الاستدلال الحجاجي في الكلام الأشعري قياس الغائب على الشاهد أنموذجا

Argumentative inference in Al-Ash'ari speech: the analogy of the absent over the witness as a model

عبد الحكيم خرشوش[1]، صلاح الدين ملاوي[2]

[1] جامعة محمد خيضر بسكرة(الجزائر)، abdelhakimkherchouche79@gmail.com

[2]جامعة محمد خيضر بسكرة(الجزائر)،s.mellaoui@univ-biskra.dz

تاريخ الاستلام: 2023/02/22 تاريخ القبول: 2023/05/04 تاريخ النشر: 2023/06/18

الملخص:

يندرج قياس الغائب على الشاهد في الممارسة الكلامية ضمن النظرية الحجاجية؛ التي ترفض بناء استدلالاتها الالتزام بإجراءات المنطق الأرسطي، محاولة تحقيق الخصوصية المنهجية من خلال ربطها بالمجال التداولي الإسلامي في أبعاده اللغوية والعقدية والمعرفية.

وغرضنا في هذه الدراسة النظر في خصوصية هذا القياس من منظور أشعري، انطلاقا من تحديد طبيعة كل من الشاهد والغائب والعلاقة بينهما، ثمّ الوقوف على أهم خصائصه الخطابية والجدلية والمنطقية، مع ذكر الشرائط التي يمكن أن تكوّن قوانين حجاجية يقوم عليها هذا القياس.

كلمات مفتاحية:الاستدلال؛ القياس؛ الحجاج؛ الأشاعرة؛ الشاهد؛ الغائب

Abstract:

The analogy of the absent over the witness in speech acts falls within the argumentative theory which refuses to build its inferences to adhere to the procedures to the Aristotelian logic in an attempt to achieve a methodological peculiarity by associating it with the field of Islamic pragmatics in its linguistic, doctrinal and epistemological dimensions. In this study, we considered looking at this specificity of this analogy from the Ashĝarian perspective based on defining the nature of the absent and the witness and the relationshipbetween them. Moreover, we observed itsmost important rhetorical, argumentative and logicalfunctions besides focusing on cohesive devices that can establish argumentative rules on which this analogy is based.

Key words: inference, analogy, argumentation, Al-asha'ira, the witness, the absent .

المؤلف المرسل: عبد لحكيم خرشوش، **الإيميل:**abdelhakimkherchouche79@gmail.com

1. مقدمة:

لا يخفى أنّ علم الكلام علم أصيل، نشأ في البيئة العربية الإسلامية، واختصّ بإثبات مبادئ العقيدة الإسلامية، وإبطال أدلة خصومها، فهو من جهة "علم آلييبحث في الأدلة الحجاجية ادعاء واعتراضا، فيرتب وظائفها، ويحدّد شرائطها، ويضع قواعدها، ومن جهة أخرى علم مقصدي يشمل مباحث عقدية وقضايا عقلية"(عبدالرحمن، 1994، صفحة 146).

وإنّ من يتأمل النصوص الكلامية من جهة الآليات المستخدمة لا يلبث أن يتبيّن أنّ المتكلمين الأشاعرة مثلهم مثل غيرهم من المتكلمين، قد استعانوا بآليات التمثيل، وتوسّعوا فيها وجعلوا لها منزلة خاصةفي استدلالاتهم ذلك أنها تعدّ من أوسع الطرق الاستدلالية استعمالا، ومن أشدّها تأثيرا في الخطابات الإنسانية(عبدالرحمن، 1994، الصفحات 174–175)؛ فهي متجذرةفي بنية اللغة الطبيعية، وهذا ما يجعلها حاضرة بالضرورة، ومتداولة ليس بين المتكلمين فحسب؛ بل في مجالات معرفية متعددة(الصغير، 1995، صفحة 15).

ويجدر التنويه إلى أنّالنظّار المسلمين قد قابلوا بين القياس التمثيلي في أصنافه ومبادئه، وبين الاستدلال البرهاني الصوري* في ضروبه وقوانينه، فخلصوا بعد تقليب النظر فيهما إلى وجوب الأخذ بقياس التمثيل، والذي يمثّله في أجلى مظاهره؛ المصدران الإسلاميان القرآن الكريم والحديث النبوي الشريف، وذلك لما ينطوي عليههذا الخطاب من خصوصيات تعبيرية، ومميزات مضمونية تقصر عن أدائها إمكانات البرهان الصوري(الرحمن، 1998، صفحة 285).

وقد استقرّ في أذهاننا بعد تقليب النظر في ضروب الاستدلال التي اعتمدها الأشاعرة أن يكون قياس الغائب على الشاهد مجال بحثنا في هذا المقال،حيث ارتأينا وسمه بـ:"الاستدلال الحجاجيفي الكلام الأشعري –قياس الغائب على الشاهد أنموذجا–".

كما عمدنا إلى استعمال هذا التركيب الوصفي "الاستدلال الحجاجي" دون غيره؛ لأنه في اعتقادنا أكثر ملاءمة لمجال البحث الكلامي، وقد استخدمناه في مقابل "الاستدلال البرهاني" المبني على المنطق الأرسطي، وحتى ندفع الالتباس الذي يكتنف هذا المفهوم، الذي تنازعته مختلف المجالات المعرفية يحسن بنا ضبطه ضبطا لغويا واصطلاحيا.

ولما كان عنوان هذا البحث يتضمن موضوعا تعرب عنه مصطلحات، توجّب تحديد كل مصطلح على حده بحسب ترتيبه وموضعه في العنوان، مع الإشارة إلى تعالق هذه العناصر بعضها ببعض.

2. مفهوم الاستدلال:

ليس يخفىأنّ مصطلح الاستدلال يلتبس مع شبكة من المفاهيم اللغوية من قبيل الدلالة، والدليل، واللزوم والاستنتاج، والبرهان والقياس(المبخوت، 2010، صفحة 14). هذا الكم من المفاهيم يجعل ضبطه من الصعوبة بمكان، بيد أنّه يمكن تحديده من خلال الاعتماد على ما تفصح عنه الصيغة العربية، ومن ثَمّ فالأصل في مفهوم الاستدلال طلب الدليل؛ والدليل هو ما يلزم من العلم به، العلم بشيء آخر(المبخوت، 2010، صفحة 14). ويحيلأيضا إلى مفهوم الدلالة، ذاك أنّ"الدلالة على شيء من الأشياء راجعة إلى فعل الهداية، والنقل والتوصيلإلى معرفته والعلم به، والأمر الهادي والناقل والموصل إلى معرفة الشيء، والعلم به يسمى دالا على ذلك الشيءوإن زادت دلالته وبلغت الغاية في ذلك سمّي دليلا"(النقاري، 2016، صفحة 43).

وقد عرّفه الإمام الأشعري بقوله: "أمّاالاستدلال له معنيان؛ أحدهما انتزاع الدلالة، والثاني المطالبة بالدليل، فأمّا إن كان انتزاعا للدلالة واستنباطا لها فإنّه قد يصحّ من واحد، ويكون ذلك حال المفكر في النظر، وأمّا إن كان الاستدلال بمعنى المطالبة بالدلالة يكون مقتضيا لاثنين؛ مطالب بالدلالة ومطالب بها"(ابن فورك تح: دانيال جيماريه، صفحة 286). إذن، يحيلنا هذا المفهوم كما هو جليّ إلى معنيين؛ معنى نعود به إلى النظر المنفرد، ومعنى ثان يعود إلى المناظرة؛ ففي حالة النظر يعني الاستدلال انتزاع الدلالة، وفي حالة المناظرة يعني المطالبة بالدلالة. وفيموضع آخر نلفي الأشعري يعرفه قائلا:"هو النظر، والفكر من المفكر، والمتأمل، وهو الاستشهاد وطلب الشهادة من الشهادة على الغائب"(ابن فورك تح: دانيال جيماريه، صفحة 286).

