خصائص علم الكلام المتأخّر
من وجهة نظر ابن خلدون

مسعود لبيوض، جـامعة الجزائر2

❖❖❖❖❖

ملخص
يعالج هذا المقال موضوع الخصائص الأساسية التي تميّز بها علم الكلام الإسلامي عند المتأخرين من وجهة نظر ابن خلدون الذي يقدم لنا في"المقدمة" تقييما عاما لتطورات هذا العلم من ناحية الموضوع والمنهج والغاية. وسنحاول انطلاقا من ذلك أن ننظر إن كانت طريقة المتأخرين التي تحدث عنها ابن خلدون قد أحدثت تغييرا جذريا في المضامين المذهبية عند المتكلمين أم إنّ التغيير كان على صعيد المنهج فقط .

Résumé
Cet article a pour objet l'étude des multiples évolutions qu' a connu la théologie musulmane au niveau du thème, de la méthode et du but, et cela du point de vue d'Ibn Khaldun qui a déterminé dans la « Muqaddima » les essentiels caractères de la méthode des « Mota'khirines ». ce qui nous mène a chercher si ces évolutions ont apporté des changements radicaux dans les contenus doctrinales ou bien ce n'est qu'un changement méthodique .

.

❖❖❖❖❖

مقدمة:

لعلم الكلام مكانة بارزة في تاريخ الفكر الإسلامي إجمالا. فقد نشأت مسائله ونوقشت ضمن سياق تاريخي وثقافي مليء بالحيوية والنشاط العقلي المتوقّد. ولئن كانت هذه المسائل لم تنشأ كلها دفعة واحدة، فإنها كانت مجالا رحبا للمناظرة والجدل؛ مادامت جميع الأطراف الفاعلة فيه حريصة على تأييد مواقفها بما صلح عندها من حجج، وبما جادت به قرائحها من أدلة وقرائن. وليس غرضنا في هذا المقام الإلمام بكافة مراحل تطوّر هذا العلم، ولكننا نسعى إلى إلقاء الضوء على مرحلة مهمة من مراحله، هي المرحلة التي تُعرف بعلم الكلام المتأخّر. وهذا من وجهة نظر أحد أبرز المؤرخين لهذا العلم وهو عبد الرحمن ابن خلدون(ت808هـ) وسنعمل على الإجابة على التساؤلات التالية: ما هي خصائص علم الكلام عند متأخري المتكلمين وبماذا تتميّز طريقتهم؟ وهل أحدثت هذه الطريقة تغييرا جذريا في المضامين المذهبية التي وجدت عند المتقدمين أم أنّ التغيير كان على صعيد المنهج فقط؟

إشكالية المنهج في علم الكلام :

ترتبط مشروعية الخوض في هذا العلم في منظور ابن خلدون بالحاجة الداعية إليه، فهو عندما يعلّل موقفه المتحفظ من هذا العلم في عصره يقول إن المبتدعة والملاحدة قد انقرضوا، أي أن الأسباب التي من أجلها نشأ قد زالت ومنه فلا ضرورة لوجوده. ورغم فهو يُقرُّ أن فائدته عند طلاب العلم جليلة، "إذ لا يحسن بحامل السنّة الجهل بالحجج النظرية على عقائدها."[1]

والرجوع إلى تاريخ علم الكلام كفيل بإظهار التطوّرات التي عرفتها أضلاعه المختلفة. وسنركّز هنا على الناحية المنهجية منه، وهي أكثر النواحي تشعّبا وتعقيدا، لأنّ الأمر لا يتعلّق بمنهج واحد واضح ومحدّد المعالم عند جميع المتكلمين على اختلاف مذاهبهم وطبقاتهم. بل إنّ الباحث فيه سرعان ما يصطدم بجملة من المناهج استخدمها عدد من مؤسسي ومنظّري ومناصري الفرق والمذاهب المتنوعة وفي مناسبات مختلفة. وهذه الصعوبة تزداد وتتعمّق عندما نلاحظ أن تبنّي أعلام المذاهب واتّفاقهم على آلية منهجية معيّنة لا يعني أبدا اتّفاقهم على استخداماته، وأنّ الاتجاه العام للمذهب وأصوله هو ما يؤطّر في نهاية المطاف الاستدلال الذي يسوقه المتكلم دليلا في قضية من قضاياه[2].

