

مجلة كلية العلوم الإسلامية

العدد
السابع عشر
2000

مجلة إسلامية - ثقافية - جامعة - محكمة - تصدر سنوياً

1430 من ميلاد الرسول ﷺ الموافق 2000 افرنجي



إشكالات العقل الإسلامي

في النظر والعمل

الدكتور سالم مصطفى القرظي



مقدمة

اتجه العقل الإسلامي منذ عهده المبكر إلى استكمال ذاته استجابة لفعله المعرفي في التحليل والتفسير وتقرير الأحكام، فقصده إلى الأخذ بأسباب العلم ووسائله واتجه إلى استقراء الأحداث والظواهر والبحث النظري والعملي محللاً ومفسراً ومقرراً للأحكام، ولم تخل هذه المسيرة العلمية من إشكالات شأنها في ذلك شأن كل فعل عقلي مماثل، وقد يكون هذا أمراً طبيعياً، ولكن حدث أن تصاعد أمر هذا الخلاف فيما بين أهل النظر العقلي الإسلامي بسبب من التفاوت في مستويات الفهم والتأويل والتطبيق للمناهج المتبعة في ذلك بالأمر الذي ولد

جملة من الخلافات النظرية والعملية المتعلقة بالمسائل المستجدة على الصعيد السياسي والديني، وخلف أيضاً جملة من المواقف المتباعدة التي وصلت إلى حدّ التباين بل إلى التطاحن والفرقة في بعض الفترات التاريخية.

إن ذلك واقع يشهد التاريخ والحال به، وهو ما وعاه كثير من أهل النظر العقلي الإسلامي فاتجهوا إلى تقصّي أسبابه على مستوى النظر والعمل، والوقوف على الإشكالات المترتبة على هذه الأسباب، وإنني إذ أبرز بعضاً من عملهم في ذلك أشعر بأنني أسهم في توجيه العقل المسلم إلى ما يمكن الاستفادة منه تداركاً لبعض هذه التناقضات المؤدية إلى الخلاف والفرقة، وألبي نداء يدعو أهل البحث العلمي إلى بذل الوسع لبيان أفضل الطرق والأساليب التي تعصم الذهن من الوقوع في مثل هذه الإشكالات النظرية والعملية والدعوة إلى اتباعها.

ـ منشأ الإشكالات وتطورها :

حدث مع بدايات ترسيخ دعائم الدولة الإسلامية أن ظهر الخلاف بين المفكرين المسلمين، بسبب من تعدد الاتجاهات حول القضايا التي أوكل الحسم فيها للنظر العقلي استدلالاً واستنباطاً، وتأتي مسألة الإمامة في مقدمة القضايا الاجتهادية التي اختلفت بشأنها المواقف والاتجاهات الفكرية، وقد كان معيار التقييم في توليها بعد وفاة النبي ﷺ، بحسب المواقف المؤيدة لدين الله والمناصرة له، فكانت تولية الخلفاء الراشدين على هذا الأساس، ونظراً لمكانتهم الدينية (النظرية والعملية) السامية اتّخذت أقصيتهم في المسائل المستجدة تشريعاً عند التابعين، وإذا نظر للفتنة الكبرى فيما بعد على أنها تجسيم لأكثر المواقف اختلافاً بين المسلمين، إلا أنها كان الاحتكام فيها هي الأخرى - بداية - لكتاب الله، وكان اختلاف معايير التقييم فيها - آخرأ - بسبب من الاختلاف في التأويل، لم يقف الأمر عند ذلك وإنما تخطاه إلى السياسة.

وعلى الرغم من هذه السيطرة للموقف الديني مع بدايات قيام الدولة الإسلامية إلا أنه يسجل للعقل تدخله الفاعل والمتصاعد في التحليل والاستدلال

ثم الحوار والحجاج، وليس أدل على ذلك مما ترتب على الفتنة الكبرى من قضايا عقلية متعلقة بتحديد جزاء مرتكب الكبيرة، الذي اعتبر أهم وأبرز خلاف عقلي في تلك المرحلة، وتأتي أهميته فيما نتج عنه من تعدد الاتجاهات الفكرية وما ترتب على ذلك من نشوء الفرق الكلامية واتساع دائرة التحليل العقلي والجدل الكلامي، الأمر الذي أدى إلى تعدد المناهج والطرق المتبعة في الاستدلال على صحة التأويل بتعدد تلك الاتجاهات والمواقف الجدلية، خاصة بين علماء الكلام والفلاسفة.

1 - منهج رد الغائب إلى الشاهد:

لقد كانت السيادة المبكرة في طرق نظر المتكلمين والفلاسفة، خاصة في المسائل ذات العلاقة بعالم الغيب لمنهج ردّ الغائب إلى الشاهد، الذي يتأسس على «إثبات الحكم في شيء بالقياس على غيره»⁽¹⁾، وقد تنبه كثير من مفكري الإسلام إلى الأخطاء العارضة لهذا المنهج من جهة دلالة الألفاظ المصطلح عليها التي تكون مشتركة في استعمالاتها بين طرفي القياس (الألفاظ التي تدل على الحد الأوسط في القياس).

مثال ذلك لفظا المماثلة والمشابهة اللذان يفيدان المشاركة في النوع والماهية، فهما بذلك غير التمثيل والتشبيه اللذين يعينان المشاركة في الوجود فقط، أي وجود ذات الصفة مع الفارق، فقياسنا علم الله على علم الإنسان لا يعني المشابهة أو المماثلة التي تفيد المشاركة في النوع والماهية لتصير هي هي، وإلا صار ذلك تشبيهاً أو تجسيمياً للذات الإلهية، وإنما يعني التمثيل لاجتماع الطرفين على صفة يشتركان في الاتصاف بها، ولكن بكيفية تكون مختلفة عند كل منهما عن الآخر، وتكون الصفة المشتركة في مثالنا السابق هي الوجود، أي وجود العلم كصفة مشتركة بين الله والإنسان ولكن بكيفية مختلفة في العلاقة بينه وبين الذات فعلم الله موجود ووجوده كمال له، وعلم الإنسان موجود ووجوده

(1) الغزالي: القسطاس المستقيم، تحقيق فيكتور شلحت، دار المشرق بيروت، 1983، ص 95.

تكميل له⁽²⁾، فالله عالم وعلمه صفة جوهرية ذاتية له تعالى، والإنسان يصير عالماً وعلمه صفة تلحقه بالعرض.

