قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب:
واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج[*]
تأليف: أنور الزعبي[**]

محمد علي الجندي[***]

يمثّل هذا الكتاب ثاني الكتب[1] في قراءتنا لمؤلفات الدكتور أنور الزعبي، ويمثّل الوقت نفسه الكتاب الثالث[2] من سلسلة الكتب التي نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي للمؤلف، بوصفها كتباً تتناول قضية واحدة أساسية تدور حول مسألة "المعرفة والمنهج" عند كل من: ابن حزم، والغزالي، وابن تيمية. وقد اختار المؤلف هذه الشخصيات تحديداً لما لها من أهمية كبرى في تاريخ الفكر الإسلامي بخاصة، والفكر الإنساني بعامة.

والكتاب الذي بين أيدينا يهدف إلى الكشف عن طريقة تفكير ابن تيمية في المسائل المعرفية، ومنهجيته في النظر إليها. كما أنه يهدف إلى بيان حقيقة موقف ابن تيمية من مسألة العقل والنقل، وحقيقة موقفه من نقض المنطق الأرسطي، وتقديمه لمنطق آخر بديلاً عنه.

ولتحقيق هذا الهدف، قسّم المؤلف كتابه إلى تمهيد، وخمسة فصول، وخاتمة.

---

[*] الزعبي، أنور. **واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الإعلام للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.

[**] دكتوراه الدولة في الفلسفة، باحث أردني متخصص في قضايا الفكر والتراث الإسلامي، توفي رحمه الله في ٢٣ مارس (آذار) ٢٠٠٩م.

[***] دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة المنيا– مصر. البريد الإلكتروني: mohamedelgendy45@yahoo.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/١٢/١٢م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٢/٢/١٥م.

[1] سبقت لنا قراءة كتاب "مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي" للمؤلف نفسه.

[2] نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي كتابين للمؤلف قبل هذا الكتاب، هما: "ابن حزم: نظرية المعرفة ومناهج البحث"، و"مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي".

تناول في التمهيد مسألتين مهمتين، تتعلق الأولى بأبعاد مبحث المعرفة وحدوده عموماً وصلته بفكر ابن تيمية. وتتعلق الثانية بإشكالية الخطاب ومفهوم الواقع عند ابن تيمية.

أمّا فيما يتعلق بالمسألة الأولى فقد بدأ المؤلف ببيان أهمية مبحث المعرفة والمنهج وجدواهما في عصرنا الحاضر؛ لأنه يعالج أساساً مسألة اليقين معالجة جذرية، ويساعد على تقنين وبلورة المسالك المنهجية المعتبرة في كل العلوم، الأمر الذي يجعل حياة الإنسان حياة حضارية تنشد المستقبل الأفضل. وبيّن الكتاب أن مبحث المعرفة يهتم بإيضاح مناهج البحث، من حيث إنها خطوات وأساليب منطقية وإجرائية، نظرية وعلمية، من بينها الطرق الاستنباطية، والاستقرائية، والسيميائية، والحدسية، وغيرها ممّا يقود إلى تحقيق نتائج تلزم عن تلك القضايا الأولية.

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن إسهامات المفكرين الإسلاميين المميزة في حقل المعرفة والمنهج، وهذه المسألة لم تأخذ حظها من العناية والدراسة والتنويه إلا قليلاً في وقت متأخر، على الرغم من أن إسهامات هؤلاء المفكرين جاءت غنية، وذات ارتباط وثيق بالشريعة الإسلامية. ولا أدلّ على ذلك من إسهامات ابن حزم، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون الذين لم يحفلوا بالنظريات الميتافيزيقية، وأسسوا معارفهم على أسس نقدية وشرعية منهجية، وقدّموا إسهامات وفيرة يمكن استخلاصها وبلورتها.

وفيما يتعلق بواقعية ابن تيمية، يعلّق المؤلف على إشكالية الخطاب التيمي؛ الذي يبدو للوهلة الأولى غير متماسك يأخذ بفطرية المعرفة، وتجريبيَّتها، وإسلاميتها،[٣] ويقصي ما خلا ذلك.

[٣] الزعبي، **واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج**، مرجع سابق، ص٢٩ وما بعدها. ويميّز المؤلف بين ثلاثة أنواع من المعرفة؛ فالأولى (الفطرية) هي ما كانت مركوزة في العقل كمبادئ فطرية ليست مكتبسة من التجربة. والثانية (التجريبية) هي عكس الأولى؛ إذ تكون الخبرة لا العقل هي مصدر المعرفة. والثالثة (إسلامية المعرفة) هي مشروع فكري معاصر يمارس المعهد العالمي للفكر الإسلامي عمله وأنشطته تحت مظلته، ويهدف هذا المشروع إلى ضرورة استعادة المعرفة وردّها إلى حياض الدين عن طريق الدعوة إلى التكامل بين قراءتي الوحي والعالم مصدرين للمعرفة، والعقل والحس أدتين لها.

وعلى الرغم من تباين موقف المؤيدين لكل نوع من أنواع المعرفة السابقة، والتحمس لها؛ إذ يناهض بها أنصار كل نوع أنصار الفريق الآخر، إلاّ أن ابن تيمية كان على قناعة تامة بإمكانية اتساق هذه الأصول في حال عولجت معالجة مختلفة لتؤتي ثمارها في المناحي كلها. وتظهر واقعية ابن تيمية –كما يراها المؤلف– في اعتقاده بأن المعرفة (epistemology)، تبدأ ذاتية ونسبية وحسية، ثم تتدرّج إلى أن ينتهي بها المطاف إلى الموضوعية. أمّا بالنسبة إلى الوجود (ontology) فتتمظهر هذه الواقعية بالنظر إلى الوجود بوصفه مجتمعاً لأعيان مفردة مشخصة[٤] أو جزئية؛ سواء أكان هذا الوجود مدركاً بوساطة الحس، أم العقل، أم الشرع، وأنه لا وجود للكلي إلاّ على المستوى الذهني بوصفه جامعاً مشتركاً لما يتماثل به الأفراد والجزئيات من صفات. أمّا على المستوى الشرعي فتتمثّل هذه الواقعية في منح الاعتبار الكبير لفهم الصحابة للشريعة؛ إذ إنهم عاصروا البعثة النبوية، وكانوا المعنيين بفهم الخطاب قبل سواهم. وعليه، فإن إجماعهم وما فهموه منها، هم والتابعون لهم، ألقى بظلاله على تفسير الشريعة، وبيان أحكامها، ومن ثم لا ينبغي مخالفة إجماعهم، وإنْ عرض الخطأ لأحدهم أو لبعضهم في مسألة أو أخرى.

وقد جاءت هذه الأطروحات الواقعية (المعرفية، والوجودية، والشرعية) من ابن تيمية ردّاً على الطروحات السابقة عليه، التي غرق معظمها في الصورية والمثالية، وهي تدعي الواقعية، سواء كانت هذه المثالية فيثاغورية تقول بوجود مُثُل للأعداد وما شابهها، أو أفلاطونية تفترض وجود مُثُل للأشياء، أو مثالية تصورية كالأرسطية التي تقول بوجود الجواهر المفارقة، كالعقل الفعال وأشباهه، أو صوفية، أو كلامية، أو غير ذلك. كما جاءت ردّاً على وجهات النظر الواقعية المفرطة في واقعيتها، كالدهرية، أو الأطروحات التي لا ترى في الوجود سوى المادة وتجلياتها، فضلاً عن أنها جاءت رداً على المشكّكين، ومنكري الحقائق واللا أدريين وسواهم.

---

[٤] القضية الجزئية التجزئية الحسية هي أساس المعرفة عند ابن تيمية. انظر:

– ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠م.

لقد ناقش ابن تيمية في حوارات بارعة هذه الدعاوى وغيرها ليخلص إلى تبني تلك الأصول، على أساس من واقعيته، فاتسم فكره بالواقعية النقدية،[٥] التي تعرّضت -فيما بعد- إلى انتقادات ليست في محلها.

