المتقدِّمون والمتأخِّرون من الأشاعرة

الفروق والآراء من خلال مقدّمة ابن خلدون

دراسة تحليلية نقدية

للباحث

عبد الله علي أبو الوفا

المدرس بقسم العقيدة والفلسفة

بكلية أصول الدين بالقاهرة

١٤٤٣هـ - ٢٠٢٢م

المتقدِّمون والمتأخِّرون من الأشاعرة الفروق والآراء من خلال مقدّمة ابن خلدون دراسة تحليلية نقدية.

عبد الله علي أبو الوفا.
قسم العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين بالقاهرة، جامعة الأزهر الشريف، بمصر.
البريد الإلكتروني: abdullahabulw@@azhar.edu.eg

الملخص:

إنّ من المصطلحات الشائعة التي تتردّد كثيرًا في كتب الكلام وألسنة المتكلّمين والمؤرّخين مصطلح المتقدّمين والمتأخرين، ذلكم المصطلح الذي يُطلق ثم يذهب العقلُ مذاهبه في تحديد المراد منه، وتعيين الأفراد المقصودين به. وأوّل ما يثير التأمّل إزاء هذا المصطلح هو توسّع الاستعمالات، وتعدّد التقييدات التي يُقيّد بها؛ فتارةً يستعمل مقيدًا بأهل الكلام عمومًا؛ فيقال: المتقدّمون أو المتأخّرون من المتكلّمين، وتارة يستعمل مقيدًا بفرقةٍ بعينها من فرق أهل الكلام؛ فيقال مثلًا: المتقدّمون أو المتأخّرون من المعتزلة، أو الشيعة، أو الأشاعرة، أو غيرهم. ثم يأتي بعد ذلك: السؤال الشائك، ألا وهو: ما الأساس الذي بُنيت عليه هذه التفرقة بين المتقدّمين والمتأخرين من كل طائفة من هؤلاء؟ هل هذا الأساس هو الفارق الزمنيّ المحض؟ أو أن التفرقة بينهما تتخطّى هذا الفارق الزمنيّ إلى فارقٍ منهجيّ أو علميّ؟

من أجل هذا جاء هذا البحث ليجيب عن بعض جوانب هذه الأسئلة فيما يتعلّق بالمتقدّمين والمتأخرين من الأشاعرة خاصّة، من خلال ما سطّره ابن خلدون في مقدّمته الشهيرة.

وقسّمتُه إلى: مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة. أما المقدّمة: فضمّنتُها مشكلةَ البحث وبيان موضوعه، وخطته، والمنهج المتبع فيه. وأما المباحث الأربعة؛ فهي كائنة في أهمّ الفروق المذكورة بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة. وأما الخاتمة: فجعلتُها للنتائج التي انتهى إليها البحث.

- **منهج البحث**: استخدمتُ في هذا البحث:

١-المنهج الاستقرائي. ٢-المنهج الوصفي التحليلي. ٣-المنهج النقدي.

- **أهم النتائج التي انتهى إليها البحث**:

١-إن مصطلح المتقدّمين والمتأخرين من الأشاعرة إذا أطلق فليس المراد به الدلالة على فارقٍ زمنيٍ فحسب بين عصرين من عصور أهل السنة، بل يتخطّى هذا إلى الدلالة على بعض الفوارق المنهجية والعلمية أيضًا؛ مما يُوجب على المستعمِل له أن يلحظ هذه الفروق وإن بصورة مجملة؛ ضبطًا للمصطلح وصونًا له عن الإبهام.

٢-من أهمّ المسائل التي كانت سببًا في افتراق الأشاعرة إلى متقدّمين ومتأخّرين: ١- مسألة بطلان المدلول من بطلان دليله. ٢- إدخال الرد على الفلاسفة في علم الكلام. ٣- موضوع علم الكلام. ٤- استخدام قياس الغائب على الشاهد في إثبات الصفات الإلهية.

الكلمات المفتاحية: المتقدّمون، المتأخّرون، الأشاعرة، ابن خلدون.

The advanced and late Ash'ari differences and opinions through Ibn Khaldun's introduction – a critical analytical study.

Abdullah Ali Abu Al-Wafa.
Department of Creed and Philosophy, Faculty of Fundamentals of Religion, Cairo, Al-Azhar University, Egypt.
Email: abdullahabulw@@azhar.edu.eg

Abstract:

One of the common terms that is frequently repeated in the books of speech and the tongues of speakers and historians is the term advanced and late, that term that is launched and then the mind goes its doctrines in determining what is meant by it, and identifying the individuals intended by it. The first thing that arouses reflection on this term is the expansion of uses and the multiplicity of restrictions by which it is restricted, sometimes it is used restricted to the people of speech in general, it is said: the advanced or late speakers, and sometimes it is used restricted to a specific group of the people of speech, for example: the advanced or late Mu'tazila, Shiites, Ash'aris, or others. Then comes the thorny question: What is the basis for this distinction between applicants and latecomers of

each of these sects? Is this basis pure time difference? Or does the distinction between them go beyond this time difference to a methodological or scientific difference?

For this reason, this research came to answer some aspects of these questions with regard to the advanced and late Ash'aris in particular, through what Ibn Khaldun wrote in his famous introduction.

I divided it into: an introduction, four sections, and a conclusion. As for the introduction: it included the problem of the research and the statement of its subject, plan, and methodology. As for the four mabahith, they are located in the most important differences mentioned between the advanced and the late Ash'ari. As for the conclusion: I made it for the results of the research.

•Research Methodology: Used in this research:

1- Inductive approach. 2- Descriptive and analytical approach. 3- Critical approach.

• The most important findings of the research:

1- The term advanced and late Ash'ari, if launched, is not intended to indicate a time difference only between two eras of the Sunnis, but goes beyond this to indicate some methodological and scientific differences as well, which requires the user to notice these differences, even

in a general way, to control the term and preserve it from the thumb.

2- Among the most important issues that were the reason for the separation of the Ash'aris into advanced and late: 1- The question of the invalidity of the meaning of the invalidity of his evidence. 2- Introducing the response to philosophers in theology. 3- The subject of theology. 4- Using the measurement of the absent on the witness in proving the divine attributes.

Keywords: Advanced, Late, Ash'ari, Ibn Khaldun.

بسم الله الرحمن الرحيم

المقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف المرسلين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد؛ فإنّ من المصطلحات الشائعة التي تتردّد كثيرًا في كتب الكلام وألسنة المتكلّمين والمؤرّخين مصطلح المتقدّمين والمتأخرين، ذلكم المصطلح الذي يُطلق ثم يذهب العقلُ مذاهبه في تحديد المراد منه، وتعيين الأفراد المقصودين به، الذين قصدهم وعناهم هذا المُطلِق بإطلاقه.

وأوّل ما يثير التأمّل إزاء هذا المصطلح هو توسّع الاستعمالات، وتعدّد التقييدات التي يُقيّد بها؛ فتارةً يستعمل مقيدًا بأهل الكلام عمومًا؛ فيقال: المتقدّمون أو المتأخّرون من المتكلّمين. كما وقع عند صاحب المواقف مثلًا حيث يقول: "قال قدماء المتكلّمين: ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات ..."[(١)]. وعند تلميذه التفتازاني حيث يقول: "فالمتقدّمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه: الموجود بما هو موجود"[(٢)].

وتارة يستعمل مقيدًا بفرقةٍ بعينها من فرق أهل الكلام؛ فيقال مثلًا: المتقدّمون أو المتأخّرون من المعتزلة، كما وقع عند الجويني مثلًا حيث يقول عنهم في الإرشاد: "المتقدّمون منهم كانوا يمتنعون من تسمية العبد خالقًا ...

---

(١)شرح المواقف للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني -ومعه حاشيتا حسن جلبي الفناري وعبد الحكيم السيالكوتي- (٨/ ١٧)، تصحيح: محمود عمر الدمياطي، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

(٢)شرح المقاصد للتفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله (١/ ١٧٦)، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط٢/ عالم الكتب، بيروت لبنان، ١٤١٩هـ-١٩٩٨م.

ثم تجرأ المتأخّرون"[١]. وبنحوه الشهرستاني في الملل والنحل حيث يقول عنهم أيضًا: "المتأخّرون منهم: أبو علي الجبائي، وابنه أبو هاشم، والقاضي عبد الجبار ..."[٢].

أو يقال: المتقدّمون أو المتأخّرون من الشيعة، كما وقع عند ابن تيمية حيث يقول في منهاج السنّة: "تجد المصنّفين في المقالات – كالأشعري– لا يذكرون عن أحدٍ من الشيعة أنه وافق المعتزلة في توحيدهم وعدلهم إلا عن بعض متأخّريهم، وإنما يذكرون عن بعض قدمائهم التجسيم"[٣].

أو يقال: المتقدمون والمتأخّرون من الأشاعرة، كما وقع عند ابن خلدون حيث يفرّق بين طريقة المتقدّمين منهم وطريقة المتأخّرين؛ فيقول: "فصارت هذه الطريقة في مصطلحهم مباينةً للطريقة الأولى وتسمى: طريقة المتأخرين"[٤].

---

(١) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ص ١٨٧، ١٨٨)، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، ط/ مطبعة السعادة، ١٣٦٩هـ -١٩٥٠م.

(٢) الملل والنحل للشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد (١/ ٤٣)، تحقيق: عبد الأمير علي مهنا، وعلي حسن فاعور، ط٣/ دار المعرفة، بيروت لبنان، ١٤١٤هـ - ١٩٩٣م.

(٣) منهاج السنة النبوية لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (١/ ٧٢)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط/ جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

(٤) مقدّمة ابن خلدون -وهي الجزء الأول من كتابه: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر- (ص ٥٩٠)، تحقيق: خليل شحادة، د. سهيل زكار، ط/ دار الفكر، بيروت لبنان، ١٤٢١هـ- ٢٠٠١م.

ثم يأتي بعد ذلك: الإبهام الحالك، والسؤال الشائك، ألا وهو: ما الأساس الذي بُنيت عليه هذه التفرقة بين المتقدّمين والمتأخرين من كل طائفة من هؤلاء؟

هل هذا الأساس هو الفارق الزمنيّ المحض؛ بحيث إن مَن بعُد زمنه يعدّ متقدِّمًا مطلقًا، ومَن قرُب يعدّ متأخّرًا مطلقًا؟

أو أن التفرقة بينهما تتخطّى هذا الفارق الزمنيّ إلى فارقٍ منهجيّ أو علميّ؟

ثمّ إذا كان ثمة فارق منهجيّ أو علميّ؛ فما هو تحديدًا؟

مشكلة البحث:

هذه الأسئلة وغيرها كانت -ولا تزال- من الأسئلة التي كثيرًا ما شغلت ذهني وذهن غيري من الباحثين والدارسين، الذين تجاذبتُ معهم أطراف النقاش في هذا الأمر. بل يبدو أنها شغلت أذهان العلماء والمؤرّخين السابقين، الذين أدلى بعضهم بدلوه في هذا المقام، وكان من أبرزهم العلّامة ابن خلدون، الذي يعدّ من أوائل المتنبّهين لهذه المشكلة، كما تعدّ محاولته في سبر الفروق بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة أبرز المحاولات في حلّها على الإطلاق.

فأردتُ في هذا البحث أن أتناول ما سطّره هذا المؤرِّخ العظيم بشيءٍ من التحليل والتفصيل، مضيفًا إليه ما وافقه فيه غيره من العلماء النابهين؛ تنويهًا بأهمّية هذا الموضوع، ومساهمةً في إرساء قواعد الضبط لهذا المصطلح: المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة، علّه يكون سراجًا

يستضاء به فيما شاكله من المصطلحات، والله الهادي، وهو سبحانه الموفّق للصواب.

خطّة البحث:

قسّمتُ البحث إلى: مقدمة، وأربعة مباحث، وخاتمة.

أما المقدّمة: فضمّنتُها مشكلةَ البحث وبيان موضوعه، وخطته، والمنهج المتبع فيه.

وأما المباحث الأربعة؛ فهي كائنة في أهمّ الفروق المذكورة بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة:

وأوّلها: في بطلان الدليل وإيذانه ببطلان المدلول بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة.

وثانيها: إدخال الردّ على الفلاسفة في مباحث علم الكلام بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة.

وثالثها: في موضوع علم الكلام بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة.

ورابعها: في إثبات الصفات الإلهية بقياس الغائب على الشاهد بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة.

وأما الخاتمة: فجعلتُها للنتائج التي انتهى إليها البحث.

منهج البحث:

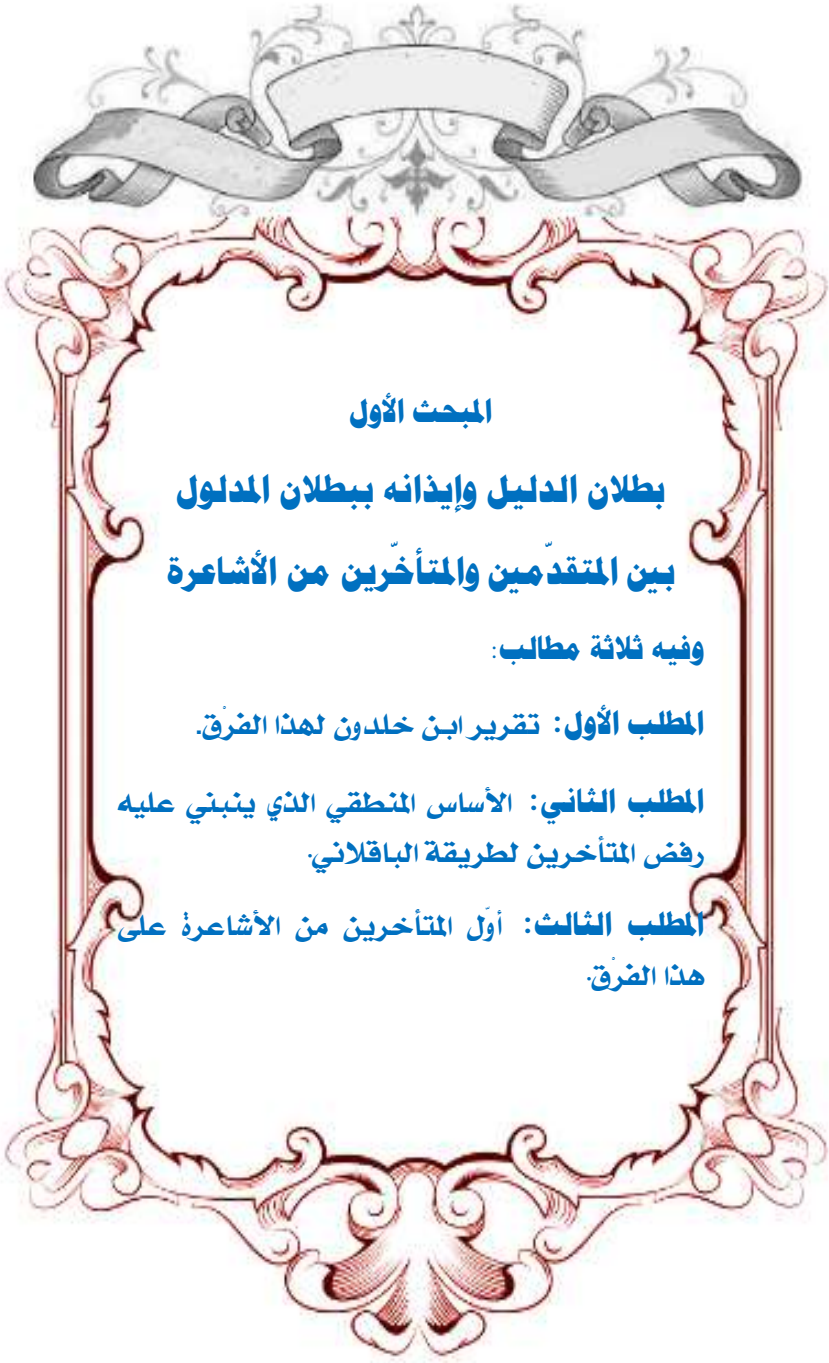
استخدمتُ في هذا البحث:

١- المنهج الاستقرائي: في جمع وتتبع المعلومات المتعلّقة بالفروق والآراء المذكورة في التفرقة بين المتقدّمين والمتأخرين من الأشاعرة.

٢- المنهج الوصفي التحليلي: في جانب العرض والتحليل لهذه الفروق والآراء.

٣- المنهج النقدي: وهو المنهج الذي عوّلت عليه في جانب المناقشة لبعض هذه الفروق والآراء.

والله تعالى من وراء القصد وهو حسبي ونعم الوكيل.



المبحث الأول

بطلان الدليل وإيذانه ببطلان المدلول بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تقرير ابن خلدون لهذا الفرق.

المطلب الثاني: الأساس المنطقي الذي ينبني عليه رفض المتأخرين لطريقة الباقلاني.

المطلب الثالث: أوّل المتأخرين من الأشاعرة على هذا الفرق.

بطلان الدليل وإيذانه ببطلان المدلول بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة

تمهيد: الدليل ومكانته في علم الكلام:

الدليل كما يعرّفه المتكلّمون: هو ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقي.(١)

والمراد بالمطلوب التصديقي: القضايا التي تشتمل على الأحكام المراد إثباتها(٢)؛ فيدخل فيه العقائد الإيمانية، التي هي أجلّ ما صوّب المتكلّمون اهتمامهم إليه حين بحثوا في الأدلّة، بل إن طلب المتكلّمين للأدلّة بصورها المختلفة ما كان -في المقام الأوّل- إلا من أجل هذه العقائد؛ على ما يظهر من تعريفهم لعلم الكلام نفسه؛ حيث عرّفوه بأنه: "علمٌ يقتدر معه على إثبات العقائد بالدينية بإيراد الحُجج ودفع الشّبه"(٣). فيمكن القول إذن: إنّ علم الكلام ما هو إلا مباحث ناشئة من النظر إلى

(١) انظر: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للقاضي الباقلاني أبي الطيب محمد بن أبي بكر (ص ١٥)، تحقيق الشيخ: محمد زاهد الكوثري، ط٢/المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م. المعتمد في أصول الدين لركن الدين ابن الملاحمي محمود بن محمد الخوارزمي المعتزلي (ص ٢٨)، تحقيق: ويلفرد مادلونج، ط/ الهدى، لندن، ١٩٩١م. شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٧٩). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٣).

(٢) انظر: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٥٠). شرح الرشيدية للشيخ عبد الرشيد الجونفوري الهندي (ص ٢١)، تحقيق وتعليق الدكتور: علي مصطفى الغرابي، ط١/ مكتبة الإيمان، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي محمد علي بن القاضي محمد حامد الهندي (٢/ ١٥٧٠)، تحقيق: د. علي دحروج، ط/مكتبة لبنان ناشرون/ بدون تاريخ.

(٣) شرح المواقف للجرجاني (١/ ٤٠). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٢٩). وانظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٦٣). هداية المريد لجوهرة التوحيد لبرهان الدين اللقاني إبراهيم بن إبراهيم بن حسن (١/ ١٢٦)، تحقيق: مروان البجاوي، ط١/ دار البصائر، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

العقائد الدينية مبنيّةً أو مترتّبةً على أدلّتها العقلية أو النقلية. بل لا يبعد القول أيضًا بأنه لولا الأدلّة ما وجد علم الكلام من أصله.

مراعاة المتكلّمين للأدلة وتقسيمهم العقائد بالنظر إليها:

ولقد بلغ من عناية المتكلّمين بالأدلة أنهم جعلوا العقائد الإيمانية التي هي أسمى مقاصد هذا العلم الشريف موضوعةً في إطار عام من منهجٍ للاستدلال أساسُه تقسيم العقائد بالنظر إلى الدليل العقلي أو النقلي المعوّل عليه في إثباتها؛ حتى تحصّلت لديهم جُمل العقائد على ثلاثة أقسام:

أولها: ما يعوّل فيه على دليل النقل وحده:

وهي العقائد التي لا ينتهض عند العقل دليلٌ على ثبوتها أو نفيها، كأحكام المعاد، والثواب والعقاب. فهذه العقائد لمّا استحال العلم بثبوتها جزمًا من طريق العقل لم يكن بدٌّ من التعويل فيها على السمع وحده.

ثانيها: ما يعوّل فيه على دليل العقل وحده:

وهي العقائد التي يتوقّف عليها ثبوت النقل في نفسه، مثل: وجود الصانع، وكونه عالمًا؛ فهما لا يثبتان إلا بالعقل؛ إذ لو أثبتا بالنقل؛ لزم الدوْر؛ لتوقف كل منهما على الآخر حينئذٍ.

ثالثها: ما يصحّ التعويل فيه على كلٍّ من الدليلين:

وهي العقائد التي لا يتوقّف ثبوت النقل عليها، وينتهض عند العقل دليلٌ قاطع على ثبوتها، مثل: وحدة الصانع، ونفي بعض النقائص عنه.

هذا التقسيم الذي أضحى ضابطًا ومعيارًا توزن به طرق الاستدلال على العقائد في أكثر المدارس الكلامية.[١]

إعلاء الإمام الباقلاني من شأن الدليل:

وبالنسبة إلى مدرسة أهل السنّة الأشاعرة خاصّة فلم تكن العناية بالدليل والإعلاء من شأنه أمرًا مستحدثًا، بل ظهرت العناية به في بواكير المراحل الأولى لهذه المدرسة، على ما يظهر عند الإمام الثاني في المدرسة الأشعرية، الإمام الباقلاني، الذي اشتهر عنه القول بأن بطلان

(١) انظر في هذا: عند المعتزلة: المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار -ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، جمع وتحقيق: د. محمد عمارة - (١/ ٢٢٠، ٢٢٤، ٢٢٩)، ط٢/ دار الشروق، ١٤٠٨هـ- ١٩٨٨م. المغني في أبواب التوحيد والعدل له (كتاب التنبؤات: ١٥/ ٢٦)، تحقيق: د. إبراهيم مدكور، ومصطفى السقا، وآخرين، وإشراف الدكتور: طه حسين، ط١/ الشركة العربية، ١٣٨٠ هـ. شرح الأصول الخمسة -تعليق الإمام مانكديم أحمد بن الحسين الزيدي عنه- (ص ٨٨، ١٩٤، ٢٣٣، ٢٨٣)، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، الناشر/ مكتبة وهبة/ بدون تاريخ.

وعند أهل السنّة: التقريب والإرشاد في أصول الفقه للقاضي الباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب (١/ ٢٢٨)، تحقيق: د. عبد المجيد أبو زنيد، ط٢/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م. أصول الدين للبغدادي أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي (ص ٢٤)، ط١/ دار الفنون التركية، إستانبول تركيا، ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م. الإرشاد للجويني (ص ٣٥٨). الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد (ص ١٨٤)، تحقيق: موفق فوزي الجبر، ط١/ دار الحكمة للطباعة والنشر، دمشق سورية، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م. تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد لأبي إسحق الصفار إبراهيم بن إسماعيل الزاهد البخاري (١/ ٣٦، ١٣٤)، تحقيق: أنجليكا برودرسن، ط١/ المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت لبنان، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م. أبكار الأفكار في أصول الدين للآمدي سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد (٤/ ٣٢٦). ، تحقيق: د. أحمد محمد المهدي، ط٢/ دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م. شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٨١). وفي كتب الشيعة: كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد لابن المطهّر الحلي الحسن بن يوسف بن علي (ص ٢٢٣)، ط/ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان/ ب.ت.

الدليل يؤذِن ببطلان المدلول، هذا القول الذي يستشعر منه مدى أهمّية الدليل، وشرف وجوده، وسطوة الظفر به؛ حتى إنّ بطلانه أو عدمه[1] يعدّ -عند الباقلاني- مؤذِنًا بسقوط الدعوى، وانهدام القضية المستدَلّ عليها، بل مؤذِنًا ببطلانها رأسًا.

(١) قاعدة: بطلان المدلول ببطلان دليله: كما تصدق ببطلان الدليل -أي ما يظنّ أنه دليل- بعد ثبوته، تصدق أيضًا بعدم وجود الدليل من أصله؛ إذ المحصّلة في كلا الطريقين واحدة، وهي انتفاء المدلول بانتفاء دليله، أو بعبارة أخرى: "ما لا دليل عليه يجب نفيه". انظر: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٢٢).

ولا يخفى أنه إذا بطل الدليل فهو في حكم العدم -أي كأنه لم يوجد أصلًا-؛ إذ الدليل كما عرّفوه: ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقي. والدليل الباطل لا يتأتّى فيه هذا التوصّل. (شرح المواقف: ١/ ٢٨٧: ٢٩١). فهو عند التحقيق ليس بدليلٍ أصلًا، بل هو منتفٍ في نفسه أن يكون دليلًا، ويصحّ حينئذٍ تسميته "معدومًا". انظر: مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك محمد بن الحسن (ص ٢٦٢)، تحقيق: د. أحمد عبد الرحيم السايح، ط١/ مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٥هـ- ٢٠٠٥م.

المطلب الأول

تقرير ابن خلدون لهذا الفرْق:

وهذا ما يحدّثنا عنه العلّامة ابن خلدون فيقول: "وكثُر أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري واقتفى طريقتَه من بعده تلميذُه كابنِ مجاهد[(١)]، وغيره. وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني؛ فتصدّر للإمامة في طريقتهم، وهذّبها، ووضع المقدِّمات[(٢)] العقلية التي تتوقف عليها الأدلّة والأنظار، وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأن العرَض لا يقوم بالعرَض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك، مما تتوقف عليه أدلتهم.

وجعل هذه القواعد تبعًا للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها؛ لتوقف تلك الألة عليها، وأن بطلان الدليل يؤذِن ببطلان المدلول. وجملت هذه الطريقة، وجاءت من أحسن الفنون النظريّة والعلوم الدينيّة ..."[(٣)].

---

(١) ابن مجاهد: هو أبو عبد الله محمد بن أحمد بن محمد بن يعقوب ابن مجاهد الطائي البصري. توفي سنة سبعين وثلاثمائة ٣٧٠هـ. له: كتاب في أصول الفقه على مذهب مالك، ورسالة في الاعتقادات، وكتاب هداية المستبصر ومعونة المستنصر. انظر: تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر أبي القاسم الحسن بن علي بن هبة الله الدمشقي (ص ١٤٠)، تقديم وتعليق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، الناشر/ المكتبة الأزهرية للتراث/ بدون تاريخ. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون المالكي برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد (ص ٣٥٣)، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م. الأعلام - قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين- للزركلي خير الدين بن محمود بن محمد ابن فارس الدمشقي (٥/ ٣١١)، ط١٥/ دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ٢٠٠٢م.

(٢) المراد بمقدّمات الدليل: مادته التي يتألّف منها، إما بالفعل، فهي مقدّماته القريبة، أو بالقوة؛ فهي البعيدة. انظر: معيار العلم لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد (ص ١٨٢)، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط/ دار المعارف، ١٩٦١م. تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية لقطب الدين محمود بن محمد الرازي مع حاشية السيد الشريف الجرجاني عليها (ص ١٦٦)، ط٢/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٧هـ- ١٩٤٨م. كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/ ١٦٢٩).

(٣) مقدّمة ابن خلدون (ص ٥٨٩).

فمن هذا النصّ يتبيّن أن الإمام الباقلاني لم يكتفِ في منهج الاستدلال على العقائد بقوله: إن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، بل تخطّاه إلى وضع المقدّمات العقلية التي تبتني عليها الأدلة موضعَ العقائد الإيمانية نفسها، في وجوب اعتقادها والعلم بها.

على ما يصرّح به هو نفسه في مقدمة كتابه الإنصاف فيقول: "إنّ الواجب على المكلف أن يعرف بدء الأوائل والمقدِّمات التي لا يتمّ له النظر في معرفة الله عزّ وجلّ وحقيقة توحيده، وما هو عليه من صفاته التي بان بها عن خلقه، وما لأجل حصوله عليها استحق أن يُعبد بالطاعة دون عباده"[1] [إلّا بها].

والسؤال هنا:

لماذا جعل الإمام الباقلاني المقدّمات العقلية للأدلّة في مقام العقائد الإيمانية؟

والجواب: أن هذا ليس بمستغرب. بل إنّ هذا يبدو كأنّه نتيجةٌ متوقّعة ومترتّبة على قوله السالف بإيذان بطلانِ الدليل بطلانَ المدلول؛ حيث إنّ العقائد إذا كانت متوقّفةً في ثبوت العلم بها وانتفائه على سلامة دليها وبطلانه؛ لا جرَم كان لِزامًا على مُعتقِدها –حال علمه بها واعتقاده لها– أن يكون عالِمًا ومعتقِدًا لدليلها معها؛ وإلا كان اعتقادُه لها بدون دليلها اعتقادًا متردّدًا؛ حيث إنّه يعدّ حينئذٍ معتقِدًا لما هو في نفسه غير ثابت؛ إذ العقائد –على مقتضَى مذهب الباقلاني– تدور مع الدلائل ثبوتًا وانتفاءً.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فلا غرابة أن يُوجِبَ الباقلانيُّ العلمَ بالدلائل وما تتوقّف عليه من المقدّمات إيجابَه العلمَ بالعقائد الإيمانية نفسها.

(١) الإنصاف (ص ١٣).

رفض المتأخّرين لطريقة الباقلاني:

بيد أن هذا النهج الذي لا يخلو من شيءٍ من المبالغة في الإعلاء من شأن الدليل –وما يتوقّف عليه–، والذي ارتضاه الباقلاني وسار عليه، لم يحظ بالرضا والقبول من جانب اللاحقين له، بل لم يلبث هؤلاء أن تنكّبوا عنه، ونبذوه؛ على ما يبيّنه ابن خلدون أيضًا؛ فيقول: "ثم جاء بعد القاضي أبي بكر الباقلاني من أئمة الأشعرية: إمامُ الحرمين أبو المعالي؛ فأملى في الطريقة كتاب الشامل وأوسع القول فيه، ثم لخّصه في كتاب الإرشاد، واتخذه الناس إمامًا لعقائدهم.

ثم انتشرت من بعد ذلك علوم المنطق في الملّة، وقرأه الناس، وفرّقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانونٌ ومعيارٌ

للأدلة فقط، يُسبَر به الأدلة منها كما يُسبَر من سواها.

ثم نظروا في تلك القواعد والمقدّمات في فنّ الكلام للأقدمين؛ فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدلت إلى ذلك ... فلما سبروها بمعيار المنطق؛ ردّهم إلى ذلك فيها، ولم يعتقدوا بطلانَ المدلول من بطلان دليله، كما صار إليه القاضي؛ فصارت هذه الطريقة في مصطلحهم مباينةً للطريقة الأولى وتسمى: طريقة المتأخرين"[(١)].

سبب رفض المتأخّرين لطريقة الباقلاني:

فمن هذا يتبيّن أن سبب رفض المتأخرّين لطريقة الباقلاني هو انتشار علم المنطق في أبناء الملّة الإسلامية، ودراستهم له منفصلًا عن مذاهب الفلاسفة وآرائهم، متمخّضين عن هذه الدراسة بنتيجةٍ مفادُها: أن

(١) مقدّمة ابن خلدون (ص ٥٩٠).

المنطق ما هو إلا أداة معيارية توزن به الآراء والأفكار مجرّدةً عمّا يتعلّق بها من شائع التقليد، أو ذائع الترديد.

فلم يتحرّجوا حينئذٍ من امتحان قواعدهم التي تواضع عليها سلفُهم من الأئمة بهذه الآلة. لكن الذي نتج عن هذا الامتحان هو إقصاء بعض هذه القواعد ورفضها؛ لمّا تبيّن بالبرهان مخالفتُها لصريح المعقول. وكان من هذه القواعد المُقصَاة قاعدة الباقلاني القائلة: إن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول.

المطلب الثاني

الأساس المنطقي الذي ينبني عليه رفض المتأخرين لطريقة الباقلاني:

ولم يبيّن لنا ابن خلدون بالتحديد: ما الأساس المنطقي الذي بنى عليه المتأخرون رفضهم لقاعدة الباقلاني؟

لكن هذا ما يمكن استنباطه بشيءٍ من التأمّل في أحد مباحث هذا العلم، ألا وهو مبحث الذاتي والعرَضي.

ومفاده باختصار: أنّ الذاتي للشيء هو ما ليس بخارجٍ عن ماهيته. أمّا العرَضي: فهو ما كان خارجًا عنها.(١)

وبناءً عليه: فالأمر الذاتي لا يمكن فهم حقيقة الشيء وتعقّلها بدونه، أما العرَضي فيمكن، "فإنّك إذا فهمتَ ما الحيوان، وفهمتَ ما الإنسان، فلا تفهم الإنسان إلا وقد فهمتَ أولًا أنه حيوان. وأمّا ما ليس بذاتيّ فقد تفهم ذات الموصوف مجرّدًا دونه"(٢).

ومن هذين –تعريف الذاتي، والفرق بينه وبين العرَضي– يتبيّن أن الشيء في نفسه لا يحصل له مفهومٌ في الذهن، ولا وجودٌ في الخارج إلا إذا حصلت ذاتيّاته أولًا. على ما صرّح به الشيخ الرئيس ابن سينا؛ حيث يقول: "اعلم أنّ كل شيءٍ له ماهية فإنه إنما يتحقّق موجودًا في الأعيان، أو متصوّرًا في الأذهان، بأن تكون أجزاؤه حاضرة معه"(٣).

---

(١) انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي –مع حاشية الجرجاني- (ص ٤٧).

(٢) النجاة لابن سينا أبي علي الحسين بن عبد الله (ص ٧) ط٢/ مطبعة السعادة، ١٣٥٧هـ-١٩٣٨م.

(٣)الإشارات والتنبيهات لابن سينا أبي علي الحسين بن عبد الله -مع شرح نصير الدين الطوسي محمد بن محمد بن الحسن- (١/ ١٥٤)، تحقيق: د.سليمان دنيا، ط٣/ دار المعارف، ب.ت.
وانظر عبارة ابن سينا نفسها بشيءٍ من الشرح والتفصيل عند الغزالي في معيار العلم (ص ١٠١).

فعلى هذا يصحّ القول: إنه كلّما ثبت الشيء ثبتت ذاتيّاته، وكلّما انتفى الشيء انتفت ذاتيّاته.

انقسام العرَضي إلى اللازم والمفارِق، والخاصّ والعامّ:

ثم العرضيّ للشيء: إمّا أن يمتنع انفكاكه عنه -كالأسود للزنجي-؛ فهو العرضي اللازم. أو لا يمتنع انفكاكه عنه -كالأحمر للورد-؛ فهو العرضي المفارق.

وكلٌّ منهما: إمّا أن يختص بماهيةٍ واحدة، كالضاحك للإنسان؛ فهو الخاصّة لها. أو يعمّها ويعمّ غيرها، كالماشي للإنسان؛ فهو العارض العامّ لها.(١)

وفائدة هذا التقسيم:

أنه يُثبت أن هناك من الأمور العرَضية ما يكون ملازمًا للماهية؛ بحيث إنه كلّما وجدت هذه الماهية وجد هذا اللازم معها، لكنّ وجود هذا اللازم نفسه لا يقتضي وجود هذه الماهية المعيّنة؛ لجواز أن يكون لازمًا عامًّا يوجد مع أكثر من ماهية.

وعلى هذا يصحّ القول: إنّه كلّما ثبت الشيء ثبت لازمه، لكن ليس كلّما انتفى الشيء انتفى لازمه؛ لجواز أن يثبت هذا اللازم مع ماهيةٍ أخرى.

وهذا ما نبّه عليه الإمام الغزالي في القسطاس المستقيم؛ حيث يقول: "إن وجود الملزوم يوجِب بالضرورة وجودَ اللازم. أمّا نفي الملزوم

(١)انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٥٦، ٥٩). وراجع: معيار العلم للغزالي (ص ٩٨، ١٠٠).

ووجود اللازم؛ فلا نتيجة لهما"[١]. وأيّده فيه الأشاعرة من بعده، كالرازي، والآمدي، والإيجي، والتفتازاني، والجرجاني، وغيرهم.[٢]

موطن الخطأ في طريقة الإمام الباقلانيّ:

وإذا تمهّد ما تقدّم؛ فيتضّح منه أن موطن الزلل في منهج الاستدلال عند الإمام الباقلاني أنّه قائمٌ على أساس أن علاقة الدليل بمدلوله هي علاقة الشيء بذاتيّاته؛ بحيث إنه كلّما ثبت ثبتت، وكلّما انتفى –أو بطل– انتفت؛ فيتفرّع عليه:

أولًا: القول بأنّ بطلان الدليل –أو عدمه– يؤذن ببطلان المدلول.

ثمّ يتفرّع عليه ثانيًا: القول بوجوب اعتقاد مقدّمات الأدلة للعقائد الدينية؛ لأنّ هذه المقدّمات حينئذٍ تنزل من العقائد الدينيّة منزلة الشيء

(١) القسطاس المستقيم للغزالي أبي حامد محمد بن محمد (ص ٣٨)، تحقيق: محمود بيجو، ط/ المطبعة العلمية، دمشق سوريا، ١٤١٣هـ، ١٩٩٤م. وانظر: المستصفى من علم الأصول له (١/ ١٢٩)، تحقيق: د. حمزة بن زهير حافظ، ط/ شركة المدينة المنورة للطباعة، السعودية/ بدون تاريخ.