وقد ذهب اللغويون إلى إثبات هذا المعنى لمصطلح التشبيه، إذ «التشبيه في اللغة: الدلالة على مشاركة أمر لآخر في معنى، فالأمر الأول هو المشبه، والثاني هو المشبه به، وذلك المعنى هو وجه الشبه، ولا بد فيه من آلة التشبيه وغرضه والمشبه»⁽³⁾، ويركز علماء البيان على وجه الشبه الذي يعني عندهم «الدلالة على اشتراك شيئين في وصف من أوصاف الشيء في نفسه كالشجاعة في الأسد، والنور في الشمس»⁽⁴⁾، وما دام التشبيه هو الدلالة التي نعلم بها العلاقة بين شيئين فإن «كل مشبه شيئاً بشيء مطالب بالدليل على إثبات تشابههما في الوجه الذي يبغيه المشبه»⁽⁵⁾ وبناءً على الدليل المثبت لوجه المشابهة يتم رد الغائب إلى الشاهد.

ويعتمد النظر في الإلهيات على هذا المنهج اعتماداً أساسياً، كما يشير إلى ذلك الجويني في قوله: «إن إثبات العلم بالصفة الأزلية لا يتلقى إلا من اعتبار الغائب بالشاهد، والتحكم بذلك من غير جمع يجر إلى الدهر والكفر وكل جهالة تأبأها العقول، فإن من قال يقضى على الغائب بحكم الشاهد من غير جمع لزمه أن يحكم بكون الباري تعالى جسماً محدوداً من حيث لم يشاهد فاعلاً إلا كذلك، ويلزم منه القضاء بتعاقب الحوادث إلى غير أول من حيث لم يشاهدها إلا متعاقبة إلى غير ذلك من الجهالات»⁽⁶⁾، فدليل الشاهد هو فقط باعث على المشابهة مع الفارق، وهذا ما يعنيه التماثل المفيد في رد الغائب إلى

(2) الغزالي: المقصد الأسنى في شرح معاني أسماء الله الحسنى، تحقيق فضلة شحادة، دار المشرق بيروت، 1986، ص 46-47.

(3) الجرجاني: التعريفات، دار الكتاب المصري القاهرة، ودار الكتاب اللبناني بيروت، 1411هـ - 1991، ص 77.

(4) نفسه، نفس الصفحة.

(5) الجويني: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: أسعد تميم، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، ط 2، 1413هـ - 1992، ص 187.

(6) نفسه، ص 94.

الشاهد، وإن الاختلاف في فهم معاني مثل هذه المصطلحات أدى إلى اختلافات ومناقضات كثيرة في الفكر الإسلامي، كما هو الحال في اختلاف مواقف من قال بالتجسيم وبين من نفى ذلك وسلّب كل صفة عن الله، ومن حاول التوسط بين الموقفين.

ولقد كان من أهم نتائج رد الغائب إلى الشاهد في مجال الإلهيات خاصة، ما نقف عليه من جدل بين أكبر فرقتين في علم الكلام الإسلامي وهما: المعتزلة والأشاعرة، حول مسألة الصفات وعلاقتها بالذات الإلهية، كواحدة من أهم المسائل المتنازع فيها، فقد «صارت المعتزلة إلى أن الباري تعالى عالم قادر لذاته، لا بعلم وقدرة وحياة...» وقالت الصفاتية من الأشعرية والسلف: إن الباري تعالى حيّ عالم بعلم، قادر بقدرة، حيّ بحياة، سميع بسمع، بصير ببصر، مرید بإرادة، متكلم بكلام، باق ببقاء، وهذه الصفات زائدة على ذاته سبحانه، وهي صفات موجودة أزلية ومعان قائمة بذاته⁽⁷⁾ فالصفات عين الذات عند المعتزلة، وزائدة عليها عند الأشاعرة، موقفان متضادان يؤهلان لجدل بين الفريقين⁽⁸⁾، وكان مصير هذا الجدل التكافؤ بين أدلتهما.

لقد أدى التمثيل بالشاهد إلى الاختلاف في تأويله، إذ ترى الأشاعرة أن الشاهد يؤيد القول بأن الصفات زائدة على الذات، بينما ترى المعتزلة عكس ذلك: فالشيء هو مجموع صفاته دون فصل، خاصة إذا تعلق الأمر بالذات الإلهية، تقول الأشاعرة «كما أنكرتم إثبات صفات أزلية، أنكرنا عليكم إثبات موصوف بلا صفة، إنكاراً بإنكاراً، واستبعاداً باستبعاد، ولا ترجيح بين المتكافئين⁽⁹⁾».

ويعتبر الأشاعرة نتيجة التكافؤ هذه نصراً لهم، فالمقصد الذي يريدونه في إثبات قصور العقل المجرد حصل بفعل نتيجة التكافؤ الذي يعني الحيرة التي

(7) عبد الكريم الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام، المكتب التجاري للطباعة والنشر والتوزيع بيروت، (د.ت)، ص 180 - 181.

(8) للاطلاع على جزئيات هذا الجدل حول هذه المسألة، انظر نفس المرجع السابق، 180 - 200.

(9) نفسه، ص 200.

يخلفها الاعتماد على العقل وحده أداة للنظر في تلك المجالات المتعالية، وبذلك تكون النتيجة أنه لا طمأنينة إلا باليقين الذي لا توفره إلا الشريعة وحدها، وهذا ما عمل الأشاعرة جهدهم على تأكيده كما نجده عند الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة»، حيث يقول منتقداً الفلاسفة: «ولا غرو لو حار العقل في الصفات الإلهية ولا عجب، إنما العجب من إعجابهم بأنفسهم وبأدلتهم، وفي اعتقادهم أنهم عرفوا هذه الأمور معرفة يقينية مع ما فيها من الخبط والخبال»⁽¹⁰⁾، وفي نفس هذا المعنى يقول الجويني: «وأما الشبه فقصاراه ظن على بعد، فإذا عارضه نقض وهى وانحل»⁽¹¹⁾، وعلى هذا يعتبر الأشاعرة هذه النتيجة التي يؤدي إليها الخلاف في المسائل الإلهية، المتمثلة في تكافؤ الأدلة تأييداً لمذهبهم في قصور العقل عن اليقين في مجال الإلهيات، وأن الشريعة هي المصدر الوحيد لهذا اليقين في مثل هذه المسائل.

وإذا كان الأشعري قد دافع عن العقائد السيئة تحت تأثير مناهج المعتزلة، خاصة منهج ردّ الغائب إلى الشاهد، وهو ما استعان فيه أبو المعالي الجويني بطرق الفلاسفة المنطقية مع شيء من التحفظ، فإن الغزالي دافع عنها وبكل وضوح في إطار من الحياة الصوفية العملية المتضمنة لمناهج الفلاسفة المنطقية، واعتبر ذلك الطريق الوحيد لليقين، لقناعته بأن هذه المناهج هي الأسلوب الأمثل لتحصيل نتائج استدلالية سليمة.