والحاصل ممّا ذكر أنّ الاستدلال عند منظري الأشاعرة مرادف للنظر، وسنعرضه بمزيد تفصيل عند تناولنا لآلية قياس الشاهد على الغائب.

ومن الواضح أننا إذا أنعمنا النظر في هذه التعريفات وجدناها عامة، فقد شملت الصور الاستدلالية الصناعية التي نلقاها في القياسات البرهانية، كما شملت أيضا تلك

الاستدلالات البسيطة التي نلفيها في الخطابات الطبيعية ولذلك من المفيد فيهذا المقام استحضار الرؤية البلاغية للاستدلال، فقد ميّز علماؤها بين الاستدلال المبنيعلى الحد المنطقي، والاستدلال المبني على أسس بيانية.

ويبدو أنّ علماء البلاغة قد استقصوا مفهومه ضمن مبحثي علم المعاني وعلم البيان، وقد جعلوه مرادفا للقياس ومن ثمّ فهو لا يخرج عن دائرة التشبيه والوصف والاستعارة، ويقوم على عمليات خطابية يتمّ بموجبها اتخاذ علامة مادية أو معنوية،وجعلها شاهدا ومثالا على شيء أو صفة من صفاته(أعراب، 2001، صفحة 125).

وإذا كان الاستدلال لا يخرج عن دائرة المجاز، وكان القياس صورة من صوره الأساسية إلى جانب الخبرفإنّ ذلك يعدّ من الوسائل التي يتوسلها العقل والبيان معا لإدراك حقائق الأمور في ظاهرها وباطنها(أعراب، 2001، صفحة 126).

ومن لطيف ما جاء به علماء البلاغة أنّهم جعلوا الاستدلال البياني نوعا من أنواع معرفة الغائب بالشاهدوإحدى طرق التصديق واليقين(أعراب، 2001، صفحة 126).

والحاصل مما ذكرناه من تلك التعاريف السالفة أنّ الاستدلال هو كل نصّ اقترنت عناصره بعلاقات استدلالية؛ وحرّ العلاقة الاستدلالية أنها بنية تربط بين الصور المنطقية لعدد من جمل النص(طه، 2000، صفحة 36).

ومن المفيد أن نشير إلى أنّ النص الاستدلالي يتنوع بحسب اختلاف ترتيب الصور بذكرها أو حذفها، وباختلاف قيمتها المنطقية، فقد يكون النص الاستدلالي(طه، 2000، صفحة 36):

- من الصنف التدرّجي، الذي تسبق فيه المقدمات النتيجة.
- أو من الصنف التقهقري، الذي تأتي فيه النتيجة قبل بيان المقدمات.
- وقد يكون من الصنف الإظهاري، إذا ذكرت جميع الصور المنطقية التي تدخل في بنائه.

–أو من الصنفالإضماري، إذا طويت بعض هذه الصور، واحتيج إلى ذكرها لتمام بنيته الاستدلالية.

–أويكون من الصنف البرهاني، إذا كانت علاقاته قابلة للحساب الآلي.

– أو من الصنف الحجاجي، إذا كانت هذه العلاقات تأبى الخضوع لمثل هذا الحساب الصوري.

وبناء على ما تقدّم، فالحجاج صورة من صور الاستدلال، يظهر في الخطاب، وتحدّده البنية اللغوية للقولإذّهتنظيم مخصوصلأعمال لغوية أساسية في اللغة يوجهها المتكلم وجهة إقناعيةبحسب مقتضى المقام الحجاجي(المبخوت، 2010، صفحة 132).

ومجمل القول، فإنّ عملية إخراج الخطاب على صورة وهيأة معينة بهدف الإقناع هي التي سوغت لنا هذه التسمية التي صدّرنا بهاهذا الموضوع"الاستدلال الحجاجي". ولفظة حجاجي تحيلنا إلى الحجاج. وسنقف مع هذا اللفظ بإيجاز.

3. تعريف الحجاج:

الحجاج من حيث معناه العام عبارة عن "تقنيات الخطاب، التي من شأنها أن تؤدي بالأذهان للتسليم بما يعرض عليها من أطروحات، أوأن تزيد في درجة ذلك التسليم"(صولة، 2007، صفحة 27). وواضح من هذا التعريف أنّ صاحبه قد ركّز في عملية الحجاج على المخاطَب دون غيره.

بيد أنّ المفهوم الذي أورده طه عبد الرحمان في كتابه "أصول الحوار" يعدّ–في اعتقادنا– أكثر مناسبة لطبيعة دراستنا، وأقرب إلى التصوّر الكلامي للحجاج، فقد عرّفه قائلا:"الحجاج فعالية تداولية جدلية"(عبدالرحمن، 2000، صفحة 65) ، وقد فصّلهذا التعريف المجمل بقوله: "أمّا كونه تداوليا؛فيتمثل في أنّ طابعه الفكري مقامي اجتماعي؛ إذ يأخذ بعين الاعتبار مقتضيات الحال؛ من معارف مشتركة ومطالب إخبارية وتوجهات ظرفية، ويهدف إلى الاشتراك جماعيا في إنشاء معرفة علمية إنشاء موجّهابقدر الحاجة"(عبدالرحمن، 2000، صفحة 65).

إذن، الحجاج في بعده التداولي يأخذ بمقتضيات الحال بهدف الاشتراك مع الغير في إنشاء معرفة علمية،أمّا كونه جدليا؛ فيراد به أنّ هدفه إقناعي قائم بلوغه على التزام صور استدلالية أوسع وأغنى من البنيات البرهانية الضيقة، ثم ضمّن بعضا من خصائصه(عبدالرحمن، 2000، صفحة 65) فذكر منها:

– أن تبنى فيه الانتقالات لا على صور القضايا وحدها كما هو الشأن في البرهان؛ بل على هذه الصور مجتمعة إلى مضامينها أيّما اجتماع.

– أن تطوى في هذه الانتقالات الكثير من المقدمات، والكثير من النتائج.

– أن يُفهم المتكلم المخاطَب معاني غير تلك التي نطق بها تعويلا على قدرة المخاطب على استحضارها إثباتاأو إنكارا، كلما انتسب إلى مجال تداولي مشترك مع المتكلم.

وعليه؛ فالحجاج عند طه عبد الرحمن لابدّ أن تجتمع فيه اعتبارات عدة لا نجدها في البرهان منها؛ اعتبار الواقع واعتبار القيمة، فإذا كان البرهان ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها، فإنّ الحجاج ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها، للعلم بالحقائق والعمل بالمقاصد(الرحمن، 1998، صفحة 230).