وظاهر أنّ هذا المقام لا يسمح لنا بالنظر وتقصّي التنظيرات المنهجية الكلاميّة على تنوعها وشساعة استخداماتها، ولذلك سنحدّد مسعانا -كما قلنا- في محاولة الإحاطة بالخصائص العامة لطريقة المتأخرين من علماء الكلام. وقد سمح العصر الذي عاش فيه ابن خلدون بتقييم الأداء الكلامي إلى غاية أيامه. ولابد أن نلاحظ منذ البداية أن ابن خلدون يحصر الكلام في المذهب الأشعري وأنّ تمييزه بين طريقتي المتقدّمين والمتأخّرين لا يعني به أحدا عدا الأشاعرة. ذلك أنّ علم الكلام عند ابن خلدون يتضمّن "الحجاج عن الاعتقادات الإيمانية بالأدلّة العقلية، والرّدّ على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف وأهل السنّة"[3]. ونستنتج من هذا التعريف أنّ الآراء الاعتقاديّة التي وجدت منذ النّصف الثّاني من القرن الأوّل الهجري حتّى ظهور المذهب الأشعري في بداية القرن الرابع الهجري ليست جزءا من هذا العلم لأنّها تعدّ بدعة من وجهة نظر أشعرية. فنشأة هذا العلم راجعة بالدرجة الأولى إلى رغبة أصحابه في الدفاع عن الدين والعقيدة ضد ما لحق بهما من بدع وانحرافات على أيدي المعتزلة ومن جاء بعدهم وقبلهم أيضا، وظهور هذه البدع هو الذي أدّى بالأشعري إلى الردّ عليها، ومن هذا الرد تأسّس علم الكلام أي أنّ تلك الآراء ليست جزءا منه بل سبب لقيامه.

ورغم أنّ كثيرا من الأشاعرة يوافقون ابن خلدون في هذا "الإقصاء"، ومنهم مثلا سلفه حجّة الإسلام الغزالي(ت505هـ) الذي يعتبر آراء المعتزلة وأتباعها "خرافات حديث وفضلات منطق ورأسا للبدعة و أصلا للزندقة"[4]، فإنّنا نعثر مع الأشاعرة أنفسهم على من يُدرج جميع ممارسي النّظر العقلي وجميع الاعتقادات التي تنتسب إلى الإسلام ضمن علم الكلام، ونقصد هنا عضد الدّين الإيجي (ت 756هـ) الذي يرى أنّه يقتدر مع علم الكلام" إثبات العقائد الدينية بإيراد الحج ودفع الشّبه. والمراد بالعقائد ما يقصد فيه نفس الاعتقاد دون العمل، وبالدينيّة المنسوبة إلى دين محمد عليه السلام"، أي كل الآراء التي يدعي أهلها الانتساب إلى الإسلام حتى وإن كانت مخالفة للسنة، ولهذا يضيف الإيجي قوله:" فإنّ الخصم و إن خطّأناه لا نخرجُه من علماء الكلام "[5]

طريقة المتقدّمين:

و الحقّ أنّ الحديث عن منهج المتأخّرين يفترض الاطّلاع المسبق على منهج سابقيهم من المتقدمين، وهو أمر يحتاج إلى مجال أوسع، ولكننا سنستعرض أهم خصائصه باختصار في النقاط التالية:

1- الاعتماد على مقدّمات عقلية معيّنة بُنيت عليها الأدلة. و يذكر ابن خلدون أنّ منظّر الطريقة ومهذّبها هو القاضي الباقلاني (ت403هـ) وتتمثّل هذه المقدمات في نظرية الجوهر الفرد وما يتبعها مثل القول بوجود الخلاء وأنّ العرض لا يقوم بالعرض وأنه لا يبقى زمانين ..وقد استخدمت هذه القضايا في إثبات أمّهات العقائد كالعلم والقدرة الإلهيين وإثبات حدوث العالم وما يستتبعه من إثبات للوجود الإلهي [6] ..

2- القول بالمبدأ الإبستمولوجي: "بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول" وهو ما يعني وجوب اعتقاد المقدمات التي ذكرناها في النقطة الأولى، لأنها غدت جزءا من العقيدة الدينية باعتبار أنّ التسليم بها واجب للتمكن من إثبات العقيدة، وأنّ رفضها أو التهجم عليها يعني رفض العقيدة والتهجم عليها كذلك.

