الجمهوريّة الجزائريّة الدّيمقراطيّة الشّعبيّة
وزارة التّعليـــم العـالـي و البحـث العلمـيّ

جامعة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلاميّة
قسنطينة

معهد أصول الدّين
قسم العقيدة

منهج الإمام ابن تيمية في الإلهيّات

رسالة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في العقيدة الإسلاميّة

إعداد الطّالب :
زهير بن عمر

إشراف الأستاذ :
د. بشير بوجناتة

السّنة الجامعيّة : 1997 - 1998 م / 1418 - 1419 هـ

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

إلى العيون

التي كانت ترقب لي عهدا جديدا، إلى الوالدين الكريمين.

إلى روح

العقل المفكر، والقلم المسطر، واللسان المعبر، شيخنا الفاضل محمد الغزالي

رحمه الله.

إلى شيوخي الأفاضل

الشيخ يوسف القرضاوي، الشيخ محمد سعيد رمضان البوطي، د. عبد المجيد

النجار، د. إبراهيم خليفة ود. طه الدسوقي.

إلى كل هؤلاء أهدي هذه الصفحات اعترافا بأفضالهم وتوجيهاتهم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تشكر

قليل هم أولئك الذين يستحقون الشكر على المساهمة في إنجاز بحث علمي خاصة في هذا العصر الأنكد الذي سلك فيه الناس كل سبيل إلا سبيل العلم، ومن هنا تأتي ضرورة الاعتراف لهؤلاء بالجميل الذي أسدوه، وأخص بالذكر الأساتذة الأفاضل: د. بشير بوجنانة، و د. إبراهيم التهامي، د. مراد قريشي، والشيخ يوسف بلمهدي، والإخوة: بشير عماري، تقي الدين حسانية، توفيق صخري، توفيق عوني، الربيع ذياب، رياض عيساني، السعيد بلموم، سمير شكاي، عادل بن ذيب، عبد المالك جمام، عبد الوالي بن زيان، ياسين قرناني، يوسف عبد اللاوي، يوسف مليزي، وعمال مكتبة جامعة الأمير عبد القادر خاصة توفيق وهيكل وكل من كان له فضل من قريب أو من بعيد.

ومن لم يشكر الناس لم يشكر الله.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المقدّمـــــــــــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

لقد بات من المؤكد أكثر من أي قبل أنّ العقيدة ذات أثر بارز في توجيه سلوك الإنسان ، فهي تصنع هذا السّلوك على حسب ما تنطوي عليه من خصائص ومقوّمات، فإذا كانت سليمة صنعت أمّة سليمة ، تتمتّع بأسباب القوّة و الصّحة و المنعة ، أمّا إذا كانت مشوبة بعوامل الضّعف و الوهن ، فإنّ شوائبها ستتعدّى إلى تلك الأمّة وتحيلها إلى أوصال شلاّء ، لا تقوى على قياد نفسها فضلا عن أن تقود غيرها .

و لذلك كان رسول الله ﷺ أحرص ما يكون على صون الاعتقاد من أن يمسّه زيف أو يلحقه حيف ، و قد ظلّ كذلك إلى أن بلّغ كلمة ربّه كاملة دون زيادة أو نقصان .

و تلقى الصّحابة هذه العقيدة نقيّة صافية ، و انساحوا بها في الأرض يحرّرون العقول و يفتحون الحقول ، فتبسّمت لهم الدّنيا ، و أشعّ فيها نور وضّاء ، توزّعت أطيافه الزّاهية على رقعة شاسعة من العالم .

و لكن ، ما لبثت السّنون تنقضي حتّى اسلخ الزّمن عن أيّام عجاف ، جاءت مثقلة بحصيلة قرون مديدة ، استبدّت بها الفرقة و هيمنت عليها الغفلة ، ولذلك أسباب عديدة منها الصّراعات الدّاخليّة و انتشار الطّرقيّة و ظهور الشّعوبيّة ، و لعلّ أهمّ هذه الأسباب و أخطرها العامل العقائديّ ، فقد تخلّت الثّقافة الإسلاميّة عن صورتها النّضرة، و أصبحت عاجزة عن إحداث الدّور الذي أدّته في العصور الأولى .

و في خضمّ هذا الجوّ كانت تتصاعد بين الفينة و الأخرى أصوات صادحة ، تنقذ عهد النّبيّ ﷺ لهذه الأمّة بتجديد الدّين ، فنبغ في ذلك رجال و علماء حملوا على عاتقهم مهمّة الدّفاع عن العقيدة و تنقيّتها ممّا أصابها من أوضار ، و لكن اختلفت في ذلك مناهجهم وتعدّدت طرائقهم ، إلاّ أنّ الهدف الذي كان يجمعهم هو توحيد الصّفّ و تقوية الكلمة ، ويعتبر ابن تيمية من بين هؤلاء الأفذاذ ، غير أنّ الذي حدث هو أنّ التّراث الذي خلّفه استغلّ كما استغلّ غيره في إحداث شروخ في جسم الامّة الإسلاميّة و توسيع هوّة الخلاف بين فرقها ، فهل كان ابن تيمية فعلا سببا في هذا التّفريق و التّمزيق أم أنّ الأمر على خلاف ذلك ؟ و بما أنّ التّراث التّيميّ ضارب الأطناب ممتدّ الأوصال ، فإنّه لا يمكننا إثارة كلّ القضايا التي تعرّض لها و إنّما سنقتصر على دراسة منهجه الذي استعمله في مجال الإلهيّات بحكم أنّه متضمّن لآرائه العقائديّة و مواقفه الفكريّة، و في هذا الإطار اخترت الدّراسة الموسومة بـ « منهج الإمام ابن تيمية في الإلهيّات » .

1 ـ التّعريف بالبحث :

لقد قسّم علماء الإسلام العقيدة إلى أربعة أقسام : أ ـ قسم الإلهيّات ، ب ـ قسم النّبوّات ، جـ ـ قسم السّمعيّات ، د ـ قسم الإنسانيّات ، و إذا ما استثنينا القسم الأخير فإنّ الأقسام الثّلاثة الأولى قد حظيت باهتمام بالغ من قبل علماء الإسلام ، تناولوها بالدّراسة و ألّفوا فيها المطوّلات و المختصرات ، خاصّة قسم الإلهيّات ، و لكن اختلفت مناهجهم و تعدّدت طرائقهم ، فهناك من يتّبع المنهج الفلسفيّ ، و هناك من يتّبع المنهج الكلاميّ ، و قد عرف ابن تيمية بمنهج يعتبر نقطة متميزا في تاريخ تطوّر منهج الفكر العقديّ ، سمّاه المنهج القرآنيّ ، و نحن في هذه الدّراسة نريد تسليط الضّوء على معالمه و التّعرّف على قواعده و أسسه ، لنتبيّن نقاط الاتّفاق و الاختلاف بينه وبين المناهج الأخرى.

2 ـ أسباب اختيار البحث :

أ ـ السّبب الموضوعيّ : و يتمثّل في أنّ هذه المسائل التي طال فيها الخلاف بين ابن تيمية وغيره إذا ما نظرنا إليها بموضوعيّة لا نجد بأنّ الخلاف فيها ذا مسوّغات موضوعيّة ، وقد حاولت أن أتعرّف على كلّ من أدلّة ابن تيمية و أدلّة خصومه عن قرب ، ثمّ أوازن وفق معايير الموازنة من أصول فقه و مصطلح حديث و غير ذلك .

ب ـ السّبب الاجتماعيّ : و يتمثّل في أنّ هذه المسائل كانت لها انعكاسات بالغة على المجتمع الذي نعيش فيه ، ممّا جعل النّاس يتفرّقون إلى أنصار لابن تيمية و خصوم له يعادي بعضهم بعضا .

3 ـ منهج الدراسة :

لقد اتبعت في هذه الدّراسة المنهج التّحليليّ التّركيبيّ ، حيث حاولت أن أردّ قواعد منهج ابن تيمية في الإلهيّات إلى الأسس الأولى التي يتمحور حولها ، ثمّ بيّنت القواعد الفرعيّة التي تنبني على كلّ أساس من هذه الاسس ، كما حاولت أن أبيّن العلاقة بين قواعد المنهج التّيميّ و بين بعض آرائه في الإلهيّات ، كموقفه من العقل و النّقل و علاقته بالصّفات الخبريّة ، و موقفه من المنطق الأرسطيّ و علاقته بالقواعد التي بنى عليها نقده لأدلّة المتكلّمين و الفلاسفة على وجود الله ﷻ ، و موقفه من علم الكلام و تأويل الصّفات وغير ذلك ، كما اتّبعت في هذه الدّراسة المنهج المقارن حيث عقدت مقارنات بين ابن تيمية وبعض الفلاسفة و المتكلّمين في مسائل عديدة .

4 ـ المصادر و المراجع :

لقد حاولت قدر المستطاع أن تكون المصادر و المراجع متعدّدة و متنوّعة ، و هي تنقسم إلى مؤلّفات ابن تيمية و دراسات تناولت فكره .

أ ـ مؤلّفات ابن تيميه : لا أزعم أنّي رجعت إلى كلّ مؤلّفات ابن تيمية ، و إنّما رجعت إلى كتبه التي يتمحور حولها فكره و التي هي بمثابة أقطاب لكتبه الأخرى ، فمن هذه المؤلّفات مثلا « درء تعارض العقل و النّقل ».و « مجموع الفتاوى » و « منهاج السّنّة النّبويّة » و « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » و « الرّدّ على المنطقيّين » و« بيان تأسيس الجهميّة » .

ب ـ المؤلّفات التي كتبت عنه : لقد كثرت الدّراسات عن ابن تيمية من زوايا متعدّدة، ولكن قلّما تجد دراسة نظرت إليه بعين الإنصاف ، فهناك دراسات يشعر قارئها أنّ الأمّة قبل مجيئه كانت تعيش في ظلام دامس و معتقد ضالّ ليس فيها إلاّ الكفرة والمبتدعة و الزّنادقة ، و هناك دراسات أخرى يشعر قارئها أنّ الأمّة كانت هادئة البال مطمئنّة الضّمير حتّى إذا ما جاءها ابن تيمية أحالها إلى خراب و دمار ، والملاحظ عن هذين الاتّجاهين هو البعد عن الموضوعيّة و العلميّة ، و يبرز من بينهما اتّجاه ثالث يحاول التزام الإنصاف والعمق ، و من أبرز هؤلاء الشّيخ محمّد أبو زهرة في دراسته « ابن تيمية » و د. علي سامي النّشار في كتابه « مناهج البحث عند مفكّري

الإسلام » ، و د. محمود اليعقوبي في كتابه « ابن تيمية و المنطق الأرسطيّ » ، و د. الجليند في كتابه « ابن تيمية وموقفه من قضيّة التّأويل » ، و د. الهرّاس في كتابه « ابن تيمية السّلفيّ » ، و إن كانت هاتان الدّراستان الأخيرتان لم تتحرّرا كليّة من التّحيّز لابن تيمية ، إلاّ أنّ الذي يلاحظ على هذا الاتّجاه أنّ دراساته - و إن كانت في عمومها على قدر كبير من النّضج - سوى أنّها لم تتطرّق إلى هذا الموضوع في دراسة مستقلّة بما يجعله متكاملا، و إنّما تناولته على أنّه أشتات متفرّقة ضمن أطر تتّسع لمواضيع أخرى من الفكر التّيميّ ، و من هنا تأتي ضرورة إفراد هذا الموضوع في مثل هذه الدّراسة .

و قد استبعدت كثيرا من الدّراسات لأنّها إمّا أن تكون مكرّرة لبعضها البعض، مثل دراسة مهدي الإستنبولي "ابن تيمية بطل الإصلاح الديني"، وإمّا أن تكون منتقصة له إلى حدّ الرّمي بالتّجسيم و التّواطئ مع النّصارى ضدّ الإسلام مثل دراسة حسن بن علي السقاف "التنديد بمن عدّد التّوحيد".

5 - الصّعوبات :

لقد تعرّضت في هذا البحث إلى صعوبات عديدة منها ضياع هذا البحث و ضياع جلّ مصادره فأدى ذلك إلى إعادة كتابته بحذف بعض المباحث و إضافة أخرى .

6 - تخريج الايات و الأحاديث :

ا - تخريج الآيات : اعتمدت في تخريج الآيات على رواية حفص، و ذلك لمسوّغ موضوعيّ و هو أنّ جميع التّفاسير التي تنتشر اليوم لا تعتمد إلاّ على « رواية حفص » ، و هذا يعني أنّنا إذا التزمنا في تخريج الآيات « رواية ورش » أو « رواية قالون » فإنّ عمليّة الإحالة إلى كتب التّفسير لا تكون مضبوطة بدقّة ، فقد تتّفق الصّفحة ويختلف رقم الآية .

ب - تخريج الأحاديث : التزمت في تخريج الأحاديث بإحالتها إلى مظانّها مرتّبة على حسب أهميّة الكتاب بادئا بالبخاريّ فمسلم فأبي داود فالتّرمذيّ فالنّسائيّ فابن ماجه فأحمد فمالك ، فإذا لم يوجد الحديث في هذه المصادر خرّجته من مصادر أخرى

كـ « العواصم و القواصم » لابن الوزير ، و « الجرح و التعديل » لأبي حاتم الرّازيّ، و في بعض الأحيان أهمل هذا التّرتيب إذا كان سند الحديث غير صحيح إلاّ عند المصادر المتأخّرة في الرّتبة فأقدّمها على غيرها .

7 ـ تراجم الأعلام :

حاولت أن أترجم في هذه الرّسالة لكلّ الأعلام الذين ورد ذكرهم في المتن باستثناء من ذكروا على أنّهم سلسلة في سند أثر من الآثار ، أو من تعذّرت ترجمته، و قد التزمت أن أترجم لكلّ علم من خلال مصدرين على الأقلّ إلاّ بالنّسبة لبعض المتأخّرين أو من لم أقف على ترجمته إلاّ في مصدر واحد .

و كانت الطّريقة التي اتّبعتها في التّرجمة هي محاولة تقريب العلم من المصادر التي تكون أقرب إليه من غيرها ، فإذا كان من الملوك و الأمراء مثلا اعتمدت على «النّجوم الزّاهرة » ، و إن كان من الحفّاظ مثلا اعتمدت على « طبقات الحفّاظ » و هكذا دواليك ، و إن كان يجمع بين أكثر من صفة راعيت الصّفة الغالبة عليه ، و لكن قد تشذّ هذه الطّريقة في بعض الأحيان لأسباب متعدّدة ، منها على سبيل المثال : غياب الكتب المتخصّصة في التّرجمة للمتكلّمين و الفلاسفة ، و لذلك يلاحظ أنّ معظم هؤلاء ترجمت لهم من الكتب العامّة كـ « شذرات الذّهب » و غيره ، و إن كنت أحاول تقريبهم في بعض الأحيان مراعيا انتماءهم الفقهيّ .

و قد رتّبت كتب التّراجم أثناء الإحالة عليها على حسب أهميّتها بالنّسبة لذلك العلم، و من هنا فقد يختلف ترتيبها باختلاف الأعلام ، فقد يقدّم « طبقات الحفّاظ » على «طبقات المفسّرين » ، و قد يكون العكس .

8 ـ الفهارس :

جعلت فهرسا للآيات وثانيا للأحاديث وثالثا للأعلام المترجم لهم و رابعا للمصادر والمراجع و خامسا للمحتويات، وقد رتبت الفهرس الثالث والرابع على الحروف الألف بائيّة معتبرا فيما يتعلق بالأعلام الشّهرة لا الكنى و الألقاب و الأسماء .

9 ـ محاور البحث الرئيسة :

قسّمتُ هذا البحث إلى أربعة فصول :

الفصل الأول :وقد عنونته بـ« ابن تيمية : بيئته ـ حياته » ، و قد ضمّنته مبحثين اثنين ، تناولت في الأول دراسة البيئة السّياسيّة و الاجتماعيّة و الثّقافيّة التي أحاطت به ، بما يكشف عن المؤثّرات التي كان لها دور بارز في صناعة فكره ، و تناولت في الثّاني دراسة شخصيّته و تاريخ حياته من النّشأة إلى الوفاة .

الفصل الثّانيّ : وعنوانه « أسس المنهج التّيميّ في الإلهيّات » ، و قد ضمّنته ثلاثة مباحث تحدّثت في الأول عن موقف ابن تيمية من العقل و النقل ، و في الثّاني عن نقده للمنطق الأرسطيّ ، وفي الثّالث عن اقتصاره على القرآن في عمليّة الاستدلال على المطالب الإلهيّة .

الفصل الثّالث : و قد عنونته بـ « الاستدلال على وجود اللّه » ، و قد ضمّنته مبحثين تناولت في الأول نقد ابن تيمية لأدلّة كلّ من المتكلّمين و الفلاسفة على وجود اللّه، و تناولت في المبحث الثّاني الأدلّة التي ساقها هو في ذلك .

الفصل الرّابع : وعنوانه « نظريّة ابن تيمية في التّأويل » ، و قد قسّمته إلى مبحثين تطرّقت في الأول إلى مفهوم التّأويل في كلّ من اللّغة و الكتاب و السّنّة ، و عند كلّ من المتكلّمين و ابن تيمية ، و تطرّقت في المبحث الثّاني إلى موقفه من التّأويل عارضا أدلّته ومناقشا لها بأدلّة إجماليّة و تفصيليّة و مقارنا إيّاها مع أراء المتكلّمين .

* * *

الفصل الأوّل :

ابن تـيميــة : بيئته ـ حياته

المبحث الأوّل : بيئتـــــــه .

المبحث الثاني : حياتـــــــه .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الأوّل :

بيئتـــــــــــــــه

تمهـــــيد :

قديما قالوا : الإنسان ابن بيئته ، و لا ريب في خطأ هذه المقولة إذا كان المراد بها أنّ البيئة تصنع الإنسان على شاكلتها ، و تخرجه صورة طبق الأصل لما انطوت عليه من ثقافات وسلوكات ، بحيث تنسج له عقليّته وشخصيّته دون إرادة منه واختيار ، وتدفعه إلى أعماله ومواقفه تحت سوط القهر و عصا الجبر، فهو أشبه ما يكون بالرّيشة التي تترامى في مهب العواصف العاتية ذات اليمين و ذات الشّمال ، أمّا إذا كان المراد بها أنّ الإنسان يتأثّر بالمحيط الذي يعيش فيه إيجابا وسلبا في جوانبه الثّقافيّة والسّياسيّة والاجتماعيّة وغير ذلك دون أن تقصى إرادته ويصادر اختياره ، فهو معنى صحيح ؛ وعلى هذا تحدّث علماء النّفس و الاجتماع عن دور البيئة في صناعة شخصيّة الإنسان ، فهناك من تؤثّر فيه بيئته فينصهر في تيّاراتها الفاسدة ويذوب في اتّجاهاتها المنحرفة ، وهناك من تؤزّه مظاهر الانحلال إلى الإصلاح و البحث عن أسباب العلل والأدواء حتّى يجتثّها من الجذور و يتبع رأسها الذّنبا [1] .

ومن هنا فإنّه من الضّرورة بمكان عند دراسة شخصيّة من الشّخصيّات التي كان لها أثر بارز في منحى من مناحي الحياة ، أن تدرس الظّروف و الملابسات التي أحاطت بها بغية الوقوف على العوامل التي أدّت إلى نبوّها و نبوغها.

و يعتبر ابن تيمية أحد هؤلاء النّابهين الذين أسهموا بجهد وافر من الآراء الحرّة و المواقف المشرقة التي كان لها تأثير بالغ خصوصا في الحياة الفكريّة و السّياسيّة.

---

(1)- أثبتت ألف المدّ هنا إشارة إلى قول الشاعر:

لا تقطعن ذنب الأفعى و ترسلها إن كنت شهما فأتبع رأسها الذّنبا

وهو مثل يضرب لمن أراد استئصال الشرّ عليه ألاّ يزيل عرضه ويترك أسبابه ودواعيه ، و هو شبيه بقول الحطيئة :

هم الأنوف و الأذناب غيرهم ومن يسوّي بأنف النّاقة الذّنبا

انظر ، ابن عبد ربّه ـ العقد الفريد (تحقيق أحمد أمين ، دار الكتاب العربيّ ، بيروت ـ لبنان ، 1983): 3 /347 .

ولا يمكن أن يستقيم لنا فهم هذه الشّخصيّة إلاّ إذا وقفنا على السّمات التي انطبع بها العصر الذي نشأ فيه وترعرع ، وعلى جملة العوامل التي ولدت في نفسه تلك الثّورة العارمة على ما هنالك من مذاهب و آراء .

وقد رأينا أن نعالج ذلك العصر بنظرة عجلى من خلال ثلاث نواح هي :
أوّلا ـ النّاحية السّياسيّة ، ثانيا ـ النّاحية الاجتماعيّة ، ثالثا ـ النّاحية الثّقافيّة .

أوّلا ـ النّاحية السّياسيّة :

ليس هناك أصدق تعبيرا و أجمع وصفا لحال المسلمين في ذلك الوقت في النّاحية السّياسيّة من حديث رسول الله ﷺ الذي قال فيه : « يوشك الأمم أن تداعى عليكم كما تداعى الأكلة إلى قصعتها ، فقال قائل : و من قلّة نحن يومئذ ؟ قال : بل أنتم يومئذ كثير ، ولكنكم غثاء كغثاء السّيل ، ولينزعنّ الله من صدورعدوّكم المهابة منكم ، وليقذفنّ الله في قلوبكم الوهن ، فقال قائل : يا رسول الله ، وما الوهن ؟ قال : حبّ الدّنيا و كراهية الموت »[1].

فهذه الصّورة التي رسمها الحديث ، ليست منطبقة على تلك الفترة التي عاش فيها ابن تيمية فحسب ، و إنّما هي قبل ذلك و بعده تنطبق على قرون طويلة من عمر الأمّة الإسلاميّة ، فبعد أن اشتدّ ساعد الدّولة الإسلاميّة في العصور الأولى ، ونضجت حضارة المسلمين من سائر نواحيها ، فأصبحوا أمّة مستكملة الجهاز في كلّ ما تسابقت فيه الأمم من ميادين الازدهار والرّقيّ تفكيرا و علما و نظاما و سيادة للعالم ، و توفّر لديهم خلال خمسة قرون ما لم يجتمع لغيرهم من الأمم الحاضرة و الغابرة ؛ ظنّوا أنّ الدّهر أصبح رخاء طوع أمرهم ، وحسبوا الحوادث لا تسير إلاّ على مناهم ، وأنساهم توالي النّعم ما تنوء بحمله اللّيالي من الرّزايا ، وما دروا أنّ سنن الله غلاّبة ، لا تعرف المحاباة و لا

---

(1) ـ رواه أبو داود في السّنن ، كتاب : الملاحم ، باب : في تداعي الأمم على الإسلام . انظر ، سنن أبي داود (تحقيق : محمّد محي الدّين عبد الحميد ، دار الفكر، بلا تاريخ): 4 / 111 ، و رواه أحمد في المسند باب : تداعي الأمم على الإسلام ، و اللّفظ له . انظر ، مسند أحمد (طبعة ، دار الفكر ، بلا تاريخ) : 5 / 278 ، و كلاهما عن ثوبان، وفي سنده « صالح بن رستم » ، طعن فيه أبو حاتم فقال :« مجهول لا نعرفه » ، و قد ردّ عليه الذّهبيّ فقال :« روى عنه ثقتان فخفت الجهالة » . انظر، ميزان الاعتدال (تحقيق محمّد عليّ البجاوي ، طبعة دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ) : 2 / 295 .

المجاملة ، فإذا بهم يفتحون أعينهم على القرن السّابع و الثّامن ليجدوا أنفسهم قد تتالت عليهم المصائب ، فلا يخلصون من واحدة إلى غيرها إلاّ كالمستجير من الرّمضاء بالنّار .

فقد انقسم المسلمون على أنفسهم إلى دويلات وممالك ، ينظر بعضهم إلى بعض نظر العدوّ المتربّص بعدوّه ، لا نظر المؤمن الموالي لوليّه ، فقد كانت بلاد الإسلام ممالك صغيرة يحكمها أمراء عجم غير خاضعين لسلطان الخلافة في بغداد ، و كثيرا ما كان يغريهم الطّمع في بسط نفوذ الملك وتوسيع السّلطان إلى مقاتلة بعضهم بعضا ، إلى الحدّ الذي جعل البعض منهم لا يتورّع في سبيل تحقيق ذلك من الاستعانة بالرّوم و غيرهم من أعداء الإسلام على غزو المسلمين .

و لم تكن الخلافة في بغداد ذات قوّة و بأس ، بحيث تستطيع إخضاع هذه الدّويلات و ضمّها إلى حوزتها ، فقد كان خلفاء بني العبّاس إبّان انخرام دولتهم على ضعف بالغ حتّى أصبحوا لعبة في يد المتغلبين عليهم من الأتراك و غيرهم ، يولّون من شاؤوا و يعزلون من شاؤوا على حسب ما تمليه عليهم الأهواء وتقتضيه المصالح .

و كان لا بدّ للأمّة أن تدفع ضريبة هذا التّفكك والانقسام ، وتقع في نتيجته المحتومة و هي ضعف المسلمين عن مقاومة أعدائهم من الصّليبيّين والتّتار، فالاختلال الدّاخليّ يورّث الاحتلال الخارجيّ و يوقع فيما سمّاه الأستاذ مالك بن نبي[1] ـ رحمه الله ـ بقابليّة الأمّة للاستعمار .

و جاءت جحافل الصّليب بقضّها و قضيضها تحمل الرّدى و تنشر الدّمار، فأخذت بمخانق الشّام ، واستولت على جلّ مدنه السّاحليّة ، وأسقطوا « عكّة »[2] و أبادوا مسلميها عن آخرهم ، ثمّ دخلوا بيت المقدس و تبّروا ما علوا تتبيرا ، و استمرّت هذه الحرب الضّروس نحو قرنين من الزّمان ، إلى أن تأذّن الله بانقضاء دولتهم و زوال شأفتهم

---

(1) ـ هو مفكّر إسلاميّ جزائريّ ، ولد بقسنطينة ، و درس القضاء في المعهد الإسلاميّ المختلط ، و تخرّج مهندسا ميكانيكيّا كما قال صاحب «الأعلام» ، والمعروف عنه أنّه مهندس كهربائي ، تخرّج في معهد الهندسة العالي بباريس، و زار مكّة و أقام في القاهرة سبع سنوات ، أصدر فيها معظم آثاره و كان من أعضاء مجمع البحوث الإسلاميّة بالقاهرة ، و تولّى إدارة التّعليم العالي بوزارة الثّقافة بالجزائر ، ت 1973م . انظر، الزّركلي ـ الأعلام (ط 7 ، دار العلم للملايين ، بيروت ـ لبنان ، 1986) : 5 / 266 .

(2) ـ عكّة : اسم بلد على ساحل بحر الشّام من عمل الأردن . انظر ، ياقوت الحمويّ ـ معجم البلدان (دار صادر ، بيروت ، 1979) : 4 / 162 .

على يد الأشرف خليل بن منصور قلاوون [1] .

و لم يفت ابن تيمية تسجيل هذه الحروب الصّليبيّة و الإشارة إلى أسبابها التي أفرزتها على حسب ما يرتئيه ، فقال في رسالة « الفرقان » :« فلمّا ظهر النّفاق و البدع و الفجور المخالف لدين الرّسول سلّطت عليهم الأعداء ، فخرجت الرّوم النّصارى إلى الشّام و الجزيرة مرّة بعد مرّة ، و أخذوا الثّغور الشّاميّة شيئا بعد شيء ، إلى أن أخذوا بيت المقدس في أواخر المائة الرّابعة [2] ، وبعد هذا بمدّة حاصروا دمشق ، و كان أهل الشّام بأسوء حال بين الكفار النّصارى و المنافقين الملاحدة » [3] .

و بينما كان المسلمون مشغولين بقتال النّصارى إذ دهمهم خطر التّتار الذين حوّلوا عن أوروبا إلى بلاد الإسلام عن طريق تحالفات صليبيّة تتاريّة ، فقد كاتب الصّليبيّون التّتار سرّا و أغروهم بالهجوم على ديار الإسلام ، واهتبل أولئك أوّل فرصة فقدموا بقيادة جنكيز خان [4] و انساحوا من بلادهم إلى قلب الأمّة الإسلاميّة يجتاحونها ، و كانوا قوما جفاة الطّباع غلاظ الأكباد ، همّهم سفك الدّماء و غايتهم نهب الأموال و تخريب الدّيار.

و يصف لنا ابن الأثير [5] ما كان من التّتار في القرن السّابع وصف مؤرخا و هو الذي عاصر الكثيرمن وقائعهم ، فكلامه كلام من عاين وشاهد ، قال ـ رحمه الله ـ : « لقد بقيت عدّة سنين معرضا عن ذكر هذه الحادثة استعظاما لها ، كارها لذكرها ، فأنا أقدّم إليه رجلا

---

(1) ـ هو خليل بن منصور بن قلاوون ، استفتح ملكه بالجهاد ، فقصد البلاد الشّاميّة و قاتل الإفرنج و استردّ منهم مدينة «عكة» في معركة اشترك فيها ابن تيمية و كثير من العلماء والفقهاء ، واستردّوا أيضا صورا و صيدا و بيروت وقلعة الرّوم و بيسان وجميع السّاحل ، و قد كان السّلطان الأشرف شجاعا مهيبا عالي الهمّة جوادا ، قتله بعض المماليك غدرا بمصر سنة 693 هـ . انظر، ابن شاكر الكتبيّ ـ فوات الوفيات (تحقيق ، محمّد محي الدّين عبد الحميد، مطبعة السّعادة ، مكتبة النّهضة المصريّة ، القاهرة ، 1951) : 1 / 151 ، و الزّركليّ ـ الأعلام : 2 / 321 .

(2) ـ هكذا بالأصل و لعلّها المائة الخامسة .

(3) ـ ابن تيمية ـ رسالة الفرقان بين الحقّ و الباطل (ضمن مجموعة الرّسائل الكبرى ، جمع و ترتيب عبد الرّحمن ابن محمّد بن قاسم ، مكتبة المعارف ، الرّباط ـ المغرب ، بلا تاريخ) : 13 / 178 .

(4) ـ هو أكبر وأعظم ملوك التّتار وقائدهم الأوّل ، ت 624 هـ . انظر ، ابن كثير ـ البداية و النّهاية (دار الفكر ، بيروت ، 1982) ، 13 / 118 .

(5) ـ هوالعلاّمة عزّ الدّين أبو الحسن عليّ بن محمّد بن عبد الكريم بن عبد الواحد الشّيبانيّ الجزريّ الموصليّ، كان نسّابة إخباريّا عارفا بالرّجال وأنسابهم لاسيما الصّحابة ، له عدّة مصنّفات منها : «أسد الغابة في معرفة الصّحابة» و «الكامل في التّاريخ» ، تردّد كثيرا على بغداد حيث أقام بها إلى أن توفي سنة 628 هـ . أنظر ، السّيوطيّ ـ طبقات الحفاظ (ط 1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، 1983) : 495 ، و ابن كثير ـ البداية و النّهاية : 13 / 139 .

و أوخر أخرى ، فمن الذي يسهل عليه أن يكتب نعي الإسلام والمسلمين ، و من الذي يهون عليه ذكر ذلك ، فيا ليت أمّي لم تلدني و يا ليتني متّ قبل هذا و كنت نسيا منسيّا ، إلاّ أنّي حثّني جماعة من الأصدقاء على تسطيرها وأنا متوقف ، ثمّ رأيت أنّ ترك ذلك لا يجدي نفعا ، فنقول : هذا الفعل يتضمّن ذكر الحادثة العظمى و المصيبة الكبرى التي عقمت الأيّام و الليالي عن مثلها ، عمّت الخلائق و خصّت المسلمين ، فلو قال قائل : إنّ العالم مذ خلق الله ﷻ آدم إلى الآن لم يبتلوا بمثلها لكان صادقا ، فإنّ التّواريخ لم تتضمّن ما يقاربها و لا ما يدانيها ... و لعلّ الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم وتفنى الدّنيا إلاّ ياجوج و ماجوج ... هؤلاء لم يبقوا على أحد ، بل قتلوا النّساء و الرّجال و الأطفال و شقوا بطون الحوامل ، و قتلوا الأجنّة ، فإنّا لله و إنّا إليه راجعون ، ولا حول و لا قوّة إلاّ بالله العليّ العظيم لهذه الحادثة الّتي استطار شررها وعمّ ضررها ، و سارت في البلاد كالسّحاب استدبرته الرّيح » [1] .

و لم يزل خطر التّتار يزداد يوما بعد يوم ، ويستولون على بلاد الإسلام بلدا بعد بلد ، حتّى أتوا على « بغداد » عاصمة الخلافة ، فقتلوا خليفتها المستعصم [2] ، وأحالوها خرابا و دمارا ، و دماء و أشلاء ، وكان إسرافهم في ذلك طويل الذّيول [3].

و قد وصف ابن كثير [4] حالة « بغداد » بعد سقوطها في يد التّتر فقال : « و لمّا انقضى الأمر المقدّر، وانقضت الأربعون يوما ، بقيت بغداد خاوية على عروشها ، ليس بها أحد إلاّالشّاذّ من النّاس ، والقتلى في الطّرقات كأنّها التّلول ، وقد سقط عليهم المطر فتغيّرت

---

(1) ـ ابن الأثير ـ الكامل في التاريخ (ط 5 ، دار الكتاب العربيّ ، بيروت ـ لبنان ، 1985) : 9 / 329 .

(2) ـ هو أمير المؤمنين المستعصم بالله أبو أحمد عبد الله بن عبد الله بن أمير المؤمنين المستنصر بالله أبي جعفر المنصور ، بويع بالخلافة و له من العمر ثلاثون سنة و شهور ، و كان كثير التلاوة حسن الأداء طيّب الصّوت ، و هو آخرخلفاء بني العبّاس ببغداد ، كان فيه لين وعدم تيقظ ، فكان قليل المعرفة بتدبيرالملك ، محبا لجمع الأموال ، مهملاً للأمورالمهمّة ، أهمل أمرهولاكو حتى كان في ذلك هلاكه ، قتله التتار بأمر من هولاكو سنة 656 هـ . انظر ، الأتابكيّ ـ النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر و القاهرة (تحقيق د. إبراهيم عليّ طرخان ، دار الكتب المصريّة ، بلا تاريخ) : 7 /63 ـ64 ، و ابن كثير ـ البداية والنهاية : 13 / 160 .

(3) ـ لمزيد من التفصيل انظر ، ابن كثير ـ البداية و النهاية : 13 / 200 ـ 204 .

(4) ـ هو عماد الدّين إسماعيل بن عمر بن كثير البصريّ ثمّ الدّمشقيّ ، فقيه شافعيّ ، انتهت إليه رياسة العلم في التّاريخ و الحديث و التّفسير ، صاحب ابن تيمية وكانت له خصوصيّة به و مناضلة عنه و اتباع له في كثير من آرائه ، من مصنّفاته :«البداية و النّهاية» و «التّفسير» و غيرها ، توفي بدمشق سنة 774 هـ . انظر، السّيوطيّ ـ طبقات الحفاظ: 533، و ابن العماد ـ شذرات الذّهب في أخبار من ذهب (دار الكتب العلميّة ، بيروت لبنان ، بلا تاريخ) : 6 / 231 ـ 232 .

صورهم ، و أنتنت من جيفهم البلد ، و تغيّر الهواء ، فحصل بسببه الوباء الشّديد حتّى تعدّى و سرى في الهواء إلى بلاد الشّام ، فمات خلق كثير من تغيّر الجوّ و فساد الرّيح ، فاجتمع على النّاس الغلاء والوباء والفناء والطّعن و الطّاعون ، فإنّا لله و إنّا إليه راجعون »[1] .

و الأمر الذي لا بدّ من الإشارة إليه هو أنّ عاصمة الخلافة بغداد لم تبتل بالتّتر فقط ، و إنّما ابتليت أيضا بأهل الذّمّة الذين كانوا يعيشون في كنف الدّولة الإسلاميّة من اليهود و النّصارى ، فقد خان هؤلاء مجتمعهم الإسلاميّ[2] ، و كاتبوا التّتار سرّا ، و رحّبوا بالغازي المعتدي ، واستقبلوه في بغداد وغيرها بالبشروالتّرحاب ، و أظهروا الشّماتة بالمسلمين المهزومين و أهانوا مساجدهم و مقدّساتهم ، وكان مسلكهم في ذلك بالغ الخسّة ، و الأدهى من ذلك أنّ بعض الفرق المحسوبة على الإسلام سارت في الخطّ نفسه كما فعل العلقميّ [3] - وزير المستعصم - الذّي كان شيعيّا غاليا ، فقد ارتضى لنفسه أن يمالئ عبدة الشّمس على بني دينه ، حتّى وصل به الأمر إلى أن أشار على هولاكو[4] بقتل الخليفة[5] ، و تذكر كتب التّاريخ[6] بأنّه قد أيّده في ذلك نصيرالدّين الطّوسيّ [7] الذّي كان في صحبة هولاكو وخدمته ، و قتل الخليفة بإشارة الرّوافض ، وانسياب التّتارفي بغداد قتلا وتخريبا ، فلم ينج من أهلها إلاّ اليهود والنّصارى ، و من لجأ إلى العلقميّ محتميا به ، فهؤلاء وحدهم كان لهم الأمان[8] .

---

(1) - ابن كثير - البداية و النّهاية : 13 /203 .

(2) - هناك فرق بين المجتمع الإسلاميّ و الأمّة الإسلاميّة ، فالأمّة لا تشمل إلاّ المسلمين ، أمّا المجتمع الإسلاميّ فهو يشمل المسلمين وغيرهم ممّن هم خاضعون للنّظام السّلطويّ الإسلاميّ . انظر، د. محمّد سعيد رمضان البوطيّ - الجهاد في الإسلام (ط ١ ، دار الفكر ، دمشق - سوريا ، 1993) : 84 .

(3) - هو محمّد بن أحمد بن العلقميّ ، وزر للمستعصم ، مالأ على الإسلام و أهله ، و قد زال عنه ستر الله عند دخول التّتار ، فلقي خزيا و إهانة من الذين مالأهم ، ت 656هـ . انظر ، ابن كثير - البداية و النّهاية : 13 / 212 .

(4) - هو ابن جنكيز خان ، قائد التّتار ، تمّ على يده احتلال الإسمعيليّة و أذربيجان و الرّوم و العراق و الجزيرة و الشّام، وكان ذا سطوة و مهابة ، ت 664 هـ . انظر ، ابن العماد - شذرات الذّهب : 5 / 316 .

(5) - انظر ، ابن كثير - البداية و النّهاية : 13 / 212 .

(6) - انظر ، المصدر نفسه : 13 / 201 .

(7) - هو محمّد بن عبد الله الطّوسيّ ، اشتغل في شبيبته و حصّل علم الأوائل جيّدا ، صنّف في علم الكلام و شرح كتاب « الإشارات و التّنبيهات » لابن سينا ، و وزر لهولاكو ، و يستبعد ابن كثير أن يكون قد أيّد العلقميّ في إشارته على هولاكو بقتل الخليفة فقال : « ومن النّاس من يزعم أنّه أشارعلى هولاكو خان بقتل الخليفة ، فالله أعلم ،و عندي أنّ هذا لا يصدر من عاقل و لا فاضل ، و قد ذكره بعض البغاددة فأثنى عليه» ، ت تتت هـ . انظر ، ابن كثير - البداية و النّهاية : 13 / 267 - 268.

(8)- انظر ، محمّد أبو زهرة - ابن تيمية (دار الفكر العربيّ ، القاهرة ، 1991) : 113.

و من هنا فإنّه بإمكاننا أن نفهم لماذا كان ابن تيمية يشنّ الحرب على التّتر و الرّوافض كليهما ، و يؤلّب النّاس ضدّهم ، ويفرض على اليهود و النّصارى شارة خاصّة تميّزهم عن المسلمين حتّى يعرفوا فيحترس منهم .

و هكذا نجد بأنّ حياة المسلمين على الصّعيد السّياسيّ في ذلك العصر كانت طافحة بالأحداث الجسام و المصائب الهائلة ، فتركت تلك الهزائم و الخيانات آثارا مظلمة في أفئدة الجماهير، و أشعرت المسلمين حكّاما ومحكومين بأنّهم يراد الإجهاز عليهم و على دينهم ، ممّا أفرزعند النّاس الوعي أنّ سبب ذلك إنّما هو انقسام الكلمة و تفرّق الصّفّ و البعد عن تعاليم الإسلام و هداياته ، فتهيّأت بذلك الأذهان واستعدّت النّفوس لقبول دعوة إصلاحيّة جديدة ، تقوم على الوحدة والتّماسك و نبذ الخلاف والتّفرّق و تنقية الثّقافة الإسلاميّة ممّا شابها من أدران و علل .

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرّازق نقلا عن جولد زيهر: « كانت الدّولة الإسلاميّة في همّ ممّا أصابها من أثر الخراب المغوليّ ، فأصبحت الفرصة سانحة لتوجيه الشّعب إلى إصلاح الإسلام بالعودة إلى السّنّة التي كان الخروج منها مدعاة لغضب الله » [1].

ثانيا ـ النّاحية الاجتماعيّة :

لقد كان لذلك الوضع المتدهور في الحياة السّياسيّة من انقسامات داخليّة و تحدّيات خارجيّة انعكاسات سلبيّة على الصّعيد الاجتماعيّ ، فشيء طبيعيّ ألاّ تكون هناك حياة اجتماعيّة مستقرّة ، فقد أفرز تنازع الأمراء المسلمين فيما بينهم ، وأدّت كثرة الغارات على البلاد الإسلاميّة إلى انعدام الأمن و انتشار الرّعب و الفزع في قلوب النّاس ، إلى الحدّ الذي أصبح لا يطمئنّ فيه أحد على ماله ونفسه ، كما أدّت تلك الحروب المدمّرة إلى الانهيار الاقتصاديّ و سوء المعيشة ، فانتشر الفقر، و كثر اللّصوص و قطّاع الطّرق ، و اشتدّ الغلاء ، فعمد النّاس إلى الغشّ والاحتكار و تطفيف المكيال ، ممّا جعل ابن تيمية يؤلف كتابه « الحسبة في الإسلام » ، يوجب فيه على ولاة الأمور أن يلتفتوا إلى مصالح العامّة بمنع الغشّ و فرض التّسعير الجبريّ على السّمح عند ارتفاع الأسعار و الضّرب

---

(1)ـ نقلا عن ، الهرّاس ـ ابن تيمية السّلفيّ (ط 1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، 1984) : 16 .

على أيادي المطقفين و المحتكرين .

و علاوة على ذلك فقد أدّت تلك الحروب إلى امتزاج شعوب مختلفة الأجناس والألوان و العادات و التّقاليد فيما بينها عن طريق الهجرات المتتالية ، و كان لهذا المزج أثره في إفراز حالة نفسيّة و فكريّة لم يعهدها العالم الإسلاميّ من قبل ، فقد التقى في هذا العصر أتراك و مصريّون وشاميّون و عراقيّون و فرنجة وتتر ويهود ، و عاش هؤلاء على اختلاف عاداتهم و أعرافهم و أخلاقهم ، فتكوّن منهم مجتمع متردّد متفسّخ لا يعرف الاستقرار ، بل تتخلله الفوضى و يسوده الاضطراب و تنتشر فيه الدّسائس ، و طبيعيّ أن يتألف مجتمع على هذا النّحو من طبقات بعضها فوق بعض ، و بالإضافة إلى هذا فقد تفشّى الاسترقاق حتّى غدا الأسير يباع مع أسرته و يشترى كما تشترى السّلع غلا ثمنها أو قلّ ، و قد وصف المقريزيّ[1] هذا الوضع فقال :« فلمّا كثرت وقائع التّتر في بلاد المشرق و الشّمال و بلاد القبجاق ، و أسروا كثيرا منهم و باعوهم ، تنقلوا في الأقطار ، و اشترى الملك الصّالح نجم الدّين بن أيّوب[2] جماعة منهم سمّاهم البحريّة ، و منهم من ملك ديار مصر ، و أوّلهم المعزّ أيبك[3] ثمّ كانت لقطز[4] معهم الواقعة المشهورة على عين جالوت[5]، و هزم التّتار و أسر منهم خلقا كثيرا صاروا بمصر و الشّام ، ثمّ كثرت الوافديّة في أيّام

---

(1) - هو تقيّ الدّين أحمد بن عليّ بن عبد القادر ، عمدة المؤرّخين و عين المحدّثين ، نسبته إلى المقارزة ببعلبك ، ولد في القاهرة و نشأ فيها ، و ولي الحسبة و الخطابة و الإمامة مرّات عديدة ، تفقه على مذهب الحنفيّة ثمّ تشيّع ، سمع من الكثير منهم زين الدّين العراقيّ ، له عدّة مصنّفات منها :« المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار» و « المتلوك في معرفة دول الملوك » و غيرها ، ت 845 هـ . انظر ، ابن العماد - شذرات الذّهب : 7 / 254 ، و الزّركليّ - الأعلام : 1 / 177 .

(2) - هو أبو الشّكر أيّوب بن شاذي الملقب بالملك الأفضل ، والد السّلطان صلاح الدّين ، كان من أخبر النّاس بتدبير الأمور ، و كان رجلا صالحا مائلا إلى أهل الخير ، و أميرا عاقلا حازما شجاعا ، توفي بالقاهرة سنة 568 هـ . انظر ، ابن خلكان - وفيات الأعيان (تحقيق د.إحسان عبّاس ، دار الثّقافة ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ) : 1 /260 ، و انظر ، الأتابكيّ - النّجوم الزّاهرة : 6 / 67.

(3) - هو الملك المعزّ عزّالدّين أيبك التّركمانيّ الصّالحيّ ، كان ذا عقل و دين ، بنى المدرسة المعزّيّة ، قتل على يد شجرة الدّر سنة 655 هـ . انظر ، الأتابكيّ - النّجوم الزّاهرة : 7 / 56 ، و ابن العماد - شذرات الذّهب : 5 / 268 .

(4)- هو سيف الدّين التركيّ ، أخصّ مماليك المعزّ التركمانيّ ، لمّا قتل أستاذه المعزّ قام بتولية ولده نور الدّين عليّ ، فلمّا سمع بأمر التّتار خاف أن تختلف الكلمة لصغر ابن أستاذه فعزله و دعا لنفسه فبويع ، قتل سنة 658 هـ . انظر، الأتابكيّ - النّجوم الزّاهرة : 7 / 86 ، و ابن كثير - البداية و النّهاية : 13 / 225 .

(5) - هي المعركة التي انتصر فيها المسلمون على التّتر بقيادة سيف الدّين قطز سنة 658 هـ . انظر، ابن كثير- البداية و النّهاية : 13 / 220.

الملك الظّاهر بيبرس[1] و ملئوا مصر و الشّام ... فغصّت أرض مصر والشّام بطوائف المغول ، وانتشرت عاداتهم بها وطرائقهم ، هذا وملوك مصر وأمراؤها و عساكرها قد ملئت قلوبهم رعبا من جنكيز خان و بنيه ، و امتزج بلحمهم و دمهم مهابتهم و تعظيمهم ، و كانوا إنّما ربّوا بدار الإسلام ، ولقنوا القرآن ، و عرفوا أحكام الملّة المحمّديّة ، فجمعوا بين الحقّ و الباطل ، و ضمّوا الجيّد إلى الرّديئ ، و فوّضوا لقاضي القضاة كلّ ما يتعلق بالأمور الدّينيّة من الصّلاة و الصّوم والزّكاة والحجّ ، و ناطوا به أمر الأوقاف و الأيتام ، و جعلوا إليه النّظر في الأقضية الشّرعيّة ، كتداعي الزّوجين و أرباب الدّيون و نحو ذلك ... »[2] .

فهذا النّصّ يبيّن لنا بأنّ المجتمع في ذلك الوقت كان يترنّح بين سلطتين كبيرتين ، الأولى هي السّلطة السّياسيّة المتمثّلة في طبقة الأمراء ، و قد كان لها حظّ الأسد من النّفوذ و الجاه ، و الثّانية هي السّلطة الدّينيّة المتمثّلة في طبقة العلماء و الفقهاء ، و أبرز هؤلاء سلطان العلماء العزّ بن عبد السّلام[3] و ابن تيمية و محي الدّين النّوويّ[4] ، و قد كان الواحد منهم لا يخاف في الله لومة لائم ، فملأت هيبتهم قلوب السّلاطين و الأمراء و عامّة النّاس بما عرفوا به من سبق في العلم وطول كعب في الدّين ، و قد ذكر السّيوطيّ[5] عن

---

(1) ـ هو السّلطان الكبير ركن الدّين أبو الفتوح التّركيّ ، صاحب مصر و الشّام ، اشتراه علاء الدّين البندقداريّ ، ولي السّلطنة ، و كان ملكا مجاهدا عظيم الهيبة ، له أيّام بيض في الإسلام ، و لولا ظلمه و جبروته في بعض الأحيان لعدّ من الملوك العادلين ، فتح من البلاد أربعين حصنا ضدّ الفرنجة ، ت 676 هـ . انظر، ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 5 / 350.

(2) ـ المقريزيّ ـ الخطط (ط 2 ، مكتبة الثّقافة الدّينيّة ، القاهرة ، 1987) : 2 / 221.

(3) ـ هو عزّ الدّين عبد العزيز بن عبد السّلام السّلميّ الدّمشقيّ ثمّ المصريّ ، شافعيّ المذهب ، تفقه على الفخر بن عساكر و قرأ الأصول على سيف الدّين الآمديّ ، وجمع بين فنون العلم من التّفسير و الحديث و الفقه و الأصول ، و بلغ رتبة الاجتهاد ، تتلمذ عليه الدّمياطيّ و القرافيّ و ابن دقيق العيد و خلق كثير، و هو الذي لقب بسلطان العلماء و بائع الأمراء ، من مصنفاته :« قواعد الأحكام في مصالح الأنام » ، ت 660 هـ . انظر ، الإسنويّ ـ طبقات الشّافعيّة (تحقيق كمال يوسف الحوت ، ط 1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ـ لبنان ، 1987) : 2 / 84.

(4) ـ هو محي الدّين يحي بن شرف الدّين النّوويّ ، فقيه شافعيّ ، دمشقيّ ، كان إماما بارعا حافظا متقنا ورعا آمرا بالمعروف ناهيا عن المنكر ، تهابه الملوك ، من تصانيفه :« الرّوضة » و « المنهاج» و « شرح المهذّب » و « المنهاج في شرح مسلم» و «الأذكار» و «التّبيان» ، ت 676 هـ . انظر ، السّيوطيّ ـ طبقات الحفاظ : 513 ، و ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 5 / 354 .

(5) ـ هو الحافظ جلال الدّين عبد الرّحمن بن أبي بكر السّيوطيّ ، شافعيّ المذهب ، مسند محقق مدقق ، له مؤلفات عديدة منها : « المزهر» و « الإتقان » و « جهد القريحة في تجريد النّصيحة » لخّص فيه كتاب ابن تيمية « نصيحة أهل الإيمان في الرّدّ على منطق اليونان » ، ت 911 هـ . انظر ، ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 8 / 51 .

علاقة العزّ بالظّاهر فقال : « كان منقمعا تحت كلمة الشّيخ عزّ الدّين بن عبد السّلام لا يستطيع أن يخرج عن أمره ، حتّى إنّه قال لمّا مات الشّيخ : ما استقرّ ملكي إلا الآن» [1] .

و مهما يكن في ذلك العصر من سلطان للعلماء على الأمراء ، فإنّه يضعف منه كون هؤلاء العلماء تابعين في معيشتهم إلى الأرزاق التي يفيض بها عليهم الحكّام من بيت المال ، و على الرّغم من أنّ هؤلاء العلماء كانوا يعيشون على الكفاف إلا أنّ شدّة الحاجة قد تدفع ببعضهم إلى أن يضرع للسّلطان مقبّلا الأرض بين يديه ، طالبا عونه و صدقته ، عساه يغدق عليه من المال ما يصلح به حاله و مآله ، و قد أورد السّيوطيّ عن الشّيخ جمال الدّين بن هشام[2] قصّة عالم عاصر ابن تيمية تؤكّد هذا المعنى ، قال : « من غريب ما رأيت على كراريس من تسهيل الفوائد بخطّ الشّيخ جمال الدّين بن مالك[3] في أواخرها صورة قصّة رفعها الفقير إلى رحمة ربّه محمّد بن مالك يقبّل الأرض ، و ينهي إلى السّلطان أيّد اللّه جنوده و أيّد سعوده ، أنّه أعرف أهل زمانه بعلوم القراءات والنّحو واللّغة وفنون الأدب ، وأمله أن يعينه نقودا من سيّد السّلاطين ومبيد الشّياطين ، خلّد اللّه ملكه و جعل المشارق والمغارب ملكه ... بصدقة تكفيه همّ عياله و تغنيه عن التّسبّب في صلاح حاله ، فقد كان في الدّولة النّاصريّة عناية يتيسّر بها الكفاية ، مع أنّ الدّولة من الدّولة الظّاهريّة كجدول من االبحر المحيط ، و الخلاصة من الوسيط البسيط ، وقد نفع اللّه بهذه الدّولة الظّاهريّة النّاصريّة خصوصا وعموما ، و كشف بها عن النّاس أجمعين غموما ، و لمّ بها من شعث الدّين ما لم يكن ملموما ، فمن العجائب كون المملوك من مرتدّ خيراتها و عن يمين عنايتها غائبا محروما ، مع أنّه من ألزم المخلصين للدّعاء بدوامها ، وأقوم الموالين بمراعاة زمامها ، لا برحت أنوارها زاهرة ، وسيوف أنصارها قاهرة ظاهرة ، و أياديها مبذولة موفورة ، و أعاديها مخذولة مقهورة بحمد اللّه و آله » [4] .

---

(1) ـ السّيوطيّ ـ حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة (مطبعة الموسوعات ، مصر ، بلا تاريخ) : 2 / 74.

(2) ـ هو أبو محمّد عبد اللّه بن يوسف بن أحمد بن هشام الأنصاريّ ، حنبليّ المذهب ، برع في عدّة علوم لاسيما العربيّة، فإنّه كان فارسها و مالك زمامها ، قال عنه ابن خلدون : « و ما زلنا ونحن بالمغرب نسمع أنّه ظهر بمصر عالم بالعربيّة يقال له ابن هشام أنحى من سيبويه » ، له عدّة مصنّفات منها : « مغني اللّبيب عن كتب الأعاريب » و « شرح ألفيّة ابن مالك » ، ت 761 هـ . انظر ، الأتابكيّ ـ النّجوم الزّاهرة : 10 / 336 ، و ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 6 / 191 .

(3) ـ هو الشّيخ جمال الدّين محمّد بن مالك بن عبد اللّه بن مالك الطّائيّ النّحويّ ، صاحب التّصانيف المشهورة ، منها: « الألفيّة » و « التّسهيل » ، أقام بحلب ثمّ بدمشق ، ت 672 هـ . انظر ، ابن كثير ـ البداية و النّهاية : 13 / 267 .

(4) ـ السّيوطيّ ـ حسن المحاضرة : 2 / 75 .

فهذه القصّة إن دلّت على شيء فإنّما تدلّ على أنّ بعض العلماء قد أنزلته الحاجة من عزّة العلم و مهابته إلى هوان الذّل و خيبته ، و على الرّغم من هذه الظّروف القاسية التي أحاطت بهؤلاء العلماء ، فإنّ منهم من غالب الأقدار بالأقدار ، و أبى أن يمدّ يده مستجديا العطاء كالنّوويّ و العزّ و ابن تيمية و غيرهم ، و إنّما كانوا يبسطون ألسنتهم ببيان الحقّ ونشر الهداية و الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر ، لا يخشون في الله لومة لائم.

ثالثا ـ النّاحية الثقافيّة :

من الطبيعيّ أن يسفر ذلك الوضع السّياسيّ و الاجتماعيّ المتردّد عن شلّ للحركة الثّقافيّة ، و تقليل لنشاطها ، فلم تصبح الأبحاث و الدّراسات على النّحو الذي كانت عليه في العصور الزّاهرة ، فليس من الغرابة إذن أن نجد نشاط الحركة العلميّة قد أخذته الفترة ، و سوق الفكر والأدب قد أصابه البوار في عصر استعجمت فيه الأنفس و العقول ، و تلكأت فيه الألسن ، و انتشرت العادات الفاسدة انتشار النّار في الهشيم ، و أحاطت المصائب بالمسلمين إحاطة السّوار بالمعصم ، فركدت الأذهان وقلّ الإنتاج و تفشّت الدّعوة إلى إغلاق باب الاجتهاد في الأصول و الفروع على سواء ، فلا يحلّ الأخذ في الأصول بغير المذهب الأشعريّ ، و لا يجوز في الفروع الخروج عن المذاهب الأربعة ، وأصبح أكبر همّ العلماء هو جمع المعلومات والمسائل المتعلقة بكلّ علم و فنّ ، ثمّ نظمها في سلك واحد ترصيفا و تبويبا ، و قد ألفوا في ذلك المطوّلات ، المختصرات بمنهج حسن التّأليف دقيق السّبك ، تغلب عليه التّحشية و التّهميش و الشّرح و التّذييل ، ولكن لا تكاد تعثر فيه للابتكار و التّجديد على أثر ، ممّا يدلّ على أنّ نزعة التّقليد قد استبدّت بالعلماء حتّى أصبح العالم يقاس بكثرة محفوظاته لكلام الأوّلين و معرفته لآراء السّابقين ، لا بما ينتجه من آراء و ترجيحات ، بل إنّ الذي يخرج عمّا سطّره الأوّلون شرونقير يرمى بوابل من التّهم التي قد تنتهي به إلى المحن و السّجون ، و قلّما يكون بمنجى من الهلاك كما حدث مع ابن تيمية بسبب اختياراته الفقهيّة ، و كذلك تلميذه ابن كثير الذي أوذي بسبب اتّباعه لفتوى شيخه في الطّلاق .

و على العموم فإنّ ذلك الاهتمام البالغ بكتب الأوّلين شرحا و تهميشا و تحشية وتذييلا قد أفرز موسوعات ضخمة في شتّى الفنون والعلوم ، حتّى سمّي ذلك العصر بعصر دوائر

المعارف ، و لكن مع هذا فقد ظهرت نهضة علميّة قام بها جملة من العلماء[1] في كلّ من المشرق و المغرب تجلّت آثارها في طائفة كبيرة من رجالات هذا العصر[2] عرفوا بالنّبوغ والتّفوّق في علوم شتّى ، و تركوا من المؤلّفات ما خلد ذكرهم و أثار إعجاب القرون من بعدهم ، فكانت لهم يد طولى في الحياة الثّقافيّة لهذا العصر و ما تلاه من عصور .

* * *

(1) ـ من أمثال ابن سينا و الغزاليّ في المشرق ، و ابن رشد في المغرب .

(2) ـ من أمثال فخر الدّين الرّازي و السّهروردي و ابن الأثير و محي الدّين بن عربي و نصير الدّين الطّوسيّ و غيرهم .

المبحث الثاني :

حيـــــــــاتـــه

أوّلا ـ نسبه و مولده :

يتّفق الّذين ترجموا لابن تيمية فيما أوردوه حول نسبه و مولده ، فيذكرون لنا اسمه و نسبه و كنيته و لقبه و مولده و وفاته ، دون كبير خلاف في ذلك .

أمّا لقبه و كنيته و اسمه و نسبه ، فهو شيخ الإسلام الإمام تقيّ الدّين أبو العبّاس أحمد ابن شهاب الدّين أبي المحاسن عبد الحليم بن مجد الدّين أبي البركات عبد السّلام بن أبي محمّد عبد اللّه بن أبي القاسم الخضر بن عليّ بن عبد اللّه الحرّانيّ ؛ وقد عرفت هذه الأسرة بأسرة ابن تيمية .

و قد اختلف المترجمون في علّة تسمية الأسرة بابن تيمية ، فذكر ابن الألوسيّ[1] :« أنّ جدّه سئل عن اسم تيمية فأجاب : أنّ جدّه حجّ و كانت امرأته حاملا ، فلمّا كان بتيماء[2] رأى جارية حسنة الوجه خرجت من خباء ، فلمّا رجع وجد امرأته قد وضعت جارية ، فلمّا رفعوها إليه قال : يا تيمية يا تيمية ، يعني أنّها تشبه الّتي رآها بتيماء فسمّي بها »[3] ، و ذكر صاحب « فوات الوفيات » : « أنّ جدّه محمّدا كانت أمّه تسمّى تيمية ، و كانت

---

(1) ـ هو نعمان بن محمود بن عبد اللّه ، أبو البركات خير الدّين الألوسيّ ، واعظ و فقيه و باحث ، من أعلام الأسرة الألوسيّة في العراق ، نشأ ببغداد و ولي القضاء في بلاد متعدّدة ، و عكف على التدريس و التصنيف ، له عدة مصنّفات منها :« جلاء العينين في محاكمة الأحمدين » و « الجواب الفسيح لما لفقه عبد المسيح » و « شقائق النّعمان » ، توفي في بغداد سنة 1317 هـ / 1899 م . انظر ، الزّركليّ ـ الأعلام : 8 / 42 .

(2) ـ هي بليدة في أطراف الشّام ، بين الشّام و واديْ القرى على طريق حاجّ الشّام و دمشق . انظر ، ياقوت الحمويّ ـ معجم البلدان : 1 / 907 .

(3) ـ ابن الألوسيّ ـ جلاء العينين (تقديم عليّ السّيد صبحي المدنيّ ، مطبعة المدنيّ ، 1981) : 18.

واعظة فنسبت الأسرة إليها و عرفت بها » [1].

و الملاحظ أنّ المترجمين لهذا النّسب لم يذكروا له نسبة إلاّ أنّه الحرّانيّ ، فنسبوه إلى بلده حرّان[2] موطن أسرته الأوّل ، و لم ينسبوه إلى قبيلة من قبائل العرب ، و لعلّ السّبب في ذلك أنّه لم يكن عربيّ الأصل و إنّما كان كرديّا ، و هذا ما رجّحه بعض المترجمين له بناء على أنّ أخلاق الأكراد من قوّة وحدّة وعلوّ همّة كانت واضحة جليّة فيه ، على الرّغم من أنّه نشأ في دعة العلماء و سمت المحققين وهدوء المفكرين[3].

ولد بحرّان في يوم الإثنين العاشر من شهر ربيع الأوّل سنة (661 هـ / 1263 م) ، و ما كاد يبلغ السّابعة من عمره حتّى هاجم المغول حرّان سنة (667 هـ) ، فاضطرّ أن يهاجر مع والديه إلى دمشق ، وقد تجشّمت الأسرة متاعب جمّة وصعوبات بالغة في هذه الرّحلة ، بسبب الرّعب الذي فرض هيمنته على جنوب سوريّة ، و لا ريب في أن ينطبع هذا المشهد الهائل في مخيّلته ، ويترك في نفسه الإحساس البالغ بهوان أمّته أمام شراسة الأعداء و همجيّتهم ممّا يجعل مقته لهم يتزايد مع تقدّم السّنين.

ثانيا ـ نشأته و طلبه للعلم :

لقد نشأ ابن تيمية منذ صغره على مائدة العلم ، ينهل منها المعارف المتنوعه و العلوم المختلفة ، فقد حفظ القرآن و هو ما يزال يافعا ، ثمّ اتّجه إلى تحصيل علم الحديث و الفقه و الأصول والكلام واللّغة والأدب ، و لم تكن دراسته مقصورة على هذه العلوم فحسب ، و إنّما تعدّاها ليدرس أيضا العلوم الكونيّة و الفلكيّة و الرّياضيّة و التّاريخيّة إلى غير ذلك ، و قد تفوّق فيها تفوّقا ملحوظا ، إلاّ أنّه وجّه عناية خاصّة إلى الفقه الحنبليّ الذي كان أبوه أستاذا فيه ، حتّى أنهى دراسته الدّينية و لمّا يتجاوز السّابعة عشرة من عمره ، و يقال إنّه شرع في التّأليف و التّصنيف منذ ذلك الوقت ، ولمّا توفي والده سنة (681 هـ) خلفه في

---

(1) ـ الكرميّ ـ الكواكب الدّرّيّة (تحقيق نجم عبد الرّحمن خلف ، ط 1 ، دار الغرب الإسلاميّ ، بيروت ـ لبنان ، 1986) : 52 .

(2) ـ بتشديد الرّاء ، و هي مدينة على طريق الموصل و الشّام ، و كانت منازل للصّابئة الذين ذكرهم أصحاب الملل و النّحل ، فتحت في أيّام عمر بن الخطّاب على يد عياض بن غنم ، و ينسب إليها جماعة من العلماء منهم أبو الحسن عليّ ابن علاّن . انظر ، ياقوت الحمويّ ـ معجم البلدان : 2 / 271 ـ 272 .

(3) ـ انظر ، أبو زهرة ـ ابن تيمية : 18 .

تدريس الفقه الحنبليّ ، وقد انتهت إليه رياسة هذا المذهب و هو ابن إحدى و عشرين سنة ، فذاع صيته واشتهر أمره و سمع به القاصي و الدّاني ، و أصبح في مصافّ الّذين تصدّروا قافلة العلم و المعرفة عبر تاريخ الإسلام .