(٢) انظر: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن -وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي أبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن – (ص ٥٢)، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية. ب.ت. نهاية العقول في دراية الأصول له (١/ ١٢٣)، تحقيق: سعيد فودة، ط١/ دار الذخائر، بيروت لبنان، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م. أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٢٠٥). تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٦٤). حاشية التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله على شرح مختصر المنتهى الأصولي للعضد الدين الإيجي -ومعها حاشية الجرجاني والهروي والجيزاوي- (٣/ ٥٥٥)، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م. شرح المقاصد له (١/ ٢٥١). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٢١). حاشية الصبّان محمد بن علي على شرح السلم للملوي (ص ١٤٢)، ط٢/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م.

من ذاتيَّاته. فـ"القدح فيها قدحٌ في العقائد" -كما يصرّح ابن خلدون على لسان الباقلاني-[1].

لكنّ الأمر -بناءً على التمهيد المنطقي السابق- ليس كذلك، بل حقيقة الأمر: أن علاقة الدليل بمدلوله هي علاقة الشيء بلازمه -العامّ- ، لا علاقة الشيء بذاتيّاته. فالدليل ملزوم، والمدلول لازمٌ -عامّ- له.[2]

وقد سبق أنه كلّما ثبت الشيء ثبت لازمه، لكن ليس كلّما انتفى الشيء انتفى لازمه؛ فيحقّ القول هنا: إنه كلّما ثبت الدليل ثبت المدلول، لكن ليس كلّما انتفى الدليل انتفى المدلول. لأن المدلول حينئذٍ لازمٌ عامٌّ من لوازم الدليل، يثبت معه، وقد يثبت مع غيره، وقد يثبت بدون دليلٍ أصلًا؛ إذ لا مانع من هذا عقلًا.

(١) مقدمة ابن خلدون (ص ٦٤٨).

(٢) انظر: شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٤). حاشية الخيالي أحمد بن موسى على شرح العقائد النسفية للتفتازاني -بحاشية العصام- (ص ٥١)، الناشر/ المكتبة الأزهرية للتراث/ ب.ت. القول السديد في علم التوحيد للشيخ محمود أبي دقيقة (١/ ٣٦٦)، تحقيق: د. عوض الله حجازي، ط/ مطابع الأزهر/ ب. ت.

المطلب الثالث

أوّل المتأخرين من الأشاعرة على هذا الفرْق:

وكما لم يبيّن لنا ابن خلدون الأساس المنطقي الذي بنى عليه المتأخّرون رفضهم لطريقة الباقلاني فإنه لم يبين لنا –على وجه التحديد– أيضًا من أول من يستحقّ هذا اللقب –المتأخّرين– من الأشاعرة على هذا الفرق؟

لكن الذي يظهر بالتتبع لكلام اللاحقين له –الذين توافرت كتبهم الآن– أنّ أوّل من يستحقّ هذا اللقب من أهل السنة الأشاعرة هو الإمام الجويني [ت ٤٧٨هـ]؛ حيث إنّه رفض في صراحة مبدأ انعكاس الأدلة مطلقًا، أي رفض أن يستدلّ بانتفاء الدليل على انتفاء مدلوله، مفنِّدًا هذه القاعدة بأكثر من وجه. يقول في الشامل: "من شرط الدلالة اطّرادها[(١)]، وليس من شرطها انعكاسها.

والذي يوضّح ذلك:

١– أن حدوثَ العالَم يدلّ على ثبوت المُحدِث، ولا يدل عدمُه على عدمِه.

٢– وكذلك الإحكام يدلّ على علم المُحْكِم، ولا يدل انتفاؤُه على انتفاءِ العلم.

---

(١) المراد بالاطّراد في الدليل: التلازم في الثبوت، أي متى ثبت الدليل ثبت المدلول. والانعكاس -في مقابلته-: التلازم في الانتفاء أي متى انتفى الدليل انتفى المدلول. راجع: الحدود في الأصول لابن فورك أبي بكر محمد بن الحسن الأصبهاني (ص ١٥٣)، تحقيق: محمد السليماني، ط١/ دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ١٩٩٩م. المستصفى للغزالي (٣/ ٧٢٩). تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٧٩).

وهكذا سبيل جملة الأدلة العقلية ومدلولها. ويتضّح المقصد من ذلك بوجهين:

أحدهما: أنّ من نصب على شيء دليلًا؛ فلو لزم الحكم بأن عدم الدليل يدلّ على عدم المدلول؛ لكان ذلك نصب دليلين! وليس على الذي ينصب دليلًا أن ينصب دليلًا آخر سواه.

والوجه الآخر: أن الحكم [أي المدلول] قد تدلّ عليه أدلّةٌ مختلفة، ولا يشترط إيجاد الدليل اتفاقًا... وإذا انتفى دليلٌ كفى دليلٌ آخر"[(١)].

وهكذا يُدلي لنا إمام الحرمين بأُولى النقوض التي تنقض قاعدة الباقلاني، والتي يتضح بالتأمّل في جملتها أنها تضرب بجذرٍ إلى الأساس المنطقي السابق.

كما ينتج من نصّه هذا: أنه يستحقّ أن يكون أوّلَ المتأخرين من الأشاعرة؛ على ما قرّره ابن خلدون نفسه من أنّ الجويني هو الذي أتى بعد الباقلاني إمامًا للناس في عقائدهم.

ما يشكل على عدّ إمام الحرمين أوّلَ المتأخرين:

لكن الذي يُشكل على هذه النتيجة أمران:

أولهما: أنّ الإمام الجويني قد صحّ عنه استخدام طريقة الباقلاني، والانتصار لها:

بل تجهيل مَن منَع منها، على ما نصّ عليه في كتابه التلخيص، حيث قال: "أطبق أرباب التحقيق على أن الدلالة لا تتخصص بوجود

(١) الشامل في أصول الدين لأبي المعالي الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ص ١٧٨، ١٧٩)، تحقيق: د. علي سامي النشار، وآخرين، الناشر/ منشأة المعارف، ١٩٦٩ م. وانظر (ص ٧٠٤) من الشامل أيضًا.

وعدم، وحدوث وقدم... وهذا وإن كان متفقًا عليه فربما يقرع مسامعك من بعض الجهلة المصير إلى منع الاستدلال بالعدم. والدليل على تثبيت ذلك أن نقول:

١- ألسنا نستدل بعدم الآيات على كذب المتنبي؟

٢- وكذلك نستدل بعدم الأدلة والعلوم الضرورية على انحصار أوصاف الأجناس فيما أدركناه"[١].

فمن هذا يتضح في جلاءٍ أنّ الإمام الجويني قد وافق طريقة الباقلاني في القول بعدم المدلول من عدم دليله، بل استخدمها هو نفسه في الاستدلال على نفي النبوّة بانتفاء دليلها، وكذلك نفي الزيادة على ما تمّ إدراكه بانتفاء الدليل على ما عداه!

وثاني الإشكالين:

أن كلام ابن خلدون يوحِي بأن انتشار علم المنطق -الذي كان سببًا في رفض طريقة الباقلاني- كان بعد مجيء الجويني، واتخاذ الناس له إمامًا لعقائدهم:

فكيف يكون هو أوّل المتأخرين، مع أن انتشار المنطق كان بعده؟ بل الأَوْلى والأحقّ بهذا الأوّلية حينئذٍ هو تلميذُه الإمام الغزالي؛ حيث إنه يعدّ حقيقةً "أوّل من خلط المنطق بأصول المسلمين"[٢].

---

(١) التلخيص في أصول الفقه للجويني أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (١/ ١١٩)، تحقيق: د. عبد الله جولم، شبيّر أحمد، ط١/ دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

(٢) جهد القريحة في تجريد النصيحة -ضمن صون المنطق والكلام عن فنّي المنطق والكلام- لجلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن أبي بكر بن محمد الخضيري (ص ٣٢٤)، تحقيق: د. علي سامي النشار، ط١/ مطبعة السعادة، مكتبة الخانجي/ ب.ت.

وفي كلام ابن خلدون عن المنطق فيما بعد إشارةٌ إلى هذا؛ حيث يقول: "المتأخرون من لدن الغزالي لمّا أنكروا انعكاس الأدلّة، ولم يلزم عندهم من بطلان الدليل بطلان مدلوله ...إلخ"(١).

والجواب عن الإشكال الأول:

١- أن كتاب التلخيص للإمام الجويني ما هو إلا اختصار لكتاب الباقلاني التقريب والإرشاد في أصول الفقه؛ على ما يتبيّن بأدنى مقارنة بينهما، وعلى ما صرّح به التاج السبكي؛ فيقول: "اعلم أنّ هذا الكتاب قد أكثرنا النقل عنه في هذا الشرح، وهو كتاب التلخيص لإمام الحرمين، اختصر من كتاب التقريب والإرشاد للقاضي"(٢).

فلا يعدو -والحال كذلك- أن يكون إمام الحرمين في هذا الكتاب صادرًا عن رأي القاضي -مختصِرًا له- لا عن رأيه الشخصي.

٢- ثم إن سُلِّم أنه قال بهذا الرأي في التلخيص معتقِدًا له؛ فإنّ هذا الرأي لا يعدو أن يكون أوّل رأيي إمام الحرمين، أمّا رأيه الثاني الذي في الشامل فهو الرأي الذي يمثّل مذهبَه في آخر ما انتهى إليه.

ويدلّ على هذا أمران:

أولهما: أن كتاب التلخيص لإمام الحرمين متقدّمٌ على كتابه الشامل والإرشاد؛ حيث أحال عليه الجويني في الإرشاد قائلًا: "وقد ذكرناه في كتاب التلخيص في أصول الفقه"(٣).

---

(١)مقدمة ابن خلدون (ص ٦٤٨).

(٢)الإبهاج في شرح المنهاج لتقي الدين السبكي علي بن عبد الكافي، وابنه التاج السبكي (٢/ ١٠٩)، ط١/ دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

(٣)الإرشاد (ص ٤١٧).

أما الإرشاد والشامل فهما كتابان متزامنان على ما يتبيّن من مجموع قولي إمام الحرمين في الإرشاد: "استقصيناه في الشامل"(١)، و"سنبسطه في كتاب الشامل إن شاء الله تعالى"(٢).

فلا جرم أنهما –معًا– يمثّلان مرحلة واحدة متأخرة عن مرحلة التلخيص؛ فينسخ ما فيهما ما فيه، عند التعارض.

ثانيهما: أن الشيخ أبا القاسم النيسابوري(٣) قد نقل عن شيخه إمام الحرمين رفضَه لطريقة انتفاء المدلول من انتفاء دليله، مستنكِرًا على أهلها؛ قائلًا –أي إمام الحرمين–: "لِمَ جعلتم عدم الدليل على الإثبات دليلًا على النفي؟ ولِمَ جعلتم عدم علمكم علمًا بالعدم؟ وبم تنكرون على من يقلب عليكم مرامكم، ويجعل عدم الدليل على النفي دليلًا على الإثبات؟ فليس أحدُ القائلين أسعد حالًا من الثاني!"(٤).

---

(١)السابق (ص ٢٨٩).

(٢)السابق (ص ٤١٨).

(٣)أبو القاسم النيسابوري: هو أبو القاسم سلمان بن ناصر بن عمران الأنصاري النيسابوري، المتكلّم، الأصولي، الصوفي، الفقيه الشافعي. ولد بنيسابور، وتلمذ لإمام الحرمين، وعليه تخرّج. وتلمذ له الشهرستاني. وكانت وفاته سنة اثنتي عشرة وخمسمائة ٥١٢هـ. من مصنفاته: شرح الإرشاد، الغنية في الكلام. انظر: نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم (ص ٣٤)، تحقيق: ألفريد جيوم، ط١/ المكتبة الثقافية الدينية، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م. تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله (٢١/ ٤٧٦)، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ط/ دار الفكر، بيروت لبنان، ١٤١٥ هـ-١٩٩٥م. سير أعلام النبلاء للذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان (١٩/ ٤١٢)، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرين، ط١/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

(٤)الغنية في الكلام لأبي القاسم النيسابوري (١/ ٥٢١).

وفي هذا ما يدلّ على أن هذا هو ما انتهى إليه مذهب الجويني؛ إذ لا يستقيم من النيسابوري –وهو تلميذ الجويني– أن ينقل عن شيخه ما عدلَ عنه.

والجواب عن الإشكال الثاني:

أن الإمام الغزالي وإن كان هو المازِج الصريح لعلم المنطق بأصول المسلمين –على ما يتبيّن من كتابه المستصفى خاصّة[1]–، وانتشار المنطق بصورة واضحة كان في عهده –وبعده–، إلا أنّ نقل المنطق إلى أبناء الملّة الإسلامية كان سابقًا على الغزالي، بل على إمام الحرمين نفسه بزمنٍ كثيرٍ[2]؛ فلا يبعد أن يكون لإمام الحرمين إحاطةٌ بهذا العلم، أو اشتغالٌ به قبل انتشاره، منه استمدّ نقضَه لطريقة الإمام الباقلاني.

بل إن المتأمّل في مقدّمة كتاب البرهان لإمام الحرمين ليجد أثرَ صبغةٍ منطقيةٍ غيرِ خافية اتّسمت بها المباحث الأولى من هذا الكتاب، خاصّة في الفصل الذي عقده لبيان "مدارك العلوم"[3]، الذي ينقل فيه عمّن

---

(١) حيث قدّم له بمقدّمة منطقية تناولت أبرز مسائل هذا الفنّ، قائلًا في بدايتها: "هي مقدّمة العلوم كلّها، ومَن لا يحيط بها؛ فلا ثقة له بعلومه أصلًا". المستصفى (١/ ٣٠).
وقد سبق هذا تصريحه في الإحياء: بأن "المنطق: وهو بحثٌ عن وجه الدليل وشروطه، ووجه الحدّ وشروطه، وهما داخلان في علم الكلام". إحياء علوم الدين له (١/ ٨٥)، ط١/ دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، بيروت لبنان، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م. وانظر: مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالَم الإسلامي للأستاذ الدكتور علي سامي النشار (ص ١٦٦)، ط/ دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

(٢) انظر: مناهج البحث للنشار (ص ٨٤).

(٣) وجديرٌ بالذكر أن المتكلّمين يجعلون اسم "مدارك العقول" خاصًا لما هو قريبٌ من علم المنطق عند الفلاسفة. انظر: تهافت الفلاسفة للغزالي أبي حامد محمد بن محمد بن محمد (ص ٨٥)، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط٨/ دار المعارف، بدون تاريخ.

سمّاهم "بالأوائل"، الذين لا يُظنّ إلا أنه قد عنى بهم أهل هذا الفن – المنطق –.[١]

بل صرّح شارح هذا الكتاب –وهو الإمام المازري[٢]– بعد مطالعة هذه المقدّمة وما اشتملت عليه من المسائل: بأن إمام الحرمين قد ذُكِر عنه أنه في آخر أمره: "خاض في فنونٍ من علم الفلسفة، وذاكر أحد أئمتها"[٣].

(١) انظر: البرهان في أصول الفقه للجويني (١/ ١٢٤: ١٤٦)، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، ط١/ طبعة الأمير خليفة بن حمد آل ثاني، ١٣٩٩هـ. وراجع ما قرّره في هذا الصدد الأستاذ الدكتور علي سامي النشار في كتابه: مناهج البحث (ص ٨٩). وكذلك الأستاذ الدكتور محمد البهي في كتابه: الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي (٢/ ٢٧٤)، ط٤/ المؤلّف، ١٩٦٦م.
والجدير بالذكر أن مصطلح الأوائل أو علوم الأوائل إذا ورد في كتابات الإسلاميين فإنّما يُقصد به غالبًا: الفلاسفة أو علوم الفلسفة: أي العلوم القديمة -اليونانية خاصّة- السابقة في وجودها على العلوم المستمدّة من الدين الإسلامي. انظر: مقال موقف أهل السنّة القدماء بإزاء علوم الأوائل للمستشرق أجنتس جولد تسيهر -ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، جمع وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي- (ص ١٢٣)، الناشر/ مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠م. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق (ص ٦١)، ط/ دار الكتاب المصري، ٢٠١١م. مناهج البحث للنشار (ص ٢٠).

(٢) المازري: هو أبو عبد الله محمد بن علي بن عمر التميمي المازري -نسبة إلى مازر بصقلية-، الإمام الأصولي المحقّق، الفقيه المالكي. ولد عام ثلاثة وخمسين وأربعمائة ٤٥٣هـ، ونزل المهدية من بلاد إفريقية. وكان آخر المشتغلين بها بتحقيق الفقه ورتبة الاجتهاد. توفي سنة ست وثلاثين وخمسمائة ٥٣٦هـ من مصنفاته: المعلم بفوائد مسلم، التلقين، الكشف والإنباء في الرد على الإحياء، إيضاح المحصول. انظر: الديباج المذهب لابن فرحون (ص ٣٧٤). سير أعلام النبلاء (٢٠/ ١٠٤).

(٣) إيضاح المحصول من برهان الأصول للمازري محمد بن علي بن عمر (ص ١٢٥)، تحقيق: د. عمار الطالبي، ط/ دار الغرب الإسلامي، تونس/ ب.ت. طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي لابن السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي (٥/ ٢٠١)، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ط٢/دار إحياء الكتب العربية/ ب.ت.

وفي هذا ما يقوّي احتمال اشتغال إمام الحرمين بهذا العلم – المنطق–؛ فلا يبعد أن يكون هو نفسه من هيّأ للإمام الغزالي أن يخلط المنطق بالأصول الإسلامية في صورةٍ صريحة، فيما بعد.

وأمّا قول ابن خلدون: "المتأخّرون من لدن الغزالي لمّا أنكروا انعكاس الأدلّة ... إلخ" فليس فيه تصريحٌ بأن الإمام الغزالي هو أوّل المتأخرين على هذا الفرْق.

وإشارته بأن المتأخرين مبدؤهم هو الإمام الغزالي في إنكار انعكاس الأدلة: يعارضها ما سبق من إنكار إمام الحرمين أيضًا لهذه القاعدة؛ فعلى وِزان هذا يكون هو –أي إمام الحرمين– أوّل المتأخرين بلا ريب. والله أعلم.

تتابع المتأخرين من أهل السنّة على رفض طريقة الباقلاني:

ومن بعد الجويني تتابع اللاحقون من أهل السنّة الأشاعرة – والماتريدية أيضًا[1]– على رفض طريقة الباقلاني في بطلان المدلول من بطلان دليله، أو مبدأ انعكاس الدليل كما يسميه الجويني.

وأوّلهم في هذا الإمام الغزالي تلميذ الجويني؛ حيث يصرّح في المستصفى بأنه: "يجوز أن ينعدم الدليل ويبقى المدلول؛ فإن الدليل

(١) حيث نجد الزاهد أبا إسحاق الصفّار (ت ٥٣٤هـ) -وهو من متأخري الأصحاب على حدّ وصف أبي المعين النسفي- يصرّح بأن طريقة الاستدلال على عدم المدلول من عدم دليله: طريقة "ضعيفة؛ لما فيها من الاحتجاج بـ "لم يقم الدليل"، والاحتجاج بـ"لم يقم الدليل" ضعيف؛ لأنّ خصمَه يقول: قد قام عندي الدليل. ولا يمكن للمحتَجّ إظهار عدم الدليل، ولأنّ عدم الدليل لا يدلّ على عدم المدلول. دليلُ [هذا] الأزل". تلخيص الأدلة للصفّار (١/ ٣٣١). وانظر: بحر الكلام لأبي المعين النسفي ميمون بن محمد ابن مكحول (ص ١٤٠)، تحقيق: محمد البرسيجي، ط١/ دار الفتح، عمّان الأردن، ١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م.

علامة لا علّة[١]"، وكذلك يجوز في الدليل "أن يتأخر عن المدلول؛ فإن حدوث العالم دلّ على الصانع القديم" وهو متأخرٌ عنه قطعًا.[٢]

ومن بعده أو معه التلميذ الثاني لإمام الحرمين: أبو القاسم النيسابوري؛ على ما تقدّم من نقله إنكار شيخه لهذه الطريقة، ثم تصريحه هو نفسه أكثر من مرّة بأن "من شرط الدليل الاطراد، وليس من شرطه الانعكاس، بخلاف العلّة العقلية؛ فإنها موجِبة للحكم؛ فلو لم ينعكس بطل إيجابها. والدليل كاشف فليس يلزم من عدم انعكاسه بطلانه"[٣].

لو لزم من انتفاء دليل الثبوت انتفاء المدلول للزم من انتفاء دليل النفي ثبوت المدلول:

ومن بعدهما يأتي الإمام الرازي –إمام مناطقة المتكلّمين[٤]– فيصرّح بأنه: "لا يلزم من عدم الدليل على الشيء عدم المدلول؛ ألا ترى أن في الأزل لم يوجد ما يدلّ على وجود الله تعالى، فلو لزم من عدم الدليل عدم المدلول؛ لزم الحكم بكون الله تعالى حادثًا [أي مع حدوث الدليل]. وهذا محال"[٥].

---

(١) العلّة عند المتكلّمين: ما أوجبت حكمًا لمن قامت به؛ بحيث يثبت بثبوتها، وينتفي بانتفائها. انظر: الحدود لابن فورك (ص ١٥٣، ١٥٤). الشامل للجويني (ص ٦٤٦).

(٢)المستصفى (٢/ ٩٦) (٣/ ٦٨٦). وانظر: مقدمة ابن خلدون (ص ٢٤٨). رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده (ص ٣١)، تحقيق: محمود أبو ريه، ط٦/ دار المعارف/ بدون تاريخ

(٣) الغنية في الكلام (١/ ٢٤١) (٢/ ٦٨٧).

(٤) انظر: مقدمة ابن خلدون (ص ٦٤٧).

(٥) معالم أصول الدين للفخر الرازي محمد بن عمر بن الحسن (ص ٦٩)، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر/ المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٤م. وانظر في نقض هذه القاعدة له أيضًا: المحصول في علم أصول الفقه (٤/ ١١٠)، تحقيق: د. طه جابر فياض، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان/ ب.ت .

ثم يقرّر الرازي النقض السابق الذي ساقه النيسابوري على لسان إمام الحرمين[١]، وهو ما عبرّ عنه –أي الرازي– بقوله: "إن جاز أن يستدلّ بعدم دليل الثبوت على النفي؛ جاز أن يستدلّ بعدم دليل النفي على الثبوت، فيلزم حينئذٍ الجزم بالإثبات والنفي معًا، وهو محال"[٢].

وحاصله: أنّه إذا كان هناك أمرٌ لم يقم دليلٌ على ثبوته، ولا على نفيه؛ فإن المستدِلَّ بانتفاء الدليل على انتفاء المدلول يلزمه في هذا المدلول نفسه أن يحكم بثبوته أيضًا.

وذلك لأنه إذا كان انتفاء دليل الثبوت يوجِب الحكم بنفي المدلول؛ فإن انتفاء دليل النفي يُوجِب الحكم بثبوت المدلول؛ فيجتمع في مدلولٍ واحد أن يكون مثبتًا منفيًّا، من نفس الطريق، وهو محالٌ.

وهذا النقض نفسه هو ما قرّره الآمدي، واعتضد به البيضاوي[٣]، ثم قرّره فيما بعد الإيجي وشارحه الجرجاني، في إبطال هذه القاعدة أيضًا، مضيفين إليه كثيرًا من النقوض المتقدّمة.[٤]

وفي هذا ما يدلّ بصورةٍ واضحةٍ على مباينة طريقة هؤلاء لطريقة الإمام الباقلاني؛ فلا جرم أن يقول ابن خلدون: "فصارت هذه الطريقة في مصطلحهم مباينةً للطريقة الأولى وتسمى: طريقة المتأخرين"[٥].

---

(١) الغنية في الكلام لأبي القاسم النيسابوري (١/ ٥٢١).

(٢) نهاية العقول (١/ ١٣٠).

(٣) انظر: منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ناصر الدين عبد الله بن عمر (ص ١٠٣)، اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى، ط١/ مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان/ ب.ت.

(٤) انظر: أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٢٠٧: ٢١٠). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٢٤: ٢٨).

(٥) مقدّمة ابن خلدون (ص ٥٩٠).

تعقيب:

بعد بيان ما تقدّم من تقرير هذا الفرق بين المتقدّمين والمتأخرين من أهل الأشاعرة ينقدح الآن السؤال:

أولًا: هل صرّح الإمام الباقلاني بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول؟

فبالرغم من تصريح ابن خلدون بنسبة عبارة: "بطلان الدليل يؤذِن ببطلان المدلول" إلى الإمام الباقلاني، إلا أنّ الذي يتبيّن بالاستقراء لكتبه المتوفّرة الآن(١) أنّه لم ينصّ على هذه العبارة نصًّا مطابِقًا، أو صرّح بها تصريحًا ظاهرًا!

فالذي يظهر من الاحتمالات إذن أن الإمام الباقلاني:

١- قد صرّح بهذه العبارة بألفاظها في كتابٍ لم يصل إلينا، ووصل إلى ابن خلدون.

٢- أو أنّه -وإن لم يصرّح بهذه العبارة بألفاظها- قد صرّح بما يفهم منه مفادُها، أو جرى على مقتضَاها، جريًا جعل ابن خلدون ينطق بها على لسانه، ناسبًا إيّاها له؛ استنباطًا من منهجه، وتصريحًا بما هو كالأساس المضمَر لطريقته.

وهذا الاحتمال الثاني يقوّيه عدّة أمور:

أولها: تصريح الإمام الباقلاني بأن الدليل قد يكون معدومًا دون أن يقدح هذا في كونه دليلًا:

يقول في التقريب: معنى الدليل "إنّه كل أمرٍ صحّ فيه أن يُتوصّل بصحيح النظر فيه إلى علمِ ما لا يُعلم باضطرار. وسواءٌ كان موجودًا أو معدومًا، أو قديمًا أو حادثًا"(٢).

---

(١) كالتمهيد والإنصاف والتقريب وإعجاز القرآن.

(٢) التقريب والإرشاد في أصول الفقه للباقلاني (١/ ٢٠٢).

فمن هذا النصّ يتبيّن أن الإمام الباقلاني يسوّي بين وجود الدليل وعدمه في كونه دالًّا حقيقةً على مدلوله. ومفاد هذا: أنّ عدم الدليل يعدّ عنده دليلًا. وهو في معنى العبارة الشهيرة كما لا يخفى.

ثانيها: جريان الإمام الباقلاني في كثيرٍ من المسائل على مقتضَى قاعدة عدم المدلول من عدم دليله:

ولم يقتصر الإمام الباقلاني في التقريب أيضًا بالنصّ على هذه التسوية بين وجود الدليل وعدمه، بل تجاوز هذا إلى بيان أن كثيرًا من المسائل العِلمية يستدلّ فيها بعدم الدليل على عدم المدلول. فيقول معلِّلًا قوله السالف: "لأنّنا:

١- قد نستدلّ بعدم ظهور الآيات على مدّعِي الرسالة على العلم بكذبه...

٢- وبعدم الأدلّة على أن ليس لما عقلناه من الأجناس من الصفات أكثر مما علمناه لها... في أمثال هذا مما يطول تتبعه. فثبت بذلك: أنه ليس من حقّ المستدَلّ به أن يكون موجودًا"[(١)].

فهو يستدلّ إذن بعدم دليل النبوّة على عدم النّبوّة، وبعدم دليل الزيادة على عدم الزائد، ثم يصرّح بأن "أمثال هذا مما يطول تتبعه"، منبّهًا على أن الأمثلة في ذلك كثيرة.

---

(١) التقريب والإرشاد (١/ ٢٠٣). وقد تقدّم في المطلب الثالث أن إمام الحرمين تابع الباقلاني في هاتين المسألتين -نفسيهما-، وتم إيضاح الجواب عن هذا بما يرجِّح تراجعه عن هذه الطريقة.

وانظر المسألتين نفسيهما أيضًا في البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله (١/ ٣٨)، تحقيق: د.عمر سليمان الأشقر، ط٢/ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م

ثالثها: ذكر المتأخرين لإحدى هذه المسائل بعينها أثناء تفنيدهم لهذه القاعدة:

والمسألة الأولى خاصّة التي ذكرها الباقلاني –وهي مسألة نفي النبوّة من انتفاء دليلها–، هي بعينها ما ذكره المتأخرون أثناء دحضهم لقاعدة انتفاء المدلول من انتفاء دليله، مبيّنين أنها إحدى المسائل التي يتمسّك بها من يلتزم هذه القاعدة.

يقول الرازي: "قولُه: إذا لم نجد على إنسانٍ ما يدلّ على نبوّته؛ قطعنا أنه ليس بنبيّ. قلنا: لا نسلّم. بل إنّما نقطع بذلك لقيام الدلالة القاطعة على أنّه لا نبيّ بعد محمد (ﷺ) وعلى آله، ولولا ذلك لما قطعنا به"(١).

أي أنّ عدم دليل النبوّة لا يدل قطعًا على عدم النبوّة؛ إذ قد يكون نبيًّا هو في نفسه دون أن يكون معه دليل. غاية ما في الأمر: أنّنا لا نكون حينئذٍ مكلّفين بمعرفة نبوته؛ فلا يلزمنا التصديق بها ما لم يقِمْ عليها دليلًا.(٢)

وأما القطع بعدم نبوّة من يدّعي النبوّة الآن؛ فهذا ليس لعدم الدليل على نبوّته، بل لقيام الدليل القاطع على ختم النبوّات بنبوّته (ﷺ).

وهذا الإيراد والجواب عنه هو ما نجده –بمثله تقريبًا– عند الإيجي، والجرجاني.(٣) فكأنّ هؤلاء قد قصدوا من ذكرهم هذه المسألة والجواب عنها الإمامَ الباقلاني، دون أن يصرّحوا باسمه، والله أعلم.

وفي هذا ما يقوّي نسبة هذه القاعدة إليه.

---

(١) نهاية العقول (١/ ١٣٢).

(٢) السابق (٣/ ٥٥٤). وانظر: الإبهاج لابن السبكي (٢/ ٢٩٧). شرح المقاصد للتفتازاني (٥/ ١٣). شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٢٥٠، ٢٥١).

(٣) انظر: أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٢٠٧: ٢١٠). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٢٦، ٢٧)..

رابعًا: ذهاب الإمام الباقلاني إلى وجوب معرفة مقدمات الأدلة التي تقوم عليها العقائد:

على ما تقدّم من كلامه في الإنصاف [1]. وهذا المذهب لا يستقيم منه إلا مع القول بأن العقائد الواجبة رأسًا -المدلولات- تدور مع أدلّتها ثبوتًا وانتفاءً؛ وهذا نفسه مبدأ الطرد والعكس في الدليل -كما سبق عند الجويني-، الذي يقوم الشقّ الثاني منه -العكس- على قاعدة أن انتفاء الدليل يؤدّي إلى انتفاء المدلول؛ فلا جرم يكون الإمام الباقلاني على قوْد هذا قائلًا ببطلان المدلول من بطلان دليله.

ثانيًا: هل كان الإمام الباقلاني هو أوّل من انتهج طريقة بطلان المدلول من بطلان دليله؟

وإذا تقرّر ما تقدم من صحّة نسبة القول: ببطلان المدلول من بطلان دليله إلى الإمام الباقلاني؛ فالسؤال الذي يستعقب هذا هو: هل كان الإمام الباقلاني هو أوّل من انتهج هذا النهج في الاستدلال أو كان مسبوقًا فيه بغيره من أئمة الأشاعرة أو المتكلّمين عمومًا؟

وفي الجواب عن هذا أقول بكلّ تأكيد: إنّ الإمام الباقلاني لم يبتدع هذا النهج ابتداعًا من قِبل نفسه، ولا شذّ به عمّن سلف من أئمة السنّة، والمتكلّمين، بل سبقه إليه كثيرٌ منهم:

أمّا عن أئمة السنّة؛ فيكفينا في هذا قول ابن خلدون نفسه -في كلامه عن علم المنطق-: "ذهب الشيخ أبو الحسن، والقاضي أبو بكر، والأستاذ أبو إسحاق، إلى أن أدلّة العقائد منعكسة، بمعنى: أنّها إذا بطَلت بطل مدلولُها"[2].

---

(١) انظر: الإنصاف (ص ١٣).

(٢) مقدّمة ابن خلدون (ص ٦٤٨).

ففي هذا تصريحٌ بأن هذه الطريقة قد انتهجها:

١- **قبل الباقلاني: شيخ المذهب الشيخ الأشعري نفسه [ت ٣٢٤هـ]:**

الذي يروي عنه جامعُ أقوالِه الشيخُ ابن فورك أيضًا: أنه "كان يقول: إنه لا يجوز أن يكون لله تعالى كلامان ولا علمان ولا قدرتان. وإن القديم الأزلي في نوعه لا يجوز أن يكون أكثر من واحدٍ؛ إذا كان طريق إثباته العقول"(١).

أي أن الدليل العقلي إذا دلّ على ثبوت شيءٍ قديمٍ -كصفةٍ من صفاته تعالى-؛ فيجب القول بأن هذا القديم واحد لا أكثر، كما يجب نفي ما عدا الواحد من الزيادة.

وليس هذا عند التحقيق إلا تطبيقًا لقاعدة ما لا دليل عليه يجب نفيه أو انعدام المدلول من انعدام دليله. وهي الطريقة نفسها التي سار عليها الباقلاني فيما بعد.

بل الذي يتضّح بشيءٍ من التأمّل فيما قاله الشيخ الأشعري في هذه المسألة تحديدًا هو أنّها تؤول إلى المسألة الثانية التي ذكرها الباقلاني آنفًا في كتابه التقريب، داعمًا بها منهجه في الاستدلال بعدم الدليل على عدم المدلول، أعني: مسألة نفي الزائد من الصفات لعدم دليل الزيادة.(٢) وفي هذا ما يفيد: أنه ليس ببعيدٍ أن يكون الشيخ الباقلاني قد استمدّ هذه المسألة من الشيخ الأشعري نفسه.

---

(١) مجرد مقالات الأشعري (ص ٦٧).

(٢) راجع: التقريب والإرشاد للباقلاني (١/ ٢٠٣).

٢- ثم يأتي ابن فورك نفسه [ت ٤٠٦] -وهو معاصرٌ للباقلاني- فيلتزم هذا النهج أيضًا: حيث ينصّ في كتابه الحدود على أن "الأدلّة لا تختص بوجود ولا عدم، ولا حدث ولا قِدم"(١).

وهو معنى ما قاله الباقلاني نفسه في معنى الدليل كما تقدّم في التقريب.

٣- ثم الأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني [ت ٤١٨هـ] -وهو معاصرٌ للباقلاني أيضًا: على ما تقدّم من تصريح ابن خلدون.

وأمّا عن أئمة الكلام عمومًا

فحسبنا في هذا مدرسة الاعتزال(٢)، التي نرى فيها أديب المدرسة البغدادية: الإمام الجاحظ، وهو يحثّ على إعطاء الأعيان حقيقتها، ويحذّر من رفع حقائق الأعيان؛ قائلًا: "إذا كانت الأعيان هي الدالّة على الله، فرفعْتَ الدّليلَ؛ فقد أبطلتَ المدلول عليه"(٣).

ثم يأتي نظّارة المذهب القاضي عبد الجبّار فيستدلّ على نفي زيادة صفة العلم على ذاته تعالى قائلًا: إنه "لو كان الله تعالى عالمًا بعلم؛ لكان إليه طريق، ولا طريق إلى ذلك"(٤). أي أنّه نفى كونه تعالى عالمًا بعلم لانتفاء الدليل على ذلك.

---

(١) الحدود في الأصول لابن فورك (ص ١٥٤).

(٢)وفي كلام الرازي: أن هذه الطريقة قد استخدمها الشيعة الإمامية أيضًا في الاحتجاج لمسألة حسن الإمامة وعدم قبحها. انظر: المحصول للرازي (٤/ ١٠٨). وانظر إشارة الشيخ الطوسي إلى هذا في شرح تجريد الاعتقاد لابن المطهّر الحلي (ص ٣٣٩).

(٣) الحيوان للجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر (٢/ ١٣٥)، تحقيق: عبد السلام هارون، ط٢/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٨٤هـ- ١٩٦٥م.

(٤) شرح الأصول الخمسة (ص ٢٠٠).

ثم يذكر القاضي اعتراضًا يرِد عليه ههنا فيقول: "فإن قيل: ألستم قد عِبتم على أبي القاسم البلخي[١] اعتمادَه على هذه الطريقة في نفي الثاني؟ فكيف اعتُمد نحوها ههنا؟ قلنا: لأن الثاني يجوز أن يثبت ولا يختار ما هو طريقٌ إليه ... بخلاف العلم –لأنه علة موجِبة لما هو طريقٌ إليها– فلا يجوز إثباته إلا وكان إليه طريق؛ فافترقا"[٢].

ومن بعد القاضي عبد الجبار نرى تلميذه أبا لحسين البصري ينصر هذه الطريقة صراحةً، ويستدلّ بها –كما استدلّ شيخه– على نفي وجود صفة العلم لله تعالى؛ فيقول في تصفّح الأدلة: "طريق إثبات العلم هو استحقاق الحيّ كونه عالِمًا، في حالٍ كان يجوز ألّا يكون عالمًا ...، وهذه الطريقة غير حاصلة في كون القديم عزّ وجلّ عالمًا؛ فلم يجُزْ كونه عالمًا لمعنى.

وهذه الدلالة تورد على وجوه: أحدها: ما ذكرناه، وهو ظاهر كلام أبي هاشم ... وذكر قاضي القضاة أنّه مراد أبي هاشم، وهو أنه لا طريق إلى كونه عزّ وجلّ عالمًا بمعنى، وما لا طريق إليه فواجبٌ نفيه.