وكثيراً ما انتهى جدل المتكلمين المتبعين لهذه الأساليب إلى حالة التكافؤ بين الأدلة، حيث خلص الأمر بينهم إلى مقابلة الإشكالات بالإشكالات بدرجة يصعب معها ترجيح أدلة هذا على ذاك. الأمر الذي ولد حيرة وشكوكاً فكرية. يقول ابن حزم: «ذهب قوم إلى القول بتكافؤ الأدلة، ومعنى هذا أنه لا يمكن نصر مذهب على مذهب ولا تغليب مقالة على مقالة، حتى يلوح الحق من

(10) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، دار المعارف مصر، ط6، ص205.

(11) أبو المعالي الجويني، البرهان، تحقيق عبد العظيم محمود الديب، دار الوفاء المنصورة مصر، ط3، ج2، 1412هـ - 1992، ص620.

الباطل ظاهراً بيناً لا إشكال فيه، بل دلائل كل مقالة فهي مكافئة لدلائل سائر المقالات وقالوا كل ما ثبت بالجدل فإنه بالجدل يُنْقَضُ⁽¹²⁾، وعادة ما يؤدي الجدل في المسائل الإلهية على وجه الخصوص إلى تكافؤ في الأدلة لقصور العقل في مثل هذه المسائل، أما عند النظر في عالم الشهادة «فإن الحوادث لا تعرى عن الأحكام ولا تتكافأ فيها الأدلة... فعلى من كُلف المصير إليه أن يمعن النظر إذا كان من أهل الاجتهاد فإنه يظفر بالدليل ويستبين الحكم»⁽¹³⁾. فالاستدلال طريق للنظر في عالمي الملك والملكوت، ونظراً لسيطرة العقل على مقدماته في عالم الملكوت، لذلك كانت أحكامه فيه يقينية أو قريبة من اليقينية، أما في العالم المتسامي (عالم الملك) فالأمر لا يتعدى - تبعاً لاتجاه الأشاعرة في المسألة - المقدمات الظنية التي تنتج أحكاماً ظنية بناء عليها.

ونظراً لذلك دعا ابن رشد إلى ترك الخوض في مثل هذه المسائل المتعالية على العقل، كما نجده في قوله: «إن كان هذا هكذا فإذا الذي ينبغي أن يعلم الجمهور من أمر هذه الصفات هو ما صرح به الشرع فقط، وهو الاعتراف بوجودها دون تفصيل الأمر فيها هذا التفصيل»⁽¹⁴⁾، وهذا حرصاً منه على ألا يتجه النظر إلا للمسائل الممكنة الخاضعة لسيطرة العقل وطرقه الاستدلالية المحصّلة لليقين، وكذلك كان نهج الصحابة عن الخوض في مثل هذه المسائل المتعالية لحرصهم على سلامة العقيدة من التشويش عليها بمثل هذا الجدل وإثارة مثل هذه الإشكالات.

2 - القول بالأحوال كحل لإشكالية التكافؤ بين الأدلة:

لقد كانت إشكاليات تكافؤ الأدلة حافزاً لبعض المفكرين المسلمين إلى

(12) ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، تحقيق محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، دار الجيل بيروت، (د.ت)، ج5، ص253.

(13) أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، تحقيق فؤاد حسين، مكتب الكليات الأزهرية القاهرة، 1399هـ - 1979، ص448 - 449.

(14) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط2، 1399هـ - 1979، ص76.

البحث عن حلول لها، وإخراج العقل من الحيرة التي آل إليها أمره بسببها، لذلك كان قول بعضهم بالأحوال التي «أحدث أبو هاشم الجبائي رأيه فيها، وما كانت المسألة مذكورة قبله أصلاً»⁽¹⁵⁾ وتعني هذه الأحوال في عمومها «الواسطة بين الموجود والمعدوم»⁽¹⁶⁾ وهو ما يعني من جهته الخروج على مبدأ عدم التناقض والقول بالوسط المرفوع، وبالتالي عدم التقييد بمبادئ منطق أرسطو.

لقد اختلفت المواقف من القول بالأحوال، فإذا كان قد أخذ بها بعض المعتزلة فإنه قد أخذ بها بعض الأشاعرة أيضاً «فقد أثبتها القاضي أبو بكر الباقلاني بعد ترديد الرأي فيها على قاعدة غير ما ذهب إليه...»، وكان إمام الحرمين من المثبتين في الأول والنافين في الآخر⁽¹⁷⁾، وهذا ما يشبه كذلك عضد الدين الإيجي في كتابه (المواقف) حيث يقول: «الحال وهو الوساطة بين الموجود والمعدوم، وقد أثبتته إمام الحرمين أولاً والقاضي متأ وأبو هاشم من المعتزلة»⁽¹⁸⁾ فكان القول بالأحوال مثل حلاً وسطاً وجد فيه بعض المفكرين مجالاً للتوفيق بين المتنازعين، ولكن لم ينل هذا الحل رضى كل الأطراف من الجانبين كما نلاحظ.

ونلاحظ أيضاً حال التردد بشأن الأخذ بهذا الحل الوسطي بين مفكري الفريق الواحد، وبينهم وبين مفكري الفريق الآخر، ونلاحظ ذلك التردد في موقف المفكر نفسه بين إقدام وإحجام، كل ذلك يترجم حال الاضطراب الذي كانت تعانيه قضية المنهج في مسائل النظر العقلي الإسلامي.

وعلى القول بالأحوال وأنها «لا موجودة ولا معدومة جاز لمبتي الصفات القول بأن الصفات لا عين الذات ولا غير الذات»⁽¹⁹⁾، يقول أبو بكر الباقلاني: «وإنما قلنا إن صفات ذاته ليست بأغيار له، ولا هو غير لصفاته ولا صفاته

(15) عبد الكريم الشهرستاني، نفسه، ص 131.

(16) عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، مكتبة المشى القاهرة، (د.ت)، ص 67.

(17) عبد الكريم الشهرستاني، نفسه، ص 131.

(18) عضد الدين الإيجي، نفسه، ص 67.

(19) عبد الكريم الشهرستاني، نفسه، ص 200 - 201.

متغايرة في أنفسها، لأن حدّ الغيرين ما يجوز مفارقة أحدهما الآخر إما بزمان أو بمكان وهذا يستحيل تصوره في الله تعالى وصفات ذاته⁽²⁰⁾ ولا يكون تصور ذلك إلا في ضوء القول بالأحوال.