ثالثا ـ شخصيّته العلميّة و مقوّماتها :

لقد تحققت لابن تيمية شخصيّة علميّة مستكملة لمقوّماتها ، جامعة لشرائط تكوينها ، و فيما يلي نقف على أبرز هذه العناصر في شخصيّته ، و نرى مكانة كلّ عنصر منها و أثره ؛ و لمّا كان مفهوم الشّخصيّة يشمل كافة الصّفات الجسميّة و العقليّة و الخلقيّة والوجدانيّة في تفاعلها مع بعضها ، و في تفاعلها مع بيئة اجتماعيّة معيّنة ، فإنّنا سنرى إلى أيّ مدى توفر كلّ من هذه العناصر في شخصيّة ابن تيمية ، وكيف أثر كلّ منها في بنائها.

1 ـ المقوّمات الجسميّة :

لا شكّ أنّه من العسيرمعرفة الصّفات الجسميّة لابن تيمية ، لكنّه مع ذلك يمكن القول بأنّه قد توفر له بنيان جسميّ خال من الأمراض و العاهات التي تحدّ تقدّمه في مجال العلم ، فقد رحل و هو في السّابعة من عمره من حرّان إلى دمشق ، و قد تنقل بين دمشق و القاهرة و الإسكندريّة مرّات عديدة ، و شارك في جهاد المغول لا بالدّعوة و اللّسان فحسب ، و إنّما بامتشاق السّيف و السّنان أيضا ، و قد وصفه تلميذه الذّهبيّ[1] فقال : « كان أبيض ، أسود الرّأس و اللّحية ، شعره إلى شحمة أذنيه ، كأنّ عينيه لسانان ناطقان، ربعة من الرّجال ، بعيد ما بين المنكبين ، جهوريّ الصّوت ... » [2] ، فكلّ هذه الأحداث و النّقول تدلّنا على أنّ هذا العنصر من عناصر مقوّمات الشّخصيّة قد تحقق له ، سواء في ذلك القدرة الجسميّة بوجه عامّ أم قدرة الحواسّ بوجه خاصّ ، و لا تخفى أهميّة هذا

---

(1) ـ هو الحافظ شمس الدّين أبو عبد الله أحمد بن عثمان بن قيماز التّركمانيّ الذّهبيّ ، قال عنه التّاج السّبكيّ :« شيخنا و أستاذنا إمام الوجود حفظا و ذهب العصر معنى و لفظا ، و شيخ الجرح و التّعديل و رجل الرّجال في كلّ سبيل » ، له مصنّفات عديدة منها :« ميزان الاعتدال في نقد الرّجال » و « تذهيب التّهذيب » و « سير أعلام النّبلاء » ، ت 748 هـ. انظر ، السّيوطيّ ـ طبقات الحفاظ : 521 ، و الإسنويّ ـ طبقات الشّافعيّة : 1 / 273 ، و ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 6 / 153 .

(2) ـ ابن شاكر ـ فوات الوفيات : 1 / 75 .

العنصر بجانبيه في بناء الشّخصيّة العلميّة للإنسان .

2 ـ المقوّمات البيئية :

لقد أثبتت الدّراسات العلميّة أكثر من ذي قبل بأنّ البيئة بشتّى عناصرها الطّبيعيّة و الثّقافيّة والاجتماعيّة والسّياسيّة ذات أثر فعّال في تكوين الشّخصيّة بوجه عام ، و في تكوين الشّخصيّة العلميّة بوجه خاصّ ، ومن هنا كان علينا أن نسلّط الضّوء على البيئة التّي أثّرت في شخصيّة ابن تيمية العلميّة .

أ ـ البيئة الخاصّة : تتمثّل البيئة الخاصّة ـ كما هو شأنها في كلّ إنسان ـ في أسرته و أهله و أقاربه ، وقد توفّر لابن تيمية حين استقباله الحياة أسرة تؤثر العلم على ما سواه ، و تجعل من طلبه و تعليمه شغلها الشّاغل في هذه الحياة ، يستوي في ذلك أبوه و أجداده و إخوته و أعمامه ، بل إنّ تتبّع تاريخ هذه الأسرة يؤكّد لنا أنّه لم يشذّ أحد من أفرادها عن هذا الطّريق ، و مثال من نتعرّف عليه من هذه الأسرة ممّن كان له الأثر البالغ في تكوين ابن تيمية علميّا هو والده شهاب الدّين أبو أحمد عبد الحليم بن عبد السّلام بن عبد اللّه ابن تيمية ، بلغ من العلم مبلغا يصوّره لنا صاحب« جلاء العينين » في قوله عنه :« سمع من والده و غيره ، أتقن العلوم ، و درّس و أفتى و صنّف ، و صار شيخ البلد بعد أبيه ، قال الذّهبيّ : و كان إماما محققا ، كثيرالفنون ، و كان من أنجم الهدى ، و إنّما اختفى من نور القمر و ضوء الشّمس ـ يشير إلى أبيه و ابنه ـ و كان له كرسيّ بالجامع يتكلّم عليه أيّام الجمع من حفظه ... »[1] ، فقد تهيّأ لابن تيمية إذن في صدر حياته مدرسة علميّة على أكمل وجه تجسّدت في والده ، و قد ظلّ والده يعلّمه و يرعاه و يوجّهه و يربّيه إلى أن توفي و هو في الحادية و العشرين من عمره .

ب ـ البيئة العامّة : قضى ابن تيمية حياته بين القاهرة و دمشق في أغلب الأحوال ، و قد كانت كلّ من هاتين المدينتين حاضرة للثّقافة الإسلاميّة بعد أن فقدت بغداد مكانتها العلميّة بسبب اجتياح المغول لها و استيلائهم عليها ، و قد كانت دمشق تعجّ بالعلماء

---

(1) ـ ابن الألوسيّ ـ جلاء العينين : 42 .

و الفقهاء ، فقد انطوت على مدارس للحديث كان يحدّث فيها أئمّة أعلام كابن دقيق العيد[1] و النّوويّ و المِزّيّ [2] و الزّمَلكانيّ[3] و غيرهم ، و كانوا يدرسونه دراسة فاحصة متنا و سندا مع موازنة المرويّات بعضها ببعض ، و كانت المكتبات قد زخرت بالكتب الضّخمة التي أسفرت عنها الدّراسة في ذلك الوقت « حتّى إنّ الإنسان ليقرأ الباب من الأبواب فيجد الأحاديث الواردة فيه مجتمعة كلّها ، غريبها و حسنها و صحيحها و ضعيفها مع التّنبيه على مراتبها ، و متوافقها و متعارضها ... » [4] ، و كانت بجانب مدارس الحديث مدارس للفقه الحنبليّ و الشّافعيّ و مدارس في العقائد ، خصوصا على المذهب الأشعريّ ، و كذلك مدارس في المنطق و اللّغة و غيرها .

و قد هيّأ هذا الجوّ لابن تيمية أن ينهل قدرا وافرا من المعرفة من أعلام هذه المدارس مباشرة حتّى ذكر صاحب « العقود الدّرّيّة » أنّ عدد شيوخه الّذين سمع منهم بلغ أكثر من مائتي شيخ[5] .

و لم تكن المدارس العلميّة هي العامل الوحيد في تكوين شخصيّته العلميّة فحسب ، بل الّذي فتّق ذهنه إلى المعارف و وسّع مداركه هو الموسوعات الّي جمعت أشتات العلوم في مختلف المجالات الحديثيّة و الفقهيّة و الأصوليّة و اللّغويّة و العقائديّة و الفلسفيّة ، و علاوة على هذا فإنّ البيئة الّتي عاش فيها طفحت بالفرق المختلفة كالشّيعة و الجبريّة و الأشاعرة و الماتريديّة و الطّرق الصّوفيّة .

فهذه البيئة الزّاخرة بالاتّجاهات الفكريّة المختلفة و التّيّارات العلميّة المتعدّدة ، و الطّافحة

---

(1) - هو محمّد بن عليّ بن وهب بن مطيع القشيريّ ، جامع للعلوم الشّرعيّة و العقليّة و اللّغويّة ، أخذ عن الشّيخ عزّ الدّين ابن عبد السّلام الأصول و الفروع ، ولي القضاء مدّة من الزّمن ، له عدّة مصنّفات منها : « الإلمام » و« المختصر» وغيرها ، توفي بالقاهرة سنة 702 هـ . انظر ، الإسنويّ - طبقات الشّافعيّة : 2 / 102 ، و السّيوطيّ - طبقات الحفاظ : 516 .

(2) - هوشمس الدّين أبو بكر بن عمر بن يونس الحنفيّ ، روى « صحيح البخاريّ » عن ابن مندويه والعطّار ، و كذلك « صحيح مسلم » عن ابن الحرشانيّ ، و عاش سبعا و ثمانين سنة ، ت 680 هـ . انظر ، ابن العماد - شذرات الذّهب : 5 / 370 .

(3) - هو الشّيخ كمال الدّين محمّد بن عليّ الزّملكانيّ ، شيخ الشّافعيّة بالشّام ، انتهت إليه رياسة المذهب تدريسا و إفتاء و مناظرة ، ت 727 هـ . انظر ، ابن كثير - البداية و النّهاية : 14 /131 - 132 .

(4) - أبو زهرة - ابن تيمية : 23 .

(5) - ابن عبد الهادي - العقود الدّرّيّة (تحقيق محمّد حامد الفقيّ ، دار الكتاب العربيّ ، بيروت ، بلا تاريخ) : 19 .

بالموسوعات المعرفيّة المتنوّعة ، كان لها الأثر البارز في تكوين شخصيّة الإمام ابن تيمية العلميّة .

3 ـ المقوّمات العقليّة :

إذا كان العلماء قد اختلفوا فيما إذا كان العقل يتفاوت مداه بين شخص و آخر ، أو أنّه أعدل الأشياء قسمة بين النّاس ، فإنّهم ـ مع ذلك ـ يكادون يتّفقون على أنّ هناك مواهب عقليّة قد أتيحت لأناس دون آخرين ، كسرعة الفكر ، خصوبة الخيال و سعة الذّاكرة و حضور البديهة ، و ما من شكّ في أنّ هذه الأشياء لا بدّ منها في بناء الشّخصيّة العلميّة للإنسان .

و قد كان حظّ ابن تيمية من هذه الصّفات وافرا ، فقد آتاه اللّه منها ما يمكّنه من فتح مغاليق المعرفة و شقّ أعمالها و سبر أغوارها ، وأولى هذه الصّفات حافظة قويّة و ذاكرة من جوهر ، جعلته يستولي على أبواب العلم استيلاء المستوعبين ، و يسيطر على مسائله سيطرة المتمكّنين ، بحيث يربط أوّلها بآخرها وأقصاها بأدناها ، وأجزاءها بعضها ببعض .

و قد كانت هذه الذّاكرة محطّ الأنظار ، بحيث أعجب معاصروه ومؤرّخوه من قوّتها و عظم إحاطتها و كثرة استيعابها ، بل لوحظ ذلك فيه و هو ما يزال صبيّا يافعا يرتع في رياض العلم و ينهل من معينه الزّلال ، فقد ذكر صاحب « العقود الدّرّيّة » : « أنّ بعض مشايخ حلب قدم إلى دمشق و قال : سمعت في البلاد بصبيّ يقال له أحمد بن تيمية و أنّه كثير الحفظ ، و قد جئت قاصدا لعلّي أراه ، فقال له خيّاط : هذا طريق كتّابه ، و هو إلى الآن ما جاء ، فاقعد عندنا السّاعة يمرّ ذاهبا إلى الكتّاب ، فلمّا مرّ قيل : ها هو الذي معه اللّوح ، فناداه الشّيخ و أخذ منه اللّوح و كتب من متون الحديث أحد عشر أو ثلاثة عشر حديثا ، و قال له : اقرأ هذا ، فلم يزد على أن نظر فيه مرّة بعد كتابته إيّاه ثمّ دفعه إليه و قال : أسمعه عليّ ، فقرأ عليه عرضا كأحسن ما يكون ، ثمّ كتب عدّة أسانيد انتخبها ، فنظر فيه كما فعل أوّل مرّة فحفظها ، فقام الشّيخ و هو يقول : إن عاش هذا الصّبيّ ليكوننّ له شأن عظيم ، فإنّ هذا لم يُر مثله ، فكان كما قال » [1].

---

(1) ـ ابن عبد الهاديّ ـ العقود الدّرّيّة : 20 .

و لا غرابة في هذه القصّة ، فإنّ سعة الحفظ عرف بها أئمّة أعلام عبر تاريخنا الإسلاميّ ، فضلا عن أنّ الأيّام قد صدّقت نبوءة ذلك الشّيخ و أيّدت فراسته ، فإنّ هذه الذّاكرة قد رفعت ابن تيمية إلى مصافّ الحفّاظ ، حتّى قال في وصفه ابن دقيق العيد حين رآه :« لمّا اجتمعت بابن تيمية رأيت رجلا كلّ العلوم بين عينيه ، يأخذ ما يريد و يدع ما يريد ، و قلت له : ما كنت أظنّ أنّ الله بقي يخلق مثلك »[1].

و علاوة على قوّة الذّاكرة فقد كانت له بديهة حاضرة تجيئ فيها أرسال المعاني سيّالة وقت ما يطلبها ، فتنثال عليه انثيالا لتسعفه في الجدال و النّزال .

فبتلك الذّاكرة المستوعبة و بهذه البديهة الحاضرة ، علاوة على الألمعيّة و الذّكاء و المحيط المسعف ؛ وصل ابن تيمية إلى ما وصل ممّا خلد فكره من بعده ، و جعل اسمه و تراثه يذكر على ألسنة القرون .

رابعا ـ جهـــــــاده[2]:

أخذ ابن تيمية قسطا وافرا من العلوم ، وتمثّله تمثّلا كافيا ، و لمّا فتح عينيه على المجتمع الذي عاش فيه وجده صريعا بين أعدائه في الدّاخل و الخارج ، فهناك على حدود البلاد الإسلاميّة كانت تقف جيوش التّتار الذين أخذوا يهدّدون الأمّة و حضارتها بزحفهم المتكرّرعلى البلاد ، و لا شكّ أنّ ابن تيمية لم ينس ما ارتسم في ذهنه من المشاهد المحزنة التي حلّت به وبأسرته من أثرهجوم التّتارعلى حرّان ، و ما لاقته هذه الأسرة من تعب و مشقة وعناء أثناء فرارها إلى دمشق ، ومن هنا انبرى هذا الشّيخ لمحاربة هذا العدوّ الغازيّ الذي أهلك الحرث و النّسل ، فأخذ يستنهض المسلمين ضدّه ويبثّ فيهم معاني الجهاد « و كان إذا حضر عسكر المسلمين في جهاد يكمن بينهم وقيتهم و قطب ثباتهم ،

---

(1) ـ الكرميّ ـ الكواكب الدّريّة : 56 .

(2) ـ لا نقصد بالجهاد معناه القتاليّ فحسب ، و إنّما نقصد معناه الشّامل كما ورد به القرآن الكريم ، و قد أورد ابن رشد أقسامه فقال :« الجهاد ينقسم على أربعة أقسام : جهاد بالقلب ، و جهاد باللسان ، و جهاد باليد ، و جهاد بالسّيف ...» ، ثمّ يعرّف الجهاد باللسان فيقول :« وجهاد اللسان الأمر بالمعروف و النّهي عن المنكر ، و من ذلك ما أمر الله به من جهاد المنافقين ، لأنه ﷻ قال :﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَ ٱلْمُنَٰفِقِينَ ... ﴾(التوبة : 73) فجاهد ﷺ الكفار بالسّيف ، و جاهد المنافقين باللسان » . انظر ، ابن رشد ـ مقدّمات ابن رشد (مكتبة دار المثنّى ، بغداد ، بلا تاريخ) : 259 .

إن رأى من بعضهم هلعا أو رقة أو جبانة شجّعه وثبّته وبشّره و وعده بالنّصر والظّفر والغنيمة ، وبيّن له فضل الجهاد والمجاهدين»[1].

وهذه الشّجاعة والجرأة التي عرف بها جعلته مقصدا للنّاس عند الشّدائد و الأزمات ، فعندما هاجم التّتار بلاد الشّام سنة (699 هـ) ، و أشرفوا على دمشق ، هرع النّاس إليه ، و طلبوا منه الذّهاب على رأس وفد إلى ملك التّتار ليخاطبه في الامتناع عن دخول دمشق، و لمّا أن دخل على قازان[2] ـ ملك التّتار ـ كلّمه كلاما أثار دهشة الحاضرين ، حتّى إنّ قازان نفسه تعجّب منه و تساءل :« من هذا الشّيخ ؟ فإنّي لم أر مثله و لا أثبت قلبا منه ، ولا أوقع من حديثه في قلبي ، ولا رأيتني أعظم انقيادا لأحد منه » [3]، و كان ممّا قاله للملك :« أنت تزعم أنّك مسلم ، ومعك قاض و إمام و شيخ و مؤذّنون ـ على ما بلغنا ـ فغزوتنا ، وأبوك وجدّك هولاكو كانا كافرين وما عملا الذي عملت ، عاهدا فوفيا و أنت عاهدت فغدرت ، و قلت فما وفيت و جرت» [4]، و قد أثمرت هذه المقابلة خيرا و إن كان قصير الأجل ، فقد أجّل قازان دخول دمشق و أعلن الأمان في مقابل أن يسلم النّاس السّلاح و الخيل و الأموال المخبوءة ، وطاف بمنشوره هذا في البلد فأمن النّاس و زال عنهم الخوف والفزع ، ولكنّ هذه الحالة لم تدم طويلا فقد عاد جند التّتار بعد ثمانية أيّام إلى الإفساد و العبث فأتلفوا الزّرع والضّرع ، و استمرّوا في احتلال سوريّة مرّة بعد مرّة ، حتّى جاؤوا بجموعهم إلى الشّام سنة (702 هـ) ، ففزع النّاس و بلغت القلوب الحناجر ، و استعدّت جيوش مصر و الشّام لملاقاة العدوّ ، و أخذ دعاة الهزيمة ينشرون الفزع و يبثّون الإحباط ، أمّا ابن تيمية فكان يثبّت القلوب تاليا الآي و الحديث ، واعدا بالنّصر والغلبة ؛ ولمّا ابتدأت الموقعة و اشتدّ أوار الحرب وقف ابن تيمية العالم المجاهد موقف الموت ، و أبلى بلاء حسنا فانحسر جند التّتار و لاذوا بالجبال و التّلال ، و جند السّلطان النّاصر وراءهم يضربون أقفيتهم ، و يرمونهم عن قوس واحدة حتّى تأذّن الله بالنّصر بعد قتال طويل ، فانبلج الفجر و انكشفت الغمّة و زال خطرهم و أخرجوا من البلاد ، و كانت لهم هزيمة منكرة [5].

---

(1) ـ ابن كثير ـ البداية و النهاية : 13 / 20 .

(2) ـ ملك التتار صاحب الشرق قان محمود غزان بن قان أرغون بن أبغا بن هولاكو المغلي ، توفي في شوّال بقرب همذان و لم يتكهّل ، سنة 703 هـ . انظر ، ابن العماد ـ شذرات الذهب : 6 / 9 .

(3) ـ الكرميّ ـ الكواكب الدّريّة : 93 .

(4) ـ المرجع نفسه : 93 .

(5) ـ انظر ، المرجع نفسه : 95 ـ 96 .

و قد كانت لابن تيمية أيضا جولات وصولات مع المتصوّفة ، فقد شنّ عليهم حربا لا هوادة فيها ، و تكلّم بعنف و كتب بإسهاب ، خصوصا ضدّ الشّيخ محي الدّين ابن عربيّ [1] و بذل جهدا جبّارا لتدمير فكره و تحطيم آرائه ، و قد سعى سعيا حثيثا لإقناع الأمراء بأن يضعوا حدّا لاحتيالات هؤلاء الذين دأبوا على خداع النّاس و استغلالهم باسم الدّين ، و ما يظهرونه من شعوذة وسحر و خرق للعادات من أجل أن يبتزّوا أموالهم و يستدرّوا عطفهم ، و لم يتوقّف خطرهم عند هذا الحدّ ، بل امتدّ إلى إفساد الشّريعة و تحريف العقيدة بما عرف عندهم بالحلول و وحدة الوجود .

و الواقع أنّ التّصوّف الغالي استغلّ أسلوبا لتطويق العقيدة الإسلاميّة و الطّعن فيها ، و اتّخذ مدخلا عريضا من قبل كثير من الكائدين للإسلام ، ليقذفوا بمبادئ تتناقض مناقضة تامّة مع مبادئه ، وتهدم كيانه النّظريّ و العمليّ على سواء ، و قد كان ذلك أكثر ما كان عن طريق فكرة الحلول و وحدة الوجود و تعطيل ظاهر الشّريعة ، و كلّ ذلك يتمّ تحت اسم التّزهّد و الخلوة و قهر الجانب الماديّ و إحياء الجانب الرّوحيّ للوصول إلى السّعادة .

و تتمثّل خطورة هذا الأسلوب في أنّه يبدأ بظاهر سليم لا يلفت الانتباه و لايثير التّحرّز، و لكنّه ينتهي إلى أوخم العواقب و أسوءها ، وقد وصف هذا من قبل الخليفة المهديّ [2] لابنه موسى الهادي [3] في وصايته له بمكافحة هذا الأسلوب قائلا :« إن صار لك هذا الأمر فتجرّد لهذه العصابة [4] ، فإنّها فرقة تدعو النّاس إلى ظاهر حسن كاجتناب الفواحش

---

(1) ـ هو محمّد بن عليّ بن محمّد بن عربيّ ، أبو بكر الحاتميّ الطّائيّ الأندلسيّ المعروف بمحي الدّين بن عربيّ ، الملقب بالشّيخ الأكبر ، فيلسوف متكلم ، أنكرت عليه شطحات نسبت إليه ، كما قال الذّهبيّ :« قدوة العالمين بوحدة الوجود » ، و قد برّأه أخرون ، قال المناويّ :« قد تفرّق النّاس في شأنه شيعا ، و سلكوا في أمره طرائق قددا، فذهبت طائفة إلى أنّه زنديق لا صديق ، و قال قوم إنه واسطة عقد الأولياء و رئيس الأصفياء ، و صار آخرون إلى اعتقاد ولايته و تحريم النّظر في كتبه » ، له مصنّفات عديدة منها : « فصوص الحكم » ، و « الفتوحات المكيّة » و غيرها توفي بدمشق سنة 638 هـ . انظر ، ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 5 / 190 ، و الذّهبيّ ـ العبر في خبر من غبر (تحقيق أبو هاجر محمّد السّعيد بن بسيوني زغلول ، ط 1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ـ لبنان ، 1985) : 3 / 233.

(2) ـ هو أمير المؤمنين المهديّ بن منصور محمّد بن عبد اللّه بن محمّد بن عليّ بن عبد اللّه بن عبّاس ، أبو عبد اللّه المهديّ ولد سنة 176 هـ ، و ولي الخلافة بعد موت أبيه سنة 158 هـ لمدة عشرين سنة ، ت 169 هـ . انظر ، ابن كثير ـ البداية و النّهاية : 10 / 151 .

(3) ـ هو موسى بن محمّد المهدي بن عبد الله المنصور بن محمّد بن عليّ بن عبد الله بن عبّاس ، أبومحمّد الهادي ، ولي الخلافة سنة 169 هـ ، ت 170 هـ و له من العمر 23 سنة . انظر ، ابن كثير ـ البداية و النّهاية : 10 / 159 .

(4) ـ يقصد أصحاب مالي .

و الزّهد في الدّنيا و العمل للآخرة ، ثمّ تخرجها إلى تحريم اللّحم و مسّ الماء الطّهور وترك قتل الهوامّ تحرّجا و تحوّبا ، ثمّ تخرجها من هذه إلى عبادة اثنين أحدهما النّور و الآخر الظّلمة » [1].

على أنّ فكرة وحدة الوجود و الحلول قد لقيت كلّ منهما رواجا في عصر ابن تيمية ، و تعني كلّ من هاتين الفكرتين اختلاط ذات الله أو جزء منها بذات الإنسان جزئيّا أو كليّا ، إلا أنّ الاتّحاد يكون بصعود الإنسان إلى الله و الحلول بنزول الله إلى الإنسان .

و مافتئ ابن تيمية يناقش هؤلاء جميعا ، و يجادلهم و يناظرهم ، حتّى ما يخرج من مناظرة إلاّ و يستعدّ للدّخول معهم في أخرى ، وقد سجّلت لنا كتب التّراجم بعض مناظراته مع هؤلاء المتصوّفة ، نورد منها واحدة ذكرها صاحب « الكواكب الدّرّيّة » حين بالغ الشّيخ في الرّدّ على الأحمديّة والرّفاعيّة بسبب خروجهم عن الشّريعة ، و قد جاء هؤلاء لنائب السّلطنة و شكوه إليه ، و طلبوا ألاّ يعارضهم و يدعهم و شأنهم ، و طلبوا حضور الشّيخ ، فلمّا حضر وقع بينهم كلام طويل ، قال صاحب « الكواكب» :« قال الشّيخ : إنّهم و إن كانوا منتسبين إلى الإسلام و طريقة الفقر و السّلوك ، و يوجد في بعضهم من التّعبّد و التّألّه و الوجد والمحبّة و الزّهد والفقر و التّواضع و لين الجانب و الملاطفة في المخاطبة و المعاشرة و الكشف و التّصرّف ، فيوجد أيضا في بعضهم من الشّرك و غيره من أنواع الكفر و البدع في الإسلام و الإعراض عن كثير ممّا جاء به الرّسول ، و الكذب و التّلبيس و إظهار المخارق الكاذبة مثل ملامسة النّار و الحيّات و إظهار الدّم و اللاّدن و الزّعفران و ماء الورد و العسل و غير ذلك ، و إنّ عامّة ذلك عن حيل معروفة وأسباب مصنوعة ، كطلي أجسامهم لدخول النّار بدهن الضّفادع و باطن قشر النّارنج و حجر الطّلق و غير ذلك من الحيل . و قال لهم بحضرة نائب السّلطنة : أدخل أنا و هم النّار و من احترق فعليه لعنة الله ، و لكن بعد أن نغسل جسومنا بالخلّ و الماء الحارّ بالحمّام ... و أطال الكلام في ذلك بحيث انفصل الأمر عند نائب السّلطنة أنّ كلّ من خرج منهم عن الكتاب و السّنّة ضربت عنقه » [2].

---

(1) ـ الطّبريّ ـ تاريخ الطّبريّ (مؤسّسة عزّ الدّين ، بيروت ـ لبنان ، 1987) : 8 / 220 .

(2) ـ الكرميّ ـ الكواكب الدّرّيّة : 126 ـ 127 .

خامسا ـ محنته و وفـــاته :

لقد كان نبوغ ابن تيمية و جهاده و مهاجمته للمتكلمين و المتفلسفة و المتصوّفة علاوة على تقدّمه عند الدّولة ، وانفراده بالأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر، و طاعة النّاس له و محبّتهم إيّاه و كثرة أتباعه و قيامه بالحقّ ، وعلمه و عمله [1] ، سببا في أن يكنّ له بعض هؤلاء البغض و الحسد و أن يثيروا حوله حفيظة الأمراء ليقمعوا آراءه بالقوّة والسّنان حيث لم تفد الحجّة و البيان .

و نزلت المحن بالإمام تترى ، فما يخرج من واحدة إلاّ و يستعدّ لاستقبال التي تليها ، و ظلّ الأمر كذلك إلى أن توفاه الله ﷻ ، قال صاحب « الكواكب » : « قلّ من يسلم من أهل الفضل و الدّين في هذه الدّنيا بلا محنة و ابتلاء و خوض فيه ، حيث لم يداهن النّاس و يصانعهم ... هذا و شيخ الإسلام ابن تيمية ـ رحمه الله ـ امتحن بمحن ، و خاض فيه أقوام ، و نسبوه للبدع و التّجسيم و هو من ذلك بريئ ... » [2].

و الذي يهمنا من محن شيخ الإسلام هو ذكر مواطنها مع إيجاز أسبابها و دوافعها ، و الأمر الذي لا بدّ من الإشارة إليه هو أنّ هذه الأسباب القائمة على الخلاف الفقهيّ و العقائديّ ، لم تكن في معظمها من أصول الشّرع ، و لا من أركان الدّين التي يكفر منكرها ، و لا من النّصوص القطعيّة في ثبوتها و دلالتها التي لا يجوز لأحد اقتحامها بشيء من الاجتهاد ، و لمّا لم تكن كذلك فليس من المنطق السّليم أن يستغلّها مخالفوه في الرّأي فيغرّروا بها الحكّام ، ويوغروا بها صدورهم بالقدر الذي يغضبهم و يجعلهم يستعملون نفوذهم في إنزال المحن بالشّيخ ، خصوصا و أنّ المخالفين له يعلمون أنّ حكّامهم يومئذ ليس لهم حظّ كبير في العلم و الفقه حتّى يحكّموهم في هذا الخلاف ، و إنّما هم جنود من الأتراك أهّلتهم شجاعتهم و بسالتهم في الحرب أن يتولّوا أمور المسلمين حينا من الدّهر، و كان على المخالفين له أن يعملوا أقوال الأئمّة المأثورة عنهم كمقولة :« رأيي صواب يحتمل الخطأ ، ورأي غيري خطأ يحتمل الصّواب » [3] ، و لو أنّ الأمر سار على هذا النّحو ، و حكم بآداب الخلاف التي عرف بها تراثنا الأصيل ، حيث تقرع الحجّة

---

(1) ـ انظر ، ابن كثير ـ البداية و النهاية : 14 / 37 .

(2) ـ الكرميّ ـ الكواكب الدّريّة : 102 .

(3) ـ تنسب هذه المقولة للإمام الشّافعيّ .

بالحجّة ، و يعارض الدّليل بالدّليل دون أن تتحوّل قوّة المنطق إلى منطق القوّة ، لكان ذلك خيرا لدين المسلمين و دنياهم و أوفر على تجميع شتاتهم و توحيد صفّهم .

و أوّل محنة وقعت للشّيخ كانت سنة (698 هـ) ، و سببها أنّه ألّف كتابه « العقيدة الحمويّة » ، و هو عبارة عن جواب لسؤال ورد إليه من « حماه » ، « فجرى له بسبب تأليفها أمور و محن ، رجّح مذهب السّلف على مذهب المتكلّمين ، وشنّع عليهم ... »[1] .

هذا هو سبب المحنة الأولى ، أمّا مواطنها هي و رفيقاتها من المحن فقد ذكر أهل التّاريخ[2] أنّه بعد أن أجاب على سؤال « حماه » و ذاع أمره بين النّاس ، وقف بعض علماء الشّام من ذلك موقفا غير حميد ، إذ اتّصلوا بنائب السّلطان في دمشق ، و حدّثوه بسببها مستعظمين أمرها حاكمين عليه بالزّوغان و مخالفة ما عليه إجماع المسلمين ، فدعاهم ابن تيمية لعقد جلسة للمناقشة بحضور نائب السّلطنة الأقدم ، و ظهر عليهم بالحجّة و البرهان فرجعوا إلى قوله طائعين و مكرهين ، و قد تبع هذا المجلس مجلس آخر دعا إليه سلطان مصر لمّا ترامت إليه أنباء الخلاف ، فسار إليه ابن تيمية بصحبة قاضي الشّافعيّة [3] ، و عقد له المجلس فور وصوله بحضور القضاة و أكابر الدّولة ، و قد امتنع الشّيخ في هذا المجلس من التّحاكم إلى قاضي المالكيّة زين الدّين بن مخلوف[4] ، و سبب ذلك أنّ ابن مخلوف جمع بين الادّعاء و القضاء في هذه المسألة ، قال الشّيخ : من الحاكم فيّ ؟ ، فقيل له : القاضي المالكيّ ، فقال الشّيخ : كيف تحكم فيّ و أنت خصمي ؟! ، فغضب غضبا شديدا و انزعج و كانت النّتيجة أن أودع الشّيخ السّجن مع أخويه[5].

و نزل الشّيخ السّجن في رمضان سنة (705 هـ) و مكث فيه سنة و نصف ، إلى أن حاول نائب السّلطان في القاهرة التّوفيق بينه وبين خصومه لضغط النّاس في الشّام ، الذين يعرفون للشّيخ قدره ومنزلته ، و رجاه لحضورمجلس المناقشة فامتنع ، وصحب بدله

---

(1) ـ الكرميّ ـ الكواكب الدّرّيّة : 102.

(2) ـ لمزيد من التّفصيل انظر ، البداية و النّهاية : 14 / 36 .

(3) ـ هو بدر الدّين بن جماعة .

(4) ـ هو عليّ بن مخلوف بن ناهض بن مسلم بن منعم بن خلف التّوزريّ المالكيّ ، الحاكم بالدّيار المصريّة سنة 634 هـ ، كان غزير المروءة و الاحتمال و الإحسان إلى الفقهاء و من يقصده ، ت 718 هـ . انظر ، ابن كثير ـ البداية و النّهاية : 14 / 90 .

(5) ـ انظر ، ابن كثير ـ البداية و النّهاية : 14 / 38 .

أخويه ، وانعقد المجلس و اشتدّ النقاش واحتدم الجدال دون أن يسفرذلك كلّه عن اتفاق بين الطّرفين ، ثمّ جاء الأمير الشّاميّ عيسى بن المهنّى[1] إلى السّجن و أقسم على الشّيخ ليخرجنّ معه إلى دار نائب السّلطان في القاهرة فخرج ، و انعقد المجلس و دارت المناقشة مع الفقهاء دون القضاة الّذين اعتذروا عن الحضور، و انتهت على خير[2]، فأوضح معتقده لهم مؤيّدا ذلك بالكتاب والسّنّة ، و كان ذلك سنة (707هـ) .

و بقي الشّيخ في مصر معلّما و مرشدا ، و قد صفح و عفا عن كلّ من آذاه و نال منه ، و انتهت هذه المحنة ليباشر بعد ذلك دروسه و إرشاداته في القاهرة ، و استطاع أن يوجد له فيها أنصارا يتبنون آراءه و يحاكون معتقده ، و أخذ كعادته يبيّن رأيه في مسائل الكلام و مدى مخالفة بعضها لعقيدة السّلف ، و انتقد الشّيخ محي الدّين بن عربيّ في بعض أفكاره انتقادا أوصله به إلى الكفر، فضجّ مخالفوه من أتباع ابن عربيّ و رفعوا أمره إلى دار السّلطنة يشتكونه ، فأمر السّلطان لحلّ هذا النّزاع بعقد مجلس للمناظرة ، و انعقد المجلس و انتهت المناقشة بخروج مخالفيه لا يلوون منه على شيء بعد نصرة الفقهاء له و سكوت القضاة عنه .

و لم ينته الأمر عند ذلك الحدّ ، بل استمرّت النّزاعات إلى أن ضاقت الدّولة ذرعا ، و اتّجه السّلطان إلى الإمام واضعا أمامه خيارات ثلاث ، إمّا أن يخرج من القاهرة إلى الشّام ، و إمّا إلى الإسكندريّة شريطة عدم إثارة هذه المسائل ، وإمّا أن يعود إلى السّجن ، فاختار السّجن[3] ، و لكنّ مريديه ألحّوا عليه أن يرضى بالذّهاب إلى الشّام فنزل عند إلحاحهم و رغبتهم ، و ما أن سار حتّى لحقه أمر السّلطان بالعودة إلى القاهرة حيث بلّغه قاضي القضاة بأنّ الدّولة لا ترضى إلاّ بالحبس لما فيه من مصلحة له ، و طلب من شمس الدّين التّونسيّ المالكيّ [4] أن يحكم فيه فرفض بحجّة أنّه لم يثبت عليه شيء ، فأذن لنور

---

(1) ـ هو رئيس آل فضل ملك العرب ، كان له المنزلة العالية عند السّلطان ، توفي في ربيع الأول سنة 683 هـ : انظر ، ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 5 / 383 .

(2) ـ انظر ، ابن كثير ـ البداية و النهاية : 14 / 45 .

(3) ـ انظر ، المصدر نفسه : 14 / 45 .

(4) ـ لم أقف على ترجمته .

الدّين الزّواويّ[1] فتحيّر ، فقال الشّيخ : أنا أمضي إلى الحبس و أتّبع ما تقتضيه المصلحة ، فقال نور الدّين : فيكون في موضع يصلح لمثله ، فقيل له : ما ترضى الدّولة إلاّ بمسمّى الحبس ، فأرسل إلى حبس القضاة ... و أذن في أن يكون عنده من يخدمه .

و مكث الشّيخ في هذا السّجن سنة ونصف ، و لم يكن هذا السّجن كسابقه بل كان بمثابة إقامة جبريّة ، سمح للفقهاء و العلماء أن يزوروه فيه ، كما سمح للطّلاب أن يأخذوا عنه و لأعيان الدّولة أن يستفتوه ، و بقي الأمر على هذا النّحو حتّى خرج بقرار من مجلس القضاة و الفقهاء عقد في المدرسة الصّالحيّة و ألزموا به الدّولة [2].

و عاد الشّيخ إلى دروسه و محاضراته ، و في ذلك الوقت عزل السّلطان النّاصر نفسه و تولّى عنه الملك المظفر بيبرس الجاشنكير، وكان هذا الملك مريدا للشّيخ نصر المنبجيّ[3] و هو من أتباع ابن عربيّ ، لذلك استطاع أن ينفي ابن تيمية إلى الإسكندريّة مع السّماح له بالتّدريس و الإفتاء ، و بقي في المنفى حتّى عاد النّاصر بن قالوون بعد سبعة أشهر إلى حكم الشّام و القاهرة ، فاستدعى الشّيخ و كرّمه و طلب منه الفتوى فيمن ألحقوا به الأذى و أوردوه المهالك ، خصوصا ابن مخلوف المالكيّ الذي أمر بحبسه أوّل الأمر ، فأجابه الشّيخ بحرمة دمائهم عليه و أنّه لا يحلّ إنزال الأذى بهم ، و حين سمع ابن مخلوف ذلك قال :« ما رأينا مثل ابن تيمية ، حرّضنا عليه فلم نقدر عليه ، و قدر علينا فصفح و حاجّ عنّا » [4] ، و كان ذلك سنة (709هـ) .

و بهذا انتهت هذه المحنة ، و عاد إلى دمشق ليجد محنة أخرى تنتظره بسبب فتاويه و اختياراته الفقهيّة التي خالف بها الأئمّة الأربعة ، كمسألة عدم وقوع الطّلاق بالحلف

---

(1) ـ هو أبو عبد الله محمّد بن سليمان بن يوسف الزّواويّ ، قاضي المالكيّة بدمشق ، قدم مصر من المغرب و اشتغل بها و أخذ عن مشايخها منهم العزّ بن عبد السّلام ، و حدّث بصحيح مسلم و موطّأ مالك و كتاب الشّفاء للقاضي عياض ، و عزل عن القضاء قبل وفاته بعشرين يوما ، ت 717 هـ . انظر ، ابن كثير ـ البداية و النّهاية : 14 / 84 .

(2) ـ انظر ، ابن كثير ـ البداية و النّهاية : 14 / 46 .

(3) ـ هو الإمام القدوة العابد أبو الفتح نصر بن سليمان المنبجيّ ، حدّث عن إبراهيم بن خليل ، و تفقه و انعزل ثمّ اشتهر ، و زاره الأعيان ، و كان الجاشنكير الذي يسلطن يتغالى من حبّه ، و له سيرة و محاسن ، توفي بمصر سنة 719 هـ . انظر ، ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 6 / 42 .

(4) ـ ابن كثير ـ البداية والنّهاية : 14 / 54 .

و رأيه في عدم جواز شدّ الرّحال إلى قبور الأنبياء و الصّالحين ، و ورد مرسوم من السّلطان بحبسه في القلعة ، فأقام فيها و معه أخوه يخدمه ، و أقبل في هذه المدّة على العبادة و التّلاوة و التّأليف و التّصنيف و الرّدّ على المخالفين حتّى منع من الكتابة و المطالعة ، و أخذت منه كتبه و لم يتركوا له دواة و لا قلما [1].

و مكث الشّيخ في السّجن خمسة أشهر ، قضّاها في التّلاوة و العبادة و التّهجّد إلى أن لازمه المرض عشرين يوما ليلقى ربّه بعد ذلك ، و يسلم روحه إلى بارئها ليلة الإثنين في العشرين من ذى القعدة سنة (728 هـ/1328 م) و قد بلغ من العمر سبعة وستّين عاما .

و دفن بدمشق في مقابر الصّوفيّة ، وقد شيّعه خلق كثير قدّر بمائتي ألف رجل و خمسة عشر ألف امرأة ، يقول ابن البرزاليّ [2] :« لقد اجتمع أهل دمشق لجنازة الشّيخ اجتماعا لو جمعهم سلطان قاهر و ديوان حاصر لما بلغوا هذه الكثرة التي اجتمعوها في جنازته و انتهوا إليها ، مع أنّ الرّجل مات بالقلعة محبوسا من جهة السّلطان ، و كثير من الفقهاء و الصّوفيّة يذكرون عنه للنّاس أمورا منفّرة لأهل الأديان ، و قال العارفون بالنّقل و التّاريخ ، لم يسمع جنازة بمثل هذا الجمع إلا جنازة الإمام أحمد بن حنبل[3]ﷺ ، و لم ير لجنازة أحد ما رئي لجنازته من الوقار و الهيبة ، و تعظيم النّاس لها ، و تفخيم أمر صاحبها و ثنائهم عليه بما كان عليه من العلم و العمل ، و الزّهادة و العبادة ، و الإعراض عن الدّنيا و الاشتغال بالآخرة » [4].

و لمّا فجعت الأمّة بموت شيخ الإسلام ، رثاه خلق كثير من العلماء و الفقهاء و الفضلاء بقصائد جمّة ، فرثاه جماعة من الشّام ومصر و العراق و الحجاز و العرب من آل فضل ،

---

(1) ـ انظر ، المصدر السّابق : 14 / 134 .

(2) ـ هو علم الدّين القاسم بن محمّد بن يوسف بن محمّد ، إمام و حافظ و مؤرّخ ، شافعيّ المذهب ، سمع الكثير و رحل إلى البلاد و حصّل و سمع على أكثر من ألفي شيخ ، و حدّث و خرّج و أفاد ، من مصنّفاته :« التّاريخ » و« المعجم الكبير» ، توفي بخليص (حصن بين مكّة و المدينة) سنة 739 هـ . انظر ، الإسنويّ ـ طبقات الشّافعيّة : 1 / 139 ، و السّيوطيّ ـ طبقات الحفّاظ : 526.

(3) ـ هو أحمد بن محمّد بن حنبل الذّهليّ الشّيبانيّ ، صاحب المذهب الحنبليّ ، كان إماما في الحديث و ضروبه ، إماما في الفقه ودقائقه ، إماما في السّنّة و دقائقها ، إماما في الورع و غوامضه ، إماما في الزّهد و حقائقه ، روى عنه البخاريّ و مسلم و أبو داود و آخرون ، ت 241 هـ . انظر ، أبو يعلي ـ طبقات الحنابلة (دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ) : 1 / 4 ، و السّيوطيّ ـ طبقات الحفّاظ : 189 ، و ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 2 / 96 .

(4) ـ البزّار ـ الأعلام العليّة في مناقب ابن تيمية (دار الكتاب الجديد ، بيروت ، 1970) : 53 ـ 54 .

و قد عقد صاحب « الكواكب الدّرّيّة » فصلا كاملا [1] فيما رثي به الشّيخ ، من بين هذه القصائد قصيدة لجنديّ بالدّيار المصريّة [2] ، نختصرها فيما يلي :

خطّبٌ دنا فبكى له الإسلامُ ... و بكت لعظم بكائه الأيّامُ
وبكت له[3] بعَبْرتها السّماء فأمطرت ... في غير فصل تسمح الأعوامُ
وبكت له الأرض الجليدة بعدما ... أضحى عليها وحشة و قتامُ
وتزلزلت كلّ القلوب لفقده ... و توارت من بعده الآلام
و تفجّع الدّين القويم لفقده ... و بقي غريبا يبتئي و يضام
لتقيّ دين الله وصف باهر ... و خصائص خضعت لها الأفهامُ
العالم الحبر الإمام ، و من غدا ... في راحتيه من العلوم زمامُ
بحر العلوم و كنز كلّ فضيلة ... في الدّهر فرد ، في الزّمان إمامُ
حدّث بلا حرج و قل عن زهده ... ما شئت ، لا ردّ ، و لا آثامُ
هجر المطاعم و الملابس و الدّنى ... و لعزمه في تركها إحزامُ
نزر المأكل[4] و المنام و لا يرى ... لبني الدّنى في قلبه إعظامُ
و تراه يصمت لا لعيّ دائما ... إلاّ لعلم يقتنى و يرامُ
و إذا تكلّم لا يراجع هيبة ... و سكينة و كلامه إبرامُ
ألقى عليه مهابة من ربّه ... فخطابه الإجلال و الإكرامُ
و إذا دنا فترى الرّجال ذليلة ... فكأنّها في نفسها أحجامُ
و له كرامات سمت و تعدّدت ... و لها على مرّ الدّهور دوامُ
من ردّ عن أرض الشّآم بعزمه ... من صدّ وجه الكفر و هو حسامُ
من ردّ غازان الهُمام بحسرة ... من خلّص الأسرى و هم أيتامُ
من قام بالفتح المبين مؤيّدا ... في كسروان و هم طغاة[5] عظامُ

---

(1) ـ انظر ، الكرميّ ـ الكواكب الدّرّيّة : 181 ـ 231 .

(2) ـ هو بدر الدّين محمّد بن عزّ الدّين أندمند المغيثيّ ، قال عنه ابن عبد الهادي :« رجل فاضل ، له محفوظات متنوّعة ، و فيه ديانة و صلابة في دينه » ، و قد ذكر بأنّه عرض القصيدة على الإمام أبي حيّان . انظر، ابن عبد الهاديّ ـ العقود الدّرّيّة : 497 ، و الكرميّ ـ الكواكب الدّرّيّة : 207.

(3) ـ لا يستقيم وزن البيت إلاّ بحذف كلمة« له » ، و لعلّ إضافتها تحريف من الرّاوي أو تصحيف من النّاسخ .

(4) ـ لعلها « المآكل » إذ لا يستقيم الوزن إلاّ بها .

(5) ـ لقد عامل الشّاعر هذه الكلمة معاملة الممنوع من الصّرف كي يستقيم الوزن ، و هذا ممّا لا يجوز له ، إذ جوّز العلماء تصريف الممنوع من الصّرف و لم يجوّزوا العكس .

من قام في خذل الصّليب و دينه ... لمّا تداعوا للّباس و قامُوا
فوهوْا و رُدّوا خائبين بذلّة ... و عليهم فوق الوجوه ظلام
فالأمر بالمعروف يُفقد بعده ... و الفاعلون النّكر ليس يلامُوا
فكأنّ أشراط القيامة قد دنت ... و انحلّ من سرج الزّمان حزامُ
فالعلم فينا ليس يقبض سرعة ... كلا و لا يأتي حماه حِمامُ
لكن بقبض الرّاسخين ذهابُه ... و زواله و بقي رعاع[1] طغامُ
. . . . . .

رحم الله شيخ الإسلام و جزاه عن الإسلام و المسلمين خير جزاء .

سادسا ـ شيوخه و تلاميذه :

1 ـ شيوخه :

لقد كان قدر ابن تيمية واسعا إذ توفر له من الشّيوخ ما يندر أن يتوفر لغيره ، و لعلّ السّبب في ذلك يرجع إلى البيئة التي وجد فيها ، فقد كانت تعجّ بالعلماء و الفقهاء ممّا أتاح له أن يتتلمذ على عدد كبير منهم ، بحيث فاق عدد شيوخه مائتي شيخ كما ذكرنا ذلك من قبل ، و فيما يلي نشير إلى بعض منهم بشيء من الإيجاز :

فمنهم والده عبد الحليم بن تيمية ، وقد أخذ عنه الأصول و الفقه ، و منهم ابن عبد الدّايم[2] و ابن أبي اليسر[3] ، و ابن عبد القويّ[4] وقد أخذ عنه العربيّة ، و أخذ كذلك عن

---

(1) ـ لا يستقيم الوزن إلا بمعاملتها معاملة الممنوع من الصّرف و هو ممّا لا يجوز للشّاعر كما سلف ذكره .

(2) ـ هو زين الدّين أحمد بن عبد الدّايم بن نعمة الله المقدسيّ ، من شيوخ الحنابلة ، عالم بالحديث ، و قد أخذ عنه ابن تيمية الحديث ، ت 668 هـ . انظر ، ابن عبد الهادي ـ فوات الوفيات : 1 / 46 .

(3) ـ هو تقي الدّين أبو محمّد إسماعيل بن إبراهيم بن أبي اليسر ، شاكر بن عبد الله التّنوخيّ الدّمشقيّ ، روى عن الخشرعيّ و له شعر جيّد و بلاغة و فيه خير و عدالة ، ت 672 هـ . انظر ، ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 5 / 338 .

(4) ـ هو زين الدّين أبو الطّاهر إسماعيل بن عبد القويّ بن عزّون المصريّ ، شافعيّ المذهب ، سمع من البصيريّ ، ت 667 هـ . انظر ، المصدر نفسه : 5 / 368 .

زين الدّين بن المنجا[1] ، و أخذ أيضا عن ابن أبي الخير[2]، و ابن قدامة المقدسيّ [3]، و كذلك عن ابن علان[4] و غيرهم .

2 ـ تلاميـــــذه :

لعله لم يتوفر لأحد ـ من الجيل الذي عاش فيه ابن تيمية ـ من التلامذة ما توفر له هو ، و يرجع السّبب في ذلك إلى كثرة تنقله بين مصر و الشّام و الإسكندريّة ، و كان في كلّ ذلك يبثّ الدّروس و يلقي المحاضرات والخطب ، و يعقد المناظرات ممّا جعل تلامذته يتوزّعون بكثرة في هذه الأماكن كلها ، و فيما يلي نعرض لبعض منهم ممّن كانت لهم شهرة واسعة .

فمنهم الحافظ شمس الدّين بن قيّم الجوزيّة[5] ، والحافظ عماد الدّين بن كثير، والحافظ شمس الدّين الذّهبيّ ، وشرف الدّين أحمد بن الحسين[6] المشهور بقاضي الجبل ، وزين

---

(1) ـ هو أبو البركات بن المنجا ، شيخ الحنابلة و عالمهم ، سمع الحديث و تفقه و برع في فنون كثيرة من العلم من الأصول و الفروع و العربية و التفسير و غير ذلك ، انتهت إليه رياسة المذهب ، ت 695 هـ . انظر ، ابن كثير ـ البداية والنهاية : 13 / 345 .

(2) ـ هو أبو العبّاس أحمد بن أبي الخير ، سلامة بن إبراهيم الدّمشقيّ الحنبليّ ، كان أبوه إماما بحلقة الحنابلة ، سمع من الكنديّ ، و أجاز له خليل الدّارانيّ و ابن كليب و البصيريّ ، ت 678 هـ . انظر، ابن العماد ـ شذرات الذّهب :5 / 360 .

(3) ـ هو شيخ الإسلام شمس الدّين أبو الفرج و أبو محمّد عبد الرّحمن بن القدوة الزّاهد أبي عمر محمّد بن محمّد بن قدامة المقدسيّ ثمّ الصالحيّ ، الحنبليّ ، سمع من أبيه موفق الدّين و جماعة ، شرح « المقنع » في عشر مجلدات ، تتلمذ عليه ابن تيمية و المزّيّ و البرزاليّ ، ت 682 هـ . انظر ، المصدر نفسه : 5 / 376 .

(4) ـ هو القاضي الجليل شمس الدّين أبو الغنايم المسلم بن محمّد بن المسلم بن مكيّ بن خلف القيسيّ الدّمشقيّ ، سمع من ابن مندويه و جماعة ، ت 680 هـ . انظر ، المصدر نفسه : 5 / 369 .

(5) ـ هو شمس الدّين أبو عبد الله محمّد بن أبي بكر الدّمشقيّ ، الفقيه الحنبليّ المجتهد ، المفسّر النّحويّ الأصوليّ المتكلّم، سمع من الشّهاب النّابلسيّ و غيره ، و لازم الشّيخ ابن تيمية و أخذ عنه ، و تفنّن في علوم الإسلام ، من مصنّفاته : « إعلام الموقعين عن رب العالمين » و « الصّواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة » ، ت 751 هـ . انظر ، الذّهبيّ ـ ذيول العبر في خبر من غبر (تحقيق محمّد السّعيد بسيوني زغلول ، ط 1 دار الكتب العلميّة ، بيروت ـ لبنان ، 1985) : 4 / 155 ، و ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 6 / 168 .

(6) ـ هو أحمد بن الحسين المشهور بابن قاضي الجبل ، شيخ الحنابلة في عصره ، درس في مدرسة السّلطان حسن في مصر ، و عاد إلى دمشق فولي بها القضاء ، قرأ على ابن تيمية عدّة مصنّفات في علوم شتّى و أذن له في الإفتاء فأفتى في شبيبته ، له مصنّفات عديدة منها :« القائق » و« أصول الفقه » و غيرها ، توفي بدمشق سنة 771 هـ . انظر، ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 6 / 219 .

الدّين عمر الشّهير بابن الوردي[1] ، و زين الدّين أبو حفص عمر الحرّاني[2] ، و شمس الدّين أبو عبد الله محمّد بن مفلح[3] ، و غيرهم .

سابعا ـ آثـــــــاره :

تناول ابن تيمية علوم عصره بالدّرس العميق ، ثمّ بالتّأليف و الرّدّ على مخالفيه ، وخاصّة علماء الكلام و المنطق و التّصوّف و الفلسفة ، برسائل قصيرة أحيانا و بكتب طويلة أحيانا أخرى ، ممّا أفرز لنا عددا كبيرا من المؤلّفات يقول عنها معظم الّذين ترجموا له بأنّها تقارب أو تفوق خمسمائة مصنّف ، و لا غرابة في أن تصل مؤلّفاته إلى هذا الحدّ ، فقد كان واسع الاطّلاع ، كثير الحفظ ، قويّ الاستحضار موسوعيّ المعرفة ، خصب الفكر ، سيّال القلم ، و لذلك فإنّه إذا كتب لم يعتمد كثيرا على مراجعة المصادر الّتي استقى منها ، و قد قال عنه ابن الزّملكانيّ :« لقد أعطي ابن تيمية اليد الطولى في حسن التّصنيف وجودة العبارة ، و التّرتيب و التّقسيم و التّبيين ، و قد ألان الله له العلوم كما ألان لداود الحديد »[4] ، أمّا ابن الكتبيّ[5] فقد أطال في ذكر مؤلّفاته مصنّفا لها على حسب العلوم المختلفة من تفسير و أصول دين و أصول فقه ، و قد رأينا اتّباع طريقته في تصنيف هذه المؤلّفات وذلك لصعوبة حصرها جميعا من جهة ، و لتيسّر تناولها عندما تصنّف في أبواب خاصّة ، و لكن نودّ قبل ذلك أن نشير إلى الخصائص العامّة الّتي اصطبغت بها كتبه .

---

(1) ـ هو زين الدين عمر بن مظفر بن عمر بن محمّد بن أبي الفوارس بن الورديّ المصريّ الحلبيّ الشّافعيّ ، برع في اللّغة و الفقه و النّحو و الأدب ، صنّف « البهجة في نظم الحاوي الصّغير» و شرح « ألفيّة ابن مالك» و « ضوء الدّرّة على ألفيّة ابن معطي» و« اللّباب في علم الإعراب» ، ت 749 هـ . انظر، المصدر السّابق : 6 / 161 .

(2) ـ هو أبو حفص عمر بن محمّد بن عمر بن محمّد بن أبي بكر الحرّانيّ الأصل الدّمشقيّ الحنبليّ ، سمع من ابن القوّاس والشّرف بن عساكر وعيسى المطعم وغيرهم ، توفي بدمشق سنة 764 هـ . انظر، المصدر السّابق : 6 / 202 .

(3) ـ هو أبو عبد الله محمّد بن مفلح بن محمّد بن مفرج المقدسيّ ثمّ الصّالحيّ الحنبليّ ، تفقّه و برع و درّس و أفتى و ناظر و حدّث ، قال فيه ابن القيّم :« ما تحت قبّة السّماء أعلم بمذهب الإمام أحمد من ابن مفلح» ، ت 763 هـ . انظر ، المصدر السّابق : 6 / 199 .

(4) ـ الكرميّ ـ الكواكب الدّريّة : 77 .

(5) ـ هو محمّد بن شاكر صلاح الدّين الدّمشقيّ ، الإمام المؤرّخ ، الأديب ، صنّف «فوات الوفيات» و «عيون التّواريخ » و غيرها ، ت 764 هـ . انظر ، ابن كثير ـ البداية و النّهاية : 14 / 303 .

1 ـ خصائص كتب ابن تيمية :

أ ـ الوضوح : فهذه الكتب واضحة مشرقة في عمومها ، و لعلّ السّبب في ذلك يرجع إلى أنّها كانت في الأغلب الأعمّ عبارة عن ردود و أجوبة على اعتراضات و أسئلة ، فهي مسوقة في مجال مخصوص لتوضيح فكرة مخصوصة .

ب ـ كثرة الاستشهاد بالنقول : سواء كانت آيات قرآنيّة أو أحاديث نبويّة أو آثارا للسّلف الصّالح من أقوال الصحابة و التّابعين و تابعيهم ، و الأئمّة المجتهدين على اختلاف اتّجاهاتهم و تنوّع مناهجهم .

جـ ـ سلامة العبارة : وتمتاز كتاباته أيضا ببراعة الدّيباجة وطراوة استهلالها و سلامة عبارتها و سلاسة لغتها .

د ـ عمق الطّرح : كما تمتاز ببعد التّفكير وعمق الطّرح و دقة الدّراسة ، حتّى لتذهب به تأمّلاته الفكريّة إلى درجة العمق الفلسفيّ .

هـ ـ كثرة الاستطراد : كما تمتاز أيضا بكثرة الاستطراد فهو لا يتقيّد بالمحور الأساس الذي حدّده من خلال العنوان ، و إنّما يستطرد لموضوعات أخرى لأدنى علاقة ، فنجده في بعض الأحيان يتكلّم في العقائد فيستطرد ليشرح مسألة في الحديث ، و أحيانا يكتب في الفقه فيستطرد استطرادا طويلا ليشرح مسألة في الأصول ، ثمّ يعود بعد هذه الرّحلة إلى مسألته الأولى ، وهذا يعتبر عيبا في كتبه إذ لا يتقيّد بالمحور الأساس و لا يفرد الموضوعات المهمّة بأبحاث وافية ، و لكن يمكن أن يعتذر له في ذلك بعدم توفّر الوقت لديه ليستثمره في الكتابة المتأنية ، لأنّه في كثير من الأحيان يكون في صراع مع خصومه أو في جهاد مع العدوّ ، أو لأنّ معظم كتبه إنّما هي ردود على أسئلة و استفتاءات ترد إليه من مختلف البلاد .

و ـ التّكرار : كما تغلب على كتب ابن تيمية ظاهرة التّكرار ، فنجد الموضوع الواحد في بعض الأحيان يتكرّر أكثر من عشر مرّات ، فمثلا في كتابه « منهاج السّنّة » نجد آراءه في الوحدانيّة و الصّفات تتكرّر في كتابه « نقض المنطق » ثمّ تتكرّر في كتابه « الرّسالة التّدمريّة » و « العقيدة الحمويّة » و غير ذلك .

2 ـ مصنّفـــاتـه :

لا نقصد في هذا العنصر حصر كلّ مصنّفات ابن تيمية و ترصيفها ، و إنّما نريد الإشارة إلى أهمّها و أبرزها ، ثمّ نخصّ بعض مصنّفاته العقائديّة بشيء من التّفصيل ، و قد نقل[1] الشّيخ صبري متولي وصفا إحصائيّا لمؤلّفاته و آثاره العلميّة عن كتاب « The political thought of Ibn Taimyha » للمؤلّف « Qamaruddin Khan » نختصره فيما يلي :

أ ـ الأعمال العامّة :

ـ مجموع رسائل ابن تيمية .
ـ مجموع الفتاوى .
ـ الاختيارات العلميّة ، و هي مجموعة من المسائل الشّرعيّة التي يختلف فيها مع سائر الفقهاء .
ـ الصّارم المسلول على شاتم الرّسول .
ـ منهاج السّنّة النّبويّة في نقض كلام الشّيعة و القدريّة .
ـ كتاب النّبوّات .

ب ـ الأعمال الخاصّة :

* ـ في القرآن الكريم و التّفسير :

ـ الفتوى الحمويّة .
ـ تفسير المعوّذتين .
ـ تفسير سورة الإخلاص .
ـ تفسير سورة النّور .
ـ تفسير سورة الكوثر .

---

(1) ـ صبري متولي ـ منهج ابن تيمية في تفسير القرآن (عالم الكتب ، القاهرة ، 1981) : 272 .

* ـ في الحديث الشّريف :

ـ أربعون حديثا ، رواية شيخ الإسلام ابن تيمية عن أربعين من كبار مشايخه .
ـ الفوائد العوالي .
ـ رسالة في شرح حديث النّزول .

* ـ في العقيدة و علم الكلام :

ـ الواسطة بين الخلق و الحقّ .
ـ الجواب الباهر في زوّار المقابر .
ـ قاعدة جليلة في التّوسّل و الوسيلة .
ـ الرّسالة الواسطيّة .
ـ الفتوى الحمويّة الكبرى .
ـ الرّسالة التّدمريّة .
ـ الفرقان بين أولياء الرّحمن و أولياء الشّيطان .
ـ الكلام في حقيقة الإسلام و الإيمان .
ـ القاعدة المرّاكشيّة .
ـ المناظرة في الاعتقاد .
ـ جواب على سؤال في صفات الكمال .
ـ إيضاح الضّلالة في عموم الرّسالة .
ـ الرّسالة المدنيّة في تحقيق المجاز و الحقيقة في صفات الله تعالى .
ـ الإكليل في المتشابه و التّأويل .
ـ رسالة في القضاء و القدر .
ـ درء تعارض العقل و النّقل .
ـ الكلام على الفطرة .
ـ إبطال وحدة الوجود .
ـ قاعدة في الاسم و المسمّى .
ـ اقتضاء الصّراط المستقيم في مخالفة أهل الجحيم .
ـ تخجيل أهل الإنجيل .
ـ الجواب الصّحيح لمن بدّل دين المسيح .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- الرّسالة القبرصيّة .
- بيان نقد تأسيس الجهميّة .
- الرّسالة السّبعينيّة .
- الرّسالة العدديّة .

* - في الفلسفة :

- الرّدّ على فلسفة ابن رشد .
- نصيحة أهل الإيمان في الرّدّ على منطق اليونان .
- الرّدّ على المنطقيّين .

* - في التّصوّف :

- مناقشة كتاب « فتوح الغيب » لعبد القادر الكيلانيّ .
- أهل الصفة و أباطيل بعض المتصوّفة فيهم ، في الأولياء و أصنافهم و الدّعاوى فيهم
- لباس الفتوّة و الخرق عند المتصوّفة .
- رسالة إلى الشّيخ نصر الدّين المنبجي ، و هو هجوم شامل على المفهوم الصّوفي للتّوحيد و السّكر و الاتّحاد .
- « الصّوفية و الفقراء » و هو نقد للمراحل المختلفة لرحلة الصّوفيّ الرّوحيّة .
- التّحفة العراقيّة في الأعمال القلبيّة . و قد أورده المؤلف ضمن قسم العقيدة و لكننا نراه داخلا في مجال التّصوّف .
- قاعدة في المحبّة ، و قد أوردها المولف كذلك ضمن قسم العقيدة .

* - في علم الفقه و أصوله :

- قاعدة في سجود القرآن .
- مسألة الزّيارة .
- باب الطّهارة .
- أصول الفقه .
- اعتبار النّية في النّكاح .

- إقامة الدّليل على إبطال التّحليل .
- الفرق المبين بين الطّلاق و اليمين .
- مسالة الحلف بالطّلاق .
- السّياسة الشّرعيّة في إصلاح الرّاعي و الرّعيّة .
- رفع الملام عن الأئمّة الأعلام .
- القياس بشرع الإسلام .
- الرّسالة الخلافيّة في الصّلاة خلف المالكيّة ، (قرّر جواز صلاة أتباع المذاهب بعضهم خلف بعض) .
- الحسبة في الإسلام .
- الأحكام السّلطانيّة .

وقد رأينا أن نخصّ بعض كتبه الكلاميّة بشيء من التّفصيل و قد اخترنا على سبيل المثال كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » و كتا به « الرّسالة التّدمريّة » و كتابه « الرّدّ على المنطقيّين » .

أـ موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول :

يهد ف هذا الكتاب في جملته إلى الرّدّ على الفلاسفة و علماء الكلام ، و هو يأخذ على الفلاسفة أنّهم ظنّوا بأنّ فلسفة اليونان ترادف العقل ، على الرّغم ما بين أعلامها من تفاوت و اختلاف ، و أنّهم حاولوا التوفيق بين أرسطو و أفلاطون ثمّ التّوفيق بينهما و بين العقيدة الإسلاميّة ، وقد فطن ابن تيمية إلى عبث محاولة كل من ابن سينا و الفارابيّ في هذا الصّدد ، و إلى عقم تجربة التّلفيق عندهما بين الإسلام و الفلاطونية المحدثة ، كما رأى أنّ هدف هذا التّلفيق هو الرّغبة في هدم الإسلام من الدّاخل ، كذلك هاجم ابن تيمية في هذا الكتاب المتكلّمين ، و اتّهمهم بمخالفة الكتاب و السنّة ، و كشف عن ضعف أدلّتهم التي أرادوا بها مناظرة المخالفين و أهل البدع .