---

(١) أبو القاسم البلخي: هو عبد الله بن أحمد بن محمود الكعبي الخراساني، شيخ معتزلة بغداد في وقته. أخذ الاعتزال عن أبي الحسين الخياط (ت ٣٠٠هـ)، وانفرد عنه بنفي الإرادة الإلهية، والقول بأنها العلم والقدرة مع نفي الكراهة. توفي سنة تسع عشرة وثلاثمائة ٣١٩ هـ. له: قبول الأخبار، المقالات. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٨٩). سير أعلام النبلاء للذهبي (١٥/ ٢٥٥). طبقات المعتزلة لابن المرتضي المهدي لدين الله أحمد بن يحيى ابن المرتضي الزيدي (ص ٨٨)، تحقيق: سوسنة ديفلد، ط٢/ مكتبة الحياة، بيروت لبنان، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص ٢٠٠).

أمّا أنّ ما لا طريق إليه فواجبٌ نفيه:

فهو أن ما لا طريق إليه لا ينفصل ثبوته من نفيه، ولو جاز أن يكون ما هذه سبيله ثابتًا في نفسه؛ لأدّى إلى تجويز معانٍ في الجسم غير ما عقلناه ... فكما لا يجوز إثبات مُدرَكٍ لا يتناوله الإدراك ... فكذلك لا يجوز إثبات ذاتٍ غير معلومةٍ باضطرار، ولا دليل عليها ...إلخ"(١).

فمن هذه النصوص يتبيّن أنّ:

١- **الجاحظ [ت ٢٥٥هـ]:**

وهو من فحول المعتزلة البغدادية قد قَبل مبدأ بطلان المدلول من بطلان دليله.

٢- **وأنّ أبا القاسم الكعبي شيخ معتزلة بغداد [ت ٣١٩هـ]:**

قد اعتمد على طريقة عدم المدلول من عدم دليله في إثبات الوحدانية له تعالى؛ فعاب عليه القاضي عبد الجبار هذا النهج في هذه المسألة خاصّة؛ لأنّه يجوز في هذه المسألة وجود إلهٍ ثانٍ لكنّه لا يفعل فعلًا يدلّ على وجوده؛ فلا يكون انتفاء الدليل هنا مؤدّيًا إلى انتفاء المدلول.

٣- **وأنّ أبا هاشم الجبائي شيخ معتزلة البصرة [ت٣٢١هـ]:**

قد عوّل على هذه الطريقة أيضًا وارتضاها في الاستدلال على نفي كونه تعالى عالمًا بعلم.

---

(١) تصفّح الأدلة لأبي الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب (ص ١٣، ١٤)، تحقيق: ويلفرد مادلينج، زابينا أشميتكه، الناشر/ هاراسويتز، فيسبادن ألمانيا، ٢٠٠٦م.

٤- وكذلك القاضي عبد الجبار شيخ معتزلة البصرة في وقته [ت ٤١٥هـ]:

لم يرفض نهج هذه الطريقة في الاستدلال مطلقًا، وإنما رفض إجراءها في مسألة الوحدانية خاصّة.

٥- أمّا أبو الحسين البصري [ت٤٣٦ هـ]:

فهو المجاهر الصريح بهذه الطريقة، المنافِح عنها، والناصر لها بضرب الأمثلة والاستدلالات التي تؤيّدها –في نظره–. هذه الاستدلالات التي نلمح في إحداها: الاستدلال على نفي الزائد بنفي دليل الزيادة، وهي المسألة نفسها التي أوردها الأشعري ثم الباقلاني فيما بعد؛ فاستخدمها أولهما: في نفي ما زاد على الواحد في الصفات القديمة، واستخدمها الثاني في نفي الزيادة على الصفات المعقولة مطلقًا!

شيوع طريقة انتفاء المدلول لانتفاء دليله في مدرسة المعتزلة بصفةٍ عامة:

وبهذا يمكن القول: إن طريقة الاستدلال بانتفاء الدليل على نفي المدلول كانت في مطلقها طريقةً مرضيّة ومقبولة في مدرسة المعتزلة بشقّيها البغدادي والبصري. وليس هذا فحسب، بل يمكن القول أيضًا: إن هذه الطريقة كانت من ركائز منهج الاستدلال في مدرسة الاعتزال؛ حتى فاض الاستدلال بها على كثيرٍ من مسائل الاعتقاد.

على ما يصرّح به أحد أئمتهم المتأخرين قائلًا: إن هذه الطريقة – دلالة نفي الدلالة– قد ذهب إليها واعتمدها أبو هاشم وقاضي القضاة "وقد استعملا هذه الطريقة في كثيرٍ من المسائل حتى ملآ كتبًا من الأصول".[(١)]

(١) الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء لتقي الدين النجراني مختار بن محمود العجالي (ص ٣٢٢)، تحقيق: د. السيد محمد الشاهد، ط/ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٢٠هـ- ١٩٩٩م. وانظر في هذه الطريقة أيضًا عند المعتزلة: المغني للقاضي عبد الجبار (كتاب الرؤية: ٤/ ٣٤٢). المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري (٢/ ٨٨٣)، تحقيق: محمد حميد الله، وآخرين، ط/ المعهد العلمي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق سوريا، ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م. وانظر مناقشة الآمدي لهم في الأبكار (١/ ٢٠٧).

وعليه فأظنّ أني لست بمُغرِب إذا قلت: إن أصل هذه الطريقة يعود إلى مدرسة الاعتزال أولًا، ومنها انتقلت إلى مدرسة أهل السنة ثانيًا، وقد كان للشيخ الأشعري ثم الباقلاني من بعده أثرٌ متفاوت في هذا الانتقال.

ثالثًا: إذا لم يكن الإمام الباقلّاني هو أوّل من انتهج هذه الطريقة من أهل السنّة؛ فلماذا نسبها ابن خلدون إليه أولًا، دون من تقدّمه، أو من عاصره؟

وفي الجواب عن هذا أقول:

إن الإمام الباقلاني قد غالى هذه الطريقة دون غيره:

فابن خلدون نفسه وإن جمع في هذه الطريقة ذِكْر الشيخ الأشعري والباقلاني والإسفراييني؛ فإنّه يعود بعد هذا الجمع مباشرةً فيُفرِد القاضي الباقلاني بالذكر قائلًا: "ولهذا رأى القاضي أبو بكر أنها [أي الأدلة] بمثابة العقائد، والقدح فيها قدح في العقائد؛ لابتنائها عليها"(١).

فيفهم من هذا أن الشيخ الأشعري والإسفراييني وإن قبِلا مبدأ انعكاس الأدلة قبل الباقلاني، إلا أن الباقلاني قد زاد عليهما: أنّه رتّب على هذا المبدأ وجوبَ اعتقاد الأدلة، كاعتقاد العقائد نفسها. وهذه خطوة لم يسبق إليها، كما يشير ابن خلدون.

على أن الأمر في الشيخ الأشعري: أنه قد تردّد مذهبه في هذه الطريقة بين القبول والرفض:

حيث إنّه وإن انتهج هذه الطريقة في مسألة نفي ما عدا الواحد من الصفات القديمة؛ فهو لم يرتضِها ارتضاءً تامًّا، على ما ينقله عنه ابن

(١) مقدمة ابن خلدون (ص ٦٤٨).

فورك أيضًا من أنه: "كان يفرّق بين الدليل والعلّة في باب: لزوم العكس في العلة، وسقوطه في الدليل"(١).

ومعنى هذا: أنّ الشيخ الأشعري لم يلتزم قاعدة الانعكاس في الأدلّة، ولم يرَ تحتّم انتفاء المدلول من انتفاء الدليل.

وليس هذا فحسب؛ بل ينقل لنا ابن فورك أيضًا: أن الشيخ الأشعري قد عاب على البلخي أيضًا تعويله على هذه الطريقة قائلًا له: "كيف يكون قولك (لم أجد دليلًا عليه) حجة على خصمك في تصحيح قولك؟ ... وما الفرق بينك وبين من عكس عليك قولك؟"(٢).

وفي هذا ما يدل صراحةً على تنكّر الشيخ الأشعري لمبدأ انعكاس الأدلة. وأقلّ ما يستفاد من مجموع ما روي عنه: أنه قد تردّد رأيه في هذه الطريقة بين القبول والرفض.

فلعلّ ثبوت الباقلاني وتردّد الشيخ الأشعري هو ما جعل ابن خلدون ينسب هذه الطريقة إلى الباقلاني أولًا، دون الأشعري. والله أعلم.

أمّا الأمر في ابن فورك والإسفراييني، فهما لم يبلغا رتبة الباقلاني:

كما يُوحي به كلام ابن خلدون، من وصف الباقلاني بالتصدّر للإمامة في طريقة الأشاعرة، وعنايته بتجديد مذهبها، ووضع المنهج العقلي للاستدلال فيها.

ولا شكّ أن اجتماع مثل هذه الصفات في شخص الإمام الباقلاني تجعله –على الأقل في تقدير ابن خلدون– أهلًا لأن ينسب إليه مثلُ هذه الطريقة ذات الأثر البالغ، دون مَن عاصره.

---

(١) مجرد مقالات الأشعري (ص ٣٢٠).

(٢) السابق (ص ٣٣٢).

على أنّ المتأمّل في عبارة الشيخ ابن فورك السالفة في كتابه الحدود -"الأدلّة لا تختص بوجود ولا عدم، ولا حدث ولا قِدم"(١)- ليجد أنها تكاد تكون هي نفسها عبارة الباقلاني في التقريب عن الدليل -أنه يستوي فيه كونه "موجودًا أو معدومًا، أو قديمًا أو حادثًا"(٢)-؛ فلا يبعد أن يكون ابن فورك نفسه من المتابعين للباقلاني في هذا الأمر.

وأخيرًا: فلعلّ ابن خلدون قد نسب هذه الطريقة إلى الباقلاني دون غيره:

لأنّه -بناءً على ما تقدّم- يعدّ أوّل من أظهر هذه الطريقة في مدرسة الأشاعرة بصورة واضحة، ونافح عنها، وحاجّ بها، وخرّج كثيرًا من المسائل والاستدلالات عليها، كما شهد هو على نفسه.

وليس هذا فحسب، بل امتدّ تأثير الباقلاني وتقريره لهذه الطريقة إلى إمام الحرمين نفسه، كما رأينا في كتابه التلخيص، حتى حاجّ عليها -هو الآخر- ورمى من منعها بالجهل!

فلا جرم إذن أن يعدّ الباقلّاني هو نظّارة هذه الطريقة، وصاحبها الأول في مدرسة الأشاعرة. والله أعلم.

رابعًا: هل يصحّ استخدام طريقة الباقلاني في المطالب الشرعية العملية؟

في الكلام عن هذه الطريقة يصرّح شارح المواقف: بأنّ هذه الطريقة -انتفاء المدلول بانتفاء دليله-: يسلكها "بعض المتكلّمين في إثبات مطالبهم العقلية"(٣)، أي المطالب العِلميّة، التي يطلب فيها اليقين والاعتقاد الجازم.(٤)

(١) الحدود في الأصول لابن فورك (ص ١٥٤).
(٢) التقريب والإرشاد في أصول الفقه للباقلاني (١/ ٢٠٢).
(٣) شرح المواقف (٢/ ٢١).
(٤) حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف (٢/ ٢٢).

فعلى هذا يحقّ التساؤل ههنا: ماذا عن استخدام هذه الطريقة في المطالب غير العقلية، أعني: المطالب الشرعية العملية، التي لا يطلب فيها اليقين، بل يكفي فيها الظنّ؟

هنا يجيب المحقّق عبد الحكيم السيالكوتي[١] بأنّه يصحّ استخدام هذه الطريقة في المطالب الشرعية العملية؛ أي يصحّ أن تعدّ هي دليلًا شرعيًا؛ متعلِّلًا بأنّه لو لم يجب انتفاء الحكم الشرعي بانتفاء دليله؛ لجاز ثبوته، وثبوته حينئذٍ يكون بدون دليل. "ولو جاز ثبوت حكم شرعي لا دليل عليه شرعًا؛ لزم إثبات جواز الشرع بالرأي"[٢].

وهذا عندي فيه نظر:

لأن انتفاء الدليل كما لا يلزم منه وجوب انتفاء المدلول، فهو -كذلك- لا يلزم منه جواز ثبوته:

لأنّ الأمر في هذه الطريقة -كما تقدّم في نقضها- أنّه لا يلزم عليها شيءٌ أصلًا. أي أنه كما لا يلزم من انتفاء الدليل وجوبُ انتفاء مدلوله؛ فلا يلزم من انتفاء الدليل جوازُ ثبوت المدلول أيضًا؛ لأن حقيقة الأمر: أن عدم الدليل أو بطلانه أو انتفاءه ليس بشيء أصلًا، أي ليس

(١) عبد الحكيم السيالكوتي: هو عبد الحكيم بن شمس الدين الهندي، السيالكوتي، البنجابي، علّامة المعقول. من أهل سيالكوت التابعة للاهور، بالهند. اتصل بالسطان شاه جان وكانت له عنده مكانة لم يبلغها أحدٌ من علماء الهند. وكانت وفاته سنة سبع وستين وألف ١٠٦٧هـ. من تصانيفه: حاشية على تفسير البيضاوي، حاشية على شرح العقائد النسفية، حاشية على شرح المواقف، حاشية على القطب على الشمسية، حاشية على المطوّل. انظر: خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر للمحبي محمد أمين بن فضل الله (٢/ ٣١٨)، ط/ المطبعة الوهبية، ١٢٨٤هـ. الأعلام للزركلي (٣/ ٢٨٣).

(٢) حاشية عبد الحكيم السيالكوتي على شرح المواقف (٢/ ٢٢). وانظر ميل التاج السبكي إلى هذا التقرير أيضًا في الإبهاج (٣/ ١٨٨).

هو في نفسه طريقًا ثابتًا معتبرًا -عقلًا أو شرعًا- لإثبات وجوب شيءٍ أو جواز شيءٍ أو نفيهما، بل هو عدم ونفي لا يؤدّي إلى شيء، ولا يلزم عليه شيء.

ولا فرق في هذا بين المطالب العِلمية والمطالب الظنّية:

بل في كلام المتأخّرين النافين لمبدأ انعكاس الأدلّة: أنه إذا ثبت فساد هذه الطريقة في المطالب العِلمية؛ فكونها فاسدة في المطالب الظنّيّة أحقّ وأولى؛ وذلك لأن تعلّق الدليل بمدلوله في المطالب العِلمية أقوى من تعلّق الأمارة[1] بمدلولها في المطالب الظنّية.

ورغم قوّة هذه العلاقة في المطالب العِلمية لم يلزم من انتفاء الدليل انتفاء مدلوله؛ فكيف في المطالب الظنيّة التي لا شكّ أن تعلّق الدليل -الأمارة- فيها بمدلوله أضعف بكثير ممّا هو في المطالب العِلمية؟![2]

انتفاء الدليل إذا لم يؤدّ إلى انتفاء المدلول ولا ثبوته فالواجب حينئذٍ هو التوقّف:

فلا صحّة حينئذٍ لما أبداه المحقّق السيالكوتي من أنّه لو لم يجب نفي الحكم الشرعي بانتفاء دليله؛ لجاز ثبوته[3]؛ لأنّه يقال عليه هنا: لا

---

(١) الأمارة في اصطلاح المتكلّمين: هي ما يوصّل إلى الظنّ. بخلاف الدليل فهو الموصّل إلى القطع. انظر: الإحكام في أصول الأحكام للآمدي سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد (١/ ٢٤)، تصحيح: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، ط١/ دار الصميعي، الرياض السعودية، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م. البحر المحيط للزركشي (١/ ٣٥). وانظر أيضًا: المحصول للرازي (١/ ٨٨). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٣، ٤).

(٢) انظر: البرهان للجويني (٢/ ٨٤٧).

(٣)ولعلّ المحقّق الفاضل قد أراد العلّة الشرعية؛ فإنها أحيانًا تسمى "دليلًا" من حيث إنها تؤثّر في الحكم؛ فيشتبه حالها بحال الدليل.
لكن الفرق أنّ العلّة هي التي يلزم من انتفائها ثبوت الحكم -المعلَّل- بدون سبب. بخلاف الدليل. انظر: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل للغزالي أبي حامد محمد بن محمد بن محمد (ص ٢٠)، تحقيق: د. حمد الكبيسي، ط/ مطبعة الإرشاد، بغداد العراق، ١٣٩٠هـ- ١٩٧١م. المستصفى له (٣/ ٧٢٨).

نسلّم أنّه يجوز ثبوته على هذه الطريقة؛ كيف وهي لا تؤدّي إلى شيءٍ أصلًا؟

بل غاية ما يلزم على هذه الطريقة: هو التوقّف لحين وجود أو اكتشاف دليلٍ على الثبوت أو النفي بخصوصه: أي أنّه في حالة إذا انتفى الدليل الشرعي؛ فالذي يلزم هو عدم علمنا بثبوت الحكم الشرعي أو نفيه.

وعدم علمنا هذا ليس معناه نفي حكمٍ معيّن أو ثبوته في نفس الأمر، بل معناه: أن حكمًا شرعيًا معيّنًا قد يكون ثابتًا أو مُنتفيًا في نفسه، لكن لا طريق لنا الآن إلى العلم به. فلا مانع إذا وجد الدليل فيما بعد أو هدى الله المجتِهدَ إليه أن نستدلّ به على ثبوت الحكم أو نفيه.(١)

مثال هذا: إذا حدثت حادثةٌ وانتفى الدليل الدالّ على حكمٍ معيّنٍ فيها، كالوجوب، أو الحرمة، أو غيرهما؛ فلا يلزم حينئذٍ من انتفاء دليل الوجوب نفيُ الوجوب أو ثبوتُ الحرمة –في نفس الأمر– أو العكس. بل اللازم حينئذٍ هو عدم علمنا بالحكم، وهو المراد بالتوقّف.(٢)

ولعلّ هذا هو ما أراده الأصوليون حين قرّروا في البراءة الأصلية للأشياء:

أن "ما لم يتعرّض له الشرع باقٍ على النفي الأصلي" قبل الشرع، أي عدم العلم بثبوت حكمٍ فيه أو نفيه.(٣) والله أعلم.

---

(١) قارن هذا بما في كلام الرازي والإيجي والجرجاني والزركشي من ترجيح مذهب التوقّف -بمعنى عدم العلم- في حكم الأشياء قبل الشرع. المحصول للرازي (١/ ١٦٥). شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٢١٥، ٢١٦). البحر المحيط للزركشي (١/ ١٥٦). وانظر: المستصفى للغزالي (١/ ٢٠٩). الإحكام للآمدي (١/ ١٣٠).

(٢)وليس التوقّف في الحكم بمُوجِب للتوقف في العمل، بل يفعل عند الحاجة، ويترك عند عدمها.

(٣)البحر المحيط للزركشي (١/ ٤١، ١٢١). وانظر: البرهان للجويني (١/ ١٠٠). الإحكام للآمدي (٢/ ٦٩).

المبحث الثاني

إدخال الردّ على الفلاسفة

في مباحث علم الكلام

بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تقرير ابن خلدون لهذا الفرْق.

المطلب الثاني: تناسب مذاهب الفلاسفة ومذاهب المبتدعة.

المطلب الثالث: أوّل المتأخرين من الأشاعرة على هذا الفرْق.

إدخال الردّ على الفلاسفة في مباحث علم الكلام بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة

تمهيد: المسلمون والفلسفة:

لم تكن الفلسفة اليونانية[١] بالحادثة الوفود على البيئة الإسلامية في القرن الثاني الهجري –عصر الترجمة [٢]–، كما هو المشهور عنها، بل كان لهذه الفلسفة وفودٌ يمكن تسميته بالوفود الأول أو غير المباشر قبل الوفود الثاني –وفود الترجمة– الوفود المباشر، يعود هذا الوفود الأول في بداياته إلى القرن الأول الهجري؛ حيث كان للمسلمين والفاتحين الأوائل منهم خاصّة علاقاتٌ إنسانية ناشئة بينهم وبين أهل تلك البلاد التي حازتها حدود الإسلام، والتي كان وجود المدارس الفلسفية فيها سابقًا على وجود الدولة الإسلامية نفسها.

---

(١) إنما قصرت الكلام على الفلسفة اليونانية دون غيرها من الفلسفات كالهندية والفارسية وغيرهما؛ لأن الفلسفة اليونانية هي الغالبة في أهل الإسلام دون غيرها، بل إن استعمال هذا المصطلح -الفلسفة- عند مفكّري الإسلام يكاد ينحصر في "الفلسفة المأخوذة عن أهل اليونان". تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق (ص ٦٣). نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور علي سامي النشار (١/ ١١٣)، ط٩/ دار المعارف/ ب.ت. وانظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٣٦٩، ٣٧٣). المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزي تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي (٤/ ١٦٨)، تعليق: خليل المنصور، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

على أنّ الذي يظهر عند التحقيق: أنّ فلسفة اليونان هي أكثر فلسفات الأمم السالفة انضباطًا، وأحسنها تهذيبًا، وأطولها بقاءً، وأعمّها نقلًا. انظر: تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة للبيروني أبي الريحان محمد بن أحمد (ص ١٧: ٢٠)، ط/ مطبعة دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن الهند، ١٣٧٧هـ- ١٩٥٨م. مقدمة ابن خلدون (ص ٦٣١).

(٢) تؤرّخ بداية هذا العصر غالبًا بالفترة التي حكم فيها الخليفة العباسي أبو جعفر المنصور (١٣٦- ١٥٨هـ). انظر: مقدّمة ابن خلدون (ص ٦٣٢). الجانب الإلهي للبهي (١/ ٢٢٤).

فلم يخل الأمر -والحال كذلك- من حواراتٍ شفهية عرَضت، أو مجالس علمية عُقِدت، من خلالها وجدت الفلسفة اليونانية أولى ثغراتها ومداخلها إلى عقول ونفوس المسلمين.(١)

ثم جاء بعد ذلك عصر الترجمة، الذي جعلت الفلسفة منه أوسع أبوابها في غزو مدارك المسلمين، والوفود على ثقافاتهم.

القبول المبدئي للفلسفة بين المسلمين:

ومنذ ذلك الحين أخذ مفكرو الإسلام في استقبال هذا الوافد الجديد استقبال الضيف الغريب، الذي تُرجى مكارمه، ولا تؤمن غوائله.

إلى أن اطمأنّ إليها أناسٌ أصابوا من علومها طرفًا، تعجّبوا فيه من دقائقها، وانبهروا فيه بظهور أدلّتها، حتى أغراهم ذلك إلى الثقة بجميع علومها دفعة، وقبول آرائها جملة، دون تفرقةٍ بين ما كانت فيه مطالبها يقينية، وما كانت فيه تخمينية؛ فعرف هؤلاء بلقب فلاسفة الإسلام، وأشهرهم: الفارابي ومن بعده ابن سينا.

المتكلّمون والفلسفة:

ثم كان دون هؤلاء أناسٌ أخذوا أنفسهم بالحيطة، وصانوا مداركهم بالحذر؛ فأخذوا من الفلسفة ما ينصر آراءهم، ويقوّي حججهم، ونبذوا منها ما رأوا فيه باطلًا مُنكرًا، يركن إليه خصمهم، أو ينتهي إليه غريمهم. وأغلب هؤلاء من طائفة المعتزلة.(٢)

---

(١) انظر: نشأة الفكر الفلسفي للنشار (١/ ١٠٣: ١١٠). الجانب الإلهي للبهي (١/ ٧٢، ٢٢٥).

(٢) الجانب الإلهي للبهي (٢/ ٢٧٧). وانظر: المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال للغزالي أبي حامد محمد بن محمد بن محمد (ص ١٠٠)، تحقيق: جميل صليبا، وكامل عياد، ط/ دار الأندلس، بيروت لبنان/ بدون تاريخ. الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٦٠: ٩٤) (٢/ ٤٨٧: ٤٩٠). مقدّمة ابن خلدون (ص ٦٣٣). نشأة الفكر الفلسفي للنشار (١/ ٤٦).

عدم اعتناء المعتزلة الأوائل بإدخال الردّ على الفلاسفة في طريقتهم الكلاميّة:

ولم يؤثر عن المعتزلة المتقدّمين على الأشاعرة اعتناءهم بإدخال الردّ على الفلاسفة –صراحةً– فيما خالفوا فيه أصول العقائد الإسلامية في طريقتهم الكلاميّة[(١)]، ولعلّ هذا كان عائدًا إلى:

١– أن الفلاسفة –كما هو حالهم وأصلهم– ليسوا فرقةً كلاميةً أو بالأحرى ليسوا فرقةً دينيّةً، تصدر في رأيها ومعتقدها عن الدين في المقام الأول؛ فلا يعدو أن يكون كلامهم في باب العقائد الدينيّة –بالنسبة إلى أهل الكلام الصادرين عن الدين– كلامًا ساقطًا، خارجًا عن اعتبار أهل الدين من أصله؛ فلا يستأهل حينئذٍ إيرادًا فضلًا عن مناقشة.[(٢)]

---

(١) وإن كان قد أُثر عن متأخريهم –من المعاصرين للأشاعرة- شيءٌ من هذا. لكن الظاهر أن هذه الطريقة في الردّ كما يقول الغزالي: لم تكن "إلا كلمات معقدة مبدّدة، ظاهرة التناقض والفساد. لا يظن الاغترار بها بعاقل عامّي، فضلًا عمّن يدّعي دقائق العلوم". انظر: المنقذ من الضلال لغزالي (ص ٩٤). إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف (ص ٣٧، ٢٠٨)، تصحيح: محمد أمين الخانجي، ط١/ مطبعة السعادة، ١٣٢٦ هـ. الجانب الإلهي للبهي (٢/ ٢٧٦).

(٢) ولعلّه ليس من المبالغة أن يقول الأستاذ النشار: "لم يكن ابن سينا مفكّرًا مسلمًا على الإطلاق، ولم يمثّل الحضارة الإسلامية أدنى تمثيل. ولا يتصوّر عاقلٌ أن يكون الشفاء ممثّلًا لفكرة إسلامية وروح إسلامي. إنه فلسفة يونانية بحتة"، "من يجرؤ على القول: إن الفارابي كان فيلسوف الإسلام؟! أو أن ابن سينا يمثّل الفلسفة الإسلامية في شيء". نشأة الفكر الفلسفي (١/ ١٦٧، ١٨٤). وقارن مثل هذا الموقف عند الإمام تاج الدين السبكي في: معيد النعم ومبيد النقم له (ص ٦٤)، ط١/ مؤسسة الكتب الثقافية، بيروت لبنان، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٦م.

٢- أو ربّما كان السبب في هذا هو أنّ المعتزلة الأوائل كانوا قد أخذوا من الفلسفة آراء ومقدّمات ارتضوها لنصرة عقيدتهم، وتدعيم مذهبهم؛ فلم تقوَ عندهم داعيةُ الاعتناء بالردّ عليهم؛ لما غَلب عندهم من حسن الظنّ بهم بعد الأخذ عنهم(١)، واستبعاد تعمّد الخطأ منهم، أو تعمّد القصد إلى مناقضة أصول

٣- الإسلام.(٢)

٤- لكن الذي يرجح في نظري: أن السبب في هذا هو أن الفلسفة وأهلها في ذلك الوقت لم يبلغا من الشهرة والتمكّن من النفوس والأذهان المبلغَ الذي يُخشى فيه على عقائد المسلمين، ويستوجب معه النهوض إلى واجب الذبّ عن الحقّ والدين؛ فلم يتكلّف متكلِّمو المعتزلة آنذاك الردَّ عليهم؛ ارتكانًا إلى جانب الاطمئنان، وغفلة الجمهور عن كلام هؤلاء، وانشغالًا في الوقت نفسه بما هو أهمّ، من الردّ على الفِرَق الدينيّة الحاضر ضلالُها، والظاهر إفسادها.

---

(١) ولعلّ ما يكشف لنا عن بعض وجوه هذه الغلبة لحسن الظنّ بالفلاسفة عند المعتزلة: ما نراه في صنيع الجاحظ الذي ينقل في مواطن متفرّقة من كتابه الحيوان مقالاتٍ لأرسطو يظهر له فيها غلطه، لكنه رغم هذا يعتذر عنه في إجلالٍ تارةً فيقول: "وقد سمعنا ما قال صاحبُ المنطق من قبل، وما نظنُّ بمثله أن يخلِّد على نفسه في الكتب شهاداتٍ لا يحقِّقُها الامتحان، ولا يعرِف صدقَها أشباهُه من العلماء". أو ينسب الخطأ إلى الناقلين عنه تارةً أخرى فيقول: "ولعلَّ المترجِم قد أساء في الإخبار عنه". ثم يضيق به الحال في ثالث من لأخطاء فيتحاشى الردّ عليه قائلًا: "والصدورُ تضيق بالردّ على أصحاب النظر، وتضِيق بتصديق هذا الشَّكْل". الحيوان للجاحظ أبي عثمان عمرو بن بحر (١/ ١٨٥) (٢/ ٥٢) (٥/ ٥٠٢).

(٢) انظر: الجانب الإلهي للبهي (٢/٢٧٩). وراجع: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٤١). شرح العقائد النسفية للتفتازاني – مع حاشية الخيالي والعصام- (ص ٣١).

وأهمّها بل أخطرها في ذلك الوقت: فرقة الباطنية[١]، التي كادت فتنتها أن تعصف بأرجاءٍ من الدولة الإسلامية آنذاك، والتي تزامن ظهورها مع بلوغ المعتزلة سدّة السُّلطة، وتبوّئهم مكانة المدافِع الأوّل –الرسميّ– عن عقائد المسلمين، ومن ثَمّ فقد أخذ المعتزلة على عاتقهم كلفة الردّ على هؤلاء ومناقشتهم[٢].

ويؤيّد هذا:

أن القِسم الإلهي[٣] من الفلسفة اليونانية –وهو الجزء الذي كثر فيه خبط الفلاسفة وعظم فيه مخالفتهم لأصول الإسلام[٤]– قد تأخرت ترجمته

(١) الباطنيّة أو التعليمية أو القرامطة أو الملحدة: فرقة شيعية إسماعيلية تدّعي أن للدين ظاهرًا، وباطنًا لا يعلمه إلا الإمام المعصوم.
من مؤسسي دعوتهم: ميمون بن ديصان القدّاح (ت ١٧٠هـ) قيل: إنه كان مولى لجعفر الصادق، ومن نسله سعيد بن الحسين الذي لقّب بعبيد الله المهدي (ت ٣٢٢هـ) وانتسب إلى الإمام إسماعيل بن جعفر الصادق مؤسّسًا الدولة الفاطمية. ومن دعاتها أيضًا: بابك الخرّمي (ت ٢٢٣هـ)، وحمدان قرمط (ت ٢٩٣هـ). ومن مذهبهم: أن للعالَم مدبّرين اثنين هما العقل والنفس، وأن الله تعالى لا يقال له: موجود ولا معدوم، ولا قادر ولا عاجز، وكذلك جميع الصفات. انظر: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي (ص ٢٤٧)، تحقيق: د. محمد عثمان الخشت، ط/ مكتبة ابن سينا/ بدون تاريخ. الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٢٢٨). الخطط للمقريزي (٤/ ١٩٠).
(٢) الجانب الإلهي للبهي (٢/ ٢٧٩).
(٣) تنقسم الحكمة النظرية عند الفلاسفة إلى ثلاثة أقسام: أولها: الطبيعي: وهو المتعلِّق بما هو مفتقِرٌ في وجوه الذهني والخارجي إلى المادّة والحركة، أي الجسم الطبيعي. وثانيها: الرياضي: وهو المتعلّق بما هو مستغنٍ في وجوه الذهني عنهما، أي الكم المتصل والمنفصل. وثالثها: الإلهي: وهو المتعلّق بما هو مستغنٍ في وجوده الذهني والخارجي عنهما، أي واجب الوجود، والمجرّدات. وقد يسمّون هذا القسم أيضًا بالعلم الأعلى، والفلسفة الأولى. انظر: عيون الحكمة لابن سينا أبي علي الحسين بن عبد الله (ص ١٦، ١٧)، تحقيق: د عبد الرحمن بدوي، ط٢/ دار القلم، بيروت لبنا، ١٩٨٠م. الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٣٧١). شرح عيون الحكمة للرازي فخر الدين محمد بن عمر (٢/ ٤، ١٩)، ط١/ مؤسسة الصادق للطباعة، طهران إيران/ ب.ت. كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٥٠، ٥٢).
(٤) المنقذ من الضلال للغزالي (ص ١٠٦).

إلى القرن الثالث الهجري[١]، وهذا الوقت إذا ما قورن بتاريخ نشأة المعتزلة -في بداية القرن الثاني الهجري-[٢] يعدّ متأخّرًا إلى حدٍّ ما، فإذا أضيف إليه مقدار وقتٍ آخر يتهيّأ فيه انتشار مثل هذه الآراء الفلسفية وذيوعها بين المسلمين؛ فلا جرم حينئذٍ يكون الوقت الذي انتشرت فيه آراء الفلاسفة في الإلهيات متأخرًا جدًّا عن عصر فحول المعتزلة الأوائل، أمثال: أبي الهذيل العلّاف [ت ٢٣٥][٣] "مقدّم الطائفة، ومقرّر الطريقة، والمناظر عليها"[٤]وبشر بن المعتمر [ت ٢١٠هـ][٥] رئيس معتزلة بغداد،

(١) الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي للدكتور محمد البهي (٢/ ٢٧٩). وانظر: الفهرست لابن النديم أبي الفرج محمد بن إسحاق الورّاق (ص ٣٠٤)، تحقيق: رضا تجدد ابن علي المازندراني، ط/ المحقّق، طهران إيران/ ب.ت.

(٢) يعزى تاريخ نشأة المعتزلة إلى زمن أبي حذيفة واصل بن عطاء الغزّال، الذي يعدّ أوّل متكلّم في الاعتزال، وإليه تنسب المعتزلة. وقد كانت وفاته بالبصرة سنة إحدى وثلاثين ومائة ١٣١هـ. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٦٢). وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لابن خلكان أبي العباس أحمد بن محمد (٦/ ٧)، تحقيق: د. إحسان عباس، ط/ دار صادر، بيروت لبنان، ١٩٦٨ م. طبقات المعتزلة لابن المرتضي (ص ٢٨). الخطط للمقريزي (٤/ ١٩٠).

(٣) أبو الهذيل العلّاف: هو محمد بن محمد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبدى. ولد بالبصرة عام خمسة وثلاثين ومائة ١٣٥ هـ. أخذ الاعتزال عن عثمان بن خالد الطويل تلميذ واصل بن عطاء. من مذهبه: تناهي حركات أهل الجنة والنار. توفي سنة خمس وثلاثين ومائتين ٢٣٥هـ. انظر: وفيات الأعيان لابن خلكان (٤/ ٢٦٥). طبقات المعتزلة لابن المرتضي (ص ٤٤).

(٤) الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٦٤).

(٥) بشر بن المعتمر: هو أبو سهل بشر بن المعتمر الهلالي الكوفي ثم البغدادي، الأديب المعتزلي. مؤسس مذهب الاعتزال ببغداد. أول من أحدث القول بالتوليد. توفي سنة عشرة ومائتين ٢١٠ هـ. من كتبه: العدل، تأويل المتشابه، الرد على الجهال. انظر: سير أعلام النبلاء للذهبي (١٠/ ٢٠٣). طبقات المعتزلة لابن المرتضي (ص ٥٢).

وتلميذه: ثمامة بن الأشرس [ت ٢١٣هـ][1]، وتلميذه: الجاحظ [ت ٢٥٥هـ]، وغيرهم.

وأيًّا ما كان؛ فهذا هو حال متكلّمِي المعتزلة الأوائل وموقفهم من الفلسفة وأهلها.

(١) ثمامة بن الأشرس: هو أبو معن ثمامة بن الأشرس النميري المعتزلي البغدادي. أخذ الاعتزال عن أبي الهذيل العلاّف، وبشر بن المعتمر. وتلمذ له الجاحظ. من مذهبه: أن المتولدات لا فاعل لها، وأن الكفار يصيرون ترابًا يوم القيامة. توفي سنة ثلاثة عشر ومائتين ٢١٣ هـ. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٨٤). طبقات المعتزلة لابن المرتضي (ص ٦٢).

المطلب الأول

تقرير ابن خلدون لهذا الفرْق:

أمّا الحال بالنسبة إلى متكلّمي أهل السنّة الأشاعرة خاصّة وموقفهم من الفلسفة وأهلها؛ فهذا ما يُنبِئنا عنه كلام ابن خلدون، إثر تقريره للفرق السابق بين المتقدّمين والمتأخرين من الأشاعرة؛ حيث يقول مُكمِلًا حديثه عن طريقة المتأخّرين: "وربّما أدخلوا فيها الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من العقائد الإيمانية، وجعلوهم من خصوم العقائد؛ لتناسب الكبير من مذاهب المبتدِعة[1] ومذاهبهم"[2].