3- بالإضافة إلى تلك القضايا السالفة الذكر، والتي تُعدّ بمثابة مقدّمات أساسيّة، يستند المتقدمون إلى مجموعة من الآليات المنهجية ترتكز عليها استدلالاتهم. ومن أبرزها على الإطلاق منهج " قياس الغائب على الشّاهد"، والسّبر والتّقسيم وقياس الخلف والإلزامات ... و هذه الآليات المنهجية وغيرها تكوّن مذهبا منطقيا كاملا مثلما يقول علي سامي النشّار[7].

وعموما نستطيع القول أنّ طريقة المتقدّمين تتميّز بسياق جدلي قائم على آليات منهجية معيّنة أهمّها قياس الغائب على الشّاهد، أو لِنقُل إنّها تمتاز "بجدل أخذت مبادئه من منهج في البحث والتفكير كان ينهجه أهل الشريعة"[8] ، إشارة إلى القياس الفقهي الذي يشترك في البنية المنطقية مع القياس الكلامي. ولابدّ أن نلاحظ هنا أنّ ابن خلدون عند حديثه عن هذه الطّريقة كان لا يقصد إلا الأشاعرة، و لكنّ قليلا من التّدقيق سيكشف لنا أنها لا تنطبق فقط على هؤلاء، بل يشترك فيها عدد من أعلام الكلام من الفرق الأخرى على رأسهم المعتزلة، ولعلّ أبرز دليل على ذلك هو أنّ أبا الهذيل العلاّف المعتزلي (ت 235هـ) وأبرز منظّري مذهب الاعتزال كان أوّل من نادى بنظرية الجوهر الفرد ودافع عنها.

خصائص طريقة المتأخرين :

ومهما يكن من أمر، فإنّ علم الكلام قد عرف تطوّرا كبيرا فيما بعد أدّى إلى تغيّرات جذريّة على الأقل من الجانب المنهجي، وهذا الانتقال الذي حصل من الطريقة التي اعتمدها الأوائل إلى طريقة المتأخّرين له دواع مهمّة: يقول ابن خلدون:" ثمّ انتشر من بعد ذلك علوم المنطق في الملّة، وقرأه الناس وفرّقوا بينه وبين العلوم الفلسفية بأنه قانون ومعيار للأدلة فقط، يسبر به الأدلة منها كما يسبر من

سواها. ثم نظروا في تلك القواعد والمقدمات في فن الكلام للأقدمين، فخالفوا الكثير منها بالبراهين التي أدّتهم إلى ذلك .."[9]

ونستطيع أن نستخلص من مقارنة ابن خلدون بين الطريقتين أنّ طريقة المتأخّرين تتميّز بثلاث خصائص هامّة سنحاول تحليلها في النقاط التالية:

1- لعلّ أهمّ ما خالف فيه متأخّرو المتكلمين متقدميهم هو تبنّي المنطق الأرسطي أداة لكل استدلال في علم الكلام، ويشير ابن خلدون أنّ أول من فعل ذلك هو أبو حامد الغزالي الذي لم يكتف بمخالفة بعض علماء الحديث السابقين الذين حرّموا الاشتغال بالمنطق، بل نادى بضرورة اتّخاذه أداة للعلم الشرعي واستعماله في الدفاع عن الدين. وبالفعل نجد حجّة الإسلام شديد التمسّك بالمنطق لأنه كما يقول: المنطق" آلة يعرف بها طريق المجادلة، بل المحاجّة بالبرهان الحقيقي، وقد أودعناه كتاب محكّ النّظر, كتاب معيار العلم على وجه لا يلفى مثله للفقهاء والمتكلمين، ولا يثق بحقيقة الحجّة من لم يحط به علما". وهو إضافة إلى هذا ليس خاصّا بعلم دون آخر، بل هو آلة و مقدمة لكل العلوم، و"من لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا "[10]