وغني عن البيان أنّالمناطقة لما قابلوا بين البرهان والحجاج، جعلوا البرهان يقوم على الدليل المؤلفمن المقدمات اليقينية، وجعلوا الحجة الجدلية عبارة عن الدليل المؤلف من المقدمات الظنية، وهي تلك القضايا التي يشترك فيها الجمهور؛ كالمشهورات، أو تلك القضايا التي يختصّ باعتقادها الأفراد وتسمّى بالمسلمات(الرحمن، 1998، صفحة 61).

وإذا كان المتقدمون من المناطقة وبعض المتكلمين المتأخرين من الأشاعرة تمسّكوا بأفضلية البرهانعلى الحجاج، فإنّ المحدثين بخلاف ذلك؛فبالرغم من إدراكهم للتفاوت الموجود بين الاستدلالين، وحَذْقهم للآليات البرهانية، وتوسعهم في دائرة الاشتغال بها إلا أنهم أقروا بفائدة الآليات الحجاجية في نطاق الخطاب الطبيعي(الرحمن، 1998، صفحة 63). ولا يخفى أنّ ما ذهب إليه المتكلمون الأوائل يبيّن سلامة المنهج الذي سلكوه في اعتمادهم قياس التمثيل، وهذا ما انتهت إليه النظريات الحجاجية المعاصرة.

4. علاقة علم الكلام بالحجاج:

من الواضح أنّ علم الكلام قريب من مجال التداول العربي الإسلامي، ووجه هذا القرب قائم في كون هذا العلم يندرج من جهة استناده إلى مبادئ العقيدة ضمن المقوّمالعقدي؛ فقد ارتبط علم الكلام في نشأته الأولى بتلك المشكلات التي ظهرت في صدر الإسلام وفرضت نفسها داخل المجال التداولي العقدي.

كما يندرج من جهة نظره في الاستدلال على العقائد ضمن المقوّم المعرفي، فهو يبحث في الآلة الحجاجيةادّعاء واعتراضا لمواجهة الخصوم.

ولقد أدرك علماء الكلام أهمية الحجاج في الدفاع عن العقيدة، ولذلك فكروا في الوسائل المختلفة التي تعزز الحجاج، سواء كانت لغوية أو بلاغية أو منطقية.

وغني عن البيان أنّ كثيرا من المباحث اللغوية كانت مبلغ اهتمام النّظار المسلمين خاصة تلك الإشكالات التي تتعلق بفهم النص؛ كالمجاز وتأويل الصفات ومسألة الإعجاز وغير ذلك،ناهيك عن الإشكالات التي اقتضتها الضرورة التبليغية، وقد كان ذلك داعيا إلى تهذيب بعض المصطلحات الفلسفية وتسهيل تداولها، من خلال دمجها في العلاقات الدلالية والبنيات الاستدلالية الطبيعية التي ينبني عليها التكلّم باللغة العربية.

ومادام منطق الاستدلال الحجاجي في علم الكلام ينطلق من مواقف عقدية يراد بسطها واقتسامها مع الآخرينالمخالفين، وكان الأساس في الممارسة الكلامية إقامة الحجة فلا جرم حينئذ أن تتأسس على قواعد حوارية جدلية بالمعنى التداولي.

وعلى هذا الأساس، يمكن أن نعرّف علم الكلام على أنّه "فعالية حجاجية تداولية متجسدة في مواد دينية"(نقاري، 1997، صفحة 160). غايته الإقناع والإفحام؛ ولن يتأتى ذلك إلا بقدرة حجاجية تمكّن صاحبها في مجال العقيدة من تحقيق دورين:

– دور إيجابي، يتمثل في إثبات صحة العقيدة بالعقل والشرع معا.

– دور دفاعي، يقوم بالدفاع عن العقيدة ضد الخصوم المنكرين لها.

وبناء على ما تقدم، يمكن أن نستعمل الاستدلال الحجاجي في علم الكلام بالمفهوم الآتي:

الطريقة التي يسلكها المتكلم لأجل إثبات قضية عقدية أو نفيها، ثم تبرير تلك القضية تبريرا حجاجيا، وما يقتضيه ذلك من مختلف الأساليب الإقناعية الملائمة للخطاب الكلامي.

وحقيق بأن نستأنس في هذا المقام بكلام الباحث حموالنقاري في حديثه عن المنهج الاستدلالي عند علماء الكلام،فقالما نصّه : "والكلام من حيث هو أخذ وردّ متأدّب وعاقل بغض النظر عن خصوصية المجال العقدي الذي يتحقق فيه، يندرج ضمن جنس الحوار العاقل، الذي يُدرس اليوم بروح تتضافر فيها المعطيات المنطقية الصورية بمعطيات لسانية تداولية(نظرية أفعال اللغة)، وأخرى خطابية وبلاغية وجدلية"(حمو، 2010، صفحة 284) .

5.الكلام الأشعري:

هو طريقة في الاشتغال الكلامي السّني، الذي انتهض للدفاع عن عقائد أهل السنة وحفظها وقد اقتضىهذا الحفظ التكلّم مع الخصوم في مسائل عقدية مختلفة، وقد كانت الإمامة والذات الإلهية أهم القضايا التي دار حولها كلام الأشاعرة، أمّا كلامهم عن الإمامة فقد كان ردا على التكلّم الشيعي، وأماّ كلامهم في الذات الإلهية ومسألة الصفات وغيرها من المسائل فقد كانت ردا على المجسّمة والمعطلة وغيرهم.

وتجدر الإفادة إلى أنّ الأشاعرة لم يكتفوا بالرد على الخصوم بالمدارك النقلية؛ بل توسلوا آليات استدلالية عقلية، اجتهدوا في وضعها، ومنها ما نقلوه من مجالات معرفية أجنبية بعد تمحيصها وتخليصها من كل الإخلالاتالعقدية و اللغوية،وجعلها موافقة لمجال التداول العربي الإسلامي.

وما تنبغي الإشارة إليه أنّ تلك الآليات التي استخدمت في عملية الإثبات والإبطال لم تكن تتقيد في جانبها النظري بالضوابط المنطقية الأرسطية؛ لاعتقادهم ملابستها للعلوم الفلسفية المباينة للعقائد الشرعية.بيد أنّ هذا الإعراض لم يطل أمده طويلا حتى برزت أصوات من النظار تدعو بضرورة توظيف المنطق الأرسطي في المجال العقدي. وقد كان الغزالي أول من تولّى من الأشاعرة تقريب المنطق اليوناني وإخضاعه للعلوم الإسلامية، فلقد وظفه في مصنفاته محاولا تهذيب مصطلحاته وإضفاء الصبغة العربية والعقدية عليها،ونلمس ذلك بشكل بارز في كتابيه "القسطاس" و"الميزان"؛ وقد ترتب عن ذلك في ما بعد تداخل مباحث علم الكلام بالفلسفة خاصة مبحث الطبيعيات والإلهيات حتى عدّا علما واحدا، نجد ذلك عند سعد الدين التفتازاني(791هـ) وعضد الدين الإيجي(756هـ)، فقد خلطوا علم الكلام بالفلسفة خلطا تاما، يقول ابن خلدون(808هـ): "ولقد اختلطت طريقتان(طريقة أهل الكلام وطريقة الفلاسفة) عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفئتين من الآخر"(الرحمن ا.، 1978، صفحة 466).