فكما يتّضح من هذا الكلام أنّ ثمّة فرقًا آخر بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة، حاصله: أنّ المتأخّرين من

الأشاعرة ربّما انتهجوا في طريقتهم الكلاميّة إدخالَ الردّ على الفلاسفة، خلافًا للمتقدّمين الذين لم ينتهجوا هذا النهج، يُفهم منه أيضًا: أنّ حال المتقدّمين من الأشاعرة لا يختلف في قليلٍ ولا كثيرٍ عن حال من سبقهم من المعتزلة، حتى إنّه إذا أثير السؤال:

لماذا لم يُدخِل متقدّمو الأشاعرة الردَّ على الفلاسفة في طريقتهم الكلامية؟

فالجواب هو نفسه أيضًا الجواب السابق في تعليل موقف أوائل المعتزلة، أي أنّ الأسباب الثلاثة المذكورة هناك هي نفسها تصلح جوابًا ههنا:

---

(١) المبتدِعة أو أهل الأهواء في اصطلاح أهل السنّة: هم مَن خالف في الاعتقاد طريقَ السنّة والجماعة. انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (٥/ ٢٣٠). شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٤٣٢). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/ ١٤٣١). وراجع: أبكار الأفكار للآمدي (٥/ ١٠٠).

(٢) مقدمة ابن خلدون (ص ٥٩٠).

أمّا السبب الأول: وهو سقوط كلام الفلاسفة عن رتبة الاعتبار عند متقدّمي الأشاعرة:

فيشهد له ههنا:

ما في كلام ابن خلدون نفسه من أنّ سبب إدخال متأخّري الأشاعرة الردَّ على الفلاسفة في طريقتهم: هو أنّ هؤلاء المتأخّرين قد رأوْا أن ثمّة تشابهًا وتناسبًا بين مذاهب الفلاسفة ومذاهب الفِرَق المبتدِعة –وهي الفِرَق التي تخاصم في العقائد عن مصدرٍ دينيّ–؛ فأدّاهم هذا إلى إنزال الفلاسفة منزلة هذه الفرَق الدينيّة، وجعلهم من خصوم العقائد؛ ومن ثمّ تسنّى لهم إدخال الردّ عليهم صراحةً في طريقتهم الكلاميّة.

وفي هذا إيماءٌ إلى أنّ المتقدِّمين لم يلحظوا هذا الملحَظ، ولم يتحقّق عندهم هذا التناسب بين مذاهب الفلاسفة ومذاهب المبتدِعة؛ فلم يُنزِلوهم منزلَتهم؛ وهذا لأنّ أصل الفلاسفة –كما تقدّم– أنهم ليسوا فرقةً دينيّة كهؤلاء، ففي خروج آرائهم عن هذا المصدر غُنية عن تكلّف الحجاج معهم، وإثقال المباحث الكلاميّة بالردّ عليهم، كما يُردّ على المبتدعة.

تلك المباحث التي كان أصل نشأتها وغرضها الأول عند المتقدّمين –كما يصرّح الغزالي–: "نصرة السنّة بكلامٍ مرتّب، يكشف عن تلبيسات أهل البدع، المحدَثة على خلاف السنّة المأثورة. فمنه نشأ علم الكلام وأهله"(١).

(١) المنقذ من الضلال (ص ٩٢).

وأمّا السبب الثاني: وهو استمداد المتقدّمين بعض الآراء الفلسفية:

فيشهد له ههنا:

ما مرّ في كلام ابن خلدون أيضًا، في تقرير الفرق الأوّل بين المتقدّمين والمتأخرين من الأشاعرة، حيث صرّح بأنّ الإمام الباقلاني – وهو من أئمة المتقدّمين كما تقدّم– قد وضع في الطريقة الأشعرية "المقدِّمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلّة والأنظار، وذلك مثل: إثبات الجوهر الفرد، والخلاء، وأنّ العرَض لا يقوم بالعرَض، وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك، مما تتوقف عليه أدلتهم"(١).

ولا يخفى أنّ هذه المقدّمات ترجع في أصلها إلى مصادر فلسفية – من القسم الطبيعي منها خاصّة(٢)–؛ فلا يبعد أن يكون للإمام الباقلاني أو غيره من المتقدّمين شائبة تعلّق بشيءٍ من الفلسفة –على غير تعمّق واستقصاء(٣)–، تهيّأ له منه استمداد هذه المقدّمات؛ مؤدِّيًا به في الوقت إلى تغليب حسن الظنّ بهؤلاء الفلاسفة، واستبعاد قصدهم إلى مناقضة أصول الإسلام عمدًا.

فإن قيل: إنّ المتأخّرين أيضًا قد شاركوا المتقدّمين في الأخذ ببعض هذه المقدّمات(٤)، ولم يؤدّ بهم هذا إلى تغليب حسن الظنّ بالفلاسفة!

---

(١) مقدّمة ابن خلدون (ص ٥٨٩).

(٢) انظر: عيون الحكمة لابن سينا (ص ١٩: ٢٤). النجاة له (ص ٩٩، ١٠٢، ١١٩). الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٥٤٥). تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم (ص ٥٠: ٥٣)، ط/ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٥هـ- ١٩٣٦م. نشأة الفكر الفلسفي للنشار (١/ ١٦١: ١٦٢).

(٣) إذ لم يكن هذا دأب المتقدّمين كما يقرّر الغزالي. انظر: المنقذ من الضلال (ص ٩٤).

(٤) انظر: المنقذ من الضلال للغزالي (ص ٩٣). الاقتصاد له (ص ٤٢). الأربعين للرازي (٢/ ٣، ٣٢). أبكار الأفكار للآمدي (٣/ ٥٥، ١٦٠)

فأقول: إنّ المتأخرين وإن أخذوا ببعض هذه المقدّمات؛ فالأشبه أنّهم تلقّفوها عن مصدرٍ كلامي في الأصل –أعني مَن تقدّمهم من المتكلّمين–، لا عن مصدرٍ فلسفي رأسًا.

وإن سلّم أنهم عمدوا إلى مصادرها الفلسفية رأسًا؛ فهُم لم يُعلو من شأنها كما أعلى من شأنها المتقدّمون، ولم يعتقدوا توقّف العقائد عليها، كما تقدّم. ولا يبعد أنهم أوردوا الكلام فيها استنهاضًا لداعية النقد والتمحيص إليها، وإثارةً لعين التفتيش عنها، وسبرًا لما هو معاضدٌ لها، أو ناقضٌ عليها.

مناقشة المتأخّرين لبعض المقدّمات الكلامية التي كانت مسلّمة عند المتقدّمين:

على ما يتضّح من مناقشة بعضهم في إحداها –وهي مسألة امتناع قيام العرَض بالعرَض[١]–، ومخالفة بعضٍ آخر منهم رأيَ المتقدّمين في أخرى –وهي مسألة امتناع بقاء العرض زمانين[٢]–، ثم تصريح أخيرٍ بأنه لا حاجة إليها[٣].

وهذا ما قرّره ابن خلدون نفسه؛ حيث يقول: إن المتأخّرين "قد يستدلّون على إبطال كثيرٍ من تلك المقدّمات الكلامية، كنفي الجوهر الفرد، والخلاء، وبقاء الأعراض، وغيرها. ويستبدلون من أدلّة المتكلّمين على العقائد بأدلّة أخرى، يصحّحونها بالنظر والقياس العقلي"[٤].

(١) انظر: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للبيضاوي ناصر الدين عبد الله بن عمر (ص ١٨٩)، تحقيق شيخنا الدكتور: محمد ربيع الجوهري، ط١/ دار الاعتصام، ١٤١٨هـ-١٩٩٨م.

(٢) انظر: معالم أصول الدين للرازي (ص ٣٣). طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ١٩٠).

(٣) إحياء علوم الدين للغزالي (١/ ٨٥).

(٤) مقدمّة ابن خلدون (ص ٦٤٩).

فمن هذا يظهر إذن أنّ هؤلاء المتأخّرين لم يتلّقوا هذه المقدّمات مسلّمةً، ولم يغلب عندهم حسن الظنّ بمصدرها، وإنّما امتحنوها بمعيار العلم، وأخضعوها لمحكّ النظر؛ فلمّا تبيّن لهم زيف بعضها؛ أنكروه، وهيّأ لهم ذلك أن يُنكروا على من قال به، سواءٌ من المتكلّمين أو الفلاسفة أنفسهم.

ولعلّ هذا هو أوّل الأسباب التي حرّكت همّتهم إلى إدخال الردّ على الفلاسفة في طريقتهم. والله أعلم.

وأمّا السبب الثالث: وهو عدم اشتهار الفلسفة وتمكنّها من الجمهور في عهد المتقدّمين:

فيشهد له ههنا أيضًا:

أن آراء الفلاسفة اليونانيين في الإلهيات وإن تمّت ترجمتها في القرن الثالث الهجري؛ فهي لم تصل بتمامها إلى المسلمين، وسالمةً من التحريف والتبديل، وعلى حالةٍ مستقيمة منضبطة معبِّرة عن أقرب صورةٍ لمذاهبهم، إلا على يدِ شيخي الفلاسفة: الفارابي [ت ٣٣٩هـ]، وابن سينا [ت ٤٢٨هـ].(١) وعن هذين الرجلين تلقّف السواد الأعظم من المشتغلين بالفلسفة آراءهم، واتّبعوا فيه مذاهبهم.

ولا ريب أن اشتهار أمرهم وتقلّد أهل الأهواء لمذاهبهم لم يحدث بغتة، وإنّما تدرّج في الحدوث ثم الظهور حتى انصرم عهد المتقدّمين من الأشاعرة، فلمّا تكشّف حالهم في عهد المتأخّرين، وتيسّر لهؤلاء المتأخّرين الاطلاع على مذاهب الفلاسفة خالصةً محقّقة، ثم تحقّقت

(١) انظر: المنقذ من الضلال للغزالي (ص ٩٩). تهافت الفلاسفة له (ص ٧٧). إخبار الحكماء للقفطي (ص ٤٦). مقدّمة ابن خلدون (ص ٧٠٩). تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية لعبد الرازق (ص ٦٨). نشأة الفكر الفلسفي للنشار (١/ ١١٠).

عندهم المناسبة بين مذاهبهم ومذاهب المبتدعة؛ جعلوهم حينئذٍ من خصوم العقائد، وأدخلوا الردّ عليهم في طريقتهم الكلاميّة.

ينبئنا عن هذا صنيع الإمام الغزالي –حجة المتأخرين– وقوله في مقدّمة كتابه تهافت الفلاسفة: "فإني قد رأيتُ طائفةً يعتقدون في أنفسهم التميّز عن الأتراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين ... ولا مستند لكفرهم غيرُ تقليد سماعي ...، وغيرُ بحثٍ نظري صادرٍ عن التعثّر بأذيال الشُّبَه...، كما اتفق لطوائف من النُظّار في البحث عن العقائد والآراء، من أهل البدع والأهواء.

...فلمّا رأيتُ هذا العِرْق من الحماقة نابضًا على هؤلاء الأغبياء؛ انتدبتُ لتحرير هذا الكتاب ردًّا على الفلاسفة القدماء ...؛ ليتبيّن هؤلاء الملاحدة تقليدًا اتفاقَ كلِّ مرموق من الأوائل والأواخر على الإيمان بالله واليوم الآخر"[(١)].

ففي هذه المقدّمة المسهبة يجول بخاطرنا الإمام الغزالي في واقع الحال الذي كانت تشهده الأمّة الإسلامية آنذاك، من اشتهار مذاهب الفلاسفة، وتستّر بعض المتصلِّفين بها، القاصدين الانخلاع عن ربقة وظائف الإسلام، الذين لا يختلف حالهم في نهجهم عن حال أهل البدع والأهواء ... إلى آخر ما قال.

ولا شكّ أن هذا الحال لو كان كما هو عليه عند المتقدّمين؛ لما توانوا عن تشمير ساعد الإصلاح، والذبّ عن حرمات الشريعة، وإدخال الردّ على هؤلاء ضمن طريقتهم في الدفاع عن عقائد عن الدين.

(١) تهافت الفلاسفة (ص ٧٣: ٧٥).

المطلب الثاني

تناسب مذاهب الفلاسفة ومذاهب المبتدعة:

كما تقدّم في كلام ابن خلدون فإن سبب إدخال متأخّر الأشاعرة الردّ على الفلاسفة في طريقتهم الكلامية هو: أنّهم رأوا أن ثمة تناسبًا بين مذاهب الفلاسفة ومذاهب المبتدعة، ينتهض بجعل الفلاسفة ضمن أهل البدع، المخاصمين في العقائد الدينيّة، والذين يتوجّب الردّ عليهم ضمن مباحث الحجاج الكلاميّة.

ولم يبيّن لنا ابن خلدون: ما وجه هذا التناسب بين مذاهب الطائفتين؟ أو كيف تأتّى؟

لكنْ لعلّ الذي يكشف لنا عن بعض جوانب الجواب عن هذا السؤال عدّةُ أمور:

أولها: تقديم فلاسفة الإسلام للجانب النظري من الفلسفة على أنه الجانب الأعلى الذي تقع تحته العقائد الدينية:

فالفارابي في كتابه الملة يبيّن أن الملّة هي جملة الآراء والأفعال المقيّدة بشروطٍ معيّنة يضعها للجمع "رئيسُهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضًا"[1]، وهذا الغرض إن كان هو السعادة القصوى؛ فالملّة إذن ملّة فاضلة. وهذه الملّة الفاضلة "شبيهة بالفلسفة"؛ لأن الفلسفة كما تلتئم من فلسفة نظريّة وعمليّة، فكذلك الملّة.

(١)الملة ونصوص أخرى للفارابي أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ (ص ٤٣)، تحقيق: د. محسن مهدي، ط٢/ دار المشرق، بيروت لبنان، ١٩٩١م.

لكن "العمليّة في الملّة هي التي كلّيّاتها في الفلسفة العملية...، والآراء النظريّة التي في الملّة: براهينُها في الفلسفة النظريّة، وتؤخذ في الملّة بلا براهين. فإذن الجزءان اللذان منهما تلتئم الملّة هما تحت الفلسفة"(١).

وبهذا يقرّر الفيلسوف والمُعلّم الثاني أن العقائد الدينية –التي هي الآراء النظريّة في الملّة الفاضلة– تقع تحت الجزء النظري من الفلسفة، بل وجودها في الفلسفة أعلى وأوثق من وجودها في الملّة؛ إذ إنها توجد في المِلّة بلا براهين، بينما توجد في الفلسفة ببراهينها اليقينية!

فلا يبعد أن يقال إذن: إن الآراء –أو العقائد– الفلسفية هي دين الخاصّة، أما العقائد المِلّيّة فهي دين العامّة –إن صحّ التعبير–؛ على ما يقرّره الفيلسوف نفسه من أن "الخاصّي: هو الرئيس الأول" وهو "الذي عنده من العلم: العلم الذي يحتوي على المعقولات ببراهين يقينيّة. والباقون عامّة وجمهور"(٢).

الملّة الفاضلة ليست للفلاسفة:

ثم يصرّح شيخ فلاسفة الإسلام بأن: "الملّة الفاضلة ليست إنّما هي للفلاسفة، أو لمن منزلته أن يفهم ما يُخاطَب به على طريق الفلسفة فقط، بل أكثر من يُعلّم آراء الملّة ويُلقَّنها ويؤخذ بأفعالها ليست تلك منزلته"(٣).

---

(١) الملّة للفارابي (ص ٤٧). وانظر: تحصيل السعادة له (ص ٨٩)، تحقيق: د. علي بو ملحم، ط١/ دار ومكتبة الهلال، بيروت لبنان، ١٩٩٥م.

(٢) تحصيل السعادة (ص٨٥).

(٣) الملّة (ص ٤٧). ومن العجيب أن هذه النزعة -كون المعرفة الفلسفية أعلى رتبةً من المعرفة الدينية- لم تكن خاصّة بالفلاسفة القدامى فقط، بل استشرت وامتدّ أوارها إلى المحدثين -ومن غير المسلمين- منهم أيضًا. انظر: الله والإنسان لكارين أرمسترونج -ترجمة محمد الجورا- (ص ٣١١، ٣٥٢)، ط١/ دار الحصاد، دمشق سوريا، ١٩٩٦م.

وإذا كان الأمر كذلك؛ فإذا قُدّر مجيء الملّة الفاضلة بما يُعارض الفلسفة النظريّة؛ فالواجب -في حقّ الفيسلوف على الأقلّ- هو المصير إلى الفلسفة لا إلى الدين، أو تأويل ما جاء به الدين بما يوافق رأي الفلسفة؛ لأن الفلسة هي التي حازت البراهين اليقينية دونه، ولأنّ منزلة الفيلسوف حينئذٍ أرقى من منزلة المِلّيّ!

وهذا النهج نفسه هو ما سار عليه المبتدعة:

فإنهم -كما يقرّر ابن خلدون- قد عارضوا عقائد الإيمان بشُبهٍ "زعموا أن مداركهم فيها عقلية"؛ مما أثار ثائرة المتكلّمين إلى "الردّ عليهم من جنس معارضاتهم"(١).

وليت الأمر قد وقف عند هذا الحدّ، بل تخطّاه إلى استخفاف طوائف من المنتحلين للفلسفة بالشريعة، واعتقادهم أنّها موضوعة للعوام والجهّال، حتى قال أحدهم -كما ينقل الغزالي- : إني "قرأت علم الفلسفة، وأدركت حقيقة النبوة، وأن حاصلها يرجع إلى الحكمة والمصلحة، وأن المقصود من تعبداتها ضبط عوام الخلق وتقييدهم عن التقاتل والتنازع والاسترسال في الشهوات، فما أنا من العوام الجهّال حتى أدخل في حجر التكليف، وإنما أنا من الحكماء، أتبع الحكمة وأنا بصير، مستغن فيها عن التقليد"(٢). يقول الغزالي معقّبًا: "هذا منتهى إيمان من قرأ مذهب فلسفة الإلهيين منهم، وتعلم ذلك من كتب ابن سينا، وأبي نصر الفارابي. وهؤلاء هم المتجمّلون بالإسلام"(٣).

---

(١) مقدمة ابن خلدون (ص ٦٥٤).

(٢) المنقذ من الضلال (ص ١٥٥).

(٣) السابق (ص ١٥٦).

فلا جرم إذن –والحال كما تقدّم– أن يُنزل متأخرو الأشاعرة هؤلاء الفلاسفة منزلة أهل الأهواء والبدع، وأن يجعلوهم من خصوم العقائد، الذين يجب الردّ عليهم في الطريقة الكلاميّة.

ثانيها: تطويع الفلسفة لنصرة آراء دينيّة معيّنة:

فإننا إذا تجازنا الفارابي إلى تلميذه يحيى بن عديّ[١] الفيلسوف النصراني الكبير؛ نجد أن هذا الأخير –يحيى– قد عمد إلى تصنيف رسالة فلسفية كاملة في التوحيد، استعرض فيها الآراء المنقولة في معنى وحدانية الخالق عزّ وجلّ، وهل هو واحدٌ من كلّ جهة، أو هو "واحدٌ من جهة وكثيرٌ من جهة"؟

ثم أبطل ابن عديّ كلّ هذه الآراء عدا الرأي القائل بأن الباري تعالى واحدٌ من جهة وكثيرٌ من جهة، بمعنى "أن تكون الذات واحدةً من وجه، وأكثر من واحدة من وجه آخر"[٢].

---

(١) يحيى بن عدي: هو أبو زكريّا يحيى بن عدي بن حميد بن زكريا، الفيلسوف النصراني، المترجم، انتهت إليه الرئاسة في علم المنطق في عصره. ولد بتكريت العراق عام ثمانين ومائتين ٢٨٠ هـ، وانتقل إلى بغداد، وقرأ على أبي بشر متى بن يونس وأبي نصر الفارابي، وترجم عن السريانية كثيرا. ومما ترجمه: النواميس لأفلاطون، وما بعد الطبيعة. ومن تلامذته: ابن الخمار، وأبو سليمان المنطقي السجستاني.

وتوفي ببغداد سنة أربع وستين وثلاثمائة ٣٦٤هـ. من كتبه: مقالة في التوحيد، تفسير طوبيقا لأرسطو، شرح مقالة الإسكندر في الجنس والمادة، مقالة أرسطو في علم ما بعد الطبيعة. انظر: الفهرست لابن النديم (ص ٣٢٢). تتمة صوان الحكمة لظهير الدين البيهقي أبي الحسن علي بن أبي القاسم (ص ٩٠)، ط/ لاهور باكستان، ١٣٥١هـ. إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي (ص ٢٧٠).

(٢)انظر: مقالة في التوحيد ليحيى ابن عدي (ص ١٦٣: ٢٢١)، تحقيق: د. سمير خليل اليسوعي، ط/ المكتبة البوليسية، بيروت لبنان، ١٩٨٠م.

ولا يخفى ما في هذه المقالة من معاضدة ما يعتقده النصارى في التثليث. كما لا يخفى ما فيها أيضًا من المعارضة الظاهرة لما قرّره الفلاسفة المنتمون للإسلام في فلسفتهم من أن "تكثّر الاعتبارات والجهات ممتنعٌ في المبدأ الأول؛ لأنه واحدٌ من كل جهة؛ متعالٍ عن أن يشتمل على حيثياتٍ مختلفة، واعتباراتٍ متكثّرة"(١).

وأنّه "لا كثرة في هويّة ذات الحقّ ولا اختلاط له، بل تفرّد في ذاته بلا غواشٍ"(٢). فلا "يمكن أن يكون فيه كثرة أصلًا، ولا بوجهٍ من الوجوه".(٣)

الفلسفة صارت هوًى من الأهواء الدينيّة:

فمن كلّ هذا يتّضح أنّ الفلسفة عند بعض مَن انتحلها لم تَعُد –كما هو المفترض فيها– علمًا مجرّدًا عن التقيّد بقانون الأديان(٤)، بل صارت –إن صحّ التعبير– هوًى دينيًّا لا يختلف عن غيره من الأهواء التي يتلبّس بها أهل البدع.

التماس العذر للفلاسفة في هذا:

ولعلّ ما يُعذر به هؤلاء الفلاسفة:

١– أن الفلسفة اليونانية حين نقلها الناقلون المنتمون إلى الأديان(٥) لم ينقلوها صافيةً من كلّ كدرٍ، بل كانوا يخلطونها بآراء وتفسيرات من

---

(١)الإشارات والتنبيهات لابن سينا (القسم الثالث: الإلهيات: ص ١٨٣).

(٢)فصوص الحكم للفارابي أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان (ص ٥٥)، تحقيق الشيخ: محمد حسن آل ياسين، ط١/ مطبعة المعارف، بغداد العراق/ ب.ت.

(٣)إحصاء العلوم للفارابي أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان (ص ٧٧)، تحقيق: د. علي بو ملحم، ط١/ دار ومكتبة الهلال، بيروت لبنان، ١٩٩٦م. وانظر: الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٥١١). نهاية الإقدام له (ص ١٧٦).

(٤)انظر: شرح المواقف للجرجاني (١/ ٥٣).

(٥) انظر في أسمائهم: الفهرست لابن النديم (ص ٣٠٤، ٣٠٥). نشأة الفكر الفلسفي للنشار (١/ ١٠٧).

قِبل أنفسهم؛ فلم تخل هذه الفلسفة المنقولة حينئذٍ من شائبةٍ عقديّة، أو صبغة دينيّة، زجّ بها هؤلاء الناقلون، ربّما عن حسن نيّة، أو محاولةٍ لشرح ألفاظ أُغلق عليهم ترجمتها في ألسنتهم.

٢- وبالإضافة إلى هذا فإن هذه الفلسفة المنقولة لم تَخلُ عند ناقليها من خلطٍ بين أفلاطون [ت ٤٢٧ق.م] أستاذ أرسطو، وبين أفلوطين –أو أفلاطون– السكندري[١] [ت ٢٧٠م] الذي مزج الدين بالفلسفة وخلطها بآراء دينيّة كانت سائدة في عصره وما قبله؛ فنسب هؤلاء النقلة ما كان للثاني للأول، حتى انتقل هذا الالتباس إلى الفلاسفة في الإسلام –خاصّة الفارابي في نظريته عن صدور العالَم عن الله–، الذين رأوا في هذه الفلسفة المنقولة صبغةً دينيّة غير خافية؛ فحاولوا نصرة بعض الآراء الدينيّة بهذه الفلسفة المزجيّة.[٢]

---

(١) أفلوطين السكندري: هو الفيلسوف الملقّب بالشيخ اليوناني، ولد في صعيد مصر سنة ٢٠٥م، وارتحل إلى الإسكندرية، وتلمذ فيها لأمونيوس السقاص –الذي كان نصرانيًّا ثم ارتدّ وثنيًّا-، ثم ارتحل إلى روما سنة ٢٤٥م، وظل بها حتى وفاته سنة ٢٧٠م. من أشهر تلامذته: فورفوريوس الصوري، الذي جمع كتبه بعد وفاته، وجعلها على أقسام ستة، في كل قسم تسع مؤلّفات، فسميت كتب أفلوطين بالتاسوعات أو التساعات، وقد نقل جزءٌ منها ونسب –خطأً- إلى أرسطو بعنوان أثولوجيا أرسطو طاليس. انظر: تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم (ص ١٤٧، ٣٢٤). مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوي لكتابه أفلوطين عند العرب (ص ١: ٤)، ط/ مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م. وراجع: صوان الحكمة لأبي سليمان المنطقي السجستاني (ص ١٧٢)، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، ط/ طهران إيران، ١٩٧٤م. الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٤٧١).

(٢) انظر: مقالة السيد سليمان الندوي الهندي في خاتمة كتاب المعتبر من الحكمة الإلهية لأبي البركات البغدادي هبة الله ابن علي بن ملكا (٣/ ٢٣٠: ٢٣٣)، ط٢، الناشر/جامعة أصفهان، إيران، ١٤١٥هـ. تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم (ص ١٤٧، ٣٣١). مقدمة الدكتور عبد الرحمن بدوي لكتابه أفلوطين عند العرب (ص ٢، ٢١، ٦٣). نشأة الفكر الفلسفي للنشار (١/ ٤٧، ١١٠، ١٦٦، ١٨٢). وقارن النص المنقول من أثولوجيا في هذا الكتاب –والذي حقّقه الدكتور عبد الرحمن بدوي- (ص ١٣٤: ١٦٤) بما قرّره الفارابي في نظريته عن إبداع العالم في كتابه: آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها (ص ٥٢: ٥٥)، تحقيق: د. علي بو ملحم، ط١/ مكتبة ودار الهلال، بيروت لبنان، ١٩٩٥م.

رغم هذا الاعتذار تبقى المشكلة:

لكن رغم كلّ هذا تبقى المشكلة: أنّ هؤلاء الفلاسفة –المنتمين للدين– لم يعرضوا فلسفتهم على أنّها غاية ما انتهت إليه أنظارهم، أو أنّها الأولى والأخلق في المسائل الإلهية خاصّة –كما صرّح به المحقّقون من سلفهم في هذه المسائل[1]–، لكنّهم قدّموا هذه الفلسفات على أنّها الحقّ الذي لا تجوز في الدين مخالفته، أو أنّها اليقين الواجب على أهل الدين متباعتُه –على ما تقدّم–؛ فهذا بالحقيق مزلّة الأقدام، ومثار الكلام.

ثالثها: مزج الفلاسفة آراءهم بنصوص دينية:

١– فالفارابي وابن سينا كلٌّ منهما يستشهد بقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصلت: ٥٣] على أنه لا حاجة في الاستدلال على وجوده تعالى ووحدانيته "وبراءته عن الصفات" إلى تأمّل شيءٍ غير نفس الوجود، يقول الفارابي: "لك أن تلحظ عالَم الخلق فترى فيه أمارات الصنعة، ولك أن تُعرض عنه وتلحظ عالَم الوجود المحض ... فإن اعتبرت عالَم الخلق فأنت صاعدٌ، وإن اعتبرت عالم الوجود المحض فأنت نازل ...﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصّلت: ٥٣]"[2].

---

(١) انظر: المطالب العالية من العلم الإلهي للرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن (١/ ٤١)، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، ط١/ دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م. شرح المقاصد (١/ ٢٣٦). شرح المواقف (١/ ٢٤٢). مقدمة ابن خلدون (ص ٧١٠).

(٢) فصوص الحكم (ص ٦٢).

ويزيد هذا ابن سينا فيقرّر أن هذه الطريقة في الاستدلال "أوثق وأشرف" من الاستدلال بالصنع على الصانع، ثم يقول: "وإلى مثل هذا أشير في الكتاب الكريم: ﴿ سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْءَافَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ ۗ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُۥ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ شَهِيدٌ ﴾ [فصّلت: ٥٣]. أقول: إن هذا حكمٌ للصدّيقين الذين يستشهدون به عليه"[١].

٢- وإذا كان الفارابي وابن سينا يكتفيان بلطائف الإشارات من النصوص والآيات؛ فإن إخوان الصفا[٢] قد غالوا في هذا الأمر، وجاوزوا في صنعة المزج والتلبيس بين النصوص الدينية والآراء الفلسفية الحدَّ الذي نراهم فيه لا يكتفون بنصوص الإسلام، بل يتخطّونه إلى نصوص اليهود والنصارى![٣]

(١) الإشارات والتنبيهات (القسم الثالث: الإلهيات: ص ٥٤، ٥٥).

(٢) إخوان الصفاء وخلان الوفاء: هم جماعة من الفلاسفة اجتمعوا على تصنيف كتاب في أنواع الحكمة العلمية والعملية، ورتّبوه على إحدى وخمسين رسالة، بطريق الرمز والإشارة، سمي برسائل إخوان الصفا، وحشوه بالكلمات الدينية، ولم يظهروا فيه أسماءهم؛ حتى اختلف الناس فيمن هم.
لكن جاء في كتاب المقابسات لأبي حيان التوحيدي أنّ الوزير صمصام الدولة البويهي سأله في حدود سنة ثلاث وسبعين وثلاثمائة ٣٧٣هـ عنهم، فقال: "منهم: أبو سليمان محمد بن معشر البستي ويعرف بالمقدسي، وأبو الحسن علي بن هارون الزنجاني، وأبو أحمد المهرجاني، والعوفي، وغيرهم". وإنهم "قالوا: إن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ولا سبيل إلى غسلها وتطهيرها إلاّ بالفلسفة؛ لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية، وزعموا أنه متى انتظمت الفلسفة اليونانية والشريعة العربية فقد حصل الكمال". انظر: المقابسات لأبي حيان التوحيدي علي بن محمد بن العباس (ص ٤٦)، تحقيق: حسن السندوبي، ط٢/ دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٢م. إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي (ص ٦٧).

(٣) انظر على سبيل المثال: الرسالة الرابعة والأربعين في "اعتقاد إخوان الصفا"، والرسالة الحادية والخمسين في "ماهية السحر والعزائم": رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء (٤/ ١٤، وما بعدها، ٢٩١، وما بعدها)، ط/ مكتب الإعلام الإسلامي، قم إيران، ١٤٠٥هـ. وقارن مثل هذا المزج أيضًا في تقرير الفلاسفة لصدور العقل عن الباري تعالى: شرح المواقف (٧/ ٢٦١).

ولو أنصف هؤلاء وأعطوا للدّين حقّه وللفلسفة حقّها؛ ما شانوا أنفسهم بمثل هذا التلبيس والتزييف، على ما عابه عليهم أهلُ نحلتهم، وأقران صنعتهم.(١)

رابعها: انتحال بعض فرق المبتدِعة لمذاهب الفلاسفة:

مثل فرقة الباطنية –التي سبق الكلام عن خطرها–، والتي يحكي الشهرستاني عنها أنهم "قد خلطوا كلامهم ببعض كلام الفلاسفة، وصنّفوا كتبهم على هذا المنهاج. فقالوا في الباري تعالى: إنا لا نقول: هو موجود ولا لا موجود، ولا عالم ولا جاهل، ولا قادر ولا عاجز. وكذلك في جميع الصفات ... فقيل فيهم: إنهم نفاة الصفات حقيقة"(٢).

ويصرّح لنا القفطي باسم واحدٍ من هؤلاء الفلاسفة الذين انتحلتهم الباطنية، ألا وهو الفيسلوف اليوناني: أبيذقليس(٣)، الذي يعدّ –كما يصرّح القفطي أيضًا– أوّل من "ذهب إلى الجمع بَيْن معاني صفات الله تعالى، وأنها كلها تؤدي إِلَى شيءٍ واحد، وأنه إن وصف بالعلم والجود والقدرة

(١) انظر رفض أبي سليمان المنطقي السجستاني لما فعله إخوان الصفا في رسائلهم، وانتقاده لمحاولة المزج بين الدين والفلسفة عمومًا: المقابسات لأبي حيان التوحيدي (ص ٤٧).

(٢) الملل والنحل (١/ ٢٢٩).

(٣) أبيذقليس أو أنباذقليس: هو أنباذقليس بن ماتن أو هاذان، فيلسوف من قدماء فلاسفة اليونان، قيل: إنه كان في زمن النبي داود عليه السلام، وأنه أخذ عنه، ثم عاد إلى اليونان وخلّط حكمته. ومن مذهبه: أن الباري تعالى أبدع العالم عن طريق العقل البسيط، وهو العنصر الأول. وأن العالم مركب من الأسطقسات الأربعة، وأن بعضه كامنٌ في بعض. انظر: صوان الحكمة لأبي سليمان المنطقي السجستاني (ص٨١). الملل والنحل للشهرستاني (٢/ ٣٨٢).

فليس هو ذا معانٍ متميزة تختص بهذه الأسماء المختلفة، بل هو الواحد بالحقيقة الَّذِي لا يتكثر بوجه ما أصلًا"[١].

وكان من رجالات الباطنية: رجلٌ يدعى محمد بن عبد الله الجيلي الباطني[٢]، كان مولعًا بفلسفته، ملازمًا لدراستها، وأنّه "اشتغل بملاحاة أهل الجدل، وأصحاب الكلام، والمعتزلة"[٣].

ملاحاة بعض منتحلي الفلسفة المتكلمين:

وفي هذا: أن من المنتحلين للفلسفة من ابتدأ –هو أولًا– بملاحاة المتكلّمين، واشتغل بالردّ عليهم.

ولم يكن هذا دأب الجيلي فحسب، بل شاركه فيه ثلّة من الفلاسفة، كان من أبرزهم: يحيى ابن عدي –السالف ذكره–، الذي يحكي لنا القفطي –وغيره– عنه أنه كتب مقالةً في نقض حجج القائلين بأن الأفعال خلق لله واكتساب للعبد، ومقالةً أخرى في الردّ على القائلين بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزأ[٤]، ولا يخفى أنّ كلتيهما موجهتان لأهل الكلام، السنيّة منهم خاصّة.[٥]

---

(١) إخبار العلماء للقفطي (ص ١٩). ويضيف صاعد الأندلسي في هذا المقام-بعد حكايته لهذا المذهب عينه عن أبيذقليس- أنه: "إلى هذا المذهب في الصفات ذهب أبو الهذيل محمد بن الهذيل بن العلّاف". طبقات الأمم لأبي القاسم صاعد بن أحمد بن صاعد الأندلسي (ص ٢٢)، تحقيق: لويس شيخو، ط/ المطبعة الكاثوليكية للآباء اليسوعيين، بيروت لبنان، ١٩١٢م

(٢)محمد بن عبد الله الجيلي: هو أبو عبد الله محمد بن عبد الله بن ميسرة بن تجبح القرطبي. ولد سنة تسع وستين ومائتين ٢٦٩هـ واتهم بالزندقة، وكانت وفاته سنة تسع عشرة وثلاثمائة ٣١٩هـ. إخبار العلماء للقفطي (ص ٢٠).

(٣) السابق.

(٤) انظر: الفهرست لابن النديم (ص ٣٢٢). إخبار العلماء للقفطي (ص ٢٧١).

(٥) ويبيّن ابن تيمية أن هذا الأمر قد امتدّ إلى ابن سينا نفسه فيقول: " فعامة مناظرة ابن سينا هي للمعتزلة وابن رشد للكلّابية". الردّ على المنطقيين لابن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام (ص ٣٥٦)، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، ط/ مؤسسة الريان، بيروت لبنان/ ب.ت. وانظر: رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده (ص ٣٢).

فلا حرج إذن على المتكلّمين إذا ما أدخلوا الردّ عليهم في طريقتهم الكلاميّة؛ ردًّا للصاع بالصاع، وصدًّا للذارع بالباع، شأنهم في هذا شأن المخالفين من أهل الأهواء.

أخيراً: اتحاد مذاهب الفلاسفة مع مذاهب المبتدعة أو قربها منها:

ومن كلّ ما تقدّم يمكن القول أخيرًا: إن الفاصل بين المبتدعة ومنتحِلي الفلسفة في عهد المتأخّرين قد تضاءل إلى حدٍّ كادت فيه الفلسفة أن تكون بِدعة أو كادت فيه البدعة أن تكون فلسفة؛ على ما يقرّره الغزالي في خاتمة كتابه التهافت بعد تكفيره الفلاسفة في المسائل الثلاث: قِدَم العالَم، ونفي علم الله تعالى بالجزئيات المتغيّرة، وإنكار حشر الأجساد؛ فيقول: "فأمّا ما عدا هذه المسائل الثلاث: من تصرّفهم في الصفات الإلهية واعتقاد التوحيد فيها؛ فمذهبهم قريبٌ من مذهب المعتزلة، ومذهبهم في تلازم الأسباب الطبيعية هو الذي صرّح به المعتزلة في التولّد[1]، وكذلك جميع ما نقلناه عنهم قد نطق به فريقٌ من فرق الإسلام"[2].

(١) التولّد عند المعتزلة معناه: أن يُوجِب فعلٌ لفاعله فعلًا آخر، بناءً على أن لبعض الحوادث مؤثِّرًا غير الله تعالى. انظر: مقالات الإسلاميين للأشعري. مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري (ص ٤٠٨)، تحقيق: هلموت ريتر، ط٣/ دار فرانز شتايز، فيسبادن ألمانيا، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م. المغني للقاضي عبد الجبار (كتاب التوليد: ٩/ ١٤). التعريفات للسيد الشريف علي بن محمد بن علي الجرجاني (ص ٦١)، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، ط/ دار الفضيلة/ب.ت.