ومعلوم أنّ منطق أرسطو يستند في أساسه إلى ميتافيزيقا صاحبه، فهل كان أبو حامد غافلا عن هذا الارتباط؟ الحقّ أنّ الاطّلاع على مؤلفات الغزالي يدلّ على علوّ كعبه في كل ما كان يدخل آنذاك ضمن "علوم الفلسفة"، وتعمّقه في فهمها لا يخفى على مدقّق. وكان المنطق من العلوم التي برع و صنّف فيها . ولأنه كان مدركا تماما لتلك العلاقة التي تجمع المنطق بالفلسفة، والتي هي في الواقع ما دفع إلى تحريمه عند بعض العلماء السابقين، فإننا نجده في كتبه تلك يجرد المنطق من مادّته الأرسطيّة ويكتفي بصورته التي تبيح للفكر ترتيب الأدلّة وتنظيمها، ومن هنا لا يعود له صلة بتعاليم الفلاسفة على اختلاف مذاهبهم واتجاهاتهم وينتفي بذلك المانع الذي كان ينفر المسلمين من الاستفادة منه في تحصيل العلم أو الدفاع عن الدين .

ولمّا كان بعض المسلمين يتوجّس خيفة من كل علم يأتي من ديار غير ديار الإسلام، أي من كل ما لم تكن نشأته في بيئة إسلاميّة كما هو الحال مع المنطق الذي كان أرسطو أوّل من ضبطه وقنّنه، فإنّ حجّة الإسلام لا يعترف للمعلم الأول بهذا" الفضل"، ويرى أننا لسنا في حاجة إلى عمل أرسطو و لا إلى غيره لأنّ الأقيسة المنطقيّة موجودة أصلا في القرآن، وليس علينا سوى استخراجها منه، وهذا ما قام به فعلا، إذ قام بصياغة آيات القرآن صياغة منطقيّة بحسب أنواع القياس التي تندرج فيه .

وتنقسم هذه الأقيسة إلى ثلاثة أنواع، أولّها ميزان التّعادل، وهو ينقسم بدوره إلى أكبر و أوسط وأصغر، وهي تقابل أشكال القياس الاقتراني عند أرسطو. فالميزان الأكبر نجده في آيات مثل قوله تعالى {إنّ الله يأتي بالشّمس من المشرق فأت بها من المغرب}[11]. و يمكن صياغته كما يلي: كلّ من يقدر على إطلاع الشّمس فهو الإله.فهذا أصل، وإلهي القادر على الإطلاع، و هذا أصل آخر، فلزم من مجموعهما بالضرورة أنّ إلهي هو الإله دونك يا نمرود.

أما الميزان الأوسط، فنجده في الآية {قل يا أيّها الذين هادوا إن زعمتم أنّكم أولياء لله من دون النّاس فتمنّوا الموت إن كنتم صادقين } [12]، والصياغة المنطقية هنا هي كالآتي:كلّ وليّ يتمنّى لقاء وليّه، اليهودي ليس يتمنّى لقاء الله، فيلزم من مجموعهما أنه ليس وليّ الله.

وإذا انتقلنا إلى الميزان الأصغر، فسوف نجده في مثل قوله تعالى:{وما قدروا الله حقّ قدره إذ قالوا ما أنزل الله على بشر من شيء قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا و هدى للنّاس}[13]. ويُصاغ هذا القياس كما يلي: موسى بشر وهذا أصل، والأصل الثاني أنّ موسى منزّل عليه الكتاب، فيلزم منه بالضرورة قضيّة خاصّة، وهي أنّ بعض البشر ينزّل عليه الكتاب. و يقول الغزالي أنّ الأصل الأوّل معلوم بالحسّ، والثاني معلوم باعترافهم .

وما يمكن ملاحظته في هاته الأمثلة التي يضربها الغزالي أنّ وضعية الحد الأوسط في الموازين الثلاثة تختلف مثلما تختلف في أشكال القياس الاقتراني المعروفة في منطق أرسطو . أمّا الميزان الثاني فهو ميزان التلازم، وهو يقابل القياس الشرطي المتّصل، ونجده في مثل قوله تعالى:{لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا}[14] فهذا أصل، ومعلوم أنهما لم تفسدا، وهذا أصل آخر، فيلزم منه نتيجة ضروريّة هي نفي الإلهين . أما الميزان الثالث وهو ميزان التّعاند فهو يقابل القياس الشرطي المنفصل. وكمال صورة هذا الميزان في قوله تعالى:{ وإنّا أو إيّاكم لعلى هدى أو في ضلال مبين} [15]، و هذا أصل، ثمّ نقول: معلوم أنّا لسنا في ضلال، وهذا أصل آخر ، فيلزم من ازدواجهما نتيجة ضروريّة وهي:" أنّكم في ضلال "[16].