ولا يخفى على ذي بصيرة لمن تفحّص نصوص النظار الأوائل أنهم سلكوا في استدلالاتهم مسلك التمثيلفي إثبات أحكام العقائد والدفاع عنها مستخدمين مختلف أصنافه، ومن طريف ما أتوا به أنهم قابلوا بين القياس التمثيلي وبين الاستدلال البرهاني في ضروبه

وقوانينه فخلصوا بعد تبصّر بضرورة الأخذ بقياس التمثيل لما ينطوي عليه هذا الخطاب من خصوصيات تعبيرية ومميزات مضمونية، تقصر عن أدائها إمكانات البرهان الصوري.

وبذلك، يكون علماء الكلام قد أوجدوا منطقا إسلاميا خاصا بهم، مستقلا عمّا أبدعه غيرهم. ويمكن القول إنّ الأسلوب المفضّل الذي اعتمده النظار الأوائل في استدلالاتهم هو الاستدلال بالشاهد على الغائب، بل إنّهم تعدّوا به مجال الفروع ونقلوه إلى مجال أسمى، متمثّلا في مجال الإلهيات، سيما ما يتعلق بمباحث التوحيد وإثبات الصفات.

6. قياس الغائب على الشاهد عند الأشاعرة

لا أحد ينازع في أنّ قياس الغائب على الشاهد يعدّ من أوسع الطرق الاستدلالية استعمالا، ومن أشدّها تأثيرا في الخطابات الإنسانية، وأكثرها إقناعا نظرا لسهولة إدراكها من قبل الجمهور، كما "يُعد اليوم القياس التمثيلي الذي يندرج فيه قياس الغائب على الشاهد عاما لكل المجالات التي ينشط فيه النظر الإنساني الطبيعي فعلا وتفاعلا، تعقلا وتعاقلا."(النقاري، 2013، صفحة 96) بيد أنّ ما يجب التنبيه عليه، انقسام أهله بين معتقد بحجيته مسلما بيقينيته، وبين منتقد له يدعو للتوسل بآليات أخرى تكون أنسب وأضبط. وقد ردّ بعض الباحثين أسباب رفض هذا النوع من القياس في العقائد أنهم بنوا اعتقادهم على ما تحمله لفظتا"الغائب" و"الشاهد"من معنى حرفي؛ إذ لا يستقيم أن يقاس الغائب وهو "الله" تعالى بالشاهد وهو "الإنسان"، ناهيك عما يترتب عن ذلك من مشابهة ومساواة لا تليق بالذات الإلهية، وقد كان هذا الاعتقاد سبيلا لنزع الصفة العلمية عن هذا النوعمن القياس.

ولدرء هذا التصوّر الخاطئ، وما يحيط به من أوهام التشبيه، نحاول أن ننظر في البنية اللغوية والخطابية والمنطقية كما بسطها النظار الأشاعرة .

لا تخفى مكانة أبي الحسن الأشعري العلمية عند أهل النظر، ولا نغالي إن قلنا إنّه كان حجة في ميدان الدفاع عن العقائد الإسلامية، فقد كان له الفضل في إرساء الأسس المنهجية، وتثبيتها على الأصول النقليةالسلفية؛فقد تميز تأصيله لهذا النوع من الاستدلال عن التصوّر الفلسفي؛ في كونه أوثق اتصالا بمقومات المجال التداولي الإسلامي العربي، فلم يتجاهل المقتضيات اللغوية والعقدية في بناءاتهالنظرية؛ فجاء عمله موصولا بالخصوصية التداولية العربية.

وعلى هذا الأساس،فلكي نفهم البنية الدلالية والتداولية لـ:"الاستشهاد بالشاهد على الغائب"، ينبغي أن نفهم أولا مدلول كلّ من"الشاهد"و"الغائب" كما حدّدها أبو الحسن الأشعري.

أمّا الشاهد عندهفيرجع إلى المعلوم الذي ينبني عليه الاستدلال.وقد عرّفه بقوله:"معنى الشاهد والمشاهدة هو المعلوم بالحس أو باضطرار، وإن لم يكن محسوسا."(الرحمن ا.، 1978، صفحة 14)

فواضح أنّ مفهوم الشاهد عند أبي الحسن الأشعري مرتبط بمفهوم العلم ولا تعلّق له كما يتوهّم المعترضون بالمحسوس، وقد يكون من المعلومات الضرورية، وفي هذا الصدد يقول: "فقولنا شاهد وغائب كمعنى قولنا أصل وفرع، ومنظور فيه ومردود إلى المنظور فيه ومعلوم، ومشكوك فيه مطلوب علمه من المعلوم."(الرحمن ا.، 1978، صفحة 286)

وأمّا عن "الغائب"، فيقول: "ليس المراد بالغيبة البعد والحجاب؛ وإنما المراد غيبة العلم"(الرحمن ا.، 1978، صفحة 286)؛ أي غير المعلوم أصلا وما لم نظفر بعلمه. إذن؛ فلا أثر لمعنى التسوية بين الغائب غير المحسوس وبين الشاهد المحسوس هنا،ومن ثَملا يعترض معترض على أنّ هذا القياس قائم على المساواة بين "الله" عز وجل باعتباره "الغائب"، و"الإنسان" وما يقوم مقامه باعتباره "الشاهد". ولا يخفى ما في هذا التصور من سوء أدب مع الله عز وجل، نربأ بعلماء الأشعرية أن يقعوا فيه.

وإذا كان الأمر كذلك، فقد ثبتت حجية هذا الاستدلال، وصحّ العمل به في مجالات معرفية شتى، ويعلّلأبو الحسن جواز العمل به قائلا: "إنما يوجب القضاء بالشاهد على الغائب وبردّ الحكم (الغائب) إلى الحكم (الشاهد) إذا استوى معنياهما واتفقت علّتاهما، وكان لأحدهما مثل ما لصاحبه؛ فإذا كان شيء ما موصوفافي الشاهد بصفة من الصفات، لعلّة من العلل، فالواجب أن يقضى بذلك على الغائب إذا استوت العلّة؛ لأنّ ذلك هو طرد العلّة في المعلول."(الرحمن ا.، 1978، صفحة 288).

وعلى هذا الأساس، فإنّ هذه الآلية لا تعلّق لها بميدان الكلام وحده، لأنها آلية محايدة وخادمة، يمكن استثمارها في مجالات معرفية مختلفة، شريطة أن تكون مستوفية للضوابط التي حدّدها الأشعري.

إذن؛ بالاستناد إلى المقوّم المعرفي استطاع أبو الحسن أن يقرّر أن هذه الآلية يمكن أن تكون طريقا يهتدى به إلى علم ما لم يعلم، انطلاقا مما نعلم، سواء أكان ذلك في المحسوسات أم في المسموعات أم في المعقولات(النقاري، 2013، صفحة 84).

وبالاستناد إلى المقوم العقدي حاول أبو الحسن أن يجعل هذا النوع من القياس موصولا بالتكليف، إذ لا تكليف إلا بالعقل، والعاقل هو الذي يميز بين الخير والشر والنافع والضار، والعاقل هو الذي بإمكانه أن يستدل بالشاهد على الغائب، فيقول ما نصّه: "إنّ ما جرى عليه إطلاق القول عند الفقهاء والمتكلمين بأنّ التكليف يتوجب على العاقل، فالمراد بذلك العالم بأكثر المنافع والمضار، المميز للخير والشر، الذي يصح منه النظر والاستدلال، والاستشهاد بالشاهد على الغائب"(ابن فورك تح: دانيال جيماريه، صفحة 289).