إن القول بالأحوال لم يحل مشكلة الجدل الكلامي الإسلامي، فقد استمر الخلاف قائماً لعدم جدوى الأخذ بالحلول الوسطى على طريقة الأحوال وهي الطريقة التي لا تقنع العقل لعدم انسجامها مع مبادئه الأساسية، فالعلم يتأسس على الوضوح واليقين وهو ما لا يوفره القول بالأحوال، يقول أبو بكر الباقلاني: «فإن كانت هذه الحال معلومة وجب أن تكون إما موجودة أو معدومة، فإن كانت معدومة استحال أن توجب حكماً وأن تتعلق بزيد دون عمرو، وبالقديم دون المحدث، وإن كانت موجودة وجب أن تكون شيئاً وصفة متعلقة بالعالم، وهذا قولنا الذي نذهب إليه»⁽²¹⁾، وإذا كان الباقلاني يخالف في هذا الرأي ما ذهب إليه في رأيه السابق فذلك ما يفسر حال التردد التي كان عليها موقفه من الأحوال.

وينضمّ الغزالي إلى النافين للأحوال بناءً على قضية طلب اليقين الواضح الضروري الذي هو أساس العلم حسب تقييّمه، إذ عنده «كما لا يجوز أن يحدث شيء واحد من جهة محدثين، لا يجوز أن يقع المعلول الواحد بعلمتين، لأن من ضرورة إضافة الحادث إلى محدث قطعه عن الآخر، فلا يتصور أن يكون واقعاً بهما مع اتحاده في المحل»⁽²²⁾، ويأتي ذلك بناءً على أنه «لا يجوز إثبات الحكم الواحد في المحل الواحد بعلمتين، كالعالمية الحاصلة للذات بشيء واحد، لا يجوز أن تكون بعلمين، فعلى هذا لا يجوز تعليل حكم واحد في محل واحد

(20) أبو بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، عالم الكتب بيروت، 1407هـ - 1986، ص23.

(21) أبو بكر الباقلاني، تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، مؤسسة الكتب الثقافية بيروت، ط3، 1414هـ - 1993، ص34 - 35.

(22) الغزالي، شفاء الغليل وبيان الشبه والمخيل ومسالك التعليل، تحقيق محمد الكبيسي، مطبعة الرشاد بغداد، 1390هـ - 1971، ص518.

(23) نفسه، نفس الصفحة.

من وجه واحد بعلمتين، فإن المعلول واقع بالعلة⁽²³⁾ وفي هذا يتفق الغزالي مع نفاة الأحوال في أن القول بالأحوال لا يفيد، يقول الشهرستاني: «مثبت الحال قد أتى بواسطة بين الوجود والعدم، فلم يفد التقسيم والإبطال علماً، ولا يتضمن النظر حصول معرفة أصلاً»⁽²⁴⁾ وتبقى إشكالات العقل النظري قائمة.

3 - مسلك بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول :

وبالإضافة إلى منهج رد الغائب إلى الشاهد، والقول بالأحوال، ذهب أبو بكر الباقلاني إلى الأخذ بمسلك ثالث نتج عن تهذيبه طرق المتقدمين، حيث أخذ مقدماتهم ومسلمات مذاهبهم وجعلها أسساً لبناء الاستدلال في النظر، يقول ابن خلدون: «كثير أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري واقتفى طريقته من بعده تلاميذه كابن مجاهد وغيره وأخذ عنهم القاضي أبو بكر الباقلاني، فتصدر للإمامة في طريقتهم وهذبها، ووضع المقدمات العقلية التي تتوقف عليها الأدلة والأنظار، وذلك مثل إثبات الجوهر الفرد والخلاء وأن العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين، وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم، وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية في وجوب اعتقادها لتوقف أدلتهم عليها، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول»⁽²⁵⁾، وبذلك يصير - على رأي الباقلاني - كل ما لا يوافق هذه المقدمات باطلاً، على اعتباره هذه المقدمات أسساً صحيحة لكل استدلال.

وقد تأثر بطريقة الباقلاني بعض اللاحقين، حيث «وضع أبو بكر بن العربي قانوناً آخر مبنيّاً على طريقة أبي المعالي ومن قبله كالقاضي أبي بكر الباقلاني، وفي هذا القانون الذي وضعه هؤلاء يضع كل فريق لأنفسهم قانوناً فيما جاءت به الأنبياء عن الله، ويجعلون ما جاءت به الأنبياء تبعاً له، فما وافق قانونهم قبلوه وما خالفه لم يتبعوه»⁽²⁶⁾، فالأمر هنا لم يعد يتعلق بوضع مقدمات عقلية كما

(24) عبد الكريم الشهرستاني، نفسه، ص 135.

(25) ابن خلدون، المقدمة، دار الكتاب العربي بيروت، ط 5، ص 465.

(26) ابن تيمية، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، دار الكتب العلمية، بيروت، ج 1، 1405 هـ - 1985، ص 32.

فعل الباقلاني وإنما أصبح استخلاصاً للمقدمات من النصوص الدينية السماوية، وجعل هذه المقدمات التي استنبطها العقل من النصوص أساساً للقياس.

ولكن ليس كل ما لا دليل عليه يعد باطلاً لأن الأمر يتعلق بالتأويل العقلي الذي يستحيل عليه استقراء كل الأدلة استقراء تاماً، خاصة إذا تعلق الأمر بعالم الغيب، لذلك شكّل هذا القانون خطورة على قضايا علم الكلام مرجعها إلى ذلك الربط غير الصحيح الذي قد يتم بين عالم الغيب وعالم الشهادة، وهذا ما يمس الدين نفسه كعقيدة، وليس فقط وسائل الدفاع عنه⁽²⁷⁾، وبذلك ينضمّ هذا القانون إلى الطرق السابقة في عدم إمكان الاعتماد عليه منهجاً متكاملًا للنظر العقلي، الأمر الذي يترك حاجة مستمرة إلى منهج يلبي حاجة العقل النظري في تحصيل اليقين.