يبدأ المؤلف -بعد ذلك- فصله الأول من الكتاب بتناول سيرة ابن تيمية، وملامح شخصيته،[٦] ويختم هذا الفصل بعرض موقف ابن تيمية من مسألة اليقين، فيشير إلى أن الشيخ لم ينطلق -كما فعل غيره- انطلاقة شكية منهجية في بحثه عن اليقين، إلاّ أنه كان يعرف هذه الصيغة وجاراها، وإن لم يُصرّح بها إيجاباً، كما صرّح الغزالي مثلاً، أو مَن سبقوه، أو لحقوا به مثل ديكارت. ذلك أن عمله النقدي كله ينم عن طبيعة تماثل طبيعة الشك المنهجي. وعلى أية حال، فإن الشك المنهجي لا يعني بحال عدم الإقرار ببعض الحقائق أو التسليم بها.[٧] لقد كان ابن تيمية في ذلك يبحث عن نقطة ارتكاز -مثل الغزالي- تكون أجدى من غيرها ويُركن إليها في بحثه عن اليقين، فوجد هذا المرتكز في افتراض صحة الشريعة والفطرة، فسلّم بها، ثم شرع يتحقّق منها، ويقيم البرهان على صحتها.

يذهب ابن تيمية إلى أن التقليد هو من أبرز الفرضيات التي يمكن اللجوء إليها على أساس من التسليم باعتقاد ما، ثم التأكد بعد ذلك من أنه سائغ، بالبرهنة عليه، ويصدق ذلك على مختلف العلوم؛ "فكل العلوم لا بد للسالك فيها ابتداء من مصادرات يأخذها مسلّمة إلى أن نبرهن عليها فيما بعد... فالإيمان نظير سلوك الرجل الطريق التي وصفها له السالكون.. والقرآن تصديق الرسل فيما تخبر به، وهو نظير إتباع الدليل منزله، ولا بدّ في طريق الله منهما."[٨]

---

[٥] هو اتجاه ينطلق من الواقعية الساذجة العفوية، لكنها تعيد تشكيل هذا الواقع نقديّاً في ضوء مسالك لها وزنها واعتبارها. وهي عند ابن تيمية تصدر عن مزج بين الواقع المحسوس الملموس ومثاله الممكن، بعد أخذ كل الاحتياطات الضرورية لنبذ ما هو وَهْم فيها. انظر:
- الزعبي، **واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج**، مرجع سابق، ص٣٤ وما بعدها.

[٦] الزعبي، **واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج**، مرجع سابق، ص٥٨ وما بعدها.

[٧] صرّح الغزالي بأنه بقي في أثناء شكّه محتفظاً ببعض الحقائق الإيمانية من مثل: إيمانه بالله تعالى، وبالنبوة، وبالمعاد، فهذه تثبت في نفسه، لا بدليل محرر معين، ولكن بدلائل وقرائن لا تحصى.

[٨] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج٢، ص٧١.

أمّا فيما يتعلق بموقف ابن تيمية من العقل والنقل، فالظاهر منه أنه يُهّون أحياناً من شأن المنطق الأرسطي، ويُقدّم النقل على العقل لنصرف تفكيرنا إلى أنه كان في الأساس نقليّاً لا عقليّاً. وهذا فهم خطأ لطبيعة اليقين عند ابن تيمية، فكل ما في الأمر أن ابن تيمية لا ينتقص من قدر العقل، أو ينقض المنطق، أو يقلل من شأنهما، وإنما هو لا يعظم العقل أو المنطق على إطلاقه، وفقاً لما كانا يُفهمان عند الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم. وهذا هو الذي جعله يهوّن من شأنهما، كما هما مطروحان، وذلك من خلال بيانه لعَوَارهما. أمّا العقل الذي دعا إليه (العقل الصريح)، والمنطق الذي قنّنه هو، وقدّمه تصويباً للمنطق الأرسطي، على النحو الذي كان مطروحاً، وما تضمنته الشريعة من براهين فذلك شيء آخر.[٩]

وعلاوة على هذا، فإن تقديم النقل عند ابن تيمية على العقل إنما هو تقديم بالرتبة لا بالأسبقية، ولم يتم هذا اعتباطاً، بل على أساس منهجي، إضافة إلى أساس فعلي واقعي؛ فالقضية كما يطرحها ابن تيمية توجب استناد المنقول إلى المعقول، بل الصريح منه فقط، الذي يشتمل على الفطرة والبداهة. فهذا العقل في نظره هو أصل ومبدأ لكل معرفة، وهو الذي يؤكد –فيما يؤكد– أن الشريعة حقة، وأن لها أولوية الرتبة، وفي ذلك يقول ابن تيمية صراحة: "الأدلة العقلية التي تعارض السمع، غير الأدلة العقلية التي يعلم بها أن الرسول صادق وإن كان جنس المعقول يشملها. ونحن إذا أبطلنا ما عارض السمع، إنما أبطلنا نوعاً مما يسمى معقولاً، ولم نبطل كل معقول، ولا أبطلنا الذي علم به صحة المنقول."[١٠]

إذن، فلهذا السبب؛ أي رجوع الحقائق إلى العقل الصريح، وهو سبب قوي وبسيط، يجب تقديم الشريعة لا لسبب لآخر، ذلك أن العقل الصريح هو الذي يوجب هذا الأمر

[٩] يذهب الدكتور محمد رشاد خليل في كتابه: "المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ" إلى أن ابن تيمية يعد واحداً "من أبرز الذين انتصروا للعقل، وحفظوا عليه كرامته بمنهج علمي صحيح في تاريخ الفكر الإسلامي كله". انظر:
– خليل، محمد رشاد. **المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٦م، ص٤٩. وفي كتابه: "ابن تيمية السلفي" يذكر الدكتور محمد خليل هراس "أن لابن تيمية في نظرنا دوراً مهمّاً من أدوار الثقافة العقلية في الإسلام، وهو دور يمتاز بالنقد والإحياء والتجديد، ولكنه لا يزال يحتاج إلى دراسة واسعة عميقة." انظر:
– هراس، محمد خليل. **ابن تيمية السلفي**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص٨.

[١٠] ابن تيمية، أحمد. **موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، على هامش منهاج السُّنة**، ٤ أجزاء، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠، ج١، ص٩٨.

لدى المؤمنين بالشريعة. فما دام هذا العقل يوجب الإقرار بوجود الله، والرسول، وصلاح الشريعة، فلا يسع العقل الصريح بعد هذا الإقرار إلاّ أن يخضع لمقتضى الشريعة، وإلاّ كان متناقضاً مع نفسه. و يوجّه ابن تيمية هذا الخطاب لمن يدعى الإيمان بالشريعة، ويدعى مع ذلك بأن للعقل –على إطلاقه– أولوية التقديم. ولا يوجهه لمنكري الشرائع، فهذا الموقف لا يلزمهم كما يلزم المؤمنين به، فهؤلاء لهم شأن آخر.[١١] ويقيم ابن تيمية الحجة على الفلاسفة المسلمين والمتكلمين وغيرهم من الفرق، ممّن يدعون الإيمان بالشريعة، حين يجدون تعارضاً بين العقل والنقل، فيذهبون إلى تقديم معقولهم على إطلاقه، فتراهم ينزلون الأحكام الشرعية نتيجة ذلك منازل شتى لتنسجم مع المعقول الذي يفترضونه، فيتكلفون تأويلات فاسدة، أو تكيفات تعتمد أحاديث ضعيفة، أو وجهات نظر سقيمة، تذهب بالشريعة مذاهب شتى ليست من الشريعة في شيء؛ فلا هُمْ على بينة من المعقول الصريح ولا المنقول الصحيح.

ويذهب ابن تيمية من ذلك كله إلى أن المعقول الصريح هو الذي يساوي الفطرة الموهوبة من الله سبحانه وتعالى، ويكمله منقول صحيح، فطرة منزلة منه أيضاً، لذلك لا يتعارض، وإنما يوجد التعارض المؤكد في بعض القضايا حين يضاف إلى المعقول ما ليس منه ويظن أنه منه، أو يدخل في المنقول ما ليس منه ويظن أنه منه، وهذه الزيادات في الحقيقة من صنع الفلاسفة، والمتكلمين، والمفكرين، وأصحاب الأهواء، وغيرهم ممّن حكموا أهواءهم. ورغم ذلك كله، فلا يمكننا أن ننكر أن ابن تيمية استفاد من بعض الفلاسفة، مع ثورته على نظرياتهم في الإلهيات... بقدر ما يدين لهم بالفضل في تكوينه المنطقي، فقد تأثّر بقسمة المناطقة ومن تابعهم، كابن حزم، والغزالي، وغيرهما، لمراتب أو وجوه البيان الأربعة، وهذا متجاوز على أية حال لفهم السلف، الأمر الذي يدل على أن فهم ابن تيمية تجاوز فهم السلف.[١٢]

ولذلك فقد سعى في بحثه عن اليقين إلى إجراء تعديل في بنية المنطق بأسرها، لتحقيق الانسجام بين العقل والفطرة من جهة، وبينه وبين الشريعة من جهة أخرى، فمضى لعمله

[١١] المرجع السابق، ج١، ص٩٩.