و منهجه في هذا الكتاب يتلخّص في البدء بعرض الرّأي الفلسفيّ أو الكلاميّ في مسألة من المسائل ، ثمّ يأتي بما يقرره العقل و النّقل ، مبيّنا تهافت الأوّل و ما ينطوي عليه من تناقض ، رغبة منه في تطهير النّفوس من تلك الآراء الفاسدة حتّى تقبل على الرّأي السّليم الذي تعضده النّصوص ، و أخيرا يثبت التّوافق التّام بين ما يقرّره العقل الصّريح و بين

ما جاء به النّص الصّحيح .

و الكتاب في جملته محاولة جادّة للتّوفيق بين العقل و النّقل ، و لكن على أساس أنّ العقل عنده ليس مرادفا للفلسفة اليونانيّة أو للاتجاهات الكلاميّة التي تأثّرت إلى حدّ ما بالتّراث الفلسفيّ ، و هو يرفض المبدأ الذي يقرّره فخر الدّين الرّازيّ و الغزاليّ من تقديم العقل على النّقل عند التّعارض .

ب ـ الرّسالة التّدمريّة :

تعالج هذه الرّسالة مشكلة الصّفات الإلهيّة و اختلاف الفرق في إثباتها أو نفيها ، كما تعالج مشكلة التّوحيد في العبادة و معنى الإله و الفرق التي خاضت في القضاء و القدر و أقسام النّاس في العبادة .

و يعرض ابن تيمية في دراسته لهذه المسائل لمناقشة الكفار و المشركين و أهل الكتاب و من دخل في هؤلاء من الصّابئة و المتفلسفة و القرامطة الباطنيّة ، و هو يبيّن أنّ الأساس الذي يجب اتّباعه في الرّدّ على المشبّهة و المعطّلة هو إثبات الصّفات دون تمثيل و تنزيه اللّه دون تعطيل ، على عكس المتفلسفة الذين يصفون اللّه بالصّفات السّلبية بالتفصيل و لا يثبتون له إلاّ وجودا مطلقا لا حصيلة له عند التحصيل ، و هو يقرّر أنّ الإنسان إذا عجز عن معرفة الذّات الإلهيّة فهو عاجز عن معرفة كنه صفات اللّه و أفعاله فلا بدّ إذن من إثبات ما أثبته اللّه لنفسه ، و نفي مماثلته لخلقه .

و في الرّسالة مناقشة صارمة للمعتزلة و الفلاسفة و الباطنيّة ، و هو يكشف عن تناقض الفلاسفة الذين ينكرون تعدّد صفات اللّه كما جاء بها القرآن و يرتضون تعدّد الصّفات عند أرسطو الذي يصف اللّه بأنّه عقل وعاقل و معقول .

و يؤكّد ابن تيمية فكرة السّببيّة التي أنكرها الأشاعرة و الغزاليّ ، و هو قريب من ابن رشد في هذه المسألة ، كذلك ينكر نظريّة الفيض و يدحض فكرة الحلول و الاتّحاد ويسفه آراء المتصوّفة القائلين بالفناء في الذّات الإلهيّة و يصف القائلين بالاتّحاد بأنّهم أهل الإلحاد .

جـ : ـ الرّدّ على المنطقيّين :

و يذهب البعض إلى أنّ الاسم القديم لهذا الكتاب هو« نصيحة أهل الإيمان في الرّدّ على أهل اليونان » و قد لخّصه السّيوطيّ بعنوان : « جهد القريحة في تجريد النّصيحة » .

و يعتبر هذا الكتاب ردّا على مناطقة اليونان و من تابعهم من متفلسفة الإسلام ، و قد عرض ابن تيمية فيه لأقسام المنطق الأرسطاليسيّ و تتبّعها في كلّيّاتها و جزئيّاتها ، و قد سبق الكثيرين من فلاسفة أوروبا في الهجوم على هذا المنطق القياسيّ و نقده ، و لم يتوقف ابن تيمية عند النّقد الهادم ، بل سرعان ما عرض للمنطق الإسلاميّ ، أو لمنهج البحث الذي سار عليه علماء المسلمين ، و هو المنهج الاستقرائيّ ، فتتبّع تاريخ هذا المنطق الاستقرائيّ منذ نشأته على يد المسلمين حتى أوجّ نضجه ثمّ أضاف إلى عناصر هذا المنهج الإسلاميّ مناهج جديدة استحدثها هو مستندا على روح القرآن و السنّة ، ويتميّز الكتاب بأصالة نادرة مع نظرات نقديّة تاريخيّة و تطبيقات للنّظريّات اليونانيّة المنطقيّة ، والنّظريات المنطقيّة الإسلاميّة على مختلف العلوم النّظريّة و الدّينيّة و التّجريبيّة ، و قد عرض لهذا كلّه في أسلوب فاتن ، بحيث لا يشعر القارئ أبدا أنّه يقرأ كتابا قديما ألّف في القرن الثّامن الهجريّ .

* * *

الفصـــــل الثـــانـــــي :

أسس المنهــج التـيميّ في الإلـهيّـــات

المبحث الأوّل : موافقة العقل للنقل

المبحث الثاني: نقد المنطق الأرسطيّ

المبحث الثالث: الاستدلال بالقرآن

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهـــــــيد :

لقد عرف الإمام ابن تيمية بعنايته الواسعة بدراسة المذاهب الفلسفيّة المختلفة ، و لم يكن ذلك بدافع البحث عن الحقيقة كما هو الشّأن بالنّسبة لحجّة الإسلام أبي حامد الغزاليّ ، الّذي خلّص نفسه من كلّ شيء و اتّخذ من الشّكّ مطيّة للوصول إلى الحقّ ، و تبيّن له بعد ذلك بطلان ما يقوله الفلاسفة ، فعاد إلى الدّين وحمل عليهم حملته ، مبيّنا تهافتهم في كتابه « تهافت الفلاسفة » ، و إنّما كان دافع ابن تيمية في ذلك هو التّوغّلَ إلى أغوار الفلسفة و الوقوف على دقائقها حتّى يتمكّن من نقد و هدم ما يعارض الدّين منها ، وفق منهج علميّ بعيد عن التّهوّلات و الادّعاءات ، لأنّه كان يراها الدّاء العضال الّذي أصاب فكر المسلمين فجعل منهم المتفلسفين و المتكلّمين ، و الفارق بين حجّة الإسلام و شيخ الإسلام ـ على الرّغم من أنّهما قرآ الفلسفة و انتهيا إلى رفضها ـ أنّ النّتيجة الّتي و صل إليها كلّ منهما تختلف عنها عند الآخر ، فالغزاليّ يخلص إلى رفض أقوال الفلاسفة منتهيا إلى أنّ التّصوّف هو الوسيلة الصّحيحة للمعرفة ، أمّا ابن تيمية فيرفض آراء الفلاسفة و المتكلّمين و المتصوّفة منتهيا إلى الاعتماد على الكتاب و السّنّة و آراء السّلف الصّالح في الوصول إلى المعرفة الحقّة ، كما أنّ الفرق بينهما يتجلّى أيضا في أنّ الغزاليّ أبقى على المنطق الأرسطيّ على الرّغم من أنّه مدخل للفلسفة ، أمّا ابن تيمية فقد رفض الفلسفة بما في ذلك مدخلها و هو المنطق .

و من هنا كان موقفه من مناهج المتكلّمين و الفلاسفة في الإلهيّات قائما على أساس تفنيد الحجّة بالحجّة و معارضة الدّليل بالدّليل ، و لقد تجلّى انتقاده لهم بالأكثر في كتابه « الرّدّ على المنطقيّين » و في تعليقاته على رسالة ابن رشد « الكشف عن مناهج الأدلّة » و أيضا في كتابه « درء تعارض العقل و النّقل » و « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » إلى غير ذلك من كتبه المعروفة في هذا المجال .

و بالجملة فإنّنا لو أردنا أن نقف على كلّ ما كتب في نقدهم ، فإنّنا سوف نغوص في لجّ لا قرار له ، ذلك لأنّه لا تكاد تخلو صفحة من صفحات كتبه من انتقادهم و تحذير النّاس منهم و من مناهجهم ، لأنّه يراها قد انطوت على مخاطر لا تصلح بها لأن تتّخذ طرقا للبحث في مجال الفكر فضلا عن مجال الإلهيّات .

و لم يكن انتقاد ابن تيمية لهذه المناهج سلبيّا هدميّا فقط ، و إنّما كان قد أتبعه بالجانب

الإيجابيّ البنائيّ الذي يراه أصلح للاعتماد عليه في مجال الفكر و العقائد .

و لكي نتبيّن منهجه الذي اعتمد عليه في الإلهيّات ، ارتأينا أن نخصّص هذا الفصل بالبحث عن الأسس العامّة التي ينبني عليها منهجه في هذا المجال ، و تتّضح ملامح منهجه من مواقف متعدّدة وآراء متنوّعة توزّعت في الكثير من مصنّفاته ، وهذه المواقف و الآراء تتّسم بالاتّساق و الخلوّ من التّناقض بحيث تكوّن في النّهاية نسقا فكريّا متكامل الأركان و متعدّد الجوانب ، يتميّز بالأصالة و التّجديد ، فقد تعرض ابن تيمية للبحث في اللّغة فيما إذا كانت و ضعيّة أو وقفيّة ، كما أنّه اتّخذ موقفا خاصّا من العلوم الفلسفيّة وبخاصّة المنطق الصّوريّ ، كما تعرض للمنهج الكلاميّ من حيث جدواه أو عدم جدواه في مجال العقائد متطرّقا لأبرز قانون فيه ألا و هو قانون التّأويل ، كما تتّضح ملامح منهجه أيضا في استخدامه للأقيسة الإسلاميّة المستمدّة من الكتاب و السّنّة ، و في الأدلّة التي نصبها القرآن للدّلالة على الله ذاتا و صفات ، و لكن عند الملاحظة نجد بأنّ كلّ هذه الملامح ترتدّ إلى أسس ثلاث ، تشكّل بمجموعها الحدّ الفاصل الذي يميّز بينه و بين مناهج المتكلّمين و الفلاسفة ، بل إنّها تعتبر بمثابة المنعطفات الجوهريّة التي هي أصل الخلاف بينه و بين هؤلاء، فكلّ ما نراه من تهجّم في كتب ابن تيمية ومؤلّفاته على الأدلّة التي ساقها المتكلّمون و الفلاسفة لإثبات وجود الله و صفاته ، و على المناهج التي سلكها هؤلاء لفهم الصّفات العقليّة و الخبريّة ، إنّما يرجع في حقيقة الأمر إلى هذه الأسس جميعها أو مجموعها .

و هذه الأسس هي :

1 ـ موافقة العقل للنّقل .
2 ـ نقد المنطق الأرسطيّ .
3 ـ الاستدلال بالقرآن .

و فيما يلي سنفرد هذه الأسس كلا في مبحث مستقلّ ، محاولين تسليط الضّوء عليها بالقدر الذي ينتهي إلى رسم الصّورة العامّة للمنهج التّيميّ في الإلهيّات .

* * *

المبحث الأوّل :

موافقــة العقــل للنّقــل

و لو أردنا صياغة هذا العنوان على صورة الاستفهام فإنّنا نقول :
هل يمكن أن يكون ثمّة تعارض بين الدّليل العقليّ و الدّليل النّقليّ أو لا ؟ و إذا ما وقع بينهما تعارض فأيّهما يقدّم على الآخر ؟ .

و الواقع أنّ هذه المسألة شغلت الفكر العقديّ منذ ظهور المعتزلة ، حتّى اعتبرت بعد ذلك من مباحث أصول الدّين ، لأنّها تمثّل أساسا من الأسس الّتي على ضوء الاختلاف عليها نشأت الفرق و تعدّدت المذاهب .

أمّا الفلاسفة و المتكلّمون فقد ذهبوا إلى افتراض وقوع التّعارض بين الدّليل العقليّ و الدّليل النّقليّ ، و أنّ هذا التّعارض لا بدّ فيه من ترجيح العقل على النّقل باعتبار أنّ العقل « أصل النّقل ، و القدح في أصل الشّيء قدح فيه ، فكان تقديم النّقل قدحا في النّقل و العقل جميعا ، فوجب تقديم العقل ، ثمّ النّقل إمّا أن يتأوّل أو يفوّض »[1].

و قد ذهب الفلاسفة بناء على هذا الأصل إلى إخضاع الحقائق الدّينيّة بما يتّفق مع الآراء الفلسفيّة اليونانيّة فيما عرف عندهم بمحاولة التّوفيق بين الشّريعة و الحكمة ، أو بين الدّين و الفلسفة ، و كان ممّن اشتهر بهذا أبو نصر الفارابيّ[2] والشيخ الرئيس أبوعليّ ابن سينا[3]

---

(1) ـ ابن تيمية ـ درء تعارض العقل و النقل (تحقيق محمّد رشاد سالم ، ط1، دار الكتب العلميّة ، بيروت ـ لبنان ، 1985) : 5 / 6 .

(2) ـ هو محمّد بن محمّد بن طرخان بن أوزلغ ، أبو نصر الفارابيّ ، أكبر فلاسفة المسلمين ، لقب بالمعلّم الثّانيّ لأنّه شرح مؤلّفات أرسطو ، له نحو مائة كتاب ، منها :« فصوص الحكم » و« إحصاء العلوم » و« آراء المدينة الفاضلة » وغيرها، توفي بدمشق سنة 339 هـ . انظر، الإسنويّ ـ طبقات الشّافعيّة : 2 / 41 ، و الزّركليّ ـ الأعلام : 7 / 20 .

(3) ـ هو الشّيخ الرّئيس أبو عليّ الحسين بن عبد اللّه ، ولد بإحدى قرى بخارى ، و نشأ و تعلّم بها ، ثمّ طاف البلاد ، كان فيلسوفا مشّائيّا مع ميل إلى الإشراق حتّى اتّهم بأنّه من الباطنيّة ، من أشهر كتبه :« الشّفاء » و« الإشارات و التّنبيهات » و « القانون في الطّب » و غيرها ، ت 428 هـ . انظر ، ابن خلّكان ـ وفيات الأعيان : 2 / 157 .

وأبو الوليد ابن رشد[1]، و إن كان توفيق ابن رشد « ليس بين مشاكل الدّين و مشاكل الفلسفة الإغريقيّة بقدرما بين طبيعة العقل و طبيعة الدّين ، أو بين ما تهدف إليه الفلسفة و يهدف إليه الدّين »[2] ، و يدلّ على ذلك قوله :« فقد تبيّن من هذا أنّ النّظر في كتب القدماء واجب بالشّرع ، إذ كان مغزاهم في كتبهم و مقصدهم هو المقصد الذي حثّنا الشّرع عليه ، و أنّ من نهى عن النّظر فيها من كان أهلا للنّظر فيها ... فقد صدّ النّاس عن الباب الذي دعا الشّرع منه النّاس إلى معرفة اللّه ، و هو باب النّظر المؤدّي إلى معرفته حقّ المعرفة ، و ذلك غاية الجهل و البعد عن اللّه تعالى »[3].

أمّا المتكلّمون فقد نصّ على هذا المعنى - معنى تقديم العقل على النّقل - كلّ من الباقلانيّ[4] و الجوينيّ[5] و الغزاليّ[6] ، حيث قرّروا تقديم العقل على السّمع عند التّعارض .

و لقد كان الإمام الرّازيّ[7] أكثر هؤلاء بيانا لقانون التّأويل ، و أقواله كلّها في هذا لا

---

(1) - هو أبو الوليد محمّد بن أحمد بن رشد القرطبيّ المالكيّ ، تفقه و سمع الحديث و أتقن الطّب و أقبل على الكلام و الفلسفة حتّى صار يضرب به المثل فيها ، له تصانيف عديدة منها :« فصل المقال » و« مناهج الأدلّة في عقائد الملّة »، و « بداية المجتهد » و غيرها ، ت 595 هـ . انظر ، ابن العماد - شذرات الذّهب : 4 / 320 .

(2) - محمّد البهيّ - الجانب الإلهيّ من التفكير الإسلامي(ط 5 ، دار الفكر ، بيروت ، 1972) : 245

(3) - ابن رشد - فصل المقال (تقديم و تعليق د. ألبير نصري نادر ، ط 2 ، دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكيّة ، بيروت - لبنان ، 1986) : 33 .

(4) - هو أبو بكر محمّد بن الطّيّب الباقلانيّ البصريّ ، المتكلّم المشهور ، كان على مذهب الأشعريّ و مؤيّدا اعتقاده و ناصرا طريقته ، سكن بغداد و صنّف التّصانيف المشهورة في علم الكلام كـ :« التّمهيد » و« الإنصاف » و« إعجاز القرآن » و « كشف الأسرار» ، و كان أوحد زمانه ، انتهت إليه الرّياسة في مذهبه ، ت 403 هـ . انظر، ابن كثير- البداية و النّهاية : 11 / 350 ، و ابن العماد - شذرات الذّهب : 3 / 168 .

(5) - هو أبو المعاليّ عبد الملك بن عبد اللّه الجوينيّ ، الفقيه الشّافعيّ ، الملقب بضياء الدّين ، المعروف بإمام الحرمين ، أعلم المتأخرين من أصحاب الشّافعيّ ، و قد أجمع على إمامته و غزارة مادّته و تفنّنه في العلوم من الأصول و الفروع و الأدب و غير ذلك ، له مصنّفات عديدة منها :« الشّامل في أصول الدّين » و « البرهان في أصول الفقه » و « العقيدة النّظاميّة » و « الإرشاد إلى قواطع أدلّة الاعتقاد » ، ت 478 هـ . انظر ، ابن خلكان - وفيات الأعيان : 1 / 361 .

(6) - هو الإمام زين الدّين حجّة الإسلام أبو حامد محمّد بن محمّد بن محمّد بن أحمد الطّوسيّ الشّافعيّ ، أحد الأعلام تتلمذ على إمام الحرمين الجوينيّ ، له تصانيف كثيرة في الفقه و الأصول و التّصوّف و المنطق و الفلسفة و غيرها منها ، « إحياء علوم الدّين » و« المستصفى» و « إلجام العوام عن علم الكلام » و « مقاصد الفلاسفة » و « تهافت الفلاسفة »، ت 505 هـ . انظر ، الإسنويّ - طبقات الشّافعيّة : 2 / 111 .

(7) - هو محمّد بن عمر بن الحسين ، يعرف بابن الخطيب ، أحد الأعلام المشاهير ، فقيه شافعيّ و متكلّم و أصوليّ و مفسّر ، من مصنّفاته التي بلغت نحو مائتي مصنّف :« مفاتيح الغيب » و « المطالب العالية » و « المباحث المشرقيّة » و « شرح الإشارات » لابن سينا و « نهاية العقول في دراية الأصول » و غيرها ، ت 606 هـ . انظر ، ابن كثير - البداية و النّهاية : 13 / 55 ، و الإسنويّ - طبقات الشّافعيّة : 2 / 123 .

تخرج عن معنى قوله :« فعند حصول التّعارض بين ظواهر النّقل و قواطع العقل لا يمكن تصديقهما معا و إلاّ لزم تصديق النّقيضين ، و لا ترجيح النّقل على القواطع العقليّة لأنّ النّقل لا يمكن التّصديق به إلاّ بالدّلائل العقليّة ، فترجيح النّقل على العقل يقتضي الطّعن في العقل ، و لمّا كان العقل أصلا للنّقل كان الطّعن في العقل موجبا للطّعن في العقل و النّقل معا ، و أنّه محال فلم يبق إلاّ القسم الرّابع و هو القطع لمقتضيات الدّلائل العقليّة القطعيّة و حمل الظّواهر النّقليّة على التّأويل »[1].

أمّا الإمام ابن تيمية فإنّه يرفض رفضا جازما إمكان وقوع التّعارض بين الدّليل العقليّ و الدّليل النّقليّ ، و يرى بأنّ مجرّد افتراض و قوع التّعارض بينهما خطأ منهجيّ أوقع القائلين به في ضلالات جسام ، يقول في شأن هؤلاء :« و المفترقة من أهل الضّلال تجعل لها دينا و أصول دين قد ابتدعوه برأيهم ثمّ يعرضون ذلك على القرآن و الحديث ، فإن وافقه احتجّوا به اعتضادا لا اعتمادا ، و إن خالفه فتارة يحرّفون الكلم عن مواضعه و يتأوّلونه على غير تأويله ، و هذا فعل أئمّتهم ، و تارة يعرضون عنه و يقولون نفوّض معناه إلى اللّه وهذا فعل عامّتهم ، وعمدة الطّائفتين في الباطن غيرما جاء به الرّسول »[2].

و من هنا انبرى ابن تيمية لإبطال هذا القانون و الرّدّ عليه و بيان فساده ، و قد صنّف في ذلك كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » و قد جاء فيه :« و لمّا كان بيان مراد الرّسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتمّ إلاّ بدفع المعارض العقليّ و امتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء ، بيّنّا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الّذي صدّوا النّاس به عن سبيل اللّه و عن فهم مراد الرّسول و تصديقه فيما أخبر »[3].

و لقد كان انتقاد ابن تيمية موجّها على أشدّ ما يكون إلى الإمام الرّازيّ ، بحكم أنّه يمثّل ذروة ما انتهى إليه هذا القانون في تطوّره ، بعد أن تلقى أصوله مجملة عن الغزاليّ ، ففصّلها و زادها بيانا و إيضاحا ، و ألف في ذلك كتابه « أساس التّقديس » فظفر الرّازيّ بقسط كبير من تراث ابن تيمية ، حتّى وضع له مؤلّفا خاصّا في الرّدّ عليه و إبطال أقواله سمّاه « بيان نقض تأسيس الجهميّة » ، هذا بالإضافة إلى أنّ أهمّ ما ألّف ابن تيمية في هذا

---

(1) ـ الرّازيّ ـ أساس التقديس (ط 1 ، مؤسسة الكتاب الثقافيّة ، بيروت ـ لبنان ، 1995) : 172 ، و محصّل أفكار المتقدّمين و المتأخّرين (مراجعة و تقديم ، طه عبد الرّؤوف سعد ، مكتبة الكليّات الأزهريّة ، بلا تاريخ) : 31 .

(2) ـ ابن تيمية ـ رسالة الفرقان (ضمن مجموع الفتاوى) : 13 / 142 .

(3) ـ ابن تيمية ـ موافقة صحيح المنقول (ط 1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ـ لبنان ، 1985) : 1 / 38 ـ 39 .

الصّدد هو كتاب « درء تعارض العقل والنقل » الذي كانت قضيّته الجوهريّة هي الرّدّ على القانون الذي ذكره الرّازيّ ، و إبطالَ كلّ الدّعاوى التي أوردها لتقديم العقل على النقل بنقاش قد يشتدّ أحيانا ليصل إلى الرّمي بالزّندقة و الكذب و الكفر و الإلحاد ، و قد يهدأ أحيانا أخرى إلى حدّ تلمّس المعاذير[1].

و يناقش شيخ الإسلام قانون الرّازيّ موضّحا بأنّه قد بني على مقدّمات باطلة هي :

- المقدّمة الأولى : افتراض ثبوت التّعارض بين الدّليلين .
- المقدّمة الثّانية : انحصار التّقسيم في أربعة أقسام .
- المقدّمة الثّالثة : اعتبار أنّ تقديم النّقل على العقل طعن في العقل و النّقل على سواء .

و يعمد في الاعتراض على المقدّمة الأولى إلى أنّ الجهة التي ينبغي أن يمدح لأجلها الدّليل هي جهة قطعيّته في الدّلالة على المطلوب ، لاجهة كونه عقليّا أوغير عقليّ ، و بناء على ذلك فإنّه يجب أن يرجّح الدّليل لا لكونه عقليّا و إنّما لكونه قطعيّا ، فلو افترضنا وقوع التّعارض بين الدّليلين فلا يخلو الأمر حينئذ من و قوع أحد الاحتمالات التّالية :

1- أن يكون الدّليلان المتعارضان قطعيّين ، و هو احتمال باطل ، فالدّليل القطعيّ لا يعارضه دليل قطعيّ آخر « لأنّ الدّليل القطعيّ هو الذي يجب ثبوت مدلوله ، و لا يمكن أن تكون دلالته باطلة ، و حينئذ فلو تعارض دليلان قطعيّان و أحدهما يناقض مدلول الآخر للزم الجمع بين النّقيضين و هو محال »[2].

---

(1) - الواقع أنّ ابن تيمية وصف الرّازيّ بأنه عابد أصنام فقال :« أمّا عبادة الأصنام فباح بها متأخروهم كالرّازيّ صنف فيها مصنفا » . انظر ، رسالة الفرقان : 13 / 213 ، و هو يقصد بالمصنف كتاب « السّرّ المكتوم في السّحر و مخاطبة النّجوم » كما صرّح بذلك في رسالة الفرقان : 13 / 180 ، و وصفه بأنه كذّاب في العقيدة الواسطيّة فقال :« ... و مداد المصاحف قديم أزليّ كما نقله مجد الدّين بن الخطيب و غيره كذب مفترى » . انظر ، العقيدة الواسطيّة (ضمن مجموع الفتاوى): 3 / 170 - 171 ، و هذا و إن لم يكن صريحا إلاّ أنّ هناك ما يرفع الاحتمال و هو قوله في موضع أخر : « أبكذب ابن الخطيب و افترائه على النّاس تبطل الشّريعة » . انظر ، العقيدة الواسطيّة : 3 / 186 ، في حين أنّنا نجده في بعض الأحيان يتلمّس له المعاذير و يرد عنه الشّبهات ، من ذلك عندما ذكر بأنّ الرّازيّ ينصر فكرة حدوث العالم بطريقة المتكلّمين و هي امتناع حوادث لا أوّل لها ثمّ ينقض ذلك كلّه في مواضع أخرى قال :« و ليس هذا تعمّدا منه لنصر الباطل ، بل يقول بحسب ما توافقه الأدلّة العقليّة في نظره ... و من النّاس من يسيء به الظّنّ و هو أنّه يتعمّد الكلام الباطل ، و ليس كذلك ، بل تكلّم بحسب مبلغه من العلم ... » . انظر ، شرح حديث النّزول (ضمن مجموع الفتاوى) : 5 / 561 - 562 .

(2) - ابن تيمية - موافقة صحيح المنقول :1 / 77 .

2- أن يكون الدّليلان المتعارضان ظنّيّين ، و حينئذ فإنّه يجب أن يصار إلى طلب ترجيح أحدهما « فأيّهما ترجّح على الآخر قدّم عليه ، سواء كان المقدّم سمعيّا أم عقليّا »[1].

3- أن يكون أحدهما قطعيّا و الآخر ظنّيّا ، فإنّه يجب تقديم القطعيّ إجماعا ، بغضّ النّظر عن كونه سمعيّا أو عقليّا ، لأنّ الظّنّ لا يدفع اليقين. [2]

و خلاصة نقده للمقدّمة الأولى أنّنا إذا افترضنا تعارض عقليّ قطعيّ مع سمعيّ ظنّيّ ، فإنّ ابن تيمية يقدّم العقلي القطعيّ لا لكونه عقليّا و إنّما لكونه قطعيّا ، و من هنا فإنّه يرفض تقديم الدّليل العقليّ مطلقا دون التّأكد من قطعيّته ، و يعتبره خطأ جسيما ، كما لا يجوز عنده ترجيح العقليّ على النّقليّ فيما لو كان الدّليلان المتعارضان ظنّيّين بناء على أنّ الدّليل العقليّ عقليّ لا سمعيّ ، و من خلال هذا يتبيّن بأنّه يقدّم الدّليل العقليّ تارة على السمعيّ ، و السمعيّ تارة على العقليّ ، و القانون عنده في ذلك هو جهة القطعيّة في الدّليل فمتى كان كذلك قدّم على الآخر ، و يشهد لهذا قوله : « لو تعارض دليلان قطعيّان و أحدهما يناقض مدلول الآخر للزم الجمع بين النّقيضين و هو محال ، بل كان ما يعتقد تعارضه من الدّلائل التي يعتقد أنّها قطعيّة ، فلا بدّ من أن يكون الدّليلان أو أحدهما غير قطعيّ ، أو أن لا يكون مدلولاهما متناقضين ، فأمّا مع تناقض المدلولين المعلومين فيمتنع تعارض الدّليلين ، و إن كان أحد الدّليلين المتعارضين قطعيّا دون الآخر فإنّه يجب تقديمه باتّفاق العقلاء ، سواء كان هو السّمعيّ أو العقليّ ، فإنّ الظّنّ لا يدفع اليقين »[3].

أمّا المقدّمة الثّانية فيعترض عليها ابن تيمية بعدم تسليمه بانحصار القسمة في الأقسام الأربعة التي ذكرها الرّازيّ ، و يفترض إمكان وقوع قسم آخر ، و هو تقديم القطعيّ من الدّليلين المتعارضين بغضّ النّظر عن كونه سمعيّا أو عقليّا « فدعوى المدّعي أنّه لا بدّ من تقديم العقليّ مطلقا ، أو السّمعيّ مطلقا ، أو الجمع بين النّقيضين ، أو رفع النّقيضين دعوى باطلة ، بل هناك قسم ليس من هذه الأقسام »[4].

---

(1) ـ المصدر السّابق : 1 / 77 .
(2) ـ انظر ، المصدر السّابق : 1 / 77 .
(3) ـ المصدر السّابق : 1 / 77 .
(4) ـ المصدر السّابق : 1 / 81 ـ 82 .

أمّا المقدّمة الثالثة ، و هي أنّنا إن قدّمنا النقل على العقل كان ذلك طعنا في العقل الذي هو أصل النقل ، و بالتالي هو طعن في النقل ، فابن تيمية يحلّل مقولة الرّازيّ هذه ، متّبعا في ذلك طريق السّبر و التقسيم ، ليكشف عن مراده بدقة من ورائها ، فيبدأ بتحليل كلمة « العقل أصل النقل » مبيّنا أنّ الرّازيّ إمّا أن يريد بذلك أنّ العقل أصل في ثبوت النقل في نفس الأمر ، أو أنّه أصل في علمنا بصحّته ، و يناقش الاحتمال الأوّل نافيا أن يكون هذا هو المراد ، بناء على أنّ هذا الرّأي لا يقول به عاقل ، لأنّ ما هو ثابت في نفس الأمر بالسّمع أو بغيره هو ثابت ، سواء علمنا ثبوته بالعقل أو بغيره ، أم لم نعلم ذلك أصلا ، إذ عدم العلم لا يستلزم العلم بالعدم، فعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في الواقع الخارجيّ[1]، فوجود الله تعالى و ما يجب له من صفات الكمال و الجمال ثابت في نفس الأمر ، سواء علمنا ذلك أم لم نعلمه ، و ما أخبر به الرّسول ﷺ من حقائق ثابت أيضا في نفس الأمر سواء علمت عقولنا ذلك أم لم تعلمه ، « فتبيّن بذلك أنّ العقل ليس أصلا لثبوت الشّرع في نفسه ، و لا معطيا له صفة لم تكن له ، و لا مفيدا له صفة كمال ، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم ، تابع له ، ليس مؤثّرا فيه »[2].

كما يناقش أيضا الاحتمال الثاني ، و هو أنّ العقل أصل في معرفتنا بالسّمع و دليل على صحّته ، مؤكدا بأنّ هذا هو مراد الرّازيّ بمقولته تلك ، فيقسّمه إلى قسمين هما :

1- أن يكون الرّازيّ قد أراد بالعقل الغريزة التي فينا .
2- أن يكون قد أراد به العلوم التي أفدناها بتلك الغريزة .

و يستبعد أن يكون قد أراد الأوّل ، لأنّ الغريزة ليس علما يتصوّر أن يتعارض مع النقل ، و إنّما هي شرط في حصول كلّ علم سواء كان عقليّا أم سمعيّا ، و ماكان شرطا في الشّيء امتنع أن يكون منافيا له[3] .

---

(1) - يفرّق ابن تيمية بين نوعين من العلم هما : العلم العمليّ و العلم الخبريّ النظريّ ، أمّا الأوّل فهو شرط في حصول المعلوم ، كتصوّر أحدنا لما يريد فعله ، و أمّا الثاني فهو ما كان المعلوم غير مفتقر في وجوده إلى العلم به كعلمنا بوحدانيّة الله و صفاته و أسمائه ، و هو يريد هنا في مناقشته للرّازيّ النوع الثاني لا الأوّل . انظر ، المصدر السّابق : 1 / 82 .
(2) - المصدر السابق :1 / 82 .
(3) - انظر ، المصدر السّابق :1 / 82 .

أمّا إن أراد الثّاني فهو كذلك باطل ، لأنّه ليس كلّ ما يعرف بالعقل يكون أصلا للسّمع و دليلا على صحّته ، فالمعارف العقليّة أكثر من أن تحصر ، و العلم بالنّقل غايته أن يتوقف على ما يعلم به صدق الرّسول ﷺ ، و ليست كلّ العلوم و المعارف العقليّة يحصل بها ذلك ، و إذا كان ذلك كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلا للنّقل ، و إذا لم تكن كذلك فإنّ الطّعن فيما عارض النّقل منها لا يستلزم الطّعن فيما هو أصل للنّقل ، إذ ليس القدح في بعض العقليّات قدحا في جميعها ، كما لا يلزم من صحّة بعضها صحّة البعض الآخر، و بناء على ذلك فلا يلزم من صحّة المعقولات الّتي تبنى عليها معرفتنا بالسّمع صحّة غيرها من المعقولات ، و لا من فساد غيرها فساد ما بني عليه السّمع منها ، و من ثمّ فلا يصحّ أن يقال بأنّه يلزم من صحّة المعقولات الّتي يبنى عليها السّمع صحّة المعقولات المناقضة له ، لأنّ ما يعلم به السّمع ، و لا يعلم السّمع إلاّ به ، لازم للعلم بالسّمع ، و العلم بالسّمع ملزوم له ، فإذا ما عارض السّمعَ دليلٌ عقليّ ، فإنّما هو في الواقع معارض للازمه ومناقض له، فكيف يكون القول بثبوت ملازم الشّيء دليلا على ثبوت مناقضه ومعارضه؟، و عليه فإنّه لا يلزم من تقديم السّمع على العقل القدح في أصله و فيه على سواء. [1]

و بهذا يكون ابن تيمية قد بيّن فساد المقدّمات الثّلاثة الّتي بنى عليها مخالفوه قانونهم، بل إنّه يذهب إلى ما هو أبعد من هذا ، فيقرّر في وضوح تامّ بأنّ الدّليل العقليّ إذا ما قدّم على السّمعيّ عند التّعارض ، فإنّ ذلك يعدّ قدحا في العقل و السّمع على سواء ، على خلاف ما ذهب إليه الرّازيّ من أنّ تقديم السّمعيّ على العقليّ يعدّ طعنا في العقليّ الّذي هو أصل النّقل ، و بالتّالي فيهما معا ، و يستشهد ابن تيمية لرأيه بأنّ العقل « مصدّق للشّرع في كلّ ما أخبر به ، و الشّرع لم يصدّق العقل في كلّ ما أخبر به ، و لا العلم بصدقه موقوف على كلّ ما يخبر به العقل »[2] ، و ليقرّب المسألة أكثر نجده يخرج استدلاله هذا في صورة التّشبيه ، فيشبّه الشّرعَ بالمفتي والعقل بالعامّيّ، و وجه الشّبه أنّ العامّيّ إذا علم عين المفتي و دلّ غيره عليه و أرشده إليه و أعلمه أنّه عالم مفتٍ ، ثمّ اختلف العامّيّ الدّالّ و المفتي في مسألة ، فهل يتّبع حينئذ المستفتي قول المفتي أو قول من دلّه عليه ؟ ، يجيب ابن تيمية بأنّه يجب على المستفتي تقديم قول المفتي على قول العامّيّ الدّالّ عليه ، و لا يصحّ أن يستدل العامّيّ على تقديم قوله بأنّه الأصل في علم المستفتي بالمفتي ـ فإذا ما قدّم قول المفتي على قوله كان ذلك قدحا في الأصل الّذي به علم المفتي ، و القدح في أصل الشّيء يرتدّ إلى

---

(1) ـ انظر ، المصدر السّابق : 1 / 82 .

(2) ـ المصدر السّابق : 1 / 116 .

القدح في الشّيء ذاته ـ لأنّه حينئذ يقال للعاميّ : أنت لمّا شهدت بأنّه مفتٍ ، و دللت على ذلك غيرك ، تكون قد شهدت بوجوب تقليده دون تقليدك ، و خطؤك فيما خالفت فيه المفتي لا يستلزم خطأك في علمك بأنّه مفت ، و الاستدلال الذي علمت به أنّه عالم يوجب عليك تقليده ، هذا مع العلم بأنّ المفتي يجوز عليه الخطأ ، أمّا الرّسول ﷺ فإنّه معصوم في خبره عن اللّه ﷻ ، فتقديم قول الرّسول ﷺ على ما خالفه من استدلال عقليّ أولى من تقديم المستفتي قول المفتي على قول من أرشده إليه . [1]

و يستطرد ابن تيمية في نقد مقولة خصومه على طريق السّبر و التّقسيم مناقشا كلّ المعاني التي يحتملها كلامهم واحدا تلو الآخر ، غير أنّ الذي يبدو من كلام مخالفيه أنّهم يقدّمون على السّمع المعقولات التي بها تعلم صحّته دون غيرها ، و قد تفطّن شيخ الإسلام لهذا الاحتمال و وعد بأنّه سيبيّن بأن ليس في ما يعارض السّمعَ شيء من المعقولات التي يتوقف السّمع عليها[2] ، و قد ظهر ذلك منه في محاولات كثيرة تفرّقت في العديد من مؤلّفاته ، و أظهر ما استدلّ به على ذلك هو أنّ السّمع ليس متوقفا بالضّرورة على العقل الذي به يُعلم صدق السّمع ، إذ هناك طرق متعدّدة للوصول إلى ذلك ، منها طريق الفطرة و المعجزة ، إذ الفطرة تفيد علما اضطراريّا بوجود الصّانع و قدرته ، و المعجزة تفيد كذلك علما ضروريّا بصدق الرّسول ﷺ في خبره عن اللّه ﷻ ، و ما دام الأمر كذلك فإنّ الطّعن في العقل الذي تُعلم به صحّة السّمع لا يستلزم بالضّرورة الطّعن في السّمع جريا على قاعدة : بطلان الدّليل ليس دليلا على بطلان المدلول .

و زيادة في التّأكيد على ما ذهب إليه ، نجده يستخدم دليل المعارضة ، فيذكر بأنّ خصومه كأبي حامد الغزاليّ و الشّهرستانيّ[3] و أبي القاسم الرّاغب[4] معترفون بأنّ العلم

---

(1) ـ انظر ، المصدر السّابق : 1 / 116 ـ 117.

(2) ـ انظر ، المصدر السّابق : 1 / 85 .

(3) ـ هو محمّد بن عبد الكريم بن أحمد أبو الفتح الشّهرستانيّ ، من فلاسفة الإسلام ، كان إماما في علم الكلام و أديان الأمم و مذاهب الفلاسفة ، له عدّة مصنّفات منها :« الملل و النّحل » و « نهاية الإقدام في علم الكلام » و « مصارعة الفلاسفة » و غيرها ، توفي بشهرستان سنة 548 هـ . انظر ، ابن خلّكان ـ وفيات الأعيان : 4 / 273 ، و الزّركليّ ـ الأعلام : 6 / 215 .

(4) ـ هو حسين بن محمّد بن المفضل ، أبو القاسم الأصفهانيّ ، أديب من الحكماء العلماء ، سكن بغداد و اشتهر حتّى كان يقرن بالإمام الغزاليّ ، له عدّة مصنّفات منها : « الذّريعة إلى مكارم الشّريعة » و « تفصيل النّشأتين و تحصيل السّعادتين » و غيرها ، ت 502 هـ . انظر، حاجّي خليفة ـ كشف الظّنون (دارالفكر، 1982) : 1 / 36 ، و الزّركليّ ـ الأعلام : 2 / 255 .

بالصّانع فطريّ ضروريّ[1]، و الرّازيّ و الآمديّ[2] و غيرهم من النّظّار يسلّمون أنّ ذلك قد يحصل بالاضطرار[3]، هذا مع أنّ الجميع متّفقون على أنّ صدق الرّسول يحصل بالمعجزة اضطرارا .

* * *

و على الرّغم من محاولات ابن تيمية المتكرّرة لنقد هذا القانون الذي أرساه الرّازيّ إلاّ أنّنا نجده يلتقي معه في نهاية المطاف على خطّ واحد في القول بتقديم القطعيّ العقليّ على ظاهر النّقل عند التّعارض ، حتّى و إن لم يصرّح بذلك ، بل حتّى و إن بدا من كلامه ما يخالف ذلك ، و عمدتنا فيما ذهبنا إليه هو أنّنا إذا ما أخذنا القضيّة الجوهريّة التي هي أصل الخلاف بينه وبين الرّازي نجد بأنّ الخلاف يستحيل إلى وفاق، فمحور الخلاف هو تعارض ظاهر النّقل مع قطعيّ العقل ، و إذا ما انطلقنا من افتراض ما اعتبرناه عقليّا قطعيّا على

---

(1) ـ المعروف أنّ القول بأنّ العلم بالصّانع ضروريّ ذهب إليه كلّ من الغزاليّ و الشّهرستانيّ وغيرهما ، قال الغزاليّ : « وجود الله و قدرته و علمه و سائر صفاته يشهد له بالضّرورة كلّ ما نشاهده و ندركه بالحواسّ الظّاهرة و الباطنة ... أظهر الموجودات و أجلاها هو الله تعالى » . انظر ، الغزاليّ ـ الإحياء (نشر عيسى البابيّ الحلبيّ ، مصر ، بلا تاريخ) : 4 / 312 . و قال الشّهرستانيّ :« فإنّ الفطرة السّليمة الإنسانيّة شهدت بضرورة فطرتها و بديهة فكرتها على صانع حكيم قدير... » . انظر، نهاية الإقدام في علم الكلام (تحقيق الفرد جيوم ، مطبعة جامعة إكسفورد ،1931) : 124.

(2) ـ هو عليّ بن محمّد بن سالم التّغلبيّ ، أبو الحسن سيف الدّين الآمدي ، أصوليّ متكلّم باحث ، درس في القاهرة و اشتهر، له نحو عشرون مصنّفا منها :« الإحكام » و « أبكار الأفكار» و « المبين في شرح معاني الحكماء و المتكلّمين» و غيرها ، ت 631 هـ . انظر ، ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 6 / 144 ، و الزّركليّ ـ الأعلام : 4 / 332 .

(3) ـ ربما يكون ابن تيمية قد اعتمد في ذلك على ما ورد عن الرّازي في تفسيره من قوله :« واعلم أنّ للسّلف طرقا لطيفة في هذا الباب ... حادي عشرها : حكم البديهة في قوله تعالى :﴿ وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ ﴾ (لقمان:25)» . انظر ، الرّازيّ ـ مفاتيح الغيب (ط 3، دار الفكر، بيروت ـ لبنان ، 1985) : 2 / 114 ـ 115 ، و الواقع أنّ هذه العبارة ليست صريحة في أنّه يذهب هذا المذهب ، بل إنّنا نجد في مواضع أخرى من أقوله ما يدلّ على عكس ذلك كقوله : « لم يكن العلم بوجوده ضروريّا بل إستدلاليّا » . انظر، مفاتيح الغيب : 2 / 113 ، و لكن يمكن التّوفيق بين قوله بالاستدلال و قوله بالضّرورة بأنّ المقصود بالاستدلال هو استدلال الإنسان بما جاء به القرآن من البراهين على وجود الله حتّى تنتهي إلى أنّ الضّرورة قاضية بأنّ الخلق لا بدّ له من خالق، و ربّما يشهد لهذا التّوفيق قوله:« و من النّاس من اعتمد على الإحكام و الإتقان المشاهدين في السّموات و الأرض ، و خاصّة في تركيب بدن الإنسان ، و ما فيه من المنافع الجليلة و البدائع الغريبة ، تشهد لها فطرة كلّ عاقل بأنّها لا تصدر إلاّ عن تدبير حكيم عليم ، و هذه الطّريقة دالّة على الذّات و على العالميّة ، و هي طريقة من تأمّلها و رفض عن نفسه المقالات الباطلة وجد نفسه مضطرّة إلى الاعتراف بإثبات المدبّر عند مشاهدة خلقة أعضاء الحيوان » . انظر، الرّازيّ ـ المباحث المشرقيّة (طبعة حيدرآباد ، 1922): 2 / 450 .

أنّه قطعيّ بالافتراض ، و احتملنا بأنّه قد تعارض مع ظاهر النّقل فإنّ هذا الظّاهر لا يخلو من أن يكون قطعيّا أو ظنّيا ، فإن كان قطعيّا فالقضيّة باطلة عند كلّ من الرّازيّ و ابن تيمية وإنّ اختلف تعليل كلّ منهما عن الآخر ، أمّا الرّازيّ فلأنّ مذهبه في النّصوص أنّها غير قطعيّة في دلالتها[1] ، و أمّا ابن تيمية فلأنّه لا يتعارض عنده قطعيّ عقليّ مع قطعيّ نقليّ ، و أمّا إن كان ظاهر النّقل ظنّيا و عارض قطعيّ العقل فلا خلاف بين ابن تيمية و الرّازيّ في أنّه يجب تقديم قطعيّ العقل و إن كان تعليل كلّ منهما مختلفا عن تعليل الآخر أيضا ، فتعليل ابن تيمية هو أنّ القطعيّ مقدّم على الظّنّيّ ، أمّا تعليل الرّازيّ فهو أنّ قطعيّ العقل أصل للنّقل و الطعن في العقل بتقديم النّقل عليه هو طعن في النّقل أيضا ، لأنّ ما طعن في أصله طعن في ذاته .

و لا يصحّ لابن تيمية أن يسترسل بعد ذلك في مناقشته للرّازيّ ليصل إلى أنّه لا يوجد فيما يعارض السّمع شيء من المعقولات التي يتوقف السّمع عليها ، لأنّ هذه النّتيجة على خلاف المفروض ، فالمفروض هو أنّ العقليّ المخالف للسّمعيّ قطعيّ بالفرض بغضّ النّظر عن واقع الأمر ، و بناء على ذلك فإنّنا إن رددنا بالسّمع هذا العقليّ القطعيّ الذي فرضناه معارضا له فلا يخلو الأمر حينئذ من أن يكون السّمع قطعيّا أو ظنّيّا ، و لا يمكن أن يكون قطعيّا لأنّه يفضي إلى نتيجة أبطلها ابن تيمية نفسه و هي استحالة تعارض القطعيّين ، فلم يبق إلاّ أن يكون ظنّيّا ، فإن كان كذلك فقد انتهى إلى موافقة الرّازيّ في القانون الذي انتقده فيه .

و علاوة على ما قدّمنا فإنّ مسألة التّوفيق بين قطعيّ العقل و ظاهر النّقل المتعارضين قد تجسّدت في ثلاثة طرائق كلّها ترجع إلى تطويع ظاهر النّقل لينسجم مع قطعيّ العقل دفعا للتّعارض الحاصل ، و هذه الطرق هي :

1ـ طريقة التّفويض .

---

(1) ـ ذهب الرّازيّ إلى أنّ الأدلة النّقليّة لا تفيد اليقين ، و قد صرّح بذلك في أكثر من موضع من كتبه ، من ذلك قوله : « الدّلائل النّقليّة لا تفيد اليقين ، لأنّها مبنيّة على نقل اللّغات و نقل النّحو و التّصريف و عدم الاشتراك و عدم المجاز و عدم الإضمار و عدم النّقل و عدم التّقديم و التّأخير و عدم التّخصيص ، و عدم هذه الأشياء مظنون لا معلوم ، و الوقوف على المظنون مظنون ، و إذا ثبت هذا ظهر أنّ الدّلائل النّقليّة ظنّيّة و أنّ العقليّة قطعيّة ، و الظّنّ لا يعارض العقل » .
انظر ، الرّازيّ ـ معالم أصول الدّين (بهامش محصّل أفكار المتقدمين ، مطبعة الحسينيّة ، 1902) : 9 .

2ـ طريقة التّأويل .

3ـ طريقة الإثبات .

فبالنّسبة لطريقة التّفويض ـ و بغضّ النّظر عن موقف ابن تيمية منها على أنّها ليست مذهبا للسّلف كما سنناقش ذلك فيما بعد ـ فإنّ جمهور السّلف قد قالوا بتفويض آيات الصّفات بالمعنى الّذي يصدّق بها كما وردت و يصرفها عن ظواهرها و يكل العلم بها إلى الله ﷻ ، و هذا الموقف من السّلف يعتبر في الحقيقة تطبيقا منهم على وجه الإجمال للقانون الّذي ذكرناه ، فهم مثلا يذهبون إلى أنّ المراد من المجيئ في قوله تعالى : ﴿ وَ جَآءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ (الفجر : 22) أنّه مجيئ يليق بذاته بالمعنى الّذي يخالف مشابهة الحوادث ممّا لا يعلمه إلاّ هو ، فهم يثبتون مجيئا دون أن يفهموه على ما هو مستعمل في اللّغة بما يؤدّي إلى مشابهة المخلوقات ، و إنّما يكلون علم ذلك إلى الله ﷻ .

أمّا بالنّسبة للطّريقة الثّانية فقد جنح إليها جمهور المتكلّمين حيث استعملوا التّأويل بما يصرف اللّفظ عن ظاهره إلى معنى معيّن تحتمله دلالات اللّغة .

أمّا ابن تيمية فقد جنح إلى الطّريقة الثّالثة ، و هي الإثبات ،أي أنّه يثبت الصّفة كما وردت في النّصّ بمعناها الحقيقيّ الّذي تدلّ عليه اللّغة مع نفي الكيفيّة الّتي تختصّ بالحوادث ، فهو يقول في المجيئ مثلا أنّ الله يجيئ حقيقة بالمعنى اللاّئق بذاته الّذي ينفي مشابهة كيفيّته للمخلوقات . [1]

و هذا التّصرّف من ابن تيمية يعتبر تحويلا للمعنى المعروف لغة للفظ المجيئ إلى معنى آخر غير معروف حتّى و إن جعله لائقا بمقام الألوهيّة ، و لا ريب في أنّ هذا الصّرف للفظ عن ظاهره ما هو إلاّ صورة من صور التّوفيق بين قطعيّ العقل الّذي يقضي بأنّ ظاهر النّقل غير مراد ، فهو قد أجرى هذا القانون على طريقة الإثبات في الوقت الّذي ينكر استعماله من قبل المتكلّمين على الرّغم من أنّهم لم يقولوا بتقديم العقل على النّقل مطلقا

---

(1) ـ يقول ابن تيمية في المجيئ :« و تأويل المجيئ و الإتيان و النّزول و نحو ذلك بمعنى القصد و الإرادة و نحو ذلك هو قول طائفة ... و الصّواب أنّ جميع هذه التّأويلات مبتدعة لم يقل أحد من الصّحابة شيئا منها و لا أحد من التّابعين لهم بإحسان ، و هي خلاف المعروف المتواتر عن أئمّة السّنّة و الحديث ، أحمد بن حنبل و غيره ... » . انظر ، شرح حديث النّزول (ضمن مجموع الفتاوى) : 5 / 409 .

عند التّعارض ، و إنّما بيّنوا مقصودهم من أنّهم يريدون القواطع العقليّة إذا تعارضت مع الظّواهر النّقليّة كما هو واضح من كلام الرّازيّ و غيره بغضّ النّظر عمّا يتوهّمونه في بعض الأحيان من أنّه من القواطع العقليّة و هو ليس كذلك .

* * *

و قد رتّب الإمام ابن تيمية على هذا الأصل جملة من القواعد المهمّة التي تتّصل اتّصالا وثيقا برأيه في الصّفات الإلهيّة ، سواء منها العقليّة أم الخبريّة ، بل إنّ هذه القواعد تشكّل بمجموعها المنهج الذي يميّز بينه وبين غيره في هذه المسألة .

و فيما يلي نذكر هذه القواعد على وجه الإجمال دون أن نبدي رأينا فيها بالموافقة أو المخالفة ، لأنّ غرضنا هنا هو توضيح العلاقة التي بينها و بين الأصل الذي انبنت عليه لا أكثر ولا أقلّ ، حتى نستطيع تبيّن الخيط الذي يربط بين القواعد الفرعيّة و القواعد الأساسيّة للمنهج التّيميّ .

القاعدة 1: القرآن و السّنّة مصدرا الإثبات و النّفي .

سبق و أن ذكرنا بأنّ ابن تيمية لا يفترض وقوع التّعارض أصلا بين قطعيّ العقل و ظاهر النّقل ، و هذا يعني أنّه إذا ورد ظاهر النّقل بما يوهم التّعارض مع قطعيّ العقل فإنّه يأخذ بالنّقل ويجريه على ظاهره دون أن يصرف هذا النّقل عن ظاهره على أساس من التّأويل، و هذا هو مقصوده من أن الكتاب و السّنّة مصدرا الإثبات و النّفي ، لأنّنا إن صرفنا النّقل عن ظاهره - على حسب رأي ابن تيمية - بسبب تعارضه مع قطعيّ العقل ، فإنّ مصدر الإثبات و النّفي حينذاك لم يعد الكتاب و السّنّة و إنّما أصبح العقل ، و من هنا وقف ابن تيمية من التّأويل موقف المعارضة و الرّفض ، و اعتبره خروجا عن مقتضى النّقل و تحريفا للكلم عن مواضعه ، و وقف من المجاز موقف الإنكار إلى الحدّ الذي جعله ينكر وجوده لا في القرآن فحسب ، و إنّما في اللّغة العربيّة أيضا .

فخلاصة هذه القاعدة هي « أنّ ما أخبر به الرّسول عن ربّه فإنّه يجب الإيمان به سواء عرفنا معناه أو لم نعرف لأنّه الصّادق المصدوق ، فما جاء في الكتاب و السّنّة وجب على

كلّ مؤمن الإيمان به و إن لم يفهم معناه »[1] ، و لكن هل يفهم من هذا أنّ ابن تيمية إذا أخذ بظاهر النّقل يكون قد وقع في التّشبيه ؟ ، يجيب ابن تيمية عن ذلك بالقاعدة الثّانية التي انبثقت عن هذا الأصل و هي :

القاعدة 2 : إثبات المعنى مع نفي العلم بالكيف .

و مقتضى هذه القاعدة أنّه إذا ورد ظاهر النّقل بوصف الله ﷻ بمعنى معيّن و قام قطعيّ العقل على إحالة أن يوصف الله بذلك المعنى ، فإنّه يؤخذ بذلك المعنى كما هو معروف في اللّغة دون أن يصرف عن ظاهره ، و لكن بالكيفيّة التي تليق بذات الله ﷻ و التي تنفي عنه مشابهة الحوادث ، فمثلا عندما يرد لفظ « اليد » فإنّه لا بدّ من إثباتها بالمعنى الذي تعرف به في اللّغة على أنّها يد حقيقيّة ، و لكن بالكيفيّة التي تليق بالله ﷻ ، فالمعنى يبقى ثابتا ، أمّا الكيف فهو الذي يفوّض العلم به إلى الله ﷻ نفيا للمشابهة .

ونحن إذا لاحظنا ابن تيمية في هاتين القاعدتين نجده منسجما مع أصله في عدم افتراض وقوع التّعارض بين الدّليل العقليّ و الدّليل النّقليّ ، فعندما نقول في الصّفة:« يثبت المعنى و ينفى العلم بالكيف » ، فإنّ كلمة « يثبت المعنى » ما هي إلا أثر لإعمال القاعدة الأولى ، و إنّ كلمة « ينفى العلم بالكيف » ما هي إلا أثر لإعمال القاعدة الثّانيّة ، لأنّ مقتضى القاعدة الثّانية هو قيام الدّليل العقليّ على نفي المشابهة .

فابن تيمية إذن لم يلغ الدّليل السّمعيّ بمعارضة العقليّ له ، و لم يقض على الدّليل العقليّ بمعارضة السّمعيّ له ، و إنّما أعمل كلاّ منهما لأنّه لا يفترض التّعارض بينهما ابتداء ، و هذا على خلاف المتكلّمين الّذين يعتبرون - في رأيه - قد ألغوا الدّليل السّمعيّ حين صرفوه عن ظاهره على أساس من التّأويل إعمالا منهم للدّليل العقليّ القائم على إحالة وصف الله ﷻ بما يشبه المخلوقات .

و ربّما يعترض على ابن تيمية بأنّ إثبات المعنى مع نفي العلم بالكيف ما هو إلاّ تلاعب بالألفاظ ، ليس من شأنه أن يحلّ مشكلة الوقوع في التّشبيه ، لأنّنا إن قلنا بأنّ « اليد » في

---

(1) - ابن تيمية - الرّسالة التدمريّة (طبعة دار الشّهاب ، الجزائر ، بلا تاريخ) : 32 .

المثال المذكور تحمل على حقيقتها اللغويّة بالكيفيّة التي تليق بمقام الألوهيّة ، فهذا حلّ للمشكل على مستوى الألفاظ فقط ، لأنّ حقيقة اليد في اللغة هي تلك الجارحة التي يبطش بها الإنسان و يأخذ و يعطي، أمّا أن يقال إنّها يد بكيفيّة أخرى فهذا صرف للفظ عن ظاهره و حقيقته ، إلاّ أنّ الإمام ابن تيمية لا يقيم وزنا لهذا الاعتراض ، و يردّه بالقاعدة الثّالثة و هي :

القاعدة 3 : القول في الصّفات تابع للقول في الذّات .

و مضمون هذه القاعدة أنّه لا يصحّ أن ننفي عن اللّه ﷻ بعض الصّفات استنادا إلى أنّ البشر قد اتّصفوا بها ، كأن نفي عنه « المجيئ » لأنّه يفضي إلى التّشبيه ، أو ننفي عنه النّزول و الاستواء و الرّضى و الغضب للسّبب نفسه ، لأنّ النّفي إن كان على هذا الأساس فإنّه يقتضي أن ننفي عنه أيضا العلم و القدرة و الحياة لأنّ البشر يتّصفون بها ، بل يقتضي أن ننفي عنه كذلك الوجود و الذّات لأنّ البشر يوصفون بالوجود و بأنّ لهم ذوات ، وبما أنّ نفي هذه الصّفات غير وارد فإنّه لا بدّ إذن من إثبات الصّفات الأخرى ، فإذا قلنا إنّه موجود لا كوجودنا ، حيّ لا كحياتنا ، فلنقل كذلك إنّه يجيئ لا كمجيئنا و ينزل لا كنزولنا و يرضى لا كرضانا و يغضب لا كغضبنا لأنّ القول في الصّفات كالقول في الذّات ، قال ابن تيمية : « فإذا كان المخاطب ممّن يقول بأنّ اللّه حيّ بحياة ، عليم بعلم ، قدير بقدرة ، سميع بسمع، بصير ببصر ، متكلّم بكلام ، مريد بإرادة ، و يجعل ذلك كلّه حقيقة ، و ينازع في محبّته و رضاه ، و غضبه و كراهته ، فيجعل ذلك مجازا ، و يفسّره إمّا بالإرادة ، و إمّا ببعض المخلوقات من النّعم و العقوبات ، فيقال له : لا فرق بين ما نفيته و بين ما أثبته ، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر ، فإن قلت : إنّ إرادته مثل إرادة المخلوقين فكذلك محبّته و رضاه و غضبه ، و هذا هو التّمثيل ، و إن قلت : إنّ له إرادة تليق به كما أن للمخلوق إرادة تليق به ، قيل لك : و كذلك له محبّة تليق به ، و للمخلوق محبّة تليق به ، و له رضا و غضب يليق به ، و للمخلوق رضا و غضب يليق به »[1].

و قد اعتبر الإمام ابن تيمية أنّ هذا المذهب هو المذهب الصّحيح الذي كان عليه سلف هذه الأمّة ، و استدلّ بذلك على أنّه لا يجوز أن يصرف ظاهر النّقل عن معناه عن طريق التّأويل ، لأنّ صرفه عن ذلك يعتبر خروجا عن منهج السّلف الصّالح الذين هم خير القرون

(1) ـ المصدر السّابق : 15 .

على الإطلاق ، قال :« و مذهب السّلف أنّهم يصفون اللّه بما وصف به نفسه ، و بما وصفه به رسوله من غير تحريف و لا تعطيل ، و من غير تكييف و لا تمثيل ... و هو بين التّعطيل و التّمثيل ، فلا يمثّلون صفات اللّه بصفات خلقه ، كما لا يمثّلون ذاته بذوات خلقه ، و لا ينفون عنه ما وصف به نفسه و وصفه به رسوله »[1].

و قد ترتّبت على هذه القواعد مجموعة من المسائل ، تعبّر عن آراء ابن تيمية إزاء بعض القضايا اللّغويّة ، مثل إنكاره للمجاز في اللّغة ، مثل اختياره بأنّ اللّغة وقفيّة و ليست وضعيّة ، و قد جاءت هذه الاختيارات لخدمة و تدعيم موقفه من قضيّة العقل و النّقل ، و لسنا نريد هنا مناقشة رأيه في بعض هذه القضايا لأنّنا سنرجئ ذلك إلى الفصل الّذي سنبحث فيه رأيه في التّأويل ، باعتبار أنّ رأيه في التّأويل معلم أساس من معالم منهجه في الإلهيّات ، و إنّما كلّ ما أردناه من وراء هذا المبحث هو محاولة إضفاء الضوء على الخيط الذي يربط بين الأساس الأوّل لمنهج ابن تيمية و بين القواعد التي تفرّعت عليه .

* * *

و بما أنّ دعوى معارضة الدّليل العقليّ للدّليل السّمعيّ تستبطن في صميمها دعوة إلى فحص الوسائل و الطّرق التي يستعملها العقل في طريقة تفكيره ، فإنّنا وجدنا ابن تيمية قد رصد جزءا كبيرا من اهتماماته لنقد و هدم المنطق الأرسطيّ باعتباره الوسيلة التي حظيت بالقبول الواسع من قبل كثيرين على أنّه منهج للتّفكير السّليم و معيار يعصم الذّهن من الوقوع في الخطأ ، و الملاحظ أنّ هذا النّقد يتضمّن نظريّة في المعرفة الإسلاميّة تنطوي بدورها على مجموعة من القواعد التي تتّصل بتركيب منهج الإمام ابن تيمية في الإلهيّات، و هذا ما سنحاول تسليط الضوء عليه في المبحث الموالي من هذا الفصل .

---

(1) - ابن تيمية - العقيدة الحمويّة (ضمن مجموع الفتاوى) : 5 / 26 - 27 .

المبحث الثاني :

نقـدالمنـطق الأرسـطيّ

سلف و أن ذكرنا في نهاية المبحث السّابق بأنّ دعوى تعارض العقل و النقل تستبطن في صميمها دعوة للبحث في الوسائل التي يستخدمها العقل في شقّ طريقه نحو المعرفة ، و بما أنّ ابن تيمية قد وقف من قضيّة تقديم العقل على النقل موقف المعارضة و الرّفض ، فإنّه من المنطقيّ جدّا أن يمتدّ نقده ليشمل الوسيلة التي راجت على أوسع مدى بأنّها طريق أمين يوصل العقل إلى مبتغاه ، بعيدا عن الزّيغ والضّلال ، و قد اعتبر القدماء المنطق و القياس خاصّة أداة العلم الصّحيح ، و لقد سادت هذه النّظرة طيلة العهود القديمة لدى جميع المفكّرين الذين تبنّوا نظريّة المعرفة المشّائيّة في الشّرق و الغرب على سواء ، ممّا جعل النّاس بعد ذلك تطمئنّ أذهانهم إلى أنّ المنطق هو ضامن المعرفة الصّحيحة ، بحيث تكون نسبته إلى العلم كنسبة الوسيلة إلى الغاية .

غير أنّ هذه النّظرة لم تحظ بالإجماع في العالم الإسلاميّ فقد وجد رافضون و ناقدون لهذه الفكرة ، و لعلّ السّبب في ذلك هو أنّ المنطق باعتباره منهجا للفكر ، فإنّه سيؤدّي - فيما لو كان منطويا على أخطاء - إلى خطأ في الإنتاج الفكريّ ، على خلاف سائر العلوم فإنّ الخطأ فيها لا يتعدّاها إلاّ إلى متعلقاتها القريبة في أقصى الأحوال ، و لذلك كان توقف بعض علماء الإسلام إزاء المنطق اليونانيّ تمحيصا و نقدا في ضخامة ما عسى أن يحدثه هذا العلم من بلبلة و اضطراب في العلوم الإسلاميّة فيما لو كان منطويا على بعض الفساد فضلا عن أن يكون فاسدا عن آخره .