4 - دعوة الباطنية إلى إبطال النظر العقلي :

وإذا كانت تلك نتيجة اجتهادات العقل النظري في وضع حلول لإشكالياته ومسائل الخلاف المترتبة على طرقة، فإن الباطنية اتخذت من ذلك مبرراً للدعوة إلى إبطال النظر العقلي والاكتفاء فقط باتباع الإمام الذي يدعون عصمته كطريق وحيد لتحصيل اليقين والبعد عن الإشكالات والخلافات، وتنطلق الباطنية في تبرير دعوتها هذه من عدة مقدمات تركز على القضايا السمعية بعد تركيبها بطريقة موهمة، لتنتهي في خاتمة القول إلى الإفصاح عن الغاية الجوهرية الكامنة وراء تلك الدعوة التي مفادها أنه «من لطف الله وصنعه مع الخلق ألا يترك أحداً في الخلق يدّعي العصمة سوى الإمام الحق»⁽²⁸⁾، وأن هذا الإمام يوجد بموجب اللطف الإلهي في زمان، وفي ذلك الزمان الذي هو نهاية القرن الخامس الهجري «قد عُلِمَ قطعاً أنه لا أحد يدّعي أنه الإمام الحق والعارف بأسرار الله في جميع

(27) الغزالي، معيار العلم، دار الأندلس بيروت، ط2، 1978، ص121.

وانظر محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، المركز الثقافي العربي بيروت والدار البيضاء، ط3، 1993، ص442 - 443.

(28) الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق عبد الرحمن بدوي، مؤسسة الكتب الثقافية الكويت، 1383هـ - 1964، ص75.

المشكلات عن رسول الله في جميع المعقولات والمشروعات، العالم بالتنزيل والتأويل علماً قطعياً لا ظنياً، إلا المتصدي للأمر بمصر⁽²⁹⁾، والمتصدي للأمر بمصر في ذلك العصر هو المستنصر بالله الفاطمي، الذي يعتبره الباطنية إمامهم المعصوم، ليتتهوا بذلك إلى الإقرار بهداهم السياسي في أحقية إمامهم في تولي خلافة المسلمين، الأمر الذي مثل خطراً على الخلافة العباسية في بغداد.

لقد كان للدعوة الباطنية خطرهما الأبعد وتأثيرها الأعمق بفعل ما ترتب على تطويعهم للنصوص الدينية بما يخدم أهدافهم في دعوتهم، إذ إنهم يذهبون في سبيل نصرة اتجاههم إلى أن «لظواهر القرآن بواطن تجري في الظواهر مجرى اللب من القشر، وأنها بصورها توهم عند الجهال الأغبياء صوراً جلية، وهي عند العقلاء والأذكياء رموز وإشارات إلى حقائق معينة، وأن من تقاعد عقله عن الغوص على الخفايا والأسرار والبواطن والأغوار، وقنع بظواهرها مسارعاً إلى الاغترار، كان تحت الأواصر والأغلال مُعْنَى بالأوزار والأثقال»⁽³⁰⁾، إنها دعوة إلى رفع الشرائع والتكاليف، لأن هذا الذي «ارتقى إلى علم الباطن انحط عنه التكليف واستراح من أعبائه»⁽³¹⁾، وذلك لتمكنه من التأويل على الطريقة الباطنية، فكأنه بحكم هذه الدرجة تجاوز مرحلة التكليف، وأيضاً تؤدي هذه الدعوة إلى رفع الشرائع من جانب آخر ذلك «أنهم إذا انتزعوا من العقائد موجب الظواهر، قدروا على الحكم بدعوى الباطن على حسب ما يوجب الانسلاخ عن قواعد الدين، وإذا سقطت الثقة بموجب الألفاظ الصريحة فلا يبقى للشرع عصام يرجع إليه، ويعول عليه»⁽³²⁾، فإنهم لا يأخذون بظاهر النصوص وإن كانت صريحة واضحة في ألفاظها ومعناها، بل يلجأون إلى هذا الاتجاه التأويلي التعسفي بموجب تحكمات مسبقة.

ولذلك فإن ضرر الباطنية على الدين والمجتمع «أعظم من ضرر اليهود

(29) نفسه، ص 75.

(30) نفسه، ص 11.

(31) نفسه، نفس الصفحة.

(32) نفسه، ص 12.

والنصارى والمجوس عليهم، بل أعظم من مضرة الدهرية وسائر أصناف الكفرة عليهم⁽³³⁾، وهذا ظاهر للعيان من خلال ما نقرأه في تاريخهم من ممارسات عنيفة متطرفة عانى منها المجتمع الإسلامي كثيراً، وقد يكون سبب عنفها أنها دعوة لم تستطع أن تحقق أهدافها بالطرق الشرعية لعدم تمشي هذه الأهداف مع الطرق المقبولة في المجتمع الإسلامي، ولهذا تلجأ إلى طرق من الاستتار والتدرج في استقطاب المغرر بهم، واللجوء إلى الفتك بمن يحاول من أتباعها الرجوع عما هو عليه⁽³⁴⁾.

ونظراً لما كانت عليه دعوتهم في مجملها من انحراف عن الصواب، فإنها لا تزيد على كونها دعوة سلبية ضارة بالدين والمجتمع، وأنها لم تضيف إلى قضية العقل النظري في إشكالاته الجدلية سوى مطالبها ببطلان النظر، وهو ما لا يقبل به إنسان ذو عقل، إذ إن ذلك يعني سلب الإنسان إنسانيته بكونه عاقلاً، وتجميد فاعليته الفكرية ليكون مقلداً مكتفياً بالتلقي السلبي عن الإمام المعصوم المزعوم من قبل الباطنية، وبذلك كانت الدعوة الباطنية خطرة على الدين والفرد والمجتمع، لتكون تبعاً لذلك باطلة شرعاً وعقلاً.

إن الإنسان ما كان إنساناً إلا لكونه ذا عقل، والشرائع ما نزلت إلا لتخاطبه ككائن عاقل مميز مستدل ومستنبط، ولذلك كان تركيز كل الاتجاهات المحللة للأحداث والمحددة للمواقف (عدا الباطنية)، على فعل العقل فيها، ولعل أكبر تيارين فكريين إسلاميين تميزا في هذا الاتجاه هما اتجاه المعتزلة والفلاسفة من جهة والأشاعرة من جهة ثانية، فإذا كان تركيز الاتجاه الأول على للعقل إلى درجة أنه في نظرهم يسبق النقل في الحكم على كثير من المسائل والوقائع، الأمر الذي أفرط معه المعتزلة والفلاسفة في الاعتداد بالعقل وقدراته، وإن

(33) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط4، 1980، ص265.

(34) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتاب العربي بيروت، ط2، ج8، 1387هـ - 1967، ص200 - 259.

وانظر عبد الرحمن بدوي، مذاهب الإسلاميين، دار العلم للملايين بيروت، ج2، 1971، المقدمة.

