أسس علم الجدل عند الأشعرى

دكتور
أحمد الطيب

تمهيد

نتناول فى هذا البحث « أسس علم الجدل » عند واحد من أبرز مفكرى المسلمين وأقدمهم وهو : الامام أبو الحسن الأشعرى (٢٦٠ هـ — ٣٢٤) ، ونود أن نوضح منذ البداية أننا لا نتناول — فى هذا البحث — موضوع علم الجدل بوجه عام ، ولا نتعرض لتاريخ هذا العلم من حيث النشأة والتطور الا بالقدر الذى نفيد منه فيما نهدف اليه من بحثنا هذا ، كما أننا لن نتعرض لقضاياه المختلفة التى طرحت بصورة مستوعبة ومفصلة فيما بعد الشيخ الأشعرى ، عند امام الحرمين الجوينى (٤٧٨هـ)، أو عند الرازى (٦٠٦ هـ) أو عند ركن الدين العميدى الحنفى (٦١٥ هـ) أو غيرهم .

وفيما يتعلق بأسس علم الجدل عند الأشعرى فان بحثنا حول هذا الموضوع سوف يتناول بالتحليل أربع نقاط محددة ، هى على الترتيب :

١ — مصـــادر علم الجدل عند الأشعرى .

٢ — خصـــائص علم الجدل عند الأشعرى .

٣ — قواعد علم الجدل كما يعرضها الأشعرى .

٤ — الآداب التى يلتزم بها السائل والمجيب فى عملية الحوار .

وفيما عدا هذه المسـائل الأربع فان البحث لا يعنى بعرضـــه ولا بمناقشته ، اللهم الا بالقدر الذى يتعلق بموضوع البحث من توضيح أو تمثيل أو تحديد معنى غامض فى كلام الشـيخ .

مصـادر علم الجدل عند الأشـعرى :

ان الباحث عن عقيدة الشيخ الأشعرى أو عن مذهبه فى عـلم الكلام بصفة عامة يواجه مشكلة لا يستهان بها ، تلك هى مشكلة « المصادر الرئيسية » التى تركها الشيخ من بعده ، وقد نعلم — بصورة أو بأخرى — أن للشيخ الأشعرى مذهبا مفصلا فى كل المباحث الكلامية سواء منها المباحث الكلامية العـامة أو تلك التى يسمونها « دقيـق الكلام » أو « لطيف الكلام » كمباحث ، الذرة ، والأجسام والأعراض ونظرية المعرفة وقواعد الحد وأدب الجدل (١) ، وهى مسـائل تشـكل التأسيسـات العقلية لمباحث الإلهيات فى علم الكلام ، سواء فيما يتعلق بتقرير هـذه المباحث أو فيما يتعلق بالبرهنة عليها . ومذهب الشيخ الأشعرى — فى هذا المجال — لا يزال بحاجة الى أبحاث كثيرة تكشف النقاب عن فلسفته

---

(١) نجد اشارات عديدة الى فلسفة الشيخ فى هذه المباحث الدقيقة فى : عبد القاهر البغدادى : أصول الدين ٤٠ ، ٤١ ، ٤٥ ، ٥٦ استامبول ١٣٤٦ — ١٩٢٨ وأيضا : الجوينى ، امام الحرمين : الشامل ٣٤٥ منشأة المعـارف الاسكندية تحقيق د . على سامى النشار وآخرين . انظر أيضـا البحث القيم للاستاذ : Daniel Gimaret بعنوان :

Un Document Majeur pour L,Histoire du Kàlàm ونشر فى مجلة : Arabica, Tome XXXII, 1985 pp. 185-218.

الخاصة فى هذه الموضوعات التى ما نشك لحظة من أنها شغلت مسـاحة واسعة من اهتمامات الشيخ وتوجهاته الفكرية نحو بناء متكامل للعقيدة كما يراها ، وكما ظلت تنسب اليه عبر أكثر من عشرة قرون من الزمان .. والتساؤل الذى يطرح نفسه فى هذا الصدد هو : ماذا كتب الشـيخ من مؤلفات فى هذا المجـال ؟

وللاجابة على هذا التساؤل نعرض نصين يعتبران — فيما نعتقد — وثيقتين هامتين تكشفان عن التراث الضخم الذى تركه الشيخ وراءه فى مختلف العلوم بوجه عـام ، احدى هاتين الوثيقتين تشير إلى ما كتبه الشيخ نفسه عن مؤلفاته مما قد نسميه « فهرسا » أحصى فيه الشيخ غالب ما صنفه حتى سنة ٣٢٠ هـ ، أى : قبل وفاته بأربع سنوات فقط ، والوثيقة الأخرى وثيقة تكميلية كتبها تلميذه أبو بكر محمد بن فورك (٤٠٦ هـ) (٢) ، وأحصى فيها مصنفات شيخه فيما بعد سنة ٣٢٠ هـ وحتى تاريخ وفاة الشيخ . وقد حفظ هاتين الوثيقتين أبو القاسم على ابن الحسن بن هبة الله تقى الدين ابن عساكر (٤٩٩ — ٥٧١) فى كتابه القيم : « تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الإمام أبى الحسن الأشعرى » وفيما يتعلق بالنص الأول يقول ابن عساكر : « فأما أسـامى كتب الشيخ أبى الحسن رضى الله عنه مما صنفه الى سنة عشرين وثلاثمائه فانـه ذكر فى كتابه الذى سماه « العمد » فى الرؤية أسامى أكثر كتبه (٣) » ، وفيما يتعلق بالنص الثانى يقول ابن عساكر أيضا : « قال أبو بكر محمد ابن فورك هذا هو أسامى كتبه التى ألفها الى سنة عشرين وثلاثمائه سوى أماليه على الناس ، والجوابات المتفرقة عن المسائل الواردات من الجهات المختلفات ، وسوى ما أملاه على الناس مما لم يذكر أساميه هنا ، وقد عاش بعد ذلك الى سنة أربع وعشرين وثلاثمائه وصنف فيها

---

(٢) تلميذ من الطبقة الثانية من تلاميذ الشيخ ، انظر البغدادى : أصول الدين ٣١٠ .

(٣) ابن عساكر تبيين كذب المفترى ... ، ١٢٨ دار الفكر دمشق ١٣٩٩ هـ (مع مقدمة للشيخ زاهد الكوثرى) .

كتبا منها ...» (٤) ، ونلاحظ على النصين السابقين أن الشيخ الأشعرى يعدد من مؤلفاته ـ فى النص الأول ـ اثنين وسبعين كتابا ، كما نلاحظ أن ابن فورك يذكر أسامى عشرين كتابا ـ عدا المسائل والمجالسات ـ صنفها الشيخ فى الفترة ما بين ٣٢٠ هـ ـ ٣٢٤ هـ . أما مصنفات الشيخ الخاصة بعلم التوحيد فان ابن عساكر يقول عنها : « وقد وجدت لأبى الحسن الأشعرى رضى الله عنه كتبا كثيرة فى هذا الفن (التوحيد) وهى قريبة من مائتى كتاب » (٥) .

ومما يعجب له الباحث المنقب عن آثار الشيخ أن هذا التراث المترامى الأطراف والذى كاد يبلغ مائتى كتاب فى فن واحد ، لم يصلنا منه غير ستة مصنفات فقط هى :

١ ـ رسالة الإيمان (٦) .

٢ ـ كتاب الإبانة فى أصول الديانة (٧) .

٣ ـ رسالة فى استحسان الخوض فى علم الكلام (٨) .

---

(٤) المصدر السابق ١٣٥ .

(٥) المصدر السابق ١٤٠ ، أيضا البزدوى ، أبو اليسر : أصول الدين ٢ ، ط بيتر لينس ، القاهرة ١٣٨٣ ـ ١٩٦٣ ، أنظر أيضا الاب مكارثى فى دراسته عن الاشعرى بعنوان The Thedogy of al-'Ash'ri بيروت ١٩٥٣ ص ٢١١ ـ ٢٣٠ ، وقد وصل بمصنفات الاشعرى ـ اعتمادا على ابن عساكر ـ الى مائة وستين مصنفا .

(٦) نشرها Spitta سنة ١٨٧٦ م ، أنظر : جيماريه فى بحثه السابق (بالفرنسية) ص ١ ـ ٢ .

(٧) طبع للمرة الاولى بحيدر أباد سنة ١٣٢١ هـ ثم طبع بتحقيق الدكتورة فوقية حسين محمود بالقاهرة ١٣٩٧ هـ ـ ١٩٧٧ م .

(٨) طبع للمرة الاولى بحيدر أباد سنة ١٣٢٣ هـ ، وأعاد طبعه للمرة الثالثة مع ترجمته الى اللغة الانجليزية الاب مكارثى فى كتابه السابق (ص ٨٥ ـ ٩٩) .

٤ ـ رسالة الى أهل الثغر (٩) .

٥ ـ كتاب مقالات الاسلاميين واختلاف المصلين (١٠) .

٦ ـ كتاب اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع (١١) .

على أن هذه المصنفات الستة السابقة لا تمثل ـ فيما يرى بعض الباحثين الغربيين (١٢) ـ البعد الحقيقى لفلسفة الشيخ ، ولا تعكس عمق مذهبه الكلامى كما صورته عناوين هذه السلسلة الطويلة من مصنفاته ، أو أجوبته على المسائل ، أو أماليه على الناس ، بل ويذهب هذا البعض ـ وبحق ـ الى أن هذه المؤلفات يصعب اعتبارها مؤلفات رئيسة أو « مصادر أمهات » لعقيدة الأشعرى ، وذلك للاسباب الآتية :

١ ـ ان المؤلفات الأربعة الأولى وهى : رسالة الايمان ، كتاب الابانة ... ، رسالة استحسان الخوض ... ، رسالة الى أهل الثغر ، لا يرد لها ذكر لا فى قائمة الشيخ ولا فى قائمة تلميذه ابن فورك ، وهذا وان كان لا يعنى التشكيك فى صحة نسبتها ، الا أنه يدل دلالة قوية على أن كلا من الشيخ والتلميذ قد اعتبرها ذات قيمة ثانوية فى أهمية المؤلفات ، والا فكيف يهمل ذكرها اذا كانت ذات شأن يجعلها تقف جنبا الى جنب مع المصنفات المذكورة ؟ ! .

---

(٩) نشرت باستامبول سنة ١٩٢٨ م ، أنظر ص ٨٦ من الدراسة التفصيلية التى نشرتها الدكتورة فوقية حسين عن مصنفات الشيخ ضمن تحقيقها لكتابه الابانة عن أصول الديانة .

(١٠) نشره للمرة الاولى هـ ريتر ، استامبول ١٩٢٩ ـ ١٩٣٠ ، ثم نشره محمد محيى الدين عبد الحميد بالقاهرة ١٩٥٠ ، ١٩٥٤ .

(١١) نشره ـ مع ترجمته الى الانجليزية ـ الاب مكارثى فى كتابه السابق (ص ١ ـ ٨٣) ، ١٩٥٢ ، ثم نشره الدكتورة حموده غراية بالقاهرة ١٩٥٥ .

(١٢) جيماريه ، المصدر السابق ؟ .

٢ — وكتاب المقالات هو أيضا كتاب ذو أهمية ثانوية ، لأنه لايعنى من بيان فلسفة الشيخ الا بسرد اشارات مقتضبة لا تكفى لتكوين بناء متكامل لمذهب كلامى كمثل الذى يعرف للأشعرى .

٣ — ويبقى كتاب اللمع ، وهو لا شك مذكور فى أوائل المصنفات الواردة بقائمة الشيخ والتى نقلها عنه ابن عساكر فى المصدر السابق . ثم هو كتاب قد أحدث ردود فعل متباينة عند مفكرى المعتزلة والأشاعرة على السواء ، ويكفى أن نعلم أن القاضى عبد الجبار يعرف له كتاب بعنوان : « نقض اللمع » (١٣) ، وأن الباقلانى يعرف له كتاب بعنوان : « شرح اللمع » (١٤) ، ومع كل ذلك فان كتاب اللمع لا يعدو أن يكون كتيبا صغيرا محدود المباحث والفصول ، بل تكاد تكون أبحاثه قاصرة على الهيات علم الكلام لا تعدوها الى مجالاته الأخرى .

واذن فليس من المعقول فى شىء أن تمثل هذه المصنفات المحدودة — شكلا أو موضوعا — مذهب الشيخ الأشعرى وفلسفته بأبعادها المتعددة فى علم الكلام أو فى علم المناظرة والجدل أو فى المعقولات بوجه عام خصوصا بعد ما تحدثنا المصادر الموثقة عن المكانة العليا التى كان يحتلها الأشعرى كامام من أئمة الدين فى علم الكلام ، وتصفه بأنه « شيخ النظر ، وامام الآفاق فى الجدل والتحقيق » وأنه شجا فى حلوق المعتزلة ، وأنه ملأ الدنيا بمؤلفاته ومناظراته (١٥) . ان اماما بهذا الوصف من العلم والمعرفة وبعد الشهرة لا يمكن أبدا أن يتبين مذهبه كاملا من مصنفات ستة ، معظمها اما رسائل صغيرة ، أو اشارات سريعة ، أو معالجات قاصرة على بعض المجالات دون البعض الآخر . وبناء على ذلك يصبح البحث عن مذهب الشيخ بصورة متكاملة — أو شبه متكاملة

---

(١٣) أنظر المغنى جـ ٦ (القسم الثانى) ٧١ ، جـ ٧ ، ٥٩ ، ١٤٨ ، جـ ٨ ، ٣٢ ، وانظر أيضا : جيماريه ، المصدر السابق .

(١٤) الجوينى ، امام الحرمين : الشامل ١٢٣ .

(١٥) البغدادى : أصول الدين ٣٠٩ .

قدر الامكان — رهنا بمصادر أخرى الى جوار هذه المصادر المعروفة والتى ذكرناها آنفا .

وهنا تجدر الاشارة الى مصنف بعنوان : « مجرد مقالات الشيخ أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى » من املاء الامام أبى بكر محمد ابن الحسن بن فورك (١٦) . هذا المصنف وان لم يكن من تأليف الشيخ الأشعرى نفسه أو مما كتبه أو أملاه على الناس الا أنه يعتبر مصدرا هاما لأفكار الشيخ وآرائه وتفصيلات مذهبه سواء ما تعلق منه بعلم الكلام أو بعلم الجدل أو بأصول الفقه . والمتصفح لهذا الكتاب يطالعه عرض موجز أو مفصل لمذهب الشيخ فى أدق المسائل الكلامية والأصولية والجدلية نذكر منها على سبيل المثال — لا الحصر — : مفهوم العلم — مدارك العلوم — دلائل العقول — الصفة والوصف والموصوف — الكسب — التوليد — اللطف — الصلاح والأصلح — الآجال — الرزق — التعديل والتجوير — النفى والاثبات — الترك — الأكوان — المعدوم — المعرفة — الروح ، الادراك — التضاد ، التشابه والاختلاف والتغير — الكمون والظهور — الخلاء والملاء — المكان — الاعتماد — آداب الجدل وقواعده — الاستشهاد بالشاهد على الغائب .

وواضح أن اعتمادنا فى بحثنا هذا سوف يكون فى المقام الأول على هذا الفصل المستقل الذى خصصه ابن فورك لبيان آرء الشيخ وبيان مذهبه فى الجدل بشكل عام (١٧) .

وتنبع القيمة الحقيقية لهذا الكتاب بوصفه مصدرا أصيلا لآراء

---

(١٦) مخطوط بمكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة تحت رقم [٢٥٣ توحيد] ، وقد حصلت على نسخة مصورة من هذا المخطوط ، وقد اهتم بتحقيقه ونشره نشرة علمية نقدية الاستاذ دانيال جيماريه استاذ علم الكلام بالدراسات العليا بالسوربون .

(١٧) فصل ٦١ ، ٦٤ من المخطوط ، ورقة ١٤٢ — ١٥١ ، ١٥٤ — ١٥٨ .