(٢) تهافت الفلاسفة (ص ٣٠٩).

ويفصّل هذا الشيخ الأمير في حقّ المعتزلة خاصّة؛ فيقول: "فإن المعتزلة ينتحلون من الفلسفة... ألا ترى أن من قواعد الفلاسفة:

١- واجب الوجود لا يكون إلا واحدًا من جميع جهاته: أخذت منه المعتزلة نفي صفات المعاني.

٢- ومن قواعدهم التأثير بالتعليل ونفي الاختيار بإثبات اللزوم[١]: أخذوا منه وجوب الصلاح والأصلح.

٣- ومنها أن الرؤيا بأشعّة تتصل بالمبصر: أخذوا منه أن الله تعالى لا يُرى.

٤- ومنها تأثير العقول ونحوها المستندة لواجب الوجود[٢]: أخذوا منه أن العباد يخلقون أفعالهم.

إلى غير ذلك"[٣].

---

(١)وهو ما يسمى عندهم بالإيجاب: أي اقتضاء ذات الباري تعالى كلَّ ما يجب عنها من وجود الموجودات، اقتضاءً لازمًا للذات منافيًا للقصد؛ بحيث لا يصحّ تقدير الانفكاك بينهما. انظر: الإشارات والتنبيهات لابن سينا (القسم الثالث: الإلهيات: ص ٩٠، ٩٧، ٢٩٩). شرح النجاة–الإلهيات- لفخر الدين الإسفراييني النيسابوري (ص ٢٩٢، ٢٩٣)، تحقيق: د. حامد ناجي أصبهاني، ط/ طهران إيران، ١٣٨٣هـ. تهافت الفلاسفة للغزالي (ص ٢٠١). شرح المواقف للجرجاني (٣/ ١٨٧) (٦/ ٤٥) (٨/ ٥٨).

(٢)من مذاهب الفلاسفة: أن الباري تعالى يصدر عنه عقل أول، وعن هذا العقل يصدر عقل ثانٍ وهكذا إلى العقل الحادي عشر -المسمى بالعقل الفعّال-، وهذا العقل هو الذي يؤثّر في الحوادث والكائنات التي تحصل في العالَم السفلي. انظر: آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي (ص ٥٢: ٥٦، ١٠٧). شرح المواقف للجرجاني (٤/ ١٢٩) (٧/ ٢٦٢).

(٣)حاشية الأمير محمد بن محمد ابن عبد القادر السنباوي على شرح عبد السلام اللقاني لجوهرة التوحيد (ص ٢٦، ٢٧)، ط/ مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٨هـ- ١٩٤٨م.

وفي هذا المقام أيضًا يصرّح الشيخ اللقاني والدسوقي رحمهما الله بأنّه: لمّا "حدثت طوائف المبتدعة؛ فكثر جدالهم مع علماء الإسلام، وتوغّلوا في البحث عن مسائل الكلام، وأوردوا شُبهًا على ما قرّره الأوائل، وألزموهم الفساد في كثيرٍ من المسائل، وخلطوا تلك الشّبه والإلزامات بكثيرٍ من قواعد الفلسفيات ليستروا ضلالهم عن الناس ... ؛ فتصدّى المتأخّرون لدفع تلك الشبه والإلزامات، وهدم تلك القواعد والأساسات"[1].

(١)هداية المريد للقاني (١/ ١٣٧). حاشية الدسوقي محمد بن أحمد بن عرفة على شرح أم البراهين للسنوسي محمد بن يوسف بن عمر (ص ٧١)، الطبعة الأخيرة/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٨هـ-١٩٣٩م. وانظر الكلام نفسه في شرح عبد السلام اللقاني لجوهرة التوحيد -بحاشية الأمير- (ص ٢٦، ٢٧).

المطلب الثالث

أوّل المتأخّرين من الأشاعرة على هذا الفرْق:

خلافًا لصنيعه في الفرْق السابق يحدّد ابن خلدون هنا أوّل من يستحقّ لقب المتأخرين من الأشاعرة على هذا الفرْق صراحةً؛ فيقول: "وأوّل من كتب في طريقة الكلام على هذا المنحى: الغزالي رحمه الله، وتبعه الإمام ابن الخطيب، وجماعةٌ قفوا أثرَهم، واعتمدوا تقليدهم"(١).

فالإمام الغزالي [ت ٥٠٥هـ] إذن هو أوّل متأخّري الأشاعرة إدخالًا للردّ على الفلاسفة في طريقة الكلام الأشعرية، وغير خافٍ أن كتابه تهافت الفلاسفة يعدّ أوّل كتب الأشاعرة التي صنّفت للردّ على الفلاسفة قصدًا وبالاستقلال.

وقد خصّصه الشيخ حجة الإسلام للردّ عليهم في عشرين مسألة، أغلبها من مسائل الإلهيات، ثم حكم بتبديعهم في سبع عشرة مسألة، وتكفيرهم في ثلاث منها، وهي كما سلف: إنكارهم حشر الأجساد، ونفيهم علم الله تعالى بالجزئيّات المتغيّرة، وقولهم بقدَم العالَم.(٢)

تتابع المتأخرين من الأشاعرة على الردّ على الفلاسفة بعد الغزالي:

وإذا كان ابن خلدون يُورد في هذه الطريقة الإمام الرازي [ت ٦٠٦هـ] بعد الغزالي رحمه الله؛ فإنّ ممن لا ينبغي إغفاله ههنا:

١- الإمام الشهرستاني [ت ٥٤٨هـ]؛ حيث إنه يعدّ حقيقةً الشيخ الثاني في طريقة المتأخّرين من الأشاعرة على هذا الفرْق، وكتابه مصارعة

---

(١) مقدمة ابن خلدون (ص ٥٩٠).

(٢) انظر: تهافت الفلاسفة (ص ٨٦، ٣٠٦). المنقذ من الضلال (ص ١٠٦).

الفلاسفة شاهدٌ له بهذه الرتبة بعد الإمام الغزالي؛ حيث يخصّصه للردّ على ابن سينا خاصّة في سبع مسائل رئيسة من مسائل الإلهيات، كان من بينها مسألتان من المسائل التي كفّر الإمام الغزالي فيها الفلاسفة، وهما مسألتا: علم الله تعالى بالجزئيات، وقدم العالَم.[١] – وإن لم يتعرّض الشهرستاني لحكمٍ بتكفير أو تبديع–.

٢– ومن بعد الشهرستاني يأتي الإمام الرازي الذي يُفني قدرًا من بدايات عمره في دراسة الفلسفة وشرحها

حتى ألّف فيها –كأنّه واحدٌ من أهلها– كتابه المباحث المشرقية، لكنه يعود فيكرّ عليها بالردّ والطعن؛ فيضع كتابيه: تعجيز الفلاسفة وشرح الإشارات لابن سينا الذي يتبيّن عند التحقيق أنه لم يكن شرحًا بل كان "جرحًا".[٢]

٣– ويبدو أن هؤلاء الثلاثة –الغزالي والشهرستاني والرازي– قد بذلوا غاية الوسع في الردّ على مذاهب الفلاسفة، واستفاضوا في جمع طرق النقض –وربّما التشغيب[٣]– عليهم؛ بحيث إن المتأخرين من بعدهم قد حاولوا تهذيب ما أوردوه، والاقتصار في نهجهم على ما رأوه الأقوى في الاحتجاج، دون ما عداه؛ فلأجل هذا –كما يبدو– نحَوا في

---

(١)انظر: مصارعة الفلاسفة للشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم (ص ١٩، ٧٢، ٩٧)، تحقيق: د. سهير مختار، ط١/ مطبعة الجبلاوي، ١٩٧٦م.

(٢)انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية للدكتور محمد صالح الزركان (ص ٧٩، ٨٠، ٨٤: ٨٩)، ط/ دار الفكر/ب.ت. وراجع: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي فخر الدين محمد بن عمر (ص ٩١)، تحقيق: د. علي سامي النشار، الناشر/ مكتبة النهضة المصرية، ١٣٥٦هـ- ١٩٣٨م. مقدّمة النصير الطوسي في شرحه للإشارات والتنبيهات (القسم الأول: المنطق: ص ٩٠).

(٣)كما هو صنيع الغزالي في التهافت. انظر: تهافت الفلاسفة (ص ٨٢، ١٢٤).

طريقة الردّ منحًى جديدًا: فبدلًا من تصنيف كتب مستقلّة في الردّ على الفلاسفة نزع المتأخرون من بعد هؤلاء إلى تضمين كتبهم الكلاميّة الردّ عليهم، بتخصيص مباحث مستقلّة فيها لهذا الأمر، خاصّة المسائل الثلاث التي كفّرهم الغزالي فيها، على نحو ما نجده عند كلٍّ من: الآمدي، والبيضاوي، والإيجي، والتفتازاني.[١]

تعقيب:

بعد بيان ما تقدّم من تقرير هذا الفرْق بين المتقدّمين والمتأخّرين من أهل الأشاعرة ينقدح الآن السؤال:

أولًا: هل خلت طريقة المتقدّمين من الأشاعرة تمامًا من الردّ على الفلاسفة؟

وقبل الجواب عن هذا السؤال يجدر التنبيه على أن الفلاسفة كما يقرّر الإمام الغزالي ليسوا صنفًا واحدًا، بل هم فرقٌ ثلاثة:

أولها: الدهريّون: وهم طائفة من الأقدمين جحدوا الصانع المدبّر، العالِم القادر، وزعموا أن العالَم لم يزل موجودًا كذلك بنفسه، بدون صانع، ولم تزل الأشياء فيه يتوالد بعضها عن بعض، كذلك كان، وكذلك يكون أبدًا. "وهؤلاء هم الزنادقة".

(١)انظر: غاية المرام للآمدي سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد (ص ٧٩، ٢١٧، ٢٥٤)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م. أبكار الأفكار له (٣/ ٢٩٧) (٤/ ٢٦١). طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ٢٣٥، ٢٨١، ٣٣٠). شرح المقاصد للتفتازاني (٣/ ١٢٠) (٤/ ١٢١) (٥/ ٩٤). شرح المواقف للجرجاني (٧/ ٢٢٧) (٨/ ٨٥، ٣٢١).

ثانيها: الطبيعيّون: وهم قوم أكثروا بحثهم عن عالَم الطبيعة، فرأوا فيها من عجائب صنع الله تعالى وبدائع حكمته، مما اضطروا معه إلى الاعتراف بفاطر حكيم، مطلع على غايات الأمور ومقاصدها. إلا أن هؤلاء لكثرة بحثهم عن الطبيعة ظهر عندهم أن اعتدال المِزاج[1] له تأثير عظيم في قوام قوى الحيوان؛ حتى توهّموا أن القوة العاقلة من الإنسان تابعة لمزاجه، وأنها تنعدم بانعدامه، ثم إذا انعدم فلا يعقل إعادة المعدوم؛ فذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود؛ فجحدوا الآخرة، والثواب والعقاب.

"وهؤلاء أيضاً زنادقة، لأن أصل الإيمان هو: الإيمان بالله واليوم الآخر، وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته".

ثالثها: الإلهيون: وهم المتأخرون منهم مثل سقراط، وأفلاطون، وأرسطو طاليس، وهم بجملتهم ردّوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، ثم ردّ أرسطو على أفلاطون وسقراط ومن كان قبلهم من الإلهيين، ردًّا لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم، إلا أنه استبقى من رذاذ كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها، "فوجب تكفيرهم وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين".[2]

طريقة المتقدّمين لم تخل من ردٍّ على صنفٍ من الفلاسفة:

وإذا تقرّر هذا فيصدق في جواب السؤال السالف إذن أن يقال: إن طريقة المتقدّمين من الأشاعرة لم تخل في نهجها من الردّ على الفلاسفة؛

---

(١)المِزاج في اصطلاح الحكماء: كيفيّة متشابهة متوسّطة تحصل من اختلاط أجزاء العناصر المتنافرة بعضها ببعض وتفاعلها. انظر: التعريفات للجرجاني (ص ١٧٧). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (٢/ ١٥١٨).

(٢)المنقذ من الضلال للغزالي (ص ٩٦: ٩٨). وانظر: إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي (ص ٤٥: ٤٧).

على ما نجده في كتبهم من الردّ على أهل الدهر أو الدهرية كما عند الأشعري والجويني[١] خاصّة، والدهرية على ما تقرّر من كلام الغزالي فرقةٌ من فرق الفلاسفة.

وإذا كان الأمر كذلك فيتأتى السؤال:

ثانيًا: لماذا خصَّ ابن خلدون طريقة المتأخّرين بأدخال الردّ على الفلاسفة؟

وفي الجواب عن هذا أقول:

أولًا: إن المتقدّمين لم يقصدوا دهريّة الفلاسفة خاصّة:

فهم وإن أدخلوا في طريقتهم الردّ على من سموهم بالدهرية؛ فالأشبه أنهم لم يعنوا بهم فرقة بعينها، فلسفيّة كانت أو غيرها، بل هم قد قصد بهذا اللقب –الدهريّة– كلَّ من أنكر الصانع تعالى، دون قصدٍ إلى دهرية الفلاسفة خاصّة.

الدهريّة ليست لقبًا لدهرية الفلاسفة فقط:

ويؤيّد هذا أن لقب الدهريّة ليس لقبًا خاصًّا بالفلاسفة فقط، بل يشاركهم فيه غيرهم؛ على ما نجده عند الشهرستاني خاصّة من جعله هذا اللقب شائعًا بين عدّة فرقٍ من أهل الأهواء والنحل، من غير الفلاسفة، مثل:

١- دهريّة الحِرنانية من الصابئة: الذين زعموا أن العالَم والإله شيءٌ واحد، وأن الإله متشخّصٌ في العالَم، وأن العالَم لم يزل في دورات

---

(١)انظر: رسالة أهل الثغر للأشعري أبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحق (ص ١٣٨، ٢٢٣، ٢٢٤)، تحقيق: عبد الله شاكر الجنيدي، ط٢/ مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة السعودية، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م. استحسان الخوض في علم الكلام له (ص ٤٢، ٤٣)مراجعة: محمد الولي الأشعري، ط١/ دار المشاريع، بيروت لبنان، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م. الشامل للجويني (ص ٢٠٥، ٢٢٦).

غير متناهية من التوالد والانقضاء، هكذا دون بعث أو نشور، وأنه "لا دار سوى هذه الدار، وما يهلكنا إلا الدهر، ولا يتصور إحياء الموتى وبعث من في القبور، أيعدكم أنكم إذا متم وكنتم ترابًا وعظامًا أنكم مخرجون هيهات هيهات لما توعدون". قال الشهرستاني: "وهم الذين أخبر التنزيل عنهم بهذه المقالة."(١).

٢- دهريّة العرب: وهم الذين أنكروا الخالق والبعث والإعادة "وقالوا بالطبع المحيي والدهر المفني". قال الشهرستاني: "وهم الذين أخبر عنهم القرآن المجيد: ﴿ وَقَالُوا مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا ﴾ [الجاثية: ٢٤]"(٢).

٣- دهرية البراهمة: من أهل الهند.(٣)

الدهرية ليست فرقةً جديرة بعدّها من الفلاسفة:

على أنّ الذي يُشعر به كلام القفطي أن الدهرية من الفلاسفة ليست فرقةً معتبرةً، أو جديرةً بالاصطلاح على عدّها من الفلاسفة في عرف أهل الإسلام؛ حيث يقول: "اعلم وفقك الله أن الحكماء هم الذين نظروا في أصول الأمور من الموجودات، وبحثوا عن أوصاف الخالق الواجبة له بقدر نظرهم ... فأما الدهريون فهم فرقة قدماء جحدوا الصانع المدبر للعالم وقالوا بزعمهم: إن العالَم لم يزل موجودًا على مَا هو عليه ...إلخ"(٤).

(١) الملل والنحل (٢/ ٣٦٦).
(٢) السابق (٢/ ٥٨٢).
(٣) السابق (٢/ ٦٠١).
(٤) إخبار العلماء بأخبار الحكماء (ص ٤٥).

ثانيًا: إنه وإن سلّم أنّ المتقدّمين قد قصدوا دهريّة الفلاسفة، فيكون قصد ابن خلدون حينئذ بالفلاسفة الفلاسفة الإلهيين خاصّة:

وممثّل هؤلاء الإلهيين كما تقدّم: أرسطو من أهل اليونان، والفارابي وابن سينا من أهل الإسلام. وظاهرٌ أن المتقدّمين من الأشاعرة لم يعنوا بالردّ على هؤلاء خاصّة، ولم يحرصوا على إدخال الردّ عليهم في طريقتهم الكلاميّة صراحةً، وإنّما الذي تحقّق بذلك حقًّا هم المتأخّرون من الأشاعرة، الذين صنّفوا في هذا الشأن كتبًا مستقلّة، أو خصّصوا مباحث من كتبهم الكلاميّة تتناول الردّ على هؤلاء بالقصد الصريح، كما تقدّم.

على أنه إن سلّم أخيرًا أن المتقدّمين من الأشاعرة قد وُجد في طريقتهم الردّ على الفلاسفة مطلقًا –دهريين أو طبيعين أو إلهيين–[(١)]؛ فالذي يظهر أن هذه الردود لم تكن عن دراسة كافية وافية بمذاهب الفلاسفة:

بل كانت ردودًا ساذجة، أو كلمات قليلة عارضة مختبطة، جارية على ظاهر ما نسب إلى القوم دون تحقيق[(٢)]؛ على ما يقرّره أوّل المتأخّرين الإمام الغزالي –وهو أقرب عهدًا بمن تقدّمه من الأشاعرة والمتكلّمين عمومًا– فيقول: "ثم إني ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم

---

(١) ويمكن أن يلتمس هذا بشيءٍ من التأمّل وضربٍ من التأويل لما ذكره المتقدّمون من عباراتٍ قد تشير إلى هذا، كما نجده عند الأشعري مثلًا من تعرّضه لذكر "طرق الفلاسفة" و"فساد قول الفلاسفة بالطبائع"، وكذا عند الباقلاني في "باب الكلام على القائلين بفعل الطبائع"، والجويني في "الردّ على الفلاسفة القائلين بالعنصر والهيولى". نظر: رسالة أهل الثغر للأشعري (ص ١٣٥، ١٥٥). التمهيد للباقلاني (ص ٣٤). الشامل للجويني (ص ٢٢٩).

(٢) ولربّما وقع عندهم نسبة أقوال إلى الفلاسفة ليست لهم؛ على ما يظهر عند الأشعري خاصّة، حيث ينسب الاستدلال بالأعراض على حدوث العالَم إلى الفلاسفة. رسالة أهل الثغر (ص ١٨٥، ١٩١).

الفلسفة، وعلمت يقينًا: أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم مَن لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه ... ولم أر أحدًا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك، ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم -حيث اشتغلوا بالرد عليهم- إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامّي، فضلاً عمن يدعي دقائق العلوم. فعلمتُ أن ردّ المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنه رميٌ في عماية ..."[1].

مراد ابن خلدون بالردّ على الفلاسفة: الردّ المحكم الوافي:

فيترجّح على هذا إذن: أن الذي قصده ابن خلدون من اختصاص طريقة المتأخّرين بالردّ على الفلاسفة: أنّهم صرفوا همّتهم وعنايتهم إلى الردّ عليهم قصدًا بصورة محكمة متكاملة، مسبوقةٍ بدارسة وتحقيق لمذاهبهم، لا مجرّد الردّ القليل العارض في المباحث، أو غير المسبوق بالتحقيق، كما كان عند المتقدّمين. ولا شكّ في أن هذا الأسلوب أَلْيق بطريقة المتأخّرين من الأشاعرة؛ على ما يبيّنه ابن خلدون نفسه من توغّل هؤلاء في دراسة الفلسفة، وتضمين كتبهم الكلاميّة كثيرًا من مباحثها؛ حتى اختلطت مباحث الفنّين عندهم[2]، على ما سيأتي في المبحث الآتي إن شاء الله.

(١) المنقذ من الضلال (ص ٩٤).
(٢) انظر: مقدمة ابن خلدون (ص ٥٩١).

ويشهد لهذا:

ما يقرّره التفتازاني عن حال علم الكلام في عهد المتقدّمين؛ فيقول: "هذا هو كلام القدماء. ومعظم خلافيّاته من الفرق الإسلامية". يقول العصام الإسفراييني معقِّبًا: "المقصود: أن ليس له خلافيّات كثيرة مع الحكماء، كالكلام الذي هو للمتأخّرين"(١). والله أعلم.

(١) شرح العقائد النسفية للتفتازاني مع حاشية العصام (ص ١١).

المبحث الثالث

موضوع علم الكلام

بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تقرير ابن خلدون -ومن وافقه- لهذا الفرْق.

المطلب الثاني: سبب خلط المتأخرين بين موضوع الكلام وموضوع الفلسفة.

المطلب الثالث: أوّل المتأخّرين من الأشاعرة على هذا الفرق.

موضوع علم الكلام بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة

تمهيد: مفهوم موضوع العلم وأهميّته:

موضوع العلم هو: ما يُبحث فيه –أي في هذا العلم– عن عوارضه الذاتية. أي العوارض التي تلحقه لذاته، أو لجزء ذاته، أو لأمرٍ خارجٍ عن ذاته مساوٍ له.(١) وذلك: كبدن الإنسان لعلم الطبّ مثلًا، وكالكلمة لعلم النحو، والأدلة السمعية لعلم أصول الفقه ... إلى آخره.

وتأتي أهمّية الكلام عن موضوعات العلوم عامّة من حيث إنّ تمايز العلوم في أنفسها إنما يكون بحسَب تمايز موضوعاتها؛ بحيث إنّ علمًا من العلوم لا تحصل له هُويّة وتشخّص واستقلال في نفسه إلا إذا حصل موضوعه في نفسه أولًا وتميّز عن غيره. وأيضًا إن مَن طلب علمًا قبل أن يقف على موضوعه –أيّ شيءٍ هو–؛ لم يحصل عنده تمييز هذا العلم عن غيره تمييزًا دقيقًا.(٢)

فمن هنا اهتمّ المدوّنون للعلوم والمتكلّمون عنها ببيان موضوعاتها وتمييزها؛ حتى أفرد لها بعضهم مؤلفاتٍ خاصّة.(٣)

---

(١) تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٢٣). وقيل بجواز البحث في العلم عن بعض الأعراض التي تلحق الموضوع لما هو أخصّ منه، كالأعراض اللاحقة لنوعه. انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٧٤). شرح المواقف للجرجاني (١/ ٤٧). الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي محمد بن إبراهيم القوامي (١/ ٥٢)، تحقيق: آية الله زاده الآملي، ط٤/ وزارة الثقافة والإرشاد، طهران إيران، ١٣٨٦هـ. كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٨).

(٢) انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ٦، ٢٢). شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٦٧، ١٦٨). شرح المواقف للجرجاني (١/ ٤٤، ٤٥).

(٣) منها مثلًا: كتاب مفتاح السعادة لطاش كبري زاده، وكتاب موضوعات العلوم لسلطان زاده، ورسالة تحقيق مبادئ العلوم الأحد عشر للشيخ علي رجب الصالحي المالكي.

وبالنسبة لعلم الكلام فقد مرّ موضوع هذا العلم عند الأشاعرة من أهل السنّة خاصّة بمرحلتين متمايزتين، كانتا علامةً بارزة من العلامات التي جعلها ابن خلدون فارقةً بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة.

المطلب الأول

تقرير ابن خلدون -ومن وافقه- لهذا الفرْق:

فإثر كلامه عن الفرْق السالف يقرّر ابن خلدون أنه بعد إدخال المتأخرين –من لدن الإمام الغزالي والرازي– الرّد على الفلاسفة في طريقتهم الكلاميّة: "توغل المتأخّرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة، والتبس عليهم شأن الموضوع في العلمين فحسبوه فيهما واحدًا من اشتباه المسائل فيهما...

وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلّم في الوجود من حيث إنه يدلّ على الموجِد.

وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله: إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع، من حيث يمكن أن يستدلّ عليها بالأدلة العقلية؛ فترفع البدع وتزول الشكوك والشّبه عن تلك العقائد"[(١)].

موضوع الكلام وموضوع الفلسفة:

فمن هذا يتّضح أن موضوع علم الكلام عند المتقدّمين من الأشاعرة هو: العقائد الإيمانية من حيث الاستدلال عليها بالأدلّة[(٢)]. أمّا موضوع

---

(١) مقدمة ابن خلدون (ص ٥٩٠).

(٢) وقد قرّر السيد مرتضى الزبيدي أن هذا هو ما يسمّى بعلم العقائد، أمّا طريقة المتأخّرين فهي ما يسمّى بعلم الكلام. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين للسيد مرتضى الزبيدي محمد بن محمد ابن عبد الرزاق الحسيني (٢/ ١٥)، ط/ مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

الفلسفة: فهو الموجود المطلق، أو ما يعرِض له الوجود المطلق[١]، أي سواء كان موجودًا في الذهن أو في الخارج.[٢]

وهذا نفسه هو ما أصبح موضوع علم الكلام عند المتأخّرين:

أي:

١- الموجود بما هو موجود[٣]: لكن مع ملاحظة اختلاف وجه البحث فيه في علم الكلام عن البحث فيه في الفلسفة، من حيث إن البحث فيه في علم الكلام كائنٌ على قانون الإسلام، أي يكون الباحث فيه حريصًا على المحافظة على قواعد الإسلام القطعية، ملتزمًا عدم الخروج عنها بمجرّد رأي العقل، بخلاف البحث فيه في الفلسفة؛ فإنه بحثٌ غير مقيّد بهذا القيد.[٤]

٢- أو موضوعه: هو المعلوم من حيث يتعلّق به إثبات عقيدةٍ دينيّة: وهذا أعمّ من الأوّل عند من لا يقول بالوجود الذهني من المتكلّمين، من حيث إن مباحث كمباحث المعدوم والحال وغيرهما لا تعدّ من مباحث الكلام عندهم على الأوّل، وإن كانت تعدّ من مباحثه على هذا الثاني.[٥] وأيًا ما كان؛ فمرادهم بالتعلّق هنا: التعلّق مطلقًا سواءٌ كان

---

(١)انظر: الحكمة المتعالية لصدر الدين الشيرازي (١/ ٣٩). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٥٠).

(٢)وهذا على مذهب الحكماء في إثبات الوجود الذهني. انظر: إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد لابن المطهر الحلّي الحسن بن يوسف بن علي (ص ١٥)، تحقيق: سيد محمد مشكوة، وعلينقي منزوي، الناشر/ جابخانه دانشكاه، طهران إيران، ١٣٧٨هـ- ١٩٥٩م.

(٣)انظر: حاشية العصام على شرح العقائد النسفية (ص ١٤).

(٤)انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٧٧). شرح المواقف للجرجاني مع حاشية الفناري (١/ ٥٣، ٥٥).

(٥)انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٧٣، ١٧٩). شرح المواقف للجرجاني (١/ ٤٥).

قريبًا أو بعيدًا؛ وبهذا دخل في علم الكلام أكثرُ -إن لم يكن جميع- مباحث الفلسفة.[١] وبهذا أيضًا حدث الاشتباه بين مسائل الفنّين كما قرّر ابن خلدون.

الموافقون لابن خلدون في تقرير هذا الفرْق:

والجدير بالذكر أن العلّامة التفتازاني قد قرّر هذا الفرْق بقريبٍ مما قرّره ابن خلدون، بل بشيءٍ من التفصيل أيضًا؛ حيث يقول: "لمّا نقلت الفلسفة إلى العربيّة وخاض فيها الإسلاميّون؛ حاولوا الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة؛ فخلطوا بالكلام كثيرًا من الفلسفة ليتحقّقوا مقاصدها؛ فيتمكّنوا من إبطالها، وهلمّ جرًّا، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيّات والإلهيات، وخاضوا في الرياضيّات، حتى كاد لا يتميّز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيّات. وهذا هو كلام المتأخّرين"[٢].

ووافقه في هذا كلٌّ من شارحيه: الخيالي، والعصام.

وقرّره بقريب منه أيضًا الشيخ برهان الدين اللقاني -ونقله عنه الدسوقي وغيره موافقًا له-؛ حيث يقول: "كلام الأوائل كان مقصورًا على الذات والصفات، والنبوّات والسمعيات. ثم حدثت طوائف المبتدعة؛ فكثر جدالهم مع علماء الإسلام، ... وأوردوا شُبهًا على ما قرّره الأوائل، ... وخلطوا تلك الشّبه بكثيرٍ من قواعد الفلسفيات ليستروا ضلالهم عن الناس... فتصدّى المتأخّرون لدفع تلك الشّبه والإلزامات، وهدم تلك

(١)حاشية العصام على شرح العقائد النسفية (ص ١٤). وانظر: نشأة الفكر الفلسفي للنشار (١/ ١٦٧).

(٢)شرح العقائد النسفية للتفتازاني -بحاشية العصام- (ص ١٤).

القواعد والأساسات؛ فاضطروا إلى إدراجها في كلامهم؛ ليتحقّقوا مقاصدها، ويتمكّنوا من إيضاح مفاسدها".[١]

طريقة المتقدّمين هي طريقة السلف عموماً:

بل الذي يتبيّن من كلام الخيالي خاصّة أن الطريقة التي لا تخلط الكلام بالفلسفة هي طريقة السلف عمومًا؛ حيث يقول: "(وهذا هو كلام القدماء): أي ما يفيد معرفة العقائد من عير خلط الفلسفيّات هو كلام السّلف"[٢]. وفي هذا إشعارٌ بأن هذه الطريقة لم تكن طريقة المتقدّمين من الأشاعرة فحسب، بل كانت طريقة مدارس السلف التي كانت قبلهم مطلقًا.

وهو ما يُشعره كلام ابن خلدون أيضًا؛ حيث يقول: "وأمّا محاذاة طريقة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هو في الطريقة القديمة للمتكلّمين"[٣].

من هؤلاء السلف؟

ومن المعلوم أن المدرسة الأشعريّة لم تكن هي أولى المدارس السنّية على الإطلاق في نصرة عقائد السلف أهل السنّة والجماعة، بل

---

(١)هداية المريد للقاني (١/ ١٣٧). حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص ٧١). حاشية الأمير (ص ٢٦، ٢٧). وانظر في تقرير هذا الفرق أيضًا: أبجد العلوم للقنوجي محمد صديق بن حسن بن علي بن لطف الله البخاري الحسيني (٢/ ٤٤١)، فهرسة: عبد الجبار زكار، ط/ دار الكتب العربية، بيروت لبنان/ ب.ت. رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده (ص ٣٢، ٣٣).

(٢)حاشية الخيالي على شرح العقائد النسفية -بحاشية العصام- (ص ١١، ١٢). ويشهد له ما في كلام الشيخ الأمير من أن عدم هذا الخلط كان سببًا في أن "غلب على السلف لذلك التفويض". حاشية الأمير (ص ٢٦).

(٣)مقدّمة ابن خلدون (ص ٥٩١).

كانت مسبوقةً في هذا بمدرسة الصّفاتية[١]، التي كان من أبرز رؤسائها: الشيخ عبد الله ابن كلّاب[٢]، وأبو العباس والقلانسي[٣]، اللّذيْن انضوى الشيخ الأشعري تحت لوائهما إثر مفارقته لمذهب الاعتزال. فلا يبعد إذن أن يكون قصد كلٍّ من الخيالي وابن خلدون بالسلّف هؤلاء السلف من الكلّابية والصفاتية عمومًا، والله أعلم.

(١) الصفاتية: هم جماعة كثيرة من السلف قبل ظهور الأشعري -منهم ابن كلّاب-كانوا يثبتون الصفات لله تعالى، لا يفرّقون بين صفات الذات وصفات الفعل. بل كانوا يقولون: إن الباري تعالى عالم بعلم، قادر بقدرة، قديم بقدم، كريم بكرم، جواد بجود، ...إلخ. فلقّبوا بالصفاتية في مقابلة المعتزلة الذين كانوا ينفون الصفات. وبعد ظهور الأشعري انتقلت سمة الصفاتية إلى الأشعرية. الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٤٤، ١٠٤: ١٠٦). نهاية الإقدام في علم الكلام له (ص ١٧٥). شرح المقاصد للتفتازاني (٤/ ٧٠). وانظر: مجرد مقالات الشيخ الأشعري لابن فورك (ص ٢٦). شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ١٨٣).

(٢) عبد الله ابن كلّاب: هو أبو محمد عبد الله بن سعيد القطّان البصري، الملقب بابن كُلّاب. كان من كبار المتكلّمين على طريقة أهل السنة قبل الأشعري، وإن عدّه الجرجاني من الأشاعرة؛ فلأن الأشعري اقتدى به كثيرًا. كانت وفاته بعد الأربعين ومائتين ٢٤٠هـ. من كتبه: الصفات، خلق الأفعال، الرد على المعتزلة. انظر: سير أعلام النبلاء (١١/ ١٧٤). طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة أبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر (١/ ٣٣)، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، ط١/ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الهند، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م. شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٢٣).

(٣) أبو العباس القلانسي: هو أحمد بن عبد الرحمن بن خالد القلانسي الرازي. كان من كبار المتكلمين في عصر الأشعري على طريقة أهل السنة، أخذ عنه الأشعري واقتفى طريقته حتى نُسب القلانسي إليه. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ١٠٥). تبيين كذب المفتري لابن عساكر (ص ٢٩٣). طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي (٢/ ٣٠٠).

المطلب الثاني

سبب خلط المتأخرين بين موضوع الكلام وموضوع الفلسفة:

ولم يصرّح لنا ابن خلدون بالسبب الذي جعل المتأخّرين من أهل السنّة يخلطون بين موضوع علم الكلام وموضوع الفلسفة، لكن هذا ما تولّى بيانه العلاّمة التفتازاني والموافقون له؛ حيث يتضّح من كلامهم أن سبب هذا هو:

١- تحقيق المقاصد الفلسفية للتمكّن من إبطالها:

فإنّ المتأخّرين لمّا جعلوا كتبهم الكلامية متضمّنة الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من مسائل الإلهيات والطبيعيات؛ جرّهم هذا إلى استقصاء القول في هذه المباحث. لكن لمّا يكن ذلك من موضوع علم الكلام عند سلفهم؛ اضطروا إلى جعل موضوع هذا الفنّ عامًّا بما يشمل هذه المباحث كلّها.

وهذا بالحقيق هو ما امتازت به طريقتهم عن طريقة المتقدّمين في الردّ على الفلاسفة، كما قرّره ابن خلدون نفسه في الفرْق السابق. ومن هذا يظهر أيضًا أن هؤلاء المتأخرّين معذورون في هذا الخلط، من حيث إنّهم "إنما ارتكبوه للحاجة والضرورة؛ فلا لوم عليهم"[(١)].

٢- تحقيق الردّ على المعتزلة فيما اقتبسوه من أصول الفلسفة:

فإنّ المعتزلة -كما يصرح التفتازاني- قد "تشبّثوا بأذيال الفلاسفة في كثيرٍ من الأصول، وشاع مذهبهم فيما بين الناس"[(٢)]، فإذا كان خلط

(١) هداية المريد للقاني (١/ ١٣٩). حاشية الدسوقي (ص ٧١). وانظر: حاشية الأمير (ص ٢٧).
(٢) شرح العقائد النسفية -بحاشية العصام- (ص ١٣).

المتأخرين للفلسفة بعلم الكلام من أجل تحقيق الردّ على الفلاسفة؛ فلأَن يكون هذا في حقّ المعتزلة فيما تشبثوا فيه بهم من باب أولى؛ على ما يقرّره العصام قائلًا: "كما يمكن أن يكون خلط الفلسفة بالكلام لما ذكره من التمكّن من إبطال الفلسفة، يمكن أن يكون للتمكّن من ردّ مذهب المعتزلة المتشبّثين بأذيال الفلاسفة في كثيرٍ من الأصول، بل هو أنسب بحالهم"(١).

ولعلّه قصد أنه أنسب بحال هؤلاء المتأخّرين؛ إذ الأصل فيهم أنّهم متكلّمون، وأن غرضهم في المقام الأول نصرة العقائد السنّيّة والردّ على أهل البدع فيما خالفوا فيه، قبل الردّ على الفلاسفة. بالإضافة إلى أن السبب الأوّل من أسباب نشأة مدرسة الأشاعرة عمومًا هو الردّ على المعتزلة؛ فهم الخصم الأوّل لهم(٢)، قبل الفلاسفة. والله أعلم.

٣- **جعل علم الكلام العلم الأعلى المستغني عمّا عداه من العلوم**:

فإن المتقدّمين لمّا جعلوا موضوع علم الكلام هو العقائد الدينيّة لزمهم ألّا يبحثوا فيه عن مثل أحوال الجواهر والأعراض، والموجود والمعدوم، وغيرها من المباحث التي ليست هي من العقائد الدينيّة بالاتفاق. لكن لمّا جاء المتأخرون وجرّهم البحث في تحقيق العقائد الدينيّة إلى الكلام عن أمثال هذه المباحث، "ولم يرضوا أن يكونوا محتاجين فيه

(١) حاشية العصام على شرح العقائد النسفية (ص ١٤).