[١٢] الزعبي، **واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج**، مرجع سابق، ص٨٦ وما بعدها.

ذلك معتبراً إياه سبطاً مستوياً مباشراً، وتعديلاً للمنطق الأرسطي، الوعر المسالك، القائم على فهم يحتاج إلى نظر وتمحيص، منجزاً بذلك منطقاً جديراً بالاعتبار، ويفتح آفاقاً جديدة، مثل تلك التي جعلت بها أوروبا في عصر النهضة؛ إذ استفاد الشيخ من ريادات عدّة، لا ليخدم الشريعة فحسب، وإنما لتطوير معرفتنا بها، والمعرفة في شتى الحقول، وهذا المنطق يقود إلى ذلك حقّاً؛ فقد نبّه ابن تيمية على أهمية هذا المنهج بوصفه منهجاً تجريبيّاً يفيد منه العلم، الأمر الذي جعل ابن تيمية يحتل مكانة بارزة في الاتجاه العقلاني كأساس لليقين.[١٣]

ينتقل المؤلف –بعد ذلك– إلى الفصل الثاني المعنون بـ: "أصول واقعية ابن تيمية"، فبدأ الحديث عن التأصيل عموماً، فوصف واقعية ابن تيمية بنزعها إلى التأصيل،[١٤] وهذا واضح تماماً في كل مناحي فكره؛ سواء ما تعلّق بإرجاع المعرفة إلى عناصرها الأولية البسيطة، أو إرجاع الواقع إلى معطياته الجزئية الأساسية، أو إرجاع الشريعة إلى مصادرها النقية. ولم يتم هذا إلاّ من خلال مراجعات عميقة مغنية لمختلف الدعاوى المعرفية في جميع المجالات.

وأول هذه المجالات الأصول المنطقية. ولكن ليس على طريقة المناطقة التقليديين، وإن كان التقاطع موجوداً، فالمناطقة التقليديون كانوا قد انتهوا قبل ابن تيمية إلى عدّ المنطق الأرسطي هو الشكل الأرفع للمنهجية العلمية، لا سيّما بعد إدخاله في حقل أصول الدين على أيدي المتكلمين، وإدخاله في حقل الفقه وأصوله على يد ابن حزم، ومن ثم التصوف على يد الغزالي.

وقد أدرك ابن تيمية تأثير هذا المنطق الأرسطي في الشريعة وثقافة عصره، وتباين أساليب المواجهة، الأمر الذي حفزه إلى النهوض بعملية نقدية واسعة شملت مختلف

[١٣] الجندي، محمد علي. **قواعد المنهج القرآني في تأسيس اليقين عند ابن تيمية**، الرياض: دار أسامة، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، والكتاب محاولة من المؤلف، لبيان مدى إلمام ابن تيمية بقواعد المنهج التجريبي الحديث وأسسه (بكامل مواصفاته العلمية المعروفة).

[١٤] التأصيل: هو البحث فيما هو سابق بالوقوع الفعلي على غيره، ويعني أيضاً: ما هو مصدر لا غنى عنه لما يأتي بعده، أو ما يتصل بما تستمر الحاجة إليه، ولا يمكن إغفاله. انظر:
– الزعبي، **واقعية ابن تيمية**، مرجع سابق، ص٩٣ وما بعدها.

الدعاوى التي تدعي اعتمادها على العقل والمنطق. فعمل على دراسة المنطق وما تستند هذه الدراسة، إليه ليكتشف أن الأمر على خلاف ما يُدّعى، بل اكتشف أن المنطق ليس الطريقة الوحيدة للمعرفة، وأنه ليس الأفضل كما يزعمون وقد قدّم الإثبات على ذلك، وآثر أن يتقن طرق المعرفة الأخرى، ويثبت أنها تفضله، الأمر الذي أوكله إلى عملية تأصيل واسعة واستخلاص أصول يجدر اعتمادها في اتباع منطق جديد أجدى وأنفع ويتفق مع الطروحات الشرعية تماماً، وفهم السلف وكبار المفكرين الإسلاميين، الذين لم يتعرّفوا المنطق الأرسطي أو يعتمدوه معياراً وحكماً، ويفتح في الوقت ذاته باباً واسعاً للتطور.[١٥] وليس معنى هذا أن ابن تيمية يتنكّر للمنطق جملة، أو ينقضه كما هو شائع، بل إنه ينقد مواطن الضعف فيه. يقول ابن تيمية عن القياس الشمولي: "والتقدير هو القياس الشمولي، وهو الانتقال من المبادئ إلى المطلوب بالقياس المنطقي الشمولي، ولعمري إنه لصواب إذا صححت مقدماً له وإن كانت النتيجة في الأغلب أموراً عليه ثبوتها في الأذهان لا في الأعيان، كالعلوم الرياضية من الأعداد والمقادير."[١٦] وهذا إدراك منه لطبيعة المنطق الصورية وصلته بالرياضة، وأنه لا يفيد في إنتاج قضايا حسية واقعية، وإنما تبقى فائدته صورية، فضلاً عن "أن صورة القياس المذكور فطرية لا تحتاج إلى تعلم فهي عند الناس بمنزلة الحساب، ولكن هؤلاء يطولون العبارات ويغيرونها."[١٧]

بيد أن المنطق الصحيح والأجدى في نظر ابن تيمية يتجاوز هذا. وهذا المنطق الجديد فطري يشير ابن تيمية إليه بقوله: "ينعقد في نفسه دون تعلم هذه الصناعة كما ينطق العربي بالعربية بدون النحو."[١٨] إذن، فثمة منطق آخر بوسعه أن يحكم المنطق الأرسطي، أو أن يقومّه على الأصح، وله أصوله التي تعتمد على النظرة الواقعية للأمور، فما هذا المنطق؟ وما الأصول التي قادت ابن تيمية إليه؟

---

[١٥] لمزيد من التفصيل، انظر:

– النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤م، ص٧٤ وما بعدها.

[١٦] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج١٢، ص٢٤٤.

[١٧] ابن تيمية، أحمد. **نقض المنطق**، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت، ص٢٠٢.

[١٨] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج٩، ص٩.

تكمن هذه الأصول في الأخذ بفطرية المعرفة، وتجريبية المعرفة، واسمية المعرفة،[١٩] وإسلامية المعرفة.

- **فطرية المعرفة:**

مفهوم "الفطرة" مفهوم محوري في فكر ابن تيمية، يستمده من الشريعة أيضاً، وهي مثل معرفة الإنسان بوُجُودِه، ومعرفته بوجود الخالق، ومعرفته بالقضايا البديهية، مثل: الكل أكبر من الجزء، والمساويان لشيء متساويان، وكل البداهة على هذا المستوى، وهذا جميعه من المعارف الضرورية. يعرّف ابن تيمية العلم الضروري بقوله: "إنه الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكن الانفكاك عنه، فالمرجع في كونه ضرورياً إلى أنه يعجز عن دفعه عن نفسه."[٢٠] وهذه الحقائق الخارجية يراها ابن تيمية غير تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها، الأمر الذي يعني تجريبية الفطرة ذاتها، وإن اختلفت كيفية حصولها عن القضايا التجريبية الحسية. وبهذا فالمعارف الفطرية تتكامل بها المعارف التجريبية، الأمر الذي يؤكد تجريبه المعرفة الفطرية نفسها. وطبيعة الخلق تفرض الفطرة؛ "فإن الله سبحانه وتعالى خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به."[٢١]

كذلك تشمل الفطرة صور الاستدلال جميعاً؛ وسواء أكانت هذه الصور شمولية أم قياس تمثيل، فإنها مودعة في نفوس الناس الذين يستعملونها بتلقائية وعفوية؛ ولا تقتصر على ما يرسمه المناطقة من إجراءات، وتشمل الفطرة أيضاً اللزوم؛ سواء أكان منطقيّاً أم واقعياً، وبعض هذا يخضع لبعض ويتكامل به؛ لأنه يشتمل على الميزان.