الشيخ من أن مؤلفه ، — أو ممليه — ، ابن فورك ، يأخذ فى اعتباره منذ أول سطر فى الكتاب أن مهمته هى تقرير أصول مذهب الشيخ الأشعرى فى هذه المباحث التى ألمعنا اليها ، وقد أخذ ابن فورك نفسه بمنهج علمى دقيق يتلخص فى نقل نصوص الشيخ فى المسائل التى يوجد له فيها نصوص ، أما المسائل التى لا يوجد فيها نص فانه قد شرط على نفسه أن يكون كلامه فيها على حسب أصول مذهب الشيخ ، بل انه أخذ على عاتقه أن يميز الآراء المقطوع بها فى مذهب الشيخ من الآراء المختلف فيها ، وأن يشير فى مواطن الاختلاف الى ما هو أولى بمذهبه وأليق به فينبه عليه ، والصيغ التى يستعملها ابن فورك فى تبيين مذهب الشيخ تدل على صدقه فى التزام هذا المنهج الذى طرحه فى السطور الأولى من مقدمة كتابه ، ففى بعض المواضع يعبر ابن فورك بصيغة « وكان يقول ... » أو « قال ... » وفى بعض آخر يعبر بصيغة : « وكان يأبى .. » أو « كان لا يأبى » وفى بعض ثالث يعبر بصيغة : « وكان يوجب » أو : « وكان يجيز » أو بصيغة : « وكان يفرق » أو « وكان لا يفرق » الى عبارت أخرى تدل على نقل نص موثق ، أو نقل رأى ، أو حكاية خلاف ، أو ترجيح قول على آخر .

وهذا الكتاب — كما يصرح المؤلف — هو بمثابة تصحيح لخطأ أو خلط وقع فيه بعض من تصدى لبيان مذهب الشيخ الأشعرى فى هذه المسائل ، وقد أخذ المؤلف على عاتقه أن ينبه فى أثناء كتابه هذا على مواطن الغلط التى وقع فيها هؤلاء وهم يقررون مذهب الشيخ فى هذه الأصول . يقول ابن فورك : « أما بعد ، فقد وقفت على ما سألتم .... من شدة حاجتكم الى الوقوف على أصول مذاهب شيخنا أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى رضى الله عنه ، وما يبنى عليه أدلته وحججه على المخالفين ، وأن أجمع لكم منها متفرقها فى كتبه ، ما يوجد منها منصوصا ، وما لا يوجد منصوصا له أجبنا فيه على حسب ما يليق بأصوله وقواعده ، وأعرفكم مع ذلك ما اختلف قوله فيه فى كتبه وما قطع به منهما ، وما لم يقطع بأحدهما ورأينا أن أحدهما أولى بمذاهبه وأليق بأصوله فنبهنا عليه .... ، وذكرتم أن بعض الناس قد تصدى لجمع ذلك وخلط

فيه وحكى عنه ما ليس من قوله ، وخلط مع ذلك الأبواب ولم يرتب كلا منها على حدة ، ورأينا أن أحد ما يعينكم على درك ذلك ويجمع لكم الفهم به أن نرتب ذلك على الدقيق والجليل والأصول والفروع (١٨) » .

والشيخ الأشعرى فى هذا الكتاب لا شك أنه واحد ممن يشار اليهم فى علم الجدل ، والمعلومات التى ينقلها عنه ابن فورك فى هذا الميدان معلومات دقيقة الى درجة تبلغ حد الغموض الشديد فى بعض الأحيان وبرغم وفرة هذا الكم من أصول مذهب الشيخ فى علم الجدل فاننا لا نعرف — على وجه اليقين — مدى اسهام الشيخ فى هذا المجال : فهل الشيخ مسبوق فى مذهبه هذا ؟ أو أن هذه القواعد تتحدد على يديه لأول مرة ؟ والقول الفصل فى هذا الموضوع لابد له من بحث مقارن بين قواعد هذا العلم عند الشيخ وقواعده عند أسلافه ، وهذه نقطة لم نتمكن من بحثها ولا من ابداء رأى حولها ، وكل الذى نؤكده هنا أن الشيخ مسبوق بمن تكلم فى هذا العلم بوجه عام ، أى أننا لا نستطيع أن نعتبر الشيخ من الرواد الأوائل الذين قعدوا لهذا العلم قواعده ومسائله ، ونحن وان كنا — فى بحثنا هذا — لم نستطع تحديد نشأة هذا العلم ولا تحديد رواده الأوائل فاننا — مع ذلك — نستطيع أن نتثبت من أن مسائل هذا العلم كانت مطروحة للبحث والنقاش قبل الأشعرى وتحت نفس العنوان ، أى : الجدل أو أدب الجدل ، ودليلنا على ذلك ما يقوله الأشعرى نفسه وهو بصدد الحديث عن مؤلفاته : « .. وألفنا كتابا نقضنا به على البلخى كتابا ذكر أنه أصلح به غلط ابن الراوندى فى الجدل » (١٩) ، وابن الريوندى هذا قد ولد — حسبما تقول المصادر — سنة ٢٠٥ هـ ومات سنة ٢٤٥ هـ (٢٠) ، ومعنى ذلك أن

---

(١٨) مجرد مقالات .. ، ورقة ١ أ .

(١٩) ابن عساكر : تبيين .. ، ١٣١ ، ابن فورك : مجرد .. ، ١٥١ ب

(٢٠) أنظر : عبد الكريم الاعسم : كتاب فضيحة المعتزلة لابن الريوندى (بالانجليزية) بيروت — باريس ١٩٧٥ — ١٩٧٧ وخصوصا الفصل الذى تناول فيه منهج ابن الريوندى فى الجدل .

علم الجدل كان معروفا قبل وفاة الأشعرى بمائة عام على الأقل ان لم يكن معروفا قبل ذلك على أرجح التقديرات ، واذن فالشيخ ليس الا حلقة من حلقات عديدة سبقته فى مجال علم الجدل ، لا نعلم — قليلا ولا كثيرا — مدى تأثيرها عليه ومدى تأثره بها ، وكل ما نعلمه ونجزم به فى هذا الصدد : أن الشيخ كان فى عصره اماما من أئمة الجدل ، وأنه قد أفرد لهذا العلم مصنفات مستقلة ، وأنه ذكر منها — فى القائمة التى نقلها عنه ابن عساكر — كتابين هما : « شرح أدب الجدل (٢١) » و « أدب الجدل» (٢٢) ، وأنه قد رد على البلخى فى انتقاداته على ابن الريوندى ، وأن هذه المصنفات لا نعرف عنها شيئا ، وأن ابن فورك بما حفظه لنا من أصول مذهب الشيخ فى هذا المجال يعتبر المصدر الوحيد الذى يعتمد عليه فى الحديث عن أسس علم الجدل عند الشيخ ، اذ هو المصدر الوحيد — فيما نعرف — الذى يشتمل على أدق المسائل التى طرحها الشيخ فى هذا الباب مما قد لا نجده أو لا نعرفه له فى مؤلفاته الأخرى التى بين أيدينا .

خصائص الجدل عند الأشعرى :

١ — ومما يجب ابرازه والاهتمام به ، ونحن بصدد الحديث عن فلسفة الشيخ فى الجدل، أن نبين—منذ اللحظة الأولى—أن علم الجدل عند الأشعرى هو علم اسلامى شكلا وموضوعا ، وأنه لا يمت بصلة ولا بنسب الى الجدل عند اليونان ، ذلك أن الجدل الاسلامى — ان صح مثل هذا التعبير — هو قواعد عقلية بالغة الدقة وضعها المفكرون المسلمون لهدف معين محدد هو : ضبط عملية الحوار للوصول الى اليقين ، وهو فى هذا الاطار علم اسلامى بحت ، بل أن مصطلح الجدل ليتخذ فى مسار التاريخ العلمى عند المسلمين منعطفا فكريا خاصا يبتعد به عن كل ما عرف لهذا المصطلح من دلالات فى الفكر الغربى قديمه وحديثه ، ويكاد ينحصر وجه الشبه بين الجدل فى الفكر الاسلامى والجدل فى الفكر الغربى

---

(٢١) ابن عساكر : المصدر السابق ١٣٢ .
(٢٢) المصدر السابق ١٣٤ .

فى نطاق الاسم أو التسمية فحسب ، بحيث لا نجد — اذا ما تجاوزنا نطاق التسمية — أية صلات أو وشائج قربى تربط بين المنهجين .

والنقطة الدقيقة الفاصلة بين الجدل عند المسلمين والجدل الأرسطى تتمثل أول ما تتمثل فى النتائج التى ينتهى اليها كل منهما ، فالجدل عند « أرسطو » وأن كان ضربا من ضروب الاستدلال ، الا أنه يعتبر طريقا من الدرجة الثانية اذا ما قورن بطريق البرهان مثلا ، ولسنا فى حاجة الى أن نكرر هنا ما هو معروف عن المنطق الارسطى من حيث ترتيبه للاقيسة فى سلم الاقناع ودرجاته ، ولكن نشير — فقط — الى أن « البرهان » عند « أرسطو » هو وحده المؤهل لانتاج المعرفة اليقينية ضرورة أن القياس البرهانى قياس مركب من مقدمات يقينية وثابتة ثبوتا قطعيا ، فاذا ما افتقد القياس هذه الدرجة المحددة من يقينية المقدمات فأنه لا يسمى برهانا عند أرسطو ، وانما يهوى فى سلم اليقين درجة أو درجات حسبما تكون طبيعة المقدمات التى يتألف منها . والجدل عند أرسطو هو قياس صحيح ، بمعنى أن خطوات الاستنباط فيه خطوات صحيحة ومأمونة ، غير أنه لما كانت المواد التى يتألف منها القياس الجدلى ليست من نوع المواد التى يتألف منها القياس البرهانى فان القياس الجدلى — فيما يرى أرسطو — لا يمكن أن يبلغ بنا مرتبة اليقين بحال من الأحوال ، وهذا أمر طبيعى مادام يشترط المنطق الأرسطى أن يتألف القياس الجدلى من مقدمات مشهورة ، أى : مقدمات كل رصيدها من الصدق لا يتعدى كونها متداولة على ألسنة الناس ، وبعبارة أخرى : لما كانت مقدمات البرهان تملك معها — ومن داخلها — دلائل صدقها ، اذ هى خالية من التناقض ، ومستندة الى حقائق الأشياء ، كان البرهان لا شك طريقا موصلا لليقين ، ولما كانت مقدمات الجدل تفتقر الى هذا

---

(٢٣) منطق أرسطو ٣ ، ٦٩١ وما بعدها تحقيق عبد الرحمن بدوى ، القاهرة ١٩٥٢ ، وأيضا : يوسف كرم : تاريخ الفلسفة اليونانية ، ١٣٠ الطبعة السادسة ١٩٧٦ م : وأيضا : الدكتورة فوقية حسين فى مقدمتها لكتاب الكافية فى الجدل للجوينى ٢٦ ، ٢٧ .

الرصيد الذاتى من الصدق واليقين ، وكان صدقها — أو قبولها — آتيا من مصدر خارج عن ذات المقدمات ، كان القياس الجدلى لا يرقى بنا فى سلم درجات اليقين الا الى مستوى « الظن » فقط ، اذ المقدمات المحتملة لا تعطى الا نتائج محتملة كذلك ، ولو أننا انتظرنا من القياس الجدلى المركب من مقدمات احتمالية نتائج يقينية فسوف تفقد هذه النتائج كل مبررات ولادتها ووجودها عن هذه المقدمات ، ومادام الجدل فى كل أحواله لا ينتج الا ظنا فلا جرم أن يستعمل أرسطو هذا النوع من الأقيسة الجدلية فى الأمور الخطابية بوجه خاص ، وان يحصر فوائد الجدل فى أمور ثلاثة : ١ — الارتياض ، ٢ — الدربة على جدال الخصوم ، ٣ — النفع فى العلوم (٢٤) .

---

(٢٤) يرى الدكتور أحمد فؤاد الاهوانى أن أرسطو قد أسهب فى توضيح الفائدتين : الاولى والثانية ، وصمت عن بيان الفائدة الثالثة ، ولا يتردد الدكتور الاهوانى فى اعتبار أرسطو متناقضا مع نفسه لانه ينتظر من الجدل نفعا فى العلوم بعد ما قد بين فى كتاب البرهان أن تحصيل مبادىء العلوم اما بالاستقراء واما ببداهة العقول ، فكيف جعل الجدل هنا نافعا فى تحصيل العلوم ؟ ! (أنظر مقدمة الدكتور الاهوانى لكتاب الجدل من منطق الشفاء لابن سينا ص (١٤) ، القاهرة ١٩٦٥) وهذا الذى ذهب اليه الدكتور الاهوانى لا شك لازم على أرسطو ولكن بشرط أن نفهم من النص السابق أن الفائدة الثالثة من فوائد الجدل عند أرسطو هى على وجه التحديد : « تحصيل مبادى العلوم » ، فهاهنا فقط يحصل التناقض ، لانه اذا كانت الطرق الموصلة لمبادىء العلوم قد انحصرت عند أرسطو فى طريقتين يقينتين هما : الاستقراء وبداهة العقل ، فمن التناقض الواضح أن يقول بعد ذلك عن الجدل ـ الظنى النتائج ـ : انه أحد الطرق النافعة فى تحصيل مبادىء العلوم .

غير أننا لو فهمنا كلام أرسطو هذا فى ضوء نصوص ابن رشد فى : « تلخيص كتاب الجدل » فقد يستقيم كلام أرسطو ويخلو من التناقض الذى فهمناه منه ، أما ابن رشد فيرى أن صناعة الجدل ـ عند أرسطو ـ تفيد فى مبادىء الصنائع [العلوم] ، بمعنى أنها لا تكون طريقا مباشرا لاكتساب هذه المبادىء ، بل بمعنى أن مبادىء العلوم والصناعات قد يعسر تصورها على المبتدىء فى التعلم ، فهاهنا نستطيع أن نفيد من المقدمات الجدلية المشهورة فى تمرين هذا المبتدىء حتى يصير قادرا على اقتناص المبادىء بعد ذلك اما بالاستقراء واما بفطرة العقل (ابن رشد : تلخيص كتاب الجدل ٣٣ ، تحقيق

والشيخ الرئيس ابن سينا يتابع أرسطو فى هذه التفرقة الشهيرة بين البرهان وبين الجدل ، مقدمات ونتائج ، فعنده أيضا : « البرهان قائم على التصديق اليقينى ، والضرورة فى هذا اليقين باطنية تكون عن مجرد العقل ، أو عن العقل مستعينا فيه بشىء بعد كسب المبادىء ، وهذه الضرورة هى الأولى الواجب قبوله ، **والجدل يعتمد على المشهورات** ، وهى مقدمات أحكامها صادرة عن القوة الوهمية لا عن الضرورة العقلية ، فهى من خارج العقل ، لأنها تؤخذ على سبيل مشترك فيه اما صواب واما خطأ (٢٥) » .

ولا يخرج ابن رشد عن الخط الأرسطى فى هذا الصدد (٢٦) ، بل لانبالغ لو قلنا : ان كل المناطقة المسلمين ـ الملتزمين بالمنهج المشائى ـ لم يخرجوا عن قاعدة أرسطو فى تقسيم القياس الى : برهان وجدل وخطابة وشعر وسفسطة ، وأن الجدل قياس مؤلف من المشهورات والمسلمات **وأنه أدنى مرتبة من البرهان وأنه يفيد الظن ولا يفيد اليقين** ، وأن الغرض منه اقناع صنف من الناس لا يستطيعون المخاطبة بالبراهين .

ويكاد ينقلب الأمر رأسا على عقب حين نقارن بين « الجدل » بهذه الخصائص التى عرفت له عند أرسطو وابن سينا وابن رشد ، وأغلب المناطقة المسلمين ، من جانب ، وبين الجدل بخصائصه الجديدة التى اكتسبها عند مفكرى المسلمين من أمثال الأشعرى ، من جانب آخر .

=

د . تشارلس بتروورث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩) واذن فالقياس الجدلى هنا ليس وسيلة لتحصيل المبادىء اليقينية حتى يلزم التناقض ، وانما هو لا يعدو كونه معينا على الوصول الى هذه المقدمات ، ولا شك أن الجدل يكسب المجادل دربة ومرانا فى هذا الصدد ، وهو بهذا الوجه مفيد ونافع فى العلوم ، ولعل هذا هو ما قصده أرسطو من كلامه فى فوائد الجدل

(٢٥) د. الأهوانى : مقدمة كتاب الجدل لابن سيناص (٢٠) .

(٢٦) ابن رشد : فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال ١٩ ، بيروت ، ١٩٧٨ين .