بل إنّنا نجد ابن تيمية يؤكّد هذا المعنى و يذهب إلى أبعد من ذلك ، فهو لا يرى بأنّ المنطق وسيلة للبحث عند اليونانيّين ابتداء ، و إنّما يرى بأنّه ثمرة للفلسفة اليونانيّة في الإلهيّات ، التي تتناقض في مجموعها مع العقيدة الإسلاميّة ، فهو يقول :« و تبيّن لي أنّ

كثيرا ممّا ذكروه في أصولهم في الإلهيّات و في المنطق هو من أصول فساد قولهم في الإلهيّات »[1]

و مهما يكن من أمر فإنّ هذا التّوجّه الفكريّ لعلماء الإسلام إزاء هذا العلم قد أسفر عن نشوء حركة شارك فيها أصحاب الاتّجاهات الفكريّة المختلفة ، من فلاسفة و متكلّمين و فقهاء ومحدّثين و تجريبيّين ، يمكن أن نميّز من خلالها بين موقفين رئيسين هما : القبول و الرّفض ، و إن كان هذا الأخير يتفرّع إلى فرعين هما : الرّفض الإجماليّ و الرّفض التّفصيليّ ، و من ثمّ فإنّنا نجد أنفسنا أمام ثلاثة اتّجاهات هي :

1- القبول و التّأييد .
2 - الرّفض الإجماليّ .
3 - الرّفض التّفصيليّ.

و قد مثّل الموقف الأوّل كلّ من الفارابيّ و ابن سينا و الغزالي و غيرهم ، فقد أولى الفارابيّ اهتماما كبيرا بالمنطق ، و خلّف فيه رسائل و تفسيرات و تصنيفات ، لم يبق منها إلاّ فصول قليلة تناثرت في بعض مؤلّفاته مثل « إحصاء العلوم » و « تحصيل السّعادة » و « عيون المسائل » و غيرها ، و الجديد في دراسات الفارابيّ هو تلك المقارنات التي عقدها بين المنطق و النّحو[2].

كما أثرت عن ابن سينا شروح ضافية لمنطق أرسطو ، خصوصا في كتابه « الشّفاء »، و الشّيء الّذي ميّز دراساته أنّها لم تكن مقصورة على الجانب الصّوريّ النّظريّ فحسب و إنّما كانت تربط بين المنطق النّظري و التّجربة الحسّيّة ، و لعلّ السّبب في ذلك يرجع

---

(1) - ابن تيمية - الرّدّ على المنطقين (تقديم ، السيّد سليمان النّدوي ، دار المعرفة ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ) : 4 ، و انظر السّيوطيّ - جهد القريحة في تجريد النّصيحة (تعليق عليّ سامي النّشّار ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ) : 2 .

(2) - انظر ، عزمي إسلام - دراسات في المنطق (طبعة ذات السلاسل ، الكويت ، بلا تاريخ) : 12 .

إلى اهتماماته العلميّة و خاصّة علم الطّبّ .[1]

على أنّ أبرز من عرف بالدّفاع عن المنطق بوصفه علما ضروريّا ، و ميزانا للمعرفة لا غنى عنه في مجالات الفكر المختلفة هو أبو حامد الغزاليّ ، حتّى ذهب إلى إصدار فتواه الشّهيرة بأنّ المنطق « مقدّمة العلوم ، و من لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلا »[2]، و قد ألّف في هذا الصّدد كتابه « معيار العلم » و « محكّ النّظر» و « القسطاس المستقيم» إلى جانب مقدّمات لبعض كتبه الأخرى كمقدّمة « مقاصد الفلاسفة » و مقدّمة كتابه « المستصفى » .

و لكن تجدر الإشارة هنا إلى أنّ هؤلاء لم يكن قبولهم للمنطق بعجره و بجره ، و إنّما كانت تتخلّله بعض الانتقادات التي لم ترق في مجموعها إلى الحدّ الّذي يجعل هؤلاء يصنّفون ضمن فريق النّاقدين الرّافضين ، فقد ورد عن الشّيخ الرّئيس في كتابه « منطق المشرقيّين » ما يمكن عدّه محاولة انتقاديّة ، فهو يقول :« فقد نزعت الهمّة بنا إلى أن نجمع كلاما فيما اختلف أهل البحث فيه ، لا نلتفت فيه لفت عصبيّة أو هوى أو عادة أو إلف ، و لا نبالي من مفارقة تظهر منّا لما ألفه متعلّمو كتب اليونانيّين إلفا عن غفلة و قلّة فهم »[3].

و دون أن نحمّل الألفاظ ما لا تحتمل ، فإنّه يمكن أن نستنتج من هذا النّص أنّ صاحبه قد بدت له بعض الآراء التي يخالف فيها منطق اليونان ، و إن لم يذكرها في كتابه « منطق المشرقيّين » على الصّورة التي هو عليها الآن ، لأنّ هذا الكتاب لم يصل إلينا كاملا .

كما أنّ حجّة الإسلام لم يقبل المنطق إلاّ بعد أن ناهض الجزء الإلهيّ و بعضا من الجزء الطّبيعيّ من فلسفة اليونان ، مؤلّفا في ذلك كتابه « تهافت الفلاسفة » ، غير أنّه قد استهواه الجزء المنطقيّ و اعتبر الخطأ فيه يسيرا فقال فيه :« أمّا المنطقيّات فأكثرها على وجه

---

(1) ـ انظر ، المرجع السّابق : 13 .

(2) ـ الغزاليّ ـ المستصفى (ط 1 ، المطبعة الأميريّة ، بولاق ، مصر ، 1945) : 1 / 10 .

(3) ـ ابن سينا ـ منطق المشرقيين (المكتبة السّلفيّة ، القاهرة ، 1910) : 2 .

الصّواب ، و الخطأ نادر فيها ، و إنّما يخالفون - يقصد الفلاسفة - أهل الحقّ فيها بالاصطلاحات و الإيرادات دون المعاني و المقاصد ، إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلال ، و ذلك ممّا يشترك فيه النّظّار »[1].

أمّا موقف الرّفض الإجماليّ ، فقد مثّله تيّار كبير من المتكلّمين و الفقهاء و المتحدّثين ، خصوصا في الفترة التي امتدّت خلال القرون الخمسة الأولى ، فـ « لم يكن أحد من نظّار المسلمين يلتفتون إلى طريق المنطقيّين ، بل الأشعريّة و المعتزلة و الكرّاميّة و الشّيعة و سائر الطّوائف ، و كانوا يعيبونها ، و يثبتون فسادها »[2] ، فعلماء الأصول كان لهم منطق خاص ، نابع من خصوصيّات الفكر الإسلاميّ ، يقوم على التّجربة و الاستقراء ، و متجاوبا مع خصائص اللّغة العربيّة ، يعرف بعلم أصول الفقه .

كما كان للمتكلّمين منطق كلاميّ يستمدّ بعض قواعده من أصول الفقه ، و يسير في باب الحدود على أنّ الحدّ يميّز المحدود عن غيره ، لا على ما يعرّف بماهيّة المحدود كما هو الشّأن في منطق اليونان ، و يقوم في استدلالاته على قواعد السّبر و التّقسيم و قياس الغائب على الشّاهد و غيرها من الطّرق الكلاميّة ، باستثناء بعض الأصوليّين و المتكلّمين كإمام الحرمين أبي المعالي الجوينيّ فيمكن اعتبار كتابه « الشّامل » و « البرهان » قد ظهرت فيهما أوّل محاولة لاستخدام المنطق اليونانيّ .

على أنّ أكثر من حطّ من شأن المنطق متّبعين في ذلك الرّفض الإجماليّ هم الفقهاء و المحدّثون ، و يبدو أنّ الإمام الشّافعيّ[3] كان أوّل من نفّر منه ، فقد روي عنه أنّه قال : « ما جهل النّاس ولا اختلفوا إلاّ لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان

---

(1) - الغزاليّ - مقاصد الفلاسفة (تحقيق د. سليمان دنيا ، ط 2 ، دار المعارف ، بلا تاريخ) : 32 .

(2) - السّيوطيّ - صون المنطق (دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ) : 13 .

(3) - هو أبو عبد اللّه ، محمّد بن إدريس بن العبّاس بن عثمان المطلبيّ ، ولد بغزّة سنة 150 هـ ، و حفظ القرآن و هو ابن سبع سنين ، و الموطّأ و هو ابن عشر سنين ، و لازم مالك بن أنس مدّة ، له مذهبان يعرفان بالقديم و الجديد ، له مصنّفات عديدة منها :« الرّسالة » و « الأم » و غيرها ، ت 204 هـ . انظر ، الإسنويّ - طبقات الشّافعيّة : 1 / 18 ، و السّيوطيّ - طبقات الحفّاظ : 157 ، و الذّهبيّ - العبر : 1 / 269 .

أرسطوطاليس[1] »[2] و قد تحوّل هذا التّنفير على مرّ السّنين عند بعض المحدّثين إلى عداء تبلور في فتوى ابن الصّلاح[3] بتحريم الاشتغال به بقوله :« و أمّا المنطق فهو مدخل الفلسفة ، و مدخل الشّر شرّ ، و ليس بالاشتغال بتعليمه ممّا أباحه الشّارع ولا استباحه أحد من الصّحابة و التّابعين و الأئمّة المجتهدين و السّلف الصّالحين »[4].

أمّا موقف الرّفض بناء على النّقد و التّنفيذ فقد مثّله ابن تيمية و من تبعه مثل ابن القيّم و السّيوطيّ و الصّنعانيّ[5] و غيرهم .

و لقد كان نقد ابن تيمية للمنطق نقدا مذهبيّا شاملا على نحو لم يظهر عند أحد من المفكّرين من قبله و من بعده ، و ممّا هو جدير بالذّكر أنّ هذا النّقد يستبطن نظريّة في المعرفة تتضمّن بدورها بعض القواعد التي تتّصل ببناء منهجه في الإلهيّات .

و قد تجلّت انتقاداته في العديد من كتبه مثل « نقض المنطق » و« الرّدّ على المنطقيّين» و « الموافقة » و بعض الرّسائل مثل « شرح العقيدة الأصفهانيّة » و « رسالة القياس » ، غير أنّه في عرضه لرأيه و في مناقشته لآراء خصومه لا يلتزم مقتضيات العرض المنهجيّ ، بل كانت دواعي المجادلة هي التي تتحكّم في مفاصل النّقد و انعطافاته ، فكان المسلك الطّبيعيّ العفويّ لديه أقوى من المسلك الصّناعيّ المنهجيّ ، لأنّ من أصول المجادلة و المغالبة إظهار مواطن الضّعف في دعاوى الخصم كلّما سنحت الفرصة لذلك ، و لأنّ نقده للمنطق المشّائيّ إنّما هو مجرّد فصل من فصول نقده للفلسفة الإلهيّة المشّائيّة .

---

(1) ـ هو أرسطو بن نيقوماخاس بن ماخاون ، أعظم فيلسوف ، جامع لكلّ فروع المعرفة الإنسانيّة ، و يمتاز على أستاذه أفلاطون بدقة المنهج و استقامة البراهين و الاستناد إلى التّجربة الواقعيّة ، و هو واضع علم المنطق ، و لذلك لقب بالمعلّم الأوّل ، ت ق م . انظر ، ابن النّديم ـ الفهرست (ط 1 ، دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان ، 1994) : 305 ، و عبد الرّحمن بدويّ ـ الموسوعة الفلسفيّة (ط 1 ،المؤسّسة العربيّة للدّراسات والنّشر، بيروت ، 1984) : 98 .

(2) ـ السّيوطيّ ـ صون المنطق : 15 .

(3) ـ هو تقي الدّين أبو عمرو عثمان ، ابن الصّلاح ، كرديّ موصليّ شافعيّ ، حافظ ، ولد سنة 577 هـ ، من مصنّفاته ، « علوم الحديث » و « أدب المفتي و المستفتي » و غيرها ، توفي بدمشق سنة 643 هـ . انظر ، ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 5 / 221 .

(4) ـ السّيوطيّ ـ صون المنطق : 2 ـ 3 .

(5) ـ هو محمّد بن إسماعيل بن صلاح الصّنعانيّ ، المعروف بالأمير ، مجتهد من بيت الإمامة باليمن ، له عدة مؤلفات منها : « سبل السّلام في شرح بلوغ المرام من أدلّة الأحكام» و « المسائل المرضيّة في بيان اتفاق أهل السّنّة و الزّيديّة » و« تطهير الاعتقاد من أدران الإلحاد» ، ت 1226 هـ . انظر ، الزّركليّ ـ الأعلام : 6 / 38 .

و لسنا نريد من وراء هذا المبحث عرض آراء ابن تيمية النقديّة للمنطق الأرسطيّ جملة و تفصيلا ، إذا لتحوّل المبحث حينها من السّياق الذي يراد له السّير فيه ، لأنّ غرضنا هنا هو الخلوص إلى الكشف عن القواعد التي ينبني عليها منهجه في الإلهيّات ، و مع ذلك فإنّ هذا الغرض لا يعفينا من ذكر بعض الانتقادات و لو على وجه الإجمال ، بل إنّ ذلك ممّا تقتضيه منهجيّة النّتيجة التي نروم الوصول إليها ، و لذلك فإنّنا سنعرض هذا النقد في ثلاث نقاط هي : نقد المنطق الأرسطيّ بصفة عامّة ، ثمّ نقد الموضوعات الرّئيسة فيه و هي مبحث التّصوّرات و التّصديقات ، ومبحث القياس باعتباره المحور الأساس الذي يدور عليه المنطق الأرسطيّ .

أوّلا ـ نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطيّ بصفة عامّة :

و يتلخّص في رفضه لمبدأ الغزاليّ في اعتبار المنطق معيارا للعلم ، فحاول أن يثبت بأنّ فائدته ضعيفة في تحقيق المعارف ، فهو يعتقد أنّنا لا نجد « أحدا من أهل الأرض حقق علما من العلوم و صار إماما فيه مستعينا بصناعة المنطق ، لا من العلوم الدّينيّة ولاغيرها، فالأطبّاء و الحسّاب و الكتّاب و نحوهم ، يحققون ما يحققون من علومهم وصناعاتهم بغير صناعة المنطق ، و قد صنّف في الإسلام علوم النّحو و اللّغة و العروض و الفقه و أصوله و الكلام و غير ذلك ، و ليس في أئمّة هذه الفنون من كان يلتفت إلى المنطق ، بل عامّتهم كانوا قبل أن يعرّب هذا المنطق اليونانيّ »[1].

كما رفض أن يكون المنطق وسيلة مفضية إلى اليقين ، أو قاعدة يحتكم إليها عند الخلاف من أجل رفعه و فضّه ، لأنّه لو كان الأمر كذلك « فلماذا بقي الخلاف قائما و ثابتا بعد المنطق كما كان قبله ؟! فلو كان صحيحا أنّه يوصل إلى حقيقة يقينيّة أو يحسم خلافا لما بقي في النّاس قضيّة يختلفون من أجلها ، و لا سرّا إلاّ توصّلوا إلى اكتشافه و فهموه ، و لما شاعت الفرق و المذاهب الفلسفيّة المتضاربة التي يهدم بعضها بعضا »[2].

---

(1) ـ ابن تيمية ـ نقض المنطق (تصحيح محمّد حامد الفقي ، مكتبة السّنّة المحمّديّة ، بلا تاريخ) : 168 ـ 169 .

(2) ـ المصدر نفسه : 169 .

و يخلص بعد ذلك إلى أنّه ليس للمنطق فائدة علميّة و لا نظريّة ، ثمّ يرى في النّهاية أنّ استعماله « يطوّل العبارة و يبعد الإشارة ، ويجعل القريب من العلم بعيدا واليسير عسيرا ، و لهذا تجد من أدخله في الخلاف و الكلام و أصول الفقه و غير ذلك لم يفد إلا كثرة الكلام و التّشقيق ، مع قلّة التّحقيق و العلم »[1].

و على العموم فإنّ ابن تيمية - على الرّغم من حملته على المنطق الأرسطيّ - إلا أنّ ذلك لم يخرجه من الموضوعيّة إلى التّعصّب ، فهو لا يعتقد بأنّ كلّ قضاياه خاطئة ، وإنّما هناك ماهو صحيح و ماهو خاطئ ، فهو يقول : « كنت أحسب أنّ قضاياه صادقة لما رأيت من صدق كثير منها ، ثمّ تبيّن لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه »[2] ، و مع ذلك فهو لا يرى جدوى و لافائدة من الجزء الصّحيح منه ، فهو « لا يحتاج إليه الذّكيّ ، و لا ينتفع به البليد »[3].

ثانيا - نقد ابن تيمية لمبحث الحدود :

لقد انتقد ابن تيمية منطق الحدود من خلال مقامين : المقام السّالب ، و المقام الموجب ، فالمقام السّالب هو قول المناطقة : « إنّ التّصوّرات المطلوبة لا تنال إلا بالحدّ » و المقام الموجب هو قولهم : « إنّ الحدّ يفيد العلم بالتّصوّرات » .

1 - المقام السّالب :

و هو قولهم : « إنّ التّصوّرات المطلوبة لا تنال إلا بالحدّ » فقد أورد ابن تيمية في نقده أحد عشر حجّة نذكر أهمّها :

---

(1) - المصدر السّابق : 169 .

(2) - ابن تيمية - الرّدّ على المنطقيين : 3 .

(3) - المصدر نفسه : 3 .

أ ـ أنّ الأساس في الحدّ هو القول بلا علم : فابن تيمية يقول بأنّ « القضيّة إذا لم تكن بديهيّة ، فلا بدّ لها من دليل ، و أمّا السّلب بلا علم فهو قول بلا علم »[1] ، فإذا قال المناطقة بأنّ التّصوّرات الكسبيّة لا تقتنص إلاّ بالحدّ ، فهذه قضيّة سالبة غير بديهيّة فلا بد لها من دليل ، و لكن ليس للمناطقة عليها دليل ـ في اعتقاد ابن تيمية ـ « فكيف يكون القول بلا علم أساسا لميزان العلم ؟ »[2].

ب ـ أنّ الحدّ ينطوي على الدّور و التّسلسل : بمعنى أنّ الحدّ ما هو إلاّ فرع عن معرفة الحادّ للمحدود ، إذ لا يستطيع أحد تعريف شيء دون سابق معرفة له به ، فإن كان قد عرّفه دون حدّ سابق بطلت الدّعوى ، و إن كان قد عرّفه بحدّ سابق لزم أن يكون الحدّ الحاليّ متوقفا على السّابق ، ولزم أن يكون السّابق متوقفا إمّا على حدّ آخر سابق عليه وإمّا على الحدّ الحاليّ ، و الأوّل تسلسل ، و الثّاني دور ، و كلاهما باطل ، فهذا القول كما يقول ابن تيمية إذن « مستلزم للدّور القبليّ أو التّسلسل في الأسباب و العلل ، و هما ممتنعان باتّفاق العقلاء »[3].

جـ ـ أنّ الحدّ الحقيقيّ إمّا متعذّر أو متعسّر : بمعنى أنّ الحدّ الحقيقيّ كما يقرّر المناطقة يتكوّن من الذّاتيّات المشتركة و المميّزة ، أي من الجنس و الفصل، و التّوصّل إلى هذا الحدّ « إمّا متعذّرأومتعسّر كما قد أقرّوا بذلك »[4] ، في حين أنّنا نرى في جميع نواحي العلوم تصوّرات قد وصلنا إليها ، إذن لا حاجة للتّوصل إلى التّصوّر بواسطة الحدّ الأرسطاليسيّ[5].

د ـ أسبقيّة تصوّر المحدود على الحدّ : فالإنسان بإمكانه إبطال الحدّ إمّا عن طريق المناقضة في الطّرد ، و إمّا عن طريق المعارضة ، و لا يكون هذا الابطال إلاّ ممّن يعرف عدم مطابقة الحدّ للمحدود ، بمعنى أنّ النّاقض يتصوّر موضوع التّعريف المنقوض دون وجود التّعريف ، و هذا يعني أسبقيّة تصوّر المحدود على الحدّ .

---

(1) ـ المصدر السّابق : 7 .
(2) ـ المصدر السّابق : 7 .
(3) ـ المصدر السّابق : 8 .
(4) ـ المصدر السّابق : 9 .
(5) ـ انظر ، المصدر السّابق : 8 .

2 ـ المقام الموجب :

و هو قولهم : « إنّ الحدّ يفيد العلم بالتّصوّرات » ، فقد وجّه ابـن تيميـة إلـى هـذا القـول عدّة حجج منها :

أ ـ الحدّ هو قول الحادّ : و يشترط فيـه ألاّ يكـون مبرهنـا عليـه ، و المخاطب عندما يعلـم المحـدود إمّـا أن يحصـل له ذلك دون قول الحادّ أو بقوله ، ففيما لو حصل له ذلك من غير قول الحادّ ، يكون قد توصّـل إلى المحـدود بغيـر الحـدّ ، و في حـالة ما إذا توصّل إليه بقـول الحـادّ ، لا يكـون قـد أفـاد شيئـا من العلم لأنّه لا دليل عليه ، و على التّقديرين لا يفيد الحدّ معرفة المحدود .[1]

ب ـ القول بالحدّ يؤدّي إلى الدّور : إذا كـان الحـدّ هـو الطّـريـق الأوحـد إلى تصـوّر المحـدود ، فـإنّ ذلـك متـوقف علـى العلـم بصحّة الحـدّ ، و العلـم بصحّـة الحـدّ متـوقف علـى تصوّر المحدود ، فتدور القضيّة دورا قبليّا .[2]

جـ ـ إبطال التّفريق بين الماهيّة و وجودها و بين اللاّزم و الذّاتي : و فـي دليلـه السّادس ينتقد قـولهم بـأنّ تصـوّر الحقيقة يكون عن طريق الحدّ التّامّ ، و هو ما يتكوّن مـن الذّاتيّات دون العرضيّات ، و الذّاتيّ هـو مـا كـان داخـل الماهيّـة ، والعرضـيّ هـو مـا كـان خارجا عنها ، و هو ينقسم بدوره إلى لازم للماهيّة ولازم لوجودها، فينقض ابـن تيميـة هـذا القول مبيّنا بأنّه قد بني على أصلين فاسدين ، الأوّل هـو التّفـريق بيـن المـاهيّة ووجـودهـا ، و الثّـاني هو التّفريق بين الذّاتيّ للماهيّة و اللاّزم لها .

فيبطل في الأصل الأوّل فكرة أنّ للماهيّة حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها ، ويشبّهها بقول من يقول بأنّ المعدوم شيء ، و يرى بأنّ ماهيّات الأشياء ـ بغض النّظر عن تشخّصها في الخـارج في أعيـان جزئيّـة ـ إنّما لها وجود ذهنيّ فحسب ، و الموجود في الأذهان أوسع من الموجود في الأعيان[3] ، وقـد ترتّبت على هذا القول مسألة على جانب كبير من الأهميّة لها اتّصال وثيق بالعقيدة سنذكرها فيما بعد .

---

(1) ـ انظر ، ابن تيمية ـ الرّدّ على المنطقيين : 32 ، و السّيوطيّ ـ جهد القريحة : 9 .

(2) ـ انظر ، ابن تيمية ـ الرّدّ على المنطقيين : 38 ـ 39 ، و السّيوطيّ ـ جهد القريحة : 10 .

(3) ـ انظر ، ابن تيمية ـ موافقة صحيح المنقول : 1 / 175 .

أمّا في الأصل الثّاني فهو ينتقد على المناطقة تفريقهم بين الذّاتيّ للماهيّة و اللاّزم لها ، و يرى بأنّ هذا الفرق لا حقيقة له ، بل هو مخالف لصريح المعقول في الوقت الذي يزعمون فيه بأنّ المنطق يعصم العقل من الخطأ ، في حين أنّهم « في هذا الوضع المنطقيّ فرّقوا بين المتماثلين و سوّوا بين المختلفين ، و هذا مخالف لصريح العقل ، و هو أصل صناعة الحدود الحقيقيّة عندهم فتكون صناعة باطلة »[1].

ثالثا ـ نقد ابن تيمية للقياس :

من جملة الأمور التي انتقد بها ابن تيمية القياس الأرسطيّ ما يلي :

أ ـ قولهم : « لا يعلم شيء من التّصديقات إلاّ بالقياس » ، فبيّن أنّ هذا القول إنّما هو قضيّة سلبيّة غير بديهيّة ، و القضيّة إن لم تكن بديهيّة يطلب لها الدّليل ، لأنّ الدّعوى المجرّدة لا يمكن أن تحظى بالقبول ، و هؤلاء ادّعوا ما لم يأتوا بدليله فأصبحوا قائلين بما لاعلم لهم به ، لأنّ العلم بعموم هذا السّلب متعذّر ، إذ من أين لهم الجزم بأنّ كلّ أحد من النّاس لا يمكنه العلم بشيء من التّصديقات إلاّ بواسطة قياسهم . [2]

ب ـ و ينتقد أيضا القياس من حيث عدم جدواه ، فهو مبنيّ على التّكرار ، و بالتّالي لا يفيد علما جديدا ، فالنّتائج التي نستخلصها توجد ضمنا في المقدّمات ، فعندما نقول :

كلّ إنسان فان
سقراط إنسان
سقراط فان

معناه أنّ دائرة الفناء تشمل دائرة الإنسانيّة ، و تلك هي المقدّمة الكبرى ، فإذا أدخلنا سقراط أو غيره في دائرة الإنسانيّة فهو مشمول ابتداء بدائرة الفناء ، أي أنّنا لانستخلص

---

(1) ـ ابن تيمية ـ الرّدّ على المنطقيين : 243 .
(2) ـ انظر ، المصدر نفسه : 88 .

من النّتائج إلاّ ما وصفناه ضمنا في المقدّمات ، و ينطبق علينا قول القائل « بضاعتنا ردّت إلينا » ، فابن تيمية إذن يرى بأنّ هذا القياس عديم التّأثير و لا جدوى منه و ما هو إلاّ تحصيل حاصل ، فهو يقول في بداية المقام الرّابع : « لكنّ الذي بيّنه نظّار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليونانيّ المنسوب إلى أرسطو صاحب التّعاليم ، أنّ ما ذكروه من صور القياس و موادّه ، مع كثرة التّعب العظيم ، ليس فيه فائدة علميّة ... فلم يكن في قياسهم لا تحصيل العلم بالمجهول الذي لا يعلم بدونه ، و لا حاجة به إلى ما يمكن العلم به بدونه ، فصار عديم التّأثير في العلم وجودا و عدما »[1].

جـ - ينتقد ابن تيمية كذلك اشتراط المناطقة وجوب القضيّة الكليّة في القياس ، و لأجل ذلك قالوا بأنّه لا نتاج عن سالبتين و لا جزئيّتين في القياس ، سواء باعتبار صورته كالحمليّ و الشّرطيّ متّصلا كان أو منفصلا ، أم باعتبار مادّته كالبرهانيّ و الخطابيّ و الجدليّ .

فيجيب ابن تيمية عن ذلك موضّحا بأنّه يجب معرفة فيما إذا كانت القضيّة الموضوعة في القياس كليّة أم لا ، لأنّه إذا ثبت أنّها ليست كذلك فلا يمكن أن يحصل بها علم ، و إذا كان لا بدّ من العلم بأنّ القضيّة هي كليّة موجبة فيصبح العلم بذلك بديهيّا ، و إذا كان ذلك كذلك يكون كلّ واحد من أفرادها بديهيّا من باب أولى ، أمّا إذا كان العلم بوجوب القضيّة الكليّة الموجبة نظريّا فإنّه يحتاج إلى علم بديهيّ و هذا يؤدّي إلى الدّور و التّسلسل . [2]

و على العموم فإنّ ما وجّهه ابن تيمية من انتقادات للقياس الأرسطيّ قد قصد بها جملة أمور لخّصها د.إبراهيم عقيليّ في النّقاط التّالية :

1 - بيان أنّ طرق الاستدلال ليست منحصرة في طريق القياس المنطقيّ ، و لاهو مغن عنها ، بل للنّاس من الطّرق ما يحصلون به على المطلوب أفضل من هذه الطّريق .

2 - بيان أنّ كثيرا من الأسس التي قام عليها القياس غير صحيحة ، و أنّها كانت سببا

---

(1) - المصدر السّابق : 248 .

(2) - انظر ، المصدر السّابق : 107 ، و د. محمّد حسين الزين - منطق ابن تيمية (ط 1 ، المكتب الإسلاميّ ، بيروت ، 1979) : 100.

في أغاليط أهل المنطق و حيرتهم و فشلهم في تحقيق العلوم .

3 - بيان ما في طريق القياس من التطويل و التشعب ، و الاستدلال بالواضح على الأخفى ، الذي يؤدّي إلى إتعاب الأذهان و تضييع الزّمن بلا فائدة .

4 - إيضاح أنّ ما في المنطق من قضايا صحيحة يمكن الاستغناء عنه باتّباع الطّرق الفطريّة المحصّلة للمطلوب بلا كلفة ، التي يكون الدّليل فيها مستلزما للمدلول .

5 - بيان أنّ البرهان كقضايا كليّة لا يفيد العلم بشيء من الموجودات المعيّنة في الخارج، بل لا يفيد العلم بالمطالب الإلهيّة كإثبات الصّانع و غير ذلك . [1]

* * *

هذا و قد كانت انتقادات ابن تيمية للمنطق لا تفصل بين بيان تهافته و بيان الانحرافات التي أدّى إليها استخدامه كمنهج للبحث خصوصا في مجال الإلهيّات ، فقد سبق و أن ذكرنا بأنّه لا يعتبر المنطق الأرسطيّ منهجا للبحث في الفلسفة الأرسطيّة بقدر ما يعتبره ثمرة لها، و قد سار على هذا الرّأي ملاحظا تبعيّة المنطق للفلسفة الميتافيزيقيّة اليونانيّة كثير من المفكّرين الذين قوّموا المنطق المشّائيّ من خلال سبرهم لنظريّة القياس على وجه الخصوص ، منهم (روبير بلانشي) Blanché (1898 - 1975) الّذي يرى بأنّ منطق أرسطو « متكيّف تماما مع فلسفته كتكيّف منطق الرّواقيّين مع فلسفتهم »[2] ، و منهم (أرنست كاسيرر) Cassirer (1874 - 1945) الذي يرى بأنّ « المنطق الأرسطيّ على صعيد مبادئه العامّة هو تعبير عن ميتافيزيائه ، و انعكاس أمين لها »[3].

و بناء على ما تقدّم ، فإنّ أهمّ ما انتقده ابن تيمية على المنطق الأرسطيّ ممّا له صلة

---

(1) - إبراهيم عقيلي - تكامل المنهج المعرفيّ عند ابن تيمية (ط1 ، المعهد العالميّ للفكر الإسلاميّ ، هيرندن ، فيرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكيّة ، 1994) : 357 - 358 .

(2) - نقلا عن ، محمود يعقوبي - ابن تيمية و المنطق الأرسطيّ (ديوان المطبوعات الجامعيّة ، الجزائر، 1992) : 187 .

(3) - نقلا عن ، المرجع نفسه : 188 .

بالجانب العقديّ مسألتان اثنتان لا بدّ من الإشارة إليهما و لو بإيجاز :

المسألة الأولى : و هي التّفريق بين الوجود و الماهيّة .[1]

يرى ابن تيمية بأنّ إثبات وجود الماهيّة خارجا عن الذّهن سيؤدّي إلى إثبات الحقائق النّوعيّة ثبوتا خارجيّا زائدا عن أعيانها المتشخّصة فيها كإثبات الإنسانيّة و الفرسيّة ، و سيؤدّي أيضا إلى القول بإثبات أزليّة هذه الأشياء ، فتكون قديمة غير قابلة للاستحالة و التّغيّر[2]، و هذه هي المثل الأفلاطونيّة المخالفة للعقيدة الإسلاميّة التي تقوم على التّوحيد الخالص ، بخلاف المثل الأفلاطونيّة التي تقوم على تعدّد القدماء ، كما أنّ هذا التّفريق بين الماهيّة و وجودها من شأنه أن يؤدّي إلى وجود الأعداد المجرّدة خارج الذّهن ، أو الحقائق المطلقة المقارنة لوجود الأشخاص ، ومعلوم بأنّ هذه الفلسفات مخالفة للعقيدة الإسلاميّة ، و على هذا فلا يوجد عند ابن تيمية من هذه الماهيّات في الخارج إلاّ تحققها في أفرادها الجزئيّة و مشخّصاتها العينيّة ، فليست هناك فرسيّة أو إنسانيّة أو حصانيّة في الخارج ، و إنّما هناك فرس و زيد و حصان ، كما ليس هناك أعداد مجرّدة على نحو ما يقول الفيثاغوريّون ، و لا ماهيّات مجرّدة على نحو ما يقول أفلاطون[3] ، و لا ماهيّات مطلقة موجودة في الأنواع و مقارنة للأشخاص كما يقول أرسطو .

---

(1) ـ الخلاف في الوجود و الماهيّة توزّع على ثلاثة مذاهب :

المذهب الأوّل : الوجود هو نفس الماهيّة في الواجب و الممكن على سواء ، إلاّ أنّ الوجود في الواجب ـ على هذا المذهب ـ مختلف عنه في الممكن ، و ليس الاشتباه بينهما إلا من قبيل الألفاظ المشتركة ، و ذلك مثل العين فهي تطلق على الباصرة و الجارية و الذّهب و الجاسوس ... فاللفظ مشترك و المعاني و الطّبائع مختلفة ، و هذا مذهب الأشعريّ و أبي الحسين البصريّ . انظر ، البغداديّ ـ أصول الدّين (إسطنبول ، بلا تاريخ) : 88 .

المذهب الثّاني: الوجود في الواجب هو نفس ماهيّته، أمّا في الممكن فهو مغاير لها ، و هذا رأي ابن سينا و أكثر المعتزلة . انظر رأي ابن سينا في ، الإشارات و التّنبيهات (دار المعارف ، مصر ، بلا تاريخ) : 2 / 443 ، و انظر رأي المعتزلة في ، الأشعريّ ـ مقالات الإسلاميين (مكتبة النّهضة ، مصر ، بلا تاريخ) : 1 / 256 .

المذهب الثّالث : الوجود له معنى واحد في الواجب و الممكن جميعا ، و هو زائد عليهما ، قال الرّازيّ : و هذا رأي طائفة عظيمة من المتكلّمين و ذكر منهم أبا هاشم الجبّائيّ المعتزليّ . انظر ، المطالب العالية : 1 / 110 .

(2) ـ انظر ، النّشّار ـ مناهج البحث عند مفكّريّ الإسلام (ط 3 ، دار النّهضة العربيّة للطّباعة و النّشر، بيروت ـ لبنان ، 1984) : 196 ، و عزمي إسلام ـ دراسات في المنطق : 30 ـ 31 ، و محمّد حسين الزّين ـ منطق ابن تيمية : 55 ـ 56 .

(3) ـ هو أفلاطون بن أرسطن ، كان من أشراف اليونانيّين ، و من أعظم فلاسفتهم ، و لد في أثينا و عاش فيها ، وحضر مجلس سقراط ، الذي كان له الفضل عليه في تنشئته فلسفيّا ، له عدّة مؤلّفات منها :« النّواميس » و « الدّفاع عن سقراط » و غيرها ، ت 347 ق م . انظر ، ابن نديم ـ الفهرست : 304 ، و عبد الرّحمن بدوي ـ الموسوعة الفلسفيّة : 154 .

و قد ترتّب على رأي ابن تيمية هذا ما سينقد به دليل ابن سينا في إثبات الوجود الإلهيّ كما سنتطرّق لذلك في الفصل الخاصّ به .

المسألة الثانيّة : عدم إفادة القياس البرهانيّ العلم بوجود الصّانع .

لا ينكر ابن تيمية أنّ القياس البرهانيّ مفيد لليقين ، و لكنّه في الوقت ذاته يرى بأنّ هذا اليقين لا يتجاوز حدود الذّهن إلى الواقع المعيّن ، و من ثمّ فإنّه يقرّر بأنّ القياس البرهانيّ لا يمكن أن يفيد علما بأيّ شيء من الموجودات ، فهو يقول بأنّ :« صورة القياس لا يدفع صحتها ، لكن يبيّن أنّه لا يستفاد به في علم الموجودات ... فهو و إن حصل به يقين ، فلا يستفاد بخصوصه نفس مطلوب شيء من الموجودات ، بل ما يحصل به قد يحصل بدونه ، و قد يحصل بدونه ما لا يحصل به »[1].

و يعلّل رأيه هذا بأنّ القياس البرهانيّ لا يفيد العلم إلاّ بالكلّيّات ، و سبق أن ذكرنا بأنّ الكلّيّات في رأيه ليس لها إلاّ وجود ذهنيّ فحسب ، و لا يمكن أن توجد في الخارج و من ثمّ فإنّ القياس إذا ما أفاد علما ، فإنّما هو علم كلّيّ ذهنيّ ، لا يمكن أن يعلم به شيء من الموجودات المعيّنة ، فهو يقول : « إذا كان البرهان لا يفيد إلاّ العلم بالكلّيّات ، و الكلّيّات إنّما تتحقّق في الأذهان لا في الأعيان ، و ليس في الخارج إلاّ موجود معيّن ، لم يعلم بالبرهان شيء من المعيّنات ، فلا يعلم به موجود أصلا ، بل إنّما يعلم به مقدّرة في الأذهان »[2].

وما دام القياس لا يفيد العلم بشيء من الموجودات ، فإنّه لا يمكن أن يستدلّ به في إثبات وجود واجب الوجود لأنّه حينها سيفيد وجودا ذهنيّا لواجب الوجود و لا يفيد له وجودا عينيّا، في حين أنّ وجود واجب الوجود وجود متحقق و متعيّن ، قال ابن تيمية :« أمّا الطّريقة النّظرية القياسيّة فإنّه لا بدّ فيها من الاستدلال بالممكن على الواجب أو المحدَث على المحدِث أو بالحركة على المحرّك ، و ذلك يعطي فاعلا عظيما من حيث الجملة »[3]، و قال أيضا :« و أمّا واجب الوجود ـ تبارك و تعالى ـ فالقياس لا يدلّ على ما يختصّ به ،

---

(1) ـ ابن تيمية ـ الرّدّ على المنطقيين : 293 .

(2) ـ المصدر نفسه : 124 ـ 125 .

(3) ـ ابن تيمية ـ مجموع الفتاوى : 2 / 74 .

و إنّما يدلّ على أمر مشترك كلّيّ بينه وبين غيره ، إذ كان مدلول القياس الشّموليّ عندهم ليس إلاّ أمورا كلّيّة مشتركة ، و تلك لا تختصّ بواجب الوجود »[1].

و قد ترتّب على هذا الرّأي لابن تيمية ما سيوجّه به نقدا للدّليل الذي أورده ابن سينا لإثبات وجود واجب الوجود كما سنرى ذلك في موضعه .

و كما انتقد ابن تيمية أن يستدلّ على وجود واجب الوجود بقياس الشّمول[2] الذي تستوي أفراده انتقد كذلك أن يستدلّ في العلم الإلهيّ بقياس التّمثيل[3] الذي يستوي فيه الأصل و الفرع ، لأنّ اللّه ﷻ لا يشبهه أحد لقوله تعالى :﴿ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ ﴾ (الشورى : 11) ، و لقوله ﷻ : ﴿ فَلاَ تَضْرِبُوا لِلَّهِ الأَمْثَالَ إِنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ وَ أَنْتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ ﴾ (النحل : 74) ، فلا يجوز إذن أن يمثّل بغيره ، و لا أن يدخل هو و غيره تحت قضيّة كلّيّة واحدة يستوي أفرادها .

و ابن تيمية إذ يرفض أن يكون القياس دليلا مفضيا إلى إثبات وجود الباري و إذ يرفض كذلك استعمال قياس الشّمول و التّمثيل في إثبات الصّفات الإلهيّة ، إنّما يوجّه بذلك انتقادا للمتكلّمين و الفلاسفة الذين اعتمدوا على هذه المناهج فى إثبات المطالب الإلهيّة .

و لا ريب في أنّ هذا الانتقاد قد أفاده من بعض المتكلّمين أنفسهم ، فقد عرف أنّ أبا المعالي الجوينيّ والإمام الغزاليّ قد انتقدا[4] قياس التّمثيل الّذي يعرف بقياس الغائب

---

(1) ـ السّيوطيّ ـ جهد القريحة : 251 .

(2) ـ يقصد بقياس الشّمول ـ القياس البرهانيّ ـ دلالة الكلّيّ على الجزئيّ ، كدلالة جنس طلوع الشّمس على النّهار المعيّن. انظر ، ابن تيمية ـ الرّدّ على المنطقيين : 162 .

(3) ـ يقصد بقياس التّمثيل دلالة الجزئيّ على الجزئيّ ، كدلالة الطّلوع المعيّن على النّهار المعيّن ، و يرى المناطقة أنّ قياس الشّمول أوثق من قياس التّمثيل ، فيعدّون الأوّل قطعيّا و الثّاني ظنّيّا ، و يختلف معهم ابن تيمية في ذلك مبيّنا بأنّ قياس الشّمول أساسه هو قياس التّمثيل ، فلا يمكن الوصول إلى الكليات إلاّ بعد العلم بالجزئيّات . انظر ، المصدر السّابق : 162 ـ 163 .

(4) ـ انظر رأي الجوينيّ في كتابه ، البرهان في أصول الفقه (ط 3 ، دار الوفاء ، المنصورة ، 1992) : 1 / 106 ، و انظر رأي الغزاليّ في ، القسطاس المستقيم حيث رفض الاستدلال بالقياس و ذلك عندما سئل : فبأيّ ميزان تدرك حقيقة المعرفة ؟ أبميزان الرّأي و القياس ، و ذلك في غاية التّعارض و الالتباس ، و لأجله ثار الخلاف بين النّاس ... ؟ ، أجاب بقوله : أمّا ميزان الرّأي و القياس فحاش لله أن أعتصم به ، فذلك ميزان الشّيطان ، و من زعم من أصحابي أنّ ذلك ميزان المعرفة فأسأل اللّه أن يكفي شرّه عن الدّين ، فإنّه للدّين صديق جاهل ، و هو شرّ من عدوّ عاقل . انظر، الغزاليّ ـ القسطاس المستقيم (تحقيق فيكتور شلحت ، ط 2 ، دار المشرق ، بيروت ـ لبنان ، 1983) : 41 .

على الشّاهد[1] ، كما آثر الرّازي طريقة الفلاسفة على طريقة المتكلمين في إثبات وجود اللّه ﷻ [2] .

و إذا كان ابن تيمية قد انتقد هذا القياس من النّواحي التي ذكرنا ، فإنّه في الوقت ذاته قد أورد طرق استدلال بديلة عن التي عرفت عند المتكلمين و الفلاسفة كان قد استمدّها من القرآن الكريم ، ويرى بأنّها هي المنهج الذي كان يسير عليه الأنبياء في دعوتهم إلى العقيدة

و قد قسّم طرق الاستدلال هذه إلى قسمين هما :

1 ـ الاستدلال بالآيات .
2 ـ الاستدلال بقياس الأولى .

و قد كانت هذه القسمة نابعة من اعتقاده بأنّ طريقة الأنبياء في الاستدلال على وجود الله أو صفاته تعتمد على الآيات و قياس الأولى ، فكانوا يستعملون الآيات في الاستدلال على وجوده تعالى ، و إذا استعملوا القياس فإنّما يستعملون قياس الأولى و ليس قياس التّمثيل و لا قياس الشّمول .

1 ـ الاستدلال بالآيات :

ينطلق ابن تيمية في إثبات دليل الآيات من انتقاد طرق الاستدلال عند المناطقة ، فقد حصر هؤلاء الاستدلال في ثلاثة أقسام ، فإمّا أن يستدلّ بالكليّ على الجزئيّ ، أو بالجزئيّ

---

(1) ـ قياس الغائب على الشّاهد هو أن تقاس قضيّة تخصّ أمرا ما ورائيّا على قضيّة تخصّ أمرا مرئيّا ، ثمّ تعطى الأولى حكم الثّانية لجامع بينهما يعتقد أنّه لا يتغيّر مع تغايرهما ، كالعلّة و الحقيقة و الشّرط ، و مثال ذلك ما استدلّ به الأشاعرة على ثبوت صفة العلم زائدة عن ذات اللّه في قولهم : لا شكّ أنّ علة كون الشّيء عالما في الشّاهد هو العلم ، فكذا في الغائب ، و حدّ العالم ههنا من قام به العلم فكذا حدّه هناك .

(2) ـ أقول : قد مال الرّازيّ إلى الأخذ بطريقة الفلاسفة دون أن يستلزم هذا الميل أنّه يقبل دليلهم على النّحو الذي صاغوه فيه ، فعلى الرّغم من أنّه أخذ به في الكثير من كتبه إبتداء من « الإشارات و التّنبيهات» إلى « المطالب العالية » ، إلاّ أنّه وجّه له إنتقادا يجعله يختلف في مقوّمات هذا الدّليل مع الفارابيّ و ابن سينا ، فمن المعلوم أنّ كلا من الفارابيّ و ابن سينا قد بنيا دليلهما في إثبات وجود واجب الوجود على النّظر في نفس الوجود دون الالتفات إلى الموجودات الحسّيّة ـ كما سنرى ذلك في موضعه ـ إلاّ أنّ الرّازيّ يختلف معهما في هذا و يرى بضرورة أن يبنى الدّليل على الالتفات إلى الموجودات الحسّيّة . انظر ، المطالب العالية : 1 / 10 ـ 11 .

على الكليّ ، أو بالجزئيّ على الجزئيّ ، والأوّل هو القياس و الثّاني هو الاستقراء و الثّالث هو التّمثيل .

و قد رفض شيخ الإسلام أن يكون هذا التّقسيم حاصرا لجميع طرق الاستدلال ، لأنّه لم يشمل الاستدلال بالكليّ على الكليّ ، و لا الاستدلال بالجزئيّ على الجزئيّ الملازم له ، قال ابن تيمية : « و استدلالهم على الحصر بقولهم : إمّا أن يستدلّ بالكليّ على الجزئيّ أو بالجزئيّ على الكليّ أو بأحد الجزئين على الآخر... فيقال: لم تقيموا دليلا على انحصار الاستدلال في الثّلاث ، فإنّكم إذا عنيتم بالاستدلال بجزئيّ على جزئيّ قياس التّمثيل لم يكن ما ذكرتموه حاصرا ، وقد بقي الاستدلال بالكليّ على الكليّ الملازم له ، وهو المطابق له في العموم و الخصوص ، و كذلك الاستدلال بالجزئيّ على الجزئيّ الملازم له بحيث يلزم من وجود أحدهما وجود الآخر ومن عدمه عدمُه ، فإنّ هذا ليس ممّا سمّيتموه قياسا و لا استقراء ولا تمثيلا و هذه هي الآيات »[1]، فالآيات إذن عند ابن تيمية استدلال « بجزئيّ على جزئيّ لتلازمهما »[2] ، وهذا يعني أنّ الآية هي الدّليل الذي يستلزم عين المدلول ولا يكون مدلوله أمرا كليّا مشتركا بين المطلوب وغيره على النّحو الموجود في القياس البرهانيّ الّذي اعتمده الفلاسفة والمتكلّمون في إثبات وجود الله ، فالقياس يفيد أمرا كليّا ، أمّا الآيات فتفيد عين المدلول دون أن يكون هناك اشتراك بين المطلوب و غيره ، فكما أنّ الشّمس آية النّهار ﴿ وَ جَعَلْنَا الَّيْلَ وَ النَّهَارَ ءَايَتَيْنِ فَمَحَوْنَآ ءَايَةَ الَّيلِ وَ جَعَلْنَآ ءَايَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً ﴾ (الاسراء : 12) ، فنفس العلم بطلوع الشّمس يوجب العلم بوجود النّهار[3] ، فالاستدلال بطلوع الشّمس على النّهار ليس استدلالا بكليّ على جزئيّ و إنّما هو استدلال بجزئيّ على جزئيّ ، لأنّه استدلال بطلوع معيّن على نهار معيّن .

و يذكر آيات النّبيّ ﷺ مثلا لتأكيد أنّ المدلول بالقرآن لا يكون أمرا كليّا مشتركا بين المطلوب و غيره فيقول :« آيات نبوّة محمّدﷺ نفس العلم بها يوجب العلم بنبوّته بعينه ، لا يوجب أمرا كليّا بينه وبين غيره »[4] ، فالآيات التي نزلت في القرآن لتبشّر بنبوّة محمّد ﷺ

---

(1) ـ السّيوطيّ ـ جهد القريحة : 262 ، و انظر ، ابن تيمية ـ الرّدّ على المنطقيّين : 162 ـ 163 .

(2) ـ السّيوطيّ ـ جهد القريحة : 63 .

(3) ـ انظر ، ابن تيمية ـ الرّدّ على المنطقيّين : 151 .

(4) ـ انظر ، االمصدر نفسه : 151 .

معناها يؤكّد نبوّته و ليس غيره ، و العلم بها يوجب العلم بوجود النبيّ ، و كذلك الآيات التي تتعلّق باللّه ﷻ فإنّ نفس العلم بها يوجب العلم بوجود الله ﷻ و لا يوجب أمرا كليّا مشتركا بينه و بين غيره .

فمدار الاستدلال عند ابن تيمية إذن مبنيّ على التّلازم بين الدّليل و المدلول الّذي هو استدلال بجزئيّ على جزئيّ ، و هو دليل الآيات ، وليس على القياس لأنّ القياس الأرسطيّ يستند إلى تمثيل و يفيد أمرا كليّا ، أمّا الآية فلا تستند إلى تمثيل لعدم وجود مثيل للرّبّ تعالى ، ولا تفيد أمرا كليّا و إنما تفيد وجودا معيّنا .

2 ـ الاستدلال بقياس الأولى :

طريقة قياس الأولى في الاستدلال معناها أنّ ما ثبت لغير الله من كمال لا نقص فيه فإنّه ثابت لله بطريق الأولى ، و هو أولى بصفة الكمال من الجميع ، و ما يتنزّه غير الله عنه من النقائص و الآفات ، فإنّ التّنزه لله أولى عن كلّ النقائص و الآفات . [1]

و يرى ابن تيمية أنّ هذا القياس هو الّذي كان يسلكه السّلف الصّالح اتباعا للقرآن ، و به كانوا يستدلّون على صفات اللّه ﷻ ، و يرى كذلك بأنّ قياس الأولى استعمله الإمام أحمد و من كان قبله و بعده من أئمة الإسلام ، و بمثل ذلك القياس « جاء القرآن في تقرير أصول الدّين في مسائل التّوحيد و الصّفات و المعاد » [2] ، و يرى بأنّه لا يجوز أن يستدلّ في العلم الإلهيّ بغير قياس الأولى كقياس التّمثيل أو الشّمول ، بل يقرّر بأنّ سائر الأقيسة المنطقيّة إذا استعملت في العلم الإلهيّ فإنّها لا تفود إلاّ إلى الخطأ ، و لا يصل بها الإنسان إلى اليقين فيقول : «لمّا سلك طوائف المتفلسفة و المتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين ، بل تناقضت أدلتهم و غلب عليهم ـ بعد التّناهي ـ الحيرة و الاضطراب »[3] .

---

(1) ـ انظر ، المصدر السّابق : 150 .

(2) ـ ابن تيمية ـ موافقة صحيح المنقول : 1 / 46 .

(3) ـ المصدر نفسه : 1 / 45 .

و يستدلّ شيخ الإسلام على قياس الأولى بجملة من الآيات منها :

1ـ قوله تعالى﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ و الأَرْضَ قَادِرٌ عَلَى أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَ جَعَلَ لَهُمْ أَجَلاً لاَّ رَيْبَ فِيهِ فَأَبَى الظَّالِمُونَ إِلاَّ كُفُورًا ﴾ (الإسراء : 99) .

2ـ قوله تعالى﴿ أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَىٰ وَ هُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ ﴾ (يس : 81) .

3ـ قوله تعالى﴿ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَ الأَرْضَ وَ لَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَن يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾ (الأحقاف : 33) .

4ـ قوله تعالى﴿ لَخَلْقُ السَّمَوَاتِ وَ الأَرْضِ أَكْبَرُ مِنْ خَلْقِ النَّاسِ ﴾ (غافر : 57) .

5ـ قوله تعالى﴿ وَهُوَ الَّذِي يَبْدَؤُا الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَ هُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ﴾ (الروم : 27) .

6ـ قوله تعالى﴿ وَضَرَبَ لَنَا مَثَلاً وَ نَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَن يُحْيِ الْعِظَامَ وَ هِيَ رَمِيمٌ ۞ قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ هُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾ (يس : 78 ـ 79) .

۞ ۞ ۞

و في الأخير بإمكاننا تلخيص هذا المبحث في النقاط التالية :

1 ـ أنّ رفض ابن تيمية للمنطق الأرسطيّ ـ علاوة على أنّه مبنيّ على حجج و براهين ـ كان كذلك نتيجة طبيعيّة متمشيّة مع موقفه من قضيّة تعارض الدّليل العقليّ مع الدّليل النّقليّ.

2 ـ أنّ انتقاده للمنطق الأرسطيّ لم يكن بمعزل عن ربطه بمتعلقاته الفكريّة و الميتافيزيقيّة و العقائديّة .

3 ـ أنّ أهمّ ما انتقده في نظريّة القياس الأرسطيّة هو أنّه لا يفيد علما بشيء من الموجودات الخارجيّة ، و من ثمّ فلا يصلح الاستدلال به على و جود واجب الوجود .

4 ـ أنّه انبنى على رفضه لاستعمال القياس البرهانيّ و التّمثيليّ في الإلهيات إتيانه بدليل الآيات ، و هو دلالة الجزئيّ المعيّن على الجزئيّ المعيّن الملازم له ، و إتيانه كذلك بدليل قياس الأولى .

* * *

و بعد ما رأينا موقف ابن تيمية من تعارض العقل و النقل ، و أنّه بسبب ذلك توجّه إلى المنطق ناقدا له باعتباره و سيلة ـ يستخدمها العقل في الوصول إلى غاياته ـ تنطوي على عقائد باطلة و قواعد فاسدة ، فهل يقول ابن تيمية بأنّ العقل إذا تجرّد عن هذه الوسائل يصحّ أن يستدلّ به في الإلهيّات أم لا ؟ هذا ما سنتطرّق إليه في المبحث الموالي .

* * *

المبحث الثالث :

الاستدلال بالقرآن

كنّا قد انتهينا في المبحث الماضي إلى ما إذا كان ابن تيمية يقتصر على القرآن في استدلاله على المطالب الإلهيّة أم أنّه يتعدّى ذلك إلى الأدلة العقليّة ؟

و الواقع أنّ هذه المسألة نشب فيها الخلاف بين الفلاسفة من ناحية و المتكلمين من ناحية ثانية و ابن تيمية من ناحية ثالثة .

فقد ذهب الفلاسفة إلى أنّ المطالب الإلهيّة لا يمكن الاعتماد فيها على أدلة القرآن ، على اعتبار أنّ الكلام الإلهيّ - بما أنّه موجّه بالدّرجة الأولى إلى عامّة النّاس - فقد أفرغ عمدا في قالب من الاستعارات و التّمثيلات المجازيّة كي يكون في متناول إدراكهم ، فلغة الوحي عندهم لغة رمزيّة إيحائيّة ، يفهم منها العامّة ظاهر معناها مراعاة لعقولهم التي لا تستطيع استيعاب الحقائق الإلهيّة ، أمّا الخاصّة فهم المعنيّون بفهم هذه الحقائق و الغوص في بواطن الألفاظ لإدراك المقاصد التي رامها الأنبياء من وراء خطابهم .

و قد صرّح ابن سينا في أكثر من موضع من كتبه بأنّ ألفاظ الشّريعة إنّما جاءت لخطاب الجمهور و العامّة تنزيلا للأفهام على مدارك عقولهم ، و بنى على ذلك قانونه في تعامله مع النّصوص و في وجوب حملها على مرامي الأنبياء الحقيقيّة ، و علل رأيه هذا بأنّ المعاني الحقيقيّة التي ينطوي عليها خطاب الأنبياء يمنتنع أن تلقى إلى الجمهور لأنّها فوق طاقاتهم العقليّة و قدراتهم الاستيعابيّة ، قال :« ... ثمّ من المعلوم الواضح أنّ التّحقيق الّذي ينبغي أن يرجع إليه في صحّة التّوحيد من الإقرار بالصّانع موحّدا مقدّسا عن الكمّ و الكيف و الأين و المتى و الوضع و التغيّر حتّى يصير الاعتقاد به أنّه ذات واحدة ، لا يمكن أن يكون لها شريك في النّوع أو يكون لها جزء وجوديّ كمّيّ أو معنويّ ، و لا يمكن أن تكون خارجة عن العالم و لا داخلة فيه ، و لا بحيث تصحّ الإشارة إليها أنّها هناك ممتنع إلقاؤها إلى الجمهور ، و لو ألقي هذا على هذه الصّورة إلى العرب البادية

و العبرانيّين و الأجلاف لتسارعوا إلى العناد ، و اتّفقوا على أنّ الإيمان المدعوّ إليه معدوم أصلا ، و لهذه ورد التّوحيد تشبيها كلّه ، و لم يرد في القرآن إشارة إلى هذا الأمر الأهمّ ، و لا أتى بصريح ما يحتاج إليه في التّوحيد بيان مفصّل » [1] ثمّ يستمرّ ابن سينا في تصوير هذا القانون مقرّرا على سبيل الاستفهام بأنّ حديث القرآن عن ذات اللّه لا يشير من قريب و لا بعيد إلى التّصريح بالتّوحيد على النّحو الذي يفهمه هو ممّا استمدّه من فلسفة اليونان فيقول :« فأين النّصوص المشيرة إلى التّصريح بالتّوحيد المحض الذي يدعو إليه حقيقة هذا الدّين القيّم المعترف بجلالته على لسان حكماء العالم قاطبة ... و لعمري لو كلّف اللّه تعالى رسولا من الرّسل بأن يلقي حقائق هذه الأمور إلى الجمهور من العامّة الغليظة طباعهم ... لكلّفه شططا ، و أن يفعل ما ليس في قوّة البشر » ثمّ يخلص في النّهاية إلى تقرير النّتيجة التي بنى عليها مذهبه في التّعامل مع النّصوص القرآنيّة فقال : « فثبت من هذا كلّه أنّ الشّرائع واردة لخطاب الجمهور بما يفهمون ، مقرّبة ما لايفهمون إلى أفهامهم بالتّشبيه و التّمثيل ، و لو كان غير ذلك لما أغنت الشّرائع البتّة ».[2]

أمّا المتكلّمون - في رأي ابن تيمية - فالمعتزلة منهم يقدّمون النّظر العقليّ على الدّليل القرآنيّ ، فيذهبون إلى تطويع الدّليل القرآنيّ بما يتناسب مع النّظر العقليّ .

و الماتريديّة فعلى الرّغم من أنّهم ينطلقون من القرآن الكريم و أدلّته ، إلاّ أنّهم لا يعتبرون هذه الأدلّة موجّهة للعقل ليلتمس منها المقدّمات و يبني عليها عمليّة الاستدلال .

و الأشاعرة على خلاف المعتزلة و الماتريديّة ، فإنّهم يؤمنون بهذه الأدلّة و يبنون عليها الاستدلال ، لكنّهم لا يقتصرون على ما ورد في القرآن من حجج و براهين بل يضيفون إلى ذلك الأدلّة العقليّة التي لم ينبّه القرآن عليها .

و قد ذكر ابن تيمية آراء العلماء في هذه المسألة التي نحن بصددها حيث قسّمها إلى أربعة أقسام :

---

(1) - ابن سينا - الرّسالة الأضحويّة (تحقيق سليمان دنيا ، ط 1 ، دار الفكر العربيّ ، 1949) : 39 .

(2) - انظر ، مذهب ابن سينا كاملا و موقفه من النّصوص في ، الرّسالة الأضحويّة : 39 - 50 ، و انظر ، محمّد السّيد الجليند - ابن تيمية و قضيّة التّأويل (الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريّة ، القاهرة ، 1973) : 119 - 127 .

1 - الفلاسفة : و هؤلاء يقولون بأنّ القرآن جاء بالطّريقة الخطابيّة و المقدّمات الإقناعيّة التي تقنع الجمهور ، و يدّعون أنّهم أهل البرهان و اليقين .

2 - المعتزلة : و هؤلاء يقدّمون قضايا عقليّة على النظر في الآيات القرآنيّة ، فهم يأخذون بالنّوعين من الاستدلال ، ولكن يقدّمون النّظر العقليّ على الدّليل القرآنيّ فيؤوّلونه على مقتضى العقل .

3 - الماتريديّة : و هؤلاء ينظرون إلى ما في القرآن الكريم من عقائد فيؤمنون بها و بما فيها من أدلّة ، و يأخذونها لا على أنّها أدلّة هادية مرشدة موجّهة للعقل ليلتمس المقدّمات من بينها ، بل على أنّها آيات إخباريّة يجب الإيمان بما اشتملت عليه من غير أن يتّخذ مضمونها مقدّمة للاستنباط العقليّ .

4 - الأشاعرة : و هؤلاء يؤمنون بالقرآن الكريم - عقائده و أدلته - و يستعينون بالأدلّة العقليّة بجوار الأدلّة القرآنيّة . [1]

و يقرّر ابن تيمية بعد هذا التّقسيم بأنّ كلّ هذه الطّرق ليست هي طريقة السّلف ، لأنّ السّلف لم يسلكوا شيئا من ذلك ، بل كانوا مقتصرين على الأدلّة التي جاء بها القرآن الكريم دون أن يتجاوزوها إلى غيرها ، و يعمد ابن تيمية في هذا إلى أنّ الأدلّة التي ساقها الفلاسفة و المتكلّمون في إثبات الوجود الإلهيّ و صفاته منطويّة على الاشتباه و التّطوال ، و كلاهما أمر خطير في بناء الاستدلال العقائديّ خصوصا إذا تعلّق الأمر بمجال الإلهيّات لأنّ هذا ممّا يهيّئ الدّليل لأن تسلل من خلاله وثنيّات تفضي في نهاية المطاف إلى مخالفة ما جاءت به العقيدة الإسلاميّة كما سنرى ذلك مع الدّليل الذي أورده ابن سينا في إثبات وجود واجب الوجود ، فانتهى إلى القول بأزليّة الممكن ، علاوة على أنّ دليله ليس قطعيّا في إثبات وجود واجب الوجود كما جاءت به العقيدة الإسلاميّة ، و إنّما كلّ ما يثبته هو معنى كلّيّ ذهنيّ عن واجب الوجود ، و إثبات الوجود الذّهنيّ لا يستلزم بالضّرورة إثبات الوجود الخارجيّ ، و كذلك الأمر بالنّسبة للأدلّة التي ساقها المتكلّمون ، فهي و إن كانت مفضية إلى إثبات وجود خالق لهذا العالم إلا أنّها ليست قطعيّة في ذلك ، لأنّ ذلك يتوقف

---

(1) - نقلا عن ، أبو زهرة - تاريخ المذاهب الإسلاميّة (دار الفكر العربيّ ، بلا تاريخ): 178 (بتصرّف) .

على إثبات الجواهر و الأعراض و إثبات حدوث كلّ منهما ، و كلّ هذه الأمور محلّ نزاع عريض بين المتكلمين و غيرهم بل حتّى بين المتكلمين أنفسهم .

و لكن ، هل يفهم من هذا أنّ ابن تيمية يحرّم اتّباع تلك الطّرق تحريما مطلقا دون قيود و دون ضوابط ؟

ذهب إلى ذلك الشّيخ محمّد أبو زهرة أثناء ردّه على ابن تيمية في هذه المسألة ، و قد بنى ردّه على أنّ المسلمين إن كان يطلب منهم الاقتصار على حجج القرآن فإنّه من غير المعقول أن يطلب ذلك من غير المسلمين ، خصوصا و أنّ فيهم من كفر على علم و عناد، و لا يؤمن بالحقّ المجرّد و لا بالآيات البيّنات ، و يروّج بالإسلام خبالا ولا يريد إلاّ فسادا، و يثير حوله الرّيب ببعثرة جملة من الشّبهات أمامه ، فكان لا بدّ من أن يقام لهم الدّليل و تساق لأجلهم البراهين كي يفحموا و يلزموا الحجّة ، و من ثمّ فلا مانع من سلوك هذا الطّريق تحقيقا لهذا الغرض .[1]

و الواقع أنّ ابن تيمية لم يحرّم سلوك هذه الطّرق تحريما مطلقا ، بل إنّنا نجده يجيز استخدامها في بعض الأحيان شريطة أن تتقيّد بقيود و تنضبط بضوابط ، فهو يرى بأنّ هذه الطّرق قد تنفع مع من لا يسلّم بصحّة الطّرق القرآنيّة الواضحة القطعيّة بسبب العناد أو بسبب شبهة عرضت له فأفسدت عقله و فطرته ، أو مع من ألف النّظر و الاستدلال على هذه الطّرق ، لأنّه إن جاءه العلم على ذلك الوجه قبله و إن جاءه على غير ذلك الوجه لم يقبله ، و إن كان الوجه الثّاني أصحّ و أقرب ، و قد قال بعد أن ذكر هذه الحالات: « فهذه الطّرق الطّويلة الغامضة التي تتضمّن تقسيمات أو تلازمات أو إدراج جزئيّات تحت كلّيّات ، قد ينتفع بها من هذا الوجه في حقّ طائفة من النّاظرين و المناظرين ، و إن كان غير هؤلاء من أصحاب الفطر السّليمة و الأذهان المستقيمة لا يحتاج إليها ، بل إذا ذكرت عنده مجّها سمعه ، و نفر عنها عقله ، و رأى المطلوب أقرب و أيسر من أن يحتاج إلى هذا »[2].

بل إنّنا نجده يقرّر بأنّ الاحتجاج بعلم الكلام و الاعتماد عليه في مسائل العقائد الإسلاميّة

---

(1) - انظر ، أبو زهرة - ابن تيمية : 214 .

(2) - ابن تيمية - درء تعارض العقل و النقل : 8 / 87 .