- **تجريبية المعرفة:**

تُعَدّ المعرفة ذاتية ونسبية؛ إذ إنها تبدأ ذاتية رغم موضوعيتها، فالأفراد يتفاوتون في القدرات، وفي المعارف؛ فليس ما عرفه أحدهم هو ذاته الذي عرفه غيره. أمّا نسبيتها

---

[١٩] النزعة الاسمية: نزعة فلسفية تُعرف بالنيمونالية (nimonally)، وهي ترفض الوجود الحقيقي للأشياء الكلية التي يشار إليها بأسماء أو عبارات عامة، وتُطلق هذه الأسماء على عدد من الأشياء التي تشترك معاً في مجموعة من الصفات، كلفظ إنسان، حيوان، إلخ).

[٢٠] ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص٣٨.

[٢١] المرجع السابق، ص٢٩.

فتعني عدم تعلّم الأفراد الأشياء بالطريقة نفسها؛ فبعض الناس يعتقد بالنتيجة من دون استدلال، وبعضهم يتوصل إليها عن طريق التقاليد وغيره عن طريق الحدس.[٢٢] نخلص من هذا كله إلى أن المعرفة تبدأ ذاتية ونسبية وبهذا فهي تجريبية.

وعليه، فقد ركّز ابن تيمية اهتمامه وجهوده على العناية بقياس التمثيل فأولاه مكانة عالية، رغماً عن التشكيك فيه كقياس يقيني من سابقيه، وسعى حثيثاً إلى إثبات يقينيته التي لا تقل –من وجهة نظره– عن يقينية قياس الشمول، بل ويَعُدّه أساساً في حصول قياس الشمول.

- **اسمية المعرفة:**

يتبنّى ابن تيمية النزعة الاسمية في المعرفة، وهي نزعة ترى أن الوجود الواقعي خارج الذهن يتكون من الجزئيات وموجودات معينة مشخّصة، وأنه لا وجود للكليات سوى الوجود الوظيفي الذي لا تحقق له في الخارج أبداً.[٢٣] وتُعَدّ الرواقية هي صاحبة النظرة الاسمية في الفكر الفلسفي اليوناني؛ إذ كانت لهم ريادتهم في هذا المجال.[٢٤]

والحقيقة أن ابن تيمية قد دفع بالنزعة الاسمية إلى أقصى المجالات، حتى مجال الشريعة؛ إذ إن الموجودات الملكوتية في نظره هي موجودات معينة مشخّصة بما فيها الذات الإلهية، ومن هنا تم الطعن عليه بشبهة التجسيم، في حين أن ذلك لا يعني التشبيه والتجسيم، وإنما يعني فقط أن عالم الملكوت ليس وجوداً افتراضيّاً ذهنيّاً بل هو وجود واقعي معيّن مشخّص خارج الذهن، وينطبق ذلك على الله سبحانه وتعالى؛[٢٥] "لأن

[٢٢] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٢٣] هذه النظرة تحقّق انقلاباً في الفكر الفلسفي عموماً؛ لما تمثّله من اتجاه مضاد للرؤى الفلسفية القديمة التي تقول بوجود واقعي للكليات على المستوى الخارجي؛ سواء كانت أعداداً مجردة عند الفيثاغورثيين، أو مُثُلاً أفلاطونية عند أفلاطون، أو عقولاً فاعلة عند الفيضيين، إلى غير ذلك من التصانيف.

[٢٤] الرواقية (stoicism): مذهب يوناني قديم يُنسب إلى زينون الأيلي، صاحب العديد من الآراء المنطقية والطبيعية والميتافيزيقية، وهي ترى أن المعرفة تمثّل معطيات الحواس، وأن الله شيء؛ لأنه حالٌّ في كل شيء، وأن عقل الإنسان قبس من الطبيعة الإلهية، وأن الأخلاق هي هدف الحياة البشرية.

[٢٥] الزعبي، **واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج**، مرجع سابق، ص١١٩ وما بعدها.

القياس الذي تستوي أفراده ويماثل الفرع فيه أصله، فهذا يمتنع استعماله في حق الله، فإن الله مثل له سبحانه وتعالى، وإذا استعمل فيه مثل هذا القياس لم يفد إلا أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره، لا يدل على ما يختص به الرب سبحانه وتعالى إلا أن يضم إليه علم آخر،"[٢٦] الأمر الذي يعلو بالوجود الإلهي عن أن يكون مجرد وجود ذهني افتراضي، فيما لو استعملنا قياس الشمول في إثبات وجوده أو حتى قياس التمثيل؛ لأن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، الأمر الذي يترتّب عليه ألاّ نركن إلى غير الفطرة، ومن ثم الخبر الشرعي في إثبات وجوده.

- **إسلامية المعرفة:**

تتضمن الشريعةُ من وجهة نظر ابن تيمية الأدلةَ العقلية، الأمر الذي يجعلها بتمامها برهانية، بل إن في القرآن طرقاً برهانية لا يعرفها أهل النظر والقياس. فما هذه الأدلة؟

على ما يرى ابن تيمية، فإن الأدلة العقلية التي جاء بها القرآن الكريم تتمثَّل في مسالك منهجية عدّة، منها: اللزوم، والاعتبار، والتمثيل، وقياس الأولى، وغيرها.[٢٧]

أمّا اللزوم فهو لزومان: منطقي وواقعي، الأول يتم من خلال ارتباط النتائج بالمقدمة، ومنه صور القياس الشمولي، وقياس التمثيل. ويتمثل الثاني في تلازم الأمارة أو العلامة مع الملزوم، فتدل عليه، ويدل عليها، وهذا اللزوم يطبَّق على العديد من القضايا، وقد لا ينعكس، لا سيّما في مجال الإلهيات، فالمخلوقات يلزم من وجودها وجود الخالق، لكن وجود الخالق لا يلزم عنه وجود المخلوقات.

أمّا التمثيل فهو أنواع عدّة، فمنه الاستقراء، ومنه قياس الفرع على الأصل، ومنه قياس النوع على نوع، وهو يفيد العلم اليقيني أيضاً، ويردّه ابن تيمية إلى الشريعة، علماً بأن قياس التمثيل عند ابن تيمية يقود إلى القول بالسببية.

[٢٦] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، مج٢، ص٩٦.

[٢٧] لمزيد من الإيضاح، انظر:

– الجندي، **قواعد المنهج القرآني في تأسيس اليقين عند ابن تيمية**، مرجع سابق، ص٢٢.

وفيما يخص قياس الأولى، فهو يطبَّق على مجال الصفات الإلهية، وفحواه أن أيّ كمال يتصف به موجود فخالقه أولى أن يتصف به، وأن أي نقص ينزه عنه مخلوق فخالقه أولى أن ينزه عنه.

إذن، فالشريعة تتضمن المسالك المنهجية المعروفة خلاصتها، وتزيد عليها. ولهذا فهي برهانية، وينبغي تفسيرها والتفكّر فيها. ولكن، ليس باعتماد أساليب ومسالك تفتقر إلى الدقة، كما يفعل المتكلمون والفلاسفة استناداً إلى مرجعية المنطق اليوناني من دون تمحيص. إذن، فنحن أمام مسالك منهجية وطرق عقلية نتثبت بها من وجود الله –سبحانه وتعالى–، ومن صحة الشريعة، وهي تزيد على الطرق الأرسطية والفلسفية والكلامية، وهذه الطرق العقلية، وإن كانت تتقاطع مع الطرق السابقة –كما أشرنا–، إلاّ أنها طرق يقينية واقعية، وهي عقلية وشرعية في آن واحد، الأمر الذي يفضي إلى تبني إسلامية المعرفة. ومن هنا جاء تقديم ابن تيمية للشريعة، وذلك لأنها تتضمن الطرق الصحيحة.