فالخاصية الأولى للجدل عند الأشعرى تتمثل فى أنه طريق من طرق النظر ، وأنه إذا ما روعيت له شروطه فانه يؤدى الى اكتشاف الحقيقة ويصل بالمتجادلين الى اليقين • وهكذا يتخالف الجدلان منذ البداية ويتدابران ، فان كان الجدل الأرسطى لا ينتج اليقين فان الجدل الاسلامى — باعتباره طريقا من طرق اكتشاف الحقيقة — منتج لليقين ومؤد اليه ، بل انه من أقوى الطرق التى تقود الى اليقين ، اذ الحقيقة التى تنبثق عن نظر مشترك بين اثنين كل منهما يحاج الآخر ويدافعه ويمانعه لا شك أقوى من الحقيقة التى يصل اليها النظر التأملى المنفرد ، ذلك أن الحقيقة المستولدة من رأيين متدافعين انما نصل اليها بعد أن نكون قد استفرغنا الجهد فى الاجابة على كل ما يمكن أن يشوش عليها من شبهات واردة أو محتملة يوردها الطرف الآخر من الطرفين المتناظرين ، وهذه ميزة تفتقد بدون شك فى النظر من طرف واحد •

ومن أدق الفروق التى تستعلن هنا بين الجدل الأشعرى والجدل السينوى أن الجدل عند الأشعرى لا يكون جدلا حقيقيا الا اذا كان الوصول الى الحق هو الهدف الخالص منه عند المتجادلين ، والأمر عند ابن سينا على عكس ذلك تماما ، اذ « المنازعة » بين المتجادلين هى وحدها الجديرة بمعنى الجدل ، بل ويحدد ابن سينا معنى الجدل تحديدا صريحا بأنه : « ما يكون على سبيل المنازعة فانه اذا لم تكن منازعة لم يحسن أن يقال : جدل » (٢٧) • ولا ينبغى أن نفهم من المنازعة فى نص الشيخ للرئيس أنها : الحوارمن أجل الحقيقة ، لأنه يقول بعد ذلك بسطر واحد : « على أن المتناظرين اذا لم يكن بينهما معاندة ما ، بل كانا يتخاطبان على سبيل قدح زند الفائدة لم يحسن أن يقال لتناظرهما جدل » (٢٨) •

هكذا يصبح الهدف من الجدل لدى الشيخين متعاندا كل التعاند ضرورة تعاند الذهنيتين فى انطلاقهما من نقطتين مختلفتين ، فالحقيقة

---

(٢٧) الشفاء — الجدل ١٨ •
(٢٨) المصدر السابق نفس الموضع •

عند ابن سينا ابنة البرهان ، وهى لا تمت الى الجدل بصلة ولا بنسب ، والحقيقة عند الأشعرى ابنة البحث ، والجدل ينالها بقواعده وشروطه الخاصة •

٢ — الخصيصة الثانية للجدل عند الأشعرى أنه منهج قرآنى ، لأنه اذا كان أسلوبا للوصول الى الحق أو للدفاع عنه فهو — بهذه الخصيصة — منهج قرآنى بكل ما تحمل هذه التسمية من معنى ، بل ان الأشعرى لا يتردد فى تسمية الجدل — بهذا المعنى — « أدبا » أدب الله به نبيه — ﷺ ! — فى قوله تعالى : « أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجاد لهم بالتى هى أحسن » (النحل ١٢٥) •

وعند الأشعرى أن الجدل فى القرآن جدلان : جدل حسن وجدل مذموم ، وفيصل التفرقة بينهما هو معرفة الحق والباطل أو تبين الخطأ والصواب ، سواء كان ذلك بهدف اعتناق الحق أو اجتناب الباطل ، وكل جدل بعد ذلك ساقط الفائدة ، بل هو مذموم ومنهى عنه ، وكأن الشيخ يفسر معنى « الحسن » المقترن فى بعض الآيات القرآنية بلفظ الجدل — أو ما اشتق منه — باحد أمرين :

— اما الاسترشاد وطلب معرفة الحق ، وهو ما يدخل تحت الأمر بالمعروف •

— واما قطع العذر على المعاندين واقامة الحجة عليهم ببيان زيفهم وافساد براهينهم وهو مما يدخل تحت النهى عن المنكر وقد ورد الجدل الحسن فى القرآن الكريم فى آيتين هما : قوله تعالى : « أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة وجاد لهم بالتى هى أحسن » (سورة النحل ١٢٥) ، وقوله تعالى : « ولا تجادلوا أهل الكتاب الا بالتى هى أحسن » (سورة العنكبوت ٤٦) • وما عدا ذلك من المواضع فقد ذكر الجدل — فى أغلبها — فى معرض الذم والقدح •

وهنا أيضا فرق من الفروق الدقيقة بين اتجاه الأشعرى واتجاه غيره من المتأخرين — حتى من الأشاعرة أنفسهم — فى فهم معنى «الجدل» وتفسيره كما ورد فى القرآن الكريم ، فالجدل الذى يصفه القرآن الكريم بالحسن — أو : بالتى هى أحسن — هو فيما يرى الأشعرى هذا المنهج من النظر والبحث المؤدى الى معرفة الحق وتمييزه عن الباطل ، ودعوة القرآن الكريم الى هذا النوع من الجدل هى دعوة الى اكتشاف الحق عبر منهج يقف جنبا الى جنب مع الحكمة ومع الموعظة الحسنة ، ولا يعنى أبدا — فيما يراه الأشعرى — أنه نوع من الاستدلال يحتل مكانة ثانوية فى مراتب الحجج والبراهين ، بل هو على العكس من ذلك منهج متميز بشىء غير قليل من أدب الحوار وأخلاقياته ، وبصورة لا نجدها فى مناهج الاستدلال الأخرى . ان هذه النظرة المتأصلة الى المنهج الجدلى — عند الامام الأشعرى — تختفى عند كثير من الأئمة المتأخرين من أمثال الغزالى أو ابن رشد أو الامام الرازى ، لتحل محلها نظرة أرسطية خالصة ، فالجدل المأمور به فى قوله تعالى : « وجادلهم بالتى هى أحسن » مفهوم عند هؤلاء الأئمة ضمن نظرية القياس الأرسطية ، بل فهم الآية كلها محكوم بهذا الاطار ، وانظر الى الامام الرازى فى تفسيره هذه الآية تجده يبدأ بحصر الحجة فى أقسام ثلاثة :

— حجة قطعية تفيد اليقين وهى : الحكمة .

— ودلائل اقناعية هى الموعظة الحسنة .

— وجدل يفيد الزام الخصوم وافحامهم .... ثم بعد ذلك يقسم أهل العلم الى أقسام يوازى بها أقسام الحجة فى الآية الكريمة :

فهناك أهل العلم الباحثون عن الحقيقة واليقين ، وهؤلاء لايكون الكلام معهم الا بالحكمة التى هى البرهان المركب من الدلائل القطعية المبرأة عن احتمال النقيض .

ثم هناك القسم الثانى ، وهؤلاء هم أصحاب المشاغبة والمخاصمة ، **وهم يعرضون عن طلب المعرفة الحقيقية** والعلوم اليقنية ، والجدل هو الأسلوب المناسب لهؤلاء لأنه يفيد الافحام والالزام .

أما القسم الثالث فهو وسط بين القسمين السابقين ، وهؤلاء قوم ثبتوا على الفطرة السوية لم يرتقوا الى القسم الأول ، ولم يهبطوا الى القسم الثانى ، واللائق بهؤلاء من أنواع الحجة : الموعظة الحسنة ، ثم يقول الرازى بعد ذلك : « ومن لطائف هذه الآية أنه قال : أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة ، فقصر الدعوة على ذكر هذين القسمين ، لأن الدعوة ان كانت بالدلائل الظنية فهى الموعظة الحسنة ، **أما الجدل** فليس من باب الدعوة ، بل المقصود منه غرض آخر مغاير للدعوة وهو : الالزام والافحام ، فلهذا السبب لم يقل : أدع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الحسنة والجدل الأحسن ، بل قطع الجدل عن باب الدعوة تنبيها على أنه لا يحصل الدعوة وانما الغرض فيه شىء آخر (٢٩) .

وهذا النص واضح وضوحا لا مرية فيه فى اعتبار الجدل طريقا لا يفيد فى تحصيل اليقين ولا فى تحصيل حقائق الأمور ، فهو ليس بابا من أبواب الدعوة ، وانما هو طريق يراد منه فقط الالزام والافحام ، وواضح أيضا مدى الربط الوثيق بين نص ابن سينا السابق الذى حدد فيه غاية الجدل وبين نص الرازى هنا وهو بصدد تفسير الجدل فى القرآن الكريم .

وأكبر الظن — ان لم يكن أكبر اليقين — أن هذا الفهم الذى فهمه الرازى من الآية الكريمة لم يكن ليخطر ببال الرعيل الأول من الصحابة والتابعين وهم يفسرون هذه الآية أو وهم يتلونها ، وان هذا الذى يحرص عليه الرازى وغيره من أهل المعقول فى تفسير هذه الآية هو أمر بعيد

---

(٢٩) تفسير الفخر الرازى جـ ٢٠ ص ١٤٠ دار الفكر — بيروت ١٩٨١ م .

بل غريب عن الآية الكريمة ، والذى يقارن بين فهم الأشعرى وفهم الرازى للجدل فى هذه الآية لابد وان يتردد كثيرا فى قبول ما يقوله الرازى حول هذا الموضوع ، ذلك أن نظرية القياس الأرسطية حين تضع البرهان على قمة الاستدلال فانها تحتفظ للجدل بالمكانة الثانية مباشرة بعد مكانة البرهان ، بينما تحتفظ للخطابة بالمكانة الثالثة بعد ذلك ، وانظر الى مبحث « مواد الأقيسة » فى أى مصنف من المصنفات الاسلامية فى المنطق الأرسطى فسوف تجد ترتيب الأقيسة مصمما — بناء على ما تتمتع به مادة القياس من يقين — على أن يكون البرهان فى المقام الأول ، ثم تتلوه بعد ذلك سلسلة من الأقيسة المؤلفة من غير اليقينيات ، ويأتى الجدل فى مقدمتها لأنه مؤلف من قضايا مشهورة أو مسلمة ، ولأنه ملزم ومفحم للخصم ، ثم تأتى الخطابة فى الدرجة السفلى بعد ذلك من درجات الاقناع ، لأنها تتألف من قضايا مقبولة أو مظنونة ، ولا شك أن درجة اليقين فى هذا النوع من القضايا أقل من درجة اليقين فى قضايا الجدل ومقدماته ، فالقضية المشهورة — أو المسلمة — عند جميع الناس — أو عند طائفة منهم — أقوى من القضية التى لا تكون الا ظنا من الظنون ، أو القضية التى نقبلها لأن قائلها رجل من أهل العلم أو أهل الفضل والصلاح . واذن فمرتبة الجدل — فى المنطق الأرسطى — فوق مرتبة الخطابة ، ضرورة أن مقدماته أقوى من مقدماتها ، بل أن المنطق الأرسطى يستهجن استخدام الاسلوب الخطابى فى مطالب اليقين بينما لا يستهجن استعمال الاسلوب الجدلى فى هذه المطالب مادام الهدف منه : الزام الخصم أو الارتياض أو الانتفاع فى العلوم (٣٠) ، فلو كان المقصود بالجدل الوارد من الآية الكريمة هو الجدل الأرسطى لكان قد تقدم على الخطابة .

وأمر آخر يكاد يمنع — فيما أعتقد — أن يكون الجدل الأرسطى هو الجدل المأمور به فى القرآن الكريم ، هذا الأمر هو عنصر المخادعة ،

---

(٣٠) أنظر فيما سبق من هذا البحث ص ١٥ .

أو التضليل ، الذى يلحق الجدل الأرسطى بصورة أو بأخرى ، فقد مر بنا أن غلبة الخصم وافحامه والزامه هو غاية ما يهدف اليه الجدل (٣١) ، أما أن تكون القضايا المستخدمة فى الجدل صادقة فى أنفسها فهذا لا يهم فى قليل ولا فى كثير ، والمنطق الارسطى ينص فى صراحة على أن الهدف من الجدل هو افحام الخصم حتى ولو كانت القضايا التى أستعملها فى القياس الجدلى قضايا كاذبة ، وهذا أمر منطقى مادام الجدل قياسا يمكن أن يتألف من قضايا كل رصيدها من الصدق أن تكون مشهورة لدى الخصم أو مسلمة عنده ، وتسليم القضايا شىء ، وكونها صادقة فى أنفسها شىء آخر ، واذن فلا حرج على — لو كنت مجادلا — أن أفحم خصمى بقضية كاذبة عندى لا أعترف بها ، فكل ما هنا لك هو أن يسلمها الخصم ويعترف بها ، فهذا وحده كاف لتحقيق الهدف المقصود من القياس الجدلى ، بل ان القضية الواحدة لو استعملت فى البرهان مرة وفى الجدل مرة أخرى فهى فى البرهان مأخوذة على أنها صادقة ، بذاتها أو بوسط ، بينما هى فى الجدل مأخوذة على أنها مشهورة فقط وليست شيئا آخر وراء ذلك ، ولعل هذا ما عناه ابن سينا بقوله : « وليس كل ما أورد فى الجدل فهو شىء بعيد عن البرهان ، بل كثير من المواد البرهانية هى مذكورة فى الجدل ، لكنها لم تؤخذ من حيث هى صادقة بوسط أو بلا وسط ، بل من حيث هى مشهورة » (٣٢) ، ومن هنا قال المناطقة عن الجدل : « أنه حجة منتجة على سبيل الشهرة ، ولابد أن تكون مواده مشهورة أو مسلمة عند الخصم سواء كانت صادقة أو كاذبة » (٣٣) .

---

(٣١) أنظر فيما سبق من هذا البحث ص ١٧ .

(٣٢) البرهان من كتاب الشفاء تحقيق عبد الرحمن بدوى ص ٨ ، القاهرة ١٩٦٦ .

(٣٣) حاشية العطار على كتاب التذهيب شرح تهذيب المنطق والكلام للتفتازانى ٤٢٢ ، ط . الحلبى — القاهرة ١٩٣٦ م ، د محمد شمس الدين ابراهيم : تيسير القواعد المنطقية ٢ ، ٨٠ مطبعة دار التأليف ، مصر ١٩٦٧ ، وأنظر أيضا : محمد رضا المظفر : المنطق ، ٣ ، ٣٧٤ وما بعدها مطبعة النعمان — النجف الاشرف ١٣٨٨ هـ .

ان منهجا يعلق كل قيمته على استغلال ما عند الخصم لاسكاته ، غير عابىء بالحقيقة فى ذاتها لا أعتقد أن يأمر القرآن الكريم بالاعتماد عليه فى تبليغ الحقائق الكبرى فى هذا الكون ، بل أكبر الظن عندى أن هذا النوع من الجدل هو نفسه ما نهى عنه القرآن الكريم ونفر منه فى آيات أخرى بلغت أكثر من عشرين آية تقريبا (٣٤) .

٣ — والخصيصة الثالثة التى يتميز بها علم الجدل عند الأشعرى هى أن هذا العلم مطبق عنده فى ميدان العقيدة أو فى مباحث أصول الدين بشكل واضح . وهذه الخصيصة انما تتضح بالمقارنة الى تلميذه امام الحرمين فى كتابه الرائع : « الكافية فى الجدل » ، والذى يستعرض كتاب الجوينى هذا يجده مطبقا تطبيقا كاملا فى مجال الفقه واختلافات الفقهاء ، بينما لا يجد الباحث فى قواعد الجدل عند الأشعرى الا تطبيقات ، قد تكون محدودة ، لكنها تدور كلها حول مجال أصول الدين وخصوصا فيما يتعلق بموضوع ، قدم العالم أو حدوثه .

أسس علم الجدل عند الأشعرى

معنى الجدل والنظر والمناظرة :

المعنى اللغوى للجدل مأخوذ من قول العرب : « جدلت الحبل » اذا فتل وأحكم فتله ، ومنه أيضا قولهم : درع مجدولة وحبل جديل أى : مجدول ، والمناظر — على هذا المعنى من الجدل — كأنه يحكم طريقته ، أو يلوى صاحبه عن قوله ليصرفه الى قول آخر ، أو هو مأخوذ من قولهم : « جدلته » بمعنى ضربته على الجدالة — وهى الأرض — ، وعلى هذا المعنى فالمجادلة هى شىء أو معنى يشبه المصارعة فى أن كلا من

(٣٤) أنظر : مادة « جدل » من المعجم المفهرس لالفاظ القرآن الكريم وضع محمد فؤاد عبد الباقى ، دار الحديث القاهرة ١٩٨٧ م .

المتناظرين يصارع صاحبه ويغلبه فى الكلام (٣٥) .