اختلفا في توظيفهم له حيث اعتمد المعتزلة منهج ردّ الغائب إلى الشاهد كأساس عقلي في الاستدلال، بينما اتجه بعض الفلاسفة بالإضافة إلى ذلك إلى تسخير هذا المنهج بما يخدم توجهاتهم المعرفية فإن متكلمي الأشاعرة حاولوا إيجاد طريق لضبط موقف وسط بين العقل والنقل كان مصيره الانحياز إلى النقل على حساب العقل بل والاتجاه إلى التصوف والحياة الروحية الخالصة عند الغزالي.

- التقييم والتقويم:

لقد حاول الأشاعرة انتهاء بالغزالي إيجاد التفاعل - في وسطية - بين العقل النظري والعقل العملي وصولاً إلى عقل مهتد مستنير مستبصر قادر على الاستدلال والاستنباط على طريق صحيح مع عبادة وهداية روحية إيمانية تحقيقاً لمفهوم الاقتصاد في الاعتقاد كما يعبر عنه الغزالي، أي لا إفراط ولا تفريط، وهذا ما اتجه إلى تحقيقه من خلال طريقه الصوفي، الذي - حسب رأيه - يتم عن طريقه حل كثير من إشكالات العقل النظري القائمة بسبب اتباع طرق مخالفة.

لقد كان تركيز الغزالي على إيجاد الوسيلة التي يتم بها تحقيق اليقين الذي تُحلّ عن طريقه كثير من إشكالات العقل النظري، وفي سبيل ذلك عمل على دمج المنطق إسلامياً بتطويع مصطلحاته وطرقه بما يتمشى والعلوم الإسلامية، وذلك اعتقاداً منه بأن المنطق هو الطريق الأمثل للاستدلال وصولاً إلى البرهان، ولكن هذا البرهان في نظره ليس الذي يأتي على الطريقة الاستدلالية المنطقية وكفى، وإنما لا بد فيه - حسب رأيه - من تحقيق الطمأنينة النفسية وفقاً للذوق الصوفي، ذلك أن هذا النوع من الطمأنينة أساس اليقين عنده.

ولكن تظل دعوة الأشاعرة انتهاء بتصوف الغزالي نظرية، إذ إن تطبيقها من الصعوبة بحيث تفتقر إلى ضبط تام وكامل لهذا الدور الوسطي الذي يجب أن توجه إليه العلاقة بين العقل والنقل، وهذا ما لا يمكن تحقيقه عملياً، إذ إن ذلك - وكما أكد الغزالي نفسه - يرجع إلى ذوق باطني نفسي نسبي، الأمر الذي لا يمكن معه تحقيق اليقين الذي لا يختلف عليه، ويفتقر أيضاً إلى قدرة كافية لتطبيقه تختلف هي الأخرى من فرد لآخر، وهذا ما جعل الغزالي نفسه وكثيراً

من الاتجاهات الصوفية بعده لاتصل إلى تحقيق هذه الوسطية وتنحاز إلى أحد الطرفين على حساب الآخر، واتخذ التصوف مفهوماً لا يزيد عن كونه انقطاعاً وعزلة، أو على الأقل توجهاً عملياً خالصاً على حساب العقل وقدراته النظرية، ولم يع هؤلاء ما يجب أن توجه إليه الحياة الروحية العملية من تحقيق للتفاعل بين النظر والعمل، وضبط أكبر قدر من موازين هذا التفاعل، أو أنهم وعوه ولكنهم لم يستطيعوا تحقيقه.

إن هذا المطلب في إيجاد التفاعل المتوازن بين العقل والنقل لا يتمشى ودعوة الغزالي في جعل التصوف عاماً للجماهير، إذ إن هذه العلاقة وضبطها كما يقول الأشاعرة لا يحققها إلا الخواص، بل إنه حتى مع هؤلاء الخواص يظل تفسير اليقين حسب رؤية الغزالي تفسيراً نفسياً باطنياً مما يجعل تلك اللحظة النفسية التي تحدد حصول الطمأنينة مُختلفاً عليها، وهذا ما عبر عنه صراحة في موقفه من التعليل، فكانت السيادة في اتجاهه المتعلق بالنظر العقلي في المجالات الطبيعية والفقهية للظن بدرجاته، ولينحصر نطاق اليقين عنده في الإطار المتعلق بالاستدلال المبني على المقدمات المسلّمة والبدهيّات في مجالي العقيدة والعقل⁽³⁵⁾.

إن المفهوم النظري في التفاعل المتوازن بين العقل والنقل شيء سام، ولكن أن يتحول واقعياً إلى شطحات وحركات دون وعي فإنه لا علاقة لهذا بالدين الذي هو دعوة للنظر والتأمل والاستدلال، ولا بالعقل الذي هو وسيلة الإنسان لتلبية هذه الدعوة.

ويأتي ابن رشد ويجد أمامه الانحرافات المترتبة على مناهج النظر معلقة، وبعد استقرائه للحال الفكرية لتيارات العقل النظري الإسلامي يجد السبب الأساسي في حصول تلك الانحرافات والاختلافات الناجمة عنها في القدرة على التأويل، فالناس على رأيه ثلاثة أصناف: العامة من الجمهور وهم ليسوا من أهل التأويل، ويمثلون الغالبية في المجتمع، ويقف هؤلاء عند الأساليب الخطائية

(35) سالم الفريض، أصول الخلاف الكلامي وآثاره في فكر الإمام الغزالي، أطروحة في الفلسفة، كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس الرباط المغرب، 1997، الخاتمة.

الوعظية، وأهل الجدل الذين يؤولون وفقاً لاتجاهاتهم الجدلية، أما الصنف الثالث فهم البرهانيون أهل التأويل (الحكماء). فإذا حصل أن اطلع الجمهور على العلوم البرهانية المضمون بها على غير أهلها، فإن ذلك يكون سبباً للتشويش العقدي والعقلي، أما إذا انتشرت التأويلات الفاسدة أي غير البرهانية فإنها تؤدي بالإضافة إلى التشويش إلى الاختلاف والفرقة، وقد أدى انتشار هذه الانحرافات إلى الاختلاف والفرقة الفعلية متمثلة في تعدد الاتجاهات والتيارات المذهبية والفرق الكلامية⁽³⁶⁾.

ونظراً لصعوبة التأويل وخطورته على غير أهله وصفه القرآن الكريم بأنه الأمانة التي عرضت على السماوات والأرض والجبال فأشفقن منها وحملها الإنسان⁽³⁷⁾، فالتأويل الصحيح أو الاجتهاد للوصول إلى أفضل درجاته كفيل بحل كثير من إشكالات العقل الإنساني، ويجعله مسيطراً على معظم قضاياها التي تؤرقه، وبذلك يؤدي الأمانة التي كُلف بها على أكمل وجه ممكن.