7. خصائص البنية الاستدلالية لقياس الغائب على الشاهد:

يجدر بنا قبل البسط في الكلام عن البنية الاستدلالية لهذا القياس أن ننبّه إلى أنّ الأشاعرةلما سلكوا هذا الطريق في إثبات الحقائق الإلهية كانوا قد أحاطوا به علما، فأنزلوه منزلة خاصة، وجعلوا مرتبته تفوق مرتبة القياس البرهاني، ذلك أنهم لمّا قلّبوا النظر فيه وجدوه يتميز بجملة من الخصائص تفتقر إليها الاستدلالات الأخرى، سنحاول عرضها فيما يلي:

7 .1 الخاصية التبليغية للقياس:

لا يخفى على ذي بصيرة أن نموذج الحجاج هو قياس التمثيل، وأنه الاستدلال الأنسب للخطاب الطبيعي، في مقابل البرهان الذي يتضمن القول الصناعي، ومعروف أيضا أنّ العلاقة التي يتحدد بها قياس التمثيل هي علاقة المشابهة أو المقارنة أو المطابقة.

فإذا تقرّر هذا أمكننا القول إنّ القياس فعالية استدلالية خطابية تقوم على الربط بين موضوعات من أجناس متباينة، أمّا عملية الفهم فإنها تقوم على استحضار الشاهد (المعلوم) للكشف عن الغائب عن الأذهان (المجهول).

ولقد أدرك المتكلمون أنّ هذا النوع من القياس يقوم بمقتضى التبليغ خير قيام، ويعدّ من أوسع الطرق الاستدلالية استعمالا، وأشدّها تأثيرا في الخطابات الكلامية.

هذه الرحابة التي يُتيحها قياس الغائب على الشاهد هي التي دفعت المتكلمين إلى التوسّل به، بل لا نبالغ إن قلنا إنهم جعلوه محورا أساسا في منهجيتهم العلمية، وآلية حجاجية مفيدة لكل أصناف الخطاب الكلامي متى تحقّق شرط الاستدلال بها.

ولقد سلكوا بها طريقا تدرّجيا وفق ما يقتضيه المقام التخاطبي، حتى يكون مناسبا لنطاق التواصل، وملائما لمجال التداول، فيُعرضُ عرضا خطابيا على شاكلة الأساليب القرآنية؛ مراعاة لخصوصية المتلقي البسيط، نأخذ هذا الدليل القياسي المتداول عند الأشاعرةفي إثبات صفة العلم لله –عز وجل– :

إنّ الإحكام والإتقان في الشاهد يدلّ على ثبوت العلم للفاعل (الإنسان)، وقد وجد في أفعال الباري ما يدلّ على ثبوت العلم لله –عزّ وجل–. فواضح أنّ هذا الدليل جاء في صورة قياس تمثيلي، جاءت مقدماته بسيطة في معانيها محدودة في تراكيبها، والنتيجة التي يتوصّل إليها وهي أنّ (الله عالم بعلم) لازمة لزوما مباشرا عن المقدمات التي جاءت قريبة من الواقع المحسوس، وهو إتقان (الإنسان) لصنعته دليل على علمه، فنقلنا –هنا– حكما جزئيا شاهدا (الإنسان) إلى حكم جزئي آخر يتعلّق (بالله عز وجل) بجامع العلّة المشتركة، ولله المثل الأعلى.فلا شكّ أنّ هذا دليل خطبي يتضافر الشرع والعقل على اعتباره وتأييده، وذلك باستعماله كلمات مألوفة مستوفية لمقتضى التبليغ الطبيعي والتداولي، فيحصل مراده من الإفهام والإقناع بأيسر طريق يدركه الخاص والعام.

ومما يحسن بيانه في هذا السياق أنّ المتكلمين تعدوْا به –القياس– مرتبة التبليغ إلى مراتب أخرى، فجعلوه مفيدا لكل أصناف الخطاب، كالجدل والبرهان.

2 .7 الخاصية الجدلية للقياس:

لما كان علم الكلام قائما على تواجه العقائد، سواء بين الملة الواحدة أو بين أصحاب الملل الأخرى، فلا مندوحة أن تُبنى فيه الأقوال على ما يقتضيه الرأي المخالف، ولما كان عرض الآراء مبتغاها إقناع المخالف بصواب الرأيأو ببطلانه، فطبيعي أن يعمد المتناظران إلى التوسل بآليات إقناعية مخصوصة، وعلى هذا الأساس فإنّ المتكلم يدخل في تفاعل حجاجيسالكا مع خصمه أحد أمرين: إما أسلوب الهدم؛ وهو ما يعنى إبطال حجج الخصم،أو أسلوب الإثبات؛ وهو ما يقتضي الاحتجاج للمسائل التي يرغب في إثباتها والدفاع عنها.

ومعلوم –أيضا– أنّ القول الكلامي نص جدلي، لا يسلك المتكلم سبيلا من سُبل الاستدلال إلا وفي ذهنه حضورا للآخر يسعى إلى إفهامه وإقامة الحجة عليه، فلا شك حينئذ أن يتحول إلى قياس جدلي موجّه، إن إدّعاء أو اعتراضا.

وحري بالبيان؛ أن المتكلمين كانوا يدركون أثر الحجة المؤسسة على الشاهد، ولذلك جاءت أدلتهم في أحايين كثيرةلا تنفك عن الشواهد الحية والأدلة النموذجية في تقريب المعاني العقدية، والدليل لا يكون حيا حتى يكون مضمونه يستند إلى علاقات تربط المناظِر بخصمه، حتى يسهل عليه –المعارِض– الوقوف على الصفات أو القيمالتي يسعى –المُناظِر– إلى إثباتها أو إبطالها.

ولتوضيح ما سبق نسوق مثالا نبيّن فيه مدى اعتماد النّظار الأشاعرة على هذه الآلية في حجاجاتهم مع خصومهم، ومن ذلك مناظرة أبي بكر الباقلاني لبطْرِك النصارى، نجتزئ منها هذا الشاهد:" وأقبل الملك على القاضي فقال له: يا فقيه، هذا البطرك قيّم الديانة، وولي النحلة، فسلّم القاضي [أبو بكر] عليه أحفلَ سلام وسأله: كيف الأهل والولد؟ فعظُم قوله هذا عليه، وعلى جميعهم وتغيّروا له وصلّبوا وجوههم، وأنكروا قول أبي بكر عليه، فقال القاضي: يا هؤلاء تستعظمون لهذا الإنسان اتخاذ الصاحبة والولد وتربؤون به عن ذلك ولا تستعظمونه لربكم عزّ وجل فتُضيفون ذلك إليه! سوأة لهذا الرأي! ما أبين غلطه!، فسُقط في أيديهم وبُهتوا"(الخضيري، 2000، الصفحات 46–47).

لقد أحسن الباقلاني توظيف هذه الآلية؛ فأقام الحجة على خصومه بدهائه إذ بادر كبيرهم– البطرك– بهذا السؤال المفخخ، كيف الأهل والولد، متخذا من القضية التي يَسعى إلى إبطالها –دعوى اتخاذ الصاحبة والولد–شاهدا حيا؛ هو البطرك نفسه، متوسلا أسلوبيْ الاستفهام –من أجل التبكيت والإفحام–، والتعجب– من أجل التشنيع والإنكار–.