(٢)على ما ينبئ عنه قولهم: إنهم -أي المعتزلة- أول فرقة أسّست قواعد الخلاف لأهل السنة. شرح العقائد النسفية -بحاشية العصام- (ص ١١: ١٣). هداية المريد للقاني (١/ ١٤٠). وانظر: مقدمة ابن خلدون (ص ٥٨٨).
وحتى قيل بأن الاعتزال يطلق على مطلق مخالفة السنّة، وإن انتسب إلى غير المعتزلة. حاشية الأمير (ص ٤).

إلى علمٍ آخر أصلًا؛ فأخذوا موضوعه على وجه يتناول: تلك العقائد، والمباحث النظريّة التي تتوقف عليها تلك العقائد، سواءٌ كان توقّفها باعتبار مواد أدلّتها، أو باعتبار صورها[1]، وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة في علمهم هذا.

فجاء علمًا مستغنيًا في نفسه عمّا عداه، ليس له مبادٍ[2] في علمٍ آخر ... فهو رئيس العلوم الشرعيّة على الإطلاق"[3].

(١) قد سبق أن مادّة الدليل: هي المقدمات التي يتألف منها. أمّا صورته: فهي الهيئة الحاصلة من تأليف هذه المقدمات مع بعضها. انظر: معيار العلم لأبي حامد الغزالي (ص ١٨٢). تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٤٠).

(٢) لكلّ علمٍ موضوع، ومبادئ، ومقاصد. والمقاصد: هي مسائل العلم، التي يدلّل عليها فيه إن كانت كسبية، أو ينبّه عليها إن كانت خفيّة. وأما المبادئ: فهي الأمور التي يتوقّف عليها مسائل العلم من التصوّرات والتصديقات. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٧٠). شرح المواقف للجرجاني (١/ ٦٠). كشاف اصطلاحات الفنون للتهانوي (١/ ٧).

(٣) شرح المواقف للجرجاني (١/ ٦٢: ٦٥). وانظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٧٣).

المطلب الثالث

أوّل المتأخّرين من الأشاعرة على هذا الفرْق:

وفي استفاضة كلامه عن هذا الفرْق يقول ابن خلدون: "ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة، بحيث لا تتميز أحد الفنّيين من الآخر، ولا يحصل عليه طالبُه من كتُبهم، كما فعله البيضاوي في الطوالع ومن جاء بعده من علماء العجم في جميع تآليفهم، ... وأما محاذاة السلف بعقائد علم الكلام فإنما هو في الطريقة القديمة للمتكلمين وأصلها كتاب الإرشاد وما حذا حذوه.

ومن أراد إدخال الردّ على الفلاسفة في عقائده؛ فعليه بكتب الغزالي والإمام ابن الخطيب؛ فإنها وإن وقع فيها مخالفة للاصطلاح القديم، فليس فيها من الاختلاط في المسائل والالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين من بعدهم"[(١)].

الإمام البيضاوي وموافقوه:

فكأنّ ابن خلدون أراد أن يشير بهذا إلى أن أوّل متأخّري الأشاعرة خلطًا للفلسفة بعلم الكلام هو الإمام البيضاوي [ت ٦٨٥هـ]، في كتابه الطوالع خاصّة، الذي ابتدأه الإمام بمقدّمة في مباحث النظر ضمّنها أغلب مباحث علم المنطق، ثم أعقبها بثلاثة كتب، أولها: في الممكنات، وثانيها: في الإلهيات، وثالثها: في النبوات وما يتعلّق بها. وقد ضمّن كتابيه الأخيرين: الممكنات والإلهيات كثيرًا من مباحث الفلسفة في الطبيعيات والإلهيات خاصّة.

---

(١) مقدمة ابن خلدون (ص ٥٩١).

وهذا الترتيب والتضمين نفسه هو ما سار عليه العضد الإيجي في المواقف، وكذا السعد التفتازاني في شرح المقاصد، وابن عرفة[١] في المختصر الكلامي[٢]، وإن بشيءٍ من التفصيل والتقسيم لهذه المباحث. فكأن هؤلاء هم من عنى ابن خلدون بقوله: "علماء العجم"[٣].

لكن من الإنصاف أن يقال: إنّ من هؤلاء من لم يلتزم هذا النهج في جميع كتبه، كالإمام العضد في العقائد العضدية؛ فإنه جارٍ فيه على طريقة المتقدّمين تمامًا في ترك حشو الكلام بالفلسفة، بل ترك الاشتغال بالردّ على الفلاسفة أصلًا. فلا يصدق عليه قول ابن خلدون: "في جميع تآليفهم". والله أعلم.

(١) ابن عرفة: هو أبو عبد الله محمد بن محمد ابن عرفة الورغمّي التونسي، الإمام المتكلّم المحدّث الفقيه المالكي. إمام تونس وعالمها وخطيبها في عصره. ولد عام ستة عشر وسبعمائة ٧١٦ هـ، وتوفي سنة ثلاث وثمانمائة ٨٠٣ هـ. من كتبه: المختصر الكبير في فقه المالكية، المختصر الشامل في علم الكلام، مختصر الفرائض، المبسوط. انظر: الضوء اللامع للسخاوي (٩/ ٢٤٠). نيل الابتهاج بتطريز الديباج لأحمد بابا التنبكتي (ص ٤٦٣: ٤٧١)، ط١/ كلية الدعوة الإسلامية، طرابلس ليبيا، ١٣٩٨هـ- ١٩٨٩م.

(٢) وقد نصّ الشيخ ابن عرفة على متابعته لطوالع البيضاوي في مقدّمة كتابه فقال: "ورتّبته على منوال طوالع أنوار الشيخ المحصّل ناصر الدين البيضاوي". المختصر الكلامي له (ص ٧٤)، تحقيق: نزار حمادي، ط/ دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت/ ب.ت.

(٣) ويشهد لهذا قوله بعد ذلك: "سعد الدين التفتازاني وأما غيره من العجم فلم نر لهم من بعد الإمام ابن الخطيب ونصير الدين الطوسي كلاما يعول على نهايته في الإصابة". مقدمة ابن خلدون (ص ٧٤٩). وفي حاشية الدسوقي (ص ٧٧) أن "الأعاجم: كالفخر، والسعد، والعضد". وفي هداية المريد للقاني (١/ ١٤٠): أن كتب المتأخرين "كالمواقف، والمقاصد، والطوالع".

المتقدّمون على البيضاوي:

أما المتقدّمون على الإمام البيضاوي: كالإمام الرازي والغزالي خاصّة فإنّهما –على كلام ابن خلدون– لم يخلطا بين الفنّين، ولم يلتبس عليهما شأن الموضوعين، وإن أدرجا في طريقتهما الردّ على الفلاسفة.

وأمّا إمام الحرمين الجويني فهو من المتقدّمين بلا ريب على كلام ابن خلدون، وليس هذا –كما يبدو– إلا لأن إمام الحرمين لم يجرِ على طريقة المتأخرين أصلًا في إدخال الردّ –المنهجي– على الفلاسفة في طريقته الكلاميّة.

وهو وإن وقع في كتابه الشامل شذرًا من ذلك[١] على غير تعمّق واستقصاء كما تقدّم؛ فقد خلا كتابه الإرشاد من هذا الأمر تمامًا. فلعلّ هذا ما جعل ابن خلدون يخصّ هذا الكتاب بالذكر، وكأنّه الأنموذج الخالص المعبّر عن طريقة المتقدّمين في نسقها المتباهي.

ما يُشكل على عدّ الإمام البيضاوي أوّل المتأخّرين على هذا الفرق:

لكن الذي يشكل على ما تقدّم أمران:

أولهما: أن الإمام الغزالي قد نُسب إليه القول بأن موضوع الكلام هو الموجود بما هو موجود[٢] وقد صرّح في المستصفى بأن "المتكلّم هو الذي ينظر في أعمّ الأشياء وهو الموجود"[٣]:

وهذا هو موضوع علم الكلام عند المتأخّرين، كما نصّ عليه العصام قائلًا: "ولمّا جعل المتأخّرون موضوع الكلام: الموجود بما هو موجود

(١) انظر: الشامل (ص ٢٠٥، ٢٢٦).
(٢) انظر: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٧٦). شرح المواقف للجرجاني (١/ ٥٣).
(٣) المستصفى (١/ ١٢).

...إلخ" [1]، فعلى هذا يكون الإمام الغزالي هو أوّل المتأخّرين على هذا الفرْق!

ويمكن الجواب عن هذا: بأن جعل موضوع الكلام الموجود بما هو موجود ليس طريقة المتأخرين مطلقًا:

بل طريقة المتأخّرين أنّهم جعلوا موضوع الكلام الموجود بما هو موجود من حيث يتعلّق به إثبات العقائد الدينيّة تعلّقًا قريبًا أو بعيدًا، على ما يتبيّن من تتمة كلام العصام نفسه؛ حيث يقول: "الموجود بما هو موجود أو المعلوم، من حيث يتعلّق بهما [أي الموجود أو المعلوم] إثبات العقائد الدينيّة تعلّقًا قريبًا أو بعيدًا"[2]. فهذه الحيثية خاصّة –التعلّق البعيد– هي ما تؤدّي إلى خلط مباحث الفلسفة بمباحث الكلام، ومن دونها لا يحصل الالتباس بين موضوع الكلام والفلسفة. وحينئذٍ يكون الغزالي وغيره من المتقدّمين ممن قال بهذا الموضوع أنّهم أرادوا: الموجود من حيث يتعلّق به إثبات عقيدةٍ دينيةٍ تعلقًا قريبًا فقط.

ويشهد لهذا:

١- قول التفتازاني: "فالمتقدّمون من علماء الكلام جعلوا موضوعه: الموجود بما هو موجود؛ لرجوع مباحثه إليه، على ما قال الإمام حجّة الإسلام: إنّ المتكلّم ينظر في أعمّ الأشياء وهو الموجود، فيقسّمه إلى قديم ومحدَث، والمحدَث إلى جوهر وعرَض، والعرَض إلى ما يشترط فيه الحياة كالعلم والقدرة، وإلى ما لا يشترط ... وينظر في القديم فيتبين أنه لا يتكثر ولا يتركب، وأنه يتميز عن المحدَث بصفات تجب

(١) حاشية العصام على شرح العقائد النسفية (ص ١٤).
(٢) السابق.

له، ... وأن العالَم فعله الجائز؛ فيفتقر بجوازه إلى محدِث، وأنه قادر على بعث الرسل وعلى تعريف صدقهم بالمعجزات وأن هذا واقع وحينئذ ينتهي تصرف العقل"[١].

٢- كما يشهد له تصريح الغزالي نفسه: بأن المسائل المقصودة في علم الكلام "جملتها على النظر في الله تعالى؛ فإنّا إذا نظرنا في العالَم لم ننظر فيه من حيث إنه عالَم وجسم، وسماء وأرض، بل من حيث إنّه صنع الله سبحانه ... وجميع أطراف هذا العلم يحصرها النظر في ذات الله تعالى، وفي صفاته سبحانه، وفي أفعاله عزّ وجل، وفي رسول الله (ﷺ)، وما جاءنا على لسانه"[٢].

ثم يصرّح الإمام الحجّة بأن ما خرج عن هذا القدر من المسائل فهو إما "بحثٌ عن غير قواعد العقائد"، أو "زيادة تقريرٍ لتلك الأدلّة"[٣]. فهو من فضول الكلام، وليس داخلًا في مسائل العلم نفسه.[٤]

فمن هذين النصّين يتبيّن أن جعل موضوع الكلام الموجود بما هو موجود هو من طريقة المتقدّمين أيضًا، إلا أنّهم قيّدوه بما يؤدّي في نهاية المآل إلى أن يكون موضوعًا خاصًّا لمسائل العقائد الدينية، وأدلّتها، وهو غير خارجٍ عن موضوع الكلام الذي أورده ابن خلدون في كلامه للمتقدّمين.

---

(١) شرح المقاصد (١/ ١٧٦). وانظر نص هذا الكلام للغزالي في المستصفى (١/ ١٣).

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٢٣).

(٣) إحياء علوم الدين (١/ ٣٥٨، ٣٥٩).

(٤) راجع: شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ١٨١).

الإمام الغزالي لم يخلط الكلام بالفلسفة:

ومن هذا يظهر أيضًا صدق ما قاله ابن خلدون في حقّ الإمام الغزالي وكتبه خاصّة من أنّه وإن وقع في طريقته إدخال الردّ على الفلاسفة إلا أنه لم يخلط مباحث الكلام بمباحث الفلسفة، بل جعل لكلٍّ موضوعًا مستقلًّا إليه ترجع مسائله، أقول: بل جعل لكلٍّ كتابًا منفصلًا؛ فللفلسفة: مقاصد الفلاسفة، ونقضها تهافت الفلاسفة. وللكلام: الاقتصاد في الاعتقاد، وقواعد العقائد، والرسالة القدسية[1]. وغيرها.

وأما صدق هذا في حقّ الإمام الرازي؛ ففيه كلام، يتبيّن في الإشكال الآتي.

ثاني الإشكالين: أن طريقة الإمام البيضاوي في الطوالع لا تختلف كثيراً عن طريقة الإمام الرازي في المباحث والمحصل وغيرهما:

فإنّ الإمام الرازي قد جعل كتابه الأوّل المباحث المشرقية مرتّبًا على ثلاثة أبواب: أولها: في الأمور العامّة[2]، وثانيها: في الممكنات، وثالثها: في الإلهيات والنبوّات.[3] فهو لا ينقص عن كتاب الطوالع إلا في مقدّمته المنطقية، وبعض المباحث التابعة للنبوّات.

---

(١) وقد ضمّن كلًّا من القواعد والرسالة الجزء الأول من كتابه الإحياء. انظر: إحياء علوم الدين (١/ ٣٣١، ٣٨١).

(٢) ويقصد بها: الأمور التي لا تختصّ بموجود بعينه من أقسام الموجود في الخارج -الواجب والجوهر والعرَض- بل تعمّ اثنين منها فصاعدًا. أو هي الأمور التي تشمل الموجود في الخارج والذهن –عند القائل به-. انظر: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٥٩). تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للسنندجي عبد القادر بن محمد سعيد (ص ٤٥)، تعليق: لجنة العقيدة بجامعة الأزهر، ط/ دار السعادة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

(٣) انظر مقدّمة كتاب المباحث المشرقية في الطبيعيات والإلهيات للرازي فخر الدين محمد بن عمر (١/ ٦: ١٠)، ط/ انتشارات بيدار، طهران إيران/ ب.ت.

وهي المباحث التي استدركها وضمّنها كتابه المحصّل، والذي ابتدأه الإمام بمقدمات اشتملت على أغلب مسائل المنطق، ثم أعقبها بثلاثة "أركان" في علم الكلام، أولها: في المعلومات: الواجب والممكن، والقديم والحادث، والأعراض والأجسام. وثانيها: في الإلهيات. وثالثها: في السمعيات: النبوّات، والمعاد.

وقد اشتمل كلّ من الكتابين على مباحث فلسفية مغرقة في الطبيعيات والإلهيات خاصّة؛ حتى عُدّ أولهما على أنّه كتاب فلسفي محض، وثانيهما على أنه من الكتب التي مزجت علم الكلام بالفلسفة.(١)

ثم كان كتابه المطالب العالية أيضًا الذي يغلب على الظنّ أنّه قد سار فيه على نهج الكتابين السابقين، في الجمع بين مباحث الفلسفة والكلام، بل فاق عليهما في طول الاستقصاء، وإن خالفهما في بعض الترتيب.(٢)

الإمام الرازي خلط الكلام بالفلسفة خلطًا تامًّا:

وإذا صدق كلام ابن خلدون في حقّ كتب الإمام الغزالي من أنّها قد خلت من الخلط والالتباس بين الفلسفة والكلام؛ فإن هذا الكلام منه في حق كتب الإمام الرازي يكاد يفقد مصداقيته تمامًا في بعضها؛ وليس أدلّ على هذا من أن كتابه المباحث المشرقية ما يزال للكلام فيه حتى الآن مجال: هل هو من كتب الكلام أو من كتب الفلسفة؟(٣)

(١)انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه للزركان (ص ٨٧، ٩٣، ٦١٨).
(٢)انظر: فخر الدين الرازي وآراؤه للزركان (ص ٩٤، ٦١٣).
(٣)السابق (ص ٨٧، ٦١٢).

بل إن هذا السؤال ليتخطى كتبَ الإمام إلى الإمام نفسه: هل هو فيلسوف أو متكلّم أو كلاهما؟[١]

وإذا كان هذا السؤال له نصيبٌ من الحضور في أزماننا؛ فإنه كان حاضرًا -وبقوّة- في زمن الإمام نفسه؛ على ما أبداه هو في خاتمة كتابه الاعتقادات قائلًا: "وكنّا نحن في ابتداء اشتغالنا بتحصيل علم الكلام تشوقنا إلى معرفة كتبهم [أي الفلاسفة] لنردّ عليهم؛ فصرفنا شطرًا صالحًا من العمر في ذلك حتى وفقنا الله تعالى في تصنيف كتب تتضمن الرد عليهم، ككتاب نهاية العقول، وكتاب المباحث المشرقية، وكتاب الملخّص، وكتاب شرح الإشارات، ... وهذه الكتب بأسرها تتضمن شرح أصول الدين، وإبطال شبهات الفلاسفة، وسائر المخالفين...

ومع هذا فإن الأعداء والحسّاد لا يزالون يطعنون فينا، وفي ديننا، مع ما بذلنا من الجد والاجتهاد في نصرة اعتقاد أهل السنة والجماعة، ويعتقدون أني لست على مذهب أهل السنة والجماعة، وقد علم العالِمون أنه ليس مذهبي ولا مذهب أسلافي إلا مذهب أهل السنة والجماعة ... وليس العجب من طعن هؤلاء الأضداد الحساد، بل العجب من الأصحاب والأحباب: كيف قعدوا عن نصري والرد على أعدائي؟"[٢].

متابعة الإمام الآمدي للرازي:

ومن بعد الرازي يأتي الإمام الآمدي [ت ٦٣١هـ] الذي يسبق البيضاوي بنحو نصف القرن تقريبًا، فيضع كتابه أبكار الأفكار، الذي يعدّ

(١) السابق (ص ٦٠٦، وما بعدها).

(٢) اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي (ص ٩١: ٩٣).

كتابًا "اختلط فيه الكلام بالفلسفة إلى حدٍّ كبير"(١)، والذي سار فيه مؤلّفه على نهج الإمام الرازي تقريبًا في تضمين الكلام: المنطق، والطبيعيات، والإلهيات.

استمداد صاحب المواقف من الرازي دون البيضاوي:

وإن كان ابن خلدون يجعل من علماء العجم كأنهم تابعين للإمام البيضاوي وكتابه الطوالع في طريقة خلط الكلام بالفلسفة؛ فإن صاحب المواقف خاصّة يكاد يكون تابعًا للإمام الرازي والآمدي في هذه الطريقة دون البيضاوي؛ على ما تنبئ عنه عبارة شارحه الجرجاني حيث يقول: "كتاب المواقف: الذي احتوى من أصوله وقواعده على أهمها وأعلاها ... وقد انطوى على خلاصة أبكار الأفكار، وزبدة نهاية العقول والأنظار، ومحصّل ما لخّصه لسان التحقيق"(٢).

فيظهر من هذا الإشكال الثاني إذن: أنه إذا كان ابن خلدون يعدّ البيضاوي أوّل المتأخّرين، فلأن يكون الرازي أحقّ بهذا منه فهذا هو الأولى والأرجح:

ويؤيّده:

١- ما في كلام التاج السبكي من أن حجّة الإسلام الغزالي وفخر الدين الرازي قد خاض كلٌّ منهما "في علوم الفلسفة ودوّنوها، وخلطوها بكلام المتكلّمين"(٣). فهذا الكلام منه -بشأن الخلط- وإن كان لا يثبت في حقّ الغزالي لما تقدّم، لكنه يصدق تمامًا في حقّ الإمام الرازي الذي كان بالفعل أوّل من خلط الكلام بالفلسفة خلطًا تامًّا.

(١) الآمدي وآراؤه الكلامية للدكتور حسن عبد اللطيف الشافعي (ص ٨٥)، ط١/ دار السلام، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

(٢) شرح المواقف للجرجاني (١/ ٩).

(٣) معيد النعم ومبيد النقم (ص ٦٥).

٢- ويؤيّده كذلك ما في كلام الشيخ السنوسي -وشارحه الدسوقي- من أن "الكتب التي حشيت بكلام الفلاسفة، وأولع مؤلفها بنقل هوسهم... : ككتب الإمام الفخر في علم الكلام، وطوالع البيضاوي، ومن حذا حذوهما"(١).

نزوع ابن خلدون أخيراً إلى عدّ الإمام الرازي أوّل المتأخّرين على هذا الفرق:

ويبدو أن هذا هو ما نزع إليه ابن خلدون أخيرًا؛ فإنّه بعد انتهاء كلامه عن علم الكلام يذكر علوم الفلسفة، ومن بينها العلم الإلهي الذي يقول فيه: " لمّا وضع المتأخّرون في علوم القوم [أي الفلاسفة]، ودوّنوا فيها، وردّ عليهم الغزالي ما ردّ منها، ثم خلط المتأخرون من المتكلّمين مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة؛ لاشتراكهما في المباحث، وتشابه موضوع الكلام بموضوع الإلهيات، ومسائله بمسائلها فصارت كأنها فنٌّ واحدٌ.

ثم غيّروا ترتيب الحكماء في مسائل الطبيعيات والإلهيات وخلطوهما فنًّا واحدًا: قدّموا الكلام في الأمور العامة، ثم أتبعوه بالجسمانيات وتوابعها، ثم بالرّوحانيات وتوابعها إلى آخر العلم. كما فعله الإمام ابن الخطيب في المباحث المشرقية(٢) وجميع من بعده من علماء الكلام، وصار علم الكلام مختلطًا بمسائل الحكمة، وكتبه محشوّة بها، كأنّ الغرض من موضوعهما ومسائلهما واحد، والتبس ذلك على الناس"(٣).

---

(١) شرح أم البراهين للسنوسي مع حاشية الدسوقي (ص ٧٠، ٧١).

(٢) وفي هذا ما يدلّ على أن ابن خلدون يعدّ كتاب المباحث من الكتب الكلاميّة التي حشيت بالفلسفة، أو الكتب التي امتزج فيها العلمان على أدنى تقدير.

(٣) مقدمة ابن خلدون (ص ٦٥٣).

ففي هذا ما يشبه العدول عمّا أبداه في كلامه الأول من النحو بالإمام البيضاوي المنحى الذي يبدو فيه كأنه أوّل المتأخّرين، وكأنّ مَن جاء بعده من العلماء كان تابعًا له هو دون الرازي. والله أعلم.

تعقيب:

بعد بيان ما تقدّم من تقرير هذا الفرْق بين المتقدّمين والمتأخّرين من أهل الأشاعرة يتهيّأ الآن السؤال:

هل خلت طريقة المتقدّمين تمامًا من الخلط بين الفلسفة والكلام؟

إن الذي يتبيّن من مطالعة بعض كتب الأشعري والباقلاني والجويني بل الغزالي أيضًا أن هذه الكتب لم تخل تمامًا من تعرّضٍ لبعض مباحث الفلسفة، خاصّة الطبيعيات، على ما يظهر من ذكرهم لمسائل الجوهر والجسم، وما يعرِض لهما من الأكوان[(١)]، كالحركة والسكون، والكمون والظهور، وغيرهما[(٢)]؛ فلم تخل طريقتهم إذن من شائبة كلامٍ في مسائل الفلسفة.

لكن الحقيقة أنّ:

١- **بحث المتقدّمين في تلك المسائل لم يكن على سبيل الاستقصاء وبلوغ الغاية فيها كما هو سبيل المتأخّرين:**

بل كان بحثًا عارضًا موجزًا، اضطروا إلى اللجوء إليه في مقام تقرير الأدلّة على العقائد الإيمانية، كالاستدلال على وجوده تعالى بإثبات حدوث

---

(١)الكوْن عند المتكلّمين: حصول الجوهر في حيز، على سبيل: الحركة، أو السكون، أو الاجتماع، أو الافتراق. انظر: شرح المواقف للجرجاني (١٣/٥) (١٨٠/٦).

(٢)انظر: مجرد مقالات الأشعري لابن فورك (ص ٢١١: ٢٢٤، ٢٤٧: ٢٥٦، ٢٦٨: ٢٩١). التمهيد للباقلاني (ص ١٨). الشامل للجويني (ص ١٤٢: ٢٣٧، ٤٠١: ٥٠٨). الاقتصاد للغزالي (ص ٤٤: ٤٩). الإحياء له (١/ ٣٨٥).

العالَم، وهو -أي حدوث العالَم- ينبني على أصول، أهمّها كما يقرّر الجويني: "إثبات الأعراض، ومنها: إثبات حدثها، ومنها: إثبات استحالة تعرّي الجواهر عن الاعراض ... والغرض من ذلك يترتّب على أصول، منها: استحالة عدم القديم، ومنها: استحالة قيام الأعراض بنفسها واستحالة انتقالها، ومنها: الردّ على القائلين بالكمون والظهور ..."[١].

وهذا ما يقرّره ابن خلدون نفسه في طريقة المتقدّمين؛ فيقول: "إن المتكلّمين لمّا وضعوا علم الكلام، لنصرة العقائد الإيمانية بالحجج العقلية؛ كانت طريقتهم في ذلك بأدلة خاصة، وذكروها في كتبهم: كالدليل على حدث العالم بإثبات الأعراض وحدوثها، وامتناع خلوّ الأجسام عنها، وما لا يخلو عن الحوادث حادث ..." [٢].

فلم يكن البحث في هذه المسائل إذن مقصودًا لذاته، ولا مقصودًا فيه تحقيق غاية البحث، بل تقرير ما يتأتّى معه انتهاض الدليل على العقائد الإيمانية. وليس هذا بمخرجٍ عن طريقة المتقدّمين.

إعراض الإمام الغزالي عن التعمّق في هذه المسائل في كتب العقائد:

ولعلّ ما يدلّ على هذا أن الإمام الغزالي حين عرَض له ما يقتضي الاستقصاء والمبالغة في البحث عن بعض هذه المسائل أعرض عنه، قائلًا: "لو كنّا نشتغل في هذا الكتاب بالفضول الخارج عن المقصود؛ لأبطلنا القول بالكمون والظهور في الأعراض رأسًا، ولكن ما لا يُبطل مقصودنا؛ فلا نشتغل به"[٣].

---

(١) الإرشاد للجويني (ص ١٧: ٢٠).

(٢) مقدمة ابن خلدون (ص ٦٤٧).

(٣) الاقتصاد في الاعتقاد (ص ٤٥).

ويستفاد منه: أنّه يقرّ هو نفسه بأن الاشتغال بما هو خارجٌ عن مقام تقرير أدلّة العقائد إنّما هو "فضول وخارج عن المقصود".

٢- ومن هذا يظهر أيضًا: أن بحث المتقدّمين في تلك المسائل لم يكن كبحث الفلاسفة، بل كان نظرهم فيها مختلفًا عنهم:

وهذا في الحقيقة ما يقرّره ابن خلدون نفسه –وكأنه قد تفطّن لإمكان ورود مثل هذا الاعتراض– قائلًا عن المتقدّمين: إنهم "لمّا كانوا يستدلّون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته –وهو نوع من استدلالهم غالبا–، والجسم الطبيعي ينظر فيه الفيلسوف في الطبيعيات وهو بعضٌ من هذه الكائنات؛ إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلّم، وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن، والمتكلّم ينظر فيه من حيث يدلّ على الفاعل، وكذا نظر الفيلسوف في الإلهيات إنما هو نظر في الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته، ونظر المتكلّم في الوجود من حيث إنه يدلّ على الموجِد"[(١)].

ولهذا لم يتوسّع نظر المتقدّمين في الغوص عن تحقيق مباحث هذه الموجودات، بخلاف المتأخّرين، الذين شغلت هذه المباحث عندهم كبير الأجزاء من كتبهم الكلاميّة.[(٢)] وتشابه بحثهم فيها ببحث الفلاسفة أو كاد أن يكون هو؛ حتى التبس الأمر على الناظر في كتبهم: هل هي من كتب الفلسفة أو كتب الكلام؟ على ما تقدّم في شأن المباحث المشرقية خاصّة.

---

(١) مقدمة ابن خلدون (ص ٥٩٠).

(٢) انظر على سبيل المثال: طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ١٥١: ٢٤٩). الأجزاء الأولى من شرح المقاصد من الجزء الأول إلى الثالث. وكذا الأجزاء الأولى من شرح المواقف من الجزء الثاني إلى السابع.

نظر المتكلّم ونظر الفيلسوف في الدليل:

بل حتى هذا النظر -نظر المتكلّم في الدليل- مختلفٌ تمامًا عن نظر الفيلسوف فيه؛ فالمتكلّم يكفيه من الدليل: الدليل الإنّي، الذي يفيد إنيّة العقائد أي ثبوتها في الخارج[1]، إلزامًا على الغير، أمّا ثبوتها في نفسها؛ فمأخذه من الشرع. بينما الفيلسوف يبحث عن الدليل اللمّي الذي يبحث عن لمّية العقائد، أي علّة ثبوتها في نفسها رأسًا؛ إذ ليس مأخذه فيها كمأخذ المتكلّم.

يقول ابن خلدون: "مسائل علم الكلام إنما هي عقائد متلقّاة من الشريعة كما نقلها السلف ... وما تحدّث فيه المتكلّمون من إقامة الحجج فليس بحثًا عن الحقّ فيها[2] -فالتعليل بالدليل بعد أن لم يكن معلومًا هو شأن الفلسفة-، بل إنّما هو التماس حجّة عقلية تعضد عقائد الإيمان ومذاهب السلف فيها، وتدفع شبه أهل البدع عنها، ... وذلك بعد أن تفرض صحيحة بالأدلة النقلية كما تلقاها السلف واعتقدوها وكثير ما بين المقامين.

---

(١)الدليل الإنّي عند المناطقة: هو ما يفيد علّة ثبوت المدلول في الخارج، وإن لم تكن كذلك في الذهن. فهو ما كان الحدّ الأوسط فيه علّة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الخارج دون الذهن، مثل قولنا: هذا محموم، وكل محموم متعفّن الأخلاط؛ فهذا متعفّن الأخلاط. فالحمى هنا هي سبب تعفّن الأخلاط، وليس كذلك في نفس الأمر.

أما الدليل اللمّي: فهو الدليل الذي يبيّن علّة المدلول في نفس الأمر، أي في الذهن والخارج معًا. فهو ما كان الحدّ الأوسط فيه علّة لنسبة الأكبر إلى الأصغر في الذهن والخارج. مثل قولنا: هذا متعفّن الأخلاط، وكلّ متعفن الأخلاط فهو محموم؛ فهذا محموم. انظر: معيار العلم للغزالي (ص ٢٤٣). تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٦٧، ١٦٨).

(٢)أي ليس بحثًا عن حقّيتها: هل هي حقٌّ أو لا؟

وذلك أن مدارك صاحب الشريعة أوسع؛ لاتساع نطاقها عن مدارك الأنظار العقلية؛ فهي فوقها ومحيطة بها؛ لاستمدادها من الأنوار الإلهية"[١].

موافقة جواب الأشعري لجواب ابن خلدون:

ومن الطريف أن الشيخ الأشعري قد أجاب بقريبٍ من جواب ابن خلدون السالف؛ حين طعن بعضهم في طريقة علم الكلام في عهده بأن "زعموا أن الكلام في الحركة والسكون، والجسم والعَرَض، والألوان والأكوان، والجزء والطفرة[٢]، وصفات الباري عزّ وجل، بدعة وضلالة"!

فأجابهم: بأن "الحركة والسكون، والكلام فيهما؛ فأصلهما موجودٌ في القرآن، وهما يدلّان على التوحيد" على ما ذكر في قصّة الخليل إبراهيم عليه السلام.[٣]

فليس البحث فيها إذن بحثًا أصيلًا، بل هو بحث تابعٌ للكلام عن العقائد الإيمانية. ثمّ يومئ الأشعري إلى أن انتهاج المتقدّمين للبحث في مثل هذه المسائل أصلًا كان منطلقًا من أساس قرآني ديني، لا من أساس فلسفي، وشتّان ما بينهما. والله أعلم.

---

(١)مقدّمة ابن خلدون (ص ٦٥٣، ٦٥٤).

(٢)القول بالطفرة قال به النظّام من المعتزلة، ومعناه عنده: قطع الجسم المتحرّك مسافات بين نقطتين دون أن يحاذي ما بينهما. انظر: الملل والنحل للشهرستاني (١/ ٧٠). دستور العلماء أو جامع العلوم للأحمد نكري عبد النبي بن عبد الرسول (٢/ ٢٠٠)، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

(٣)انظر: استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري (ص ٣٨، ٤٠).

المبحث الرابع

إثبات الصفات الإلهية

بقياس الغائب على الشاهد

بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: تقرير هذا الفرْق عند ابن خلدون ومن وافقه.

المطلب الثاني: سبب رفض المتأخرين لقياس الغائب على الشاهد.

المطلب الثالث: أوّل المتأخرين من الأشاعرة على هذا الفرْق.

إثبات الصفات الإلهية بقياس الغائب

على الشاهد بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة

تمهيد: قياس الغائب على الشاهد:

قد سبق أن الدليل عند المتكلّمين: هو ما يمكن التوصّل بصحيح النظر فيه إلى مطلوب تصديقي.(١)

ومن هذا التعريف يتبيّن أن عملية الاستدلال هي في أصلها عملية توصّل أو بالأحرى عملية نظر ذهني، يلاحظ العقل فيها ما هو حاصلٌ لديه من المعلومات حتى يتوصّل من خلالها إلى تحصيل المجهول – المطلوب التصديقي–.

ومن المعلوم –بل من البيّن– أن ليس كل نظر في معلوم يفيد توصلًا إلى مجهول، بل لا بدّ من ثبوت أمرٍ مُهيّئٍ لهذا التوصّل، يتأتّى للعقل معه اقتناص هذا المجهول من أقرب طريق إليه. هذا الأمر هو ما يسمّى في اصطلاح المتكلّمين بالمناسبة بين الدليل والمدلول.(٢)

---

(١)راجع: المعتمد في أصول الدين لابن الملاحمي الخوارزمي (ص ٢٨). الأبكار للآمدي (١/ ١٨٩). شرح تجريد الاعتقاد لابن المطهّر الحلي (ص ٢٢٢). شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٧٩). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٣).

(٢) انظر: شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار (ص ٩٠). المجموع في المحيط بالتكليف له (١/ ٤٩). شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٧٥).

وباستقرائهم لأوجه هذه المناسبة وجد لمتكلّمون أنها إما أن تكون[١]:

١- اشتمال الدليل على المطلوب:

فهي طريقة القياس المنطقي؛ حيث يكون فيها المطلوب مندرجًا في مقدمات الدليل.[٢]

٢- أو اشتمال المطلوب على الدليل:

فهي طريقة الاستقراء، وهو تصفّح أمور جزئية للحكم بحكمها على أمر يشمل تلك الجزئيات، هذا الأمر هو موضوع المطلوب. فإن تمّ تصفّح جميع الجزئيات؛ فهو الاستقراء التامّ المفيد لليقين -ويسمّى عند المناطقة بالقياس المقسِّم[٣]-، وإلا فهو الاستقراء الناقص المفيد للظنّ.[٤]

---

(١)انظر بالإضافة إلى ما سيأتي: المحصل للرازي (ص ٥٢). طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ١٢٧). شرح المقاصد للتفتازاني (١/ ٢٧٦). شرح المواقف للجرجاني (٢/ ١٥).

(٢)إذ القياس المنطقي لابدّ فيه من مقدّمتين: إحداهما تشتمل على موضوع المطلوب -النتيجة- وهو الحد الأصغر؛ فتسمى صغرى، والأخرى تشتمل على محمول المطلوب، وهو الحد الأكبر؛ فتسمى كبرى. هذا في الاقتراني. أما في الاستثنائي فالنتيجة موضوعها ومحمولها يندرجان في مقدمة واحدة، وهي الكبرى. راجع: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٤٠، ١٤١).

(٣)والقياس المُقَسِّم عند المناطقة هو قياس اقتراني شرطي مؤلف من: قضية شرطية منفصلة كلية موجبة (صغرى)، مع حملية (كبرى) مشاركة لها في أجزاء الانفصال مساوية لها. مثل: دائما العالَم إما جوهر أو عرض، وكل جوهر حادث وكلّ عَرَضٍ حادث؛ فكلّ العالَم حادث. تحرير القواعد المنطقية (ص ١٦١).

(٤)انظر: معيار العلم للغزالي (ص ١٦٠، ١٦٣). الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد لابن المطهر الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي (ص ١٨٨)، تحقيق: محسن بيدارفر، ط/ مطبعة الإمام أمير المؤمنين، قم إيران، ١٣٦٣هـ.

٣- أو اشتمال أمر ثالث عليهما:

فهي طريقة التمثيل، وهي إثبات حكم في جزئي لثبوته في جزئي آخر؛ لمعنى مشترك بينهما شامل لهما. أي يكون موضوع الدليل وموضوع المطلوب جزئيين مندرجين تحت كلي صادق عليهما؛ مثل قولنا: النبيذ مسكر كالخمر؛ فهو حرام.(١) فكلٌّ من النبيذ والخمر يندرجان تحت المسكر.