ولتأدية هذه الأمانة على وجهها الصحيح يجب أن نعلم أن الشريعة قسمان: ظاهر لجمهور ومؤول للعلماء، وفرض على الجمهور حمل الظاهر على ظاهره دون تأويله، وفرض على العلماء التأويل وعدم الإفصاح بالمؤول إلى العامة، وفي التقيد بهذا نقي عقولنا الإشكالات⁽³⁸⁾، وفي إطار ذلك دعا ابن رشد الخواص إلى الأخذ بالفلسفة ومنطق أرسطو الذي اعتبره - كما اعتبره مواطنه ابن حزم - الطريق الوحيد للاستدلال وصولاً إلى البرهان، ولكن ابن رشد لم يأخذ هذا المنطق عن فلاسفة الإسلام السابقين، تفادياً لما قد يكونون وقعوا فيه من تحريفات، وأيضاً لم يطوِّع هذا المنطق إسلامياً كما فعل الغزالي، وإنما اتجه إلى أصوله المترجمة مباشرة شارحاً ومعلقاً عليها طلباً للدقة، وتسهيلاً على القارئ في تعرف جزئياته واتباع خطواته في الاستدلال والاستنباط كما هي دون تحريف.

(36) ابن رشد، فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دار الآفاق الجديدة بيروت، ط2، 1399هـ - 1979.

(37) نفسه، ص35.

(38) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، نفسه، ص45 - 46.

النتيجة :

واضح من النماذج السابقة تواصل جهد مفكري الإسلام لتحسين طرق النظر ومناهجه في الاستدلال، وهذا أمر طبيعي أن يسعى العقل ما بقي فاعلاً في هذا الكون في هذا الاتجاه، ويبين هذا الجهد لمفكري الإسلام مدى حرصهم على تقويم النظر وطرقه متخذين في ذلك القرآن الكريم هادياً ومرشداً للعقل الإنساني إلى طريق الصواب، ومن العقل وسيلتهم في التعرف إلى أسرار هذا الكتاب المقدس والمفاهيم الكامنة وراء ألفاظه الظاهرة، وهذا التقعيد الفكري إنما تولوه عن دراية وكفاءة وبذلوا وسعهم في بلوغ أكمل وجوهه .

ويؤكد معظم مفكري الإسلام أن هذا التقعيد والتأسيس وذلك التأويل لا يتولاه إلا أهله من الخواص الذين بلغوا مراتب عليّة في مجال النظر والعمل، ذلك أن مثل هذا الأمر لا يوكل إلا لأهله، وما على العوام إلا الفهم عنهم والاتباع لهم، وهذه الخصوصية تحمّل هؤلاء الصفوة أيضاً مهمة التصدي لمن يجادل في الدين والرد على المبتدعة فيه .

ولكن السؤال الذي يظل قائماً: كيف نحدد أهل البرهان من الخواص، أو بشكل أوسع كيف نحدد أهل كل صنف من الأصناف السابقة ونلزمها بما يجب عليها؟ ومن الذي يخول لنفسه هذه الصلاحيات؟ ففي كل الأحوال يظل الجدل قائماً بسبب ذلك وبسبب التفاوت الحاصل بين أهل النظر، وذلك لحكمة إلهية حتى يكون التنوع ويكون التنافس المؤدي إلى تعمير الكون .

لقد خلق الله الناس على هذه الطبيعة تحقيقاً لهذا الهدف ﴿وَلَوْ شَاءَ رَبُّكَ لَجَعَلَ النَّاسَ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَا يَرَالُونَ تَخْلِيفًا﴾ (١١٨) إِلَّا مَنْ رَجِمَ رَبُّكَ وَلِذَلِكَ خَلَقَهُمْ ﴿(39)﴾، ونظراً لعلم الله الأزلي بأن الخلاف قائم بين البشر دعا إلى الجدل بالحسنى، قال تعالى: ﴿ادْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ وَجِدْ لَهُمُ مَا لَقِيَ هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾ (40)، فالحكمة والموعظة الحسنة والجدل بالحسنى هي الطرق التي يتبعها العقل كل حسب قدراته النظرية

(39) سورة هود، الآية: 118 - 119.

(40) سورة النحل، الآية: 125.

والعملية، وإذا كانت الموعظة للعوام من الجماهير فإن الحكمة لأهل البرهان، والجدل لأهله من المجادلين، والبرهان والجدل بالحسنى هما أساس التحليل والتركيب عن طريق الاستدلال الهادئ المؤسس للعلم، وهو ما تحقق به للمسلمين الظفر باقتحام مجالات فكرية متعددة ارتادوها بنجاح بفعل ذلك التحدي الخلافي المحمود، الأمر الذي دفع بهم إلى بناء أنماط فكرية متعددة في المجالات العلمية والدينية والأخلاقية والفلسفية والأدبية، بما خدم ويخدم الإنسان كما أدى به إلى اقتحام مجال التحضر من بابه الواسع تحقيقاً لخلافة الإنسان في الأرض.

إن الاختلاف الذي خلق الله الناس عليه ليس المراد منه الاختلاف في الصور والألوان العرضية الخارجية، أي الخُلُقَة التي عليها هيئة الإنسان ومظهره، ولا في خُلُقِه، وهم في كل ذلك مختلفون أيضاً، ولكن «وعلى رأي الشاطبي» المراد هنا اختلاف آخر «وهو الاختلاف الذي بعث الله النبيين ليحكموا فيه بين المختلفين، كما قال الله تعالى: ﴿كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّنَ مُبَشِّرِينَ وَمُنذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيُحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِي مَا اخْتَلَفُوا فِيهِ وَمَا اخْتَلَفَ فِيهِ إِلَّا الَّذِينَ أُوتُوهُ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَ نَهُمُ الْبَيِّنَاتُ بَيْنًا بَيْنَهُمْ فَهَدَى اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا لِمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ مِنَ الْحَقِّ بِإِذْنِهِ وَاللَّهُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾⁽⁴¹⁾ وذلك هو الاختلاف في الآراء والنحل والأديان والمعتقدات المتعلقة بما يسعد الإنسان به أو يشقى في الآخرة والدنيا، هذا هو المراد من الآيات التي كرر فيها الاختلاف الحاصل بين الخلق⁽⁴²⁾. فالمقصود الخلاف في الآراء والاتجاهات الفكرية والعقدية وليس غيره، وكفي يكون هذا الخلاف موافقاً لتوجهات الإسلام يجب ألا يتعدى أن يكون خيراً فاعلاً في تحريك العزائم نحو طلب الأفضل في النظر والعمل، تماماً كالذي حدث زمن الصحابة رضوان الله عليهم، فقد وقع الاختلاف بينهم في المسائل الفرعية، وكانت سيرتهم في ذلك سيرة العلماء المجتهدين الذين يعلمون أنهم إذا أصابوا فلهم أجران وإذا أخطأوا فلهم أجر واحد، فالأجر

(41) سورة البقرة، الآية: 213.