ويفرق الأشعرى بين الجدل وبين مطلق النظر ، وتتأسس تفرقته هذه على نظريته فى « مدارك العلوم » أو : طرق المعرفة ، وهى تتلخص فى أن العلوم كلها انما تدرك بطريق من طرق ثلاث :

— طريق الحس .

— طريق الخبر .

— طريق النظر .

فأما « الحس » فأنه يعتمد على ما تؤديه اليه وتمونه به الحواس الخمس ، وأما الخبر فانه يكون طريقا للعلم اذا كان خبرا متواترا ، والخبر المتواتر — عنده — يفيد العلم الضرورى الذى لامرية فيه ، أما النظر فهو هذا الضرب من الفكر والتأمل والاعتبار والمقايسة (٣٦) ، والنظر بهذا المعنى أى : باعتباره أحد مدارك العلوم واجب شرعا على كل فرد ، بل هو أول الواجبات وأصل العبادات ، لأنه الطريق المؤدى الى معرفة الله تعالى .

وحين يطلق النظر فانه ينصرف الى هذا المعنى ، لكن قد يطلق النظر ويراد به الجدل ، والنظر بهذا الاطلاق — أى — بمعنى الجدل — قد يكون واجبا وقد يكون ممنوعا ، يكون واجبا اذا كان الغرض منه تبين الحق أو الرد على الطاعنين على الحق ، وهو الجدل الحسن الذى أمر

(٣٥) أما التعريف الاصطلاحى للجدل فقد نقل امام الحرمين فيه عبارات شتى منها : أنه « دفع الخصم بحجة أو شبهة » ، ومنها : أنه « تحقيق الحق وتزهيق الباطل » ، ومنها : أنه « نظر مشترك بين اثنين » غير أنه قد نقض كل هذه التعاريف وارتضى تعريفا واحدا قال عنه : « والصحيح أن يقال : اظهار المتنازعين مقتضى نظرتهما على التدافع والتنافى بالعبارة أو ما يقوم مقامها من الاشارة والدلالة » الكافية فى الجدل ، ٢٠ — ٢١ .

(٣٦) ابن فورك : مجرد ٠٠ ، ٥ أ .

الله به فى كتابه الكريم ، ويكون الجدل ممنوعا اذا كان الهدف منه أمـرا وراء ذلك .

والجدل والمناظرة يتفقان — فيما يرى الشيخ — فى أنهما نظر ، وبهذا الاعتبار كل مجادل فهو مناظر مادام يستعمل فكر وينظر ويتأمل ، غير أنهما يفترقان من حيث أن الجدل لا يكون الا بين اثنين ، بخـلاف النظر الذى قد يصـح أن يكون من طـرف واحـد يتأمل ويقيس ويسـتدل (٣٧) .

السـؤال الجدلى وأجابته :

واذا كان الجدل لا يكون الا بين اثنين فان أحد الخصمين يسـمى « سائلا » ، والآخر يسمى « مجيبا » ، والسؤال والجواب هما محـور عملية الجدل ، بل القواعد المطروحة فى هذا العلم انما هى لضبط السؤال والجواب وتحديدهما تحديدا دقيقا لا يتطرق اليهما — معه — أى احتمال من احتمالات الخطأ ، وذلك كيما تتمخض المجادلة عن نتائج يقينية .

والسؤال هو الاستخبار ، أى ، طلب الخبر ، سواء كان ذلك عن طريق استعلام السـائل واستفهامه عن معنى الشىء ، أو كان عن طريق تقرير المجيب بأمر يرتب عليه السائل كلاما بعد ذلك ، ففى كلتا الحالتين يعتبر السؤال استخبارا ، والاستخبار هو خاصية السؤال الجدلى — كما يقول الشيخ — ، وليس خاصية للسـؤال باطلاق عـام ، لأن من السؤال

---

(٣٧) ولا فرق — فيما يرى الجوينى — بين المناظرة والجدال والمجادلة والجدل فى عرف العلماء بالاصـول والفروع ، الكافية ٠٠ ، ١٩ والمتأخرون يفرقون بين المناظرة والمجادلة والمكابرة باعتبار الغاية ، فغاية المناظرة : اظهار الصواب ، وغاية المجادلة : الزام الخصم دون اظهار الصواب ، وغاية المكابرة : المخاصمة لا الزام الخصم ولا اظهار الصواب ، انظر : شرح الجونغورى على رسالة الجرجانى فى آداب البحث والمنـاظرة ، تحقيق على مصطفى الغـرابى ١٤ — ١٨ ، القاهرة ١٣٦٩ هـ — ١٩٤٩ م .

ما يسميه أهل اللغة سـؤالا لكنـه لا يتضمن استخبارا ، لا استعلاما ولا تقريرا ، وذلك مثل سؤال العبد ربه الرحمة والمغفرة ، فانه سؤال عند أهل اللغة ، غير أنه لما لم يكن استخبارا فانه لا يسمى « سـؤالا جدليا » ، اذ الاستخبار — أو طلب الخبر — هو العنصر المقوم لمـاهية السـؤال فى فن الجدل (٣٨) .

وللسـؤال الجدلى مراتب أربـع :

المرتبـة الأولى :

السـؤال عن المذهب ، وذلك بأن يبدأ السائل حواره مع الطرف الآخر (المجيب) بالاستعلام عن رأيه واعتقاده فى المشكلة موضـوع البحث ، والصيغة التى يلتزم السائل باطارها العام هى : « ما تقول فى كذا ؟ » أو : « ما تولك فى كذا ؟ » .

المرتبـة الثانية :

المطالبة بالدلالة على المذهب ، فاذا كشف المجيب عن اعتقاده ومذهبه فان ترتب الحوار فى الجدل يقضى بأن يبادره السائل بعد ذلك مباشرة بطلب الاستدلال على مذهبه ، فلو عرف السائل — مثلا — أن اعتقاد المجيب ومذهبه هو القول بحدوث العالم فان عليه أن يطالبه بالدلالة على حدوث العـالم .

ولا بأس على السائل — فيما يرى الأشعرى — ان كان يعرف مذهب صاحبه سلفا قبل الحوار أن يبدأ مناظرته معه بالمطـالبة بالدلالة على المذهب ، لكن الشيخ كان يرى أن من الأحوط للسـائل أن يبدأ بالسؤال عن المذهب حتى ولو كان على علم مسبق بمذهب خصمه ، لأن المذاهب

---

(٣٨) ابن فورك : مجرد مقالات الشيخ ٠٠٠٠ ، ١٤٣ ب .

النظرية المبنية على الاجتهاد فى النظر مما يمكن تركه والرجوع عنه الى غيره ، فلكى يقطع السائل على المجيب طريق المراوغة والانتقال الى مذهب آخر ، عليه أن يبدأه بالسؤال عن المذهب ، حتى اذا ما قرره على المجيب لم يستطع بعد ذلك أن يعدل عنه الى غيره ، اللهم الا اذا سلم للسائل مقالته وهذا يعنى عجزه وانهاء المناظرة مع صاحبه .

المرتبة الثالثة :

المطالبة بوجه الدلالة ، وبعبارة أخرى : المطالبة بتصحيح الدليل أو البرهان ، ذلك أن المجيب قد يستدل على مذهبه ببرهان فاسد لا ينتج مذهبه أو لا يؤدى اليه ، ولذلك اقتضت قواعد الجدل أن يكون السائل متيقظا لهذا الموضع الذى يمكن أن تزل فيه قدمه ، ومن هنا وجب على السائل أن يطالب المجيب بوجه الدلالة أى : بتصحيح برهانه الذى يطرحه بين يدى دعواه . ولكن هل هذه المرتبة لازمة للسائل سواء كان استدلال الخصم صحيحا أو فاسدا ؟ بعبارة أخرى : هل يلتزم السائل بمرتبة تصحيح الدليل فى حالة فساد الدليل فقط ، أو أن عليه أن يطالب بوجه الدلالة على كل حال ؟ ان عبارات الشيخ وان تكن غير محددة فى هذا المقام الا أننا نرجح أن مذهبه فى ذلك هو : أن المطالبة بوجه الدلالة انما تلزم السائل حين يغلب على قلبه أن صاحبه يستدل بنوع من الأدلة يمكن الاستدلال معه بغيره (٣٩) ، ويؤيد ذلك قول امام الحرمين فى هذا الموضع : « واذا كان (السائل) يعلم أن دليله (المجيب) فى ذلك المذهب أمر معلوم لا يتعداه ، كان له الطعن ابتداء فى دلالته » (٤٠) ، واذن فالسائل اذا كان مطمئنا الى أن دليل خصمه مساو لمذهبه ، فلا بأس على السائل ان يتخطى المرحلة الثالثة التى هى : المطالبة بوجه الدلالة الى المرحلة التى تليها وهى الطعن على الدليل .

(٣٩) ابن فورك : المصدر السابق ١٤٣ ب ١٤٤ أ .
(٤٠) الكافية .. ، ٨٠ .

المرتبة الرابعة :

وهى مرحلة الطعن على الدليل ويسمونها مرحلة « الالزام » ، وفيها يعارض السائل دليل المسئول بما يناقضه أو يمانعه ، فاذا ما تم له ذلك تمت له الغلبة على خصمه ، لأن ابطال العلة — فى علم الجدل — معناه أبطال المذهب . وهذه المرحلة — مرحلة الالزام — لاتكون الا بعد المرحلة السابقة تلك التى يعرف فيها السائل وجه الدلالة عند المسئول ، واذن فلا يمكن للسائل أن يلزم خصمه بما يعارض دليله قبل مرحلة : وجه الدلالة ، وهنا يثور خلاف بين علماء الجدل فى تحديد « المرتبة » التى تتجه عليها معارضة السائل : فهل تتجه معارضة السائل على وجه الدلالة فقط ، أو أن المعارضة يمكن أن تتجه على المذهب رأسا ؟ والقائلون بالشق الأول من التساؤل — ومنهم الأشعرى — يشترطون ضرورة تأخر مرتبة الالزام على مرتبة وجه الدلالة ، أما القائلون بالشق الثانى من التساؤل فأنهم لا يشترطون هذا الشرط ، اذ يصح عندهم أن يعترض السائل ابتداء على مذهب المسئول ويلزمه بنقيضه ، والأشعرى صريح فى أن المعارضة لا يصح أن تتجه على المذهب ، وقد عرض امام الحرمين لهذا الخلاف الذى انحاز فيه لرأى شيخه بقوله : « والالزام — بالمقابلة وغيرها — بعد المعرفة بوجه الدلالة ، الا على قول من جوز الالزام على المذهب .... والأولى ألا يقبل الالزام على المذهب فانه يخرج بالكلام بينهما عن طريقة الجدل ويختلط حتى لا يتبين تحقيق المقصود لهما .... واعلم أن الالزام على الدلالة هو مؤاخذة المستدل بطردها ويكون ذلك بعد المطالبة بوجه الدلالة لأنك لا تؤاخذه بطردها الا وقد سلمت له ما ادعاه دلالة » (٤١) .

أقسام السؤال :

والسؤال قسمان : سؤال حجر ، وسؤال تفويض . وسؤال الحجر هو : السؤال الذى يحجر على المجيب بأن يخرج فى اجابته عن صيغة

(٤١) المصدر السابق ، ٧٩ .

السؤال ، أى أن صيغة السؤال تفرض على المجيب اتجاها معينا فى الاجابة ، وذلك مثل أن يقول السائل : « العالم قديم أم حادث ؟ » اما سؤال التفويض فهو سؤال يفوض أمر الاجابة فيه الى المجيب ، مثل أن يقول السائل : « ما تقول فى كذا ؟ » . والفرق بين هذين النوعين من السؤال أن الاجابة فى النوع الأول جزء من السؤال ، فكيفما قال المجيب : قديم أو حادث فان اجابته لابد أن تكون جزءا من السؤال الذى وجه اليه ، أما النوع الثانى فان الاجابة فيه لا تكون جزءا من السؤال .

ويبين الأشعرى أن سؤال الحجر انما يكون ملزما للمجيب اذا كان السؤال حاصرا ، أى : اذا كان مرددا بين أمرين لا يجتمعان فى شىء واحد ولا يخلوان عنه مثل : الحدوث والقدم بالنسبة للعالم ، أو الحركة والسكون بالنسبة للجسم ، فمثل هذا السؤال يلزم المسئول ان يجيب عنه باختيار أحد الأمرين المحصورين ، أما لو كان سؤال الحجر غير حاصر فأنه لا يلزم المسئول أن يجيب عنه ، وقد مثل له الأشعرى بقوله : « كسؤال القائل عمن ليس بقائم ولا قاعد ، فيقول : أقائم فلان أم قاعد ؟ فلا يكون جوابه الا أن يقول : ليس بقائم ولا قاعد ، فاذا ما سأل عن أمرين لابد من أحدهما فان المسئول يجيبه بأحدهما » (٤٢) ، وهكذا : لا يلتزم المجيب بالسؤال الغير الحاصر ، لأن القسمة العقلية اذا كانت غير حاصرة كان احتمال الأقسام الأخرى — التى لم تنحصر فى السؤال — واردا ، وكان احتمال خروج الاجابة عن السؤال برمته واردا أيضا ، فالسؤال عن فلان بأنه قائم أو قاعد لا تلزم الاجابة عنه بتعيين أحد القسمين ، اذ من المحتمل أن يكون راكعا مثلا .. ، أما السؤال الحاصر فأنه لابد من الاجابة عليه بتعيين أحد القسمين أو الأقسام الواردة فى السؤال .

(٤٢) ابن فورك : نفس المصدر ، ١٤٤ أ .

وقد يكون السؤال عن مسألة تحتمل وجوها عديدة ، وموقف المجيب ازاء هذا السؤال هو مطالبة السائل بأن يبين له هذه الوجوه ، ولا يصح للمجيب أن يقول للسائل : سؤالك هذا محتمل لوجوه ، فاسأل سؤالا لا يحتمل الا وجها واحدا ، كما لا يصح للسائل أن يمنع المجيب من طلبه بيان وجوه السؤال ، ولو تبرع المجيب ببيان هذه الوجوه وذكر من بينها ما يقصده السائل من هذه الوجوه كان على السائل أن يقول له : « هذا الوجه اردته وقصدته فاقصده بالجواب » (٤٣) .

والسؤال المحتمل سؤال خاطىء ولا تلزم الاجابة عليه الا أن يتعين المراد منه ، وسواء كان الاحتمال فى السؤال مما يراه المجيب أو يراه السائل أو يراه كل منهما ، يقول الجوينى : « ومتى سأل سؤالا مطلقا ينقسم عند المسئول والسائل أو عند أحدهما يكون مخطئا حتى يعين (٤٤) »

والأولى — فيما يراه الأشعرى — أن يكون السؤال حاصرا لما يسأل عنه السائل ، لأن ذلك يوصد الباب أم ممانعة المجيب ، ولأن السؤال المحتمل ينقلب معه السائل مجيبا والمجيب سائلا ، اذ فى حالة السؤال المحتمل يصح للمجيب ان يسأل السائل عن الوجه المراد من السؤال ، كما يجب على السائل أن يجيبه عما طلبه .

الجـــواب :

واذا كان السؤال استخبارا فان الجواب هو اخبار عما تعلق به السؤال ، وبناء على ذلك يكون كل جواب هو اخبار ، وهذا القول لا ينعكس فلا يقال : كل اخبار هو جواب ، لأن المجيب قد يتبرع بكلام من عنده مما يسمى اخبارا ولا يسمى جوابا .

(٤٣) المصدر السابق ١٤٩ ب .
(٤٤) الكافية .. ، ٨١ .

والأولى فى الجواب أن يكون مطابقا للسؤال لا زائدا عليه ولا ناقصا عنه . ولامانع — عند الأشعرى — أن يجيىء الجواب زائدا على السؤال . وهذا النوع من الجواب يأتى فى المرتبة الثانية بعد الجواب المطابق للسؤال تمام المطابقة ، أما الجواب الناقص عن السؤال فلا يعتبر جوابا على الإطلاق .

وللمجيب — كما قلنا سابقا — ان ووجه بسؤال محتمل ان يقسم الأمر على السائل بان يقول له : « ان أردت كذا فالجواب كذا ، وان أردت كذا فالجواب كذا ، أو يقول له : سؤالك محتمل فاحصره فى اى الأمرين أردت ، وبين الغرض منهما ليقع الجواب عنه على حسبه » (٤٥) .