ليس بدعة و لا ضلالة و لا محرّما إذا لم يبن على الأدلة الفاسدة أو المقولات الباطلة ، لأنّ الاستفادة من اصطلاحات الآخرين شيء لا مانع منه إذا قامت الدّواعي إلى ذلك ، فهو يقول :« و أمّا مخاطبة أهل الاصطلاح باصطلاحهم و لغتهم فليس بمكروه إذا احتيج إليه و كانت المعاني صحيحة ، كمخاطبة العجم و الرّوم و الفرس بلغتهم و عرفهم ، فإنّ هذا جائز حسن للحاجة ، و إنّما كرهه الأئمّة إذا لم يحتج إليه ... فالسّلف و الأئمّة لم يكرهوا الكلام لمجرّد ما فيه من الاصطلاحات المولّدة كلفظ الجوهر و العرض و الجسم و غير ذلك ، بل لأنّ المعاني التي يعبّرون عنها بهذه العبارات قد يكون فيها من الباطل المذموم في الأدلّة و الأحكام ما يجب النّهي عنه لاشتمال هذه الألفاظ على معاني مجملة في النّفي و الإثبات ... فإذا عرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات ، و وزنت بالكتاب و السّنّة ، بحيث يثبت الحقّ الذي أثبته الكتاب و السّنّة ، و ينفى الباطل الذي نفاه الكتاب و السّنّة كان ذلك هو الحقّ ... »[1] ، و يقول في موضع آخر: « فالطّرق المبتدعة إن عارضت ـ النّصوص ـ كانت باطلا ، و إن لم تعارض فقد تكون باطلا و قد تكون حقّا لا يحتاج إليه مع سلامة الفطرة »[2].

و نلخّص ما ورد في هذه النّصوص في النّقاط التّالية :

1 ـ أنّ الطّرق الكلاميّة لا يحتاج إليها أصحاب الفطر السّليمة التي لم تتلوّث بالشّبهات و الأراجيف ، بل إنّ صاحب الذّهن المستقيم يرى بأنّ الأمر أيسر من أن يحتاج إلى هذا النّوع من الاستدلال .

2 ـ أنّه لا مانع من استعمال هذه الطّرق و الاعتماد عليها في بعض الحالات التي تقتضيها الحاجة و تدعو إليها الضّرورة .

3 ـ أنّ السّلف إنّما كرهوا الطّرق الكلاميّة إذا لم يحتج إليها ، أمّا إذا احتيج إليها فإنّ الكراهة قد ترتفع .

4 ـ إذا كانت أدلّة هذه الطّرق معارضة للنّصوص النّقليّة فهي باطلة لا يجوز استخدامها في

---

(1) ـ ابن تيمية ـ العقيدة الواسطيّة (ضمن مجموع الفتاوى) : 3 / 306 ـ 307 .

(2) ـ ابن تيمية ـ درء تعارض العقل و النّقل : 8 / 91 .

عمليّة الاستدلال .

5 ـ إذا لم تكن أدلّة هذه الطّرق معارضة للنّصوص النّقليّة و استخدمت في الانتصار لما جاء به الكتاب و السّنّة من عقائد كان ذلك هو الحقّ .

و بناء على ما تقدّم فإنّه لا يصحّ إطلاق الحكم بأنّ ابن تيمية قد قضى بتحريم اتّباع هذه الطّرق في كلّ الحالات و دون قيود ، معتمدين في ذلك على بعض كلامه الذي تناثر في كتبه من هنا وهناك ممّا أنكر فيه الاشتغال بعلم الكلام ، و حذّر منه ، و سقه المشتغلين به و المؤلّفين فيه ، بل الواجب هو جمع كلامه و ضمّ بعضه إلى بعض و فهم مراده من خلال كلّ هذا ، مع مراعاة السّياق و الملابسات ، فإنّنا لو فعلنا ذلك لتبيّنّا مراده و موقفه من هذه الطّرق على الوجه الصّحيح كما صوّرته تلك النّصوص التي أوردناها ، بل وكما يصوّره حتّى عمله ، فنحن نجده مثلا في الجزء الثّالث من مجموع فتاواه قد خاض في المباحث الكلاميّة و تناول المسائل العقائديّة بالمقاييس الفلسفيّة خوضا سبق به أساطين علم الكلام ، فقد تحدّث عن العلاقة بين الوجود و الموجود، و عن القدرة الصّلوحيّة و التّنجيزيّة في العبد ، و هل توجد القدرة عند مباشرة الفعل أم قبله ، و عن الجبر و الاختيار ، و عن القدم بالنّوع و الحدوث بالآحاد و الجزئيّات ، وقد أكثر من ذلك على أشدّ ما يكون الإكثار ، على الرّغم من أنّ هذا الصّنيع ممّا لم يرد في منهج القرآن في بيان العقائد و طريقته في الانتصار لها دون شكّ أو ريب .

و على الجملة فإنّ خلاصة رأي ابن تيمية في هذه المسألة أنّه لا يرتضي من الفلاسفة وصف القرآن بأنّه لم يأت بأدلّة العقائد التي جاء بها ، و وصفها بأنّها أدلّة خطابيّة غير برهانيّة تنزّلت في قوالب الاستعارات و الرّموز و التّشبيهات مراعاة لعقول العامّة ، كما لا يرتضي من بعض المتكلّمين النّكوص عن المنهج القرآنيّ في الاستدلال على العقائد ، و الاعتماد على مناهج كلاميّة أو فلسفيّة قد أغنى عنها القرآن الكريم بما انطوى عليه من أدلّة قاطعة و حجج ساطعة ، لكنّه في الوقت ذاته لا يمنع من استخدام هذه المناهج إذا دعت الحاجة و الضّرورة إلى ذلك شريطة ألاّ تتضمّن مصطلحاتها معان باطلة و لا تخالف أدلّتها النّصوص الشّرعيّة ، أو تكون أدلّة غير قطعيّة فى الدّلالة على المطلوب .

و هذا الّذي انتهى إليه ابن تيمية لا يبعد كثيرا عمّا قرّره الغزاليّ من قبل في تحريمه علم الكلام و عدم تجويزه له إلاّ بضوابط معيّنة حيث قال : « و إذا تركنا المداهنة

و مراقبة الجانب صرّحنا بأنّ الخوض في علم الكلام حرام لكثرة الآفة فيه إلاّ لأحد شخصين : رجل وقعت له شبهة ليست تزول عن قلبه بكلام قريب وعظيّ ، و لا بخبر نقليّ عن رسول ، فيجوز أن يكون القول المرتّب الكلاميّ رافعا شبهته ، و دواء له في مرضه ، فيستعمل ذلك ، و يحرس عنه سمع الصّحيح الّذي ليس به ذلك المرض ، فإنّه يوشك أن يحرّك في نفسه إشكالا و يثير له شبهة تمرضه و تستنزله عن اعتقاده المجزوم الصّحيح ، والثاني شخص كامل العقل ، راسخ القدم في الدّين ، ثابت الإيمان بأنوار اليقين، يريد أن يحصّل هذه الصّنعة ليداوي بها مريضا إذا وقعت له شبهة ، و ليفحم بها مبتدعا إذا نبغ ، و ليحرس بها معتقده إذا قصد مبتدع إغواءه ، فتعلّم ذلك بهذا العزم كان من فروض الكفايات »[1].

و هذا الذي انتهى إليه كلّ من ابن تيمية و الغزاليّ لا يبعد كثيرا عمّا خلص إليه الرّازيّ و هو من أشدّ المدافعين عن علم الكلام ، فقد قرّر في وضوح بأنّ طريقة القرآن في الاستدلال لا تدانيها طريقة فضلا عن أن تضاهيها ، فقد قال :« لقد اختبرت الطّرق الكلاميّة و المناهج الفلسفيّة فما رأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن ، لأنّه يسعى في تسليم العظمة و الجلال للّه ، و يمنع عن التّعمّق في إيراد المعارضات و المناقضات ، و ما ذاك إلاّ للعلم بأنّ العقول البشريّة تتلاشى في تلك المضايق العميقة و المناهج الخفيّة ... »[2]. [3]

* * *

و في الأخير بعدما بحثنا موقف ابن تيمية من العقل و النّقل ، و بعدما عرفنا رأيه في

---

(1) - الغزاليّ - فيصل التّفرقة (تحقيق د. سليمان دنيا ، ط 1 ، دار إحياء الكتب العربيّة ، 1961) : 203 - 204 .

(2) - السّبكيّ - طبقات الشّافعيّة (تحقيق محمّد محمود الطّنانجيّ و آخر ، 1383 هـ) : 8 / 91 .

(3) - نقلنا هذا النّصّ من خلال كتاب « طبقات الشّافعيّة » للسّبكيّ إشارة إلى أنّ ما ورد عن الرّازيّ في هذه المسألة ممّا مفاده أنّه قد رجع عن علم الكلام لم يصحّ عنه ، من ذلك ما نسب إليه من أنّه قال :« لقد تأمّلت الطّرق الكلاميّة و المناهج الفلسفيّة فما رأيتها تشفي عليلا و لا تروي غليلا ، و رأيت أقرب الطّرق طريقة القرآن ... » ، و هذا النّصّ طالما ردّده ابن تيمية في مواضع كثيرة من كتبه ، و ذكره الذّهبيّ كذلك في ترجمة الإمام الرّازيّ في كتابه : سير أعلام النّبلاء (ط 2 ، مؤسسة الرّسالة ، 1985) : 25 / 501 ، و إنّما قلنا بأنّ ما نقله ابن تيمية لا يثبت لأمرين : أ - أنّه مخالف لنصّ الوصيّة التي كتبها الرّازيّ و قد أوردها السّبكيّ كاملة في طبقاته ، وكذلك أوردها ابن القيّم في كتابه: اجتماع الجيوش الإسلاميّة (أمرتسر - الهند ، بلا تاريخ) : 120 ، ب - أنّ المعتبر في التّرجيح بين الأقوال هو تقديم أقوال محققي المذهب على أقوال غيرهم فيما يتعلق بشؤون مذهب معيّن .

المنطـق الأرسطيّ ، و رأيـه كـذلك في استعمال العقل في الاحتجاج على المطالب الإلهيّة ، فإنّه بإمكاننا تلخيص هذا الفصل في النقاط التّالية :

إنّ منهج ابن تيمية في الإلهيّات يرتدّ بمجموعه إلى ثلاثة أسس هي :

1ـ موافقة الدّليل العقليّ للدّليل النقليّ .
2ـ نقد المنطق الأرسطيّ .
3ـ الاعتماد على الأدلّة القرآنيّة في الاحتجاج على المطالب الإلهيّة .

و قـد انبنى على الأساس الأوّل جملة من القواعد الفرعيّة التي تتّصل برايه في موضوع الصّفات هي :

1 ـ القرآن و السّنّة مصدرا الإثبات و النفي
2 ـ إثبات المعنى مع نفي العلم بالكيف .
3 ـ القول في الصّفات تابع للقول في الذّات .

و كلّ هذه القواعد يمكن تلخيصها في رفضه للتّأويل .

كما انبنى على الأساس الثّاني ما يلي :

1 ـ رفض استعمال القياس البرهانيّ في إثبات وجود واجب الوجود .
2 ـ رفض استعمال قياس التّمثيل و الشّبه في الاستدلال على المطالب الإلهيّة .
3 ـ الأخـذ بقاعدة دلالة الجـزئيّ على الجـزئيّ المـلازم لـه في عمليّة الاستدلال في مجـال الإلهيّـات .
4 ـ الأخذ بقياس الأولى في إثبات الصّفات الإلهيّة .

كما انبنى على الأساس الثّالث ما يلي :

1 ـ عدم اللّجوء إلى العقل ليستقلّ بالاستدلال .
2 ـ استخدام الأدلّة العقليّة التي نبّه عليها القرآن .

3 ـ تستخدم الأدلة العقليّة غير القرآنيّة في الاستدلال على المطالب الإلهيّة عند الحاجة و الضّرورة إذا تأكدت سلامتها .

* * *

و ما دمنا قد ذكرنا سلفا بأنّ موقف ابن تيمية من قضيّة العقل و النقل أعقبه موقفه من المنطق الأرسطيّ باعتباره منهجا يستخدمه العقل في تفكيره ، و أنّ هذا الموقف الأخير ترتّب عليه رأيه في وجوب الاقتصار على الأدلة القرآنيّة أصالة ، و لا يصار إلى الأدلة العقليّة غير القرآنيّة إلا حين الحاجة و الضّرورة بشرط التّقيّد بضوابط معيّنة ، فما هي إذن الأدلّة التي يقدّمها ابن تيمية لإثبات الوجود الإلهيّ ؟ هذا ما سنتطرّق إليه في الفصل الموالي .

* * *

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث :

الاستدلال على وجود اللّه

المبحث الأوّل : موقفه من أدلّة المتكلّمين و الفلاسفة .

المطلب الأوّل : موقفه من أدلّة المتكلّمين .

المطلب الثاني : موقفه من أدلّة الفلاسفة .

المبحث الثاني : أدلّته على وجود اللّه .

1 ـ الاتّجاه الدّاخليّ (دليل الفطرة) .

2 ـ الاتّجاه الخارجيّ (دليل الآفاق) .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهـــــيد :

تعتبر قضيّة الاستدلال على وجود اللـه ﷻ من أهمّ القضايا التي شغل بها مفكّروا الإسلام ، ذلك لأنّ الإيمان بوجوده ﷻ هو أساس العقيدة الإسلاميّة و جوهرها ، و عليه يقوم ما سواه من مسائل هذا الدّين ، لذا نالت هذه المسألة عناية فائقة و اهتماما بالغا من علماء الإسلام و مفكّريه .

و على الرّغم ممّا قدّمه المسلمون من أدلّة على ذلك في كتب الكلام و الفلسفة ، قديمها و حديثها ، إلاّ أنّ ذلك لا يعفينا من الإشارة إلى جهود المتكلمين و الفلاسفة في هذه المسألة لتكون توطئة لما قدّمه ابن تيمية من انتقادات لأدلّتهم ، و ما ارتضاه هو من أدلّة في ذلك .

و لذلك سنقسّم هذا الفصل إلى مبحثين ، نورد في الأوّل أدلّة كلّ من المتكلمين والفلاسفة ذاكرين رأي ابن تيمية فيها ، ثمّ نورد في الثّاني الأدلّة التي ارتضاها لنفسه في هذا الصّدد.

المبحث الأوّل :

موقفه من أدلّة المتكلّمين و الفلاسفة

المطلب الأوّل : موقفه من أدلّة المتكلّمين .

لقد سلك المتكلّمون لإثبات وجود الله ﷻ طرقا متعدّدة ، حصرها عضد الدّين الإيجيّ [1] في أربعة فقال : « قد علمت أنّ العالم إمّا جوهر أو عرض ، و قد يستدلّ على إثبات الصّانع بكلّ واحد منهما ، إمّا بإمكانه أو بحدوثه ، فهذه وجوه أربعة »[2].

و قد ذكر الرّازيّ من قبل هذه الطّرق أيضا في « المحصّل » فقال : « قد عرفت أنّ العالم إمّا جواهر و إمّا أعراض ، و قد يستدلّ بكلّ واحد منهما على وجود الصّانع ، إمّا بإمكانه أو حدوثه ، فهذه وجوه أربعة ... »[3].

و نحن سنقتصر على أشهر دليل ساقه المتكلّمون في إثبات الوجود الإلهيّ ، و هو ما عرف عندهم بدليل « الجوهر الفرد » أو « الجزء الذي لا يتجزّأ » ، ثمّ نتبعه بموقف ابن تيمية منه .

---

(1) ـ هو عبد الرّحمن بن أحمد بن عبد الغفار ، أبو الفضل عضد الدّين الإيجيّ ، عالم بالأصول و المعاني و العربيّة ، من أهل إيج بفارس ، ولي القضاء و أنجب تلاميذ عظاما ، و جرت له محنة مع صاحب كرمان ، فحبس بالقلعة و مات مسجونا ، من تصانيفه :« المواقف في علم الكلام » و « العقائد العضديّة » و « الرّسالة العضديّة » و « شرح مختصر ابن الحاجب » و غيرها ، ت 756 هـ . انظر ، الزّركليّ ـ الأعلام : 3 / 295 .

(2) ـ الإيجيّ ـ المواقف (ط 1 ، مطبعة محمّد السّاس ، المغرب ، بلا تاريخ) : 8 / 1 .

(3) ـ الرّازيّ ـ المحصّل : 147 .

دليل الجوهر الفرد :

يعتبر دليل الجوهر الفرد الأساس الذي بنى عليه المتكلمون حلّ المشكلات الإلهيّة و الطّبيعيّة حتّى غدا نظريّة تميّزهم عن الفلاسفة المسلمين و اليونانيّين ، و مهما قيل عنه من قبل النّاقدين له من أنّه صدر في محيط فلسفيّ يونانيّ ، و بيئة وثنيّة لا تعرف إلها و لا نبيّا و لا كتابا ، و تتناقض مع عقيدة التّوحيد ، ثمّ انتقل بـ"افيره إلى العالم الإسلاميّ ؛ فإنّ متكلمي الإسلام استطاعوا أن يفيدوا منه في البرهنة على وجود الله ﷻ بواسطة حدوث الكون ، و البرهنة على علمه و قدرته الشّاملة لكلّ شيء ، و كذلك مسألة البعث و إعادة حشر الأجساد يوم القيامة ، و يكفي هذا فارقا أساسا يفرق بين فلاسفة اليونان و متكلمي الإسلام الّذين أبدعوا في استخدام هذا الدّليل بما ينتصر للعقيدة الإسلاميّة .

و قد ذهب ابن خلدون[1] إلى أنّ الإمام الباقلانيّ هو أوّل مستخدم لهذا الدّليل من المتكلمين في البرهنة على وجود الله ﷻ ، [2] على خلاف جمهور الباحثين الذين يعزونه إلى أبي الهذيل العلاف[3] ، و في رأينا أنّه لا تعارض بين القولين ، لأنّ ابن خلدون لا يرى المعتزلة من المتكلمين على حسب تعريفه لعلم الكلام[4] ، على خلاف جمهور الباحثين الذين يدخلون المعتزلة في دائرة المتكلمين .

و قد أشار ابن تيمية إلى أنّ أوّل من عرف عنهم هذا الدّليل هم المعتزلة ، فقد أثبتوا حدوث العالم بحدوث الأعراض ، و أثبتوا حدوث الأجسام بحدوث ما يستلزمها من

---

(1) - هو عبد الرّحمن بن محمّد بن محمّد ، وليّ الدّين الحضرميّ الإشبيليّ ، فيلسوف و مؤرّخ ، عالم بالاجتماع ، ولد و نشأ بتونس ، و رحل إلى فاس و غرناطة و تلمسان و الأندلس ، و تولى أعمالا ، و اعترضته دسائس و وشايات ، ثمّ ذهب إلى مصر ، و ولي فيها قضاء المالكيّة ، له عدّة مؤلفات منها :« العبر» و « رسالة في المنطق » و « شفاء السّائل لتهذيب المسائل » و غيرها ، توفي بالقاهرة سنة 808 هـ . انظر ، الزّركليّ - الأعلام : 3 / 330 .

(2) - ابن خلدون - المقدّمة (ط 5 ، دار الرّائد العربيّ ، 1982) : 465 .

(3) - هو محمّد بن الهذيل بن عبد الله بن مكحول العبديّ ، أبو هذيل العلاف ، من أئمّة المعتزلة ، اشتهر بعلم الكلام ، له مقالات في الاعتزال ومجالس و مناظرات ، له كتب كثيرة منها:« ميلاس» على اسم مجوسيّ أسلم على يده ، ت 235 هـ . انظر ، الزّركليّ - الأعلام : 7 / 131 .

(4) - يلاحظ في تعريف ابن خلدون لعلم الكلام أنّه يخرج منه المعتزلة ، فقد قال :« هو علم يتضمّن الحجاج عن العقائد الإيمانيّة بالأدلّة العقليّة ، و الرّدّ على المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السّلف و أهل السّنّة » . انظر، المقدّمة: 458.

الأعراض ، و قالوا الأجسام لا تنفكّ عن أعراض محدثة ، و ما لا ينفكّ عن الحوادث و لا يسبقها فهو حادث لامتناع حوادث لا أوّل لها . [1]

و قول ابن تيمية هذا صحيح ، فإنّ أبا الهذيل العلاف هو أوّل من قال بهذه النّظريّة من المسلمين ، و عبارته في ذلك :« إنّ الجسم يجوز أن يفرقه الله سبحانه و يبطل ما فيه من الاجتماع و الافتراق حتّى يصير جزءا لا يتجزّأ ، و أنّ الجزء الذي لا يتجزّأ لا طول له و لا عرض و لا جتماع و لافتراق ، و أنّه يجوز أن يجامع غيره ، و أن يفارق غيره ، و أنّ الخردلة يجوز أن تتفرّق نصفين ثمّ أربعة ثمّ إلى ثمانية إلى أن يصير كلّ جزء منها جزءا لا يتجزّأ »[2].

و قد تبع المتكلّمون أبا الهذيل في القول بهذه النّظريّة ، و لم يخالف في ذلك إلا النّظّام[3] بناء على أنّه ما من جزء من الأجزاء إلاّ و قد يقسّمه الوهم إلى نصفين بالقوّة لا بالفعل ، و إذا كان ذلك كذلك فكيف نقطع مكانا لا نهاية له في مسافة يمكن تناهيها ؟ و من هنا جاء بنظريّة جديدة تعرف بنظريّة الطفرة .[4]

و قد ذهب ابن تيمية إلى أنّ أبا حامد الغزاليّ ممّن يقدحون في هذا الدّليل ، و لعلّه اعتمد في ذلك على ما اعتمد عليه د. سليمان دنيا من بعده [5] حيث ذهب إلى أنّ الغزاليّ يطعن في هذه النّظريّة مستندا على ما ورد في كتابه « معارج القدس » من أقوال حاصلها أنّه ينكر القول بأنّ الجسم مركّب من الجواهر الفردة مخالفا في ذلك المتكلّمين ، و متّفقا مع أرسطو في تركيب الجسم من المادّة و الصّورة .

---

(1) - انظر ، ابن تيمية - منهاج السّنّة (تحقيق د. رشاد سالم ، طبعة القاهرة ، 1962) : 1 / 221 .

(2) - نقلا عن ، الأشعريّ - مقالات الإسلاميين : 14 .

(3) - هو إبرهيم بن سيّار بن هانئ البصريّ ، أبو إسحاق النّظّام ، من أئمّة المعتزلة ، تبحّر في علوم الفلسفة و انفرد بآراء خاصّة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سمّيت النّظّاميّة نسبة إليه ، ت 231 هـ . انظر ، الزّركليّ - الأعلام : 1 / 43 ، الأتابكي - النّجوم الزّاهرة : 2 / 234 .

(4) - وافق النّظّام الفلاسفة في نفي الجزء الذي لا يتجزأ ، و أحدث القول بالطّفرة لمّا ألزم مشي النّملة على صخرة من طرف إلى طرف أنّها قطعت مالا يتناهى ، فكيف يقطع ما يتناهى مالا يتناهى ؟ قال : تقطع بعضها بالمشي و بعضها بالطّفرة . انظر، الشّهرستانيّ - الملل و النّحل (تحقيق عبد الأمير مهنا ، ط 1 ، دار المعرفة ، بيروت - لبنان ، 1990) : 1 / 69 - 70 .

(5) - انظر ، سليمان دنيا - الحقيقة في نظر الغزاليّ (طبعة القاهرة ، 1965) : 177 ، 255 .

و على العموم فإن صحّ أنّ ابن تيمية اعتمد على هذا فهو لا يدلّ على رفض الغزاليّ للنّظريّة ، لأنّ الغزاليّ كان يحاول في هذا الموضع صدّ كلّ فلسفة تصف الله ﷻ بما لا يليق بجلاله من صفات المحدثات ، و خاصّة الأجسام ، سواء كانت منقسمة إلى جواهر أم مركّبة من مادّة و صورة ، فهو في معرض إبطال أقاويل الفلاسفة و ليس في معرض التّصريح برأيه الخاصّ في المسألة ، خصوصا إذا علمنا بأنّ المنهج الذي رسمه لنفسه في الرّدّ على الفلاسفة هو عدم الانطلاق من آرائه فقط ، بل يستعين حتّى بآراء الآخرين و إن خالفها ، و قد قال مبيّنا منهجه في ذلك :« أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلاّ دخول مطالب منكر ، لا دخول مدّع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة ، و أخرى مذهب الكرّاميّة ، و طورا مذهب الواقفيّة ، و لا أنتهض ذابّا عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلبا واحدا عليهم ، فإنّ سائر الفرق ربّما خالفونا في التّفصيل ، و هؤلاء يتعرّضون لأصول الدّين ، فلنتظاهر عليهم ، فعند الشّدائد تذهب الإحن »[1].

و دون أن نحمّل النّص أكثر ممّا يحتمل فإنّه واضح في أنّ صاحبه لم يكن يقتصر على آرائه فقط في الرّدّ على الفلاسفة ، و إنّما كان يستثمر حتّى آراء الفرق التي يختلف معها ، و دافعه في ذلك أنّ الخلاف ، مع الفلاسفة في أصول الدّين ، أمّا مع الفرق فهو في الفروع، فكان ينبغي أن يقف الجميع صفّا واحدا حينما يتعرّض للأصول و يتناسوا ما بينهم من خلافات .

و بناء على ذلك فإنّه لا يلزم من إيراد حجّة الإسلام لرأي يقابل به رأيا آخر تبنّيه له إلا إذا كان ثمّة تصريح بذلك أو ما في حكمه ، و من هنا فإنّ ما ورد عنه من أقوال في « معارج القدس » لا يفاد منها صراحة أنّه ينكر الجوهر الفرد ، لأنّ سرد هذه الأقوال كان في معرض الرّدّ على الفلاسفة وفق المنهج الذي ذكره .

أمّا موقفه الحقيقيّ فهو الذي ذكره في العديد من كتبه كـ « الاقتصاد » و « الإحياء » و « التّهافت » و « روضة الطّالبين »[2] متّبعا في ذلك ما ذهب إليه المتكلّمون .

---

(1) - الغزاليّ - تهافت الفلاسفة (تعليق د. علي بوملحم ، ط 1 ، دار الهلال ، بيروت ،1994): 82 - 83 .

(2) - انظر، الغزاليّ - الاقتصاد في الاعتقاد (ط 1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، 1983) : 19 - 30 ، و روضة الطّالبين (تصحيح الشّيخ محمّد بخيت ، دار النّهضة الحديثة ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ) : 65 .

و خلاصة دليل الجوهر الفرد كما ذكرها الشّيخ طاهر الجزائريّ[1] في كتابه « الجواهر الكلاميّة » أنّ الأجسام مركّبة من الجواهر الصّغار التي قد بلغت من الصّغر إلى حدّ لا يتميّز منها جانب عن جانب ، بمعنى أنّنا لو استرسلنا في تقسيم الأجسام فإنّها ستؤول إلى أجزاء متناهيّة في الدّقة ، غير منقسمة و غير محسوسة ، و يحدث بتلاقيها الكون و الفساد، واحدها هو الجوهر الفرد أو الجزء الذي لا يتجزّأ ، و من خصائصه أنّه ليس له امتداد ، لأنّه لو كان كذلك لقبل القسمة ، وهذا بخلاف المفروض ، و من خصائصه كذلك أنّه شيء وجوديّ على خلاف النّقطة الهندسيّة التي هي شيء وهميّ ذهنيّ فقط ، و من ثمّ فإنّ الجوهر الفرد يشغل حيّزا من الفراغ ، ثمّ إنّ العقل يجيز تحرّك هذا الجوهر من مكان إلى آخر ، و من هنا فإنّنا لو فرضنا بأنّه قديم لأمكن وجود حركات في الأزل لا أوّل لها ، وهذا محال لأنّه يستلزم جواز تحرّك الجوهر حركات لا عدد لها قبل كلّ حركة ، و كونها لا عدد لها يستلزم أنّها لا تحصر و لا تدخل تحت عدّ ، و إتيان الجوهر الفرد بها يدلّ على أنّه يمكن عدّها ، و عدّ ما لا يعدّ تناقض بديهيّ البطلان ، و من ثمّ فإنّ جواز تحرّك الجوهر في الأزل محال ، وبما أنّ جواز تحرّكه من لوازم ذاته بحيث لا يتصوّر وجوده دون ذلك الجواز ، فهذا يعني أنّه لا يمكن أن يكون موجودا في الأزل ، أي أنّه حدث بعد أن لم يكن ، و ما دام قد حدث فلا بدّ له من محدث أحدثه ، و ذاك هو اللّه ﷻ .[2]

فدليل المتكلّمين انبنى على حدوث العالم ، و انبنى حدوث العالم على القول بتركيب الأجسام من أجزاء لا تتجزّأ ، و أنّ الجزء الذي لا يتجزّأ محدث بحدوث الأكوان الملازمة له ، و من ثمّ فالأجسام محدثة و مخلوقة .

و قد لاقى هذا الدّليل انتقادات واسعة خاصّة من ابن رشد الذي وصف طريقة الاستدلال به بأنّها « معتاصة تذهب على كثير من أهل الرّياضة في الجدل ، فضلا عن الجمهور»[3] ، و علاوة على ذلك فهي « طريقة غير برهانيّة و لا مفضية بيقين إلى

---

(1) - هو طاهر بن صالح بن أحمد بن موهوب السّمعونيّ الجزائريّ ثمّ الدّمشقيّ ، عالم لغويّ و أديب ، من أعمدة الإصلاح الدّينيّ و اللّغويّ في سوريا ، كان له فيها تأثير كبير ، ووضع مناهج التّعليم و إصلاح أساليبه ، و كان يحسن أكثر اللّغات الشّرقيّة كالعبريّة و السّريانيّة و الفارسيّة و الحبشيّة و الزّواويّة و التّركيّة ، و ساعد على إنشاء دار الكتب الظّاهريّة بدمشق و المكتبة الخالديّة بالقدس ، له عدّة مصنّفات منها :« تفسير القرآن » و « الجواهر الكلامية » و « الفوائد الجسام في معرفة خواصّ الأجسام » ، ت 1338 هـ / 1920 م . انظر ، الزّركليّ ـ الأعلام : 3 / 221 .

(2) ـ نقلاعن ، طاهر الجزائريّ ـ الجواهر الكلاميّة ( ): 29 ـ 30 (بتصرّف).

(3) ـ ابن رشد ـ مناهج الأدلة (ط 2 ، دار العلم للجميع ، 1935) : 43 .

وجود الباري »[1] ، و قد اعتمد في ذلك على أنّ القول بحدوث العالم يلزم منه أن لا يخلو محدثه من أحد أمرين، فإمّا أن يكون محدثا و هو محال لإفضائه إلى التّسلسل ، و إمّا أن يكون أزليّا فيجب « أن يكون فعله المتعلّق بالمفعولات أزليّا فتكون المفعولات أزليّة ، وهو على خلاف المفروض، لأنّ الحادث يجب أن يكون وجوده متعلّقا بفعل حادث »[2] ، و المتكلّمون لا يسلّمون بفعل حادث عن فاعل قديم .

و قد وافق ابن تيمية ابن رشد في انتقاد هذا الدّليل على أنّه طريقة معتاصة و متوقفة على مقدّمات طويلة قد لا تؤدّي إلى اليقين في نتائجها بسبب أنّ الجزئيّات التي يتركّب منها وقع حول التّسليم بصحّتها جدال كبير بين النّظّار ممّا يفضي إلى التّقليل من قيمته .

و قد أحصى شيخ الإسلام اختلافات النّظّار حول حدوث الأجسام بدلالة حدوث الجوهر الفرد في الآراء التّالية :

1 - أنّها مركّبة من الجواهر المنفردة التي لا تقبل القسمة كما هو قول أكثر المعتزلة و من وافقهم من الأشعريّة و موافقيهم .

2 - قول من يقول بأنّها مركّبة من جواهر لا نهاية لها ، كما هو قول النّظّام و متّبعيه .

3 - قول من يقول بأنّها مركّبة من المادّة و الصّورة ، و أنّها تقبل الانقسام إلى غير نهاية كما ذهب إليه ابن سينا و أمثاله من المتفلسفة.

4 - قول من يقول بأنّها ليست مركّبة من هذا و لا ذاك ، و لكن تقبل الانقسام إلى جوهر لا يتجزّأ كما ذهب إليه الشّهرستانيّ و غيره .

5 - قول من يقول أنّها ليست مركّبة من هذا و لا ذاك ، و لا تقبل الانقسام إلى جزء لا يتجزّأ و لا إلى غير نهاية ، و لكن كلّ جزء موجود فإنّه يقبل الانقسام العقليّ و لا يقبل الانقسام الفعليّ ، و لكنّه يستحيل إذا صغر ، كما تفسد و تستحيل أجزاء المادّة إذا صغرت

---

(1) - المصدر السّابق : 43 .

(2) - المصدر السّابق : 43 - 44 .

فتصير هواء ، فلا يكون في الأجزاء ما لا يتميّز يمينه عن شماله ، و لا يكون فيها ما يقبل الانقسام إلى غير غاية .[1]

هذا و قد تميّز نقد ابن تيمية لهذا الدّليل بالتّفصيل و الاستقصاء لجزئيّاته محاولا تفنيدها و إبطالها ، تارة عن طريق العقل و أخرى عن طريق النّقل ، منتهيا في الأخير إلى أنّه لايجوز الاعتماد عليه في الوصول إلى المطالب الإلهيّة التي مبناها على القطع و اليقين لا على الظّنّ و الاشتباه ، و لكي يصحّ الاستدلال بهذا الدّليل لا بدّ من إثبات سلامة و يقينيّة الأمور التّالية :

1 ـ إثبات الأعراض أو إثبات بعضها كالأكوان الأربعة .
2 ـ إثبات حدوث الأعراض و إبطال كمونها .
3 ـ إثبات وجود الجواهر التي هي محلّ للأعراض .
4 ـ إثبات استحالة تعرّي الجواهر عن الأعراض .
5 ـ إثبات استحالة حوادث لا أوّل لها .
6- إثبات أنّ ما لا ينفكّ عن الحادث فهو حادث .[2]

و يقرّر ابن تيمية بأنّ إثبات صحّة هذه الجزئيات التي يتركّب منها هذا الدّليل ليست من السّهولة بمكان ، بل هو ممّا وقع فيها الخلاف و النّزاع بين المتكلّمين و غيرهم و حتّى بين المتكلّمين أنفسهم[3] ، و إذا كنّا قد رأينا كيف أنّ النّظّام – و هو من المتكلّمين – قد انتقد هذا الدّليل اعتمادا على أنّ الجوهر الفرد قد يقسّمه الوهم إلى قسمين بالقوّة لا بالفعل و من ثمّ فلا وجود له ، فما عسى أن تكون إذن أدلّة ابن تيمية في ذلك ؟

اعتمد ابن تيمية في ذلك على ما يلي :

1 ـ أنّ المتكلّمين لم يفرّقوا في قولهم :« إنّ الملازم للحادث حادث »[4] بين الحادث

---

(1) ـ ابن تيمية ـ درء تعارض العقل و النّقل : 3 / 442 ـ 443 .
(2) ـ نقلا عن ، الجليند ـ ابن تيمية و قضيّة التّأويل : 215 ـ 216 .
(3) ـ انظر ، ابن تيمية ـ تعليقات ابن تيمية على مناهج الأدلة لابن رشد (ط 2 ، دار العلم للجميع ، 1935) : 44 .
(4) ـ المصدر نفسه : 44 .

بالشّخص و الحادث بالنّوع ، فإذا « أريد به الحادث بالشّخص فإنّ ما لا يسبق الحادث المعيّن يجب أن يكون حادثا ، و أمّا مالا يسبق نوع الحوادث فهو محلّ النّزاع بين النّاس و عليه ينبني هذا الدّليل » [1] .

فعمدة ابن تيمية في انتقاد هذا الدّليل هو أنّ الحدوث بالآحاد لا يلزم منه الحدوث بالنّوع، فقد يكون النّوع قديما في حين أنّ الجزئيّات التي تندرج تحته حادثة ، و قد حاول ابن تيمية تقرير هذه القاعدة و إثبات أنّ للجملة حكما مخالفا لحكم الأفراد فقال :« و لكن لا يلزم من حدوث كلّ فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة حدوث النّوع ، فلا يلزم من ذلك أنّه لم يزل الفاعل المتكلّم معطّلا عن الفعل و الكلام ثمّ حدث ذلك بالسّبب ، كما لا يلزم مثل ذلك في المستقبل ، فإنّ كلّ فرد فرد من المستقبلات المنقضية فان و ليس النّوع فانيا ، و ذلك أنّ الحكم الذي توصف به الأفراد إن كان لمعنى موجود في الجملة وصفت به الجملة ، مثل وصف كلّ فرد بوجود أو إمكان أو بعدم ، فإنّه يستلزم وصف الجملة بالوجود و الإمكان و العدم ، لأنّ طبيعة الجميع طبيعة كلّ واحد ، و ليس المجموع إلاّ الآحاد الممكنة أو الموجودة أو المعدومة . أمّا إذا كان ما وصف به الأفراد لا يكون صفة للجملة لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد كما في أجزاء البيت و الإنسان و الشّجر ، فإنّه ليس كلّ منها بيتا و لا إنسانا و لا شجرة ... و في الجملة فما يوصف به الأفراد قد توصف به الجملة و قد لا توصف ، فلا يلزم من حدوث الفرد حدوث النّوع إلاّ إذا أثبت أنّ هذه الجملة موصوفة بصفة هذه الأفراد ، و ضابط ذلك أنّه إذا كان بانضمام هذا الفرد إلى هذا الفرد يتغيّر ذلك الحكم الذي للفرد لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد ، و إن لم يتغيّر ذلك الحكم الذي لذلك الفرد كان حكم المجموع حكم الأفراد ... »[2].

فانتقاده إذن موجّه على أساس أنّه لا يلزم من حدوث المعيّن الحدوث بالنّوع ، و قد ذكر بأنّ بعض المتكلّمين تفطّنوا لهذا الفرق فأرادوا إثبات امتناع حوادث لا تتناهى بطريق التّطبيق وما يشبهه ، ولكن سرعان ما يعترض عليهم بنقد دليل التّطبيق .

2 ـ في نقده لدليل التّطبيق بعد أن قرّره و صوّره يثبت بأنّ الاشتراك في عدم التّناهي لا يقتضي التّساوي في المقدار ، قال : « مثال ذلك ـ أي دليل التّطبيق ـ أن يقدّروا الحوادث

---

(1) ـ المصدر السّابق : 44 .

(2) ـ ابن تيمية ـ منهاج السّنّة : 1 / 118 ـ 119 .

من زمن الهجرة مثلا إلى ما لا يتناهى ، و الحوادث من زمن الطّوفان إلى ما لا يتناهى أيضا ثمّ يوازنون بين الجملتين فيقولون : إن تساوتا لزم مساواة الزّائد للنّاقص و هذا ممتنع، و إن تفاضلتا لزم أن يكون فيما لا يتناهى تفاضل و هو محال ، و الّذين نازعوهم منعوا هذه المقدّمة و قالوا : لا نسلّم أنّ حصول مثل هذا التّفاضل في ذلك ممتنع ، بل نحن نعلم أنّ الطّوفان إلى ما لا نهاية له في المستقبل أعظم من الهجرة إلى ما لا نهاية له في المستقبل ، و كذلك من الهجرة إلى ما لا بداية له في الماضي أعظم من الطّوفان إلى ما لا بداية له في الماضي ... و الاشتراك في عدم التّناهي لا يقتضي التّساوي في المقدار إلاّ إذا كان ما يقال عليه أنّه لا يتناهى قدرا محدودا و هذا باطل ، فإنّ ما لا يتناهى ليس له حدّ محدود و لا مقدار معيّن ، بل هو بمنزلة العدد المضعّف، فكما أنّ اشتراك الواحد و العشرة و المائة و الألف في التّضعيف الّذي لا يتناهى لا يقتضي تساوي مقاديرها فكذلك هذا »[1].

و الملاحظ على انتقاد ابن تيمية الأوّل و الثّاني للمتكلّمين أنّه ليس من القوّة بمكان إذ كيف لا تأخذ الجملة حكم الجزئيّات و تختلف عنها و ليس هناك مفهوم للجملة إلاّ أنّها الأفراد مجتمعة ، فإذا كانت الأفراد مجتمعة هي الجملة فكيف لا تكون الجملة هي الأفراد مجتمعة ، و إذا كان حكم الأفراد هو الحدوث فكيف لا يكون حكم الجملة كذلك ، فالتّفريق بينهما في الحكم يلزم منه إصدار حكمين متناقضين على شيء واحد من حيثيّة واحدة و هو باطل ، و قد نبّه لهذا الاعتراض الأستاذ الهرّاس و هو أحد الدّارسين للتّراث التّيميّ فقال بأنّ هذه القاعدة ـ قاعدة التّفريق بين المجموع و الأفراد ـ « لا يطمئنّ إليها العقل كثيرا ، فإنّ الجملة ليست شيئا أكثر من الأفراد مجتمعة ، فإذا فرض أنّ كلّ فرد منها حادث لزم من ذلك حدوث الجملة قطعا »[2] .

و بناء على ذلك فلا يلزم من إبطال دليل المطابقة إبطال قول المتكلّمين في لزوم حدوث النّوع بدلالة الحدوث بالآحاد .

3 ـ إنّ القول بوجود حادث عن فاعل قديم يلزم منه أنّ فعل المحدث حادث في حين أنّ المتكلّمين لا يسلّمون بذلك.[3]

---

(1) ـ المصدر السّابق : 1 / 120 .

(2) ـ الهراس ـ ابن تيمية السّلفيّ : 122 .

(3) ـ انظر ، ابن تيمية ـ تعليقات ابن تيمية على مناهج الأدلة : 44 .

4 - إنّ إثبات الجزء الذي لا يتجزّأ بناء على أنّ عدم إثباته يفضي إلى القول بعدم تناهي أجزاء الجسم غير صحيح لأنّ « الموجود إنّ قيل إنّه لا يقبل القسمة بالفعل لم يكن فيه أجزاء لا تتناهى، و إن قيل إنّه يقبلها بالفعل صغرت أجزاؤه ، فإذا صغرت أجزاؤه فإنّها تستحيل و تفسد ، كما تستحيل أجزاء الماء الصغار هواء ، و إذا استحالت عند تناهي صغرها لم يلزم أن تكون باقية قابلة لانقسامات لا تتناهى و لا يلزم وجود أجزاء لا تتناهى » [1].

و على الرّغم من أنّ ابن تيمية قد أفاد كثيرا من انتقادات ابن رشد لأدلّة المتكلّمين عامّة و دليل الجوهر الفرد خاصة إلا أنّه يختلف معه في موافقته للمتكلّمين على أنّ الحركة دليل الحدوث ، واعتبار هذا الدّليل دليل الخواصّ من أنبياء الله ﷻ خصّ الله به سيّدنا إبراهيم الخليل في قوله ﴿ وَ كَذَلِكَ نُرِي إِبرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَ الأَرْضِ وَ لِيَكُونَ مِنَ المُوقِنِينَ ﴾ (الأنعام : 75) ، و من المعلوم أنّ الاستدلال بهذه الآية على هذه الطّريقة قد استعمله الرّازيّ في العديد من كتبه [2] ، و الغزاليّ في « القسطاس المستقيم »[3] ، و ابن حزم في« الفصل »[4] وابن رشد في « مناهج الأدلة »[5] و كذلك الإمام الأشعريّ في رسالته « استحسان الخوض في علم الكلام » و نصّ عبارته في ذلك : « أمّا الحركة و السّكون و الكلام فيهما ، فأصلهما موجود في القرآن ، وهما يدلاّن على التّوحيد، و كذلك الاجتماع و الافتراق ، قال تعالى مخبرا عن خليله - صلوات اللّه عليه و سلامه - في قصّة أفول الكواكب و الشّمس و القمر و تحريكها من مكان إلى مكان ما دلّ على أنّ ربّه ﷻ لا يجوز عليه شيء من ذلك ، و أنّ من جاز عليه الأفول و الانتقال من مكان إلى مكان فليس بإله » [6] .

و يختلف ابن تيمية مع هؤلاء جميعا في دلالة قصّة إبراهيم على الطّريقة التي سلكوها ،

---

(1) - المصدر السّابق : 45 .

(2) - انظر ، الرّازيّ - المحصّل : 61 ، و مفاتيح الغيب : 4 / 78 ، 7 / 55 .

(3) - انظر ، الغزاليّ - القسطاس المستقيم : 55 - 56 .

(4) - انظر ، ابن حزم - الفصل (مكتبة المثنى ، بغداد ، 1901) : 2 / 173 .

(5) - انظر ، ابن رشد - مناهج الأدلة : 68 .

(6) - نقلا عن ، عبد الرحمن بدوي - مذاهب الإسلاميين (ط 3 ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، 1985): 17 .

ويتلخّص انتقاده لهم فيما يلي:

1- إنّ تفسير الأفول بالحركة نوع من أنواع تحريف الكلم عن مواضعه و افتراء ظاهر على لغة العرب ، لأنّ المعلوم من كتب اللّغة أنّ الأفول ليس هو الحركة و إنّما هو الغياب ، فلا يسمّى المتحرّك في اللّغة آفلا ، و لا يقال للمصلّي و الماشي آفلا ، و إنّما أفل بمعنى غاب و احتجب .

2 - إنّ سيّدنا إبراهيم لم يستدلّ بمجرّد الحركة على نفي ربوبيّة الكواكب و الشّمس و القمر ، لأنّه لو كان يقصد ذلك لكفاه تحرّكها من وقت بزوغها دليلا على ما أراد ، فلو كانت الحركة دليلا على نفي الرّبوبيّة لكان قد قال ذلك أثناء تحرك هذه الكواكب ، و لما أرجأ قوله إلى حين أفولها و غيابها .

3 - إنّ إبراهيم لم يكن يستدلّ بهذه الآية على نفي الشّريك و إبطال عبادة غير الله ، لأنّ قومه كانوا مقرّين بوجود الصّانع الخالق القادر و لكنّ مشكلتهم أنّهم أشركوا مع الله غيره في عبادته من الكواكب و الأقمار ، و دليل ذلك أنّه قال لهم في مناظرته إيّاهم ﴿ وَكَيْفَ أَخَافُ مَآ أَشْرَكْتُمْ وَ لاَ تَخَافُونَ أَنَّكُمْ أَشْرَكْتُم بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ عَلَيْكُمْ سُلْطَانًا ، فَأَيُّ الفَرِيقَيْنِ أَحَقُّ بِالأَمْنِ إِنْ كُنتُمْ تَعْلَمُونَ ﴾ (الأنعام : 81)[1] .

و لكنّ الّذي يلاحظ على انتقادات ابن تيمية لاستدلال المتكلّمين بهذه الآية أنّها ليست ملزمة لهم على وجه الإفحام ، فالإمام الرّازيّ مثلا كان يدرك تمام الإدراك بأنّ الأفول معناه لغة الغياب بعد الظّهور ، و كان على علم بأنّ طلوع الكوكب دليل على حدوثه قبل أن يكون الأفول دليلا على ذلك ، و لكنّ الّذي جعله يفسّر الأفول بالحركة و يجعله دليلا على الحدوث دون أن يتّخذ من الطّلوع دليلا على ذلك هو أنّ دلالة الأفول ظاهرة ظهورا جليّا ، يشترك في فهمها الذّكيّ و الغبيّ و كلّ أحد ، على خلاف الطّلوع فإنّ دلالته قد تخفى على البعض ، و قد قال في تفسير هذه الآية ما نصّه :« إنّ إبراهيم عليه السلام استدلّ بأفول الكوكب على أنّه لا يجوز أن يكون ربّا له و خالقا له ، و يجب علينا هنا أن نبحث عن أمرين : أحدهما أنّ الأفول ما هو ؟ و الثّاني أنّ الأفول كيف يدلّ على عدم ربوبيّة

---

(1) - استدل ابن تيمية بهذه الآية في ، منهاج السّنّة : 1 / 141 ، و الرّدّ على المنطقيين : 304 - 306 ، و درء تعارض العقل و النقل : 1 / 109 - 113 ، و 1 / 310 - 317 ، و 8 / 355 - 356 .

الكواكب ؟ ، فنقول : الأفول عبارة عن غيبوبة الشّيء بعد ظهوره ، و إذا عرفت هذا فلسائل أن يسأل فيقول : الأفول إنّما يدلّ على الحدوث من حيث إنّه حركة ، و على هذا التّقدير فيكون الطّلوع أيضا دليلا على الحدوث ، فلم ترك إبراهيم عليه السلام الاستدلال على حدوثها بالطّلوع و عوّل في إثبات هذا المطلب على الأفول ؟

و الجواب : لا شكّ أنّ الطّلوع و الغروب يشتركان في الدّلالة على الحدوث إلاّ أنّ الدّليل الّذي يحتجّ به الأنبياء في معرض دعوة الخلق كلّهم إلى الله لا بدّ و أن يكون ظاهرا جليّا بحيث يشترك في فهمه الذّكيّ و الغبيّ و العاقل ، و دلالة الحركة على الحدوث و إن كانت يقينيّة إلاّ أنّها دقيقة لا يعرفها إلاّ الأفاضل من الخلق ، أمّا دلالة الأفول فإنّها دلالة ظاهرة يعرفها كلّ أحد ، فإنّ الكوكب يزول سلطانه وقت الأفول فكانت دلالة الأفول على هذا المقصود أتمّ »[1].

و أمّا الإلزام الثّالث الّذي توجه به ابن تيمية إلى المتكلمين فهو لا يستقيم إلاّ مع من يسلّم بتقسيم التّوحيد إلى توحيد ربوبيّة و توحيد ألوهيّة ، و هذا ما لا يسلّم به المتكلمون ، إذ التّوحيد عندهم يعنون به نفي الكموم الخمسة في الذّات و الصّفات و الأفعال ، [2] فهذا الإلزام مبنيّ على أصل ليس محلّ اتفاق بين الفريقين .

* * *

---

(1) - الرّازيّ - مفاتيح الغيب : 13 / 55 .

(2) - من المعلوم أنّ الإمام ابن تيمية انفرد بتقسيم جديد للتوحيد خالف به ما كان سائدا عند من سبقوه من علماء الكلام ، فقد اشتهر عن أكثر هؤلاء أنّهم قسّموا التّوحيد إلى ثلاثة أقسام هي : أ - توحيد الذّات ، ب - توحيد الصّفات ، جـ - توحيد الأفعال ، و قد عنوا بهذا التّقسيم نفي الكموم الخمسة ، فتوحيد الذّات معناه نفي الكمّ المنفصل المبطل لتعدد الإله في ذوات متباينة ، و نفي الكمّ المتصل المبطل لتركب ذات الله ﷻ من أجزاء و أبعاض ، و توحيد الصّفات معناه نفي الكمّ المنفصل عن صفات الله ﷻ ، أي أنّه لا يشاركه غيره في صفة من صفاته ، فضلا عن أن يشاركه هذا الغير في كلّ صفاته ، كما يعني أيضا نفي الكمّ المتصل عن الصّفات الإلهية ، أي أنّها ليست متعددة بما ينفي تغايرها عن بعضها البعض أو ينفي تغاير بعضها عن البعض الأخر ، فلا يصح أن نثبت له علمين و قدرتين و إنّما نثبت علما و قدرة ... ، و توحيد الأفعال يتضمّن نفي الكمّ المنفصل عن أفعاله ﷻ ، أي أنّه لا فاعل في الكون خلقا و تقديرا إلاّ هو .

أمّا الإمام ابن تيمية فقد قسّم التّوحيد إلى توحيد الرّبوبيّة و توحيد الألوهيّة ، و يعني بالأوّل الإقرار بأنّ الله هو الخالق و الرّازق و المعز و المذلّ و المحي و المميت ... و يعني بالثّاني إفراد الله ﷻ بالعبادة دون سواه ، فلا يعبد إلاّ هو و لا يسأل إلاّ هو ، و لا يتوسّل إلاّ به .

و الواقع أنّ تقسيم ابن تيمية أولى إذا ما نظرنا إلى النّاحية العمليّة ، أي علاقة الجانب النّظريّ بالسّلوك العمليّ ، و تقسيم المتكلمين أولى إذا ما اعتبرنا النّاحية الجدليّة في الدّفاع عن العقيدة ضدّ شبهات الخصوم . انظر رأي ابن تيمية في ، مجموع الفتاوى : 1 / 91 - 92 ، 2 / 37 ، 10 / 283 - 284 ، 14 / 379 - 380 .

و الخلاصة أنّ ابن تيمية كان ينطلق في انتقاده لطريقة المتكلمين من قاعدتين هما :

1 ـ اشتراط القطعيّة في الدّليل حتى يصحّ الاستدلال به في المطالب الإلهية ، لأنّ الإلهيات مبناها على القطع و اليقين .

2 ـ اشتراط عدم انطواء الدّليل على الاشتباه ، بل ينبغي أن توزن مصطلحاته بالكتاب و السّنّة ، و ينظر فإن وافق فهو مقبول و إن خالف فهو مرفوض .

و بما أنّ أدلة المتكلمين لم تكن ـ في رأيه ـ قطعية في الدّلالة على المطلوب ، و لم تكن خالية من الاشتباه ، منع ابن تيمية أن تعتمد في إثبات المطالب الإلهية .

* * *

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني : موقفه من أدلة الفلاسفة .

لقد كان أبرز ما استدلّ به الفلاسفة على وجود الله ﷻ الدّليلان التّاليان : دليل التّناهي ، دليل الإمكان و الوجوب .

أوّلا : دليل التّناهي .

و قد استدلّ به الكنديّ[1] في أماكن متفرّقة من رسائله ، و اعتمد فيه على المقدّمات التّالية :

أ - بعض البديهيّات الرّياضيّة .
ب - تناهي ما هو حادث .
جـ - تناهي ما في الجرم و ما هو محمول عليه ، و هذا يشمل زمان و حركة الجرم .

أمّا البديهيّات الرّياضيّة فقد لخّصها د.حسام الدّين الألوسيّ في كتابه « فلسفة الكنديّ » كما يلي :

1 - إنّ كلّ الأجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية .
2 - الأجرام المتساوية أبعاد ما بين نهاياتها متساوية بالفعل و القوّة .
3 - ذو النّهاية ليس لا نهاية له .
4 - كلّ الأجرام المتساوية إذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها و كان أعظم ممّا كان قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .
5 - كلّ جرمين متناهيي العظم إذا جمعا كان الجرم الكائن منهما متناهي العظم ، و هذا واجب في كلّ عظم و في كلّ ذي عظم .

---

(1) - هو يعقوب بن إسحاق بن الصّباح الكنديّ ، الملقب بأبي يوسف ، فيلسوف العرب و الإسلام في زمانه ، نشأ بالبصرة و انتقل إلى بغداد فتعلم ، و اشتهر بالطّبّ و الهندسة و الفلك و الفلسفة و الموسيقى ، ألّف و ترجم و شرح كتبا كثيرة يزيد عددها على ثلاثمائة ، من تصانيفه :« الأدويّة المركبة » و « رسم المعمورة » و هي عبارة عن خرائط و صور عن الأرض ، و « المدّ و الجزر » و « إلهيات أرسطو » و غيرها ، ت 260 هـ . انظر، الزّركليّ - الأعلام : 8 / 195 .

6 ـ إنّ كلّ شيء ينقص منه شيء فإنّ الّذي يبقى أقلّ ممّا كان قبل أن ينقص منه شيء .

7 ـ إنّ الأصغر من كلّ شيئين متجانسين بعد الأكبر منهما أو بعد بعضه .

8 ـ لا يمكن أن يكون عظمان متجانسان لا نهاية لهما أحدهما أقلّ من الآخر ، لأنّ الأقلّ بعد الأكبر أو بعد بعضه .

9 ـ كلّ شيء نقص منه شيء فإنّه ما ردّ إليه ما نقص منه عادإلى المبلغ الّذي كان أوّلا . [1]

و بعد أن برهن الكنديّ على صحّة كلّ هذه المقدّمات برهنة رياضيّة ، بدأ في صياغة الدّليل على تناهي الأجسام ، فتارة يصوغه باستعمال المقدّمات (1) و (2) و (3) و (4) و (5) و (7) فقط ، و تارة يستخدم في صياغته المقدّمات (1) و (4) و (5) و (8) فقط ، و تارة يستخدم المقدّمات (5) و(6) و (7) و (9) ، إلى غير ذلك . [2]

و من هنا فإنّ الدّليل المستخدم من قبله له صور مختلفة باختلاف المقدّمات الّتي يبنى عليها ، و قد أورد د. حسام الألوسيّ تلخيصا لأحد صور هذا الدّليل نورده فيما يلي :

إنّ أيّ جرم هو إمّا متناه أو لا متناه ، فلو فرضنا أنّه لا متناه و فصلنا منه بالوهم جرما متناهي العظم فإنّ الباقي إمّا أن يكون متناهيا أو غير متناه ، فإن كان الباقي متناهي العظم فإنّه إذا زيد عليه ما أخذ منه كان الجرم المتكوّن عنهما متناهي العظم بحسب المقدّمة الخامسة ، و لكنّ الجرم قبل الفصل كان لا متناهي العظم بالفرض و هو كذلك لا متناهي العظم بحسب المقدّمة التّاسعة ، فهذا الجرم الّذي فرضنا أنّه ليس بمتناه هو متناه لا متناه ، و هذا خلف لا يمكن ، و إن كان الّذي بقي من الجرم غير متناه فإنّه إذا زيد عليه ما اقتطعناه صار أعظم ممّا كان قبل أن يزاد عليه أو مساويا له ، فإن كان أعظم ممّا كان صار ما لا نهاية له أعظم ممّا لا نهاية له ، و هذا بخلاف المقدّمة الثّامنة ، و أيضا صار الأقلّ منهما متناهيا ، لأنّ ما لا يتناهى لا يكون أقلّ ممّا لا يتناهى بحسب المقدّمة الثّامنة ، و يكون اللاّمتناهي متناهيا و هذا خلف أيضا ، و إن كان مساويا فقد زيد على جرم جرمٌ فلم يزد شيئا ، و هذا بخلاف المقدّمة الرّابعة ، و هو أيضا يؤدّي إلى أنّ الكلّ مثل البعض

---

(1) ـ حسام الدّين الألوسي ـ فلسفة الكنديّ (دار الطّليعة ، بيروت ـ لبنان ، 1984) : 104 ـ 105 .

(2) ـ المرجع نفسه : 105 .

و هذا خلف لا يمكن ، فقد تبيّن أنّه لا يمكن أن يكون جرم لا نهاية له . [1]

و بعد أن أثبت الكنديّ تناهي الأجسام بيّن أنّ كلّ متناه حادث ، و كلّ حادث لا بدّ له من محدث أحدثه و أوجده .

و الجدير بالذّكر أنّ هذا الدّليل مبنيّ على مبدأ استحالة وجود ما لا يتناهى بالفعل ، و قد أفاده الكنديّ من أرسطو ، و من المعلوم أنّ هذا المبدأ محلّ نزاع كبير بين الفلاسفة ، فالنّظّام مثلا يقول بتحقق ما لا يتناهى تحققا بالفعل عن طريق الطّفرة ممّا يجعل هذا الدّليل في نهاية المطاف ليس محلّ تسليم من قبل الجميع فتكون دلالته على المطلوب دلالة ظنيّة لا قطعيّة .

و نحن نجد الفيلسوف الألمانيّ « كانت » في كتابه « تناقضات العقل » قد برهن على صدق القضيّة التي اعتمد عليها بعض فلاسفة الإسلام و متكلميهم القائلة بأنّ العالم متناه و من ثمّ فهو محدود بالمكان ، كما برهن على صدق نقيض هذه القضيّة الذي اعتمد عليه الدّهريّة في أنّ العالم ليس له ابتداء و لا حدود له في المكان .

و لمّا كانت كلّ من القضيّتين لا تخلو من بعض الوجاهة جاء ابن سينا ليحاول حلّ الإشكال عن طريق دليل الإمكان و الوجوب الذي يحاول أن يجمع فيه ما يبدو على أنّه متناقض من أنّ العالم قديم في حين أنّه معلول لعلّة .

ثانيا : دليل الإمكان و الوجوب .

يختلف هذا الدّليل عند ابن سينا عنه عند المتكلمين ، فإذا كان المتكلمون قد انطلقوا في بناء دليل الممكن و الواجب من النّظر إلى العالم كما نلمسه في الواقع المحسوس اتّباعا منهم للمنهج الاستقرائيّ و استدلالا بالمعلول على العلّة ؛ فإنّ ابن سينا قد انطلق من خلال تأمّل فكرة الوجود نفسها و تحليلها تحليلا عقليّا ، بغضّ النّظر عن العالم في واقعه المشاهد تطبيقا منه للبرهان الاستنتاجيّ الذي هو عنده أشرف و أوثق من الاستقراء ، فالاستقراء

---

(1)- المرجع السّابق : 107 - 108.

يبقى أقلّ إقناعا و سموّا من الاستنتاج بالنّسبة إليه ، و لذلك استدلّ على المعلول بالعلّة لا بالمعلول على العلّة .

و قد اعتبر دليله هذا من أشرف أنواع الأدلّة و من أوثقها ، لأنّه لا يحتاج إلى النّظر و التّأمّل في الوجود من هو حيث هو واقع محسوس ، قال ابن سينا :« تنبيه : تأمّل كيف لم يحتج بياننا لثبوت الأوّل و وحدانيّته و براءته من السّمات إلى تأمّل لغير نفس الوجود ، و لم يحتج إلى اعتبار من خلقه و فعله ، و إن كان ذلك دليلا عليه ، لكنّ هذا الباب أوثق و أشرف ، أي إذا اعتبرنا حال الوجود نفسه فتشهد به الوجود من حيث هو وجود ، و هو يشهد بعد ذلك على سائر ما بعده في الوجود » [1] .

و يبني ابن سينا دليله على مقدّمتين بيّن في إحداهما بطلان التّسلسل و في الأخرى بطلان الدّور ليخلص بعد ذلك إلى أنّ العقل في تصوّره للوجود لا بدّ و أن يصل إلى واجب وجود بذاته ، بناء على أنّه لو افترض أنّ الوجود كلّه ممكن لأدّى به هذا الفرض إمّا إلى تسلسل في العلل و المعلولات و إمّا إلى دور فيها ، و كلاهما يحيل العقل وقوعه .

و نحن ننقل هنا دليل ابن سينا مختصرا من نصّه من كتابه « الإشارات و التّنبيهات » ثمّ نعقب عليه بانتقادات ابن تيمية كما وردت في « الموافقة » و « درء تعارض العقل و النّقل » .

قال ابن سينا :« تنبيه : كلّ موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فإمّا أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أو لا يكون ، فإن وجب فهو الحقّ بذاته الواجب وجوده من ذاته و هو القيّوم ، و إن لم يجب لم يجز أن يقال إنّه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجودا ، بل إن قرن باعتبار ذاته شرط عدم علّته صار ممتنعا ، أو مثل شرط وجود علّته صار واجبا ، و إن لم يقرن بها شرط لا حصول علّته و لا عدمها بقي له في ذاته الأمر الثّالث و هو الإمكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب و لا يمتنع ، فكلّ موجود إمّا واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته .

---

(1) ـ ابن سينا ـ الإشارات و التنبيهات : 1 / 214 .

إشارة : ما حقه في نفسه الإمكان فليس يصير موجودا من ذاته ، فإنّه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن... فإن صار أحدهما أولى فلحضور شيء أو غيبته، فوجود كلّ ممكن الوجود هو من غيره . [1]

تنبيه : إمّا أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كلّ واحد من آحاد السلسلة ممكنا في ذاته و الجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضا و جب بغيرها ، و لنزد هذا بيانا .

شرح : كلّ جملة كلّ واحد منها معلول فإنّها تقتضي علة خارجة عن آحادها ، و ذلك لأنها إمّا ألاّ تقتضي علة أصلا فتكون واجبة غير ممكنة ، و كيف يتأتّى هذا و إنما يجب بآحادها ، و إمّا أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها ، فإنّ تلك الجملة و الكلّ شيء واحد ، و أمّا الكلّ بمعنى كلّ واحد فليس يجب به الجملة ، و إمّا أن يقتضي علة هي بعض الآحاد ، و ليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذ كان كلّ واحد منها معلولا لأنّ علته أولى بذلك ، و إمّا أن يقتضي علة خارجة عن الآحاد كلها و هو الباقي .

إشارة : كلّ سلسلة مترتبة من علل و معلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر أنها إذا لم يكن فيها إلاّ معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها ، لكنها يتّصل بها لا محالة طرف و ظهر أنه إن كان فيها ما ليس بمعلول فهي طرف و نهاية ... فكلّ سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته »[2].

هذا خلاصة ما استدلّ به ابن سينا في إثبات وجود واجب الوجود بما أفاده من الفارابيّ، و إن كان قد أبدع في تقسيم الوجود إلى واجب بذاته و ممكن بذاته واجب بغيره ، سعيا منه للتّوفيق بين القائلين بقدم العالم و القائلين بخلقه ، فالعالم عنده ممكن بذاته واجب بغيره .