(42) الشاطبي، الاعتصام، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، (د.ت)، ص 165.

حاصل بإذن الله لحسن النوايا وبذل الوسع في أن يكون الاجتهاد صحيحاً سليماً غرضه تحقيق مقاصد الشريعة بعيداً عن التعصب والمشاحنة والغل، قال الله تعالى: ﴿وَنَزَعْنَا مَا فِي صُدُورِهِمْ مِنْ غَلٍّ إِخْوَانًا عَلَىٰ سُرُرٍ مُّتَقَلِّبِينَ﴾⁽⁴³⁾ وكل ذلك لتقيدهم بأداب القرآن ودعوته إلى الجدل بالحسنى وبالحكمة والموعظة الحسنة⁽⁴⁴⁾.

وقد حذرنا القرآن الكريم بأن المخالفة لهذا المسلك في الحوار الذي دعا إليه تؤدي إلى التعصب والانقسام والتنازع، وذلك في قوله: ﴿وَلَا تَنَزَعُوا فَنَفْسُلُوا وَتَذَهَبَ رِيحُكُمْ وَأَصِيرُوا إِنَّا اللَّهُ مَعَ الصَّادِقِينَ﴾⁽⁴⁵⁾. فعندما يتحول الخلاف إلى نزاع فإنه يصير فرقة، وهذه الفرقة خطيرة على الدين والمجتمع، حيث وصفها الله تعالى بأنها من أفعال المشركين في قوله: ﴿وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ مِنَ الَّذِينَ فَرَّقُوا دِينَهُمْ وَكَانُوا شِيعًا كُلٌّ جَزَبَ بِمَا لَدَيْهِمْ فِرْعُونًا﴾⁽⁴⁶⁾، فيجب ألا يتعدى الخلاف حدوده وأن يكون محموداً حوارياً بئاء.

ونظراً لعلم المفكرين المسلمين بهذا الحال الملازم للبشر، اتجهوا لتنظيمه بما يحقق أهدافه في «إظهار المتنازعين مقتضى نظرتهم إلى التدافع والتنافي بالعبارة أو ما يقوم مقامها من الإشارة والدلالة»⁽⁴⁷⁾، ففي كل الأحوال يجب ألا يتعدى الأمر في الجدل الخطاب والاستدلال الذي يقدمه كل طرف إلى مقابله، أما في المناظرة فيتم «النظر بالبصيرة من الجانبين في النسبة بين الشئين إظهاراً للصواب»⁽⁴⁸⁾ فبالعقل يتم التمييز وإظهار الصواب، وبذلك فإنه لا فرق بين الجدل والمناظرة في عرف العلماء، ولكن الفرق لغوي، ذلك أن الجدل في اللغة مشتق من غير ما اشتق منه النظر، وقد يكون الخلاف سبباً للجدل، وقد

(43) سورة الحجر، الآية: 47.

(44) الشاطبي، نفسه ص 170 - 171.

(45) سورة الأنفال، الآية: 46.

(46) سورة الروم، الآيتان: 31، 32.

(47) أبو المعالي الجويني، الكافية في الجدل، نفسه، ص 21.

(48) الجرجاني، نفسه، ص 243.

يكون العكس، فقد تقف على ما يوجب المخالفة فتناظر وتجادل، وقد يدفعك الجدل والمناظرة إلى الوقوف على ما يوجب الخلاف فتخالف⁽⁴⁹⁾، وعلينا أن نعلم أنه في الخلاف «لا بد لصاحبه من معرفة القواعد التي يتوصل بها إلى استنباط الأحكام، كما يحتاج إليها المجتهد، إلا أن المجتهد يحتاج إليها للاستنباط، وصاحب الخلافات يحتاج إليها لحفظ تلك المسائل المستنبطة من أن يهدمها المخالف بأدلتها»⁽⁵⁰⁾، فأساليب الجدل وقواعده من مستلزمات المجادل للدفاع عن موقفه، لذلك كان الجدل «معرفة بالقواعد من الحدود والآداب في الاستدلال التي يتوصل بها إلى حفظ رأي أو سواء كان ذلك الرأي من الفقه أو غيره»⁽⁵¹⁾.

وبذلك يكون للجدل نُظم في التناظر بحيث لا تتم المناظرة على وجهها الصحيح إلا بهذه النظم من القواعد والآداب في الجدل، «فإنه لما كان باب المناظرة في الرد والقبول متسعاً، وكل واحد من المتناظرين في الاستدلال والجواب يرسل عنانه في الاحتجاج، ومنه ما يكون صواباً ومنه ما يكون خطأ، فاحتاج الأئمة إلى أن يضعوا آداباً وأحكاماً يقف المتناظران عند حدودها في الرد والقبول، وكيف يكون حال المستدل والمجيب، وحيث يسوغ أن يكون مستدلاً، وكيف يكون مخصصاً منقطعاً، ومحل اعتراضه أو معارضته، وأين يجب السكوت ولخصمه الكلام والاستدلال»⁽⁵²⁾، ونجد هذه الآداب والأحكام في الجدل والمناظرة مثبتة في الكتب المنطقية للفلاسفة وكتب علماء الكلام وأصول الفقه⁽⁵³⁾، قاصدين بذلك تنظيم هذه الطرق للنظر العقلي وتقويم استدلالاته.

(49) الجويني، الكافية في الجدل، نفسه، ص 19.

وانظر، طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع الدار البيضاء المغرب، 1987، ص 29 - 30.

(50) ابن خلدون، نفسه، ص 456 - 457.

(51) نفسه ص 457.

(52) نفسه، نفس الصفحة.

(53) سالم القريض، نفسه، ص 378 - 393.

هكذا فهم الاختلاف عند أهم اتجاهات الفكر الإسلامي، وهكذا كان الموقف من الإشكالات المترتبة على النظر العقلي، وهكذا كان الاتجاه عند معظمهم إلى الحرص على أن يكون الخلاف محموداً فاعلاً إيجابياً الأمر الذي دفع بهم إلى تنظيم الجدل والحوار والمناظرات بين الاتجاهات المتقابلة المختلفة، بهدف خدمة العقل والسمو به وتحقيق أفضل كمالاته النظرية والعملية بعيداً عن التطرف الممقوت، وهذا هو الدرس الذي يجب أن نفهمه من هذه المواقف الفكرية.