فإذا كان البطرك يتنزه بنفسه عن الصاحبة والولد ويتقدس عن ذلك، فأولى به تنزيه الله سبحانه وتعالى عن ذلك، تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا.

ومعلوم أن المقدّمات الجدلية تؤخذ على أنها مسلّمات ضرورية لا يقينية، وعلى هذا الأساس فإنّ الباقلاني قد بنى مقدمته انطلاقا مما يعتقده الآخر من باب التسليم الجدلي، ثم رتّب بعد ذلك استدلاله على بُطلان القول باتخاذ الولد.

ومما يحسن بيانه في هذا المقام أنّ الباقلاني جمع بين أسلوبين في هدمه لعقيدة البطرك وأتباعه:

–أسلوب خطابي توسّل فيه بأساليب استفهامية وتعجبية.

–أسلوب عقلي استخدم فيه قياس الغائب على الشاهد.

3. 7 تباين العلاقة بين الشاهد والغائب:

إنّ الخاصية المميزة للخطاب الطبيعي هي أنّ أقواله تتركب من ألفاظ تحتمل تأويلات مختلفة؛ سواء بأن يطلق اللفظ الواحد على مسميات مختلفة ويدل به على معان متعددة، أو بأن يكون من المتعذر تعيين مسماه تعيينا كاملا.(طه، 2000، صفحة 99)

ولما كان هذا الالتباس لا يعد نقصا في الخطابات الطبيعية؛ بل هو مزية فيها يكسبها الطواعية الكافية لجعلها تستجيب لأغراض التبليغ، فإن فهم المعاني المبلَّغة لا يتم إلا من خلال استحضار الذهن لما يصطلح عليه بالشواهد المثلى، لكونها تمثل الصفات المطلوبة خير تمثيل.(عبدالرحمن، 1997، صفحة 30)

وعلى هذا الأساس فإنا ألفينا النّظار ابتغوا –على وعي– سبيل المقارنة و التشبيه في عمليات الفهم والإفهامفلا يذكرون معنى من المعاني الغيبية إلاويطلبون له شاهدا من الواقع لتقريبه إلى الأذهان؛ بيد أن هذا السبيل من المعرفة لم يسلم من تلك الإشكالات التبليغية التي اعترضت سبيل النظار في تقريريهم للإلهيات؛ خصوصا الخوض في مسألة الصفات التي تقتضي التنزيه وعدم التشبيه، فمهما جدوا في الاحتراز واجتهدوا في التنزيه، ومهما توسعوا في استعمال إمكانات اللغة، فإنه لا مناص واقعون فيما يصطلح عليه بالتشبيه الاضطراري أو الاشتراك؛والاشتراك يدل بالتساوي على معان متباينة.(عبدالرحمن، 1997، صفحة 184)

ومن هذا المنطلق سلك الأشاعرة مسلكا متميزا لتفادي الوقوع في بعض الآفات الاستدلالية، فوضعوا له معايير مخصوصة حتى لا يكون أمره فُرطا من غير ضابط؛ حتى تثبت مشروعيته ويصح الاحتجاج به في المسائل الإلهية.

وقبل أن نبسط الحديث عن تلك الشروط يحسُن بنا أن نتحدّث أولا عن تباين العلاقة بين الشاهد والغائب كخاصية من خصائص هذا القياس عند الأشاعرة.

لقد اشترط الأشاعرة لصحة هذا القياس تباين الجنسين (الشاهد، الغائب) إلى حد يصح معه القول بأنّ ممارسة هذا القياس لا تبلغ كمالها حتى يكون الشاهد والغائب قد تباينا تباينا مطلقا كتباين الإله والإنسان، وهذا ما فات منكريهذا النوع من القياس، ومعلوم أيضا أنّ هذا التفاوت بين الشاهد والغائب ليست له أية دلالة وجودية تحمل على اعتقاد أنّ ما في الغائب أدنى وجودا مما في الشاهد، فالعلاقة القياسية علاقة مغايرةلا علاقة مجانسة(عبدالرحمن، 1997، صفحة 188).

وحجة هذا القياس تكمنفي كونه يمكّن من تحصيل تصور لما في الغائب قد تعجز عنه الاستدلالات الأخرى، عن طريق المقابلة بينه (الشاهد) وبين الغائب، أمّا التصور الحاصل بواسطة هذه المقابلة لا يفيدنا قط علما بطبيعة ما في الغائب، وإنما يفيدنا علما ببنيةٍ مشاكلةٍ لبنية ما في الشاهد، فتبقى حقيقته غير معروفة ولا يمكن إدراكها على وجهها الأصلي(عبدالرحمن، 1997، صفحة 188).

لذا، فإن الجمع بين الشاهد والغائب لا ينظر فيه إلى خصوصيات كل من الشاهد والغائب، بل إلى ما يعم كلا منهما مطلق العلم، دون النظر إلى خصوصيات علم الله من أقدمية وشمولية وبقاء، إذا ما قورن بخصوصيات علم الإنسان من حدوث ومحدودية وزوال، ولذلك لما اعتمد الأشاعرة قياس الغائب على الشاهد في إثبات الصفات الواجبة في حقه تعالى، قالوا– ردا على المعتزلة– لا يلزم من ثبوتها الجسمية والبنية والمحل المخصوص لله تعالى لاختلاف حقيقة الشاهد عن الغائب في الصفات؛ كالجسمية والجوهرية والعرضية والمكانية والزمانية والتحيّزية، ولا جرم أنّ هذه الصفات لا تليق بذات الله عزّ وجل.

ولقد ألفينا الإمام الجويني أشهر من تحدّث في هذا التباين– بين الشاهد والغائب– وبيّن خطأ الفرق والمذاهب في سوء استخدام القياس من دون ضوابط، مما أفضى بهم إلى التعطيل أو التشبيه، وبين أن كل انحراف في العقائد إنما سببه الاستخدام الفاسد لهذا القياس، يقول: "أمّا بناء الغائب على الشاهد فلا يجوز التحكم به من غير جامع عقلي، ومن التحكم به (يعني من غير جامع عقلي) شبّهت المشبّهة وعطّلت المعطّلة، وعميت بصائر الزنادقة"(الجويني ،تح: محمد يوسف موسى و علي عبد النعيم عبد الحفيظ،، 2002، صفحة 34).

وعليه لما قاس الجويني أحكام الغائب على الشاهد في مبحث الصفات المعنوية حاول أن يلتمس جوامع معتبرة بين الغائب والشاهد، تدرأ عنه–القياس– شبهات التعطيل والتشبيه، وقد عدّها أربعة جوامع نحاول بسطها بإيجاز وضربِ مثال لكل نوع منها.

–**أولا الجمع بالعلّة**(الجويني ،تح: محمد يوسف موسى و علي عبد النعيم عبد الحفيظ،، 2002، الصفحات 82–84):

يرى الأشاعرة –ومنهم الجويني– أنّ العلة لابد أن تكون قائمة بالمحل الذي أوجبت له الحكم، لأنها إن لم تكن قائمة بالمحل الموجب للحكم لزم أن تكون صفات الله تعالى كالقدرة والإرادة والعلم والحياة وسائر الصفات غير قائمة به تعالى وهذا محال، كاستحالة أن تكون الأعراض والألوان والروائح والأشكال قائمة لا في محل، وهذا باطل، لأنه بعيد عن العقول. ومثاله: حكمنا بأن كون العالِمِ عالمٌ معلل بالعلم.