قياس الغائب على الشاهد هو طريقة التمثيل أو القياس الفقهي:

وهذه الطريقة هي المسماة عند المتكلمين بقياس الغائب على الشاهد. وأصلها عند الفقهاء؛ على ما يصرّح به البيضاوي؛ فيقول عنها: "ويسمّى تمثيلًا. وقياسًا في عرف الفقهاء"(٢). ويبيّن الجرجاني أن المتكلّمين يسلكون فيها مسلكهم؛ فيقول: "قياس الغائب على الشاهد: وإنّما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكمٍ لله سبحانه؛ فيقيسونه على الممكنات قياسًا فقهيًّا. ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى لكونه غائبًا عن الحواس"(٣).

---

(١)ويمكن صياغة هذا القياس في صورة قياس المساواة -وهو ما تركب من قضيتين متعلَّق محمول أولاهما يكون موضوع الأخرى (تحرير القواعد المنطقية: ص ١٣٩)- بأن يقال: النبيذ مساوٍ للخمر، وكل خمر حرام؛ فالنبيذ حرام. وظاهرٌ أنّه متوقّف على صدق القضية القائلة: كل مساوٍ للخمر في وصفها فهو مساوٍ لها في حكمها.

كما يمكن صياغته في صورة قياس اقتراني من الشكل الأول، بأن يقال: النبيذ مساوٍ للخمر في وصفها، وكل مساوٍ للخمر في وصفها فهو حرام؛ فالنبيذ حرام.

(٢) طوالع الأنوار (ص ١٢٧). وانظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي (ص ١٦٦).

(٣) شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٢٨). وانظر: انظر: معيار العلم للغزالي (ص ١٦٥). نهاية العقول للرازي (١/ ١٣٣). الأبكار للآمدي (١/ ٢١٢). شرح منطق التجريد لابن المطهر الحلي (ص ١٨٩).

الأمور المشتركة بين الشاهد والغائب (الجوامع الأربعة):

وفي استعمالهم لهذا القياس حاول المتكلّمون إيجاد طرقٍ للتسوية بين الشاهد والغائب، يتأتّى معها الانتقال من حكم الشاهد إلى إثباته للغائب، فكان ما تمخضت عنه هذه المحاولة هو التواطؤ على أمورٍ أربعة عدّوها جوامع أو مسوّغات للتسوية بين الشاهد والغائب، هي: العلّة، والتعريف، والشرط، والدليل.

وقالوا: إن هذه الجوامع لا تختلف أحكامها واعتباراتها شاهدًا وغائبًا؛ فكلّما ثبت حكمٌ للشاهد والغائب، وكان هذا الحكم في الشاهد معلّلًا بعلة، أو معرّفًا بتعريف، أو مشروطًا بشرط، أو مستدَلًّا عليه بدليل؛ وجب أن يكون الحكم في الغائب كذلك.

مثال هذا: العالِمية؛ فهي حكمٌ ثابتٌ للشاهد والغائب معًا، وهي في الشاهد معلّلة بعلّة هي العلم، ومشروطة بشرط هو الحياة، ومعرّفة بتعريف هو: كون العالِم له علم، ومستدلًّا عليها بدليل هو الإحكام والإتقان؛ فيجب أن تكون هذه الأمور ثابتةً أيضًا في عالِمية الغائب؛ لأن "ما ثبت لأحد المثلين؛ وجب أن يثبت للآخر"[1].

ومن هذا يمكن القول: إن قياس الغائب على الشاهد في استعمال المتكلّمين: إنما هو إثبات مُقتضِي الحكم في الشاهد للغائب؛ لثبوت هذا الحكم نفسه في الغائب.

---

(١) أبكار الأفكار للآمدي (١/ ٢١٢). وانظر: الإرشاد للجويني (ص ٨٢، ٨٣). المنخول للغزالي (ص ٥٣). نهاية الإقدام للشهرستاني (ص ١٧٧). نهاية العقول للرازي (١/ ١٣٣). شرح المقاصد للتفتازاني (٤/ ٧٣). شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٥٢).

المطلب الأول

تقرير هذا الفرْق عند ابن خلدون ومن وافقه:

في الكلام عن علم المنطق يبيّن ابن خلدون: "أن المتكلّمين لمّا وضعوا علم الكلام، لنصرة العقائد الإيمانية بالحجج العقلية؛ كانت طريقتهم في ذلك بأدلة خاصة، وذكروها في كتبهم: كالدليل على حدث العالم بإثبات الأعراض وحدوثها... ، وإثبات الصفات القديمة بالجوامع الأربعة إلحاقًا للغائب بالشاهد، وغير ذلك من أدلّتهم المذكورة في كتبهم... وإذا تأمّلت المنطق وجدته كلّه يدور على التركيب العقلي، وإثبات الكلّي الطبيعي(١) في الخارج لينطبق عليه الكلّي الذهني... وإن أثبتنا هذه كما في علم المنطق أبطلنا كثيرًا من مقدّمات المتكلّمين؛ فيؤدي إلى إبطال أدلّتهم على العقائد كما مرّ. فلهذا بالغ المتقدّمون من المتكلّمين في النكير على انتحال المنطق، وعدّه بدعةً أو كفرًا على نسبة الدليل الذي يبطل. والمتأخّرون من لدن الغزالي لمّا أنكروا انعكاس الأدلة ... قضوا بأن المنطق غير منافٍ للعقائد الإيمانية"(٢).

فمن سياق هذا الكلام يُفهم أنّ المتقدّمين من الأشاعرة كانت طريقتهم إثبات الصفات الإلهية بقياس الغائب على الشاهد، المبني على الجوامع الأربعة السالف ذكرها، وأن المتأخّرين منهم قد عدلوا عن هذا المنهج.

---

(١)الكلّي عند المناطقة إما أن يكون: ١- كلّيًا طبيعيًا: وهو ما يعرِض له الكلّية، كالحيوان والناطق من حيث إنه يعرِض لهما أنه لا يمتنع الشركة فيهما. ٢- أو كلّيًا منطقيًا: وهو مفهوم عدم امتناع الشركة الذي يعرِض للحيوان وغيره من الكليّات. ٣- أو كليًا عقليًا: وهو المجموع المركّب من العارِض والمعروض. كالحيوان الكلّي، الذي هو مجموع الحيوان ومفهوم عدم امتناع الشركة. انظر: تحرير القواعد المنطقية للقطب الرازي مع حاشية الجرجاني (ص ٦١، ٦٢).

(٢) مقدمة ابن خلدون (ص ٦٤٧، ٦٤٨).

تقرير الإيجي والتفتازاني والجرجاني لهذا الفرق:

ويؤيّد هذا المفهوم:

١- ما يصرّح به صاحب المواقف وشارحه في مبحث إثبات الصفات من أن الأشاعرة ومن تأسّى بهم ذهبوا إلى إثبات الصفات الوجودية زائدةً على ذات الباري تعالى، قالا: "واحتجت الأشاعرة على ما ذهبوا إليه بوجوه ثلاثة: الأول: ما اعتمد عليه القدماء من الأشاعرة، وهو قياس الغائب على الشاهد"(١).

٢- وبمثلهما تقريبًا يصرّح صاحب المقاصد في معرض استدلاله على هذا المذهب، فيقول: "لنا وجوه: الأول: طريقة القدماء، وهو اعتبار الغائب الشاهد. وتقريره على ما ذكره إمام الحرمين أنّه لا بدّ في ذلك من جامع ..."(٢) .

فمن كلٍّ من هذين الكلامين يظهر أن القدماء أو المتقدّمين من الأشاعرة كانوا يعوّلون في إثبات الصفات الإلهية -زائدةً على الذات- على قياس الغائب على الشاهد.

المتقدّمون من الأشاعرة:

وأوّل هؤلاء هو شيخ المذهب الشيخ الأشعري نفسه الذي يروي عنه ابن فورك أنّه كان يجوِّز هذا الضرب من الاستدلال، وأنه كان يقول: "يجوز أن يكون الشيء في الشاهد موصوفًا بصفة من الصفات؛ لِعلّة من العلل؛ فالواجب أن يقضى بذلك على الغائب إذا استوت العلّة؛ لأن ذلك هو

(١) شرح المواقف (٨/ ٥٢).
(٢) شرح المقاصد (٤/ ٧٣).

طرد العلّة في المعلول"، ثم أكّد هذه العبارة بأكثر من تأكيد[١]. وبنحوه تقريبًا يصرّح الإمام الباقلاني[٢].

ومن بعدهما يأتي إمام الحرمين الذي يبدو أنّه أوّل من توسّع في تقرير هذا القياس في إثبات زيادة الصفات، وتفصيل ابتنائه على الجوامع الأربعة كلٌّ على حدة[٣] –في حين اقتصر الأشعري والباقلاني على جامع العلّة[٤]–؛ ما يسوّغ القول معه بأن إمام الحرمين يمثّل نظّارة المتقدّمين ورائدهم في هذا القياس. ولعلّ هذا ما جعل التفتازاني يختصّه بالذكر دون من سبقه.

قياس الغائب على الشاهد عند سلف الأشاعرة:

والذي يظهر أن طريقة التعويل على قياس الغائب على الشاهد في إثبات وجود الصفات القديمة لم تكن طريقة الأشاعرة من لدن الأشعري فحسب، بل كانت طريقة السلف من الصفاتية عمومًا؛ على ما تنبئنا عنه عبارة الشهرستاني حيث يقول في مبحث إثبات العلم بالصفات الأزلية: "قالت الصّفاتية: ونحن نعتبر الغائب بالشاهد بجوامع أربعة ..."[٥].

---

(١) مجرد مقالات الأشعري (ص ٣٠٥، ٣٠٦).

(٢) انظر: التمهيد للباقلاني (ص ١٢).

(٣) انظر: الإرشاد (ص ٨٢، ٨٣).

(٤) وإن كان الآمدي يقرّر في صراحة "اتفاق الأصحاب على إلحاق الغائب بالشاهد بجامع: الحدّ، والعلّة، والشرط، والدلالة" (الأبكار: ١/ ٢١٢) ففي هذا إشعارٌ بأن الإلحاق بالجوامع الأربعة كلّها كان موجودًا عندهم. ولعلّ ما يثبت صحّة هذا أن هذه الجوامع كلّها كانت تسمّى عندهم عللًا على ما يقرّره الآمدي نفسه من أن "الوصف الجامع" قد يسمّى "علّة". الأبكار (١/ ٢١٠). وانظر: شرح منطق التجريد (ص ١٨٩). تحرير القواعد المنطقية (ص ١٦٦). فإذا حقّ هذا حقّ ما قال. والله أعلم.

(٥) نهاية الإقدام (ص ١٧٧).

وفي هذا ما يُشعر بمدى أصالة هذا القياس، وتغلغله في دوائر المدارس السنّية قبل المدرسة الأشعرية نفسها، في باب إثبات الصفات.

ولعلّ هذا ما جعل صاحبي المواقف والمقاصد يؤثران التعبير عن هذه الطريقة بأنها طريقة القدماء –دون المتقدّمين–؛ إشعارًا بإيغال هذه الطريقة في التقدّم، وتجاوزها طبقة المتقدّمين من الأشاعرة إلى طبقة من تقدّمهم أيضًا من السلف.

المطلب الثاني

سبب رفض المتأخرين لقياس الغائب على الشاهد:

في تعريف علم الكلام يصرّح السعد التفتازاني أن "الكلام هو العلم بالعقائد الدينية عن الأدلّة اليقينية"[١]. ويقرّر بناءً على هذا أن المتكلّمين إنما اعتبروا اليقين في أدلّة العقائد؛ "لأنه لا عبرة بالظن في الاعتقاديات"، وإنّما يكتفى به في المطالب العملية لا العقلية.[٢]

وهذا في الحقيقة ما أقرّ به جمهور المدارس الكلامية، من المعتزلة، والماتريدية، بالإضافة إلى المدرسة الأشعرية.[٣]

وبناءً عليه فإن سبب رفض المتأخّرين لقياس الغائب على الشاهد في إثبات الصفات الإلهية خاصّة والمطالب العقدية عامّة إنّما يرجع إلى

---

(١) شرح المقاصد (١/ ١٦٤).

(٢) السابق (١/ ١٦٥). وانظر: شرح المواقف مع حاشية السيالكوتي (١/ ٥٩) (٢/ ٢٢).

(٣) انظر عند المعتزلة: المجموع في المحيط بالتكليف للقاضي عبد الجبار –جمع الحسن ابن متويه- (٣/ ٢٧١: ٢٧٤). شرح الأصول الخمسة (ص ٢٦٩). وعند الماتريدية: تقويم الأدلة – تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع- لأبي زيد الدبوسي عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي (٢/ ١١٧)، تحقيق: د. عبد الرحيم يعقوب، ط/ مكتبة الرشد، الرياض السعودية/بدون تاريخ. أصول الدين للبزدوي أبي اليسر محمد بن محمد ابن عبد الكريم (ص ٣٨)، تحقيق: د. هانز بيتر لنس، ط/ المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م. تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي (١/ ٢٨٨، ٥٠٧). تلخيص الأدلة للصفّار (١/ ٣١، ٣٢) (٢/ ٦٩٢).

وعند الأشاعرة: شرح العقائد النسفية للتفتازاني مع حاشية العصام (ص ١٤). شرح الكبرى للسنوسي عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد- للسنوسي أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر (ص ١١)، ط/ مطبعة جريدة الإسلام، ١٣١٦هـ. تقريب المرام للسنندجي (ص ٣٥). حاشية الدسوقي على شرح أم البراهين (ص ٥٩، ٦٠، ١٦٩).

أن هذا القياس غير مفيد لليقين، بل غايته إفادة الظن في المطالب العملية.

أبرز الاعتراضات على قياس الغائب على الشاهد:

وأبرز هذه الصعوبات التي تحول دون الوصل إلى اليقين من طريق هذا القياس هو أنه لا بدّ فيه أولًا من:

إثبات المساواة أو التماثل بين الحكم في الأصل (الشاهد) وبين الحكم في الفرع (الغائب):

وهذا الأمر متعذّرٌ جدًا؛ لأنه وإن أمكن اكتناه حقيقة الحكم في الشاهد؛ فإن هذا الأمر في الغائب مما لا سبيل إليه الآن. بل ربما يُجزم بامتناعه؛ إذ اكتناه غير المتناهي بالعقل المتناهي محالٌ[1]. فغاية ما يقطع بإدراكه حينئذٍ إنما هو خواص هذا الحكم المنسوب إلى الغائب – الباري تعالى–[2] وعوارضه، ولا يلزم من الاشتراك والتساوي فيها الاشتراك والتساوي في الحقيقة.[3]

وعلى هذا يقال في إثبات الصفات بهذا القياس: إنه لا يلزم من ثبوت حكم العالِمية والقادرية للباري تعالى أن يكون هذا الحكم مماثلًا لحكم العالِمية والقادريّة في الشاهد. كيف والعالِمية في حقّه تعالى غير

(١)انظر: البرهان للجويني (١/ ١٤٢). الأبكار للآمدي (١/ ٤٨١). شرح أم البراهين مع حاشية الدسوقي (ص ١١٤).

(٢)وإطلاق لفظ الغائب في حقّه تعالى ليس مرادًا به البُعد والحجاب، وإنما معناه: أنّه غائبٌ عن الحواس، أو اكتناه العقول. انظر: مجرد مقالات الأشعري (ص ٣٠٢). شرح المواقف (٢/ ٢٨).

(٣)انظر: طوالع الأنوار للبيضاوي (ص ٢٦٣). شرح المقاصد للتفتازاني (٤/ ٢٥). شرح المواقف للجرجاني (٨/ ١٩، ٢٠).

مسبوقة بخفاء بخلاف الشاهد، وكذا القادريّة في حقّه تعالى يتأتى بها الإيجاد والإعدام بخلاف الشاهد أيضًا. "فإذن ما وجد في الشاهد غير موجود في الغائب، وما وجد في الغائب غير موجود في الشاهد؛ فلا يصحّ القياس".(١)

ثم إذا سلّم تماثل الحكمين في الشاهد والغائب؛

فيتأتّى الاعتراض ثانيًا: بجواز كون خصوصية الشاهد شرطًا في ثبوت مقتضي الحكم، أو كون خصوصية الغائب مانعًا(٢) :

فلا يلزم من كون الحكم في الشاهد معلَّلًا بعلّة أو معرّفًا بتعريف أو مشروطًا بشرط أن يكون الحكم في الغائب معلّلًا بنفس هذه العلّة أو مشروطًا بنفس هذا الشرط أو معرَّفًا بنفس هذا التعريف؛ إذ يمكن أن يكون ثبوت هذه الأمور للحكم في الشاهد مخصوصًا بكونه شاهدًا حادثًا جائزًا، وهذه الخصوصية منتفية في حقّ الغائب –الباري تعالى– قطعًا؛ فلا تصحّ التعدية.

وكذلك يمكن أن تكون خصوصية الغائب –وهي كونه قديمًا واجبًا– مانعةً من ثبوت هذه الأمور له؛ فلا تتمّ التعدية أيضًا.

وعلى هذا يقال في هذا المبحث أيضًا: إنه لا يلزم من اشتراك الغائب مع الشاهد في حكم العالِمية والقادريّة مثلًا أن يشتركا في الأمور (الجوامع) التي بني عليها هذا الحكم في الشاهد؛ لجواز كون خصوصية الشاهد شرطًا أو كون خصوصية الغائب مانعًا.

---

(١)أبكار الأفكار للآمدي (١/ 270). وانظر: نهاية الإقدام للشهرستاني (ص ١٨٠). شرح المواقف للجرجاني (٨/ ٥٣).

(٢)راجع: شرح منطق التجريد (ص ١٨٩). تحرير القواعد المنطقية (ص ١٦٦). شرح المواقف (٢/ ٢٨).

المطلب الثالث

أوّل المتأخّرين من الأشاعرة على هذا الفرْق:

ولم يصرّح أيٌّ من المتقدّمين المقرّرين لهذا الفرْق بأوّل من يستحق لقب المتأخّرين من الأشاعرة بناءً عليه؟ لكن الذي يُوحي به كلام ابن خلدون السابق أنه الإمام الغزالي؛ حيث يقول: "والمتأخّرون من لدن الغزالي لمّا أنكروا انعكاس الأدلة ... إلخ"(١).

رجوع إمام الحرمين عن قبول طريقة قياس الغائب على الشاهد:

لكنّ الحقيقة أنّ الإمام الغزالي وإن كان يمثّل نظّارة المتأخرين في دحض هذا القياس -كما سيأتي-، إلا أن الذي يترجّح أن إمام الحرمين يشبه أن يكون أوّل من رفض طريقة قياس الغائب على الشاهد في إثبات الصفات، بل في المعقولات(٢) مطلقًا، على ما يصرّح به في كتابه البرهان قائلًا: "فأمّا بناء الغائب على الشاهد؛ فلا أصل له، فإنّ التحكّم به باطلٌ وفاقًا.

١- والجمع بالعلّة لا أصل له؛ إذ لا علّة ولا معلول عندنا، وكون العالِم عالمًا هو العلم بعينه.

٢- والجمع بالحقيقة ليس بشيءٍ فإن العِلم الحادث مخالفٌ للعلم القديم؛ فكيف يجتمعان في الحقيقة مع اختلافهما...

والقول الجامع في ذلك: أنّه إن قام دليلٌ على المقصود في الغائب فهو المقصود، ولا أثر لذكر الشاهد. وإن لم يقم دليلٌ على المطلوب في

---

(١)مقدمة ابن خلدون (ص ٦٤٨).

(٢)المراد بالمعقولات: المطلوبات العِلمية عامّة. أي التي يطلب فيها اليقين ولا يكتفى فيها بالظن. انظر: البرهان في أصول الفقه (١/ ١٣٠، ١٣١).

الغائب فذكر الشاهد لا معنى له. وليس في المعقول قياس. وهذا يجري في الشرط والدليل".[١]

ثم يعود فيؤكّد هذا قائلًا: "إن عنى الناقلون بالقياس العقلي: اعتبار شيءٍ بشيءٍ، ووقوف نظرٍ في غائبٍ على استثارة معنىً من شاهدٍ؛ فهذا باطلٌ عندي لا أصل له، وليس في المعقولات قياسٌ".[٢]

فمن هذا النصّين يتبيّن أن إمام الحرمين الذي أطال النفس سابقًا في كتاب الإرشاد في بناء أركان قياس الغائب على الشاهد، وتشييد قواعده، وتحرير أوجه الاستدلال به في إثبات الصفات زائدة على الذات، هو نفسه الآن يعود في كتاب البرهان فيكرّ على ما بناه بالهدم، وعلى ما شيّده بالنقض، وعلى ما حرّره بالإبطال، غير مبالٍ في هذا بتعجّب متعجّب أو استنكار مستنكِر، رافضًا في صراحة لا تقبل التأويل هذا القياس برمّته في المطالب العِلمية، مقرِّرًا ما يمكن الجزم معه بأن هذا هو الموقف الأخير له من هذا القياس.

تأخّر كتاب البرهان عن كتاب الإرشاد:

إذ إن كتاب البرهان يمثّل المرحلة الأخيرة لإمام الحرمين بعد مرحلة الشامل والإرشاد.

---

(١)البرهان في أصول الفقه (١/ ١٢٩، ١٣٠). وقد نقل الإمام الغزالي هذا الكلام بألفاظه تقريبًا في المنخول (ص ٥٧).

(٢) البرهان في أصول الفقه (٢/ ٧٥١).

يتبيّن هذا من أن إمام الحرمين في كتابه البرهان قد أحال على كتابه الغياثي[1]، وكتاب الغياثي هذا متأخرٌ عن الرسالة النّظامية[2]، والنّظامية -كما هو مشهور- تمثّل المرحلة المتأخّرة لإمام الحرمين بعد مرحلة الشامل والإرشاد.[3]

فلا جرم إذن أن كتاب البرهان يمثّل آخر ما انتهى إليه إمام الحرمين؛ فينسخ ما فيه ما في قبله من الآراء عند التخالف. وبهذا يتأتّى القول بأنّ أوّل المتأخرين من الأشاعرة على هذا الفرْق هو إمام الحرمين. والله أعلم.

---

(١) السابق (٢/ ٩٣٧).

(٢)حيث إن إمام الحرمين قد نصّ في مقدّمة كتابه الغياثي على تقدّم كتابه النظامي أي الرسالة النظامية قائلًا: "قد تقدّم الكتاب النّظامي محتويًا على العجب العجاب، ومنطويًا على لبّ الألباب ... وهذا إذا تمّ غياث الأمم في التياث الظلم. فليشتهر بالغياثي كما اشتهر الأول بالنظامي". انظر: غياث الأمم في التياث الظلم للجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ص ٣، ١٣)، تحقيق: د. مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم، ط/ دار الدعوة/ ب.ت.

(٣)انظر: درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم (٢/ ١٨)، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط٢/ جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، ١٤١١هـ- ١٩٩١م. المسامرة بشرح المسايرة للكمال ابن أبي شريف محمد بن محمد بن أبي بكر المعروف- وبهامشها شرح المسايرة لابن قطلوبغا- (ص ٣٥، ٣٦)، ط١/ المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٧هـ. هداية المريد للقاني (١/ ٤٩٧). منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر للملا علي قاري (ص ١٢٧)، تحقيق: وهبي غاوجي، ط١/ دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، ١٤١٩هـ- ١٩٩٨م. إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان للبياضي زاده كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الرومي (ص ١٦٢)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م. اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد للمذاري إبراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري (ص ٥٤)، تحقيق الشيخ: محمد زاهد الكوثري، ط١/ دار البصائر، ١٤٢٩هـ- ٢٠٠٨م. تطوّر الفكر الكلامي عند إمام الحرمين الجويني لشيخنا الأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي (ص ١٨)، ط٢/ دار الرازي للطباعة والنشر، عمان الأردن، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

توسّع الإمام الغزالي في دحض قياس الغائب على الشاهد:

ومن بعد الجويني يأتي الإمام الغزالي الذي يُعرِض عن التعويل على هذا القياس تمامًا في إثبات الصفات[١]، بل يبيّن ضعفه وتهافته –مقتبِسًا من كلام إمام الحرمين –[٢]، ثم يقوم بعد ذلك بما يمكن عدّه على أنه أول محاولة موسّعة لدحض هذا القياس في المطالب العقلية عامّة، أي التي يطلب فيها اليقين، مصرَّحًا بأنه: "لا خير في ردّ الغائب إلى الشاهد إلا بشرط مهما تحقّق سقط أثر الشاهد المُعين. ثم في هذا الشرط موضع غلط أيضًا؛ فربّما يكون المعنى الجامع مما يظهر أثره وغناه في الحكم؛ فيُظنّ أنه صالح، ولا يكون صالحًا؛ لأن الحكم لا يلزمه بمجرّده، بل لكونه على حالٍ أخفى، وأعيان الشواهد تشتمل على صفاتٍ خفيّة"[٣].

طعن الإمام الغزالي في علّية الجوامع الأربعة:

وبهذا يكون الغزالي مقدِّمًا أوّل الطعون في هذا القياس –مستلهمًا إيّاه من كلام إمام الحرمين كما يبدو–، وهو منع التسليم بعليّة الأمر المشترك، أي منع التسليم بأن هذه الجوامع هي المؤثّرة في الحكم في الشاهد؛ إذ ربّما يكون ابتناء الحكم على غيرها، لكنّه ليس مما يظهر لنا، وإنما غاية ما يظهر أن الحكم يقارن هذه الجوامع ويدور معها، لكن لا

(١)انظر: الاقتصاد في الاعتقاد (ص ١٢٣). إحياء علوم الدين (١/ ٤٠٣).

(٢)انظر: المنخول (ص ٥٧). والجدير بالذكر أن الإمام الغزالي قد نصّ في خاتمة هذا الكتاب (ص ٥٠٤) على أنه قد تمّ فيه "الاقتصار على ما ذكره إمام الحرمين رحمه الله في تعاليقه، من غير تبديل وتزييد في المعنى وتعليل، سوى تكلّف في تهذيب كلّ كتاب بتقسيم فصول، وتبويب أبواب".

(٣)معيار العلم (ص ١٦٦).

سبيل إلى الجزم بأنّها هي نفسها المؤثّر فيه. وحينئذٍ فلا يصحّ تعدية هذه الأمور إلى الحكم في الغائب.

على أنه إن فُرض ظهور المؤثّر وحصول الجزم بعلّيته في الحكم مطلقًا؛ فحينئذٍ يتحقّق الاستغناء عن الشاهد، ويستدلّ بالعلّة رأسًا على معلولها –الحكم–، دون تعويلٍ في هذا على الشاهد أو الغائب.(١)

الاستعانة بالشاهد لإثبات حكم في الغائب لا فائدة فيه:

"فلذلك يجب اطّراح الشاهد المعين" لأنه على جميع الأحوال "لا فائدة في تعيين شاهدٍ مُعينٍ في العقليات ليقاس عليه"(٢). بل إن قام دليلٌ مستقّل على المطلوب في الغائب، دون نظرٍ إلى الشاهد؛ فهذا الدليل هو المؤدّي بنفسه إلى المطلوب، ولا عبرة بالشاهد. وإلا فالقياس غير مفيدٍ لليقين.

تتابع المتأخرين من الأشاعرة بعد الغزالي على الطعن في هذا القياس:

وهذا ما أذعن له الشهرستاني –رغم مبالغته في تقرير هذا القياس على طريقة المتقدّمين– قائلًا: "فإذن لا تعويل على الجمع بين الشاهد والغائب بطريق العلّة والمعلول، بل إن قام دليلٌ في الغائب على أنه عالمٌ بعلم، قادرٌ بقدرة؛ فذلك الدليل مستقلٌّ بنفسه غير محتاج إلى ملاحظة الشاهد"(٣).

(١) انظر بالإضافة إلى السابق: شرح منطق التجريد (ص ١٨٩).
(٢) معيار العلم (ص ١٦٦، ١٦٧).
(٣) نهاية الإقدام (ص ١٨٠، ١٨١).

ومن بعده يأتي الإمام الرازي؛ فيطعن في هذا القياس أيضًا، مقرِّرًا أن: "المقام المشكل في تقرير هذه الحجة بيان كون حكم الأصل معلّلًا بالعلة الموجودة في الفرع"، وهو مما لا سبيل يقينيًّا إليه، بل يقدح فيه جواز كون الحكم في الأصل معلّلًا بعلّة مخالفة لعلّة الحكم في الغائب. هذا إن سلّم بالعلّيّة أصلًا في الشاهد.(١)

ومن بعده يأتي الإمام الآمدي فيصرّح دون مواربة بأن هذا القياس "غير يقيني؛ فإنه ليس من ضرورة اشتراك أمرين في صفةٍ عامّة لهما اشتراكهما في حكم أحدهما"، ثم يكرّ بالنقض على الطرق التي زعم أهلها أنها تفيد علّيّة الأمر المشترك -الجامع- مصرّحًا بأنها غير يقينية أيضًا.(٢) ثم يؤكّد رفضه لهذا القياس في إثبات الصفات الوجودية خاصّة متعلّلًا بأن "هذه الحجّة مما يضعف التمسّك بها جدًّا" مُحيلًا على ما ذكره في إبطالها.(٣)

وهذا -الإبطال ثم تأكيده في مبحث الصفات- هو ما انتهجه صاحب المواقف أيضًا(٤).

ومن بعد كل هؤلاء يأتي أخيرًا العلّامة السعد فيضع ما يمكن أن يُطلق عليه خلاصة مذهب المتأخّرين في هذا القياس؛ فيقول: "اعلم أنّه لا

---

(١) السابق (ص ١٨٠، ١٨١).
(٢) الأبكار (١/ ٢١٠، وما بعدها).
(٣) السابق (١/ ٢٧٠).
(٤) انظر: شرح المواقف للجرجاني (٢/ ٢٨) (٨/ ٥٣).

نزاع لأحدٍ في أن الاستقراء والتمثيل إنما يفيدان الظنّ دون اليقين".[1] فلا عبرة بالتعويل عليهما في إثبات العقائد بل العقليات مطلقًا[2]. والله أعلم.

وبالله التوفيق

(١)شرح الشمسية للتفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر (ص ٣٦٧)، تحقيق: جاد الله بسام صالح، ط١/ دار النور المبين، عمان الأردن، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

(٢)وهذا ما ينبغي أن يحمل عليه مذهب التفتازاني؛ فإنه وإن سكت عن إبطال هذا القياس - في شرح المقاصد (٤/ ٧٣)- فإن تصريحه السالف يدلّ على أنه لا يعوّل عليه، هذا فضلًا عن أنه هو نفسه يصرّح هناك بأن هذا القياس "احتجاج على المعتزلة القائلين بصحة قياس الغائب على الشاهد عند شرائطه": فكأنه دليلٌ للإلزام لا للإثبات. والله أعلم.

الخاتمة

وفيها أهم النتائج

بعد العرض والتفصيل السابق لأهم الفروق التي ذُكرت للتفرقة بين المتقدّمين والمتأخرين من الأشاعرة يتهيأ الآن تقرير النتائج الآتية:

أولًا: النتائج الإجمالية:

١- إن مصطلح المتقدّمين والمتأخرين من الأشاعرة إذا أطلق فليس المراد به الدلالة على فارقٍ زمنيٍ فحسب بين عصرين من عصور أهل السنة، بل يتخطّى هذا إلى الدلالة على بعض الفوارق المنهجية والعلمية أيضًا؛ مما يُوجب على المستعمِل له أن يلحظ هذه الفروق وإن بصورة مجملة؛ ضبطًا للمصطلح وصونًا له عن الإبهام.

٢- تتمثّل أبرز الفروق بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة –التي تناولها هذا البحث– في:

أ. أنّ المتقدّمين من الأشاعرة قالوا بأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وخالفهم المتأخّرون، وأوّل المتأخرين من الأشاعرة على هذا هو الإمام الجويني.

ب. أن المتقدّمين من الأشاعرة لم ينتهجوا في طريقتهم الكلاميّة إدخال الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه من أصول الإسلام، وخالفهم المتأخّرون، وأوّل المتأخّرين من الأشاعرة على هذا هو الإمام الغزالي.

ج. أن المتقدمين من الأشاعرة لم يجعلوا موضوع علم الكلام عامًّا بما يتناول مسائل الفلسفة في الطبيعيات والإلهيات، وخالفهم المتأخّرون، وأول المتأخّرين من الأشاعرة على هذا هو الإمام الرازي.

د. أن المتقدّمين من الأشاعرة استخدموا قياس الغائب على الشاهد في إثبات الصفات الإلهية زائدة على الذات، وخالفهم المتأخّرون، وأوّل المتأخرين من الأشاعرة على هذا هو الإمام الجويني.

٣- يعدّ الإمام الرازي هو أوّل المتأخرين من الأشاعرة على الإطلاق بالنظر إلى هذه الفروق الأربعة مجتمعة.

ثانياً: النتائج التفصيلية:

١- يعدّ الإمام الباقلاني الإمام الثاني في المدرسة الأشعرية، من حيث إدخاله طرقًا جديدة في النهج الكلامي لهذه المدرسة، كان أبرزها إدخال المقدّمات التي يستدلّ بها على العقائد في دائرة الاعتقاد، مقرّرًا أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول. وهو وإن لم يؤثر عنه التصريح بنصّ هذه العبارة لكن القرائن التي تؤخذ من منهجه وآرائه تدلّ عليها.

٢- لم يبتدع الإمام الباقلاني هذه القاعدة ابتداعًا من قبل هوى نفسه، لكنّه كان موافقًا فيها لشيخ المذهب الشيخ الأشعري نفسه، الذي ارتضى هذه القاعدة في بعض المسائل، ووافقه فيها أيضًا الشيخ ابن فورك، والأستاذ أبو إسحاق الإسفراييني.

ومن قبل الجميع كانت مدرسة الاعتزال التي تعدّ من أوائل المدارس الكلامية التي اعتمدت هذه القاعدة في كلٍّ من فرعيها البصري والبغدادي، متمثّلين في الشيخ أبي القاسم الكعبي رئيس معتزلة بغداد، والشيخ أبي هاشم الجبائي رئيس معتزلة البصرة، ومن بعده القاضي عبد الجبار، وتلميذه أبي الحسين البصري.

٣- رغم موافقة الشيخ الأشعري على هذه القاعدة في بعض المسائل إلا إنه عاد في بعض تصريحاته فأظهر رفضها. ولعلّ هذا ما جعل ابن خلدون ينسب هذه القاعدة إلى الباقلاني دون الأشعري.

٤- تقوم قاعدة إيذان بطلان الدليل ببطلان المدلول على أساس منطقي، لبابه: أن علاقة الدليل بمدلوله هي علاقة الشيء بذاتيّاته؛ بحيث إنه كلّما ثبت ثبتت، وكلّما انتفى -أو بطل- انتفت.

لكنّ الذي انتهى إليه البحث أن علاقة الدليل بمدلوله هي علاقة الشيء بلازمه العامّ، فالدليل ملزوم، والمدلول لازمه العامّ. بمعنى أنه كلّما ثبت الدليل ثبت المدلول، لكن ليس كلّما انتفى الدليل انتفى المدلول؛ لجواز أن يثبت بدون دليلٍ أصلًا.

٥- كان لدراسة المنطق وانتشاره في طريقة المتأخّرين من الأشاعرة أثره الواضح في رفض هذه القاعدة، وأوّل من مهّد لدخول هذا العلم في الطريقة الكلامية هو الإمام الجويني، ثم ظهر هذا بصورة واضحة عند الإمام الغزالي، ومن جاء بعده من أئمة الأشاعرة، كالإمام الرازي، والآمدي، والبيضاوي، والإيجي، والتفتازاني، والشريف الجرجاني، الذين تضافر جمعهم على رفض هذه القاعدة، ودحضها بأكثر من دليل.

٦- يعدّ الإمام الجويني آخر المتقدّمين ارتضاءً لهذه القاعدة في كتابه التلخيص، كما يعدّ أوّل المتأخّرين رفضًا لها في رأيه المتأخّر في الشامل والإرشاد.

٧- قاعدة بطلان المدلول من بطلان الدليل كما يبطل التعويل عليها في المطالب العِلمية -اليقينية- يبطل التعويل عليها أيضًا في المطالب العملية -الظنّيّة-.

٨- لم ينتهج المتقدّمون من الأشاعرة -الأشعري، والباقلاني، والجويني- إدخال الردّ على الفلاسفة في طريقتهم الكلاميّة، ولعلّ هذا كان عائدًا إلى:

أ. سقوط كلام الفلاسفة عن رتبة الاعتبار عند هؤلاء؛ كونهم -أي الفلاسفة- صادرين في آرائهم عن مصادر غير دينية.

ب. أو ربّما كان هذا عائدًا إلى استمداد هؤلاء المتقدّمين بعض الآراء الفلسفية التي تدعم من وجهة نظرهم بعض العقائد الإيمانية؛ مما أدّى بهم إلى إحسان الظنّ بهؤلاء الفلاسفة؛ فلم يتعرّضوا لقصد مناقشتهم، وهدم مذاهبهم.

ج. أو لعلّ هذا كان عائدًا إلى أن الفلسفة وأهلها وآراءها الباطلة لم تبلغ مبلغ الشهرة والتمكّن من نفوس المسلمين المبلغ الذي يستنهض إدخال الردّ عليهم في الطريقة الكلامية، التي كان الأصل فيها نصرة العقائد السنّيّة، والردّ على المبتدعة وأهل الأهواء خاصّة، دون الفلاسفة.

٩- يعدّ الإمام الغزالي أوّل من انتهج إدخال الردّ على الفلاسفة في الطريقة الكلامية، واقتفى أثره من بعده الشيخ الشهرستاني، والإمام الرازي، والآمدي، والبيضاوي، والإيجي، والتفتازاني، والجرجاني.