والجواب ينقسم بانقسام السؤال ، لأنه قد يكون اخبارا عن ماهية المذهب ، أو اخبارا عن الدلالة ، أو عن وجه الدلالة ، أو عن اجراء العلة ، فكل سؤال من هذه الأسئلة يتطلب من المجيب موقفا خاصا يعبر فيه عما يذهب اليه وبراه ازاء كل سؤال منها .

ولو سئل المجيب عن الفرق بين أمرين وأجاب بفساد أحدهما وصحة الآخر فلابد ان تكون اجابته جامعة بين وجهى البطلان والصحة ، ولايصح له أن يقصر اجابته على بيان وجه البطلان فقط أو بيان وجه الصحة فقط ، والا كان الجواب ناقصا عن السؤال ، لأن السؤال لم يقتصر على طلب بيان أمر واحد ، بل تعلق السؤال بفرق يقتضى بيان الأمرين جميعا .

ومن الأصول التى يجب احكام معرفتها فى باب « الجواب » أن السائل حين يسأل المجيب فانما يلزمه بالسؤال طالما لا يرجع عليه المجيب بسؤال يلزمه به من جنس السؤال الذى أورده عليه السائل ، فلو تمكن المجيب أن يلزم السائل بمثل سؤاله فان ما طرحه السائل فى مناظرته

(٤٥) ابن فورك : نفس المصدر ، ١٤٤ أ .

يسقط عن المجيب ، بل كل سؤال يعود على صاحبه يسقط عن المجيب لأنه يكون كمن يسأل نفسه ويلتزم بما ينفيه ، ومثال ذلك أن يقول أحد الخصمين للآخر : « أثبت حجة العقل بالعقل ام بغيره ؟ فله أن يقول : أو نفيتها بحجة العقل أم بغيرها » (٤٦) ، فالنافى هنا ساقط الكلام على كل حال ، ولا يلزم صاحبه أن يجيب عليه ، ذلك أنه حين يثبت دعواه — وهى هنا : نفى العقل بالعقل — فان هذا الاثبات متطلب نفى الحجة العقلية ، ونفى الحجة العقلية مستلزم — لا محالة — هدم هذه القاعدة ذاتها ، فكأنه حين يثبت دعواه ينقضها وينفيها فى ذات الوقت ، وبالتالى فهذا المجيب قد رجع على السائل بسؤال مجانس وان كان غير لازم له وكذلك لو كان يرجع عليهما جميعا ويلزمهما بالسوية فليس لأحدهما أن يرجع على صاحبه لينقض به قوله ، بل يكون كل منهما « بائنا من صاحبه » ، ومثال ذلك أن يقول أحد الخصمين للآخر :

إنك كنت تعتقد صحة هذا المذهب ثم بان لك خطؤه فتحولت عنه لغيره ، فما يدريك لعلك تمثل الآن نفس الدور ، فلقد يكون مذهبك الجديد خاطئا كذلك ويلزمك أن تتحول عنه فلصاحبه الآخر أن يرد عليه نفس سؤاله ويقول له : ان ما تقوله عنى يصح أن يقال عنك ، وما تقوله لى يجوز أن يظهر لك فساده ويلزمك أن تتحول عنه أيضا ، فان أجاب أحدهما بأن ذلك غير جائز كان للآخر أن يجيب بمثله أيضا ، ون اجاب أحدهما بأن ذلك جائز الا أنه آمن من الوقوع فى ذلك الخطأ كان لصاحبه أن يزعم نفس هذا الزعم (٤٧) .

اجراء العلة وتصحيحها :

واجراء العلة أو تصحيحها مرحلة تبدأ بعد أن يعرف السائل معرفة تامة مقالة المجيب ، ودليله ، ووجه الدلالة ، أى الكشف عن الضرورة المنطقية بين وجه الدلالة الذى هو العلة فى الحكم وبين المقالة أو المذهب

(٤٦) نفس المصدر ، ١٥٠ أ .

(٤٧) نفس المصدر والموضع .

الذى يتقلده الخصم ، والقاعدة الجدلية هنا هى أن على السائل أن يسلك — بعد تثبته من الخطوات السابقة — أحد طريقين : طريق اجراء العلة أو طريق تصحيح العـلة .

ومعنى اجراء العلة : اثبات أن العلة التى ذكرها المجيب لا يترتب عليها هذا الحكم ، أو هو ما يعبر عنه « بمؤاخذة المستدل بطرد العلة » ، وذلك بأن يطرد المستدل علة المجيب فى موطن آخر تتخلف فيه دعـوى المجيب .

ومعنى تصحيح العلة : مناقشة السائل للمجيب حول « علته » التى استند اليها وهو يقرر دعواه ، وبعبارة موجزة : على السائل أن يبين فساد العلة بطريق مباشر أو بطريق غير مباشر والا كان مسلما للخصم .

وقد ضرب الأشـعرى مثلا لاجراء العلة ولتصحيحها من خلال مناظرتين قصيرتين ، تدور احداهما حول قدم العـالم أو حدوثه ، بين سائل موحد، ومجيب ملحد ، وتدور أخراهما — بين نفس الشخصيتين — حول التناهى أو اللا تناهى فى الأجسـام .

أما المناظرة الأولى فقد اختار فيها الملحد مذهب « قدم العالم » وكان دليله على هذا المذهب : « المشاهدة الحسية » ، ووجه الدلالة عنده : أنه لم ير جسما ينشأ من عدم محض ، بل انه يرى الأجسام ينشـأ بعضها عن بعض ، ويرى المادة كلها يتولد بعضها عن بعض ، واذا كـان الأمر كذلك فان القول بوجود جسم حادث فى الأزل بعد أن لم يكن قول باطل فى مذهبـه .

ان السائل هنا مخالف للمجيب فى مقالته ، ومخالف له فى علته التى أوجبت عنده هذه المقالة ، وقواعد الجدل تقضى على السائل (الموحد) أن يأخذ المجيب اما باجراء العلة واما بتصحيحها ، وكلا الطريقين مؤد الى نقض مقالة الملحد من أسـاسها .

فاذا أخذه السائل باجراء العلة فعليه أن يقول للملحد : اذا كنت تقول : ان العالم قديم لأنك لم تشاهد جسما حدث بعد أن لم يكن فيجب أن تقول : ان العالم ليس قديما لأنك ايضا لم تشاهد جسما قديما موجودا منذ الأزل ، بل ان استبعاد مشاهدة جسم قديم لم يزل موجودا أشـد من استبعاد مشاهدة جسم حدث بعد أن لم يكن ، اذا كانت المشاهدة هى وحدها العلة الكافية وراء هذين الاستبعادين .

ونلاحظ أن السـائل فى هذه الخطوة قد آخذ علة الملحـد فى اثبات مذهبه ، وهى هنا عدم مشاهدة حدوث الأجسام ، وأجراها فى موطن آخر تخلف فيه مذهب المجيب ، أى أن السائل قد رتب على عدم المشاهدة — وهو عين ما اعتل به الملحد — القول بعدم القدم ، اذ المشاهدة لايمكن لها ان تنبئنا عن جسـم قديم موجود منذ الأزل ، ومادام الأمر أمر مشاهدة فقط ، ومادامت المشاهدة لم تثبت قدم الأجسام فعلى المجيب اذن أن يطرد عين هذا الحكم ويلتزم القول بعدم القدم ، وعدم القدم لا شـك نقيض مذهبه ومدعـاه .

أما اذا أخذه السائل بتصحيح العلة فعلية أن يقول للملحد : انك شاهدت الأجسام التى رأيتها فوجدتها لا تحدث بعد عدم — كما زعمت ، فلنسلم لك ذلك ، لكن لم تزعم أن الأجسام التى لم ترها لا يثبت لها حكم مخالف لما رأيت ؟ ! بل لم تزعم أن الاستدلال محصور فى مشاهدة الأجسام ومقصـور عليها ؟ ! ولم تأبى أن يكون نقيض ما تدعيه ثابتا بطريق العقل ، وهو طريق لا يتصوره الوهم ولا يقع عليه الحس ؟ !

ونلاحظ أن السـائل فى هذه المرة لا يلجـأ الى مد العلة وطردها واجراءها خارج مقالة الخصم ، بل يلجأ الى طريقة معاكسة تماما للطريقة الأولى ، يوجه فيها كل محاولاته نحو اثبات أن العلة قاصرة وبالتالى هى غير صحيحة ، لأنها وان أعطت حكما على بعض الأفراد — وهى الأفراد المشاهدة — فان هذا الحكم يفقد أى مبرر لتعميمه وسحبه على الأفراد

الغائبة ، وكأن المجيب هنا يستعمل العلة استعمالا خاطئا حيث يعممها دون مبرر يستند اليه فى هذا التعميم ، ولذلك كان موقف السائل منه موقف التصحيح لهذا الوضع الخطأ (٤٨) .

والمناظرة الثانية التى تدور حول تناهى الأجسام أو لا تناهيها ، يطبق فيها الشيخ أيضا قاعدة : اجراء العلة وتصحيحها من قبل السائل ، وهنا ننقل هذه المناظرة كما رواها ابن فورك عن الشيخ لنتبعها بعد ذلك بشىء من التحليل نتعرف منه على مؤاخذة السائل للمجيب بما تقتضيه القاعدة السابقة .

« لو سأل موحد ملحدا فقال : ما قولك فى الأجسام أمتناهية هى أم غير متناهية ؟ فقال له الملحد : ليست الأجسام متناهية .

فقال له الموحد : ولم زعمت ذلك ؟

فقال الملحد : لأنى لم أشاهد جسما الا وبعده جسم ، فقضيت بذلك على ما غاب من الأجسام انها لا غاية لها ولا نهاية .

فللموحد أن يقول له : ولم زعمت أنك اذا لم تشاهد جسما الا وبعده جسم ، أوجب ذلك أنه لا نهاية للأجسام ؟

فللموحد أن يقول : فلم زعمت أنك اذا لم تشاهد (٤٩) ، جسما

---

(٤٨) المصدر السابق ١٤٤ ب .

(٤٩) لاحظ محاولة الأشعرى تصحيح وضع « المسألة » بعد أن كانت منقلبة رأسا على عقب عند الملحد ، فالقضية قضية ميتافيزيقية أولا وأخيرا ، وهى تخضع - فقط - للبرهان العقلى لا للمشاهدة ولا للتجربة الحسية ، وانظر كيف حصر الملحد استدلالاته فيما يشاهده فقط ، وكيف حكم بدليل تجريبى حسى على محض قضية ميتافيزيقية غيبية وهذه مغالطة منهجية تجدها فى شغب الماديين على القضايا الغيبية على اختلاف أزمنتهم وأمكنتهم ، وكثيرا ما لا يتفطن الطرف الآخر فى الحوار لهذه المغالطة وينزلق الى حوار قضايا العلم

الا وبعده جسم فلا معقول الا ما شاهدته ولا معلوم الا ما أحسسته ، وأن المعقول فيما غاب كالمعقول فيما شوهد .

وكان للموحد ان يقول له أيضا : ينبغى أن يستحيل أيضا وجود أجسام فى الغائب لا نهاية لها ولا حد ، لأن ذلك خلاف الشاهد - واذا كانت علة الملحد فى احالة وجود أجسام لا أجسام بعدها أن ذلك خلاف الشاهد ، فيجب أن يحيل أيضا وجود أجسام لا آخر لها لأن ذلك خلاف الشاهد » (٥٠) .

ومما ينبغى الالتفات اليه فى هذا النص أن المبررات التى استند اليها الملحد فى وجه الدلالة هى : مشاهدة الأجسام الحاضرة امام الحس ، وانحصار الاستدلال فى هذه المشاهدة ، ثم طرد حكم الأجسام المشاهدة فى الأجسام الغائبة ، وان مناقشة الموحد كانت تنصب على تصحيح العلة فى بداية المناظرة ، ومن هنا أنكر على الملحد أن يقيم علاقة حتمية بين مشاهدة الأجسام متتابعة - كعلة - وبين لا نهائية الأجسام كدعوى ، واذا كان الملحد قد ربط ربطا بين أجسام يراها أمام عينيه متتابعة ومتتالية ، وبين أجسام أخرى ضاربة فى بطون الأزمان والآباد ، وحكم بأن الطائفة الثانية يجب أن ينسحب عليها حكم الطائفة الأولى (اللا تناهى) ، فان الموحد لا يرى أية ضرورة عقلية تقضى باستنباط هذه من تلك ، وقد كانت المبررات التى استند اليها الموحد هى : ان تتابع الأجسام فى الشاهد لا يبرر الحكم بلا نهائية الأجسام مطلقا ، وأن حصر

= التجريبى فى محاولة لجره الى المعسكر الالهى او المعسكر المادى ، مع أن قضايا العلم بطبيعتها قضايا محايدة ، وهى وان كانت لا تثبت قضية غيبية - اثباتا مباشرا - فانها بالتالى لا تنفيها ، وليس فى طبيعة القانون العلمى بمحدوديته وانحصاره فى حدود المحسوس المشاهد ما يؤهله للحكم على قضايا ما ورائية لانفيا ولا اثباتا . أنظر فى هذا الموضوع محمد باقر الصدر : فلسفتنا ١٨٣ - ١٨٧ ، الطبعة الثالثة عشرة ، بيروت ١٩٨٢ .

(٥٠) ابن فورك : المصدر السابق ١٤٥ أ .

العلم فى الاستدلال بالأجسام المشاهدة تحكم محض ، فلم لا تكون الأجسام متناهية ويكون الحكم عليها بالتناهى مستدلا من علة غير منحصرة فى مشاهدة الأجسام المتتابعة ؟! ثم ما يدرينى أن حكم الأجسام الغائبة مماثل لحكم الأجسام فى الشاهد ؟ !

أما القسم الثانى من المناظرة فقد طالب السائل فيه باجراء العلة ، ذلك أن الملحد اذا كان قد قرر استحالة وجود أجسام متناهية فى الغائب ، لأن ذلك عكس ما يطالعنا به الشاهد ، فان عليه أن يعترف — من نفس منطلق علته — باستحالة وجود أجسام لا متناهية فى الغائب ، لأن الشاهد يطالعنا بخلاف ذلك .

وينبغى أن نعرف ان طريق اجراء العلة لا ينحصر فى هاتين المؤاخذتين اللتين المعنا اليهما ، بل للموحد أن يطالب الملحد بمطالبات أخرى وهو بصدد اجراء العلة أيضا ، فله أن يقول فى دعوى قدم العالم — مثلا — :

اذا كانت علتك — أيها الملحد : — فى قولك بقدم الأجسام أن المشاهدة لا تريك أجساما محدثة ، فأنت ايضا لم تكن موجودا فى الأزل ولم تشاهد أجساما قديمة ، وعلتى فى الاحتجاج هى نفس علتك ، وهى هنا توجب ألا تكون الأجسام قديمة فالتزم بالقول بحدوث الأجسام .

وللموحد أن يقول فى دعوى لا تناهى الأجسام :

ان علة الملحد فى قوله بلا تناهى الأجسام هى أن المشاهدة دلت على أن كل جسم بعده جسم ، فما المقصود بالعلاقة المعبر عنها بالبعدية بين الجسمين ؟ هل المقصود أن الجسم يوجب وجود جسم بعده ؟ فان قال الملحد : نعم ، قيل له : ولم قلت ذلك ؟ فان ادعى أنه علم ذلك مشاهدة . فان للموحد ان يعارضه بعلمه — مشاهدة أيضا — بأن الجسم لا يكون جسما بسبب وجود جسم بعده ، وأن الجسم لا يوجب وجود جسم بعده

مشاهدة وحسا ، بل المشاهدة تدل على خلاف ذلك ، اذ أننا نشاهد انسانا لا يعقب وراءه انسانا آخر ، وطائرا لا يولد بعده طائر منه ، « وليس قول من قال : ان الجسم كان جسما لوجود جسم بعده بأولى ممن قال : كان جسما موجودا لمجامعته لغيره من الأجسام أو لمفارقة غيره منها ، وهذا فاسد ، لأنه ليس من جسم يجامعه جسم الا وقد يجوز أن يفارقه كما أنه ليس من جسم يفارقه جسم الا وجائز أن يجامعه » (٥١) . وهكذا كل علة فاسدة يبنى عليها المناظر مذهبه فان طريق اجراء العلة أو تصحيحها ينتهى به اما الى التناقض مع مذهبه واما الى قصور العلة ذاتها ، أى عدم طردها وعكسها ، وهو — كما سنعرف — من قوادح العلة العقلية التى تفسد العلة وما ينبنى عليها من المقالة والمذهب .