وإسلامية المعرفة لا تعني بحال أن جميع المعارف والمعلومات هي قصر على الخبر من دون العقل، فليس الشرع طريقاً وحيداً في المعرفة؛ إذ إن العقل، ومنه الفطرة، طريق صحيح أيضاً، ولهذا فهما يتكاملان.

نحن، إذن، أمام معرفة متكاملة تجمعها الأصول الثلاثة: الفطرة، والتجربة، والشريعة، وهذه إسلامية المعرفة وهي متوافقة، وتمضى معاً للترقي في الحياة الإنسانية، الأمر الذي يؤكد صحة الشريعة باستمرار، ومن ثم يمنحها الأولوية في التقديم، ويفتح أمام إسلامية المعرفة آفاقاً غير محدودة بزمان أو مكان.

يحمل الفصل الثالث من الكتاب عنوان "نقد القضايا والدعاوى المعرفية"، ويتطرق المؤلف فيه إلى معالجة ستة أوجه من النقد يحصرها في: نقد المنطق الأرسطي، ونقد واقعية الكليات، ونقد الفلاسفة، ونقد المتكلمين، ونقد المتصوفة، ونقد المقلدين.[٢٨]

[٢٨] عالج ابن تيمية هذه القضايا في كتابه الجامع: "درء تعارض العقل والنقل"، المتضمن أيضاً: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول"، بالإضافة إلى كتابيه: "الرد على المنطقيين"، و"نقض المنطق".

- **نقد المنطق الأرسطي**

ركّز ابن تيمية على نقد المنطق الأرسطي؛ نظراً إلى أنه يشكّل أرفع المنهجيات العلمية حتى عصره، لدى مَن يدَّعون العقلانية في أطروحاتهم، وهم: الفلاسفة، والمتكلمون، وبعض ممثّلي الفرق الأخرى. وهو في نقده هذا لا يسعى إلى النقد والتعديل فحسب، وإنما يسعى إلى إثبات قضيتين أخريين لا تقلان شأناً، هما: إثبات أن منهجية المفكرين الإسلاميين (قبل دخول المنطقِ الثقافةَ العربية الإسلامية)، ومَن حذا حذوهم، تضمنت ما هو أصح وأقوم، وإثبات أن الشريعة تتضمن من المنهجية العلمية أرقاها، وأنها صاحبة الفضل في إنتاج هذه الثقافة.

وينحصر نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي في أربعة مقامات: مقامين سالبين، وآخرين موجبين. أمّا المقامان السالبان فهما القضية القائلة بأن "التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد"، والقضية القائلة بأن "التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس". وأمّا الموجبان فهما القضية القائلة بأن "الحد يفيد العلم بالتصورات،" والقضية القائلة بأن "القياس يفيد العلم بالتصديقات".[٢٩] وفيما عدا هذا، وبعض المسائل الأخرى، لا يتعرض ابن تيمية للمنطق كآلية صورية يمكن أن تكون صحيحة، فيما إذا اعتمدت على علاقة اللزوم، واستكملت بعناصر ضرورية لإثمار معرفي أفضل، كالمنهج التجريبي الذي يتم به تصحيح المقدمات، وقياس التمثيل الذي يتم من خلاله تعميم الحكم، وقياس الأولى الذي يتم من خلاله تصور الفروق في الأحكام بين الموجودات المختلفة، وغير هذا من مسائل.[٣٠]

- **نقد واقعية الكليات**

ينتقد ابن تيمية جميع الدعاوى التي تزعم أن الكليات لها وجود واقعي خارج الذهن، وقد تمثّلت هذه الدعاوى في العديد من الأطروحات في عصره ومنها: دعوى واقعية

[٢٩] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، مج١، ص٣٣. لمزيد من الإيضاح، راجع شروحنا في:
– الجندي، **قواعد المنهج القرآني في تأسيس اليقين عند ابن تيمية**، مرجع سابق، ص١٢ وما بعدها.
[٣٠] الزعبي، **واقعية ابن تيمية**، مرجع سابق، ص١٣٥ وما بعدها.

الأعداد المجردة التي نادى بها فيثاغورس وأتباعه، ودعوى واقعية الجواهر المجردة المنسوبة إلى أرسطو وأتباعه، ودعوى واقعية العقول الفيضية التي قال بها أفلوطين.[٣١]

وينبّه ابن تيمية بشدة على أنه لا يوجد في الخارج ما هو كلي أصلاً،[٣٢] ومن أمثلة هذا الكلي، كما يرى ابن تيمية: العلة، والمعلول، والجوهر، والعرض، إلخ، وهذه وأمثالها ليست موجودات واقعية في الخارج حتى تكون المعرفة بها بالوجود، بل هي مجرد تقديرات ذهنية، وهي لا تفيد معرفة بقضية جزئية في الخارج، وجميع هذه الموجودات في الخارج معينة مشخّصة. وينبغي لنا أن نلاحظ هنا أن نقد ابن تيمية لدعوى واقعية الكليات لا ينسحب على وظيفتها الذهنية، فهي من هذه الناحية تشبه وظيفة الحساب والهندسة، وبذا فإن استعمالها مثمر في حال تجريدها من الجزئيات والمعينات، فإذا جُرِّدت على هذا النحو في تركيبات كلية، فهذا أمر صحيح في نفسه، وإن كان وجوده مع ذلك ذهنيّاً لا واقعيّاً في الخارج.

- **نقد الفلاسفة**

يرى ابن تيمية أن الفلاسفة "ليس لهم مذهب معين ينصرونه، ولا قول يتفقون عليه في الإلهيات، والمعاد، والنبوات والشرائع، بل ولا في الطبيعيات، ولا في الرياضيات، بل ولا كثير من المنطق، ولا يتفقون إلا على ما يتفق عليه جميع بني آدم من الحسيات الشاهدة، والعقليات التي لا يتنازع فيها أحد."[٣٣] ويذهب ابن تيمية إلى أن أطروحات الفلاسفة ليست باطلة على جملتها، بل إن منها ما هو حق وما هو غير حق، فلا تعميم في هذه المسألة. وهم (أي الفلاسفة) مختلفون في أطروحاتهم، وفي وسائل تحقيقها. يقول ابن تيمية: "نعم لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عَرفوا

[٣١] يُنسب القول بالفلسفة الفيضية (emanation) التي ترى أن العالم يفيض عن الله كما يفيض النور عن الشمس، فيضاً متدرّجاً، وأنه لم يخلق من العدم، إلى أفلوطين السكندري، وهو فيلسوف يوناني، ولد في مصر عام ٢٠٥ قبل الميلاد، ونشأ في الإسكندرية، ودرس الفلسفات المصرية والهندية والفارسية، ثم تفّرغ للتدريس. وقد تأثّر به فلاسفة اللاهوت المسيحي، وفلاسفة الإسلام، وفلاسفة عصر النهضة.

[٣٢] ابن تيمية، **موافقة صريح المعقول الصحيح المنقول**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٥.

[٣٣] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية**، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٩٨٠م، ج٢، ص٢٢.

بها ذلك وهم يقصدون الحق، ولا يظهر عليهم العناد... ولكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى غاية، ليس عندهم إلا قليل كثير الخطأ."[٣٤] هكذا يمضي ابن تيمية في التركيز على نقد الفلاسفة في حقل الميتافيزيقا (أو الإلهيات)، لينتهي إلى أن أطروحاتهم في هذا الحقل قليلة الصواب.

- **نقد المتكلمين**

يعتقد ابن تيمية أن المتكلمين سمّوا بهذا الاسم؛ نظراً إلى اشتغالهم بالحدود المنطقية وخلطها بعلوم الإسلام، خاصة العلوم النبوية التي جاءت بها الرسل، بل وسائر العلوم كالطب والنحو وغير ذلك. ولـمّا كانت هذه الحدود ونحوها لا تفيد الإنسان علماً لم يكن عنده، وإنما تفيده كثرة كلام، سمّوهم أهل الكلام.[٣٥] ودور المتكلمين، وإن كان ظاهره الدفاع عن الشريعة، وهذا أمر متفق عليه، إلاّ أنه أفضى إلى تجّرؤ أعداء الدين عليه. يضاف إلى ذلك تفويتهم للعمل،[٣٦] وانتقالهم من قول إلى قول، وجزماً بالقول في موضع، وجزماً بنقيضه وتكفير قائله في موضوع آخر، وهذا دليل على عدم اليقين.[٣٧] إذن، فطريقة المتكلمين لا هي عقلية، ولا هي نقلية، ولا تصلح لتحقيق علم يقيني، لكن ابن تيمية مع هذا يفضّلهم على الفلاسفة؛ لقربهم أكثر من الشريعة.