بيد أنّ ابن سينا وإن ادّعى بأنّ دليله عقليّ محض لا يحتاج إلى تأمّل لغير نفس الوجود، و حاول أن يرتفع عن مستوى المتكلّمين فضرب صفحا عن العالم المحسوس ، إلاّ أنّ دليله مستند في الحقيقة إلى العالم الحسيّ الذي قلل من شأنه في الاستدلال على وجود الله ﷻ ، ذلك لأنّه اعتمد على القول بأنّ كلّ ممكن لا بدّ له من علة ، و نحن لا نستطيع أن نعرف

---

(1) ـ المصدر السابق : 1 / 195 .

(2) ـ المصدر السابق : 1 / 195 ، 198 .

هذه الحاجة دون الالتفات إلى عالم الحسّ ، و لذلك نجد بأنّ جميع الّذين سبقوه[1] حاولوا إثبات وجود اللّه ﷻ بعد أن افترضوا الأخذ بالاعتبار ما خلقه اللّه ﷻ و ما فعله ، فانطلقوا من المعلوم إلى المجهول ، و اعتمدوا على ما في الطّبيعة من حركة و كمال و نظام ليستدلّوا على العلّة بمعلولاتها ، على خلافه هو فقد قلب الأمر و عكسه و استدلّ بالعلّة على المعلول .

و قد تتبّع ابن تيمية هذا الدّليل بالنّقد لجزئيّاته و تفصيلاته واحدة تلو الأخرى في العديد من كتبه مبيّنا أنّه لا يصحّ الاعتماد عليه في إثبات المطالب الإلهيّة لما ينطوي عليه من الاشتباه و الضعف .

و تتلخّص اعتراضاته و انتقاداته لدليل ابن سينا فيما يلي :

1 ـ إنّ قول ابن سينا :« إن قرن باعتبار ذاته شرط صار ممتنعا أو واجبا ، و إن لم يقرن بها شرط بقي له من ذاته الأمر الثّالث و هو الإمكان » يستلزم أنّ للممكن ذاتا تكون تارة واجبة و تارة ممتنعة ، و هذا يقتضي أنّ ذات الممكن مغايرة لوجوده و هو باطل ، لأنّ إثبات ذات للممكن متوقف على ورود دليل ، و لم يذكر ابن سينا دليلا على صحّة ذلك ، و مجرّد ما ذكره من تقسيمات لا يدلّ على وجود الأقسام الثّلاثة في الخارج ، و من ثمّ فإنّ « هذا التّفسير لا يصحّ الاستدلال به إلاّ بعد إثبات ذات محققة في الخارج مغايرة لما هو موجود في الخارج من الوجود ، و لمّا لم يثبت هذا القسم كان الاستدلال باطلا ... » [2].

---

(1) ـ نقول جميع الذين سبقوه خالفوه في طريقة الاستدلال مع العلم بأنّ أصول دليل ابن سينا و الفارابيّ ترجع إلى أفلوطين و من قبله بارمنيدس ، فأفلوطين و إن هبط من الوحدة الأولى إلى الكثرة و أنشأ نظريّة الفيض مستخدما الجدل النّازل فإنّه استخدم قبل ذلك الجدل الصّاعد فانطلق من المحسوسات ثمّ انتهى إلى الأوّل .انظر، يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية (ط 4 ، لجنة التّأليف و التّرجمة ، مصر ، 1958) : 288 ـ 289 . أمّا بارمنيدس فقد انطلق بعد دراسة المذاهب السّائدة و رفضها لما رأى من اختلافها في اعتمادها على التّجرْبة و الحواسّ و قرّر بأنّ « الحقّ هو الموجود ، و الموجود هو الحقّ ، و لا حقّ إلاّ الموجود في نظر العقل ... و لكنّ هذا الموجود ليس كائنا مجرّدا ، و إنّما هو فلك مستدير تستوي جميع جهاته في كلّ شيء » و « اضطرّ أن يتبع الظّواهر المحسوسة ، قال : إنّ الأشياء واحد في العقل كثير في الحسّ » . انظر ، يوسف كرم ـ تاريخ الفلسفة اليونانية : 29 .

(2) ـ ابن تيمية ـ موافقة صحيح المنقول : 2 / 276 ، و انظر ، درء تعارض العقل و النقل : 3 / 337 .

و على افتراض أنّ ابن سينا قد أثبت هذا القسم فإنّ دليله لا يكون حجّة قاطعة لأنّ « هذه المقدّمة ممّا ينازع فيها كثير من العقلاء بل أكثرهم ، و هي مقدّمة خفيّة تحتاج إلى بيان ، و متفلسفة الأشعريّة كالرّازيّ و الغزاليّ حائرون فيها ، فالرّازيّ له فيها قولان ، و الآمديّ متوقف فيها ، و أهل الإثبات كالأشعريّ و غيره متّفقون على بطلانها ، فكيف تكون هذه المقدّمة في إثبات واجب الوجود الّذي وجوده أظهر و أعرف من هذه المقدّمة ... »[1].

2 - إنّ هذا الكلام باطل سواء على قول نظّار أهل السّنّة أم على قول المعتزلة أم على قول متأخّري الفلاسفة الّذين يجعلون وجود الممكنات زائدا على ماهيّاتها ، أمّا على قول نظّار أهل السّنّة فظاهر لأنّهم يقولون بأنّ وجود كلّ شيء في الخارج هو عين حقيقته ، و أمّا على قول المعتزلة الّذين يقولون بشيئيّة المعدوم تفريقا منهم بين الثّبوت و الوجود فإنّهم لا يقولون « إنّ الموجود القديم ثبوته يقبل الوجود و العدم ، بل قد يقولون إنّ ماهيّة القديم مغايرة لوجود الممكن ، لا يقولون إنّها يقبل الوجود و العدم ، ففي الجملة لا يتصوّر عندهم ماهيّة مستلزمة للوجود تقبل الوجود و العدم »[2] ، و أمّا على قول متأخّري الفلاسفة الّذين يجعلون وجود الممكنات زائدا على ماهيّاتها « فتلك الماهيّات إنّما تتحقق في حال الوجود و لا يمكن تجرّدها عن الوجود ، فلا يتصوّر أن يكون عندهم ماهيّة هي نفسها تقبل الوجود و العدم ، فإثبات ماهيّة تقبل الوجود و العدم و هي مع ذلك مستلزمة للوجود ليس قول أحد من الطّوائف »[3].

3 - إنّ هذا الكلام باطل لأنّه جمع بين المتناقضين ، و ذلك أنّه إذا كانت مستلزمة للوجود استحال أن تكون قابلة للعدم ، و إن كان عدمها ممكنا استحال أن تستلزم الوجود ، فدعوى المدّعي أنّه يمكن وجودها و عدمها و أنّها مع ذلك تستلزم الوجود دون إمكان عدمها جمع بين المتناقضين .[4]

4 - إنّ كلّ ما أثبته ابن سينا بدليله هو وجود ذهنيّ لواجب الوجود ، أمّا إثبات هذا الواجب

---

(1) - ابن تيمية - موافقة صحيح المنقول : 2 / 276 - 277 ، و انظر ، درء تعارض العقل والنقل : 3 / 339 .

(2) - ابن تيمية - درء تعارض العقل والنقل : 3 / 339 - 340.

(3) - المصدر نفسه : 3 / 340 .

(4) - انظر ، المصدر نفسه : 3 / 340 .

و تعيّنه خارج الذّهن فهذا ما لم ينتجه الدّليل ، و يبقى الأمر في ذلك محتاجا إلى دليل آخر لأنّ الوجود في الأذهان لا يستلزم الوجود في الأعيان . [1]

5 ـ إنّ قول القائل :« له من ذاته الإمكان ، أو أنّ ذاته تقبل الوجود و العدم، و نحو ذلك ، يقال له : هذه الذّات من حيث هي ذات مع قطع النّظر عن وجودها ما فرضتم ذلك ، هي واجبة أو ممكنة أو ممتنعة ، فإن كانت واجبة أو ممتنعة بطل كونها ممكنة ، و إن كانت ممكنة فلا تكون ذاتا إلاّ بأمر آخر يجعلها ذاتا ، كما لا تكون موجودة إلاّ بأمر آخر يجعلها موجودة ، بل قياس ما ذكروه أنّه لا يثبت كونها ذاتا إلاّ بسبب ، و هذا يفضي إلى التّسلسل لأنّ القول فيما يوصف بكونه ذاتا كالقول فيما يوصف بكونه موجودا »[2].

و يستمرّ ابن تيمية في نقد هذا الدّليل بما لا يخرج عن كونه ترديدا لهذه الانتقادات السّالفة الذّكر منتهيا في الأخير إلى أنّه لا يمكن الاعتماد عليه في إثبات المطالب الإلهيّة نظرا لما يعتريه من الاشتباه و الضّعف .

* * *

و الخلاصة أنّ انتقادات ابن تيمية لكلّ من أدلة المتكلّمين و الفلاسفة مبنيّة على أصلين هما :

1 ـ أنّه لا يجوز الاستدلال في المطالب الإلهيّة بما لا يفيد القطع ، فالأدلة الظّنّيّة فضلا عمّا دونها لا يجوز اعتمادها في هذا المجال لأنّ الإلهيّات مبناها على القطع و اليقين .

2 ـ أنّه لا يجوز كذلك في هذه المطالب الاستدلال بما وقع فيه الاشتباه لاحتمال أن يكون ذريعة لإفساد العقيدة الإسلاميّة و خلطها بما ليس منها .

* * *

(1) ـ انظر ، ابن تيمية ـ الرّدّ على المنطقيين : 125 .

(2) ـ ابن تيمية ـ درء تعارض العقل و النقل : 3 / 347 ـ 348 .

المبحث الثّاني :

أدلّـــــة ابن تيميـــــة

لقد آثر الإمام ابن تيمية في الاستدلال على وجود الله ﷻ ما أورده القرآن الكريم من أدلة ، و هو إذ يؤثر ذلك فإنما يأخذ بما اتفق عليه أغلب المسلمين ، فإنّه لا خلاف بينهم في أنّ ما انطوى عليه القرآن من دلائل و آيات في الأنفس و الآفاق تدلّ على وجود الله ﷻ ، و الفرق هنا بين السّلف و المتكلمين ، أنّ مجموعهم اقتصروا على ذلك في إثبات الصّانع ، بينما أضاف إليه المتكلمون أدلتهم المشهورة و اعتبروا كلّ واحد منها طريقا موصلا إلى العلم بالله ﷻ .

أمّا ما أورده ابن تيمية في « الموافقة » من أنّ أئمّة الجهميّة و المعتزلة يقولون: « إنّه لا يمكن العلم بحدوث العالم و إثبات الصّانع و العلم بأنّه قادر حيّ ... إلاّ بهذا الطّريق - أي الطّريق الكلاميّ - كما يذكر ذلك أئمّتهم و حذّاقهم حتّى متأخّروهم كأبي الحسين البصريّ[1] و أبي المعالي الجوينيّ و القاضي أبي يعلى[2] و غيرهم »[3] فمنتقض باستدلال هؤلاء بالأدلة القرآنيّة في مصنّفاتهم و اعتمادهم عليها .

و الواقع أنّ اشتمال القرآن على دلائل أصول الدّين و حجج العقيدة أمر قال به كثير من الفلاسفة و المتكلمين ، فهذا الإمام الأشعريّ قد قرّر ذلك و أكّده في رسالته « استحسان

---

(1) - هو محمّد بن عليّ الطّيّب البصريّ المتكلم المعتزليّ ، و هو أحد أئمّتهم المشار إليه في هذا الفنّ ، كان جيّد الكلام مليح العبارة غزير المادّة ، من تصانيفه :« المعتمد » في أصول الفقه و « شرح الأصول الخمسة » ، ت 403 هـ . انظر، ابن خلكان - وفيات الأعيان : 4 / 271 .

(2) - هو محمّد بن الحسين بن خلف بن الفرّاء ، شيخ الحنابلة في عصره ، كان عالما في الأصول و الفروع ، ولي قضاء دار الخلافة و الحريم و حرّان و حلوان زمن القائم ، قال عنه الذّهبيّ :« لم يكن له خبرة بعلل الحديث و لا برجاله ، و احتجّ بأحاديث كثيرة واهية في الأصول و الفروع ، و أمّا في الفقه و مذاهب النّاس و نصوص أحمد و اختلافها فإمام لا يجارى » ، من تصانيفه :« إبطال التّأويل » و « أحكام القرآن » ، توفي ببغداد سنة 458 هـ . انظر، ابن العماد - شذرات الذّهب :3 / 306 ، و ابن كثير - البداية و النّهاية : 12 / 94 .

(3) - ابن تيمية - موافقة صحيح المنقول : 1 / 93 .

الخوض في علم الكلام »[1] ، و قد أكد حجّة الإسلام الغزاليّ أيضا أنّ الدّلائل القرآنيّة أكثر إقناعا من غيرها ، و هي لذلك تصلح للعامّة و الخاصّة ، فأدلة القرآن ـ على حدّ تعبيره ـ : « مثل الغذاء ينتفع به كلّ إنسان ، و أدلة المتكلمين مثل الدّواء ينتفع به آحاد النّاس و يستضرّ به الأكثرون ، بل أدلة القرآن كالماء الذي ينتفع به الصّبيّ الرّضيع و الرّجل القويّ، و سائر الأدلة كالأطعمة التي ينتفع بها الأقوياء مرّة و يمرضون بها أخرى ، و لا ينتفع بها الصّبيان أصلا »[2].

و هذا الذي نصّ عليه الغزاليّ نجد مثله عند ابن رشد ، فعنده أنّ الشّرع قد انطوى على جميع أنحاء طرق التّصديق و التّصوّر ، و أنّ أكثر الطّرق المصرّح بها في الشّريعة هي الطّرق المشتركة للأكثرين في التّصديق و التّصوّر .[3]

و لا نريد الإطالة هنا بما ذكره الإمام الرّازيّ في إثبات هذا الأمر ، فقد أفاض في بيان هذه النّقطة كما أفاض غيره .[4]

على أنّ أكثر من أفاض في هذه المسألة و أكد عليها هو شيخ الإسلام ابن تيمية ، فقد تتبّع المسائل العقائديّة و أبرز أدلتها القرآنيّة ، و ناقش ما استدلّ به المتكلمون عليها بما عرف عندهم من أدلّة ، و انتهى إلى أنّ القرآن الكريم و السّنّة النّبويّة قد اشتملا على عامّة أصول الدّين من المسائل و الدّلائل ، و أنّ نهاية ما ذكره المتكلمون جاء القرآن بخلاصته على أحسن وجه .[5]

و ليس القصد من هذا كله إلا الإشارة إلى أنّ ابن تيمية إنّما كان متّبعا في استدلاله على وجود اللّه ﷻ الطّريق الذي حظي باتّفاق كلّ المسلمين أو جلّهم في ذلك .

و يمكن لنا أن نصنّف الأدلة التي أوردها ابن تيمية في إثبات وجوداللّه ﷻ في مسلكين

---

(1) ـ عبد الرّحمن بدوي ـ مذاهب الإسلاميّين : 15 ـ 26 .

(2) ـ الغزاليّ ـ إلجام العوام (تحقيق رياض مصطفى العبد الله ، ط 1، دار الحكمة، دمشق ـ سوريا، 1996) : 89 .

(3) ـ ابن رشد ـ فصل المقال : 45 .

(4) ـ انظر ، الرّازيّ ـ مفاتيح الغيب : 2 / 96 ـ 97 .

(5) ـ لمزيد من التّفصيل انظر، ابن تيمية ـ موافقة صحيح المنقول: 1 / 14 ـ 20 ، و مجموع الفتاوى: 1 / 372 ـ 377.

هما : المسلك الدّاخليّ ، و المسلك الخارجيّ .

1 ـ المسلك الدّاخليّ :

و هو اعتماده على الفطرة السّليمة في الدّلالة على وجود اللّه ﷻ ، فهو يؤكّد في مواضع مختلفة أنّ الله ﷻ يُعلم بضرورة الفطرة ،[1] و يبيّن بأنّ النّفس الإنسانيّة مضطرّة بطبعها إلى الإقرار و الاعتراف بوجود إله خالق ، سواء كانت هذه النّفس مؤمنة أم كافرة، خصوصا إذا حلّت الشّدائد و نزلت الأهوال فإنّ النّفس تأرز إلى قوّة عليا تضرع إليها بالدّعاء طالبة كشف الضّرّ و رفع البلاء ، و هذا ما لفت القرآن الكريم إليه الأنظار حيث قرّر هذا الاعتراف الفطريّ في صيغة الاستفهام التّقريريّ فقال :﴿ أَمَّن يُجِيبُ الْمُضْطَرَّ إِذَا دَعَاهُ وَ يَكْشِفُ السُّوَءَ و يَجْعَلُكُمْ خُلَفَاءَ الأَرْضِ ﴾ (النمل : 62).[2]

و يؤثر ابن تيمية هذا الدّليل على غيره من الأدلّة و يجعله أولاها ، ويراه كافيا في الدّلالة على اللّه ﷻ دون الاحتياج إلى الأدلّة الأخرى ، فالرّبّ « معروف عند العبد بدون الاستدلال بكونه خلق ، وأنّ المخلوق مع أنّه دليل يدلّ على الخالق لكن هو معروف في الفطرة قبل هذا الاستدلال ، و معرفته فطريّة مغروزة في الفطرة ، ضروريّة بديهيّة أوّليّة » [3] ، ويبيّن كذلك بأنّ هذا الدّليل يصلح للاستدلال على وجود الله ﷻ مع من سلمت فطرته ، أمّا عند تغيّر الفطر بالشّبهات و الشّهوات فإنّه « يحتاج إلى الأدلّة عليه كثير من النّاس » [4] .

و يقدّم ابن تيمية أدلّة كثيرة على صدق دلالة الفطرة على خالقها منها[5] :

1 ـ قوله ﷻ :﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لاَ تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَ لَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ ﴾(الروم : 30).

---

(1) ـ انظر ، ابن تيمية ـ تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال (ضمن مجموع الفتاوى) : 6 / 72 ـ 73.

(2) ـ انظر ، ابن تيمية ـ مجموع الفتاوى : 14 / 14 .

(3) ـ المصدر نفسه : 16 / 324 .

(4) ـ ابن تيمية ـ تفصيل الإجمال (ضمن مجموع الفتاوى) : 6 / 73 .

(5) ـ انظر ، ابن تيمية ـ مجموع الفتاوى : 16 / 344 .

2 ـ قوله ﷺ :« كلّ مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه كما تنتج البهيمة البهيمة جمعاء ، هل تحسّون فيها من جدعاء ؟ »[1].

3 ـ قوله ﷺ حكاية عن الله ﷻ :« إني خلقت عبادي حنفاء فاجتالتهم الشّياطين و حرّمت عليهم ما أحللت لهم ، و أمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزّل به سلطانا »[2].

و يذهب شيخ الإسلام إلى أنّ المراد بالفطرة الواردة في هذه الأدلة هو الإسلام ، على خلاف من فسّرها بالخلقة ، و يستدلّ على ذلك بمجموعة من الأدلة نلخّصها فيما يلي :

1 ـ ألفاظ الحديث التي في الصّحيح مثل قوله ﷺ :« على الملة » و « على هذه الملّة »[3]، و مثل قوله ﷺ حكاية عن الله ﷻ :« خلقت عبادي حنفاء كلّهم » و في لفظ « حنفاء مُسلمين » .[4]

2 ـ لو لم يكن المراد بالفطرة الإسلام ، لما سألوا عقب ذلك « أرأيت من يموت من أطفال المشركين و هو صغير ؟ » ، لأنّه لو لم يكن هناك ما يغيّر الفطرة لما سألوه .[5]

3 ـ و من ذلك أيضا قوله ﷺ :« فأبواه يهوّدانه و ينصّرانه و يمجّسانه » ففيه بيان بأنّهم

---

(1) ـ رواه البخاريّ في صحيحه ، كتاب: الجنائز، باب: ما قيل في أولاد المشركين ، بلفظ « كلّ مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه أو ينصّرانه أو يمجّسانه ، كمثل البهيمة تنتج البهيمة ، هل ترى فيها جدعاء » . انظر، صحيح البخاريّ (مطبعة إدارة الطّباعة المنيريّة ، مصر ، بلا تاريخ) : 2 / 208 . و راوه مسلم في صحيحه ، كتاب: القدر ، باب: معنى كلّ مولود يولد على الفطرة . انظر صحيح مسلم (دار الفكر ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ) : 8 / 52 . و رواه أبو داود في السنن ، كتاب: السنّة ، باب : في ذراري المشركين ، برقم (4714) . انظر ، سنن أبي داود : 4 / 229 . و رواه التّرمذيّ في السنن ، كتاب: القدر ، باب : ما جاء كلّ مولود يولد على الفطرة ، برقم (2223 و2224). انظر، سنن التّرمذيّ (ط 2 ، دار الفكر ، بيروت ـ لبنان ، 1983): 3 / 303 . و رواه مالك في الموطأ برقم (571) . انظر ، الموطأ (رواية يحي بن يحي اللّيثيّ، إعداد أحمد راتب عرموش، ط 10 ، دار النفائس ، بيروت ـ لبنان ، 1987) : 160 .

(2) ـ رواه مسلم في صحيحه ، كتاب: الجنة ، باب : الصّفات التي يعرف بها في الدّنيا أهل الجنّة و أهل النّار ، بلفظ « إني خلقت عبادي حنفاء كلهم ، و إنهم أتتهم الشّياطين فاجتالتهم عن دينهم ، و حرّمت عليهم ما أحللت لهم ، و أمرتهم أن يشركوا بي مالم أنزّل به سلطانا... » . انظر ، صحيح مسلم : 8 / 159 . و رواه أحمد في المسند :4 / 162 .

(3) ـ رواه مسلم في صحيحه ، كتاب : القدر ، باب : معنى كلّ مولود يولد على الفطرة . انظر ، صحيح مسلم : 8 / 53.

(4) ـ انظر ، ابن تيمية ـ درء تعارض العقل و النقل : 8 / 371

(5) ـ انظر ، المصدر نفسه : 8 / 371 .

يغيّرون الفطرة التي فطر الله الناس عليها . [1]

4 ـ تشبيهه ﷺ الفطرة بالبهيمة التي تولد مجتمعة الخلق لا نقص فيها ثمّ تجدع بعد ذلك ، فعلم أنّ التّغيير وارد على الفطرة السّليمة التي ولد العبد عليها . [2]

5 ـ مطابقة الحديث للقرآن الكريم في قوله ﷻ :﴿ فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ و هذا يعمّ جميع النّاس ، فعلم أنّ الله ﷻ فطر النّاس كلّهم على فطرته المذكورة ، و إضافة الفطرة إلى الله ﷻ إضافة مدح لا إضافة ذمّ ، فعلم أنّها فطرة محمودة لا مذمومة ، و يدلّ على ذلك أنّه قال :﴿ فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا ﴾ فهذا نصب على المصدر الذي دلّ عليه الفعل الأوّل عند سيبويه و أصحابه ، فدلّ على أنّ إقامة الوجه للدّين حنيفا هو فطرة الله التي فطر النّاس عليها . [3]

و يذهب [4] ابن تيمية إلى أنّ هذه المعرفة الفطريّة لم تحصل عند الإنسان حين ولادته فحسب، وإنّما هي قديمة قدم الميثاق الذي أخذه الله ﷻ على العباد في عالم الذّرّ حيث قال: ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَ أَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ ۞ أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِن قَبْلُ وَ كُنَّا ذُرِّيَّةً مِّن بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ ﴾(الأعراف : 172 ، 173) فالله ﷻ قد أشهد النّاس على أنفسهم بهذه المعرفة الفطريّة ، و قد أقرّت الخليقة بذلك في قوله ﷻ : ﴿ بَلَى شَهِدْنَا ﴾ و معلوم أنّ الإقرار أقوى أنواع الأدلّة .

و قد استدلّ [5] ابن تيمية على هذا المعنى بالحديث الوارد من أنّ عمر بن الخطّاب [6]

---

(1) ـ انظر ، المصدر السّابق : 8 / 372 .

(2) ـ انظر ، المصدر السّابق : 8 / 372 .

(3) ـ انظر ، المصدر السّابق : 8 / 372 .

(4) ـ انظر ، المصدر السّابق : 4 / 86 .

(5) ـ انظر ، ابن تيمية ـ الفتاوى الكبرى (طبعة دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ) : 5 / 298 ـ 299 .

(6) ـ هو أبو حفص عمر بن الخطّاب بن نفيل القرشيّ العدويّ ، ثاني الخلفاء الرّاشدين ، و أوّل من لقب بأمير المؤمنين ، صحابيّ جليل ، شجاع حازم ، صاحب الفتوحات ، يضرب بعدله المثل ، منّ الله به على الإسلام ، و هو الصّادق الملهم ، و هو الذي سنّ للمحدّثين التّثبّت في النّقل ، طعنه أبو لؤلؤة الفارسيّ غيلة بخنجر في صلاة الصّبح ، و مات بعد ثلاث ليال سنة 23 هـ . انظر ، ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 1 / 33 ، و الزّركليّ ـ الأعلام : 5 / 45 .

سئل عن هذه الآية ﴿ وَ إِذ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي ءَادَمَ ﴾ ، فقال عمر بن الخطاب : سمعت رسول الله ﷺ يسأل عنها فقال رسول الله ﷺ :« إنّ الله تبارك و تعالى خلق آدم ثمّ مسح ظهره فاستخرج منه ذرّيّة فقال : خلقت هؤلاء للجنّة و بعمل أهل الجنّة يعملون ، ثمّ مسح ظهره فاستخرج ذرّيّة منه فقال : خلقت هؤلاء للنّار و بعمل أهل النّار يعملون ، فقال رجل : يا رسول الله ، ففيما العمل ؟ فقال رسول الله ﷺ : إنّ الله تبارك و تعالى إذا خلق العبد للجنّة استعمله بعمل أهل الجنّة حتّى يموت على عمل من أعمال أهل الجنّة ، و إذا خلق العبد للنّار استعمله بعمل أهل النّار حتّى يموت على عمل من أعمال أهل النّار »[1] .

و قد ذهب إلى هذا الرّأي في تفسير آية الذّرّ علاوة على ابن تيمية جماعة من المفسّرين و استشهدوا بمجموعة من الآثار[2] المفيدة لهذا المعنى .

غير أنّ هناك من ذهب إلى أنّ معنى الميثاق المأخوذ على بني آدم في الآية هو الفطرة المودعة في النّفس الإنسانيّة و الّتي تدلّ على وجود الخالق و وحدانيّته معترضين بذلك على من حملها على الوجه الأوّل ، و قد أورد الرّازيّ اعتراض هؤلاء على الّذين حملوا الآية على الوجه الأوّل نلخّصه فيما يلي :

1 ـ قوله ﷻ ﴿ مِن بَنِي ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ﴾ لا شكّ أنّ قوله ﴿ مِن ظُهُورِهِم ﴾ بدل من قوله ﴿ بَنِي ءَادَمَ ﴾ فيكون المعنى : و إذ أخذ ربّك من ظهور بني آدم ، و على هذا التّقدير فلم يذكر أنّه أخذ من ظهر آدم شيئا .

2 ـ لو كان المراد أنّه ﷻ أخرج من ظهر آدم شيئا من الذّرّيّة لما قال ﴿ مِن ظُهُورِهِمْ ﴾ بل يقول : من ظهره لأنّ آدم ليس له إلاّ ظهر واحد ، و كذلك قوله ﴿ ذُرِّيَّتَهُمْ ﴾ لو كان آدم لقال : ذرّيّته .[3]

---

(1) ـ رواه أبو داود في السّنن ، كتاب: السّنّة ، باب: في القدر ، برقم (4703). انظر، سنن أبي داود : 4 / 227 . و رواه التّرمذيّ في السّنن ، أبواب: التّفسير ، برقم (5071 ، 5072) و قال حديث حـ انظر، سنن التّرمذيّ : 4 / 331 ـ 332 ، و رواه مالك في الموطّأ ، كتاب : الجامع ، باب : النّهي عن القول بالقدر ، برقم (1618) ، انظر ، الموطّأ : 648 .

(2) ـ الآثار الّتي استشهد بها هذا الفريق أوردها محمّد رشيد رضا في تفسيره . انظر، تفسير المنار (ط2 ، دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ) : 9 / 389 ـ 394 .

(3) ـ انظر ، الرّازيّ ـ مفاتيح الغيب : 15 / 50 ـ 51.

فهذا القول من نوع المجاز و الاستعارة المعروفة في كلام العرب ، ويرتضي الرّازيّ القول الثّاني كما يرتضي القول الأوّل و لا يرى منافاة بينهما .

وأيّا ما كان الأمر فإن الآية سواء حملت على التّفسير الأوّل أم الثّاني ، تؤكد بأنّ الإقرار بوجود اللّه ﷻ و خالقيّته و وحدانيّته أمر جبل مع النّفس الإنسانيّة بحيث لا تستطيع عنه فكاكا .

و الواقع أنّ دلالة الفطرة على اللّه ﷻ أمر يقرّره الوجدان و التّاريخ علاوة على القرآن و السّنّة .

أمّا ما شهد به الوجدان على أنّ الفطرة طريق إلى اللّه ﷻ فواضح من حال كلّ إنسان - سواء كان مؤمنا أم كافرا - فالإنسان عندما تطوّقه المصائب و تحيط به الأزمات ، و لا يستطيع مقاومة البلاء ، فإنّه يأرز حينها إلى قوّة عليا يضرع إليها بالدّعاء و يلتمس منها النّجاة ، و قد أورد الحقّ ﷻ في القرآن الكريم ما يثبت هذا المعنى ، فقد جاء في سورة « يونس » قوله ﷻ : ﴿ هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَ الْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنتُمْ فِي الْفُلْكِ وَ جَرَيْنَ بِهِم بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَ فَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَ جَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِن كُلِّ مَكَانٍ وَ ظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ ﴾(يونس : 22) .

يقول سيد قطب في تفسير الآية: « في هذا الرّخاء الآمن ، و في هذا السّرور الشّامل ، تقع المفاجأة فتأخذ الغارّين الآمنين الفرحين ... و تتلاوح الفلك ، و اضطربت بمن فيها ، و لاطمها الموج و شالها و حطّها ، و دار بها كالرّيشة الضّائعة في الخضمّ ، و هؤلاء أهلها في فزع يظنّون ألاّ مناص فلا مجال للنّجاة ، عندئذ فقط و في وسط هذا الهول المتلاطم تتعرّى فطرتهم ممّا ألمّ بها من أوشاب ، و تنفض قلوبهم ما ران عليها من تصوّرات ، و تنبض الفطرة الأصيلة السّليمة بالتّوحيد و إخلاص الدّينونة لله ...» [1].

و أمّا شهادة التّاريخ على أنّ الفطرة طريق موصل للإقرار بالله ﷻ ، فتتّضح في ما

---

(1) - سيّد قطب - في ظلال القرآن (ط 12 . دار الشّروق ، بيروت - لبنان ، 1986) : 3 / 1774 .

سجّله من أنّ الإيمان بقوّة عليا يمثّل نزوعا إنسانيّا عامّا تجلّى لدى البشريّة في سائر العصور و الدّهور.

فالتّاريخ أرانا أنّ البشر كلّهم بأممهم و قبائلهم ذوو أمر « دينيّة « حتّى أنّه لا يوجد شعب في عصر أو مكان دون ديانة أصلا ، و إن كان منهم من انحرف في دينه بما زاد أو نقص فضلّ و أضلّ ، إلاّ أنّ معرفة اللّه مغروسة في قلب أفراد الإنسان »[1].

2 ـ المسلك الخارجيّ :

و هو الانطلاق من التّأمّل في الآفاق ، و النّظر في هذا الكون الشّاسع الفسيح ، و ما فيه من الآيات و الظّواهر ، ثمّ اتّخاذها طرقا دالّة على وجود اللّه ﷻ و قدرته و علمه و سائر صفاته .

و قد لجأ ابن تيمية إلى هذا الطّريق و قسّمه إلى قسمين هما : الآيات ، و الأقيسة .

فالآيات عنده هي « دليل عليه ـ أي اللّه ﷻ ـ بعينه ، لا تدلّ على قدر مشترك بينه و بين غيره ، فنفس الكائنات و ما فيها و هو عين وجودها في الخارج مستلزم لوجود الرّبّ و هو آية له و دليل عليه ، و شاهد بوجوده بعينه »[2].

و أمّا الأقيسة فقد قسّمها إلى قسمين هما : قياس الأولى ، و الأقيسة المطلقة ، فأمّا قياس الأولى فعامّة ما يستعمل في إثبات الصّفات ، و أمّا الأقيسة المطلقة فهي تشمل كلا من قياسي الشّمول و التّمثيل و هي الّتي اعتمد عليها الفلاسفة و المتكلّمون[3] ، و قد علمنا بأنّ ابن تيمية لا يجيز الاعتماد عليها في إثبات المطالب الإلهيّة لما يعتريها من الضّعف و الاشتباه ، و لذلك فإنّه يعتمد على الآيات لأنّها أدلّ على المقصود من الأقيسة الشّموليّة و التّمثيليّة ، ويرى بأنّ أدلّة القرآن كلّها تتّجه في إثبات وجود اللّه ﷻ إلى دليل الآيات .

---

(1) ـ جمال الدّين القاسميّ ـ دلائل التوحيد (ط 1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ـ لبنان ، 1984) : 59 .

(2) ـ ابن تيمية ـ بيان تلبيس الجهميّة (ط 1 ، مطبعة الحكومة ، مكة المكرّمة ، 1392 هـ) : 2 / 474 .

(3) ـ انظر ، المصدر نفسه : 2 / 474 .

و في معرض استدلاله بدليل الآيات نجد القرآن الكريم يضع أمامنا أكثر هذه الأدلة وضوحا في الاستدلال على الله ﷻ و هو دليل الخلق من العدم .

و ملخّص هذا الدّليل هو أنّ الإنسان يعلم خالقه بحدوث نفسه ، و بيان ذلك أنّ الإنسان إذا ما تأمّل نفسه توصّل إلى إدراك وجود خالقه انطلاقا من أمرين :

الأوّل : هو ملاحظة أنّه وجد بعد أن لم يكن شيئا مذكورا كما قال ﷻ :﴿ وَ قَدْ خَلَقْتُكَ مِنْ قَبْلُ وَلَمْ تَكُ شَيْئًا ﴾(مريم : 9) فبمقتضى مبدأ العليّة الضّروريّة يدرك الإنسان أنّه خلقه خالق .

الثّاني : ملاحظة أنّه خلق من ماء دافق كان على صفة واحدة ليس فيه اختلاف و لا تركيب و لا تصوير و لا لحم و لا عظم و لا سمع و لا بصر ، ثمّ وجدت فيه هذه الصّفات كلّها بعد أن لم تكن ، و تشكّلت على أحسن تقويم بعد أن تقلّبت في مراحل و مرّت على أحوال مختلفة ، فلمّا علم الإنسان حدوثها علم أنّه لا بدّ له من خالق ، و هو ما نبّه عليه القرآن الكريم في قوله ﷻ :﴿ وَ لَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِن سُلَالَةٍ مِن طِينٍ ۞ ثُمَّ جَعَلْنَاهُ نُطْفَةً فِي قَرَارٍ مَّكِينٍ ۞ ثُمَّ خَلَقْنَا النُّطْفَةَ عَلَقَةً فَخَلَقْنَا الْعَلَقَةَ مُضْغَةً فَخَلَقْنَا الْمُضْغَةَ عِظَامًا فَكَسَوْنَا الْعِظَامَ لَحْمًا ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ ﴾(المؤمنون: 12 ، 13 ، 14) .

و قد ورد دليل الخلق في آية أخرى مطلقا و مقيّدا و ذلك ليذكّر الإنسان في جميع أحواله بأنّ هذا الخلق لا بدّ له من خالق ، ففي قوله ﷻ :﴿ اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۞ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴾(العلق : 1 ، 2) نجد بأنّ الخلق ـ أطلق وقيّد للعلّة التي ذكرنا ، ثمّ ذكرت الآية خلق الإنسان من علق ليكون هو نفسه الدّليل الذي يستدلّ به على خالقه ، و هذا دليل يعلمه كلّ إنسان من نفسه و يذكره كلّما ذكر بني جنسه .[1]

و قد ورد دليل الخلق أيضا في قول الله ﷻ :﴿ أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ ﴾ (الطور : 35) ، و قد بيّن ابن تيمية أنّ التّقسيم الوارد في هذه الآية تقسيم حاصر ، ذكره الله ﷻ بصيغة الاستفهام الاستنكاريّ ليبيّن بأنّ هذه المقدّمات التي بني عليها الدّليل مقدّمات ضروريّة لا يمكن جحدها ، لأنّ الخلق يعلمون بالبداهة بطلان نقيض كلّ من

---

(1) ـ انظر ، ابن تيمية ـ تفسير سورة العلق (ضمن مجموع الفتاوى) : 16 / 260 .

المقدّمتين ، فيتعيّن أنّ لهم خالقا . [1]

و قد أورد ابن تيمية دليل الخلق هذا في مواضع كثيرة من كتابه « درء تعارض العقل و النقل »[2].

و ليس هذا الدّليل بمستجدّ إذ لم يسبق به ابن تيمية غيره ، بل نجد أنّ المتكلمين قد استعملوه قبله ، و من أوائل من استعمله الإمام أبو الحسن الأشعريّ في كتابه « اللّمع » حيث اقتصر عليه في الاستدلال على وجود اللّه ﷻ ، و ملخّص ما قاله : أنّ الإنسان قد خلق في أحسن تقويم مع أنّه كان نطفة ثمّ علقة ثمّ لحما و دما و عظما ، و من المعلوم قطعا أنّه لم ينقل نفسه من حال إلى حال ، و كيف له ذلك و هو لا يستطيع في حال شدّته و قوّته أن يهب لنفسه السّمع و البصر فكيف به في حال الضّعف ؟ و هذا إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على أنّ هناك من خلقه على هذه الصّورة و أودع فيه الحواسّ و سائر القوى ، لأنّه إذا كانت عقولنا تحيل وجود بناء من غير بان و ثوب من غير ناسج ، فمن باب أولى ألاّ يوجد هذا المخلوق العجيب من غير خالق ، قال اللّه ﷻ :﴿ وَ فِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ ﴾(الذاريات : 21) و قال اللّه ﷻ :﴿ أَفَرَءَيْتُم مَّا تُمْنُونَ ۝ ءَأَنتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَٰلِقُونَ ﴾(الواقعة : 58 ، 59) . [3]

كما يمكن أن نعتبر هذا الدّليل أيضا صورة من صور دليل الاختراع الّذي استعمله ابن رشد في كتابه « مناهج الأدلّة » إذ يقول :« الطّريقة الثّانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد و الإدراكات الحسّيّة و العقل ، و لنسمّ هذا دليل الاختراع »[4].

* * *

(1) ـ انظر ، ابن تيمية ـ شرح حديث النزول (ضمن مجموع الفتاوى) : 5 / 359.

(2) ـ انظر ، ابن تيمية ـ درء تعارض العقل و النقل : 8 / 89 ـ 91 .

(3) ـ الأشعريّ ـ اللمع (تحقيق د. حمود غرابه ، مصر ، بلا تاريخ) : 17 ـ 19 .

(4) ـ ابن رشد ـ مناهج الأدلة : 49 .

و على العموم فتلك هي الطرق التي ارتضاها شيخ الإسلام في الاستدلال على وجود اللّه ﷻ و فضلها على أدلة المتكلمين و الفلاسفة لوضوحها عند كلّ ذي عقل ، و لدقة أدلتهم و صعوبتها على الكثيرين و قربها من موارد الزّيغ و الضّلال ، و لعدم إفضائها إلى المطلوب إفضاء يقينيّا لكثرة الاختلاف عليها فيما بينهم ، و لأنّ الأدلة القرآنيّة لا يمكن أن يتطرّق إليها الشكّ أبدا لأنّه إن أمكن ذلك فيها فلأن يمكن في غيرها من باب أولى .

* * *

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الرّابع ·

نظريّة ابن تيمية في التّأويل

المبحث الأوّل : مفهـــــــــــوم التّـــــأويل .

المطلب الأوّل : التّأويل في اللّغة و الكتاب و السّنّة

المطلب الثّاني : التّأويل عند المتكلّمين و ابن تيمية .

المبحث الثّاني : موقف ابن تيمية من التّأويل .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

تمهيـــــد:

يعتبر التّأويل ضربا من ضروب الموافقة بين الدّليل العقليّ و النّقليّ عند التّعارض ، و قد عرف هذا النّهج لدى بعض السّلف كما عرف أيضا لدى كلّ من الفلاسفة و المتصوّفة و المتكلّمين لاسيما المعتزلة و جمهور متأخري الأشاعرة ، خصوصا الغزاليّ الذي وضع له قانونا يضبطه ، و طوّره بعد ذلك الإمام الرّازيّ ليكون الالتزام به حائلا من الغلوّ و الإسراف فيه .

و إذا كان التّأويل من عناصر منهج الغزاليّ لأنّه كان فيلسوفا و متكلّما و متصوّفا معا ، فهل كان الأمر كذلك بالنّسبة لشيخ الإسلام ابن تيمية ؟ .

لقد سبق أن ذكرنا أنّ ابن تيمية لم يبن منهجه في الإلهيّات على أساس التّأويل - الذي هو موافقة بين العقل و النّقل عند التّعارض - لأنّه كان لا يفترض ابتداء وقوع التّعارض بينهما حتّى يصار إليه ، و من ثمّ فإنّه يختلف عن هؤلاء جميعا اختلافا شاسعا في منهجه .

و تكمن أوجه الاختلاف في أنّ المؤوّلين يفترضون التّعارض بين الدّليلين ثمّ يؤوّلون النّقل بصرف معانيه عن ظاهرها وحقيقتها لتتّفق مع مايقضي به العقل ، أمّا ابن تيمية فلا تعارض عنده بين ما قضى به صريح المعقول و ما ورد به صحيح المنقول .

و لكي نتبيّن هذه المسألة ارتأينا أن نقسّم هذا الفصل إلى مبحثين نتناول في الأوّل مفهوم التّأويل ، و في الثّاني موقف ابن تيمية منه .

المبحث الأوّل :

مفهـــوم التّـــأويـل

الخلاف بين ابن تيمية وغيره فيما يتعلق بالتّأويل ليس حول ما إذا كان هذا اللفظ موجودا في عصر السّلف أو لا ، و إنّما يدور حول المعنى الذي كان ينطوي عليه هذا اللفظ آنذاك، فبينما يذهب جمهور المتأخّرين من متكلّمين و فقهاء و متصوّفة إلى أنّ معنى التّأويل هو « صرف اللفظ من المعنى الرّاجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به » ، يذهب ابن تيمية في المقابل إلى أنّ هذا المعنى لم يكن معروفا لغة و لا شرعا عند السّلف ، و إنّما حدث بعد ذلك على طريقة تطوّر مدلولات الألفاظ بسبب اختلاف العرف و الاصطلاح .

و لكي نستوضح هذه المسألة قسّمنا هذا المبحث إلى مطلبين نتطرّق في الأوّل إلى مفهوم التّأويل في كلّ من اللغة و الكتاب و السّنّة ، و في الثّاني إلى مفهوم التّأويل عند كلّ من المتكلّمين و ابن تيمية ، ثمّ نخلص في النّهاية إلى ما إذا كانت معاني التّأويل المستعملة في كلّ من اللغة و الكتاب و السّنّة تسعف رأي المتكلّمين أم أنّها تسعف رأي ابن تيمية و حكمه عليهم .

و ربّما يلاحظ علينا في هذا المقام أنّنا أطلنا بعض الشّيء في عرض معاني التّأويل اللّغويّة و الشّرعيّة ، إلاّ أنّنا نقول ابتداء بأنّها إطالة إطناب لا إطالة إسهاب ، تقتضيها الضّرورة المنهجيّة التي يفرضها الهدف الذي نروم الوصول إليه ، و لذلك فإنّنا عند عرضنا لهذه المعاني لكلمة التّأويل - سواء كانت لغويّة أم شرعيّة - نبيّن بأنّها ترتدّ في نهاية المطاف إلى أصول معيّنة ، هي التي سنتّخذ منها المقياس الذي نحكم من خلاله لرأي من الآراء المطروحة أو عليه ، و هذا يقتضي أن يأتي الحكم عقب التّعرّف على الآراء المطروحة في هذه المسألة .

المطلب الأوّل : التّأويل في اللّغة و في اصطلاح الكتاب و السنّة .

أوّلا : التّأويل لغة .

التّأويل مصدر على وزن تفعيل ، من أوّل يؤوّل تأويلا ، و ثلاثيه آل ، و كلمة التّأويل استعملت في اللّغة لمعان :

1 ـ آخر الأمر و عاقبته[1] و مصيره و مرجعه[2].

يقال : إلى أيّ شيء مآل هذا الأمر ؟ أي مصيره و آخره و عقباه ، و اشتقاق الكلمة من المآل و هو العاقبة و المصير .[3]

2 ـ تفسير ما يؤول إليه الشّيء[4] و التّقدير و التّدبير[5].

يقال : أوّلته و تأوّلته بمعنى ، و منه قول الشّاعر :

على أنّها كانت تأوّل حبّها تأوّل ربعيّ السّقاب فأصحبا

قال أبو عبيدة[6]:« تأوّل حبّها : تفسيره و مرجعه ، أي أنّ حبّها كان صغيرا في قلبه فلم يزل ينبت حتّى أصحب ، فصار قديما كهذا السّقب ـ ولد النّاقة ـ الصّغير الذي لم يزل ينبت حتّى صار كبيرا مثل أمّه ، و صار له ابن يصحبه »[7] ، و أوّل الكلام تأوّله: دبّره و قدّره وفسّره [8].

---

(1) ـ انظر ، ابن فارس ـ الصّاحبيّ في فقه اللّغة و سنن العرب في كلامها (تحقيق مصطفى الشّويني ، مؤسّسة بدران ، بيروت ـ لبنان ، 1964) : 193 .

(2) ـ انظر ، ابن المنظور ـ لسان العرب (تحقيق عبد اللّه عليّ الكبير و آخرون ، دار المعارف ، القاهرة ، بلا تاريخ) : 1 / 172 .

(3) ـ انظر ، ابن فارس ـ الصّاحبيّ : 193 .

(4) ـ انظر ، ابن المنظور ـ لسان العرب : 1 / 192 .

(5) ـ انظر ، الفيروزآباديّ ـ القاموس المحيط (دار الكتاب العربي ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ) : 3 / 331 .

(6) ـ هو معمر بن المثنّى التّيميّ بالولاء البصريّ ، من أئمة العلم باللّغة و الأدب ، له نحو مائتي مؤلف منها :« نقائض جرير و الفرزدق » و « مجاز القرآن » و « العققة و البررة » و « معاني القرآن » و « إعراب القرآن » و « أيّام العرب » و غيرها ، ت 209 هـ . انظر ، ابن خلكان ـ و فيات الأعيان : 5 / 235 ، و الزّركليّ ـ الأعلام : 7 / 272 .

(7) ـ ابن المنظور ـ لسان العرب : 1 / 192 .

(8) ـ انظر ، الفيروزآباديّ ـ القاموس المحيط : 3 / 331 .

3 ـ السّياسة و الإصلاح .

يقال : آل الملك الرّعيّة يؤولها إيالة و إيالا ، أي : ساسها ، و من أمثال العرب في التّجارب قولهم :« قد ألنا وايل علينا » أي : سُسْنا و سِسْنا[1]، و كذلك يقال : آل المال أي : أصلحه و ساسه[2] ، و ألته : أصلحتُه ، و هو آيل مَال أي : سائسه[3].

4 ـ عبارة الرّؤيا .

و من هذا الباب تأويل الرّؤيا أي : عبارتها ، و في القرآن الكريم قوله ﷻ :﴿ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ﴾ (يوسف : 100). [4]

5 ـ النّقصان و النّحافة و الضّمور و الانضمام .

و منه قولهم : طبخت الدّواء حتّى آل إلى قدر كذا ، أي : رجع و نقص[5]، و آل اللّبن يؤول إذا خثر ، كأنّه رجوع إلى نقصان ، و منه آل جسم الرّجل إذا نحف ، و آل لحم النّاقة أي : ذهب فضمر ، و آل : اجتمع و انضمّ من قولهم : آل اللّبن على الإصبع ، و ذلك أن يروب ، فإذا جعلت فيه الإصبع قيل : آل عليها[6] و هذا كله من المجاز[7].

و الّذي يلاحظ بعد عرض هذه المعاني هو أنّ هذه الاستعمالات اللّغويّة المتعدّدة لكلمة التّأويل تعود إلى أصل واحد و هو المعنى الأوّل ، أي : العاقبة والمصير و المرجع ، فتأويل الشّيء كلاما أو غيره و تفسيره و تقديره ، إنّما هو النّظر فيما ينتهي إليه في عاقبته و نهايته ، و السّياسة و الإصلاح من طرف الرّاعي لرعيّته هي من معاني التّأويل لأنّ مرجع الرّعيّة إلى راعيها[8] ، و عبارة الرّؤيا و تفسيرها حسب الظّنّ بما تؤول إليه و تنتهي إذا صدقت في الواقع ، و كلمة التّأويل مجاز في النّقصان و النّحافة و الانضمام

---

(1) ـ انظر ، الزّمخشريّ ـ أساس البلاغة (تحقيق عبد الرحيم محمود ، دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ) : 12.

(2) ـ انظر ، الفيروزآباديّ ـ القاموس المحيط : 3 / 331 .

(3) ـ انظر ، ابن فارس ـ معجم مقاييس اللّغة(تحقيق عبد السّلام هارون ، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1979) : 1 / 160.

(4) ـ انظر ، ابن المنظور ـ لسان العرب : 1 / 173 .

(5) ـ انظر ، الرّازيّ ـ مختار الصّحاح (تحقيق حمزه فتح اللّه ، دار البصائر، بيروت ـ لبنان ، 1987) : 33 ، و الفيروزآباديّ ـ القاموس المحيط : 3 / 331 .

(6) ـ انظر ، ابن فارس ـ معجم مقاييس اللّغة : 1 / 160.

(7) ـ انظر ، الزّمخشريّ ـ أساس البلاغة : 12.

(8) ـ انظر ، ابن فارس ـ معجم مقاييس اللّغة : 1 / 160.

و الضّمور، و علاقته أنّ هذه الأحوال عاقبة ونهاية للشّيء بعد التّمام والكمال و غير ذلك.

و لذا يقول الرّاغب الأصفهانيّ في التّأويل :« هو ردّ الشّيء إلى الغاية المرادة منه علما كان أو فعلا ، ففي العلم نحو :﴿ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ ﴾(آل عمران : 7) ، و في الفعل كقول الشّاعر :

.. .. و للنّوى قبل يوم البين تاويل »[1].

ثانيا : التّأويل في الكتاب و السّنّة .

لقد استعمل القرآن الكريم كلمة التّأويل سبع عشرة مرة ، وردت في سبع سور مختلفة ، فقد استعملت مضافة إلى ضمير يعود على القرآن الكريم في خمسة مواضع ، في قوله ﷻ :﴿ فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنْهُ ابْتِغَآءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَآءَ تَأْوِيلِهِ وَ مَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ ﴾ (آل عمران : 7) ، و في قوله ﷻ :﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَآءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَل لَّنَا مِن شُفَعَآءَ فَيَشْفَعُوا لَنَآ ﴾(الأعراف : 53) ، و قوله ﷻ :﴿ وَ لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ ﴾ (يونس : 39) ، كما و ردت مضافة إلى اسم ظاهر في خمسة مواضع أيضا ، في قوله ﷻ :﴿ وَ كَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ ﴾(يوسف : 6) ، و قوله ﷻ :﴿ وَ كَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الأَرْضِ وَ لِنُعَلِّمَهُ مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ ﴾ (يوسف : 21) ، و قوله ﷻ :﴿ وَ مَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الأَحْلَٰمِ بِعَٰلِمِينَ ﴾ (يوسف : 44) ، و قوله ﷻ :﴿ يَٰأَبَتِ هَٰذَا تَأْوِيلُ رُءْيَٰىَ مِن قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّى حَقًّا ﴾ (يوسف : 100) ، و قوله ﷻ :﴿ رَبِّ قَدْ ءَاتَيْتَنِى مِنَ الْمُلْكِ وَ عَلَّمْتَنِى مِن تَأْوِيلِ الأَحَادِيثِ ﴾ (يوسف : 101) ، كما جاءت أيضا مضافة إلى اسم موصول في موضعين ، في قوله ﷻ :﴿ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيهِ صَبْرًا ﴾ (الكهف : 78) ، و قوله ﷻ :﴿ ذَٰلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِع عَّلَيهِ صَبْرًا ﴾ (الكهف : 82) ، و كما وردت كذلك مضافة إلى ضمير يعود على الرّؤيا في ثلاثة مواضع ، في قوله ﷻ :﴿ نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ إِنَّا نَرَىٰكَ مِنَ الْمُحْسِنِينَ ﴾ (يوسف : 36) ، و قوله ﷻ :﴿ قَالَ لاَ يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلاَّ نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ

---

(1) ـ الرّاغب الأصفهانيّ ـ معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم (تحقيق نديم مرعشلي ، دار الكتاب العربي ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ) : 27

قَبْلَ أَن يَأْتِيَكُمَا ﴾ (يوسف : 37) ، قوله ﷻ :﴿ وَ قَالَ الَّذِى نَجَا مِنْهُمَا وَ ادَّكَرَ بَعْدَ أُمَّةٍ أَنَا أُنَبِّئُكُمْ بِتَأْوِيلِهِ فَأَرْسِلُونِ ﴾ (يوسف : 45) .

و الملاحظ أنّه لم يرد من مشتقّات كلمة «التّأويل» في القرآن إلاّ لفظ «المونل»[1] ، التي تعني الملجأ و الموضع الذي يرجع إليه ، و ذلك في قوله ﷻ :﴿ بَل لَّهُم مَّوْعِدٌ لَّن يَجِدُوا مِن دُونِهِ مَوْئِلاً ﴾ (الكهف : 58).

كما أنّ كلمة « التّأويل » ذكرت على لسان المصطفى ﷺ بمعان مختلفة يمكن تلخيصها ضميمة إلى معانيها كما وردت في القرآن كما يلي فيما ذكره المفسّرون و شرّاح السّنّة :

1 ـ العاقبة المنتظرة من وعد و وعيد .

و منه قوله ﷻ :﴿ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْيَوْمِ الْآخِرِ ذَالِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾(النساء : 59) فيما ذهب إليه ابن الجوزيّ[2] في أحد أقواله و السمعاني[3] و [illegible] ، و هو ما قرره الرّازيّ في تفسيره و ردّه إلى المعنى اللغويّ فقال :« أي : ذلك الذي أمرتكم به في هذه الأمور خير لكم و أحسن عاقبة ، لأنّ التّأويل [illegible] و مرجعه و عاقبته » ،[4] و به فسّر قوله ﷻ :﴿ هَلْ يَنظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِى تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ

---

(1) ـ جعل الرّاغب الأصفهانيّ لفظ « المونل » من مشتقات التّأويل ، بينما جعلها أصحاب كتب اللغة من مشتقات « وأل يئل » ، قال أبو عبيدة :« و هو من قولهم : فلا وألت نفس عليها تحاذر ، أي : لا نجت » . انظر ، الأصفهانيّ ـ معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم : 27 ، أبو عبيدة ـ مجاز القرآن (تحقيق و تعليق د. محمّد فؤاد سزكين ، ط 2 ، مؤسّسة الرسالة ، بيروت ـ لبنان ، 1981) : 1 / 408 ، و الرّازيّ ـ مختار الصّحاح : 705 .

(2) ـ هو عبد الرّحمن بن عليّ بن محمّد ، أبو الفرج ابن الجوزيّ البغداديّ الحنبليّ الواعظ ، له تصانيف عديدة منها : « زاد المسير في علم التّفسير» و « دفع شبه التّشبيه بأكفّ التّنزيه » و غيرها ، ت 597 هـ . انظر ، السّيوطيّ ـ طبقات الحفّاظ : 480 ، و السّيوطيّ ـ طبقات المفسّرين : 50 ـ 51 ، و ابن كثير البداية و النّهاية : 13 / 28 .

(3) ـ هو محمّد بن جرير بن يزيد بن كثير الطّبريّ ، أبو جعفر ، من أعلام المفسّرين ، كان حافظا لكتاب الله ، بصيرا بالمعاني ، فقيها في أحكام القرآن ، عالما بالسّنن ، بصيرا بأيّام النّاس و أخبارهم ، له عدّة تصانيف منها :« تفسير القرآن » و « تهذيب الآثار » و « تاريخ الأمم » ، ت 310 هـ . انظر ، السّيوطيّ ـ طبقات المفسّرين : 82 ـ 83 ، و السّيوطيّ ـ طبقات الحفّاظ : 310 ، و الإسنويّ ـ طبقات الشّافعيّة : 3 / 120 .

(4) ـ انظر ، ابن الجوزيّ ـ زاد المسير في علم التّفسير (تحقيق د. محمّد بن عبد الرحمن عبد الله ، ط 1 ، دار الفكر ، بيروت ـ لبنان ، 1987) : 2 / 145 ، و الطّبريّ ـ جامع البيان في تفسير القرآن(دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان ، 1983) : 5 / 96 ، و الرّازيّ ـ مفاتيح الغيب : 10 / 157 .

نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ ﴾ (الأعراف : 53) فذهب الطّبريّ في أحد أقواله إلى أنّ معناه عواقب الكتاب مثل وقعة بدر في الدّنيا و القيامة في الآخرة ، وهو ما حكاه عن السّدّيّ[1] كما حكاه عن ابن عبّاس[2] : أي يوم القيامة . [3]

و منه ما قاله ﷺ في تفسير قوله ﷻ :﴿ قُلْ هُوَ الْقَادِرُ عَلَى أَنْ يَبْعَثَ عَلَيْكُمْ عَذَابًا مِّن فَوْقِكُمْ أَوْ مِن تَحْتِ أَرْجُلِكُمْ أَوْ يَلْبِسَكُمْ شِيَعًا وَ يُذِيقَ بَعْضَكُمْ بَأْسَ بَعْضٍ ﴾(الأنعام : 65) قال النّبيّ ﷺ :« إنّها كائنة و لم يأت تأويلها بعد » [4] أي : ما تؤول إليه في عاقبتها و آخرها من وقوع المخبر به و تحققه في الواقع ، و جليّ و ظاهر أنّ معنى الكلام وقوع الخلاف و الفتن ، و لكنّ الذي لم يعرف هو صفة وقوع ذلك المحذور و زمنه و كيفيّته . [5]

2 ـ تفسير الكلام وبيان معناه .

و ذلك بغض النّظر فيما إذا كان ذلك التّفسير موافقا للصّواب أو مخالفا له ، و به فسّر قوله ﷻ :﴿ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾(آل عمران: 7) فأهل الزّيغ يفسّرونه و يتصرّفون في معناه على ما في قلوبهم من الزّيغ و ما ركبوه من الضّلالة ، و هو ما ذكره الطّبريّ عن بعض التّابعين ، و قد حكاه ابن الجوزي ، و به قال الرّازيّ ، و أورده القرطبيّ[6] أيضا . [7]

---

(1) ـ هو إسماعيل بن عبد الرّحمن السّدّيّ ، تابعيّ حجازيّ الأصل ، مفسّر كبير و محدّث ، و كان تفسيره بالرّواية روى عن أنس و ابن عبّاس و غيرهما ، كان إماما عارفا بالوقائع و أيّام النّاس ، ت 127 هـ . انظر ، ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 1 / 174 ، و حاجّي خليفة ـ كشف الظّنون : 1 / 448 .

(2) ـ هو عبد الله بن العبّاس بن عبد المطّلب بن هاشم القرشيّ الهاشميّ ، حبر الأمّة و ربّانيها و ابن عمّ رسول الله ﷺ ، ترجمان القرآن ، و قد دعا له رسول الله ﷺ فقال :« اللّهم فقهه في الدّين و علّمه التّأويل » ، ت 68 هـ . انظر ، ابن الأثير ـ أسد الغابة في معرفة الصّحابة (دار إحياء التّراث العربيّ ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ) : 3 / 192 ، 340 ، و ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 1 / 75 .

(3) ـ الطّبريّ ـ جامع البيان : 5 / 96 .

(4) ـ أخرجه التّرمذيّ في السّنن ، أبواب: تفسير القرآن ، برقم (5061) ، عن سعد بن أبي وقاص ، بلفظ : « أمّا إنّها كائنة و لم يأت تأويلها بعد » ، و قال : هذا حديث حسن غريب . انظر ، سنن التّرمذيّ : 4 / 327 .

(5) ـ ابن تيمية ـ تفسير سورة الإخلاص (ضمن مجموع الفتاوى): 17 / 428 .

(6) ـ هو عبيد الله بن محمّد بن مالك ، أبو مروان القرطبيّ ، حافظ للفقه ، محدّث و مفسّر ، من كبار فقهاء المالكيّة ، له عدّة تصانيف منها :« الجامع لأحكام القرآن » و « ساطع البرهان » و غيرها ، ت 460 هـ . انظر ، السّيوطيّ ـ طبقات المفسّرين : 64 ، و عادل نويهض ـ معجم المفسّرين (ط 1 ، مؤسسة نويهض ، 1983) : 1 / 341 .

(7) ـ انظر ، الطّبريّ ـ جامع البيان : 3 / 121 ، و ابن الجوزيّ ـ زاد المسير : 1 / 303 ، و الرّازي ـ مفاتيح الغيب : 7 / 189 ، و القرطبيّ ـ الجامع لأحكام القرآن (تصحيح أبو إسحاق إبراهيم إطفيش ، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت ـ لبنان ، 1957) : 4 / 15 .

غير أنّ بعض المفسّرين كالزّمخشريّ[1] و النّسفيّ[2] و البيضاويّ[3] يفسّرون التّأويل الوارد في الآية السّابقة بما يقرب من الاصطلاحات الحادثة في إطلاقه على حمل الكلام على أحد محتملاته ، و هو ما ذهب إليه الثّعالبيّ[4] و ابن عاشور[5] ، [6] و هذا لا ضير فيه إذ يصحّ لغة كما سنرى ، بيد أنّه تخصيص لشمول كلمة « التّأويل » في دلالتها على بيان المراد بالكلام بأيّ شكل من أشكال التّفسير و البيان .

و التّأويل بما أنّه بيان و تفسير ، منه البيان المحمود ومنه البيان المذموم ، فمن المحمود دعاء النّبيّ ﷺ لعبد اللّه بن عبّاس ﷺ :« اللّهمّ فقهه في الدّين و علمه التّأويل »[7] ، و من البيان المذموم ما ورد في قوله ﷺ :« يحمل هذا الدّين من كلّ خلف عدوله ينفون عنه

---

(1) - هو محمود بن عمر بن محمّد بن عمر ، العلامة أبو القاسم الزّمخشريّ الخوارزميّ النحويّ اللغويّ المفسّر المتكلم المعتزلي ، بلقب بجار الله لأنه جاور بمكة زمانا ، له تصانيف عديدة منها :« الكشّاف » و « أساس البلاغة » و غيرها ، ت 538 هـ . انظر ، السّيوطيّ : طبقات المفسّرين : 104 - 105 ، و ابن كثير - البداية و النّهاية : 12 / 219 .

(2) - هو عبد اللّه بن أحمد بن محمود النسفي ، أبو البركات ، حافظ الدّين ، فقيه حنفيّ من أهل إيذج - بلدة بين أصبهان و خوزستان - و نسبته إلى « نسف » - من بلاد السّند ، له مؤلفات جليلة منها :« كنز الدّقائق » ، ت 710 هـ . انظر ، ابن العماد - شذرات الذّهب : 5 / 88 ، و عادل نويهض - معجم المفسرين ! / 304 .

(3) - هو عبد اللّه بن عمر بن محمّد بن عليّ البيضاويّ الشّيرازيّ ، قاض و مفسّر و أديب ، عالم بالفقه و الأصلين و العربيّة و المنطق ، من أعيان الشّافعيّة ، له تصانيف كثيرة منها :« أنوار التّنزيل و أسرار التّأويل » ، ت 685 هـ . انظر ، الإسنويّ - طبقات الشّافعيّة : 1 / 136 ، و ابن كثير - البداية و النّهاية : 13 / 309 .

(4) - هو عبد الرّحمن بن محمّد بن مخلوف الثّعالبيّ ، أبو زيد ، من كبار علماء الجزائر ، و صلحائها الأبرار ، سافر إلى بجاية و تونس و مصر و تركيا و الحجاز ثمّ عاد إلى الجزائر ، و ولي القضاء على غير رضى منه ثمّ خلع نفسه ، له نحو تسعون كتابا منها :« الجواهر الحسان في تفسير القرآن » و « الذّهب الإبريز في غريب القرآن العزيز » و « اختصار تفسير ابن الحاجب » و غيرها ، ت 875 هـ . انظر ، عادل نويهض - معجم المفسّرين : 1 / 276 ، و الحفناوي - تعريف الخلف برجال السّلف (ط 2 ، مؤسّسة الرّسالة ، بيروت - لبنان ، 1985) : 1 / 68 .

(5) - هو محمّد الطّاهر بن عاشور ، رئيس المفتين المالكيين بتونس و شيخ جامع الزّيتونة ، مفسّر و لغويّ و أديب و نحويّ ، من دعاة الإصلاح الاجتماعيّ و الدّينيّ ، له أبحاث و دراسات و مصنّفات منها : « التّحرير و التّنوير» و« مقاصد الشّريعة » و غيرها ، ت 1393 هـ / 1973 م . انظر ، عادل نويهض - معجم المفسّرين : 2 / 541 ، و الزّركليّ - الأعلام : 6 / 174 .