المنازعة فى العلة :

وهناك مقام آخر من مقامات السائل ، هو مقام المنازعة فى العلة ، وذلك بالبحث أو التساؤل عن العلة بأسلوب يوقع الخصم فى حرج شديد لا يدرى معه أيتمسك بالعلة فيناقض نفسه أم يضرب عنها صفحا فينهدم برهانه ، ولنعتبر ذلك فى العلة التى يتمسك بها الملحد وهى : اعتبار الشاهد المحسوس العلة الأولى والأخيرة للحكم على الأجسام بأنها غير متناهية . ان للموحد فى هذا المقام أن يقول للملحد :

أنت تحكم بأن الأجسام لا متناهية ، وعلة دعواك أن الحكم بأن الأجسام متناهية خلاف الشاهد ، فأنت اذن ترى أن المشاهدة والحس هما المنبعان الوحيدان للعلم ، وأنه لا يعلم شىء الا عن طريق الحس والمشاهدة .. هذه قاعدتك ، فهل أنت ملتزم بها ؟

فان قال الملحد : لا التزم بهذه القاعدة ، فقد انهدت مقالته ، وانتقض برهانه ، لأن التمسك بالمحسوس مصدرا وحيدا

---

(٥١) المصدر السابق ١٤٥ ب .

للعلم بلا نهائية الأجسام هو كل ما فى جعبة الملحد من براهين .

وان قال الملحد : نعم أنا ملتزم بهذه القاعدة .

قال له الموحد : قاعدتك هذه وهى : « لا يعلم شىء الا بالحس والمشاهدة » هل جاءك العلم بها من الحس والمشاهدة أيضا أو من مصدر آخر غيرهما ؟

فان قال الملحد : علمتها من الحس والمشاهدة كان مدعيا على احساسات الناس ومشاهداتهم ما ليس فيها ، فليس فى الحس ولا فى المشاهدة علم من هذا القبيل .

وان قال علمتها من غير الحس والمشاهدة أنتقض برهانه وناقض قوله الذى بنى عليه مقالته فى أول المناظرة ، اذ معنى ذلك أن ثمة مصدرا للعلم خارج نطاق الحس وخارج نطاق المشاهدة ، ويكون العلم بتناهى الأجسام الغائبة مما ينتمى الى هذا المصدر من العلم .

المعارضة :

والمعارضة أساس آخر من أسس علم الجدل يلتزم فيه السائل بمعارضة دليل الخصم بدليل يساويه وينقضه، أو — كما يقول الجوينى —: المعارضة هى « فى اللغة من الممانعة ، وفى عرف الفقهاء : ممانعة الخصم بدعوى المساواة ، أو مساواة الخصم فى دعوى الدلالة » (٥٢) . والمعارضة ليست محل اتفاق بين علماء الجدل ، فقد حكى الأشعرى — فى اختصار شديد — أن قوما يثبتونها وقوما ينفونها ، ثم قال : « وهى عندنا صحيحة داخلة فى حكم السؤال والجواب » (٥٣) .

---

(٥٢) الكافية .. ، ٦٩ .

(٥٣) ابن فورك : المصدر السابق ١٤٦ ب .

وعند الأشعرى أن المعارضة تتعلق بالعلة وترد عليها ، أى : ترد على وجه الدلالة فى دليل الخصم ، ويؤخذ من كلام الأشعرى أيضا أن المعارضة تتعلق بما يذكره الخصم فى دليله من أصل يقيس عليه ، وفرع يثبت له حكم الأصل ، وعلة تجمع بينهما فى الحكم ، وهذا هو ما يفهم من قوله : « أن المعارضة انما تصح من أحد وجهين : اما أن يكون فى أحد الشيئين علة تجمع بينهما من أجلها ، فيكون أحدهما محكوما له بحكم الآخر وان اختلفا فى الجنس بجمع العلة بينهما ، او يكونا من جنس واحد فيقاس أحدهما بالآخر لكون أحدهما من جنس صاحبه ، وكان يقول : ان ما عدا ذلك من المعارضات باطل وليس بصحيح عندنا » (٥٤) .

والفرق بين المعارضة وبين النقض هو : أن السائل اما أن يبطل دليل المعلل الذى هو المجيب ، واما أن يسلمه ، فاذا أبطل السائل دليل المعلل بأى نوع من أنواع النقض كان ذلك نقضا للدليل ، أما لو سلم السائل دليل صاحبه ثم عارضه بدليل آخر يثبت نقيض المدعى أو نقيض مدلول المعلل فذلك هو ما يسمى بالمعارضة ، ويفرق بينهما دائما بأن النقض أو المناقضة تدح فى الدليل بينما المعارضة قدح فى المدلول من غير تعرض للدليل ، وذلك باثبات خلاف هذا المدلول (٥٥) .

والمعارضة عند الشيخ نوع من السؤال ، لأنها تستبطن فى داخلها استخبارا أو ضربا من الاستخبار : وكأن السائل وهو يعارض يستخبر أو يستعلم ، أو كان المعارضة سؤال يعقب دعوى الخصم ويرد عليها ، فكل معارضة سؤال وليس كل سؤال معارضة .

وللمعارضة وجوه عدة ذكر الشيخ منها وجوها ثلاثة :

---

(٥٤) المصدر السابق نفس الموضع .

(٥٥) التفتازانى : شرح التلويح على التوضيح ٢ ، ١٨١ ط . صبيح - القاهرة (بدون تاريخ) ، ابن نجيم الحنفى : مشكاة الانوار فى أصول المنار ٣ ، ٤٤ ط مصطفى الحلبى - القاهرة ١٩٣٦ م ، محمد أبو النور زهير : أصول الفقة ٤ ، ١٤٤ القاهرة ١٩٥٢ م .

الوجه الأول : أن يعارض السائل خصمه بشيء لا يقول به السائل ولا يقول به الخصم ، وهذا النوع من المعارضة فاسد لأنه لا يفيد السائل ولا يفسد به مذهب الخصم ، اللهم الا اذا كان من قبيل الاسترشاد فلا يندرج تحت مفهوم الجدل .

الوجه الثانى : مثل أن يقول معتزلى لسنى : اذا كنت تزعم أن الله تعالى يخلق فعل العبد ويعذبه عليه فلم لا يجوز أن يضطر الله تعالى عبده الى فعل ويلجئه اليه ثم يعذبه عليه ، وهذا النوع من المعارضة صحيح لأن كلا من المعتزلى والسنى لا يقول بذلك والا لكان كل منهما يطعن على مذهبه .

الوجه الثالث : مثل أن يقول المجيب : اذا جاز كذا جاز كذا فيقول له السائل : فلم لا يجوز كذا ، وهذه المعارضة صحيحة كذلك ، لأن كلا من السائل والمجيب يثبت صحة أحد الأمرين أو فساده بصحة الآخر أو فساده ، غير أن على المجيب أن يذكر العلة التى من أجلها ألحق أحد الأمرين بالآخر وليس على السائل أن يذكر العلة فى معارضة للمجيب ، والسبب فى ذلك : أن المجيب بان ومؤسس وأن السائل ناقض وهادم (٥٦)

ومن اقوى أنواع المعارضة معارضة العلة بالعلة لأنها تقسم الأمر على المجيب وتحصره بين أحد أمرين : فاما أن ينقض علته واما أن يخالف مذهبه ، وذلك مثل أن يقول موحد لمجسم : انك تقول : ان الله تعالى جسم لأنك لم تعقل فاعلا الا وهو جسم ، فهلا قلت : ان الله تعالى مؤلف من أجزاء ، لأنك أيضا لم تعقل فاعلا الا وهو مؤلف من أجزاء ؟ ! فان أجرى المجيب علته وطردها والتزم حكمها فانه يهدم التوحيد ، وذلك نقض لمذهبه ، لأن المجسم لا يقول بأن الله تعالى مؤلف من أجزاء ضرورة

(٥٦) ابن فورك : المصدر السابق ١٤٧ أ .

استلزام التأليف لمؤلف ، وان فرق بين الأمرين فانه ينقض علته (٥٧) .

أما معارضة الدعوى بالدعوى فانها من المعارضات الفاسدة ، بل هى لا تستحق — عند الشيخ — أن يجاب عنها ، وذلك مثل أن يقول سنى لمعتزلى : اذا كنت تقول ان أفعال العباد غير مخلوقة لهم فأنا أقول انها مخلوقة لهم ، واذا جاز قولك جاز قولى (٥٨) .

وعلى السائل والمجيب فى مرتبة المعارضة أن يحفظ كل منهما ما يرد عليه من سؤال أو جواب ، فعلى المجيب أن يحفظ الزام السائل وما يقسمه عليه فى اجابته : وعلى السائل أن يستيقظ لجواب المجيب ، ويجب على كل منهما أن يراعى — فى دقة — كلام صاحبه بحيث لو غير أحدهما لفظا أو عبارة أو كرر معنى فان على الآخر أن يضبط ذلك عليه بل ويقول له : لقد ذكرت ذلك من قبل أو كررته ، لكن لا يكتفى السائل لو قال له المجيب : قد مضى الجواب عن سؤالك ، حتى يقرره أو يوضحه ، ويبدو أن هذا استثناء من القاعدة السابقة فى اعتبار التكرار عيبا من عيوب المناظرة ، ولعل السبب فى ذلك ما ذكره الشيخ من أن قول المجيب للسائل : قد مضى الجواب عن سؤالك ، مما يوقع السائل فى الايهام والبلبلة (٥٩)

العلة :

والعلة — عند الشيخ — هى : « المعنى الذى يتعلق به الحكم الموجب عنه » (٦٠) ، ونفهم من هذا التعريف أن الشيخ لا يضيف الى العلة دور التأثير أو الايجاب فى الحكم ، ولعله من أجل ذلك عبر بالموجب عنه ولم يعبر بالموجب به ، ومن المعروف أن الأشاعرة فى مبحث العلة

(٥٧) نفس المصدر ١٤٧ أ — ١٤٧ ب .
(٥٨) أنظر فيما سبق من هذا البحث ص ٢٧ — ٢٨ .
(٥٩) ابن فورك : المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٦٠) المصدر السابق ١٤٨ أ .

فريقان : القائلون بالاحوال ، وهؤلاء يضيفون للعلل دور الايجاب أو يعتبرون العلة معنى موجبا للحكم ، وهذا أمر لازم لهم لأن نظرية الأحوال هى نظرية « المعانى » الموجبة لأحكامها ، ومن هذا المنطلق عرف الجوينى العلة بأنها « الجالبة للحكم أو المؤثرة فى الحكم أو الموجبة للحكم » (٦١) .

ونفاة الأحوال وهؤلاء لا يضيفون للعلة أى دور لا بالتأثير ولا بالايجاب ،وهم يعرفون « العلة » بأنها معنى يصح أن يقال معه : ثبتت العلة فثبت المعلول ، ولا شىء أكثر من ذلك ، فالعلة عندهم لا تؤثر ولا توجب وانما هى معنى يتعلق به حكم وجب عن هذا المعنى بموجب خارجى ، وتعريف الشيخ للعلة يسلك هذا المسلك .

من هذا المنطلق اطلق الشيخ لفظ « العلة » على المعانى القائمة بالأجسام مثل الأعراض القائمة بالجواهر كما أطلق على أحكامها الموجبة عنها لفظ « معلومات » ، ويقال « علة » أيضا لما يقوم به المعتل والمستنبط من اعتلال واستنباط ، وقد تضاف العلة الى المستنبط فيقول : « علتى فى هذه المسألة كذا » ، ثم قد تطلق العلة ويراد بها : الاخبار عن معنى يقوم بالشىء ، وهذا الاطلاق الأخير هو المقصود فى المناظرة والجدل (٦٢)

والاطراد والانعكاس علامة العلة الصحيحة ، ومعنى الطرد : استلزام العلة للمعلول أى : كلما وجدت العلة وجد المعلول ، أما الانعكاس فمعناه تخلف المعلول مع تخلف العلة، أى : كلما انتفت العلة أنتفى حكمها، أو ان عدم العلة مستلزم عدم حكمها (٦٣) .

---

(٦١) الكافية .. ، ٦١ .
(٦٢) ابن فورك : المصدر السابق ، نفس الموضع .
(٦٣) الشريف الجرجانى : شرح المواقف ٤ ، ١٩٢ مطبعة السعادة ـ مصر ١٩٠٧ .

الطرد والعكس شرطان فى صحة العلة العقلية فقط ، أما العلة الشرعية فيشترط فيها الطرد — على خلاف بين الأصوليين — ولا يشترط فيها الانعكاس ، وذلك لأن العلة فى الشرعيات أمارة أو علامة على الحكم . لا يلزم من انتفاء علامة الشىء انتفاء نفس الشىء ، أما العلة العقلية فانما لما كانت توجب حكما لا يصح أن يتخلف معها أو يجب بغيرها اشترط فيها علماء المعقول أن تكون مطردة ومنعكسة ، وهنا ينقل ابن فورك عن الشيخ أنه : « كان يقول : ان العلة العقلية موجبة للحكم لا يصح تبدل الحكم عليها ، وان الشرعية أمارات وعلامات ، وليست بعلل على الحقيقة الا على معنى أنها دلالات ، ولذلك لا يشترط فيها العكس وان اشترط فيها الطرد والجريان » (٦٤) .

ومثال العلة المطردة المنعكسة : الحركة فى المتحرك ، فالحركة علة عقلية للمتحرك فى كونه متحركا وهى مطردة أى كلما وجدت الحركة فى جسم وجب أن يكون الجسم متحركا بها ، ومنعكسة بمعنى ألا يكون هناك متحرك الا بحركة .

والطرد والعكس لا يكتفى بمجردهما — كعلامة — لتحقيق العلة العقلية ، بل لابد أن تكون العلاقة واضحة بين العلة وبين ما ترتب عليها من حكم ، وبعبارة أوضح : اضافة الى الطرد والعكس لابد من وضوح كون العلة مؤثرة فى الحكم ، أو موجبة للحكم ، والسبب فى ذلك أن الطرد والعكس قد يتحققان ولا يتحقق معنى العلية ، ويمثل الأشعرى لذلك بقول القائل : « لا متحرك الا ما علمه الله متحركا ، ولا ما علمه الله متحركا الا ما هو كذلك » (٦٥) ، فهذا القول مطرد ومنعكس مع أن العلم فى الحالين ليس علة فى حركة المتحرك ، والقاعدة فى ذلك — عند علماء المعقول — هى : ان كل علة مطردة منعكسة ، وليس كل مطرد منعكس علة ، لأن الاطراد والانعكاس شرط فى العلة العقلية ، ولا يلزم من وجود

---

(٦٤) ابن فورك : المصدر السابق ١٤٨ ب .
(٦٥) المصدر السابق ١٤٨ أ .

الشرط وجود المشروط كما هو معروف (٦٦) .

ومن أحكام العلة — فى علم الجدل — أن السائل لو طالب المجيب باجرائها فان هذا يقتضى اعتراف السائل بقبول علة المجيب ، وبالتالى يقتضى ألا ينازعه فيها ، ، فالمطالبة باجراء العلة تقتضى عدم النزاع فيها ، ذلك أن المنازعة فى العلة افساد لها وتمتئذ يصبح اجراؤها أمرا غير ذى معنى ، لأنه اجراء لأمر فاسد ، أما المطالبة باجراء العلة فانه يعنى تسليم العلة بصورة أو بأخرى ثم طردها بعد ذلك فى موطن آخر يتخلف فيه مدلول المدعى والسائل الذى يلجأ الى اجراء العلة انما يلجأ اليه لأنه قد يعجز عن المنازعة فى العلة بطريق مباشر ، أو لأنه يجهل الوجوه التى تفسد العلة ، أو قد يكون مستطيعا لكل ذلك غير انه يريد أن يلزم الخصم بعلته قولا لا يقول به ، أو يهدف من اجراء العلة الى بيان فساد اعتماد خصمه على الشاهد المحسوس .