2- أمّا الأمر الثاني المميّز لطريقة المتأخرين، فهو التخلّي عن المبدأ الإبستمولوجي الذي نادى به المتقدّمون والقائل بأنّ بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول، وبالتالي إزاحة "ما يتعلّق به إثبات العقائد تعلّقا بعيدا" على حد تعبير التّهانوي، أي إزاحة المقدمات التي تتوقّف عليها العقائد، وعدم وجوب اعتقادها كتركّب الأجسام من الجواهر الفردة وجواز الخلاء ..وذلك لأن انتفاءها أو بطلانها لا يؤدي بالضرورة إلى بطلان مدلولاتها، بل قد تثبت هذه الأخيرة بأدلة أخرى.

والحقّ أنّ العدول عن مبدأ الباقلاني يرجع إلى عدم موافقة المتأخرين على كثير من تلك المقدمات التي تأسّس عليها كلام المتقدمين، فكان ضروريا ـ والحال

هذه ـ عدم الموافقة على ذلك المبدأ. و رغم أن ابن خلدون لا يفصّل تلك المقدمات التي خالف متأخرو المتكلمين متقدميهم، فإنه يشير إلى أنّ براهين المنطق هي التي قادتهم إلى رفضها، وأنّ كثيرا منها ـ زيادة على ذلك مقتبس من الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات.[17]

ويقيّم الغزالي في "المنقذ من الضلال " الأداء الكلامي مبيّنا ما له وما عليه . فمن حسناته أنه طبعا يقف في وجه البدع والانحرافات. ولكن أصحابه رغم ذلك" اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة، أو مجرد القبول من القرآن أو الأخبار"[18]. وظاهر أن المذهب الذرّي كان على رأس ما رفضه المتأخّرون، إذ أحجم الغزالي عن اتّخاذه دليلا على أصول العقيدة لأنه يتعلق بأمور هندسية يطول الكلام في حلّها وبإشكالات لا يوجد ما يدفعها[19] ..

3- والاقتباس أو الالتباس هو الميزة الثالثة في الكلام المتأخر. لقد التبست فيه مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لم يعد أحدهما متميّزا عن الآخر، ويقدّر ابن خلدون أن هذا الخلط لم يبدأ مع حجة الإسلام ولا مع فخر الدين الرّازي (ت 606هـ) ، لأن كتبهما " ليس فيهما من الاختلاط في المسائل و الالتباس في الموضوع ما في طريقة هؤلاء المتأخرين"[20] أمثال البيضاوي (ت755هـ)، والإيجي، وسعد الدين التفتازاني(ت793هـ)، أي أن الخلط كان ابتداء من القرن السابع الهجري حتى القرن الثالث عشر[21] .

ولابد هنا أن نتساءل: كيف نقول إن خلط الفلسفة مع الكلام كان مع متأخري المتكلمين مع أنّا لو رجعنا إلى كتاب التمهيد "للباقلاني" مثلا وهو - كما أسلفنا - منظّر طريقة المتقدمين، لوجدناه مليئا بالمناقشات الفلسفية كمناقشة مفهوم الجوهر ومفهوم العرض والحركة والسكون والجزء والطفرة ..

لقد ذكرنا فيما سبق أن المتكلمين اطّلعوا على فلسفات اليونان، سواء أكان ذلك عن طريق حركة الترجمة، أو عن طريق الاتصال والاحتكاك المباشر مع حاملي تلك الفلسفات. وقد حدث هذا في وقت مبكّر، إذ استفاد أوائل المعتزلة من الترجمات ومزجوا مضامينها بعلم الكلام، وهذا ما يؤكده الشّهرستاني (ت 548هـ) قائلا :"طالع شيوخ المعتزلة كتب الفلاسفة حين فسّرت أيام المأمون، فخلطوا مناهج الكلام و أفردوا لأنفسهم علما يسمى علم الكلام.."[22]. غير أنّ صاحب "المقدمة" - كما ذكرنا ذلك مرارا - لا يدرج المعتزلة ضمن دائرة المتكلمين، ولذلك فالمزج الذي تحدث عنه إنما خصّ به الأشاعرة لا غير، ويبقى التساؤل الذي طرحناه قائما .