- **نقد المتصوفة**

يعرض ابن تيمية للمتصوفة أيضاً، فيرى أنهم ثلاثة أصناف (صوفية الحقائق، وصوفية الأرزاق، وصوفية الرسم). وهؤلاء فيهم "المجتهدون في طاعة الله... وفيهم من يجتهد فيخطئ، ومنهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب، ومن المنتسبين إليهم من هو ظالم لنفسه عاص لربه."[٣٨] وما دام أمرهم قد اختلط، فلا سبيل إلى الطريق الصحيح إلا بتفهم

---

[٣٤] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، مج١، ص١٥٢.
[٣٥] المرجع السابق، مج١، ص٥٦.
[٣٦] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ص٤.
[٣٧] ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص٤٢.
[٣٨] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج١١، ص١٨، ١٩.

الشريعة والالتزام بأحكامها، ومن ثم فلا بد من العلم والعمل معاً، والاعتصام بالكتاب والسُّنة طريقاً للمعرفة والفوز بالسعادة الأبدية.

- **نقد المقلدين**

يتبنى ابن تيمية عقلانية مشروعة تنسجم والشريعة ويتبعها أهل السُّنة والحديث، الأمر الذي يضع المعرفة في سياقها الصحيح المجدي عقلاً وشرعاً، ومع ذلك فإنه لم يكن يرى أن طريق أهل السُّنة والحديث خالية من العيوب، فلا ريب أن بعضهم يحتجون بأحاديث ضعيفة موضوعة في مسائل الأصول والفروع، ويذكرون من القرآن والحديث ما لا يفهمون معناه، وربما تأوّلوه على غير تأويله، ثم إنهم بهذا القول الضعيف، والمعقول السخيف، قد يكفّرون ويضلّلون ويبدّعون أقواماً.[٣٩]

من هنا يستنكر ابن تيمية مَن لا يعتبرون العقل، والذين لا يرون أن الشريعة تدرك بالعقل: "المدعوون للسُّنة والشريعة وأتباع السلف، من الجهال بمعاني نصوص الأنبياء يقولون: إن الأنبياء والسلف الذين اتبعوا الأنبياء، لم يعرفوا معاني هذه النصوص التي قالوها أو أبلغوها عن الله. أو يقولون: بل هذه الأمور لا تعرف بعقل ولا نقل، بل نحن منهيون عن معرفة العقليات وعن فهم السمعيات."[٤٠] وبهذا فهو يَعُدّهم دخلاء على السُّنة والشريعة والسلف.

نخلص من هذا إلى أن جميع هذه النقود عن ابن تيمية كانت تحتكم إلى نظرة تفاضلية منهجية قوامها العقلانية الصريحة، ومدى قرب أيّ دعوى أو بُعدها عن أطروحات الشريعة، ويجمل لنا أن ابن تيمية نظرته التكاملية التفاضلية بقوله: "من ظن أن الهدى والإيمان يحصل بمجرد طريقة العلم مع عدم العمل به، أو بمجرد العمل والزهد بدون العلم، فقد ضل، وأضل منهما من سلك في العلم والمعرفة طريقة أهل الفلسفة والكلام بدون اعتبار ذلك بالكتاب والسنة... أو سلك في طريق الزهد طريق أهل الفلسفة

[٣٩] ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص٢.
[٤٠] المرجع السابق، ص٢٢.

والتصوف بدون اعتبار بالكتاب والسنة، ولا اعتبار العلم بالعمل... فضلَّ كل منهما من هذين الوجهين."[٤١]

ويعالج المؤلف في الفصل الرابع مسألة "المنطق التيمي"، من نواحٍ عدّة؛ أولها: نفسانية الإدراك، ونزوعيته، فيشير إلى أن ثمة ملكة غريزية تلقائية نزوعية تحكم المعرفة منذ بداية تشكّلها، وتهيء الإنسان إلى أن يتجه نحو الحق، وأن يختار النافع قبل إعمال قواه الاستدلالية المنطقية.[٤٢] وبطبيعة الحال، فإن هذا يقود إلى أن بعض المعارف مقدّرة قبل تقرير المعارف المنطقية، ومن ثم فإنها تحصيل حاصل، ويشير ابن تيمية إلى ذلك بقوله: "لا يجوز أن يستدل الإنسان على كونه عالماً بدليل، فإن علمه بمقدمات ذلك الدليل يحتاج إلى أن يجد نفسه عالماً بها، فلو احتاج علمه بكونه عالماً إلى دليل أفضى ذلك إلى الدور أو التسلسل، وبهذا لا يحس الإنسان بوجود العلم عند وجود سببه إن كان بديهياً."[٤٣] وبهذا يتبيّن أيضاً أن المعرفة المنطقية لا بد لها أن تكون قائمة على معرفة سابقة، هي المعرفة الفطرية. إذن، فنحن أمام ملكة نزوعية توفِّر المعارف قبل حصول المعرفة المنطقية، لذلك اعتمد ابن تيمية على مبدأ أن المعرفة تبدأ بالفطرة، فجعل الفطرة عماد نظريته المعرفية، وأولاها أهمية بالغة. ويشمل هذا أولاً ما يرد إلى الإنسان من أحاسيس في الشعور، "فلا يمكنه تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يعرف بالقياس والاعتبار بما شاهده."[٤٤]

والثاني: ما يتعلق بمسألة مستويات الإدراك والنظر: فيذهب ابن تيمية فيها إلى أن الإنسان لا بدّ له من الشعور بالشيء قبل عملية تعرّفه، والإقرار بأن بعض المعارف تتم بطريقة فطرية تلقائية نزوعية تسبق التفكير المنطقي، وأن تصويب هذه المعلومات، إن

[٤١] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج١٣، ص٢٤٧.

[٤٢] ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص٢٨.

[٤٣] الزعبي، **واقعية ابن تيمية**، مرجع سابق، ص١٦٠ وما بعدها. والمعرفة الفطرية التي يقصدها ابن تيمية ليست هي المعرفة السابقة التي تلقتها النفس في عالم آخر قبل حلولها في البدن، كما يقول سقراط وأفلاطون، وإنما هي الفطرة التي خلق الله الناس عليها، وفيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع والملائم والمحبة له، ومعرفة الضار والمنافي والبغض له بالفطرة.

[٤٤] ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص٢٨-٣٨.

عرض لها ما يفسرها بالشك والوسوسة وفعل الشيطان، إنما يتم بالإنابة إلى الله وطلب العون والهداية منه. ومن هنا استند ابن تيمية إلى الفطرة في بناء مذهبه مستلهماً الشريعة في هذا الأمر بعد تحليل دقيق لسيكولوجية المعرفة.[٤٥]

والثالث: مبدأ التلازم، فقد أشار المؤلف إلى أهمية التلازم، وأظهر دوره في بناء الدليل. يقول ابن تيمية: "بأيِّ صورةٍ ذهنية أو لفظية صُوِّر الدليل فحقيقته واحدة، وأن ما يعتبر دليلاً هو كونه مستلزماً للحكم لازماً للمحكوم عليه، فهذا من جهة دلالته، سواء صور بقياس شمول وتمثيل أو لم يصور، وهذا أمر يعقله القلب، وإن لم يعبر عنه الإنسان، ولهذا كانت أذهان بني آدم تستدل بالأدلة على المدلولات، وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما في نفوسهم، وقد يعبّرون بعبارات مبينة لمعانيهم وإن لم يسلكوا اصطلاح فئة معينة. فالعلم بذلك اللزوم لا بد أن يكون بيّناً بنفسه أو بدليل آخر... ذلك أن وجود كل شيء في الخارج عين حقيقته فالملازم للموجود الخارجي لازم للحقيقة الخارجية."[٤٦]

إذن، فثمة صور وأشكال يبتدئ بها اللزوم؛ سواء أكان واقعياً أم منطقيّاً، وهذه الأشكال فطرية ومودعة في النفوس. ومن هنا جاء قول ابن تيمية بأن البشر يستعملون تلقائياً صور الأقيسة الصحيحة، وجاء التداخل بين الفطرية والتجريبية والمنطقية عنده، لأن أساس التصديق جميعاً في القضايا يعود إلى علاقة اللزوم بين الشيء وغيره.[٤٧] وعلى هذا "فإن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هو اللزوم، فمن عرف أن هذا لازم لهذه، استدل بالملزوم على اللازم."[٤٨]

---

[٤٥] بعد رد ابن تيمية التصورات إلى تصديق، وعدّه التصور عملية حكم، فيه سبق للمناطقة الكبار في العصور الحديثة. انظر:
– النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٦٣.