ويفرق الشيخ بين العلة وبين دفع الالزام بأن العلة يجب فيها الجرى والطرد ، أما دفع الالزام فلا يجب فيه أى من هذين الأمرين ، فلو وجه سؤال على قائل بمذهب الجوهر الفرد ، فحواه : كيف تقول : ان الأجسام مركبة من جواهر فردة لا طول لها ولا عرض ؟ ألا يعنى ذلك أنك تجمع ما لا طول له الى ما لا طول له ليكونا جسما طويلا ؟ ! وهل يعقل ذلك ؟ فلصاحب هذا المذهب أن يدفع الزام السائل بقوله : ليس قولى هذا بمستبعد فانك — أيها السائل ! — تجمع ما لا يدل من الكلام (: الحروف) الى ما لا يدل من الكلام لينتج عنهما كلام دال ، وتجمع ما ليس بمربع (= خط) الى ما ليس بمربع لينتج عنهما مربع . وقواعد الجدل تقضى بعدم المطالبة باجراء دفع الالزام أو طرده ، فليس للسائل أن يعود على صاحب المذهب ويقول له : اذا كان ذلك كذلك فيلزمك أن تجيز « جمع ما لا لون له الى ما لا لون له ليكون منهما ملون » (٦٧) ، لأن لصاحب

(٦٦) الجوينى : الشامل فى أصول الدين ص ٦٦٠ .
(٦٧) ابن فورك : المصدر السابق ١٥٠ ب .

المذهب أن يقول للسائل حينئذ : ان هذا الذى ذكرته لك لم يكن عندى علة ولا أصلا حتى تطالبنى بطرده وجريانه بل هو الزام دفعت به الزامك لتعلم أن الذى استنكرته من كلامى ومذهبى ليس بمستنكر .

وذكر العلة فى المعارضة قد يكون أنفع فى بعض المواطن دون البعض الآخر ، ومن المواضع التى يستحسن فيها ذكر العلة موضع يريد فيه السائل أن يلزم خصمه بقول يقول به السائل ولا يقول به الخصم غير أن الخصم يذهب الى قول مشابه له ، فهنا يحسن من السائل أن يذكر له العلة المشتركة بين قوله والقول المشابه له عند الخصم ، وذكر العلة هنا ملزم للمجيب فى تسليمه بقول السائل . أما الموضع الذى يستوى فيه أن تذكر العلة أولا تذكر فمثل أن يكون للخصم قول خاطىء فى اعتقاد السائل ، فاذا أراد السائل أن يدفع خصمه عن هذا القول فعليه أن يعارضه بمثل قوله ، وسواء على السائل هنا أن يذكر العلة أو لا يذكرها ، لأن الغرض عند السائل محصور فى زحزحة المجيب عن قوله بمعارضته بقول مماثل له ، وهذا أمر منطقى لأن الموضع الأول موضع اثبات يحتاج الى دليل ، وذكر العلة يفيد فى ذلك ، أما الموضع الثانى فهو موضع انكار من السائل على المجيب فى قوله فالعلة هنا يستوى ذكرها وعدم ذكرها .

ولا يصح للخصم اذا خالف خصمه الآخر فى علته ووافقه على مقالته أن يحتج عليه ، ذلك أن كلا من المتناظرين مخالف للآخر فى أصل المقالة والمذهب حتى ولو أقربها ظاهرا ، فمعنى الجدل أو حقيقة الاحتجاج لا يمكن أن يتحقق اذا اتفق الطرفان على نفس المذهب ، والخلاف فى العلة وحدها لا يتحصل معه معنى الجدل ولا يصح به الاجتجاج ، فالاتفاق على المذهب والاختلاف فى العلة لا يبرر الاحتجاج ولا المعارضة (٦٨) .

وثمت مسائل أخرى متفرقة من مسائل الجدل — عند الشيخ — ، وهى أشبه بأن تكون قواعد عامة لا تتعلق بمرحلة معينة من مراحل الجدل

(٦٨) المصدر السابق ١٤٩ ب .

كمرحلة المعارضة أو مرحلة التعليل مثلا ، غير أنها قواعد لازمة للسائل والمجيب فى عملية المناظرة ، من هذه القواعد :

١ — (انتقال المجيب من الفرع الى الأصل) :

اذا بنى المجيب كلامه على أصل ما من أصوله ثم قال للسائل : لا يمكننى الاستدلال على ما تسألنى عليه الا بعد الرد الى هذا الأصل . فاما أن تسلم لى هذا الأصل ، واما أن تطالبنى بالدلالة عليه لأبنى عليه كلامى بعد ذلك . فماذا يجب على السائل هنا ؟ السائل هنا مخير بين أمرين :

— فاما أن يسلم له أصله ليريه أنه مع تسليمه أصل المجيب فهو قادر على الاستمرار فى مناظرته ومعارضته والزامه .

— واما أن ينازعه فى أصله وهنا يطالبه بالدلالة عليه .

غير أن المجيب لو بدأ فى بيان أصله والاستدلال عليه فلا يصح للسائل أن يقول له : لم أسألك عن ذلك وانما أسألك عن شىء غيره ، ولو استمر السائل فى معاملة المجيب على هذا النحو فهو — بمصطلح علم الجدل — « ظالم » للمجيب .

ولكن هل يعتبر الانتقال من مناقشة السؤال الى مناقشة الأصل انقطاعا للمناظرة ؟ يجيب الأشعرى بأن انتقال المجيب الى الأصل والى الاستدلال عليه فى هذا المثال لا يعد انتقالا مذموما يوجب الانقطاع أو يخرج به على حكم الجدل والنظر ، والانتقال الذى يقطع المناظرة هو الانتقال الى مسألة خارجة لا تتعلق بالأصل الذى بدأ به المجيب مما يعد خروجا عن الموضوع . فالانتقال — كما يقول الشيخ — محمود تستدعيه ضرورة الحوار وضرورة ترابطه ، ومذموم يخرج بالمتناظرين عن محل المناظرة ويقطع حكم الجدل ، وقاعدة الشيخ فى ذلك : « أن كل ما تعلق ذكره بنصرة ما ابتدأ به أولا ، سائلا أو مجيبا ، فتلك استقامة على حكم

النظر واستمرار على رسم الجدل » (٦٩) . وعند الشيخ أن انتقال ابراهيم عليه السلام مع نمروذ من أحياء الموتى الى الاتيان بالشمس من المغرب انتقال محمود فى الجدل ، لأن ابراهيم عليه السلام حين انتقل فى مناظرته لنمروذ من موضوع احياء الموتى الى موضوع الاتيان بالشمس من المغرب فلأن « نمروذ » كان عاجزا عن فهم ما أراده ابراهيم عليه السلام ، مما دفعه الى أن ينتقل به الى موضوع آخر قطع عليه فيه حجته ، فهذا الانتقال غير مذموم سواء فعله السائل أو المجيب ، لأنه رجوع عما يشكل على السائل أو المجيب بسبب تبلده وغفلته الى ما يسهل ادراكه ويتضح معناه ويكون مفهوما لدى الطرفين (٧٠) .

٢ — (كل دليل دل على صحة حكم دل على فساد ضده) :

ان كل دليل يدل على صحة حكم فهو يدل فى ذات الوقت على فساد ضد هذا الحكم ، والعكس صحيح كذلك ، أى : اذا دل على فساد حكم فانه يدل على صحة ضده ، ويفسر الأشعرى « الضدية » بأنهما « الأمران اللذان لا يصح أن يجتمعا فى صحة أو فساد » أى : لا يكونان صحيحين معا ولا فاسدين معا ، ومعنى التضاد فى كلام الأشعرى مراد به « التناقض » بالمعنى المنطقى وهو : « الأمران اللذان لا يجتمعان معا ولا يرتفعان معا » ومن البديهى أن الدليل لو أثبت أحدهما فانه — وبنفس القوة — ينفى الآخر (٧١) .

٣ — (الدلالة على المنكر وعلى المثبت) :

أن كلا من المدعى المثبت والمنكر النافى تلزمه البينة على ما يقول ، وذلك لأن المثبت يعتقد أن مذهبه حق ومذهب خصمه باطل ، ونقس الشىء يدعيه المنكر الذى يقف على الطرف الآخر من المناظرة ، وحقيقة

---

(٦٩) المصدر السابق ١٤٩ أ .
(٧٠) نفس المصدر والموضع .
(٧١) نفس المصدر ١٤٩ ب .

الأمر أن كلا من المتناظرين يقدم بين يديه دعوى معينة ، وسواء كانت هذه الدعوى اثباتا أو نفيا فانها تحتاج الى استدلال ، ومن هنا كان على المثبت أن يستدل ، وكان على المنكر أن يستدل أيضا ويعلل الأشعرى ذلك بأنه لولا هذا الاعتبار لكان لكل من المتناظرين أن يهرب من الاستدلال ويلقى بتبعته على خصمه وذلك بأن يسوق دعواه فى صورة سالبة ، فللقائل بقدم العالم مثلا أن يقول : أنه ليس حادثا ، وهذا انكار ولا تلزمنى الحجة ، ونفس الشىء يمكن أن يقوله القائل بالحدوث ، فها هنا تتساقط الحجج وتفقد المناظرة كل قيمتها ، ولولا هذا الاعتبار أيضا لكان للمادتين الملحدين أن يهربوا من الاستدلال على انكارهم للقضايا الميتافيزيقية ويلزموا الالهيين بمؤونة الاثبات ، مع أن المادى الملحد حين ينكر انكارا قاطعا وجود اله مثلا فان انكاره هذا يشتمل — ضمنا — على دعوى مثبتة هى أنه أحاط بهذا الوجود ولم يجد هذا السبب المجرد من الماديات ، وهذه الاحاطة لابد لها من دليل ، فالدليل على المثبت والمنكر على السواء (٧٢) .

٤ — (متى يعارض الخصم خصمه بمذهب باطل) :

للخصم أن يعارض خصمه بمذهب باطل عنده اذا كان يريد أن يدفعه عن مذهب باطل فى نظر المعارض ، أما لو كان يريد أن يدعو خصمه ليقول بقول صحيح عند المعارض ، فانه لا يصح له أن يعارض خصمه الا بما يعتقده حقا من مقالة أو رأى ، وهذا أيضا من باب الانكار والاثبات ، فالموقف الأول موقف سلبى الهدف منه صرف الخصم عن مذهب باطل ، فلا حرج على صاحبه لو عارضه بمذهب باطل عنده أيضا (٧٢) . أما الموقف الثانى فهو موقف ايجابى يطلب السائل فيه من خصمه أن يتقلد رأيا أو يقول بقول معين ، ومثل هذا الموقف لابد له من مبررات حقيقية تدعو اليه ، والمعارضة بمذهب باطل لا تكون مبررا لاثبات عقيدة أو

(٧٢) نفس المصدر والموضع ، انظر ايضا : بامر الصدر : فلسفتنا ١٨٤ .
(٧٢) ابن فورك : المصدر السابق ١٥٠٢ أ .

اثبات مقالة أو رأى ، وهذا — فيما أعتقد — من أدق الفروق الفاصلة بين الجدل الأرسطى والجدل عند الأشعرى .

٥ — (الافتراق والاختلاف) :

يؤثر الافتراق والاختلاف اذا وردا على موضع الجمع ، فقد يجمع بين شيئين يتفقان فى حكم ويختلفان فى حكم آخر ، ويتحقق الطعن من السائل اذا رأى أن هذين الشيئين يفترقان فى الموضع الذى جمعهما فيه المجيب (٧٣) .

آداب الجدل :

ومما اعتنى ابن فورك بنقله من مذاهب الشيخ فى علم المناظرة ، طائفة من القواعد تسمى « آداب الجدل » ، كانت منتثرة ومبعثرة فى مؤلفات عدة من مصنفات الشيخ ، ونود أن نقول : ان هذه الآداب ليست مما يطلب من المتناظرين على سبيل التبرع كما قد يوحى بذلك عنوانها أو تسميتها بآداب ، بل هى آداب بمعنى أنها « قواعد تنظيمية » — ان صح هذا التعبير — لا تقل أهميتها بالنسبة للمناظرة عن أهمية قواعد المناظرة نفسها ، والدليل على ذلك أن هذه الآداب ليست كلها مما يتعلق بالجانب السلوكى الأخلاقى فى عملية المناظرة ، بل أن منها ما يتعلق بجانب علمى بحت يمس لب المناظرة مسا مباشرا ، وفى اعتقادى أننا نخطىء كثيرا لو رحنا نفهم هذه الآداب على أنها طائفة من النصائح أو الارشادات يمكن للمناظر أن يتحلل منها وقتما يشاء دون أن تفسد مناظرته وحواره ، وأكبر الظن أن كلمة « آداب » ما كانت تعنى عند علماء الجدل هذا الذى تفهمه منها الآن ، بل ان هذا المصطلح كان يحمل معه قيمة لا تقل شأنا عن المضمون العلمى فى أبحاث الجدل ، وليس صدفة أن يتصدر هذا المصطلح عناوين أغلب المصنفات فى هذا العلم ، وقد مر بنا أن الكتابين اللذين ألفهما الأشعرى فى هذا الفن ، أحدهما

(٧٣) المصدر السابق ١٤٨ ب .

بعنوان : « أدب الجدل » والآخر بعنوان : « شرح أدب الجدل » (٧٤) ، بل حتى المؤلفات المتأخرة فى هذا العلم تحرص على أن تضيف فى عناوينها كلمة « أدب » أو « آداب » ، وكثيرا جدا ما تقابلنا عبارة : « أدب البحث والمناظرة » أو « آداب البحث والمناظرة » عنوانا لمصنفات المتأخرين فى علم الجدل ، وأكبر الظن أيضا أن الأخلاق والعلم كانا يمثلان وجهين لعملة واحدة عند علمائنا الأقدمين ، وأن الفصل بينهما لم يكن أمرا واردا لا شكلا ولا موضوعا ، والا فما السر فى هذا الحرص الشديد على أن يشتمل أى مؤلف فى علم الجدل سواء كان على طريقة المتكلمين أو الأصوليين على فصل خاص بهذه الآداب اضافة الى الحرص الشديد — أيضا — على ذكر « أدب » أو « آداب » فى العنوان ؟ ألا يعنى ذلك أن هذه الآداب جزء لا يتجزأ من العملية العلمية ذاتها ؟ وأن الجدل ان كان قواعد عقلية فهو أيضا أدب وسلوك ؟ وأنه لو فقد واحدة من هاتين الركيزتين كان كمن يحاول المشى لعلى رجل واحدة ؟ ! على أن المتأمل فى هذه الآداب لا يسعه الا أن يقف وملء عقله ووجدانه اكبار وتقدير لروعة الجو الأخلاقى الذى تثيره هذه الآداب سواء ما تعلق منها بالجانب السلوكى الخارجى أو ما تعلق منها بالجانب السيكولوجى الباطن ، فقد غاصت هذه الآداب فى أغوار النفس الانسانية ورصدت معظم ما يعتريها من مشاعر متباينة فى مثل هذا الموقف ، وحللته ووضعت له ضوابط وأصولا لا نبالغ لو قلنا : انها بلغت درجة عالية جدا من الدقة والكمال .

واننا وان كنا لا نعرض كل ما نقله ابن فورك فى هذا المقام — وهو كثير ومتشعب — الا أننا سنحاول أن نلخص تلخيصا أمينا أهم ما جاء فى هذا الفصل من آداب علم الجدل .

٢ — وأول ما يلفت اليه الشيخ أنظار المتجادلين هو قدسية الهدف من الجدل وحرمته وطهارته ، فعند الشيخ أن الهدف الأوحد من المناظرة هو « التجرد للحق » ، والتقرب بهذا التجرد الى الله تعالى ، وكأن الجدل

(٧٤) أنظر من هذا البحث ص ١٣ .

هنا عديل العبادة أو معنى من معانيها ، ويحرص الأشعرى على أن يذكر بضرورة تجنب الرياء والمباهاة واللجاج ، وكأن هذه النصيحة فى جانبيها: السلبى والايجابى هى مقتضى أصل ثابت فى الاسلام هو : الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ويعلل الأشعرى نظرته هذه بأن المجادل لو تخطى فى جدله الهدف الذى أوضحه الى هدف آخر كاللجاج والمغالبة فانه بذلك يهبط الى مستوى حيوانى يشاركه فيه فحول الابل والكباش والديكة ، فانها تتخاصم وتتنازع رغبة فى الغلبة أو من أجل الانتقام ، والتكسب أيضا عن طريق الجدل هدف منحرف ولا يقل انحرافا عن اللجاج والمحك والرياء ان لم يكن أشد من كل ذلك تدميرا وهدما للعلم والأخلاق جميعا . يقول الأشعرى معقبا على ذلك : « فاذا أشعر المناظر هذا الذى قلنا ، نفسه عند ابتدائه فى المناظرة ، وقدم حمد الله والصلاة على النبى — ﷺ — والرغبة اليه فى المعرفة والتأييد والتوفيق والعصمة ، اما بأن يعلن ذلك أو يسره ، فعلى ذلك مضى السلف الصالح — رضوان الله عليهم ! » (٧٥) .