لقد استفاد أوائل الأشاعرة – كما المعتزلة- من الفلسفة، ووظّفوها في خدمة أغراضهم الدينيّة والردّ على المعتزلة وسائر الفرق. غير أنّ المتأخّرين منهم

كانوا يرون أنّ سابقيهم لم يبلغوا في ردّهم على الفلاسفة الغاية المطلوبة. وأنّ عليهم إن أرادوا هم بلوغ ذلك، أن يعمدوا إلى كتب الفلاسفة أوّلا فيفهموا أقوالهم ومذاهبهم جيّدا قبل الردّ عليهم. وقد عبّر حجة الإسلام عن هذا أحسن تعبير حين قال: " ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم[كلام الفلاسفة] حين اشتغلوا بالرد عليه إلا كلمات معقّدة مبدّدة ظاهرة التناقض والفساد لا يظنّ الاغترار بها بعاقل عاميّ فضلا عمّن يدّعي دقائق العلوم . فعلمت أنّ ردّ المذهب قبل فهمه و الاطّلاع على كنهه رمي في عماية، فشمّرت عن ساق الجدّ في تحصيل ذلك العلم .."[23]

وانطلاقا من هذا نرجّح أن يكون التباس الكلام بالفلسفة راجعا إلى سببين رئيسين، أحدهما الرغبة في الرد على الفلاسفة، وهذا لا يتم دون عرض آرائهم وأقوالهم ضمن كتب الكلام نفسها، وهذه الحاجة إلى عرض كلام الفلاسفة ازدادت مع المتأخرين الذين استشعروا ـ كما نفهم من نص الغزالي السابق ـ تقصيرا في الرد على طائفة الفلاسفة، وهو ما يؤكده سعد الدين التفتازاني(ت793هـ) حين يقول: " لمّا نقلت الفلسفة إلى العربية وخاض فيها الإسلاميون، حاولوا الردّ على الفلاسفة فيما خالفوا فيه الشريعة، فخلطوا بالكلام كثيرا من الفلسفة ليتحقّقوا مقاصدها، فيتمكّنوا من إبطالها وهلم جرا، إلى أن أدرجوا فيه معظم الطبيعيات والإلهيات وخاضوا في الرياضيات، حتى كاد لا يتميّز عن الفلسفة لولا اشتماله على السمعيات "[24]

أما السبب الثاني فهو تأثّر المتأخرين أكثر فأكثر بالفلسفة. وهذا ما يؤكده كثير من الباحثين كالأستاذ الإمام محمد عبده، تماما كما حدث مع المعتزلة الذين سبق وأن ذكرنا أنهم أحبوا الفلسفة لذاتها مما جعلهم ينحرفون عن هدفهم الأصلي وهو الدفاع عن العقيدة، وهذا يعني أن الخلط الذي نتحدث عنه لا يخص المتأخرين فقط، ولكنه ازداد معهم درجة ومبلغا.

ومن كل ما سبق يتبين لنا أن الأمر يتعلق في علم الكلام بمنهجين أو طريقتين، الأولى تتميز بسياق جدلي قائم على مقدمات عقلية خاصّة وآليات منهجية خاصة أهمها قياس الغائب على الشاهد، والثانية تمتاز باتّخاذ المنطق منهجا وأداة للبرهنة والاستدلال وبتغلغل أكبر في المسائل الفلسفية.

ولكن هل تغيرت المضامين مع تغير المنهج ؟ أي هل شكّل الانتقال إلى الطريقة الجديدة تغيرا بنيويا في علم الكلام وماذا أضاف ذلك إلى هذا العلم ؟

لو تتبعنا آراء الغزالي العقدية المختلفة، فسوف نلاحظ أنه بقي وفيّا للمذهب الأشعري، فرغم أنه انتقد منهج المتقدمين، وتبنى المنطق الأرسطي، إلا أنه لم يبتعد عن الآراء التي كان يدافع عنها سابقوه. صحيح أنه عدل عن القول بتلك

القضايا التي اعتبرها أسلافه جزءا من العقيدة، كالقول بالجزء الذي لا يتجزأ، وأن الأعراض لا تبقى زمانين ..لأنه لم يعد يرى أن بطلانها يؤدي إلى بطلان العقائد، أي أن بطلان الدليل لا يؤدي إلى بطلان المدلول، ولكنه مع ذلك بقي متمسكا بأصول المذهب الأشعري ، وخاصة في إطار ما يسمى بـ "جليل الكلام ".