[٤٦] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، ص١٠.

[٤٧] ويلاحظ هنا أيضاً سبق ابن تيمية لما استقر عليه المناطقة المحدثون، في تعريف المنطق بأنه علم اللزوم، كما كان متمكناً من معرفة الخصائص الأساسية التي أثبتها هؤلاء القوم لعلاقة اللزوم. انظر تفصيل هذه المسألة في:
– عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م، ص٣٥١.

[٤٨] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، مج٢، ص٩.

والرابع: إشارة المؤلف إلى اهتمام إبن تيمية بوظيفة الكُلِّيات من جهة، ووظيفة الجزئيات التي تندرج ضمنها من جهة أخرى؛ إذ رأى أن الكُلِّيات وحدها لا تفيد معرفة شيء معين موجود في الخارج، وإنما هي تعبِّر عن علاقات صورية ذهنية لا وجود لها خارج الذهن، والكُلّيات بهذا المعنى —ويشمل ذلك فيما يشمل صور الاستدلال جميعها– لها وجود حقيقي داخل الذهن، أمّا الخارج فلا. وعند هذا الحدّ فوظيفتها غير مجدية إن لم تتضافر مع الجزئيات والمعينات المشخّصة خارج الذهن، المستفادة بالتجربة والاستدلال.

وعلى ذلك فابن تيمية يرى أن الكُلّي إنما يتحقق بالفطرة، كما هو حال الصور المنطقية، أو انتزاعاً وتجريداً من المعينات المشخّصة من الخارج، بيد أن هذا الكُلّي، على أيّ وجه حصل في العقل، إنما هو صوري لا يفيد وحده معرفة بشيء، وإلاّ كانت المعرفة صورية وافتراضية بحتة، مثلما هو حال المعرفة الرياضية المجردة.

والخامس: الدليل وأنواعه، وفيه يرى ابن تيمية أن مادة الدليل الذي يعتمد على علاقة اللزوم يمكن توفيرها بالاعتماد على مسالك عدّة، إلى جوار ما تقدّمه الفطرة من بديهيات وصور. ومن بين هذه المسالك التجربة، وهي توفِّر القضايا التجريبية، في حين يوفِّر الخبر القضايا الخبرية. وهذه القضايا مجتمعة تنسجم فيما بينها، ومع قضايا الفطرة وتنضبط بها، ولها أساليب يمكن أن تتحقق بها.

والسادس: أنه لمّا كان للقضايا التجريبية مكانة كبيرة عند ابن تيمية، فإنه أكّد على أن المعرفة الفطرية لا بد لها من التجربة كي تتم المعرفة الحقيقية بالوجوديات في الخارج، وإلاّ فستبقى المعرفة افتراضية واصطلاحية بحتة، شأنها في ذلك شأن التجربة. وهذه المادة وإن كانت تنتظم في الصور الذهنية، لكنها لا تفتقر إليها كي تكون صحيحة، بل لها مسالك توفِّر لها الصحة من دون أن يكون الشرط في ذلك أن تنظم في قياس شمول؛ لأن صدق القضايا (التجريبية) لا يرتدّ لاتساقها (كما في القضايا الرياضية التحليلية)؛ بل لمطابقتها للواقع الخارجي.

وهكذا يصل ابن تيمية إلى تجريبية المعرفة، والمسالك التي تحقّق لهذه التجربة صحتها، من دون أن يتوقف الأمر على القياس المنطقي. ويحصر ابن تيمية هذه المسالك (التي هي عناصر المنهج التجريبي الذي يقوم على الاستقراء)[٤٩] في السبر، والتقسيم، والدوران، والطرد، والعكس، وقياس التمثيل، وقياس الشبه. ويرى ابن تيمية ضرورة إحلالها كمسالك بدلاً من قياس الشمول لقيام المعرفة.

السابع: الاستقراء، وهو عند ابن تيمية أصل التمثيل والشمول على حدّ سواء، فمنه التام، وبه يتحقّق الحكم على القدر المشترك، ويعزى ذلك إلى عملية استدلالية قوامها تلازم الحكم مع كل فرد من أفراد الكلي العام. فمشروعية الاستقراء، إذن، مردّها أن حكم الشيء هو حكم مثيله، بل حكم نفسه؛ لأن شبيهه التام هو نفسه، وهذا يعود إلى وضع قياس الاستقراء، ومن ثم تمثيل موضع المناقشة في ظنيته المدعاة، الأمر الذي حفّز ابن تيمية على أن يناقشها مناقشة مستوفاة، ويعيد إليها الاعتبار بعد أن كادا يقضيان بوصفهما ظنيين.

الثامن: قياس التمثيل والمشهورات، فقد أولى ابن تيمية قياس التمثيل الأولوية في إقامة الأحكام اليقينية، بعد أن كاد يقضي بوصفه ظنياً، فالتمثيل في عرفه يعود في أصله وصحته كقياس إلى التجربة، فإذا استُعملت فيه القضايا التجريبية كمادة له، كان شأنه شأن قياس الشمول، فهو يبدو وسيطاً في تعميم الحكم وإقامة القضايا الكُلّية، وبذلك فهو أصل للشمول، وبه يتم تعميم الحكم؛ نظراً إلى التماثل والتشابه. وقياس التمثيل يشمل –في عُرف ابن تيمية– الاستقراء لقياس أفراد أو أعيان النوع الواحد بعضهم على بعض. كما يشمل قياس الفرع على أصله، أو ما يسمّى قياس العِلّة، وهذا القياس يقوم على الوصف المشترك الجامع بين الفرع والأصل بوصفه مستلزماً للحكم. أمّا بالنسبة إلى المشهورات فإن ابن تيمية يرفض عدم إمكان يقينيتها، ويرى أنها تتضمن كثيراً من القضايا

[٤٩] نبّه على هذا الأمر الأستاذ الدكتور علي سامي النشار في كتابه: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص٢٧٠ على أن ابن تيمية وصل حقاً في أوج الدرج في فلسفة المنهج التجريبي بنقده المنطق، وتعبيره عن روح الحضارة الإسلامية الحقة. للاستزادة، انظر:

– الجندي، **قواعد المنهج القرآني في تأسيس اليقين عند ابن تيمية**، مرجع سابق، ص٣٦.

اليقينية بحسب معيار المطابقة، وموافقة الفطر السليمة، ومن ثم فإنه يقرّر –بشأن بعض المشهورات– أن "القضايا التي يتفق عليها ابن آدم لا تكون إلا حقاً، كاتفاقهم على مدح الصدق والعدل وذم الكذب."[٥٠]

يتضح ممّا سبق أن المنطق التيمي تضمن عناصر جديدة لاءمت روح العصر الذي عاش فيه ابن تيمية والعصور التي تلت، لا سيّما في إدراك علاقات اللزوم في حقل المعرفة وتجليتها؛ ذلك أن علم المنطق وأشكاله –فيما انتهت إليه الأبحاث حتى عصرنا– ليس سوى علم اللزوم.[٥١]

وفي الفصل الخامس والأخير المعنون بِـ"المنهج الأصولي عند ابن تيمية"، يبدأ المؤلف هذا الفصل بتساؤل واضح مفاده هل يبدأ الاستدلال عند ابن تيمية من المعقول إلى المنقول أم من المنقول إلى المعقول؟ وينتهي في ذلك إلى أن ابن تيمية يتبنى تقديم المنقول واللغة التي تضمنها، على ما يُدّعى أنه معقول واللغة التي جاء بها، لا كما هو الحال عند الفلاسفة والمتكلمين ومَن حذا حذوهم. بيد أن هذا الرأي لا يلغي دور العقل في الأسبقية، وكونه أصلاً في إثبات الشريعة ودليلاً على صحتها، بل إن هذا السبب ذاته هو الذي يؤدي إلى تقديم المنقول. يقول ابن تيمية: "ليس المراد بكونه أصلاً له أنه أصل في ثبوته في نفسه وصدقه في ذاته، بل هو أصل في علمنا به، أي دليل لنا على صحته."[٥٢] وما دام الأمر كذلك فإنه "إذا كانت صحة الشرع لا تعلم إلا بدليل عقلي، فإنه يلزم من علمنا (عن هذا الطريق) بصحة الشرع، علمنا بالدليل العقلي الدال عليه، ويلزم من علمنا الدليل العقلي علمنا بصحة الشرع."[٥٣]

انطلاقاً من هذا المفهوم، يبدأ ابن تيمية بمعالجة المسائل الآتية:

---

[٥٠] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج٢٨، ص١٥٤.