٣ — ويجب على المناظر ألا يفرط فى رفع صوته أثناء المناظرة ، وألا يحتد فى حديثه ، وعليه أن يكون ثابت الأعضاء فلا يضطرب فى مجلسه ولا يرمى بيديه فى وجه خصمه أو وجوه الحاضرين .

٤ — وعليه أن يكون وادعا ساكنا متئدا (٧٦) .

٤ — وليحذر كل الحذر أن يحسن الظن بجمهور الحاضرين ، سواء منهم من كان من أنصاره أو من خصومه ، بل عليه أن يقصد بما يقول وجه الحق والتقرب الى الله تعالى ، والأشعرى فى هذه النقطة يلمس جانبا نفسيا يدل على ذكائه الخارق فى معرفة أسرار الجدل ومواقفه ، فهو حين ينصح المناظر بأن يركز كل انتباهه فيما يقول ويضرب صفحا عن جمهور الحاضرين فأنه يخشى على المناظر لو اطمأن الى أصدقائه

(٧٥) ابن فورك : المصدر السابق ١٥٥ أ .
(٧٦) نفس المصدر والموضع .

أن يلاحظ ما يؤذيه من غيرهم « فتختل قواه وينسى كثيرا مما يحتاج اليه » ، وكأن الأشعرى يريد أن يقول : ان النقد الموجه لشخص مشغول بما يقول أخف وطأة من النقد الذى يوجه لشخص يعرف أنه مقبول ومستحسن عند الناس ولا شك أن الانتقاد أو الاعتراض فى الحالة الثانية مما قد يصيب المناظر بشىء غير قليل من الاحباط وخيبة الأمل ، ويعلق الأشعرى على هذه النقطة بقوله : « فاذا قصد فيما يقوله التقرب الى الله تعالى ولم يلتفت الى محبة الذين بحضرته خالفوه أو وافقوه كفى المؤونة ، ومضى على بينة ، واجتمع له ذهنه » (٧٧) .

٥ — ويجب على المناظر ان شعر بالخوف أن يلزم الصمت ، اذ الكلام فى مثل هذا الموقف يشغل العقل بالدفاع عن النفس ، أو كما يقول الأشعرى : « يذهب بالعقل ويشغله بحراسة الروح عن حراسة المذهب » وعليه — أيضا — أن يلزم الصمت اذا أحس بأن الجمهور المستمع لا يسوى بينه وبين خصمه فى الاحترام أو فى الاستماع أو حتى فى مجرد الاقبال عليهما .

٦ — ومن درر آداب الجدل فى هذا الموطن تشدد الأشعرى فى تحذير المناظر من أن يستخف بخصمه أو يهزأ منه كائنا من كان هذا الخصم ، وليس فى المناظرة — فيما يرى الشيخ — ما يبرر هذا اللون من السلوك أو يستوجب شيئا منه صغر ذلك الشىء أو كبر ، لأن الخصم هو أحد رجلين : فاما هو رجل يستمع اليه ويؤخذ منه فعلى صاحبه أن يستمع اليه ، واما هو رجل لا يستمع اليه ولا يؤخذ منه فالمناظرة غير جائزة معه منذ البداية ، لأنها مناظرة غير متكافئة ، وأمر آخر يركز عليه الأشعرى فى هذا المقام ، هو أن الاستخفاف بالخصم يوقع المستخف فى شىء من الاستنامة وعدم التيقظ ، وهنا مكمن الخطر حيث لا يأمن المستخف — حالتئذ — أن يبادره خصمه بما لم يكن له فى حسبان ، يقول الشيخ : « ومتى استخففت به لم تتحرز ، ولم يجتمع

(٧٧) المصدر السابق ١٥٥ .

ذهنك ، ولا تكون آمنا أن يتفق له عليك ما لا يمكنك أن تدفعه عن نفسك » (٧٨) .

٧ — ويجب أن يكون المناظر على علم بدرجة خصمه وترتيبه فى طبقات المناظرين ، وهل هو من المبتدئين المسترشدين أو الاكفاء المتمكنين .

٨ — وعلى المناظر أن يحتاط للخصم المتعنت ، وله أن يضيق عليه سبل النقاش ما استطاع الى ذلك سبيلا .

٩ — واذا كان المناظر مسترشدا فعلى صاحبه أن يلين له فى القول وأن يصبر له ، وأن يمكنه من الاستقصاء والتفريع .

١٠ — وعلى المجيب أن يصبر للسائل وينتظره حتى ينتهى من طرح سؤاله كاملا ، لا فرق فى ذلك بين أن يكون سؤاله صحيحا أو غير صحيح ، ونفس الشىء يلتزم به السائل فان عليه أن يصبر حتى يفرغ المجيب من جوابه مهما كان نوع هذا الجواب حتى ولو كان كالوسواس الذى لا يفهم — كما يقول الشيخ — ، وليس للسائل أن يبدأ بافساد جواب المجيب أو الطعن عليه الا بعد أن يستمع الى آخر كلمة مما يقوله المجيب فى جوابه .

ولو اعترض المجيب على سؤال السائل قبل أن يفرغ منه ، أو اعترض السائل على جواب المجيب قبل الفراغ منه فعلى الطرف الآخر أن يحتمله ويرده فى رفق مبينا له أن ذلك مما يخل بآداب البحث والمناظرة ، فان أصر الطرف المعترض على اعتراضه أو كرر ذلك أو لج فيه فعلى صاحبه أن يقطع مناظرته معه ، ولا يلتفت الى من يحكم عليه — من المستمعين — بأنه عاجز عن الكلام أو متابعة الحوار ، فهذا الحكم —

(٧٨) نفس المصدر والموضع .

فيما يرى الأشعرى — حكم من لا يفهم (٧٩) .

١١ — ومن آداب الجدل أن يقبل المناظر على خصمه بوجهه ، وألا يعرض عنه ، فان فعل الخصم ذلك فعلى المناظر أن ينبهه مرة أو مرتين الى ترك ذلك ، فان عاد الخصم الى مثلها بعد ذلك فعلى صاحبه أن يترك مناظرته .

١٢ — ومن روائع الشيخ فى أدب الجدل نصيحته للمناظر اذا استغلقت عليه أبواب التفكير وعجز عن الطعن فى مذهب صاحبه أن يكون منصفا لنفسه ولصاحبه ، يقول الشيخ : « واذا أعياك السؤال والطعن فتدبر وتفكر ، وأنظر الى كلام الخصم فان كان صحيحا فليس الا التسليم ، فان الأنفة من قبول الحق — اذا ورد — جهل وباطل ، وان كان (كلام الخصم) مما يقع فى مثله الاختلاف فالزم المطالبة بالبرهان ، وانتظر ورود الخواطر فى خلال ذلك باتساع ما ضاق فانه لن يعدمها مريد الحق — القاصد الى الانصاف — من هذه الفصول التى ذكرناها فى ذكر آداب المتناظرين » (٨٠) .

١٣ — وعلى المناظر أن يحذر اليأس والضجر ولا يستسلم اليهما: فانهما يدفعان المناظر الى الاعتقاد فيما يرد عليه من خواطر لا يأمن مع سئمه وضجره أن تكون خواطر فاسدة ، وعليه أيضا أن يتريث فى الاعتقاد فلا يعتقد الا بعد تثبت وبيان ، ولو أحس بالملل يتسرب الى نفسه فعليه أن يلجأ الى الراحة ويعاود نشاطه بعد ذلك .

١٤ — ولابد للمناظر من أن يتقن الفرق بين « اليقين » وبين « غالب الظن » ، والفرق بين الاحتجاج والتقريب ، ولا يجوز له أن يقطع بشىء اذا كان لا يزال فى مقام غلبة الظن ، وعليه أن يتفحص الأسباب التى انتهت به الى الاعتقاد فى مذهب معين ، فان كانت من قبيل الحجة

(٧٩) نفس المصدر ١٥٥ ب .
(٨٠) نفس المصدر والموضع .

فعليه أن يواصل السير للوصول الى اليقين ، وان كانت من قبيل الالف والعادة فعليه أن يسقطها من يديه وأن يبدأ البحث من جديد .

١٥ — وليحذر المناظر حلاوة اللفظ وجمال التعبير من أرباب المذاهب الباطلة ، ولا يضيق صدره بالأسلوب الردىء لو وجده فى مذهب حق ، ولا يثنيه ذلك عن تفحصه واتباعه ، وينصح الشيخ للتخلص من هذا التأثير الزائف بأن يعرض الناظر المعانى على قلبه خالية من قوالب الألفاظ وهناك يعرف منها الحق من الباطل .

١٦ — ولو اختلط مذهب المحق بباطل فلا يصح أن يكون ذلك دليلا على فساد كل أقاويله الأخرى ، وكذلك لو اختلط مذهب المبطل بحق فلا يصح أن يكون ذلك دليلا على صحة أقاويله واعتقاداته ، بل عليه أن ينصف كلا منهما فيما أصاب وفيما أخطأ باعتبار واعتبار ولو فرض وأن واحدا من أهل النظر أخطأ فى عشرين مذهبا وأصاب فى مذهب واحد فليس من الانصاف أن نترك مذهبا أصاب فيه من أجل عشرين مذهبا أخطأ فيها ، بل الحق فى ذلك أن نستقصى ونتتبع لنقول أخطأ هنا وأصاب هناك ، أو أخطأ فى هذه المسألة وأصاب فى تلك .

خاتمة :

هذا هو المنهج الجدلى عند الشيخ ، حاولنا — قدر المستطاع — أن نتبين ملامحه ، ونتعرف على أبرز سماته وقسماته ، سواء من حيث الخصائص أو من حيث القضايا أو الآداب . وتبقى — بعد ذلك — نقطة أخيرة نراها لازمة فى اتمام صورة هذا المنهج عند الشيخ ، هذه النقطة تتعلق بمدى تطبيق قواعد الجدل على القضايا الكلامية التى زخرت بها مؤلفات الأشعرى ، وقد لاحظت من قراءة سريعة فى كتاب « اللمع » أن القضايا التى يتضمنها هذا الكتاب يمكن اعتبارها تطبيقا واسعا لمنهج

(٨١) نفس المصدر والموضع .

الشيخ فى الجدل والمناظرة ، بل ان باستطاعتنا أن نؤكد أن الطريقة التى اتبعت فى عرض مسائل الكتاب هى طريقة « الحوار » و « المناظرة » ، وأن نظام السؤال والجواب كان هو النظام السائد فى كل قضايا الكتاب كما أن « الصيغ » التى يستعملها الشيخ فى كتابه « اللمع » تدل دلالة قوية على أن أدب الجدل كان هو الدعامة التى ارتكز عليها وهو يحاور المعتزلة — وغيرهم — فى هذا الكتاب ، فهو يستعمل صيغة السؤال والجواب ، ويحتج بطرد العلة ، وبعدم الافتراق ، ويجيب على المعارضة ، ويلجأ الى الالزام ، وغير ذلك مما عرفناه له من قواعد وأسس فى هذا العلم ، ولعل الاشارات التالية التى زخر بها كتاب اللمع تؤكد التطبيقات الجدلية التى سادت هذا الكتاب ، وذلك مثل قول الشيخ فى أكثر من موضع :

« ان سأل سائل .... فالجواب .... » .

« ان سأل سائل فقال .... قيل له .... » .

« فان قال قائل : لم قلتم .. ؟ قيل له .... » .

« ان جاز لك أن تزعم هذا ، جاز لغيرك أن يزعم .. » .

« .. اذ كانت العلة فى ذلك واحدة » .

« .. وهذا ما لا يجدون فيه فرقا » .

« وكذلك المطالبة عليهم .... » .

« وكل ما تعارضوننا به فى هذه العلة فالجواب فيه ... » (٨٢) .

وحقيقة الأمر أن هذه النقطة جديرة بالبحث والاستقصاء ، وطريق ذلك دراسة تحليلية ونقدية لكتاب اللمع تكشف عن الجانب التطبيقى للمنهج الجدلى عند الشيخ ، وهذا ما نأمل أن نوفق اليه فى بحث قادم إن شاء الله تعالى ! .

---

(٨٢) أنظر كتاب : اللمع فى الرد على أهل الزيغ والبدع تقديم الدكتور حموده غرابه ، مصر ١٩٥٥ الصفحات : ١٧ ، ٢٢ ، ٢٣ ، ٢٧ ، ٥٤ ، ٥٧ ، ٥٨ ، ٨٩ ، ٩٨ .

أهم مصادر البحث :

أولا :

١ — القرآن الكريم

٢ — المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم — محمد فؤاد عبد الباقى .

ثانيا : المصادر العربية :

٣ — ابن رشد :

— تلخيص كتاب الجدل تحقيق د . تشارلس بتروث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٧٩ .

— فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال بيروت ١٩٧٨ .

٤ — ابن سينا :

— كتاب الجدل من منطق الشفاء تحقيق الدكتور أحمد فؤاد الأهوانى القاهرة ١٩٦٥ .

— البرهان من كتاب الشفاء تحقيق الدكتور عبد الرحمن بدوى دار النهضة العربية ١٩٦٦ .

٥ — ابن عساكر ، أبو القاسم على بن الحسن :

تبيين كذب المفترى فيما نسب الى الإمام أبى الحسن الأشعرى ، دار الفكر ، دمشق ١٣٩٩ هـ .

٦ — ابن فورك ، أبو بكر محمد بن الحسن :

مجرد مقالات الشيخ أبى الحسن على بن اسماعيل الأشعرى ، نسخة مصورة عن مخطوط رقم ٢٥٣ توحيد مكتبة عارف حكمت بالمدينة المنورة .

٧ — **ابن نجيم ، زين الدين بن ابراهيم :**

فتح الغفار بشرح المنار المعروف بمشكاة الأنوار فى أصول المنار مطبعة مصطفى البابى الحلبى — مصر ١٣٥٥ هـ — ١٩٣٦ م ٠

٨ — **أرسطو :**

منطق أرسطو ج ٣ ، **تحقيق عبد الرحمن بدوى القاهرة** ١٩٥٢ م ٠

٩ — **البزدوى ، أبو اليسر محمد بن محمود صدر الإسلام :**

أصول الدين تحقيق بترلينس القاهرة ١٣٨٣ — ١٩٦٣ ٠

١٠ — **البغدادى ، أبو منصور عبد القاهر :**

أصول الدين ، استامبول ١٣٤٦ — ١٩٢٨ ٠

١١ — **التفتازانى ، مسعود بن عمر :**

شرح التلويح على التوضيح ج ٢ القاهرة ١٣٦٧ ٠

١٢ — **الجرجانى ، السيد الشريف :**

شرح المواقف ج ٤ مطبعة السعادة مصر ١٣٢٥ — ١٩٠٧ ٠

١٣ — **الجونفورى ، عبد الرشيد الهندى :**

شرح الرشيدية مع تحقيقات على مصطفى الغرابى القاهرة ١٩٤٩ ٠

١٤ — **الجوينى ، إمام الحرمين :**

— الشامل فى أصول الدين تحقيق د ٠ على سامى النشار — وآخرين ، منشأة المعارف — الاسكندرية ١٩٦٩ ٠

— الكافية فى الجدل تحقيق د ٠ فوقية حسين محمود ، مطبعة عيسى الحلبى — القاهرة ١٩٧٩ ٠

١٥ — **الرازى ، فخر الدين :**

تفسير الفخر الرازى ج ٢٠ دار الفكر — بيروت ١٩٨١ ٠

١٦ — **الصدر ، محمد باقر :**

فلسفتنا بيروت ١٩٨٢ ٠

١٧ — **العطار ، حسن بن محمد ، أبو السعادات ، شيخ الاسلام :**

حاشية على التذهيب شرح تهذيب، المنطق والكلام مطبعة مصطفى الحلبى — القاهرة ١٣٥٥ — ١٩٣٦ ٠

١٨ — **زهير ، محمد أبو النور**

— أصول الفقة ج ٤ القاهرة ١٩٥٢ ٠

١٩ — **كرم ، يوسف :**

— تاريخ الفلسفة اليونانية ، القاهرة ١٣٦٥ — ١٩٤٦ ٠

ثالثا : المصادر الأجنبية :

— **ABDUL - AMIR AL - A'ASAM :**

Ibn Ar-Riwandi's Kitab Fadiht Al-Mu'tazilah Beirut-Paris 1975-1977.

— **DANIEL GIMARET :**

Un Document Majeur pour L'Histoire de Kalam, Arabica Tome XXXII 1985.

— **McCARTHY S.J. :**

The Theology of Al-Ash'Ari Beyrouth 1953.