(6) - انظر ، الزّمخشريّ - الكشاف (دار المعرفة ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ) : 1 / 185 ، و النّسفيّ - مدارك التّنزيل (دار الكتاب العربيّ ، بيروت - لبنان ، 1982) : 1 / 146 ، و البيضاويّ - أنوار التّنزيل (دار الفكر، بيروت - لبنان ، 1982) : 76 ، و الثّعالبيّ - الجواهر الحسان ( ) : 1 / 294 ، و ابن عاشور - التّحرير و التّنوير (الدّار التّونسيّة للنّشر و المؤسّسة الوطنيّة للكتاب - الجزائر ، 1984) : 3 / 162 .

(7) - رواه البخاريّ في صحيحه ، كتاب : العلم ، باب : قول النّبيّ ﷺ : اللّهمّ علمه الكتاب ، بلفظ : « اللّهمّ علمه الكتاب ». انظر ، صحيح البخاريّ : 1 / 49 ، و رواه مسلم في صحيحه ، كتاب : فضائل الصّحابة ، باب : من فضائل عبد اللّه بن عبّاس ، بلفظ :« اللّهمّ فقهه » . انظر ، صحيح مسلم : 7 / 158 ، و رواه أحمد في المسند و اللّفظ له . انظر ، مسند أحمد : 1 / 266 .

تحريف الغالين و انتحال المبطلين و تأويل الجاهلين »[1].

3 ـ تأويل الفعل دون القول .

و منه قوله ﷻ : ﴿ قَالَ هَٰذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِع عَّلَيْهِ صَبْرًا ﴾(الكهف : 78) ، قال البيضاويّ :« بالخبر الباطن فيما لم تستطع عليه لكونه منكرا من حيث الظّاهر »[2] ، و هو تأويل الأفعال الظّاهرة من أجل الوقوف على المقصود ممّا يخفى عن المشاهدة ، و قال ابن تيمية معلقا على هذه الآية :« و هذا تأويل فعله ليس هو تأويل قوله ، و المراد به عاقبة هذه الأفعال بما يؤول إليه ما فعلته من مصلحة أهل السفينة و مصلحة أبويّ الغلام و مصلحة أهل الجدار »[3].

4 ـ تعبير الرّؤيا .

و قد ورد بهذا المعنى في عدّة مواضع من سورة « يوسف » منها قوله ﷻ :﴿ وَ كَذَٰلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَ يُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ ﴾(يوسف : 6) ، و قد ذهب أكثر المفسّرين إلى أنّ المقصود بتأويل الأحاديث تعبير الرّؤيا ، و هو ما حكاه ابن الجوزيّ[4] عن ابن عبّاس و مجاهد[5] و قتادة[6] و هو أحد أقوال الرّازيّ و أحد قولي القرطبيّ .[7]

---

(1) ـ أورده ابن أبي حاتم في ـ الجرح و التعديل ، باب : في عدول حاملي العلم . انظر ، الجرح و التعديل (ط 1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ـ لبنان ، 1952) : 2 / 17 ، و أورده ابن الوزير،في العواصم و القواصم . انظر ، العواصم والقواصم في الذّبّ عن سنّة أبي القاسم (تحقيق شعيب الأرناؤوط ، ط 2 ، مؤسّسة الرّسالة ، 1992) : 1 / 308 ـ 313 .

(2) ـ البيضاويّ ـ أنوار التنزيل : 398 .

(3) ـ ابن تيمية ـ تفسير سورة الإخلاص (ضمن مجموع الفتاوى) : 17 / 367 .

(4) ـ انظر ، ابن الجوزيّ ـ زاد المسير : 4 / 140 .

(5) ـ هو مجاهد بن جبير، و البعض يترجم له باسم مجاهد بن جبر، أبو الحجّاج المكّيّ ، مولى بني مخزوم ، تابعيّ، مفسّر من أهل مكة ، أخذ التفسير عن ابن عبّاس ، و قرأه عليه ثلاثين مرّة ، قال فيه الثوريّ : « إذا جاءك التفسير عن مجاهد فحسبك به » ، و قال الذّهبيّ :« أجمعت الأمّة على إمامة مجاهد و الاحتجاج به » ، ت 104 هـ . انظر، الذّهبيّ ـ ميزان الاعتدال :3 / 439 ، و ابن حجر ـ تهذيب التّهذيب (ط 1 ، دار الفكر ، 1985) : 10 / 38 ، والسّيوطيّ ـ طبقات الحفّاظ : 42 .

(6) ـ هو قتادة بن دعامة بن قتادة بن عزيز ، أبو الخطّاب السّدوسيّ البصريّ مفسّر حافظ ، قال عنه الإمام أحمد : « قتادة أحفظ أهل البصرة ، و كان مع علم بالحديث رأسا في العربيّة ، و مفردات اللّغة ، وأيّام العرب » ، توفي بواسط سنة 117 هـ . انظر ، الذّهبيّ ـ ميزان الاعتدال : 3 / 385 ، و ابن حجر ـ تهذيب التّهذيب : 8 / 315 ـ 319 ، السّيوطيّ ـ طبقات الحفاظ : 54 .

(7) ـ انظر ، الرّازيّ ـ مفاتيح الغيب : 18 / 91 ، و القرطبيّ ـ الجامع لأحكام القرآن : 9 / 129 .

و الشّاهد من السّنّة على معنى تأويل الرّؤيا رواية عبد الله بن عمر ﷺ في رؤيا النّبيّ ﷺ في المدينة قال :« رأيت امرأة سوداء ثائرة الرّأس خرجت من المدينة حتّى نزلت بمهيعة ، فتأوّلتها أنّ وباء المدينة نقل إلى مهيعة و هي الجحفة »[1] .

5 ـ التّأويل بمعنى الجزاء و الثّواب .

و به فسّر قوله ﷻ :﴿ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾ (النساء : 59) و هو ما ذكره الطّبريّ عن مجاهد و قتادة ، و قد حكاه ابن الجوزيّ عنهما[2]، و منه أيضا قوله ﷻ :﴿ وَ أَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كِلْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقِسْطَاسِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِيلاً ﴾(الإسراء : 35) ، و قد اتّفقت كلمة أكثر المفسّرين في هذه الآية على معنى واحد و هو الجزاء الحسن في العاقبة. [3]

6 ـ التّصديق في الواقع و وقوع المخبر به .

و به فسّر قوله ﷻ : ﴿ هَلْ يَنْظُرُونَ إِلاَّ تَأْوِيلَهُ ﴾(الأعراف : 53) أي : تصديق ما وعد به المكذّبون من الوعيد ، فتأويله ما يؤول إليه أمرهم من العذاب أي : تحقيقه ، و هو قول ابن الجوزيّ و القرطبيّ و الرّازيّ و البيضاويّ . [4]

و الملاحظ أنّ المعاني التي وردت في الكتاب و السّنّة لكلمة « التّأويل » راجعة إلى المعنى اللّغويّ الأساسيّ و هو العاقبة و المصير و المرجع ، شأنها في ذلك شأن المعاني اللّغويّة إلاّ أنّها تفترق عنها بكونها مستنبطة لم يذكرها اللّغويّون بتلك الصّورة ، كتأويل الفعل دون القول ، و التّصديق و وقوع المخبر به في الواقع .

و النّتيجة التي نستخلصها إلى هذا الحدّ هو أنّ كلاّ من المعاني اللّغويّة لكلمة « التّأويل»

---

(1) ـ رواه البخاريّ في صحيحه ، كتاب : التّعبير ، باب : المرأة السّوداء ، عن ابن عمر ، و باب : المرأة الثائرة الرّأس. انظر ، صحيح البخاريّ : 9 / 76 ، و رواه التّرمذيّ في سننه ، أبواب : الرّؤيا ، برقم (2392) ، و قال : هذا حديث صحيح غريب . انظر ، سنن الترمذيّ : 3 / 370 .

(2) ـ انظر ، الطّبريّ ـ جامع البيان : 5 / 96 ، و ابن الجوزيّ ـ زاد المسير : 2 / 145 .

(3) ـ انظر ، القرطبيّ ـ الجامع لأحكام القرآن : 10 / 257 ، و ابن الجوزيّ ـ زاد المسير : 5 / 26 ، و الرّازيّ ـ مفاتيح الغيب : 20 / 208 ، و البيضاويّ ـ أنوار التّنزيل : 375 .

(4) ـ انظر ، ابن الجوزيّ ـ زاد المسير : 3 / 142 ، و القرطبيّ ـ الجامع لأحكام القرآن : 7 / 217 ، و الرّازيّ ـ مفاتيح الغيب : 14 / 100 ، و البيضاويّ ـ أنوار التّنزيل : 208 .

و المعاني المستعملة في الكتاب و السّنّة ترجع إلى أصل لغويّ واحد و هو العاقبة و المرجع و المصير .

و هذه النتيجة التي و صلنا إليها هي التي سنتّخذ منها الميزان الذي سنحاكم بواسطته رأي كلّ من المتكلّمين و ابن تيمية في هذه المسألة لنتبيّن الرّاجح فيها من المرجوح ، وهذا يقتضي التّعرّف على رأي كلّ منهما و هو ما سنتطرّق إليه في المطلب الثّاني .

* * *

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني : التأويل عند المتكلمين و ابن تيمية .

أوّلا : التأويل عند المتكلمين .

عرّف المتكلمون التّأويل بتعريفات متعدّدة تدور كلها حول محور واحد و هو « صرف اللفظ عن ظاهره إلى معنى يحتمله لدليل » .

فقد عرّفه الآمديّ بأنّه :« حمل اللفظ على غير مدلوله الظّاهر منه مع احتماله بدليل يعضدّه »[1] ، و يذهب الآمديّ إلى أنّ هذا المعنى ليس غريبا على العلماء ، و إنّما هو معروف عندهم من زمن الصّحابة إلى من بعدهم ، قال :« و إذا عرف معنى التّأويل فهو مقبول معمول به إذا تحقق بشروطه ، و لم يزل علماء الأمصار في كلّ عصر من عهد الصّحابة إلى زماننا عاملين به من غير نكير »[2] .

و عرّفه الغزاليّ فقال :« التّأويل: عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به اغلب على الظّنّ من المعنى الّذي يدلّ عليه ظاهره »[3].

و هذا المعنى الّذي ذكره الآمديّ و الغزاليّ استعمل كثيرا في كتب المتكلّمين خاصّة في آيات الصّفات ، فنجده عند إمام الحرمين في «الشّامل» و «الإرشاد» و عند البغداديّ في «أصول الدّين» وعند الغزاليّ في «إلجام العوامّ» و «فيصل التّفرقة» و عند الرّازيّ في «أساس التّقديس» ، فنجد البغداديّ مثلا عندما ذهب إلى تأويل الصّفات الخبريّة يقول : « زعم بعضهم أنّ له وجها وعينا وهما عضوان ولكنّهما ليسا كوجه الإنسان وعينيه ، بل هما خلاف الوجه و العيون ، و الصّحيح عندنا أنّ وجهه ذاته و عينه رؤيته للأشياء »[4] .

أمّا الغزاليّ فقد كان أكثر تحديدا في موقفه من التّأويل حيث قصره على الأولياء

---

(1) ـ الآمديّ ـ الإحكام في أصول الأحكام (دار الكتب العلميّة ، بيروت ، 1983) : 4 / 74 .
(2) ـ المصدر نفسه : 4 / 75 .
(3) ـ الغزاليّ ـ المستصفى : 1 / 372 .
(4) ـ البغداديّ ـ أصول الدّين : 110 .

الغارقين في بحار المعرفة دون غيرهم من العامّة و الدّهماء ، فواجب هؤلاء إزاء آيات الصفات هو سبعة أمور : التّقديس و التّصديق و الاعتراف بالعجز و السّكوت و الإمساك و الكفّ و التّسليم لأهل المعرفة . [1]

و على الجملة فالتّأويل عند هؤلاء جميعا هو صرف اللّفظ عن ظاهره إلى معنى محتمل كما يتّضح ذلك من تعريفاتهم و موقفهم من آيات الصّفات .

و قد لخّص شيخ الإسلام تعريف المتكلّمين للتّأويل فقال:« هو صرف اللّفظ عن المعنى الرّاجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به »[2] ، و قرّر بعد ذلك أنّ هذا هو التّأويل الّذي وقع فيه الخلاف و النّزاع بين العلماء ، خصوصا في مسائل الصّفات ، فإذا ذهب البعض إلى وجوب تأويلها و ذهب آخرون إلى عدم وجوب ذلك و قال فريق ثالث أنّ التّأويل إنّما يجوز عند المصلحة و يترك عندها أو يصلح للعلماء دون غيرهم فإنّما مرادهم بالتّأويل في كلّ هذه الحالات المعنى الّذي عرف عند المتكلّمين . [3]

و إذا كان الآمديّ قد ذهب إلى أنّ هذا المعنى ليس غريبا على علماء الأمّة بما في ذلك الصّحابة أنفسهم ، فهل يذهب ابن تيمية نفس المذهب أم أنّ له وجهة مخالفة ؟ هذا ما سنتعرّف عليه فيما يلي .

ثانيا : التّأويل عند ابن تيمية .

يقسّم ابن تيمية التّأويل إلى ثلاثة معان ، معنى مبتدع ، و معنيين عرفا عند السّلف .

أمّا المعنى المبتدع فهو الّذي استقرّ عليه عرف المتكلّمين من أنّ التّأويل صرف اللّفظ عن المعنى الرّاجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به .

---

(1) ـ انظر ، الغزاليّ ـ إلجام العوام : 45.

(2) ـ ابن تيمية ـ الإكليل في المتشابه و التّأويل (ضمن مجموع الفتاوى) : 13 / 288..

(3) ـ انظر ، المصدر نفسه : 13 / 288 .

و أمّا المعنيان اللّذان عرفا عند السّلف فهما :

1 ـ التّأويل هو :« تفسير الكلام و بيان معناه سواء وافق ظاهره أو خالفه ... »[1] .
2 ـ التّأويل هو :« نفس المراد بالكلام ، فإنّ الكلام إن كان طلبا كان تأويله نفس الفعل المطلوب ، و إن كان خبرا كان تأويله نفس الشّيء المخبر به »[2].

فمن خلال ما تقدّم يتّضح بأنّ ابن تيمية يقصد بالتّأويل تفسير الكلام لا غير ، و معنى ذلك أنّه يساوي بين اللّفظين دون تفريق مختلفا كلّ الاختلاف مع ما ذهب إليه المتكلّمون ، فهل كان ابن تيمية على صواب و المتكلّمون على خطأ ؟ هذا ما سنبيّنه فيما يلي .

موازنة و ترجيح .

الظّاهر من تتبّع المعاني اللّغويّة و الشّرعيّة لكلمة « التّأويل » أنّها لا تنطوي على المعنى الّذي عرّفه به المتكلّمون ، إذ كلّ الاستعمالات لم يرد فيها أنّه صرف للفظ عن ظاهره ، و قد عوّل على هذا الأساس د. محمّد السّيد الجليند وبنى عليه أنّ تعريف التّأويل بنحو ما عرف به عند المتكلّمين تعريف مبتدع ، لأنّ هذه الكلمة كانت تستعمل عند الأوّلين من رواة و محدّثين حتى بداية القرن الخامس الهجريّ في معنى المرجع والمصير و العود ، وانتهى بعد ذلك إلى ترجيح رأي ابن تيمية .[3]

إلاّ أنّنا نختلف معه في رأيه و نرى بأنّ رأي المتكلّمين أرجح بناء على ما تقدّم من أنّ جميع المعاني اللّغويّة و الشّرعيّة لكلمة « التّأويل » ترجع إلى المعنى اللّغويّ الأصليّ وهو العاقبة والمصير والمرجع ، وهذا يعني أنّ من دلالات هذه الكلمة معنى« الرّجوع »، و الرّجوع جزء من دلالة مادة « صرف » كما ذكر ذلك أهل اللّغة ، فقد جاء في معجم مقاييس اللّغة في مادة « صرف » ما يلي :« الصّاد و الرّاء و الفاء معظم بابه يدلّ على

---

(1) ـ المصدر السّابق : 13 / 288 .
(2) ـ المصدر السّابق : 13 / 288 .
(3) ـ انظر ، الجليند ـ ابن تيمية و قضيّة التّأويل : 30

رجع الشّيء ، من ذلك صرفت القوم صرفا و انصرفوا ، إذا رجعتهم فرجعوا[1] ... قال الخليل : الصّرف فضل الدّرهم على الدّرهم في القيمة ، و معنى الصّرف عندنا أنّه شيء صرف إلى شيء ، كأنّ الدّينار صرف الى الدّراهم أي : رجع إليها »[2].

و يقول الزّركشيّ[3] عن التّأويل :« و أصله من المآل و هو العاقبة و المصير ، و قد أوّلته فآل ، أي : صرفته فانصرف ، فكأنّ التّأويل صرف الآية إلى ما تحتمله من المعاني »[4].

و عليه فتأويل الكلام الذي هو صرفه عن ظاهره إلى ما يحتمله متضمّن في حقيقته لكلّ المعاني اللّغويّة السّابقة ، إذ هو ردّ الكلام إلى الغاية المرادة منه بالتّفسير والتّقدير ، و هو ظاهر . و يتضمّن أيضا معنى السّياسة و الإصلاح ، فكأنّ المؤوّل بالتّأويل كالمتحكّم على الكلام المتصرّف فيه ، [5] و كأنّ التّأويل إصلاح للمعاني إذا أشكلت بلفظ واحد واضح لا إشكال فيه بعد جمعها و النّظر فيها . [6]

و بناء على ما تقدّم فإنّ التّاويل مساو للصّرف ، و هذه المساواة بينهما تتّسع لها دلالات اللّغة كما تتّسع لها دلالات الكتاب و السّنّة ، و من ثمّ فإنّ تعريفه على نحو ما عرّف به عند المتكلّمين لا يعتبر تعريفا مبتدعا كما قال ابن تيمية ، و عليه فإنّ المتكلّمين لم يكونوا مخطئين عندما قالوا بأنّه « صرف للّفظ عن المعنى الرّاجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به » ، بل إنّ ابن تيمية نفسه يثبت وجود هذا المعنى حتى في عصر السّلف ، فقد جاء في أحد تعاريفه للتّأويل بما وجد عند السّلف أنّه « تفسير الكلام و بيان معناه سواء

---

(1) - ابن فارس - معجم مقاييس اللغة : 3 / 242 .

(2) - المصدر السّابق : 3 / 243 .

(3) - هو محمّد بن بهادر بن عبد الله الزّركشيّ ، أبو عبد الله بدر الدّين ، فقيه شافعيّ ، أصوليّ و مفسّر و أديب ، تركيّ الأصل ، مصريّ المولد و الوفاة ، له عدّة تصانيف منها :« الإجابة لإيراد ما استدركته عائشة على الصّحابة» و « البحر المحيط » و « البرهان في علوم القرآن» ، ت 794 هـ . انظر ، ابن العماد - شذرات الذّهب : 8 / 293 ، و عادل نويهض - معجم المفسّرين : 2 / 505 ، و الزّركليّ - الأعلام : 6 / 60 .

(4) - الزّركشيّ - البرهان (ط 3 ، دار الفكر ، 1980) : 2 / 148 .

(5) - انظر ، الشّوكانيّ - إرشاد الفحول (دار المعرفة ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ) : 154 .

(6) - انظر ، ابن منظور - لسان العرب : 1 / 172 .

وافق ظاهره أو خالفه ... »[1] ، فإذا كان تفسير الكلام بما يخالف ظاهره نوعا من التأويل المعروف عند السّلف فما هو الفرق الذي يبقى بين ابن تيمية و المتكلّمين إذن ، و ما الذي ينكره عليهم في هذا التّعريف ؟ .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

* * *

(1) ـ ابن تيمية ـ الإكليل في المتشابه و التّأويل (ضمن مجموع الفتاوى) : 13 / 288 ، و انظر ، العقيدة الحمويّة الكبرى (ضمن مجموع الفتاوى) : 5 / 35 .

المبحث الثّاني :

موقف ابن تيمية من التّأويل

سبق و أن رأينا بأنّ ابن تيمية يقصد بالتّأويل تفسير النّصّ لا غير ، و معنى ذلك أنّه يساوي بين اللّفظين دون تفريق ، و من ثمّ فقد وقف من التّأويل الكلاميّ موقف الرّفض جريا على أصله في موافقة العقل للنّقل ، و عليه فإنّ المفسّر للقرآن ليس له أن يصرف الألفاظ عن ظواهرها ، و إنّما ينبغي عليه أن يكشف و يبيّن معاني هذه الألفاظ دون أيّ تصرّف فيها بما يجعلها تحوّل عن الظاهر إلى معنى أخر حتّى و لو كانت تحتمله ، فهذا عنده بدعة و ضلالة لا يجوز الإقدام عليها ، و من ثمّ فإنّ من اخترق أسوار الألفاظ بشيء من التّأويل فهو ضالّ مبتدع مخالف لما كان عليه السّلف و منحرف عن طريق السّنّة و العقيدة الصحيحة ، لأنّه بذلك يشكّل خطرا على النّصوص إذ يمنع ظاهرها و يقلّل أو يعطّل من دلالتها في الاحتجاج .

وعلى هذا فالرّسول ﷺ و الصّحابة الكرام ﷺ كانوا على علم بتأويل القرآن - بمعنى تفسيره - لأنّه لا يصحّ أن يقال بأنّه ﷺ لم يكن يعلم الآيات التي نزلت عليه ، كما لا يصحّ أن يقال بأنّه لم يعلمها الصّحابة الكرام ، و لم يبلّغها لهم مع أنّه مأمور من قبل اللّه ﷻ بالتّبليغ.

و من هنا فإنّ مذهب ابن تيمية في آيات الصّفات هو إثباتها على ما جاء به ظاهر اللّفظ و تفويض كيفية ذلك إلى علم اللّه ﷻ ، قال شيخ الإسلام ابن تيمية : « ما أخبر به الرّبّ عن نفسه مثل استوائه على عرشه و سمعه و بصره و كلامه و غير ذلك ، فإنّ كيفيات ذلك لا يعلمها إلاّ اللّه ، كما قال ربيعة بن أبي عبد الرّحمن[1] و مالك ابن

---

(1) - هو ربيعة بن فروّخ التيميّ بالولاء المدنيّ ، أبو عثمان ، إمام و حافظ و فقيه و مجتهد ، كان بصيرا بالرّأي ، لذلك لقب بربيعة الرّأي ، قال فيه ابن الماجشون :« ما رأيت أحفظ للسنّة من ربيعة » ، و كان صاحب الفتوى بالمدينة ، و قد تفقه عنه الإمام مالك ، ت 136 هـ . انظر ، ابن خلكان - وفيات الأعيان : 1 / 183 ، و الزّركليّ - الأعلام : 3 / 17 .

أنس[1] و سائر أهل العلم ، و كذلك سائر السّلف ، كابن الماجشون[2] و أحمد بن حنبل و غيرهما ، يبيّنون أنّ العباد لا يعلمون كيفيّة ما أخبر الله به عن نفسه ، فالكيف التّأويل الّذي لا يعلمه إلا اللّه ، و أمّا نفس المعنى الّذي بيّنه الله فيعلمه النّاس كلّ على قدر فهمه ، فإنّهم يفهمون معنى السّمع و معنى البصر و أنّ مفهوم هذا ليس هو مفهوم هذا و يعرفون الفرق بينهما »[3]

و يستدلّ ابن تيمية على رأيه بعدّة أدلّة نجملها فيما يلي :

1 ـ أنّ القول بأنّ معاني النّصوص المتشابهة لا يعلمها إلا الله ﷻ يلزم منه أن « يكون الأنبياء و المرسلون لا يعلمون معاني ما أنزل الله عليهم من النّصوص و لا الملائكة و لا السّابقون الأوّلون ، و حينئذ يكون ما وصف الله به نفسه لا يعلم الأنبياء معناه بل يقولون كلاما لا يعقلون معناه ... و معلوم أنّ هذا أقدح في القرآن و الأنبياء »[4] ، و من ثمّ فينبغي أن تكون هذه الآيات معلومة حسب معانيها الظّاهرة مع تفويض العلم بكيفيّة ذلك إلى اللّه ﷻ .

2 ـ أنّ الدّليل على أنّ هذه الايات ليست من المتشابه الذي لا يُعلم معناه أنّ الله ﷻ سمّى نفسه في القرآن الكريم بأسماء عديدة مثل الرّحمن و الودود و العزيز و الجبّار و العليم و القدير و الرّؤوف ... و وصف نفسه بصفات مثل ما ورد في سورة «الإخلاص» و ما ورد في آية «الكرسيّ» و كقوله ﷻ :﴿ إِنَّ اللَّهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴾ و ﴿ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ

---

(1) ـ هو أبو عبد الله مالك بن أنس الأصبحيّ المدنيّ ، إمام دار الهجرة ، صاحب المذهب المالكيّ ، قال :« ما أفتيت حتى شهد لي سبعون أني أهل لذلك و قلّ رجل كنت أتعلم منه فمات حتى يستفتيني » ، و كان على ضعفه و كبر سنه لا يركب في المدينة و يقول :« لا أركب في بلد فيها جسد رسول الله ﷺ مدفون » ، و قال الشّافعيّ ﷺ :« إذا ذكر العلماء فمالك النّجم » ، له عدّة مصنفات منها :« الموطأ » ، و « الرّدّ على القدريّة » ، و« تفسيرغريب القرآن » ، ت 179 هـ. انظر ، السّيوطيّ ـ طبقات الحفاظ : 96 ، و ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 1 / 289 .

(2) ـ هو عبد الملك بن عبد العزيز بن عبد الله التّيميّ بالولاء ، أبو مروان بن الماجشون، فقيه مالكيّ ، قال ابن عبد البرّ: « كان فقيها فصيحا دارت عليه الفتيا في زمانه » ، و قال يحي بن أكثم كان بحرا لا تكدّره الدّلاء » ، ت 212 هـ . انظر ، الذّهبيّ ـ ميزان الاعتدال : 2 / 658 ، و الزّركليّ ـ الأعلام : 4 / 160 .

(3) ـ ابن تيمية ـ تفسير سورة الإخلاص (ضمن مجموع الفتاوى) : 17 / 373 ـ 374 .

(4) ـ ابن تيمية ـ درء تعارض العقل و النقل : 1 / 204 .

قَدِيرٌ﴾ و أنّه يرضى عن الّذين آمنوا و عملوا الصّالحات ... ، فيقال لمن ادّعى في هذا أنّه متشابه لا يعلم معناه : أتقول هذا في جميع ما سمّى اللّه و وصف به نفسه أم في البعض ؟ فإن قال في الجميع كان هذا عنادا ظاهرا ... و إن قال في البعض يقال له : ما الفرق بين ما أثبتّه و بين ما نفيته ؟ .[1]

3 ـ أنّ السّلف من الصّحابة و التّابعين ﷺ فسّروا جميع نصوص القرآن بما في ذلك آيات الصّفات ، و قد قال عبد اللّه بن مسعود[2]: « لو أعلمُ أعلمَ بكتاب اللّه منّي تبلغه آباط الإبل لأتيته »[3] ، و قال بعض التّابعين: « حدّثنا الّذين كانوا يقرئوننا القرآن ... أنّهم كانوا إذا تعلّموا من النّبيّ ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتّى يتعلّموا ما فيها من العلم و العمل ، قالوا : فتعلّمنا القرآن و العلم و العمل »[4].

4 ـ أنّ الأئمّة كانوا إذا سئلوا عن شيء من ذلك لم ينفوا معناه ، بل يثبتون المعنى و ينفون الكيف ، كقول مالك بن أنس لمّا سئل عن قوله ﷻ : ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ ﴾ (طه : 5) كيف استوى ؟ فقال :« الاستواء معلوم و الكيف مجهول و الإيمان به واجب و السّؤال عنه بدعة » .[5]

و نحن نرى بأنّ هذه الحجج الّتي أوردها ابن تيمية لإثبات رأيه غير ملزمة للمتكلّمين بناء على ما يلي :

1 ـ أنّ واقع السّلف في تعاملهم مع آيات الصّفات على خلاف المدّعى الّذي ذكره ابن تيمية ، فقد كان مذهبهم فيها يتعاوره كلّ من التّأويل و التّفويض ، و إن كان التّفويض يعتبر نوعا من التّأويل إلاّ أنّه على سبيل الإجمال ، و الفرق بينه و بين التّأويل هو أنّ الأوّل صرف للّفظ عن ظاهره إلى معنى غير معيّن على خلاف الثّاني فهو صرف

---

(1) ـ انظر ، ابن تيمية ـ الإكليل في المتشابه و التّأويل (ضمن مجموع الفتاوى) : 13 / 296 ـ 298.

(2) ـ هو عبد اللّه بن مسعود الهذلي ، أحد القراء الأربعة ، من السابقين ، و من علماء الصحابة ، هاجر الهجرتين و صلى إلى القبلتين ، و شهد له رسول اللّه ﷺ بالجنّة ، و كان أوّل من جهر بالقرآن بمكّة ، و قد شهد بدرا ، ت 32 هـ . انظر ، ابن الأثير ـ أسد الغابة : 1 / 257 ، و ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 1 / 38 .

(3) ـ ابن تيمية ـ الإكليل في المتشابه و التّأويل (ضمن مجموع الفتاوى) : 13 / 307 ـ 308.

(4) ـ المصدر نفسه : 13 / 308 .

(5) ـ المصدر نفسه : 13 / 308 ـ 309 .

للفظ عن ظاهره إلى معنى معيّن ، و قد اعتبر ابن تيمية التّفويض من شرّ أقوال أهل البدع[1] ، كما اعتبر التّأويل بدعة و ضلالة ، فهل كان الأمر كذلك بالنّسبة لواقع السّلف ؟ هذا ما سنوضّحه فيما يلي بشيء من النّقول مركّزين على أنّ تفويض السّلف يتعلّق بالمعنى خلافا لما ذهب إليه ابن تيمية من أنّه متعلّق بالكيف دون المعنى .

أ ـ التّفويض مذهب للسّلف :

لقد ثبت التّفويض عن السّلف على النّحو الّذي أسلفنا بما لا يدع مجالا للشّكّ في إبطال قول ابن تيمية في أنّه من شرّ أقوال أهل البدع ، و ننقل هنا جملة من الآثار لإثبات ذلك ، فقد كثرت نصوص أئمّة السّلف في قولهم أمروها كما جاءت مع عدم الخوض في بيان معناها :

ـ من ذلك ما قاله الحافظ التّرمذيّ[2] :« و المذهب في هذا عند أهل العلم من الأئمّة مثل سفيان الثّوريّ[3] و مالك بن أنس ... و ابن عيينة[4] و وكيع[5] و غيرهم أنّهم رووا هذه

---

(1) ـ ذهب ابن تيمية في « الموافقة » بأنّ التفويض من شرّ أقوال أهل البدع و الإلحاد ، فقال هناك :« فتبيّن أنّ قول أهل التفويض الذين يزعمون أنّهم متّبعون للسنّة و السّلف من شرّ أقوال أهل البدع و الإلحاد » . انظر ، موافقة صحيح المنقول (بهامش منهاج السنّة) : 1 / 118 .

(2) ـ هو محمّد بن عيسى بن سورة السّلميّ البغويّ ، من أئمّة الحديث و حفّاظه ، تتلمذ على الإمام البخاريّ، و شاركه في بعض شيوخه ، و كان يضرب به المثل في الحفظ ، من تصانيفه :« الجامع الكبير» و « صحيح التّرمذيّ» و « الشّمائل النبويّة» و غيرها ، ت 279 هـ . انظر ، ابن خلكان ـ وفيات الأعيان : 4 / 278 ، و الزّركليّ ـ الأعلام : 6 / 322 .

(3) ـ هو سفيان بن سعيد الثّوريّ ، تابعي جليل ، سيّد أهل زمانه علما و فقها و عملا ، أمير المؤمنين في الحديث ، مفسّر و عالم و زاهد ، و كان صاحب مذهب ، و قد رجد في القرن الرّابع سفيانيّون ، ت 161 هـ . انظر ، ابن حجر ـ تهذيب التّهذيب : 4 / 99 ، و السّيوطي ـ طبقات الحفاظ : 95 و ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 1 / 250 .

(4) ـ هو سفيان بن عيينة بن ميمون الهلاليّ الكوفيّ ، محدّث الحرم المكيّ ، مفسّر و فقيه ، سمع من عمرو بن دينار و الزّهريّ و منصور بن المعتمر و غيرهم ، و روى عنه الأعمش و ابن جريج و الشّافعيّ و أحمد ، قال فيه الشّافعيّ : « لو لا مالك و سفيان لذهب علم الحجاز » ، توفي بمكّة سنة 198 هـ . انظر ، ابن حجر ـ تهذيب التّهذيب : 4 / 104 ، و السّيوطيّ ـ طبقات الحفّاظ : 119 ، و ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 1 / 354

(5) ـ هو وكيع بن الجرّاح بن مليح الرؤاسي ، أبو سفيان الكوفيّ الحافظ ، قال أحمد بن حنبل : « ما رأيت أوعى للعلم من وكيع و لا أحفظ منه ، كان مطبوع الحفظ » ، و قال : « ما رأيت مثل وكيع في الحفظ و الإسناد و الأبواب مع خشوع و ورع ، يذاكر بالفقه فيحسن و لا يتكلّم في أحد » ، ت 197 هـ . انظر ، ابن حجر ـ تهذيب التّهذيب : 11 / 120 ، و السّيوطيّ ـ طبقات الحفّاظ : 133 .

الأشياء ثمّ قالوا : تُروى هذه الأحاديث و نؤمن بها و لا يقال كيف ، و هذا الذي اختاره أهل الحديث أن تروى هذه الأشياء كما جاءت و يؤمن بها و لا تفسّر و لا تتوهّم و لا يقال كيف ، و هذا أمر أهل العلم الذي اختاروه و ذهبوا إليه »[1].

- و من ذلك ما نقله الحافظ الذّهبي في « سير أعلام النّبلاء »[2] عن الإمام مالك بن أنس أنّه قال في أحاديث الصّفات :« أمرّها كما جاءت بلا تفسير » ، و قد قال الذّهبيّ قبل ذلك بأسطر :« فقولنا في ذلك و بابه : الإقرار و الإمرار و تفويض معناه إلى قائله الصّادق المعصوم » .

- و من ذلك ما ذكره الحافظ ابن حجر[3] في « الفتح »[4] في مسألة الصّفات بأنّ فيها ثلاثة مذاهب ، قال :« قال ابن المنيّر[5] : ... و لأهل الكلام في هذه الصّفات كالعين والوجه و اليد ثلاثة أقوال ، أحدها : إنّها صفات ذات أثبتها السّمع و لا يهتدي إليها العقل ، و الثّاني : أنّ العين كناية عن صفة البصر و اليد كناية عن صفة القدرة و الوجه كناية عن صفة الوجود ، و الثّالث : إمرارها على ما جاءت مفوّضا معناها إلى اللّه تعالى ، و قال الشّيخ شهاب الدّين السّهروردي[6] في كتاب العقيدة له : أخبر اللّه في كتابه و ثبت عن رسوله الاستواء و النّزول و النّفس و اليد و العين فلا يتصرّف فيها بتشبيه و لا تعطيل ، إذ لولا إخبار اللّه و رسوله ما تجاسر عقل أن يحوم حول ذلك الحمى » ، ثمّ قال الحافظ

---

(1) - التّرمذيّ - سنن التّرمذيّ : 4 / 692 .

(2) - انظر ، الذّهبيّ - سير أعلام النبلاء : 8 / 105 .

(3) - هو أحمد بن عليّ بن محمّد الكنانيّ العسقلانيّ ، شهاب الدّين بن حجر ، حافظ الإسلام في عصره ، مؤرّخ و أديب و شاعر ، من فقهاء الشّافعيّة ، ولي القضاء نحو واحد و عشرين سنة ، ثمّ صار قاضي قضاة مصر ، له مصنّفات كثيرة أربت عن مائة و خمسين مصنّفا منها : « فتح الباريّ» و « تهذيب التّهذيب » وغيرها ، ت 578 هـ . انظر ، السّيوطيّ - طبقات الحفاظ : 552 ، و ابن العماد - شذرات الذّهب : 7 / 270 .

(4) - ابن حجر - فتح الباريّ (تحقيق عبد العزيز بن عبد اللّه بن باز و آخرون ، دار المعرفة ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ) : 13 / 390 .

(5) - هو أحمد بن محمّد بن منصور، مختار بن أبي بكر السّكندريّ ، المعروف بابن المنيّر، قاضي الإسكندريّة و عالمها ، مالكيّ المذهب ، كان إماما بارعا في الفقه و الأصلين و العربيّة و التّفسير و القراءات ، له مصنّفات كثيرة منها : « البحر الكبير في نخب التّفسير» و« مناسبات تراجم البخاريّ» و « الإنتصاف من الكشّاف » و غيرها ، توفي قتيلا سنة 683 هـ. انظر ، ابن العماد - شذرات الذّهب : 5 / 381 ، و حاجّي خليفة - كشف الظّنون : 5 / 99 .

(6) - هو شهاب الدّين يحي بن حبش بن أميرك السّهروردي ، فيلسوف مختلف في اسمه ، نسب إلى فساد العقيدة فأفتى العلماء بإباحة دمه ، فسجنه الملك الظّاهر غازي ، و قتل في سجنه بقلعة حلب ، من كتبه :« هياكل النّور» و « حكمة الإشراق» و « اعتقاد الحكماء » ، قتل سنة 587 هـ . انظر ، ابن العماد - شذرات الذّهب : 4 / 290 .

ابن حجر عقب ذلك مباشرة :« قال الطّيبيّ[1] : هذا هو المذهب المعتمد و به يقول السّلف الصّالح ».

فمن خلال هذه النّقول نتبيّن بأنّ التّفويض الّذي كان عند السّلف تفويض يتعلّق بالمعنى لا بالكيف ، لأنّ الكيف محال على الله ﷻ ، إذ كيف يخضع الخالق لهذه المقولة و هي من خصائص الحوادث كسائر المقولات الأخرى مثل الأين و المتى و غير ذلك ، و لذلك قال الإمام مالك :« و لا يقال كيف ، و كيف عنه مرفوع »[2] أي أنّه لا كيف لله ﷻ .

و عليه فإنّ وصف ابن تيمية للتّفويض بأنّه من شرّ أقوال أهل البدع يلزم منه أنّ هؤلاء السّلف كانوا مبتدعين ، و حاش لهم أن يكونوا كذلك ، و لسنا نريد هنا أن نرتّب لوازم الكلام على قول ابن تيمية لأنّ لازم المذهب ليس بمذهب ، و إنّما أردنا أن نبيّن خطأ رأيه لأنّه لا ينطبق على السّلف انطلاقا من قاعدة « بطلان اللاّزم يلزم منه بطلان الملزوم ».

ب ـ التّأويل مذهب للسّلف :

و ننقل هنا جملة من الآثار الّتي تؤكّد ذلك :

ـ قال الحافظ ابن جرير الطّبريّ في تفسير قوله ﷻ :﴿ فَالْيَوْمَ نَنْسَاهُمْ كَمَا نَسُوا لِقَاءَ يَوْمِهِمْ هَذَا ﴾ (الأعراف : 51) ما نصّه :« أي : في هذا اليوم ، و ذلك يوم القيامة ننساهم ، يقول نتركهم في العذاب »[3]، فأوّل ابن جرير هنا النّسيان بالتّرك ، و هو صرف للفظ عن ظاهره إلى معنى جديد ، و قد نقل هذا التّأويل بأسانيده عن ابن عبّاس و مجاهد و غيرهما ﷺ .

---

(1) ـ هو الحسين بن محمّد بن عبد الله ، شرف الدّين الطّيبيّ ، من علماء الحديث و التّفسير و البيان ، كان شديدا على المبتدعة ، ملازما لتعليم الطّلبة و الإنفاق على ذوي الحاجة منهم ، من كتبه :« التّبيان في المعاني و البيان » و« الخلاصة في معرفة الحديث» ، ت 743 هـ . انظر، ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 6 / 137 ، و الزّركليّ ـ الأعلام : 2 / 256.

(2) ـ ابن حجر ـ فتح الباريّ : 13 / 307 .

(3) ـ الطّبريّ ـ جامع البيان : 8 / 201 .

و من ذلك ما نقله الحافظ الطبريّ في تفسير قوله ﷻ :﴿ وَ السَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْيْدٍ وَ إِنَّا لَمُوسِعُونَ ﴾ (الذاريات : 47) ، قال :« يقول تعالى ذكره : و السّماء رفعناها سقفا بقوّة » [1] ، و نقل تأويل الأيدي بالقوّة عن ابن عبّاس و مجاهد و قتادة و سفيان و غيرهم .

و نقل البيهقيّ[2] في «الأسماء و الصّفات» عن ابن عبّاس ﷺ في قوله ﷻ :﴿ وَ السَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْيْدٍ ﴾(الذاريات : 47) ، قال : يقول بقوّة ، و نقل عن مجاهد مثل ما نقل عن ابن عبّاس . [3]

و من ذلك تأويل الحافظ الطبريّ الاستواء في قوله ﷻ :﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾(طه : 5) بعلوّ الملك و السّلطان فقال :« فكذلك فقل : علا علوّ ملك و سلطان لا علوّ انتقال و زوال » [4] ، فعلوّه ﷻ علوّ معنويّ و ليس حسّيّا كما أثبت ذلك أيضا الحافظ ابن حجر في « الفتح » حيث قال :« و لا يلزم من كون جهتي العلوّ والسّفل محال على اللّه أن لا يوصف بالعلوّ ، لأنّ وصفه بالعلوّ من جهة المعنى ، و المستحيل كون ذلك من جهة الحسّ ، و لذلك ورد في صفته العالي و العليّ و المتعالي و لم يرد ضدّ ذلك و إن كان قد أحاط بكلّ شيء علما جلّ و عزّ »[5].

- و قد أوّل ابن عبّاس «السّاق» الواردة في قوله ﷻ :﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ﴾ (القلم : 42) بالشّدّة ، ذكر ذلك الحافظ ابن حجر في «الفتح» حيث قال :« جاء عن ابن عبّاس في قوله تعالى :﴿ يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ ﴾ قال : عن شدّة من الأمر »[6] ، و ذكر الطّبريّ في تفسيره في صدر كلامه عن هذه الآية ، قال :« قال جماعة من الصّحابة و التّابعين من

---

(1) - المصدر السّابق : 27 / 6 .

(2) - هو أحمد بن الحسين بن عليّ ، أبو بكر ، من أئمّة الحديث ، قال فيه الذّهبيّ :« لو شاء البيهقيّ أن يعمل لنفسه مذهبا يجتهد فيه لكان قادرا على ذلك لسعة علومه و معرفته بالاختلاف » ، له عدّة مصنّفات منها :« الأسماء و الصّفات » و « دلائل النّبوّة » و « دفع شبه التّشبيه » و غيرها ، ت 458 هـ . انظر ، ابن العماد - شذرات الذّهب :3 / 304 .

(3) - انظر ، البيهقيّ - الأسماء و الصّفات (تحقيق و تعليق محمّد زاهد الكوثريّ ، دار إحياء التّراث العربيّ ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ) : 129 .

(4) - الطّبريّ - جامع البيان : 1 / 150 .

(5) - ابن حجر - فتح الباريّ : 6 / 136 .

(6) - المصدر نفسه : 13 / 428 .

أهل التّأويل : يبدو عن أمر شديد »[1] ، و قد نقل ذلك عن مجاهد و قتادة و سعيد ابن جبير[2] و غيرهم .

- و أوّل الإمام البخاريّ[3] « الضّحك » بالرّحمة ، الوارد في الحديث الّذي رواه أبو هريرة [4] ﷺ أنّ رجلا أتى « رسول الله ﷺ فقال : يا رسول الله أصابني الجهد ، فأرسل إلى نسائه فلم يجد عندهنّ شيئا ، فقال رسول الله ﷺ : ألا رجل يضيّفه هذه اللّيلة يرحمه الله ، فقام رجل من الأنصار فقال : أنا يا رسول الله ، فذهب إلى أهله فقال لامرأته : ضيف رسول الله ﷺ لا تدّخريه شيئا . قالت : والله ما عندي إلاّ قوت الصّبية ، قال : فإذا أراد الصّبية العشاء فنوّميهم و تعالي فأطفئ السّراج ، و نطوي بطوننا اللّيلة ففعلت ، ثمّ غدا الرّجل على رسول الله ﷺ فقال : لقد عجب الله ﷻ أو ضحك من فلان و فلانة ، فأنزل الله ﷻ:﴿ وَ يُؤْثِرُونَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ وَ لَوْ كَانَ بِهِمْ خَصَاصَةٌ ﴾(الحشر : 9).»[5] ، و قد ذكر هذا الحافظ ابن حجر في « الفتح » بسنده عن محمّد بن إسماعيل البخاريّ أنّه قال : « معنى الضّحك هنا الرّحمة »[6].

و نقل البيهقيّ بسنده عن الإمام البخاريّ أيضا أنّ معنى الضّحك الوارد في حديث

---

(1) - الطّبريّ - جامع البيان : 29 / 24 .

(2) - هو أبو عبد الله سعيد بن جبير الأسديّ بالولاء ، مولى بني والبة ، كوفيّ ، أحد أعلام التّابعين ، أخذ عن ابن عمر و ابن عبّاس ، و قد سمع منه التفسير و أكثر روايته عنه ، قال له ابن عبّاس :« حدّث ، فقال : أحدّث و أنت هنا ! فقال : أليس من نعمة الله عليك أن تحدّث و أنا شاهد ، فإن أصبت فذاك ، و إن أخطأت علمتك » و قال عمر بن ميمون : « لقد مات سعيد بن جبير و ما على ظهر الأرض أحد إلا و هو محتاج إلى علمه » ، قتله الحجّاج سنة 95 هـ . انظر ، ابن حجر - تهذيب التّهذيب : 4 / 11 ، و السّيوطيّ - طبقات الحفاظ : 38 ، و الزّركليّ - الأعلام : 3 / 93 .

(3) - هو حبر الإسلام أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاريّ ، أمير المؤمنين في الحديث ، سمع من ألف شيخ ، و كان من أوعية العلم ، روى عن أحمد و ابن المدينيّ و خلق كثير ، و روى عنه مسلم و التّرمذيّ و أبو حاتم و غيرهم ، من مصنّفاته : « الجامع الصحيح » و« التّاريخ الكبير» و « الأدب المفرد » و غيرها ، ت 256 هـ . انظر ، السّيوطيّ طبقات الحفاظ : 253 ، و ابن العماد - شذرات الذّهب : 2 / 134 .

(4) - هو عبد الرّحمن بن صخر الدّوسيّ اليمانيّ ، حفظ عن النّبيّ ﷺ الكثير ، و عن أبي بكر و عمر و أبيّ بن كعب ، وعنه روى سعيد بن المسيّب و خلق كثير، و كان من أوعية العلم و من كبار أئمّة الفتوى مع الجلالة والعبادة و التّواضع ، و ولي إمرة المدينة ، ت 58 هـ . انظر ، الذّهبيّ - العبر : 1 / 46 ، و ابن العماد - شذرات الذّهب : 1 / 63 .

(5) - رواه البخاريّ في صحيحه ، كتاب : مناقب الأنصار ، باب : و يؤثرون على أنفسهم و لو كان بهم خصاصة. انظر، صحيح البخاريّ : 5 / 114 - 115 .

(6) - ابن حجر - فتح الباريّ : 8 / 632 .

«الرّؤية»[1] : الرّحمة .[2]

- و أوّل الإمام أحمد بن حنبل «المجيء» الوارد في قوله ﷻ :﴿ وَ جَآءَ رَبُّكَ وَ الْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا ﴾ (الفجر : 22) بالثّواب ، كما ذكر ذلك الحافظ ابن كثير في « البداية و النّهاية » فقال : « روى البيهقيّ عن الحاكم عن أبي عمرو بن السّمّاك عن حنبل أنّ أحمد بن حنبل تأوّل قول الله تعالى :﴿ وَ جَآءَ رَبُّكَ ﴾ أنّه ثوابه ، ثمّ قال البيهقيّ : و هذا إسناد لا غبار عليه »[3].

- و من ذلك ما قاله البيهقيّ في قوله ﷻ :﴿ وَ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ و المغرب فأينما تولّوا فثمّ وجه الله ﴾ (البقرة : 115) ، و نصّه :« حكى المزنيّ عن الشّافعيّ ﷺ أنّه قال في هذه الآية : يعني و الله أعلم فثمّ الوجه الذي وجّهكم الله إليه . و أخبرنا أبو عبد الله الحافظ و أبو بكر القاضي قالا : ثنا أبو العبّاس محمّد بن يعقوب حدّثنا الحسن بن عليّ بن عفّان حدّثنا أبو أسامة عن النّضر عن مجاهد في قوله ﷻ :﴿ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا فَثَمَّ وَجْهُ اللَّهِ ﴾ قال : قبلة الله ، فأينما كنت في شرق أو غرب فلا تتوجّهنّ إلاّ إليها »[4].

- و من ذلك ما رواه ابن حجر في « الفتح » عن ابن عبّاس ﷺ و أكثر المفسّرين أنّهم تأوّلوا « استوى » في قوله ﷻ :﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ (طه : 5) ، و مثله ما رواه أيضا عن ابن بطّال[5] من كلام طويل عن معنى « الاستواء » في الآية المذكورة إلى أن قال :« ... و أمّا تفسير استوى : علا فهو صحيح ، و هو المذهب الحقّ ، و قول أهل السّنّة ، لأنّ الله سبحانه وصف نفسه بالعليّ و قال :﴿ سُبْحَانَهُ وَ تَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾ ،

---

(1) - المراد بالحديث ما ورد عن أبي هريرة أنّ الناس قالوا للنبيّ ﷺ :« يا رسول الله هل نرى ربنا يوم القيامة؟ قال: هل تمارون في القمر ليلة البدر ليس دونه سحاب؟...» إلى أن ذكر قصّة أخر النّاس دخولا إلى الجنّة ، و قد جاء فيها : « ... فيضحك الله تبارك وتعالى منه ثمّ يأذن له في دخول الجنّة ... » ، رواه البخاريّ في صحيحه ، كتاب: التوحيد ، باب: ما جاء في أخر الجنّة دخولا . انظر ، صحيح البخاريّ : 9 / 231 ، و أورده البيهقيّ في الأسماء و الصّفات :291 ـ 294 .

(2) - انظر ، البيهقيّ ـ الأسماء و الصّفات : 298 .

(3) - ابن كثير ـ البداية و النّهاية : 10 / 327 .

(4) - البيهقيّ ـ الأسماء و الصّفات : 309 .

(5) - هو عليّ بن خلف بن عبد الملك بن بطّال ، أبو الحسن ، عالم بالحديث ، من أهل قرطبة ، من مصنّفاته :« شرح صحيح البخاريّ » ، ت 449 هـ . انظر ، ابن العماد ـ شذرات الذّهب : 3 / 283 ، و الزّركليّ ـ الأعلام : 4 / 285.

و هي صفة من صفات الذات »[1].

- و من ذلك ما نقله الحافظ ابن كثير عن أحمد بن حنبل حين احتجّوا عليه بقوله ﷻ :﴿ مَا يَأْتِيهِمْ مِّن ذِكْرٍ مِّن رَّبِّهِمْ مُّحْدَثٍ إِلاَّ اسْتَمَعُوهُ وَ هُمْ يَلْعَبُونَ ﴾(الأنبياء : 2) ، قال :« يحتمل أن يكون تنزيله إلينا هو المحدث ، لا الذكر نفسه هو المحدث » .[2]

- و من ذلك ما نقله الذّهبيّ عن سفيان الثوريّ أنّه سئل عن قوله ﷻ :﴿ وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ ﴾(الحديد : 4) ، فقال : بعلمه .[3]

- و من ذلك ما نقله البيهقي عن الخطّابيّ[4] من تأويله لـ «القدم» الواردة في قوله ﷺ : « لا تزال جهنّم تقول : هل من مزيد حتّى يضع ربّ العزّة فيها قدمه فتقول : قط قط ، و يزوي بعضها إلى بعض ، و لا يزال في الجنّة فضل حتّى ينشئ الله خلقا فيسكنه فضول الجنّة »[5] ؛ أنّه قال :« و ذكر القدم ههنا يحتمل أن يكون المراد به من قدّمهم الله للنّار من أهلها ، فيقع بهم استيفاء عدد أهل النّار ، و كلّ شيء قدّمته فهو قدم ، كما قيل لما هدمته : هدْم ، و لما قبضته : قبْض ، و من هذا قوله ﷻ :﴿ أَنَّ لَهُمْ قَدَمَ صِدْقٍ عِندَ رَبِّهِمْ ﴾(يونس : 2) ، أي ما قدّموه من الأعمال الصّالحة ، و قد روي هذا المعنى عن الحسن، و يؤيّده قوله في الحديث :« و أمّا الجنّة فإنّ الله ينشئ لها خلقا » ، فاتّفق المعنيان أنّ كلّ واحدة من الجنّة و النّار تمدّ بزيادة عدد يستوفى بها عدّة أهلها فتمتلئ عند ذلك » .[6]

---

(1) - ابن حجر - فتح الباري : 13 / 406 .

(2) - ابن كثير - البداية و النهاية : 10 / 327 .

(3) - انظر ، الذّهبيّ - سير أعلام النبلاء : 7 / 274 .

(4) - هو أحمد بن محمّد بن إبراهيم الخطابيّ البستيّ ، أبو سليمان ، محدّث و لغويّ و فقيه و أديب ، شافعيّ المذهب ، من مصنّفاته:« معالم السّنن» و «غريب الحديث» و غيرها ، ت 388 هـ . انظر، الإسنوي - طبقات الشّافعية : 1 / 223 ، و ابن العماد - شذرات الذّهب : 3 / 150 ، و السّيوطيّ - طبقات الحفاظ : 404 .

(5) - رواه مسلم في صحيحه ، كتاب : الجنّة ، باب : النّار يدخلها الجبّارون و الجنّة يدخلها الضّعفاء . انظر ، صحيح مسلم : 8 / 151 ، و رواه التّرمذيّ في سننه ، أبواب : صفة الجنّة ، باب : ما جاء في خلود أهل الجنّة و أهل النار، برقم (2682) . انظر ، سنن التّرمذيّ : 3 / 95 ، و رواه أحمد في المسند : 2 / 369 ، 507 ، و 3 / 13 .

(6) - البيهقيّ - الأسماء و الصّفات : 129 .

- و من ذلك أيضا ما رواه ابن تيمية عن جعفر الصّادق ﷺ [1] من تأويله «الوجه» الوارد في قوله ﷻ :﴿ كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلاَّ وَجْهَهُ ﴾ (القصص : 88) بالدّين ، و ما رواه عن الضّحّاك من تأويله «الوجه» في الآية ذاتها بذات الله و الجنّة و النّار و العرش ، أمّا هو - أي ابن تيمية - فقد رجّح أن يؤوّل «الوجه» بالجهة ، فيكون المعنى : كلّ شيء هالك إلا ما أريد به جهة الله ﷻ ، ثمّ قال : و هكذا قال جمهور السّلف . [2]

فهذه جملة من صفات الذّات و صفات الأفعال الواردة في كتاب الله ﷻ و سنّة رسوله ﷺ ، و قد تأوّلها كثير من رجال السّلف تأويلا تفصيليّا و لم يقفوا عند حدود التّفويض - التّأويل الإجمالي - ، بل استعملوا التّأويل بمعناه الضيّق و الواسع كليهما ، و بوسعنا أن نقف على كثير من نظائر هذه النّماذج في العديد من الكتب و المؤلّفات ككتاب «الفتح» لابن حجر ، و «دفع شبه التّشبيه» لابن الجوزي ، و «جامع البيان» للطّبري ، و «الأسماء و الصّفات » للبيهقيّ و غيرها ، ممّا يعطي دلالة واضحة على أنّ التّأويل بمعنييه كان مذهبا للسّلف ، وليس الأمر كما قال ابن تيمية من أنّه لم يكن معروفا لديهم وإنّما ابتدع بعد ذلك .

ولعلّ ما رأينا من تأويل ابن تيمية لـ «الوجه» بالجهة في قوله ﷻ : ﴿ وَيَبْقَى وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الجَلَالِ وَ الإِكْرَامِ ﴾ (الرّحمن : 27) ، من شأنه أن ينهي الخصومة الّتي بينه وبين المتكلّمين في هذا الموضوع ، لأنّ السّبب الّذي دعاه إلى إجراء التّأويل في هذا الموضع هو الّذي دعا غيره إلى إجرائه في هذا الموضع و في غيره من المواضع .

ولا يقال بأنّ التّأويل هنا تتضفي عليه الأحقيّة و يكتسي الأرجحيّة لأنّ «الوجه» ليس من الصّفات فلا يضيره إعمال التّأويل فيه ، لا يقال هذا إذ هو وقوع في الدّور و مصادرة على المطلوب ، وكلاهما باطل ، لأنّ الّذي جعل «الوجه» محتملا ألاّ يكون من الصّفات إنّما هو التّأويل إذ لولاه لما عدّ «الوجه» إلاّ صفة من صفات الذّات الّتي أثبتها الله لنفسه .

---

(1) - هو جعفر بن محمّد الباقر بن عليّ زين العابدين بن الحسين الهاشميّ القرشيّ ، سادس الأئمّة الإثنيّ عشر عند الإماميّة ، تابعيّ جليل ، أخذ عنه خلق كثير منهم أبو حنيفة و مالك ، توفي بالمدينة سنة 148 هـ . انظر ، ابن خلكان - وفيات الأعيان : 1 / 105 ، و الزّركليّ - الأعلام : 2 / 126 .

(2) - ابن تيمية - مجموع الفتاوى : 2 / 428 .

فإذا كان التّأويل هو الباعث على ألاّ يكون «الوجه» من صفات الذّات فلا يصحّ القول إذن بأنّه ليس من صفات الذّات فلا يجري عليه التّأويل ، لأنّ هذا إن لم يكن هو المصادرة على المطلوب فما هو إذن ؟.

2 ـ إنّ ما استدلّ به ممّا أثر عن بعض السّلف كقول الإمام مالك :« الاستواء معلوم والكيف مجهول » على أنّهم كانوا يثبتون المعنى على حقيقته اللّغويّة و يفوّضون الكيف ، لا دلالة فيه على المطلوب ، إذ هذه الرّواية لم تصحّ عن الإمام مالك بهذا اللّفظ على الرّغم من اشتهاره في العديد من الكتب ، و إنّما الذي صحّ عنه هو قوله :« الاستواء غير مجهول و الكيف غير معقول ... » ، و قد أورد الحافظ ابن حجر في «الفتح»[1] مقولة الإمام مالك هذه بما نصّه :« أخرج البيهقيّ بسند جيّد عن عبد اللّه بن وهب قال : كنّا عند مالك فدخل عليه رجل فقال : يا أبا عبد اللّه ، ﴿ الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴾ كيف استوى ؟ فأطرق مالك فأخذته الرّحضاء ، ثمّ رفع رأسه فقال : الرّحمن على العرش استوى كما وصف به نفسه ، و لا يقال كيف و كيف عنه مرفوع ، و ما أراك إلاّ صاحب بدعة ...» و أورد عنه كذلك قوله بهذا اللّفظ أيضا :« الاستواء غير مجهول ، و الكيف غير معقول ، و لا يقال كيف ، و كيف عنه مرفوع » ، و واضح أنّ هناك فرقا شاسعا بين المقولة التي صحّت و التي لم تصحّ ، إذ الأولى تثبت أنّ اللّه ﷻ يخضع للكيف سوى أنّنا لا نعلمه ، أمّا الثّانية فهي تنفي عنه الكيف رأسا إذ هو محال عليه .

و هذا الذي ذكره مالك ورد مثله عن أمّ سلمة[2] زوج النّبيّ ﷺ فيما ذكره الحافظ ابن حجر أنّها قالت :« الاستواء غير مجهول ، و الكيف غير معقول ، و الإقرار به إيمان ، و الجحود به كفر »[3] ، و أورده كذلك عن ربيعة بن أبي عبد الرّحمن أنّه سئل كيف استوى على العرش ؟ فقال :« الاستواء غير مجهول ، و الكيف غير معقول ، و على الرّسالة ، و على رسوله البلاغ ، و علينا التّسليم »[4] ، و هذه الآثار كلّها موافقة لما أورده

---

(1) ـ انظر ، ابن حجر ـ فتح الباريّ : 13 / 407 .

(2) ـ هي هند بنت سهيل القرشيّة المخزوميّة ، من زوجات النّبيّ ﷺ ، تزوجها النّبيّ ﷺ في السّنة الرّابعة للهجرة ، كانت من أكمل النّساء عقلا و خلقا ، بلغ ما روته عن النّبيّ ﷺ 378 حديثا ، عمّرت طويلا و توفيت بالمدينة سنة 59 هـ . انظر ، ابن الأثير ـ أسد الغابة : 1 / 33 ، و الزّركليّ ـ الأعلام : 8 / 97 .

(3) ـ ابن حجر ـ فتح الباريّ : 13 / 406 .

(4) ـ المصدر نفسه : 13 / 306 .

التّرمذيّ عن مالك و سفيان الثّوريّ و ابن عيينة و وكيع و غيرهم في نفي الكيفيّة عنه ﷺ حيث قال :« نؤمن بها و لايقال كيف ... »[1].

فهذه الأقوال كلّها تؤكّد بأنّ الكيف محال في حقّ اللّه ﷻ ، فهو لا يقال ابتداء فضلا عن أن يفوّض العلم به إلى اللّه ﷻ مع إثبات معنى لفظه .

3 ـ و لو أردنا مجاراة ابن تيمية في منع التّأويل بحجّة أنّ الصّحابة اتّفقوا على منعه ، فالسّؤال الذي يطرح هو : هل اتّفاقهم على منع التّأويل يصلح لأن ينهض دليلا على عدم جوازه ؟ .

و الجواب بطبيعة الحال : لا يصلح ، لأنّ هذا الاتّفاق ـ فيما لو فرضناه ـ دليل أعمّ من المدّعى ، و إذا كان كذلك فلا يستدلّ به إذ يحتمل أن يكون عدم تأويلهم لها منوطا بعدّة أسباب :

فقد يكون بسبب تهيّبهم من الخوض في هذه الآيات و الأحاديث بإجراء التّأويل فيها ، و التّهيّب لا يستلزم عدم الجواز إذ كانوا يتهيّبون من رواية الحديث و مع ذلك لم يحرّم أحد منهم روايته .

و قد يكون عدم تأويلهم لها بسبب غياب الدّاعي إلى ذلك ، فإنّ البيئة التي أحاطت بهم لم تكن تنطوي على شبهات تكتسي ثوبا فلسفيّا أو عبارة منطقيّة على النّحو الذي عرف في فلسفة اليونان أو علم اللاهوت المسيحيّ مثلا ، و هذا يقتضي تغيّر الموقف بتغيّر الظروف و الملابسات .

و قد يكون سبب ذلك أنّه موقف اجتهاديّ منهم يلزمهم و لا يلزم غيرهم ، خصوصا الذين يتمتّعون بملكة الاستنباط التي تؤهّلهم لمقام الاجتهاد و النّظر في الأدلّة الشّرعيّة ،

---

(1) ـ التّرمذيّ ـ سنن التّرمذيّ : 4 / 692 .

و ممّا يؤكّد هذا أنّه لم يقع الاتّفاق على أنّ مذهب الصّحابيّ حجّة بذاته[1] فضلا عن مذاهب التّابعين و تابعيهم .

فإذا كانت هذه الأسباب كلّها محتملة في الدّليل فلا يصحّ إذن الاحتجاج بعدم تأويلهم على حرمة التّأويل ، إذ هو اعتماد على احتمال واحد من احتمالات متعدّدة و ترجيح له دون مرجّح ، و هو أمر فاسد معلوم البطلان .

و هذه الاحتمالات السّالفة الذّكر ليست افتراضا عقليّا مجرّدا و إنّما هي واقع فعليّ صرّح به بعض العلماء ، فهذا الإمام البيهقيّ ينقل عن الخطّابيّ بعد أن روى حديث : «لا تزال جهنّم تقول : هل من مزيد ... » السّالف الذّكر ، و بعد أن ساق جملة الطّرق الواردة في ذكر «القدم» و «الرّجل» ، قال:« قال أبو سليمان الخطّابيّ رحمه الله : فيشبه أن يكون من ذكر القدم و الرّجل أو ترك الإضافة إنّما تركها تهيّبا و طلبا للسّلامة من خطأ التّأويل فيها ، و كان أبو عبيد ، و هو أحد أئمّة أهل العلم يقول : نحن نروي هذه الأحاديث و لا نريغ لها المعاني ، قال أبو سليمان : و نحن أحرى بأن لا نتقدّم فيما تأخّر عنه من هو أكثر علما و أقدم زمانا و سنّا ، و لكنّ الزّمان الذي نحن فيه قد صار أهله حزبين : منكر لما يروى من نوع هذه الأحاديث رأسا و مكذّب به أصلا ، و في ذلك تكذيب للعلماء الذين رووْا هذه الأحاديث ، و هم أئمّة الدّين و نقلة السّنّة ، والواسطة بيننا و بين رسول الله ﷺ ؛ و الطّائفة الأخرى مُسلّمة للرّواية فيها ، ذاهبة في تحقيق الظّاهر منها مذهبا يكاد يفضي بهم إلى القول بالتّشبيه ؛ و نحن نرغب عن الأمرين معا ، و لا نرضى بواحد منهما مذهبا ، فيحقّ علينا أن نطلب لما يرد من هذه الأحاديث إذا صحّت من طريق النّقل و السّند تأويلا يخرج على معاني أصول الدّين و مذاهب العلماء ، و لا تبطل الرّواية فيها أصلا إذا كان طرقها مرضيّة و نقلتها عدولا »[2].