لقد استفاد حجة الإسلام من العلوم العقلية السائدة في عصره، وأضفى على مذهب أسلافه طابعا عقليا بشكل لم يسبق إليه، بيد أن ذلك لم يغيّر شيئا من جوهر المذهب، لأنّ الغزالي لم يفعل شيئا سوى تأكيد العقائد التي كان الأشعري قد قرّرها من قبل . وأبرز ما أفاد منه الغزالي هو المنطق إذ هو طريق إلى إثبات أمّهات العقائد الأشعرية، فهو ينطلق من خلفيات عقدية و يستخدم المنطق لإثباتها، ومن جهة أخرى لم يتخلّ حجة الإسلام عن الجدل، بل كان من أبرع الناس فيه، وأكثرهم قدرة على هدم آراء الخصوم والتّشكيك في مسلّماتهم، ويكفي أن نطّلع على المِلفات التي خصّصها لمجادلة بعض الطوائف لكي نتيقّن من ذلك، ولننظر على سبيل المثـال إلى كتاب"المستظهري "في الرد على الباطنية أو إلى كتاب " تهافت الفلاسـفة ".

وانطلاقا من كلام الغزالي نفسه، نلاحظ أنه في حين لم يوافق على نتائج علم الكلام فإنه وافق على آرائه ومضامينه، بينما بالنسبة إلى الفلسفة فالأمر على النقيض تماما، إذ بينما يرفض مضامينها ويشكك في أصولها نجده يقبل مناهجها[25]. ومهما يكن من أمر، فإنّ المآل الذي وصل إليه علم الكلام مع الغزالي الذي دافع عن مذهب الأشعري بحرارة نادرة، ومع من جاؤوا بعده، يُظهر أنّ تغيّر الظروف التاريخية وظهور مقتضيات جديدة ساهم في أخذ علم الكلام لمنحى مغاير للاصطلاح القديم.

وفي أيامنا هذه يجب التنويه بالمساهمات الرائدة الداعية إلى تجديد علم الكلام، والتي تسعى إلى مواجهة الإشكالات المستحدثة المطروحة اليوم، وإلى تحديث أدوات المقاربة والتنظير ورفع مستواها الإجرائي وقوتها الإقناعية لدى المفكر المسلم[26]. بحيث تراعي الممارسة الكلامية الاتّزان الروحي بخصوص قضايا جديدة تواجه الأمة والتفاعل مع الفرق العقائدية التي لازال لكثير منها وجود إلى اليوم، كما ينبغي أن تتأسّس على معايير جديدة ذات طابع متفتّح ومبدع تمكّن الأمّة من تقوية روحها وتدعيم فكرها ومناصرة قضاياها وبعث همم أفرادها لفهم المقاصد من عقيدتها، فهذا التفتّح على العلوم والمناهج وتفادي إطلاق الأحكام ضروري في هذا العصر الذي قد لا يصلح فيه ما كان صالحا قديما من أدلة وحجج.

خاتمة:

وانطلاقا مما سبق يمكننا أن نطرح سؤالا مهمّا وهو: من أية زاوية يمكننا النظر إلى رأي ابن خلدون السالف الذكر؟ لقد ذكرنا أن تقييم ابن خلدون لعلم الكلام يرتبط بالحاجة الداعية إليه. غير أنه إذا كان يشير إلى زوال الحاجة إلى علم الكلام في عصره، فإنّنا نعتقد أننا اليوم بحاجة إلى تقييم جديد على ضوء المعطيات المعاصرة. فالحاجة إلى هذا العلم اليوم موجودة، بل قد تكون أشدّ من أي وقت مضى وهو ما يعني ضرورة عودة الاهتمام به وبالجانب النضالي منه كما هو معروف عن طبيعة هذا العلم.

الإحالات :

[1] - ابن خلدون، المقدمة، بيروت: دار الفكر، 2002، ص. 448.

[2] - لعلّ أبرز ما يؤيّد هذا الرأي هو الاستعمالات المتضاربة التي نجدها عند فرقتي المعتزلة و الأشاعرة لمنهج قياس الغائب على الشّاهد . فالمعتزلة مثلا تستعمله في البرهنة على مسألة هامة هي عدم فعل الله للقبح (الشرّ). أما الأشاعرة فيستخدمونه في البرهنة و إثبات صفة العلم للباري سبحانه . و لابد أن نلاحظ هنا أنّ كل طرف لا يقرّ للطرف الآخر قياسه و استدلاله رغم أنهما يتفقان على مشروعية هذا المنهج و على الجوامع الواجب الالتزام بها عند الجمع بين الشاهد و الغائب و هي إجمالا العلة والدليل والشرط و الحد أو الحقيقة و الجمع بطريق الأولى .أنظر مثلا: القاضي عبد الجبّار : المجموع في المحيط بالتكليف، بيروت: المطبعة الكاثوليكية، د ت، ج1، ص 165، وانظر عن الأشاعرة : أبو بكر الباقلاني التمهيد، بيروت: المكتبة الشرقية، 1957، ص12.

[3] - المقدمة، ص 440.

[4] - أبو حامد الغزالي، المقدمات العقلية؛ تحقيق عبد الكريم العثمان، ط .1، دمشق: دار الفكر، 1963، ص12

[5] - الجرجاني، شرح المواقف، المطبعة العامرة، 1292هـ ص. 13/12.

[6] - المقدمة، ص.465 وانظر لتفاصيل أوفى رسالة التّوحيد لمحمّد عبده، تحقيق محمود أبو ريّه، ط4، مصر: دار المعارف، ط.1971،4، ص.33

[7] - علي سامي النشّار : مناهج البحث عند مفكّري الإسلام، القاهرة :دار السلام، ط1، 2008، ص 109

[8] - لويس غارديه و جورج قنواتي، فلسفة الفكر الديني بين الإسلام و المسيحية، تر صبحي صالح و فريد جبر، بيروت : دار العلم للملايين، ط.2، 1978، ج. 1، ص.281. ويمكن الرجوع بخصوص آليات الاستدلال المشتركة بين علم الكلام والفقه والأصول واللغة إلى: محمد عابد الجابري، العقل العربي، تكوين العقل العربي، بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية، ط10، 2009، ص115 وما بعدها.

[9] - المقدمة، ص. 447

[10] - أبو حامد الغزالي، جواهر القرآن، تحقيق محمد رشيد قبّاني، ط3 البليدة : قصر الكتاب، ط3، د ت، ص 39 .و انظر أيضا مقدّمة كتاب المستصفى من علم الأصول، القاهرة: مؤسسة الحلبي و شركاه، ط.1، 1322هـ ص10.

[11] - الآية 258 من سورة البقرة.

[12] - الآية 6 من سورة الجمعة.

[13] - الآية 91 من سورة الأنعام.

[14] - الآية 22 من سورة الأنبياء.
[15] - الآية 24 من سورة سبأ.
[16] - أبو حامد الغزالي، القسطاس المستقيم، تحقيق فكتور شلحت، بيروت : المطبعة الكاثوليكية، 1959، ص49.
[17] - المقدمة، ص 447
[18] - أبو حامد الغزالي، المنقذ من الضلال، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 2009، ص.27.
[19] - هاري أ. وولفسن، فلسفة المتكلمين، تر مصطفى لبيب عبد الغني، القاهرة : المجلس الأعلى للثقافة ط1، 2005، ج. 1.ص 93
[20] - المقدمة، ص 448
[21] - إبراهيم مذكور، في الفلسفة الإسلامية منهج و تطبيقه، القاهرة: دار المعارف، 1983، ج 2، ص7 وكذلك ص 54
[22] - أبو الفتح عبد الريم الشهرستاني، الملل والنّحل، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د ت، ج. 1، ص. 48.
[23] - المنقذ من الضلال، ص30
[24] - نقلا عن : علم الكلام و بعض مشكلاته لأبي الوفا الغنيمي التفتازاني، القاهرة : دار الثقافة، 1987، ص25
[25] - هاري ا . وولفسن، فلسفة المتكلمين. مرجع سبق ذكره، ص 93
طه عبد الرحمن، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط3، 2007، ص158.
[26] - وانظر أيضا بهذا الخصوص مقال :عبد الصمد تمورو: تجديد الكلام في علم الكلام، ضمن: الاتجاهات الكلامية في الغرب الإسلامي، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2005، ص32/31