[٥١] الزعبي، **واقعية ابن تيمية**، مرجع سابق، ص١٨٦ وما بعدها.

[٥٢] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٧٩م، مج٥، ص٢٦٩.

[٥٣] المرجع السابق، مج٥، ص٢٧٠.

أولاً: إثبات وجود الله: يرى ابن تيمية في هذا السياق أن الأدلة على وجود الله –سبحانه وتعالى– كثيرة، وأن المسالك فيها وفيرة، الأمر الذي دعا ابن تيمية إلى إقرار بعض الأدلة كدليل الصانع، والواجب والممكن، وغيرها. لكنه لم يكن يرى بأن هذه الأدلة صحيحة، وأنها تصاغ على نحو نظري، على طريقة القياس الأرسطي، وتعدل الأدلة المباشرة للفطرة. فالفطرة والضرورة في الأمور المعينة والجزئية هي المعوّل عليها في المعرفة، وهذا ما تؤكده الشريعة. يقول ابن تيمية: "إن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطريتها وبديهة فكرتها، بصانع عليم قادر حكيم ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ (إبراهيم: ١٠)، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ (الزخرف: ٨٧) كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ (الطور: ٣٥) فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق، ولا هم بخالقين لأنفسهم تعيّن أن لهم خالقاً خلقهم."[٥٤]

نخلص من ذلك إلى أن ابن تيمية يركن إلى الفطرة في إثبات وجود الله، ولا يعدل بها طرقاً أخرى مع صحة هذه الطرق؛ لأن طريق الفطرة أبين وأعمّ بين الناس ويؤكدها الشرع، ومن ثم فإن رفض ابن تيمية استعمال قياس التمثيل أو الشمول في إثبات وجود الله يطعن في القانون العلمي الذي يقوم على التعميم بالتمثيل والاستقراء؛ لأنه لا يصدق في ذات الله المتعالية المتفردة، التي لا تخضع لقانون تخضع له المخلوقات.

ثانياً: إثبات النبوة: فبعد التثبت من وجود الله –سبحانه وتعالى–، يتعيّن إثبات أن الشريعة صادرة عنه، وهذا يتطلب إثبات أهمية الشريعة، وصِدْق الرسول ﷺ المبلغ بها. أمّا صِدْق الرسول، فيثبت بطرق عدّة أيضاً، منها، مرافقة المعجزة، والمعجزة التي لا يقدر عليها إلاّ الله، وهذا من العلم الاضطراري. ومنها أيضاً: موافقة المعقول الصريح للمنقول الصحيح الذي جاء به الرسول.

ثالثاً: أسلوب ابن تيمية: ينبّه المؤلف هنا إلى أن أسلوب ابن تيمية في التعبير أسلوب ظاهري، يأخذ بالدلالة المباشرة للغة، ويتجنب المجاز، ولا يلتفت إلى الخصائص اللغوية

[٥٤] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج٣، ص٩.

التي من شأنها أن تضفي الجمال على التعبير، وهو في هذا أكثر إخلاصاً للغة الشيئية مثل ابن حزم. كذلك لا نلمس في تعبيرات ابن تيمية تلك المسحات الوجدانية في التعبير، من تلك التي نلمسها عند الغزالي.

جدير بالذكر أن ابن تيمية لم يتمكن من تنظيم مجمل أعماله، أو إعادة النظر فيها، وترك فيها تفاوتاً بيّناً. كما أن كثيراً من كتبه ورسائله كانت تؤلَّف إملاءً على تلاميذه وصحبه، ما يفسِّر تكرار التفاصيل والاستطرادات في الفكرة الواحدة، فضلاً عن تكراره الشاهد، من قول مأثور، أو عبارة مروية، أو شعر سائر، على نحو لا يحصى، ونقولاته العديدة لأفكار الآخرين قبل تأييدها أو الرد عليها. غير أن العامل الأكبر المؤثِّر في أسلوب ابن تيمية، هو نزعته الواقعية التجريبية؛ إذ حرص في تعبيراته جميعاً على التماس المطابقة للواقع الخارجي.[٥٥]

رابعاً: اللغة والتأويل: ينطلق ابن تيمية في بناء نظريته في التفسير والتأويل من نظريته في اللغة والمعنى، القائمة على ما انتهى إليه في نظرته المعرفية والمنهجية، من أنه لا يوجد في الخارج إلاّ ما هو معين مشخّص أو جزئي، وأن أيّ لفظ لا يحدّد معناه إلاّ على هذا الوجه، أو بالقدر المشترك مع غيره، فإذا كان اللفظ عامّاً فإنه يشمل النظر والمثل، ولهذا رفض ابن تيمية التفرقة بين الحقيقة والمجاز. كما أنه يعترض في الوقت نفسه، على من يرى أن اللفظ إذا استُعمل من غير قرينة يشكّل حقيقة، وإذا استُعمل بقرينة يشكّل مجازاً، ويرى أن هذا الفرق باطل؛ لأن استعمال اللفظ مجرّداً من غير قرينة، ضمن سياق، ليس له دلالة مفيدة.

في ضوء هذا التحليل للعبارات ذهب ابن تيمية إلى تأكيد أن "كل لفظ موجود في كتاب الله وسنة رسوله فإنه مفيد بما يبين معناه، فليس في شيء عن ذلك مجاز بل كله حقيقة."[٥٦]

---

[٥٥] الزعبي، **واقعية ابن تيمية**، مرجع سابق، ص٢١٢ وما بعدها.

[٥٦] المرجع السابق، ص٩٠.

وعلى ذلك يقدّم ابن تيمية نظريته في التفسير والتأويل، فيرى أن التفسير ثلاث طبقات "أحدها ترجمة مجرد اللفظ مثل نقل اللفظ بلفظ مرادف، فهذا علم نافع، والثاني ترجمة المعنى وبيانه بأن يصور المعنى للمخاطب... والثالث بيان صحة ذلك وتحقيقه، بذكر الدليل والقياس الذي يحقق المعنى، إمّا بدليل مجرد، وإمّا بدليل يبين علة وجوده، وهذا قد يحتاج إلى ضرب أمثلة ومقاييس تفيد التصديق بذلك المعنى."[٥٧]

نخلص من هذا الفهم للتفسير والتأويل عند ابن تيمية إلى أن التأويل هو حقيقة يجب أن ترجع أو تؤول إلى الوقائع والأحداث الفعلية، وما لا ينتهي إلى ذلك لا يُعَدّ تأويلاً، إنما هو خروج صريح على المعرفة. ومن ثمّ فإن التأويل على هذا النحو لا يمكن معرفته جميعاً؛ إذ جاءت الشريعة بأخبار الغيب، وهذه لا نعلمها تماماً؛ لأن بعضها لم يقع بعد، وهذا التأويل لا يعلمه إلاّ الله. أمّا ما يؤول إلى الواقع الفعلي على مستوى البشر فإن مآلها هو عين تأويله.

في ضوء هذه التفرقة أجاز ابن تيمية قراءة الآية الكريمة: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧) على الوجهين: الوقف حين يتعلق الكلام بعالم الغيب والملكوت، وهذا لا يعلمه إلا الله على حقيقته. والراسخون في العلم إذا كان الكلام عن عالم الشهادة؛ إذ في قدرتهم علمه.[٥٨]

[٥٧] ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص٩٨.

[٥٨] الزعبي، **واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج**، مرجع سابق، ص٢١٣ وما بعدها.