–ثانيا الجمع بالشرط:

إذا تبين كون الحكم مشروط بشرط "شاهدا"، ثم يثبت مثل ذلك الحكم "غائبا"، فيجب القضاء بكونه مشروطا بذلك الشرط اعتبارا بالشاهد، وهذا نحو حكمنا بأنّ العلم مشروط بالحياة، فلمّا تقرر ذلك شاهدا اطّرد غائبا.

–ثالثا الجمع بالدليل:

إذا دلّ دليل على مدلول عقلا، لم يوجد الدليل غير دال شاهد أو غائب، ومثاله: دلالة الأحداث على وجود المحدث. ومثاله أيضا: إنّ الإحكام والإتقان في الشاهد يدل على ثبوت العلم للفاعل، وقد وُجد في أفعال الباري–عزّ وجلّ– ما يدل على ثبوت العلم لله.

–رابعا الجمع بالحقيقة:

مهما تقررت حقيقة شاهد في مُحقّق اطّردت مثله غائبا، ومثاله: حكمنا بأن حقيقة العالِم من قام به العلمأي لمّا ثبتت فيه صفة العلم أطلق عليه عالِم.

4. 7 الخاصية العملية للقياس:

يوجه النقد الشديد إلى المتكلمين فيما جنحوا إليه من إيغال في التجريد عند معالجة المسائل الكلامية، التي تبدوا أنها مجردة من الواقع ومعزولة عن سياقها الاجتماعي، بيد أننا لو قلبنا النظر في منشأ تلك المسائل وجدناها متمثلة في تلك النوازل التي كان

منطلقهاسلوكات اجتماعية أو صراعات سياسية أو حملات تشويه، كان يثيرها أصحاب الملل الأخرى.

وإذا أردنا تأييد ذلك ببعض الشواهد، يمكننا أن نذكر على سبيل المثال "أفعال الإنسان بين الجبر والاختيار"؛التي أصبحت قضية كلامية لمَا تفشى في المجتمع تعليل القدر في اقتراف المعاصي من قِبل المتحللين من قيود الشريعة.

كذلك إذا أخذنا مسألة الذات والصفات، كان البحث فيها ردا على محاولات التشويش، التي كان يشيعها أصحاب الديانات الأخرى (اليهود والنصارى والمجوس)، ثم أصبحت مثار جدل بين الفرق الإسلامية ذاتها.

تأسيسا على ما تقدم، فإنّ المتكلمين كانوا على دراية تامة بأن الأقيسة لن تكون حجة إلا إذا كانت موصولة بالمجال التداولي الذي يرفع عنها الالتباس، وأنّ الأدلة التي يستخدمونها في أقيستهم لابد أن تكون قريبة، فهي بمثابة القرائن المقامية التي تحيل إلى الوقائع؛ للوقوف على نماذج محسوسة، فتكون حينئذ تلك القرائن بمنزلة العناصر المنبهة على الدلالة الصحيحة من بين الدلالات المختلفة الثاوية في الألفاظ والعبارات. ولا شك أن هذا يقوّي من القدرة الإقناعية، بل يستفيد المخاطَب من تلك الأقيسة دلالة عقدية تحمله على قيمة سلوكية.

مجمل القول مما سبق، إنّ القياس يزدوج فيه طلب معرفة الواقع، وطلب الاشتغال بقيمته، فإذا كان البرهان ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء للعلم بها، فإنّ القياس ينبني على مبدأ الاستدلال على حقائق الأشياء مجتمعة إلى مقاصدها؛ أي العلم بالحقائق والعمل بالمقاصد. (الرحمن ط.، 1998، صفحة 230)

فإذا اتضح أنّ للقياس وظيفة عملية تجعل منه مصدرا تقويميا لأنماط السلوك، التي ينبغي الانتفاع بها أدركناأنّ قياس التمثيل أغنى وأعقد من القياس الأرسطي المعتَبَر برهانا، حيث يتركب –قياس التمثيل– من استدلالين؛ أحدهما مطابقفي صورته للقياس الأرسطي، والآخر استدلالُ مماثلة مقيدة، وهذا ما سنوضّحه في العنصر الآتي:

5 .7 البنية المركبة لقياس الغائب على الشاهد:

إذا كان الاستدلال بالمثال هو الاستدلال الذي يُحمل فيه الحد الأكبر على الحد الأوسط بطريق أحد الحدود الشبيهة بالحد الأصغر، فإنه يتضمن نفس الحدود التي يتضمنها

القياس البرهاني، بزيادة علاقة المشابهة بين الحد الأصغر والحد الرابع (الشاهد/المثال /النموذج)، ولما احتوى هذا الاستدلال أربعة حدود لزم أن يكون مركبا من استدلالين اثنين؛ الأول من طبيعة استقرائية، والثاني من طبيعة استنباطية، فتكون المماثلة استدلالا مركبا من الاستقراء والاستنباط معا(عبدالرحمن، 1994، الصفحات 65–66). كما في هذا المثال: الله عالم، لأنه ذو صنعة متقنة قياسا على الإنسان في عالم الشهادة، ولله المثل الأعلى.

فهذه البنية تجمع في طيّها بنيتين استدلاليتين؛ فالبنية الاستدلالية الأولى لا يتوصل إليها إلا من خلال تتبع الصنائع المتقنة في عالم الشهادة للوصول إلى حكم كلّي هو:كل ذي صنعة متقنة دليل على علم صاحبها.أمّا البنية الاستدلالية الثانية، فهي من طبيعة استنباطية يتوصل إليها قياسا على البنية الاستقرائية الأولى.

ويمكن صياغة هذا القياس قياسا برهانيا كالآتي:

–كل ذي صنعة متقنة فهو عالم بصنعته.

–الله ذو صنعة متقنة.

–الله عالم بصنعته(وبصنعة غيره).

6. 7 علمية قياس الغائب على الشاهد:

يدّعي أنصار المنطق أنّ القياس البرهاني يفيد اليقين ويُنال به العلم، بينما قياس التمثيل يُفيد الظنولا يحصل به العلم، ولكي يُصبح منتجا لا بد من ردّه إلى القياس البرهاني الحملي، والواقع أنه لا يمكن التسليم لهذا الادّعاء متى علمنا أنّ موقف الأوائل من المتكلّمين مناهض لهذا القياس "البرهاني".

ولقد اشتهر عنهم أنهم جافوْا المنطق الأرسطي وعارضوه؛ ذلك أنهم أخذوا منه على قدر حاجتهم، وليس أدلّعلى هذه المعارضة من أن يخرموا الأصول التي قام عليها هذا المنطق؛ بل جاؤوا بحقائق تأتي على بنيان المنطق التقليدي من قواعده، مثل قولهم في مسألة الاسم والمسمّى، فإنّ الاسم هو المسمّى وغيره، أو أنه لا هو المسمى ولا هو غيره،أو قولهم في مسألة الذات والصفات؛ إنّ الصفات هي الذات أو غيرها أو إنها لا هي الذات ولا غيرها(عبدالرحمن، 1994، صفحة 199).

وتجدر الإفادة إلى أنّ أشهر من تولى بيان بُطلان النظرة القائمة على أفضلية القياس البرهاني، هو الإمام ابن تيمية (ت 728 هـ)، فقد أثبت عكس ما يدّعيه أصحاب المنطق، وانتقد هذا القياس الأرسطي من جهة الصورة والمادة، وأثبت أفضلية قياس التمثيل على القياس الأرسطي، وبيّن أنّ القياس التمثيلي في الأساس هو الأصل الذي ينبني عليه القياس الصوري؛ فإذا كانت المقدمة تُبنى على قضايا كلية في القياس الشمولي، فإنه لا يتوصل إليها إلا من خلال القضايا الجزئية التي يتم استقراؤها للتوصل إلى الكل. وعلى هذا؛ فإنّ قياس التمثيل يمتازعلى قياس الشمول بميزتين(حمو، 2010، صفحة 284):

- قياس التمثيل أسبق من قياس الشمول.
- قياس التمثيل أبين وأفضل من قياس الشمول.

مجمل القول مما تقدّم، إنّ قياس الشمول مفتقر إلى قياس التمثيل؛ بل يذهب كثير من الأصوليين إلى أنّ قياس التمثيل أوسع من قياس الشمول، فهو يتضمن زيادة على العناصر التي يشترك فيها مع قياس الشمول عنصرا لا يوجد في هذا الأخير، ويقوم مقام النظير للحد الأصغر"الغائب"، وهذا العنصر هو "الشاهد"(عبدالرحمن، 1994، الصفحات 362-363).

وعلى هذا الأساس، فإنّ ابن تيمية يرى أن هذه الزيادة (الشاهد) تفيد مزيدا من اليقين يخلو منه قياس الشمول، فيظل بناء هذا الأخير قائما على كلّيات معانيها مقدرة في الأذهان لا وُجود لها في الخارج، وليس هناك جزئية يمكنها تحقيق المعاني المجرّدة على أكمل وجه أفضل من الشاهد، وأنه –الشاهد– الجزئية التي تُنبئ بتحقيق المشترك الكلي، ومن ثمّة يولّد في النفس معرفة أرسخ من المعرفة التي يولّدها الوصف المجرّد.(ابن تيمية ، 1994، الصفحات 363-364)

ولا جرم أنّ ما ذهب إليه ابن تيمية يعضّد موقف المتكلمين الأوائل في مناهضتهم للقياس الأرسطي، وجاءوا بقياس التمثيل بديلا عنه، وأنزلوه منزلة العلم الدقيق، إذا تحقق له الجامع العقلي المناسب، فيكون بذلك دليلا عقليا سليما مفضيا إلى اليقين.

8. خاتمة:

من خلال ما تقدّم يمكننا الخلوص إلى نتائج نجملها في الآتي:

– لقد أظهر المتكلمون مقدرة فريدة على تعيين خصوصية كل من "الشاهد" و"الغائب" ،من خلال وقوفهم على وجوه المخالفة بينهما، فإذا كان المناطقة وبعض المتكلمين جعلوا المشابهة في العلاقة بين الشاهد والغائب طريقا لإثبات المطابقة، فإنّ التصوّر الكلامي على خلاف ذلك تماما؛ فقد اتخذوا المشابهة في العلاقة وسيلة لإثبات المخالفة، ولذلك فإنّ الممارسة الصحيحة لهذا القياس لن تبلغ تمامها حتّى يكون الشاهد والغائب قد تبايَنا تبايُنًا مطلقا.

– بعد تحقيق أقوال الأشاعرة في مسألة قطعية هذا القياس، تبيّن أنّ من مقوّمات الاحتجاج به وجوب اطّراد الحكم في الشاهد. وعليه، يكون اليقين الذي ينبني عليه يقينا واقعيا أدعى إلى العمل وأقوى على التوجيه وأقدر على التغيير، وذلك بتضافر الإمكانات العقلية واللغوية والخطابية والجدلية، فتشكّل قوة حجاجية يمكن أن تنفذ في جميع مستويات الخطاب.

– إنّ أهل الكلام بسلوكهم طريق الحجاج القياسي كانوا أقوم سبيلا من الذين حاولوا اصطناع أساليب برهانية يضيق بها الخطاب الطبيعي.

9. الإحالات:

* الاستدلال الصوري البرهاني ينبني على مبدأ التواطؤ؛ أي ألفاظه تدلّ على أعيانها بمعنى واحد يجمع بينها. ويأتي في مقابل الاستدلال الطبيعي، الذي ينبني على الاشتراك؛أي أنّ ألفاظه كلّها أو بعضها تدلّ على أعيانها بمعاني مختلفة حدّا أو رسما. طه عبد الرحمن، سؤال المنهج في أفق التأسيس لأنموذج فكري جديد، المؤسسة العربية للفكر والإبداع، بيروت، لبنان، ط2، 2015، ص236.

10. المصادر و المراجع

ابن خلدون عبد الرحمن. (1978). المقدمة (الجزء ط4). بيروت، لبنان: دار الكتب العلمية.

ابن فورك تح: دانيال جيماريه. مجرد مقالات الشيخ أبي الحسن الأشعري (الجزء د.ط). بيروت، لبنان: دار المشرق،.

الجويني ،تح: محمد يوسف موسى و علي عبد النعيم عبد الحفيظ،. (2002). الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (الله ط3). القاهرة،مصر: مكتبة الخانجي.

النقاري حمو. (2010). المنهجية الأصولية والمنطق اليوناني (الله ط1). القاهرة، مصر: رؤية لنشر.

حبيب أعراب. (2001). الحجاج والاستدلال الحجاجي. عالم الفكر، ع1.

حمو النقاري. (2013). المنطق في الثقافة الإسلامية (الله ط1). بيروت، لبنان: دار الكتاب الجديد المتحدة.

حمو النقاري. (2016). معجم مفاهيم علم الكلام المنهجية (الله ط1). بيروت، لبنان: المؤسسة العربية للفكر والإبداع.

حمو نقاري. (1997). منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي (الله د.ط). الرباط، المغرب: دار الأمان.

شكري المبخوت. (2010). الاستدلال البلاغي (الله ط2). بيروت، لبنان: دار الكتب الجديدة المتحدة.

طه عبد الرحمن. (1998). اللسان والميزان أو التكوثر العقلي (الله ط1). الدار البيضاءالمغرب: المركز الثقافي العربي.

طه عبدالرحمن. (2000). في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (الله ط2). الدار البيضاء ، المغرب: المركز الثقافي العربي.

طه عبدالرحمن. (1997). العمل الديني وتجديد العقل (الله ط2). الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

طه عبدالرحمن. (1994). تجديد المنهج في تقويم التراث (الله ط1). الرباط، المغرب: المركز الثقافي العربي.

عبد الله صولة. (2007). الحجاج في القرآن الكريم (الله ط2). بيروت، لبنان: دار الفارابي.

عبد الله الصغير. (1995). المصطلح الكلامي في الإسلام (الله ط1). الرباط، المغرب: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية،.

عبدالرحمن طه. (2000). في أصول الحوار وتجديد علم الكلام (الله ط2). الدار البيضاء، المغرب: المركز الثقافي العربي.

محمد بن عبد العزيز الخضيري. (2000). المناظرة العجيبة (الله ط1). الرياض، السعودية: دار الوطن للنشر.