١٠- السبب الرئيس الذي جعل المتأخّرين من الأشاعرة ينتهجون إدخال الردّ على الفلاسفة في طريقتهم الكلاميّة هو: أنّهم رأوا أن ثمّة تناسبًا بين مذاهب الفلاسفة ومذاهب المبتدعة ينتهض بجعل الفلاسفة من خصوم العقائد، المستأهلين للردّ والحجاج؛ انتصارًا للعقائد السنّية.

١١- تتمثل أبرز معالم هذا التناسب بين الفلاسفة والمبتدعة في:

أ. أن فلاسفة الإسلام قد عرضوا الجانب النظري من الفلسفة على أنّه الجانب الأعلى الذي تقع تحته الملّة، وأن الفلسفة هي التي قد حازت البراهين اليقينية دون الملّة؛ مما يُوجب على المتفلسف الأخذ برأي الفلسفة دون الدين، أو على الأقل تأويل ما جاء به الدين ليوافق الفلسفة. وهذا النهج هو ما سار عليه المبتدعة.

ب. تطويع الفلاسفة الفلسفة لنصرة آراء دينيّة معيّنة؛ مما أدّى إلى جعل الفلسفة "هوًى دينيًّا" –إن صحّ التعبير– لا يختلف عن أهواء أهل البدع.

ج. مزج الفلاسفة آراءهم بنصوص دينية.

د. انتحال بعض المخالفة لأهل السنة –كالباطنية والمعتزلة– مذاهب الفلاسفة وإدخالهم آراءهم دائرة الاعتقادات الدينية؛ مما أدّى إلى تضاؤل الفاصل بين مذاهب الفلاسفة ومذاهب المبتدعة.

١٢– لم تخل طريقة المتقدّمين تمامًا من الردّ على صنفٍ من فرق الفلاسفة، لكن الظاهر أن هذا الردّ لم يكن عن دراسة وافية واستقصاء محقق لمذاهب الفلاسفة؛ فجاء ردًّا متهافتًا لا يخلو من شيءٍ من الاختلال، ولعلّ هذا كان قصد ابن خلدون حين جعل إدخال الردّ على الفلاسفة من سمة طريقة المتأخّرين لا المتقدّمين.

١٣– كان موضوع علم الكلام عند المتقدّمين من الأشاعرة –كالشيخ الأشعري والباقلاني والجويني والغزالي– وسلفهم أيضًا: العقائد الإيمانية من حيث الاستدلال عليها بالأدلة؛ فلما جاء المتأخّرون من لدن الإمام الرازي جعلوا موضوع هذا العلم عامًّا بما يشمل أكثر المباحث الفلسفية في الطبيعيات والإلهيات، فصار الموضوع:

الموجود أو المعلوم من حيث يتعلّق بهما إثبات عقيدةٍ دينيّة تعلّقًا قريبًا أو بعيدًا.

١٤- أدّى جعل موضوع علم الكلام ما سبق إلى خلط كثيرٍ من مباحث الفلسفة بالمسائل الكلامية؛ حتى أضحى علم الكلام فلسفة دينية – إن صحّ التعبير–، وظهر هذا بصورةٍ واضحة عند الإمام الرازي، والآمدي، والبيضاوي، وابن عرفة التونسي، ومن جاء بعدهم كالإيجي، والتفتازاني، والجرجاني.

١٥- رغم انتهاج الإمام الغزالي إدخال الردّ على الفلاسفة في الطريقة الكلاميّة إلا أنه حرص على الفصل بين الفلسفة وعلم العقيدة، وخصّص لكلٍّ كتابًا مستقلًّا، ورفض أن يتعرّض لمباحث الفلسفة في كتبه الكلامية، بالصورة الفجّة التي ظهرت عند الإمام الرازي ومن وافقه؛ فلم يختلط عنده موضوع العلمين.

١٦- كانت أهمّ الأسباب التي جعلت المتأخّرين من الأشاعرة يخلطون بين موضوع الكلام وموضوع الفلسفة: أ- تحقيق مقاصد الفلسفة للتمكّن من إبطالها بصورة محكمة. ب- تحقيق الردّ على المعتزلة فيما اقتبسوه من أصول الفلسفة. ج- جعل علم الكلام العلم الأعلى الذي يستغني عمّا عداه من العلوم.

١٧- لم تخل طريقة المتقدّمين من خلطٍ لبعض مباحث الفلسفة بعلم الكلام، لكنّ هذا الخلط كان شيئًا طفيفًا عارضًا، اضطروا إلى اللجوء إليه في مقام تقرير بعض العقائد أو الاستدلال عليها؛ فلم يكن على سبيل التعمّق والاستقصاء، كما كان عند المتأخّرين، كما لم يكن نظرهم فيها موافقًا لنظر الفلاسفة.

وعلى كلّ حالٍ فهو لم يبلغ مبلغ الخلط والالتباس الذي كان عند المتأخّرين.

١٨- اعتمد المتقدّمون من الأشاعرة -الأشعري، والباقلاني، والجويني في أوّل أمره-وسلفهم أيضًا في إثبات الصفات الإلهية زائدةً على الذات على قياس الغائب على الشاهد، بالجوامع الأربعة. وخالفهم في هذا المتأخّرون.

١٩- السبب الرئيس الذي أدّى إلى رفض المتأخّرين لقياس الغائب على الشاهد هو أن هذا القياس لا يؤدّي إلى اليقين في المطالب العِلمية -اليقينيّة-، بل غايته إفادة الظنّ في المطالب العملية، ومباحث العقائد عندهم لا بدّ فيها من الدليل القطعي اليقيني.

٢٠- كان من أبرز الطعون التي تعرّض لها هذا القياس على أيدي المتأخّرين: أ- منع علّية الجوامع الأربعة في الحكم. ب- منع تماثل الحكم في الغائب مع الحكم في الشاهد. ج- جواز كون خصوصية الشاهد شرطًا في ثبوت هذه الجوامع، وجواز كون خصوصية الغائب مانعًا منها.

٢١- يعدّ إمام الحرمين آخر المتقدّمين قبولًا لهذا القياس في مبحث إثبات الصفات الإلهية في كتابه الإرشاد، كما يعدّ أول المتأخّرين رفضًا له في المطالب العلمية عامّة في كتابه البرهان، الذي يمثّل آخر المراحل الفكريّة التي انتهى إليها إمام الحرمين.

٢٢- يعدّ الإمام الغزالي أوّل من قدّم مناقشة موسّعة لهذا القياس ودحضه في المطالب العِلمية عامّة، وإن كان مقبولًا في المطالب العملية. ثم تضافر المتأخّرون من الأشاعرة من بعده على رفضه أيضًا، كما يتبيّن عند الرازي، والآمدي، والإيجي، والتفتازاني، والجرجاني.

المصادر والمراجع

القرآن الكريم

١. آراء أهل المدينة الفاضلة ومضاداتها للفارابي أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، تحقيق: د. علي بو ملحم، ط١/ مكتبة ودار الهلال، بيروت لبنان، ١٩٩٥م.

٢. الآمدي وآراؤه الكلامية للدكتور حسن عبد اللطيف الشافعي، ط١/ دار السلام، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

٣. أبجد العلوم للقنوجي محمد صديق بن حسن بن علي بن لطف الله البخاري الحسيني، فهرسة: عبد الجبار زكار، ط/ دار الكتب العربية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٤. أبكار الأفكار في أصول الدين لسيف الدين الآمدي علي بن أبي علي بن محمد، تحقيق الدكتور: أحمد محمد المهدي، ط٢/ دار الكتب والوثائق القومية، ١٤٢٤هـ-٢٠٠٤م.

٥. الإبهاج في شرح المنهاج لتقي الدين السبكي علي بن عبد الكافي، وابنه التاج السبكي، ط١/ دار الكتب العلمية بيروت لبنان، ١٤٠٤هـ- ١٩٨٤م.

٦. إتحاف السادة المتقين بشرح إحياء علوم الدين للسيد مرتضى الزبيدي محمد بن محمد ابن عبد الرزاق الحسيني، ط/ مؤسسة التاريخ العربي، بيروت لبنان، ١٤١٤هـ- ١٩٩٤م.

٧. إحصاء العلوم للفارابي أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان، تحقيق: د. علي بو ملحم، ط١/ دار ومكتبة الهلال، بيروت لبنان، ١٩٩٦م.

٨. الإحكام في أصول الأحكام للآمدي سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد، تصحيح: الشيخ عبد الرزاق عفيفي، ط١/ دار الصميعي، الرياض السعودية، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٣م.
٩. إحياء علوم الدين للغزالي أبي حامد محمد بن محمد بن محمد، ط١/ دار المنهاج للدراسات والتحقيق العلمي، بيروت لبنان، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.
١٠. إخبار العلماء بأخبار الحكماء للقفطي الوزير جمال الدين أبي الحسن علي بن يوسف، تصحيح: محمد أمين الخانجي، ط١/ مطبعة السعادة، ١٣٢٦ هـ.
١١. الأربعين في أصول الدين للرازي محمد بن عمر بن الحسن، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية/ بدون تاريخ
١٢. إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني محمد بن علي، تحقيق: سامي بن العربي، ط١/دار الفضيلة الرياض السعودية، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.
١٣. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد لإمام الحرمين الجويني أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: د. محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، ط/ مطبعة السعادة، ١٣٦٩هـ -١٩٥٠م.
١٤. استحسان الخوض في علم الكلام للأشعري أبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحاق، مراجعة: محمد الولي الأشعري، ط١/ دار المشاريع، بيروت لبنان، ١٤١٥هـ- ١٩٩٥م.
١٥. إشارات المرام من عبارات الإمام أبي حنيفة النعمان للبياضي زاده كمال الدين أحمد بن حسن بن سنان الرومي، تحقيق: أحمد فريد

المزيدي، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

١٦. الإشارات والتنبيهات لابن سينا أبي علي الحسين بن عبد الله -مع شرح نصير الدين الطوسي محمد بن محمد بن الحسن-، تحقيق: د.سليمان دنيا، ط٣/ دار المعارف، بدون تاريخ.

١٧. أصول الدين للبزدوي أبي اليسر محمد بن محمد ابن عبد الكريم، تحقيق الدكتور: هانز بيتر لنس، ط/ المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

١٨. أصول الدين للبغدادي أبي منصور عبد القاهر بن طاهر التميمي، ط١/ دار الفنون التركية، إستانبول تركيا، ١٣٤٦هـ-١٩٢٨م.

١٩. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين للرازي فخر الدين محمد بن عمر، تحقيق: د. علي سامي النشار، الناشر/ مكتبة النهضة المصرية، ١٣٥٦هـ- ١٩٣٨م.

٢٠. أفلوطين عند العرب للدكتور عبد الرحمن بدوي، ط/ مكتبة النهضة المصرية، ١٩٥٥م.

٢١. الاقتصاد في الاعتقاد لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد، تحقيق: موفق فوزي الجبر، ط١/ دار الحكمة للطباعة والنشر، دمشق سورية، ١٤١٥هـ- ١٩٩٤م.

٢٢. الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به للقاضي الباقلاني أبي الطيب محمد بن أبي بكر، تحقيق الشيخ: محمد زاهد الكوثري، ط٢/المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤٢١هـ-٢٠٠٠م.

٢٣. إيضاح المحصول من برهان الأصول للمازري محمد بن علي بن عمر، تحقيق: د. عمار الطالبي، ط/ دار الغرب الإسلامي، تونس/ بدون تاريخ.
٢٤. إيضاح المقاصد من حكمة عين القواعد لابن المطهر الحلّي الحسن بن يوسف بن علي، تحقيق: سيد محمد مشكوة، وعلينقي منزوي، الناشر/ جابخانه دانشكاه، طهران إيران، ١٣٧٨هـ- ١٩٥٩م.
٢٥. بحر الكلام لأبي المعين النسفي ميمون بن محمد ابن مكحول، تحقيق: محمد البرسيجي، ط١/ دار الفتح، عمّان الأردن، ١٤٣٥هـ- ٢٠١٤م.
٢٦. البحر المحيط في أصول الفقه للزركشي بدر الدين محمد بن بهادر بن عبدالله، تحقيق: د.عمر سليمان الأشقر، ط٢/ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية بدولة الكويت، ١٤١٣هـ-١٩٩٢م.
٢٧. البرهان في أصول الفقه لأبي المعالي الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: د. عبد العظيم الديب، ط١/ طبعة الأمير خليفة بن حمد آل ثاني، ١٣٩٩هـ.
٢٨. تاريخ الفلسفة اليونانية ليوسف كرم، ط/ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٣٥٥هـ- ١٩٣٦م.
٢٩. تاريخ مدينة دمشق لابن عساكر أبي القاسم علي بن الحسن بن هبة الله، تحقيق: محب الدين أبي سعيد عمر بن غرامة العمروي، ط/ دار الفكر، بيروت لبنان، ١٤١٥ هـ-١٩٩٥م.
٣٠. تبصرة الأدلة لأبي المعين النسفي ميمون بن محمد ابن مكحول، تحقيق الدكتور: محمد الأنور حامد عيسى، ط١/ المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠١١م.

٣١. تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام أبي الحسن الأشعري لابن عساكر أبي القاسم الحسن بن علي بن هبة الله الدمشقي، تقديم وتعليق: الشيخ محمد زاهد الكوثري، الناشر/ المكتبة الأزهرية للتراث/ بدون تاريخ.

٣٢. تتمة صوان الحكمة لظهير الدين البيهقي أبي الحسن علي بن أبي القاسم، ط/ لاهور باكستان، ١٣٥١هـ.

٣٣. تحرير القواعد المنطقية في شرح الرسالة الشمسية لقطب الدين محمود بن محمد الرازي مع حاشية السيد الشريف الجرجاني عليها، ط٢/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٧هـ- ١٩٤٨م.

٣٤. تحصيل السعادة للفارابي أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، تحقيق: د. علي بو ملحم، ط١/ دار ومكتبة الهلال، بيروت لبنان، ١٩٩٥م.

٣٥. تصفّح الأدلة لأبي الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب، تحقيق: ويلفرد مادلينج، زابينا أشميتكه، الناشر/ هاراسويتز، فيسبادن ألمانيا، ٢٠٠٦م.

٣٦. تطوّر الفكر الكلامي عند إمام الحرمين الجويني لشيخنا الأستاذ الدكتور محمد عبد الفضيل القوصي، ط٢/ دار الرازي للطباعة والنشر، عمان الأردن، ١٤٢٨هـ- ٢٠٠٧م.

٣٧. التعريفات للسيد الشريف علي بن محمد بن علي الجرجاني، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، ط/ دار الفضيلة/بدون تاريخ.

٣٨. التعليقات لأبي نصر الفارابي محمد بن محمد بن أوزلغ، ط/ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الهند، ١٤٣٦ هـ.

٣٩. تقريب المرام في شرح تهذيب الكلام للسنندجي عبد القادر بن محمد سعيد، تعليق: لجنة العقيدة بجامعة الأزهر، ط/ دار السعادة، ١٤٢٦هـ-٢٠٠٥م.

٤٠. التقريب والإرشاد في أصول الفقه للقاضي الباقلاني أبي بكر محمد بن الطيب، تحقيق الدكتور: عبد المجيد أبو زنيد، ط٢/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ١٤١٨هـ - ١٩٩٨م.

٤١. تقويم الأدلة –تقويم أصول الفقه وتحديد أدلة الشرع- لأبي زيد الدبوسي عبيد الله بن عمر بن عيسى الحنفي، تحقيق: د. عبد الرحيم يعقوب، ط/ مكتبة الرشد، الرياض السعودية/بدون تاريخ.

٤٢. تلخيص الأدلة لقواعد التوحيد لأبي إسحق الصفار إبراهيم بن إسماعيل الزاهد البخاري، تحقيق: أنجليكا برودرسن، ط١/ المعهد الألماني للأبحاث الشرقية، بيروت لبنان، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

٤٣. التلخيص في أصول الفقه للجويني أبي المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: د. عبد الله جولم، شبيّر أحمد، ط١/ دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

٤٤. تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للشيخ مصطفى عبد الرازق، ط/ دار الكتاب المصري، ٢٠١١م.

٤٥. تهافت الفلاسفة للغزالي أبي حامد محمد بن محمد بن محمد، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط٨/ دار المعارف، بدون تاريخ.

٤٦. الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي للدكتور محمد البهي، ط٤/ المؤلّف، ١٩٦٦م.

٤٧. جهد القريحة في تجريد النصيحة –ضمن صون المنطق والكلام عن فنّي المنطق والكلام- لجلال الدين السيوطي عبد الرحمن بن

أبي بكر بن محمد الخضيري، تحقيق: د. علي سامي النشار، ط١/ مطبعة السعادة، مكتبة الخانجي/ بدون تاريخ.

٤٨. الجوهر النضيد في شرح منطق التجريد لابن المطهر الحلي جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي، تحقيق: محسن بيدارفر، ط/ مطبعة الإمام أمير المؤمنين، قم إيران، ١٣٦٣هـ.

٤٩. حاشية الأمير محمد بن محمد ابن عبد القادر السنباوي على شرح عبد السلام اللقاني لجوهرة التوحيد، ط/ مصطفى البابي الحلبي، ١٣٦٨هـ- ١٩٤٨م.

٥٠. حاشية التفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله على شرح مختصر المنتهى الأصولي للعضد الدين الإيجي -ومعها حاشية الجرجاني والهروي والجيزاوي-، تحقيق: محمد حسن محمد حسن إسماعيل، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م.

٥١. حاشية الخيالي أحمد بن موسى على شرح العقائد النسفية للتفتازاني -بحاشية العصام-، الناشر/ المكتبة الأزهرية للتراث/ بدون تاريخ.

٥٢. حاشية الدسوقي محمد بن أحمد بن عرفة على شرح أم البراهين للسنوسي محمد بن يوسف بن عمر، الطبعة الأخيرة/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٨هـ-١٩٣٩م.

٥٣. حاشية الصبّان محمد بن علي على شرح السلم للملوي، ط٢/ مطبعة مصطفى البابي الحلبي، ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م.

٥٤. الحدود في الأصول لابن فورك أبي بكر محمد بن الحسن الأصبهاني، تحقيق: محمد السليماني، ط١/ دار الغرب الإسلامي، بيروت لبنان، ١٩٩٩م.

٥٥. الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة لصدر الدين الشيرازي محمد بن إبراهيم القوامي، تحقيق: آية الله زاده الآملي، ط٤/ وزارة الثقافة والإرشاد، طهران إيران، ١٣٨٦هـ.

٥٦. خلاصة الأثر في أعيان القرن الحادي عشر للمحبي محمد أمين بن فضل الله، ط/ المطبعة الوهبية، ١٢٨٤هـ.

٥٧. الخلاصة اللاهوتية لتوما الأكويني، ترجمة الخوري بولس عواد، ط/ المطبعة الأدبية، بيروت لبنان، ١٨٨١م.

٥٨. درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط٢/ جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، ١٤١١هـ- ١٩٩١م.

٥٩. دستور العلماء أو جامع العلوم للأحمد نكري عبد النبي بن عبد الرسول، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤٢١هـ- ٢٠٠٠م.

٦٠. الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب لابن فرحون المالكي برهان الدين إبراهيم بن علي بن محمد، تحقيق: مأمون بن محيي الدين الجنان، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤١٧هـ- ١٩٩٦م.

٦١. الردّ على المنطقيين لابن تيمية تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، تحقيق: عبد الصمد شرف الدين الكتبي، ط/ مؤسسة الريان، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٦٢. رسالة التوحيد للشيخ محمد عبده، تحقيق: محمود أبو ريه، ط٦/ دار المعارف/ بدون تاريخ.

٦٣. رسالة أهل الثغر للأشعري أبي الحسن علي بن إسماعيل بن إسحق، تحقيق: عبد الله شاكر الجنيدي، ط٢/ مكتبة العلوم والحكم، المدينة المنورة السعودية، ١٤٢٢هـ- ٢٠٠٢م.

٦٤. رسائل إخوان الصفاء وخلان الوفاء، ط/ مكتب الإعلام الإسلامي، قم إيران، ١٤٠٥هـ.

٦٥. سير أعلام النبلاء للذهبي شمس الدين محمد بن أحمد بن عثمان، تحقيق: شعيب الأرناؤوط، وآخرين، ط١/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان، ١٤٠٣هـ- ١٩٨٣م.

٦٦. الشامل في أصول الدين لأبي المعالي الجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: د. علي سامي النشار، وآخرين، الناشر/ منشأة المعارف، ١٩٦٩ م.

٦٧. شرح الأصول الخمسة للقاضي عبد الجبار -تعليق الإمام مانكديم أحمد بن الحسين الزيدي عنه-، تحقيق الدكتور: عبد الكريم عثمان، الناشر/ مكتبة وهبة/ بدون تاريخ.

٦٨. شرح الرشيدية للشيخ عبد الرشيد الجونفوري الهندي، تحقيق وتعليق الدكتور: علي مصطفى الغرابي، ط١/ مكتبة الإيمان، ١٤٢٧هـ-٢٠٠٦م.

٦٩. شرح الشمسية للتفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر، تحقيق: جاد الله بسام صالح، ط١/ دار النور المبين، عمان الأردن، ١٤٣٢هـ- ٢٠١١م.

٧٠. شرح الكبرى –عمدة أهل التوفيق والتسديد في شرح عقيدة أهل التوحيد– للسنوسي أبي عبد الله محمد بن يوسف بن عمر، ط/ مطبعة جريدة الإسلام، ١٣١٦هـ.

٧١. شرح المقاصد للتفتازاني سعد الدين مسعود بن عمر بن عبد الله، تحقيق: عبد الرحمن عميرة، ط٢/ عالم الكتب، بيروت لبنان، ١٤١٩هـ–١٩٩٨م.

٧٢. شرح المواقف للسيد الشريف علي بن محمد الجرجاني –ومعه حاشيتا حسن جلبي الفناري وعبد الحكيم السيالكوتي–، تصحيح: محمود عمر الدمياطي، ط/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

٧٣. شرح النجاة –الإلهيات– لفخر الدين الإسفراييني النيسابوري، تحقيق: د. حامد ناجي أصبهاني، ط/ طهران إيران، ١٣٨٣هـ.

٧٤. شرح أم البراهين للسنوسي محمد بن محمد بن عبد الله، ط١/ مطبعة الاستقامة، ١٣٥١هـ.

٧٥. شرح عيون الحكمة للرازي فخر الدين محمد بن عمر، ط١/ مؤسسة الصادق للطباعة، طهران إيران/ بدون تاريخ.

٧٦. شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل للغزالي أبي حامد محمد بن محمد بن محمد، تحقيق: د. حمد الكبيسي، ط/ مطبعة الإرشاد، بغداد العراق، ١٣٩٠هـ– ١٩٧١م.

٧٧. صوان الحكمة لأبي سليمان المنطقي السجستاني، تحقيق: د. عبد الرحمن بدوي، ط/طهران إيران، ١٩٧٤م.

٧٨. الضوء اللامع لأهل القرن التاسع لشمس الدين السخاوي محمد بن عبد الرحمن بن محمد، ط/ دار مكتبة الحياة، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.
٧٩. طبقات الشافعية الكبرى لابن السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي، تحقيق: د. محمود محمد الطناحي، وعبد الفتاح محمد الحلو، ط٢/دار إحياء الكتب العربية/ بدون تاريخ.
٨٠. طبقات الشافعية لابن قاضي شهبة أبي بكر بن أحمد بن محمد بن عمر، تحقيق: د. الحافظ عبد العليم خان، ط١/ مطبعة مجلس دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الهند، ١٣٩٩هـ- ١٩٧٩م.
٨١. طبقات المعتزلة لابن المرتضي المهدي لدين الله أحمد بن يحيى ابن المرتضي الزيدي، تحقيق: سوسنة ديفلد، ط٢/ مكتبة الحياة، بيروت لبنان، ١٤٠٧هـ-١٩٨٧م.
٨٢. طوالع الأنوار من مطالع الأنظار للبيضاوي ناصر الدين عبد الله بن عمر، تحقيق شيخنا الدكتور: محمد ربيع الجوهري، ط١/ دار الاعتصام، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.
٨٣. عيون الحكمة لابن سينا أبي علي الحسين بن عبد الله، تحقيق: د عبد الرحمن بدوي، ط٢/ دار القلم، بيروت لبنا، ١٩٨٠م.
٨٤. غاية المرام للآمدي سيف الدين علي بن أبي علي بن محمد، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤٢٤هـ- ٢٠٠٤م.
٨٥. الغنية في الكلام لأبي القاسم النيسابوري سلمان بن ناصر الأنصاري، تحقيق: مصطفى حسنين عبد الهادي، ط١/ دار السلام، ١٤٣١ هـ - ٢٠١٠م.

٨٦. غياث الأمم في التياث الظلم للجويني عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، تحقيق: د. مصطفى حلمي، فؤاد عبد المنعم، ط/ دار الدعوة/ بدون تاريخ.
٨٧. فخر الدين الرازي وآراؤه الكلامية والفلسفية للدكتور محمد صالح الزركان، ط/ دار الفكر/بدون تاريخ.
٨٨. الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم لأبي منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي، تحقيق: د. محمد عثمان الخشت، ط/ مكتبة ابن سينا/ بدون تاريخ.
٨٩. فصوص الحكم للفارابي أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان، تحقيق الشيخ: محمد حسن آل ياسين، ط١/ مطبعة المعارف، بغداد العراق/ بدون تاريخ.
٩٠. الفهرست لابن النديم أبي الفرج محمد بن إسحاق الورّاق، تحقيق: رضا تجدد ابن علي المازندراني، ط/ المحقّق، طهران إيران/ بدون تاريخ.
٩١. القسطاس المستقيم للغزالي أبي حامد محمد بن محمد، تحقيق: محمود بيجو، ط/ المطبعة العلمية، دمشق سوريا، ١٤١٣هـ، ١٩٩٤م.
٩٢. القول السديد في علم التوحيد للشيخ محمود أبي دقيقة، تحقيق: د. عوض الله حجازي، ط/ مطابع الأزهر/ بدون تاريخ.
٩٣. الكامل في الاستقصاء فيما بلغنا من كلام القدماء لتقي الدين النجراني مختار بن محمود العجالي، تحقيق: د. السيد محمد الشاهد، ط/ المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، ١٤٢٠هـ-١٩٩٩م.

٩٤. كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم للتهانوي محمد علي بن القاضي محمد حامد الهندي، تحقيق الدكتور: علي دحروج، ط/مكتبة لبنان ناشرون/ بدون تاريخ.
٩٥. كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد لابن المطهّر الحلي الحسن بن يوسف بن علي، ط/ مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.
٩٦. الأعلام –قاموس تراجم لأشهر الرجال والنساء من العرب والمستعربين والمستشرقين– للزركلي خير الدين بن محمود بن محمد بن علي بن فارس الدمشقي، ط١٥/ دار العلم للملايين، بيروت لبنان، ٢٠٠٢م.
٩٧. اللمعة في تحقيق مباحث الوجود والحدوث والقدر وأفعال العباد للمذاري إبراهيم بن مصطفى الحلبي المذاري، تحقيق الشيخ: محمد زاهد الكوثري، ط١/ دار البصائر، ١٤٢٩هـ– ٢٠٠٨م.
٩٨. المباحث المشرقية في الطبيعيات والإلهيات للرازي فخر الدين محمد بن عمر، ط/ انتشارات بيدار، طهران إيران/ بدون تاريخ.
٩٩. مجرّد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري لابن فورك محمد بن الحسن، تحقيق: د. أحمد عبد الرحيم السايح، ط١/ مكتبة الثقافة الدينية، ١٤٢٥هـ– ٢٠٠٥م.
١٠٠. محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين لفخر الدين الرازي محمد بن عمر بن الحسن –وبذيله تلخيص المحصل لنصير الدين الطوسي أبي جعفر محمد بن محمد بن الحسن–، ط/ مكتبة الكليات الأزهرية. بدون تاريخ.

١٠١. المحصول في علم أصول الفقه للرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، تحقيق: د. طه جابر فياض، ط/ مؤسسة الرسالة، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

١٠٢. المختصر الكلامي لابن عرفة التونسي أبي عبد الله محمد بن محمد ابن عرفة التونسي الورغمّي، تحقيق: نزار حمادي، ط/ دار الضياء للنشر والتوزيع، الكويت/ بدون تاريخ.

١٠٣. المختصر في أصول الدين للقاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني –ضمن كتاب رسائل العدل والتوحيد، جمع وتحقيق: د. محمد عمارة –، ط٢/ دار الشروق، ١٤٠٨هـ-١٩٨٨م.

١٠٤. المسامرة بشرح المسايرة للكمال ابن أبي شريف محمد بن محمد بن أبي بكر المعروف–وبهامشها شرح المسايرة لابن قطلوبغا–، ط١/ المطبعة الأميرية ببولاق، ١٣١٧هـ.

١٠٥. المستصفى من علم الأصول للغزالي أبي حامد محمد بن محمد بن محمد، تحقيق الدكتور: حمزة بن زهير حافظ، ط/ شركة المدينة المنورة للطباعة، السعودية/ بدون تاريخ.

١٠٦. مصارعة الفلاسفة للشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، تحقي: د. سهير مختار، ط١/ مطبعة الجبلاوي، ١٩٧٦م.

١٠٧. المطالب العالية من العلم الإلهي للرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، تحقيق: د. أحمد حجازي السقا، ط١/ دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م.

١٠٨.معالم أصول الدين للفخر الرازي محمد بن عمر بن الحسن، مراجعة: طه عبد الرؤوف سعد، الناشر/ المكتبة الأزهرية للتراث، ٢٠٠٤م.

١٠٩.المعتمد في أصول الدين لركن الدين ابن الملاحمي محمود بن محمد الخوارزمي المعتزلي، تحقيق: ويلفرد مادلونج، ط/ الهدى، لندن، ١٩٩١م.

١١٠.المعتمد في أصول الفقه لأبي الحسين البصري محمد بن علي بن الطيب، تحقيق: محمد حميد الله، وآخرين، ط/ المعهد العملي الفرنسي للدراسات العربية، دمشق سوريا، ١٣٨٥هـ- ١٩٦٥م.

١١١.معيار العلم لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد، تحقيق: د. سليمان دنيا، ط/ دار المعارف، ١٩٦١م.

١١٢.المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار الهمداني، تحقيق: د. إبراهيم مدكور، ومصطفى السقا، وآخرين، وإشراف الدكتور: طه حسين، ط١/ الشركة العربية، ١٣٨٠ هـ.

١١٣.المقابسات لأبي حيان التوحيدي علي بن محمد بن العباس، تحقيق: حسن السندوبي، ط٢/ دار سعاد الصباح، الكويت، ١٩٩٢م.

١١٤.مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، تحقيق: هلموت ريتر، ط٣/ دار فرانز شتايز، فيسبادن ألمانيا، ١٤٠٠هـ - ١٩٨٠م.

١١٥.مقالة السيد سليمان الندوي الهندي في خاتمة كتاب المعتبر من الحكمة الإلهية لأبي البركات البغدادي هبة الله ابن علي بن ملكا، ط٢، الناشر/جامعة أصفهان، إيران، ١٤١٥هـ.

١١٦.مقالة في التوحيد ليحيى ابن عدي، تحقيق: د. سمير خليل اليسوعي، ط/ المكتبة البوليسية، بيروت لبنان، ١٩٨٠م.

١١٧.مقدّمة ابن خلدون –وهي الجزء الأول من كتابه: العبر وديوان المبتدأ والخبر في أيام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر–، تحقيق: خليل شحادة، د. سهيل زكار، ط/ دار الفكر، بيروت لبنان، ١٤٢١هـ– ٢٠٠١م.

١١٨.الملة ونصوص أخرى للفارابي أبي نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ، تحقيق: د. محسن مهدي، ط٢/ دار المشرق، بيروت لبنان، ١٩٩١م.

١١٩.الملل والنحل للشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم بن أحمد، تحقيق: عبد الأمير علي مهنا، وعلي حسن فاعور، ط٣/ دار المعرفة، بيروت لبنان، ١٤١٤هـ – ١٩٩٣م.

١٢٠.مناهج البحث عند مفكّري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالَم الإسلامي للأستاذ الدكتور علي سامي النشار، ط/ دار النهضة العربية، بيروت لبنان، ١٤٠٤هـ– ١٩٨٤م.

١٢١.منح الروض الأزهر في شرح الفقه الأكبر للملا علي قاري، تحقيق: وهبي غاوجي، ط١/ دار البشائر الإسلامية، بيروت لبنان، ١٤١٩هـ– ١٩٩٨م.

١٢٢.المنخول من تعليقات الأصول لأبي حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد، تحقيق: د. محمد حسن هيتو، ط/ دار الفكر/ بدون تاريخ.

١٢٣.المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال للغزالي أبي حامد محمد بن محمد بن محمد، تحقيق: جميل صليبا، وكامل عياد، ط/ دار الأندلس، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

١٢٤.منهاج السنة النبوية لابن تيمية أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام، تحقيق: د. محمد رشاد سالم، ط/ جامعة الإمام محمد بن سعود، السعودية، ١٤٠٦هـ- ١٩٨٦م.

١٢٥.منهاج الوصول إلى علم الأصول للبيضاوي ناصر الدين عبد الله بن عمر، اعتنى به: مصطفى شيخ مصطفى، ط١/ مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت لبنان/ بدون تاريخ.

١٢٦.المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار للمقريزي تقي الدين أبي العباس أحمد بن علي بن عبد القادر العبيدي، تعليق: خليل المنصور، ط١/ دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، ١٤١٨هـ- ١٩٩٨م.

١٢٧.موقف أهل السنّة القدماء بإزاء علوم الأوائل للمستشرق أجنتس جولد تسيهر -ضمن كتاب التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية دراسات لكبار المستشرقين، جمع وترجمة الدكتور عبد الرحمن بدوي-، الناشر/ مكتبة النهضة المصرية، ١٩٤٠م.

١٢٨.النجاة لابن سينا أبي علي الحسين بن عبد الله، ط٢/ مطبعة السعادة، ١٣٥٧هـ- ١٩٣٨م.

١٢٩.نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام للدكتور علي سامي النشار، ط٩/ دار المعارف/ بدون تاريخ

١٣٠.نهاية الإقدام في علم الكلام للشهرستاني أبي الفتح محمد بن عبد الكريم، تحقيق: ألفريد جيوم، ط١/ المكتبة الثقافية الدينية، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

١٣١.نهاية العقول في دراية الأصول للرازي فخر الدين محمد بن عمر بن الحسن، تحقيق: سعيد فودة، ط١/ دار الذخائر، بيروت لبنان، ١٤٣٦هـ- ٢٠١٥م.

١٣٢.هداية المريد لجوهرة التوحيد لبرهان الدين اللقاني إبراهيم بن إبراهيم بن حسن، تحقيق: مروان البجاوي، ط١/ دار البصائر، ١٤٣٠هـ- ٢٠٠٩م.

١٣٣.وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان لأبي العباس ابن خلكان أحمد بن محمد، تحقيق الدكتور: إحسان عباس، ط/ دار صادر، بيروت لبنان، ١٩٦٨ م.

الفهرس

م	الموضوع	الصفحة
١	**المقدمة**	١٨١٦
٢	**مشكلة البحث**:	١٨١٨
٣	**خطّة البحث**:	١٨١٩
٤	**منهج البحث**:	١٨٢٠
٥	**المبحث الأول: بطلان الدليل وإيذانه ببطلان المدلول بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة**	١٨٢١
٦	المطلب الأول : تقرير ابن خلدون لهذا الفرق	١٨٢٧
٧	المطلب الثاني: الأساس المنطقي الذي ينبني عليه رفض المتأخرين لطريقة الباقلاني	١٨٣١
٨	المطلب الثالث : أوّل المتأخرين من الأشاعرة على هذا الفرق	١٨٣٥
٩	**المبحث الثاني: إدخال الردّ على الفلاسفة في مباحث علم الكلام بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة**	١٨٦١
١٠	المطلب الأول: تقرير ابن خلدون لهذا الفرق	١٨٧٠
١١	المطلب الثاني : تناسب مذاهب الفلاسفة ومذاهب المبتدعة	١٨٧٦
١٢	المطلب الثالث: أوّل المتأخّرين من الأشاعرة على هذا الفرق	١٨٨٩
١٣	**المبحث الثالث: موضوع علم الكلام بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة**	١٨٩٩
١٤	المطلب الأول: تقرير ابن خلدون -ومن وافقه- لهذا الفرق	١٩٠٣
١٥	المطلب الثاني: سبب خلط المتأخرين بين موضوع الكلام وموضوع الفلسفة	١٩٠٨
١٦	المطلب الثالث: أوّل المتأخّرين من الأشاعرة على هذا الفرق	١٩١١
١٧	**المبحث الرابع: إثبات الصفات الإلهية بقياس الغائب على الشاهد بين المتقدّمين والمتأخّرين من الأشاعرة**	١٩٢٧
١٨	المطلب الأول: تقرير هذا الفرق عند ابن خلدون ومن وافقه	١٩٣٣
١٩	المطلب الثاني: سبب رفض المتأخرين لقياس الغائب على الشاهد:	١٩٣٧
٢٠	المطلب الثالث: أوّل المتأخّرين من الأشاعرة على هذا الفرق	١٩٤٠
٢١	**الخاتمة**	١٩٤٧
٢٢	**المصادر والمراجع**	١٩٥٥
٢٣	**الفهرس التفصيلي**	١٩٧٤