---

(1) - قولنا هنا بأنّ مذهب الصّحابيّ ليس حجّة بذاته لا يتعارض مع ما قرّره الأصوليّون من أنّ الاتّفاق انعقد على الاحتجاج بقول الصّحابيّ فيما لا يدرك بالاجتهاد و العقل ، لأنّه في هذه الحالة ليس حجة بحدّ ذاته و إنّما بما انضفي عليه من ملابسات وهي كونه فيما لا مجال فيه للاجتهاد و الرّأي، أمّا إذا كان مجرّدا عن الملابسات فهذا ما لم يقع فيه الاتّفاق و قد اختلف فيه العلماء إلى رأيين هما :

أ - رأي أبي حنيفة و مالك : و هو وجوب الالتزام بأحد أقوال الصّحابة دون تعيين ، و اختيار المناسب منها مع عدم الخروج عن مجموع آرائهم .

ب - رأي الشّافعيّ و أحمد : و هو جواز مخالفة قول الصّحابيّ لأنّه ليس حجّة في حدّ ذاته ، و إنّما الحجّة في الأدلّة التي يعتمد عليها . انظر ، الآمديّ - الإحكام : 4 / 130 ، و الغزاليّ - المستصفى : 2 / 268 .

(2) - البيهقيّ - الأسماء و الصّفات : 129.

فهذا النّصّ الذي نقلناه عن الخطّابيّ فيه تصريح واضح بواقعيّة تلك الأسباب التي تجعل الاستدلال بامتناع الصّحابة كلّهم عن التّأويل ـ فيما لو فرضنا ذلك ـ دليلا محتملا ، و الدّليل إذا تطرّق إليه الاحتمال كساه ثوب الإجمال و سقط به الاستدلال و أصبح أعمّ من المدّعى، فلا مانع إذن من التّأويل .

* * *

و لكنّ الذي نؤكّد عليه هو أنّ التّأويل إن كان جائزا في الأصل ، فلا يعني ذلك أن يؤخذ هذا الجواز على إطلاقه دون قيود أو ضوابط ، كما حدث ذلك من قبل بعض الفلاسفة و المتصوّفة و الفرق الكلاميّة ، بحيث انتهوا إلى تمييع النّصوص و إخراجها عن مدلولاتها المقصودة من قبل الشّارع ، و توظيفها في نطاق تبرير فلسفات يرفضها الإسلام عقيدة و شريعة ، و لعلّ هذا العامل كان من أشدّ العوامل التي جعلت ابن تيمية يغلق هذا الباب حسما لمادّة التّأويل ، و حرصا على العقيدة من أن تتلاعب بها الفرق التي تروم تطويقها من خلال بعثرة شبهات قد تكون خارجية تكتسي ثوبا منطقيّا و عبارة يونانيّة ، و قد تكون داخليّة تنخر العقيدة من الدّاخل كما هو الشّأن في الغنّوصيّة و بعض أهل التّصوّف ، فينقبل الإنسان تلك الشّبهات تحت نشوة الطّرب و رقة الوجدان بطريقة ذوقيّة روحيّة كشفيّة تمرّ من خلالها الأفكار إلى النّفس في غيبة المقاييس العقليّة و الشّرعيّة .

و نحن إذ نكبر في شيخ الإسلام ابن تيمية غيرته على الدّين و حرصه الشّديد على العقيدة ، إلاّ أنّنا لا نوافقه في رفضه للتّأويل و عدّه له بدعة و ضلالة ، و في الوقت نفسه لا نذهب مذهب الذّين اتّخذوا من التّأويل مطيّة لتمرير المفاهيم المناقضة للإسلام ، و إنّما نرى ضرورة الالتزام بضوابط و قيود تحول دون الغلوّ و الإسراف فيه ، و لعلّ الرّأي الوسط في ذلك ما ذكره الحافظ ابن حجر أنّ ابن دقيق العيد قال :« نقول في الصّفات المشكلة : إنّها حقّ وصدق على المعنى الذي أراده اللّه ، و من تأوّلها نظرنا ، فإن كان تأويله قريبا على مقتضى لسان العرب لم ننكر عليه ، و إن كان بعيدا توقفنا عنه و رجعنا إلى التّصديق مع التّنزيه ، و ما كان منهما معناه ظاهرا مفهوما من تخاطب العرب حملناه عليه »[1].

---

(1) ـ ابن حجر ـ فتح الباريّ : 13 / 383 .

و الخلاصة أنّ هذه الأدلّة التي أوردناها من شأنها أن تفنّد رأي ابن تيمية في موقفه من التّأويل على أنه بدعة مستحدثة لم تكن معروفة لدى السّلف و لا في المعاجم اللّغويّة المتقدّمة .

و لكن ، هل يلزم من هذا أنّ الرّأي الذي جاء به و هو ما يعرف بالإثبات رأي خطأ لا يصحّ ؟

الواقع أنّه لا مجال لتخطئة رأي ابن تيمية في الإثبات ، إذ يمكن قبول مذهب الإثبات ضميما إلى مذهب التّأويل و التّفويض على أنّها طرائق تتّسع لها دائرة الإسلام الرّحبة ، و تتقبّلها مناهجه دون نكير أو وصف بابتداع أو ضلال ، لأنّ تفسير النّصوص المتشابهة على وجه الحقيقة وفق دلالة لغويّة صحيحة تليق بذات اللّه ﷻ و ليس فيها تشبيه و لا تجسيم ، لا مانع منه شرعا و عقلا .

أمّا عدم المانع الشّرعيّ فيمكن أن يستدلّ عليه على النّحو الذي استدلّ به على عدم إفادة موقف الصّحابة من التّأويل - فيما لو فرضنا أنّهم لم يؤوّلوا - عدم جوازه ، فإنّ قاعدة « إذا كان الدّليل أعمّ من المدّعى لا يستدلّ به » تصلح أيضا لاحتضان رأي الإثبات ضمن دائرة الجواز .

و أمّا عدم المانع العقليّ فإنّ الألفاظ اللّغويّة تطلق و يراد بها معنى يناسب المخلوقات ، كما تطلق و يراد بها معنى يليق بجلال اللّه ﷻ ، فلفظ الذّات و الوجود و العلم و الحياة و ما إلى ذلك تطلق و يراد بها ما يناسب ما عليه المخلوقات من صفات ، و تطلق و يراد بها ما يليق بصفات اللّه ﷻ ، فإنّ ذاته غير ذاتنا ، و علمه غير علمنا ، و قدرته غير قدرتنا ، و حياته غير حياتنا ، و رحمته غير رحمتنا ، ر مجيئه غير مجيئنا .

و نحن إذ نقبل هذا الرّأي نبنيه على شرط القول بأنّ اللّغة وقفيّة و ليست و ضعيّة[1]، إذ لا معنى لمقولة « يجيئ لا كمجيئنا » - في ظلّ القول بوضع اللّغة - إلاّ التّناقض ، إذ فيها إثبات للمجيئ ثمّ نفي له ، لأنّه لا يعرف مجيئ في اللّغة إلاّ بمعنى الانتقال من مكان إلى

---

(1) - لسنا في هذا المعرض بصدد ترجيح رأي على رأي و إنما أردنا الإشارة إلى أنّ رأي ابن تيمية لا ينسجم إلا إذا بني على القول بوقف اللّغة دون أن نذكر رأينا في المسألة .

مكان ، فإذا ما قلنا :« يجيئ لا كمجيئنا » ، فكأنّنا نقول : ينتقل من مكان إلى مكان و ليس مجيئه انتقالا من مكان إلى مكان ، و هذا تناقض واضح .

أمّا إذا ما أجرينا هذه المقولة في ظلّ القول بوقف اللّغة فإنّ اللّفظ حينئذ يكون منطويا على معنى تختلف مراتبه باختلاف مستويات من وصفوا به .

و السّؤال الذي يطرح الآن ، هل كان ابن تيمية يقول بأنّ اللّغة تواضعيّة أو وقفيّة ؟

و الواقع أنّ هذه المسألة قد بحثت قديما من قبل كلّ من اللّغويّين و المتكلّمين بما أسفر عن بروز خطّين رئيسيّين هما :

1 ـ القول بأنّ اللّغة وقفيّة :

بمعنى أنّ اللّه ﷻ خلق في الإنسان علما ضروريّا بالألفاظ اللّغويّة و معانيها ، و قد ذهب[1] إلى هذا جماعة من العلماء منهم أبو الحسن الأشعريّ و أبو عليّ الجبّائيّ[2] ، و قد احتجّوا لرأيهم بجملة أدلّة منها :

أ ـ قول اللّه ﷻ :﴿ وَ عَلَّمَ ءَادَمَ الأَسْمَآءَ كُلَّهَا ﴾(البقرة : 31) ، فهذه الآية تدلّ على أنّ الأسماء كلّها معلّمة لآدم من قبل اللّه ﷻ ، و تدخل في ذلك الأفعال و الحروف لتعذّر التّكلّم بالأسماء وحدها .[3]

ب ـ لو كانت اللّغات اصطلاحيّة لتوقف التّخاطب بوضعها على اصطلاح آخر يعود الكلام إليه ، و هذا يفضي إلى الدّور أو التّسلسل و كلاهما محال ، فتعيّن الانتهاء إلى الوقف .[4]

---

(1) ـ انظر ، الرّازيّ ـ مفاتيح الغيب : 2 / 175 .

(2) ـ هو أبو عليّ ، محمّد بن عبد الوهّاب بن سلام الجبّائيّ ، أحد كبار أئمّة المعتزلة ، و إمام علماء الكلام في عصره ، و إليه تنسب «الجبّائيّة» ، تتلمذ عليه أبو الحسن الأشعريّ ، له تفسير مطوّل ردّ عليه الأشعريّ ، ت 303 هـ . انظر ، ابن كثير ـ البداية و النّهاية : 11 / 125 ، و الزّركليّ ـ الأعلام : 6 / 256 .

(3) ـ انظر ، السّيوطيّ ـ المزهر في علوم اللّغة (تحقيق محمّد أحمد جاد المولى بك و أخرون ، المكتبة العصريّة ، بيروت ـ لبنان ، 1987) : 1 / 17 .

(4) ـ المصدر نفسه : 1 / 18 .

2 ـ القول بأنّ اللغة تواضعيّة :

و قد ذهب إليه جماعة من العلماء منهم أبو هاشم الجبّائيّ[1] ، و قد احتجّوا على رأيهم بأدلة منها :

أ ـ إنّ القول بأنّ اللغة وقفيّة يفضي إلى القول بضرورة تقدّم واسطة البعثة ـ أي النّبيّ ـ على التوقيف لاستحالة أن يخاطب الله ﷻ كلّ أحد ، و تقدّم واسطة البعثة باطل فيلزم منه أنّ القول بالوقف باطل ، و دليل بطلان تقدّم واسطة البعثة هو قوله ﷻ :﴿ وَ مَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلاَّ بِلِسَانِ قَوْمِهِ ﴾(ابراهيم : 4) ، و هذا يقتضي تقدّم اللّغة على البعثة .[2]

ب ـ لو كانت اللّغات توقيفيّة فإمّا أن يكون الوقوف على معاني ألفاظها متوقفا على خلق الله ﷻ في الإنسان علما ضروريّا بذلك ، أو غير متوقف على ذلك أصلا ، فإن كان الثاني فهو باطل ، لأنّ العلم بهذه الألفاظ إن لم يكن ضروريّا توقف على توقيف آخر و لزم التسلسل ، و إن كان الأوّل ، فإمّا ان يخلق الله ﷻ هذا العلم الضّروريّ في العاقل أو في غير العاقل ، و الأوّل باطل لأنه يلزم منه أن يكون العاقل عالما بالله و صفاته بالضّرورة، و لو كان كذلك لبطل التكليف ، و الثّاني باطل لأنّ غير العاقل لا يمكنه إنهاء تمام هذه الألفاظ .[3]

و الواقع أنّ ابن تيمية انتقد الفريقين كليهما ، فقد رفض رأي الفريق الأوّل مبيّنا استحالة أن تكون اللّغات التي يتكلّم بها النّاس اليوم قد نقلت جميعها عن آدم عليه السلام لاستحالة أن ينطق آدم بها جميعا ، فضلا عن أنّ الواقع يكذّب ذلك ، لأنّ آدم عليه السلام إنّما ينقل عنه بنوه ، و قد أغرق الله ﷻ عام الطّوفان جميع ذرّيّته إلاّ من كان في السّفينة ، و قد انقطعت ذرّيّة أهل السّفينة إلاّ أولاد نوح عليه السلام ، سام و حام ويافث ، كما قال ﷻ :﴿ وَ جَعَلْنَا ذُرِّيَّتَهُ هُمُ

---

(1) ـ هو عبد السّلام بن محمّد بن عبد الوهّاب الجبّائيّ ، من علماء الكلام ، معتزليّ المذهب ، ذكر صاحب الأعلام أنه ولد سنة 247 هـ ، و هو أمر مستغرب لأنّ عمر والده حينها يكون 12 سنة ، انفرد بآراء تبعته فيها فرقة سمّيت بـ « البهشميّة» ، له عدّة مصنّفات منها :«الشّامل» في الفقه ، و «العدّة» في أصول الفقه ، وغيرهما ، ت 321 هـ . انظر ، ابن كثير ـ البداية و النهاية : 11 / 176 ، و الزّركليّ ـ الأعلام : 4 / 7 .

(2) ـ انظر ، السّيوطيّ ـ المزهر : 1 / 18 .

(3) ـ انظر ، المصدر نفسه : 1 / 18 ، و الرّازيّ ـ مفاتيح الغيب : 2 / 175 .

البَاقِينَ ﴾(الصافات : 77) ، و هؤلاء الثلاثة لم يكونوا يتكلمون بجميع اللغات لأنّ اللغة الواحدة فيها من الاختلاف ما لا يحصى ، فلا يتصوّر نقل هذه اللغات كلها عن أبناء نوح عليه السلام . [1]

كما رفض شيخ الإسلام أيضا راي الفريق الثاني مستندا على دليلين :

أ - أنّ القول بأنّ اللغة من تواضع جماعة من الناس اصطلحت على وضع أسماء للمسمّيات متوقف على صحّة النقل عنهم ، و هذا ما لا يمكن لأحد أن يثبته عن العرب ولا عن أيّ أمّة من الأمم . [2]

ب - أنّ المنقول بالتواتر عن العرب هو استعمال الألفاظ في المعاني التي قصدوها بها ، أمّا الاتفاق على وضع للألفاظ متقدّم على استعمالها فهو مخالف للواقع . [3]

و إذا كان ابن تيمية قد رفض هذين الرّأيين فقد رجّح أنّ تكون اللغة إلهاما في الأصل ، ففي نظره أنّ « الإلهام كاف في النطق باللغات في غير مواضعة متقدّمة ، و إذا سمّي هذا توقيفا فليسمّ توقيفا ، و حينئذ فمن ادّعى وضعا متقدّما على استعمال جميع الأجناس فقد قال مالا علم له به ، و إنّما المعلوم بلا ريب هو الاستعمال »[4].

و الواقع أنّ القول بالإلهام لا يفترق عن القول بالوقف ، إذ اللغة إذا كانت وقفيّة في الأصل فإنّ هذا الذي وقف علمه الإنسان عن طريق الإلهام كما يعلمه عن طريق الضّرورة فيما لو قلنا بالوقف .

و ما دام القول بكلّ من الوقف و الوضع ظنّيّا وليس قطعيّا فهذا يعني أنّ المسألة التي اختلف فيها ابن تيمية مع المتكلمين فيما يتعلق بتأويل الصفات أو إثباتها تعتبر مسألة ظنّيّة لا يقينيّة ، لأنّ اليقين مبناه القطع و لا قطع هنا إذ كلّ الأدلة في ذلك صحيحها غير صريح

---

(1) - انظر ، ابن تيمية - الإيمان (ضمن مجموع الفتاوى) : 7 / 92 - 93 ، و العقيليّ - تكامل المنهج المعرفيّ عند ابن تيمية : 110 .

(2) - انظر ، ابن تيمية - الإيمان (ضمن مجموع الفتاوى) : 7 / 92 - 93 ، و العقيليّ - تكامل المنهج المعرفيّ عند ابن تيمية : 110 .

(3) - انظر ، ابن تيمية - الإيمان (ضمن مجموع الفتاوى) : 7 / 91 .

(4) - المصدر نفسه : 7 / 96 .

و صريحها غير صحيح ، فهي إذن من مسائل الخلاف التي يسعها الاجتهاد .

و ما دامت المسألة ظنّيّة فلا مجال للقطع بترجيح رأي على آخر أو تبادل الوصف بالتكفير و الابتداع و الضّلال ، فدائرة الإسلام تتّسع لكلّ هذه الآراء في ظلّ الشّروط التي ذكرنا .

* * *

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الخـــــاتمـــــــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إنّ القضيّة الأساسيّة التي لازمتنا طوال هذا البحث ، هي محاولة الكشف عن المنهج الذي اتّبعه شيخ الإسلام ابن تيمية في مجال الإلهيّات ، و قد توصّلت في هذا الصّدد إلى النّتائج التّاليّة :

1 - إنّ منهج ابن تيمية في الإلهيّات لا يخرج في جلّ قواعده عما قال به المتكلّمون ، فجلّ المسائل التي إجتمعت عنده تفرّقت عند من سبقوه ، كمسألة استعمال الأدلة القرآنيّة في إثبات وجود الصّانع ، و مسألة استخدام الطّرق الكلاميّة ، و يرجع هذا الأمر إلى أنّ مجيئه كان متأخّرا عنهم ممّا سمح له بالاطّلاع على تراث المتكلّمين و الفلاسفة في ذلك .

2 - إنّ الفارق الجوهريّ بين منهج ابن تيمية في الإلهيّات و مناهج الفلاسفة و المتكلّمين هو أنّه لا يثبت التّعارض بين العقل و النّقل و إنّما يعمل كلاّ منهما في مجاله ، و قد حلّ ما يبدو على أنّه متعارض عن طريق قاعدة « إثبات المعنى و تفويض الكيف » ، على خلافهم هم فإنّهم يفترضون هذا التّعارض ثمّ يحاولون الجمع بين الدّليلين عن طريق تأويل النّقل ليتّفق مع قطعيّ العقل .

3 - إنّ المسائل المنهجيّة التي اختلف فيها ابن تيمية مع بعض المتكلّمين ليست قطعيّة ، و بالتّالي لا يمكن أن نتّخذها معيارا لتصنيف المسلمين كمتّبعين لمنهج القرآن أو مبتدعين ، و إنّما هي من المسائل الظّنيّة التي يسعها الاجتهاد العلميّ .

4 - إنّ نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطيّ ينطوي على جملة قواعد اتّصلت بتركيب منهجه في الإلهيّات ، منها ما استعمله في نقد أدلّة الفلاسفة في إثبات وجود اللّه ﷻ ، كرفضه التّفريق بين الوجود و الماهيّة ، و رفضه القول بتحقّق الكلّيّات في الواقع الخارجيّ ؛ ومنها ما عرضه على أنّه بديل عن أقيسة الفلاسفة و المناطقة و أدلّتهم ، و هو ما يعرف بقياس الأولى و الاستدلال بالآيات .

5 - إنّ ابن تيمية لم يرفض علم الكلام جملة و تفصيلا ، و إنّما رأيه في ذلك لايبتعد كثيرا عن رأي أئمّة المتكلّمين كالغزاليّ و الرّازيّ ، فكلّ منهم يرى بأنّ هذه الطّرق ينبغي أن تأتي بعد طريقة القرآن في الاستدلال ، و يؤخذ بها و فق شروط معيّنة .

6 - إنّ ما اشتهر من أنّ مذهب السّلف في آيات الصّفات هو الإثبات دون التّأويل أو

التّفـويض غـير صحيـح ، فقـد أثبتنـا عكـس ذلـك بالأدلـة النّقليّـة و الأصوليّـة ، و هـو أنّ مذهبهم كان يتعاوره كلّ من التّأويل و التّفويض ، كما أنّ مذهب الخلف كذلك ، و كـلّ مـا في الأمر أنّ دائرة التّفويض اتّسعت عند السّلف و دائرة التّأويل اتّسعت عند الخلف .

7 ـ إنّ مذهب الإثبـات الـذي اشتهر بـه ابن تيميـة لا مـانع مـن الأخـذ به عقلا و نقـلا ، و يمكن اعتباره ضميما إلى مذهب التّأويل والتّفويض، فدائرة الإسلام تسع كـلّ هـذه الآراء دون حرج .

8 ـ إنّ الخلاف الذي وقع بين ابـن تيميـة و المتكلمين فـي مسـألة الصّفـات خـلاف فـي الظّنّيّـات لا فـي القـطعيّـات ، تسعـه دائـرة الاجتـهـاد الـذي يـؤجـر فيـه كـلّ مـن المـصيـب والمخطئ ، و من ثمّ فليس هناك مسوّغ موضوعيّ لاتّخـاذ هـذه المسـألة فيصـل تفرقـة بيـن المسلمين ، و إسعار نار الحرب بين فرق الأمّة الإسلاميّة .

9 ـ إنّ ما شاع بين الباحثين من أنّ التّـأويل الكلامـيّ لـم يعـرف إلاّ بعـد القـرون الثّلاثـة الأولى و لا تقبله اللّغة أمر غير صحيح ، فقد رأينا أنّ المعنى الكلاميّ للتّأويل كان معروفـا عند السّلف ، و مطبّقا من قبل بعضهم خصوصا في آيات الصّفات ، و أنّ كتـب اللّغـة تقـرّ ذلك .

* * *

الفهـــــــــــــارس

1- فهرس الآيـــــــــــات
2- فهرس الأحـــــــــــاديث
3- فهرس الأعـــــــــــلام
4- فهرس المصـادر والمراجـع
5- فهرس الموضـوعـــــات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1 - فهرس الآيات

قوله تعالى	السورة	الآية	الصفحة
وعلم آدم الأسماء كلها...	البقرة	31	161
ولله المشرق والمغرب...	البقرة	115	153
ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله...	آل عمران	7	135
وما يعلم تأويله إلا الله...	آل عمران	7	133
فإن تنازعتم في شيء فردوه إلى الله والرسول...	النساء	59	134
ذلك خير وأحسن تأويلا	النساء	59	138،134
قل هو القادر على أن يبعث عليكم عذابا...	الأنعام	65	135
وكذلك نري إبراهيم ملكوت السموات والأرض...	الأنعام	75	105
وكيف أخاف ما أشركتم...	الأنعام	81	106
فاليوم ننساهم كما نسوا لقاء يومهم هذا...	الأعراف	51	150
هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله...	الأعراف	53	138،134،133
وإذ أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم...	الأعراف	172	122،121
أو تقولوا إنما أشرك آباؤنا من قبل...	الأعراف	173	121
ياأيها النبي جاهد الكفار والمنافقين...	التوبة	73	27
أن لهم قدم صدق عند ربهم...	يونس	2	154
هو الذي يسيركم في البر والبحر...	يونس	22	123
ولما يأتهم تأويله...	يونس	39	133
وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث...	يوسف	6	137،133
وكذلك مكنا ليوسف في الأرض ولنعلمه من تأويل الأحاديث...	يوسف	21	133
قال لا يأتيكما طعام ترزقانه إلا نبأتكما بتأويله...	يوسف	37	134،133
وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين	يوسف	44	133
وقال الذي نجا منهما واذكر بعد أمة أنا أنبئكم بتأويله...	يوسف	45	134
هذا تأويل رؤياي من قبل...	يوسف	100	133،132
رب قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث...	يوسف	101	133
وما أرسلنا من رسول إلا بلسان قومه...	إبراهيم	4	162
وجعلنا الليل والنهار آيتين...	الإسراء	12	81
وأوفوا الكيل إذا كلتم...	الإسراء	35	138
أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض بقادر...	الإسراء	99	38
بل لهم موعد لن يجدوا من دونه موئلا	الكهف	58	134
سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا	الكهف	78	137،133
قال هذا فراق بيني وبينك...	الكهف	78	137
ذلك تأويلا ما لم تسطع عليه صبرا	الكهف	82	133
وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئا	مريم	9	125
الرحمن على العرش استوى	طه	5	156،153،151،147
ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث...	الأنبياء	2	154
ولقد خلقنا الإنسان من سلالة من طين...	المؤمنون	12	125
ثم جعلناه نطفة في قرار مكين	المؤمنون	13	125
ثم خلقنا النطفة علقة فخلقنا العلقة مضغة...	المؤمنون	14	185
فلا تضربوا لله الأمثال...	النحل	74	79
أمن يجيب المضطر إذا دعاه...	النمل	62	119
كل شيء هالك إلا وجهه...	القصص	88	155

وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده...	الروم	27	83
فأقم وجهك للدين حنيفا فطرت الله التي فطر الناس عليها...	الروم	30	121،119
ولئن سألتهم من خلق السموات والأرض...	لقمان	25	58
وضرب لنا مثلا ونسي خلقه...	يس	78	83
قل يحييها الذي أنشأها أول مرة...	يس	79	83
أوليس الذي خلق السموات والأرض بقادر...	يس	81	83
وجعلنا ذريته هم الباقين	الصافات	77	163-162
لخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس...	غافر	57	83
ليس كمثله شيء وهو السميع البصير	الشورى	11	79
أولم يروا أن الله الذي خلق السموات والأرض...	الأحقاف	33	83
وفي أنفسكم أفلا تبصرون	الذاريات	21	126
والسماء بنيناها بأييد...	الذاريات	47	151
أم خلقوا من غير شيء...	الطور	35	125
ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام	الرحمن	27	155
أفرأيتم ما تمنون	الواقعة	58	126
أأنتم تخلقونه أم نحن الخالقون	الواقعة	59	126
ويؤثرون على أنفسهم ...	الحشر	9	152
يوم يكشف عن ساق...	القلم	42	151
وجاء ربك والملك صفا صفا	الفجر	22	153
اقرأ باسم ربك الذي خلق	العلق	1	125
خلق الإنسان من علق	العلق	2	125
وهو معكم أينما كنتم...	الحديد	4	154

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2 ـ فهرس الأحاديث

(أ)

1 ـ ألا رجل يضيفه هذه الليلة ... ص 152
2 ـ إن الله تبارك وتعالى خلق آدم... ص 122
3 ـ إنها كائنة ولم يأت تأويلها بعد... ص 135
4 ـ إني خلقت عبادي حنفاء ... ص 120

(ر)

5 ـ رأيت امرأة سوداء ثائرة الرأس... ص 138

(ك)

6 ـ كل مولود يولد على الفطرة... ص 120

(ل)

7 ـ لا تزال جهنم تقول هل من مزيد... ص 154،158
8 ـ اللهم فقهه في الدين ص 136

(هـ)

9 ـ هل تمارون في رؤية القمر... ص 153

(ي)

10 ـ يحمل هذا الدين من كل خلف عدوله... ص 136-137
11 ـ يوشك الأمم أن تداعى عليكم... ص 10

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3 ـ فهرس الأعـــــــــلام

(أ)

01 ـ ابن الأثير : أبو الحسن عليّ بن محمّد ـ (12) ، 20 .
02 ـ أحمد بن حنبل ـ (35) ، 146 ، 153 ، 154 .
03 ـ أرسطو بن نيقوماخاس ـ 44 ، 66 ، (69) ، 77 ، 111 .
04 ـ الأصفهانيّ : حسين بن محمّد ـ (57) ، 133 .
05 ـ أفلاطون بن أرسطن ـ 44 ، (77) .
06 ـ الألوسيّ : خير الدّين نعمان بن محمود ـ (21) .
07 ـ الأمدي : سيف الدّين عليّ بن محمّد ـ (58) ، 115 ، 140 ، 141
08 ـ أيبك : عز الدّين ـ (16) .
09 ـ الإيجيّ : عبد الرّحمن بن أحمد ـ (96) .
10ـ أيوب : نجم الدّين بن شاذيّ ـ (16) .

(ب)

01 ـ البخاريّ : محمّد بن إسماعيل ـ (152) .
02 ـ بدر الدّين المغيثي ـ (36) .
03 ـ ابن البرزاليّ : القاسم بن محمّد ـ (35) .
04ـ ابن بطّال : عليّ بن خلف ـ (153) .
05 ـ الباقلانيّ : محمّد بن الطّيب ـ (51) ، 97 .
06ـ البيضاويّ : عبد الله بن عمر ـ (136) ، 138 .
07 ـ بيبرس : ركن الدّين ـ (17) .
08ـ البيهقيّ : أحمد بن الحسين ـ (151) ، 152 ، 153 ، 154 ، 155 ، 156 ، 158 .

(ت)

01 ـ التّرمذي : محمّد بن عيسى ـ (147) ، 157 .
02 ـ ابن تيمية : أحمد بن عبد الحليم ـ 2 ، 3 ، 4 ، 5 ، 7 ، 9 ، 10 ، 11 ، 15 ، 17 ، 18 ، 19 ، 21 ، 22 ، 23 ، 24 ، 25 ، 26 ، 27 ، 28 ، 29 ، 30 ، 31 ، 32 ، 33 ، 34 ، 35 ، 36 ، 37 ، 38 ، 39 ، 40 ، 41 ، 42 ، 44 ، 45 ، 46 ، 48 ، 49 ، 52 ، 53 ، 54 ، 55 ، 56 ، 57 ، 58 ، 59 ، 60 ، 61 ، 62 ، 63 ، 64 ، 65 ، 69 ، 70 ، 71 ، 72 ، 73 ، 74 ، 75 ، 76 ، 77 ، 78 ، 79 ، 80 ، 81 ، 82 ، 83 ، 84 ، 85 ، 86 ، 87 ، 88 ، 90 ، 91 ، 92 ، 93 ، 95 ، 96 ، 97 ، 98 ، 99 ، 101 ، 102 ، 103 ، 104 ، 105 ، 106 ، 107 ، 108 ، 114 ، 116 ، 117 ، 118 ، 119 ، 120 ، 121 ، 122 ، 124 ، 126 ، 127 ، 128 ، 129 ، 130 ، 137 ، 138 ، 139 ، 140 ، 141 ، 142 ، 143 ، 144 ، 145 ، 146 ، 147 ، 148 ، 150 ، 155 ، 157 ، 159 ، 160 ، 161 ، 162 ، 163 ، 166 ، 167 .

(ث)

01 ـ الثعالبيّ : عبد الرّحمن بن محمّد ـ (136) .
02 ـ الثّوريّ : سفيان بن سعيد ـ (148) ، 151 ، 154 ، 157 .

(ج)

01 ـ الجبّائيّ : عبد السّلام بن محمّد ـ (162) .
02 ـ الجبّائيّ : محمّد بن عبد الوهاب ـ (161) .
03 ـ جعفر الصّادق ـ (155) .
04ـ جنكيز خان ـ (12)
05 ـ ابن الجوزيّ : عبد الرّحمن بن عليّ ـ (134) ، 135 ، 137 ، 138 ، 155 .
06 ـ الجوينيّ : عبد الملك بن عبد الله ـ (51) ، 68 ، 79 ، 117 .

(ح)

01 ـ ابن حجر العسقلانيّ : أحمد بن عليّ ـ (149) ، 150 ، 151 ، 152 ، 153 ، 156 ، 159 .
02 ـ أبو الحسين البصريّ : محمّد بن عليّ ـ (117) .
03 ـ أبو حفص الحرانيّ : عمر بن محمّد ـ (39) .

(خ)

01 ـ الخطابيّ : أحمد بن محمّد ـ (154) ، 158 ، 159 .
02 ـ ابن خلدون : عبد الرّحمن بن محمّد ـ (97) .
03 ـ ابن أبي الخير : أحمد بن أبي الخير ـ (38)

(د)

01 ـ ابن دقيق العيد : محمّد بن عليّ ـ (25)

(ذ)

01 ـ الذّهبيّ : شمس الدّين أحمد بن عثمان ـ (23) ، 149 ، 154

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ر)

01 ـ الرّازيّ : فخر الدّين محمّد بن عمر ـ 45 ، (51) ، 52 ، 53 ، 54 ، 55 ، 56 ، 58 ، 59 ، 61 ، 80 ، 91 ، 96 ، 105 ، 106 ، 115 ، 118 ، 122 ، 123 ، 129 ، 134 ، 135 ، 137 ، 138 .
02 ـ ربيعة بن أبي عبد الرّحمن ـ (145) ، 156 .
03 ـ ابن رشد : أبو الوليد محمّد بن أحمد ـ 43 ، 48 ، (51) ، 100 ، 101 ، 105 ، 118 .

(ز)

01 ـ الزّركشيّ : محمّد بن بهادر ـ (143) .
02 ـ الزّمخشريّ : محمّود بن عمر ـ (136)
03 ـ الزّملكانيّ : محمّد بن عليّ ـ (25) .
04 ـ الزّواويّ : محمّد بن سليمان ـ (34) .

(س)

01 ـ السّديّ : إسماعيل بن عبد الرّحمن ـ (135) .
02 ـ سعيد بن جبير ـ (152) .
03 ـ أم سلمة : هند بنت سهيل ـ (156) .
04 ـ السّهروردي: يحي بن حبش ـ (149) .
05 ـ ابن سينا: الحسين بن عليّ ـ 44 ، (50) ، 66 ، 67 ، 79 ، 85 ، 86 ، 111 ، 112 ، 113 ، 114 ، 115 .
06ـ السّيوطيّ: عبد الرّحمن بن أبي بكر ـ (17) ، 69 .

(ش)

01 ـ الشّافعيّ : محمّد بن إدريس ـ (68) ، 153 .
02 ـ الشّهرستانيّ : محمّد بن عبد الكريم ـ (57) .

(ص)

01 ـ ابن الصّلاح : أبو عمر عثمان ـ (69) .
02 ـ الصّنعانيّ : محمّد بن إسماعيل ـ (69) .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ط)

01 ـ طاهر الجزائريّ : طاهر بن صالح ـ (100) .
02 ـ الطّبريّ : محمّد بن جرير ـ (134) ، 138 ، 150 ، 151 ، 155 .
03 ـ الطّوسيّ : نصر الدّين محمّد بن عبد الله ـ (14) .
04 ـ الطّيبيّ : الحسين بن محمّد ـ (150) .

(ع)

01 ـ ابن عاشور : محمّد الطاهر ـ (136) .
02 ـ ابن عباس : عبد الله ـ (135) ، 137 ، 150 ، 151 .
03 ـ ابن عبد الدايم : زين الدّين أحمد ـ (37) .
04 ـ ابن عبد السّلام : عز الدّين بن عبد العزيز ـ (17) ، 18 ، 19 .
05 ـ ابن عبد القويّ : زين الدّين إسماعيل ـ (37)
06 ـ عبد الله بن مسعود ـ (13) .
07 ـ أبو عبيدة : معمر المثنى ـ (131) .
08 ـ ابن عربيّ : محي الدّين محمّد بن عليّ ـ (29) .
09 ـ العلاّف : محمّد بن الهذيل ـ (97) ، 98 .
10 ـ ابن علاّن : المسلم بن محمّد ـ (38) .
11 ـ العلقميّ : محمّد بن أحمد ـ (14) .
12 ـ عمر بن الخطاب ـ (154) ، 122 .
13 ـ ابن عيينة : سفيان بن ميمون ـ (148) 157

(غ)

01 ـ الغزاليّ : أبو حامد محمّد بن محمّد ـ 45 ، 48 ، (51) ، 52 ، 57 ، 66 ، 67 ، 70 ، 79 ، 90 ، 105 ، 115 ، 118 ، 129 ، 140 .

(ف)

01 ـ الفارابيّ : أبو نصر محمّد بن محمّد ـ 44 ، (50) ، 66 ، 113

(ق)

01 ـ قازان ـ (28) .
02 ـ ابن قاضي الجبل : أحمد بن الحسين ـ (38) .
03 ـ قتادة بن دعامة ـ (137) ، 138 ، 151 ، 152 .
04 ـ ابن قدامة المقدسيّ : عبد الرّحمن بن محمّد بن محمّد ـ (38) .
05 ـ القرطبيّ : أبو بكر محمّد بن أحمد ـ (135) ، 137 ، 138 .
06 ـ قطز : سيف الدّين ـ (16)
07 ـ قلاوون : خليل بن منصور ـ (12) .
08 ـ ابن القيّم : محمّد بن أبي بكر ـ (38) ، 69 .

(ك)

01 ـ ابن الكتبي : محمّد بن شاكر ـ (39) .
02 ـ ابن كثير : إسماعيل بن عمر ـ (13) ، 153 ، 154 .
03 ـ الكنديّ : يعقوب بن إسحاق ـ (109) ، 110 ، 111 .

(م)

01 ـ ابن الماجشون : عبد الملك بن عبد العزيز ـ (146) .
02 ـ مالك بن أنس ـ (146) ، 147 ، 148 ، 149 ، 150 ، 156 .
03 ـ ابن مالك : جمال الدّين محمّد ـ (18) .
04 ـ مالك بن نبي ـ (11) .
05 ـ مجاهد بن جبير ـ (137) ، 138 ، 150 ، 151 ، 152 ، 153
06 ـ ابن مخلوف : عليّ بن مخلوف ـ (32) .
07 ـ المزيّ : أبو بكر عمر ـ (25) .
08 ـ المستعصم : عبد الله بن أبي جعفر المنصور ـ (12) .
09 ـ ابن مفلح : محمّد بن مفلح ـ (39) .
10 ـ المقريزيّ : أحمد بن عليّ ـ (16) .
11 ـ المنبجيّ : نصر بن سليمان ـ (34) .
12 ـ ابن المنجا : المنجى بن عثمان ـ (38) .
13 ـ ابن المنيّر : أحمد بن محمّد ـ (149) .
14 ـ المهديّ : محمّد بن عبد الله (أمير المؤمنين) ـ (29) .
15 ـ ابن المهنا : عيسى ـ (33)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ن)

01 ـ النّسفيّ : عبد الله بن أحمد ـ (136) .
02 ـ النّظام : إبراهيم بن سيّار ـ (98) ، 102 .
03 ـ النّوويّ : يحي بن شرف الدّين ـ (17) ، 19 .

(هـ)

01 ـ الهادي : موسى بن محمّد (أمير المؤمنين) ـ (29) .
02 ـ أبو هريرة : عبد الرّحمن بن صخر ـ (152) .
03 ـ ابن هشام : عبد الله بن يوسف ـ (18) .
04 ـ هولاكو ـ (14) .

(و)

01 ـ ابن الورديّ : عمر بن مظفّر ـ (39) .
02 ـ وكيع بن الجرّاح ـ (148) ، 157 .

(ي)

01 ـ ابن أبي اليسر : إسماعيل بن إبراهيم ـ (37) .
02 ـ أبو يعلى الفرّاء : محمّد بن الحسين ـ (117) .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

4- فهرس المصادر و المراجع

أولا :

- القرآن الكريم

ثانيا : مؤلفات ابن تيمية.

01- الإكليل في المتشابه و التأويل / ابن تيمية : أحمد بن عبد الحليم (ت 728 هـ) / ضمن مجموع الفتاوى ، جمع و ترتيب عبد الرّحمن ابن محمّد بن قاسم ، مكتبة المعارف ، الرّباط ـ المغرب ، بلا تاريخ
02- الإيمان / ضمن مجموع الفتاوى.
03 - بيان تلبيس الجهميّة / ط 1 ، مطبعة الحكومة ، مكة المكرّمة ، 1392 هـ .
04- تعليقات ابن تيمية على مناهج الأدلة لابن رشد/ ط 2 ، دار العلم للجميع ، 1935 .
05- تفسير سورة الإخلاص / ضمن مجموع الفتاوى .
06- تفسير سورة العلق / ضمن مجموع الفتاوى .
07- تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال / ضمن مجموع الفتاوى .
08- درء تعارض العقل و النقل / تحقيق محمّد رشاد سالم ، ط1، دار الكتب العلميّة ، بيروت ـ لبنان، 1985 .
09- الرّد على المنطقيين/ تقديم ، السيّد سليمان النّدوي، دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ .
10- الرّسالة التدمريّة / طبعة دار الشّهاب ، الجزائر، بلا تاريخ .
11- رسالة الفرقان بين الحق و الباطل / ضمن مجموع الفتاوى .
12- شرح حديث النّزول / ضمن مجموع الفتاوى .
13- العقيدة الحمويّة / ضمن مجموع الفتاوى .
14 - العقيدة الواسطيّة / ضمن مجموع الفتاوى .
15- الفتاوى الكبرى / طبعة دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ .
16- مجموع الفتاوى.
17- منهاج السّنّة النبويّة في نقض كلام الشّيعة و القدريّة/ تحقيق د. رشاد سالم، طبعة القاهرة ، 1962.
18- موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول / ط1، دار الكتب العلميّة ، بيروت ـ لبنان ، 1985.
19- نصيحة أهل الإيمان في الرّد على منطق اليونان/ تعليق د. عليّ سامي النّشّار ، دار الكتب العلميّة، بيروت ، لبنان ، بلا تاريخ .
20- نقض المنطق / تصحيح محمّد حامد الفقي ، مكتبة السّنّة المحمّديّة ، بلا تاريخ .

ثالثا : الدراسات عنه.

21- الأعلام العليّة في مناقب ابن تيمية/البزّار: أبو حفص (ت هـ)/ دار الكتاب الجديد، بيروت، 1970.
22 - تاريخ المذاهب الإسلاميّة / محمّد أبو زهرة : (ت 1974 م) / دار الفكر العربيّ ، بلا تاريخ.
23- تكامل المنهج المعرفيّ عند ابن تيمية / إبراهيم عقيلي / ط1 ، المعهد العالميّ للفكر الإسلامي ، هيرندن فيرجينيا ـ الولايات المتحدة الأمريكيّة ، 1994 .
24 - ابن تيمية / محمّد أبو زهرة : (ت 1974 م) / دار الفكر العربيّ ، القاهرة ، 1991 .

25 - ابن تيمية السّلفيّ / محمّد خليل الهرّاس / ط 1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ، 1984
26 - ابن تيمية و قضيّة التّأويل / د. محمّد السّيد الجليند / الهيئة العامة لشؤون المطابع الأميريّة، القاهرة ، 1973 .
27 - ابن تيمية والمنطق الأرسطيّ / د. محمود يعقوبي / ديوان المطبوعات الجامعيّة ، الجزائر، 1992 .
28- جلاء العينين في محاكمة الأحمدين / خير الدّين الألوسيّ : نعمان بن محمود (ت 1317 هـ) / تقديم عليّ السّيد صبحي المدنيّ . مطبعة المدنيّ ، 1981.
29 - دراسات في المنطق / عزمي إسلام / طبعة ذات السلاسل ، الكويت ، بلا تاريخ.
30- العقود الدّريّة في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية / ابن عبد الهادي : (ت هـ) / تحقيق محمّد حامد الفقيّ ، دار الكتاب العربيّ ، بيروت ، بلا تاريخ .
31- كشف الظّنون عن أسامي الكتب و الفنون / حاجّي خليفة : مصطفى بن عبد الله (ت 1067 هـ)/ دار الفكر، 1982.
32- منطق ابن تيمية / د. محمّد حسين الزّين / ط 1 ، المكتب الإسلاميّ ، بيروت ، 1979 .
33- منهج ابن تيمية في تفسير القرآن / صبري متولي / عالم الكتب ، القاهرة ، 1981 .

رابعا : باقي فهرس المصادر والمراجع.

(أ)

34 - إجتماع الجيوش الإسلاميّة / ابن القيّم : محمّد بن أبي بكر (ت 751 هـ) / أمرتسر ، الهند ، بلا تاريخ .
35 - الإحكام في أصول الأحكام / الآمديّ : عليّ بن محمّد (ت 631 هـ) / دار الكتب العلميّة ، بيروت ، 1983 .
36 - إحياء علوم الدّين / الغزاليّ : محمّد بن محمّد (ت 505 هـ) / نشر عيسى البابيّ الحلبيّ ، مصر ، بلا تاريخ .
37 - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول / الشّوكانيّ : محمّد بن عليّ (ت 1250هـ) / دار المعرفة ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ .
38 - أساس البلاغة / الزّمخشريّ : محمود بن عمر (ت 538 هـ) / تحقيق عبد الرّحيم محمود ، دار المعرفة ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ .
39 - أساس التقديس / الرّازيّ : محمّد بن عمر (ت 606 هـ) / ط 1، مؤسّسة الكتاب الثقافيّة ، بيروت - لبنان ، 1995 .
40 - أسد الغابة في معرفة الصّحابة / ابن الأثير : عليّ بن محمّد (ت 630 هـ) / دار إحياء التراث العربي ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ .
41 - الأسماء و الصّفات / البيهقيّ : أحمد بن الحسين (ت 425 هـ) / تحقيق و تعليق محمّد زاهد الكوثريّ ، دار إحياء التّراث العربيّ ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ .
42 - الإشارات و التّنبيهات / ابن سينا : الحسين بن عليّ (ت 428 هـ) / دار المعارف ، مصر ، بلا تاريخ .
43 - أصول الدّين / البغداديّ : عبد القاهر بن طاهر (ت 429 هـ) / إسطنبول ، بلا تاريخ .
44 - الأعلام / الزّركليّ : خير الدّين (ت 1976 م)/ ط 7 ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان، 1986.
45 - الاقتصاد في الاعتقاد / الغزاليّ : محمّد بن محمّد (ت 505 هـ) / ط 1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، 1983.

46- الجام العوام عن علم الكلام / الغزاليّ : محمّد بن محمّد (ت 505 هـ) / تحقيق رياض مصطفى العبد الله ، ط 1، دار الحكمة، دمشق - سوريا، 1996 .
47 - أنوار التّنزيل وأسرار التأويل / البيضاويّ : (ت 685هـ) / دار الفكر، بيروت ـ لبنان ، 1982.

(ب)

48 - البداية و النّهاية / ابن كثير : إسماعيل بن عمر (ت 774 هـ) / دار الفكر ، بيروت ، 1982.
49 - البرهان في أصول الفقه / الجوينيّ : عبد الملك بن عبد الله (ت 478 هـ)/ ط 3، دار الوفاء، المنصورة ، 1992.
50 - البرهان في علوم القرآن / الزّركشيّ : محمّد بن بهادر (ت 794 هـ) / ط 3، دار الفكر، 1980.

(ت)

51- تاريخ الفلسفة اليونانية / يوسف كرم / ط 4 ، لجنة التّأليف و التّرجمة ، مصر ، 1958.
52- تعريف الخلف برجال السّلف / الحفناوي: محمّد بن أبي القاسم (ت 1268 هـ) / ط 2 ، مؤسّسة الرّسالة، بيروت - لبنان ، 1985.
53- تفسير المنار / محمّد رشيد رضا (ت 1935 هـ) / ط2 ، دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ.
54- تهافت التهافت / ابن رشد : محمّد بن أحمد (ت 595 هـ) / تعليق د. علي بوملحم ، ط 1 ، دار الهلال ، بيروت ،1994 .
55 - تهافت الفلاسفة / الغزاليّ : محمّد بن محمّد (ت 505 هـ) / تعليق د. علي بوملحم ، ط 1 ، دار الهلال ، بيروت ،1994 .
56 - تهذيب التّهذيب / ابن حجر : أحمد بن عليّ (ت 852 هـ) / ط 1 ، دار الفكر ، 1985 .
57 - تاريخ الطّبريّ /الطّبريّ : محمّد بن جرير (ت 310 هـ) / مؤسسة عزالدين، بيروت - لبنان 1987.
58 ـ التّحرير و التّنوير / ابن عاشور: محمّد الطّاهر (ت 1973 م) / الدار التّونسيّة للنّشر والمؤسّسة الوطنيّة للكتاب - الجزائر ، 1984 .

(ج)

59 - جامع البيان في تفسير القرآن / الطّبريّ : محمّد بن جرير (ت 310 هـ) / دار المعرفة ، بيروت - لبنان ، 1983.
60 - الجامع لأحكام القرآن / القرطبيّ : محمّد بن أحمد (ت 671 هـ) / تصحيح أبو إسحاق إبراهيم إطفيش ، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت - لبنان ، 1957 .
61 - الجانب الإلهيّ من التفكير الإسلامي / د. محمّد البهيّ / ط 5 ، دار الفكر ، بيروت ، 1972 .
62- الجرح و التّعديل / أبو حاتم الرّازيّ : عبد الرّحمن بن محمّد (ت 327 هـ) / ط 1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، 1952 .
63- الجهاد في الإسلام / د. محمّد سعيد رمضان البوطيّ / ط 1 ، دار الفكر ، دمشق - سوريا ، 1993 .
64 - جهد القريحة في تجريد النّصيحة / السّيوطيّ : عبد الرّحمن بن أبي بكر (ت 911 هـ) / تعليق عليّ سامي النّشّار ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ .

65 ـ الجواهر الحسان في تفسير القرآن / الثعالبيّ : عبد الرّحمن بن محمّد (ت 875 هـ) /تحقيق عمار طالبي، م.و.ك ـ الجزائر، 1985.

(ح)

66ـ حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة / السّيوطيّ : عبد الرّحمن بن أبي بكر (ت 911 هـ)/ مطبعة الموسوعات ، مصر ، بلا تاريخ .
67 ـ الحقيقة في نظر الغزاليّ / د. سليمان دنيا / طبعة القاهرة ، 1965 .

(د)

68ـ دلائل التوحيد/ جمال الدّين القاسميّ (ت 1914 م) / ط 1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت ـ لبنان ، 1984.

(ذ)

69ـ ذيول العبر في خبر من غبر/ الذّهبيّ : أحمد بن عثمان (ت 748 هـ) / تحقيق محمّد السّعيد بسيوني زغلول ، ط 1 دار الكتب العلميّة ، بيروت ـ لبنان ، 1985

(ر)

70 ـ الرّسالة الأضحويّة / ابن سينا : الحسين بن عليّ (ت 428 هـ) / تحقيق سليمان دنيا ، ط 1 ، دار الفكر العربيّ ، 1949 .
71ـ روضة الطّالبين / الغزاليّ : محمّد بن محمّد (ت 505 هـ) / تصحيح الشّيخ محمّد بخيت ، دار النّهضة الحديثة ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ .

(ز)

72ـ زاد المسير في علم التفسير / ابن الجوزيّ : عبد الرّحمن بن عليّ (ت 597 هـ) / تحقيق د. محمّد ابن عبد الرحمن عبد الله ، ط 1 ، دار الفكر ، بيروت ـ لبنان ، 1987 .

(س)

73 ـ سنن الترمذيّ/الترمذيّ : محمّد بن عيسى (ت 279 هـ)/ ط2، دار الفكر، بيروت ـ لبنان، 1983.
74ـ سنن أبي داود / أبو داود : سليمان بن الأشعث (ت 275 هـ) / تحقيق : محمّد محي الدّين عبد الحميد ، دار الفكر، بلا تاريخ .
75 ـ سير أعلام النبلاء / الذّهبيّ : أحمد بن عثمان (ت 748 هـ) / ط 2 ، مؤسسة الرسالة ، 1985 .

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

(ش)

76- شذرات الذّهب في أخبار من ذهب / ابن العماد : عبد الحيّ بن أحمد (ت 1089 هـ)/ دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ .

(ص)

77- الصّاحبيّ في فقه اللّغة و سنن العرب في كلامها / ابن فارس: أحمد بن فارس (ت 395 هـ) / تحقيق مصطفى الشّويني ، مؤسّسة بدران ، بيروت - لبنان ، 1964 .
78 - صحيح البخاريّ / البخاريّ : محمّد بن إسماعيل (ت 256 هـ) / مطبعة إدارة الطّباعة المنيريّة، مصر ، بلا تاريخ .
79- صحيح مسلم / مسلم : بن الحجّاج (ت 261 هـ) / دار الفكر ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ .
80 - صون المنطق / السّيوطيّ : عبد الرّحمن بن أبي بكر (ت 911 هـ) / دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ .

(ط)

81- طبقات الحفاظ / السّيوطيّ : عبد الرّحمن بن أبي بكر (ت 911 هـ) / ط1، دار الكتب العلمية، بيروت 1983.
82 - طبقات الحنابلة / أبو يعلي : محمّد بن الحسين (ت 458 هـ) / دار المعرفة ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ .
83- طبقات الشّافعيّة / الإسنويّ :جمال الدين (ت776 هـ) / تحقيق كمال يوسف الحوت ، ط 1، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، 1987 .
84 - طبقات الشّافعيّة / السّبكيّ : عبد الوهاب بن عليّ (ت 771 هـ) / تحقيق محمّد محمود الطّانجيّ و آخر ، 1383 هـ .

(ع)

85 - العبر في خبر من غبر / الذّهبيّ : أحمد بن عثمان (ت 748 هـ) / تحقيق أبو هاجر محمّد السّعيد ابن بسيوني زغلول ، ط 1 ، دار الكتب العلميّة ، بيروت - لبنان ، 1985 .
86 - العقد الفريد / ابن عبد ربّه / تحقيق أحمد أمين ، دار الكتاب العربيّ ، بيروت - لبنان ، 1983.
87- العواصم والقواصم في الذّبّ عن سنّة أبي القاسم/ ابن الوزير: محمّد بن إبراهيم (ت 840 هـ)/ تحقيق شعيب الأرناؤوط ، ط 2 ، مؤسسة الرّسالة ، 1992 .

(ف)

88- فتح الباريّ في شرح صحيح البخاريّ/ ابن حجر: أحمد بن عليّ (ت 852 هـ) / تحقيق عبد العزيز ابن عبد اللّه بن باز و آخرون ، دار المعرفة ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ .
89 - الفتوى الحمويّة الكبرى / ابن تيمية : أحمد بن عبد الحليم (ت 728 هـ) / ضمن مجموع الرّسائل.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

90- الفصل في الملل والأهواء والنحل/ابن حزم : أبو محمّد عليّ بن أحمد (ت 456 هـ) / مكتبة المثنى، بغداد ، 1901 .
91- فصل المقال وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال / ابن رشد : أبو الوليد محمّد بن أحمد (ت 595 هـ) / تقديم و تعليق د. ألبير نصري نادر ط 2، دار المشرق ، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت ـ لبنان ، 1986.
92 - الفهرست / ابن نديم : (ت هـ) / ط 1 ، دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان ، 1994.
93- فوات الوفيات/ الكتبيّ : محمّد بن شاكر (ت هـ) / تحقيق ، محمّد محي الدّين عبد الحميد، مطبعة السّعادة ، مكتبة النّهضة المصريّة ، القاهرة ، 1951 .
94- فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة / الغزاليّ : محمّد بن محمّد (ت 505 هـ) / تحقيق د. سليمان دنيا ، ط 1 ، دار إحياء الكتب العربيّة ، 1961 .
95 - في ظلال القرآن / سيّد قطب (ت 1956 م) / ط 12 ، دار الشّروق ، بيروت ـ لبنان ، 1986 .

(ق)

96- القاموس المحيط/ الفيروزابادي : محمّد بن يعقوب (ت 817 هـ) / دار الكتاب العربيّ ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ .
97 - القسطاس المستقيم / الغزاليّ : محمّد بن محمّد (ت 505 هـ) / تحقيق فيكتور شلحت ، ط 2 ، دار المشرق ، بيروت ـ لبنان ، 1983 .

(ك)

98- الكامل في التاريخ / ابن الأثير: عليّ بن محمّد (ت 630 هـ) / ط 5، دار الكتاب العربيّ، بيروت ـ لبنان ، 1985 .
99 - الكواكب الدّريّة في مناقب المجتهد ابن تيمية / الكرميّ : مرعيّ بن يوسف (ت 1033 هـ) / تحقيق نجم عبد الرّحمن خلف ، ط 1 ، دار الغرب الإسلاميّ ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ .
100 - الكشاف / الزّمخشريّ : محمود بن عمر (ت 538 هـ) / دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ .

(ل)

101- لسان العرب / ابن المنظور : جمال الدّين محمّد بن مكرم (ت 711 هـ) / تحقيق عبد اللّه عليّ الكبير و أخرون ، دار المعارف ، القاهرة ، بلا تاريخ .
102 - اللمع في الرد على أهل الزيغ والبدع/ الأشعريّ : أبو الحسن عليّ بن إسماعيل (ت 324 هـ) / تحقيق د. حمود غرابه، مصر، بلا تاريخ.

(م)

103- المباحث المشرقيّة / الرّازيّ : محمّد بن عمر (ت 606 هـ) / طبعة حيدراباد ، 1922.

104- مجاز القرآن / أبو عبيدة : معمر بن المثنى (ت 210 هـ) / تحقيق و تعليق د. محمّد فؤاد سزكين، ط 2 ، مؤسّسة الرسالة ، بيروت - لبنان ، 1981 .
105 - محصل أفكار المتقدّمين والمتأخّرين / الرّازيّ : محمّد بن عمر (ت 606 هـ) / مراجعة وتقديم، طه عبد الرّؤوف سعد ، مكتبة الكليّات الأزهريّة، بلا تاريخ.
105- مختار الصّحاح / الرّازيّ : محمّد بن عمر(ت 606 هـ) / تحقيق حمزه فتح اللّه، دار البصائر، بيروت - لبنان ، 1987 .
106 - مدارك التّنزيل ومنازل التّأويل /النّسفيّ : عبد الله بن أحمد (ت 703هـ) /دار الكتاب العربيّ، بيروت - لبنان ، 1982.
107- مذاهب الإسلاميين / عبد الرحمن بدوي / ط 3 ، دار العلم للملايين ، بيروت - لبنان ، 1985 .
108- المزهر في علوم اللّغة / السّيوطيّ : عبد الرّحمن بن أبي بكر (ت 911 هـ) / محمّد أحمد جاد المولى بك و أخرون ، المكتبة العصريّة ، بيروت - لبنان ، 1987 .
109 - المستصفى من علم أصول الفقه / الغزاليّ : محمّد بن محمّد (ت 505 هـ) / ط 1 ، المطبعة الأميريّة ، بولاق ، مصر ، 1945 .
110- مسند أحمد / أحمد بن حنبل (ت 241 هـ) / طبعة ، دار الفكر ، بلا تاريخ .
111 - المطالب العاليّة / الرّازيّ : محمّد بن عمر (ت 606 هـ) /
112- معالم أصول الدّين / الرّازيّ : محمّد بن عمر(ت 606 هـ) / بهامش محصّل أفكار المتقدمين، مطبعة الحسينيّة ، 1902 .
113- معجم البلدان / ياقوت الحمويّ : ياقوت بن عبد الله (ت 626هـ) /دار صادر، بيروت، 1979.
114- معجم مفردات ألفاظ القرآن الكريم / الرّاغب الاصفهانيّ: الحسين بن محمّد (ت 503 هـ) / تحقيق نديم مرعشلي ، دار الكتاب العربي ، بيروت - لبنان ، بلا تاريخ .
115- معجم المفسّرين / عادل نويهض / ط 1 ، مؤسسة نويهض ، 1983 .
116- معجم مقاييس اللّغة / ابن فارس : أحمد بن فارس (ت 395 هـ) / تحقيق عبد السّلام هارون ، دار الفكر، بيروت - لبنان، 1979 .
117 - مفاتيح الغيب / الرّازيّ : محمّد بن عمر (ت 606 هـ) / ط 3، دار الفكر، بيروت - لبنان ، 1985.
118- مقاصد الفلاسفة / الغزاليّ : محمّد بن محمّد (ت 505 هـ) / تحقيق د. سليمان دنيا ، ط 2 ، دار المعارف، بلا تاريخ .
119 - مقالات الإسلاميين / الأشعريّ : أبو الحسن عليّ بن إسماعيل (ت 324 هـ) / مكتبة النّهضة ، مصر ، بلا تاريخ .
120- مقدّمة ابن خلدون / ابن خلدون : عبد الرّحمن بن محمّد (ت 808 هـ) / ط 5 ، دار الرّائد العربيّ ، 1982 .
121 - الملل والنّحل / الشّهرستانيّ: محمّد بن عبد الكريم (ت 548 هـ) / تحقيق عبد الأمير مهنا، ط 1، دار المعرفة ، بيروت - لبنان ، 1990 .
122- مقدمات ابن رشد / ابن رشد : محمد بن أحمد (ت 595 هـ) / مكتبة دار المثنى ، بغداد ، بلا تاريخ .
123- مناهج البحث عند مفكريّ الإسلام/ د. عليّ ساميّ النّشّار / ط 3 ، دار النّهضة العربيّة للطّباعة والنّشر، بيروت - لبنان ، 1984 .
124- مناهج الأدلة في عقائد أهل الملة / ابن رشد : محمّد بن أحمد (ت 595 هـ) / ط 2 ، دار العلم للجميع، 1935.
125- منطق المشرقيين / ابن سينا : الحسين بن عليّ (ت 428 هـ) / المكتبة السّلفيّة ، القاهرة ، 1910.
126- المواعظ و الاعتبار بذكر الخطط و الآثار / المقريزيّ : أحمد بن عليّ (ت 845 هـ) / ط 2، مكتبة الثّقافة الدّينيّة ، القاهرة ، 1987.
127- المواقف في علم الكلام / الإيجيّ : عبد الرّحمن بن أحمد (ت 756 هـ) / ط 1 ، مطبعة محمّد السّاس ، المغرب ، بلا تاريخ.

128 ـ الموسوعة الفلسفيّة /عبد الرّحمن بدوي /ط1، المؤسّسة العربية للدّراسات والنّشر، بيروت، 1987.
129ـ موطّأ الإمام مالك / مالك بن أنس (ت 179هـ) / رواية يحي بن يحي اللّيثيّ ، إعداد أحمد راتب عرموش، ط 10، دار النّفائس ، بيروت ـ لبنان، 1987.
130ـ ميزان الاعتدال في نقد الرجال / الذّهبيّ : أحمد بن عثمان (ت 748 هـ) / تحقيق محمّد عليّ البجاوي ، طبعة دار المعرفة ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ .

(ن)

131 ـ النّجوم الزّاهرة في ملوك مصر و القاهرة /الأتابكيّ : يوسف بن تغري بردي (ت 874هـ) / تحقيق د. إبراهيم عليّ طرخان ، دار الكتب المصريّة ، بلا تاريخ .
132 ـ نهاية الإقدام في علم الكلام / الشّهرستانيّ: محمّد بن عبد الكريم (ت 548 هـ) / تحقيق الفرد جيوم، مطبعة جامعة إكسفورد ، 1931 .

(و)

133 ـ وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان / ابن خلكان : احمد بن محمد (ت 681هـ) / تحقيق د.إحسان عبّاس ، دار الثّقافة ، بيروت ـ لبنان ، بلا تاريخ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

5- فهرس المحتويـــــــــات

المقدّمـــــــــــــــــــــة..... 1

الفصل الأوّل : ابن تيمية : بيئته - حياته..... 7 - 46

المبحث الأوّل : بيئته..... 9
أوّلا : النّاحية السّياسيّة..... 10
ثانيا : النّاحية الاجتماعيّة..... 15
ثالثا : النّاحية الثّقافيّة..... 19

المبحث الثّاني : حياته..... 21
أوّلا : نسبه و مولده 21
ثانيا : نشأته و طلبه للعلم..... 22
ثالثا : شخصيّته العلميّة..... 23
رابعا : جهاده 27
خامسا : محنته و وفاته..... 31
سادسا : شيوخه و تلاميذه..... 37
سابعا : آثاره 39

الفصل الثّاني : أسس المنهج التّيميّ في الإلهيات..... 47 - 93

المبحث الأوّل : موافقة العقل للنّقل 50
المبحث الثّاني : نقد المنطق الأرسطيّ 65
أوّلا : نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطيّ بصفة عامّة ... 70
ثانيا : نقد ابن تيمية لمبحث الحدود 71
ثالثا : نقد ابن تيمية للقياس 74
المبحث الثّالث : الاستدلال بالقرآن..... 85

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث : الاستدلال على وجود الله ..... 94 - 127

المبحث الأوّل : موقفه من أدلة المتكلمين و الفلاسفة 96
المطلب الأوّل : موقفه من أدلة المتكلمين 96
المطلب الثاني : موقفه من أدلة الفلاسفة 109
أوّلا : دليل التّناهي 109
ثانيا : دليل الإمكان و الوجوب 111

المبحث الثاني : أدلة ابن تيمية 117
1 - المسلك الدّاخليّ 122
2 - المسلك الخارجيّ 124

الفصل الرّابع : نظريّة ابن تيمية في التّأويل ..... 128 - 164

المبحث الأوّل : مفهوم التّأويل 130
المطلب الأوّل : التأويل في اللغة و في الكتاب و السّنة 131
أوّلا : التأويل لغة 131
ثانيا : التأويل في الكتاب و السّنة 133
المطلب الثاني : التأويل عند المتكلمين و ابن تيمية 140
أوّلا : التأويل عند المتكلمين 140
ثانيا : التأويل عند ابن تيمية 141

المبحث الثاني : موقف ابن تيمية من التأويل 145

الخـــاتمـــــــــــــــة 165
الفهـــــــــــــــارس 168

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس الآيات ..... ص 169
فهرس الأحاديث..... ص 171
فهرس الأعلام ..... ص 172
فهرس المصادر والمراجع..... ص 178
فهرس المحتويات..... ص 186

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية