الجمهوريــة الجزائريــة الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي

جامعـــة الأمير عبد القادر
للعلوم الإسلامية ـ قسنطينة ـ
رقم التسجيل:.....
الرقم التسلسلي:.....

كلية أصول الدّين
قسم العقيدة و مقارنة الأديان
شعبة مقارنة الأديان

جدلية العقل والنقل بين موسى بن ميمون وأحمد بن تيمية دراســـة تحليليّة

ـ مذكرة مقدَّمة لنيل شهادة الماجستير في مقارنة الأديان ـ

إعداد الطالب:
حمادي أيوب

إشراف الدكتور:
بوجمعة صالح

لجنة المناقشـــــة

الاسم واللقب	الصّفة	الرتبة العلمية	الجامعة الأصلية
كمال معزي	رئيسًا	أستاذ محاضر -أ-	جامعة الأمير عبد القادر
صالح بوجمعة	مشرفًا ومقرّرًا	أستاذ محاضر -أ-	جامعة الأمير عبد القادر
آسيا شكيرب	عضوًا	أستاذ محاضر -أ-	جامعة الأمير عبد القادر
محمد بودبان	عضوًا	أستاذ محاضر-أ-	جامعة الأمير عبد القادر

السنة الجامعيـة: 1436هـ - 1437هـ/ 2014م - 2015 م.

جامعة الأمير بدر للعلوم الإسلامية

إهداء :

إلى الوالدين الكريمين ...

إلى كلّ أفراد العائلة ...

إلى كلّ الأصدقاء ...

أهدي هذا العمل المتواضع.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

شكر و عرفان :

الحمد لله الجليل ثناؤه، الجزيل عطاؤه، أحمده على ما أسبغ من النعمة وأظهر من المنّة وأسبل من السّتر، ويسَّر من العسر، وقرَّب من النّجاح، وقدر من الصّلاح، أحمده على آلائه، وأشكره على نعمائه.

إقرارا بالجميل أسجِّل بمداد العرفان جميل الشُّكر وعظيم الامتنان إلى أستاذي الفاضل: الدكتور/ مسعود حايفي . حفظه الله . إذ كان مرشدي في اختيار هذا الموضوع، وأفادني بالكثير من الأفكار حوله، ووجهني خير توجيه، فجزاه الله عني خير ما يجزى معلِّما عن طالبه، والشكر موصول للدكتور صالح بوجمعة – حفظه الله– على تفضّله بالإشراف على هذا البحث، وحرصه على إخراجه على أحسن ما يمكن، فجزاه الله خيرا.

كما يسرني أن أتقدم بوافر الشُّكر والامتنان إلى السَّادة الأفاضل أعضاء لجنة المناقشة الموقَّرة؛ لتفضُّلهم بقبول مناقشة هذه المذكّرة، أسأل الله أن يوفقهم لما فيه الخير والصلاح، وأن ينفعني بتوجيهاتهم القيّمة التي من شأنها أن تزيد البحث تنقيحًا وإثراءً.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مُقَدِّمَةٌ

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

مُقَدِّمَة:

الحمد لله رب العالمين، وعليه نتوكل وبه نستعين، ونصلي ونسلم على المبعوث رحمة للعالمين، وعلى آله وصحبه أجمعين، أما بعد:

جدلية العقل والنقل، أو المعقولات والمنقولات، أو العقل والوحي، أو الدين والفلسفة، أو الشرع والرأي، وغير هذا كثير من المسميات لجدلية واحدة، جدلية شهدتها الحضارات الدينية – اليهودية والنصرانية والإسلامية– منذ زمن طويل، ليست بالجديدة، وإن كانت متجددة، حتى أنه في عصرنا الحديث ظهرت بمسمى الدين والعلم، أو جدلية العقائد الدينية والمحصلات العلمية، أو بمسمى الكتب الدينية والعلم، وإن لم تكن نفس جدلية الماضي، إلا أنها تستقي منها كثيرا من الأسس.

1– موضوع البحث:

إنه لا يخفى على جميع المشتغلين بمباحث أصول الدين، أن قضية العقل والنقل من أعقد القضايا، أو لنقل من أكبر القضايا المتجددة في كل زمن وعصر، ولا يخلو منها مجتمع ديني ولا علماني، فهي تأتي في أوجه متعددة وبأسماء مختلفة، هي قضية يتنازعها فريقان: فريق يقول باستحالة تعارض العقل والنقل، وفريق يزعم وجود هذا التعارض، وكل فريق يدلو بدلو أدلته من هذه البئر العميقة.

وقد ظهرت هذه الإشكالية في جلّ المعتقدات والأديان، وبالأخص الأديان السماوية الثلاثة، باعتبار أنها مؤسّسة على كتب ونصوص مقدسة، تقوم على أساس المصدر السماوي، وكان ظهورها في الأساس دوما كرد فعل على من جعل للنصّ سلطانا واسعا حتى ولو خالف العقل بل وشُكَّ في صحته سندا، أو كتفسير عقلي لنصوص الكتب المقدسة، دفاعا عنها من هجومات المخالفين لأصحاب ذلك الدين، ممن يقولون بتحريف كتب غيرهم المقدسة، وأهم ركيزة ودليل على وجود التحريف والوضع والبطلان؛ هو مخالفة نصوصها للمسلمات العقلية، والقوانين المنطقية؛ فكان هناك من علماء هذه الأديان من انبرى دفاعا أو محاولة منهم لإيجاد رابط وثيق بين ما تقرره الفلسفة والعلوم القائمة بالدليل المنطقي والعقلي؛ والذي أجمعت عليه عقول البشر من قواعد منطقية، وبين ما تقرره الشريعة الخاصة بتلك الأديان بالنقل (الوحي ومضمون الكتب المقدسة).

فظهرت في اليهودية على شكل فرق أو أفراد تعتقد أن النص المنقول إليهم لا يخالف العقل مطلقا، وأنه لا يجب حمله على ظاهره ويلزم فيه التأويل، وهذا خروجا من الخلاف الناتج عن الفهم السطحي للنصوص، ومن ربقة مخالفة ما استقرت عليه العلوم العقلية من بديهيات ومسلّمات، فكانت هناك الكثير من المحاولات من قبل أحبار اليهود المصلحين، والمجددين والمفكرين عبر كل الأزمان والأماكن؛ فنجد من هؤلاء الكثيرين من العصور المتقدمة مثل موسى بن ميمون في كتابه "**دلالة الحائرين**"، والعصور المتأخرة مثل سبينوزا وموسى مندلسون الذي كان رائد العقليين اليهود في العصر الحديث، وحاول تأويل نصوص التوراة بما يوافق العقل الذي يراه نور الفطرة الذي لا يخطأ، وجعل العقل أساس صدق الوحي، فهذه شخصيات بارزة عبر العصور في الحركة الجدلية بين العقل والنقل عند اليهود.

أما عند النصارى فقد كانت هذه الحركة من قبل أرباب بعض الفرق المسيحية، ومن بعض الشخصيات وبخاصة أوغسطين قديما وتوما الإكويني صاحب فكرة التشبيه والقياس في الجمع بين ما جاءت به نصوص الكتاب المقدس وما ينتج عن العقل البشري في محاولة منه للجمع بين العقل والنقل المسيحي، وضمان مكانة كل منهما دون طغيان أحدهما على الآخر، و أما من الفرق فنجد البروتستانت حديثا، والتي هي أكبر مثال واضح على هذه الطريقة.

أما عند المسلمين فقد ظهرت بشكل أقوى وأجلى، وتنازعها فريقان عبر كل الأزمان، فريق يرى وقوع هذا التعارض، مما حذا بهم إلى البحث عن حلول له، كما فعل ابن رشد في كتابه: "**فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال** "، والذي رأى أن التوافق موجود بين المعقول والمنقول، ولا تعارض بينهما البتّة، ويمكن القول أن الرازي هو أفضل من جمع أفكار الفريق الأول، وقنّن قوانينا توضح حل هذا الإشكال بحسب ما ذهب إليه في كتابه " **أساس التقديس**"، وذكر أربعة حلول في حال ما إذا كان هناك تعارض بين النقل والعقل، فقال: " إمّا:

– أن نقبلهما معا، وهذا محال لأن النقيضين لا يجتمعان، ومن أمحل المحال اجتماع الضدين.

– أن نردّهما معا وهذا محال؛ لأن في ذلك طعنا في النقل والعقل معا.

– أن نقدم النقل على العقل، وهذا محال أيضا؛ لأن العقل هو الطريق إلى معرفة صحّة النقل، فلو طعنّا فيه لطعنّا في النقل أيضا، فلم يبقّ إلاّ الحل الرابع وهو:

– أن نقدم العقل على النقل، بضرب من التأويل.

فهذه هي الإشكالية التي وُجدت عند المسلمين، وتصدّى لها المتكلمون منهم وأرباب المذاهب والفلسفة فأخذوا فيها وردوا، وكانت هذه الحلول التي قدّمها الرازي لتجاوز هذه الإشكالية، ويسمى هذا الحل: بقانون التأويل.

لكن لم يسلم هذا القانون من النقد، حيث جاء ابن تيمية بعد ذلك وناقش هذه الحلول، وبحث في تفصيلاتها ووجد أنه يمكن تجاوز إشكالية تعارض العقل والنقل بغير هذه الطرق الأربعة –قانون التأويل– وقام بتقصي ما ذهب إليه مَن قبله من المتكلمين، وألّف في هذا كتابه " **درء تعارض العقل والنقل**" في أحد عشر مجلدا، فكانت هذه هي مسيرة المسلمين في تجاوز إشكالية العقل والنقل.

والواقع أن ارتباط الأديان السماوية فيما بينها برابط المصدر الواحد، ثم ما يحصل بينها من علاقة التأثر والتأثير، هو أكبر سبب لما حصل من القضايا المشتركة، ومثال ذلك قضية تعارض العقل والنقل، ومحاولة علماء الأديان البحث فيها ونفي هذا التعارض أو الرد على من يقول به، ومن هؤلاء موسى بن ميمون من اليهود من خلال كتابه "**دلالة الحائرين**"، وكتبه الأخرى في شرح التوراة والتلمود، والتي سعى من خلالها إلى تأويل ألفاظ ونصوص العهد القديم بما يوافق العقل الفلسفي، محاولة منه في التأكيد على أن نصوص العهد القديم لا تخالف ولا تعارض بأي حال العقل، وأما من المسلمين فنجد أحمد بن تيمية من خلاله كتابه " **درء تعارض العقل والنقل** " والذي جاء كرد علمي على غيره من علماء المسلمين، الذين راموا حل إشكالية التعارض بين العقل والنقل والجمع بينهما؛ باتباع التأويل لما جاء في المنقول أو طرق أخرى مما هي عليه قوانين بعض أرباب الفرق الكلامية.

2– أهمية الموضوع:

يدرك المتخصصون في الدراسات الدينية والكلامية قبل غيرهم، أهمية موضوع جدلية العقل والنقل، بل هو من أهم الموضوعات المتناولة من قبل مفكري الديانات وأرباب الفلسفة والكلام فيها، في الشرق والغرب، قديما وحديثا، فاختلفت فيها طوائف المتكلمين وأهل الفلسفة والمذاهب في كل الأديان، وبخاصة عند اليهود والمسلمين، ونحن إذ نتناول هذا الموضوع، فلأنه متعلق أساسا بالنقل المتمثل بالنص المقدس –الكتاب المقدس– في الأديان، الذي يقوم عليه الدين رأسا، فإذا تحقق هذا التعارض فقد تحقق القول ببطلان وفساد وتحريف الكتاب المقدس الخاص بذلك الدين، أما إذا تم درء هذا التعارض وتحقق التفصيل في الجمع بينهما أو اعتماد أي الطرق

لتجاوزه، كالتأويل أو التفسير أو غير ذلك، فهنا يتحقق صدق الكتاب المقدس بتصديق العقل له.

وهذا ما ذهب إليه موسى بن ميمون في كتابه "**دلالة الحائرين**"، إذ حاول درء هذا التعارض الحاصل بين نصوص الكتاب المقدس –العهد القديم– وبين العقل الصريح المخالف والمفند لما جاء في نصوص العهد القديم، فهي محاولة من ابن ميمون للإجابة والرد على من يتهمون النصوص المقدسة في التوراة بتعارضها مع العقل، وهو نفس السبيل الذي سار عليه ابن تيمية، ولكن من طريق آخر، وهو الرد على بعض المتكلمين ممن قالوا بوجوب تقديم العقل دائما عند حصول التعارض بينه وبين النقل، فحاول ابن تيمية الإتيان بمنهج جديد يوضح من خلاله إمكانية الجمع بينهما، وأن النقل الصحيح لا يخالف العقل الصريح بأي حال من الأحوال، وغيرها من القواعد في الإجابة عن هذا الإشكال.

ثم إن عقد مقارنة بين ما ذهب إليه ابن ميمون وابن تيمية مما يجلي النظر للباحث في مقارنة الأديان، لمعرفة مدى قوة التأثير والتأثر الحاصلة بينها –الأديان–، ويعرف الروابط الحاصلة بينها، ويستفيد من مباحث هذين العَلَمين ومنهج كل منهما في معالجة هذه الإشكالية كل من منطلق دينه وعقيدته.

ومما يزيد الموضوع أهمية؛ كونه لم يُطرق من قبل بهذه الطريقة المقارنة بين اليهودية والإسلام – كما سيأتي–.

3– إشكالية البحث:

مما سبق يمكن أن نحدّد بعض التّساؤلات و الّتي سنحاول الإجابة عنها من خلال هذا البحث:

- ما هي جدلية تعارض العقل والنقل، وتاريخها في الديانتين: اليهودية والإسلامية.
- كيف كان منهج كل من ابن ميمون وابن تيمية في معالجة هذه الجدلية؟
- ما هي الحلول التي أتى بها كل من ابن ميمون وابن تيمية لتجاوز مشكلة تعارض العقل والنقل؟

4– أسباب اختيار الموضوع:

تتعدد أسباب اختيار الموضوع بين أسباب ذاتيّة و أخرى موضوعيّة:

أمّا عن الأسباب الذاتية فمنها:

- حب الاطلاع على الإنتاج الفكري للأعلام المحقِّقين في الديانات السماوية.
- البحث عن المواضيع الحساسة والتي أسالت الكثير من الحبر ومحاولة إعطائها حلولا، من خلال بحث ما ذهب إليه مفكروا الأديان.

أما الأسباب الموضوعية فمنها:

- الأهمية البالغة التي يكتسيها موضوع العقل والنقل في الفكر الديني – كما سبق– .
- البحث عن أوجه الاتفاق والاختلاف بين علماء الدين من مختلف العصور والأديان.
- وباعتبار أن كلا من بن ميمون وبن تيمية، لهما باع كبير ومكانة عظيمة في قلوب أتباع دينهما.
- كون الموضوع – بطريقة مقارنة بين مناهج المتكلمين في اليهودية والإسلام– موضوعا لم يُبحث بعد بشكل كاف، وهذا ما يستهوي أي طالب باحث عن الجديد.
- سبر أغوار هذا الموضوع للبحث عن أوجه الاتفاق والاختلاف بين الحلول المقدمة من هذين العَلَمَين في الديانتين اليهودية والإسلامية.

كما أن اعتماد صدق الدين من عدمه، والذي يقوم على صدق كتابه المقدس، متوقف على موافقة نصوصه للعقل الصريح، فإن هذا من أهم الموضوعات التي تناولها الباحثون قديما وحديثا، وكونه من الموضوعات الشائكة التي كثر الخوض فيها، وأسالت كثيرا من الحبر، خاصة بما يسمى دراسة أصالة النصوص المقدسة وتاريخها، فكان هذا أهم الأسباب في بحث هذا الموضوع.

5– الأهداف المرجوة من الدراسة:

لا نهدف من خلال دراستنا هذه إلى تقليب صفحات التاريخ لمجرد التقليب؛ بل للاستفادة وأخذ نظرة شمولية وبأكبر قدر ممكن حول هذا الموضوع، كما لا نهدف من خلالها إلى إعادة إحياء و إثارة النزاع حول الموضوع، أو أي فريق هو على الحق والصواب دون غيره، ولا إحياء النزاعات والشقاقات التي تطفوا إلى السطح بمجرد البحث في مسائل هي محل نزاع إلى اليوم في جل الأديان، بل نهدف من خلال هذه الدراسة إلى:

– محاولة إثراء المكتبة الإسلامية بمواضيع جديدة في الجانب الفكري الديني المقارن.

– إعطاء تصور جديد حول موضوع العقل والنقل، وخاصة من خلال عقد مقارنة بين ما ذهب إليه علمين كبيرين في كل من الديانتين اليهودية والإسلامية.

– محاولة معرفة المناهج المستخدمة عند كل من بن ميمون وبن تيمية ومعرفة ما توصلوا إليه من نتائج.

6– تحديد نطاق الدراسة:

سنقتصر في دراستنا هذه على التعريف بإشكالية تعارض العقل والنقل، والجدل الحاصل بين علماء الأديان المختلفين حولها، مع أخذ مثال للمقارنة بما ذهب إليه كل من موسى بن ميمون من اليهود، وأحمد بن تيمية من المسلمين، أي أنها ستقتصر على كل من آراء هذين العلمين في حل هذه الإشكالية كل من دينه، ومن خلال ما ألّفوه من كتب وردود، وبالتالي الالتزام بالفترة الزمانية التي كانا فيها، مع التعريج على أزمنة من ذكروهما ردا عليهم أو تأييدا لهم ممن سبقهم من المتكلمين والفلاسفة الذين خاضوا في هذا الموضوع.

7– الدراسات السابقة:

لم نقف على دراسات مستقلة لموضوع: جدلية العقل والنقل بين موسى بن ميمون وأحمد بن تيمية، بهذا الشكل المقارن، ولا ما قد يكون بحثا في تاريخ هذه المشكلة بمنهج مقارن بين تاريخها في اليهودية والإسلام، وبخاصة ما هو متعلق بأعمال بن ميمون في بحث هذه الإشكالية، فلم نقف على دراسة تتناول هذا الأمر عينا –أي دور العقل في منهج ابن ميمون–، إلا ما وُجد متناثرا في طيات الدراسات المنجزة حول شخصية بن ميمون وكتابه "**دلالة الحائرين**"، والتي تطرقت إلى موضوع العقل والنقل وبمسمى آخر كالتأويل ومحاولة الجمع بين نقول العهد القديم والفلسفة العقلية، وكان ذلك باختصار شديد؛ لأن هدف مدونيها كان موجها بالدرجة الأولى إلى الترجمة لشخصية ابن ميمون والتعريف بها وبآثارها.

ونذكر من هذه الدراسات:

– ما جاء في كتاب موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته، لإسرائيل ولفنسون، والذي تحدث فيه عن حياة بن ميمون ومؤلّفاته، واصفا لكتابه دلالة الحائرين ومنهجه فيه ومضمونه وهدفه من تأليفه، والتأثير الذي تركه على من بعده من اليهود المشتغلين بهذه العلوم.

– ما جاء في كتاب موسى بن ميمون والفقه اليهودي والذي ألفه حسن ظاظا، والذي عرّج فيه صاحبه إلى حياة ابن ميمون ومؤلفاته وأثره، متناولا من خلال ذلك أفكاره في النص التوراتي.

– كتاب الآراء الكلامية لموسى بن ميمون، وهو دراسة في آراء ابن ميمون في مسائل العقيدة من تأليف حسن حسن كامل إبراهيم.

– ونفس الحال بالنسبة للدراسات حول كتاب درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، إذ كانت هناك بعض الدراسات لكتابه، لكن دون تناوله بدراسة مقارنة مع ما ألّفه ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرين، حول مسألة جدلية العقل والنقل، غير أن دراسة منهجه مستقلا أو مقارنا مع غيره وذكر ردوده على الفرق، أكثر من أن نتمكن من عرضه هنا، لكن سنحاول الاقتصار على أهمها، ومن بين هذه الدراسات:

– موافقة العقل للنقل عند ابن تيمية، وهي رسالة دكتوراه باللغة الإنجليزية، ألّفها محقق كتاب درء التعارض مُحَمَّد رشاد سالم عام 1375 هـ.

– ابن تيمية وكتابه درء تعارض العقل والنقل: منهجا وتطبيقا وتقويما، من تأليف هدى عبد الحميد زكي مُحَمَّد، وهي رسالة علمية بكلية الدراسات الإسلامية بجامعة الأزهر[1].

– موقف ابن تيمية من الأشاعرة، رسالة دكتوراه بجامعة الإمام بالرياض، من إعداد عبد الرحمن المحمود عام 1409 هـ، تحدث من خلالها عن موقف ابن تيمية من الأشاعرة وذكر ردوده عليهم، مع ذكر منهجه.[2]

– دعوى المعارض العقلي عند المتكلمين ونقد شيخ الإسلام ابن تيمية لها، وهي رسالة ماجستير من إعداد الطالب: عبد الرحمن بن سعد بن عبد الرحمن الشهري من جامعة أم القرى في المملكة العربية السعودية، حيث كان هدفه من خلالها توضيح مقالات المتكلمين حول جدوى المعارض العقلي، ثم بيانه لموقف ابن تيمية من ذلك، ولم يتطرق هو الآخر إلى المقارنة بما في الأديان الأخرى، واكتفى بذكر الجدلية التي قامت بين المتكلمين المسلمين أنفسهم فقط.

بالتالي سيكون عملنا محاولة عقد مقارنة بين ما ألّفه ابن ميمون وابن تيمية في معالجة جدلية العقل والنقل، وتغطية ما كان نقصا في هذا المجال.

[1] – عثمان بن مُحَمَّد الأخضر شوشان، دليل الرسائل الجامعية في علوم شيخ الإسلام ابن تيمية، مؤسسة الوقف الإسلامي، الرياض، 1424 هـ، ص 32.

[2] – عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتبة الرشد، السعودية، ط1، 1995م.

8- المنهج المتبع في الدراسة:

سنعتمد في خلال عرضنا لفُصول هذا البحث على عدّة مناهج وذلك لطبيعة الموضوع منها:

- المنهج التاريخي عند الحديث وترجمة لحياة كل من بن ميمون وبن تيمية ومؤلفاتهما، والمنهج الوصفي عند الحديث عن كتاب كل منهما، دلالة الحائرين لموسى بن ميمون، وكتاب درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية.

وسنعتمد المنهج التحليلي وذلك أثناء دراسة الموضوع، وعرض أقوال العلمين المدروسين -بن ميمون وبن تيمية- للوصول إلى المقصود منها،كما سنعتمد على مجموعة من المناهج الأخرى كما سيظهر من خلال البحث.

على أن يكون المنهج المقارن مبثوثا في ثنايا هذا البحث، وواضحا بشكل مفصل من خلال نتائجه، فيكون سبيلا لمعرفة منهج كلٍ من ابن ميمون وابن تيمية في تجاوز وحل جدلية العقل والنقل.

كما سنلتزم خلال البحث كله بما يلي:

أولا: عزو الآيات بأرقامها إلى سورها، حيث سنلتزم في كل نهاية آية ذكر اسم السورة مع رقم الآية، ووضعها بين قوسين؛ فمثلا: عزو الآية السابعة من سورة البقرة يكون بالشكل الآتي: [البقرة:7].

كما سنعتمد رسم المصحف العثماني برواية حفص عن عاصم في جميع الآيات الواردة في ثنايا البحث.

ثانيا: عزو نصوص العهد القديم بوضعها مهمشة أسفل الصفحة، مع ذكر اسم السفر ثم الإصحاح ثم الفقرة، فمثلا عزو الفقرة العشرين من الإصحاح السابع من سفر الخروج تكون بالشكل التالي في هامش الصفحة: سفر الخروج: 7:20.

كما أننا سنعتمد النسخة العربية من الكتاب المقدس.

ثالثا: سنقوم بتوثيق النصوص المنقولة من مصادرها -بحسب توفر معلومات النشر-، وذلك بذكر اسم المؤلِّف، عنوان المؤلف، دار النشر، ومكانه، والسنة، ثم الطبعة، ثم الجزء، والصفحة.

رابعا: في حالة حذف من بعض النص، أو بتر لكلام منقول سنشير إلى ذلك بنقاط: "...".

خامسا: سنضع الكلام المنقول عن أصحابه بين علامتي تنصيص: «...»، وقد نضعها أيضا من غير ذكر: "قال فلان"، وذلك حسب المقام، وإذا لخصنا الكلام أو تصرفنا في لفظه دون معناه؛ فإننا نشير في آخره إلى مصدره.

9- خطة البحث:

من أجل الإحاطة بموضوع هذه الدراسة ، وتغطية جميع جوانبه، اعتمدنا على خطة مقسمة إلى مقدمة، فصل تمهيدي وثلاث فصول أخرى وخاتمة جامعة.

أما الفصل التمهيدي فقد حرصنا من خلاله على ضبط المصطلحات، والإحاطة بمفهوم العقل والنقل لغة واصطلاحات، ومفهومهما في الديانات الثلاث، بخاصة اليهودية والإسلامية، معا مقارنة سريعة بين مكانة العقل في القرآن والكتاب المقدس، حتى يكون للدراسة أثر واضح ومفهوم.

أما الفصل الأول، فكان مخصصا للتعريف بالعلمين — ابن ميمون وابن تيمية- من حيث معرفة حياة كل واحد منهما، وقد قسمناه إلى مبحثين، الأول خلصنا فيه إلى ذكر حياة ابن ميمون وأهم ما يتعلق بذلك، والمبحث الثاني كان مخصصا للتعريف بابن تيمية وأهم ما يتعلق به، مما يساعد على ضبط مفاهيم البحث.

أما الفصل الثاني، فقد جعلناه مخصصا لدراسة جدلية العقل والنقل عند ابن ميمون، وقسّمناه إلى ثلاث مباحث، المبحث الأول كان للتعريف بكتابه دلالة الحائرين ومنهجهم المتبع فيه، والمبحث الثاني كان لضبط اصطلاحي العقل والنقل عند ابن ميمون، والمبحث الأخير خصصناه لدراسة وتحليل منهج ابن ميمون، وذكر طريقه في حل الجدلية، وفق مطالب ثلاثة.

أما الفصل الثالث، فقد انتقلنا فيه إلى عرض جدلية العقل والنقل عند ابن تيمية، وهو بدوره مقسم إلى ثلاث مباحث، المبحث الأول كان مخصصا للتعريف بكتاب درء تعارض العقل والنقل، مع التعريف بمنهج المؤلف فيه، والمبحث الثاني خصصناه لضبط مصطلحي العقل والنقل عند ابن تيمية ومفهومها، أما المبحث الأخير، فقد تم تخصيصه لذكر منهج ابن تيمية في حل وتجاوز جدلية العقل والنقل.

10- أهم الصعوبات:

نظرا لطبيعة الموضوع، فإنه لا يخفى على شريف علم أي أحد، أن الخائض في هذا البحث سيجد في طريقه بعض الصعوبات، التي قد تعرقل سير بحثه، وفي بحثنا هذا فإن أغلب ما قابلنا كانت صعوبات متعلقة بالموضوع نفسه، نذكر بعضا منها:

- صعوبة حصر أفكار ابن ميمون وابن تيمية من خلال كتابيهما.
- تناثر الأفكار لكل من ابن تيمية وابن ميمون.
- توسعهما في تناول القضايا الفلسفية، وكثرة وجوه الرد، مما صعب عملية فهمها وضبطها.

- الألفاظ الفلسفية والأفكار التي تحتاج إلى كثير مراجعة وبحث لضبطها.
- ندرة المؤلفات المتعلقة بموسى ابن ميمون سواء بشخصه أو بكتابه الدلالة.

وفي الأخير، أنهينا هذه الدراسة بخاتمة، سعينا من خلالها إلى حصر نتائج البحث والإجابة عن الإشكاليات السابقة الذكر، كما ذيّلنا كل هذا بفهارس عامة كالتالي:

- فهرس الآيات القرآنية.
- فهرس الأحاديث النبوية.
- ثبت المصادر والمراجع.
- فهرس المحتويات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل التمهيدي:

العقل والنقل في اليهودية والإسلام

المبحث الأول:تعريف العقل والنقل.

المبحث الثاني: العقل والنقل في اليهودية .

المبحث الثالث: العقل والنقل في الإسلام

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

العقل والنقل من أهم المباحث التي تطرقت إليها المدارس الفكرية والفلسفية والدينية عبر الحقب الزمنية المتتالية ، من لدن اليهودية إلى المسيحية وحتى الإسلام، حيث وبفضل علم الكلام وظهور مدارس فلسفية كثيرة؛ حظي هذا المبحث بالكثير من الدراسات، والنظريات، وكل مدرسة وفرقة كان لها رأي في هذا الشأن.

نحن ومن خلال هذا الفصل الابتدائي، والذي يعتبر فصلا تمهيديا نحاول من خلاله أن نوضح مفاهيم حول العقل وكذا نتعرض للنقل بالدراسة والنقاش، معرجين على الجدلية بين هاتين الآليتين الأساسيتين بالنسبة لكل الديانات وبالخصوص الديانتين الكبيرتين في الإنسانية وهي اليهودية والإسلام، وهي من الديانات الأساسية في العالم التي تفسح مجالا أمام النقل أو ما يسمى بالوحي أو النص، باعتبار أنها ديانات سماوية باقية إلى هذا الزمن، أما المسيحية فستكون حتما ضمن ما نذكره حول اليهودية باعتبار اشتراكهما في الكتاب المقدس أو الجزء الأول منه، وفي دراستنا هذه سنتناول على وجه الخصوص جدلية العقل والنقل ما بين اليهودية والإسلام، ومن هنا يستلهم هذا الفصل التمهيدي أهميته باعتباره أرضية ممهدة للموضوع.

وقبل الحديث عن عن هذه القضية الأساسية في اليهودية والإسلام من خلال ما ضبطه كل من ابن ميمون وابن تيمية؛ لا بد من وقفة نبين بها المراد بهما في اللغة والاصطلاح —العقل والنقل– ونأتي على ما هو مرتبط بهما، مثل دراسة ماهية العقل والنقل في الإسلام واليهودية، وتعريف كل منهما ضمن كلا الديانتين، ومصادرهما وأهميتهما وأقوال المهتمين بهما.

وهذا يستلزم تقسيم هذا الفصل إلى ثلاثة مباحث:

المبحث الأول: تعريف العقل والنقل.

المبحث الثاني: العقل والنقل في اليهودية.

المبحث الثالث: العقل والنقل في الإسلام.

المبحث الأول: تعريف العقل والنقل:

في بداية هذا المبحث يحسن بنا، ونحن نتناول العقل والنقل بالدراسة والتحليل، أن نعرّف العقل تعريفاً لغويا واصطلاحياً، حتى يحصل لنا التصور الصحيح بمفهوم العقل بشكل عام، ودلالته المعنوية في هذا المبحث وهذا سيكون في المطلب الأول، وسنتعرض لمفهوم النقل ومعانيه في علم الأديان، وهو ما سنتناوله في المطلب الثاني من هذا المبحث.

المطلب الأول: تعريف العقل لغة واصطلاحا:

يجدر بنا قبل التطرق والخوض في قضية العقل والنقل في اليهودية والإسلام، أخذ مصطلح العقل وتعريفه بما جاء في اللغة ابتداء، إذ أن هذا له علاقة وثيقة بالمعنى الاصطلاحي ويقود إليه ويدل عليه في كثير من المواضع، ثم التطرق إلى ما جاء في أقوال المتكلمين والمحققين في تعريف العقل اصطلاحا وربطه بالواقع العلمي وعن طريق تلك التعريفات يتم بناء المفهوم العام.

الفرع الأول: العقل لغة

يطلق العقل لغة على عدّة معان، أورد منها ابن منظور [1] أربعة ، هي: المنع، والجمع، والحبس والإمساك. فيقال: اعتقل الرجل، إذا حبس، ومرض فلان، فاعتقل لسانه، إذا امتنع عن الكلام، فلم يقدر عليه.

ومنه قول ذي الرمة:

ومعتقل اللسان بغير خبل يميد كأنه رجل أميم

1- ابن منظور، مُحَّد بن مكرم الإفريقي المصري ، لسان العرب، ط1، م11، دار صادر، بيروت، م 11، ص458-459، وانظر: الرازي، مُحَّد بن أبي بكر بن عبد القادر ، مختار الصحاح، ط 1، تحقيق: محمود خاطر، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1995م، ص467.

ومن هذا الباب قوله – ﷺ – لصاحب الناقة: " أعقلها وتوكل "[1].

ولذلك يقال للحبل الذي تعقل به الناقة العقال، والجمع عقل [2].ومنه قوله – ﷺ – عن القرآن الكريم: " لهو أشد تفصيا من الإبل في عقلها "[3].

وذكر الزركشي [4] التعريف اللغوي للعقل فقال: «المنع ولهذا يمنع النفس من فعل ما تهواه، مأخوذ من عِقال الناقة؛ المانع لها من السير حيث شاءت».

وإنما يعقل البعير لحبسه، ومنعه من الهرب، والشرود، واعتقلت الشاة، إذا وضعت رجلها بين فخذيك أو ساقيك لتحلبها؛ فأنت بفعلك هذا تمنعها من الحركة.

وعقل الوعل، إذا امتنع في الجبل العالي، يعقل عقولا، والمكان الممتنع فيه يسمى "المعقل". وبه سمي الوعل عاقلا.

والعقيلة هي كريمة الحي، وسميت بذلك لحبسها نفسها في بيتها.

يقول امرؤ القيس :

عقيلة أتراب لها لا دميمة ولا ذات خلق إن تأملت جأنب[5]

أي ليست دميمة، ولا قصيرة.

---

[1]– أخرجه الترمذي في الجامع الكبير، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1996م، لكتاب القيامة، باب رقم 60، من حديث أنس ﷺ، وقال: "هذا حديث غريب من حديث أنس، لا نعرفه إلا من هذا الوجه، وقد حسنّه الألباني في صحيح سنن الترمذي، دار المعارف، الرياض، السعودية، ط1، 2000م، ج 2، ص309 ح 2044.

[2]– أبو نصر إسماعيل بن حماد الجوهري، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، تح: مُحَمَّد تامر وآخرون، دار الحديث، مصر، 2009م، ص 795.

[3]– أخرجه البخاري من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ، كتاب فضائل القرآن: باب استذكار القرآن وتعاهده، تح: مُحَمَّد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ، ج6، ص193، ح: 5033، والإمام مسلم، من حديث أبي موسى الأشعري ﷺ، كتاب صلاة المسافرين، باب فضائل القرآن، تح: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 1، ص 545، ح: 231.

[4]– بدر الدين مُحَمَّد بن بهادر بن عبد الله الشافعي الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه، دار الكتبي، ط 01، 1994، ج 01، ص 115.

[5] امرؤ القيس بن حجر بن الحارث الكندي، ديوان امرؤ القيس، شرح: عبد الرحمن المصطاوي، دار المعرفة، بيروت لبنان، ط2، 2004م، ص 30.

وخلاصة القول أن العقل في اللغة يطلق على المنع والحبس، ووجه تسمية العقل بهذا الاسم كونه يمنع صاحبه عن التورط في المهالك، ويحبسه عن ذميم القول والفعل[1].

والفهم والبيان يسمى عقلا أيضا؛ لأنه عن العقل كان، فيقول الرجل للرجل: أعقلت ما رأيت، أو سمعت؟ فيقول: نعم، يعني: أني قد فهمت، وتبينت، والعرب إنما سمت الفهم عقلا؛ لأن ما فهمته فقد قيدته بعقلك وضبطته.

و"عقلناها": أي فهمناها، وضبطناها، وأمسكناها، فما سمي العقل عقلا إلا لأنه يمسك ما علمه، ويضبطه، ويفهمه؛ فيقال: عقل الشيء، إذا فهمه، فهو عقول، وعقل الشيء، إذا علمه، أو علم صفاته؛ من حسن وقبح، وكمال ونقصان، فأمسكها، وأمكن أن يميز بين القبيح والحسن، والخير والشر[2].

فالعاقل خلاف الجاهل؛ يحبس نفسه، ويمنعها عما يوبقها، ويردها عن هواها، ويمسك ما يعلمه، ويميز بين ما ينفعه وما يضره، في عاجله وآجله.

الفرع الثاني: تعريف العقل اصطلاحا

هناك تعريفات كثيرة للعقل من حيث الاصطلاح، حيث عرفه العلماء والفلاسفة من هذه الناحية بعدة اصطلاحات، تدور كلها في فلك واحد، بعبارات مختلفة، محاول كل واحد منهم ضبط تعريفه، وجعله جامعا مانعها، ونذكر منها على سبيل المثال لا الحصر:

1 -"هو عبارة عن جملة من العلوم المخصوصة، متى حصلت في المكلف صح منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلّف به". [3]

---

[1] ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق محمد عوض مرعب/ فاطمة محمد أصلان، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط 1، 2001م، مادة "ع ق ل".

[2] الفيروز آبادي مجد الدين محمد بن يعقوب الشيرازي، القاموس المحيط، الهيئة المصرية العامة للكتاب، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للطبعة الأميرية، 1301هـ، ج4، ص 18.

3- القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني ، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح: مجموعة من الباحثين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر، د ت، م11 ص375.

2- "العلم بصفاتِ الأشياءِ من حسنها وقُبحِها وكمالِها ونُقصانِها".[1]

3- "علوم ضرورية بها يتميز العاقل من غيرِه إذا اتّصف [2]، وهي العلم بوجوب الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجائزات".[3]

4- "القوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للذي يستنبطه الإنسان بتلك القوة عقل".[4]

5- "قوة للنفس، بها تستعد للعلوم والإدراكات وهو غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات". [5]

6- "نور رُوحاني يقذفُ به في القلب أو الدماغ به تدرك النفسُ العلومَ الضروريةَ والنظريةَ".
6

7- "نور في القلب يعرف الحق والباطل".[7]

8- "آلة وقوع العلم بالأشياء، كالعين آلة وقوع العلم بالمرئيات، والأذن آلة وقوع العلم بالمسموعات".[8]

9- (..فالغريزي هو العقل الحقيقي، وله حد يتعلق به التكليف، لا يجاوزه إلى زيادة، ولا يقصر عنه إلى نقصان، وبه يمتاز الإنسان عن سائر الحيوان)[9].

1- مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن عبد الرزاق الحسيني أبو الفيض مرتضى الزبيدي، تاج العروس، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية، ج30، ص 18.

2- عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني، الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تح: مُحَمَّد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1950م، ص15.

3- الزبيدي، مصدر سابق، ج30، ص 19.

4- الزبيدي، المصدر نفسه، ج30، ص 18.

5- مسعود بن عمر التفتازاني ، شرح العقائد النسفية، ط1، مكتبة المثنى، بغداد العراق، ص 41.

6 - الزبيدي، مصدر سابق، ج30، ص 19.

7- علي بن مُحَمَّد بن علي الزين الشرف الجرجاني، التعريفات، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1983م، ج1، ص 151.

8- أبي اليسر مُحَمَّد البزدوي، تح: هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، 2003م، ص 212.

9- الماوردي مُحَمَّد بن حبيب، تسهيل النظر وتعجيل الظفر، تحقيق: محيي هلال السرحان، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1981م، ص 6.

10- (..فأما هو في المعنى والحقيقة لا غيره، فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية، ولا بحس، ولا ذوق، ولا طعم. وإنما عرفهم الله سبحانه وتعالى إياه بالعقل منهم؛ فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم، بمعرفة ما ينفعهم، ومعرفة ما يضرهم)[1].

11- (اعلم أن الإنسان قبل أن يعقل شيئا فهو عاقل بالقوة، فإذا عقل شيئا ما كأنك قلت إذا عقل صورة هذه الخشبة المشار إليها، وانتزع صورتها من مادتها وتصور الصورة مجردة؛ إذ هذا هو فعل العقل، فحينئذ صار عاقلا بالفعل والعقل الذي حصل بالفعل هو صورة الخشبة المجردة التي في ذهنه، لأن ليس العقل شيئا غير المعنى المعقول).[2]

13- (وكان بعض الأئمة يسميه أم العلم، وكثر الاختلاف فيه حتى قيل: إن فيه ألف قول... وروي عن الشافعي أنه آلة التمييز... وقيل قوة طبيعية يُفصل بها بين حقائق المعلومات، وقيل جوهر لطيف يُفصل به بين حقائق المعلومات).[3]

والناظر إلى تعريفات الأعلام المختارة أعلاه، وغيرها مما لم ننقله وما يدور في فلكها، يرى أنها تنقسم إلى قسمين:

الأول: ما جعل العقل من جنس العلوم مكتسب يقوم على مقدمات، مثل التعريف الأول.

الثاني: ما جعل العقل قوةً أو غريزة أو نوراً أو جوهراً أو آلة كباقي التعريفات.

والأخذ بتعريف العقل أنه قوة أو غريزة هو أقوى من تعريفه بأنه علم أو علوم، لأن العلوم المجردة لا تكون وسيلة للتعقل، فإننا لا نتصوّر عند ذكر مفهوم العقل إلا شيئاً نستطيع به كسب العلوم وإدراكها، فلذا كان تعريف العقل بأنه علم أو علوم أقل وجاهة من تعريفه بأنه قوّة أو غريزة أو نور.

1- الحارب بن أسد المحاسبي، العقل وفهم القرآن، تح: حسين القوتلي، دار الفكر، ط1، 1971م، ص147.

2- موسى بن ميمون، دلالة الحائرين، تر: حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2002، ص 168.

3- بدر الدين الزركشي، مصدر سابق، ص 116.

ولقد أضاف أبو حامد الغزالي تعريفين آخرين غير ما سبق ذكره في كتاب إحياء علوم الدين، من ضمنها التعريفين الذين أُشيرَ إليهما آنفا، وذكر أن العقل يطلق على أربعة معان، هي:

الأول: "الوصف الذي يُفارق الإنسان به سائر البهائم، وهو الذي استعد به لقبول العلوم النظرية وتدبير الصناعات الخفية الفكرية".

الثاني: "هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميز، بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد".

الثالث: "العلوم التي تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإنّ مَنْ حنّكته التجارب وهذّبته المذاهب يقالُ: إنه عاقل في العادة".

الرابع: "أن تنتهي قوة تلك الغريزة إلى أن يَعرفَ عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوّة سُمّي صاحبها عاقلاً".[1]

ثم قال الغزالي: "فالأول: هو الأسّ والسنخ [2] والمنبع. والثاني: هو الفرع الأقرب إليه. والثالث: هو فرع الأول والثاني، إذ بقوّة الغريزة والعلوم الضرورية تستفاد علوم التجارب. والرابع: هو الثمرة الأخيرة والغاية القصوى. فالأولان بالطبع والأخيران بالاكتساب".[(3)]

فنرى أن الغزالي جعل أساس العقل هو ما يستعد به الإنسان للعلم والإدراك، وجعل العلوم التي سميت عقولاً على ثلاث درجات؛ قريب وبعيد وأبعد. وترجيحُه أو جعْلُه الأول الأساس هو موافق لقول من قالوا: إن العقل قوة أو غريزة.

وقد قال المحاسبي في كتابه (مائية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه): "والذي هو عندنا أنه غريزة والمعرفة عنه تكون".[4]

1- أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي الطوسي، إحياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت، ج1، ص85.

2 - السنخ هو الأصل من كل شيء، راجع: ابن منظور، لسان العرب، م3 ، ص 26.

3 - الغزالي، المصدر نفسه، ج1، ص 86.

4- الحارب المحاسبي، مصدر سابق، ص 205.

ويمكن القول أن أشمل التعريفات قولهم : القوّة المتهيّئة لقبول العلم، وذلك بعد ما تبيّن أن كون العقل علوماً ليس بالرأي الوجيه، فالعقل هو ما يُعقل به، وهذه العلوم لا يُعقل بها، بل هي معقولات، ولكنّ العقل لا يستغني عن هذه العلوم الضرورية حتى يتهيأ للتعقل، ولذلك قال الرازي في تعريف العقل إنه "غريزة يلزمها هذه العلوم البديهية عند سلامة الحواس".[1]

فالرازي قال بأن العقل غريزة، ولكنه وضّح بأن هذه الغريزة لا تستغني عن العلوم البديهية، كالعلم بأن الواحد أصغر من الاثنين، وأن الجسم لا يكون ساكناً ومتحركا في نفس الوقت.

ومن هنا يتضح سبب قول من قال: إن العقل هو علوم نظرية، فقولهم أتى من باب أن الفهم والإدراك لا يستغني عن هذه العلوم الضرورية، ويمكننا تصويب قولهم من هذا الوجه، ولكن يبقى التعريف الأوجه للعقل أنه القوة أو الغريزة الموضوعة في الإنسان وهو آلة للفهم.

الفرع الثالث: محل العقل

من المعروف عن الإنسان مخلوق أنه من روح إلهي وجسد طيني، والجسد آلة الروح وبه تتم الحركة والفعاليات الفسيولوجية والأيضية. ومن هنا فقد أُختلف في محل العقل وما هي الآلة الجسدية الحالّ فيها أو بعبارة أخرى المؤثِّر فيها، هل هي الدماغ أم القلب؟

ذهب أرسطو[2] إلى أن القلب هو محل العقل، وأن وظيفة المخ لا تعدو أكثر من تبريد القلب بما يفرزه من البلغم، وأن يمنع زيادة مرارته عن القدر اللازم، وعليه فالمخ خادم للعقل وليس مقرًا له[3].

---

1 – فخر الدين مُحَمَّد بن عمر الخطيب الرازي ، محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر، ص104.

2- فيلسوف يوناني تلميذ أفلاطون ولد سنة 384ق.م، أعظم فيلسوف جامع لكل فروع المعرفة الإنسانية، امتاز على أستاذه بالدقة والاستناد إلى التجربة الواقعية، له عدة مؤلفات في المنطق والطبيعة والأخلاق والميتافيزيقا، أهمها: المقولات ما بعد الطبيعة، الأخلاق الكبرى. أنظر: عبد الرحمن بدوي، موسوعة الفلسفة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، ط1، 1984 ، ص 98-105.

3– مصطفى النشار، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة، ط3، 1995م،، ص 73 – 74.

وقيل أنه جوهر مضيء خلقه الله تعالى في الدماغ وجعل نوره في القلب يدرك الغايات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة، وربما قول رسول الله ﷺ في وصيته لعلي – بغض النظر عن درجة الحديث – عليك بالدباء فكله فإنه يزيد في الدماغ والعقل، إشارة إلى أن هناك رابطة بين العقل الروحاني والدماغ الجسداني – على اعتبار أنه آلة له – أو أنه للجمع بين مركز الحواس وهو الدماغ وبين العقل الذي هو العلم ومركزه القلب، في حين أنَّ أمير المؤمنين في وصيته لـ (كميل بن زياد) يُعطي القلب – الموجود في الصدر – صفة العقل، ويعدَّه الوعاء الحافظ للعلم، إذ يقول: «إن هذه القلوب أوعية، فخيرها أوعاها ... ها إنَّ ههنا لعلمًا جما (وأشار إلى صدره) لو أصبتُ له حملة..»[1]. وهو ما تؤيده الآية الكريمة: ﴿ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾ الحج: 46، فقد قيل أنه تعالى ذكر الصدور للتأكيد، لئلا يتوهم بالذهاب إلى غير معنى القلب، لأنه قد يُذهب إلى أنَّ فيه اشتراكًا[2].

وهذا لا يتنافى مع القول بأنَّ الدماغ هو مركز التحسس، لا سيما وأنَّ الطب الحديث توصل إلى نظريات علمية تبيّن أنَّ عمل القلب ليس كمضخة للدم فقط، بل أثبتت أنَّ لِأعلاه خلايا أشبه بخلايا الذاكرة في الدماغ قادرة على إعطاء إشارات عصبية – كهربية – إلى الدماغ قبل أن يتحسس – الدماغ – بها، فيقوم الدماغ بعد ذلك بإرسال أوامره إلى باقي أعضاء الجسم لتتخذ سلوكًا ما، كما أثبتت التجارب العلمية، أن الإشارات الكهربائية التي يرسلها القلب أقوى من تلك التي يرسلها الدماغ بمئة ضعف[3].

---

[1] – علي بن أبي طالب، نهج البلاغة بشرح مُحَمَّد عبده، دار الذخائر، قم، مطبعة النهضة، ط:1،1412هـ، ج4، 35 – 37.

2– أبي جعفر مُحَمَّد بن الحسن الطوسي،التبيان في تفسير القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج7، ص 326.

[3] قناة الجزيرة الوثائقية الفضائية/القلب مستودع الذكريات – فلم وثائقي عن زراعة القلب، بُث في صيف عام 2006م، وأعيد بثه على القناة نفسها، بتاريخ: الأربعاء 2007/5/30 الساعة: 2:05 (الثانية وخمس دقائق) بتوقيت غرينتش.. ويتلخص في تبيين التغيرات التي تحدث في سلوك الأشخاص الذين يخضعون لعمليات زراعة القلب المأخوذ من أناس – واهبين – قد ماتوا حديثًا، إذ تغير سلوكهم عما كانوا عليه قبل عملية الزرع، فكانوا يميلون شيئًا فشيئًا إلى سلوك الواهبين لهذا القلب، ما دفع العلماء إلى الجزم بأن سبب التغير في السلوك يعود إلى القلب الجديد الذي دخل في الجسم، ومن هؤلاء الأشخاص (جيم كلارك) الذي كان يعمل في الفحم وأصبح سائق شاحنة بعد ذلك، ولم يكن له حظ من التعليم، لكنه أصبح ينظم الشعر ويُسمع زوجته كلامًا عاطفيًا بليغًا لم تسمعه من قبل، ويرجع السبب إلى أن الواهب كان رجلًا مثقفًا وشاعرًا، أما (دانيال) فأصبح يهوى تسلق الجبال ويمارس هوايات لم يكن يفكر بمزاولتها، ولما زار والدة الواهب، أخبرته أن ابنها (كاي) كان يمارس عددًا من الألعاب الرياضية بما فيها تسلق الجبال.

المطلب الثاني: تعريف النقل

إن واقع الإنسان مرتبط بالنقل، لأن الحضارة إنتاج أمة لها ماضي ودين، فالأمة الإسلامية لها حضارة قامت وتوقفت، منتجاتها الفكرية والعلمية لازال، تأثيرها لازال يطبع نفوس أصحابها بالرغم من مرور الزمن عليها، فالتراث قضية شخصية وقضية وطنية، وهو محفوظ في ذات الأمة مرتبط بهويتها بل إحدى مكوناتها، فهو جدير بالعناية والاهتمام[1].

وباعتبار أن النقل أحد طرفي هذه الجدلية، بل هو أساسها ومنطلقها، فكان لزاما التعريج على مفهوم النقل، ومعرفة حدّه ورسمه، وماهيته وطبيعته، حتى يتسنى لنا أن نعرف أحد طرفي الجدلية.

وباعتبار المنهج السابق، يتوجب علينا توضيح وتعريف النقل لغة واصطلاحا، حتى نقف على معناه بإجمال وتفصيل، ويتبين لنا التعريف بجلاء وضوح.

الفرع الأول: تعريف النقل لغة.

جاء في القاموس المحيط من مادة نقله قوله: ("نقله" حوّله فانتقل، والنُقلة بالضم ... والنواقل من الخراج ما يُنقل من قرية إلى قرية، وقبائلُ تنتقل من قوم إلى قوم، وفرس مِنقال ونقَّال ومُناقل: سريع نقل القوائم ...)[2]

وجاء في مختار الصحاح في مادة ن ق ل: ("نقل" الشيء تحويله من موضع إلى موضع) وقوله (ناقله الحديث إذا حدّث كل واحد منهما صاحبه ... والتنقّل: التحول.[3]

1- جيلالي بوبكر، التراث والتجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر، عالم الكتب الحديث، الأردن، ط1، 2011، ص 23 - 24.

2 - الفيروز آبادي، المصدر السابق، ج4، ص 59.

3 - الرازي، مختار الصحاح، مادة: ن ق ل، ص 282.

وورد في لسان العرب في مادة (نقل) ما يلي: (نقل: النقل: تحويل الشيء من موضع إلى موضع، نقله ينقله نقلا فانتقل، والتنقل التحول، ونقله تنقيلا إذا أكثر نقله).

والنواقل: قبائل تنتقل من قوم إلى قوم، والناقلة من الناس: خلاف القُطّان، والناقلة: قبيلة تنتقل إلى أخرى، والنّقل: سرعة نقل القوائم، وفرس مِنقل ونقّال ومُناقل: سريع نقل القوائم.[1]

وأغلب تعريفات اللغويين لمعنى النقل، أو مادة (ن ق ل) تدور كلها في فلك التحول من مكان إلى آخر، ومن موضع إلى سواه، بالتالي فهو على نفس حقيقته والتي تفيد الانتقال من مكان إلى آخر، بحسب حاله، فإن كان شيئا ماديا انتقل أو نُقل من مكان إلى آخر، وإن كان كلاما انتقل من لسان إلى آخر، وهذا هو مدار النقل بشكل عام وما يرتبط به من مفهومه من الناحية الاصطلاحية والتي سنتعرف عليها في الفرع الثاني اصطلاحا.

الفرع الثاني: النقل اصطلاحا:

إننا إذا أردنا تعريف النقل، باعتباره أحد طرفي هذه الجدلية – جدلية العقل والنقل- فلا بد أن نفهم أنه ليس مختص بدين دون آخر، فلا يمكن القول أن النقل موجود في الإسلام وغير موجود في اليهودية أو النصرانية، بل النقل موجود في جميع هذه الديانات وقد يشمل غيرها، فكل ديانة لها نقل خاص بها يكون بمجموعه ما يسمى بالشريعة أو السمعيات، ولكن تكون أخص في الديانات السماوية.

وباعتبار أن بحثنا يخص علمين – ابن ميمون وابن تيمية- فالأول يهودي والثاني مسلم، فسيكون لزاما علينا حصر التعريف الاصطلاحي للنقل في هاتين الديانتين، واللتان تشتركان في مسمى النقل المتعلق بالكتاب المقدس أو أقوال الأنبياء والتي تكون ما بين مسمى الوحي والسمعيات.

[1] – ابن منظور، المصدر السابق، ص 674.

والناظر في كتب المتكلمين، والفلاسفة والفقهاء والأصوليين؛ لا يجد تخصيصا منهم للنقل ولا تعريفه، بل يكون على مسميات أخرى، قد تكون في مجموعها مسميات أخرى أو طرق وصول هذا النقل أو محل هذا النقل بذاته وهي كالتالي:

– **الكتب المقدسة**: جاء في دائرة المعارف الكتابية قولهم: (الكتاب المقدس هو مجموعة أسفار العهدين القديم والجديد، التي تؤمن الكنيسة المسيحية بأنها موحى بها من الله، إعلانا عن نفسه وعن مقاصده من نحو البشر).[1]

والقرآن الكريم كتاب ثالث هذه الأديان السماوية، ويعتبر من الكتب المقدسة، وتعريفه سنراه بتفصيل أكثر خلال المباحث القادمة، والناظر في التعريف السابق وغيره من التعريفات التي كلها تدور في فلك كون الكتب المقدسة مصدرها الله، ويعلم أن طريق وصول الكتب المقدسة هو الوحي، ولهذا فإن البعض يسمي جدية العقل والنقل باسم آخر، مثل جدلية العقل والوحي، أو جدلية الفلسفة والوحي، أو العقل في مواجهة الوحي[2]، في إشارة إلى أن النقل يكون بمسمى مصدره وطريقه وصوله وهو الوحي.

– **الوحي**: لغة : إعلام في خفاء، ولذاك صار الإلهام يسمى وحيا[3]، وقال الزمخشري[4]: وحى أوحى إليه، ووحيت إليه، إذا كلمته عمّا تخفيه عن غيره [5]، وقال الراغب الأصفهاني: أصل الوحي

---

[1] – دائرة المعارف الكتابية، نسخة إلكترونية. مادة كتاب مقدس.

[2] – لؤي صافي، إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية، دار الفكر، دمشق، سوريا، 1998، ط 1، ص 79.

[3] – ابن منظور، المصدر السابق، ج 11، ص 108.

[4] – محمود بن عمر بن محمّد بن أحمد الخوارزمي الزمخشري، جار الله أبو القاسم، من أئمة العلم بالدين والتفسير واللغة والآداب، ولد في زمخشر (من قرى خوارزم) عام 467 هـ، وسافر إلى مكة، وتنقل في البلدان، ثم عاد إلى الجرجانية (من قرى خوارزم) فتوفي بها عام 538 هـ، له العديد من المؤلفات، من أشهرها الكشّاف في تفسير القرآن، وأساس البلاغة، والمقامات، والجبال والأمكنة، والفائق في غريب الحديث، أنظر: خير الدين بن محمود بن محمّد بن علي بن فارس الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، ط 15، 2002م، ج7، ص 178.

[5] – أبو القاسم محمّد بن عمرو بن أحمد الزمخشري جار الله، أساس البلاغة، تح: محمّد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م، ج2، ص 324.

الإشارة السريعة، ولتضمن السرعة قيل: أمر وحيٌ، وذلك يكون بالكلام على سبيل الرمز والتعريض، وقد يكون بصوت مجرد عن التركيب أو بإشارة ببعض الجوارح وبالكتابة.[1]

أما الوحي شرعا واصطلاحا : قال ابن الأنباري: إنما سمي وحيا لأن الملك أسرّه على الخلق وخصّ به النبي الذي بعثه الله إليه.

وقال مُحَمَّد رشيد رضا نقلا عن أستاذه مُحَمَّد عبده قوله: (وقد عرفوه شرعا أنه إعلام الله تعالى لنبي من أنبياءه بحكم شرعي ونحوه، أما نحن فنعرفه على شرطنا بأنه عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة، والأول بصوت يتمثل لسمعه أو بغير صوت، ويفرق بينه وبين الإلهام بأن الإلهام وجدان تستيقنه النفس وتنساق إلى ما يطلب من غير شعور منها من أي أتى، وهو أشبه بوجدان الجوع والعطس، والحزن والسرور)[2]

وإذا كان الوحي في أصل معناه الطريقة التي يتلقى بها النبي التعليمات من عند الله، فإنه أصبح يطلق –أيضا– على التعاليم باعتبار مضمونها وألفاظها، وبهذا يكون الوحي بمعنى الموحى، ويتمثل ذلك –في الإسلام– بالقرآن الكريم والسنة المطهرة، فالقرآن وحي من الله في لفظه ومعناه، والسنة وحي من الله في معناها ولفظها من الرسول ﷺ.[3]

كما جاء في دائرة المعارف الكتابية: (الوحي: مصطلح لاهوتي للدلالة على سيطرة الله على كتبة الأسفار المقدسة مما مكنّهم من نقل إعلانه عن نفسه وتسجيله كتابة)، (وحي – أوحى وحيا – موحى: الوحي هو كلام الله الذي يوحي به إلى أنبياءه، فسجلوه في الكتاب المقدس).[4]

---

[1] – الراغب الأصفهاني أبو القاسم الحسين بن مُحَمَّد، المفردات في غريب القرآن، تح: صفوان عدنان الداودي، دار القلم والدار الشامية، دمشق وبيروت، ط1، 1412 هـ، ج1، ص 858.

[2] – مُحَمَّد رشيد رضا، الوحي المحمدي، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1406 هـ، ط 3، ص 82.

[3] – عبد المجيد النجار، خلافة الإنسان بين الوحي والعقل، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3، 2000م، ص 68، نقلا عن: عبد المجيد مُحَمَّد السوسوة، العلاقة بين حاكامية الوحي واجتهاد العقل، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، 2004م، العدد 39، ص 18.

[4] – دائرة المعارف الكتابية، ص 194.

والوحي يستمد حاكميته من منزّله وهو الله (الحاكم وحده لا شريك له)، ويقصد بحاكمية الوحي –هنا– الحاكمية التشريعية، التي تعني أن الوحي –باعتباره كلام الله– هو مصدر التشريع الملزم للعباد كافة، على سبيل الاقتضاء أو التخيير أو الوضع.[1]

– **السمعيات**: لغة: السمعيات كلمة منسوبة إلى السَّمْعِ من سمع يسمع سمعا، والسين والميم والعين أصل واحد، وهو إيناس الشيء بالأذن من الناس وكل ذي أذن، تقول: سمعت الشيء سمعا ... ويقال سمّعت بالشيء، إذا أشعته ليُتكلم به[2].

قال الخليل ابن أحمد في معجم العين: "السَّمْعُ: الأُذُن"، وقال ابن منظور في لسان العرب: "السمع: حس الأذن. وفي التنزيل: ﴿ أَوۡ أَلۡقَى ٱلسَّمۡعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ﴾ ق: 37، قال ثعلب: معناه خلا له فلم يشتغل بغيره".

والجامع بين جميع التعريفات اللغوية، أن السمع يكون لشيء منقول متحدّث به مسموع بالأذن متناقل بين الناس بالسّماع.

أما **السمعيات اصطلاحا**: فهي لا تخالف المعنى اللغوي، بل هو أصلها وكلاهما واحد، ولعل أبرز تعريف للسمعيات هو ما ذكره السفاريني بقوله: (اعلم أن المراد بالسمعيات ما كان طريق العلم به السمع الوارد في الكتاب أو السُّنَّة والْآثَار مما ليس للعقل فيه مجال ، ويقابله ما يثبت بالعقل وإن وافق النقل، فما كان طريق العلم به العقل؛ يسمى العقليات والنظريات، ولهذا يقال لعلماء هذا الشأن النظّار)[3].

[1] – عبد المجيد محمّد، المرجع نفسه، ص 20.

[2] – ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ص 470.

[3] – شمس الدين أبو العون محمّد بن أحمد بن سالم السفاريني، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، مسسة الخافقين ومكتبتها، دمشق، ط2، 1982 م، ج 2، ص 3.

وشرحها ابن عثيمين بقوله: (كل ما ثبت بالسمع أي: بطريق الشرع ولم يكن للعقل فيه مدخل، وكل ما ثبت عن النبي –ﷺ– من أخبار فهي حق وجب تصديقه، سواء شاهدناه بحواسنا أو غاب عنا، وسواء أدركناه بعقولنا أم لم ندركه)[1].

وقد عرّفها مُحَمَّد سعيد البوطي بمحتواها ومضمونها؛ وهي الغيبيات بقول: (المقصود بالغيبات هنا كل ما لا سبيل إلى الإيمان به إلا عن طريق الخبر اليقيني)[2].

أما عند اليهود، فالتقسيم عندهم حصل في زمن خلال مسيرتهم، حيث جاء في بعض المصادر اليهودية أن الشريعة مقسمة عندهم إلى شريعة عقلية وأخرى سمعية، وهذا التقسيم له جذوره في المصادر اليهودية القديمة، والمقصود بهم فرقة القرائين من اليهود.[3]

وقد ناقش هذا الأمر سعديا الفيومي في كتابه (الأمانات والاعتقادات)، حيث خصص المقالة الثالثة بعنوان: الأمر والنهي، وهذا للرد على من قال بتقسيم الشريعة إلى عقلية وسمعية، وأن العقل مستقل بالتشريع والتحسين والتقبيح، ولا حاجة للرسل، فكان ردّه مفصلا على هذا، مع إقراره بوجود قسم السمعيات والذي هو بمعنى النقل من الكتاب المقدس وكلام الأنبياء، وقسم العقليات وهو فهوم أئمة ألئك القوم وتفسيراتهم وخلاصات بحثهم والنظر وهو ما يمسى بالنظريات أو العقليات.[4]

فالناظر في التعريفات السابقة يفهم أن السمعيات وسيلة لوصول المنقولات، وتقابل الفهم العقلي أو النظر العقلي، والسمعيات باعتبار ما سبق من التعريفات تقوم على الخبر اليقيني الثابت، فوجب قبولها حتى وإن لم يفهمها العقل ولم يدركها، وهذا ما تدور عليه جدلية العقل والنقل والصراع الذي أحدثه البعض من المتكلمين.

---

[1] – مُحَمَّد بن صالح بن مُحَمَّد العثيمين، تعليق مختصر على كتاب لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد، تح: أشرف بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، مكتبة أضواء السلف، ط 3، 1995م، ص 101.

[2] – مُحَمَّد سعيد رمضان البوطي، كبرى اليقينيات الكونية، دار الفكر سوريا، ط1، 1998، ص 301.

[3] – موشيه مردخاي تسوكر، التأثير الإسلامية في التفاسير اليهودية الوسيطة، تر: أحمد محمود هويدي، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، العدد 6، 2003، ص 25.

[4] – سعديا الفيومي، الأمانات والاعتقادات، طبعة قديمة مصورة الكترونيا، ص 113.

المبحث الثاني: النقل والعقل في اليهودية:

لقد حرصنا من خلال المبحث الأول الإحاطة بالمدلولات اللغوية والاصطلاحية لكل من العقل والنقل، بحيث حاولنا ضبط هذين المفهومين وهذا حتى يتسنى للقارئ والمطالع لهذا البحث أن يفهم هذين المصطلحين اللذان يقوم عليهما البحث، وفي هذا المبحث الثاني سننتقل إلى مرحلة ثانية وهي التعريف بقضية العقل والنقل في اليهودية، من خلال معرفة النقل عند اليهود، وماهية العقل عندهم !

المطلب الأول: النقل عند اليهود:

كما ذكرنا في مقدمتنا، وكذا أكدنا عليه فيما سبق من حديثنا؛ أن اليهودية دين سماوي، ولها كتاب مقدس، يعتبر الكلام الوارد فيه مُصدقا عند أتباع هذا الدين، وهو الكتاب الذي لا ينطق عن الهوى، واتباعه واجب، وهو ما يسمى بالعهد القديم، ثم يليه اجتهادات أئمة اليهود وحاخاماتهم في مؤلفهم المعظم عندهم والمسمى التلمود، وفي هذا المطلب سنحاول التعريج بما يفي على هذين الكتابين، اللذان يعتبران بالنسبة لليهود النقل المصدّق الموازي للاجتهادات العقلية.

الفرع الأول: العهد القديم "التوراة":

تعريف بالعهد القديم: هو النص الأساسي الذي يقوم عليه دين اليهود، وهو في صورته التي وصل إلينا يحتوي على ثلاثة أقسام: التوارة، والأنبياء، والكتب أو أسفار الحكمة.[1]

ويسميه رحمة الله الهندي في كتابه إظهار الحق، بالعهد العتيق، وعرفه بقوله: العهد العتيق (القديم): ويضم التوراة وملحقاتها: أي جميع الأسفار المنسوبة للأنبياء قبل عيسى عليه السلام، وأولها سفر التكوين واختلف في عددها، وقد استخدمت كلمة العهد في التوراة بمعنى الوعد الصادق من الله للإنسان.[2]

---

[1] – حسن ظاظا، الفكر الديني الإسرائيلي: أطواره ومذاهبه، معهد البحوث والدراسات العربية، قسم البحوث والدراسات الفلسطينية، 1971، ص 12.

[2] – رحمة الله الهندي، إظهار الحق، تحقيق: مُحَمَّد أحمد ملكاوي، الرئاسة العامة للإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، 1989 م، ص 98.

والعهد القديم له اسم اختصاري وهو (تناخ) أو Tenakh: عبارة عن مجموعة الأسفار التي جمعها رجال (المجمع الأكبر)، الذي تأسس عقب العودة من السبي البابلي، وكان مؤلفا من مائة وعشرين عضوا ينظرون في شؤون الشعب، فوضعوا الصلوات اليومية المتّبعة إلى اليوم تقريبا، وكان يتكوّن من عزرا، نحميا، زوربابل ودانيال، وحجاي وزكريا وملاخي ومردخاي وغيرهم.[1]

أما لفظ (تناخ) فمأخوذ من أول حرف من أسماء الأقسام الثلاثة: التوراة Torah، والأنبياء Nebee-im ثم الكتب والصحف Ketubim ... والتوراة هو القسم الأول من العهد القديم (الأسفار الخمسة) ويعرف في العبرانية بـ (توره) أي الهدى والإرشاد، أو القانون أو التعاليم أو الشريعة، وقد يطلق – مجازا أو توسعا- على العهد القديم.[2]

والتوراة: كلمة مستعربة أصلها العبري تورا: بمعنى القانون والتعليم والشريعة، وهي الكتاب الذي أنزله الله تعالى على موسى عليه السلام، وهو خمسة أسفار، سفر التكوين (سفر الخليقة)، وسفر الخروج وسفر الأحبار (سفر اللاويين) وسفر العدد وسفر التثنية، وقد وردت كلمة التوراة في القرآن الكريم 18 مرة، وقد تسمى في كتب العهدين باسم الناموس، وتطلق التوراة مجازا على العهد القديم المشتمل على أسفار موسى الخمسة السابقة وعلى كتب الأنبياء التي ألحقت بالتوراة خلال تسعة قرون.[3]

العهد القديم التسمية العلمية لأسفار اليهود، وليست التوراة إلا جزءا من العهد القديم كما سيتضح فيما بعد، وقد تطلق " التوراة " على الجميع من باب إطلاق الجزء على الكل، أو لأهمية التوراة ونسبتها إلى موسى، لأنه أبرز زعماء بني إسرائيل، وعنده يبدأ تاريخهم الحقيقي، وكلمة التوراة معناها الشريعة أو التعاليم الدينية.[4]

---

[1]- عرفان عبد الحميد فتاح، اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية، دار عمار، عمان، ، 1996، ط1، ص 71

[2]- المرجع نفسه، ص 72.

[3]- رحمة الله الهندي، مصدر السابق، ص 99.

4 شلبي أحمد، مقارنة الأديان: اليهودية، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1988م، ص230.

والعهد القديم مقدس لدى اليهود ولدى المسيحيين، ولكن أسفاره غير متفق عليها، فبعض أحبار اليهود يضيفون أسفارا لا يقبلها أحبار آخرون، فإذا جئنا إلى المسيحيين وجدنا النسخة الكاثوليكية تزيد سبعة أسفار عن النسخة البروتيستانتية.

وتقسم أسفار العهد القديم التي يعترف بها البروتيستانت ثلاثة أقسام:

القسم الأول: "التوراة" ويشمل أسفارا خمسة هي: التكوين، الخروج، اللاويون " الأحبار "، العدد، التثنية، وتلك هي التي يطلق عليها أسفار موسى أو التوراة كما ذكرنا.

القسم الثاني: " أسفار المتقدمين " وهي نوعان:

1/ أسفار الأنبياء المتقدمين: وتشمل الأسفار الآتية: يشوع " يوشع ابن نون "، قضاة، صموئيل الأول، صموئيل الثاني، الملوك الأول، الملوك الثاني.

2/ أسفار الانبياء المتأخرين: وتشمل الأسفار الآتية: إشعيا، إرميا، حزقيال، هوشع، يوئيل، عاموس، عربديا، يونان " يونس "، ميخا، ناحوم، حبقوق، صفنيا، حجي، زكريا، ملاخي.

القسم الثالث: " الكتابات " وهذا القسم يتشعب إلى أنواع ثلاثة:

1/ الكتب العظيمة وتشمل الأسفار الآتية: المزامير " الزبور "، الأمثال " أمثال سليمان "، أيوب.

2/ المجلات الخمس: تشمل الأسفار الآتية: نشيد الأناشيد، راعوث، المراثي " مراثي إرميا "، الجامعة، أستير.

3/ الكتب: ويشمل الأسفار الآتية: دانيال، عزرا، نحميا، أخبار الأيام الأول، أخبار الأيام الثاني.[1]

ومجموعة هذه الأسفار تسع وثلاثين سفرا، وهي الأسفار التي تعتمدها الكنيسة البروتيستانتية، أما الكنيسة الكاثوليكية فتضيف سبعة أسفار أخرى هي: طوبيا، يهوديت، الحكمة، يسوع بن سيراخ، باروخ، المكابيين الأول، المكابيين الثاني، كما تجعل أسفار الملوك أربعة وأولها وثانيها يجيئان بدلا من سفري صموئيل الأول والثاني، وبعض رجال اللاهوت من اليهود لا يوافقون على ضم سفري الجامعة

[1]- شلبي أحمد، مرجع سابق.

ونشيد الأناشيد لأسفار العهد القديم، وطائفة السامرين [1] لا يؤمنون إلا بأسفار موسى الخمسة، ولا يرون غيرها كتابا مقدسا، ويضيف بعض السامريين سفري يوشع والقضاة لأسفار موسى ويرون في هذه الأسفار الخمسة كتابهم المقدس.[2]

وللمسيحيين الكاثوليك تقسيم آخر لأسفار العهد القديم، فهم يرون أن الأسفار الستة والأربعين تندرج تحت خمسة أقسام هي:

1/ أسفار موسى الخمسة التي تتضمن شريعته.

2/ أسفار تاريخية، وعددها 16 وهي يشوع، القضاة، راعوث، الملوك الأول والثاني والثالث والرابع، أخبار الأيام، أخبار الأيام الثاني، عزرا، نحميا، طوبيا، أستير، يهوديت، المكابيون الأول والثاني.

3/ أسفار شعرية، وعددها ستة وهي: أيوب، المزامير، أسفار سليمان الثلاثة: الأمثال والجامعة ونشيد الأناشيد، مرائي إرميا.

4/ أسفار نبوية وعددها 17، وهي: أشعيا، إرميا، باروخ، حزقيال، دانيال، هوشع، يوئيل، عاموس، عوبديا، يونان، ميخا، ناحوم، حبقوق، صفنيا، حجي، زكريا، ملاخي.

5/ أسفار تعليمية وعددها اثنان هما: سفر الحكمة ويسوع بن سيراخ.[3]

وهناك سفران لا يبدو لهما صلة ببني إسرائيل، وهما سفر أيوب وسفر يونان، فأيوب من بني عيسو وليس من أبناء إسرائيل، كما يظهر من نصوصه، ويونان تفيد عبارته أنه نبي مرسل إلى نينوى لا إلى بني إسرائيل، ومحتويات السفرين قريبة من المحتويات التي أشار لها القرآن الكريم، ومن الأسفار ما هو طويل كثير الإصحاحات، كسفر المزامير الذي يصل إلى مائة وخمسين مزمورا، وإشعيا الذي يحوي ستة وستين إصحاحا، وإرميا وهو يتكون من اثنين وخمسين إصحاحا، والتكوين وبه خمسون إصحاحا، ومنها ما هو قصير كسفر عوبديا وبه إصحاح واحد، وحجي وبه إصحاحان، وصفنيا وحبقوق وناحوم، وكل منها يتكون من ثلاثة إصحاحات.

---

1 السامريون طائفة من المنبوذين، أي الذين دخلوا اليهودية من غير بني إسرائيل.

2 شلبي أحمد، مرجع سابق، ص231.

3 شلبي أحمد، مرجع سابق، ص232.

الفرع الثاني: التلمود

قبل الحديث عن التلمود، يجدر بنا الإشارة إلى أن الباحثين مختلفون في تقسيم كتب اليهود المقدسة عندهم، فأقدس كتاب هو التوارة أو العهد القديم كما يعرف بذلك عند عامة النصارى، ثم يأتي بعد ذلك كتاب جاءت فيه روايات وتعاليم خاصة بالحاخامات وكبار أئمة اليهود، وهو ما يسمى بـ« المشنا » فمنهم من يجعل المشنا كتابا ثانيا، والتلمود الكتاب الثالث الذي يليها في القداسة، وهو الذي ذكره الباحث حسن ظاظا في كتابه: «الفكر الديني الإسرائيلي – أطواره ومذاهبه»[1].

تعريف التلمود: عن التلمود يقول الدكتور: أحمد شلبي: "..إن التوراة ليست هي كل الكتب المقدسة وإنما هناك بجانبها روايات شفوية تناقلها الحاخامات من جيل إلى جيل..وتلك الروايات هي التي تعرف بالتلمود، وبعد المسيح بمائة وخمسين سنة خاف أحد الحاخامات المسمى " يوضاس " أن تلعب أيدي الضياع بهذه التعاليم الشفوية وتلك الروايات المتناقلة، فجمعها في كتاب سماه " المشنا " ومعنى كلمة المشنا الشريعة المكررة لأن المشنا تكرار لما ورد في توراة موسى، وليس المشنا إيضاحا وتفسيرا وتكميلا لهذه الشريعة "[2]

وفي السنين التالية أدخل حاخام فلسطين وبابل كثيرا من الزيادات على ما دونه " يوضاس " وأتم الربى بكسر الراء وتشديد الياء، يهوذا سنة 216م. تدوين هذه الزيادات والروايات الشفوية، وأصبحت كلمة المشنا تضم كل ما كتب من عهد يوضاس إلى عهد الربي يهوذا.

ويرى كثير من الدارسين أن أكثر اليهود يعتبرون التلمود كتابا منزلا ويضعونه في منزلة التوراة، ويرون أن الله أعطى موسى التوراة على طور سيناء مدونة، ولكنه أرسل على يده التلمود شفاها، ولا يقنع بعض اليهود بهذه المكانة للتلمود، بل يضعون هذه الروايات الشفوية في منزلة أسمى من التوراة، ويرى بعضهم ألا خلاص لمن ترك تعاليم التلمود واشتغل بالتوراة فقط، لأن أقوال علماء التلمود أفضل مما جاء في شريعة موسى، ويعدون التوراة خبرا ويرون أن الإنسان لا يعيش بالخبر فقط، وأن

[1]- حسن ظاظا، مرجع سابق، ص 87.

2- شلبي أحمد، مرجع سابق، ص265.

الأهم هو التلمود، ويصرحون بأن من يقرأ التوراة بغير المشنا والجمارا فليس له إله، وتضطرب آراء اليهود أحيانا وهم يضعون التلمود في تلك المكانة، فلا يكتفون بما سبق أن أوردناه من أن التلمود منزل، بل يعلنون أن التلمود وإن كان أقوال الحاخامات، فهو أيضا في مكانة التوراة لأن أقوال الحاخامات هي أقوال الله الحي، وأن الله يستشير الحاخامات عندما توجد مسألة معضلة لا يمكن حلها في السماء، وإذا خالف أحد اليهود أقوال الحاخامات يعاقب أشد العقاب لأن الذي يخالف شريعة موسى خطيئته قد تغفر، أما من يخالف التلمود فيعاقب بالقتل.[1]

المطلب الثاني: العقل في اليهودية

بعد معرفتنا لماهية النقل وكنهه في اليهودية، لزام علينا الآن التطرق للحديث عن العقل في اليهودية، وسيظهر لنا ذلك من خلال عمل مقارنة ما بين الديانات السماوية الثلاث.

الفرع الأول: العقل مقارنا في الكتب المقدسة:

يقول أحد الدارسين في مقارنة أجراها بعنوان: " مادة العقل بين القرآن والتوراة والإنجيل مقارنة كمية "

إن المقارنة الكمية لمادة العقل، في كل مستوياتها، ستظهر مدى اقتراب أو ابتعاد مصدر من المصادر عن العقل، ولذا سأحاول أن أقارن بين هذه المادة، في مستوى الجذر أولا، ثم تصريفاتها إلى الفعل في صيغة المفرد، ثم في صيغة الجمع، ثم أقارن بين ورود آلة العقل بأشهر مرادفاتها من العقل والقلب والفؤاد...إلخ، وأعرج إلى وسائل العلم والعقل، مثل الكتاب، والقلم.. ولا أستثني موانع من خمر، وغفلة وغيرها.[2]

1- شلبي أحمد، مرجع سابق، ص265 - 266.

2- بابا عمي مُحَمَّد موسى، مطارحة معرفية مع بابا الفاتيكان بنديكت السادس عشر، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، ع 4، ديسمبر 2008.

يقول علي عزت بيجوفيتش: " إن مجرد المقارنة بين قاموس المفردات المستخدمة في الأناجيل والتي وردت في القرآن، يؤدي بنا إلى العديد من الاستنتاجات الواضحة "[1]، ولعل المنهج الذي وظفته يوصف ببعض الانتقائية غير المقصودة، في المادة المبحوثة، غير أن مثل هذه الانتقائية لا يستطيع أي باحث أن يدعي أنه قد تحرر منها نهائيا، لكني أكيدا سأحاول أن أتعرض لأبرز المداخل وأكثرها تداولا..[2]

المقارنة الكمية في مستوى الجذر:

المـــادة	القرآن	التوراة	الإنجيل
عقل	49	29	16
علم	504	566	352
عرف	23	488	243
نظر	102	456	227
قلب	58	110	14
فكر	20	46	40
قرأ	106	36	27
كتب	49	118	184
ذكر	256	296	74
فهم	/	33	29
تدبر	26	13	08
المجموع	1193	2191	1214

1- علي عزت بيجوفيتش، الإسلام بين الشرق والغرب، تر: محمد يوسف عدس، مجلة النور الكويتية- مؤسسة بافاريا، الكويت، 1994م، ط1، ص282.

2 تم الاعتماد في المادة العلمية على المواقع التالية: www.quran.muslim-web.com/search.htm/ www.thegrace.com/bible

يقرر الدكتور بابا عمي كنتيجة أولية للمقارنة الكمية بين مادة " عقل " ومرادفاتها [1]، تضع العهد القديم في المرتبة الأولى بـ: 2191 مرة، ثم العهد الجديد في المرتبة الثانية بـ: 1214 مرة، وأخيرا القرآن الكريم بـ: 1193 مرة، ولعل هذا الترتيب الذي يصنف فيه القرآن هو الذي دفع ببابا الفاتيكان في أن يعتبر القرآن بعيدا عن العقل، فهل القرآن كذلك فعلا؟. يتساءل الدكتور بابا عمي، إلا أن الصيغ التي وردت بها مادة عقل وما شاكلها من ألفاظ، من منطلق صيغ المضارع والمفرد، فإن الفعل المصاغ من المادة بصيغة المفرد: " يفكر "، ويتفكر، ومرادفاته: يعقل، ويعلم، ويعرف، وينظر، ويسمع، ويبصر، ويدبر...فإنها دالة على توظيف آلة العقل، وقد تكون في مجال علمي دقيق، كما قد توظف للتعبير عن فعل متكرر روتيني يومي، لا يدل بالضرورة على مكانة العقل، ومن هنا نلاحظ بداية تقلص الفوارق، بل إن القرآن يحتل المركز الثانية، فنجد العهد القديم بـ: 419 مرة والقرآن بـ: 348 مرة، والعهد الجديد بـ: 188 مرة...كما أن مصطلحات مادة " العقل" إلى الضمير الجماعي، كان لها دلالة أعمق على " العلم " بمعناه الابستمولوجي، وهنا وجدنا القرآن الكريم يحتل المركز الأول في القائمة، وبدأت المادة تنحسر المادة في العهدين بشكل واضح. إذ نجد القرآن يتحصل على 148 مرة، والتوراة تتحصل على: 86 مرة، والإنجيل: 22 مرة. ويلاحظ الدكتور بابا عمي في دراسته أنه كلما توغل المصطلح في الدقة والضبط، واستقى من المجال المعرفي العقلي العلمي الحضاري مادته، وجدنا القرآن الكريم يحقق فوارق جديدة بينه وبين العهدين، وبخاصة بينه وبين الإنجيل، الذي يمثل في عدد المرات التي ذكرت فيها رسائل العقل سدس القرآن الكريم، بخلاف التوراة التي تمثل الثلث، إذن فإن العهدين مجملين يمثلان نصف القرآن الكريم.[2]

الفرع الثاني: قيمة العقل في اليهودية

إن تتبع مكانة العلم وقيمة العقل في الكتب المقدسة يجعلنا نخرج بنتيجة واضحة مفادها أن القرآن أكثر الكتب اهتماما بالعلم، وأبرزها تبجيلا له، وتبيانا لمكانته وقدره، أما الإنجيل فإنه يقلل

[1] – بابا عمي مُحَمَّد موسى، مرجع سابق.

2 بابا عمي، مرجع نفسه.

من قيمته إذا ما قوبل بالإيمان وبالمحبة، فنقرأ في العهد الجديد: ".. وأما من جهة ما ذبح للأوثان فنعلم أن لجميعنا علما، العلم ينفخ، ولكن المحبة تبني "[1]

"المحبة لا تسقط أبدا، وأما النبوات فستبطل والألسنة فستنتهي، والعلم فسيبطل "[2]

غير أن التوراة والقرآن، بخلاف الإنجيل قد أعليا من شأن العلم، فنقرأ في سفر الأمثال "الإصحاح 01": " إلى متى أيها الجهال تحبون الجهل، والمستهزئون يسرون بالاستهزاء، والحمقى يبغضون العلم"، أما في سفر ناحوم، " الإصحاح 01 " فجاء فيه: " الجبال ترجف منه، والتلال تذوب، والأرض ترفع من وجهه، والعالم وكل الساكنين فيه".

وإن مجرد اعتماد الألفاظ دون النظر إلى مستويات استعمالها، قد يحمل بعض التضليل، ويرى أحد الباحثين[3] أن توظيف مادة العقل والعلم وما ألحق بهما، كان في التوراة كثير الالتصاق بالمستوى الأول بعد أن قسم الإدراك إلى أربعة مستويات وهي:

01/ المستوى الأول: يدرك اللفظ ويفهم في مستوى الإدراك الحسي، وهو مستوى الحياة اليومية، وهو القاسم المشترك بين كل البشر.

02/ المستوى الثاني: يدرك اللفظ ويفهم عن طريق التخيل، وهو مستوى العمل الفني، من شعر وقصة ورسم ونحت، وقد كان للعرب في الجاهلية نصيب من هذا المستوى وبالأخص الشعر.

03/ المستوى الثالث: يدرك اللفظ ويفهم عن طريق الإدراك العقلي، وفي هذا المستوى تظهر المفاهيم العلمية والفلسفية، ولم يكن للعرب نصيب يذكر في هذا المستوى قبل الإسلام.

04/ المستوى الرابع: يدرك هذا اللفظ ويفهم عن طريق الإدراك العقلي المتطور جدا، وفي هذا المستوى يفهم القرآن الكريم فهما عميقا، وكذا الأحاديث النبوية الشريفة، ومن الناحية العلمية تظهر المفاهيم الرياضية والمنطقية المتطورة جدا. ويضيف قائلا: " إذا كان العرب في الجاهلية يفتخرون بشعرهم فهم لم يبلغوا المستوى الثالث من مستويات الإدراك، بل توقفوا عند المستوى الثاني، وإذا كان

1 رسالة بولس الرسول الأولى إلى أهل كورنثوس، إصحاح 08.

2 مرجع سابق، الإصحاح 13.

3 الدكتور أحمد موساوي وآخرون، رحلة الرصافي من المغالطة إلى الإلحاد، ص59/58. نقلا عن بابا عمي، مرجع سابق.

اليونان النموذج المتطور للفكر الفلسفي، فإنهم لم يبلغوا المستوى الرابع، بل توقفوا عند المستوى الثالث.

ومن خلال التوصل إلى مادة العقل والعلم وما ألحق بهما، كان في التوراة كثير الالتصاق بالمستوى الأول من الإدراك، فإننا نجده يرتبط بالحس مباشرة، وهذا متناسق مع روح التوراة المادية البرانية الحضارية، أما في الإنجيل فكان الاستعمال غالبا مما يرتبط بالمستوى الرابع، وهو ما يدعى بالتجريد المطلق، وهذا متناسق كذلك مع روح العهد الجديد الإيمانية، الجوانية، الثقافية، الغيبية..أما المستوى الثالث، الذي ينتج الفلسفة والعلوم المتخصصة، ويتعامل مع التجربة العلمية، والنظر إلى الخلق نظرا علميا دقيقا، فإن القرآن الكريم يبرز بكثرة، وتعدد آياته التي توظف مادة العلم للحث عليه[1]، وهو ما يندر في العهدين، والقرآن مع ذلك لا يهمل المستوى الرابع، الذي هو تجريد مطلق، فهو باختصار متكامل، ومتناسق، ومفتوح العوالم بلا إقصاء ولا تقليد.[2]

وفي السياق نفسه، يقول الدكتور موريس بوكاي: " لقد كانت مقابلة نصوص الكتاب المقدس بمعطيات العلم طوال الزمن موضع تفكير الإنسان، وتوافق الكتب والعلم كان عنصرا ضروريا لأصالة النصوص المقدسة، وقد رسخ القديس أوغسطين فيما بعد هذه القاعدة في رسالة..وقد لوحظ مع تطور المعرفة، وجود اختلافات بين نص التوراة والعلم، فتقرر عدم المقابلة بينهما، ويجب الاعتراف أنه بهذه الطريقة برز في أيامنا وضع خطير، هو تصادم العلماء..لأنه لا يمكن القبول في الواقع، بأن يكون الوحي الإلهي متكلما عن شيء غير صحيح، ولم يكن بد من التوفيق المنطقي، وإبطال مقطع من الكتاب التوراتي يتحد ث عن أمر غير مقبول علميا، وقد رفض البعض مثل هذا الحل واندفع على العكس في الاحتفاظ بكامل النص، الأمر الذي جعل شراح التوراة يتخذون بالنسبة لصيحة الكتابات التوراتية مواقف يرفضها الفكر العلمي".[3]

---

[1]- أحمد الموساوي وآخرون، مرجع سابق.

2 أحمد الموساوي وآخرون، مرجع سابق.

3 موريس بوكاي، التوراة والإنجيل والقرآن والعلم، ترجمة حسن خالد، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط3/ 1990.

المبحث الثالث: النقل والعقل في الإسلام:

لقد تعرضنا في المبحث الأول لتعريفات العقل عند أهل اللغة خصوصا، وإن كنا تعرضنا لبعض التعريفات عند علماء الدين فإننا تناولناها من خلال الأثر العقلي في فهم وتوجيه الخطاب الديني ؛ وفي هذا المبحث سنتناول قضية العقل والنقل في الفكر الإسلامي ولأجل ذلك سنقسم هذا المبحث إلى مطلبين، في المطلب الأول نستعرض ماهية النقل في الإسلام، وما هو النقل المعتمد، وكذلك عند المدارس الإسلامية، أما في المطلب الثاني فسنتعرض جدلية العقل والنقل عند مفكري الإسلام.

المطلب الأول: ماهية النقل في الإسلام

يعتبر النقل كما أشرنا في كثير من كلامنا فيما سبق ذكره من الكلام؛ أحد طرفي هذه الجدلية، وحتى نفهم هذه الجدلية في الجانب الإسلامي وبخاصة عند ابن تيمية؛ وجب علينا التعريف والإحاطة وتوضيح ماهية النقل في الإسلام وما هو معتمد النقل ومصادره في الإسلام، وبشكل مختصر يمكن القول أن القرآن والسنة هما مصدرا النقل والمعتمد عليهما في هذه الجدلية، ويجمعان في قولهم: الكتاب والسنة، أو القرآن والحديث، وسنحاول بشكل سريع ومختصر الإفادة بتعريف كليهما.

الفرع الأول: القرآن الكريم

إنَّ أغلب تعريفات العلماء متقاربة في ألفاظها، بل وينقلها اللاحق منهم عن السابق، بحيث لا تكاد تخرج عن إطار محدود، فهو القرآن، والمصحف، والكتاب وفي مقابله السنة، وباعتبار الدقة وجب علينا ذكر التعريف اللغوي ثم الاصطلاحي.

أولا: **التعريف اللغوي**: مصدر مرادف للقراءة، ومنه قوله تعالى ﴿ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْءَانَهُ ۝١٧ فَإِذَا قَرَأْنَٰهُ فَٱتَّبِعْ قُرْءَانَهُ ۝١٨ ﴾ القيامة: 17 – 18 ، ثم نقل هذا المعنى المصدري وجعل اسما للكلام المعجز المنزل على النبي ﷺ، من باب إطلاق المصدر على مفعوله.[1]

ويقول الإمام الشوكاني: "والقرآن في اللغة: مصدر بمعنى القراءة، غلب في ال عرف العام على المجموع المعيَّن من كلام الله – سبحانه – المقروء بألْسِنة العباد"[2].

وقال الإسنوي: "والكتاب في الأصل جنس، ثم غلَب على القرآن مِن بين الكتب في ع رف أهل الشرع".[3]

ثانيا: التعريف الاصطلاحي

في الاصطلاح هناك تعاريف كثيرة من علماء المسلمين على مرّ العصور، حاولوا من خلالها الإحاطة بتعريف القرآن الكريم بما يوضح وظيفته، ورسمه وغايته، لعلَّ من أهمها:

عرّفه الإمام السبكي بقوله: "الكلام المنزَّل للإعجاز بسورة منه" [4] ، وعرفه الإمام الشوكاني بقوله: "اللفظ العربي المنزَّل للتدبُّر والتذكُّر المتواتر" [5]، وعرّفه الإمام الزركشي: "هو الكلام المنزَّل

[1] – مُحَمَّد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، تح: فوّاز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، 1995، ط01، ص 15 – 16.

[2] – مُحَمَّد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، تح: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق، 1999 ط 01، ج 01، ص 85.

[3] – عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، نهاية السول في شرح منهاج الأصول، تح: مُحَمَّد بخيت المطيعي، عالم الكتب، ص 158.

[4] – تقي الدين السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج، دار الكتب العلمية، بيروت، 1995، ط 01، ج 01، ص 190.

[5] – مُحَمَّد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ص 85.

للإعجاز بآية منه، المتعبَّد بتلاوته" [1] وذكر تعريفه ابن النجار الحنبلي بقوله: "كلام منزَّل على مُحَمَّد، معجز بنفسه، متعبَّد بتلاوته".[2]

والملاحظ أنَّ التعريفات السابقة اشتملت على ذكر وظيفة القرآن وحُصِرت هنا في أربعة أمور، هي:

- الإعجاز: وقد رَكَّز عليه ثلاثة من المعرفين السابقين، في حين كانت العناصر الأخرى واردة دون تَكرار
- التعبُّد الذي تَكرَّر في التعريفين الأخيرَيْن.
- التذكُّر، وقد انفَرد به الشوكاني في تعريفه.
- التدبُّر وقد قال به كثير من الأئمة في تعاريفهم والتي تدور في فلك ما اخترناه من التعريفات السابقة.

ومن التعريفات الأخرى المهمة، ما ذكر قيد التواتر، وهو أهم ميزات القرآن الكريم وأهم طرق وصوله إلينا وهي كالتالي:

1- "هو الكلام المنزَّل على الرسول، المكتوب في المصاحف، المنقول إلينا نقلاً متواترًا".[3]

2- "ما نقل إلينا بين دفتي المصحف على الأحرف السبعة المشهورة نقلاً متواتًرا".[4]

3- "ما نقل إلينا بين دفتي المصاحف تواتُرًا".[1]

---

[1]- الزركشي، مصدر سابق، ص 178.

[2]- ابن النجار الحنبلي، شرح الكوكب المنير، تح: مُحَمَّد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، السعودية، 1997، ط2، ج2، ص89.

[3]- مُحَمَّد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، ص 85.

[4]- أبو حامد الغزالي، المستصفى، تح: مُحَمَّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م، ص 81.

والملاحظ أن هذه التعريفات ركّزت على قَيْد التواتر في التعريف، وهو قيد مهم بالفعل؛ لأنه يخرج القراءات الشاذة والكتب السماوية الأخرى، التي لَمْ تُنقل تواترًا – في ألفاظها على الأقل – لكنه أمْرٌ متعلق بطريقة نَقْل القرآن أكثر من تعلُّقه بالقرآن ذاته.

كل ما سبق كان من تعريفات أئمة المسلمين، أما دائرة المعارف البريطانية فتعرف القرآن بقولها: « القرآن هو كتاب المسلمين المقدس، ويعدّه المؤمنون كلمة الحق من ربهم، وأنه كتاب أوحي به إلى النبي مُحَمَّد وجمع في كتاب بعد مماته، ويعتقدون أيضا أنه كتاب أزلي، وأنه أوجد في اللوح المحفوظ، ومن المحتمل أن كلمة قرآن مشتقة من كلمة قرأ وهي كلمة سريانية في أصلها، وهي قريانة أي القرأة حيث كانت تستعمل في الكنيسة السريانية»

ثم تكمل دائرة المعارف البريطانية تعريف القرآن وتوضح أنه أصل مهم في الإسلام: «إن القرآن ينظر إليه كمرجع أساسي للفصل في المسائل التي تتعلق بالأمور التشريعية والأمور الدينية، ولا يقبل بأي حال من الأحوال الطعن فيما يقول...»[2]

والحاصل من جميع التعريفات السابقة، ونقصد تعريفات المسلمين للقرآن الكريم، أنها اختلفت وتشابهت وتداخلت وتباينت فيما بينها، ولكن يبقى أن تعريف القرآن ووصفه الدقيق نجده في القرآن نفسه، بحيث عرّف نفسه بنفسه ووضح مقصده ووظيفته وغايته.

ومما سبق ومعلوم من دين الإسلام، أن القرآن الكريم يوازي التوراة عند اليهود، والإنجيل عند النصارى،وله من القدسية لدى المسلمين ما لدى الكتاب المقدس عند أهل الكتاب، وهو في المرتبة الأولى ثم تليه السنة النبوية في المرتبة الثانية، فما هي السنة النبوية؟

---

[1]– سعد التفتازاني، شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996، ج 01، ص46.

[2]– الموسوعة البريطانية، نقلا عن فضل حسن عباس، قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية، دار البشير، الأردن، ص 23.

الفرع الثاني: السُنّة النبوية

كما قد ذكرنا في مبحثنا السابق وما سبقه؛ أن القرآن الكريم هو أصل النقل لدى المسلمين، ثم تليه السنة النبوية في المرتبة الثانية، فهي كذلك مصدر للتشريع، ويمكن القول أن القرآن الكريم إنما اختلف فيه بسبب التفسير والتأويل المتنوع، أما السنة النبوية فكان التفسير وبحث مقصد مضمونها أساس الاختلاف ثم كان بعد ذلك ثبوتها وصحة متنها وسندها سبب ذلك، وفي هذا الفرع سنحاول تعريف السنة النبوية بما يجلي الفهم ويوضح ثاني أصل للنقل لدى المسلمين.

السُنّة لغة: فهي الطريقة المسلوكة، وأصلها من قولهم: سننتُ الشيء بالمسنّ؛ إذا أمررته عليه حتى يؤثر فيه سنّا أي طريقا.

وقال الكسائي: معناها الدوام، فقولنا سُنّة معناه: الأمر بإدامته، من قوهم: سننت الماء؛ إذا واليت في صبّه، وقال الخطّابي: أصلها الطريقة المحمودة، إذا أطلقت انصرفت إليها، وقد تستعمل في غيرها مقيدة؛ كقوله: "من سنّ سنة سيئة...".[1]

والسنّة في اللغة: الطريقة محمودة كانت أو مذمومة، ومنه قوله ﷺ: «**من سنّ في الإسلام سنة حسنة، فعُمل بها بعده، فله أجرها وأجر من عمل بها بعده، من غير أن ينقص من أجورهم شيء، ومن سنّ في الإسلام سنة سيئة، فعليه وزرها ووزرُ من عمل بها من بعده، من غير أن ينقص من أوزارهم شيء**»[2].

السنّة اصطلاحا: الناظر لتعريفات السنة المنثورة هنا وهناك يرى اختلاف وتباينا فيما بينها، ولكن يجمع بينها المصدر وهو رسول الله ﷺ، وكان سبب هذا الاختلاف راجع إلى تشعب العلوم

[1]- مُحَمَّد بن علي الشوكاني، إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول، مصدر سابق، ص 158.

[2]- مسلم بن الحجاج أبو الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، صحيح مسلم، تح: فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، كتاب الزكاة، باب الحث على الصدقة ولو بشق تمرة، أو كلمة طيبة وأنها حجاب من النار، ح 1017.

التي بحثت في السنة، فكل اتجاه أو تخصص يصدر عنه تعريف يناسب تخصصه وما يفيد السنة، فعلماء أصول الفقه عنوا بالبحث عن الأدلة الشرعية، وعلماء الحديث عنوا بنقل ما أضيف إلى النبي ﷺ، وعلماء الفقه عنوا بالبحث عن الأحكام الشرعية من فرض وواجب ومندوب وحرام ومكروه، وغيرهم من أصحاب الفنون الأخرى الذين عنوا بالسنّة.

السنّة في اصطلاح الأصوليين : كل ما روي عن النبي ﷺ، مما ليس قرآنا من أقوال أو أفعال أو تقريرات مما يصلح أن يكون دليلا لحكم شرعي.

وقد تطلق السنّة عندهم على ما دلّ عليه دليل شرعي، سواء كان ذلك في الكتاب العزيز، أو عن النبي ﷺ، أو اجتهد فيه الصحابة، كجمع المصحف وحمل الناس على القراءة بحرف واحد، وتدوين الدواوين، ويقابل ذلك البدعة، ومنه قوله ﷺ «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين من بعدي»[1].

وفي اصطلاح الفقهاء: ما ثبت عن النبي ﷺ من غير افتراض ولا وجوب، وتقابل الواجب وغيره من الأحكام الخمسة، وقد تطلق عندهم على ما يقابل البدعة، ومنه قولهم: (طلاق السنّة كذا وطلاق البدعة كذا).[2]

وفي **اصطلاح المحدّثين**: هي أقوال النبي ﷺ وأفعاله وصفاته وسيره ومغازيه وبعض أخباره، وقصر بعض العلماء التعريف على أقوال النبي ﷺ وأفعاله وأحواله، لأن الأحوال تتضمن أخلاقه

[1]- مصطفى بن حسني السباعي، السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي، دار الوراق للنشر والتوزيع، لبنان، 2000م، ط 01، ص 65.

[2]- المصدر نفسه، ص 66.

الكريمة، وصفاته العظيمة، وتتضمن أفعاله الحسنة، وقال بعد العلماء هي ما أضيف إلى النبي صلى الله عليه وسلم قولا أو فعلا أو تقريرا أو صفة.[1]

والسنّة هي ثاني أصول الإسلام، وقد أجمع الفقهاء قديما وحديثا من لدى الصحابة رضوان الله عليه إلى يومنا هذا إلا من شذّ من بعض الطوائف على الاحتجاج بها، وعدّها المصدر الثاني للدين بعد القرآن الكريم[2]، فكل ما صدر عن رسول الله ﷺ من قول أو فعل أو تقرير في شأن من شئون التشريع، أو شئون الرئاسة والقضاء، ونُقل إلينا بسند صحيح، يكون حجة على المسلمين، ومصدرا تشريعيا يُستنبط منه المجتهدون الأحكام الشرعية لأفعال المكلفين، فالسنة النبوية هي الأصل الثاني من أصول الأدلة الشرعية، ومنزلتها تلي منزلة القرآن، ويجب اتباعها كما يجب اتباع القرآن.[3]

المطلب الثاني: ماهية العقل في الإسلام وقيمته

سنحاول من خلال هذا المطلب الإحاطة بماهية العقل في الإسلام، من خلال تعريفات أهم الأعلام من المسلمين، وكذا معرفة مكانته وأهميته.

الفرع الأول: العقل في الإسلام

في هذا الفرع ولكي نتبين ماهية العقل في الإسلام، فس نورد آراء بعض العلماء السابقين لابن تيمية – رحمه الله – في العقل، وبخاصة أولئك الذين استطاعوا أن يصبغوا المدارس التي ينتسبون إليها بآرائهم، ونخص بالذكر الذين نوَّه بآرائهم أو ذكرهم في كتبه، ومن خلال رأيهم في العقل نعرف ماهية العقل عند المدارس الإسلامية، وأهم من تحدث عن العقل غير أنه لا يستلزم من تعريف عَلَم

[1] – أحمد عمر هاشم، كتابة السنة النبوية في عهد النبي ﷺ والصحابة وأثرها في حفظ السنة، مجمع الملك فهد، السعودية، 2010، ص 6.

[2] – المرجع السابق، ص8.

[3] – منّاع القطان، التشريع والفقه في الإسلام تاريخا ومنهجا، مكتبة وهبة، القاهرة، 2001، ط 05، ص 73.

ما للعقل أن يُنسب لمدرسته الكلامية أو الفكرية، بحيث الاختلاف وارد بين أتباع المدرسة الواحدة، ولكن على تقارب بينهم، وباعتبار هذا نجد:

– الحارث المحاسبي[1]:

ألَّف كتابًا سماه: "ما هية العقل ومعناه واختلاف الناس فيه "2، يبيّن فيه معنى العقل عنده، وينتقد معاني العقل عند بعض مَن سبقه، حيث يبين أن للعقل ثلاثة معان:

أولها :أن العقل غريزة.

ثانيها:أن العقل فهم.

ثالثها: أن العقل بصيرة.

ويؤكِّد أن العقل غريزة بقوله: "فالعقل غريزة جعلها الله – عز وجل – في الممتحنين من عباده"[3]،ويقول أيضا: "فهو غريزة لا يعرف إلا بفعاله في القلب والجوارح، لا يقدر أحدٌ أن يصفَه في نفسه ولا في غيره بغير أفعاله،[4]"والقول بأن العقل غريزة، قال به الإمام أحمد بن حنبل – رحمه الله –

1– الحارث بن أسد المحاسبي، أبو عبدالله، ولد ونشأ في البصرة ومات ببغداد .، وكان عالم ا بالأصول والمعاملات والوعظ، وله تصانيف في الزهد والرد على المعتزلة وغيرهم، وقد أثر كثيرًا في علماء عصره في بغداد؛ حيث أقام بعد ذلك، من مؤلفاته: رسالة المسترشدين، ومائية العقل ومعناه، والتوهم، وآداب النفوس، وغيرها من الرسائل، ورد في تاريخ بغداد أن الحارث تكلَّم في شيء من الكلام فهجره أحمد بن حنبل، فاختفى في دار ببغداد، وتوفي فيها سنة 243 هـ؛ أنظر: خبر الدين الزركلي، الأعلام، مصدر سابق، ج2، ص 153 – 154.

2 – المحاسبي، مصدر سابق، ص193.

3 – المصدر نفسه، ص 203.

4 – المصدر نفسه ، ص 204 .

ومعظم السلف[1]، والإمام أحمد ممَّن عاصر المحاسبي، وقد أضاف المحاسبي إلى قوله: إن العقل غريزة كلمة "نور"، فقال لما سئل عن العقل: "هو نور الغريزة، مع التجارب يزيد، ويقوى بالعلم وبالحِلْم."[2]

ويعارض المحاسبي قولَ البعض: من أن العقل معرفةٌ: "وقد زعَم قومٌ أن العقل معرفةٌ نظمها الله ووضعها في عباده، ويتَّسِع بالعلم المكتسب الدال على المنافع والمضار، والذي هو عندنا أنه غريزة، والمعرفة عنه تكون."[3]، وكذلك قالوا عن العقل: إنه البصيرة، والبصيرة ظاهرة عقلية، وليست هي العقل عند المحاسبي؛ لأن البصيرة هي فهم حقائق معاني البيان، وتحصل بعد العقل عن الله –تعالى– وبعد أن تعظُم معرفته بعظيم قُدْرة الله وبقدر نعمِه وإحسانه.[4]

– قدامة بن جعفر[5]

قال: "العقل قسمان: موهوب ومكسوب، فالموهوب خلقه الله، والمكسوب ما يستفاد من التجربة والعِبَر والأدب والنظر ،وقد شبَّه بعض القدماء العقل الغريزي بالبدن، وشبَّه المكتسب بالغذاء "[6]، ويُظهِر هذا القولُ أن قدامة متأثر بقول المحاسبي بأن العقل نور الغريزة يزيد ويقوى بالعلم.[7]

1 – نقلها ابن تيمية عن الحارث المحاسبي وعن الإمام أحمد كما سيتبين في فصل العقل والنقل عند ابن تيمية.

2 – السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود محمَّد الطناحي و عبد الفتاح محمَّد الحلو، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 1413هـ، ج2، ص 281..

3 المحاسبي، مصدر سابق، ص205.

4 المصدر نفسه،ص 210 .

5 قدامة بن جعفر بن قدامة بن زياد البغدادي، أبو الفرج،كاتب من البلغاء الفصحاء المتقدمين في علم المنطق والفلسفة، ويضرب به المثل في البلاغة، توفي ببغداد سنة 337هـ، له كتب؛ منها: الخراج،نقد الشعر، جواهر الألفاظ، أنظر: الزركلي، مصدر سابق، ج5، ص 191.

6 المحاسبي، مصدر سابق، ص 186 – 187 .

7– المصدر نفسه، ص187 .

– أبو حامد الغزالي[1]:

قال في كتابه إحياء علوم الدين: "إن العقل يطلق على أربعة معانٍ:

فالأول: الوصف الذي يُفارِق الإنسان به سائرَ البهائم، وهو الذي استعدَّ به لقَبول العلوم النظرية، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية، وهو الذي أراده الحارث بن أسد المحاسبي؛ حيث قال في حدِّ العقل: إنه غريزة يتهيَّأ بها إدراك العلوم النظرية.

الثاني: هي العلوم التي تخرج إلى الوجود في ذات الطفل المميِّز بجواز الجائزات، واستحالة المستحيلات، كالعلم بأن الاثنين أكثر من الواحد.

الثالث: علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال، فإن حنَّكَتْه التجارب، وهذَّبَتْه المذاهب يقال: إنه عاقل في العادة، ومَن لا يتصف بهذه الصفة، فيقال إنه غبي غُمْر جاهل، فهذا نوع آخر من العلوم يسمى عقلاً.

الرابع: أن تنتهي قوَّة هذه الغريزة إلى أن يعرف عواقب الأمور، ويقمع الشهوة الداعية إلى اللذَّة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوَّة سمِّي صاحبُها عاقلاً من حيث إقدامه وإحجامه، بحسب ما يقتضيه النظر في العواقب، لا بحكم الشهوة العاجلة، وهذه أيضًا من خواصِّ الإنسان التي بها يتميز عن سائر الحيوان."[2]

---

1 مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي الطوسي، أبو حامد، حجة الإسلام، ولد سنة 450هـ في طوس بخراسان، ورحل إلى بغداد، فالحجاز، فالشام، فمصر، وعاد إلى بلدته، فيلسوف متصورف، له نحو مئتي مصنف، وتوفي سنة 505هـ، من مؤلفاته: إحياء علوم الدين، وتهافت الفلاسفة، والاقتصاد في الاعتقاد، والمستصفى، وفضائح الباطنية، وعشرات الكتب الأخرى، وكتب عنه الكثير، أنظر: الزركلي، مصدر سابق، ج7، ص 22.

2 – الغزالي، إحياء علوم الدين، مصدر سابق، ج1، ص 72. .

– الجُوَيني إمام الحرمين:[1]

قال السبكي في كتابِه طبقات الشافعية الكبرى: قال إمام الحرمين في البرهان عند الكلام في تعريف العقل: "وما حوَّم عليه أحدٌ من علمائنا غير الحارث، فإنه قال: العقل غريزة يتأتَّى به إدراك العلوم وليست منها، وقد ارتضى الإمامُ كلامَ الحارث هذا كما ترى، وقال عقبه: إنه صفة إذا ثبت بها التوصُّل إلى العلوم النظرية ومقدِّماتها من الضروريات التي هي مستند النظريات، وهي منه بناء على أن العقل ليس بعلم."[2]

6ابن الجوزي[3]:

ينقل في كتابيه: الأذكياء، وذم الهوى ما قاله الغزالي، ويضيف مبيِّنًا ماهية العقل: " .. يعرف العقل بسكوتِه وسكونه ومراقبته للعواقب، وليس العقل محسوسًا، وإنما يدل عليه ظاهرُ قول العاقل وعمله."

ويقول: "إنما تتبيَّن فضيلة الشيء وفائدته، وقد عرَفْتَ ثمرة العقل وفائدته، فإنه هو الذي دلَّ على الإله، وأمر بطاعته وامتثال أوامره."[4]

---

1 – عبد الملك بن عبد الله بن يوسف بن محمد الجويني، أبو المعالي، الملقَّب بإمام الحرمين، أعلم المتأخرين، من أصحاب الشافعي، ولد في جوين من نواحي نيسابور سنة 419 هـ، ورحل إلى بغداد، فمكة، حيث جاور أربع سنين، وذهب إلى المدينة فأفتى ودرس جامعًا طرق المذاهب، ثم عاد إلى نيسابور، فبنى له الوزير نظام الملك (المدرسة النظامية) فيها، وكان يحضر دروسَه أكابرُ العلماء، له مصنفات كثيرة؛ منها: غياث الأمم والتياث الظلم، والبرهان في أصول الفقه، قال بعضهم يصفه: الفقه فقه الشافعي، والأدب أدب الأصمعي، وفي الوعظ الحسن البصري، توفي سنة 478هـ؛ انظر: الزركلي، مصدر سابق، ج4، ص 160 –

2 – أبو المعالي الجويني، البرهان في أصول الفقه، تح: صلاح بن محمد بن عويضة، دار الكتب العلمية بيروت – لبنان، ط1، 1997، ج1، ص 19.

3 – يوسف بن عبدالرحمن بن علي ابن الجوزي القرشي البغدادي، أبو الفرج، ولد ببغداد سنة 580هـ، أنشأ المدرسة الجوزية في دمشق، كان بارعا في كثير من العلوم ،كثير التصانيف، له نحو ثلاثمائة مصنَّف، توفِّي في بغداد سنة 656هـ، تصانيفه جمعت التفسير، والحديث، والتاريخ،والسِّير، والعربية، والطب، والوعظ؛ منها: زاد المسير في علم التفسير،وتلقيح فهوم أهل الأثر في عيون التاريخ والسير، وتلبيس إبليس، والأذكياء، وغريب الحديث وغيرها؛ أنظر: الزركلي، مصدر سابق، ج8، 236 – 237.

4– جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن علي بن محمد الجوزي، ذم الهوى، تح: مصطفى عبد الواحد، دار الكتب الإسلامية، مصر، ط1، 1962م، ص 10.

– النَّسَفي:[1]

يعرف العقل بقوله: "هو قوة للنفس بها تستعد للعلوم والإدراكات، وهو المع ني بقوله: غريزة يتبعها العلم بالضروريات عند سلامة الآلات، وقيل: هو جوهر تُدرَك به الغائبات والمحسوسات بالمشاهدة."[2]

ويقسِّم النَّسَفي العقل إلى غريزي واستدلالي، وهو في هذا متأثِّر بالمحاسبي أيضًا، والعقول عنده متفاوتة بحسب الفطرة:

منها العقل البديهي: كالعلم بأن الكل أكبر من الجزء، وهذا العلم لا يحتاج إلى دليل أو تفكير.

ومنها العقل الاستدلالي: كالعلم بأن الدُّخان علامة على وجود النار.

ومنها العقل الاكتسابي: وهو أعمُّ من الاستدلالي، وهو يقوم على الاختبار بالحواس.

ومنها يجيء بالإلهام: وهو ما يلقى في القلب مباشرة.

1 مُحَمَّد بن مُحَمَّد أبو الفضل برهان الدين النسفي، ولد سنة 600هـ، وسكن بغداد، وتوفي فيها سنة 687هـ، عالم بالتفسير والأصول والكلام،من كتبه: الواضح في تلخيص تفسير القرآن للرازي، والمقدمة النسفية، وتسمى " المقدمة البرهانية " في الخلاف، وشرح الأسماء الحسنى.

2 العقائد النسفية بشرح السعد التفتازاني، تحقيق: أحمد حجازي سقا، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، القاهرة، مصر، ط 1، 1988م، ص 46-61.

- أبو بكر الرازي:[1]

قال في كتابه "الطب الروحاني" معدِّدًا منافع العقل: "إن الباري – عزَّ اسمه – إنما أعطانا العقل وحبانا به لننالَ ونبلغ به من المنافع العاجلة والآجلة غايةَ ما في جوهر مثلِنا نَيْله وبلوغه، وأنه أعظم نِعَم الله عندنا، وأنفع الأشياء لنا وأَجْدَاها علينا...فبالعقل فضَّلنا على الحيوان غير الناطق حتى ملكناها وسُسناها، وذلَّلناها وصرفناها في الوجوه العائدة منافعها علينا وعليها، وبالعقل أدركنا جميع ما يرفعنا، ويحسن ويطيب به عيشنا، ونطلبه إلى بغيتنا ومرادنا، فإنا بالعقل نلنا صناعة الطب الذي فيه الكثير من مصالح أجسادنا، وسائر الصناعات العائدة علينا، النافعة لنا، وبه أدركنا الأمور الغامضة البعيدة المستورة عنا، وبه عرَفْنا شكل الأرض والفلك، وعظم الشمس، والقمر وسائر الكواكب وأبعادها وحركاتها، وبه وصلنا إلى معرفة الباري – عز وجل – الذي هو أعظم ما استدركنا، وأنفع ما أصبنا ، وبالجملة، فإنه الشيء الذي لولاه كانت حالتنا حالة البهائم والأطفال والمجانين."[2]

هذه أقوال بعض العلماء في العقل ذكرناها على سبيل المثال لا الحصر، وبخاصة أولئك الذين تأثَّر بهم ابن تيمية – رحمه الله – في معاني العقل وذكر آراءهم، وكما رأينا أن رأي الحارث المحاسبي– رحمه الله – هو الأصل في آراء هؤلاء العلماء، وكلُّهم قد تأثر به، وكتابه " ماهية العقل ومعناه، واختلاف الناس فيه" كان المرجع في عصره في هذا المجال.

إلا أن ابن تيمية – رحمه الله – يدرس العقل دراسة علمية دقيقة جدًّا، مبتد ئا برد أقوال الفلاسفة اليونانية في العقل؛ أمثال أرسطو، وتلاميذ الفلسفة اليونانية من المسلمين؛ أمثال الفارابي

1 مُحَمَّد بن زكريا الرازي، أبو بكر،فيلسوف، من الأئمة في صناعة الطب، من أهل الري، ولد وتعلم بها سنة 251هـ – 865م، وسافر إلى بغداد بعد سنِّ الثلاثين، وتوفِّي فيها سنة 313هـ – 925م، يسميه كتاب اللاتينية (رازيس)، من مؤلفاته: الحاوي في صناعة الطب،وهو أجلُّ كتبه، تُرجِم إلى اللاتينية، وله تصانيف سمَّى ابنُ أبي أُصَيْبعة منها 232 كتابًا، أنظر: الزركلي، مصدر سابق، ج6، ص 130.

2 – قدري حافظ طوقان، مقام العقل عند العرب، دار القدس، القاهرة، 2002م، ص 10.

والكندي، مُبيّنًا مكانةَ العقل في الإسلام وصلته بالنقل أو بالشريعة بعامة، فضلاً عن نقد المنطق الأرسطي الذي هو نتاج الحركة العقلية عند الإنسان.

الفرع الثاني: قيمة العقل في الإسلام[1]:

لقد امتن الله عز وجل على الإنسان بأن منحه نعمة العقل الذي يميزه عن سائر الحيوانات؛ فقال: ﴿ قُلْ هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ ٱلسَّمْعَ وَٱلْأَبْصَٰرَ وَٱلْأَفْـِٔدَةَ ۖ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ ﴾ الملك: 23؛ فبالسمع تسمعون، وبالأبصار تبصرون، وبالأفئدة تعقلون، ولكن قليلا ما تشكرون[2].

فالأفئدة هي محل العقول، كما قال سبحانه وتعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَسِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَآ أَوْ ءَاذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا ۖ فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى ٱلْأَبْصَٰرُ وَلَٰكِن تَعْمَى ٱلْقُلُوبُ ٱلَّتِى فِى ٱلصُّدُورِ ﴾ الحج: 46؛ فجعل العقل في القلب، ثم أخبر أنه يتغطى على هذا العقل الذي في الصدور.

الآمدي[3]: (اتفق العقلاء على أن شرط المكلف أن يكون عاقلا، فاهما للتكليف؛ لأن التكليف خطاب، وخطاب من لا عقل له ولا فهم محال؛ كالجماد، والبهيمة) [4]، ويقول الطوفي (ت

---

[1]- مجلة البحوث الإسلامية، عدد: من رجب إلى شوال سنة 1427 هـ.

2 - مُحَمَّد بن جرير بن يزيد أبو جعفر الطبري، جامع البيان في تأويل القرآن، تح: أحمد مُحَمَّد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2000م، ج23، ص 517.

[3]- علي بن مُحَمَّد بن سالم التغلبي، أبو الحسن سيف الدين الآمدي، أصولي وباحث، أصله من آمد (ديار بكر) ولد بها سنة 551 هـ، وتعلم في بغداد والشام، وانتقل إلى القاهرة، فدرّس فيها واشتهر، له نحو عشرين مصنفا، منها الإحكام في أصول الأحكام، ومنتهى السول، وأبكار الأفكار، ولباب الألباب، ودقائق الحقائق، والمبين في شرح معاني الحكماء والمتكلمين، توفي في دمشق عام 631 هـ، أنظر: الزركلي، مصدر سابق، ج4، ص 332 – 333.

4- أبو الحسن سيد الدين علي بن أبي علي بن مُحَمَّد بن سالم التغلبي الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، تح: عبد الرزاق عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت، ص 150.

716 هـ): (من شروط المكلف: العقل، وفهم الخطاب؛ أي: يكون عاقلا، يفهم الخطاب، ولا بد منهما جميعا)[1].

فالمكلف لا بد أن يكون عاقلا يفهم الخطاب. ومن هنا لم يكلف المجنون؛ لأن مقتضى التكليف: الطاعة والامتثال، ولا تمكن إلا بقصد الامتثال، وشرط القصد: العلم بالمقصود، والفهم للتكليف؛ إذ من لا يفهم، كيف يقال له: افهم، ومن لا يسمع، لا يقال له: تكلم وإن سمع ولم يفهم كالبهيمة، فهو كمن لا يسمع... [2]، فالعقل هو الذي يرفع الإنسان إلى مستوى التكاليف الإلهية، وليس ثمة عقيدة تقوم على احترام العقل الإنساني، وتكريمه، والاعتزاز به والاعتماد عليه في فهم النصوص، كالعقيدة الإسلامية، بل إن العقيدة الإسلامية تدعو العقل إلى تشغيل طاقاته وتستثيره ليؤدي دوره الذي خلقه الله من أجله وتنبهه ليتدبر ويتفكر وينظر ويتأمل مدللة بذلك على أن الدعوة إلى الإيمان قامت على الإقناع العقلي.

ويبدو هذا جليا في آيات كثيرة من كتاب الله الكريم تكررت عشرات المرات في السياق القرآني، مدح الله عز وجل من خلالها مسمى العقل ورفع من شأنه [3]،من خلال توجيهه إلى النظر والتفكر والتدبر والتأمل؛ مثل قوله سبحانه وتعالى: ﴿ كَذَٰلِكَ يُحۡيِ ٱللَّهُ ٱلۡمَوۡتَىٰ وَيُرِيكُمۡ ءَايَٰتِهِۦ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ البقرة: 73، وقوله عز وجل:﴿ إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ قُرۡءَٰنًا عَرَبِيّٗا لَّعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ يوسف: 2، وقوله ﷻ:﴿ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُمۡ تَعۡقِلُونَ ﴾ النور 61، وقوله عز وجل: ﴿ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ يونس: 24، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَنشَأَكُم مِّن نَّفۡسٖ وَٰحِدَةٖ فَمُسۡتَقَرّٞ وَمُسۡتَوۡدَعٞۗ قَدۡ فَصَّلۡنَا ٱلۡأٓيَٰتِ لِقَوۡمٖ

1 – نجم الدين سليمان بن عبد القوي بن الكريم الطوفي الصرصري، شرح مختصر الروضة، تح: عبد الله بن عبد الله المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، ط1، 1987م، ج1، ص 180.

2– أبو محمد موفق الدين عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة المقدسي، روضة الناظرة وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2، 2002م، ج1، ص 154.

3 ابن تيمية، مجموع الفتاوى، تح: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، 1995م، ج 10، ص 436.

يَفْقَهُونَ ﴾الأنعام: 98، وقوله عز وجل: ﴿ كِتَٰبٌ أَنزَلْنَٰهُ إِلَيْكَ مُبَٰرَكٌ لِّيَدَّبَّرُوٓاْ ءَايَٰتِهِۦ وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴾ص: 29، وقوله سبحانه وتعالى: ﴿ أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ﴾ النساء: 82، وغير ذلك من الآيات التي لا يمكن حصرها.

وقد اعتنى الإسلام بالعقل؛ فأمر ﷻ بالمحافظة عليه، ونهى عن كل ما يضر به، أو يعطل عمله، فحرم سبحانه وتعالى المسكرات والمخدرات لما لها من أثر سيئ على عمل الإنسان؛ فالخمر سميت خمرا بسبب تخمرها العقل؛ أي ستره وتغطيته. يقال: خمر إناءك، إذا طلب منك أن تغطيه.من أجل هذا حرمها المولى ﷻ في قوله: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِنَّمَا ٱلْخَمْرُ وَٱلْمَيْسِرُ وَٱلْأَنصَابُ وَٱلْأَزْلَٰمُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ ٱلشَّيْطَٰنِ فَٱجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿٩٠﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ ٱللَّهِ وَعَنِ ٱلصَّلَوٰةِ فَهَلْ أَنتُم مُّنتَهُونَ ﴾ المائدة: 90 – 91.

فالخمر في حال سترها للعقل تجعل متعاطيها أشبه بالسفيه الذي لا يحسن التصرف، أو المجنون الذي لا يشعر بما يرتكب من جرائم تخل بالدين والشرف، وأشد من الخمر في الفتك بالعقل: المخدرات، التي تزيل العقل، وتفسد القلب، وتجعل متعاطيها يعيش في غيبوبة دائمة، هاربا من واقعه، من أجل ذالك حرمها الإسلام – كما حرم الخمر – لجامع السكر في الاثنين؛ وبما تسببه هذه المسكرات من تغييب للعقل، فرسولنا ﷺ «نهى عن كل مسكر ومفتِّر»[1]، وأخبر أن «ما أسكر كثيره، فقليله حرام»[2]، وأن «كل مسكر خمر، وكل خمر حرام»[2].

1 أبو داود سليمان بن الأشعث، سنن أبي داود، تح: مُحَمَّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت، كتاب الأشربة، باب في النهي عن المسكر، ح: 3686، وأبو عبد الله أحمد بن مُحَمَّد بن حنبل، مسند الإمام أحمد، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مسسة الرسالة، ط1، 2001م، ح: 26634.

2– سنن أبي داود، كتاب الأشربة، باب النهي عن المسكر، ح: 3681، وانظر: ابن ماجة أبو عبد الله مُحَمَّد بن يزيد القزويني، سنن ابن ماجة، تح: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، كتاب الأشربة، باب ما أسكر كثيره فقليله حرام.

وقد قاس ابن تيمية (ت 728 هـ) حكم قليل "الحشيش" على قليل"المسكر"، بجامع مخامرة كل منهما للعقل، فقال: (وأما قليل الحشيشة المسكرة، فحرام عند جماهير العلماء، كسائر القليل من المسكرات)[1].

والمخدرات كلها مسكرة، والوعيد المترتب على تعاطي الخمر، هو الوعيد المترتب على تعاطي أنواع المخدرات المختلفة، بجامع اشتراك الكل في إزالة العقل، ولعموم نهيه – ﷺ – عن كل مسكر ومفتر.

فكل ما جاء في وعيد شارب الخمر، يأتي في مستعمل شيء من هذه المذكورات؛ لاشتراكهما في إزالة العقل المقصود للشارع بقاؤه؛ لأنه الآلة للفهم عن الله تعالى، وعن رسوله – ﷺ – والمتميز به الإنسان عن الحيوان، والوسيلة إلى إيثار الكمالات عن النقائص. فكان في تعاطي ما يزيله وعيد الخمر، ولا ريب أن النهي عن هذه الأشياء المضرة بالعقل، من أقوى الأدلة على عناية الإسلام به، ومحافظته عليه.

وعلينا أن لا ننسى أن العقل واحد من الضروريات الخمس التي عني الإسلام – كسائر الشرائع – بحفظها.

فالشريعة الإسلامية تدور أحكامها حول حماية خمسه أمور، هي أمهات لكل الأحكام الفرعية، ويسمونها الضروريات الخمس، وهي: حفظ الدين، حفظ النفس، حفظ العقل، حفظ العرض، حفظ المال.

وتتجلى حماية الإسلام للعقل في:

1 – تربيته على حسن المعرفة، والمنطق العلمي، والفكر الاستدلالي، والمنهج التجريبي.

2 – النهي عن كل ما يضر به، أو يعطل وظيفته؛ كالنهي عن المنكرات والمفترات، كما مر.

3 – الأمر بتغذيته بالعلوم النافعة، واستعماله في الخير.

4 – النهي عن الاعتداء عليه بأي نوع من أنوع الاعتداء؛ كالضرب في الرأس ونحوه.

1– ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج 34، ص 204.

ولقد جعل الإسلام الدية كاملة في حق من ضرب آخر، فأذهب عقله، يقول عبد الله ابن الإمام أحمد بن حنبل –رحمهما الله –: (سمعت أبي يقول: في العقل دية؛ يعني إذا ضرب، فذهب عقله)[1].

فالعقل (أكبر المعاني وأعظم الحواس نفعا؛ فإن به يتميز من البهيمة، ويعرف به حقائق المعلومات، ويهتدي إلى مصالحه، ويتقي ما يضره، ويدخل به في التكليف. وهو شرط في ثبوت الولايات، وصحة التصرفات، وأداء العبادات، فكان بإيجاب الدية أحق من بقية الحواس)[2].

بعد ضبطنا لمفهوم النقل والعقل، لغة واصطلاحا، في كل من الإسلام واليهودية، صار من اليسير الآن الاطلاع على منهج كل من ابن ميمون وابن تيمية في علاج هذه الجدلية، خاصة بعد أن نعرج على حياة كل منهما، ونتعرّف على أغوار وتفاصيل أفكار ومنهج كل واحد منهما، بما يساعدنا على تحديد أفكار كل علم، ويسهل علينا فهم آرائهم.

1– أبو عبد الله أحمد بن مُحَمَّد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، مسائل أحمد بن حنبل برواية ابنه عبد الله، تح: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، بيروت، ط1، 1981م، ص 417.

2– ابن قدامة المقدسي، المغني، مكتبة القاهرة، 1968م، ج8، ص 465.

الفصل الأول:

ترجمة ابن ميمون وابن تيمية.

المبحث الأول :ترجمة ابن ميمون .

المبحث الثاني :ترجمة ابن تيمية.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الأول: ترجمة موسى بن ميمون وابن تيمية

قبل حديثنا عن إنتاج أي شخص، وما كتبه أو آراءه ودراسة أفكاره ومنهجه؛ سيكون لزاما علينا تسليط الضوء عليه كشخص، وهذا من خلال دراسة حياته من خلال ترجمة واضحة تجلي لنا ما كان عليه هذا العَلَم، فالإنسان ابن بيئته، ومعرفة حياته الشخصية، وكذا العصر الذي كان فيه، والمنهل الذي نهل منه، أكثر ما يساعد الباحث على تدقيق المساءل المنسوبة لهذا العَلَم، ويحقق المقصد الأساسي من الدراسة.

من أجل هذا؛ فقد حرصنا من خلال هذا الفصل الأول، على دراسة حياة كل من عَلَمي هذا البحث، ونقصد ابن ميمون وابن تيمية، حتى نستخلص حياة وأعمال ومؤلفات وآثار ومكانة كل من هذين العَلَمين، فكل منهما جبل في دينه، فموسى ابن ميمون في اليهودية والدين اليهودي وعلومه؛ كابن تيمية في الإسلام وعلومه، وكلاهما أشهر من نار على عَلم، فلا يخفى على كل منتسب لأي دين من هذين من يكون ابن ميمون ومن هو ابن تيمية.

فإذا كان والحال هذه؛ وجب علينا من خلال هذا الفصل التعريج بالحديث عن هذين العلمين، من خلال مباحث تحصي لنا حياة كل واحد منهما، وشيوخه وتلامذته، وعصره، ومؤلفاته وآثاره، وسنقسم هذه المهمات إلى مطالب وفروع ستتضح لقارئ هذا الفصل، وسيتبين لنا من خلال هذا مكانة كل من هذين العلمية.

المبحث الأول: ترجمة ابن ميمون

يجدر بنا قبل بداية عرض تفاصيل هذا المبحث؛ أن نشير إلى سبب ابتداءنا بالحديث وترجمة لحياة وآثار موسى بن ميمون، وهذا ما اعتمدناه في خطتنا التي تم بناء البحث عليها، فالسبب الرئيس هو الترتيب التاريخي، وهو الذي يقتضي ويفرض علينا اعتماد هذا النسق في الترتيب، فابن ميمون متقدم على ابن تيمية زمانا، فكان لزاما علينا الابتداء بترجمة ابن ميمون والتي ستكون وفق النقاط المذكورة في الخطة.

المطلب الأول: اسمه، مولده وحياته.

من المتقرر في دراسة منهج أي علم من الأعلام، أن يحيط الباحث باسم العلم المدروس ومكان مولده ومسيرة نشأته، فهذا يساعده في فهم جنبات حياة العَلَم المدروس، ويسهل فهم أقواله ومناطها، وشروحاته وأهدافها.

الفرع الأول: اسمه ولقبه.

على ما هو معلوم ومعروف في علم التراجم للأقدمين، فإن هناك دوما خلاف في بعض أسماء الأعلام، فيذكر القفطي إسمه فيقول:«هو موسى بن ميمون الإسرائيلي الأندلسي»[1]، وذكره ابن أبي أصبيعة بقوله: «هو الرئيس أبو عمران موسى بن ميمون، ويعرف عند العرب بأبي عمران عبيد الله موسى بن ميمون»[2].

وإسرائيل ولفنسون يرى أن المتأخرين من العرب لم يعرفوا الصواب من اسمه فقال: «أن بعض المتأخرين من العرب لم يعرفوا وجه الصواب في تسمية موسى بن ميمون، فحرفوها إلى موسى بن عبيد

[1]- جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، أخبار العلماء بأخبار الحكماء، تح: إبراهيم شمس الدين، دار الكتب العلمية، لبنان، 2005، ط 01، ص 238.

[2]- أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي أبو العباس بن أبي أصبيعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تح: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت، ص 582.

الله الإسرائيلي المغربي، أو إلى موسى بن عبد الله القرطبي » ويشير ولفنسون إلى ما كتبه مُحَمَّد أبو بكر بن مُحَمَّد التبريزي لما سمّاه: موسى بن ميمون بن عبد الله الإسرائيلي وليس عبيد الله.[1]

أما الزركلي فسمّاه: «موسى بن ميمون بن يوسف بن إسحاق أبو عمران القرطبي » وكما صرّح في الهامش أنه رأى اسمه على مخطوطة (الرسالة الفاضلية) من تأليف ابن ميمون.[2]

وجاء في موسوعة الفلاسفة ومتصوفة اليهودية، أنه يعرف باللاتينية باسم: الميموني أو Maimonides[3]، أو Moses Maimonides[4]، ويسمى عند اليهود بالحرف العربي باسم: الرابي موشيه بن ميمون، كما ذكره موشيه مردخاي تسوكر، [5] أو يسمى الحاخام "موشه بن ميمون" أو "رمبام".[6]

أما اسم Rambam وهو اختصار للحروف الأولى من Rabbi أي المعلم أو الحاخام، ومن Mosche أي موسى، ومن Ben أي إبن، ومن Maimon أي ميمون، ويطلق عليه أحيانا اسم موسى المصري، خاصة في كتابات أوروبا المسيحية، كان توما الإكويني ممن يتمسكون بهذا الاسم[7].

أما عن سبب تسميته باسم (موسى) فذلك لولادته في ليلة عيد الفصح، حيث يحتفل اليهود في ذلك اليوم بذكرى خروج موسى عليه السلام مع بني إسرائيل من مصر في الرابع من نيسان – أفريل، وأما كنيته فلا علاقة لها باسم ولده الوحيد إبراهيم، والتكني كان من عادة العرب.[8]

---

[1]– إسرائيل ولفنسون، موسى بن ميمون: حياته ومصنفاته، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط 01، 1936، ص 1 – 2.

[2]– خير الدين الزركلي، الأعلام، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002م، ج 07، ص 329.

[3]– عبد المنعم الحفني، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، 1994، ص 40.

[4]– منير البعلبكي، معج أعلام المورد، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، 1992، ط 01، ص 39.

[5]– موشيه مردخاي تسوكر، مصدر سابق، ص 38.

[6]– موقع المجلس اليهودي الأمريكي http://www.aslalyahud.org/subpage.php?id=35

[7]– زينب محمود الخضيري، أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1983، ص 31.

[8]– إسرائيل ولفنسون، المصدر السابق، ص 02.

الفرع الثاني: مولده

ولد موسى بن ميمون في الثلاثين من شهر مارس سنة 1135 م[1]، وهذا ما أورده حفيده داود بن إبراهيم ابن موسى بن ميمون [2]، فيكون داود هذا حفيدا لابن ميمون، حيث ذكر تاريخ ميلاد جده من خلال تعليقه على كتاب السراج –أحد مؤلفات ابن ميمون– وهذا التاريخ يقابل سنة 529 هجرية.[3]

في حين أن هناك من ذكر أن تاريخ ميلاده كان سنة 1138 م، أي بفارق ثلاث سنوات عن التاريخ السابق الذكر، في حين أن هناك من جعل الفارق عاما أي بتاريخ 1136 م، ولعل ما يمكن الاستئناس به وحمله على وجه الدقة والصحة؛ هو ما ذكره حفيده السابق الذكر، وقد رجح هذا المجلس اليهودي الأمريكي وذكر أن تاريخ ميلاده كان عام 529 هـ الموافق لـ 1135 م.[4]

الفرع الثالث: حياته ورحلاته

نشأ موسى بن ميمون في بادئ حياته في قرطبة، وكان أبوه من أشهر العلماء، وكان يلقب باسم الطبيب والقاضي ميمون، حيث كانت قرطبة آن ذاك حافلة بالعلماء والفلاسفة من مسلمين ويهود، سواء في عصره أو ما سبق، وكانت قرطبة حاضرة الأندلس وأعظم مدنها، وكان لها الأثر البليغ ابتداء في نشأة ابن ميمون.

وكما أورد ول ديورنت في قصة الحضارة قصة تشير إلى كيفية نشوء موسى بن ميمون، حيث قال: «أن الغلام – ابن ميمون– أظهر عدم الميل للدرس وتحصيل العلم، وأن أباه الذي خاب فيه رجاؤه سمّاه "ابن الجزّار" وبعثه ليعيش مع معلمه السابق الحاخام يوسف بن مجاشن».[5]

---

[1]– ول ديورانت، قصة الحضارة، تر: مُحَمَّد بدران، ط02، مج 04، ج 03، طبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1964م، ص 120.

[2]– إسرائيل ولفنسون، المصدر نفسه، ص 2.

[3]– عبد الرحمن بدوي، الموسوعة الفلسفية، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، ط01، 1984، ج 02، ص 497.

[4]– موقع المجلس اليهودي الأمريكي http://www.aslalyahud.org/subpage.php?id=35

[5]– ول ديورانت، مصدر سابق، ص 120.

وقبل أن يبلغ موسى العام الرابع عشر من عمره فتح عبد المؤمن بن علي الكومي الزناتي مدينة قرطبة سنة 1148 م، وكان كلما ملك بلدا لم يترك فيه ذميا إلا عرض عليه الإسلام، فمن أسلم سلم، ومن طلب المضي إلى بلاد النصارى أُذن له في ذلك، ومن أبى قُتل.

وكان ممن نزح من قرطبة أسرة ميمون التي كانت مكونة من الوالد وولدين، وبنت واحدة؛ أما الأم فكانت قد توفيت بعد أشهر قليلة من ولادة موسى.[1]

وقد حلت أسرة ميمون في مدينة المرية بجنوب الأندلس، بعد أن دخلت في حوزة المسيحيين في سنة 1143 م، في حين أن العالم اليهودي يوسف سميري الذي عاش في مصر من سنة 1640 م إلى سنة 1704 م، ذكر أن أسرة ميمون إنما نزحت من مدينة قرطبة بسبب وشاية بموسى أمام الملك، وهذا ما فنّده إسرائيل ولفنسون، باعتبار شذوذه عن باقي المصادر.[2]

أما القفطي فذكر أن موسى درس على أبيه العلوم الدينية، كما درس العلوم العربية على يد المسلمين بالأندلس وأحكم الرياضيات وأخذ من أشياء المنطقيات، وقرأ الطب فأجاده علما، ولم يكن له جسارة على العمل.

ثم ذكر القفطي حال غزو الموحدين للأندلس واستيلائهم على قرطبة وفرضهم الإسلام على أهل الذمة أو هجرة البلاد، فكانت العوائل اليهودية منها من أسلم ظاهرا، وكان منهم موسى ابن ميمون، حيث التزم بجزئياته من القراءة والصلاة إلى أن أمكنته الفرصة من الرحلة بعد ضم أطرافه في مدة احتملت ذلك، وخرج عن الأندلس إلى مصر ومعه أهله، ونزل مدينة الفسطاط بين يهودها فأظهر دينه وسكن محلة تعرف بالمصيصة، وارتزق بالتجارة في الجوهر وما يجري مجراه.[3]

في حين أن دراسات أخرى تشير إلى أن أسرة ابن ميمون قبل حلولها في مصر أخيرا، سكنت في المغرب الأدنى، وبالضبط في مدينة فاس، وإذا كنا نجهل التاريخ المضبوط الذي تم فيه انتقال أسرة موسى بن ميمون من الأندلس إلى المغرب؛ فإننا حسب الإفادات التي بين أيدينا يمكن أن نفرض أن

[1]- إسرائيل ولفنسون، المصدر نفسه، ص 4.

[2]- إسرائيل ولفنسون، المصدر نفسه، ص 6

[3]- القفطي، المصدر نفسه، ص 239.

ذلك الانتقال تم – تقريبا- في نفس التاريخ الذي عبر فيه الخليفة عبد المؤمن البوغاز من طنجة إلى جبل طارق في ذي القعدة 555 هـ الموافق لشهر نوفمبر 1160م[1].

أما عن السبب الذي حدا بأسرة ابن ميمون إلى اختيار فاس بالذات مكانا للمقام عوض أي مدينة أخرى من مدن المغرب، هنا ينبغي أن نذكر بأن مدينة فاس كانت تحتضن في تلك العصور نسبة كبيرة من الطائفة اليهودية، بحيث إنها كانت تفوق في هذا الموضوع قاعدة أخرى من قواعد المغرب على ما يذكره البكري.[2]

وحيث كان نزوح عائلة ميمون بدعوة من الربّي "جيدا هاكوهن بن سوسان" الذي كان في ذلك الوقت الحبر الأعظم لليهود، وفي مدينة فاس أتم موسى بن ميمون تعليمه فيما يتعلق بالعلوم الربانية –التوراتية والتلمودية- وبصفة خاصة على يد الحبر الأعظم ابن سوسان، والذي بدوره كان يتابع بتحمس شديد دراساته الفلسفية والطبية والفلكية، على يد أساتذة وعلماء مسلمين ذائعي الصيت، والذي يقرون بأنه له موهبة كبيرة، وهذا من خلال دراسته علم التشريح في جامعة "القرويين" وعلى ما يبدو فإنه قام بكتابة مؤلف مختصر حول التقويم اليهودي: "رسالة في حساب التقويم للأعياد اليهودية"، بالإضافة إلى بعض الرسائل القصيرة حول الكتابات التلمودية، وأيضا كتابات أخرى شملت ميدان الفلك والرياضيات.[3]

وفي ذلك الوقت قام بتجديد ذلك الملخص المتميز حول فن المنطق المسمى "مقالة في صناعة المنطق"، والذي من خلاله قامت تلك العلاقة الوطيدة مع الفارابي، وقد اضطرحت الظروف القاسية أسرة بن ميمون الخضوع للأمر الواقع مثل عائلات يهودية عديدة أخرى؛ لاعتناق الإسلام ظاهريا بينما واصلوا طريقة حياتهم على اليهودية سرا، ويرى بعض الباحثين من المسلمين أن موسى بن ميمون وأسرته أسلموا حيث أصبح موسى يصلي ويقرأ القرآن وقد حفظ كثيرا من سوره.[4]

---

[1]- عبد الهادي تازي، حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزالي وموسى بن ميمون، أكاديمية المملكة المغربية، السفر 12، ص 206.

[2]- المرجع نفسه.

[3]- عبد المجيد همو، الفرق والمذاهب اليهودية، دار الأوائل، دمشق، ط02، 2004، ص 115.

[4]- عبد المجيد همو، المصدر نفسه، ص 115.

وقد كان إسلام أسرة ميمون بعد مقتل الشخصية اليهودية الشهيرة في فاس؛ الحاخام الأعظم "جيدا هاكوهن بن سوسان"، بعدما رفض الاستسلام للموحدين واعتناق الإسلام، وفضل الموت على التظاهر بذلك، وقد قتل يوم 08 أفريل 1165 م، وقد ترك قتله جميع يهود فاس في حالة حزن وهلع.[1]

هاجرت أسرة ميمون إلى فلسطين وبقيت هناك نصف سنة، ثم نزح الأخوان – موسى وأخوه- وأختهما إلى مصر وتركوا والدهم في القدس، وكان سبب هجرتهم إلى مصر رغبتهم في حياة كريمة تحت حكم الخلفاء الفاطميين، الذين كانوا يعاملون اليهود معاملة حسنة، حيث كان فيها منهم أصحاب الأموال والتجارة، كما كان اليهود منتشرين في أغلب المدن المصرية وخاصة التي على الساحل.[2]

انتقلت أسرة ابن ميمون من فلسطين إلى الاسكندرية ثم منها إلى الفسطاط في محلة تسمى بـ "المصيصة" وامتهن هناك موسى بن ميمون تجارة الجوهر وما يجري مجراه، وبعد بقاءه فيها شهورا وصله خبر وفاة والده الذي بقي مقيما في القدس وهناك توفي فيها، وكان ذلك في بداية سنة 1166 م، ثم أعقبتها فاجعة وفاة أخيه غرقا في المحيط الهندي، وفقد معه كل ما كان عند أخيه من مال.[3]

وقد اضطرته أحوال الأسرة ووفاة أخيه وفقدان جميع ماله، زيادة عن طموحاته الطبية إلى ممارسة الطب، وهذا ليوفر معاشه ومعاش أسرته وأرملة أخيه وبنته[4]، فاشتهر أمره في الفسطاط وضواحيها وعلا نجمه بين يهود مصر، ولامتيازه في الطب لفت إليه نظر القاضي الفاضل عبد الرحيم بن علي البيساني؛ وقد كان كاتبا في ديوان الخليفة العاضد، ثم أصبح القاضي الفاضل صاحب صلاح الدين الأيوبي يوسف بن نجم الدين أيوب، وقام القاضي بالتوصية لموسى بن ميمون لدى

[1]- إسرائيل ولفنسون، المرجع نفسه، ص8.

[2]- المرجع السابق.

[3]- المرجع نفسه.

[4]- جورج طرابيشي، معجم الفلاسفة، دار الطليعة، بيروت، ط03، 2006، ص 34.

الخليفة العاضد أولا وبعد ذلك بقليل لدى السلطان صلاح الدين الأيوبي، وبعد ذلك صار موسى بن ميمون طبيبا خاصا لصلاح الدين الأيوبي، ويقال أنه قد رفض دعوة ريكاردو قلب الأسد الذي كان موجودا في فلسطين على رأس الحملة الصليبية الثالثة [1]، وبقي كذلك الطبيب الخاص للملك الأفضل نور الدين أبي الحسن علي بن صلاح الدين، الذي حكم مصر لفترة تقل عن عامين ما بين 1198 م إلى 1200 م.[2]

وأثناء إقامته في مصر تزوج ابن ميمون بأخت أبي المعالي اليهودي (ت 1237 م) والذي كان كاتبا لأم نور الدين علي المدعو الأفضل، وأنجب منها ولدا يدعى إبراهيم وقد أصبح طبيبا بعد أبيه.[3]

ويؤكد إسرائيل ولفنسون الرفاهية والحرية التي كان يعيشها اليهود في مصر، والتي انعكست على حياتهم التجارية وكذلك الفكرية، فجعلت لهم موضع قدم وانتشارا واسعا، وسيطرة على مناحي الحياة في تلك البلاد، والحصول على مناصب عديد مهمة في هرم السلطة، كل هذا ضمن للمهاجر الجديد القادم موسى بن ميمون الراحة التامة في نشاطاته العلمية وغيرها، فما كاد ابن ميمون يقيم في الفسطاط، حيث سبقته شهرته إليها، حتى انتخب رئيسا لمجلس الحاخاميين، وكان هذا المجلس هو محكمة الملة العبرانية، وعلى عاتقه كان يقع حل جميع المسائل الدينية، ثم ما لبت أن رفعت مرتبته إلى مرتبة "النجيد" وأوكلت إليه مهمة القيادة الخلفية والدينية لليهود من رعايا سلطان مصر.[4]

وزيادة على هذا صار موسى بن ميمون يقيم الدروس ويحضر عند التلاميذ من شباب اليهود يستمعون لدروسه في علوم الشريعة والرياضيات والفلك والفلسفة، واجتمع من حوله عدة تلاميذ وانتهجوا نهجه واقتفوا أثره، وكان أحب التلاميذ إليه شاب يسمى "يوسف بن عقنين" الذي صار على مر الأيام من أقرب المقربين بين الأصحاب والمريدين، وصار صالوم الذي أوكل إليه ابن

---

[1]- المرجع نفسه.

[2]- إسرائيل ولفنسون، المرجع نفسه، ص 20.

[3]- المرجع نفسه، ص 21.

[4]- جورج طرابيشي، المرجع نفسه.

ميمون مسؤولية "النجيد" عام 1172م، بعد أن رأى أنها تشكل ثقلا عليه وعمل على التخلص منها بكل طريقة، وكرّس نفسه عندئذ لخدمة طائفته بصفته حاخاما ومدرسا معا، وأخذ بيد أبنائها إلى التفقه لا في الشريعة اليهودية فحسب؛ بل كذلك في العلوم والفلسفة، ساعيا إلى رفع المستوى الروحي والخلقي للعامة.[1]

المطلب الثاني: شيوخه وتلامذته.

فكما أن دراسة أعمال أي شخصية، يستلزم منا الإحاطة بترجمتها، فإن من أهم عناصر الترجمة لأي شخصية؛ معرفة شيوخه وتلاميذته، فالأولى لنعرف مصدر تأثره ومنبع أفكاره، والثانية لنرى تأثيره ومسيرة منهجه وأعماله، فمن هم شيوخ ابن ميمون ومن هم تلاميذه؟

الفرع الأول: شيوخه.

من المؤكد أن المطلع على كتب موسى بن ميمون يلحظ الأثر الإسلامي على كتاباتها، ومن سيطالع بحثنا حوله، قد لا يشك لحظة أنه أمام فيلسوف أو متكلم من متكلمي المسلمين، فكل ما يقوله وينطق به ويخرج به من نتائج وإلزامات؛ لا تخرج عن الإطار الفلسفي والألفاظ الكلامية العربية الإسلامية.

نعم فالقارئ لكتب ابن ميمون يلاحظ التأثير البالغ للثقافة الإسلامية على كتاباته، والأكيد أنه لن يكون هذا ممكنا لو لم يكن عاش في ظل الحضارة الإسلامية، وأخذ عن فلاسفتها ومفكريها الكبار، وهذا ما ينقله حسين أتاي بقوله: "من المعلوم أن موسى بن ميمون تلقى العلم على يد ثلاثة من العلماء المسلمين هم: أحد تلاميذ أبي بكر بن الصائغ، وابن الأفلح وابن رشد، ويصرح ابن ميمون بأنه تلقى العلم من العالمين الأولين، إلا أنه لا يذكر ابن رشد بين شيوخه، على أنه يقول في رسالة كتبها عام 1191 م: أنه حصل على كل مؤلفات ابن رشد فيما عدا كتابه "الحس والمحسوس" وبما أنه توفي عام 1204 م؛ فقد قرأ كل مؤلفات ابن رشد في ثلاثة عشر سنة، ونستطيع أن نقول

[1]- جورج طرابيشي، المرجع نفسه، ص 21.

أنه خلال قراءته وتصحيحاته العربية لكتابه دلالة الحائرين؛ قد رجع إلى كتب ابن رشد واستفاد منها، ويؤيد الدكتور S. Pincs ما نذهب إليه من أن تأثير ابن رشد واضح في كتاب دلالة الحائرين"[1].

واستفاد كثيرا من يوسف بن صديق الأندلسي الذي كان لدروسه أثر عظيم في تكوين عقلية ابن ميمون العلمية[2]، وتأثر كذلك بابن طفيل وابن رشد، غير أن ابن ميمون كما تشير المصادر والدراسات أنه لم يلتق بابن رشد ولم يتتلمذ على يديه مباشرة، ومن أغرب الأشياء أن هذين المفكرين البارزين اللذين ولدا في مدينة واحدة ولم يكن بين مولدهما إلا تسع سنين لم يجتمع أحدهما بالآخر كما يلوح، ويبدو أن ابن ميمون لم يقرأ لابن رشد إلا حين بلغ هو سن الشيخوخة وبعد أن ألف كتبه[3].

وقد درس ابن ميمون على العالمين يوسف بن ميجاش وإسحاق الفاسي، وهما اللذان خرّجا عددا عظيما من كبار المثقفين وقادة الرأي عند اليهود في القرن الثاني عشر.[4]

وفي أثناء وصول أسره ميمون إلى مدينة فاس التي أقام بها أحد فطاحل علماء اليهود الذي عرف باسم يهودا الكاهن، وكان موسى ينصت إلى محاضراته في أثناء إقامته بمدينة فاس، ومن ناحية أخرى لم يقطع علاقته بالفلاسفة من المسلمين، بل استمر في جمع المعلومات من علمائهم الذين كانوا في مدينة فاس.[5]

ولعلّ من ذكرناهم في السابق أساتذة مباشرون لابن ميمون، في حين أن هناك أساتذة غير مباشرين، ممن كان لهم الأثر البالغ في صقل حياة ابن ميمون العلمية، من أمثال مناحم بن سرّوق أول من دوّن القاموس العبري، ودوناش بن لَبرط أول من أدل البحور العربية في الشعر العبري، والوزير حسداي بن شفروط، والنحوي أبو زكريا يحي بن داود ابن حيّوج مؤلف كتاب الأفعال ذوات

---

[1]- حسين أتاي، دلالة الحائرين، مرجع سابق، ص 16.

[2]- حسن حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون، مركز الدراسات الشرقية، القاهرة، العدد 7، 2003 م، ص 24.

[3]- ول ديورانت، المرجع نفسه، ص 120.

[4]- إسرائيل ولفنسون، المرجع نفسه، ص 3.

[5]- المرجع نفسه، ص 7.

حروف اللين (المعتلة)... والعالم أبو الوليد مروان بن جناح صاحب كتاب التنقيح وكتاب اللمع، وكل هؤلاء كانوا في قرطبة، وقد تركت هذه البيئة وهؤلاء الأعلام أثرا قويا في موسى بن ميمون.[1]

الفرع الثاني: تلاميذه.

باعتبار المكانة الراقية والعالية التي كانت لموسى بن ميمون؛ فضلا عن الجدل الذي أثاره بأفكاره ومؤلفاته، فمن المؤكد أنه كان لديه من التلاميذ والأتباع ، ممن حرصوا على حضور دروسه التي كان يقيمها ومحاضراته التي كان يلقيها.

وقد التف حول موسى بن ميمون جمهرة من الشباب –كان أغلبهم من مهاجري الأندلس والمغرب– يستمعون إلى محاضراته في علوم الدين والرياضة والفلك والفلسفة.[2]

كنا قد أشرنا فيما سبق من حياة ابن ميمون الخاصة، وأثناء استقراره في مصر، وحصوله على الرياسة الدينية، أنه قد التف حوله التلاميذ من شباب اليهود، يستمعون لدروسه في علوم الشريعة والرياضيات والفلك والفلسفة، وتكوّن من حوله عدّة تلاميذ، منهم صار صالوم الذي ولاّه بعده النجادة أو الرئاسة الدينية، والحكيم كالبا وسعديا بن بركات، وهؤلاء من كبار تلاميذ ابن ميمون.[3]

ولعل أهم تلاميذ موسى بن ميمون الشاب الذي ذكر إسمه في كتابه المهم "دلالة الحائرين"، بل وكان هذا الكتاب رسائل ومراسلات منه إلى هذا الشاب الذي أحبه موسى بن ميمون واهتم بها كما أشرنا في سالف حديثنا عن حياته في مصر، ونعني به يوسف بن عقنين.

وقد عُرف عند العرب باسم يوسف بن يحي بن إسحق السبتي المغربي أبي الحجاج، ويقول عنه القفطي: "قرأ يوسف بن يحي الحكمة ببلاده فساد فيها وعانى شيئا من علوم الرياضة وأجادها، وكانت حاضرة على ذهنه عند المحاضرة، ولما ألزم اليهود والنصارى في تلك البلاد بالإسلام أو الجلاء، كتم دينه وتحيل عند إمكانه من الحركة في الانتقال إلى الإقليم المصري، وتم له ذلك فارتحل بماله

[1]- المرجع نفسه، ص 3.

[2]- إسرائيل ولفنسون، المرجع نفسه، ص 11.

[3]- المرجع نفسه، ص 14.

ووصل إلى مصر واجتمع بموسى بن ميمون القرطبي رئيس اليهود بمصر وقرأ عليه شيئا، وأقام عنده مدة قريبة؛ وسأله إصلاح هيئة ابن أفلح الأندلسي فإنها صحبته من سبتة، فاجتمع هو وموسى على إصلاحها وتحريرها. "[1].

وكان تلاميذ موسى بن ميمون هم الذين نشروا اسم أستاذهم في الديار المصرية أولا، ثم في الشام من ناحية، والمغرب والأندلس وجنوب فرنسا من ناحية أخرى؛ لذلك أخذت الرسائل من جميع البلدان الدانية والنائية تنهال عليه وفيها أسئلة في الدين والعلم والفلسفة.[2]

ولا ننسى ابنه، إبراهيم بن موسى بن ميمون، الذي تولى بعده رئاسة الطائفة اليهودية في مصر، ونهج نهجه، فحاول التوفيق بين الربانية والفلسفة، وناصر العقل على النقل، إلا أنه اختلف عن أبيه في أشياء، فبينما كان أبوه عقلانيا وميوله أكثر إلى الفلسفة، فإن إبراهيم كان من أهل الكشف، واتجاهاته صوفية.[3]

المطلب الثالث: وفاته ومؤلفاته.

لكل علم من الأعلام وفي أي زمان من الأزمان، وفي أي مكان، أثر ومكانة ووجاهة، فإذا مات أحسّ به أهل زمانه ومن بعدهم، وفقدوا علما من أعلامهم، ولكن تبقى آثاره التي تبقي روحه حية بينهم، فما هي آثار موسى بن ميمون ومؤلفاته؟

الفرع الأول: وفاته.

كثرت على ابن ميمون الأعباء من طبّه للسلطان وأسرته وحاشيته، وطبّه كذلك كل من يفد إليه وعمله في الطائفة وكذلك معاركه الفكرية التي خاضها ضد خصومه، كل ذلك أجهد جسمه وأوهنه حتى انتهى به الحال إلى أنه لم يعد يقدر على الخروج من منزله، ورغم ذلك كان يفد إليه

[1]- القفطي، المصدر نفسه، ص 290 – 291.

[2]- إسرائيل ولفنسون، المرجع نفسه، ص 14.

[3]- عبد المنعم حنفي، مرجع سابق، ص 39.

المرضى وطلاب العلم إلى منزله، وكان يعوده في ذلك الوقت في منزله القاضي الفاضل وزير الناصر صلاح الدين.[1]

وقد توفاه الله يوم الاثنين الثالث عشر من ديسمبر من سنة أربع ومائتين وألف ب.م (1204م) الموافق لحدود 650 هـ[2]، وقد حملت جثته إلى طبرية بفلسطين ودفن هناك بين قبور عظماء بني إسرائيل[3]، ونقل ول ديورنت سنه يوم وفاته فقال: (ثم توفي عام 1204 في التاسعة والستين من عمره، ونقلت رفاته إلى فلسطين ولا يزال قبره قائما في طبرية)[4].

وإنما كان نقل جثمانه إلى طبرية بناء على وصيته، حيث قبور عظماء بني إسرائيل[5]، وتقدّم إلى مخلّفيه أن يحملوه إذا انقطعت رائحته إلى بحيرة طبرية ويدفنوه هناك طلبا لما فيها من قبور بني إسرائيل ومقدميهم في الشريعة، ففعل به ذلك.[6]

وقد ارتفع العويل؛ وعمّ الحزن في جميع البلدان التي عاشت فيها طوائف يهودية على وفاته؛ وقيل فيه كثير من الرثاء حتى ذاع المثل في ذلك الوقت: من موسى إلى موسى لم يقم مثل موسى، يشيرون بذلك إلى أنه منذ عهد موسى بن عمران إلى عهد موسى بن ميمون لم يقم مثل موسى بن ميمون.

وفي القاهرة معبد يعرف بكنيسة موسى بن ميمون، وهو من أجمل المعابد وأقدمها، وله منزلة عظيمة في نفوس الشعب الإسرائيلي، تقام فيه مرة في السنة صلاة للترحم على نفسه، ويزعمون أن جثته بقيت فيه جملة سنين في تابوت مقفل، إلى أن نقلت إلى فلسطين، ولا تزال العامة من اليهود

---

[1]- سلام شافعي محمود سلام، أهل الذمة في مصر: في العصر الفاطمي الثاني والعصر الأيوبي، نقلا عن: حسن حسن كامل إبراهيم، مرجع سابق، ص 32.

[2]- القفطي، مصدر سابق، ص 239، والقفطي هنا غلط في التاريخ، فهو موافق لسنة 601 هجري، وهو ما ذكرته المصادر بالسنة الميلادية، وأكدّته أدوات التحويل ما بين التاريخ الميلادي والهجري بعد تأكدنا من هذا.

[3]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 25.

[4]- ول ديورانت، مصدر سابق، ص 131.

[5]- حسن حسن كامل إبراهيم، مرجع سابق، ص 33.

[6]- القفطي، مصدر سابق، ص 239.

تأتي بالمرضى للمبيت بهم في الحجرة السفلى من المعبد اعتقادا منها أن هذا المكان المبارك يشفيها من كل داء.[1]

وقد نقش أنصاره على قبره بطبرية الكتابية الآتية: (دفن في هذا القبر معلمنا موسى بن ميمون مختار الجنس البشري)، ولم يرض رجال المعارضة من اليهود عن هذه الكتابة؛ فأوعزوا إلى أحد الكتاب، وهو المعروف بسليمان قصير القامة، بأن ينقش خلسة على قبره كتابة أخرى نصّها: (دفن في هذا القبر موسى بن ميمون الطريد والمحروم والكافر)[2].

وسنفهم من خلال تحليلنا لرأي موسى بن ميمون لجدلية العقل والنقل، أو صراع الفلسفة والدين أو الشريعة، لماذا كرهه فريق من اليهود، وناصره فريق آخر.

ولعلّ من الوفاء ما فعله الآن أهل قرطبة من إطلاق اسم موسى بن ميمون على الشارع الذي ولد فيه تعظيما لذكراه، ورفعة للأندلس التي أنجبته، ويحمل الشارع اسم: Calle de Maimonides.[3]

الفرع الثاني: مؤلفاته.

ترك ابن ميمون كثيرا من الأعمال في شتى المجالات، ويمكن تقسيم مؤلفاته إلى ثلاثة أقسام، القسم الأول مؤلفاته الخاصة بالشريعة اليهودية،، ثم مؤلفاته الفلسفية، وأخيرا مؤلفاته الطبية.

وقبل الحديث عن أي من مؤلفاته، يجدر بنا الإشارة إلى أن بن ميمون قام بتأليف رسالتين وهو مقيم في المرية قبل هجرته إلى المغرب في عنفوان شبابه، الأولى باللغة العبرية في حسبان الميقات للأعياد اليهودية، والثانية في أسس المنطق.[4]

---

[1]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 26.

[2]- المرجع نفسه، ص 27.

[3]- المرجع نفسه.

[4]- المرجع سابق، ص 41.

أولا: مؤلفاته وكتبه الخاصة بالشريعة والعقيدة اليهودية.

لا شك أنه لا يخفى على أحد من الباحثين أن موسى بن ميمون ليس فقط فيلسوف متكلم، بل هو إمام لدى اليهود في شريعتهم، ومقرر لعقيدتهم ومدافع عنها، وسنذكر بعض أهم كتبه الخاصة بالعقيدة والشريعة اليهودية.

1- **كتاب السراج:** من أهم كتبه أيضا؛ كتاب السراج وهو تفسير دقيق للمشنا، وكتاب مشناه توراه أي تثنية التوراة، وهو الكتاب الوحيد الذي كتبه بالعبرية حتى يستطيع كل قضاة اليهود قراءته والاستفادة مما جاء فيه، ولا يضطر إلى العودة للتلمود، والكتاب عمل تصنيفي متأثر بالتصنيفات الإسلامية المماثلة؛ رتب فيه نظام منطقي وبإيجاز واضح ما حواه العهد القديم من قوانين، بالإضافة إلى جميع قوانين المشنا والجمارا، وإذا كانت طريقة التلمود عرض الموضوع وإفساح المجال للمناقشة بين أصحاب المذاهب والآراء المختلفة دون ترجيح غالبا؛ فإن ابن ميمون اعتمد على رجاحة عقله وعلى التقاليد الموروثة في الحكم بشكل مجرد وهو لا يجمع روايات ولا يدخل في غمرة مناقشات بل يفصل تفصيلا ويحكم حكما صريحا، ومن هنا نراه لا يشير إلى مصادر أو أسانيد أصحاب المذاهب من أحبار التلمود، إذ ليست المذاهب جوهر الموضوع الذي يبحثه، فقد سمي هذا الكتاب: اليد القوية أو (يد حازاقاه)، وقد جاء هذا الكتاب في أربعة عشر فصلا[1].

ولقد وضع موسى السراج The Luminary باللغة العربية حتى يكون ميسرا ليهود الشرق وينال إعجابهم وتقديهم، وعلى العكس فإنه لم يلق قبولا، ولكنه عندما وقع في أيدي يهود المغرب والأندلس وجنوب فرنسا فإنه نال إعجابهم وتقديرهم، وقام صمويل بن تبون ويهودا حريزي بترجمة بعض أجزاءه إلى العبرية، وترجم هذا الكتاب بعد ذلك ترجمة كاملة، وهذه الترجمة لم تكن دقيقة حتى تغني عن الأصل العربي، وترجم الكتاب أيضا إلى الألمانية والإسبانية[2].

وقد نشر ركوك (Rockock) فصولا من هذا الكتاب في عام 1655 م في كتاب سماه "كورتاموسيس" أو " Korta Mosis"، وقد ترجم إلى عدة لغات، وفي 1901 نشر هولتزر

[1]- عبد الوهاب المسيري، موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية، دار الشروق، مصر، ص 343 – 344.

[2]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 44.

(Holzer) الأسس الثلاثة عشر للإيمان التي ألفها موسى بن ميمون كمقدمة للباب الأول من التلمود في اللغة العربية ولكن بالحروف العبرية.[1]

2- كتاب تثنية التوراة: أو مشناه توراه (Mishneh Torah)، وتعني تكرار الشريعة، أي الكتاب الذي يلي التوراة ومن بعده المشناه، وتلك التسمية أثارت حقد بعض اليهود عليه، وهذا الكتاب يتكون من أربعة عشر كتابا، واعتمد موسى في هذا العمل على التلمود وشروحه، ويحاول فيه موسى جمع كل قوانين أسفار موسى عليه السلام الخمسة وجمع قوانين المشنا والجمارا إلا قليلا، فحاول من خلال هذا العمل الضخم أن يرتب التلمود ويبوبه وينظمه ويقوم كذلك بشرحه، إن هذا الكتاب في الواقع تقنين للدين اليهودي[2]، وقد استغرق تأليفه عشر سنوات[3].

أما موضوع الكتاب وسبب تأليفه، فيقول موسى بن ميمون في مقدمة الكتاب: «لقد سميت هذا الكتاب مشنا التوراة (تكرار الشريعة) لأن من يقرأ الشريعة المسطورة (الأسفار الخمسة) لأول مرة؛ ثم يقرأ هذه المجموعة، يعرف الشريعة الشفوية جميعها من غير أن يحتاج في ذلك إلى الرجوع إلى أي كتاب آخر» وقد أغفل فيه بعض ما ورد في التلمو د من قواعد خاصة بالفأل والطيرة، والتمائم، والتنجيم، فكان من بين مفكري العصور الوسطى القلائل الذي لم يؤمنوا بالتنجيم، وقد قسم الأوامر الواردة في الشريعة والبالغ عددها 613 إلى أربعة عشر قسما، وضع لكل منها عنوانا وخص كل عنوان بكتاب.[4]

والواقع أن تثنية التوراة كتاب يبحث في الأحكام والقوانين والمعاملات التشريعية ليس إلا، وليس في طاقة كتاب هذا شأنه أن يتعرض للموضوعات الفلسفية، ويبحثها بحثا مفصلا وافيا؛ لذلك عرض لهذا في كتابه الفلسفي "دلالة الحائرين".[5]

---

[1]- حسين أتاي، مرجع سابق، مقدمة التعريف بالمؤلف.

[2]- حسن حسن كامل إبراهيم، مرجع سابق، ص 41 – 42.

[3]- ول ديورانت، مرجع سابق، ص 123، زينب محمود الخضيري، مرجع سابق، ص 34.

[4]- ول ديورانت، مرجع سابق، ص 123.

[5]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 52.

ولم يترجم إلى الإنجليزية من هذه الكتب الأربعة عشر إلا كتاب واحد، وهو مجلد ضخم نستطيع به أن نتبين ضخامة الكتاب الأصلي كله [1]، وقد ترجم الدكتور جي مونتز اسم الكتاب إلى (The Tora Reviewed)[2].

وإذا كان هذا الكتاب من أهم كتب ابن ميمون، فإنه قد أثار من ناحية إعجاب الطوائف اليهودية عامة ومجدته تمجيدا؛ فإنه من ناحية أخرى كان مبدأ فتنة انقلبت على مرّ الزمن إلى عاصفة شديدة قسّمت اليهود إلى شيعتين: واحدة تناصر موسى والأخرى تناوئه.[3]

3- رسالة في التحول القهري من دين إلى آخر: وتسمى أيضا رسالة في سبيل تقديس اسم الله، ويطلق عليها بعض الباحثين رسالة الردة، ويطلق عليها بالعبرية " Iggherth ha-schemad"[4]، وألفها موسى سنة 1160 م بالأندلس بسبب ما تعرض له اليهود من اضطهادات واعتداءات من قبل المسلمين المتشددين، الذين خيروهم بين البقاء واعتناق الاسلام أو الرحيل والاحتفاظ بيهوديتهم، وفيها يحث اليهود على الهجرة بدلا من الموت في بلد لا يستطيعون ممارسة شعائرهم الدينية، وترجمت تلك الرسالة إلى العبرية والانجليزية.[5]

4- رسالة إلى يهود اليمن: وقد كتب موسى بن ميمون هذه الرسالة إلى يهود اليمن بالعربية[6]، وقد وقد أرسلها بواسطة تلميذه يعقوب نثائيل الفيومي، وترجمها شموئيل بن تبون إلى العبرية وبعث بها ابن ميمون إلى أهل اليمن بسبب – على نحو ما يزعم بعض الباحثين- ضغط الفاطميين عليهم ليتحولوا إلى الإسلام، وذلك عندما دخل الفاطميون اليمن في سنة (567 هـ | 1172م)، ويسميها البعض رسالة "العزاء" على غرار رسالة الردة ويشير ابن ميمون في هذه الرسالة إلى أن الهجوم الماكر للنصرانية والإسلام اللذين يبشران بوحي جديد، خطره أشد من خطر الحرب وأكبر من فتن الهيلينية، وفيها رد

---

[1]- المرجع السابق.

[2]- حسين أتاي، مرجع سابق.

[3]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 45 – 54.

[4]- زينب محمود الخضيري، مرجع سابق، ص 36.

[5]- حسن حسن كامل إبراهيم، مرجع سابق، ص 42.

[6]- حسين أتاي، مرجع سابق.

بالحجة على الادعاءات الخاصة بالمسيح المنتظر الكاذب الذي ظهر في اليمن، وهو في هذه الرسالة يبين أن المحن لن تثني قوة اليهود، بل إنها ستثبت أقدامهم، ولقد ترجمت هذه الرسالة إلى العبرية والانجليزية.[1]

ثانيا: كتبه الطبية والعلمية

كما قد ذكرنا في ترجمة موسى بن ميمون؛ أنه لم يكن مجرد فيلسوف ولا متكلم، ولا مجرد حاخام يهودي عالي المستوى، بل كان طبيبا عالما بالفلك والرياضيات، وسنحاول فيما يلي ذكر أهم مؤلفاته وكتبه الطبية والعلمية.

1- مقالة في تدبير الصحة: وضعها للملك الأفضل بن الملك صلاح الدين يوسف بن نجم الدين أيوب[2]، ونقلها إلى العبرية موسى بن صمويل بن طبون، وقد نقلت إلى اللاتينية في أوائل القرن السادس عشر عدة مرات في أوروبا كما ترجمت إلى الألمانية ونشرة في البندقية في 1843.[3]

2- مقالة في السموم والتحرز من الأدوية القتّالة[4]: وتسمى أيضا بالمقالة الفاضلية، صنّفها للملك للملك الأفضل علي بن الملك الناصر صلاح الدين[5]، وهي في السموم على اختلافها، وقد نقلها إلى إلى العبرية موسى بن تيبون، ونقلت إلى اللاتينية بعد ذلك بل وإلى الفرنسية في القرن التاسع عشر.[6] عشر.[6]

3- مقالة في البواسير وعلاجها: وقد ترجمت إلى العبرية.[7]

4- كتاب في الجماع في ثلاثة أجزاء وقد ترجم إلى العبرية.

5- مقالة في الربو وقد ترجمت أيضا إلى العبرية.

---

[1]- حسن حسن إبراهيم كامل، مرجع سابق، ص 43.

[2]- ول ديورانت، مرجع سابق، ص 122.

[3]- زينب محمود الخضيري، مرجع سابق، ص 36.

[4]- ول ديورانت، مرجع سابق، ص 122.

[5]- ابن أبي أصبيعة، مرجع سابق، ص 582.

[6]- زينب محمود الخضيري، مرجع سابق، ص 36.

[7]- ابن أبي أصبيعة، مرجع سابق، ص 582 و زينب محمود الخضيري، مرجع سابق، ص 37.

6 فصول في علم الطب وهي تقليد لفصول أبقراط وقد ترجمت إلى العبرية كما ترجمت إلى اللاتينية في آخر القرن الخامس عشر.[1]

7- شرح على فصول أبقراط وقد نقلها موسى بن تيبون إلى العبرية.

8- مقال في بيان الأعراض وقد نقلت فيما بعد إلى العبرية ثم إلى اللاتينية، وهي آخر ما كتبه ابن ميمون وهو مريض.

وقد اخترنا أهم مؤلفاته الطبية، ويوجد مثل هذا العدد مما لا يصلح المقام هنا لذكره، ولعلنا نعرج على ذكر مؤلفاته الرياضية، فقد كان ابن ميمون حاذقا وماهرا في الرياضيات وله تصانيف حسنة:

1- أصلح كتاب الاستكمال لابن أفلح الإشبيلي، في الهيئة مع تلميذه يوسف بن عقنين، المعروف عند العرب بيوسف بن يحي بن إسحق السبتي المغربي، فهذبته بعد أن كان تخليطا.[2]

2- أصلح وأحكم كتاب الاستكمال لابن هود في الرياضيات.

ثالثا: مؤلفاته الفلسفية والكلامية.

نصل الآن إلى ذكر مؤلفات ابن ميمون التي اشتهر بها كفيلسوف ومتكلم منافح عن دينه وعقيدته وشريعته اليهودية، وهي أشهر في النسبة إليه وهي كالتالي:

1- مقالة في صناعة المنطق: ترجم هذا الكتاب إلى اللغة العبرية من قبل ابن طبون، ولقد طبع هذا الكتاب مع أصله العربي كاملا بالحروف العربية وترجم إلى اللغة التركية من قبل الأستاذة الدكتورة مباهات تروك آر.[3]

وقد وجه ابن ميمون هذه الرسالة لعلماء اليهود ذوي الإلمام بالأدب العربي الذين يحتاجون إلى علم الفلسفة والمنطق الإسلامي، ويذكر في بداية هذه الرسالة أن المنطق لا يعد علما قائما بذاته، بل هو وساطة إلى تمرين التلميذ والمعلم على البحث وتنظيم التفكير تنظيما معقولا، وأنه للعقل

[1]- زينب محمود الخضيري، مرجع سابق ص 37 – 38.

[2]- القفطي، مرجع سابق، ص 239، وحسن حسن إبراهيم كامل، مرجع سابق، ص 40.

[3]- حسين أتاي، مرجع سابق.

كالقواعد للغة، فكما تعين القواعد على فهم اللغة يرشد المنطق إلى مسالك الضبط وتنظيم العقل ... وقد كتبت هذه الرسالة باللغة العربية، ونقلها موسى بن تيبون من علماء يهود فرسنا بعد مدة وجيزة من وفاة المؤلف إلى العبرية، على أن هناك ترجمة عبرية أخرى لهذه الرسالة وضعها في الأندلس سنة 1370 العالم يوسف لوركي[1]، ثم طبعت أربع عشرة مرة ونقلها إلى اللاتينية سبيستيان مونستر، وطبعت في بال سنة 1527، ونقلها نومان إلى الألمانية، واسم هذا الكتاب بالعبرية Milloth[2] Higgayon.

2- رسالة أو مقالة عن البعث: وقد نشر هذا الكتاب في نيويورك لأول مرة باللغة العربية وبالحروف العبرية سنة 1952 م مع كتابه رسالة إلى اليمن، ثم نشر في تل أبيب في سنة 1972 للمرة الثانية بنفس الشكل.[3]

ويشير القفطي إلى أن ابن ميمون في تلك الرسائل يبطل الميعاد الشرعي، ولذلك أنكرها عليه علماء اليهود، فاضطره إلى إخفائها إلا عمن يرى رأيه [4]، وقد كتبها ابن ميمون رجوعا لطلب بعض تلاميذه أن ينشر رأيه واضحا عن البعث، فأجاب بمقال فيه: "إن الناس أساءوا فهم ما أورده في كتابه تثنية التوارة خاصة بالبعث والآخرة"[5].

3- كتاب دلالة الحائرين: كل عارف بهذا الكتاب، عارف بمؤلفه، فموسى بن ميمون مشتهر أساسا بهذا الكتاب، والذي يعده بعض اليهود ثالث كتب اليهود قيمة معنوية بعد التوراة والتلمود، فيأتي دلالة الحائرين، والذي يعرف بالعبرية Moreh Neboukim، وبالعربية باسم دليل الحائرين، ودليل الحيارى، ومرشد الحائرين، وبالمقابل الترجمة الإنجليزية: The Guide of the perplexed[6]، وهنا لن نطيل الحديث عنه، حيث سيكون له مبحث مخصص له، نعرف فيه

[1]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 42.
[2]- زينب محمود الخضري، مرجع سابق، ص 34.
[3]- حسين أتاي، مرجع سابق.
[4]- القفطي، مرجع سابق، ص 239.
[5]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 52.
[6]- حسن حسن كامل إبراهيم، مرجع سابق

بالكتاب، ونستعرض من خلاله منهج ابن ميمون في كتابه، فهو أصل مقالاته في علاج جدلية العقل والنقل أو الفلسفة والشريعة.

فهذه أهم مراحل حياة ابن ميمون، ونلمس من خلالها عقل الرجل وفكره، وأنه قد عودي من أبناء ملّته لمخالفته لموروثاتهم المتعارف عليها، وظهرت ثورة ابن ميمون التأويلية، التي تسعى لخدمة الدين بالسعي للتوفيق بينه وبين الفلسفة، وهذا ما سنراه من خلال دراستنا لمنهجه وفكره في هذه المسألة – جدلية العقل والنقل- في الفصل القادم.

المبحث الثاني: ترجمة ابن تيمية.

سيرا على منوال الخطة المتبعة، وكما سبق أن ترجمنا لعلمنا الأول في هذا البحث، ضمن هذا الفصل المخصص لعرض حياة علمي هذا البحث، نصل الآن لعرض حياة ابن تيمية، وفي هذا المبحث سنتعرف على حياة ابن تيمية، هذا الذي سيعطي المطّلع على هذا البحث نظرة تقريبية؛ يستدل من خلالها على أثر الحياة السياسية والاجتماعية والعلمية على ابن تيمية، وكذلك أثر ابن تيمية من حيث كونه مؤثرا في بيئته وله مكانة علمية مرموقة في زمنه وما بعده، وهذا سيجلي لنا النتائج ومعرفة آراءه وخلفياتها !

وقد تناول ابن تيمية بالترجمة والتأليف العديد من العلماء ويوجد الكثير من الكتب، وعلى كثرتها فقد حرصنا على انتقاء بعضها، حيث سنقتصر على ذكر بعض من جوانب حياته باختصار، لأن الكاتب عن حياة هذا الإمام الفذ لا يمكن أن يأتي بجديد، أو يعقب بمزيد، فترجمته مشتهرة، ومؤلفاته منثورة، وإنما قصدنا بهذه الترجمة اليسير المختصرة، ما ذكرناه آنفا من كلامنا.

وممن كتب عن ابن تيمية الكثيرون، منهم تلامذته ممن اعتمدنا على نقولاتهم حوله، وأيضا البزار في كتابه الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، وابن عبد الهادي في كتابه العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، ومرعي بن يوسف الكرمي في كتابيه: الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية، والشهادة الزكية في ثناء الأئمة على ابن تيمية، ومُحَمَّد عزيز شمس وعلي بن مُحَمَّد العمران في

كتابهما الجامع لسيرة شيخ الإسلام ابن تيمية، ومُحَمَّد العلي في كتابه شيخ الإسلام أحمد ابن تيمية رجل الإصلاح والدعوة، وأبو الحسن الندوي في كتابه الحافظ ابن تيمية.

المطلب الأول: اسمه، مولده وحياته.

سنتعرف من خلال هذا المطلب على اسم ابن تيمية الكامل مع معرفة نسبه، مولده وحياته ويتضمن هذا ذكرا مختصرا للحياة السياسية والاجتماعية والعلمية التي كان يعيشها ابن تيمية.

الفرع الأول: اسمه.

شيخ الإسلام تقي الدين أبي العباس أحمد، بن عبد الحليم، بن عبد السلام، بن عبد الله، بن أبي القاسم بن الخضر، بن مُحَمَّد بن الخضر بن عبد الله بن تيمية[1].

وترجم له ابن حجر العسقلاني بقوله: «هو أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم الشهير بابن تيمية الحراني ثم الدمشقي الحنبلي، تقي الدين أبو العباس بن شهاب الدين بن مجد الدين»[2].

وقد أكّد هذا الاسم واللقب والنسب غير واحد من الأئمة ممن كان معاصرا لابن تيمية، أو ممن كان بعده ممن ضبط التاريخ وألف في تاريخ وأحداث البلدان والأقطار وحياة الأعلام، فضلا على من ألف كتب خاصة في ترجمة ابن تيمية، قديما وحديثا، وقد نقلنا وسننقل بعضا مما ورد في هذه الكتب، وعلى كثرتها سنشير إلى بعضها، فمنهم تلميذه ابن القيم، وابن كثير في كتابه البداية والنهاية، والإمام الذهبي في كتابه تذكرة الحفاظ[3].

---

[1]- أبي حفص عمر بن علي البزّار، الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تح: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، 1976، ط01، ص 18.

[2]- ابن حجر العسقلاني، ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية، تح: أبو عبد الرحمن سعيد معشاشة، دار ابن حزم، بيروت، 1998م، ط 01، ص 19.

[3]- شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، تذكرة الحفاظ، دار الكتب العلمية، بيروت، 1998 م، ط 01، ج 4، ص 192.

أما عن لقبه، فقد اشتهر بلقب ابن تيمية، وتيمية لقب لجده الأعلى [1]، والمطلع على المصادر التاريخية المترجمة لابن تيمية يجد إشارة إلى سببين لهذا اللقب:

الأول: أن أم جده مُحَمَّد كان اسمها "تيمية"، وكانت واعظة، فنسب إليها وعرف بها.

الثاني: أن جده مُحَمَّد بن الخضر حج على درب تيماء، فرأى طفلة، فلما رجع وجد امرأته قد ولدت له بنتا فقال: يا تيمية، يا تيمية[2]، فأصبح هذا اللقب يطلق على العائلة كلها.

الفرع الثاني: مولده.

ولد ابن تيمية بحران يوم الاثنين العاشر [3] وقيل الثاني عشر من ربيع الأول سنة إحدى وستين وستمائة (661 هـ) [4]، ببلدة حرّان وهي بلدة تقع بين نهري الدجلة والفرات – من العراق – وهي إحدى المدن التركية الآن، وقد كانت معروفة عبر تاريخها العريق كمهد للفلاسفة والصابئين.

وفي لقبه يشار إلى بلدته حرّان، وهي كما ذكرنا سابقا بلدة تركية، وإن كانت هناك مدن أخرى تطلق عليها هذه التسمية، كحرّان من قرى حلب، وحرّان الكبرى والصغرى قريتان بالبحرين، وحرّان بدمشق، وقد شاع اسم حرّان وذاع في مختلف الأمصار، ولعل ذلك قصد التيامن بما حققته حرّان الأولى من سبق حضاري وما أنجبته من عظماء أمثال ابن تيمية وغيره.[5]

ثم الدمشقي، لأنه عاش في دمشق وتلقى العلم فيها وذاع صيته واشتره أمره في تلك المدينة العامرة بالعلم والعلماء، ويسمى أيضا بالحنبلي نسبة للمذهب الذي تشبع بفقهه منذ صغره، حتى أصبح قدوة لمشايخه بعد أن اقتنى الإمام أحمد بن حنبل.

---

[1]– صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000 م، ص

[2]– أبي عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تح: طلعت بن فؤاد الجلواني، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 2001، ط 01، ص 4.

[3]– صفي الدين الحنفي البخاري، القول الجلي في ترجمة الشيخ تقي الدين بن تيمية الحنبلي، دار لينة للنشر والتوزيع، دمنهور، ص 5.

[4]– ابن عبد الهادي، المصدر السابق، ص 4.

[5]– ابن كثير، البداية والنهاية، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1351هـ، ج 01، ص 104.

يبقى أن نشير إلى أن النسابين والمؤرخين وبحسب ما اطلعنا، ذكروا أن ابن تيمية ليس عربي، فقد يكون كرديا، وهذا ما ذكره مُحَمَّد أبو زهرة، حيث لم يذكر المؤرخون سوى أنه الحراني نسبا دون نسبته إلى قبيلة من القبائل العربية، ولذلك نستطيع أن نفهم أو أن نعلم علما ظنيا أنه لم يكن عربيا، ولعله كان كرديا، وهم قوم ذوو همة ونجدة وبأس شديد، وفي أخلاقهم قوة وحدة، وإن تلك الصفات كانت واضحة جلية فيه، مع أنه نشأ في دعة العلماء، واطمئنان المفكرين...[1]

ونقول: يؤكد هذا الألقاب والأسماء الخاصة بأفراد أسرته فضلا عن سائر الأمراء والملوك، فكلها ألقاب لم يعهد لها مثيل في العرب قبل ذلك، ولعلها من عادات قبائل الكرد أو غيرهم من الأجناس، فنجد لهم ألقابا مثل: صلاح الدين، تقي الدين، نجم الدين، شاهنشاه، معين الدين، وغيرها من الألقاب والأسماء المعروفة في ذلك الزمن، وأشار أبو زهرة إلى ما أورده بهجت البيطار إلى أن ابن تيمية عربي نميري[2].

الفرع الثالث: حياته ورحلاته.

ولد ابن تيمية كما قلنا بحران من أعمال تركية، وقد بقي بحران إلى أن بلغ سبع سنين [3]، ثم نزحت أسرته عنها فرار من جور التتار متجهين إلى دمشق، وذلك سنة سبع وستين وسبعمائة للهجرة (767 هـ)[4].

وقد ساروا ليلا على وجل شديد من التتر، وقد جرت عادة الناس في مثل هذه الأوقات الحرجة والخوف الشديد، أن يحملوا معهم ما خف وزنه وغلا ثمنه، وقد كان أغلى ما عند هذه الأسرة هو طلب العلم والحرص عليه، ولهذا حملوا معهم الكتب على عجلة لعدم الدواب، فكاد العدو يلحقهم، ووقعت العجلة، فابتهلوا إلى الله تعالى، واستغاثوا به، فنجوا وسلموا.[5]

---

[1]- مُحَمَّد أبو زهرة، ابن تيمية، حياته وعصره – آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي، القاهرة، 1991م، ص 18.

[2]- مُحَمَّد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقادة وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، ص 559.

[3]- عمر بن علي البزار، المصدر نفسه، ص 21.

[4]- ابن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة، تح: مُحَمَّد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، 1952 م، ج 2، ص 252.

[5]- مُحَمَّد بن شاكر الكتبي، فوات الوفيات، تح: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1973م، ج 1، ص 74.

فالحاصل مما سبق ذكره يتبين لنا أن ابن تيمية نشأ في عصر نهاية الخلافة العباسية، حينما هجم التتار على بلاد الإسلام من الشرق، وقتلوا خليفة المسلمين حينها، وكانت حياته أيضا في نهاية عصر الأيوبيين، المنسوبين لنجم الدين أيوب والد صلاح الدين يوسف الأيوبي، وقد دالت دولة الإسلام بعدهم للمماليك وقد امتد زمن حكمهم من سنة 648 إلى 92 هـ[1]، الذين حفظوا حدود دولة الإسلام من المعتدين، فإذا عرفنا الحالة السياسية لعصر ابن تيمية سهل علينا فهم الواقع الاجتماعي والبيئة التي من المؤكد كان لها دور حاسم في صقل حياة ابن تيمية.

نشأ ابن تيمية في بيت علم ودين وأدب، فأبوه شهاب الدين أبو المحاسن عبد الحليم بن عبد السلام (627 – 682 هـ)، كان من كبار العلماء في وقته، وصار شيخ حران وحاكمها وخطيبها، ثم لما انتقل إلى دمشق تولى مشيخة دار الحديث السكرية، ودرس ووعظ بجامع دمشق.[2]

وقد اشتهرت أسرة ابن تيمية بالعلم والفضل، فجده أبو البركات شيخ الإسلام مجد الدين عبد السلام فقيه أصولي إمام محدّث، وأبوه شهاب الدين عبد الحليم، له الفضائل الكثير من العلم والخطب والدعوة والإفتاء، ولابن تيمية ثلاثة من الإخوة اشتهروا بالعلم والفضل، وهم: أخوه لأمه بدر الدين مُحَمَّد بن خالد الحراني (650 – 717 هـ)، وشقيقه زين الدين عبد الرحمن بن عبد الحليم (663 – 747 هـ)، وشقيقه شرف الدين عبد الله بن عبد الحليم (666 – 727 هـ).[3]

وقد عرف ابن تيمية واشتهر منذ صباه أن له ذاكرة قوية، وحافظة لا تخطئ، حيث يُروى أن أحد مشايخ حلب قال: سمعت في البلاد بصبي يقال له أحمد ابن تيمية، وأنه سريع الحفظ، وقد جئت قاصدا لعلي أراه، فقال له خياطٌ: هذه طريق كتّابه، وهو إلى الآن ما جاء، فاقعد عندنا، الساعة يجيء، يعبر علينا ذاهبا إلى الكتّاب، فجلس الشيخ الحلبي قليلا، فمر صبيان، فقال الخياط

---

[1]– أحمد مختار العبادي، قيام دولة المماليك الأولى في مصر والشام، دار النهضة العربية، بيروت، 1989م، ط 1، ص 11.

[2]– ابن رجب الحنبلي، مصدر سابق، ج 4، ص 310.

[3]– المصدر السابق ج 2، ص 249، وانظر: شمس الدين مُحَمَّد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، تح: عدد من الباحثين، خرج أحاديثه وأشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، ط 8، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1985م، ج 23، ص 291، وانظر: ابن العماد عبد الحي الحنبلي، شذرات الذهب في أخبار من ذهب، تح:محمود الأرناؤوط، ط 1، دار ابن كثير، دمشق، 1986 م، ج 8، ص 136.

للحلبي: هذا الصبي الذي معه اللوح الكبير هو أحمد بن تيمية، فناداه الشيخ، فجاء إليه، فتناول الشيخ اللوح، فنظر فيه ثم قال: يا ولدي امسح هذا حتى أملي عليك شيئا تكتبه، ففعل، فأملى عليه من متون الأحاديث أحد عشر، أو ثلاثة عشر حديثا وقال له: اقرأ هذا، فلم يزد على أن تأمله مرة بعد كتابته إياه، ثم دفعه إليه فقال: أسمعه عليّ، فقرأه عليه عرضا كأحسن ما أنت سامع، فقال له: يا ولدي اسمح هذا، ففعل، فأملى عليه عدة أسانيد انتخبها، ثم قال: اقرأ هذا، فنظر فيه كما فعل أول مرة، فقام الشيخ وهو يقول: إن عاش هذا الصبي ليكونن له شأن عظيم، فإن هذا لم يُر مثله أو كما قال[1].

ويكمل ابن عبد الهادي واصفا حال ابن تيمية في الصغر فيقول: وقال بعض قدماء أصحاب شيخنا: أما مبدأ أمره ونشأته، فقد نشأ من حين نشأ في حجور العلماء، راشفا كؤوس الفهم، راتعا في رياض الفقه ودوحات الكتب الجامعة لكل فن من الفنون، لا يلوي إلى غير المطالعة والاشتغال والأخذ بمعالي الأمور، خصوصا علم الكتاب العزيز والسنة النبوية ولوازمها ... لا تكاد نفسه تشبع من العلم، فلا تروى من المطالعة ولا تمل من الاشتغال، ولا تكلّ من البحث[2].

ولعل القارئ لما ذكرناه آنفا، والمطلع على ما نقله الحفاظ والمؤرخون والباحثون في سيرة ابن تيمية وأفكاره، يعلمون مدى أثر أسرته والبيئة التي عاش فيها على نفسه، وهذا ما أورثه علما راسخا، وفكرا كالبحر، فضلا عما وهبه الله تعالى إياه، وما عاشه في نفسه، فق قال الحفاظ الذهبي أبو عبد الله الذهبي: نشأ يعني الشيخ تقي الدين —رحمه الله– في تصوّن تام، وعفاف وتأله وتعبد، واقتصاد في الملبس والمأكل، وكان يحضر المدارس والمحافل في صغره، ويناظر ويُفحم الكبار، ويأتي بما يتحير منه أعيان البلد في العلم، فأفتى وله تسع عشرة سنة؛ بل أقل وشرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت، وأكبّ على الاشتغال، ومات والده — وكان من كبار الحنابلة وأئمتهم– فدرّس بعده بوظائفه، وله إحدى وعشرون سنة، واشتهر أمره، وبَعُد صيته في العالم، وأخذ في تفسر الكتاب العزيز في الجُمع

[1]– ابن عبد الهادي، المصدر السابق، ص 6 – 7.

[2]– المصدر السابق، ص 8.

على كرسي من حفظه، فكان يورد المجلس ولا يتلعثم، وكذا كان الدرس بتؤدته وصوت جهوري فصيح[1].

كان ابن تيمية من الذكاء حتى لقد ألمّ بالفقه والحديث والتفسير والحساب وغيرها، وهو ابن بضع عشرة سنة، وناظر وجادل وأفتى وهو ابن سبع عشرة، وولى بعض المناصب وهو ابن إحدى وعشرين، ولقّب بمحيي السنة، وإمام المجتهدين وهو ابن ثلاثين، جدد الإسلام، وأعاده غضّا كما بدأ وشغل الناس في عصره وما يزال، كما كان يحفظ أحاديث الكتب الستة، بحيث يعرف موضع كل حديث من كل كتاب، قال عنه أحد معاصرين: قد ألان الله له العلوم كما ألان لداود الحديد، وكان إذا سئل عن فن من العلوم ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن[2].

ولقد كان مع دراسته للحديث، يدرس علوما أخرى، فدرس الرياضة وعنى بالعلوم العربية عناية خاصة، فدرسها كأنه يقصد إليها ليتخصص فيها، فحفظ المنثور والمنظوم، وأخبار العرب في القديم، وأيام ازدهار الدولة الإسلامية، وبرع في النحو براعة واضحة، حتى أنه ليتأمل كتاب سيبويه ويدرسه دراسة فاحصة ناقدة، فيخالف بعض ما فيه معتمدا على ما درس في غيره، فلم يكن المتهجم من غير بيّنة، المندفع في القول عن غير حجة وسلطان مبين[3].

وقد امتاز ابن تيمية منذ صغره بثلاث صفات ذكرها أبو زهرة وأصلها غيره من متابعي حياة وسيرة ابن تيمية، وهذه الثلاث صفات هي التي سارت به نحو الكمال ونحو العلم الناضج وهي:

1- الجد والاجتهاد والمثابرة، والانصراف إلى المجدي من العلوم، فكان لا يلهو لهو الصبيان، ولا يعبث عبثهم.

2- وتيقظ حسه، وتفتح عقله ونفسه لكل ما حوله يدركه ويعيه، وقد ربّى ذلك فيه تتابع الأحداث القارعة للحس مع عقل نافذ أريب.

---

[1]- نقله ابن عبد الهادي عن الإمام الذهبي في كتابه العقود الدرية، مصدر سابق، ص 7 – 8.

[2]- حسن مُحَمَّد نصار وآخرون، الموسوعة العربية الميسرة، المكتبة العصرية، بيروت، 2010 م، م 1، ص 22.

[3]- مُحَمَّد أبو زهرة، ابن تيمية، حياته وعصره – آراؤه وفقهه، ص 22.

3- والذاكرة الحادة والفكر المستقيم، وقد كانت ذاكرته حديث الغلمان من زملائه، وتجاوز ذلك الصبيان إلى الرجال، فتسامع به دمشق وما حوله، وقد ذُكرت في ذلك روايات وأخبار قد يبدو بادي الرأي أنها من صنع الخيال، ولكن المتتبع لحياة ابن تيمية من بعد يذعن لصدق جلّها إن لم يصدقها كلها.[1]

وعلى ديدن العلماء الناصحين العاملين، كان ابن تيمية يحرص على حفظ الوطن وحياضه، فكما لا يخفى أنه في زمن ولادته وقبله؛ كانت غزوات التتار وهجومهم على بلاد المسلمين، فنشأ ابن تيمية في ذلك العصر الصعب، حيث زالت الخلافة، واشتد الأمر على المسلمين، وكما ذكرنا آنفا إنما كان سبب قدوم آل تيمية إلى دمشق فرارهم من التتار، ولما وصلوا على أبواب دمشق، كان لزاما عليه العمل على حفظها بما آتاه الله من فصاحة ومهابة، وعلى ما عنده من علم أورثه يقين، ويقين أورثه صدق العمل، كان يحث الأمراء وقادة الجيوش المسلمة على منازعة ومقاومة التتار، فكان يجتمع بالجيوش الإسلامية، ويحلف لهم أنهم منصورون على التتار هذه الكرة، فيقول له الأمراء: قل إن شاء الله، فيقول إن شاء الله تحقيقا لا تعليقا، وكان يتأول في ذلك أشياء من كتاب الله [2]، منها قوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقِبَ بِهِۦ ثُمَّ بُغِيَ عَلَيْهِ لَيَنصُرَنَّهُ ٱللَّهُ إِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾ الحج: 60.

وكان حين غزو وهجومهم على دمشق، قد وقع بين الناس لبس في كيفية مقاتلتهم وقد أظهروا الإسلام، وليسوا بغاة على الإمام، فلم يكونوا في طاعته في وقت ثم خالفوه، فقال ابن تيمية: (هؤلاء من جنس الخوارج الذين خرجوا على علي ومعاوية، ورأوا أنهم أحقّ بالأمر منهما، وهؤلاء يزعمون أنهم أحق بإقامة الحق من المسلمين، ويعيبون على المسلمين ما هم متلبّسون به من المعاصي

[1] - محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية، مرجع سابق، ص 560.

[2] - ابن كثير، مرجع سابق، ج 18، ص 23.

والظلم...) وكان يقول للناس: (إذا رأيتموني من ذلك الجانب –أي في صف التتار– وعلى رأسي مصحف فاقتلوني) فتشجع الناس في قتال التتار، وقويت قلوبهم ونيّاتهم ولله الحمد.[1]

وغير هذا من المواقف الكثيرة المشهودة لابن تيمية في الجهاد وقتال الأعداء وحث الناس وتحريضهم على ذلك، فضلا عن كونه كان حريصا على منابذة أهل الفرق الأخرى ممن هم خارجون عن الكتاب والسنة، فحصل له بسبب هذا محن كثيرة، وكثر أعداؤه بعدما كثر حاسدوه بسبب ما حظي به عند الأمراء نظير جهاده التتار، وعلى ما يعتقده في مخالفة أرباب الفرق الأخرى كالصوفية والأشعرية والمعتزلة وغيرهم، وتفرده بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وطاعة الناس له ومحبتهم له، وكثرة أتباعه وقيامه في الحق وعلمه وعمله [2].

وعلى نفس ما حصل لموسى بن ميمون، الذي عانى بسبب فكره وما كان يعتقده، فقد حصل لابن تيمية مثل ذلك، وهو مشهور متناول في الكتب التي تناولت سيرة ابن تيمية، حيث حصل له من المحن الكثير، فسجن عدة مرات، ومات في السجن كما سنرى.

ويمكن القول أن أول محنه كانت بسبب كتابه الفتوى الحموية، حيث أنه تكلم في الصفات بما يخالف عقيدة القوم، وكان سبب هذا الكتاب أن جاءه سؤال من حماه، يستفسرونه عن الصفات الواردة في الكتاب والسنة، حيث قال: «كنت سئلت من مدة طويلة بعيدة سنة تسعين وستمائة عن الآيات والأحاديث الواردة في صفات الله، في فتيا قدمت من حماه فأحلت السائل على غيري، فذكر أنهم يريدون الجواب مني، فكتبت الجواب قعدة بين الظهر والعصر، وذكرت فيه مذهب السلف والأئمة المبني على الكتاب والسنة، المطابق لفطرة الله التي فطرة الناس عليه، ولما يُعلم بالأدلة العقلية التي تغليط فيها...» ثم يشير ابن تيمية إلى ما وقع من خصومه من خداع ومحاولة يائسة لاتهامه في عقيدة وأنه أفسد عقول العامة [3].

---

[1]– ابن كثير، المرجع نفسه، ج 18، ص 23 – 24.

[2]– المرجع نفسه، ج 18، ص 50 – 53.

[3]– ابن تيمية، نقض أساس التقديس، تح: موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، ط 1، 1425 هـ، ص 2 – 4.

وكان أن حرص خصومه ممن يرون مذهب المتكلمين في الصفات والعقائد؛ على محاولة الرد على ابن تيمية، فجمعوا له مجلسا مع القاضي الشافعي إمام الدين القزويني، فاجتمعوا من الصباح إلى وقت متأخر من ليل، فقرئت جميع العقيدة –يعني الحموية– وبين مراده من مواضع أشكلت، ولم يحصل إنكار عليه من الحاكم ولا ممن حضر المجلس، بحيث انفصل عنهم والقاضي يقول: (كل من تكلم في الشيخ يعزر.)، فخرج الشيخ منتصرا انتصارا علميا قائما على الدليل، فرح به الناس والمحبون[1].

وتوالت محن ابن تيمية، فكانت ثاني محنه بسبب مؤلفاته، ما حصل له من مناظرة بين وبين الفقهاء مصر، وكان موضوع المناظرة كتابه الواسطية، والذي ألفه جوابا أيضا عن أسئلة وردت إليه حول العقيدة، وما يصح منها، وكانت هناك مجالس ومناظرات عديدة بين ابن تيمية وخصومه من الفقهاء والقضاة والمخالفين من أهل الكلام وأرباب الفرق الأخرى[2].

وكما هو الحال بالنسبة لكل عالم ذو رأي مخالف لما هو سائد في زمنه، سواء من الاعتقادات أو الأفكار، أو ما تربى عليه القوم؛ ينتج عن ذلك أعداء ومناوئون، ولعل المنبجي وزير الظاهر بيبرس كان ألد أعداء ابن تيمية، وهو من سعى في عقد مجالس المناظرة أو المحاكمة الفكرية له.

وكما هو منتشر في ثنايا الكتب المترجمة لحياة ابن تيمية، فإنه لم يبق في الشام ولا في دمشق ذاتها طيلة حياته، بل كان ينتقل ما بين الشام ومصر، وكان أول انتقاله لحث الأمراء والحكام فيها على مقارعة التتار وجهادهم، ثم استقر به الحال في دمشق حتى جاءه المرسوم يوم الاثنين خامس شهر رمضان من سنة خمس وسبعمائة، يأمره بالحضور إلى الديار المصرية، وقد حاول فضلاء دمشق منعه من الذهاب، ومحاولة رده خوفا عليه من الشر الذي قد يصيبه فيها من خصومه، فلم يقبل ابن تيمية سوى الذهاب وألحّ عليه وذكر لهم أن في ذهابه مصالح كثيرة، فاجتمع الناس لوداعه ورؤيته[3].

---

[1]– ابن عبد الهادي، مرجع سابق، ص 162 – 166.

[2]– ابن كثير، مرجع سابق، ج 18، ص 53 – 58 ، وابن عبد الهادي، مرجع السابق، ص 167 – 192.

[3]– ابن عبد الهادي، مرجع سابق، ص 193، وابن كثير، مرجع سابق، ج18، ص 55.

فما كاد يصل ابن تيمية لمصر حتى عقدت له المجالس، وكان القضاة أنفسهم خصومه، وجرت بينهم مناقشات لم تطل، فلم يكن من نتيجة سوى أن أدخلوه السجن المعروف بالجب هو وأخواه شرف الدين عبد الله وزين الدين عبد الرحمن، وبقي في السجن عاما كاملا [1]، حتى أخرجه الأمير حسان الدين مهنا ابن عيسى ملك العرب من سجن الجب في شهر ربيع الأول سنة 707 هـ[2].

بعد خروجه من السجن حرص ابن تيمية على إقامة الدروس على عادته، واتخذ له من شباب مصر تلاميذ يلقنهم آراءه، وقد وجد في مصر سلطان الصوفية قويا؛ وقد أخذوا بمذهب الوحدة، ورأى ابن تيمية الصوفية يرون برأي ابن عربي، فكان ابن تيمية يرد على من يعتقد باعتقاده، فحرص نصر المنبجي وابن عطاء الله السكندري على إثارة أتباعهم على ابن تيمية، فقاموا بشكايته إلى السلطان زاعمين أنه يسب مشايخهم، وهذا سنة 707 هـ[3]، فما كان من الدولة إذ ذاك سوى تخيير ابن تيمية بين الذهاب إلى دمشق، أو الإسكندرية أو الحبس، فاختار الحبس، واحتار القضاة والفقهاء ما التهمة التي يدخل بها السجن، فامتنعوا عن الحكم عليه، وكل قاضي يوكلها إلى غيره، حتى حكم ابن تيمية عنهم على نفسه بقوله: «أنا أمضي إلى الحبس، وأتبع ما تقتضيه المصلحة »، فدخل السجن، ووجد المحابيس مشتغلين بأنواع من اللعب، فنصحهم ابن تيمية، وأقام فيهم يدرسهم، فحصل لهم خير كثير، وانتفعوا من علمه وعقله، حتى كان إذا أفرج عن محبوس منهم رفض الخروج واختار البقاء مع ابن تيمية ينهل منه العلم، وكانت تأتيه المساءل من خارج السجن فيجيب عنه، حتى ضاق صدر خصومه من اجتماع الناس عليه فسألوا نقله إلى الإسكندرية وحبس في برج منها، وشيعوا انه قتل، أو غرق غير مرة، وبقي في سجن البرج ثمانية أشهر[4].

---

[1]- ابن كثير، مرجع سابق، ج18، ص 56.

[2]- ابن عبد الهادي، مرجع سابق، ص 196.

[3]- أبو زهرة، مرجع سابق، ص 57.

[4]- مرعى بن يوسف الكرمي الحنبلي، الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية، تح: نجم عبد الرحمن خلف، دار الغرب الإسلامي، لبنان، 1986م، ط 01، ص 134 – 135.

فمحن ابن تيمية إنما وقعت مع القضاة والفقهاء ممن كان يتبع المتكلمين أو مع الصوفية وأرباب الفرق الأخرى، وكل هؤلاء كانوا مستعينين بالدولة والملك، حتى إذا ما زال ملك الجاشنكير وقتل، وحاز الملك الناصر مُحَمَّد بن الملك المنصور قلاوون [1]، حتى رجع يطلب ابن تيمية من الإسكندرية ليحضر عنده في القاهرة، فبانت مكانة ابن تيمية عند السلطان، وجاء الناس المحبون وغيرهم فرحين بقدومه ومن نال منه سابقا يعتذر إليه أو يتنصل مما وقع منه، فقال ابن تيمية: أنا قد حاللت كل من آذاني[2].

حتى يروي من ترجم لابن تيمية، وهذه القصة متواترة في كتبهم، أنه لما دخل على السلطان الملك الناصر مُحَمَّد بن الملك المنصور قلاوون استقبله في مجلسه بالعناق بعد أن قام إليه من عرشه، ثم أخذه إلى طرف الإيوان واعتنقا هناك هنيهة، حيث أن السلطان إنما تكلم مع ابن تيمية أن يفتيه بقتل بعض ألئك القضاة بسبب بعض ما تكلموا فيه عن السلطان، وخيانتهم له، وأخرج له بعض فتاوى ألئك بعزله من الملك ومبايعة الجاشنكير، وأنهم قاموا على ابن تيمية أيضا وآذوه، وأخذ يحث ابن تيمية بذلك على أن يفتيه في قتل بعضهم، ففهم ابن تيمية مراده، وعلم إنما يريد قتلهم بسبب فتاويهم بعزله عن الملك، فأخذ ابن تيمية يوضح للملك عظمة مكانة القضاة والعلماء، وينكر أن ينال أحد منهم بسوء، وقال له: إذا قتلت هؤلاء لا تجد بعدهم مثلهم، فقال له الملك: إنهم آذوك وأرادوا قتلك مرارا، فقال الشيخ: من آذاني فهو في حل، ومن آذى الله ورسوله فالله ينتقم منه، وأنا لا أنتصر لنفسي، وما زال به ابن تيمية حتى حلُم عنهم السلطان وصفح[3].

وكان القاضي زين الدين بن مخلوف قاضي المالكية يقول بعد ذلك: ما رأينها أفتى من ابن تيمية، لم نبق ممكنا في السعي فيه، ولما قدر علينا عفا[4].

---

[1]- ابن كثير، مرجع السابق، ج 18، ص 88.

[2]- المرجع نفسه، ص 93.

[3]- المرجع السابق، ص 94، ابن عبد الهادي، مرجع سابق، ص 218 – 221.

[4]- مرعي بن يوسف الكرمي، مرجع سابق، ص 137.

ثم أقام ابن تيمية في القاهرة إلى سنة 712 هـ، وكان يفتي ويدرس ويؤلف والناس والأكابر يترددون عليه، ونال منزلة عظيمة، وظهر على خصومه بالحجة والبيان، والواقع والبرهان، فكانوا أن أذعنوا له وقبلوا، وكان لا يثق لهم بقول ولا عهد حتى يصير المشروط معمولا والمذكور مفعولا، وردّ على اليهود والنصارى، بعد علا شأنهم في ظل تشرذم المسلمين، وتفرقهم عقديا وسياسيا، فألّف في الرد عليهم، وجرت على ابن تيمية بعض الأحداث في مصر أهمها ما جرى له في 4 رجب سنة 711 هـ أن اجتمع عليه بعض العامة من الغوغاء وآذوه، فانتدب له جماعة كثيرة من الناس، وسألوه أن يأذن لهم في قتل من آذاه، وأنهم من الكثرة لو أرادوا هدم مصر كلها لفعلوا، فنهاهم ابن تيمية عن ذلك، وقال أن هذا لا يجوز، فأصرّوا عليه، فزجرهم، فلم يقبلوا إلا بعد أن أكد لهم ابن تيمية بقوله: «إما أن يكون الحق لي أو لكم، أو لله، فإن كان الحق لي فهم في حل، وإن كان لكم فإن لم تسمعوا مني فلا تستفتوني، وافعلوا ما شئتم، وإن كان الحق لله، فالله يأخذ حقه كما يشاء وإن شاء »، وظهر حلم الشيخ وصفحه عمن آذاه مرة أخرى[1].

ثم لما كانت سنة 712 هـ خرج ابن تيمية من مصر بعد أن قضى فيها أكثر من سبع سنين، وكان مع الجيش المصري لجهاد التتار، ولما وصلوا إلى عسقلان توجه إلى بيت المقدس بعد أن علم أن التتار رجعوا إلى بلادهم، وأقام في القدس أياما، ثم قدم إلى دمشق في أول ذي القعدة سنة 712 هـ، وبقي في دمشق زمنا طويلا تفرغ فيه للتأليف وكتابة الرسائل والتدريس، وكان يفتي في بعض الأحكام بما أدى إليه اجتهاده من موافقة أئمة المذاهب الأربعة، وفي بعضها قد يفتي بخلافهم، أو بخلاف المشهور في مذاهبهم، فلا يفتي إلا بما قام عليه الدليل[2].

كان أن حصل لابن تيمية بعد استقراره بدمشق والذي ذكرناه سابقا من مخالفته للمذاهب الأربعة فيما يجوز فيه الاجتهاد، أن جلب عليه محنا جديد، فبعد محن العقيدة، جاءت المحن بسبب الشريعة، ومن مساءل الشريعة التي جرت له بسبب محن، مسألة الحلف بالطلاق، هل يكون طلاقا إذا حنث فيه كما يرى الجمهور، أم يكون يمينا إذا كان القصد به اليمين كما رجحه ابن تيمية، وصار يفي فيه،

[1]- المرجع نفسه، ص 139 – 140، وانظر تمام الحادثة عند ابن عبد الهادي، العقود الدرية، ص 224 – 227.

[2]- ابن عبد الهادي، مرجع سابق، ص 227 و252، مرعي الكرمي، مرجع سابق، ص 141.

وأيضا مسألة اعتبار الثلاث بكلمة واحدة طلاقا رجعيا، وقوله بقصر الصلاة في كل ما يسمّى سفرا، طويلا كان أو قصيرا، كما هو مذهب الظاهرية وقول بعض الصحابة، وقوله أن البكر لا تُستبرأ، وإن كانت كبيرة، كما هو قول ابن عمر واختاره البخاري صاحب الصحيح، وقوله أن سجود التلاوة لا يشترط له وضوء، كما يشترط للصلاة، وهو مذهب ابن عمر واختاره البخاري أيضا، وغيرها من المساءل الفقهية الكثيرة التي خالف الجمهور فيها، لكن أكثر ما وقع له بسبب محن أقواله في الطلاق، حيث ألف في ذلك تحقيق الفرقان بين التطليق والأيمان، وأيضا الفرق المبين بين الطلاق واليمين وغيرها من الرسائل.[1]

اجتمع الفقهاء والقضاة بعد ذلك للنظر في أقواله ابن تيمية، ورأوا وجوب منعه ذكر فتواه التي تخالف ما كانوا عليه في مساءل الطلاق، ووردت في ذلك مراسيم من السلطان بمنعه الفتوى، وعقدت في ذلك المجالس، وامتنع ابن تيمية تنفيذا للأمر ودرءا للفتنة، ثم رجع لنشر فتواه، قائلا أنه لا يسعه كتمان العلم، فما كان لهم سوى أن عقدوا مجلسا بتاريخ 22 رجب سنة 720 هـ حضره نائب السلطان والقضاة وجماعة من المفتين، وحضر الشيخ وعاودوه في الإفتاء وعاتبوه، وحكموا بحبسه في القلعة، فبقي فيها خمسة أشهر وثمانية عشر يوما، ثم ورد مرسوم السلطان بإخراجه فخرج منها يوم عاشوراء يوم الاثنين سنة 720 هـ[2].

ثم لبث ابن تيمية بعد خروجه من السجن ينشر علمه، يدرس ويؤلف، وضاق به حساده ذرعا، فبعد أن لم تنجح وشايتهم في مسألة الطلاق وفتيا ابن تيمية فيها، بحثوا عن مخرج آخر، فوجدوا فتوى في كتابه اقتضاء الصراط المستقيم وغيره لابن تيمية منذ سبع عشرة سنة حول شد الرحال وإعمال المطي إلى قبور الأنبياء والصالحين، ومنها قبر النبي ﷺ، وكانت الفتوى تتضمن تحرير القولين في ذلك وترجيح التحريم مع الأدلة الواضحة البينة، فكثر الكلام والقيل والقال بسبب ما وجودا على الجواب المذكور، وعظم التشنيع على الشيخ، وحرّف عليه ونقل عنه ما لم يقله، وحصل

[1]- ابن عبد الهادي، مرجع سابق، ص 252 – 255.

[2]- مرعي الكرمي، مرجع سابق، ص 144 – 146، وابن كثير، مرجع سابق، ج 18، ص 192، وابن عبد الهادي، مرجع سابق، ص 256.

فتنة طار شررها في الآفاق واشتد الحال على أصحابه ومحبوه وخافوا عليه، حيث أن جماعة من الحساد اجتمعوا عليه يرون تعزيره أو نفيه، أو قطع لسانه أو حبسه، ثم اجتمعت جماعة آخرون بالسلطان في مصر وأقاموا الدنيا ولم يقعدوها في هذه القضية، وأجمعوا على قتل الشيخ، فلم يوافقهم السلطان على ذلك وأمر بحبسه بمكان يليق به، فكان أن سجن في القلعة، في قاعة حسنة بهية، وأذن لأخوه زين الدين أن يبقى معه يخدمه[1].

وكما هو حال أهل الرأي والفكر ونضوج الفهم، فقد كان لهم من يعينهم، فلم يكن ابن تيمية وحده في عصر الجمود الفكري والتقليد، فقد كان هناك ممن له رأي وفكر وقدرة على التمحيص، فسمع الناس بمحنته بسبب آراءه وأفكاره، فناصروه، خاصة وأنه إنما لم يأت بشيء من عند نفسه، بل كلامه قائم على الدليل، مبني على الكتاب والسنة، لم يخالف في ذلك أحدا، وكان له سلف صالح فيما رآه وقاله، فراسل علماء الأمصار من كل مكان، وأولهم علماء بغداد حاضرة بلاد المسلمين، ومركزهم الركيز في العلم والثقافة، راسلوا السلطان لينظر أمره في ابن تيمية، مناصرة له ومناصحة للسلطان[2].

ولما كان ابن تيمية في سجن القلعة، وصله نعي أخيه شرف الإسلام عبد الله، حيث توفي يوم الأربعاء 14 من جمادى الأولى من سنة 727 هـ، وصلي عليه ظهر اليوم المذكور بجامع دمشق، ثم حمل إلى باب القلعة، فصلّي عليه مرة أخرى، وصلّى عليه أخواه تقي الدين وزين الدين، وخلق آخرون من داخل القلعة[3].

بقي ابن تيمية مقيما بالقلعة سنتين وثلاثة أشهر وأياما، كان خلالها يكتب ويؤلف ويجيب ويرد، حتى إنه كتب ردا على قاضي المالكية المسمى ابن الإخنائي، وكتب أخرى في الرد على بعض قضاة

[1]- ابن كثير، مرجع سابق، ح 18، ص 267، وابن عبد الهادي، مرجع سابق، ص 258 – 259، ومرعي الكرمي، مرجع سابق، 148 – 149.

[2]- ابن عبد الهادي، مرجع سابق، ص 258 – 283.

[3]- المرجع نفسه، ص 285.

الشافعية وأشياء كثيرة، وانتشرت كتبه، حتى منعوا عنه الكتب، والأوراق حتى الدواة والأقلام، فكان يكتب بعد ذلك بالفحم، ثم توفي رحمه الله في ليلة الاثنين 20 ذي القعدة من سنة 728 هـ[1].

المطلب الثاني: شيوخه وتلاميذه.

في هذا المطلب سنتناول الشيوخ الذين أخذ عنهم ابن تيمية، والتلاميذ المتأثرين به والذين أخذوا عنه، فنرى في هذا المطلب المؤثر والمتأثر، فالمؤثّر هم الشيوخ وأساتذة ابن تيمية، أما المتأثّر فهم التلاميذ والمريدين ممن أخذ عن ابن تيمية علمه ومنهجه وفكره.

الفرع الأول: شيوخه.

أخذ شيخ الإسلام رحمه الله عن جلة من العلماء الكرام والأئمة الأعلام الذين كانوا متوافرين في فترة نشأته، فبلاد الشام آنذاك زاخرة بفحول العلماء، فهي حاضرة الإسلام، ومجمع العلوم وأرباب المذاهب، فمن أخذ عنهم يزيد عددهم على المئتين [2]، وقد جعل ابن تيمية رحمه الله ثبتا ذكر فيه من أخذ عنه من الشيوخ ورواه عنه تلميذه الذهبي، حيث روى فيها أربعين حديثا عن أكثر من أربعين شيخا وشيخة.

فمن الذين أخذ عنهم الشيخ نذكر:

1 - والده: الشيخ عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية الحرّاني الدّمشقي شهاب الدين أبو المحاسن، ولد بحرّان سنة 627هـ،قرأ المذهب على أبيه وأتقنه، وولي مشيخة دار الحديث السّكرية بالقصّاعية، بها كان مسكنه، وبها تفقّه على يديه ولده أبو العبّاس وأخوه أبو مُحَمَّد، توفي سنة 682هـ[3].

---

[1]- المرجع نفسه، ص 284 – 289.

[2]- المرجع نفسه.

[3]- ابن رجب الحنبلي، مرجع سابق، ج4، ص 185، وابن كثير، مرجع سابق، ج 17، ص 592.

2 - الشيخين العابدين أبو العباس أحمد بن عبد الدايم بن نعمة المقدسي، ، ولد سنة 575هـ، الكاتب المحدث، أخذ الفقه عن موفق الدين بن قدامة المقدسي، كان ذا دين ونباهة، روى عنه الأئمة الكبار ومنهم ابن تيمية، توفي سنة 668هـ[1].

3 - الشيخ أبو مُحَمَّد تقي الدين إسماعيل بن إبراهيم بن أبي اليسر شاكر بن عبد الله التنوخي،ولد سنة 589هـ، كان من المحدثين الأكابر، والكتّاب المنشئين، توفي سنة 672 سمع منه شيخ الإسلام ابن تيمية[2].

4 - الشيخ أبو نصر عبد العزيز بن عبد المنعم بن الفقيه أبي البركات الخضر بن شبل الحارثي الدمشقي، الكمال بن عبد، المسند الثقة، سمع من الخشوعي وغيره ولد سنة 589هـ، وتوفي سنة 672هـ، سمع منه بن تيمية[3].

5 - الشيخ شمس الدين أبو مُحَمَّد عبد الرحمان بن مُحَمَّد بن أحمد بن قدامة المقدسي الجماعيلي، الفقيه الإمام، قاضي القضاة، ولد سنة 597هـ، سمع من أبيه وتفقه على عمه، انتهت إليه رئاسة المذهب، توفي سنة682هـ، روى عنه خلق كثير منهم ابن تيمية[4].

6 - الشيخ جمال الدين بن الصيرفي، يحي بن أبي منصور بن أبي الفتح بن رافع الحراني، الفقيه المحدث المعمر، ولد سنة 583هـ، كان صاحب علم وديانة، سمع من الشيخ موفق الدين بن قدامة، وأخذ عنه تقي الدين بن تيمية، توفي سنة 678هـ[5].

7 - الشيخ فخر الدين بن البخاري، أبو الحسن علي بن أحمد بن عبد الواحد السعدي المقدسي، الفقيه المحدث المعمر، ولد سنة 595هـ، تفقه على والده وعلى الشيخ موفق الدين، وكان شيخا عالما زاهدا، توفي سنة 690هـ، قال عنه شيخ الإسلام

[1]-ابن رجب الحنبلي، المرجع نفسه، ج4، ص 96، وابن العماد، شذرات الذهب، ج7، ص 567.

[2]- ابن كثير، المرجع نفسه، ج 17، ص 592، وابن عبد الهادي، المرجع نفسه، ص4.

[3]- ابن العماد، المرجع نفسه، ج7، ص567، و ابن عبد الهادي، المرجع نفسه.

[4]- ابن رجب الحنبلي، المرجع نفسه، ج4، ص 172، و الصفدي، مرجع سابق، ج 18، ص 143.

[5]- ابن رجب الحنبلي، المرجع نفسه، ج4، ص 149، وابن العماد، مرجع سابق، ج7، ص 632.

بن تيمية: ينشرح صدري إذا أدخلت ابن البخاري بيني وبين رسول الله ﷺ في حديث[1].

8 - الشيخ بدر الدين أبو العباس أحمد بن شيبان بن تغلب بن حيدرة الشيباني الصالحي العطار ثم الخياط، المسند المعمّر، ولد سنة 597هـ، كان شيخا ورعا صالحا، أجاز له أبو جعفر الصيدلاني، روى عنه شيخ الإسلام ابن تيمية وخلق غيره، توفي سنة685هـ[2]

الفرع الثاني: تلاميذه.

كما لا يخفى على أهل النظر، ولكل من فهم واعتبر وقرأ أو سمع ترجمة من التراجم، أو نظر في أي حال من أحوال أي كان، ممن كانت لهم مكانة أو رياسة، كنبوة، أو علم، أو حكم، أو غير ذلك، فإنه ولابد أن يكون له مريدون وتلاميذ وأتباع يسيرون على نفس نهجه، وابن تيمية من بين هؤلاء، فكان له من التلاميذ العدد الكبير، فسنقف على ذكر أشهرهم ومن كان معاصرا له وأخذ عنه.

1 - الشيخ المزي، جمال الدين أبو الحجاج يوسف بن عبد الرحمن بن يوسف الكلبي القضاعي الدمشقي، شيخ المحدثين وعمدة الحفاظ، ولد سنة 654هـ، برع في فنون الحديث واللغة، أخذ عن أحمد بن شيبان وخلق بالشام، وسمع من ابن تيمية والذهبي وغيرهم، توفي سنة472هـ[3] رحمه الله.

2 - الشيخ شمس الدين أبو عبد الله أحمد بن مُحَمَّد بن عبد الهادي المقدسي الجماعيلي الحنبلي، المقرئ المحدث الحافظ الأصولي الفقيه، ولد سنة 705هـ، عني بالحديث

[1]- ابن رجب الحنبلي، المرجع نفسه، ج4، ص 241، وابن كثير، مرجع سابق، ج 17، ص640.

[2]- ابن العماد، مرجع سابق، ج7 ص681 والصفدي، الوافي بالوفيات ج6 ص257.

[3]- السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، ج10،ص395- وابن العماد، مرجع سابق ج8، ص236.

وفنونه، ومعرفة الرجال والعلل، لازم الشيخ تقي الدين بن تيمية والحافظ المزي والذهبي وغيرهم، توفي سنة744هـ[1] رحمه الله.

3 - الشيخ أبو عبد الله شمس الدين مُحَمَّد بن أحمد بن قايماز الذهبي التركماني الدمشقي، الشيخ الإمام، مؤرخ الإسلام، العلامة الحافظ، ولد سنة 673هـ، وتوفي سنة 748هـ[2] رحمه الله.

4 - الشيخ سراج الدين أبو حفص عمر بن علي بن موسى بن خليل البغدادي الأزجي، البزار، الفقيه المحدث، ولد سنة 688هـ، عني بالحديث وصنف فيه التصانيف الكثيرة، ورحل إلى دمشق وجالس فيها الشيخ تقي الدين بن تيمية وأخذ عنه، توفي سنة749هـ[3] رحمه الله.

5 - الشيخ الإمام شمس الدين أبو عبد الله مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب الزرعي الدمشقي الحنبلي، الفقيه الأصولي المفسر، ولد سنة 691هـ، برع في علوم التفسير والحديث والأصلين، لازم الشيخ بن تيمية من حين عودته من الديار المصرية إلى أن مات فأخذ عنه علما جما، له تصانيف كثيرة جدا في شتى أنواع العلم، توفي سنة 751هـ[4] رحمه الله.

6 - الشيخ عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير بن ضوء القرشي الدمشقي الشافعي، الإمام المحدث المؤرخ المفسر، ولد سنة 701هـ، أقبل على علم الحديث وحفظ المتون ومعرفة الأسانيد والعلل والرجال حتى برع في ذلك، ولازم الشيخ ابن تيمية فأخذ الكثير عنه، توفي سنة 744هـ[5] رحمه الله.

---

[1] -ابن كثير، مرجع سابق، ج18، ص466- ابن العماد، مرجع سابق ج8، ص245.

[2] - السبكي، مرجع سابق، ج9، ص100- الصفدي، مرجع سابق، ج2، ص114.

[3] - ابن رجب الحنبلي، الذيل على طبقات الحنابلة ج5، ص146.

[4] - المرجع نفسه، ج5،ص170- ابن كثير، مرجع سابق ج18، ص523.

[5] - أبو بكر بن أحمد بن مُحَمَّد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة ، طبقات الشافعية، عالم الكتب، بيروت، 1407هـ، ج3 ،ص113، و ابن العماد، مرجع سابق، ج8، ص397.

المطلب الثالث: منزلته العلمية وثناء العلماء عليه.

لقد تبوأ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله المكانة العلمية العالية، والدرجة الرفيعة السامية ، فكان حائزا قصب السبق في شتى مجالات العلم والمعرفة، فلا تجد فنا من الفنون الإسلامية إلا وقد وضع الشيخ فيه بصمته العلمية بجدارة وإتقان، فشهد له بغزارة العلم وسعة الاطلاع المخالف المبغض المخاصم قبل الموافق المحب الوابق.

هذا وقد كثرت عبارات المشايخ الكرام، والأئمة الأعلام في الثناء على شيخ الإسلام رحمه الله الثناء الجميل والتنويه بجودة علومه وبديع مصنفاته وحسن أخلاقه، بل قد أفرد بعض العلماء ذلك الشأن بالتأليف في تصانيف مشهورة، وفيما يلي إيراد لبعض النماذج من ثناء العلماء على شيخ الإسلام يرحمه الله:

1 - قال الإمام الحافظ ابن سيد الناس: "فألفيته ممن أدرك من العلوم حظا، وكاد أن يستوعب السنن والآثار حفظ، إن تكلم في التفسير فهو حامل رايته، وإن أفتى في الفقه فهو مدرك غايته، أو ذاكر في الحديث فهو حامل علمه وذو روايته، أو حاضر بالملل والنحل لم ير أوسع من نحلته في ذلك، ولا أرفع من درايته، برز في كل علم على أبناء جنسه، ولا رأت عيني مثل نفسه"[1].

2 - وسئل ابن دقيق العيد عن ابن تيمية بعد انقضاء مجلس جمعه به في مصر، فقال: هو رجل حفظة. وقال رحمه الله: "لما اجتمعت مع ابن تيمية رأيت رجلا العلوم كلها بين عينيه، يأخذ منها ما يريد ويدع منها ما يريد"[2].

3 - وقال ابن عبد الهادي الدمشقي: "هو الشيخ الإمام الرباني، إمام الأئمة ومفتي الأمة، وبحر العلوم، سيد الحفاظ، وفارس المعاني والألفاظ، فريد العصر وقريع الدهر، شيخ

[1] - مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، مرجع سابق، ص26.

[2] - المرجع السابق، ص 29.

الإسلام، بركة الأنام وعلامة الزمان وترجمان القرآن، علم الزهاد، وأوحد العباد، وقامع المبتدعين"[1].

4 - قال الإمام الذهبي وهو من تلامذته: "الشيخ، الإمام، العلامة، الحافظ، الناقد، الفقيه، المجتهد، المفسر، البارع، شيخ الإسلام، علم الزهاد، نادرة العصر"[2]

5 - وهذا خصمه الشهير تقي الدين السبكي يقول في جواب على رسالة بعثها له الإمام الذهبي يعاتبه فيها على ما صدر منه، فيكتب السبكي معتذرا: "أما قول سيدي في الشيخ فالمملوك يتحقق كبر قدره، وزخارة بحره، وتوسعه في العلوم الشرعية والعقلية، وفرط ذكائه واجتهاده وبلوغه في كل من ذلك المبلغ الذي يتجاوز الوصف، والمملوك يقول ذلك دائما، وقدره في نفسي أعظم من ذلك وأجل، مع ما جمع الله له من الزهادة والورع والديانة ونصرة الحق والقيام فيه، لا لغرض سواه"[3].

المطلب الرابع: وفاته ومؤلفاته.

نحاول من خلال هذا المطلب ذكر وفاة ابن تيمية في سجنه، وما رافق ذلك، ثم ذكر مؤلفاته؛ وهي كثيرة معروفة، لكن سنحرص على ذكر أهمها !

الفرع الأول: وفاته

مرض ابن تيمية رحمه الله أياما يسيرة بسجن القلعة إلى توفاه الله بكرة يوم الاثنين، العشرين من ذي القعدة الحرام من سنة 728هـ.

وما هو إلا أن سمع الناس بموته حتى لم يبق في دمشق من يستطيع المجيء إلى الصلاة عليه إلا وقد حضر لذلك، حتى غلقت الأسواق بدمشق، وعطلت معايشها حينئذ، وخرج إلى ذلك الأمراء والرؤساء والفقهاء والأجناد والرجال والنساء والصبيان من الخواص والعوام، وحزر من حضر

---

[1] - ابن عبد الهادي، العقود الدرية ص3.

[2] - الذهبي، تذكرة الحفاظ، مرجع سابق، ص1496.

[3] - ابن ناصر الدين الدمشقي، الرد الوافر على من زعم أن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام ، تح: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، 140 هـ، ط1، ص 96.

الجنازة بالآلاف، ولم ير لجنازة أحد ما رؤي لجنازته من الوقار والهيبة والعظمة والإجلال [1]، فرحم الله شيخ الإسلام وجزاه الله عن الإسلام والمسلمين كل خير وجعل مثواه في جنات النعيم.

الفرع الثاني: مؤلفاته.

خلّف شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه تعالى ثروة علمية ضخمة في شتى مناحي العلوم الشرعية، شهدت بغزارة علمه، وسعة اطلاعه، وحدة ذكائه، فقد ألف في العقيدة والتفسير والفقه والحديث والأصول والمنطق والفرق والأديان وغير ذلك من العلوم، وقد تنوعت مؤلفاته ما بين مختصرات ومطولات، واتفق كل من ترجم له على كثرتها وغزارة مادتها العلمية.

قال ابن عبد الهادي: "وللشيخ رحمه الله من المؤلفات والفتاوى والقاعد والأجوبة والرسائل وغير ذلك من الفوائد ما لا ينضبط، ولا أعلم أحدا من متقدمي هذه الأمة ولا متأخريهم جمع مثل ما جمع، ولا صنف نحو ما صنف، ولا قريبا من ذلك، مع أن أكثر تصانيفه إنما أملاها من حفظه، وكثير منها صنفها في الحبس، وليس عنده ما يحتاج إليه من الكتب".

وعليه فإننا سنقتصر على ذكر بعض أشهر مؤلفات هذا الإمام في مختلف الميادين العلمية:

أولا: التفسير.

من مؤلفاته في التفسير نذكر:

1 – **كتاب تفسير آيات أشكلت على كثير من العلماء حتى لا يوجد في طائفة من كتب التفسير فيها من القول الصواب بل لا يوجد فيها إلا ما هو خطأ:** وقد تعرض في هذا الكتاب إلى بيان تفسير بعض الآيات التي رأى أنها أشكلت على كثير من المفسرين، فأزال ما فيها من إشكال بأسلوب علمي دقيق[2].

2 – **تفسير سورة الإخلاص:** وقد تطرق فيه إلى بيان معاني وفوائد هذه السورة[3].

[1]– البزّار، الأعلام العلية في ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية، مرجع سابق، ص72.

[2]– طبع الكتاب في ثلاث مجلدات بتحقيق مُحَمَّد عبد العزيز الخليفة بمكتبة الرشد طبعة أولى سنة 1417هـ-1996هـ.

[3]– طبع الكتاب بدار الطباعة المحمدية بالأزهر بالقاهرة بتحقيق طه يوسف شاهين من علماء الأزهر.

ثانيا: العقيدة.

ألف ابن تيمية في باب العقيدة كتبا كثيرة منها:

1 - **كتاب درء تعارض العقل والنقل**: وهو من أهم الكتب التي ألفها ابن تيمية في الباب، وموضوعه الرد على القائلين بمعارضة العقل للنقل، وقد ذكر أقوالهم وردّ على دعواهم من أربعة وأربعين وجها وسعى من خلاله إلى توضيح المنهج القويم في حل هذه الجدلية، وهو الكتاب الذي سنعتمد عليه في تحليل منهج ابن تيمية في هذه المسألة [1]، وسيأتي في فصل قادم دراسة الكتاب ومضمونه.

2 - **كتاب منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية** : وهو كذلك من أهم كتبه، رد فيه على ابن المطهر الشيعي، وبيّن فيه تهافت أدلة الشيعة الرافضة وجهلهم، وقد اختصره الذهبي في "المنتقى من منهاج الاعتدال في نقض كلام أهل الرفض والاعتزال"[2].

3 - **كتاب الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح** : وهو من الكتب الهامة في الرد على النصارى؛ ألفه ابن تيمية ردا على رسالة جاءت من أسقف صيدا الأنطاكي بولس الراهب كان قد قرأها الشيخ فسعى في إبطال ما كان فيها من الدعاوى في كتابه هذا[3].

4 - **كتاب اقتضاء الصراط المستقيم في مخالفة أصحاب الجحيم** : ألفه ابن تيمية في بيان مسائل التشبه بالكفار في أعيادهم وأحوالهم[4].

ثالثا: في الأصول:

1 - **رفع الملام عن الأئمة الأعلام** : وقد بسط فيه الإمام القول في الأسباب الداعية بالمجتهدين إلى مخالفة النصوص الشرعية[1].

---

[1]- والكتاب له طبعات منها: طبعة جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية بتحقيق مُحَمَّد رشاد سالم الطبعة الثانية: 1411هـ-1991م، ويقع في إحدى عشر مجلدا.

[2]- طبع الكتاب تحت إشراف جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية طبعة أولى سنة 1406هـ-1986 بتحقيق مُحَمَّد رشاد سالم في 9أجزاء.

[3]- من طبعات الكتاب: طبعة دار العاصمة طبعة ثانية سنة 1419هـ-1999م في سبعة أجزاء بتحقيق مجموعة من الباحثين.

[4]- طبع الكتاب في مجلدين بتحقيق الدكتور ناصر بن عبد الكريم العقل ونشرته مكتبة الرشد في مجلدين.

2 - **مباحث الأصول المجموعة في مجموع شيخ الإسلام ابن تيمية**[2].

رابعا: في الفقه.

1 - **كتاب بيان الدليل على بطلان التحليل**: وهو كتاب ألفه الشيخ في بيان بطلان الحيل على سبيل العموم، وما هو جائز منها و ما هو غير جائز، ثم تكلم عن مسألة التحليل والنهي عنها[3].

2 - **شرح العمدة**: شرح فيه عمدة الفقه للموفق بن قدامة المقدسي ولم يكمله[4].

3 - **مباحث الفقه من خلال مجموع فتاوى شيخ الإسلام.**

خامسا: في المنطق:

1 - **نقض المنطق**: تعرض فيه ابن تيمية إلى جواب السؤال المتكرر: هل هناك حاجة إلى دراسة المنطق؟ ورد على المنطق الأرسطي وقول مجيزي المنطق أنه فرض كفاية، واستحضر أقوال الأعلام في المنطق وسعى إلى تبيين الجواب.

2 - **الرد على المنطقيين**: وله عنوان آخر وهو نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان، وقد ردّ فيه ابن تيمية على المنطق الأرسطي واليوناني، وأتى على أقوال الفلاسفة وسعى للرد عليها ونقضها[5].

---

[1]- وقد نشر الكتاب الرئاسة العامة لإدارة البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد سنة 1413هـ في مجلد.

[2]- طبع مجموع الفتاوى عدة طبعات منها طبعة دار الوفاء بتحقيق أنور الباز وعامر الجزار في 37 مجلدا.

[3]- طبع الكتاب المكتب الإسلامي بتحقيق حمدي عبد المجيد السلفي طبعة أولى سنة 1418هـ-1998م، في مجلد واحد.

[4]- الكتاب مطبوع بمكتبة العبيكان بتحقيق الدكتور صالح بن مُحَمَّد الحسن والدكتور سعود بن صالح العطيشان طبعة أولى سنة 1413هـ-1993هـ في ستة أجزاء.

[5]- الكتاب مطبوع سنة 2005، في مجلد واحد من مؤسسة الريان – بيروت، وحققه عبد الصمد شرف الدين الكتبي، وهناك طبعة أخرى من دار ترجمان السنة في باكستان سنة 1976 م.

سادسا: كتاب مجموع الفتاوى.

يمكن القول أن هذا الكتاب حاوي علم ومقالات ومؤلفات ابن تيمية، فأغلب مما هو مطبوع منفرد موجود في هذا الكتاب، وهو منتشر مشهور، حيث يعرف ابن تيمية به، وقد ألمّ فيه بأغلب الفنون، من العقيدة والمنطق، والتفسير والفقه والحديث، وقد جمعه عبد الرحمن بن مُحَمَّد من قاسم[1].

والناظر في مؤلفات ابن تيمية يجدها تربو على العشرات من الكتب، كلها في العقائد والفقه، والرد على المتكلمين والفلاسفة، وقد يطول بنا المقام هنا من أجل الحديث عنها، فإذا كان والحال هذه؛ إلا أن نذكر بعضا من أهم مؤلفاته، ونؤخر الحديث عن كتابه درء التعارض بتفصيل أكثر فيما سيأتي.

وملخص ما جاء في ترجمة العلمين، أن كلاهما له مكانة عظيمة لدى قومه وأهل ملّته، فابن ميمون هو مجدد الدين عندهم، وناصر ملة اليهود، وهو شيخ اليهودية، والموضح لمعاني التوراة وفق ما جاءت به الفلسفة والمنطق، وقد حظي بمكانة عالية، وبالمقابل كان هناك من عاداه من أهل عصره، حتى أخفى عنهم بعض مقالاته، ومنهم من عاداه بعد عصره فأحرقوا كتبه ومؤلفاته، بخاصة كتابه دلالة الحائرين الذي سنتكلم عنه فيما سيأتي.

بالمقابل نجد نفس الأمر مع ابن تيمية، فهو الملقب بشيخ الإسلام، والمجدد لهذا الدين، الراد على كثير من أهل الملل والطوائف وأرباب الفلسفة والكلام، ونازع كثيرا من أهل التقليد تقليدهم، وحارب ذلك، وكان له من المكانة ما لا يخفى على أحد، وعلى قدر المغنم كان المغرم، فنال عداوة بعض الطوائف فحُبس واضطهد بسبب فكره ومنهجه، وله من المؤلّفات الشيء الكثير، مما تحدّثنا عنه ولم يكف بنا الحال لسرد كل مؤلفاته، غير أننا وفي دراستنا لمنهجه سنعتمد كتابه درء التعارض كمصدر أساسي مع الاستئناس ببعض كتبه الأخرى، وهذا من باب تأكيد ما ذهب إليه ابن تيمية،

[1] – الكتاب مطبوع عدة طبعات، لكن أشهرها طبعة مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، سنة 1995 م.

وأنه خلاصة فكره على مدى حياته، بخاصة إذا عرفنا أن كتابه درء التعارض هو ملخص أفكاره وكتاباته وقراءاته لمقالات الفرق الأخرى والفلاسفة، وهذا ما سيتبين فيما سيأتي.

فالناظر لحياة كل من ابن ميمون وابن تيمية يلحظ مدى التشابه في حياتهما كما ذكرنا، فرغم ما كان لهما من مكانة، إلا أن كثيرا من مخالفيهم عادوهم وتأمروا عليهما، يبقى أنه ومن خلال دراستنا لحياة العلمين، اتضح لنا ابتداء منهج كل منهما في دراسة ومعالجة القضايا الفلسفية، ومنها جدلية العقل والنقل، وسيتضح لنا بتفصيل أكثر عند دراسة كتابيهما العظيمين: دلالة الحائرين لموسى بن ميمون، ودرء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، وهذا ما سنراه في الفصلين القادمين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثاني:

النقل والعقل عند ابن ميمون

المبحث الأول : دراسة كتاب دلالة الحائرين.

المبحث الثّاني : مفهوم النقل والعقل عند ابن ميمون .

المبحث الثّالث : تحليل منهج ابن ميمون من خلال كتابه الدلالة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

إنما كان ابتداؤنا بالحديث عن موسى بن ميمون حفاظا على نسق الترتيب الزمني بينه وبين ابن تيمية، فكما اتضح لنا مما سبق عرضه في الفصل السابق، أن بن ميمون سبق ابن تيمية من حيث الزمن، فلكل واحد منهما بيئة خاصة به، ساعدته ووفرت له الجو المساعد لاعتناق فكر أو منهج معين.

وبالنسبة لقضية بحثنا هذا؛ فسنحاول أن نعرض من خلال هذا الفصل آراء ابن ميمون حول قضية العقل والنقل، وسنحاول أن نعرض خلاصة فكره في حل هذه المعضلة التي وجدت على مر السنين والعصور، حتى في عصر ابن ميمون.

ولقد حاول ابن ميمون وبشكل مركز على حل هذه المعضلة، والإجابة عن هذه الإشكالية، وفق منهج رسمه لنفسه، وإن لم يكن قد ابتكره وإنما استقاه وقلّد غيره فيه، إلا أنه نجح من خلاله في ضبط مسار هذه الجدلية والإجابة عنها وفق رأيه الخاص.

ومن أجل معرفة رأي ابن ميمون ومنهجه في حل هذه المعضلة، سنحاول تناول ما قرّره وفق نقاط متتابعة، تقوم أساسا على دراسة كتابه دلالة الحائرين، فهو الكتاب والسفر العظيم لدى اليهود، وهو مجمع أفكار ابن ميمون، ومنه نستقي آراءه الكلامية في معضلة وجدلية النقل والعقل.

فنطلع من خلال مباحث متتالية على منهج ابن ميمون في كتابه مع دراسة سريعة له، ثم استقاء أفكاره وطريقته في حل هذه المعضلة، من معرفة مفهوم النقل والعقل عند ابن ميمون، ثم الاطلاع على منهجه وتحليله.

المبحث الأول: التعريف بكتاب دلالة الحائرين ومنهج ابن ميمون فيه وأثره.

قبل الغوص في أعماق فكر ابن ميمون، وجب علينا ابتداء دراسة مكمن أفكاره، والتعرف على منبعها، ونقصد بذلك كتابه دلالة الحائرين، وسيكون تعريفنا لكتابه وفق نقاط متتالية، تساعدنا على الإلمام بما جاء به الرجل.

المطلب الأول: التعريف بكتاب دلالة الحائرين

كما يذكر جميع الذين علّقوا أو درسوا كتاب دلالة الحائرين لموسى بن ميمون؛ أنهم متفقون على أنه أعظم كتاب للملة اليهودية، ينظم عقيدتهم وفكرهم، حسب ما استجد من مقدمات فلسفية اعتمدها ابن ميمون المسمى بالرئيس موسى، وكما يذكر إسرائيل ولفنسون، فإن هذا الكتاب يُعد ذروة التفكير اليهودي الفلسفي في القرون الوسطى، وهو الكتاب الذي لا يزال يؤثر على التفكير اليهودي إلى يومنا هذا [1]، وقد ألّفه ابن ميمون خلال سنتين ما بين 1186-1190م[2]، وسنحاول من خلال هذا المطلب دراسة الكتاب وصفا وتحليلا.

الفرع الأول: السبب والغرض من تأليف الكتاب.

قبل الحديث عن السبب والغرض من تأليف الكتاب، نتحدث عن سبب عنونته بدلالة الحائرين، حيث وكما صرّح موسى بن ميمون، أن السبب والغرض منه هو إزالة حيرة المحتارين بين قضايا العقول ونتائجها، وبين منطوقات النصوص الشرعية ومقالاتها، والمقصود بالحائرين هؤلاء المتعلمين الذين احتاروا في قضايا كثيرة يبدو فيها التعارض واضحا بين العقل والدين.[3]

فسمّاه ابن ميمون دليلا لأنه يقود الحائر في مسلكي الفلسفة والدين، وبين الفلسفة والتقاليد اليهودية من جانب، والفلسفة الأرسطية من جانب آخر، والكتاب خلاصة للفكر اليهودي المتشبع بالروح العلمية الفلسفية كما عرفها المسلمون.[4]

---

[1]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 58.

[2]- أحمد شحلان، ابن رشد والفكر العبري الوسيط، المطبعة الوراقة الوطنية، مراكش، 1999، ط1، ص 201.

[3]- حسن حسن كامل إبراهيم، مرجع سابق، ص 44.

[4]- أحمد شحلان، مرجع سابق، ص 138.

ويشير إسرائيل ولفنسون، أن السبب المباشر في نشر موسى بن ميمون لكتابه دلالة الحائرين، إلحاح تلميذه يوسف بن عقنين، بعد أن سافر إلى الديار الشامية والعراقية، فدوّن موسى من سنة 1186 إلى 1190 م لتلميذه هذا الكتاب، وأرسله إليه أبوابا وأسفار.

كما يذكر موسى بن ميمون في مقدمة كتابه، وكما نقل مترجموا الكتاب ودارسوه؛ أن الغرض الرئيس من تأليفه، هو حاجة تلميذه يوسف بن عقنين إليه، حيث كان يرسل له ما يكتبه فصلا فصلا[1].

وموسى بن ميمون نفسه في مقدمة كتابه يؤكد ذلك ويوضح غرضه المباشرة من تأليف الكتاب، حيث يقول: «**كنتَ أيها التلميذ العزيز الربيُّ يوسف، صانك الصخرة، ابن الربي يهودا، سكنت نفسه جنة عدن، لما مثلت عندي وقصدت إلي من أقاصي البلاد للقراءة عليّ، عظم شأنك عندي لشدة حرصك على الطلب** ...[ثم يواصل المؤلف ذكر حاله مع تلميذ ه وأنه جدير لأن يعلّه الأسرار، إلى أن يقول] **تعلقت أمالي بك، ورأيتك أهلا لتُكشف لك أسرار الكتب النبوية، حتى تطّلع منها على ما ينبغي أن يطّلع عليه الكاملون، فأخذتُ ألوح لك تلويحات، وأشير لك بإشارات، فرأيتك تطلب مني الازدياد، وتسومني أن أبيّن لك أشياء من الأمور الإلهية، وأن أخبرك بهذه مقاصد المتكلمين وطرائقهم، وهل تلك الطرق برهانية؟ وإن لم تكن فمن أي صناعة هي؟ ورأيتك شدوت شيئا من ذلك على غيري وأنت حائر** [ثم يذكر ابن ميمون أنه جعل الكتاب فصولا منثورة، وكلما أنهى منها فصلا أرسله إلى تلميذه] **جعلتها فصولا منثورة؛ وكل ما انكتب منها فهو يصلك أولا فأول حيث كنت وأنت سالم**»[2].

بعد ذكر السبب الخاص في تأليف هذا الكتاب، وهو تلميذه يوسف بن عقنين، ينتقل ابن ميمون إلى التصريح بسبب تأليف هذا الكتاب، أو ذكر الأسباب العامة، بقوله: «هذه المقالة غرضها الأول تبيين معاني أسماء جاءت في كتب النبوة: من تلك الأسماء: أسماء مشتركة، فحملها

[1]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 60.

[2]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 3 -4.

الجهال على بعض المعاني التي يقال عليها ذلك الاسم المشترك... ومنها مستعارة فحملوها أيضا على المعنى الأول الذي استعيرت منه».[1]

ثم ينتقل للتنبيه إلى أن الكتاب ليس موجها للعامة ولا للمبتدئين بالنظر... «بل غرض هذه المقالة تنبيه رجل دين قد اتضع في نفسه وحصل في اعتقاده صحة شريعتنا، وهو كامل في دينه وخلقه، ونظر في علوم الفلاسفة وعلم معانيها، وجذبه العقل الإنساني، وقاده ليحل في محلّه، وعاقته ظواهر الشريعة وما لم يزل يفهمه أو يُفَهَّم إياه من معاني تلك الأسماء المشتركة أو المستعارة أو المشككة، فيبقى في حيرة ودهشة، إما أن ينقاد مع عقله ويطرح ما علمه من تلك الأسماء، فيظن أنه اطرح قواعد الشريعة، أو يبقى مع ما فهمه منها ولا ينجذب مع عقله، فيكون قد استدبر عقله ويعرض عنه، ويرى مع ذلك أنه قد جلب عليه أذية وفساد في دينه، ويبقى مع تلك الاعتقادات الخيالية، وهو منها على وجل ووخامة، فلا يزال في ألم قلب وحيرة شديدة».[2]

ثم يذكر ابن ميمون غرضا آخر لتأليف الكتاب، فيقول: «وتضمنت هذه المقالة غرضا ثانيا، وهو تبيين أمثال خفية جدا جاءت في كتب الأنبياء، ولم يُصرّح بأنها مثل، بل يبدو للجاهل والذاهل أنها على ظاهرها ولا باطن فيها، فإذا تأملها العالم بالحقيقة وحملها على ظاهرها، حدثت له حيرة شديدة، فإذا بيّنا له ذلك المثل أو نبهناه على كونه مثلا، اهتدى وتخلص من تلك الحيرة، ولذلك سميت هذه المقالة، دلالة الحائرين».[3]

من خلال ما سبق ذكره من كلام ابن ميمون، يمكننا تلخيص أسبابه لتأليف مقالته هذه أو كتابه دلالة الحائرين إلى النقاط التالية، وقبل هذا نقسمها إلى سببين، سبب ذاتي خاص، والأخرى أسباب موضوعية علمية.

[1]- المصدر نفسه، ص 5.

[2]- المصدر نفسه، ص 5 – 6.

[3]- المصدر نفسه، ص 6.

– **السبب الذاتي أو الخاص:** وهو ما ذكره المؤلف في أول كتابه ومبتدأ كلامه، أن السبب الدافع لتأليف هذا الكتاب، رغبته في الإجابة عن تساؤلات تلميذه الوفي يوسف بن عقنين، فيكون هذا دافعه الذاتي.

– **الأسباب الموضوعية:** وكعادة أي مؤلف فإن له بعد الأسباب الذاتية أسباب موضوعية وهي:

– شرح الأسماء المشتركة المعنى في الكتاب المقدس، والتي توهم معنى غير المعنى الحقيقي المطلوب، وردا على من حمل الألفاظ على ظاهرها، وسماهم ابن ميمون بالجهال.

– إزالة الإشكال الواقع بسبب اختلاف ظواهر النصوص مع قواطع العقول، أو فهومها، فيكون هذا الكتاب دليلا لكل من وقع في حيرة جدلية العقل والنقل، فيشرح له المعنى المعين على فهم النص ولا يخالف بذلك العقل.

– تبيينه أن للأمثال بَواطن ولا يمكن حملها على ظاهرها فقط، وهذا لا يعقله إلا العالم بالحقيقة.

بالتالي فنعلم من كل هذا أن ابن ميمون إنما ألف هذا الكتاب أساسا لتقوية دعائم اليهودية في ظل الانتقاد الشديد الموجه إليها، وركّز على أهم نقطة في زمنه؛ وهي مخالفة الشريعة أو ظواهر النصوص لقواطع العقول ومداركها.

الفرع الثاني: الموضوعات التي يشتمل عليها الكتاب.

قام إسرائيل ولفنسون بعمل تحليل معتبر للكتاب، وقرّر أن الكتاب يحتوي على موضوعات عقدية وفلسفية متعددة، وهي في غير ما ترتيب، وهذا باعتبار أن ابن ميمون كان يرسل الكتاب على شكل رسائل لتلميذه يوسف بن عقنين، وبالتالي لم يكن مرتبا الترتيب الذي نعرفه في الكتب الأخرى، والكتاب مقسم إلى ثلاثة أجزاء، وتشتمل على التالي:

1- يشتمل الجزء الأول من الكتاب:

– إنكار الأوصاف المنسوبة لله.

– إدراك الله على الطريقة السلبية لا الإيجابية.

– أسماء الله الحسنى التي وردت في الكتب العبرية.

- محاربة التمائم والتعاويذ.
- المتكلمون يهربون من تسمية الله بالعلة الأولى.
- ماذا أخذ المتكلمون عن الفلسفة اليونانية، وكيف أدخلوه على عقائدهم.
- موسى بن ميمون يناقش نظرية قدم الكون لأرسطو، ويبرهن على أن الكون محدث.
- كيف ناقش موسى المتكلمين.
- يهود الشرق يدمجون مبادئ المتكلمين في مصنفاتهم.
- الأندية اليهودية العربية تدفع إلى فلسفة أرسطو.

2- **الموضوعات التي يشتمل عليه الجزء الثاني من الكتاب:**

- البحث في وجود الله وما ورد فيه لأرسطو وفلاسفة المسلمين والمراجع اليهودية.
- الكلام عن قدم الكون أو حدوثه.
- تقسيم المعتقدين بالله إلى ثلاثة أقسام.[1]
- حقيقة النبوة وماهيتها.
- النبي والوحي.

3- الموضوعات التي اشتمل عليه الجزء الثالث:

- رؤيا النبي حزقيال.
- الشر وما يحل من المصائب بالعالم.
- هل يكون الله مسؤولا عما يقع من الكوارث على المخلوقات؟ وما يترتب على ذلك من عنايته بالكون وما فيه؟ وما يقول الفلاسفة في هذه المعضلة؟ وما تقوله شريعة موسى فيها؟
- رأي المؤلف في العلة الإلهية.
- الفرق بين علم الصانع بما صنع، وعلم غيره بذلك المصنوع.
- قصة أيوب التي تحير كل ناظر من الناس.

[1]- إسرايل ولفنسون، مرجع سابق، ص 57.

- امتحان الله الأنبياء والأتقياء والأفراد والجماعات.
- البحث في صلاح النفس وصلاح البدن؛ مع شرح الواجبات والعبادات.
- الصابئة وما وصل إلى العرب من معتقداتهم الوثنية.
- كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية.
- رأي المؤلف فيه.
- عناية المستشرقين بكتاب الفلاحة النبطية.
- أسباب تمسك الشريعة بمعتقدات كان تركها أصلح.
- أغراض الشريعة الكاملة.
- عدم التفات الشريعة إلى الشاذ.
- تعليل فرائض وواجبات وردت في الكتاب المقدس تعليلا فلسفيا.

3- فصول الأختام أو آخر الكتاب وهو الجزء الثالث.

- تبدأ بمثل رائع بعد ملخص نظريات موسى بن ميمون عن التوحيد.
- كيف يعبد الإنسان الكامل الله تعالى.
- تقسيم الكمالات إلى أربع أنواع.
- معرفة الله هو الكمال الذي يفتخر به.
- غاية الحكمة[1].

ما سبق ذكره هو ما أورده إسرائيل ولفنسون، في كتابه عن موسى بن ميمون، حيث قسّم موضوعات الكتاب على هذا الترتيب، وزاد عليها بعض الأمور.

وهناك تقسم آخر للكتاب، بينه مترجم الكتا ب إلى العربية ومحققه؛ حسين أتاي، ونسبه إلى Leo Strauss، وهو الفيلسوف اليهودي الذي درس كتاب دلالة الحائرين طوال خمس وعشرين

[1]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 57 – 58.

سنة حينا بعد حين، ووضع كتاب بعنوان: كيف تبدأ دراسة دلالة الحائرين، حيث قسّمه إلى قسمين:

- القسم الأول: ويشتمل على الآراء، وهي كالتالي:
- القسم الثاني: ويشتمل على الأفعال.

ثم ذكر موضوعات كل قسم، وفق ما أورده ابن ميمون في كتابه، وفق ترتيب موافق لما جاء في الكتاب، وتحليل جيد مختصر للموضوعات، ويمكن القول أنها أكثر اختصارا مما ذكره إسرائيل ولفنسون وتقسيمه لموضوعات كتاب دلالة الحائرين.[1]

الفرع الثالث: المصادر التي اعتمد عليه ابن ميمون في تأليف كتابه.

يشير أغلب دارسي وشارحي كتاب دلالة الحائرين، ومترجميه، أن ابن ميمون قد اعتمد على كثير من المصادر المتنوعة، بين اليهودية واليونانية والإسلامية، وإن لم يصرح بأسماء المؤلفين إلا نادرا، وهذا الذي وضّحه ولفنسون في دراسته لكتاب الدلالة، حيث يقول: «وقد اعتمد موسى بن ميمون في أثناء تأليف كتابه على المراجع اليهودية المدونة بالعبرية والعربية، مع أنه لم يسرد أسماء المؤلفين إلى في أحوال نادرة»[2].

ثم يسرد لنا ولفنسون بعض الأسماء التي اعتمد عليها بن ميمون، ويبتدأ بعرض المصادر اليهودية التي اعتمد عليها ابن ميمون، بقوله: «...إذ يسرد آراء سعيا الفيومي، وحنينا ابن فقودا، وسليمان بن جيرول المعروف أيضا بأبي أيوب سليمان بن يحيا، يوهودا اللاوي شاعر اليهود الأكبر بالأندلس، وإبراهيم بن حيّا، وابن داؤود، وإبراهيم بن عزرا، وكذلك كانت له دراية بآداب اليهود القرائين».[3]

أما المصادر الفلسفية اليونانية، فكما يذكر ولفنسون أن ابن ميمون كان مثله مثل فلاسفة المسلمين، فهو متأثر قبل كل شيء بأرسطاليس الذي يسميه ابن ميمون برئيس الفلاسفة، ويجلّه

[1]- أنظر مقدمة مترجم دلالة الحائرين، حسين أتاي.
[2]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 60.
[3]- المرجع نفسه، ص 61.

إجلالا عظيما، ويبين ولفنسون أن ابن ميمون قد اطلع على آراء فلاسفة اليونان من خلال مصنفات الفلاسفة المسلمين، مثل كتب الغزّالي، وابن باجة أبو بكر بن الصائغ، وابن طفيل وثابت بن قرة، والقبيصي، وابن أفلح الإشبيلي، ومُحَمَّد بن زكريا أبو بكر الرازي، الذي ناقشه في مسألة العناية، وكذلك الفارابي الذي يعد منهل ابن ميمون الأساسي، وأكثر شخصية متأثر بها.

وبما أن ابن ميمون قد أورد بحوثا مفصلة حول المعتزلة والأشاعرة والمتكلمين عموما؛ فهذا يدل على أنه درس المذاهب الإسلامية دراسة وافية، وكان قد أشار ونقد بعض المصنفات الإسلامية، سواء بما كان في عصره أو ما سبقه أو ممن عاصروه.

إضافة إلى أن ابن ميمون نفسه قد أشار إلى بعض المؤلفات العربية ونقدها، مثل كتاب الحكمة الإلهية لمحمد بن زكريا أبو بكر الرازي، ثم انتقل إلى مدح مدونات أرسطاليس واعتبرها كالجذور والأساس لكل المؤلفات التي تعني بالحكمة والمنطق، وأخبر أنه لا يمكن فهمها إلا بشروح ابن رشد، فيظهر هنا تأثره البين بابن رشد.

أما أهم الكتب التي مدحها ابن ميمون، ودلّ ذلك على أخذه منها، نجد كتب أبي النصر الفارابي، ووسمها بأنها البر النقي، وتؤدي إلى حصافة العقل، لأن بزعمه الفارابي كان حكيما فيلسوفا، وأن مؤلفاته صحيحة ترشد العاقل إلى سبيل الحق لمن يبحث عن الحكمة.

ونحن لما نقرأ كل هذا، نفهم أن ابن ميمون قد اعتمد على ما مدحه من الكتب، وأهمها كتب أرسطو، وأرسطاطاليس تلميذه، ومن الكتب العربية: كتب ابن رشد والفارابي[1].

الفرع الرابع: لغة وأسلوب الكتاب.

كما قد عرفنا من قبل، فإن ابن ميمون قد كتب مؤلفه دلالة الحائرين بالحروف العبرية باللغة والأسلوب العربي، وأما الملاحظ على الكتاب؛ فإننا نجد أنه متشبع بالأسلوب والروح الفلسفية الإسلامية، سواء من حيث الموضوع أو الألفاظ والمصطلحات، وكذلك نجده متأثر بالمؤلفات الفقهية

[1]- المرجع السابق، ص 59 – 61.

الإسلامية، بل وأكثر من هذا نجده متأثرا بالألفاظ القرآنية، وهذا ملاحظ في جميع كتابه من البداية إلى النهاية، وهذا لا يعني أنه لا وجود لشخصيته اليهودية، بل هي واضحة بينة من خلال كلامه.

كما يذكر لنا ولفنسون في حديثه حول أسلوب ابن ميمون في كتابه الدلالة بقوله: « وأسلوب موسى بن ميمون العربي في كتابه دلالة الحائرين وغيره يقرب بوجه عام من الأساليب العربية المألوفة عند المسلمين في المصنفات الفلسفية والأخلاقية والفقهية، وقد يستعمل في أحوال كثيرة ألفاظا عربية مأخوذة من القرآن والمصادر الفقهية الإسلامية».[1]

أما عن سبب اعتماد موسى بن ميمون كتابة مؤلفه هذا بالحروف باللغة العبرية وبالحروف العربية، هو كما يرى بعض الباحثين خوفه من المسلمين واليهود معا، وخوفه من المسلمين كان بسبب ما يوجد في كتابه من آراء تتعارض كثيرا مع تعاليم الإسلام، بخاصة حول مشكلة النبوة، بالإضافة إلى ما وضعه فيه من آراء تندد بأفكار المتكلمين المسلمين، ولكنه رغم ذلك يستفيد من فلاسفة العرب.[2]

أما خوفه من اليهود فيرجع إلى ما في كتابه من معارضة شديدة للآراء المتوارثة لدى اليهود، فقد أخضع الدين اليهودي لفلسفة أرسطاليس وفلسفة المسلمين، فجعل كتابه هذا عربي اللغة، عبري الخط، ليكون اطلاع من لا يأمن جانبهم عليه ببطء، لأنه قلّ بين اليهود من يعرف العربية في زمنه، إلا وهو من مريديه، فيستسيغ آراءه.[3]

فموسى بن ميمون منظم اليهودية وواضع أركانها؛ فالتأثير الإسلامي عليه يظهر في كل أعماله، وبخاصة في عمله الأساسي "دلالة الحائرين" والذي وصفه الشيخ مصطفى عبد الرزاق بأنه

---

[1]- المرجع السابق، ص 121.

[2]- حسن حسن كامل إبراهيم، الآراء الكلامية لموسى بن ميمون والأثر الإسلامي فيها، مرجع سابق، ص 46.

[3]- موسى بن ميمون، المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه من أن يكون جسما أو قوة في جسم، شرحها أبو عبد الله مُحَمَّد بن أبي بكر بن مُحَمَّد التبريزي، صححه مُحَمَّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، 1993م، القاهرة، ص 18-17.

عمل في الفلسفة الإسلامية، حيث وصلت درجة التأثير الإسلامي على موسى بن ميمون في هذا العمل درجة تجعل القارئ لا يشعر بأن كاتب هذا العمل يهودي[1].

من جهة أخرى، أسلوب موسى بن ميمون في كتبه العربية، وبخاصة دلالة الحائرين هو أسلوب الفلاسفة والفقهاء والمفسرين المسلمين عينه: استعمال ألفاظ وعبارات قرآنية ومصطلحات إسلامية محضة، واستعارات وصور بلاغية، صحيح أن اطلاعه على الآداب والآثار اليهودية أضاف طابعا خاصا إلى ذلك الأسلوب، وعلى الخصوص في المؤلفات الدينية المتصلة بالمصادر العبرية، وفي هذا النوع من الكتب يتجلى الاتجاه الإصلاحي الديني عند موسى على طراز إحياء علوم الدين للغزالي.[2]

ومع كل هذا التأثر بالبيئة العربية الإسلامية، غير أن المؤلف لا يزال وفيا لدينه وألفاظه التوراتية، حيث نجد الكتاب متشبع بالروح العبرية خاصة التي لها اتصال بالمصادر العبرية البحتة، كما أن المؤلف كان يستعمل لغة عربية غنية بالمفردات، بعيدة عن التكلف، وكغيره من فلاسفة اليهود في القرون الوسطى لم يعن ابن ميمون عناية بقواعد الإعراب على النحو الصحيح في اللغة العربية[3]

هذا وتشتمل عبارات موسى بن ميمون على ألفاظ عامية شائعة في اللهجات العربية بمصر والمغرب والأندلس، ومتعارف عليها مثل قوله "شَيل" بمعنى حمل ورفع، وغيرها من الألفاظ[4].

---

[1]- موشيه مردخاي تسوكر، التأثير الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة، تر: أحمد محمود هويدي، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، ص 4.

[2]- مُحَّد عزيز الحبابي، موسى بن ميمون من قنوات انتشار الغزالية في أوربا، ندوات أكاديمية المملكة المغربية، حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزّالي وموسى ابن ميمون، أكادير، المغرب، 1985، ص 382.

[3]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 122.

[4]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 67.

المطلب الثاني: منهج ابن ميمون في كتابه الدلالة، وأثره على الفكر اليهودي والإسلامي.

من المؤكد أن لكل مؤلف منهج يسير عليه في تأليف كتبه، هذا المنهج يكون نابعا من صميم فكره ومنهجه العلمي، ويظهر أثره جليا فيما يكتب ويؤلف، وابن ميمون لن يخرج عن هذا، وسنحاول من خلال هذا المطلب محاولة تحليل منهجه في تأليف كتابه دلالة الحائرين، ثم معرفة أثره على الفكر اليهودي.

الفرع الأول: منهج ابن ميمون في كتابه الدلالة.

لكل مؤلف منهج، كما ذكرنا، وموسى بن ميمون اعتمد منهجا قد لا يبدو واضحا في كتابه دلالة الحائرين، غير أنه يصرح في مقدمة كتابه بالعديد من الأمور التي قد ترسم لنا منهجه، فضلا عن استقراء ما كتبه لمعرفة المنهج المتبع، والذي سنحاول التركيز على أهم نقاطه وفق قضايا متتابعة.

وقبل الخوض في هذا، يجدر بنا أن نشير إلى أن ابن ميمون كان متهيبا كثيرا من الحديث عن بعض الأشياء وذكرها في كتابه هذا، ولكنه اعتمد في تأليف كتابه هذا على مقدمتين، وهذا كله في قوله:« والله تعالى يعلم أني لم أزل أستهيب كثيرا جدا وضع الأشياء التي أريد وضعها في هذه المقالة، لأنها أمور مستورة لم يوضع فيها قط كتاب في الملة في هذا زمان الجلاء التي عندنا، ما ألف فيها فكيف أبتدع أنا بدعة وأضع فيها؟ لكني اعتمدت على مقدمتين: الواحدة قولهم في نظير هذا المعنى: لقد حان للرب أن يعمل الخ، والثانية قولهم: فليكن كل عملك لوجه الله».[1]

أولا: المستهدفون بالكتاب.

استنادا لما عرفناه سابقا حول سبب تأليف هذا الكتاب، والغرض أو الأغراض الحقيقية الدافعة لكتابته؛ فإنه يمكننا من خلال هذا القول أن منهج ابن ميمون كان قويا، غير موافق للعامة

[1]- موسى بن ميمون، مرجع سابق، ص 18.

والبسطاء، فكما سبق وعرفنا أن هذا الكتاب إنما ألّفه للمبحرين في علوم الفلسفة والحقيقة، وكما قال هو لتلميذهيوسف بن عقنين: «...هذه المقالة التي وضعتها لك ولأمثالك وقليل ما هم»[1].

يمكن لنا بعد معرفة هذا، أن ندرك ونتأكد أن ابن ميمون إنما خصص هذه المقالة لقلة من الناس، ومن أجل هذا اتبع أسلوبا ومنهجا معينا في كتابه الدلالة.

ابتداء سيظهر لنا منهج ابن ميمون أولا منا خلال تقسيمه لكتابه، بدايته ووسطه ونهايته، حيث يمكن القول أنه ثلاث أجزاء، الجزء الأول منه ابتدأه بتعريف كتابه والسبب والغرض من تأليفه، ثم انتقل إلى تفسير وشرح بعض الألفاظ والأسماء المشتركة المعاني التي وردت في الكتاب المقدس، ويظهر جليا هنا محاولة ابن ميمون التوفيق بين ظواهر النصوص وقواطع ومدركات العقول، وبخاصة الفلسفية، واعتمد في هذا على التأويل، وهو في كل شأنه هذا يؤكد على أن معرفة أسرار وبواطن الألفاظ الواردة وحقيقة غرضها؛ لا يتأتى لكل الناس، بل لخاصة الخاصة، ممن فقه علم الشريعة، والحذّاق والنظّار.[2]

وقوله: «أما هذه المقالة فكلامي فيها مع من تفلسف، كما ذكرت وعلم علوما حقيقة، وهو معتقد للأمور الشرعية حائر في معانيها... »[3]، ثم انتقل بعد ذلك للحديث عن أصناف الناس أمام كتابه دلالة الحائرين وهم ثلاثة:

الأول: كل مبتدئ من الناس ليس عنده شيء من النظر، فإنه سيستنفع ببعض فصول هذه المقالة.

الثاني: الكامل من الناس المتشرع المتحير، يستنفع بجميع فصولها وما أشد اغتباطه بها وما ألذّها على سمعه.

الثالث: المختلطون الذين قد اتسخت أدمغتهم بالآراء غير الصحيحة وبالطرق المشروع ة ويظنون أن ذلك علوم صحيحا، فإنهم سينفرون من فصول كثيرة منها وما أعظمها عليهم، لكونهم لا يذكرون لها معنى.[1]

---

[1]- المرجع نفسه، ص 4.

[2]- المرجع نفسه، ص 5.

[3]- المرجع نفسه، ص 11.

ثانيا: قضايا متناثرة دون ترتيب.

غير أنه في كل هذا، يذكر أنه لا يتبع منهجا وخطة واضحة في التأليف، بل إن المساءل مختلطة مبددة كما وصف ذلك بقوله لتلميذه: «فلا تطلبني هنا غير رؤوس الفواصل، ولو تلك البداءات ليست هي في هذه المقالة مرتبة، ولا مطردة، بل هي مبددة مختلطة في أغراض أخرى مما يرام تبيينه»، ثم يبين مقصده من هذا الخلط واتباعه لهذا المنهج في التأليف بقوله «إذ غرضي أن تكون الحقائق تلوح منها، ثم تخفى حتى لا يقاوم الغرض الإلهي الذي لا يمكن مقاومته، الذي جعل الحقائق الخصيصة بإدراكه خفية عن جمهور الناس، قال: سر الرب لمتقيه[2]»[3].

وواضح أن سبب الخلط في الأفكار وعدم ترتيبها، إنما راجع كما ذكر ابن ميمون إلى طريقته في الكتابة، أو يمكن حصر ذلك في ثلاث أسباب:

السبب الأول: جعله الكتاب فصولا منثورة، كلما قام بكتابة فصل منها أرسله إلى تلميذه يوسف بن عقنين، فكان هذا سبب رئيسا في عدم انتظام فصول كتابه واختلاطها.

السبب الثاني: أن الأفكار متداخلة، مترابطة، فيكون الحديث في فصل لاحق من هذا الكتاب، متمما أو متعلقا بفصل آخر متقدم قبله.

السبب الثالث: وقد يكون هذا السبب شخصيا، حيث قصد نثر القضايا الخطيرة في الكتاب دون ترتيب؛ حتى لا يعثر عليها إلا من كان أقدر على ذلك، مع إعطاء المثل واللغز المغلف بالحشو الذي لا تظهر فائدته حينا، ويستحلف بالله القادرين أن لا يشرحوا شيئا مما فهموا.[4]

وقبل كل شيء، فابن ميمون كان أكاديميا في كتابه، متبعا لمنهج قويم متين، يقوم أساسا على فكرة أن لا لأحد الطاقة التامة على شرح كل المشكلات والإجابة عنها، حيث بيّن أن كتابه هذا لم يكن ليحل جميع المشكلات، بل يدفع أكثرها، وقد صرّح بهذا في قوله: «ولست أقول إن هذه المقالة

---

[1]- المرجع نفسه، ص 17.

[2]- سفر المزامير، 25: 14، وقد ورد مخالف لما قاله ابن ميمون في كتاب، حيث جاء في الكتاب المقدس:«سرّ الربّ لخائفيه، وعهده لتعليمهم».

[3]- موسى ابن ميمون، مرجع السابق، ص 7.

[4]- أحمد شحلان، مرجع سابق، ص 207.

دافعة لكل إشكال لمن فهمها؛ بل أقول إنها دافعة لأكثر المشكلات وأعظمها، ولا يطلبني النبيه ولا تتعلق آماله بأنّا إذا ذكرنا غرضا ما؛ أنّا نتممه، أو إذا شرعنا في تبيين معنى مثل من الأمثال أنّا نستوفي جميع ما قيل في ذلك المقل، هذا لا يمكن عاقلا فعله بلسانه لمن يحاوره، فكيف أن يضعه في كتاب، لئلا يصير هدفا لكل جاهز يظن به العلم يرمي سهام جهله نحوه».[1]

ثالثا: الاقتباس والنقل من أفكار المتقدمين والنقد المبهم.

نلاحظ أن ابن ميمون قد اعتمد في جميع كتابه على النقل، فكانت مصادره عديدة ذكرنها آنفا، وكان قد أورد في كتابه كثيرا مما ورد في تلك المصادر، فقد اعتمد في كتابه على الكتاب المقدس وهذا واضح وجلي، ونقل كلام أرسطو وأرسطاطاليس وغيرهما ثم إما يوافقه أو ينقده ويرده إذا خالف أساس عقيدة وشريعة اليهود.

حيث اقتدى ابن ميمون بآثار الفارابي وابن سينا في العودة إلى أرسطو، لاستمداد المواد اللازمة للبرهان على وجود الله وعلى وحدانيته وعدم تجسده.[2]

وبشكل مختصر فقد أدمج ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرين المبادئ الأرسطية، بنظريات من الفلسفة الإسلامية وبأخرى لمفكرين يهود...حيث يذكر موسى بن ميمون أبا حامد الغزالي مرات، مما يدل على أنه اطّلع على كتبه ... من أهم ما يشترك فيه الفلاسفة الإسلاميون هو دمج الفلسفة والمنطق بالشريعة، نفس النزعة عند موسى بن ميمون، لقد حاول هو كذلك أن يوفق بين الديانة اليهودية والفلسفة...حتى تمتزج أنوار الإيمان بأنوار الحكمة، ويصبح: «العقل الفائض علينا هو الصلة بيننا وبين الله تعالى»[3].

[1]- المرجع السابق، ص 6.

[2]- جورج طرابيشي، مرجع سابق، ص 35.

[3]- مُحَّد عزيز الحبابي، مرجع سابق، ص 381.

ويرى باحثون أيضا أن مدار اعتماد ابن ميمون كان على كتب ابن رشد، حيث اعتمد على كتاب تهافت التهافت الذي رد به ابن رشد على تهافت الفلاسفة للغزالي، والذي يركز الفكر الفلسفي في عمق ووضوح جدا ابن ميمون إلى تبنيه ونقله للأجيال اليهودية.[1]

نجده أيضا اعتمد على كتاب فصل المقال في الموافقة وتقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، لابن رشد أيضا، حيث اعتمد عليه ابن ميمون ي محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة، مما مكّن ابن ميمون من إصدار كتابه دلالة الحائرين.[2]

فضلا عن هذا؛ فإن ابن ميمون إنما اعتمد آراء الفارابي عند حديثه في مبحث النبوات، وإنما نظريته حول النبوة امتداد لما جاء في كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي، وقد اعتمد بالفعل نظرية الفارابي في النبوة، وسعى جاهدا في التوفيق بينها وبين الديانة الموسوية.[3]

ويرى بعض الباحثين أن ابن ميمون لم يتوخ الموضوعية ولم يقدم الدليل على ردوده على مخالفيه، فضلا عن نقله عبارات بأكملها من المؤلفين العرب لا ينسبها لأصحابها، وكتابه خليط من مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين، صبغها بصبغته الخاصة، ووجها وجهة يهودية.[4]

وابن ميمون في كتابه لم يأل جهدا في نقد الفرق الأخرى حتى الإسلامية، ففي حديثه عن المتكلمين والمعتزلة والأشاعرة، يذكر أن كل ما قالوه إما هو آراء مبنية على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان والسريان، الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقوالهم.[5]

---

[1]- عبد العزيز بنعبد الله، الفكر الإسلامي وأثره في فلسفة موسى بن ميمون وتطور التقاليد اليهودية، ندوات أكاديمية المملكة المغربية، حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزّالي وموسى ابن ميمون، ص 112.

[2]- المرجع السابق، ص 113.

[3]- إبراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية – منهج وتطبيقه، دار المعارف، مصر، 1976، ط 3، ج 1، ص 113

[4]- عبد المنعم مدبولي، موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية، مكتبة مدبولي، ص 41.

[5]- المرجع نفسه، ص 43.

رابعا: الاقتباس من الكتاب المقدس وتأويله

يمكن القول أن هذا هو المنهج الظاهر الذي لا يخفى، وقد نسميه تأويل المنقول، وهو هدف ابن ميمون من هذا الكتاب، توضيح معاني الألفاظ التي قد تكون مشتركة مع ألفاظ محسوسة، قد تعطي للسامع فهما على أن الذات الإلهية جسم.

يظهر هذا الاقتباس من أول جملة في كتاب الدلالة، وينتشر خلال جميع فصول الكتاب، ولعل الجزء الأول منه يوضح منهجه هذا، من خلال شرحه أسماء الله الحسنى، وكذلك الجزء الثالث، من خلال تفسيره وتأويله لرؤيا النبي حزقيال، دون إغفال تأويل موسى بن ميمون لكثير من العبارات والآيات الواردة في التوراة، والتي قد توهم التجسيم، فضلا عن التناقض، وسنورد بالتفصيل عمله في هذا عند تحليل منهجيته في معالجة جدلية العقل والنقل.

خامسا: اعتماد الردود الفلسفية للرد على المقالات الفلسفية.

علمنا أن ابن ميمون من خلال كتابه هذا – دلالة الحائرين– إنما سعى أساسا للتوفيق فين النقل والعقل، أو الفلسفة والدين، والدين عنده متمثل أساسا بما ورد في كتب النبوة وشروحها مثل التوارة والتلمود، والعائق الذي أمامها هو مخالفتها لما جاءت به الفلاسفة من قواعد صبغوها صبغة عقلية، كل ما خالفها فهو باطل ولو كان نصا مقدسا !

فظهر جليا منهج ابن ميمون الفلسفي من خلال كتابه دلالة الحائرين، حيث اعتمد وبشكل مركز على الردود الفلسفية والكلامية في مناقشة الأقوال التي قد تخالف النقل عنده، وفي حال صحّ عنده قول من أقوال الفلاسفة وقاعدة من قواعدهم، فإنه يحمل نصوص الكتاب بما يوافق هذه القاعدة، فيستخدم المنهج سابق الذكر، وهو تأويل المنقول، ليخرج النصوص من التناقض الذي قد تحويه، وتخالف به قواعد الفلسفة الأصيلة.

دون إغفال اعتماد ابن ميمون في جل كتابه على مناقشة كثير من أقوال الفلاسفة والمتكلمين، حيث ناقش الآراء حول قدم العالم وحدوثه، ورجّح وردّ على من قال بقدمه، بما يوافق التوارة، وكذلك

ناقش نظرية النبوة وحقيقتها والوحي وأنواعه وطرقه، والآراء الواردة حولها، وغيرها من المساءل الأخرى.[1]

الفرع الثاني: تأثير الكتاب على الفكر اليهودي.

أصبح كتاب دلالة الحائرين توراة الفلسفة عند اليهود، حوله يدور الدرس والنقاش والمجادلة، لذلك تعدد شروحه، والتعاليق عليه، فقد شرح ابن ميمون نفسه بعض نصوصه وأرسلها إلى شموئل بن تبون مترجم الكتاب إلى العبرية[2].

والذي لا شك فيه أنه ليس هناك كتاب عبري بعد الكتاب المقدس، وصحف التلمود قد أثّر أثرا عميقا في حياة اليهود، مثل كتاب دلالة الحائرين، لأن أنصار موسى في حياته وبعد وفاته كانوا يقرءونه في الكنائس، ويدرسونه في المعابد، وأصبح عماد الاسترشاد لكل من يدرس كتب الدين وفقه الشريعة.[3]

وأخذت الجموع المستنيرة من اليهود تتهافت على كتاب دلالة الحائرين بعد ظهوره بمدة وجيزة، وانهالت الرسائل على المؤلف من الشرق والغرب لطلب نسخ معتمدة منه، والسبب في ذلك أن من سبقه أحجموا عن الخوض في معضلات دينية توقظ الأحقاد وتؤدي إلى فتنة بين أنصار الفلسفة والدين.[4]

يظهر التأثير العميق لفلسفة ابن ميمون من خلال كتابه دلالة الحائرين؛ حيث بدأت تظهر شروح لكتابه في أماكن متفرقة، ففي سنة 1240 م ظهر شرح الجزء الأول والثاني لدلالة الحائرين في مدينة سلرنو، ويعدل هذا العمل أول شرح لكتاب الدلالة.

وفي سنة 1280 م، ظهر "دليل الدليل" حيث استحسنه مفكروا اليهود عامة، وبعد ذلك بفترة وجيزة وضع يوسف كسبي الأندلسي شرحين للكتاب، عرف الأول بـ "الأساطين الفضية"،

---

[1]- نجد هذا المنهج في جميع أجزاء كتاب دلالة الحائرين الثلاثة، وبخاصة الجزء الثاني والثالث.

[2]- أحمد شحلان، مرجع سابق، ص 143.

[3]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 136.

[4]- المرجع نفسه، ص 123.

وعرف الثاني بـ "المسابك الفضية" ومؤلف الكتابين لشدة تأثره بموسى بن ميمون قال: « إن دلالة الحائرين مصنف مقدس»، وعدّ نفسه غير محظوظ لأنه لم ينشأ في زمن موسى بن ميمون ولم يزره، وهاجر إلى مصر ليلتقي بخلفه، فوجدهم رجال تقوى وإيمان، لا رجال معرفة وحكمة، فرجع خائبا إلى وطنه.[1]

كما وضع موسى الربوني سنة 1362 م شرحا لكتاب دلالة الحائرين، ألّفه لمن تضلّع في الفلسفة العربية، وضمّنه كثيرا من نظريات ابن رشد، وكذلك اسحق بن موسى المعروف باسم الأفودي وضع شرحا لكتاب الدلالة، واللاوي بن جرشون وإسحاق ابرنيل، وضعا شرحا مفصلا للدلالة.[2]

كما أن كتاب الدلالة راج بين اليهود القرّائين، حتى أن هارون بن إلياس (ت 1359م) يقلده في كتابه شجرة الحياة، ويتناول نفس القضايا والمساءل التي تعرض لها موسى بن ميمون، كما أن الصوفية اليهودية الذين يعارضون ابن ميمون أشد الاعتراض، أخذوا يدرسون كتاب دلالة الحائرين على مر العصور، وينقلون منه النصوص والفقرات ويستعملونها في مواعظهم من أمثال إبراهيم أبو العافية (ت 1291م)، الذي عمل جاهدا للتوفيق بين مبادئ موسى بن ميمون وتعاليم الصوفيين[3].

كما نقل الفيلسوف اليهودي باروخ سبينوزا (ت 1677م) إلى مصنفاته الكثير من آراء ابن ميمون، وإن كان قد خالفه في جلّها وردّ عليه في كتابه اللاهوت والسياسة، ظاهرا، ووافقه باطنا.[4]

كما أن سليمان بن يشوع أشهر تلاميذ الفيلسوف إيمانويل كانط (ت 1800م) تأثر بكتاب الدلالة حتى وضع شرحا بالعبرية للجزء الأول منه، كما أن موسى مندلسون عمل على نشر فلسفة وأطروحات دلالة الحائرين من خلال مصنفاته؛ لأن مندلسون يعتبر من أكبر قادرة الفكر عند اليهود في القرن الثاني عشر.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 136 – 137.

[2]- المرجع نفسه، ص 137.

[3]- المرجع نفسه، ص 137.

[4]- باروخ سبينوزا، رسالة في اللاهوت والسياسة، تر: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م، ص 83-84.

دون إغفال موسى مندلسون الذي عمل على نشر فلسفة وأطروحات دلالة الحائرين من خلال مصنفاته؛ لأن مندلسون يعتبر من أكبر قادة الفكر عند اليهود في القرن الثاني عشر، ويرى إسرائيل ولفنسون أن أعظم خدمة قدمت للكتاب في العهد الأخير، هي التي قدمها سليمان مونك، الذي قام بإخراجه من النص العربي الأصلي من أقدم نسخة موجودة في المكاتب الأوروبية، وهو الأصل الذي أهمل لعدم عناية يهود الشرق بالفلسفة.[1]

من جهة أخرى، ورغم وجود قبول من بعض الطوائف والأفراد لكتاب دلالة الحائرين، إلا أن العديد من الجهات الأخرى رفضته جملة وتفصيلا، وقد بدأ أمر الفتنة في أخريات أيام موسى، ثم اشتد بعد وفاته وانقلب إلى نضال عنيف بين أنصار مذهبه الفلسفي وبين أعدائه.

ولعل الأسباب الأصلية في المعارضة العنيفة لكتاب دلالة الحائرين ترجع إلى أن موسى قد جعل أرسطو في مرتبة المشترع الإسرائيلي في كثير من الأمور، وهذا بالطبع في نظر رجال الدين أمر غير مقبول، لأنه يشكك في كثير من النظريات الدينية، وخاصة المعجزات التي عجزت الفلسفة عن أن تجد لها سببا منطقيا.[2]

وقد كان زعيم المتمردين على كتاب دلالة الحائرين الحبر سليمان بن إبراهيم من مدينة مونبيليه، يعاونه اثنان من كبار تلاميذه هما: يونس جيروندي، وداود بن شاؤول، وقد اتصلوا برؤساء الدين من اليهود في شمال فرنسا وأظهروا السخط على كل من يدرس هذا الكتاب، ومن يؤول نصوص التوراة وآراء التلمود على النحلة الفلسفية، وأنذروه بالحرمان من حقوقه الشرعية.[3]

واستمرت هذه الموجة من المعارضة، حتى بلغت أوجها في سنة 1305 م، أي بعد مرور عام ومائة عام على وفاة موسى، اجتمع رؤساء الدين من اليهود بمدينة برشلونة وأعلنوا لعنة الحرمان على

[1]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 141.

[2]- المرجع السابق، ص 132.

[3]- المرجع نفسه، ص 132- 133.

كل من يدرس العلوم الفلسفية قبل بلوغه سن الخامسة والعشرين، فضلا عن قيامهم بحرق كتاب دلالة الحائرين، في دلالة واضحة على حرمة تداول هذا الكتاب.[1]

الفرع الثالث: تأثير الكتاب على الفكر الإسلامي.

يجدر بنا ألا نغفل أثر كتاب دلالة الحائرين على الفكر الإسلامي، فكما لا يخفى علينا وذكرناه في ترجمة موسى بن ميمون، فباعتبار أنه سكن في بلاد العرب والمسلمين، وعايشهم بل وألف كتبه بالحرف العربي، وخاصة كتابه دلالة الحائرين، فلا بد أن نشير إلى أثره في الفكر الإسلامي، وهل كانت هناك ردود عليه أم لا !

قد يقول قائل، ما علاقة كتاب في الفكر اليهودي، بالفكر الإسلامي، كيف سيكون تأثيره على الفكر الإسلامي؟ وجواب هذا السؤال يكون من ثلاث محاور:

المحور الأول: ما ذكرناه من كون ابن ميمون معدود ضمن فلاسفة العرب والمسلمين، وأنه عاش بينهم وألف كتابه بالحرف العربي، بالتالي كان لزاما أن يوجد له تأثير.

المحور الثاني: أن ابن ميمون قد اعتمد كما ذكرنا آنفا على مصادر عربية إسلامية.

المحور الثالث: أن ابن ميمون قد ردّ وشنّع على كثير من أقوال المتكلمين المسلمين، وإن كان قد وافقهم في بعضها !

لكن رغم كل هذا، فالمسلمون لم يحفلوا بكتاب دلالة الحائرين، ولم يعنوه باهتمام ولا دراسة، فلم يثر أي رد فعل عند المسلمين، مع أن معظم مصادره إسلامية أو إغريقية، اطلع عليها بواسطة المسلمين، فقط أشار إليه ابن أصبيعة في قوله : "أنه كتاب كبير على مذهب اليهود" وأما القفطي فسكت عنه، وقد ذكره المقريزي بقوله: "... لما نبغ فيهم موسى بن ميمون القرطبي؛ عوّلوا على رأيه وعملوا (اليهود) بما في كتاب الدلالة وغيره من كتبه وهم على رأيه إلى زمننا".[2]

يبقى أن المؤلف الوحيد الذي نفهم من حديثه أنه اطلع على الكتاب، هو عبد اللطيف البغدادي، إذ يقول: "...وجائني موسى بن ميمون فوجدته فاضلا في الغاية، قد غلبت عليه الرياسة

[1]- المرجع نفسه، ص 134 – 135.

[2]- أحمد شحلان، مرجع سابق، ص 143.

وخدمة أرباب الدنيا...-ثم يتعرض للكتاب- وعمل كتابا لليهود، سمّاه كتاب الدلالة، ولعن من يكتبه بغير القلم العبراني، وقفت عليه فوجدته كتاب سوء يفسد أصول الشرائع والعقائد بما يظن أنه يصلحها".[1]

رغم كل ما سبق، ظل كتاب الدلالة في معزل عن رد فلاسفة المسلمين ومدارستهم لمحتواه، ويرجع السبب في ذلك إلى كتابته بالحرف العبري، من جهة أخرى فإن أبا بكر مُحَمَّد بن مُحَمَّد التبريزي من علماء القرن الثالث عشر، قد وضع شرحا مطولا لبعض فصول الجزء الثاني من هذا الكتاب [2]، سمّاه شرح المقدمات الخمس والعشرين في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزهه من أن يكون جسما أو قوة في جسم [3]، وبهذا فإننا لا نعلم أحد من مفكرينا تعرض للكتاب بالدرس، والتبريزي نفسه لم يتعرض إلا لجزء يسير من الكتب، وهو القسم الأول من الجزء الثاني.[4]

هذا، وابن تيمية يبدو أنه قد اطلع على الكتاب وفهم محتواه، حيث أشار في كتابه درء تعارض العقل والنقل إلى موسى بن ميمون وكتابه دلالة الحائرين فقال: «...حتى إن موسى بن ميمون صاحب دلالة الحائرين وهو في اليهود كأبي حامد الغزالي في المسلمين؛ يمزج الأقوال النبوية بالأقوال الفلسفية، ويتأولها عليها... »، ويظهر لنا من خلال هذا أن ابن تيمية قد فهم منهج ابن ميمون من خلال كتابه دلالة الحائرين، ولا يكون هذا إلا باطّلاعه على كتابه ذاك.[5]

---

[1]- المرجع السابق، ص 144.

[2]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 128.

[3]- صححه وقدّم له مُحَمَّد زاهد الكوثري، مطبعة السعادة، مصر 1369هـ، ونشره حسن أتاي في هامش كتابه دلالة الحائرين سنة 1974م.

[4]- أحمد شحلان، مرجع سابق، ص 135.

[5]- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج 1، ص 132.

المبحث الثاني: النقل والعقل عند ابن ميمون.

لا شك أنه وقبل التطرق والخوض في أفكار ابن ميمون ومعرفة طريقته في حل جدلية العقل والنقل؛ لزام علينا إيراد تعريفه للنقل والعقل، فما هو مفهوم النقل والعقل عند ابن ميمون؟

المطلب الأول: النقل عند ابن ميمون ومكانته.

الترتيب المنطقي لمعرفة مفهوم النقل عند ابن ميمون، معرفة رأيه حول الوحي، حيث أنه أورد جزء من كتابه تناول فيه هذه القضية، فإذا عرفنا رأيه حول مصدر النقل، عرفنا رأيه حول النقل حينها، ومكانته عنده.

الفرع الأول: مفهوم الوحي عند ابن ميمون.

تناول ابن ميمون الوحي ضمن الجزء الثاني من كتاب دلالة الحائرين، وصاغه بطريقة دينية بحتة، مثله مثل صياغات رجال الدين العاديين، غير أنه سمّى الوحي بالفيض الأسمى، الذي يصل إلى الإنسان وغيره من الكائنات، وبه نعقل ونتفاضل، غير أنه قد يصل بقدر أكبر لدى شخص آخر، تجعله قادرا على فهم طبيعة الأمور والأشياء لا غير، وقد يصل لبعض الناس مقدارا أكبر يجعله أكمل عن غيره من الناس، وقد سمّاه بالفيض العقلي.[1]

ومن خلال مفهومه للوحي قسّم ابن ميمون الناس إلى صنفين:

1- صنف غير ملزم بالتبليغ، وإنما يأتيهم الفيض العقلي ليكمل مقدرتهم على فهم الأشياء.، وهذا الصنف ينقسم لقسمين:

أ- أن يكون الفيض على قوته المتخيلة فقط، ولا يكون للقوة الناطقة منه شيء، لنقص فيها، أو لقلة الارتياض والتمرن، ومثال هؤلاء رؤساء المدن والمشرعين والكهان، وأرباب الأحلام الصادقة.

ب- وصنف آخر يكون الفيض العقلي على القوة الناطقة دون القوة المتخيلة، ولعل هذا بسبب قلة الشيء الفائض أو لنقص في المتخيلة، ومثال هؤلاء أهل النظر والفكر.

[1]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 405-406.

2- والصنف الثاني ملزمون بالتبليغ بما فاض عليهم من العقل عن طريق المتخيلة والناطقة، فهم جمعوا الصنفين السابقين، وهؤلاء هم الأنبياء.[1]

ثم يفصل موسى بن ميمون في الصنفين الأخيرين، ويقسمهما إلى أقسام أخرى، ولعل ما يلاحظ في كل كلامه هذا تقسيمه الأنبياء إلى من لا يجب عليهم التبليغ، وإنما الوحي يأتيهم من باب التكميل ورفع القدر والشأن، دون إرشاد الناس باسم النبوة، ومثال هذا نوح وإبراهيم وزكريا عليهم السلام وغيرهم، وصنف آخر من الأنبياء يوجب عليهم الوحي التبليغ، ومثالهم موسى عليه السلام وأنبياء بني إسرائيل.[2]

ثم تكلم ابن ميمون عن صور الوحي وأنواعه، وفصّل في هذا واستدل عليه بما جاء في التوراة وكتب النبوة، وسيرا مع هدف كتابه؛ فقد أورد ما الإجابات بما يوافق قواعد الشريعة وعلم الكلام، وهو ما لا يسعنا المقام للتفصيل فيه، وإنما سعينا لاستقاء رأي ابن ميمون حول النقل ومفهومه، من خلال معرفة مفهومه حول طريق هذا النقل وهو الوحي.

الفرع الثاني: النقل عند ابن ميمون ومكانته.

يمكن استقراء النقل عند ابن ميمون من خلال ما كتبه، ولا يخرج بذلك عن جملة اليهود، فيقول بأن التوارة والتلمود والمشناه كلها عنده من النقل، ولها مكانة خاصة، وأعلى التوراة أو كتب النبوة كما يسميها في غير ما موضع.

ويرى ابن ميمون أن النقل يحمل باطنا كما يحمل ظاهرا، الأول الظاهر يعرفه جميع الناس باختلاف درجاتهم، وهم العامة، والباطن الذي هو أسرار من أسرار العلم الإلهي، ولا يعلم كنهها والمقصد منها سوى البعض من الحكماء.[3]

ثم قسّم ابن ميمون الكاملين الذين لهم قدرة على فهم أسرار العلم الإلهي، ومقصده من ألفاظ الكتاب، إلى درجات، حتى إذا ما أراد أحد الكاملين بحسب درجة كماله أن يذكر شيئا مما

---

[1]- المصدر نفسه، ص 406.

[2]- المصدر السابق، ص 405 – 411.

[3]- المصدر نفسه، ص 5 و 7.

فهم من هذه الأسرار، إما بفمه أو بقلمه، فلا يستطيع أن يوضح ولو القدر الذي أدركه، إيضاحا كاملا بترتيب كما يفعل في سائر العلوم المشهور تعليمها.[1]

ويربط ابن ميمون بين منطوق النص وبين إدراكه بالعقل، حيث أن الشرائع العملية الواردة في التوارة لا يمكن إدراكها إلا بعد اعتقادات عقلية، أولها إدراكه تعالى حسب قدرتنا التي لا يصح ذلك إلا بالعلم الإلهي، ثم ربط ابن ميمون بين العلم الإلهي والعلم الطبيعي، وقال أنهما متاخمين لبعض، ورأى أن العلم الطبيعي متقدم من حيث الزمان عن العلم الإلهي، وهذا هو سبب ابتداء التوارة بسفر التكوين، الذي هو العلم الطبيعي.[2]

ويرى ابن ميمون أن المنقول أو النصوص الدينية تحمل معها مشكلات التأويلات، حيث أن كلها ظواهرها منافية جدا للحق خارجة عن المعقول، وأن هناك طريقتان لتأويلها إما التمثيل والإخفاء، هذا المنهج لم يرق لابن ميمون، وإما إظهار المعنى عن طريق التأويل الذي يستقيم معه إفهام الجهال من الناس أو ممن يحتار في معناها، أو ردعا لمن حملها على ظاهرها.[3]

ويمكن أن نستقي اهتمام ابن ميمون بالنقل من خلال ما سبق ذكره، ومن خلال ما أورده في كتبه، حيث يظهر من اهتمامه بالشروحات على الكتب المقدسة، والبحث في معانيها وتأويل النصوص الواردة فيها، أن النقل له مكانة عظيمة عنده، من ذلك كتابه السراج، وأيضا شرح المشناة.

والمنقول عند ابن ميمون من الأهمية بمكان، وسمّاه بالعلم الإلهي، حتى إن البحث فيه صعب المراس، ولا يمكن لأي كان أن يدخل فيه، بل قد يكون مضرا جدا، أي العلم الإلهي، وكذلك تبيين معاني الأمثال النبوية، والتنبيه على الاستعارات المستعملة في الخطابات التي كتب النبوة مملوءة منها، بل ينبغي أن يربى الصغار ويقرّ المقصرون على قدر إدراكهم.

---

[1]- المصدر نفسه، ص 8 -9.

[2]- المصدر نفسه، ص 10.

[3]- المصدر نفسه، ص 10-11.

ثم ينتقل ابن ميمون للتأكيد على أهمية النقل من حيث أن فهمه عسير، فهو متوفر للصبيان والنسوان وكافة الناس، لكن ليس في قدرتهم فهم الأمور على حقيقته ا، ثم وصف كثيرا من النصوص بالغامضة وقال: غوامض التوارة.[1]

ويعيد ابن ميمون طيلة كلامه التأكيد على أهمية النقل من حيث كونه غامض، ولا يصح لأي كان الخوض فيها إلا إذا كان متوفر فيه شرطان:

الأول: كونه حكيما، حصل العلوم التي تتخذ منها مقدمات النظر.

الثاني: أن يكون فطنا ذكي الطبائع، يشعر بالمعنى بأيسر تلويح.[2]

ومن بين ما قرره ابن ميمون، في أهمية بعض ما جاء في المنقول، وما سمّاه بالعلم الإلهي، أنه يكره تعليمه للشباب، بل لا يمكنهم قبوله لغليان طبائعهم واشتغال أذهانهم بشعلة النشوء، حتى تخمد تلك الشعلة المحيّرة، ويحصل لهم الهدوء ولسكون، وتخشع قلوبهم وتخضع من جهة المزاج، وحينئذ يستنهضون أنفسهم لهذه الدرجة.[3]

ومن بين ما يدل على أهمية النقل عند ابن ميمون، أنه يستدل بكثير من نصوص التوراة والتلمود والمشنه، من بداية كتابه إلى نهايته، حتى لا يكاد يترك موضعها إلا واستشهد بآية من التوراة، أو فقرة من التلمود، وسعى في ختام مقدمة كتابه إلى توضيح الأسباب التي توهم التناقض والتضاد في كل مكتوب، وجعلها سبعة أسباب.[4]

ومما نلحظه أيضا في اهتمامه بالنقل، وأن له مكانة كبيرة عند ابن ميمون، هو إيراده لما جاءت به الشريعة الموسوية، والتي يراها أكمل الشرائع، وقال هذا في غير ما موضع، ويستدل على ذلك دوما في مناقشاته، فيورد أقوال الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم ثم يورد مقالة التوراة بقوله: وتقول شريعتنا.

---

[1]- المصدر السابق، ص 72-73.

[2]- المصدر نفسه، ص 74.

[3]- المصدر نفسه، ص 79.

[4]- أحمد الشحلان، مرجع سابق، ص 139.

مع تخصيصه فصلا في الجزء الثاني من الكتاب بعنوان: لا توجد شريعة أكمل من شريعة موسى عليه السلام من الأزل إلى الأبد، ويستدل على ذلك بما نصت عليه النصوص التوراتية بقوله: «...بيّنا أن نبوة سيدنا موسى مباينة لنبوة من سواه...وذلك أن هذه دعوة سيدنا موسى لنا لم تتقدم مثلها لأحد، فمن علمناه من آدم إليه ولا تأخرت بعده دعوة مثلها لأحد من أنبيائنا، وكذلك قاعدة شريعتنا أنه لا يكون غيرها أبدا...وبيان ذلك ما نصت عليه الكتب النبوية، وجاء في الآثار هو أن كل ما تقدم سيدنا موسى من الأنبياء مثل الآباء وسام وعبر ونوح ومتوشالح واخنوخ...».[1]

وابن ميمون نفسه يصرّح أن كتابه ليس كتابا في الطبيعيات والعقليات، بل جاء شارحا لأمور الشريعة أيضا، وليس اهتمامه بذكر كثير من المساءل الطبيعية أو الفلسفية؛ أنه يهمل الجانب الشرعي أو النقلي، حيث يقول: «فلذلك ينبغي إذا رأيتني أتكلم في إثبات العقول المفارقة وفي عددها أو في عدد الأفلاك وفي أسباب حركاتها، أو في تحقيق معنى المادة والصورة »، وقال أيضا أن هدفه كشف غوامض التوراة، وأن في ذلك أجرا كبيرا.[2]

ومن بين ما يدل على أهمية النقل عند ابن ميمون وحرصه على إيراد ما جاءت به الشريعة والدفاع عنه دفاعا مستميتا، بالتأويل والتفسير والتوضيح والمحاججة والحجة والبيان، فقد أورد فصولا عديدة يوضح فيها أوامر الشريعة الموسوية، وأجاب عن بعض مشكلاتها، وبعض ما يخالفها، واستدل بها في مناقشة الفلاسفة والمتكلمين كما أوردنا، ثم لم يغفل ابن ميمون الإشارة إلى أهم نقطة في دعم الشريعة اليهودية؛ وهي المقاصد، حيث ذكر مقاصد الشريعة، ثم إحاطتها بأغلب مساءل وحاجات الناس، وشموليتها.[3]

بعد أن أورد ابن ميمون كثيرا من الاستدلالات بالشريعة ونصوصها، ودافع عنها، إلا أنه أفرد فصلا خاصا في الدفاع عن النصوص الدينية، والذي يدور في توضيح النصوص الدينية التي يبدو أنها

---

[1]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 412.

[2]- المصدر نفسه، ص 459.

[3]- نجد كل هذا مبثوثا في كتاب دلالة الحائرين، ويمكن القول أن الجزء الثالث أهم جزء دافع فيه ابن ميمون عن الشريعة، وهل الشريعة إلا النقل؟

لا تتضمن غاية ومقصدا، ثم ذكر أمثلة عن ذلك، للتأكيد أن نصوص التوراة لم تأت عبثا، وإنما لمقصد.[1]

المطلب الثاني: العقل عند ابن ميمون ومكانته

لزام علينا بعد ذكر مفهوم النقل ومكانته عند ابن ميمون، أن نعرج بالذكر على العقل ومكانته عند ابن ميمون، ونواصل إيراد هذا من خلال المصدر الأصيل، وهو كتابه دلالة الحائرين، مجمع أفكاره وحصاد رأيه.

الفرع الأول: مفهوم العقل عند ابن ميمون.

كتاب دلالة الحائرين يفيض بمفهوم العقل، بل جاء ليجعل مدركات العقول، وقواعد الفلسفة خاضعة لمنطوق النصوص، حتى وإن كان قد فعل عكس هذا، إلا أن هذا يبقى هدفه، حيث أن هدفه الأسمى الذي يرمي إليه موسى بن ميمون هو أن يلقي أشعة أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الإيمان والشعور بالعقل الفائض علينا هو الصلة بيننا وبين الله تعالى.[2]

عقد ابن ميمون فصلا لتوضيح ماهية العقل [3]، وذكر مقالة شهيرة للفلاسفة وهي قولهم في وصف الله تعالى: إنه العقل والعاقل والمعقول، وإن هذه الثلاثة معان فيه تعالى هي معنى واحد لا تكثير فيه.

ثم يبين ابن ميمون أن كل من لم ينظر في الكتب الموضوعة في العقل، ولا أدرك ذات العقل ولا علم ماهيته، ولا يفهم منه إلا مثل ما يفهم من معنى البياض والسواد، فإنه يصعب عليه فهم هذا المعنى جدا، ويكون قلونا إنه العقل والعاقل والمعقول عنده، مثل لو قلنا البياض والمتبيّض والمبيّض شيء واحد ![4]

---

[1]- المصدر السابق، ص 708.

[2]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 66.

[3]- الفصل 68 من الجزء الأول من كتاب دلالة الحائرين، نسخة حسين أتاي.

[4]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 167.

ويوضح ابن ميمون ماهية العقل بمثال واضح، يسعى من خلاله للتأكيد أن العقل ليس سوى المعنى المعقول، فيقول: «اعلم أن الإنسان قبل أن يعقل شيئا فهو عاقل بالقوة، فإذا عقل شيئا ما، كأنك قلت إذا عقل صورة هذه الخشبة المشار إليها وانتزع صورتها من مادتها، وتصوّر الصورة المجردة؛ إذ هذا هو فعل العقل، فحينئذ صار عاقلا بالفعل، والعقل الذي حصل بالفعل هو صورة الخشبة المجردة التي في ذهنه، لأن ليس العقل شيئا غير المعنى المعقول »، بالتالي فابن ميمون يجعل العقل هو المعنى المعقول، ولا فرق بين المعنى المعقول والعقل، وليس العقل بالفعل شيئا وفعله شيئا آخر، بل هما واحد.[1]

ثم يخبرنا ابن ميمون أن الإدراك هو حقيقة العقل وماهيته، وأن الإدراك هو نتيجة التعقل، والعقل والمعقول والعاقل شيء واحد لا يتجزأ وهو قول الفلاسفة والنظّار في وصف الله تعالى.[2]

وابن ميمون في إطار توفيقه بين النقل والعقل، يجعل للنص سلطانا على العقل، فيقول في توضيح مدارك العقل: «اعلم أن للعقل الإنساني مدارك في قوته وطبيعته أن يدركها، وفي الوجود موجود وأمور ليس في طبيعته أن يدركها بوجه ولا بسبب، بل أبواب إدراكها مسدودة دونه »، ثم يشبه ابن ميمون قدرة العقل بقدرة الحواس، بقوله: «...كما أن للحواس إدراكات وليس لها أن تدركها على أي بعد اتفق، وكذلك سائر القوى البدنية، لأنه وإن كان الإنسان مثلا قويا على شَيل[3] قنطارين فليس هو قويا على شيل عشرة ...»[4].

فيقصد ابن ميمون أن الناس يتفاضلون في العقول كما يتفاضلون في قوة الأجسام وقدرتها على حمل الأشياء وتحمل الأوزان الثقيلة، فيقول: «كذلك الحكم بعينه في الإدراكات العقلية الإنسانية يتفاضل أشخاص النوع فيها تفاضلا عظيما ... حتى إن معنى ما يستنبطه شخص من نظره بنفسه وشخص آخر لا يقدر أن يفهم ذلك المعنى أبدا، ولو فُهّم له بكل عبارة وبكل مثل وفي

---

[1]- المصدر السابق، ص 168.

[2]- المصدر نفسه، ص 168 – 170.

[3]- يقصد حمل ورفع الشيء، وهذه من الألفاظ المشهورة في المشرق ضمن اللهجات الدارجة أو العامية، وكنا قد ذكرنا فيما سبق أن ابن ميمون يعتمد على بعض الألفاظ العامية والدارجة في كتابه، مما يدل على أنه كتبه في هدوء نفس وفي أوقات متفرقة.

[4]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 67.

أطول مدة لا ينفذ ذهنه فيه بوجه، بل ينبو ذهنه عن فهمه، وهذا التفاضل أيضا ليس هو اللانهاية، بل للعقل الإنساني حد بلا شك، يقف عنده، فثم أشياء يتبين للإنسان امتناع إدراكها، ولا يجد نفسه متشوقة إلى علمها، لشعوره بامتناع ذلك، وأن لا باب يدخل منه للوصول إلى هذا، كجهلنا بعدد كواكب السماء، وهل هي زوج أو فرد، وكجهلنا بعدد أنواع الحيوان والمعادن والنبات وما أشبه ذلك».[1]

ويسمى ابن ميمون العقل بالقوة الناطقة، أو العقل الهيولاني، الذي لا يوجد في شيء من أنواع الحيوان إلا في الإنسان واحده، فبه يستمر وجود الإنسان وبه يفكر بروية وتدبير على عكس الحيوان الذي يمشي وفق طبيعته دونما تفكير وتدبير.[2]

ويصف العقل بأنه قوة شريفة، وهي أيضا خفية جدا لا يُفهم حقيقتها بادي الرأي، وأن هذه القوة الناطقة —العقل– موجود في الجسم غير مفارقة له.[3]

وقبل كل هذا، حاول ابن ميمون ضرب مثال واضح للتفريق بين التعقل الصحيح وبين الاختلاف لمجرد الاختلاف، وأرجع هذا إلى ثلاث أمور نقلها عن الإسكندر الافروديسي وأضاف رابعا بقوله:

الأول: حب الرياسة والغلبة الصادّان للإنسان عن إدراك الحق على ما هو.

الثاني: لطافة الأمر المدرك في نفسه وغموضه، وصعوبة إدراكه.

الثالث: جهل المدرِك وقصوره عن إدراك ما يمكن إدراكه.

الرابع: وقد زاده ابن ميمون، وهو الإلف والتربية، لأن الإنسان بطبيعته محبة ما ألفه، حتى أنك ترى أهل البادية على ما هم عليه من الشعث وعدم اللذات وضيقة الأقوات، يكرهون المدن ولا يستلذون بلذاتها، ويؤثرون الحالات السيئة المعتادة على الحالات الصالحة غير المعتادة...كذلك يحدث للإنسان في الآراء التي ألفها ورُبّي عليها من المحب والحماية لها والاستيحاش مما سواها.

---

[1]– المصدر السابق، ص 68.

[2]– المصدر السابق، ص 192 – 193.

[3]– المصدر نفسه، ص 194 -195.

ثم أكّد ابن ميمون أن السبب الأخير هو الذي يعمي العقل، ويحجب الإنسان عن إدراك الحقائق، ويميل نحو معاداتها، كما اعترى الجمهور في التجسيم وفي أمور كثيرة إلهية، غير أن ابن ميمون يعيد التأكيد أن كلامه حول حدود العقل وقصوره ليس بحسب ما جاءت به الشريعة، بل هو أمر قد قالته الفلاسفة وأدركته حق إدراكه من غير مراعاة مذهب ولا رأي، وهو أمر صحيح، لا يشك فيه إلا من جهل ما قد تبرهن من الأمور.[1]

كذلك يمكن القول أن العقل المقابل للنقل في هذه الجدلية؛ جاء عند ابن ميمون وورد بمفهوم القواعد الفلسفية أو الكلامية، وهي كثيرة مبثوثة في كتابه دلالة الحائرين، وكثيرا ما يستدل بها، وقد يرد بعضها ويقبل ويدافع عن بعضها الآخر، وهو ما سنراه في تحليلنا لمنهجه في التوفيق بين العقل والنقل أو الفلسفة والدين.

الفرع الثاني: مكانة العقل عند ابن ميمون

يظهر جليا مكانة العقل عند ابن ميمون، ويكفي دليلا على ذلك كتاب دلالة الحائرين نفسه، فالحيرة تكون في العقل وعجزه عن ربط نتائجه بما جاء في نصوص الكتب النبوية وآثار الصالحين في التلمود والمشناه، فيكفي دليلا على اعتناء ابن ميمون تأليفه هذا الكتاب.

غير أنه يظهر وبشكل أجلى اهتمامه بالعقل ومكانته عنده بما رأيناه من تعريف له، فابن ميمون لا يرفع درجة العقل لدرجة الهيمنة والسلطنة على النص، وبالمقابل لا يلغيه بل ينظر في نتائجه ومدركاته، خاصة ما قد تكون مسلمات، فيسعى للبرهنة على توافقها من نصوص الشريعة، النبوية أو كلام الصالحين.

يقول في تأكيد مكانة العقل: «وثمّ أشياء يجد الإنسان شوقه إلى إدراكها عظيمة، وتسلط العقل على طلب حقيقتها والبحث عنها موجود في كل فرقة نظّارة من الناس، وفي كل زمان، وفي تلك الأشياء تكثر الآراء ويقع الاختلاف بين الناظرين، وتحدث الشبه من أجل تعقل العقل بإدراك تلك الأشياء، أعني الشوق إليها... » ثم يوضح ابن ميمون مكانة العقل ويؤكد أنه ليس مجرد العناد

[1]- المصدر نفسه، ص 69.

البرهاني، فيقول: «...وكون كل أحد يظن أنه قد وجد طريقا يعلم به حقيقة الأمر، وليس في قوة العقل الإنساني أن يأتي على ذلك ببرهان، لأن كل شيء علمت حقيقته ببرهان لا اختلاف فيه ولا مجاذبة ولا ممانعة، إلا من جاهل يعاند العناد الذي يسمى العناد البرهاني، كما تجد أقواما يعانون في كريّة الأرض، وكون الفلك مستديرا ونحو ذلك».[1]

غير أن هذا لا يعني أن ابن ميمون يجعل العقل ذو أفق بعيد ليس له حدود، بل ذكر أن للعقول قدرات محدودة، ومدارك لا تتجاوزها، وشبّهها بالحواس وما يعتريها من حدود، وأن للعقل انطلاقة ولكن له محطة يلزم التوقف فيها ولا يمكنه تجاوزها، بل إذا أكثر الإنسان وتكلّف التعقل، فإنه بهذا يفسد شأنه ويتبلد، حيث يقول:

«اعلم يا أيها الناظر في مقالتي أنه يعتري في الإدراكات العقلية من حيث لها تعلّق بالمادة، شيء شبيه بما يعتري للإدراكات الحسية، وذلك أنكّ إذا نظرت بعينك أدركت ما في قوة بصرك أن تدرك، فإن استكرهت عينك وحدّقت بالنظر وتكلفت أن تنظر على بُعد عظيم أطول مما في قوتك أن تنظر ببعده، أو تأملت خطاّ دقيقا جدا أو نقشا دقيقا، ليس في قوتك إدراكه، فاستكرهت نظرك على تحقيقه، فليس يضعف بصرك عن ذلك الذي لا تقدر عليه فقط، بل ويضعف أيضا عن ما في قوتك أن تدركه، وبكل نظرك ولا تُبصر ما كنت قادرا على إدراكه قبل التحديث والتكلف».[2]

هذا ويعيد ابن ميمون التأكيد على أن محاولة الإدراك فوق إمكانية الإدراك المحدودة للعقل، تورثه نقصا وبلادة، ويتمثل بفقرة من الكتاب المقدس: "إذا وجدت عسلا فكُل ما يكفيك لئلا تكتظ فتتقيأ"[3].

ثم يواصل ابن ميمون تقرير مكانة العقل ورسم حدوده، ثم أورد بعضا من الأمثال التي ظاهرها قد يتبادر إلى ذهن الجهّال والمتوانون الذين يعجبهم أن يجعلوا نقصهم وبلههم كمالا وحكمة، أنها تدعوا إلى سدّ باب النظر بالجملة وتعطيل العقل عن إدراك ما يمكن إدراكه.[1]

---

[1]- المصدر نفسه، ص 68.

[2]- المصدر السابق، ص 70.

[3]- الأمثال 25:16، وقد جاء في النسخة التي عندنا قوله: "أوجدت عسلا؟ فكل كفايتك لئلا تتّخم فتتقيأه"

بعد أن عرفنا منهج ابن ميمون في كتابه الدلالة، وكذلك اطلعنا على تعريفه للعقل وماهيته عنده، وكذلك النقل ومكانة كل منهما عنده، صار لزاما علينا الآن التعريج على تحليل منهجه في معالجة جدلية العقل والنقل، أو محاولته في إنهاء الخلاف المزعوم بين الفلسفة والدين.

المبحث الثالث: تحليل منهج ابن ميمون من خلال كتابه دلالة الحائرين.

بعدما اطلعنا بشكل سريع ومختصر على كتاب دلالة الحائرين، وفهمنا منهج ابن ميمون من خلاله، وعرفنا مكانة الكتاب لدى الطوائف الدينية عامة واليهودية خاصة، وكذا المستنيرين منهم الرافضين للتقليد والجمود الفكري، صار لزاما أن ننتقل إلى مدارسة محتواه، والتعرف على بعض ما جاء فيه، مما يرشدنا للتعرف على منهج ابن ميمون في معالجة جدلية العقل والنقل، أو صراع الدين والفلسفة.

حيث تناول موسى بن ميمون العقائد اليهودية وقرّرها في كتابه دلالة الحائرين، ويظهر أنه تناولها بإجمال في بعض المواضع، وبتفصيل في غيرها، فقد تناول ابتدا ء وأولا: الصفات الإلهية، وكان تناول هذا المبحث ضمن ما تناوله من موضوعات في الجزء الأول من كتابه الدلالة، ثم تناول في الجزء الثاني مسألة إثبات وجود الله عز وجل، ودلّل على ذلك بخمس وعشرين مقدمة، وتناول في هذا الجزء أيضا معنى الملاك أو الملائكة في الكتاب المقدس.

ثم تطرّق بعد ذلك إلى مسألة النبوة والوحي، وأصّل فيهما المسائل، وعرض الأقوال وأقسام الناس فيهما، ونحن من كل هذا سنحاول التركيز على المسائل التي اعتمدها ابن ميمون، والتي نجد فيها منهجه في محاولة التوفيق بين العقل والنقل.

هذا، ويجب أن نشير إلى أن ابن ميمون قد وضع في كتابه هذا فصلا بعنوان: الاعتقاد، وبيّن فيه مجمل العقائد الصحيحة التي يجب على اليهود الإيمان بها، والتي يلزمهم اتباعها فهما بالعقل والقلب، فيقول: «اعلم أيها الناظر في مقاتلي هذه، أن الاعتقاد ليس هو المعنى المعقول، بل المعنى المتصور في النفس، إذا صدّق به أنه كذلك على ما تصوّر؛ فإن كنت ممن تقنع من الآراء الصحيحة

[1]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 72.

أو المظنون صحتها عندك بأن تحكيها بالقول من غير أن تتصورها وتعتقدها، ناهيك أن تطلب فيها يقينا، فإن هذا سهل جدا، كما تجد كثيرين من البلّه يحفظون عقائد لا يتصورون لها معنى بوجه، وإن كنتَ ممن طمحت همّته لترتقي لهذه الدرجة العالية؛ درجة النظر وأن تتيقن بأن الله واحد، وحدانية حقيقية حتى لا يوجد له تركيب أصلا، ولا تقدير انقسام بوجه من الوجوه».[1]

ثم يواصل ابن ميمون تقرير العقائد اليهودية، بعدما أكّد على ضرورة أنه لا يُتصور لعاقل مؤمن أن يطالع ما جاء في الكتاب، ثم يعتقد أنه لا معنى لها، بل الواجب عليه اعتقاد معنى لها، وهذا ما قد يجعل المعنى المتصور لبعض ما جاء في الكتاب، مخالفا للعقل، أو قد يغلط كثيرون في فهم المراد والمقصد مما جاء، فيحملون الألفاظ على ظاهرها، وهنا ابن ميمون يسعى لتوضيح المقصد، كما يرى هو وفق أدلة مجملة وتفصيلية، ويمثّل بأمثلة من التوراة، وأقوال الرجال، ويضع تفاسير هذه الكلمات بحسب ما يراه هو صحيحا، مستدلا على ذلك بعدة أدلة، وكل هذا من أجل التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين قواطع العقول وتصوراتها، وبين منطوقات النصوص وألفاظها.

وهذا ما سنحاول بحثه في هذا المبحث وفق مطالب ونقاط عديدة تساعدنا على ضبط منهج ابن ميمون في معالجة هذه القضية.

المطلب الأول: الإلهيات في دلالة الحائرين.

القارئ لكتاب الدلالة لابن ميمون؛ يجد أن كاتبه أول ما بدء به في ذكر ما يخص الألوهية، أو علم الإلهيات؛ تنبيهه أن هذا العلم مضرّ جدا لمن كانت أذهانهم قاصرة، حيث قال: «اعلم أن الابتداء بهذا العلم مضرّ جدا، أعني العلم الإلهي ... أما متى ابتدأ بهذا العلم الإلهي، فليس يحدث تشوش فقط في الاعتقادات، بل تعطيل محض... وذلك لكونها معرّضة ليبتدئ بها ويتعلمها الصبيان والنسوان وكافة الناس؛ وليس في قدرتهم فهم الأمور على حقيقتها، فلذلك اقتصر بهم على التقليد في كل رأي صحيح يؤثر تصديقه».[2]

---

[1]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 114- 115.

[2]- المصدر السابق، ص 72 – 73.

ثم ينتقل لذكر الأسباب المانعة لافتتاح التعليم بالإلهيات؛ وهي خمسة ملخصة كالآتي [1]:

السبب الأول: صعوبة الأمر في نفسه ولطفه وغموضه، وأنه من الضروري الابتداء بتعليم الأسهل.

السبب الثاني: قصور أذهان الناس كلهم في ابتدائهم، وقلة ارتياضهم، لأن الموانع عن الكمال كثيرة جدا والشواغل عنه غزيرة.

السبب الثالث: طول التوطئات؛ لأن للإنسان بطبعه تشوّق لطلب الغايات، وكثيرا ما يملّ أو يرفض التوطئات، فالإنسان يطمح لمعرفة أسرار ما يجهل، مثل معرفة هذه السموات، وكم عددها، وكيف شكلها وما فيها، وما هي الملائكة وغيرها من الأسئلة، لكن يرغب معرفة كل ذلك بكلمة واحدة دون الحاجة لتوطئات ! وكثير من المشاهير مبليون بهذا المرض.

السبب الرابع: الاستعدادات الطبيعية، وذلك أنه قد تبين بل تبرهن أن الفضائل الخلقية، وهي توطئات للفضائل النطقية، ولا يمكن حصول نطقيات حقيقية، أعني معقولات كاملة إلا لرجل مرتاض الأخلاق جدا، ذي هدوء وسكينة، والناس مختلفون في هذا، فمنهم من هو بالطبع حارّ القلب جدا قويا، ومنهم ذووا طيش وتهور، فاحتيج لحمل هذا العلم إلى توطئات خلقية، ويمكن هذا لصنف من الناس ممن عرفوا بالذكاء طبيعة، ولهم القدرة على فهم التلويحات بمجرد عبارات وجيزة محكمة.

السبب الخامس: الاشتغال بضرورية الأجسام، التي هي الكمال الأول، وبخاصة إن انضاف إليها الاشتغال بالزوجة والأولاد، ولا سيما إن انضاف لذلك طلب فضول العيش.

وهذه الأسباب التي وضعها موسى بن ميمون، وأنها هي المانعة لجمهور الناس من الاطلاع على علوم الإلهيات، وقد وضع أمثلة لكل سبب سابق الذكر، ثم قال: «فبحسب هذه الأسباب كلها كانت هذه الأمور لائفة بآحاد خواص جدا، لا بالجمهور، ولذلك تخفى عن المبتدئ ويمنع من التعرض لها، كما يمنع الطفل الصغير عن تناول الأغذية الغليظة ورفع الأثقال»[2].

---

[1]- المصدر نفسه، ص 74 -81.

[2]- المصدر السابق، ص 81.

فحسبنا كلام ابن ميمون هنا، وهو تشبيهه الداخلين والطامحين لتحصيل هذا العلم بالأطفال الصغار، يجب منعه عن كثير منهم، وشبّه كثيرين ممن تلبسوا به بالجهال، وما كتابه دلالة الحائرين إلا لمن دخل هذا العلم وحصّل آلاته لكنه وقع في حيرة التناقض المزعوم بين مدركات العقول ومنقولات النصوص، وقد ذكرنا هذا آنفا، وابن ميمون يعيد التأكيد عليه مرارا وتكرارا، ثم ابتدأ بتأويل بعض المعاني الواردة في الكتاب المقدس وكتب الصالحين.

وابن ميمون في كتابه ركّز على أهم المطالب، ومن بينها أسماء الأعلام الدالة على ذات الله عز وجل الواردة في الكتب، فذَكرها ورام تأويل معناها بما يوافق المنقول والمعقول وقواعد الفلاسفة والمتكلمين.

الفرع الأول: أسماء الله تعالى ومعانيها عند ابن ميمون

حتى وإن لم يبتدأ ابن ميمون بذكر معاني أسماء الجلالة الواردة في الكتاب، إلا أنه لزام علينا وفق الترتيب القويم أن نبتدأ بذكر رأيه فيها، ويلخص لنا إسرائيل ولفنسون نظرة موسى بن ميمون في آراء الفلاسفة والمتكلمين حول اسم الله، «ويقول موسى بن ميمون: الفلاسفة يسمون الله تعالى العلّة الأولى والمتكلمون يهربون من تسمية الله بالعلة الأولى والسبب الأول؛ وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه التسمية ويسمونه الفاعل».[1]

وقد تعرض موسى بن ميمون في كتابه الدلالة إلى معنى لفظ الجلالة: الله، كما وردت في التوراة، وبيّن معنى لفظ الجلالة كما جاء وحده، أو مرتبطا بلفظ آخر، حيث قال: «اعلم أن اسم الله قد يراد به مرات مجرد الاسمية، مثل قوله: لا تحلف باسم الرب إلهك باطلا [2]، جدّف على اسم الرب[3]، وهذا أكثر من أن يُحصى، وقد يراد به ذاته تعالى وحقيقته مثل: وإن قالوا لي ما اسمه؟ [4] وقد

[1]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 73 – 74.
[2]- سفر الخروج: 7 : 20..
[3]- سفر الأحبار: 7 : 24.
[4]- سفر الخروج: 3 : 13.

يراد به أمره تعالى حتى يكون قولنا: اسم الله، كأنّا قلنا: كلمة الله أو مقال الله، كما قال: لأن اسمي فيه معناه: كلامي فيه أو مقالي فيه، المعنى أنه آلة لإرادتي ومشيئتي».[1]

والذي نستخلصه من كلام ابن ميمون خلال كل ما قاله؛ أن لفظ الجلالة يحتمل ثلاثة معاني: الأول وهو الاسمية، والثاني: ذاته تعالى أو الذاتية، والثالث: أمره عزّ وجل.

ثم يشير ابن ميمون إلى الارتباطات التي تكون مع لفظ الجلالة الله؛ مثل: مجد الله، حيث قال: «وكذلك مجد الله قد يراد به النور المخلوق الذي يُحلّه الله في مكان التعظيم في جهة المعجز: وحلّ الله على جبل سيناء وغطّاه [2]، وقد يراد به ذاته تعالى وحقيقته كما قال: أرني مجدك وجاء الجواب: لأنه لا يراني إنسان ويعيش [3]، دلّ على أن المجد المقول هنا ذاته، وقوله: مجدك، تعظيم مثل ما بيّنا في قوله: وإن قالوا لي ما اسمه؟ وقد يراد بالمجرد تعظيم الناس كلهم لله، بل كل ما سواه تعالى يعظمه لأن تعظيمه الحقيقي هو إدراك عظمته...» ثم ينتقل ابن ميمون للتأكيد على أن ألفاظ اللغة تتسع لكثير من المعاني لكن ضبطها صعب، والحل في ذلك هو التأويل بما ذكر، فقال: «فافهم هذا الاشتراك أيضا في المجد وتأوّله في كل موضع بحسبه، فتتخلص من شبه عظيمة».[4]

فمنهج ابن ميمون في حكايته عن معاني أسماء الجلالة وحلّه السحري للخروج من أي شبه في فهم المعنى، هو التأويل، وأنه درجة عالية، تقوم أساسا على نفي الصفات، كما يقول: ما أراك بعد وصولك لهذه الدرجة وتحقيقك أنه تعالى موجود لا بوجود، وواحد لا بوحدة [5]، كما سنورد في قسم الصفات لاحقا.

ثم يذكر ابن ميمون أن جميع أسماءه تعالى الموجودة في الكتب مشتقة من الأفعال إلا اسم واحد: «جميع أسمائه تعالى الموجودة في الكتب كلها مشتقة من الأفعال، وهذا ما لا خفاء به، إلا اسم واحد وهو: الياء والهاء والواو والهاء (يهوه)؛ فإنه اسم مرتجل له تعالى، ولذلك سمّي: الاسم

---

[1]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 160.

[2]- سفر الخروج: 24 : 16.

[3]- سفر الخروج: 33 : 20، وقد ورد عندنا بقوله: لأن الإنسان لا يراني فيعيش.

[4]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 160 – 161.

[5]- المصدر نفسه، ص 161.

الأعظم، معناه يدلّ على ذاته تعالى دلالة بيّنة لا اشتراك فيها » ثم يبين لنا ابن ميمون أن الاسم المقدّس الذي لا يُنطق عند اليهود: (يهوه)؛ أنه غير معلوم الاشتقاق، فيقول: «أما الاسم الذي يتهجأ من الياء والهاء والواو والهاء (يهوه)؛ فلا يعلم له اشتقاق مشهور، ولا يشارك فيه الغير، ولا شك إن هذا الاسم العظيم الذي لا ينطق به كما علمتَ إلا في المقدس من القسس القديسين للرب خاصة في بركة القسيسين... ولعله يدل بحسب اللغة التي ليس عندنا اليوم منها إلا أنزر شيء، وبحسب ما ينطق به أيضا على معنى وجوب الوجود، وبالجملة عظمة هذا الاسم والمحاماة عن النطق به، لكونه دالاّ على ذاته تعالى من حيث لا يشاركه أحد من المخلوقين في تلك الدلالة كما قالوا عنه عليهم السلام: اسمي الخاص بي».[1]

كما بيّن ابن ميمون أن أسماء الله الحسنى التي وردت في الكتب المنزلة: مشتقة من الأفعال للإرشاد إلى كماله لا غير، فهي أسماء معظمة تدل باشتراك لكونها مشتقة من أفعال يوجد مثلها عندنا، لهذا السبب يندد موسى بن ميمون بمن يستعمل الأسماء الحسنى في التمائم والتعاويذ.[2]

فابن ميمون رغم عقلانيته وفلسفته، لا يخرج عن بعض موروثات اليهود، فقد حاول تفسير الاسم المعظم والمقدس عندهم: (يهوه)، وبيّن أنه لم يعرف له اشتقاق معلوم مشهور، وإنما تناقله أحبارهم وأحاطوه بنوع كبير من التقديس والتبجيل، فلا ينطق به إلا الحاخام الأكبر في يوم معين وفي مكان معين، ويمنع باقي اليهود من النطق به إلا مقطعا كما كتبه هو: الياء والهاء والواو والهاء.

كما نلحظ في الفصول التي تناول فيها ابن ميمون أسماء الجلالة كبداية للخوض في مبحث الإلهيات، يسعى دوما من خلالها لتأكيد منهج التأويل ليخرج من معضلة التناقض أو الغموض، وهما أمران يرفضهما العقل.

الفرع الثاني: إثبات وجود الله عز وجل عند ابن ميمون.

يفتتح المؤلف هذا المبحث بالنظر في وجود الله، ويعرض لنا خمسا وعشرين مقدمة مأخوذة من نظريات أرسطو والفلاسفة المسلمين، وهي عنده مقدمات مبرهنة لا شك في شيء منها، وَرَد

[1]- المصدر السابق، ص 149-150.

[2]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 73.

بعضها في كتاب السماع وشروحه لابن باجة شرح عليه، وبعضها في كتاب ما وراء الطبيعة وشرحه لابن سينا، وهذا يؤكد لنا اطلاع ابن ميمون على أقوال اليونان من خلال شروح فلاسفة المسلمين.

ويلزمنا الإشارة قبل ذكر هذه المقدمات، إلى أن المؤلف قد ذكر في نهاية الجزء الأول من كتاب الدلالة؛ دلائل التوحيد على آراء المتكلمين، حيث قال: «أنا أبين لك في هذا الفصل دلائل التوحيد على رأي المتكلمين، قالوا: إن هذا الذي دلّ الوجود على كونه صانعه وموجده هو واحد، وأمهات طرقهم في إثبات الوحدانية طريقان: طريق التمانع وطريق التغاير».[1]

غير أن ابن ميمون قد سبق هذا الكلام بكثير من التفصيل حول قواعد المتكلمين في إثبات حدوث العالم، وأن العالم مُحدث غير قديم، وناقش كلامهم ومقدماتهم، وقال أنها ضعيفة، لا تقوى بحال على محك العقل والنقد، ثم انتقل إلى ذكر المقدمات الخمس والعشرون المحتاج إليها في إثبات وجود الله تعالى، وأنه تعالى لا جسم ولا قوة في جسم، وأنه واحد، ونحن هنا نعرض هذه المقدمات الخمس والعشرون، والتي تناولها أبو عبد الله مُحَمَّد ابن أبي بكر بن مُحَمَّد التبريزي بالشرح[2].

والمقدمات الخمس والعشرون التي ذكرها ابن ميمون هي كالتالي – مع إضافة مقدمة سادسة وعشرين بعد عرض السابقة–:

المقدمة الأولى: إن وجود عظم – جسم– ما لا نهاية له محال.

المقدمة الثانية: أعظام لا نهاية لعددها محال، وهو أن تكون موجودة معا.

المقدمة الثالثة: إن وجود علل ومعلولات لا نهاية لعددها محال، ولو لم تكن ذوات عظم، مثال ذلك: أن يكون هذا العقل مثلا سببه عقل ثانٍ، وسبب الثاني ثالث، وسبب الثالث رابع وهكذا إلى ما لا نهاية، وها بيّن المحال.

المقدمة الرابعة: أن التغير يوجد في أربع مقولات:

– في مقولة الجوهر؛ وهذا التغير الكائن في الجوهر هو الكون والفساد.

– ويوجد في مقولة الكم؛ وهو النمو والاضمحلال.

[1]– موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 221.

[2]– طبع في مصر سنة 1329 هـ، بتحقيق مُحَمَّد زاهد الكوثري، والطبعة التي بأيدينا بتاريخ 1993م.

– ويوجد في مقولة الكيف؛ وهو الاستحالة.

– ويوجد في مقولة الأين؛ وهو حركة النقلة وعلى هذا التغير في الأين تقال الحركة بخصوص.

– المقدمة الخامسة: إن كل حركة تغيّر وخروج من القوة إلى الفعل.

– المقدمة السادسة: أن الحركات منها بالذات ومنها بالعرض، ومنها بالقسر ومنها بالجزء، وهو نوع مما بالعرض، إما التي بالذات؛ كانتقال جسم من موضع إلى موضع، وأما التي بالعرض فكما يقال في السواد الذي في هذا الجسم أنه انتقل من موضع إلى موضع، وأما التي بالقسر فكحركة الحجر إلى فوق بقاسر يقسرها على ذلك، وأما التي بالجزء فكحركة المسمار في السفينة، نقول أنه قد تحرك المسمار أيضا، وهكذا كل مؤلف يتحرك بجملته يقال أن جزءه قد تحرك.

– المقدمة السابعة: إن كل متغير منقسم، وكذلك كل متحرك منقسم وهو جسم ضرورة، وكل ما لا ينقسم لا يتحرك، ولذلك لا يكون جسما أصلا.

– المقدمة الثامنة: إن كل ما يتحرك بالعرض فهو يسكن ضرورة؛ إذ ليس حركته بذاته بذلك لا يمكن أن يتحرك تلك الحركة العرضية دائما.

– المقدمة التاسعة: إن كل جسم يحرك جسما، فإنما يحركه بأن يتحرك هو أيضا في حال تحريكه.

– المقدمة العاشرة: إن كل ما يقال أنه جسم ينقسم إلى قسمين: إما أن يكون قوامه بالجسم كالأعراض، أو يكون قوام الجسم به، كالصورة الطبيعية، وكلاهما قوة في جسم.

– المقدمة الحادية عشر: إن بعض الأشياء التي قوامها بالجسم، قد تنقسم بانقسام الجسم، فتكون منقسمة بالعرض، كالألوان وسائر القوى الشائعة، في جميع الأجسام، وكذلك بعض المقومات للجسم لا تنقسم بوجه كالنفس والعقل[1].

– المقدمة الثانية عشر: إن كل قوة توجد شائعة في جسم، فهي متناهية لكون ذلك الجسم متناهيا.

[1]- المصدر نفسه، ص 254 – 265.

– المقدمة الثالثة عشر: إنه لا يمكن أن يكون شيء من أنواع التغير متصلا إلا حركة النقلة فقط والدورية منه.

– المقدمة الرابعة عشر: إن حركة النقلة أقدم الحركات وأولاها بالطبع، لأن الكون والفساد تتقدمها استحالة، والاستحالة يتقدمها قرب المحيل من المستحيل، ولا نمو ولا نقص إلا ويتقدمه كون وفساد.

– المقدمة الخامسة عشر: إن الزمان عرض تابع للحركة ولازم لها، ولا يوجد أحدهما دون الآخر، فلا توجد حركة إلا في زمان، ولا يعقل زمان إلا مع حركة، فكل ما لا توجد له حركة فليس هو واقعا تحت الزمان.

– المقدمة السادسة عشر: هي أن كل ما ليس بجسم فلا يعقل فيه تعدد إلا بأن يكون قوة في جسم، فتتعدد أشخاص تلك القوى بتعدد موادها أو موضوعاتها، فكذلك الأمور المفارقة التي ليست بجسم ولا قوة بجسم لا يعقل فيها تعدد أصلا، إلا بأن تكون علل ومعلولات.

– المقدمة السابعة عشر: هي أن كل متحرك فله محرك ضرورة، إما خارج عنه كالحجر تحركه اليد، أو يكون محركه فيه، كجسم الحيوان، فإنه مؤلف من محرك ومتحرك، ولذلك إذا مات وعدم منه المحرك، وهي النفس يبقى المتحرك وهو الجسد خفيا لا يظهر للحس؛ ظن الحيوان أن يتحرك دون محرك، وكل متحرك يكون محركه فيه، فهو الذي يسمي المتحرك تلقائه، معناه أن القوة المحركة مما يتحرك منه بالذات موجودة في جملته.

– المقدمة الثامنة عشر: إن كل ما يخرج من القوة إلى الفعل؛ فمخرجه غيره وهو خارج عنه ضرورة؛ لأنه لو كان المخرج فيه ولم يكن ثم مانع لما وجد بالقوة وقتا ما، بل كان يكون بالفعل دائما، فإن كان مخرجه فيه وكان له مانع فارتفع؛ فلا شك أن مزيل المانع هو الذي أخرج تلك القوة إلى الفعل، فافهم هذا.[1]

[1]- المصدر نفسه، ص 254 – 265

– المقدمة التاسعة عشر: إن كل ما لوجوده سبب فهو ممكن الوجود باعتبار ذاته، لأنه إن حضرت أسبابه وُجد، وإن لم تحضر أو عُدمت وتغيرت نسبتها الموجبة لوجوده لم يوجد[1].

– المقدمة العشرون: إن كل واجب الوجود باعتبار ذاته فلا سبب لوجوده بوجه ولا على حال.

– المقدمة الحادية والعشرون: إن كل مركب من معنيين؛ فإن ذلك التركيب هو سبب وجوده على ما هو عليه ضرورة فليس هو واجب الوجود بذاته؛ لأن وجوده بوجود جزئيه وبتركيبهما.

– المقدمة الثانية والعشرون: إن كل جسم فهو مركب من معنيين ضرورة، وتلحقه أعراض ضرورة، أما المعنيان المقومان له: فمادته، وصورته؛ وأما الأعراض اللاحقة له فالكم والشكل والوضع.

– المقدمة الثالثة والعشرون: إن كل ما هو بالقوة وله في ذاته إمكان ما، فقد يمكن في وقت ما أن لا يوجد بالفعل.[2]

– المقدمة الرابعة والعشرون: إن كل ما هو بالقوة شيء ما، فهو ذو مادة ضرورة؛ لأن الإمكان هو في المادة أبدا.

– المقدمة الخامسة والعشرون: إن مبادئ الجوهر المركب الشخصي، المادة والصورة، ولابد من فاعل أعني المحرك، حرّك الموضوع حتى هيأه لقبول الصورة، وهو المحرك القريب المهيأ لمادة شخص ما، فلزم من هنا النظر في الحركة والمحرك والمتحرك، وقد بيّن في كل ذلك ما يلزم تبيينه، ونص كلام أرسطو على أن: "المادة لا تحركها ذاتها" فهذه هي المقدمة العظيمة الداعية ليبحث عن وجود المحرك الأول.

وقد قام موسى بن ميمون بشرح هذه المقدمات الخمسة والعشرون، وتقديم البراهين عنها في كتابه: السماع وشروحه، وكتابه ما بعد الطبيعة وشرحه، وقد ذكر هذا الأمر في مؤلفه دلالة الحائرين.[3]

---

[1]- المصدر نفسه، ص 254 – 265.

[2]– المصدر نفسه، ص 254 – 265.

[3]– المصدر نفسه، ص 268.

ولقد أضاف بن ميمون إلى هذه المقدمات الخمس والعشرين؛ مقدمة أخرى ردّ فيها على أرسطو، فإن كان ابن ميمون ممن يعتبر فلسفة أرسطو وقواعده في المنطق، بل وينافح أشد المنافحة ليجعلها في طوع النقل أو الكتاب المقدسة، نجده يرد بعض ما جاء به أرسطو ويرد عليه.

حيث يؤكد في معرض رده على أرسطو في قضية قدم العالم، حيث يذكر مقدمة يستدل بها أرسطو على قدم العالم وأنه غير حادث، ويجعلها المقدمة السادسة والعشرون، وهي قول أرسطو: إن الزمان والحركة سرمديان دائمان موجودان بالفعل، فلذلك – والكلام هنا لابن ميمون- يلزم عنده – عند أرسطو- ضرورة بحسب هذه المقدمة أن يكون ثَمّ جسم متحرك حركة سرمدية، موجودة بالفعل، وهو الجسم الخامس، فلذلك يقول أن السماء لا كاينة ولا فائدة، لأن الحركة عنده لا كيانة ولا فاسدة، ثم تناول ابن ميمون أوجها أربعة للرد على هذه المقدمة ونقدها، وباعتماده على بعض ما سبق من المقدمات، كل هذا ليؤكد لنا أن العالم محدث غير قديم.[1]

أما عن هدف ابن ميمون الأساسي من كل هذا، ليس إضافة شيء في العلم الطبيعي أو الفلسفي، ولا تلخيص العلم الإلهي عند بعض المذاهب، فبحسبه أن الكتب المؤلفة في كل هذا كثيرة، لكن هدفه الأساسي كما ذكره في مقدمة كتابه، وذكرناه نحن في حديثنا عن غرضه من الكتاب، هو إزالة مشكلات الشريعة، وتبيين الحقائق المخفية في بواطنها، والتي لا يستطيعها فهم الجمهور من الناس.

الفرع الثالث: صفات الله عز وجل كما قرّرها ابن ميمون:

خصّص ابن ميمون فصولا كثيرة للحديث عن الصفات، بل يمكن عدّ أهم سبب من أسباب تأليفه كتاب دلالة الحائرين، توضيح مبحث الصفات، نعم فهو ضمن مبحث الألوهية، ويأتي في المرتبة الثانية بعد مبحث إثبات وجود الصانع أو كما يسميه ابن ميمون والمتكلمون واجب الوجود، وابن ميمون من خلال بحثه لهذا القسم المهم في كتابه، حرص على تنقية عقول الجمهور، بل

[1]- المصدر نفسه، ص 268 – 269.

والخاصة من المتعلمين والنظّار، ممن زلّت بهم القدم نحو التجسيم وحمل ألفاظ الكتاب المقدس على ظاهرها !

هذا وقد خصص ابن ميمون لهذا المبحث فصولا كثيرة، تمتد من الفصل 46 إلى الفصل 70 في الجزء الأول من كتابه [1]، وسنحاول تلخيص أهم ما جاء في هذه الفصول، وما يعتقده ابن ميمون، وما يروم بيانه للعامة، وكذا سعيا منه في نفض غبار فكرة تناقض ما جاء في الكتب النبوية عند الحديث عن الصفات الإلهية، مع العقل الذي يرى ضرورة وصف الله تعالى بلا جسم ولا صفة قد توهم التشبيه، وسنذكر قواعده حول الصفات وفق نقاط متتالية:

أولا: ضرورة نفي الصفات الذاتية والتشبيه والتجسيم عن الله تعالى.

فوصف الشيء عند ابن ميمون يكون وفق خمسة أقسام.

1- أن يوصف الشيء بحده، كأن يوصف الإنسان أنه حيوان ناطق، وهذه الصفة هي التي تدل على ماهية الشيء وحقيقته، وهذا النحو من الصفة منفي عن الله عند كل أحد؛ لأنه تعالى ليس له أسباب متقدمة، هي سبب وجوده فيُحدّ بها، ولذلك يقال: الله لا يُحدّ يعني لا يُعرّف.

2- أن يوصف الشيء بجزء حدّه، كما يوصف الإنسان بالحيوانية أو النطق، وهذا معناه الالتزام، لأننا إذا قلنا كل إنسان ناطق؛ فذلك معناه أن كل من توجد له صفة الإنسانية يوجد فيه النطق، وهذا النحو من الصفات منفي عن الله تعالى عند كل أحد؛ لأنه إن كان له جزء ماهية تكون ماهيته مركبة وهذا عين المحال – يقصد محال وصف الله تعالى بالصفات الإنسانية-.

3- أن يوصف الشيء بأمر خارج عن حقيقته وذاته حتى يكون ذلك الأمر ليس مما تكمل به الذات وتتقوم، فيكون ذلك الأمر إذا كيفية ما فيه، والكيفية عرض من الأعراض، فإن وصف الله تعالى بصفة من هذا القسم فيكون إذا محلا للأعراض، وهذا من المحال.

4- أن يوصف الشيء بنسبته لغيره، مثل أن يُنسب الزمان أو المكان لشخص آخر، مثل وصفنا زيدا أنه أبو فلان، أو شريك فلان، أو ساكن في الموضع الفلاني، أو الذي كان في الزمان الفلاني،

[1]- من الصفحة 98 – 174، غير أن ابن ميمون قد بثّ في كتابه في غير هذه الفصول، مقالاته ورأيه حول الصفات ووجوب نفي الصفات الذاتية.

وهذا النحو من الصفات وإن كان لا يوجب تكثيرا ولا تغييرا في ذات الموصوف؛ إلا أنه عند التدقيق يتبين امتناعه عن الله تعالى، لأنه تعالى لا نسبة بينه وبين الزمان والمكان، لأنه تعالى ليس بجسم.

5- أن يوصف الشيء بفعله، مثل قولك: زيد هو الذي نجّر هذا الباب، وبنى السور، الفلاني...وهذا النحو من الصفات بعيد من ذات المنسوب، لذلك يجوز أن يوصف بها الله تعالى.

وقبل هذا، فابن ميمون يقرر ويؤكد بشدة على نفي الصفات الذاتية في حق الله تعالى، حيث يقول: «فاعلم أنه لا صفة ذاتية له تعالى بوجه، ولا على حال من الأحوال، وإن كما امتنع كونه جسما، كذلك امتنع كونه ذا صفة ذاتية، أما من اعتقد انه واحد ذو صفات عدة فقد قال: أنه واحد بلفظه واعتقده كثيرين بفكرته...وهذا شبه قول النصارى هو واحد ولكنّه ثلاثة والثلاثة واحد، كذلك قول القائل هو واحد، لكنه ذو صفات متعددة، وهو وصفاته واحد، مع ارتفاع الجسمانية، واعتقاد البساطة المحضة » ثم يعيد ابن ميمون التأكيد على أن قصده من الكتاب هو كيف نقول لا كيف نعتقد، ولا اعتقاد إلا بعد تصوّر[1].

نعم فابن ميمون يؤكد من هذا مقاله هذا، أن الاعتقاد السليم لا يكون إلا بعد تصور رزين سليم، فكما هو معلوم، الاعتقاد لا يكون إلا بعد الاستدلال، ولا نعتقد ثم نستدل، ولا يلزم أن يكون الاعتقاد بحسب قول ابن ميمون مخالفا لما جاء في الكتاب، فهو التصديق بما تُصوّر أنه خارج الذهن على ما تصوّر في الذهن، فإذا تحقق الاعتقاد وفق البرهان الذي لا يوجد خلافه في الذهن، صار هذا يقينا.

هذا وابن ميمون عند حديثه عن الصفات، يعرض لأقوال بعض الفرق الإسلامية، وهذا مبثوث في طول كتابه، سواء بالتصريح أو التلميح، ففي مبحث الصفات، ذكر قولا من أقوال الفرق الإسلامية، فقال: «وقد انتهى القول بقوم من أهل النظر أن قالوا: إن صفاته تعالى ليست هي ذاته ولا شيئا خارجا عن ذاته ... والإنسان ليس له فعل بوجه لكن له الاكتساب، وهذه كلها أقاويل تقال فقط، فهي موجود في الألفاظ لا في الأذهان، فناهيك أن يكون لها وجود خارج الذهن، لكنها

[1]- المصدر نفسه، ص 115.

كما علمت وعلم كل من لا يغالط نفسه تُحمى بكثرة الكلام وبتمثيلات مموهة، وتصحح بالصياح والتشنيعات، وبضروب كثيرة من جدل وسفسطة، فإذا رجع قائلها ومثبتها بهذه الطرق مع نفسه لاعتقاده، لا يجد شيئا سوى الحيرة والقصور، لأنه يروم أن يوجد ما ليس بموجود، ويخلق واسطة بين ضدين لا واسطة بينهما.»[1].

ثانيا: إدراك الله تعالى لا يكون إلا بالصفات السلبية:

يرى ابن ميمون أن إدراك الله عز وجل لا يكون إلا بالصفات السوالب، وهذا ما ذكره إسرائيل ولفنسون في دراسته [2]، وأكد عليه ابن ميمون بقوله: «...اعلم أن وصف الله عز وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح الذي لا يلحقه شيء من التسامح، ولا فيه نقص في حق الله جملة ولا على حال، أما وصفه بالإيجابيات؛ ففيه من الشرك والنقص ما قد بيّنّاه، وينبغي أن أبين لك أولا كيف هي السوالب صفات على جهة ما، وبأي شيء تفارق صفات الإيجاب...».[3]

وقد برهن ابن ميمون على ذلك بأن الصفة ليس هي التي تخص اسم الموصوف فقط، حتى لا يشترك في تلك الصفة غيره، بل الصفة قد تكون أيضا صفة للموصوف؛ وإن كان يشترك فيها مع غيره، ولا يحصل بها التخصيص، ومثال ذلك: أنك إذا رأيت إنسانا على بُعد، فسألت وقلت: ما هذا المرئي؟ فقيل لك حيوان، فهذه صفة بلا شك لهذا المرئي، وإن لم تخصصه من كل ما سواه، ولكنه حصل بها تخصيص ما، وهو أن هذا المرئي ليس من نوع البات ولا من نوع المعادن، وهذه هي الجهة التي تفرق بها صفات السلب عن صفات الإيجاب؛ فصفات الإيجاب وإن لم تخصص فإنها تدل على جزء من جملة الشيء المطلوب معرفته، إما جزء جوهره أو عرض من أعراضه – وهذا منفي عن الله تعالى وبالتالي لا يجوز وصف الله تعالى بهذه الصفات إطلاقا– أما صفات السلب فهي لا تعرفنا شيء بوجه من الذات.

---

[1]– المصدر نفسه، 118.

[2]– إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 67.

[3]– ابن ميمون، مصدر سابق، ص 136 – 137.

ولكي يتمكن الإنسان من إدراك الله تعالى على الطريقة السلبية، يضرب لنا ابن ميمون مثلا رائعا يقول فيه: «أريد أن أمثل لك أمثالا في هذا الفصل تزداد بها تصورا لوجوب تعدد صفاته السوالب وتزداد بها نفورا من اعتقاد صفات إيجاب له تعالى، تصوّر أن إنسانا تحقّق أن السفينة موجودة ولم يعلم هذه الاسمية على أي شيء تقع؛ هل على جوهر أو على عرض، ثم تبين لشخص آخر أنها ليست بعرض، ثم تبين لآخر أنها ليست بمعدن، ثم تبين لآخر أنها ليست بحيوان، ثم تبين لآخر أنها ليست بنبات متصل بالأرض، ثم تبين لآخر أنها ليست بجسم واحد متصل اتصالا طبيعيا، ثم تبين لآخر أنها ليست ذات شكل بسيط كالألواح والأبواب...وبالتالي لن يكون هناك اتفاق حول صفات إيجابية ثابتة».[1]

ثالثا: تأويلات ابن ميمون لبعض الصفات الواردة في التوراة.

هذا هو صميم منهج ابن ميمون في محاولته التوفيق بين الفلسفة والدين، أو بين المنقول والمعقول، حيث نجده قد تعرض إلى بعض الصفات الواردة في التوارة، وسعى لشرحها وتأصيلها بحسب ما يراه موافقا لمنهجه العقدي، ومن ذلك الصفات الذاتية لله عز وجل وهي: الوجود والحياة والقدرة والعلم والإرادة؛ ويرى نفي المعنى الواحد المشترك في هذه الصفات بين الباري عز وجل وبين البشر.

ويكمن الاختلاف بين تلك الصفات وصفاتنا من حيث العظمة والكمال والدوام والثبات، حيث قال: «وهكذا ينبغي أن يفهم من يعتقد أن ثمّ صفات ذاتية يوصف بها الباري، وهي أنه موجود وحيّ وقادر وعالم ومريد، أنها ليست هذه المعاني تنسب إليه وإلينا بمعنى واحد، ويكون الاختلاف بين تلك الصفات وبين صفاتنا بالأعظم أو الأكمل أو الأدوم أو الأثبت، حتى يكون وجوده أثبت من وجودنا، وحياته أدوم من حياتنا، وقدرته أعظم من قدرتنا، وعلمه أكمل من علمنا، وإرادته أعم من إرادتنا».[2]

[1]- المصدر السابق، ص 145 – 146.

[2]- المصدر نفسه، ص 134 – 135.

ومن بين الصفات التي رام ابن ميمون تأويلها صفة الكلام، فأشار في كتابه الدلالة إلى نفي الكلام المنسوب إلى الله عز وجل، وأن التوراة مخلوقة، حيث قال: «ما أراك بعد وصولك لهذه الدرجة وتحقيقك أنه تعالى موجود لا بوجود، وواحد لا بوحدة، تحتاج أن يبين لك نفي صفة الكلام عنه، ولاسيما بإجماع أمتنا أن التوراة مخلوقة، القصد بذلك أن كلامه المنسوب إليه مخلوق، وإن نُسب إليه لكون ذلك القول الذي سمعه موسى الله خلقه وابتدعه، كما خلق كل ما خلقه وابتدعه، وسيأتي في النبوة كلام كثير..فأرشدت الأذهان إلى أن ثم علما إلهيا يدركه النبيون بأن الله كلّمهم وقال لهم».[1]

ويواصل ابن ميمون الاستدلال على هذا التأصيل من التوراة للتأكيد على ضرورة أن التوراة مخلوقة ونفي صفة الكلام عن الله تعالى فيقول: «وإنما مقصود هذا الفصل أن الكلام والقول لفظ مشترك وقع النطق باللسان مثل قوله: "موسى يتكلم"[2] و"قال فرعون"[3] ويقع على المعنى المتصور في العقل من غير أن يُنطق به، قال: "فقلت في قلبي"[4]».[5]

كما نلاحظ فإن ابن ميمون قد وضع الأدلة على ما قرّره من التوراة، وأشار إلى أن كل قولة أو كلام جاء منسوب لله عز وجل فهي لا تخرج عن معنين اثنين: إما كناية عن المشيئة والإرادة، وإما كناية عن المعنى المفهوم من قبل الله، وبأي طرق إيصال كانت، سواء بصوت مخلوق، أو عن طريق الأنبياء.

ومن أمثلة الكلام الذي جاء على معنى كناية عن المشيئة والإرادة هي قوله: «ويقع على الإرادة: "وهمّ أن يقتل داود"[6] فكأنه قال: وأراد قلته، أي همّ به: "أتريد أن تقتلني؟"[7] سرحه ومعناه؛ أتريد أن تقتلني: "فقالت الجماعة كلها ليرجما بالحجارة"[8] وهذا أيضا كثير».[1]

---

[1]- المصدر نفسه، ص 162.

[2]- سفر الخروج: 19 : 19.

[3]- سفر الخروج: 5 : 5.

[4]- سفر الجامعة: 2 : 15.

[5]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 162.

[6]- سفر الملوك الثاني: 21 : 16.

[7]- سفر الخروج: 2 : 14.

[8]- سفر العدد: 14 : 10.

ولا ينسى موسى بن ميمون أهم ما يعاب على اليهودية، هو ما جاء في التوراة من أن الله تعالى استراح في اليوم السابع بعد خلق الكون في ستة أيام، فإن ابن ميمون حاول تأويل كلامهم ذلك على وفق بعض الأدلة التي جاءت في التوراة نفسها، وأنها على وجه الاستعارة فقط، فيقول:«استعير له الاستراحة في يوم السبت، كما لم يكن ثم إبداع، وقيل: "واستراح في اليوم السابع"[2] لأن الكف عن الكلام أيضا تسمى استراحة، كما قيل: "فأمسك هؤلاء الرجال الثلاثة عن محاورة أيوب"[3] وكذلك الكف عن الكلام جاء فيه لفظ السكوت، وهو قوله: "وكلموا نابال بكل هذا الكلام باسم داود ثم اسكتوا" [4] معناه عندي وكفّوا عن الكلام حتى يسمعوا الجواب، لأن لم يتقدم لهم ذكر تعب بوجه، حتى لو كانوا تعبوا، لكان قوله: ثم اسكتوا...وبحسب هذا المعنى أيضا قيل: "استراح في اليوم السابع"[5]».[6]

ثم بعد هذا يعرض موسى بن ميمون أقوال الحكماء وغيرهم من المفسرين اليهود الذين جعلوا ما ورد في كتبهم من نسب الاستراحة لله عز وجل، من معاني الراحة وجعلوه فعلا متعديا، أي أن العالم والكون استراح في اليوم السابع، وهنا نلاحظ أن ابن ميمون قد نحا نحوا لغويا في تأويل هذا الكلام – نسبة الراحة إلى الله عز وجل في كتبهم- ثم أفاض على ذلك بأن استدل من التوراة، إلى أن يصل إلى أن المعنى المراد والغرض المقصود هو الاستكمال، أي استكمال الخلق ونفاذ جملة مشيئته.[7]

ومن جملة الصفات أيضا التي قام بتأويلها موسى بن ميمون صفتي الغضب والرضا، وصفة الكتابة، فأما صفتي الغضب والرضا، فقد ربطها ابن ميمون بالشرك فقال: «اعلم أنك إذا تأملت

---

[1]- موسى بن ميمون، المصدر نفسه.

[2]- سفر التكوين: 2: 2.

[3]- سفر أيوب: 32 : 1.

[4]- سفر الملوك الأول: 25 : 9.

[5]- سفر الخروج: 20 : 11.

[6]- موسى بن ميمون، المصدر نفسه، ص 166.

[7]- المصدر السابق.

جميع التوراة وجميع كتب الأنبياء لا تجد ألفاظ السخط والغضب والغيرة تستعمل إلا في الشرك خاصة، ولا تجد يُسمى هو الله أو خصما أو كارها إلا وهو مشرك خاصة قال: "وتعبدوا آلهة غريبة" وقوله: "فيشتد غضب الرب عليكم"[1]» ثم يواصل ابن ميمون تقرير الأدلة من التوراة ويبين أن كل ما يرد في هذه الصفات فهو ما يأتي من جهة الشرك بالله عز وجل وغيرته، فيقول: "لأن الإله غيور" [2] "لأن النار تشب بغضبي"[3].

وأما صفة الكتابة؛ فقد نحا فيها ابن ميمون نفس منهجه السابق في التأويل؛ حيث قال: «وكذلك قوله: "كتابة الله"[4]... أترى وجود الخط في الألواح أغرب من وجود الكواكب في الأفلاك؟ الأفلاك؟ كما هذا بمشيئة أولى لا بآلة صنعتها، كذلك يكون ذلك الخط المكتوب بمشيئة أولى لا بآلة...دليل على كون الأمر المجمع عليه عند الجمهور أن كتابة الألواح كسائر بدء الخليقة».[5]

وهنا يشير ابن ميمون إلى أن الكتاب التي كانت على الألواح التي خصّ بها موسى عليه السلام من قبل الله تعالى؛ ما هي إلا خلق من خلق الله تعالى، وليست من قوله ولا حرف ولا صوت، وهو نفس ما قرّره بالنسبة للتوراة من أنها مخلوقة غير منطوق بحروفها المتلوة، وكذا استخدم هذا المنهج، منهج التأويل في جميع ما يتبادر إلى الذهن ربطه بالتجسيم، أو ما يخالف العقل والقواعد الفلسفية.

المطلب الثاني: النبوات في كتاب دلالة الحائرين.

النبوات أو عقيدة النبوة هي من بين المسائل العقيدة التي تناولها موسى بن ميمون في كتابه الدلالة، وهذا من خلال الجزء الثاني منه، وقد تناول فيها موضوعات عديدة، من بين ذلك آراء الفلاسفة في النبوة، والفرق بين نبوة موسى عليه السلام وباقي أنبياء بني إسرائيل، ومعجزات الأنبياء

---

[1]- سفر التثنية: 11 : 16.

[2]- سفر التثنية: 6 : 15.

[3]- سفر التثنية 32 : 22.

[4]- سفر الخروج: 32 : 16.

[5]- موسى بن ميمون، المصدر نفسه، ص 164 – 165.

وبعض التفسيرات والتأويلات الخاصة به حول بعض الجوانب المتعلقة بالنبوة، بخاصة من خلال التوراة، لكن صبغها صبغة فلسفية، محاولا الاستدلال العقلي عليها.

الملاحظ أيضا أن ابن ميمون اتبع منهجه القائم على التأويل عندما تناول بعض مباحث النبوة، فكانت له بعض الآراء الخاصة والتأويلات الفلسفية في هذا الجانب، وإنما حرصنا على عرض رأيه في مبحث النبوات، إلا لأن كثيرا من القواعد الفلسفية تقوم على نفي مكانة النبوة، وأنها مجرد ارتياض نفس، وتأله، وفيض لدى آخرين، فيصبح الرجل نبيا ويمسي غير نبي، فسعى ابن ميمون للتوفيق بين أقوال أولئك وما جاءت به الكتب النبوية.

الفرع الأول: النبي عند موسى بن ميمون.

للنبي مكانة عالية وكبيرة عند ابن ميمون، وهو ما يوافق تماما النظرة اليهودية، غير أن ابن ميمون يؤكد أن النظرة اليهودية لا تخالف الرأي الفلسفي الذي يقول أن النبوة ما هي إلا كمال ما في طبيعة الإنسان، ولا يحصل هذا الكمال إلا بعد ارتياض نفس، ويوافق ابن ميمون هذا القول الفلسفي ويصرح أنه موافق للشريعة وقاعدة مذهبهم، وأنه لا يخالفه، إلا من جهة واحدة وهي أن النبوة هبة إلهية لا يعطيها إلا لمن شاء، فقد يكون الواحد متهيئا إلا أنه لا يتنبأ، وقد ضرب ابن ميمون أمثلة عديدة من التوراة تدل على مقالته هذه.[1]

غير أن ابن ميمون لا يفرق بين النبي الصادق والكاذب، فوسيلة التنبأ عنده واحدة وإن اختلف الحال، فيقول: «لأن كل مخبر بغيب من جهة التكهن والشعور كان ذلك، أو من جهة رؤية صادقة: فإنه يتسمى أيضا نبيا ولذلك يسمون أنبياء البعل وأنبياء العشتروت أنبياء...».[2]

يبقى أن نشير إلى أن ابن ميمون يفرق بين نبوة موسى عليه السلام وغيره من الأنبياء، سواء من سبقه أو من أتى بعده، ويجعل معجزات موسى عليه السلام مباينة لمعجزات من سواه من الأنبياء.[3]

---

[1]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 389 – 390.

[2]- المصدر نفسه، ص 392.

[3]- المصدر نفسه، ص 398.

والنبوة ليست ضرورة عند ابن ميمون، فهو لا يعتبر التنبؤ أمرا ضروريا، لأن الله هو الذي له حرية الاختيار؛ فينبئ من يشاء له التنبؤ، وقد لا يكون ذلك، ويوافق الفلاسفة في كيفية وصول كلام الله إلى الإنسان، فهو يوافقهم في الكيفية ويخالفهم في الضرورة، وإن كان يعتبر أن رأي الشريعة اليهودية هو أقرب لرأي الفلاسفة الذي ذكرناه سابقا.[1]

ويؤكد ابن ميمون على حقيقة النبوة ويوضح ماهيتها، وأنها فيض يفيض من الله عز وجل بواسطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولا ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك، وهذه هي أعلى مرتبة الإنسان وغاية الكمال الذي يمكن أن يوجد لنوعه، وتلك الحالة عي غاية كمال القوة المتخيلة، وهذا أمر لا يمكن في كل إنسان بوجه ولا هو أمر يصل إليه بالكمال في العلوم النظرية وتحسين الأخلاق حتى تكون كلها على أحسن ما يكون وأجمله دون أن ينضاف لذلك كمال القوة المتخيلة في أصل الجبلة.[2]

فنفهم من كلام ابن ميمون أنه يفرق بين الفيلسوف وبين النبي، فلا يمكن لأي شخص حصّل معارف في شتى المجالات أن يصل لدرجة النبوة، وابن ميمون من أجل إيضاح حقيقة النبوة وماهيتها؛ استخدم ألفاظا فلسفية، سعى من خلالها للتأكيد على أن ما جاءت به شريعة التوراة غير مخالف لقواطع العقول.

ويجدر بنا أيضا أن نشير إلى أن ابن ميمون جعل النبوة مراتب على النحو التالي:

1- أن تصحب المرء معونة إلهية تحركه اتجاه فعل الخير، والمحرك أو الدافع لذلك يسمى روح الله، وهذه درجة قضاة إسرائيل ونصارى إسرائيل الفضلاء كلهم، وهذه القوة (روح الله-روح القدس)، كقوله: "وحلّ عليه روح الرب"[3]، لم تفارق موسى عليه السلام منذ بلوغه حدّ الرجال، كما في قوله:

---

[1]- إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 95.

[2]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 400 – 401.

[3]- سفر القضاة: 14 : 19.

"فنهض موسى وأنجدهن وسقى غنمهن" [1]، وصحبت داود منذ مسحه بالزيت: "وحلّ روح الربّ على دود منذ ذلك اليوم وصاعدا..."[2].

2- أن تحل في الشخص قوة ما تنطقه فيتكلم بحكم أو بتسبيح أو بأقاويل وعظية نافعة، أو بأمور تدبيرية أو إلهية، وهذا يكون في حال اليقظة وتصرّف الحواس، ويقال عن الشخص الذي وصل لهذه المرتبة أنه مدبر بروح القدس، وبهذه الروح ألّف داود عليه السلام المزامير، كقوله: "روح الربّ تكلم بي وكلمته على لساني"[3]، وأدخل ابن ميمون السبعين شيخا الذين رافقوا موسى عليه السلام إلى جل سيناء، "فلما جلب عليهم الروح تنبؤوا ولكنهم لم يزيدوا".[4]

3- أول مراتب من يقول أن كلام الرب صار لي، يرى النبي هنا مثالا في حلم، وفي نفس ذلك الحلم للنبوة يبين له معنى المثل، وهذه المرتبة أسمى من سابقتها، وهذه المرتبة في أكثر أمثال زكريا.[5]

4- أن يسمع كلاما في الحلم للنبوة، مشروحا مبينا ولا يرى قائله كما اعترى صموئيل في أول وحي أتاه.[6]

5- أن يكلمه شخص في الحلم، كما قال في بعض نبوات حزقيال: "فقال لي الرجل ابن البشر".[7]

6- أن يكلمه الملاك في الحلم، وهذه حالة أكثر النبيين، كقوله: "فقال لي ملاك الرب في الحلم".[8]

7- أن يرى في الحلم كأنه تعالى يكلمه كقول أشعيا: "رأيت الرب...وقال من أرسل...".[9]

8- أن يأتيه الوحي بمرأى النبوة ويرى أمثالا كإبراهيم، "صار كلام الرب إلى آبرام في الرؤيا قائلا...".[1]

---

[1]- سفر الخروج: 2: 17.

[2]- سفر صموائيل الأول: 16 : 13.

[3]- سفر صموائيل الثاني: 23 : 2.

[4]- سفر العدد: 11 : 25.

[5]- سفر زكريا: 01 : 7-8.

[6]- سفر صموائيل الأول : 3 : 1 – 17.

[7]- سفر حزقيال: 40 : 4.

[8]- سفر التكوين: 21 : 21.

[9]- سفر أشعيا: 6: 1،8.

9- أن يسمع كلاما في الرؤيا كما جاء في إبراهيم، "فإذا كلام الرب إلي قائلا: لا يرثك هذا !".[2]

10- أن يرى شخصا يكلمه في مرأى النبوة كإبراهيم، "وظهر له الرب عند بلوطات...فقالوا له: هكذا تفعل كما تكلمت".[3]

11- أن يرى ملكا يكلمه في الرؤيا كإبراهيم، "فناداه ملاك الرب وقال:إبراهيم، إبراهيم..." [4]، وهذه أعلى مراتب النبيين.[5]

الفرع الثاني: المعجزات ومسألة حدوث العالم عند ابن ميمون.

الملاحظ على حديث ابن ميمون حول المعجزات، أنه لم يركز على هذه النقطة، سوى من حيث ذكره أن نبوة موسى عليه السلام مباينة لنبوة غيره من الأنبياء ممن سبقه أو جاء بعده، ومعجزاته كافية للدلالة على ذلك.[6]

وحديثه عن المعجزات جاء في خضم حديثه وتركيزه على نصرة القول بحدوث العالم؛ إنما كان طريقا لتأكيده وبرهانه على وجود المعجزات، حيث يقول: «واعلم أن مع اعتقاد حدوث العالم تصير المعجزات كلها ممكنة...».[7]

ويرى ابن ميمون أنه لم يهرب من القول بقدم العالم بسبب النصوص التي جاءت في التوراة، رغم تظافر كثير من أقوال الفلاسفة ومقدماتهم وبراهينهم حول تأكيد قضية القدم، فهو يرى أن نصوص التوراة التي تدل على حدث العالم ليست بأكثر من النصوص التي تدل على كون الإله جسما، ولا أبواب التأويل أيضا مسدودة ولا ممتنعة.[8]

---

[1]- سفر التكوين: 15 : 1.

[2]- سفر التكوين: 15 : 5.

[3]- سفر التكوين: 18 : 1 – 5.

[4]- سفر التكوين: 22 : 11-12، 22 : 15.

[5]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 441، وحسن حسن كامل إبراهيم، مرجع سابق، ص 79 – 80.

[6]- المصدر نفسه، ص 395، 399، 411.

[7]- المصدر نفسه، ص 351.

[8]- المصدر السابق، ص 350.

فابن ميمون، يؤكد أنه في باب إثبات مسألة حدوث العالم، لم يسلك طريق التأويل للنصوص الواردة، وإنما تناول أقوال الفلاسفة القائلين بقدم العالم، وناقشها طويلا، بل يرى أن التأويل لنصوص التوراة التي جاءت بحدوث العالم، أسهل من تأويل النصوص الخاصة بالصفات، وذكر أن ما دفعه لذلك سببان:

الأول: أن كون الإله ليس بجسم متبرهن بالأدلة، فوجب ضرورة تأويل ما يخالف هذا من ظواهر النصوص.

الثاني: أن نفي الجسمية وتأويل الآيات الواردة في الصفات، لا يهدّ قواعد الشريعة، ولا يرد دعوى الأنبياء، ولا هو خلاف النص، أما القول بقدم العالم، فهو مما يهدّ قواعد الشريعة، وتعطيل لكل ما رجّحته أو خوّفت منه، والحديث عن خلق العالم وحدوثه من المعجزات، التي تلزمنا بأن نحمل النصوص على ظاهرها، ونقول أن الشريعة أخبرتنا بأمر لا تصل قوتنا إلى إدراكه والمعجز شاهد على صحة دعوانا.

فابن ميمون، من خلال هذا المبحث يؤكد لنا أنه لا يجعل للعقل سلطانا على النص، فهناك درجات يتوقف فيها العقل عن إدراك بعض النصوص، ولا يستطيع فهمها، فلا بد حين ذاك من الأخذ بظواهر النصوص، فضلا على أنها لا تخالف قواطع العقول، التي إن قالت بحدوث العالم؛ لزمها قبول القول بالمعجزات، والمعجزات لا قدرة للعقل على فهمها، إلا بالقبول والتسليم والدهشة.

وهذا، وابن ميمون في مبحثه عن المعجزات وقدم العالم، يؤكد ضرورة نفي التأويل، بل وينتقد الفرق الإسلامية التي سمّاهم بأهل الباطن، الذين تأوّلوا المعجزات وسعوا في مخالفة ظاهر النصوص فيها، فصاروا إلى ضرب من الهذيان.[1]

فيؤكد ابن ميمون على أن المعجزات من الأمور الخارجة عن المعتاد، لأنها ظواهر لا تستمر في الوجود والبقاء، فلها زمان ومكان محددين، ولا هي من الظواهر الطبيعية المستمرة التي تشاهد دوريا

[1]- المصدر نفسه، ص 350 – 351.

أو دوما، ومثال ذلك معجزات موسى عليه السلام المشهورة، كالثعبان وشق البحر، واليد البيضاء، فكلها حصلت من غير ما سبب واضح معقول، فيتوقف العقل إلا بالتسليم بها والتصديق.[1]

المطلب الثالث: السمعيات عند ابن ميمون.

نجد أن موسى بن ميمون قد تناول ضمن كتابه دلالة لحائرين، مبحث السمعيات، ويمكن تسميته باب كل ما جاء بالسّماع أو الغيبيات، وهو أيضا من الأبواب التي تختلف فيها الفلسفة مع الدين، أو قد تتبادر إلى الذهن مخالفة ما جاء في هذا الباب لما هو معقول، وقد جمع فيه ابن ميمون ما نُقل إليهم عن بعض المسائل، مثل الملائكة والوحي، وبعض العبر والقصص الخاصة ببعض الأنبياء، مثل: أيوب عليه السلام، وحزقيال، وهذا ما سنعرض إليه في هذا المطلب.

الفرع الأول: الملائكة.

هذا من أكثر المساءل التي حرص ابن ميمون على بيانها في كتابه، فهي من بين المشكلات الكبيرة في قضية جدل العقل والنقل، والمطالع لكتاب الدلالة لابن ميمون، يعرف منهجه الذي يسير عليه في عرض المسائل العقدية، والذي يقوم على اعتماد النص الديني التوراتي بحرفيته كما ورد، ثم يصبغه بصبغة فلسفية، ويضعه في قالب فلسفي موافق للمقدمات المنطقية التي اعتمدها الفلاسفة والنظّار.

وإنما سعى ابن ميمون لهذا ليضمن —ظاهرا– سلامته وصحته وموافقته للمعقول، وفي حديثه عن الملائكة؛ نجده اتبع نفس هذا المنهج، ونفس النتائج التي حصل عليها في مبحث الإلهيات، اعتمد عليها في مبحث الملائكة، حيث أخذ يعدّد النصوص التوراتية التي تتكلم عن صفات الملائكة وطبيعتها، ثم يقرر على حسب ذلك بالتأويل أنها ليست لا بجسم ولا بمادة، وهذا ما صرّح به في مدخل الفصل التاسع والأربعين من الجزء الأول، الذي تناول فيه مسألة الملائكة؛ فقال: «الملائكة أيضا ليس هم ذوي أجسام، بل هم عقول مفارقة للمادة، وإنما هم مفعولون والله خلقهم كما سنبين».[2]

[1]– المصدر نفسه، ص 371.

[2]– موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 112.

ثم يواصل ابن ميمون سرد أوصاف الملائكة كما جاءت في الكتب المقدسة، ومن ذلك نقله: "بريق سيف متقلب"[1]، وقولهم: "خدماه لهيب نار متقلب"[2]، ثم يبين لموسى بن ميمون ويقرر نفس ما جاء في نصوص الكتاب المقدس أن الملائكة أحيانا ينقلبون رجالا، وأحيانا ينقلبون نساء وأحيانا ينقلبون أرواحا، وأحيانا ينقلبون ملائكة، وهو ينقل هذا القول ليعتمد عليه في إثبات قوله بأن الملائكة ليسوا بأجسام، وأنه ليس لهم شكل ثابت جسماني خارج الذهن، وهذا يعني أنهم يظهرون للأنبياء فقط الذين يرون بمرأى النبوة، ثم بفعل قوة مخيلتهم، فقد تظهر الملائكة للأنبياء في مرأى النبوة الخاص بصور النساء، وأشار إلى قول زكريا عليه السلام: "فإذا بامرأتين قد خرجتا والريح في أجنحتهما".[3]

ثم يواصل ابن ميمون تقرير اعتقاده بخصوص الملائكة، وأنهم مخلوقون مفارقون للمادة والجسمية، ثم يبين أن هذا التقرير والاعتقاد صعب على من لا يفرق بين المعقول والمتخيل، أي الذي يربط كل الأفكار بصورة مادية محضة، وأكثر ما يعتمد على الخيال فقط، أي أن ما يمكن تجسيمه ووضعه في صورة مادة فهو موجود، وما لا يمكن فعل ذلك به فهو من جنس الخيال المحض، بالتالي فهو معدوم منتفي الحقيقة والواقعية.

ولهذا كما ينقل ابن ميمون فإن كتب الأنبياء قد جاءت بوصف الملائكة بالجسمية ليسهل على هذا الصنف من الناس فهم ماهيتهم وتصورها، فيقول: «فلعسر هذا أيضا أتت كتب الأنبياء بأقاويل يُفهم من ظاهرها جسمانية الملائكة وحركاتهم، وكونهم صورة إنسان، وكونهم مأمورين من الله منفذين أوامره، وفاعلين ما يريد بأمره، كل ذلك لإرشاد الذهن لوجودهم».[4]

هنا نجد تأويل موسى بن ميمون للألفاظ الواردة بخصوص الملائكة، سعيا منه لجعلها موافقة لمعقولات الفلاسفة ومن يرفض الجسمانية، ويفسر ورود لفظ الجسمانية في حقّهم في كتب الأنبياء،

---

[1]- سفر التكوين: 3: 24.

[2]- سفر المزامير: 4: 4-10.

[3]- سفر زكريا: 5 : 9.

[4]- موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 112 – 113.

كون هذا داعي لتيسير تخيل الناس لهم وفهم ماهيتهم، وهذا لإرشاد الأذهان لوجودهم، فلا ينفيهم من سماه المؤلف ووصفه بأنه دائم الاعتماد على التقرير بالجسمية، وأن كل متخيّل عنده غير قابل للتجسيم، فهو غير واقعي وغير موجود، وهذا هو سبيل ابن ميمون وطريقه فيما سبق من العقائد.

ثم ينتقل ابن ميمون إلى إثبات بعض الأوصاف الخاصة بالملائكة، ومن ذلك الحياة؛ ثم يستردك على هذا الوصف بأن يبين أنه لا مجال لتشبيههم بالله عز وجل، ويعيد تقرير ما سبق أن وصل إليه من نفي الجسمية عن الله تعالى ثم ملائكته.

من أجل كل هذا يقوم ابن ميمون بتأويل النصوص التي ظاهرها التجسيم، ويبين أن مرتبة الملائكة دون مرتبة الله عز وجل؛ وهذا التقرير ناتج عن تفكير الذهن في ماهيتهم، وهذا راجع إلى كون طبيعة الملائكة كما يقول خُلطت مع الحيوانية، وبالضبط الحيوان غير الناطق، وهذا بحسبه لمقصد كبير وهو أن يفهم من هذا أن مرتبتهم أدنى من مرتبة الخالق عز وجل، وإنما تم إضافة الأجنحة لهم؛ لأنه أشرف مقامات الحيوان، وأنه لا يُتصور طيران بدون أجنحة، وأما الداعي من لاختيار الأجنحة؛ فهو ليدل على أنهم أحياء، فيقول: «وإنهم أحياء كاملون كما بيّن في حق الله، لكنه لو وقف فيهم عند هذا التخيل لشابهت حقيقتهم وذاتهم ذات الله في خيال الجمهور، إذا هكذا أيضا قيل في الله أقاويل ظاهرها أنه جسم حي متحرك على صورة إنسان، فأرشد الذهن إلى كون مرتبة وجودهم —الملائكة– دون مرتبة الله، بأن خلق في شكلهم شيء من شكل الحيوان غير الناطق...».[1]

هذا ولم يترك ابن ميمون نصا في حق الملائكة إلا وأخذه بالتأويل، وحرص على نفي ظاهر ما جاء في وصفهم مثلا في حزقيال، حيث زعم أن له تأويل آخر، فقال: «ولا يغلطك أيضا ما تجد في حزقيال في: "وجه ثور ووجه أسد ووجه نسر وقدم رجل العجل" [2]، فإن ذلك له تأويل آخر ستسمعه، وهو أيضا إنما وصف الحيوانات، وستبين هذه الأغراض بإشارة كافية في التنبيه...».[3]

---

[1]– المصدر السابق، ص 113.

[2]– سفر حزقيال: 7 : 10.

[3]– موسى بن ميمون، مصدر سابق، 114.

الفرع الثاني: إثبات وجود الملائكة عند ابن ميمون.

لعل الحديث عن صفات الملائكة ليس بأهم من إثبات وجودهم، فابن ميمون وعى هذا ولم يغفله، فبعد أن تناول في الجزء الأول من كتابه ماهية الملائكة وصفاتهم، انتقل في الجزء الثاني من الكتاب، ابتداء من الفصل السادس، الكلام عن إثبات وجود الملائكة، حيث يؤكد إسرائيل ولفنسون، أن موسى بن ميمون وإن كان متشبعا بالفلسفة والمنطق، وبالعقلانية؛ فهو لا يتناسى نصوص كتابه المقدس، ولا يغفل عنها ولا عن الاستدلال بها، وما يقع منها من لبس فهو يلجأ إلى تأويله وتفسيره ليوافق المقدمات التي وضعها لمنهجه الذي يسير عليه.[1]

ونحن بالفعل نجد أن ابن ميمون يسير على هذا المنهج، حيث يستشهد بالنصوص التوراتية في إثبات وجود الملائكة، ويخبرنا أن إثبات وجوده في الأصل لا يحتاج إلى دليل شرعي، فيقول: «أما أن الملائكة موجودون فهذا مما لا يحتاج على أن يؤتى عليه بدليل شرعي، لأن التوراة نصت على ذلك في عدة مواضع... » ثم يسير ابن ميمون إلى طريق آخر لإثبات أن ما سمّاه أرسطو عقولا مفارقة، هو عندهم الملائكة التي نصت عليها التوراة في أيما موضع، فيقول: «...وقد تبين لنا في هذه المقالة فصل في تبيين أن الملائكة ليست أجساما، فهذا هو الذي أيضا قاله أرسطو، غير أن هنا اختلاف اسمية، هو يقول: عقول مفارقة، ونحن نقول: ملائكة».[2]

ونلاحظ هنا أن المؤلف انتقل إلى إثبات وجود الملائكة بالدلائل العقلية، من حيث الحاجة إليهم، وما دلّ على ذلك من النصوص الشرعية، ثم نجده انتقل إلى إيضاح معاني الأشياء والمسميات، التي يطلق عليها اسم ملائكة، أو الملاك، وهذا سعيا منه لموافقة مسمياتها في التوراة مع ما أطلقه الفلاسفة من مسميات، وهي كالتالي:

– الرسول أو النبي من الناس: ودليله: "ووجه يعقوب رسلا" [3]، وأما الدليل أنه يطلق على النبي: "وصعد ملك الرب من الجلجال إلى موضع الباكين"[1]، وأيضا: "بعث ملكا وأخرجنا من مصر".[2]

---

[1]– إسرائيل ولفنسون، مرجع سابق، ص 85.

[2]– موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 285 – 286.

[3]– سفر التكوين: 32 : 3.

– يقال على العقول المفارقة التي تظهر بمرأى النبوة: وهذا الذي كان قد بينه المؤلف في شرحه لماهية الملائكة، وأنها تسمى بالعقول المفارقة، والتي يُؤيّد بها الأنبياء، ولا يراها غيرهم، إذ يرونها بمرأى النبوة، ويذكر ابن ميمون ذلك: «فقد قلنا في ذلك أنت تجد أنبياء يرون الملائكة كأنه شخص إنسان، "وهنا ثلاثة رجال"[3] ومنهم من يراه كأنه إنسان مهول مبهت، قال:"ومنظره كمنظر ملك الله مرهب جدا"[4]».[5]

– يطلق على القوة المتخيلة: كما يذكر لنا ابن ميمون ذلك بقوله: «فقد صرّحوا لمن يفهم ويعقل بأن القوة المتخيلة أيضا تتسمى ملكا...».[6]

– ويشترك أيضا اسم الملاك مع العقول والأفلاك والأسطقسات الأربع: وهنا ينبه ابن ميمون إلى أن هذه الأمور الثلاثة، هي تنفذ أمرا، وأنه لا مجال للظن أنها بمنزلة سائر القوى الجسمانية التي تكون في الطبيعة، ويوضح أن الأفلاك والعقول تدرك ما تفعل، ولها اختيار ولكن ليس كتدبيرنا ولا اختيارنا، وهنا يربطها بالملائكة، ويستدل على ذلك من التوراة بقول: «قد بيّنا اشتراك اسم ملاك وأنه يعمل العقول والأفلاك والأسطقسات، لأن كلها منفذة أمرا، لكن لا تظن أن الأفلاك أو العقل بمنزلة سائر القوى الجسمانية التي هي طبيعة لا تدرك فعلها، بل الأفلاك والعقول مدركة أفعالها، ومختارة ومدبرة، لكن ليس مثل اختيارنا وتدبيرنا، الذي هو كلها بأمور متحددة، قد نصّت التوراة بمعان نبهتنا على ذلك، قال الملاك للوط:"فإني لا أستطيع أن أصنع شيئا..."[7]».[8]

---

[1]– سفر القضاة: 2 : 1.

[2]– سفر العدد: 20 : 16.

[3]– سفر التكوين، 18 : 2.

[4]– سفر القضاة: 13 : 6.

[5]– موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 289 – 290.

[6]– المصدر السابق، ص 289.

[7]– سفر التكوين: 19 : 22.

[8]– موسى بن ميمون، المصدر نفسه، ص 290 – 291.

وكأن ابن ميمون يسعى للتأكيد على أن ما جاء في التوراة من الحديث عن الملائكة، ما هو إلا نفسه ما قررته الفلاسفة عند حديثها عن الأفلاك والأسطقسات الأربع، ويصفها بأنها تفعل الخير دوما، وأن لها إرادة واختيار وتدبير، ويختلف عن تدبيرنا لأنه ناقص.

الفرع الثالث: صور الوحي عند ابن ميمون.

كنا قد تناولنا فيما سبق هذا تعريف ابن ميمون للوحي، وهذا خلال المطلب الأول من المبحث الثاني من هذا الفصل، وعلمنا من خلاله مدى حرص ابن ميمون على اقتفاء أثر نظرية النبوة الخاصة بالفارابي، مع حرصه في نفس الوقت على إثبات نصوص التوراة الداعمة لإثبات وجود الوحي، ضمن باب السمعيات، وألفاظ ابن ميمون في هذا الجانب كلها تدور ما بين ألفاظ توراتية من خلال استدلاله على إثبات الوحي، وكذا ألفاظ فلسفية للدلالة على أن نظرية الوحي أو مفهومه لا يختلف كثيرا عما سعى الفلاسفة لذكره، مثل قولهم القوة المتخيلة، أو الفيض العقلي !

ونحن من خلال هذا الفرع — صور الوحي عند ابن ميمون–، ستناول ما يؤكد منهج ابن ميمون في حرصه على الأخذ بما جاءت به التوراة حرفيا، مما لا يمكن ردّه بحسب ما يقرر هو، لكنه يسعى لتفسير هذا الجانب بما يستطيع من فكر وفلسفة.

يعتبر ابن ميمون أن الأنبياء يأتيهم الوحي إما عن طريق ملك، وإما عن طريق الله مباشرة، إن كان الأخير كذلك على يد الملك، وعنده أن الوحي لا يكون إلا في الحلم (المنام)، أو بمرأى النبوة (الرؤية)، ويعتبر ذلك مما في التوراة فيقول: «وقد جاء الإخبار عن الكلام الواصل للأنبياء على ما جاءت به العبارة في الكتاب»[1].

وبهذا فالوحي منقسم لدى ابن ميمون على أربع صور وهي:

الصورة الأولى: تصريح النبي أن ذلك الخطاب كان من الملك في حلم أو في مرأى النبوة ويستشهد على ذلك بقول التوراة: "وقال لي ملاك الله في الحلم"[2]

[1]- المصدر السابق، ص 408.

[2]- سفر التكوين : 31 :11.

الصورة الثانية: خطاب الملك للنبي فقط دون تصريح أن ذلك كان في حلم أو في مرأى النبوة، كقول التوراة: "إن كان منكم نبي للرب فبالرؤيا استعلن له في الحكم أكمله" [1]، وقولها: "وكلّم الله نوحا قائلا..."[2].

– الصورة الثالثة: عدم ذكر الملك أصلا بل نسبة إلى الله أنه قاله للنبي مع التصريح بأن ذلك جاء في حلم أو مرأى النبوة، كقول التوراة: "صار كليم الرب إلى إبرام في الرؤيا"[3].

– الصورة الرابعة: أن يقول النبي قولا مطلقا إن الله كلّمة أو قال كذا، من غير تصريح لا بذكر ملك، ولا بذكر حلم استنادا على ما قد علم وتأصل أن لا نبوة ولا وحي يأتي إلا في حلم أو مرأى النبوة على أيدي ملك، كقول التوراة: "وقال الرب ليعقوب ارجع إلى أرض آبائك" [4]، و"فقال الرب ليشوع"[5]، وقول العهد القديم:"فقال الرب لجدعون"[6].

بعد ذكر كل هذه الصور الأربع، يقول ابن ميمون معقبا: «فكل ما يجيء على أحد الصور الأربعة فهو نبوة، وقائله نبي »[7]، وهذا تقرير يؤكد نظرية ابن ميمون التي تقوم على أساس تقديس التوراة، وأنه لا مفر مما جاءت به ويتوهم أنه يخالف العقل، إلا بالتأويل والبحث والبيان.

المطلب الرابع: قانون التأويل عند ابن ميمون

هذا المطلب يمكن اعتباره ملخص شامل لمنهج ابن ميمون في التعامل مع نصوص التوراة وكلام الأنبياء ومُقدّمي اليهود، وكل ما ورد أصله من دين اليهود، وكان معلوما عندهم من الدين بالضرورة، حيث لم يعد خافيا بعد عرضنا لآراءه في الإلهيات، والنبوات والسمعيات؛ أنه يعتمد التأويل والقول بالمجاز، بل هذا هو سبب تأليفه لكتابه دلالة الحائرين.

---

[1]– سفر العدد: 12 : 6.

[2]– سفر التكوين: 15 :8.

[3]– سفر التكوين: 15 : 1.

[4]– سفر التكوين: 31 : 3.

[5]– سفر يشوع: 3 : 7.

[6]– سفر القضاة: 7 : 2.

[7]– موسى بن ميمون، مصدر سابق، ص 421.

يذكر ابن ميمون —كما سبق وأشرنا– أنه سيوفي بعهد قطعه في شرح المشنة [1]، وأنه سيسعى لشرح المعاني الغريبة في كتاب النبوة، وقد سمى ابن ميمون تلك المعاني كلها بمشكلات التأويلات، وقال أن ظاهرها كلها منافية جدا للحق وخارجة عن أصل المعقول[2].

فابن ميمون يؤكد على وجوب التأويل لفهم المجازات، والتي يقصد بها ألفاظ الأنبياء التي قالوا بها، والتي تحمل معاني مشتركة، فلا حل سوى التأويل لفهم المجازات وما ترمي إليه من معان، فلهذا يرى ابن ميمون أن التأويل هو المفتاح لفهم كل ما قاله الأنبياء، ولمعرفة حقيقته تماما، وبهذا التأويل نتجاوز المعنى الظاهر للنفس إلى المعنى المراد، وكم بينهما من فرق ![3]

وكما ظهر لنا في مطالب سابقة، والتي أوردنا فيها رأي ابن ميمون وطريقته ومنهجه في دراسة مباحث الإلهيات والنبوات والسمعيات، فإنه وإن اعتمد على التأويل، غير أنه حذر متنبه لخطوته هذه، متهيّب من هذا الطريق، ومن أجل ذلك فهو يضع للتأويل شروطا، وهي كالتالي:

1- يجب أن يكون الظاهر ما يرشد المتأمل بعقله على المعنى الخفي.

2- أن يكون هذا المعنى الخفي أجمل وأليق من المعنى الذي يدل عليه النص الظاهري.

3- أن نصير إلى التأويل إذا كانت التصور التي أخذت حرفيا تؤدي إلى التجسيم أو جواز النقلة، أو الكون في مكان على الله، ونحو هذا مما يتصل بصفات المخلوقين التي يستحيل عقلا أن تنسب إليه، ولهذا يجب إذاعة تأويل هذه النصوص وأمثالها للعامة والخاصة على السواء.

4- أن يصار إلى التأويل متى قام الدليل العقلي الصحيح على بطلان المعنى الذي يؤخذ من ظاهر النص، ولهذا تركت النصوص التي تشهد بظواهرها لحدوث العالم، مع إمكان تأويلها، لأنه لم يقم الدليل القاطع على قدمه حتى من أرسطاليس.

---

[1]– هو من بين مؤلفات ابن ميمون المذكورة سابقا في قسم ترجمته.

[2]– موسى بن ميمون، مصدر السابق، ص 10.

[3] محمد يوسف، بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط، دار المعارف، مصر، 2003، ط2، ص 120 – 121.

5- ألا نصل بسبب التأويل إلى معنى يهدم أساسا من أسس الشريعة ولهذا كان السبب الثاني في عدم تأويل النصوص التي تشهد بظاهرها لحدوث العالم، أن القول بقدمه -كما يرى أرسطوطاليس- يستأصل الدين من أساسه ويدفع كل المعجزات بأنها أكاذيب.

6- ألا يذاع من التأويل إلا القليل الذي يكفي لفهمه، وأن يكون ذلك للمستعد له فحسب[1].

كغيره ممن جنحوا إلى التأويل، فإن سعى أيضا إلى موافقة التوراة والعقل، أو الفلسفة السائد بعصره بتعبير آخر، والتي كانت في رأيه مفتاحا لفهم بعض ما جاءت به كتب الأنبياء، فمن كل هذا نفهم أن ابن ميمون يقدّر التوراة كما سبق وأشرنا أكثر من تقديره للفلسفة[2].

وبالرجوع إلى أصول ابن ميمون، فإن أهم عنصر فيها بعد التأويل، هو كتمان أسرار ما يُتوصل إليه من معاني الألفاظ التوراتية والنبوية، فلا يجب إذاعتها للجمهور والعامة، حتى أن فهمها لا يتأتى إلا لخاصة الخاصة، حتى إذا ما أذيع منها شيء، فالقليل فقط وبحسب الحاجة[3].

لا يعني مما سبق أن ابن ميمون يخضع للفلسفة خضوعا الراهب في صومعته، ولا خضوع الفريسة لمفترسها، ولا المغلوب للغالب، بل يسعى ويحاول جاهدا رفض ما كان من أقوال بعض نظّار الفلسفة وروّادها، والتي خالفوا بها ما جاء بصريح التوراة والكتب النبوية، مما لا يطاله التأويل، ولا يمكن مسّه بغير ما يوافق ظاهر.

هذا يقودنا إلى مسألة أخرى، وهي قضية تناقض التأويلات، فابن ميمون ومن سلك منهجه اتبعوا طريق التأويل، لكن اختلفوا في النتيجة، مما جنى على التوراة بالسوء، وهذا المنهج عند اسبينوزا منهج فاسد ضار وعابث.

ينتقد سبينوزا فكرة التأويل عند موسى بن ميمون ورأيه حول تفسير التوراة، نقداً لاذعا على قوله بأن نص التوراة هو حمال أوجه، بل إنه يحمل معاني متناقضة ولا يصح أن نختار واحدا منها

[1]- المرجع نفسه، ص 121 – 122.

[2]- المرجه السابق، ص 123.

[3]- ابن ميمون، مصدر سابق، ص 5-6.

ونفضله على المعاني الأخرى، إلا إذا كان متفقا مع العقل وغير متناقض معه، وإذا وجدنا أن المعنى الحرفي واضح، ولكنه لا يتفق مع العقل ففي هذه الحالة يجب أن يكون التفسير مجازيا.

وسبينوزا يرفض رأي أبن ميمون هذا ويرد عليه، ويقول إنه ليس من الضروري أن كل ما في الكتاب المقدس يجب أن يتفق مع العقل، إذ لو كان هذا كذلك لما تمكنا من الوصول إلى المعنى المقصود، وحينئذ لابد أن نستعين بطريقة أخرى لفهم النص.

إذ معنى هذا أيضا كما يقول سبينوزا أن الناس العاديين الذين لا يمكنهم أن يستدلوا عقليا بصورة عامة على معاني النص، يضطرون إلى الاستعانة بتفسير أصحاب المعرفة، وحينئذ يعتبر هؤلاء تفسير أولئك تفسيرا معصوما عن الخطأ، وسيعطي هذا سيطرة لرجال الدين وسيطرة للكهنة اليهود[1].

وبالرجوع إلى بعض مؤلفات وكتب موسى بن ميمون الأخرى، والتي جارى فيها الفلاسفة، والتي يظهر فيها نظره العقلي البعيد، رسالته المسماة رسالة في إبطال المعاد الجسماني، والتي يذكر فيها موسى بن ميمون شيئا مما يدل على إنكاره للمعاد، وأنه مجرد لذّات عقلية روحانية، والتي بسببها أنكر عليه مقدمو اليهود، فأخفاها إلا عمن يرى رأيه، وقد كفّره بسبب هذه المقالة كثيرون من طوائف اليهود[2].

لقد اعتبر اليهود ابن ميمون في غاية الجرأة إذ يقتحم هذه المشكلات اقتحاما عنيفا، وأن يخرج منها، إن كان قد خرج منها، موفقا بين الدين والفلسفة مرة، أو مرجحا الدين مرة، أو الفلسفة أخرى، ومن ثم أيقظ العقلية اليهودية على الفلسفة، من خلال الفلسفة العربية ... حتى انقسم الناس إزاءه قسميه، فريق يؤيده وآخر يرفضه، وعللّ الرافضون رفضهم بأن ابن ميمون قد جعل أرسطو في مرتبة المشرّع الإسرائيلي، وذهب إلى تأويل نصوص التوراة على الطريقة الفلسفية، ففتح فتحا إلى التأويلات السخيفة.[3]

---

[1]- جعفر هادي حسن، الفيلسوف سبينوزا واليهود والتوراة والشريعة اليهودية، مقال منشور في موقع المثقف:
http://almothaqaf.com/index.php/qadaya2009/18750.html

[2]- محمّد الشوكاني، إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات، تح: جماعة مع العلماء، دار الكتب العلمية، لبنان، 1984م، ص 14 – بتصرف.

[3]- عبد المنعم الحفني، مرجع سابق، ص 44.

فنخلص من كل هذا أن منهج ابن ميمون الذي اتبعه؛ هو منهج التأويل لما استشكل من النصوص التوراتية والنبوية، حتى ولو كان بعضها يتوهم استشكاله، فالمفر هو التأويل، لكن ليس على إطلاقه، فهو وفق شروط ذكرها ابن ميمون، وإن غابت لم يكن للتأويل فائدة، ومع كل هذا، فهو يقدّس النص التوراتي، ويرى وبشكل مباشرة أن الفلسفة لا تعارض النقل —التوراة– فكتب الأنبياء وكلام الصالحين موافق للمعقولات عند ابن ميمون، وإن خالفت فالحل ما ذكرناه سابقا.

غير أننا سنرى رد ابن تيمية على هذا المنهج في دراستنا لرأيه في جدلية العقل والنقل، وسنعرف مدى قوة منهج التأويل أمام النقد، وهل كان ابن ميمون وحيدا في هذا المنهج أم هو سليل مدرسة سبقته، ورائد مدرسة أخرى لحقته.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثالث: العقل والنقل عند ابن تيمية

المبحث الأول: دراسة كتاب درء التعارض

المبحث الثاني: العقل والنقل عند ابن تيمية

المبحث الثالث: تحليل منهج ابن تيمية

وقد وصلنا في حديثنا إلى ابن تيمية، يجب علينا أن نعيد التأكيد أن محصّل الأفكار والنتائج حول مسألة العقل والنقل، قد كان عنده أكثر بحثا، وأكثر تفصيلا مما كان عند ابن ميمون، وإن كان منهج ابن ميمون لم يخرج عمّا ردّ عنه ابن تيمية.

وفي عرضنا لهذه المسألة بين الرجلين، وعلمنا كما اتضح في فصل التراجم؛ أن ابن تيمية متأخر في الزمن عن ابن ميمون، بالتالي فهذا يؤكد ما ذكرناه من أن محصّل الأفكار والآراء سيكون لدى ابن تيمية أوسع، والرد عنده أشمل.

وهذا ما سنعرفه من خلال هذا الفصل، حيث سنتحدث عن آراء ابن تيمية في مسألة العقل والنقل، وابتداء يجب علينا أن نعلم أن ابن تيمية قد خصّص كتابا في هذه المسألة، من عنوانه أشار إلى النتيجة، وسمّاه درء تعارض العقل والنقل، أو موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، وقد ضمّنه خلاصة فكره في هذه المسألة، وسعى من خلال هذا الكتاب إلى توضيح أهم العناصر التي تقوم عليها هذه الجدلية، مع الإجابة عنها بكل تفصيل.

حيث سنعرض من خلال هذا الفصل رأي ابن تيمية من خلال كتابه الدرء، مع الإشارة أن اعتمادنا على كتابه درء التعارض؛ ليس لأنه الكتاب الوحيد من ابن تيمية في المسألة، بل كتب العقيدة الأخرى من تأليفه تحوي رأيه في هذه المسألة، لكن باعتبار أنه حرص على تفصيل هذه المسألة من خلال هذا الكتاب.

وسنعرض بعد ذلك ماهية النقل والعقل عند ابن تيمية، وأهميتهما عنده ومكانتهما في البحث والنظر والتشريع، والانتقال بعد ذلك إلى تحليل منهجه في هذه الجدلية، مع الإشارة إلى أهم النقاط في هذا الشأن.

المبحث الأول: التعريف بكتاب درء تعارض العقل والنقل ومنهج ابن تيمية فيه.

كما كنّا قد ذكرنا آنفا، ابتداء ولفهم رأي ابن تيمية بدرجة مفصّلة، لزام علينا التعريف بكتابه المهم: درء تعارض العقل والنقل، والذي ضمّنه ابن تيمية خلاصة فكره ورأيه في هذه المسألة – جدلية العقل والنقل–، وسيرا على نهج الخطة في دراسة مكمن أفكار ابن تيمية من خلال كتابه ومعرفة منهجه فيه، حتى يتضح لنا أساس فكره، وطريقة تجاوزه لهذه المعضلة – جدلية العقل والنقل– ومعرفة رأيه حول أفكار من سبقه وعاصره.

المطلب الأول: التعريف بكتاب درء تعارض العقل والنقل.

لاشك أن ابن تيمية من أكثر من ألّف وكتب الكتب، نعم وكثيرة هي كتبه المهمة، وكتابنا هذا قيد البحث هو من أهم كتبه، فكتاب درء تعارض العقل والنقل يقع في 11 مجلدا في أشهر طبعاته[1]، وله عنوان آخر معروف به وهو: موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، وغير هذا من العناوين ما ذكره تلميذه ابن القيم: بيان موافقة العقل الصريح للنقل الصحيح [2]، والجمع بين العقل والنقل، والجمع بين المعقول والمنقول، وكتاب منع تعارض العقل والنقل [3]، ورد تعارض العقل والنقل، ومن كل ما ورد في سرد عناوين الكتاب؛ فإن عنوان "درء تعارض العقل والنقل" هو أكثر العناوين ورودا في كتبه – ابن تيمية– وذكرا في كتب تلاميذه المترجمين له.[4]

وأفضل من حقّق في عناوين الكتاب المختلفة وعرّف به، محققه في أشهر طبعة للكتاب وهو مُحَمَّد رشاد سالم، حيث يقول عن الكتاب: "يعد كتاب درء تعارض العقل والنقل ثاني أكبر كتب ابن

---

[1]– أشهر طبعاته طبعة جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية بالمملكة العربية السعودية، من تحقيق مُحَمَّد رشاد سالم، وهناك طبعة أخرى من دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، بتحقيق عبد اللطيف عبد الرحمن، في 4 مجلدات، وهناك طبعات أخرى حديثة غير مشهورة.

[2]– مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، طريق الهجرتين وباب السعادتين، دار السلفية، القاهرة، مصر، 1394 هـ، ط 2، ص 155.

[3]– ابن تيمية، النبوات، تح: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، السعودية، 2000 م، ط1، ج1، ص 300.

[4]– وأغلب هذه العناوين إنما مردّها إلى اختلاف من سمّى الكتاب ونسبه لابن تيمية، وابن تيمية أيضا سمّاه بهذا الإسم في غير ما موضع، ويبقى أن كل هذه العناوين تدور في فلك موضوع الكتاب والغرض من تأليفه.

تيمية بعد كتابه الضخم منهاج السنة النبوية ... وقد جاء الكتاب في أربعة مجلدات كما أشار أغلب من ترجم لابن تيمية ولكتبه، وهناك من ذكر أنه قد جاء في سبعة مجلدات، وهذا راجع كما ذكر الذهبي إلى تعدد نسخ الكتاب".[1]

أما تاريخ تأليف الكتاب، فيرى مُحَمَّد رشاد سالم أنه من المفترض أن ابن تيمية قد ألف كتابه هذا ما بين سنتي 713 إلى 718 هـ، لما كان عمره يقارب الخمسين سنة، أما عن مكان التأليف؛ فيرجّح مُحَمَّد رشاد سالم أن ابن تيمية قد ألّف الكتاب وهو في دمشق، وسرد في هذا مجموعة من الاستنتاجات والأدلة الموافقة لقوله هذا، فيما يخص تاريخ التأليف والمكان.[2]

الفرع الأول: السبب والغرض من تأليف الكتاب.

عند الحديث عن سبب تأليف أي كتاب وغرض مؤلفه منه، فإن هذا يكون من باب فضول التعريف بالكتاب، وإلا فالكتاب دوما من عنوانه ومقدمته وباقي ما جاء فيه يحدّثنا عن سبب التأليف، ولا يخرج عن هذا كتاب درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية رغم ضخامته وتعدد مواضيعه.

فيقول ابن تيمية نفسه، في معرض الحديث عن النبوات، حيث يخبرنا عن سبب تأليف كتاب درء تعارض العقل والنقل: «ثم بعد ذلك حدثت أمور أوجبت أن يُبسط الكلام في هذا الباب، ويُتكلم على حجج النفاة، ويبين بطلانها، ويُتكلم على ما أثبتوه؛ من أنه يجب تقديم ما يزعمون أنه معقول على ما عُلم بخبر الرسول، وبُسط في ذلك من الكلام والقواعد ما ليس هذا موضعه، وتُكلّم مع الفلاسفة والملاحدة الذين يقولون إن الرسل خاطبوا خطابا قصدوا به التخييل إلى العامة ما ينفعهم، لا أنهم قصدوا الإخبار بالحقائق»[3].

---

[1]- انظر مقدمة كتاب درء تعارض العقل والنقل، تح: مُحَمَّد رشاد سالم، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، السعوية، 1991 م، ط 2، ج1، ص 3 – 7.

[2]- المصدر السابق، ص 7 – 10.

[3]- ابن تيمية، النبوات، مصدر سابق، ج 2، ص 645 – 648.

ويخبرنا ابن عبد الهادي عن الغرض والسبب من تأليف هذا الكتاب فيقول: «...وهو كتاب حافل عظيم المقدار ردّ الشيخ فيه على الفلاسفة والمتكلمين»[1].

ويمكن القول أن كتاب درء تعارض العقل والنقل جاء كمحصّلة لمجموع مؤلفات ابن تيمية السابقة، والتي جاءت في الردّ على المخالفين من المتكلمين والفلاسفة، ولعل كتاب نقض أساس التقديس في الرد على الرازي، هو أهم أصول هذا الكتاب وكذلك بيان تلبيس الجهمية، وباقي كتب ابن تيمية في هذا الموضوع، فابن تيمية في مقدمة كتابه هذا – درء التعارض- ابتدأ بمقدمة ذكر فيه القانون الكلّي الذي جاء به الرّازي ومن سبقه.

فيكون إذن تأليف كتاب درء تعارض العقل والنقل كمكملة لكتابه نقض أساس التقديس، حيث أنه بعد ذلك رأى أن الرازي وأمثاله ليسوا مستقلين بذلك –بمنهجهم وأفكارهم- استقلال كاملا، وإنما مادة كلامهم من كلام الفلاسفة، فأراد أن يكمل الردّ بنقض أصولهم الفلسفية، فجاء هذا الكتاب "درء تعارض العقل والنقل".[2]

فيقول ابن تيمية في المقدمة: «قول القائل: إذا تعارض الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات...»[3]، فالغرض الأساسي من تأليف ابن تيمية لهذا الكتاب؛ هو الرد على من قال بالقانون الكلي، وهو قانون عند الرازي وأتباعه، وأن طائفة سبقتهم إليه، منهم الغزّالي والقاضي أبو بكر بن العربي، والجويني والباقلاني.[4]

وفي هذا الكتاب الجليل كغيره – من كتب شيخ الإسلام ومصنفاته وفتاويه- ترجيح لمذهب السلف في الاعتقاد على مذهب المتأخرين، وبيان أن أهل الحديث هم أولى بالصواب، وفيه دفع ما يورده حذّاق علماء الكلام والفلسفة في مسائل الأسماء والصفات والأفعال، ونقض قواعدهم وأقوالهم، مما لا تؤيده فطرة سليمة، ولا ميزان مستقيم، ولا عقل صريح ولا نقل صحيح... وقد

---

[1]- ابن عبد الهادي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، مرجع سابق، ص 24.

[2]- عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، موقف ابن تيمية من الأشاعرة، مكتب الرشد، الرياض، 1995م، ط1، ج1، ص 206 – 207.

[3]- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج1 ص 10.

[4]- المصدر السابق.

أوضح شيخ الإسلام في هذا الكتاب وغيره طريقته في إثبات الأسماء والصفات، وفي بيان منشأ غلط المعطلة والنفاة، ودافع فيه عن حقائق الإسلام كتابا وسنة، ونصرا لمذهب السلف الصالح، ورد مقالات الفرق الزائفة التي وصفت بأنها جهالات وضلالات.[1]

وبالرجوع إلى تصريح ابن تيمية نفسه عن هدفه من تأليف الكتاب، نجده يوضح أن الهدف الأساسي هو دفع المعارض العقلي الذي توهمه أصحاب القانون الكلي، وهذا بقوله: «ولما كان بينا مراد الرسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، بيّنا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدّوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر».[2]

ولعل حديثنا عن موضوعات الكتاب والمباحث التي يشتمل عليها يكفي لفهم الغرض والسبب من تأليف الكتاب، يبقى أن نشير إلى أن ابن تيمية قد ذكر كتاب دلالة الحائرين ومؤلفه موسى بن ميمون في معرض حديثه عن حدوث العالم، وشبّه ابن ميمون من حيث المكانة، بأبي حامد الغزالي،[3] فنفهم من خلال هذا أنه يمكن اعتبار كتاب درء تعارض العقل والنقل جاء بالرد أيضا على ما أورده ابن ميمون في كتابه دلالة الحائرين على رغم موافقته له في قضية حدوث العالم من حيث الأصل لا الطريقة المتبعة في إثبات ذلك.

الفرع الثاني: الموضوعات التي يشتمل عليها الكتاب.

عند حديثنا عن المباحث والموضوعات التي يشتمل عليها كتاب درء تعارض العقل والنقل، فإننا سنكون أمام بحر سواحله متباعدة ومتناثرة، فموضوعاته وإن كانت تصب في هدف واحد وغرض وحيد كما ذكرنا آنفا؛ إلا أننا نجد أن ابن تيمية قد تعرّض من خلال الكتاب إلى مواضيع أخرى متعلقة.

---

[1]- مُحَمَّد بهجة البيطار، حياة شيخ الإسلام ابن تيمية- محاضرات ومقالات ودراسات، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1986م. ، ص 85.

[2]- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج1، ص 20.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص 131.

يمكننا تقسيم المواضيع التي اشتمل عليه كتاب درء تعارض العقل والنقل، على حسب أجزاء الكتاب نفسه، ويجدر بنا أن نشير قبل ذلك إلى أن مواضيع الكتاب متداخلة، فقد يكون ابن تيمية ذكر أمرا في جزء ما، فنجده في جزء لاحق يعيد ذكره، وهذا ما سنذكره في أسلوبه في الكتاب لاحقا، وعملنا في تعداد مواضيع الكتاب سيكون بحسب أصلها وتجاوز المكرر.

1- الجزء الأول من الكتاب: ويحوي المواضيع الآتية:

- ذكر القانون الكلي للتوفيق بين المنقول والمعقول عند المبتدعة.
- ذكر طريقتا المبتدعة في نصوص الأنبياء: طريقة التبديل، وطريقة التجهيل.
- ذكر الهدف من تأليف الكتاب.
- الرد على سؤال ورد حول وجوب الكلام في أصول الدين.
- مناقشة قانون التأويل من عدة أوجه.
- الرد على المخالفين والمنازعين وهم على مقامين.
- مناقشة آراء مقدمي العقل.
- التأكيد على أن النقل أصل العقل.
- الحديث عن الصفات والرد على النفاة.
- قدم العالم في آراء الفلاسفة ومناقشتهم.[1]

2- الجزء الثاني: ويحوي المواضيع التالية:

- إثبات حجية دلالة السمع على أفعال الله تعالى.
- ذكر أقوال السلف في الأفعال الاختيارية لله تعالى.
- دلالة القرآن والسنة على أفعال الله تعالى.
- أقسام الناس ثلاثة في أفعال الله تعالى.
- عرض ومناقشة بعض الآراء في أفعال الله تعالى.

[1]- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج1، ص 1

- عرض ومناقشة الآراء حول خلق القرآن.
- عرض حجج الرازي في حدوث العالم ومناقشتها.

3- الجزء الثالث: ويحوي المواضيع التالية:

- مواصلة عرض حجج الرازي في حدوث العالم ومناقشتها.
- عرض الآراء حول إثبات وجود الله تعالى وتعليق ابن تيمية عليها.
- الطريقة الصحيحة الموافقة للفطرة في إثبات وجود الله تعالى.
- الطريقة النبوية برهانية في إثبات وجود الله تعالى.
- عرض الآراء حول الصفات والتعليق عليها.

4- الجزء الرابع: ويحوي المواضيع التالية:

- عرض أدلة الرازي في نفي الصفات.
- أوجه عشرة في الرد على طريقة الرازي.
- مناقشة الفلاسفة في قضية الحدوث.
- ذكر طريقة الآمدي في إثبات امتناع حلول الحوادث بذات الله تعالى.
- تسعة أوجه في الرد على الآمدي.
- آراء في نفي الجسمية عن الله تعالى.
- تعليق ابن تيمية على هذه الآراء.

5- الجزء الخامس: ويحوي المواضيع التالية:

- ذكر احتجاج الملاحدة على النفاة.
- عرض آراء نفاة الصفات واحتجاج الملاحدة عليهم.
- ذكر كلام الأئمة في الصفات.
- ذكر رأي الإمام الجويني في الصفات والرد عليه.
- أوجه ستة في الجواب على مسألة معارضة الدليل العقلي الذي يعرف صحة الشرع.
- عرض كلام الرازي عن الأدلة السمعية والرد عليه.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

- عرض كلام الغزالي عن التأويل وتعليق ابن تيمية عليه.

6- الجزء السادس: ويحوي المواضيع التالية:

- يمكن اختصار موضوعات هذا الجزء بأنها نقول عن بعض الأعلام والرد عليهم أو موافقتهم.
- حوى هذا الجزء حديثا عن مواضيع الصفات: كالاستواء والعلو.

7- الجزء السابع: يحوي المواضيع التالية:

- الرد على الرازي وتقرير العلو بالأدلة العقلية.
- ذكر كلام الأشعري من الإبانة.
- الرد على اعتراض يقول به نفاة الصفات من أربع وجوه.
- إيراد نقول الأئمة في ذم علم الكلام والخوض فيه.
- إيراد كلام الباقلاني حول تثبيت دلائل النبوة.
- إيراد كلام الأئمة حول الفطرة.
- إيراد كلام الأئمة حول نفي وجوب النظر وتعليق ابن تيمية.

8- الجزء الثامن: ويحوي المواضيع التالية:[1]

- مواصلة عرض كلام الأئمة حول نفي وجوب النظر.
- عرض كلام الأئمة في ذم علم الكلام.
- إيراد كلام الأئمة حول إثبات وجود الله تعالى وتعليق ابن تيمية.
- إيراد كلام الغزالي عن عجز الفلاسفة عن الاستدلال على وجود الصانع.
- رد ابن رشد على الغزالي في تهافت التهافت.
- عرض كلام أرسطو والرد عليه.
- إيراد ردود ابن رشد على الغزالي وتعليقات ابن تيمية عليه.
- نفي حدوث حادث بلا محدث وعرض ابن تيمية وجوه امتناعه.

[1]- من خلال أجزاء الكتاب، يظهر أن ابن تيمية يواصل عرض الفكرة التي سبقت في الجزء الذي كان قبلا، رغم وجود بعض التقطعات الحاصلة بسبب استفاضة ابن تيمية في الشرح والبيان، وإيراد مسائل فرعية.

- إيراد كلام الأئمة حول إثبات وجود الله تعالى.
- إيراد كلام الأئمة حول الفطرة وتعليق ابن تيمية.

9- الجزء التاسع: ويحوي المواضيع التالية:

- ذكر طرائق الأئمة في معرفة الله تعالى.
- أهل الكلام أقرب إلى الإسلام من الفلاسفة.
- ردود على الفلاسفة: السهروردي وابن سينا والرازي والآمدي وابن قرة.
- إيراد كلام ابن رشد من كتابه مناهج الأدلة وتعليقات ابن تيمية.
- الرد على أرسطو في مسألة العلم.

10- الجزء العاشرة: ويحوي الموضوعات التالية:

- إيراد كلام الفلاسفة حول صفة العلم والرد عليهم.
- يمكن إجمال موضوعات هذا الجزء بالحديث عن الصفات.

وبشكل مجمل نعيد ما ذكرناه آنفا، أن ابن تيمية في كتابه هذا لم يلتزم التتابع في عرض المواضيع، فهو يورد الأفكار والآراء الفلسفية والكلامية ثم يروم الرد عليها من وجوه عديدة، أو يورد كلام الأئمة والأعلام ثم يعلّق عليها موافقا أو منتقدا، ولهذا نجد تداخلا في المواضيع.

ولعل الخلط الواقع في المواضيع وعدم انتظامها، وكما نجدها متناثرة، فنفس المحور يتحدث عنه في الجزء الأول من الكتاب نجده في الأجزاء الأخرى من الكتاب، فهذا راجع إلى كون الكتاب عبارة عن أجوبة عن أسئلة واردة، وكذلك قد يكون لهذا علاقة بالنسّاخ الذين كتبوا الكتاب، وهذا ما سنذكره في قسم منهج ابن تيمية في الكتاب لاحقا[1].

[1]- هذا ملاحظ على جميع كتب ابن تيمية كما سبق وأشرنا، فهو كالسيل المتدفق إذا تكلم أفاض في الشرح والتبيان، هذا وفي كتاباته أو في منطوقاته، راجع: مُحَمَّد خليل هراس، مرجع سابق، ص 25.

الفرع الثالث: المصادر التي اعتمد عليها ابن تيمية في تأليف كتابه

يمكن القول أنه ومن خلال ما قام ابن تيمية بعرضه في كتابه هذا؛ يكفي لأن نعرف مدى وسعة اطلاعه، وأنه اعتمد على كتب كثيرة، ومصادر عديدة ويظهر ذلك جليا من خلال استشهاداته بالعديد من الكتب وأقوال الرجال، ويمكن تقسيم مصادر ابن تيمية بشكل عام في جميع كتبه، وبشكل خاص في كتابه الدرء كالتالي:

1- المصادر الشرعية: وهذه التي يمكن أن نطلقها كتسمية على الكتاب والسنة وأقوال الصحابة، ويضم إليها أقوال الرجال ممن اعتمد عليهم ابن تيمية، كالتابعين ورجال السلف، وهم بدورهم اعتمدوا على فهمهم للكتاب والسنة أو من سبقهم من الرجال.

2- المصادر الفلسفية: وتشمل كتب فلاسفة اليونان وكتب الفلاسفة الذين ظهروا في بلاد الإسلام على اختلاف طوائفهم، وكذلك بعض كتب من نسجوا على منوال الفلاسفة، ويمكن الإشارة إلي هذه المصادر باختصار كالتالي:

أ- كتب فلاسفة اليونان:

يجب التأكيد على أن ابن تيمية لم يطالع كتب فلاسفة اليونان من مصدرها الأصيل، فهو كما ذكر، غير عارف بلسانهم، بل اطلع على كتبهم من خلال ما نقله أصحابهم عنهم — في بلاد المسلمين-.[1]

ويؤكد ابن تيمية على فهمه الرصين لما في كتب الفلاسفة اليونان، أنه قد درس هذه المصادر من خلال الترجمة، وظهر له مدى الخطأ الذي فيها، حتى إن أصحابهم من الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام، حصل لهم خطأ كثير، وقد حصل في النقل والترجمة ما حصل من الخطأ، ويحوي كلامهم اضطرابا كبيرا، ويزيده متأخروهم خطأ فصاروا في شر من دين اليهود والنصارى.[2]

---

[1]- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج9، ص 276.

[2]- المصدر نفسه، ص 272 – 276، وابن تيمية، الصفدية، تح: محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، مصر، 1406 هـ، ط2، ج2، ص297.

ويمكن تلخيص أهم مصادر ابن تيمية اليونانية، ابتداء من كتب أرسطو مثل أجزاء المنطق، المفردات، والتركيب الأول، التركيب الثاني، كتاب الحيوان، البرهان، السفسطة، كتاب في السماء، وكتاب السماع الطبيعي، وكتاب ما بعد الطبيعة، وغيرها من الكتب، وابن تيمية في إيراده لهذه الكتب كان يعتمد النص العربي المترجم، فكان ينقل عن المصدر العربي المترجم مباشرة، أو ينقل في بعض الأحيان عن الفلاسفة العرب الشارحين لكتب أرسطو.[1]

ومن بين المصادر اليونانية الأخرى نجد ابن تيمية قد ذكر كتاب المبادئ للإسكندر الأفروديسي شارح كتب أرسطو.

وابن تيمية في نقله عن هؤلاء الفلاسفة من كتبهم المترجمة إلى العربية؛ فهو يتحرى النقل عن أوثق كتب المقالات والكتب الأخرى التي اهتمت بنقلها، ويذكر ابن تيمية في نقله لمقالات هؤلاء الفلاسفة الوجوه التي جاءت بها، وأقوالهم العديدة المتناثرة.[2]

ب- كتب فلاسفة بلاد المسلمين على اختلاف طوائفهم.

ويمكن القول أن هؤلاء الفلاسفة ممن كتبوا بالحرف العربي، فهم عرب وإن لم يكن بعضهم مسلمين، كموسى بن ميمون وغيره، ومثال لهؤلاء الفلاسفة:

- ثابت بن قرة بن زهرون الحراني الصابئي ت (288هـ)[3]، من خلال كتابه تلخيص ما أتى به أرسطاليس فيما بعد الطبيعة، وقد ذكره ابن تيمية بالاسم، ونقل عنه نقولا عديدة.[4]

---

[1]- صالح بن غرم الله الغامدي، موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، السعودية،2003 م، ط1، ص 157 – 164.

[2]- المرجع نفسه، ص 164 – 165.

[3]- كان صيرفيا، كان يتوقد ذكاء، فبرع في علم الأوائل، وصار منجّم المعتضد، فكان يجلس مع الخليفة ووزيره واقف، ونال من الرئاسة والأموال فنونا، كان إليه المنتهى في علوم الأوئل، حقّها وباطلها، صنّف تصانيف كثيرة، وكان بارعا في فنّ الهيئة والهندسة، وكان صابئيا، انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء،تح: مجموعة من المحققين، مؤسسة الرسالة، ط3، 1985م، ج13، ص 485، وانظر: الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط1، 2003م، ج6، 726، وانظر الزركلي، مرجع سابق، ج2، ص 98.

[4]- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج9، ص 272.

– الفارابي مُحَمَّد بن مُحَمَّد بن طرخان ت (339 هـ)، وإن لم يذكره ابن تيمية في كتابه درء التعارض، إلا أنه قد اعتمد على أقواله في باب النبوات والإلهيات وغيرهما، من خلال كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة.

– ابن سينا الحسين بن عبد الله ت (428 هـ)، وهو من أكثر فلاسفة المسلمين ذكرا في كتب ابن تيمية، وفي كتابه درء تعارض العقل والنقل، وذكره ابن تيمية صراحة باسمه منذ بداية كتابه الدرء [1]، وقد تناوله ابن تيمية بالنقد، وقد استدل ابن تيمية بكتبه مثل الإشارات والتنبيهات، وكتاب الشفا، وكتاب النجاة، والحكمة المشرقية، ورسالة أضحوية في أمر المعاد، ورسالة أحوال النفس.[2]

– ابن رشد مُحَمَّد بن أحمد بن رشد الأندلسي ت (520 هـ): لعل قرب زمن ابن رشد من زمن ابن تيمية جعل هذا الأخير مهتما اهتماما كبيرا بكتبه ومقالاته، زيادة عن هذا، فأثر كتب ابن رشد على غيره كثيرة، فكل من جاء بعده تبع له، قد ذكره ابن تيمية بالاسم في كتابه الدرء، واعتمد على بعض من كتبه مثل: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تهافت التهافت، وضميمة في مسألة العلم القديم، ورسالته الشهيرة، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال.

– ابن ميمون، أبو عمران موسى بن ميمون بن عبد الله القرطبي، وهو الحدّ الأول من بحثنا هذا، وقد ذكره ابن تيمية وأشار إلى كتابه دلالة الحائرين كما قلنا آنفا، وقد شبّهه ابن تيمية بالغزّالي، وأشار إلى منهجه الفلسفي، مما يعني أنه قد اطلع على كتابه الدلالة وأحاط به.[3]

وغير هؤلاء كثير من الفلاسفة ممن جاء ذكرهم في كتاب درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، وقد كان ابن تيمية قد نقل عنهم أو عن تلاميذهم، ومن شرح كتبهم، من أمثال السهروردي، وابن عربي، وابن ملكا وغيرهم.[4]

[1]– المصدر نفسه، ج1، ص 9، وغيرها من المواضع الكثيرة.

[2]– صالح بن غرم الله الغامدي، مرجع سابق، ص 168 – 172.

[3]– ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج1، ص 131.

[4]– المرجع السابق، ص 174 – 184.

ج- كتب بعض المؤلفين الذين نسجوا على منوال الفلاسفة:

وهؤلاء المقصود بهم الأعلام الذين ألفوا كتاب على منوال الفلاسفة وإن لم يّعدوا ضمن الفلاسفة، ويمكن عدّهم باختصار كالتالي:

- الغزّالي أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد ت (505 هـ)، لم يعدّه ابن تيمية فيلسوفا، بل ضمّه في عداد من ألف على منوال الفلاسفة، وأن كتبه هذه قد فتحت بابا على المسلمين بسبب ضعف ما جاء فيها، ومن بين هذه الكتب: المظنون به على غير أهله (الكبير والصغير)، مسائل النفخ والتسوية، كيمياء السعادة، جواهر القرآن، قانون التأويل، والتفرقة بين الإسلام والزندقة، مقاصد الفلاسفة، مشكاة الأنوار، وإلجام العوام عن علم الكلام، وإحياء علوم الدين.[1]

- الشهرستاني أبو الفتح مُحَمَّد بن عبد الكريم، ت (548 هـ): وقد اعتمده ابن تيمية من بين المصادر الأساسية في كتابه الدرء، واعتمد على عديد من كتبه مثل: نهاية الأقدام، الملل والنحل، غاية المرام.

- الرازي فخر الدين مُحَمَّد بن عمر بن الحسين، ت (606 هـ): وهو أول من ذكره ابن تيمية في كتابه الدرء، بذكر القانون الكلي الذي جاء به في كتابه تأسيس التقديس [2]، وذكره في كتب أخرى، وقد اعتمد ابن تيمية بعض كتب الرازي الشهيرة كمصدر في كتابه الدرء، مثل: المباحث المشرقية، المطالب العالية، نهاية العقول، إثبات واجب الوجود، الأربعين في أصول الدين، شرح الإشارات والتنبيهات لابن سينا، الملخص في الحكمة، تفسير حديث المعراج، ومحصل أفكار المتقدمين والمتأخرين، والسر المكتوم في مخاطبة النجوم.[3]

- الآمدي سيف الدين أبو الحسن علي بن مُحَمَّد بن سالم، ت (631 هـ): يعد الآمدي من بين المصادر التي اعتمدها ابن تيمية، فقد ذكر بعضا من كتبه، ومن بينها دقائق الحقائق، ورموز الكنور، وأبكار الأفكار.[4]

---

[1]- المرجع نفسه، 185 – 187.

[2]- ابن تيمية، مصدر سابق، ج1، ص 4، وقد ورد اسمه في غير ما موضع، وردّ عليه ابن تيمية في مواضع متفرقة من الكتاب.

[3]- صالح بن غرم الله الغامدي، مرجع سابق، ص 190 – 192.

[4]- المرجع نفسه، 194.

2- كتب المقالات وغيرها من الكتب التي نقلت وناقشت آراء الفلاسفة:

والمقصود بها كتب الفرق والمذاهب الملل، وهي التي ألمت ببعض ما جاء في كتب الفلاسفة وأتباعهم، والتي قد أوردت في متونها بعض ما لم ينقله الفلاسفة المسلمين المنتسبين للإسلام.[1]

ومن هذه الكتب، المقالات لأبي عيسى مُحَمَّد بن هارون الورّاق، وأيضا كتاب الآراء والديانات النوبختي، ومقالات غير الإسلاميين، وكتاب دقائق الكلام لأبي بكر مُحَمَّد بن الطيب الباقلاني، وكتاب الملل والنحل للشهرستاني، وبعد اعتماده على جل هذه الكتب لينتقد بها كتب الفلاسفة الأخرى، يوجه ابن تيمية سهام النقد لهذه الكتب أيضا.[2]

الفرع الرابع: لغة وأسلوب الكتاب.

لكل مؤلف منهج يسير عليه، في الغالب لا يخرج عنه، وتكون أغلب مؤلفاته وفق ذلك المنهج، فمنهم من يطيل ومنهم من يختصر، فتجد ذلك في جميع كتبه إلا من حيث الاستثناءات.

ابن تيمية لن يخرج عن هذا، حتى أنه إذا اطلعت على كتاب من كتبه ثم طالعت غيره، لعرفت الفرق وأيهما هو كتاب ابن تيمية، وهذا راجع للخواص المتميزة به كتبه.[3]

وكتابه درء تعارض العقل والنقل جاء وفق منهج ابن تيمية العام، والذي يمكن معرفته من خلال خواص كتاباته، ويمكن تلخيصها من رأي مُحَمَّد أبو زهرة كالتالي[4]:

1- الوضوح، حيث أنه يتميز بإيراد الانتقادات بعد ذكر الآراء قبل نقدها، مما يجعل الفكرة أكثر وضوحا.

2- الإكثار من الاستشهاد بالأحاديث النبوية، والآثار السلفية من أقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم.

---

[1]- المرجع نفسه، ص 198.

[2]- المرجع نفسه، ص 198 – 204.

[3]- مُحَمَّد أبو زهرة، ابن تيمية- حياته وعصره – آراؤه وفقه، مرجع سابق، 434.

[4]- المرجع نفسه، ص 434 – 436.

3- تتميز كتبه بإشراقة الديباجة وطلاوة العبارة، وسلامة المنهاج العربي، ووضع الألفاظ في مواضعها من حيث السبك العربي الجيد، من غير أن يكون ذلك على حساب المعنى، فهو الكاتب العلمي المجود لألفاظه وأسلوبه.

4- تتميز كتابة ابن تيمية بعمق التفكير عمقا كبيرا؛ حتى لتذهب به تأملاته الفكرية إلى درجة العمق الفلسفي، فلولا ردوده الكثيرة على الفلاسفة، لكان معدودا ضمن فلاسفة المسلمين ومتكلميهم.

5- كثرة الاستطراد، حيث أن ابن تيمية في إيراده للقول المراد الرد عليه، أو الفكرة المراد بسطها؛ يورد مع ذلك الكثير من الكلام، والإطناب حتى تتضح الفكرة.

هذا ونؤكد أن كل ما سبق ذكره لا يخرج عنه كتابه درء تعارض العقل والنقل، مع اشتراك كتبه الأخرى في هذا الأسلوب، باستثناء بعض كتبه المختصرة، فميزة كتب ابن تيمية أنها واضحة مشرقة نيرة لا تعقيد فيها ولا إبهام، ولعل السر في هذا الوضوح أنها كانت في كثير من الأحوال ردودا في مجالات، أو نقدا لبعض المناحي والآراء.[1]

وتأكيدا لما سبق، يمتاز كلام ابن تيمية بالتأصيل والاستطراد، فالتأصيل يذكر فيه المسألة وصورتها والحكم عليها، وهذا يظهر جليا في كتبه المختصر، والاستطراد يكون بنقل الأقوال التي تؤيد قوله، أو ينقل النظائر التي تدل على أن قوله هو الصواب، أو بيان أقوال المخالفين له في المسألة أو الرد عليهم وفق وجوه عديدة، وهذا واضح في كتبه المطولة، ومنها درء تعارض العقل والنقل.[2]

[1]- محمد أبو زهرة، مرجع سابق، ص 434.

[2]- عمر بن حمود بن فضالة آل فضالة عسيري، الإيضاح لكتب ورسائل ابن تيمية وشيء من فوائده العلمية، مركز النجيدي، بريدة، السعودية، 1423 هـ، ط1، ص 12 – 13.

المطلب الثاني: منهج ابن تيمية في كتابه الدرء ومكانته

كغيره من المؤلفين؛ لابن تيمية منهج خاص به في التأليف، لكن بشكل خاص لكل كتاب من كتبه منهج خاص به، يكون هذا المنهج قائما على أساس موضوعه ومحتواه، وكتاب درء تعارض العقل والنقل إنما جاء في إيراد رأي والانتصار له، ومن جهة خاصة عرض آراء المخالفين ومناقشتهم، وسنحاول من خلال هذا المطلب إيراد منهج ابن تيمية في كتابه الدرء، وكذا أثره ومكانته.

الفرع الأول: منهج ابن تيمية في كتابه الدرء

سيرا على نهج المؤلفات المطولة، التي لا يمكن في الغالب ضبط منهج واحد في كتابتها، هذا ما ينطبق على كتاب درء تعارض العقل والنقل، فباعتباره سفرا ضخما، فإن ابن تيمية على طول هذا الكتاب وعرضه، اتبع منهجا يعتبر خليطا بين مناهج عدة، وعلى كل حال يمكن القول أنه مقارب لمنهج ابن ميمون السابق ذكره في تأليفه كتابه دلالة الحائرين، والجامع المشترك بينهما هو طول الكتاب.

ولعلنا نحاول من خلال النقاط متتالية عرض منهج ابن تيمية في كتابه درء التعارض:

أولا: المستهدفون بالكتاب.

إذا عرفنا المستهدفين من هذا الكتاب، سنعرف حتما منهج ابن تيمية في كتابه هذا، فالغرض من تأليف الكتاب دوما يحوي في طياته أو يكون سببا في اتباع منهج ما في التأليف، وابن تيمية نفسه قد ذكر المستهدفين من هذا الكتاب بقوله: «فنحن في هذا المقام إنما نخاطب من يتكلم في تعارض الأدلة السمعية والعقلية ممن يدعي حقيقة الإسلام من أهل الكلام، الذين يلبسون على أهل الإيمان بالله ورسوله، وأما من أفصح بحقيقة قوله وقال: إن كلام الله ورسوله لا يستفاد منه علم بغيب، ولا تصديق بحقيقة ما أخبر به، ولا معرفة بالله، وأسمائه وصفاته وأفعاله وملائكته وجنته وناره وغير ذلك، فهذا لكلامه مقام آخر».[1]

[1]- ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، مصدر سابق، ج1، ص 176.

ثانيا: قضايا مكررة ومتناثرة وإفاضة في الرد.

نعم هذا ما ذكرناه آنفا في معرض حديثنا عن أسلوب ابن تيمية في كتابه درء التعارض، وما بيّناه في معرض حديثنا أيضا عن موضوعات الكتاب، حيث تبيّن لنا أن ابن تيمية لم يلتزم بخطة واحدة في عرض المواضيع.

فهو يعرض القضايا على شكل متباين غير مرتب، وكأنه يجيب عن أسئلة واردة إليه ومكررة، فيعتمد تكرار المواضيع، حيث لا يقوم بذكر موضوع في فصل معين ويركز عليه حتى يأتي على جميع ما فيه، وإنما يذكر هذه المواضيع والقضايا في عدة أماكن من كتابه.

فنجده مثلا يتكلم في جميع أجزاء كتابه عن قضية الصفات، والرد على النفاة، فيدمج هذه القضية مع باقي القضايا، وكذلك بالنسبة لقضية حدوث العالم، أما مسألة الكتاب الأساسية وهي جدلية العقل والنقل، فابن تيمية يوردها بشكل أكثر ترتيب.

ولعل من أهم أسباب استطراد ابن تيمية في بعض المواضيع، وتكراره لذكرها؛ أنه في مقام الجدل بينه وبين غيره، فيجيب عن هذا في مسألة ما في بداية الكتاب، لنجده قد أجاب بنفس الجواب وعلى نفس الموضوع على آخر في موضع آخر من الكتاب.[1]

ويمكن القول أن الجزء الأول من الكتاب كان مخصصا لعرض هذه القضية، حيث ابتداء ابن تيمية في عرض قانون التأويل ثم أتى على الرد عليه من عدة أوجه، غير أنه وفي مواضع متفرقة من الكتاب نجده جاء على ذكر هذه القضية مرة أخرى أو على جزء منها.[2]

وبالنسبة لمناقشة آراء الفلاسفة والمتكلمين، فنجد ابن تيمية لم يلتزم بترتيب معين في عرض الأقوال والرد عليها، حيث نجده يناقش آراء علم من الأعلام في موضع معين من الكتاب، ثم بعد عدة فصول نجده يعاود الرجوع إليه لمناقشته، وعرض ما جاء به والرد عليه.

---

[1]- ذكر هذا محمد أبو زهرة، مرجع سابق، في وصف منهج ابن تيمية في كتبه عامة، ص 436 – 437.

[2]- مسألة الصفات نجد ابن تيمية يتعرض لها بالدراسة في عدة أجزاء من الكتاب، ابتداء من الجزء الأول إلى آخر الكتاب، وبشكل متناثر، ونجد نفس الأمر مع قضية حدوث العالم.

وابن تيمية في ردوده كان يتميز بروح النقد والثورة على ما في عصره من عقائد مخالفة لمذهبه السلفي، فانبرى لنقدها والرد عليها في كثير من الإفاضة والتحليل.[1]

ثالثا: اعتماد الطرق والألفاظ الكلامية والفلسفية.

من منهج ابن تيمية الواضح في كتبه عامة وفي كتابه درء التعارض خاصة؛ اعتماده على ألفاظ ومصطلحات المتكلمين والفلاسفة، ويرى في ذلك أن معرفة لغة العدو واصطلاحه جائز وقد يكون واجبا، ومثله استخدام المصطلحات والألفاظ الحادثة، قد يُحتاج إليه وقد يكون مستحبا وقد يكون واجبا.[2]

ويرى ابن تيمية أن هؤلاء المتكلمين والفلاسفة إنما اعتمدوا الكلام المتشابه وهذه الألفاظ ليخدعوا بها جهّال الناس، وهي ألفاظ مجملة يعارضون بها نصوص الكتاب والسنة، ومن بينها: العقل والمادة، والصورة، والعرض والجوهر، والجسم، والتحيز، والجهة والتركيب، والجزء، والعلة والمعلول، والحدوث، والقدم، والواجب والممكن وغيرها من الألفاظ الأخرى الفلسفية.[3]

ويقول ابن تيمية في معرض هذا: «...وحينئذ فيقال لهم: الكلام إما أن يكون في الألفاظ، وإما أن يكون في المعاني، وإما أن يكون فيهما، فإن كان الكلام في المعاني المجردة من غير تقييد بلفظ كما تسلكه المتفلسفة ونحوهم ممن لا يتقيد في أسماء الله وصفاته بالشرائع، بل يسميه علة وعاشقا ومعشوقا ونحو ذلك، فهؤلاء إن أمكن نقل معانيهم إلى العبادة الشرعية كان حسنا، وإن لم يمكن مخاطبتهم إلا بلغتهم فبيان ضلالهم ودفع صيالهم عن الإسلام بلغتهم أولى من الإمساك عن ذلك لأجل مجرد اللفظ ...».[4]

وابن تيمية في اعتماده على الألفاظ الكلامية؛ فهو يدعو في نفس الوقت إلى الاستفسار والاستفصال في معناها، وينبه إلى أن السلف ممن ذمّوا علم الكلام لم يكن للاصطلاحات التي فيه

---

[1]- محمّد خليل هراس، ابن تيمية السلفي: نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات، المطبعة اليوسفية، طنطا، مصر، 1952 م، ط1، ص 32.

[2]- عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود، مرجع سابق، ص 297.

[3]- المرجع نفسه.

[4]- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج1، ص 231.

فيقول: «ليس الأمر كذلك؛ بل ذمهم للكلام لفساد معناه أعظم من ذمهم لحدوث ألفاظه، فذمّوه لاشتماله على معان باطلة مخالفة للكتاب والسنة، ومخالفته للعقل الصريح، لكن علامة بطلانها مخالفتها للكتاب والسنة، وكل ما خالف الكتاب والسنة فهو باطل قطعا، ثم من الناس من قد يعلم بطلانه بعقله ومنهم من لا يعلم ذلك».[1]

وابن تيمية في استعماله لألفاظ المتكلمين والفلاسفة والتي يسميها الألفاظ المجملة التي قد تحمل عدة معاني، إما صوابا أو باطلا، فهو في كل هذا يدعو من كان فهي موضع مناظرة مع هؤلاء أن يستفسر عن مقصدهم من هذه الألفاظ، فيقول: «وإذا كان المتكلم في مقام الإجابة لمن عارضه بالعقل، وادعى أن العقل يعارض النصوص، فإنه يحتاج إلى حل شبهته وبيان بطلانها، فإذا أخذ النافي يذكر ألفاظا مجملة مثل أن يقول: لو كان فوق العرش لكان جسما، أو لو كان مركبا وهو منزه عن ذلك ... فهنا يستفصل السائل ويقول له: ماذا تريد بهذه الألفاظ المجملة؟».[2]

ويؤكد ابن تيمية على أنه من الخطأ العلمي الفاحش أن تؤخذ هذه الألفاظ المستعارة لتلك المعاني الاصطلاحية والتي جردت عن معانيها اللغوية حجة في مواضع النزاع [3]، فيقول مؤكدا على هذا: «... وما تنازع فيه الأمة من الألفاظ المجملة كلفظ المتحيز والجهة والجسم والجوهر والعرض وأمثال ذلك، فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هذه الأسماء لا في النفي ولا في الإثبات حتى يتبين له معناه، فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيح موافقا لقول المعصوم كان ما أراده حقا، وإن كان أراد به معنى مخالفا لقول المعصوم كان ما أراده باطلا».[4]

وما تجب ملاحظته أنه ابن تيمية لم يكن في انتصاره لطريقة السلف وتأييده لمنهجهم في العقيدة ومناقشته للفرق المخالفة له يقف عند النصوص من الكتاب أو السنة، أو الأقوال المأثورة؛ بل كان مع ذلك كثيرا ما يستخدم الأقيسة العقلية وأهمها في نظره قياس الأولى، ولا يعني هذا أخذه

---

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص 232.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 238.

[3]- مُحَمَّد خليل هرّاس، مرجع سابق، ص 64 – 65.

[4]- ابن تيمية، المصدر نفسه، ج 1، ص 296.

بكل الطرق الكلامية والأقيسة في إثبات منهجه، فقد كان يرفض بعض الطرق مثل قياس الغائب على الشاهد.[1]

وتميز كتابات ابن تيمية بعمق التفكير عمقا كبيرا؛ حتى لتذهب به تأملاته الفكرية إلى درجة العمق الفلسفي، ولولا موقفه الرافض للطريقة الفلسفية، وأخذه آيات الصفات على ظاهرها، ولو حملته على الفلاسفة والمناهج الفلسفية، وكتبه في الرد على المنطق الأرسطي واليوناني، لعددناه من فلاسفة الإسلام.[2]

رابعا: الاقتباس من كتب الفلاسفة والخصوم.

كنا قد تطرقنا في كلام سابق إلى مصادر ابن تيمية في تأليف كتابه درء التعارض، ولكنّا من خلال هذه الجزئية نحاول التأكيد على أن ابن تيمية يعتمد الاقتباس من كتب الخصوم، وهم هنا الفلاسفة والمتكلمين، ويظهر هذا جليا كأساس لمنهجه في كتبه عامة وكتابه درء التعارض خاصة.

فنجد ابن تيمية مثلا قد اعتمد أول ما اعتمد على كلام الرازي حول القانون الكلّي في التوفيق بين العقل والنقل، وهذا ما نقله من كتابه أساس التقديس، وإن كان قد نقل عنه الفكرة دون متن الكلام.[3]

وفي معرض مناقشته لابن رشد، وبيان فرط تعصبه للفلاسفة المشائين وخطئه في نقل مذهبهم ما نصه: «وأما ما ذكره – ابن رشد– من أن الفلاسفة لا يقولون: إنه لا يعلم الجزئيات، بل يرون أنه لا يعلمها بالعلم المحدث، وإنكاره أن يكون المشاؤون من الفلاسفة ينكرون علمه بجزئيات العالم، فهذا يدل على فرط تعصّبه لهؤلاء الفلاسفة بالباطل، وعدم معرفته بحقيقة مذهبهم، فإنه يتعصب لأرسطو صاحب التعاليم المنطقية والإلهية، وكلامه في مسألة العلم معروف مذكور في كتابه "ما بعد

---

[1]- مُحَمَّد خليل هرّاس، المرجع نفسه، ص 66- 68.

[2]- نقلا عن مُحَمَّد أبو زهرة، مرجع سابق، ص 435، بتصرف.

[3]- ابن تيمية، المصدر نفسه، ج1، ص 4، وانظر: فخر الدين الرازي، أساس التقديس، تح: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986، ص 220.

الطبيعة"، وقد ردّه بألفاظه أبو البركات — ابن ملكا- صاحب المعتبر وغيره، وردّ ذلك عليه أبو البركات مع تعظيمه له».[1]

وقد اعتمد ابن تيمية أيضا على كتب الفلاسفة، وأساسها كتب أرسطو، ومن بينها كتابه أجزاء المنطق (قاطيغورياس)، وهذا في معرض ردّه على ابن سينا وباقي الفلاسفة في مبحث الإلهيات وإثبات الصانع.[2]

ولعل الناظر في كتاب درء التعارض يجد أن ابن تيمية قد اعتمد أساسا على كتب أرسطو، وأنه قد اطّلع عليها من خلال التراجم المتوفرة والشروحات التي كتبها روّاد الفلسفة في العالم الإسلامي آنذاك، فقد اعتمد أيضا على كتابه الحيوان[3]، وكتابه السماع الطبيعي[4].

وفي اعتماد ابن تيمية على كتب أرسطو، فقد استعان بكتب شرّاح كتبه والناقلين لآراءه والمتأثرين بفكره، كالفارابي، وابن سينيا، وابن ملكا، وابن رشد، وثابت بن قرة وغيرهم.[5]

الفرع الثاني: منهجه في الرد على الخصوم.

لا ريب أن لكل عَلَم منهجه في الرد على الخصوم، وفي دراستنا لمنهج ابن تيمية في رده على الخصوم قد نحتاج إلى مباحث وفصول طويلة، لكن سنقتصر على ذكر أهم النقاط الأساسية، وهي تشمل جميع مؤلفات ابن تيمية وليس فقط كتابه هذا درء التعارض.

وكان منهجه في الرد على المخالفين يقوم على أساسين بارزين:

[1]- ابن تيمية، مصدر سابق، ج 9، ص 398.
[2]- المصدر نفسه، ص 117.
[3]- المصدر السابق، ج8، ص 230.
[4]- المصدر نفسه، ج9، ص 273.
[5]- صالح بن غرم الله الغامدي، مرجع سابق، ص 162.

أولا: بيان حال الخصوم.

حيث كان ابن تيمية يحرص على بيان حال المخالفين، ثم يذكر أسباب نشوء منهجهم وعلى ما يقوم، مثل إشارته إلى نشوء بعض الفرق الفلسفية والذي كان سبب ظهورها كتب الفلاسفة اليونان وغيرهم، فيكون بهذا عارفا من الناحية التاريخية بهذه الفرق وأيضا بأسباب ظهورها.[1]

وقد تكونت هذه المعرفة بحال الخصوم من خلال اطلاع ابن تيمية على كتبهم، فيكون عارفا بمذاهبهم وعقائده م وأدلتهم، وكتبهم، وهذا ما ذكرناه فيما سبق من مصادر اعتماد ابن تيمية في كتابه هذا.

فهو يفرق في درجة اختلاف الفلاسفة والمتكلمين والنظّار من أهل الفرق، فيقول مثلا في معرض ردّه على ابن رشد فيما ذكره في كتابه مناهج الأدلة: «فمن نظر في كلام المعتزلة والشيعة، كابن سينا وأمثاله، فكلامه لون، ومن خالط أهل السنة وعلماء الحديث، كأبي البركان وابن رشد فكلامه لون آخر أقرب إلى صريح المعقول وصحيح المنقول من كلام ابن سينا».[2]

ويقول في موضع آخر: «ولا ريب أن الفلاسفة أتباع أرسطو يقل جهلهم ويعظم علمهم، بحسب ما اتفق لهم من الأسباب التي تصحح عقولهم وأنظارهم، فكل بالنبوات أعلم وإليها أقرب، كان عقله ونظره أصح، ولهذا يوجد لابن سينا من الكلام ما هو خير من كلام ثابت بن قرة ويوجد لأبي البركات صاحب المعتبر من الكلام ما هو خير من كلام ابن سينا،ولكلام أرسطو نفسه دون كلام هؤلاء كلهم في الإلهيات».[3]

فابن تيمية من خلال ما يذكره في كتابه يظهر جليا مدى علمه بحال الخصوم، وقد وظف خبرته هذه حينما عرض لآراء الفلاسفة، ونقل مقالاتهم وناقشهم فيها ورد على باطلها، فكان عرضه لها دقيقا وموثقا، وشهد له بذلك العدو قبل الصديق، فقد ربط بين الأحداث التاريخية والتحولات

[1]- ابن تيمية، المصدر السابق، ج6، ص 247.
[2]- المصدر السابق، ص 248.
[3]- المصدر نفسه، ج9، ص 276.

الجذرية في الأفكار الفلسفية، وأشار إلى كثرة اختلاف الفلاسفة في علومهم ومعارفهم، والأثر الديني والجغرافي في ذلك.[1]

ثانيا: الرد على المخالفين والإنصاف.

بعد معرفة ابن تيمية بحال المخالفين من كل الجهات، فهو يمضي إلى الرد عليهم وفق ملامح جلية تظهر على منهجه في الرد، فمنها الثقة المطلقة فيما عنده من رأي وصوابه، واعتماده على ما جاء في الكتاب والسنة، وكلام أعلام الأمة من المتقدمين، مع تقديمه لكلام السلف وأنهم أعلم وأحكم من غيرهم، مع بحثه في متناقضات الخصوم، فيوضحها ويبين مدى التناقض وسببه، مع إنصاف في الرد.[2]

ولعل في حديثنا عن إنصاف ابن تيمية جزء من بيان منهجه في الرد على الخصوم والمخالفين، فرغم ردوده القوية في مواطن عديدة، إلا أننا نلمس إنصافا عزيزا لدى ابن تيمية في نقد خصومه، فيقول مبينا لذلك: «وكثير من هذه الطوائف يتعصب على غيره، ويرى القذاة في عين أخيه، ولا يرى الجذع المعترض في عينه، ويذكر تناقض أقوال غيره ومخالفتها للمنصوص والمعقول، ما يكون له من الأقوال في ذلك الباب ما هو من جنس تلك الأقوال أو أضعف منها أو أقوى منها، والله تعالى يأمر بالعلم والعدل، ويذم الجهل والظلم، كما قال تعالى: ﴿ وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُۖ إِنَّهُۥ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾ الأحزاب: 72، ... ومعلوم أن الحكم بين الناس في عقائده م وأقوالهم أعظم من الحكم بينهم في مبايعهم وأموالهم».[3]

وهناك ميزة أخرى في هذا الجانب لابن تيمية، قد أشار إليها الأستاذ عبد العزيز المراغي في كتابه حيث قال: "يجدر بنا أن ننبه على شيء واضح الوضوح كله في آراء ابن تيمية وألوان حواره، ذلك أنه لا يذكر رأيا عن شخص إلا بمشافهة أو بنقل عن كتاب عرفه...".[4]

---

[1]- صالح بن غرم الله الغامدي، مرجع سابق، ص 268.

[2]- المرجع نفسه، ص 294.

[3]- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج7، ص 463.

[4]- مُحَمَّد خليل هراس، مرجع سابق، ص 62.

ومن أبواب الإنصاف عند ابن تيمية ما أشرنا إليه سابقا في معرض حديثنا عن استخدامه للألفاظ الفلسفية والكلامية وعدم ردّها جملة إلا بعد الاستفسار، وقد ذكرنا رأيه في هذا، وهو أهم ما توصي به الفلسفة الحديثة اليوم، ويؤكده صاحب كتاب مبادئ الفلسفة رابورت: "هذا ولا يخفى ما في تحديد معاني الألفاظ من الفائدة؛ فكثيرا ما يثور الخلاف في مسألة ويشتد الجدال في موضوع، ويظهر أن المتجادلين على خلاف فيما بينهم وهو في الواقع على اتفاق، ولو حددت ألفاظهم لتجلى لهم أنهم على رأي واحد، وليس منشأ الخطأ في الفهم إلا الغلط في تحديد الألفاظ أو غموضها وتعقيدها والتباسها، لذلك كان فولتير يبدأ المناقشة دائما بقوله «حدد ألفاظك، فالعلم بمعاني الألفاظ علما صحيح لا يستغنى عنه للتفكير الصحيح ولا للحكم الصحيح».[1]

ولم يفته —وهو في أوج حماسته للدفاع عن عقيدة الأمة– أن يعترف بما قد يكون في كلام هؤلاء المتفلسفة من الحق والصواب، وأن يبين المجالات والعلوم التي يكثر فيها صوابهم، ويتميزون فيها عن غيرهم، ويبين أن الفلاسفة ليسوا على درجة واحدة في معرفة الحق والقول به، بل هو في ذلك حسب البيئات التي يعيشون فيها.[2]

وفي بيان إنصاف ابن تيمية، أنه استعرض جملة من ردود ومناقشات ومناظرات المتكلمين لخصومهم من الفلاسفة، وإجابات وردود الفلاسفة عليها، وعقد عدة مقارنات بينهما بين من خلالها أقرب الطائفتين إلى الحق، والخطأ المشترك في أقوالهما وسببه، وما وقع فيه المتكلمون —مع كونهم أقرب إلى الحق من الفلاسفة– من كونهم لم ينصفوا الفلاسفة، فردّوا ما قالوا به من الحق، ولم يهتدوا إلى ما عندهم من الصواب، وكيف أن مناظرتهم للفلاسفة كانت بجهل كثير، وولدت شرورا كثيرة.[3]

يقرر ابن تيمية أن السلف أعلم وأحكم من غيرهم ولذلك يجب الرجوع إلى فهمه في العقيدة وكلامهم حولها، لأنهم أعلم الناس بالكتاب والسنة ومعانيهما، فيقول في ذلك: «فلو كان قد بين

[1]– المصدر نفسه، ص 65 – 66.

[2]– صالح بن غرم الله الغامدي، مرجع سابق، ص 240.

[3]– المرجع السابق، ص 284.

وتبين لهذا وأمثاله أن طريقة السلف إنما هي إثبات ما دلت عليه النصوص من الصفات، وفهم ما دلت عليه، وتدبره وعقله، وإبطال طريقة النفاة، وبيان مخالفتها لصريح المعقول وصحيح المنقول- علم أن طريقة السلف أعلم وأحكم وأسلم، وأهدى إلى الطريق الأقوم، وأنها تتضمن تصديق الرسول فيما أخبر به، وفهم ذلك ومعرفته، وأن ذلك هو الذي يدل عليه صريح المعقول، ولا يناقض ذلك إلا ما هو باطل وكذب».[1]

ويظهر جليا لنا من كلام ابن تيمية أنه إنما يستقي منهجه من فهم السلف ممن سبقوه، ويؤكد على أن طريقهم هو الأهدى، وأن من ادعى من نفاة الصفات أنهم على طريق السلف، أو أن السلف كانوا يفوضون أو ينفون الصفات، أو أن طريقة الخلف أعلم وأحكم وطريقة السلف أسلم، فهذا مخالف للصواب.

المبحث الثاني: النقل والعقل عند ابن تيمية.

وقد تعرّفنا في طريقنا لتحليل منهج ابن تيمية في حلّه لجدلية العقل والنقل، وجب علينا التعريج على معرفة رأي ابن تيمية وتعريفه للنقل والعقل، ومكانتهما عنده، وهذا حتى يتضح لنا رسم البحث وحدّه، ولا تغيب عنّا أهدافه ولا تلتبس مفاهيمه، فما هو مفهوم النقل والعقل عند ابن تيمية؟ وما مكانتهما لديه؟ من خلال كتابه الدرء.

المطلب الأول: النقل عند ابن تيمية وأهميته.

لعل تقديمنا لدراسة النقل لدى ابن تيمية في حدّ ذاته إجابة على الجدلية المتوهمة بين النقل والعقل، وإنّما قدّمنا النقل لما ظهر عندنا في مباحث سابقة؛ أن ابن تيمية يقدّمه، وسيظهر هذا جليا مما سيلي من المباحث.

الفرع الأول: مفهوم النقل عند ابن تيمية.

قد لا يمكن تسمية هذا بمفهوم النقل، ولكن يمكن أن نقول ما هو النقل عند ابن تيمية؟ وإن كان هو أشهر من نار على علم، وأوضح الواضحات وابن تيمية دوما يدندن حولها.

[1]- المصدر نفسه، ج5، ص 378 – 379.

وهل النقل عند ابن تيمية سوى الكتاب والسنة؟ فلو استقرئنا كتابه درء التعارض وباقي كتبه ككل، فلن يخرج مفهوم النقل عند ابن تيمية عن هذين الأصلين الكبيرين عنده، وقد يعضدهما بشكل لاحق بفهوم السلف وشروحهم لما جاء في الكتاب والسنة، من تفاسير وشروح وغيرها.

وحتى يتضح لنا الأمر بشكل جلي، فإن ابن تيمية يطلق عدة ألفاظ تدور كلها في مدار النقل، وفي حال أطلق أحدها فهو يقصد النقل، فيسميه تارة الكتاب والسنة، وتارة الأدلة النقلية، وتارة أخرى السمعيات أو الأدلة السمعية، أو الخبر أو المأثورات، فهي كلها بمعنى النقل عند ابن تيمية، وهذا يظهر جليا من خلال كتابه الدرء وغيره من الكتب.

ونحن إذا كنا نروم معرفة مفهوم النقل عند ابن تيمية، فلا بد وأن نسلك طريق معرفة الأصل وطريق هذا النقل، وهو الوحي أيضا، وهو عند ابن تيمية واقع لا ريب فيه، وقد جادل الفلاسفة في هذا الأمر وأنكر عليهم قولهم في النبوات.[1]

وابن تيمية في معرض ردّه على الفلاسفة الذين جعلوا الأنبياء الموحى إليهم؛ مجرد بشر ارتاضوا رياضة عقلية مع وجود نبوغ فكري، مكّنهم من تحصيل تلك المكانة، غير أن ابن تيمية يفرق ما بين الوحي العام والوحي الخاص، قوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴾ النحل: 68، وقوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَىٰ فِى كُلِّ سَمَآءٍ أَمْرَهَا ﴾ فصلت: 12، وقوله تعالى: ﴿ وَأَوْحَيْنَآ إِلَىٰٓ أُمِّ مُوسَىٰٓ أَنْ أَرْضِعِيهِ ﴾ القصص: 7، وقوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَن يُكَلِّمَهُ ٱللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِن وَرَآئِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِىَ بِإِذْنِهِۦ مَا يَشَآءُ ۚ إِنَّهُۥ عَلِىٌّ حَكِيمٌ ﴾ الشورى: 51، وغير هذا من الآيات الدالة على معنى الوحي العام والخاص.

وكما أشرنا؛ فإن ابن تيمية يذكر النقل بقوله الكتاب والسنة، فقد قال مثلا: «فإذا عرفت المعاني التي يقصدونها بأمثال هذه العبارات ووزنت بالكتاب والسنة، بحيث يثبت الحق الذي أثبته الكتاب والسنة، وينفي الباطل الذي نفاه الكتاب والسنة، كان ذلك هو الحق...».[2]

---

[1]- خصص ابن تيمية لهذا كتابا سمّاه النبوات، فضلا عن مناقشته لكلام الفلاسفة من خلال كتابه درء التعارض الذي بين يدي هذه الدراسة.

[2]- ابن تيمية، درء التعارض، ج1، ص 44.

أو قد نجده يسمي النقل نصوصا شرعية ثابتة في الكتاب والسنة، كقوله: «ففي الجملة: النصوص الثابتة في الكتاب والسنة لا يعارضها معقول بيّن قط، ولا يعارضها إلا ما فيه اشتباه واضطراب»[1]، أو قد يسميه النصوص النبوية «...القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبوية قول لا ينضبط...»[2]، أو قد يسمي النقل تارة بالسماع، كقوله: «...كما يذكرونه كلهم من أن العلوم ثلاثة أقسام: منها ما لا يعلم إلا بالعقل، ومنها ما لا يعلم إلا بالسمع، ومنها ما يعلم بالسمع والعقل...».[3]

ويضم ابن تيمية الإجماع كنوع من أنواع الأدلة السمعية، وهذا يصار إليه في حال تعذّر الوصول إليهما – الكتاب والسنة– فهو في المرتبة الأخيرة، وأن كلام أهل الإجماع حق.[4]

كما هو معلوم أن الدليل النقلي أو السمعي عرفا: الدليل اللفظي المسموع، وعند المتكلمين يراد به الكتاب والسنة وإجماع الأمة[5].

وبشكل عام؛ فإن ابن تيمية يجعل كل ما قد يحمل معنى النقل مقابلا للعقل، فيسمي النقل في مواضع أخرى شرعا، كقوله: «...هذا الوجه غايته أنه لا تصح معارضة الشرع بالعقل، ولكن إذا طعن في العقل لم يبق لنا دليل على صحة الشرع».[6]

فنفهم مما سبق أن ابن تيمية يجع النقل كل ما صح في الكتاب والسنة، ثم يعتمد بعد ذلك على نصوص الرجال في شرح ما جاء فيهما بعد ذلك، فإذا كان والحال هذه؛ فإن كل ما جعله ابن تيمية من هذه الألفاظ في مقابلة العقل، فهو يقصد النقل: الكتاب والسنة، سواء أكان قوله صريح:

---

[1]- المصدر السابق، ج1، ص 155.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 156.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص 178.

[4]- المصدر نفسه، ج1، ص 241، وغيرها من المواضع التي يقرّر فيها ابن تيمية أن الإجماع أصل من أصول النقل.

[5]- سيف الدين الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، تح: أحمد مُحَمَّد المهدي، دار الكتب، القاهرة، 2004م، ط2، ج4، ص 319 -320.

[6]- المصدر نفسه، ج1، ص 191.

النقل، أو قوله بغيره مثل: الكتاب والسنة، الدليل الشرعي، الشرع، السمع، أو الوحي، أو غير هذا من الألفاظ كما سيظهر لنا بعد هذا في معرض إيراد وتحليل منهج ابن تيمية في جدلية العقل والنقل.

الفرع الثاني: مكانة النقل عند ابن تيمية

يمكن فهم مكانة النقل عند ابن تيمية أساسا من بداية كتابه درء التعارض، بل سبب التأليف كما سبق وأن عرفنا؛ كان لرد الاعتبار للنص، ووضع العقل في مكانه الصحيح، ومكانة النقل عند ابن تيمية واضحة جلية في كتابه هذا، وفي غيره من كتبه الأخرى.

ولعل رسالته التي تحمل عنوان: قاعدة مختصرة في وجوب طاعة الله ورسوله وولاة الأمور، خير دليل على ما يحفظه ابن تيمية للنقل، فهو عنده باعتبار ما جاء في هذه الرسالة أولى بالاتباع والطاعة والخضوع، وقصد بذلك الكتاب والسنة.[1]

لقد كان ابن تيمية يعتدّ كثيرا بالكتاب والسنة ويؤمن بكفايتهما لجميع الأحكام الدينية، اعتقادية كانت أو عملية، ومتى صح عنده النص لم يعدل به شيئا آخر، ولم يلتفت إلى ما يعارضه من أقيسة نظرية أو مكاشفات صوفية أو غير ذلك مما يدعيه الناس طرقا للمعرفة.

نعم، فالطريق الوحيد للوصول إلى العلم اليقيني عنده هو ما جاء به الرسول، لأن الرسول بيّن الدين، أصوله وفروعه جميعا، فهو لا يؤخذ إلا منه وإلا لم يكن علما.[2]

يجعل ابن تيمية النقل كما سنرى مقدما على العقل ودليله في الحكم على الأشياء، ويؤكد ذلك في كتابه الدرء وغيره من الكتب، حيث يقول: «والقول كلما كان أفسد في الشرع كان أفسد في العقل، فإن الحق لا يتناقض، والرسل إنما أخبرت بحق والله فطر عباده على معرفة الحق، والرسل إنما بعثت بتكميل الفطرة لا بتغيير الفطرة...».[3]

---

[1]- ابن تيمية، قاعدة مختصرة في وجوب طاعة الله ورسوله وولاة الأمر، تح: عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، جهاز الإرشاد والتوجيه بالحرس الوطني، السعودية، 1417 هـ. وهي متضمنة في مجموع الرسائل لابن تيمية، ج 5، ص 17-35.

[2]- مُحَمَّد خليل هرّاس، مرجع سابق، ص 55.

[3]- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، تح: مُحَمَّد رشاد سالم، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1986م، ط1، ج1، ص 300.

ويقول في موضع آخر: «والمقصود هنا أن الواجب أن يجعل ما قاله الله ورسوله هو الأصل، ويتدبر معناه، ويعقل ويعرف برهانه ودليله، إما العقلي، وإما الخبري السمعي، ويعرف دلالة القرآن على هذا...».[1]

وخلاصة القول: أن ابن تيمية يرى أن القرآن هو الإمام الذي يقتدى به، وأن الرجل لا يكون مؤمنا حقا حتى يؤمن بجميع ما أخبر به الرسول إيمانا جازما ليس مشروطا بعدم المعارض، وأن لا يتكلم في شيء من الدين إلا تبعا لما جاء به الرسول، فلا يتقدم بين يديه، بل ينظر ما قاله فيكون قوله تبعا لقوله وعلمه تبعا لأمره.[2]

وفي كتابه درء التعارض يقرر ابن تيمية أن الكتاب والسنة يحويان جميع ما يحتاج إليه الناس فقال: «فكل ما يحتاج الناس إلى معرفته واعتقاده والتصديق به من هذه المسائل – مسائل أصول الدين– فقد بينه الله ورسوله بيانا شافيا قاطعا للعذر، إذ هذا من أعظم ما بلغه الرسل المبين، وبيّنه للناس....وكتاب الله الذي نقل الصحابة ثم التابعون عن الرسول لفظه ومعانيه، والحكمة التي هي سنة رسول الله ﷺ التي نقلوها عن الرسول، مشتملة من ذلك على غاية المراد، وتمام الواجب والمستحب».[3]

وقد يتبين لها أهمية النقل عند ابن تيمية من جميع مؤلفاته، فقد صنّف رسالة عنوانه: (معالج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول)، وقد افتتحها ببيان أن أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول، وأن الإيمان بذلك هو أصل أصول العلم والإيمان، وكل من كان أعظم اعتصاما بهذا الأصل، كان أولى بالحق علما وعملا.[4]

ويتبين لنا أهمية النقل عند ابن تيمية أكثر حينما نجده يجادل ويقارع الخصوم المنكرين لحجية خبر الآحاد، ويؤكد أنه صالح للاعتماد عليه، إذا أُستدل على صدقه وإفادته لليقين في العقائد، ورد

---

[1]– ابن تيمية، مجموعة الرسائل الكبرى، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج 1، ص 109.

[2]– مُحَّد خليل هرّاس، مرجع سابق، ص 56.

[3]– ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج1، ص 27-28.

[4]– قدرية عبد الحميد شهاب الدين، موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من المعتزلة في مسائل العقيدة، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة، جامعة أم القرى، ص 68.

على المخالفين بقول: «... ولهذا كان جمهور أهل العلم من جميع الطوائف على أن خبر الواحد إذا تلقّته الأمة بالقبول تصديقا له أو عملا به؛ أنّه يوجب العلم، وهذا هو الذي ذكره المصنّفون في أصول الفقه...».[1]

ويزيد ابن تيمية تأكيد مكانة النقل بتأكيد ضرورة معرفته والبحث فيه بقوله: «...فلهذا يحتاج المسلمون إلى شيئين: أحدهما: معرفة ما أراد الله ورسوله ﷺ بألفاظ الكتاب والسنة، بأن يعرفوا لغة القرآن التي بها نزل وما قاله الصحابة والتابعون لهم بإحسان وسائر علماء المسلمين في معاني تلك الألفاظ، فإن الرسول لما خاطبهم بالكتاب والسنة؛ عرّفهم ما أراد بتلك الألفاظ...».[2]

ويزيد ابن تيمية تأكيدا لمكانة النقل – الكتاب والسنة– بفهم السلف أو ما يطلق عليه الإجماع، من خلال حديثه المستفيض في مبحث الأسماء والصفات، حيث يؤكد مرارا وتكرارا أن الأصل القويم في هذا الباب، أو يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه، أو وصفه به رسوله.[3]

المطلب الثاني. العقل عند ابن تيمية وأهميته.

بعد بحثنا السريع لمفهوم النقل ومكانته عند ابن تيمية، ومعرفتنا مدى التقديس الذي يوليه للنقل؛ فهل هذا يعني أن العقل لا مكانة له عند ابن تيمية؟ فما مفهوم العقل عند ابن تيمية، وما هي مكانته؟

الفرع الأول: مفهوم العقل عند ابن تيمية.

يمكن لنا أن نستقرء مفهوم العقل عند ابن تيمية من عدة تعريفات ذكرها في كتابه درء التعارض، أو في غيره من الكتب، وهذا أيضا من خلال حصر مادة "العقل" في كتبه، ومن خلال هذه التعريفات الإجمالية يمكننا بعد ذلك تفصيل رأي ابن تيمية ومفهوم العقل عنده.

---

[1]– ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج13، ص 351.

[2]– المصدر نفسه، ج 17، ص353.

[3]– ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج 1، ص15، 284، وانظر ج2، ص 31، 10، 88، 92، وانظر ج6، ص254، ج10، ص258، 278.

هذا وقد كنا فيما سبق قد أشرنا إلى أن من منهج ابن تيمية الأساسي اعتماد الكتاب والسنة وكلام السلف وفهومهم مصدرا أساسيا للمعرفة عنده، ولهذا سيقابلنا في طريقنا لمعرفة مفهوم العقل عند ابن تيمية الكثير من هذه المصادر.

يمكن القول أن العقل عند ابن تيمية يأتي تحت معاني أربعة:

1- العقل عرض أو صفة بالذات العاقلة:

ومن خلال هذا فابن تيمية يرد على الفلاسفة حينما يجعلون العقل جوهر قائم بذاته، فيقول في كتابه الرد على المنطقيين: «فالعقل في لغة الرسول وأصحابه وأمته عرض من الأعراض، يكون مصدر عقل يعقل، كما في قوله تعالى: (لعلكم تعقلون) [1]، وقوله تعالى: ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ الحج: 46،...».[2]

فهو يدلل بالقرآن على أن العقل عرض يقوم بالعاقل لا جوهر، بأسلوب ميسر، وبمنطق سليم، بعيد عن تعقيدات الفلاسفة، وهو يرد على الفلاسفة اليونانيين وتلامذتهم من المسلمين فيقول: «والعقل في لغة فلاسفة اليونانيين جوهر قائم بنفسه، فأين هذا من هذا».[3]

وفي معرض إثباته هذا، نجده كثيرا ما يرد على فكرة العقول العشرة أو العقول المفارقة، والتي قال بها كثير من الفلاسفة، وقد سبق وأن أشرنا إليها في معرض تحليلنا لمنهج ابن ميمون، وابن تيمية ينكر ويرد على الفلاسفة قولهم هذا، وينقد نظرية الفيض عند ابن سينا.[4]

فيقول في ذلك: «إن العقول التي تكون دائمة الفيض، يلزم أن يكون كل ما يصدر عنها بواسطة أو بغير واسطة، لازما لهذه العقول، قديما بقدمها، وإذا كانت قديمة أزلية لا يكون فعلها وإبداعها متوقفا على استعداد أو قبول يحدث عن غيرها»[5]

---

[1]- وردت في كثير من الآيات.

[2]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، دار المعرفة، بيروت، لبنان، ص 276.

[3]- فهمي النجار، الدراسات النفسية عند الإمام ابن تيمية، -1- العقل، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، السعوية،2004، ط1، ص 94.

[4]- محمد حسني الزين، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، المكتب الإسلامي، 1979م، ط1، ص 183.

[5]- ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، مصدر سابق، ج1، ص 155 – بتصرف.

نجد أن ابن تيمية رفض العقل على أنه جوهر قائم بنفسه، ورفض كل ما يقوله الفلاسفة عن العقل، وكذلك رفض وجود العقول المفارقة، والنفوس على أنها مجردات ومفارقات، ويؤكد أنها موجودة في الأذهان لا في الأعيان.[1]

2- العقل غريزة:

يرى ابن تيمية أن العقل فطري في الإنسان، وهبه الله له لكي يدرك ويتعلم ويعمل، ولم يكتسبه بعد الولادة، ويستدل بهذا بكلام من سبقه مثلا الإمام أحمد، والحارث المحاسبي، فيقول: «...وقد يراد به الغريزة التي في الإنسان، قال أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما: "إن العقل غريزة"».[2]

يقول ابن تيمية: «وقد يراد بالعقل نفس الغريزة التي في الإنسان التي بها يعلم ويميّز ويقصد المنافع دون المضار، كما قال أحمد بن حنبل والحارث المحاسبي وغيرهما: أن العقل غريزة، وهذه الغريزة ثابتة عند جمهور العقلاء، كما أن في العين قوة بها يُبصر، وفي اللسان قوة بها يذوق، وفي الجلد قوة بها يلمس عند جمهور العقلاء».[3]

يتضح لنا جليا أن ابن تيمية من خلال هذا أنه يجعل العقل شيئا طبيعيا يولد مع الإنسان، وأنه غير مكتسب، وشبّهه بالحواس الخمس، وكذا وضح عمله في معرفة الخير وفعله والشر واجتنابه.

3- العقل علم بالعلم:

يرى ابن تيمية أيضا أنه قد يراد بمعنى العقل العلم الضروري الذي يحصله الإنسان، فيقول: «ثم من الناس من يقول: العقل هو علوم ضرورية، ومنهم من يقول: العقل هو العمل بموجب تلك العلوم، والصحيح أن اسم العقل يتناول هذا وهذا... »[4]، ثم يواصل تأكيد كون العقل غريزة في الإنسان.

---

[1]- فهمي النجار، المرجع نفسه، ص 94، ومُحَمَّد حسني الزين، المرجع نفسه، ص 183 – 185.

[2]- ابن تيمية، الرد على المنطقيين، مصدر سابق، ص 276.

[3]- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج6، ص 50، ومجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج9، ص 287.

[4]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج9، ص 287.

ويؤكد هذا في موضع آخر بقوله: «فالعقل لا يسمى به مجرد العلم الذي يعمل به صاحبه، ولا العمل بلا علم، بل إنما يسمى به العلم الذي يُعمل به والعمل بالعلم، ولهذا قال أهل النار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ الملك: 10 ... ».[1]

ويؤكد ابن تيمية كون العقل دليلا وهاديا وسبيلا للرشاد في الدنيا والآخرة بقوله في معرض توضيحه لحال العقل: «...وفي الأثر: "إذا أراد الله نفاذ قضائه وقدره سلب ذوي العقول عقولهم، فإذا أنفذ قضاءه وقدره، ردّ عليهم عقولهم ليعتبروا" فالعقل الذي به يكون التكليف لم يسلب، وإنما سلب العقل الذي به يكون صلاح الأمور في الدنيا والآخرة».[2]

ويؤكد ابن تيمية معنى العقل بأنه العمل بالعلم، قوله: «ولا ريب أن مسمى العلم بهذا الاعتبار أشرف من مسمى العقل، فإن مسمى العلم هنا كلام الله، وكلام الله أشرف من الغريزة التي يشترك فيها المسلم والكافر».[3]

ويواصل ابن تيمية تأكيد هذا المعنى بقوله: «وأيضا قد تسمى العلوم المسموعة عقلا كما قيل:

رأيت العقل عقلين ... فمطبوع ومسموع

فلا ينفع مسموع ... إذا لم تك مطبوع

كما لا تنفع العين ... وضوء الشمس ممنوع

ويرى ابن تيمية أن العمل بالعلم هو الأغلب في مسمى العقل عند السلف يقول: «وأما العمل بالعلم، وهو جلب ما ينفع الإنسان ودفع ما يضره بالنظر في العواقب، فهذا هو الأغلب على مسمى العقل في كلام السلف والأئمة، كالآثار المروية في فضائل العقلاء».[4]

---

[1]- المصدر نفسه، ج9، ص 286 -287.

[2]- المصدر نفسه، ج7، ص 675.

[3]- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج9، ص 21.

[4]- المصدر نفسه، ج 9، ص 22.

يتضح لنا جليا مما سبق أن ابن تيمية يحصر العقل في هذه المعاني، ثم أن مصدر مفهومه هذا كان من الكتاب والسنة، لا يخرج عنهما، وآثار السلف، ولا يعني هذا أن ابن تيمية عندما أنكر عقل الفلاسفة، قال بمبدأ العقل الديني الذي يرفض كل ما سوى الدين، وإنما ثقة شيخ الإسلام المطلقة بمعتقده، ووضوح الأدلة والبراهين في القرآن والسنة عنده، جعله يلتزم بأدلة الدين العقلية والنقلية، طالما أنه لا يثق بالعقل مجردا عن قيام التجربة الصادرة عن الممارسة بالحواس والعقل مشتركين.[1]

ومن الألفاظ التي يستخدمها ابن تيمية فيما له علاقة بالعقل، قوله: "المعقولات"، وإن كان من خلال كتابه درء التعارض قد أشار وبيّن أن كثيرا من الأدلة التي يراها الفلاسفة والمتكلمون عقليات، ليست لا بأدلة ولا بعقليات، بل يسميها جهليات.[2]

ويفرق ابن تيمية بين المعقولات المظنونة، والعقليات الصريحة، والتي يسميها: "صريح المعقول"، وهو في مقابل صحيح المنقول عنده، وهذا ما سيتبين لنا من خلال دراسة منهجه في حلّ هذه الجدلية.[3]

الفرع الثاني: مكانة العقل عند ابن تيمية.

يمكن أن نفهم مكانة العقل عند ابن تيمية وأهميته من خلال ما سبق ذكره من مفهومه حول العقل، فذلك يتضمن أيضا مكانة العقل عنده وأهميته، ولزيادة التوضيح نقول:

مكانة العقل عند ابن تيمية كبيرة، ولا يعني رده على بعض ما يسمى بالأدلة العقلية، أو المعقولات أو حديثه حول مفهوم العقل وجعله تابعا للنقل، انتقاص منه لمكانة العقل، فالعقل عند ابن تيمية:

- مناط التكليف.

---

[1]- محمد حسني الزين، مرجع سابق، ص 199 – 200.

[2]- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج1، ص 27، 156، 170، 208، وج2، ص 206، 219، وج5، ص 243، وغير ذلك.

[3]- المصدر السابق، ج1، ص100، 129، 147، وج2، ص 149، وج4، ص 215، وج5، ص 213، 338، وج6، ص 248، وج7، ص 61، 98، وج8، ص 91، وج9، ص 68، وج10، ص 17،

- أساس صحة العبادة.
- أساس قبول العمل عند الله جل وعلا.
- شرط في العلم والمعرفة.
- وهو الذي أثنى عليه الله تعالى وذكره.

ومن فقد عقله فلا تكليف عليه، ولا تصح عبادته ولا يقبل عمله ولم يذكره الله بخير أبدا.[1]

يقول تأكيدا لذلك: «فتبين أن العقل الذي هو مناط التكليف لا يحصل بمجرده الإيمان النافع والمعرفة المنجية من عذاب الله، وهذا العقل شرط في العلم والتكليف، لا موجب له »، وقوله: «أن الله يعرف ويُعبد بالعلم، لا بمجرد الغريزة العقلية».[2]

ويقول أيضا في توضيح أن العقل تابع للنقل نقلا عن أبي مُحَمَّد بن عبد البصري: «فبوجود الرسل صح التكليف، وبالعقل تمثيل ذلك بعد التوفيق، وليس للعقل مدخل فيما تقدم من المعارف، وإن كان له ها هنا مدخل، فالأصل الرسل والعقل اتبع ذلك »، ثم يؤكد أن العقل أداة للفهم بقوله: «وأما العقل فله مدخل بالغ في معرفة المزيد، وكذلك العلم، فالعلم بيان الله، والعقل حجة الله».[3]

وهذا صحيح، فالعقل الذي هو آلة الإدراك والفهم عند الإنسان موجود عند أكثر البشر، ومع ذلك لم يقدم كلهم إلى الإيمان، بل إن أكثرهم لم يؤمن.[4]

يوافق كلام ابن تيمية هذا ما ذكره السمعاني بقوله: «إن الله تعالى أسس دينه وبناه على الاتباع، وجعل إدراكه وقبوله بالعقل ... ومن أهل السنة من قال بلفظ آخر: إن الله لا يُعرف بالعقل ولا يعرف مع عدم العقل»[5].

---

[1]- فهمي النجار، مرجع سابق، ص 106.

[2]- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج9، ص 20 – 21.

[3]- ابن تيمية، المصدر السابق، ج 8، ص 513، وفي هذا الفصل نقل ابن تيمية كلاما لأبي مُحَمَّد بن عبد البصري من خلال كتابه في أصول السنة والتوحيد، يرد من خلاله على من جعل العقل استقلالية في معرفة الله تعالى، وابتداء بذكر الفطرة ومعرفة التوحيد.

[4]- فهمي النجار، مرجع سابق، ص 107.

[5]- أبو المظفر، منصور بن مُحَمَّد بن عبد الجبار بن أحمد المرزوي السمعاني، الانتصار لأصحاب الحديث، تح: مُحَمَّد بن حسين بن حسن الجيزاني، مكتبة أضواء المنار، السعودية، 1996م، ط1، ص 78.

ويؤكد ابن تيمية مكانة العقل وأهميته من خلال بعض كتبه ومقالاته الفقهية، حيث حرّم إزالة العقل وكل ما يؤدي إلى ذلك فقال: «وأما الجنون فقد نزّه الله أنبياءه عنه، فإنه من أعظم نقائص الإنسان، إذ كمال الإنسان بالعقل، ولهذا حرّم الله إزالة العقل بكل طريق، وحرّم ما يكون ذريعة إلى إزالة العقل كشرب الخمر، فحرّم القطرة فيها وإن لم تُزل العقل، لأنها ذريعة لشرب الكثير الذي يزيل العقل».[1]

إن ابن تيمية قد عقد صفحات في كتابه درء التعارض، عنونها محقق الكتاب بمهمة العقل، وفيه يعرض ابن تيمية بشكل مختصر مهمة العقل اتجاه النص، فيقول فيه مثلا: «...كما قال بعضهم: يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه »، وقوله أيضا: «وقال بعضهم: العقل متولٍ، ولى الرسول ثم عزل نفسه، لأن العقل دلّ على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر، والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة».[2]

فيتضح لنا بمجرد هذه الأوصاف أن ابن تيمية يجعل للعقل مكانة حدّها هو فهم ما جاء به النص، لا النزاع معه أو أن يقدّم على النص أصلا، وشبّه ذلك بالعامي الذي يبحث عن مفتٍ ليفته في مسألة، فوجد شخصا دلّه على مفتٍ، ولما عرض عليه المسألة اختلف الدالّ والمفتي في الجواب، فكان واجبا على العامي أن يتّبع المفتي لا الذي دلّ عليه، وإذا ناقش الدال على المفتي العامي بقوله أنا الذي دللتك عليه، فإذا قدحت في قولي قدحت في الأصل، فيكون جواب العامي: أنك أنت من دللتني عليه بوجه أنه هو الأكمل والأعلم، فكان اتباعي لكلامه أولى من اتباعي لكلامك ورأيك.[3]

وابن تيمية في ضبطه لمكانة العقل، يقرر أن الأدلة نوعان، شرعية وعقلية، ويذكر أن أهل الطوائف غلوا في فهم هذين الدليلين، فمنهم من عطّل الأول وحرّفه وتأوله بما لا يليق، وعظّم الثاني فيما كان يعتقد أنه عقل صريح وهو خلاف ذلك.[4]

---

[1]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق ج 10، ص 444.

[2]- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج1، ص 138.

[3]- المصدر نفسه، بتصرف.

[4]- المصدر السابق، ج1، ص 19 – 20.

يواصل ابن تيمية خلال هذه الصفحات ضرب الأمثلة والتشبيه بين العقل والنص بأمثلة كثيرة مع رد النزاعات المحتملة، وكل هذا توضيحا لمكانة العقل التي تدور في فلك فهم النص.[1]

ومقياس صحة العقل وفساده في نظر ابن تيمية هو موافقته لما جاء به النص أو مخالفته له، ويرى ابن تيمية أن الواجب في المسائل الدينية أن يخضع العقل للنص، ويكون تابعا له بخلاف ما يدعيه أرباب النظر العقلي من إخضاع النصوص للعقول.[2]

ولاحقا يؤكد ابن تيمية مكانة العقل من خلال أنه موافق للنقل لا معارض له، وأن أهل الحق لا يطعنون في جنس الأدلة العقلية، ولا فيما علم العقل صحته، وإنما يطعنون فيما يدعي المعارض أنه يخالف الكتاب والسنة، فهو يوضح من خلال هذا ويعيد التأكيد على أن الرد على القائلين بالقانون الكلي أو تقديم العقلي على النقلي، لا يعني رد المعقولات، ولا انتقاصا من مكانة العقل، بل توضيحا لمكانته الحقيقة.[3]

ويؤكد على تقديم الأدلة الشرعية المستقاة من مصادرها الأصلية على المعقول: «تقديم المعقول على الأدلة الشرعية ممتنع متناقض، وأما تقديم الأدلة الشرعية فهو ممكن مؤتلف، فوجب الثاني دون الأول، وذلك لأن كون الشيء معلوما بالعقل، أو غير معلوم بالعقل؛ ليست صفة لازمة لشيء من الأشياء، بل هو من الأمور النسبية الإضافية، فإن زيدا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكر بعقله، وقد يعلم الإنسان في حال بعقله ما يجهله في وقت آخر »، وبهذا يؤكد ابن تيمية على أن أحكام العقل نسبية وتختلف من شخص لآخر، فكانت مكانته بعد النقل.[4]

وتأكيدا لهذا الكلام، يواصل يقرر ابن تيمية قاعدة مفادها أنه كل ما عارض الشرع من العقليات، فالعقل يعلم فساده، وتقوم أساسا على استخدام العقل في رد ما يعتبره البعض معقولات أو أدلة عقلية تقوم مقام المجابه للنص أو النقل.[5]

---

[1]- المصدر نفسه، ص 138 – 144.

[2]- مُحَّد خليل هرّاس، مرجع سابق، ص 55.

[3]- المصدر السابق، ج1، ص 194.

[4]- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج1، ص 144.

[5]- المصدر نفسه، ج1، ص 194 – 195.

يقول الشاطبي: "الأدلة العقلية إذا استعملت في هذا العلم فإنما تستعمل مركبة على الأدلة السمعية، أو معينة في طريقها أو محققة لمناطقها أو ما أشبه ذلك، لا مستقلة بالدلالة؛ لأن النظر في نظر أمر شرعي، والعقل ليس بشارع، وهذا مبين في علم الكلام..."[1]

وبالرجوع إلى مناقشة ابن تيمية في تقديم أصحاب القانون الكلي وغيرهم للعقل على النقل وجعله أصلا للنقل، واعتمادهم على ما سموه معقولات، فهو يرى أن هذه من المسائل النسبية الإضافية، باعتبار أن كل طائفة تدّعي أنه تعلم بضرورة العقل أو بنظره ما تدّعي الطائفة الأخرى أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيض ما تدعيه الأولى، وبين هذه الطوائف من التناقض والاختلاف – فيما يسمونه عقليات – ما لا يعله إلا الله، فالفلاسفة يزعمون أنهم أصحاب المعقولات دون غيرهم من المتكلمين ونحوهم، مع اختلافهم فيما بينهم وتناقضهم.[2]

لم يهمل شيخ الإسلام ابن تيمية العقل –كما قد يُظن– بل إنه اعتد به، لأن فهم الكتاب والسنة يُحتاج إلى عقل مفكر واع، ولكنه جعل للعقل حدوده، التي لا يصح أن يتجاوزها، وهي الالتزام بالنص، بينما اعتد آخرون بالعقل وقدموه على النصوص، بل إنهم أولوا النصوص التي رأوا – من وجهة نظرهم– أنها تتعارض مع العقل، فكان كتاب ابن تيمية درء التعارض ردا على هذه المسألة وحلا لهذه الجدلية.[3]

ويمكن القول أن ابن تيمية يجعل للعقل حدا لا يتجاوزه، مثله مثل الحواس، فالعقل حاسة إدراك له حدّ، فهو كالسمع لا يميز الهمس، ولا يطيق الضجيج، وكالبصر: لا يرى الذرة وتعميه الشمس، والعقل في الغيب يتخبط وفي الشهادة يحتار.

---

[1]– أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 2004م، ص 21 – 22، وقد أشار الشاطبي في الكتاب نفسه من خلال المقدمة العاشرة إلى ما يدل على عدم استقلالية العقل عن النقل، وذكر في إثبات ذلك ثلاث أوجه مفصّلة بالرد، أهمها قوله أنه لو جاز تقديم العقل لجاز إبطال الشريعة بالعقل، راجع: الموافقات، ص 51 – 53.

[2]– المصدر السابق، ج1، ص 156، 192، 208، 280، وفي باقي فصول الكتاب التي يبين من خلالها ابن تيمية تباين الأدلة مما يؤكد أن العقل لا ينضبط بحال، فما هو معقول عند فرقة من النظّار، غير معقول لدى طائفة أخرى !

[3]– قدرية عبد الحميد شهاب الدين، مرجع سابق، ص 59.

هذا ما يؤكده أحمد عروة بقوله: « أما من جهة العقل البشري في حكمه على الغيبيات فإن دوره ينطبق على ظاهر الأشياء لا على الحقيقة المطلقة، ولما كان للعقل رأي في تلك الغيبيات انطلاقا من تأويل أو تحليل المعطيات العلمية، فإنه قد يمكن للعلم أن يصحح أو يكذب تأويلات الكلاميين والمفسرين والفلاسفة، ولكن هذا التصحيح أو هذا التكذيب لا يحيط بحقيقة الكون كما هو، ولا بحقيقة الحياة في أصولها ومصيرها».

ثم يواصل التأكيد على ذلك بمثال: «إن المفسر الذي يتدبر آيات القرآن ينطلق من المعطيات النقلية والعلمية التي ورثها من السابقين، ويستعين باجتهاداته ومعلوماته الخاصة... »[1]، وهذا عين ما يقوله ابن تيمية في معرض حديثه عن مكانة العقل، وتبيين حدوده، وكذلك قضية تناقض آراء العقلاء واختلاف مدارك العقول، وأن العقل إنما يبحث في الدليل لا يأتي به.

ينقل الأستاذ الباقوري: «إن العقل مهما بلغ من القوة والذكاء ليس إلا حاسة من الحواس التي تربطنا بعالمنا المحدود، فكما يكون للعين مدى تنتهي عنده مقدرتها على الإبصار فلا تدرك ما وراء هذا المدى من مرئيات إلا أشباحاً باهتة وصوراً شائهة لا تغني من الحق شيئاً.. وكذلك الشأن في كل حاسة من حواسنا، لكل مجال تعمل فيه، وتؤدي وظيفتها كاملة في حدوده، فإذا أريد بها الخروج عن هذا المجال ضلت وأضلت. وكذلك شأن العقل وهو حاسة الإدراك له مجاله المحدود الذي يعمل فيه ويدرك حقائق الأشياء في محيطه، فإن أبى إلا أن يركب متن الشطط ويستوي على ظهر الغرور، انزلق إلى ظلمات الضلال وتقطعت به إلى حقيقة الأسباب...»[2].

[1]- أحمد عروة، العلم والدين – مناهج ومفاهيم، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، 1987م، ط1، ص 34.

[2]- كريسي موريسون، العلم يدعو للإيمان، تقديم: أحمد زكي وأحمد حسن الباقوري، ، تر: محمود صالح الفلكي، المرابط بن تميم الشنقيطي، دار وحي القلم للطباعة والنشر والتوزيع، 2007، ط1، ص 25.

فيوضح ابن تيمية هنا أن العقل غير منضبط بحال، وهو محدود القدرات، وليس له من العمل إلا النظر في الدليل، فالعقل لا يأتي بدليل، بل يستنبط ذلك من النقل، فالرجل ذو العقل يستنبط الدليل من النقل، فالعقل مكتشف للدليل وليس منشئ له.[1]

المبحث الثالث: تحليل منهج ابن تيمية في حل جدلية العقل والنقل.

يمكن القول أن هذا هو أصل البحث، فكما قد عرفنا منهج ابن ميمون من جدلية العقل والنقل، وأنه اعتمد التأويل مخرجا للتناقض بين نصوص التوراة وقواطع العقل، ها نحن نصل إلى دراسة منهج ابن تيمية في حله لهذه الجدلية.

غير أن ما سبق ذكره من مفهوم النقل والعقل ومكانتهما في رأي ابن تيمية؛ يمكن اعتباره مدخلا لفهم رأيه، وإن كان الجواب ضمن ما سبق توضيحه في تلك المطالب، غير أننا من خلال هذا المبحث سنعرض منهجية ابن تيمية في تجاوز جدلية العقل والنقل بتفصيل أكثر، ووفق ما جاء في كتابه درء تعارض العقل والنقل.

المطلب الأول: نفي المعارض العقلي.

هذه أول خطوة في منهج ابن تيمية في حله لجدلية العقل والنقل، وقد وضّحها صراحة وبتفصيل في فصل حديثه عن هدفه من تأليف كتاب درء التعارض، حيث قال: «ولما كان بيان مراد الرسول ﷺ في هذه الأبواب لا يتم إلا بدفع المعارض العقلي، وامتناع تقديم ذلك على نصوص الأنبياء، بيّنا في هذا الكتاب فساد القانون الفاسد الذي صدوا به الناس عن سبيل الله، وعن فهم مراد الرسول وتصديقه فيما أخبر، إذ كان أي دليل أقيم على بيان مراد الرسول لا ينفع إلا إذا قدر أن المعارض العقلي القاطع ناقضه، بل يصير ذلك قدحا في الرسول وقدحا فيمن استدل بكلامه...».[2]

---

[1] – صالح بن عواد المغامسي، محاضرة صوتية، تأملات في سورة آل عمران، ج1، مفرغة على موقع صيد الفوائد، http://www.saaid.net/Doat/almgamce/18.htm – بتصرف.

[2] – ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج1، ص 20.

وقد ابتدء ابن تيمية بعرض القانون الكلي، الذي قال به المتكلمون، ونقله عن الرازي، وذكره بقوله: «إذا تعارضت الأدلة السمعية والعقلية، أو السمع والعقل، أو النقل والعقل، أو الظواهر النقلية والقواطع العقلية، أو نحو ذلك من العبارات، فإما أن يجمع بينهما، وهو محال، لأنه جمع بين النقيضين، وإما أن يردّا جميعا، وإما أن يقدم السمع وهو محال، لأن العقل أصل النقل، فلو قدمناه عليه كان ذلك قدحا في العقل الذي هو أصل النقل، والقدح في أصل الشيء قدح فيه، فكان تقديم النقل قدحا في النقل والعقل جميعا، فوجب تقديم العقل ثم النقل إما أن يتأول وإما أن يفوض، وأما إذا تعارضا تعارض الضدين امتنع الجمع بينهما ولم يمتنع ارتفاعهما»[1].

ثم عرض ابن تيمية تصنيفا للمتكلمين في نصوص الأنبياء، من الذين قالوا بتقديم العقل على النقل، وذكر طريقتيهم في نصوص الأنبياء –النقل– وهم:

أولا: طريقة التبديل

وقد قسمهم ابن تيمية بدورهم إلى طريقتين، طريقة الوهم والتخييل، وأهل التحريف والتأويل:

1– أهل الوهم والتخييل، فهم الذين يقولون إن الأنبياء أخبروا عن الله وعن اليوم الآخر وجميع الغيبيات والسمعيات، بأمور غير مطابقة للأمر في نفسه، بل خاطبوا العامة بما يتخيلون ويتوهمون به من أن الله جسم عظيم، وأن الأبدان تعاد، وأن لهم جنة وناراً، وذكروا أن هذا من مصلحة الجمهور، لأنهم لن يفهموا النصوص إلا على هذه الطريقة، على خلاف بينهم إذا كان النبي يعلم حقيقة الأمر أو كان فهمه مثلا فهم الجمهور، ومن أمثال هؤلاء ابن سينيا وابن عربي، والفارابي ومبشر بن فاتك.[2]

2– أهل التحريف والتأويل: وهؤلاء يقولون أن الأنبياء لم يقصدوا بهذه الأقوال إلا ما هو الحق في نفس الأمر، والحق في هذه النصوص ما علمناه بعقولنا، فيجتهدون في صرف دلالات هذه النصوص أو المنقولات بأنواع التأويل والتحريف، مستخدمين بذلك عقولهم، ويجعلون طريقة التأويل من باب

[1]– المصدر السابق، ج1، ص 5، وانظر فخر الدين الرازي، أساس التقديس، مصدر سابق، وقد ذكرنا فيما سبق أن ابن تيمية نقل عن الرازي مجمل كلامه ولم ينقل عنه النص حرفيا كما جاء في أساس التقديس.

[2]– المصدر نفسه، ج 1، ص 8 – 11.

دفع المعارض العقلي الذي يعارض المنقول الصحيح، وهذه الطريقة اعتمدها سائر المتكلمين مثل المعتزلة والكلابية والسالمية والكرامية والشيعة وغيرها.[1]

ثانيا: طريقة التجهيل.

وصنّف ابن تيمية تحت هذا القسم كل من يقولون أن الأنبياء جاهلون ضالون، لا يعرفون مراد الله بما وصف به نفسه من الآيات وأقوال الأنبياء، ومنهم من يقول المراد بها خلاف مدلولها الظاهر والمفهوم، ولا أحد يعرف معناها كما لا يعرف أي كان وقت الساعة، فلا يعلم تأويلها إلا الله تعالى.[2]

بعد أن ذكر ابن تيمية أصناف الناس في الآيات ونصوص الأنبياء أو في المنقولات وطرقهم فيها، يرجع للرد على القانون الكلي، وكان رده على جهة الإجمال والتفصيل.

1- من جهة الإجمال: فمن آمن بالله ورسوله إيمانا تاما، وعلم مراد الرسول قطعا، تيقن ثبوت ما أخبر به، وعلم أن ما عارض ذلك من الحجج فهي حجج داحضة من جسن شبه السفسطائية[3]، كما قال تعالى: ﴿ وَٱلَّذِينَ يُحَآجُّونَ فِي ٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ مَا ٱسۡتُجِيبَ لَهُۥ حُجَّتُهُمۡ دَاحِضَةٌ عِندَ رَبِّهِمۡ وَعَلَيۡهِمۡ غَضَبٞ وَلَهُمۡ عَذَابٞ شَدِيدٌ ﴾ الشورى: 16.

ثم إن ابن تيمية في معاودته مناقشة القانون الكلي في موضع آخر من الكتاب يذكر الجواب الإجمالي عنه من حيث ما في مقدماته من التلبيس، وأنها مبنية على:

- أولها ثبوت تعارضها.
- والثانية: انحصار التقسيم فيما ذكره من الأقسام الأربعة.
- والثالثة: بطلان الأقسام الثلاثة.

وكل هذه المقدمات كما ذكر ابن تيمية باطلة، ويواصل تبيين أنه من المحتمل في تعارض الأدلة العقلية والنقلية كونهما قطعيان، أو أحدهما قطعي والآخر ظني، أو كلاهما ظنيان، ثم بيّن أن

---

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص 12 – 13.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 15 -16.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص 21.

القطعيين من العقلي والنقلي لا يجوز بحال تعارضهما، وفي حال كان أحدهما قطعيا دون الآخر فوجب تقديمه باتفاق العقلاء، وفي حال كان كلاهما ظنيّان وجب طلب ترجيح أحدهما على الآخر.

غير أن ابن تيمية يؤكد أن السمعي لا يكون ظنيا باعتبار مهما كان، وأن ذلك دونه خرط القتاد، ويبين من خلال باقي جوابه الإجمالي أنه لا يمكن تعارض الدليل العقلي والسمعي، ولا الجزم بتقديم العقلي على النقلي، ويضرب بذلك أمثلة مختصرة.[1]

2- من جهة التفصيل: فيذكر ابن تيمية ما يدل على فساد تلك الحجة المعارض، ولا يجوز بحال وصف ما جاء في النقل على سبيل المقدمات الظنية التي لا تندفع مقابل المعارض العقلي المخالف لها، ورد المعارض يقوم عند ابن تيمية على نفي المجاز والإضمار والتخصيص.

ويواصل ابن تيمية جوابه التفصيلي بذكره أن الرسول قد بلغ البلاغ المبين، وبين مراده، وأن كل ما في القرآن والحديث من لفظ يقال فيه إنه يحتاج إلى التأويل الاصطلاحي الخاص الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره، فلا بد أن يكون الرسول قد بين مراده بذلك اللفظ بخطاب آخر، فلا يجوز على الرسول أن يبين إلا الحق، ويوضح مراده من خطابه، ولا يسكت عن المراد الحق، ولا يجوز للرسول أن يريد من الناس أن يفهموا من كلامه عكس ما يريد، فمن قال بجواز ذلك فهو قدح في الرسول الذي بلّغ البلاغ المبين.[2]

ثم أشار ابن تيمية مكملا جوابه إلى أن كل ما يقولوه كثير من الناس في باب أصول الدين والكلام والعلوم العقلية والحكمة، يعلم كل من تدبره أنه مخالف لما جاء به الرسول، أو أن الرسول لم يقل مثل هذا، حتى وصل ببعض منهم إلى القول أن الرسول لم يكن يعرف أصول الدين، أو لم يبين أصول الدين، وبعضهم اتهم الصحابة والتابعين بجهلهم في أصول الدين وأنهم لم يعرفوها، وبعضهم احتار لماذا لم يتكلم كل أولئك الأفاضل في هذه الأمور التي هي أفضل العلوم؟ ثم يواصل ابن تيمية الجواب عن هذا السؤال بذكر مسألة وردت إليه لما كان بمصر، وذكر الجواب.[3]

---

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص 78 – 86.

[2]- المصدر نفسه، ج1 ، ص 21 – 23.

[3]- المصدر السابق، ج1، ص 24 -25.

وقد كانت هذه مقدمات توضيحية، وبمثابة ما يسمى الفصل التمهيدي في البحث الحديث، من حيث ضبط الألفاظ وتقرير تاريخ المسألة، مع حصر الآراء باختصار وإجمال، قبل أن يقوم ابن تيمية بمناقشة القانون الكلي، أو رد المعارض العقلي الذي قالوا به في مقابل المنقول، وقد اعتمد في ردّه على وجوه كثيرة، سنحاول تلخيصها وجمعها وذكر أهمها بما يفيد كالتالي:

الوجه الأول: ردا على قاعدة (إذا تعارض العقل مع النقل قُدّم العقل أو أُوِّل النقل) فيقول ابن تيمية:

إما يراد به القطعيين فلا نسلم إمكان التعارض حينئذ ، وإما أن يراد به الظنيين فالمقدم هو الراجح مطلقاً، وإما أن يراد به ما أحدهما قطعي فالقطعي هو المقدم مطلقاً وإذا قُدَّر أن العقلي هو القطعي كان تقديمه لكونه قطعياً لا لكونه عقلياً ، فعلم أن تقديم العقل مطلقاً خطأ ،كما أن جعل جهة الترجيح كونه عقلياً خطأ. [1]

الوجه الثاني: وقد كانت ردا على جعلهم القسمة على أربع[2]، فقال ابن تيمية:

لا نسلم انحصار القسمة فيما ذُكر من الأقسام الأربعة إذ من الممكن أن يقال: يقدم العقلي تارة والسمعي أخرى فأيهما ،كان قطعياً قُدّم، وإن كانا جميعاً قطعيين فيمتنع التعارض ، وإن كانا ظنيين فالراجح هو المقدم.

فدعوى المدعي : أنه لابد من تقديم العقلي مطلقاً أو السمعي مطلقاً ، أو الجمع بين النقيضين أو رفع النقيضين دعوى باطلة، بل هنا قسم ليس من هذه الأقسام كما ذكرناه بل هو الحق الذي لا ريب فيه.[3]

الوجه الثالث: نفي قاعدة أن العقل أصل النقل، فقال ابن تيمية:

قوله: إن قدمنا النقل كان ذلك طعناً في أصله الذي هو العقل فيكون طعناً فيه ، غير مسلم وذلك لأن قولهم: إن العقل أصل للنقل إما أن يُراد به أنه أصل في ثبوته في نفس الأمر أو أصل في

---

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص 86 -87.

[2]- المقصود بها القانون الكلي الذي قال به المتكلمون ونقله ابن تيمية عن الرازي من كتابه تأسيس التقديس، وقد ذكرناه سابقا.

[3]- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج1، ص 87.

علمنا بصحته، والأول لا يقوله عاقل فإن ما هو ثابت في نفس الأمر بالسمع أو غيره هو ثابت سواء علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته أو لم نعلم ثبوته لا بعقل ولا بغيره، إذ عدم العلم ليس علماً بالعدم وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها .

ثم يؤكد ابن تيمية أن كل ما أخبر به النبي ﷺ ثابت في نفس الأمر، سواء علمنا صدقه أو لم نعلمه، لأن الرسول مصدّق أمين، حتى وإن لم يصدقه بعض الناس، فليس صدقه موقوفا على علم بعض العقول بصدقه.

فتبين بذلك أن العقل ليس أصلاً لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطياً له صفة لم تكن له، ولا مفيداً له صفة كمال، إذ العلم مطابق للمعلوم المستغني عن العلم، تابع له، ليس مؤثراً فيه.

وأما إن أردوا أن العقل أصل في معرفتنا بالسمع ودليل لنا على صحته –وهذا هو الذي أردته– فيُقال: أتعنون بالعقل هنا الغريزة التي فينا، أم العلوم التي استفدناها بتلك الغريزة؟.

ويفرّق ابن تيمية في رده على هذه القاعدة، بين العقل كحاسة وغريزة، وبين المعقولات أو العلم المستفاد بواسطة تلك الغريزة، فينفي إمكان إرادتهم للمعنى الأول باعتبار أنه شرط تقوم عليه باقي الأمور كالاستدلال وغيره.

وإن أرادوا بالعقل الذي هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل؛ فيقال: من المعلوم أنه ليس كل ما يعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته، فإن المعارف العقلية أكثر من أن تحصر، والعلم بصحة السمع غايته أن يتوقف على ما به يُعلم صدق الرسول ﷺ .

وليس كل العلوم العقلية يعلم بها صدق الرسول ﷺ، بل ذلك يعلم بما يعلم به أن الله تعالى أرسله، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات، وأمثال ذلك.

وإذا كان كذلك لم تكن جميع المعقولات أصلاً للنقل، لا بمعنى توقف العلم بالسمع عليها، ولا بمعنى الدلالة على صحته، ولا بغير ذلك.

وحينئذٍ فإذا كان المعارض للسمع من المعقولات ما لا يتوقف العلم بصحة السمع عليه، لم يكن القدح فيه قدحاً في أصل السمع، وهذا بيّن واضح، وليس القدح في بعض العقليات قدحاً في

جميعها، كما أنه ليس القدح في بعض السمعيات قدحاً في جميعها، ولا يلزم من صحة بعض العقليات صحة جميعها، كما لا يلزم من صحة بعض لسمعيات صحة جميعها.

فكيف يقال: إنه يلزم من صحة المعقولات التي هي ملازمة للسمع صحة المعقولات المناقضة للسمع؟ فإن ما يعلم السمع، ولا يعلم السمع إلا به، لازم للعلم بالسمع، لا يوجد العلم بالسمع بدونه، وهو ملزوم له، والعلم به يستلزم العلم بالسمع، والمعارض للسمع مناقض له مناف له. فهل يقول عاقل: إنه يلزم من ثبوت ملازم الشيء ثبوت مناقضه ومعارضه !؟

ويعيد ابن تيمية تأكيد مسألة كون أن العقليات غير متفق حولها، فبعضها معلوم صحته والبعض الآخر معلوم باطله، فكان تقديم النقل من هذا الباب غير موجبا للقول أنه قدح في أصله.[1]

الوجه الرابع : أن يقال : العقل إما أن يكون عالماً بصدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، وإما أن لا يكون عالماً بذلك.

فإن لم يكن عالماً امتنع التعارض عنده إذا كان المعقول معلوماً له، لأن المعلوم لا يعارضه المجهول، وإن لم يكن المعقول معلوماً له لم يتعارض مجهولان.

أما إن لم يكن عالما بصدق الرسول فهذا لا يعتبر معارضته بعقله محل تصديق ونظر، ولا يجوز القول هنا بمعارضته، وإنما الحديث كما يذكر ابن تيمية مع من يقول بصدق الرسول ثم يقدم معقولاته على ما قال به الرسول من صريح الآيات والأحاديث النبوية.

ولهذا آل الأمر بمن سلك هذا الطريق إلى أنهم لا يستفيدون من جهة الرسول شيئاً من الأمور الخبرية المتعلقة بصفات الله تعالى وأفعاله، بل وباليوم الآخر عند بعضهم، لاعتقادهم أن هذه فيها ما يُردّ بتكذيب أو تأويل وما لا يرد، وليس لهم قانون يرجعون إليه في هذا الأمر من جهة الرسالة، بل هذا يقول: ما أثبته عقلك فأثبته، وإلا فلا، وهذا يقول: ما أثبته كشفك فأثبته، وإلا فلا، فصار وجود الرسول ﷺ عندهم كعدمه في المطالب الإلهية وعلم الربوبية، بل وجوده – على

[1]- المصدر السابق، ج 1، ص 87 – 91.

قولهم – أضر من عدمه، لأنهم لم يستفيدوا من جهته شيئاً، واحتاجوا إلى أن يدفعوا ما جاء به: إما بتكذيب، وإما بتفويض، وإما بتأويل.[1]

الوجه الخامس : أنه إذا علم صحة السمع وأن ما أخبر به الرسول ﷺ فهو حق فإما أن يعلم أنه أخبر بمحل النزاع أو يظن أنه أخبر به أو لا يعلم ولا يظن، فإن علم أنه أخبر به امتنع أن يكون في العقل ما ينافي المعلوم بسمع أو غيره ، فإن ما علم ثبوته أو انتفاؤه لا يجوز أن يقوم دليل يناقض ذلك.

وإن كان مظنوناً أمكن أن يكون في العقل علم ينفيه وحينئذٍ فيجب تقديم العلم على الظن لا لكونه معقولاً أو مسموعاً بل لكونه علماً، كما يجب تقديم ما علم بالسمع على ما ظن بالعقل وإن كان الذي عارضه من العقل ظنياً. فإن تكافئا وقف الأمر، وإلا قدّم الراجح، وإن لم يكن في السمع علم ولا ظن فلا معارضة حينئذٍ، فتبين أن الجزم بتقديم العقل مطلقاً خطأ وضلال.[2]

الوجه السادس والسابع : أن يقال : إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛ لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أُخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل .

ومعلوم أن هذا إذا قيل أوجه من قولهم، كما قال بعضهم : يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه. وقال بعضهم: العقل متول، وَلِّي الرسول ثم عزل نفسه، لأن العقل دل على أن الرسول ﷺ يجب تصديقه فيما أخبر، وطاعته فيما أمر.[3]

فيوضح ابن تيمية من خلال هذا مهمة العقل، ومكانته وحدّه وأنه تابع للنقل، باعتبار أن المعقولات أمور نسبية تختلف من شخص لآخر، كما أشرنا في مبحث سابق عند معرض حديثنا عن العقل عند ابن تيمية،

---

[1]- المصدر السابق، ج1، ص 134 – 137.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 137.

[3]- المصدر السابق، ج1، ص 138.

الوجه الثامن: أن يقال: المسائل التي يقال : إنه قد تعارض فيها العقل والسمع ليست من المسائل البينة المعروفة بصريح العقل، كمسائل الحساب والهندسة والطبيعيات الظاهرة والإلهيات البينة ونحو ذلك، بل لم ينقل أحد بإسناد صحيح عن نبينا ﷺ شيئاً من هذا الجنس، ولا في القرآن شيء من هذا الجنس؛ ولا يوجد ذلك إلا في حديث مكذوب موضوع يعلم أهل النقل أنه كذب، أو في دلالة ضعيفة غلط المستدل بها على الشرع .

فالأول : مثل حديث عرق الخيل الذي كذبه بعض الناس على أصحاب حمّاد بن سلمة، قالوا: إنه كذبه بعض أهل البدع، واتهموا بوضعه مُحَمَّد بن شجاع الثلجي، وقالوا: إنه وضعه ورمى به بعض أهل الحديث، ليقال عنهم أنهم يروون مثل هذا، وهو الذي يقال في متنه: ((**إنه خلق خيلاً فأجراها، فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق**)) [1] تعالى الله عن فرية المفترين وإلحاد الملحدين؛ وكذلك حديث نزوله عشية عرفة إلى الموقف على جمل أورق، ومصافحته للركبان، ومعانقته للمشاة، وأمثال ذلك: هي أحاديث مكذوبة موضوعة باتفاق أهل العلم، فلا يجوز لأحد أن يدخل هذا وأمثاله في الأدلة الشرعية.

والثاني: مثل الحديث الذي في الصحيح عن النبي ﷺ أنه قال: ((**يقول الله تعالى : عبدي مرضتُ فلم تعدني، فيقول: رب كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول : أما علمت أن عبدي فلاناً مرض، فلو عدته لوجدتني عنده، عبدي جُعْتُ فلم تطعمني، فيقول: رب كيف أطعمك، وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً جاع، فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي**))[2].

---

(1) روى السيوطي هذا الحديث عن الحاكم عن أبي هريرة قال: قيل يا رسول الله مم ربنا؟ قال: ((**من ماء مَرُورٍ لا من أرض ولا من سماء، خلق خيلاً فأجراها فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق**))، ثم ذكر السيوطي قول الحاكم بأنه موضوع، واتهم بوضعه مُحَمَّد بن شجاع الثلجي ، قال الحاكم: ولا يضع مثل هذا مسلم، زاد السيوطي: ((**ولا عاقل**)) ، ثم نقل كلام الذهبي عن ابن شجاع، عن عبد الرحمن بن أبي بكر جلال الدين السيوطي، الآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة، تح: أبو عبد الرحمن صلاح بن مُحَمَّد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996م، ط1، ج1، ص 11.

(2) صحيح مسلم، وقد ورد بألفاظ مختلفة 990/4 .

فإنه لا يجوز لعاقل أن يقول: إن دلالة هذا الحديث مخالفة لعقل ولا سمع، إلا من يظن أنه قد دل على جواز المرض والجوع على الخالق سبحانه وتعالى، ومن قال هذا فقد كذب على الحديث، ومن قال إن هذا ظاهر الحديث أو مدلوله أو مفهومه فقد كذب، فإن الحديث قد فسره المتكلم به، وبيّن مراده بياناً زالت به كل شبهة، وبيّن فيه أن العبد هو الذي جاع وأكل ومرض وعاده العوّاد، وأن الله سبحانه لم يأكل ولم يُعَد.

بل غير هذا الباب من الأحاديث، كالأحاديث المروية في فضائل الأعمال على وجه المجازفة، كما يروى مرفوعاً: ((**أنه من صلى ركعتين في يوم عاشوراء يقرأ فيها بكذا وكذا كُتب له ثواب سبعين نبياً**)) [1] ونحو ذلك، هو عند أهل الحديث من الأحاديث الموضوعة، فلا يعلم حديث واحد يخالف العقل أو السمع الصحيح إلا وهو عند أهل العلم ضعيف، بل موضوع، بل لا يعلم حديث صحيح عن النبي ﷺ في الأمر والنهي أجمع المسلمون على تركه، إلا أن يكون له حديث صحيح يدل على أنه منسوخ، ولا يعلم عن النبي ﷺ حديث صحيح أجمع المسلمون على نقيضه، فضلاً عن أن يكون نقيضه معلوماً بالعقل الصريح البيّن لعامة العقلاء، فإن ما يُعلم بالعقل الصريح البيّن أظهر مما لا يعلم إلا بالإجماع ونحوه من الأدلة السمعية .

وابن تيمية من خلال هذا الوجه يؤكد على أن كل ما يدّعيه بعض من قال بمخالفة العقل للنقل، ليس سوى مجرد اعتماد على منقولات صحيحة، وهذا الوجه يؤكده ابن تيمية بقاعدته: العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح.[2]

الوجه التاسع: وهو أن يقال: القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبوية قول لا ينضبط، وذلك لأن أهل الكلام، والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمُّونه عقليات، كل منهم يقول: إنه يعلم بضرورة العقل أو بنظره ما يدعي الآخر أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه.

---

(1) ذكر مُحَمَّد بن طاهر الهندي الحديث التالي ((**من صلى يوم عاشوراء أربعين ركعة بعد الظهر يقرأ في كل ركعة آية الكرسي عشر مرات، والإخلاص إحدى عشرة مرة، والمعوذتين خمس مرات**)) وقال: إنه موضوع، نقلا عن مُحَمَّد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفتّني، تذكرة الموضوعات، إدارة الطباعة المنيرية، 1343 هـ، ط 1، ص43، وفي الآلئ : ((**فضل أربع ركعات بالفاتحة والإخلاص خمسين مرة يوم عاشوراء**)). وقال إنه موضوع، السيوطي، مصدر سابق، ج2، ص 46.

[2]- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج1، ص 148 – 156.

وهذا من حيث الجملة معلوم؛ كما يشير ابن تيمية ويؤكد، وذكره فيما سبق من كلامه، وهذا يدخل ضمن قاعدة أن المعقولات نسبية، فما تعتقد الطائفة الفلانية وتراه حق لا ريب فيه، تخالف فيه طائفة أخرى، وترى نقيضه، وضرب أمثلة ببعض الفرق وسجالاتها مع بعضهم البعض، وذكر أمثلة عن أعلام تناقضوا في كتبهم، حتى في بعض الأحيان يقفون حيارى قائلين بتكافؤ الأدلة![1]

الوجه العاشر: أن يعارض دليلهم بنظير ما قالوه، فيقال: إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل، لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع، لأن العقل قد دل على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول ﷺ، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل، لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه، فلا يجوز تقديمه.

ومن خلال هذا الوجه يسعى ابن تيمية إلى تأكيد أن القول بمعارضة العقل للنقل تناقض، فكيف يعارض العقل النقل وقد شهد بصدقه وقبول دعوته؟ فمن التناقض أن يصدق العقل النقل، ثم يقول انه أخبر بخلاف الحق، ويقصد ابن تيمية هنا أهل التأويل، ثم ذكر بعض الاعتراضات وأجاب عنها.[2]

الوجه الحادي عشر: إن كل ما عارض الشرع من العقليات فالعقل يعلم فساده، وإن لم يعارض العقل، وما علم فساده بالعقل لا يجوز أن يعارض به لا عقل ولا شرع ، وهذه الجملة تفصيلها هو الكلام على حجج المخالفين للسنة من أهل البدع بأن نبين بالعقل فساد تلك الحجج وتناقضها، وهذا —ولله الحمد– ما زال الناس يوضحونه؛ ومن تأمل ذلك وجد في المعقول مما يعلم به فساد المعقول المخالف للشرع ما لا يعلمه إلا الله.[3]

الوجه الثاني عشر : أن يقال: الأمور السمعية التي يقال: إن العقل عارضها كإثبات الصفات والمعاد ونحو ذلك، هي مما علم بالاضطرار أن الرسول ﷺ جاء بها، وما كان معلوماً بالاضطرار من دين

---

[1]- المصدر السابق، ج1، ص 156 - 170.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 170 – 192.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص 194.

الإسلام امتنع أن يكون باطلاً، مع كون الرسول ﷺ حقاً، فمن قدح في ذلك وادعى أن الرسول لم يجئ به، كان قوله معلوم الفساد بالضرورة من دين المسلمين.[1]

الوجه الثالث عشر: أن يقال: إن أهل العناية بعلم الرسول، العالمين بالقرآن، وتفسير الرسول ﷺ ، والصحابة والتابعين لهم بإحسان، والعالمين بأخبار الرسول والصحابة والتابعين لهم بإحسان، عندهم من العلوم الضرورية بمقاصد الرسول ومراده ما لا يمكنهم دفعه عن قلوبهم، ولهذا كانوا كلهم متفقين على ذلك من غير تواطؤ ولا تشاعر، كما اتفق أهل الإسلام على نقل حروف القرآن، ونقل الصلوات الخمس والقبلة، وصيام شهر رمضان، وإذا كانوا قد نقلوا مقاصده ومراده عنه بالتواتر، كان ذلك كنقلهم حروفه وألفاظه بالتواتر.

فجعل ابن تيمية حجية التواتر بالنسبة لما جاء مرويا من الأحاديث، وفهم الصحابة والتابعين لها؛ كافيا لرد كل دليل يدعي صاحبه أنه عقلي، من أجل مخالفة النقلي المتواتر.[2]

الوجه الرابع عشر : أن يقال: كون الدليل عقلياً أو سمعياً ليس هو صفة تقتضي مدحاً ولا ذماً، ولا صحة ولا فساداً، بل ذلك يبين الطريق الذي به علم، وهو السمع أو العقل، وإن كان السمع لابد معه من العقل، وكذلك كونه عقلياً أو نقلياً، وأما كونه شرعياً فلا يقابل بكونه عقلياً، وإنما يقابل بكونه بدعياً: إذ البدعة تقابل الشرّعة، وكونه شرعياً صفة مدح، وكونه بدعياً صفة ذم، وما خالف الشريعة فهو باطل .

ثم الشرعي قد يكون سمعياً وقد يكون عقلياً، فإن كون الدليل شرعياً يراد به كون الشرع أثبته ودل عليه، ويراد به كون الشرع أباحه وأذن فيه، فإذا أريد بالشرعي ما أثبته الشرع، فإما أن يكون معلوماً بالعقل أيضاً، ولكن الشرع نبه عليه ودل عليه، فيكون شرعياً عقلياً.[3]

---

[1]- المصدر السابق، ج1، ص 194.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 195 – 198.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص 198 – 201.

الوجه الخامس عشر: أن يقال: غاية ما ينتهي إليه هؤلاء المعارضون لكلام الله ورسوله بآرائهم، من المشهورين بالإسلام، هو التأويل أو التفويض أو الرد فأما الذين ينتهون إلى أن يقولوا الأنبياء أوهموا وتخيلوا ما لا حقيقة له في نفس الأمر، فهؤلاء معروفون عند المسلمين بالإلحاد والزندقة.

وهنا ابن تيمية يفرق بين فرقتين من فرق المعارضين للشرع بمعقولاتهم التي قالوا بها، ثم يذكر بعد ذلك الفرق بين التأويل المقبول والتأويل المرفوض، وأكد على أن التأويل المقبول ما كان موافقا لمراد قائله، وأما التفويض للآيات فهو مردود، فكيف يأمرنا الله تعالى بتدبر آياته ثم يراد منّا الإعراض عن فهمها ومعرفتها وعقلها؟ [1]

الوجه السادس عشر : أن يقال : الذي يعارضون الكتاب والسنة بما يسمونه عقليات من الكلاميات والفلسفيات ونحو ذلك إنما يبنون أمرهم في ذلك على أقوال مشتبهة مجملة تحتمل معاني متعددة ويكون ما فيها من الاشتباه لفظاً ومعنى يوجب تناولها لحق وباطل فبما فيها من الحق يقبل ما فيها من الباطل لأجل الاشتباه والالتباس ...

وابن تيمية هنا يذكر ما قلناه سابقا من منهجه في ضبط الألفاظ، وإبعاد ما كان مجملا منها مشتبها في المعنى غير واضح الدلالة، وهذا ما اتهم به ابن تيمية الفلاسفة والمتكلمين، ثم يذكر أمثلة عديدة ويرد على اعتراضات واردة وادعاءات من ألئك الفلاسفة والمتكلمين.[2]

ثم يواصل ابن تيمية في تأكيد اشتباه ألفاظ المتكلمين والفلاسفة، ويدخل بعد ذلك في سجالات معهم في قضايا عديدة، ادعوا أنها عندهم من المعقولات، مثل صفات الله تعالى، ومسألة قدم العالم، ويذكر آراء المتكلمين والفلاسفة وردود بعضهم على بعض، ثم يعلق على ذلك وفق مقتضى الحال إما موافقا أو مخالفا.

الوجه السابع عشر: أن يقال: إن هؤلاء الذين يدعون العقليات التي تعارض السمعيات هم من أبعد الناس عن موجب العقل ومقتضاه كما هم من أبعد الناس عن متابعة الكتاب المنزل والنبي المرسل وإن نفس ما به يقدحون في أدلة الحق التي توافق ما جاء به الرسول لو قدحوا به فيما يعارض

[1]- المصدر السابق، ج1، ص 201.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 208 – 279.

ما جاء به الرسول لسلموا من التناقض وصح نظرهم وعقلهم واستدلالهم ومعارضتهم صحيح المنقول وصريح المعقول بالشبهات الفاسدة.[1]

الوجه الثامن عشر: أن يقال: ما سلكوه من معارضة النصوص الإلهية بآرائهم هو بعينه الذي احتج به الملاحدة الدهرية عليهم في إنكار ما أخبر الله به عباده من أمور اليوم الآخر، حتى جعلوا ما أخبرت به الرسل عن الله وعن اليوم الآخر لا يستفاد منه علم.

وهذا الوجه عندنا يجمع عدة وجوه ذكرها ابن تيمية في كتابه، كلها تدور في كلامه حول أن هؤلاء المتكلمين فتحوا الباب أمام الملاحدة وجعلوا لهم الحجة عليهم، وأنه بمغالاتهم في معارضة النصوص والنقول أفضى بكثير منهم إلى الإلحاد وذكر أمثلة على ذلك.[2]

الوجه التاسع عشر : ويجمع هذا الوجه عدة وجوه مما ذكره ابن تيمية في كتابه، وكلها تدور في معرض التحذير من مخالفة ما جاء به الكتاب والسنة، وأن أولئك الذين ادعوا وجود المعارض العقلي، إنما هم مثلهم كمثل الذين ردّوا الآيات والأحاديث من الكفار والملحدين على مر الأزمان.

قال تعالى : ﴿ ٱتَّبِعۡ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ لَآ إِلَٰهَ إِلَّا هُوَۖ وَأَعۡرِضۡ عَنِ ٱلۡمُشۡرِكِينَ ١٠٦ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشۡرَكُواْۚ وَمَا جَعَلۡنَٰكَ عَلَيۡهِمۡ حَفِيظٗاۖ وَمَآ أَنتَ عَلَيۡهِم بِوَكِيلٖ ١٠٧ وَلَا تَسُبُّواْ ٱلَّذِينَ يَدۡعُونَ مِن دُونِ ٱللَّهِ فَيَسُبُّواْ ٱللَّهَ عَدۡوَۢا بِغَيۡرِ عِلۡمٖۗ كَذَٰلِكَ زَيَّنَّا لِكُلِّ أُمَّةٍ عَمَلَهُمۡ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِم مَّرۡجِعُهُمۡ فَيُنَبِّئُهُم بِمَا كَانُواْ يَعۡمَلُونَ ١٠٨ وَأَقۡسَمُواْ بِٱللَّهِ جَهۡدَ أَيۡمَٰنِهِمۡ لَئِن جَآءَتۡهُمۡ ءَايَةٞ لَّيُؤۡمِنُنَّ بِهَاۚ قُلۡ إِنَّمَا ٱلۡأٓيَٰتُ عِندَ ٱللَّهِۖ وَمَا يُشۡعِرُكُمۡ أَنَّهَآ إِذَا جَآءَتۡ لَا يُؤۡمِنُونَ ١٠٩ وَنُقَلِّبُ أَفۡـِٔدَتَهُمۡ وَأَبۡصَٰرَهُمۡ كَمَا لَمۡ يُؤۡمِنُواْ بِهِۦٓ أَوَّلَ مَرَّةٖ وَنَذَرُهُمۡ فِي طُغۡيَٰنِهِمۡ يَعۡمَهُونَ ﴾الأنعام: 106- 110، أي : وما يشعركم أن الآيات إذا جاءت لا يؤمنون. ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة . فقوله: (**نقلب أفئدتهم**) معطوف على قوله: (**لا يؤمنون**)، وكلاهما داخل في معنى قوله: (**وما يشعركم**) وبهذا تزول شبهة من لم يفهم الآية، فظن أن (أن) بمعنى (لعل) لتوهمه أن

[1]- المصدر نفسه، ج2، ص 236.

[2]- المصدر نفسه، ج5، ص 3.

قوله: (**ونقلب**) فعل مبتدأ، إلى قوله: ﴿ وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ ﴿١١٢﴾ وَلِتَصْغَىٰٓ إِلَيْهِ أَفْـِٔدَةُ ٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِٱلْءَاخِرَةِ وَلِيَرْضَوْهُ وَلِيَقْتَرِفُوا۟ مَا هُم مُّقْتَرِفُونَ ﴿١١٣﴾ أَفَغَيْرَ ٱللَّهِ أَبْتَغِى حَكَمًا وَهُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ إِلَيْكُمُ ٱلْكِتَٰبَ مُفَصَّلًا ۚ وَٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُۥ مُنَزَّلٌ مِّن رَّبِّكَ بِٱلْحَقِّ ۖ فَلَا تَكُونَنَّ مِنَ ٱلْمُمْتَرِينَ ﴿١١٤﴾ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا ۚ لَّا مُبَدِّلَ لِكَلِمَٰتِهِۦ ۚ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْعَلِيمُ ﴾الأنعام: 112 – 115.

ومن تدبر هؤلاء الآيات علم أنها منطبقة على من يعارض كلام الأنبياء بكلام غيرهم بحسب حاله، فإن هؤلاء هم أعداء ما جاءت به الأنبياء.[1]

ويواصل ابن تيمية الاستشهاد ببعض الأحاديث النبوية، كما قال: ((**ليبلغ الشاهد الغائب**))[2] وقال : ((**بلّغوا عني ولو** آية)) [3] وقال: ((**نضّر الله امرأ سمع منا حديثاً فبلّغه إلى من لم يسمعه، فرب حامل فقه غير فقيه، ورب حامل فقه إلى من هو أفقه منه**)) [4] .

وبالجملة فإننا نفهم مما سبق أن ابن تيمية قد اتبع طريقين لرد ما قال به الفلاسفة والمتكلمون من ضرورة تقديم العقلي على النقلي في حال التعارض

الطريق الأول: رد ما قالوا به عن طريق العقل والبرهان، ونقض مقدماتهم التي اعتمدوا عليها في إثبات كلامهم، مع استدلاله بكثير من ردود بعضهم على بعض، وتناقضاتهم، ثم عطف على ذلك بالتعليق والبيان، والشرح والإيضاح والرد في حال المخالفة، مع ردّ كثير من حججهم التي

---

[1]- المصدر السابق، ج5، ص 216 – 217.

[2]- البخاري، ح: 67، ج1، ص 24.

[3]- البخاري، ح: 3461، ج4، ص 170.

[4]- رواه الترمذي، مصدر سابق، ح: 2656، ج4، ص330، ومحمد ناصر الدين الألباني، مشكاة المصابيح، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1985م، ح: 228، ج1، ص 78.

قالوا أنها عقلية، وبيان تناقضهم فيما بينهم، وأن كثيرا مما قالوا عنها عقليات ليست كذلك، ولا تصلح لأن تكون دليلا، وكشف منازعاتهم حول بعض النصوص، التي ظهر أن المشكلة يكمن فيها أساسا من حيث كونها إما مكذوبة موضوعة، أو فهمها كان خاطئا.

الطريق الثاني: اعتماد ابن تيمية على خطاب القلوب، والتخويف من مخالفة ما جاء في القرآن والسنة، لا معتمدا على ذلك بمجرد العاطفة والوعظ، بل على التفسير وتأويل الآيات والأحاديث وإسقاطها على كل من خالف الكتاب والسنة برأيه أو برأي الرجال.

ونحن في عرضنا للوجوه التي اعتمدها ابن تيمية في الرد على المعارض العقلي، فإننا حرصنا على الاختصار والتلخيص، وجمع بعض الوجود المشتركة من حيث المقصد والمعنى، وبهذا خلصنا إلى ما سبق ذكره من الطريقين الذين اعتمدهما ابن تيمية في رده على القائلين بالمعارض العقلي.

المطلب الثاني: رفض التأويل والتفويض من منهج ابن تيمية

يرى ابن تيمية أن من دلائل تناقض المتكلمين في دعواهم بالمعارض العقلي، قولهم تارة بالتأويل، وتارة بالتفويض، فأدّى هذا إلى تناقضهم فيما بينهم فيما يخص نتائج التأويل، فكل فرقة تقول برأي تدعي أنه هو الصواب، وما قالته غيرها باطل، وفرق أخرى تقول بالتفويض، وتارة أخرى بالتأويل، ومن منهج ابن تيمية كما ظهر فيما سبق من الوجوه إجمالا رفضه التأويل الذي قال به المتكلمون والفلاسفة، والتفويض الذي عند بعضهم.

الفرع الأول: رفضه التأويل

التأويل من أهم العناصر في جدلية العقل والنقل، فهو عند بعض النظّار والمتكلمين طريق قويم ومخرج سليم للتخلص من مشكلة تعارض العقل والنقل، ويجعلون التأويل من باب دفع المعارض، فيقول الواح د منهم: ما ناقض دلالة العقل وجب تأويله وإلا فلا [1]، فيسعون إلى حمل

[1]- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج5، ص 240.

اللفظ على ما يمكن أن يريده متكلم بلفظه، ولهذا كانوا مترددين غير جازمين بالتأويل، ويقولون: يجوز أن يراد كذا، وغاية ما عندهم إمكان احتمال اللفظ.[1]

فهذا ما ابتدأ به ابن تيمية، حيث ردّ على المتأولين تأويلاتهم، وقبل ذلك حرص على أن يذكر مفهوم التأويل على وفق القرينة التي تكون معه، فهو في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه، وإن كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقا له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدمين كمجاهد وجرير وغيره.

ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى المرجوح لدليل يقترن بذلك، وهذه هي طريقة المتكلمين والمتأخرين.

ويؤكد ابن تيمية الفرق بين التفسير والتأويل، من حيث بيان أن المتأخرين ممن قالوا بالمعارض العقلي وسعوا لدفعه عن طريق التأويل، إنما حسبوا التأويل الذي يقولون به هو نفس التأويل الذي كان معروفا عند الصحابة والتابعين لهم بإحسان وسائر أئمة المسلمين كالأئمة الأربعة، وهم مخطئون في ذلك.[2]

ويضرب ابن تيمية للتوضيح والتفريق بين التفسير والتأويل بقوله: «فالعلم بالاستواء من باب التفسير، وهو التأويل الذي نعلمه. وأما الكيف فهو التأويل الذي لا يعلمه إلا الله، وهو المجهول لنا»[3].

وابن تيمية يرد التأويل بسبب أنه مضطرب، متعلق باللغة والنحو وغير ذلك من المعقولات، مما قد يجعل الأقوال مضطربة ومتباينة، لا تستقر بحال، وهو حال هؤلاء ممن يقولون بالتأويل.

فيقول مبينا ذلك: «وهؤلاء قولهم متناقض، فإنهم على أصلين فاسدين: فإنهم يقولون لابد من تأويل بعض الظواهر كما في قوله في الحديث : ((**جعت فلم تطعمني**)). وقوله: ((**الحجر**

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص 12- بتصرف.
[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 15 وج5، ص 234.
[3]- المصدر السابق، ج5، ص 235.

الأسود يمين الله في الأرض))، ونحو ذلك ثم أي نص خالف رأيهم جعلوه من هذا الباب، فيجعلون تارة المعنى الفاسد هو الظاهر، ليجعلوا في موضع آخر المعنى الظاهر فاسداً، وهم مخطئون في هذا وهذا»[1].

ثم يبين ابن تيمية معنى النصوص التي استشكلت على هؤلاء وسعوا لتأويلها بكل ما قوة: «أما النصوص التي يزعمون أن ظاهرها كفر، فإذا تدبرت النصوص وجدتها قد بيّنت المراد، وأزالت الشبهة، فإن الحديث الصحيح لفظه: ((**عبدي، مرضت فلم تعدني. فيقول: كيف أعودك وأنت رب العالمين؟ فيقول: أما علمت أن عبدي فلاناً مرض، فلو عدته لوجدتني عنده**)).

فنفس ألفاظ الحديث نصوص في أن الله نفسه لا يمرض ، وإنما الذي مرض عبده المؤمن. ومثل هذا لا يقال ظاهره أن الله يمرض، فيحتاج إلى تأويل؛ لأن اللفظ إذا قرن به ما بيّن معناه، كان ذلك هو ظاهره كاللفظ العام، إذا قرن به استثناء أو غاية أو صفة، كقوله: (**فلبث فيهم ألف سنة إلا خمسين عاماً**) وقوله: (**فصيام شهرين متتابعين**) ونحو ذلك، فإن الناس متفقون على أنه حينئذ ليس ظاهره ألفاً كاملة ولا شهرين، سواء كانا متفرّقين أو متتابعين[2].

ويزيد ابن تيمية توضيح بمثال آخر بقوله: «وأما قوله: الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فهو أولاً: ليس من الحديث الصحيح الثابت عن النبي ﷺ ، فلا نحتاج أن ندخله في الباب. ولكن هؤلاء يقرنون بالأحاديث الصحيحة أحاديث كثيرة موضوعة، ويقولون بتأول الجميع، كما فعل بشر المريسي ومُحَمَّد بن شجاع الثلجي وأبو بكر بن فورك في كتاب ((مشكل الحديث)) حتى أنهم يتأولون حديث عرق الخيل وأمثاله من الموضوعات»[3].

1- المصدر السابق.

2- أي أن الناس متفقون على أن نوحاً لم يعش ألف سنة كاملة بل أقل من ذلك لوجود الاستثناء في الآية، ومتفقون على أنه لا يجب صيام شهرين متتابعين على كل مسلم، بل على من لم يجد رقبة مؤمنة يحررها كفارة لخطئه في قتله من قتل من مؤمن أو معاهد لعسرته بثمنها، انظر تفسير الطبري للآيات المذكورة.

3- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج5، ص 236.

ويبين ابن تيمية مزيدا من الأسباب لرفض التأويل وردّه وأنه ليس الحل القويم بقوله: «ولهذا لما لم يكن لهم قانون قويم، وصراط مستقيم، في النصوص، لم يوجد أحد منهم يمكنه التفريق بين النصوص التي تحتاج إلى تأويل والتي لا تحتاج إليه، إلا بما يرجع إلى نفس المتأول المستمع للخطاب، لا بما يرجع إلى نفس المتكلم بالخطاب، فنجد من ظهر له تناقض أقوال أهل الكلام والفلاسفة، كأبي حامد وأمثاله، ممن يظنون أن في طريقة التصفية نيل مطلوبهم، يعوّلون في هذا الباب على ذوقهم وكشفهم، فيقولون: إن ما عرفته بنور بصيرتك فقّرره، وما لم تعرفه فأوّله»[1].

وأما قول ابن الخطيب ومن وافقه في القول بأنه إذا تعارضت القواطع العقلية مع النصوص النقلية، وجب تقديم البراهين العقلية وتأويل الدلائل النقلية، فيرد عليه ابن تيمية ويبين فساد هذا القانون، ويؤكد –كما ذكرنا سابقا– عدم وجود أي تعارض بين الدلائل العقلية والدلائل السمعية، فكل ما جاء به الهادي الأمين مُحَمَّد ﷺ يوافق العقل السليم[2].

والتأويل المقبول عند ابن تيمية هو ما دل على مراد المتكلم، وأما التأويلات التي يذكرها المعارضون بقانونهم الكلي، لا يعلم أن الرسول أرادها، بل يعلم بالاضطرار في عامة النصوص أن المراد نقيض ما قاله الرسول، .

وكل متأول لم يكن يقصد معرفة مراد المتكلم، كان تأويله للفظ على غير الصواب، وكان من باب التحريف والإلحاد، لا من باب التفسير وبيان المراد[3].

وبحسب رأي ابن تيمية، والذي ذكرناه آنفا في معرض تلخيص الوجوه التي قال بها في الرد على القانون الكلي، يرى ابن تيمية أن منهج التأويل لدى المتكلمين قد فتح بابا للشر على مصراعيه، فولج من الفلاسفة وغيرهم من أهل الإلحاد، مؤولين ما يتعلق بأمور اليوم الآخر وسائر الغيبيات كأصناف النعيم والعذاب، وأن ما ذكر من ذلك هي أمور روحانية فقط، وما جاء في نعيم الأجساد وعذابها هو على سبيل المجاز أو التخييل، ولا حقيقة له، وزعموا أن هذه الأمور لو عرضت

[1]– المصدر السابق، ج5، ص 240.
[2]– المصدر نفسه، ج1، ص 133.
[3]– المصدر نفسه، ج1، ص 201.

على العقل فلن يقبلها، ولا حل سوى تأويلها بما يوافق المعقول، حتى في باب العبادات، وهذا منهج الباطنية، وقد رد عليهم الغزالي وغيره.[1]

ويحتج بذلك الفلاسفة كما يرى ابن تيمية على المتكلمين، ولسان حالهم أننا نعتمد المنهج الذي اعتمدتموه، فما وجه صحّة اعتقادكم وبطلان اعتقادنا؟ بالتالي لا فرق بين تأويل الفلاسفة وتأويل المتكلمين، رغم اتفاقهم جميعا في مبدأ التأويل، إلا أن نتائج تأويلاتهم تتناقض، وليس لهم قانون واحد محدد فيما يتأول وما لا يتأول[2].

وكما ظهر لنا بعد بسط ابن تيمية لمفهوم التأويل، ثم بيان التأويل المقبول الموافق للكتاب والسنة وكلام السلف، وتوضيحه لفساد هذا المنهج، جاء على منهج التفويض وسعى إلى هدمه والرد عليه.

الفرع الثاني: رفضه التفويض.

رفض ابن تيمية الجنوح إلى التفويض، والذي يعني: "عدم التعرض لبيان المعنى المراد من نصوص الصفات، بل يفوض ويسلم علمه إلى الله تعالى، بأن يقال: الله أعلم بمراده، وهذا مذهب السلف وهو أسلم لسلامته من التجاسر على تأويل المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله"[3].

فأكد ابن تيمية على أن من منهج القائلين بالمعارض العقلي لتجاوزه، إما سلوك منهج التأويل وقد ذكرناه آنفا، وإما أن يسلكوا مسلك التفويض، ويكون المقصود منه إنزال ألفاظ يتعبدون بتلاوتها، وإن لم يفهم أحد معانيها[4].

وقد بين ابن تيمية بطلان مذهب التفويض، وأنه يستلزم أن يكون المراد به منّا الإعراض عن تدبر القرآن، وفهمه ومعرفته، وهذا خلاف ما أمر الله به من تدبر القرآن وتعقله، كما قال تعالى: ﴿

---

[1]- أبو حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي، فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافية المصرية، 1964م، ص 55 – 66.

[2]- أشرنا إلى هذا في معرض بسطنا لوجوه ابن تيمية في الرد على المتأولين.

[3]- علي بن مُحَمَّد التميمي المؤخر الصفاقسي، تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد، تح: الحبيب بن طاهر، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، لبنان، 2008م، ط1، ص 83.

[4]- ابن تيمية، درء التعارض، مصدر سابق، ج1، ص 104.

﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ محمد: 24، والله تعالى أمرنا أن نتدبر القرآن في غير ما آية، وحضّنا على عقله وفهمه، فكيف يجوز مع ذلك أن يراد منا الإعراض عن فهمه ومعرفته وعقله؟ كما يستلزم أن ما خوطبنا به ظاهره كفر وباطل، ولم يبيَّن لنا المعنى الحق، وهذا خلاف البيان الذي بُعث به نبيه ﷺ.[1]

ويعيد ابن تيمية التأكيد على أن طريق التفويض، كان له الأثر نفسه الذي كان لطريقة التأويل، حيث فتح هو أيضا بابا للفلاسفة والملاحدة للاحتجاج على مثبتي المعاد، وقالوا: القول في نصوص المعاد كالقول في نصوص التشبيه والتجسيم، وزعموا أن الرسول ﷺ لم يبين ما الأمر عليه في نفسه، فلا في العلم بالله تعالى ولا باليوم الآخر.

ويؤكد ابن تيمية أنه من أبعد المستحيلات ومن أكبر المتناقضات أن يكون الله تعالى أنزل القرآن وأخبر أنه هدى وبيان للناس، وأمر الرسول بالبلاغ المبين، وأن يبين للناس ما أنزل لهم، والأمر بتدبر القرآن وعقله وفهمه، وإخباره عن نفسه وصفاته، وأنه خالق لكل شيء، وهو بكل شيء عليم، وأمره ونهيه، ووعده ووعيده، وإخباره عن اليوم الآخر، أن لا يعلم أحد معناه؟ فلا يعقل ولا يتدبر![2]

ويرد ابن تيمية على ادعاء هؤلاء بأن هذا كان منهجا للسلف، وأنهم رأوا الوقف عند قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُ﴾ آل عمران: 7، ويذكر طرق هذا القول وصولا إلى التابعين ثم الصحابة، وقولهم أن من رفض هذا المنهج — التفويض- فقد قدح في علم السلف، فبيّن ابن تيمية معنى التأويل عند السلف، وأنه التأويل الاصطلاحي الذي ذكره آنفا.[3]

وباعتبار هذه اللوازم قرر ابن تيمية بطلان طريق التفويض، وبطلانه تدل كذلك على بطلان دعوى المعارض العقلي؛ لأن الله بيّن لنا كتابه وأمر رسوله بالبيان، وليس في بيان الله ورسوله ما يناقض العقول، فوجب الأخذ ببيان الله ورسوله دون المشتبهات والمجملات التي يُزعم أنها معقولات.

---

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص 201 -202.

[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 204 – 205.

[3]- المصدر نفسه، ج1، ص 205 – 208.

وابن تيمية يقرر أن القائلين بالمعارض العقلي، المتبعين لمسلم التأويل والتفويض لم يتفقوا على منهج واحد، فمنهم من قال بتأويل بعض ما جاءت به النصوص دون أخرى، وبعضهم قال لا نؤول بل نفوض كل ما جاء، وبعضهم قال نفوض بعضا ونتأول البعض، ثم ذكر بعض الأمثلة وعلّق عليها بما يناسب حال المقام.[1]

المطلب الثالث: الجمع بين النقل والعقل.

يمكن اعتبار هذا المطلب كنتيجة وملخص شامل لمنهج ابن تيمية ورأيه في جدية العقل والنقل، بحيث كان هو هدفه من الكتاب، وباقي كتبه الأخرى، فوصل إليه باعتبار ما ذكره من الردود والوجوه في البيان والتوضيح.

فابن تيمية من خلال ما سبق يتضح لنا أنه لا يفرق بين العقل والنقل من حيث التكامل، فالعقل أداة لفهم النقل، وطريق موصل إلى تنفيذ مراده على الوجه الأكمل، والطريق الأسلم، فهما مشتركين في المصدر والنتيجة فيقول: «واعلم أن عامة مسائل أصول الدين الكبار؛ مثل الإقرار بوجود الخالق وبوحدانيته وعلمه وقدرته ومشيئته وعظمته والإقرار بالثواب، وبرسالة مُحَمَّد ﷺ وغير ذلك مما يُعلم بالعقل: قد دلّ الشارع على أدلّته العقلية، وهذه الأصول التي يسميها أهل الكلام العقليات؛ وهي ما تُعلم بالعقل فإنها تُعلم بالشرع، لا أعني بمجرد إخباره فإن ذلك لا يفيد العلم، إلا بعد العلم بصدق المخبر، فالعلم بها من هذا الوجه موقوف على ما يُعلم بالعقل من الإقرار بالربوبية وبالرسالة...».[2]

فيبين لنا ابن تيمية من خلال ما سبق، أن الشرع شرط أساسي في وجوب النظر والاستدلال، وأنه مع الشرع أكمل طريق للوصول إلى الحق، بعد قيام العقل بتصديق ما جاء به النقل، بل وأكّد أن على أن العلم بأصول الدين موقوف على يقرّره العقل.

[1]- المصدر السابق، ج5، ص 249 وما بعدها.

[2]- ابن تيمية، مجموع الفتاوى، مصدر سابق، ج 19، ص 230.

ويرى كذلك ابن تيمية أن النقل يحوي من العقليات أكثر مما يحوي كلام النظّار والفلاسفة والمتكلمين، باعتبار أن النقل مصدره خالق الكون، وموصله أصدق البشر، فكان والحال هذه أن يكون ما يصدر عن هذا إلا كل ما هو معقول ومفهوم.

فيرى أن أفضل الأدلة العقلية ما يحويه القرآن الكريم وأرشد إليه رسول الله ﷺ، بل ويرد على من يرفض الأدلة العقلية على إطلاقها، بحجّة مصدرها وهم المتكلمون، والإعراض عن الحق الذي جاء في النصوص القرآنية، كما يعتقد البعض أن القرآن إنما يدل بطريق الخبر لا بطريق العقل، والعكس أن القرآن إنما جاء خطابا للعقل، وبالمجموع فإن الآيات والأحاديث تفيد العلم اليقيني، وطريق ذلك الأدلة العقلية، وكذلك مجرد خبرهم والنصوص التي جاؤوا بها.[1]

فيتضح لنا جليا سعي ابن تيمية الجمع بين العقل والنقل، والتأكيد على أنهما من مشكاة واحدة، ولا مجال للتعارض بينهما إلا إذا حصلت عوائق أدت إلى ذلك، فكما تبين أن العقل الصريح لا يخالف النقل الصحيح، ولا ينفك أحدهما عن الآخر في نظر ابن تيمية، فكلاهما حجة على الإنسان، القرآن المنزّل والعقل المدرك الفاهم لما جاء في هذا القرآن والعامل به.

ويلخص ابن تيمية جميع ردّه على من قال أن العقل يخالف النقل، وذكر أنهم أخطئوا في خمسة أصول هي كالتالي:

1- أن العقل الصريح لا يناقض النقل الصحيح.

2- العقل الصريح يوافق النقل الصحيح.

3- ما ادّعوه من العقل المعارض ليس بصحيح.

4- أن ما ادّعوه من المعارض العقلي، مخالف للمعقول الصريح ويناقضه.

5- ما اعتمدوه في إثبات الأصول كمعرفة الباري وصفاته لا يثبتها بل يناقض في إثباتها.[2]

---

[1]- المصدر نفسه، ج13، ص 137 – 138.

[2]- المصدر نفسه، ج16، ص 463، ودرء التعارض، مصدر سابق، ج 1، ص 199.

فمن خلال هذه الخمسة أصول أكد ابن تيمية أنه يجب التفريق بين ما يسمى العقل المشتبه، والعقل الصريح، أي بين العقليات الظنية المختلف فيها، وبين العقليات أو المعقولات الصريحة، التي لا يخالف فيها الكثيرون.

وكذلك كما سبق وأشرنا، أنه يؤكد أن هناك فرقا بين النقل باسمه الإجمالي، فمنه ما هو صحيح وضعيف ومكذوب موضوع، فلزم التفريق بين النقول من حيث درجة قوّتها، ثم بعد التأكد من كون النقل صحيحا مفهوما دون تأويل، سنجد –بحسب ابن تيمية– أن هذا النقل الصحيح لا يخالف العقل الصريح، وهذا معلوم باتفاق العقلاء.

ويذكر ابن تيمية في طريقه للجمع بين العقل والنقل، أن ما جاء في النقل لا يخلو من أمرين:

1– إما أن يدركه العقل، وإن كان والحال هذه أن يحكم بجوازه وصحته.

2– وإما أن لا يدركه العقل، فيعجز عن الحكم عليه بنفي أو إثبات، فيبقى العقل حائرا، والواجب والحال هذه، التسليم بما جاء به السمع، للخروج من هذه الحيرة.[1]

ومن طريقه للجمع بينهما، أن العقل لا يدرك كثيرا من الأمور، ويبقى عاجزا عن فهمها أو حتى عن تصورها، بل لا تخطر له ببال، وهذا كما يقول ابن تيمية لا يخلو من أمرين أيضا:

1– إما أن يثبت النقل ويدل على ما لم يدركه العقل.

2– إما ألا يتكلم فيه النقل، ويسكت عنه، فلا مجال للعقل بعد ذلك للبحث فيما لا يعلم أصله.[2]

ويرى ابن تيمية أن من قال بمعارضة العقل للنقل، قد ارتكبوا أربع عظائم:

إحداها : ردهم لنصوص الأنبياء – صلوات الله وسلامه عليهم–

الثانية: إساءة الظن به، وجعله منافياً للعقل، مناقضاً له.

الثالثة: جنايتهم على العقل بردهم ما يوافق النصوص من المعقول؛ فإن موافقة العقل للنصوص التي زعموا أن العقل يردها أظهر للعقل من معارضته لها.

---

[1]– ابن تيمية، درء التعارض، ج1، ص 147.

[2]– المصدر نفسه، ج1، ص 198 – 199.

الرابعة: تكفيرهم أو تبديعهم وتضليلهم لمن خالفهم في أصولهم، التي اخترعوها، وأقوالهم التي ابتدعوها، مع أنها مخالفة للعقل والنقل، فصوبوا رأي من تمسك بالقول المخالف للعقل والنقل، وخطئوا من تمسك بما يوافقهما، وراج ذلك على من لم يجعل الله له نوراً، ولم يشرق على قلبه نور النبوة.[1]

ويعيد ابن تيمية التأكيد على توافق العقل والعقل بقوله: «...وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه، فوجدت ما خالف النصوص الصحيح الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات، ومائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك ... ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته».[2]

ويشير إلى أن ما ذكره بعض الفلاسفة من العقليات الصحيحة، لا يخالف ما أخبرت به الرسل، بل يوافقه، ويؤكد من خلال هذا أن الأدلة العقلية الصحيح البيّنة التي لا ريب فيها، بل العلوم الفطرية الضرورية؛ توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفه، وأن الأدلة العقلية الصحيح جميعها موافقة للسمع، لا تخالف شيئا من السمع.[3]

فيكون وفقا لهذه المطالب الثلاث، ابتداء من رد المعارض العقلي ونقضه، وهو موضوع الكتاب أساسا والهدف منه، ثم مناقشة قانون التأويل وطريقة التفويض ورفضهما كحل لتجاوز المعارض العقلي، ثم سعيه للجمع بين العقل والنقل، وبيانه أنهما لا يفترقان بل يجتمعان، فهذا إجمالا ما سعى ابن تيمية لبيانه في كتابه درء تعارض العقل والنقل.

[1]- المصدر نفسه، ج1، ص 277.
[2]- المصدر نفسه، ج1، ص 147.
[3]- المصدر السابق، ج1، ص 133.

الخاتمـــــة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

خـاتمـــــــــة:

من خلال ما تم عرضه وذكره، وتحليل ودراسة لكل من منهج ابن ميمون وابن تيمية في دراستهما ورأيهما في جدلية العقل والنقل، نخلص إلى مجموعة من النتائج نقسمها كالتالي:

أولا: منهج ابن ميمون

* ابتداء نخلص إلى أن ابن ميمون من أهم فلاسفة اليهود، ولذلك كان يلقب عندهم بـ "ناجيد"، ومعناها رئيس الملة، وهذا لمكانته العالية، ولا تزال آثار كتابه دلالة الحائرين وغيره من مؤلفاته الباقية لحد العصر الحديث.
* كان سبب تأليف موسى بن ميمون لكتابه دلالة الحائرين حاجة تلميذه يوسف بن عقنين إليه، ووعده —ابن ميمون– الذي قطعه له.
* اشتمل كتاب دلالة الحائرين على أهم ثلاث عناصر في الديانات: الإلهيات، والنبوات، والسمعيات.
* سعى ابن ميمون إلى إثبات وحدانية الله عز وجل وفق 25 مقدمة أو وجه، حرص على أن تكون موافقة للمعقول، وقد استمدها من منهج أرسطو الفلسفي، وغيره من فلاسفة ومتكلمي المسلمين.
* اعتمد في مبحث الصفات على التأويل، والقول بالمجاز في كل ما له علاقة بالصفات، مع تفسير الأسماء الإلهية الواردة فيها وتأويلها.
* يعتقد ابن ميمون أن صفات الله تعالى ليست عين ذاته ولا غيره — لا هي هو ولا غيره– وهذا ضرب واضح من ضروب تأثير المتكلمين المسلمين على ابن ميمون.
* يثبت ابن ميمون الوحي والنبوة بطرق فلسفية، مفرقا بين الأنبياء، مفضلا نبوة موسى عليه السلام، وشريعته وأنها أكمل الشرائع.
* في مبحث الملائكة يرى ابن ميمون أنهم ليسوا بجسم ولا مادة؛ بل هي عقول مفارقة للمادة، خلقهم الله ينقلبون في بعض الأحيان رجالا، وأحيانا نساء، وأحيانا أرواحا، ولا مجال

لتشبيههم بالله عز وجل، وأن مرتبتهم دون منزلته عز وجل، وأن لهم أجنحة لأنها أشرف مقامات الحيوان، وأنه لا يتصور طيران بدون أجنحة.

* اعتمد ابن ميمون على إثبات وجود الملائكة بأدلة نقلية كثيرة وعقلية عديدة.
* ابن ميمون كغيره ممن تأثروا بالفلسفة، يقول بالمعارض العقلي، وأن آيات التوراة ونصوص النبوة قد تخالف في ظاهرها المعقولات، أو مع الفلسفة.
* منهج ابن ميمون في تجاوز هذا المعارض، يقوم على التأويل، والقول بالمجاز في النصوص.
* يؤكد ابن ميمون على قدسية النصوص النقلية، سواء التوارة أو كتب الأنبياء وحتى كلام العلماء وشروحاتهم في مرتبة لاحقة.
* يقسّم ابن ميمون الناس إلى طوائف، فمنهم العامة، والخاصة وخاصة الخاصة، وكل فئة من هؤلاء لهم مداركهم والنصوص المناسبة لمقامهم.
* يجعل ابن ميمون لكثير من النصوص التي لا يمكن تأويلها بحال، القدسية التامة، ويرفع من شأنها.
* سعى ابن ميمون بكل ما يستطيع إلى تفسير الأمثال الواردة في الكتاب المقدس، وقوله أنها أسرار إلهية تم تفسيرها عن طريق هذه الأمثال، مع تأكيده على أن هذه الأمثال هو أغلب ما استشكله الناس، إما بفهم خاطئ، أو برد عقلي معارض، فسعى باعتماد منهج التأويل والتفسير بالمجاز إلى تجاوز هذه الإشكالات.

ثانيا: منهج ابن تيمية.

* ابن تيمية له مكانة كبيرة، ومؤلفاته يعلمها الكثيرون، وعلى كثرتها لا يمكن حفظها.
* هو أكثر شخصية تم دراسة فكره، من الموافقين والمخالفين.
* يعد ابن تيمية مجددا في عصره وما بعده، وأثره لا يزال باقيا لحد الآن.
* كتابه درء تعارض العقل والنقل، من أهم كتبه التي تجيب عن إشكالية التعارض بين العقل والنقل.

* حرص ابن تيمية من خلال كتابه على الإحاطة بجميع ما يمكن أن يؤكد أن لا تعارض بين العقل والنقل، وأن العقل مكمل للنقل.
* رد من خلاله كتابه الدرء على أغلب الفلاسفة والمتكلمين والنظّار، واستشهد بمصادر عديدة تدل على سعة اطلاعه.
* اعتمد منهجا دقيقا عادلا في النقد، حيث يستدل بكلام المنقود، ثم يجيب عنه بكلام غيره، ثم يعلّق على ذلك.
* يعتمد على أسلوب الإطناب والتفصيل في الرد، حتى لا يدع وجها يمكن القول به إلا ورد عليه، مع التفكر في بعض الاعتراضات التي يمكن أن تأتي، فيجيب عنها استباقا.
* ابن تيمية رائد مدرسة الاتباع، فهو يرى أنه لا نجاة سوى باتباع الكتاب والسنة، وإجماع سلف الأمة ممن شُهد لهم بالعلم والصلاح.
* يعظم ابن تيمية النصوص الصحيحة، ويسعى في بيان المراد منها، وفق دلالة القرآن والسنة واللغة، وشروح الثقات من الرجال.
* ابن تيمية يجعل للعقل حدا لا يتجاوزه، ولا يعني رفضه للعقل، فهو الرجل الذي ثار على الجمود والتقليد، ورفض فكر المكاشفات والباطنية، وردّ على أهل الحشو والتقليد.
* يؤكد ابن تيمية أنه لا خلاف ظاهر أو خفي بين العقل الصرح والنقل الصحيح، وأن الشريعة جاءت بمحارات العقول ولم تأت بمحالاتها.
* يرى ابن تيمية أن العقل لا يمكنه أن يأتي بدليل من عنده، بل يبحث في الدليل الشرعي، فالنقل هو أصل العقل في العلم وليس العقل.
* ينفي ابن تيمية وجود المعارض العقلي الذي ادعاه أصحاب القانون الكلي، وأنه جلب على الأمة وبالا وفتح على المتكلمين بابا واسعا يدخل منه عليهم الفلاسفة، فلا يستطيعون ردهم.
* يرى أن أكثر الأدلة التي قال بها المتكلمون بالمعارض العقلي ليست بأدلة ولا تستقيم ونقدها، وبين فسادها، وأنها لا تصلح لأن تسمى معقولات.

* اعتمد ابن تيمية على أسلوب الفلاسفة والمتكلمين، ومن خلال منهجهم ردّ عليهم، فهو اعتمد الفلسفة ولم يكن فيلسوفا، أخذ بها في الرد ورفضها وردّ عليها.

ثالثا: أوجه الاتفاق والاختلاف بين ابن ميمون وابن تيمية

1- أوجه الاتفاق:

* ابن ميمون في اليهودية، كابن تيمية في الإسلام، فالثاني شيخ الإسلام، والأول شيخ اليهودية.
* كل من ابن ميمون وابن تيمية قاد حربا من أجل التجديد والرد على المقلدين.
* كلاهما يعظّم النصوص والنقول، ويؤكد على سلامتها من كل عيب.
* كلاهما يؤكدان على أن العقل لا يخالف النقل، وإن كان ابن تيمية يخصص.
* كلاهما يرد على أهل الخرافات والكشف والتصوف، ويرفض ما يقولون به.

2- أوجه الاختلاف:

* ابن ميمون يعترف بوجود المعارض العقلي، في حين أن ابن تيمية ينفيه.
* يجنح ابن ميمون إلى التأويل، وابن تيمية يرفضه، بل ألف كتابه درء التعارض ردا على قانون التأويل.
* يرفض ابن تيمية أن يكون للألفاظ النبوية معنى يجهله الجمهور، فهم المخاطبون بالنص، وابن ميمون يقسم الناس إلى مراتب، وكل مرتبة لها حد لا تتجاوزه في فهم النصوص، فالعامة لا يعطون من النصوص إلا اليسير بل يجب إخفاء بعض الشروحات عنهم.
* ابن ميمون يأخذ بأقوال الفلاسفة في مسائل النبوة والوحي والملائكة، ومتأثر بهم، في حين أن ابن تيمية قد رد على هذه الأفكار، ورفض مصطلحات الفلاسفة ونظرياتهم في الإلهيات والنبوات والسمعيات.

والحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله وعلى آله وصحبه وسلم.

ملخصات البحث

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ملخّـص البحث :

لقد كان عنوان هذه الدّراسة: جدلية العقل والنقل بين موسى بن ميمون وابن تيمية، و قد تمحور موضوع البحث حول موضوع قديم متجدّد شغل حيّزا مهمّا و بارزا من قضايا الفكر الإسلامي.

و قد قسّمنا هذه الرّسالة إلى فصل تمهيدي وثلاث فصول إلى جانب مقدّمة و خاتمة :

– كان الفصل التمهيدي كتوطئة ومدخل للدراسة، وتعريف حدّي هذه الجدلية: العقل والنقل، مع استقصاء كل منهما في إطار الديانات، مع ذكر مكانتهما.

– أما الفصل الأول فكان لدراسة وترجمة شخصيتي البحث، وهما موسى بن ميمون وأحمد بن تيمية، وهذا ما يضمن لنا الإحاطة بحياة العلمين المذكورين مع معرفة البيئة التي أثرت فيهما ومكانتهما، مما يتيح لنا فهم نتائج فكرهما.

– أما الفصل الثاني، فقد خصصناه لدراسة منهج ابن ميمون في جدلية العقل والنقل، وقد استقصينا فكره من خلال كتابه دلالة الحائرين، والذي كما قد ظهر لنا أنه أهم مؤلف لابن ميمون، وأيضا أعظم سفر في اليهودية، وهو مثل القانون.

– أما الفصل الثالث فقد كان مخصصا لدراسة منهج ابن تيمية في حل جدلية العقل والنقل، وقد ركّزنا على كتابه درء تعارض العقل والنقل، مع الاستئناس بمجموعة أخرى من كتبه التي بثّ فيها بعضا من أفكاره بخصوص هذه الجدلية.

و قد ختمنا هذا البحث بمجموعة من النّتائج المتوصّل إليها من خلال ما ورد في هذه الرسالة، من أهمّها :

- ✓ ابن ميمون فيلسوف ديني مناصر للعقل مقدّس للنقل.
- ✓ اعتماد ابن ميمون على منهج التأويل في تجاوز جدلية العقل والنقل.
- ✓ ابن تيمية مجدد منافح عن فهم السلف، رافض وناقد لطريقة المتكلمين والفلاسفة.
- ✓ اعتمد ابن تيمية مناهج المتكلمين والفلاسفة في الرد عليهم.
- ✓ رفض ابن تيمية قانون التأويل ورد عليه من وجوه عديدة.

Summary :

The title of this study was: The dialectic of Reason and Revelation between Mosheh ben Maimon (Maimonides) and Ibn Taymiyyah. This subject is considered as an old renewed theme, which occupied an important and prominent place in Islamic Thought issues.

We have divided this study into three chapters with an introductory chapter in addition to an introduction and a conclusion:

- The introductory chapter was a pretext and an entrance to this study; it contains the definition of the two parts of this dialectic: the reason and the revelation, with a survey of their importance in different religions.

- The first chapter was a translation of the biography of Mosheh ben Maimon and Ahmad ibn Taymiyyah which grants us having a knowledge about their lives and their environments; which allows us also to understand the results of their thinking.

- The second chapter was dedicated to the study of Mosheh ben Maimon's approach in dialectic of the reason and revelation, we have investigated his ideas through his book," ***The Guide for the Perplexed***", (Dalalat-u Al-Haereen), which seems the most important book of Mosheh ben Maimon. It is considered as a law which represents also the greatest travel in Judaism.

- The third chapter was devoted to the study of Ibn Taymiyyah's approach in solving the dialectic of reason and revelation, we have focused on his book *" **the Refutation of the Contradiction of Reason and Revelation**"* in addition to a range of his other books in which we find some of his thoughts about this dialectic.

We have concluded this search with a range of results obtained through what is stated in this letter:

- ✓ Ibn Maimon was a religious philosopher; supported the reason and sanctified the revelation.
- ✓ Ibn Maimon adopted the approach of *hermeneutics* to overcome the dialectic of reason and revelation
- ✓ Ibn Taymiyyah renews and defends the predecessor's understanding. He is a dismissive and a critic of the Ilm Al-kalam defenders and philosopher's approaches.
- ✓ Ibn Taymiyyah adopted the Ilm Al-kalam defenders and philosopher's approaches to reply them.
- ✓ Ibn Taymiyyah rejected the law of *hermeneutics* rebuffing it from different sides.

Résumé :

Le titre de cette étude était: La dialectique de la Raison et de la Révélation entre Moïse ben Maimon et Ibn Taymiyya. Ce sujet est considéré comme un ancien et renouvelé thème à la fois, il occupait une importante place dans les questions de la pensée islamique.

On a divisé cette étude en trois chapitres avec un chapitre introductif en plus d'une introduction et une conclusion:

- Le chapitre introductif était un prétexte et une entrée à cette étude; il contient la définition des deux parties de cette dialectique: la raison et la révélation, avec une enquête de leur importance dans les différentes religions.

- Le premier chapitre est une traduction de la biographie de Moïse ben Maimon et Ahmad ibn Taymiyya. Il nous donne une connaissance sur leur vie et leur environnement; ce qui nous permet également de comprendre les résultats de leur réflexion.

- Le deuxième chapitre a été consacré à l'étude de l'approche de Moïse ben Maimon dans la dialectique de la raison et la révélation, nous avons étudié ses idées à travers son livre, «***Le Guide es égarés***". Il semble le plus important livre de Moïse ben Maimon. Il est considéré comme une loi qui représente également le plus grand Voyage dans le Judaïsme.

- Le troisième chapitre a été consacré à l'étude de l'approche d'Ibn Taymiyya dans sa résolution de la dialectique de la raison et la

révélation, nous avons mis l'accent sur son livre « ***Rejet de la Contradiction entre Raison et Écriture***" en plus d'une gamme de ses autres livres dans lesquels nous trouvons certains de ses pensées à propos de cette dialectique.

Nous avons conclu cette recherche avec une gamme de résultats obtenus à travers ce qui est dit dans cette lettre:

- ✓ Ibn Maimon était un philosophe religieux; soutient la raison et sanctifie la révélation.
- ✓ Ibn Maimon a adopté l'approche de l'interprétation pour surmonter et dépasser la dialectique de la raison et de la revelation.
- ✓ Ibn Taymiyya renouvelle et défend la compréhension des prédécesseurs. Il est un rejetant et un critique les approches des philosophes et les défendeurs d'Ilm Al-Kalam.
- ✓ Ibn Taymiyya a adopté les approches des philosophes et les défendeurs d'Ilm Al-Kalam pour les répondre.
- ✓ Ibn Taymiyya a rejeté la loi de la théorie herméneutique rationaliste en la repoussant à partir des différents côtés.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفهارس العامة:

فهرس الآيات القرآنية.

فهرس الأحاديث.

فهرس الأعلام المترجم لهم .

ثبت المصادر والمراجع.

فهرس المحتويات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

أولا : فهرس الآيات القرآنية :

الآيـــــــــــــــة	رقمـــــــها	صفحة الورود
سورة البقـــــــــــــــــرة		
– وكذلك يحي الله الموتى ويريكم.	73	44
سورة آل عـــــــــــــــــــمران		
– وما يعلم تأويله إلا الله	07	201
سورة النســـــــــــــــــاء		
– أفلا يتدبرون القرآن	82	44
سورة المائـــــــــــــــدة		
– يا أيها الذين آمنوا إنما الخمر والميسر	90	45
– إنما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة	91	45
سورة الأنعـــــــــــــــام		
– اتبع ما أوحي إليك من ربك.	106	195
– ولو شاء الله ما أشركوا	107	195
– ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله	108	195
– وأقسموا بالله جهد أيمانهم	109	195
– ونقلب أفئدتكم وأبصارهم	110	195
سورة يـــــــــــــــونس		
– وكذلك نفصل الآيات لقوم يتفكرون	24	44

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

سورة النحـــــــــــــــل		
- وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي	68	171
سورة الحـــــــــــــــج		
- فتكون لهم قلوب يعقلون بها	46	11- 42- 175
سورة النّـــــــــــــــور		
- كذلك يبين الله لكم الآيات	61	44
سورة القصـــــــــــــــص		
- وأوحينا إلى أم موسى	7	171
سورة الأحـــــــــــــــزاب		
- وحملها الإنسان إنه كان ظلوما جهولا	72	168
سورة فـــــــــــــــاطر		
- إنّ الشيطان لكم عدو. - ثم أورثنا الكتاب الذين اصطفينا من عبادنا.	06 32	343 357
سورة الصـــــــــــــــافات		
- فلما بلغ معه السعي قال يا بني إني أرى في المنام أني أذبحك.	102	117
ســـــــــــــــورة ص		
- كتاب أنزلناه إليك مبارك	29	44
سورة فصّـــــــــــــــلت		
- وأوحى في كل سماء أمرها	12	171

سورة الشـــــــــــورى		
– والذين يحاجون في الله حجتهم داحضة	16	185
– وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا من وراء حجاب	51	171
ســـــــورة مُحَمَّد		
– أفلا يتدبرون القرآن	24	201
ســـــورة الملك		
– وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل	10	177
– قل هو الذي أنشأكم وجعل لكم السمع والأبصار	23	42
سورة القيـــــــــامة		
– إن علينا جمعه وقرآنه	18-17	31

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثانيا : فهرس الأحاديث :

الحديـــــــــث	الصفحة
– اعقلها وتوكل	4
– لهو أشد تفصيا من الإبل في عقلها	4
– من سنّ في الإسلام سنة حسنة	35
– نهى عن كل مسكر ومفتر	45
– ما أسكر كثيره فقليله حرام	45
– كل مسكر خمر، وكل خمر حرام	45

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ثالثا : فهرس الأعلام المترجم لهم :

العلم	صفحة الترجمة
– أرسطو	**9**
– أبو القاسم محمود بت عمر الزمخشري	13
– الحارث بن أسد المحاسبي	34
– أبو الفرج قدامة بن جعفر بن قدامة البغدادي	35
– أبو حامد الغزالي	36
– أبو المعالي الجويني	37
– يوسف بن الجوزي	37
– أبو الفضل برهان الدين النسفي	38
– مُحَمَّد بن زكريا الرازي	39
– سيف الدين الآمدي	40
– ثابت بن قرة	169

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

رابعا : قائمة المصادر و المراجع :

أ- قائمة المصادر والمراجع:

1- القرآن الكريم برواية حفص.

* **الألف:**

2. **أبكار الأفكار في أصول الدين**، سيف الدين الآمدي، تح: أحمد مُحَمَّد المهدي، دار الكتب، القاهرة، ط2 -2004م

3. **الإبهاج في شرح المنهاج**، تقي الدين أبي الحسن علي بن عبد الكافي السبكي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 01 -1995م

4. **ابن تيمية، حياته وعصره – آراؤه وفقهه** ، مُحَمَّد أبو زهرة، دار الفكر العربي، القاهرة، 1991م

5. **ابن تيمية السلفي: نقده لمسالك المتكلمين والفلاسفة في الإلهيات** ،مُحَمَّد خليل هراس، المطبعة اليوسفية، طنطا، مصر، ط1 -1952 م

6. **ابن رشد والفكر العبري الوسيط**، لأحمد شحلان، المطبعة الوراقة الوطنية، مراكش، ط1 - 1999م.

7. **أثر ابن رشد في فلسفة العصور الوسطى** ، زينب محمود الخضيري، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر، 1983م.

8. **الإحكام في أصول الأحكام**، لعلي بن مُحَمَّد الآمدي، عفيفي، المكتب الإسلامي، بيروت

9. **إحياء علوم الدين**، لأبي حامد الغزالي، دار المعرفة، بيروت.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

10.أخبار **العلماء بأخيار الحكماء**، تح: إبراهيم شمس الدين جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف القفطي، دار الكتب العلمية، لبنان، ط 01 -2005م

11.**أساس التقديس**، لمحمد بن عمر بن الحسن بن الحسين بن علي التيمي البكري الرازي ، تح: أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة، 1986م.

12.**أساس البلاغة**، أساس البلاغة، تحقيق: مُحَمَّد باسل عيون السود، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1998م.

13.**الإسلام بين الشرق والغرب** لعلي عزت بيغوفيتش، مجلة النور الكويتية، مؤسسة بافاريا، ط1، 1994م.

14.**أصول الدين**، أبي اليسر مُحَمَّد البزدوي، تحقيق: هانز بيتر لنس، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة، مصر، 2003م.

15.**الآراء الكلامية لموسى بن ميمون** ، مركز الدراسات الشرقية حسن حسن كامل إبراهيم، القاهرة، العدد 7، 2003 م

16.**الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد**، الجويني، عبد الملك بن عبد الله بن يوسف (ت 478 هـ)، د ط، (تحقيق: د. مُحَمَّد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد)، مكتبة الخانجي، مصر، 1950م.

17.**إرشاد الفحول إلى تحقيق علم الأصول** ، مُحَمَّد بن علي الشوكاني، ، تح: أحمد عزو عناية، دار الكتاب العربي، دمشق،ط 01- 1999م.

18.**إظهار الحق** لرحمة الله الهندي، ، تحقيق: مُحَمَّد أحمد ملكاوي، الرئاسة العامة للإدارات البحوث العلمية والإفتاء والدعوة والإرشاد، السعودية، 1989 م

19. **الأعلام**، خير الدين الزركلي، دار العلم للملايين، بيروت، ط 15، 2002م

20. **إعمال العقل، من النظرة التجزيئية إلى الرؤية التكاملية** ، لؤي صافي، ، دار الفكر، دمشق، سوريا، ط 1-1998م

21. **الأعلام العلية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية** ، لأبي حفص عمر بن علي البزّار، تح: صلاح الدين المنجد، دار الكتاب الجديد، بيروت، ط01-1976م.

22. **الأمانات والاعتقادات**، سعديا الفيومي، نسخة إلكترونية مصورة.

23. الانتصار لأصحاب الحديث ، أبو المظفر منصور بن مُحَمَّد بن عبد الجبار المرزوي السمعاني، تح: مُحَمَّد بن حسين بن حسن الجيزاني، مكتبة أضواء المنار، السعودية، ط 1- 1996م

24. الإيضاح لكتب ورسائل ابن تيمية وشيء من فوائده العلمية، عمر بن حمود بن فضالة آل فضالة عسيري، مركز النجيدي، بريدة، السعودية، ط1 -1423 هـ

*** الباء**

25. **البحر المحيط في أصول الفقه** للإمام بدر الدين مُحَمَّد بن بهادر بن عبد الله الشافعي الزركشي، دار الكتبي، ط01، 1994م.

26. **البداية والنهاية**، أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البِداية والنِّهاية، مطبعة السَّعادة، مِصْر ، ط1، 1351 هـ.

27. **إرشاد الثقات إلى اتفاق الشرائع على التوحيد والمعاد والنبوات** ، مُحَمَّد الشوكاني، تحقيق: جماعة مع العلماء، دار الكتب العلمية، لبنان، 1984م

28. **بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط** ، مُحَمَّد يوسف، دار المعارف، مصر،ط2، 2003.

* **الجيم**

29. **الجامع الكبير**، الترمذي، تح: بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، بيروت، لبنان، ط1، 1996م.

* **التاء**

30. **التأثير الإسلامي في التفاسير اليهودية الوسيطة** ، موشيه مردخاي تسوكر، ، تر: أحمد محمود هويدي، مركز الدراسات الشرقية، جامعة القاهرة، العدد 6، 2003م.

31. تأملات في سورة آل عمران، صالح بن عواد المغامسي، محاضرة صوتية، ج1، مفرغة من موقع صيد الفوائد.

32. **تاج العروس**، مُحَمَّد مرتضى الزبيدي، تح: مجموعة من المحققين، دار الهداية.

33. التبيان، في تفسير القرآن دار إحياء التراث العربي، بيروت.

34. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، الإمام الذهبي، تحقيق: بشار عوّاد معروف، دار الغرب الإسلامي، ط 1، 2003م، ج6، 726، وانظر الزركلي، مرجع سابق، ج 2، ص 98.

35. تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، مُحَمَّد أبو زهرة، دار الفكر العربي.

36. **تذكرة الحفاظ**، للحافظ الذهبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 01، 1998 م.

37. **تذكرة الموضوعات**، لمحمد طاهر بن علي الصديقي الهندي الفتّني، إدارة الطباعة المنيرية، ط1، 1343 هـ.

38. **ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية** ، لشمس الدين أبي عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عثمان بن قايماز الذهبي، ، تح قيق: أبو عبد الرحمن سعيد معشاشة، دار ابن حزم، بيروت، ط 01، 1998م

39. **التراث والتجديد بين قيم الماضي ورهانات الحاضر** الجيلالي بوبكر، عالم الكتب الحديث، إربد الأردن، ط1، 2011م.

40. **تسهيل النظر وتعجيل الظفر** ، لأبي الحسن علي بن مُحَمَّد بن حبيب الماوردي البصري الشافعي ، تحقيق: محيي هلال السرحان، دار النهضة العربية، بيروت، ط1، 1981م

41. **التشريع والفقه في الإسلام تاريخا ومنهجا** ، منّاع القطان، مكتبة وهبة، القاهرة، ط 5 2001م

42. **التعريفات**، علي بن مُحَمَّد السيد الشريف الجرجاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 1983م.

43. **تعليق مختصر على كتاب لمعة الاعتقاد الهادي إلى سبيل الرشاد** ، مُحَمَّد بن صالح بن مُحَمَّد العثيمين، ، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود بن عبد الرحيم، مكتبة أضواء السلف، ط 3، 1995م.

44. **تفسير القرآن**، مُحَمَّد بن جرير الطبري ، تحقيق: أحمد مُحَمَّد شاكر، مؤسسة الرسالة، ط 1، 2000م.

45.**تقريب البعيد إلى جوهرة التوحي د،** علي بن مُحَمَّد التميمي المؤخر الصفاقسي،تح قيق: الحبيب بن طاهر، مؤسسة المعارف للطباعة والنشر، لبنان، ط1 2008م.

46.**التوراة والإنجيل والقرآن والعلم موريس بوكاي،** ترجمة حسن خالد، المكتب الإسلامي، بيروت، دمشق، ط3/ 1990.

* **الحاء**

47.**حياة ابن تيمية ، محاضرات ومقالات ودراسات،** مُحَمَّد بهجة البيطار، المكتب الإسلامي، بيروت، ط3، 1986م.

* الخاء

48. **خلافة الإنسان بين الوحي والعقل** ، عبد المجيد النجار، المعهد العالمي للفكر الإسلامية، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط3، 2000م.

* **الدال**

48. دائرة المعارف الكتابية، نسخة إلكترونية.

49. **درء تعارض العقل والنقل،** تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية تحقيق: مُحَمَّد رشاد سالم، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، السعودية، ط 2 1991 م

50. الدراسات النفسية عند الإمام ابن تيمية، – 1– العقل، فهمي النجار، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، السعويةط1 –2004م.

51. **دلالة الحائرين،** لموسى بن ميمون ، ترجمة: حسين أتاي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، 2002م.

52. **دليل الرسائل الجامعية في علوم شيخ الإسلام ابن تيمية** ، عثمان بن مُحَمَّد الأخضر

شوشان، مؤسسة الوقف الإسلامي، الرياض، 1424 هـ.

53. **ديوان امرؤ القيس**، امرئ القيس، شرح: عبد الرحمان المصطاوي، دار المعرفة، بيروت-لبنان، ط2، 2004م

* **الذال**

54. **ذم الهوى** لأبي الفرج جمال الدين عبد الرحمن بن علي بن الجوزي ، تحقيق: مصطفى عبد الواحد، مراجعة: مُحَمَّد الغزالي، دار الكتب الإسلامية، مصر، ط1، 1962م.

55. **الذيل على طبقات الحنابلة** ، لزين الدين أبي الفرج عبد الرحمن بن شهاب الدين أحمد البغدادي ، تحقيق: مُحَمَّد حامد الفقي، مطبعة السنة المحمدية، 1952 م

* **الراء**

56. **رسالة في اللاهوت والسياسة** ، باروخ سبينوزا، تر: حسن حنفي، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 2005م

57. الرد على المنطقيين، ابن تيمية، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

58.**الرد الوافر على من زعم أن من سمى ابن تيمية شيخ الإسلام كافر**، لابن ناصر الدين الدمشقي ، تحقيق: زهير الشاويش، المكتب الإسلامي، 1400 هـ.

59.روضة الناظر وجنة المناظر في أصول الفقه على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، عبد الله بن أحمد بن مُحَمَّد بن قدامة المقدسي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، ط2 ، 2000م.

* **السين**

60.**السنة ومكانتها في التشريع الإسلامي** ، مصطفى بن حسني السباعي، دار الوراق للنشر والتوزيع، لبنان،، ط 01، 2000م

61.سنن ابن ماجة، ابن ماجة أبو عبد الله مُحَمَّد بن يزيد القزويني، تحقيق: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية.

62.سنن أبي داود، أبي داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني ، سنن أبي داود، تح: مُحَمَّد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.

63.**سير أعلام النبلاء** ، شمس الدين مُحَمَّد بن أحمد الذهبي، تح قيق: عدد من الباحثين، خرج أحاديثه وأشرف عليه: شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط8، 1985م

* **الشين**

64.**شذرات الذهب في أخبار من ذهب** ، لأبي الفلاح عبد الحي بن أحمد بن مُحَمَّد ابن العماد العكري الحنبلي، تحقيق: محمود الأرناؤوط، ط 1، دار ابن كثير، دمشق، 1986 م

65.**شرح التلويح على التوضيح لمتن التنقيح في أصول الفقه** ، سعد الدين مسعود بن عمر التفتازاني الشافعي، تح: زكريا عميرات، دار الكتب العلمية، بيروت، 1996.

66.**شرح العقائد النسفية**، التفتازاني، مكتبة المتنبي، بغداد، ط1.

67.**شرح الكوكب المنير**، رلمحمد بن أحمد بن عبد العزيز الفتوحي الحنبلي المعروف بابن النجار ، تحقيق: مُحَمَّد الزحيلي ونزيه حماد، مكتبة العبيكان، السعودية، ط2 -1997م.

* **الصاد**

68.**صحيح البخاري**، للإمام أبي عبد الله مُحَمَّد بن إسماعيل البخاري، تحقيق: مُحَمَّد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، ط1، 1422هـ.

69.**صحيح مسلم**، مسلم بن الحجاج أبو الحسن القشيري النيسابوري، تحقيق: مُحَمَّد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.

70.**الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية** ، إسماعيل بن حماد الجوهري ، تح: مُحَمَّد مُحَمَّد تامر وآخرون، دار الحديث، مصر، 2009م.

* **الطاء**

71.**طبقات الشافعية**، أبي بكر بن أحمد بن مُحَمَّد بن عمر الأسدي الشهبي الدمشقي، تقي الدين ابن قاضي شهبة، عالم الكتب، بيروت، 1407هـ

72.**طبقات الشافعية الكبرى** ، تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي ، تحقيق: الدكتور الحلو والدكتور الطناحي، هجر للطباعة والنشر والتوزيع، ط 2، 1413هـ.

73.**طريق الهجرتين وباب السعادتين**، مُحَمَّد بن أبي بكر بن أيوب بن سعد شمس الدين ابن قيم الجوزية، دار السلفية، القاهرة، مصر، ط 2 –1394 هـ

* **العين**

74.**العقائد النسفية بشرح السعد التفتازاني** ، تحقيق: أحمد حجازي سقا، مكتبة الكليات الأزهرية، الأزهر، القاهرة، مصر، ط1، 1988م

75.**العقل وفهم القرآن** ، للحارث المحاسبي ، وتحقيق: حسين القوتلي، دار الفكر، ط 1، 1971م

76. **العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية** ، لأبي عبد الله مُحَمَّد بن أحمد بن عبد الهادي الدمشقي الصالحي، تح: طلعت بن فؤاد الجلواني، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، ط1- 2001م

77. **العلم والدين مناهج ومفاهيم** ، لأحمد عروة، دار الفكر للطباعة والتوزيع والنشر، دمشق، سوريا، ط1 1987م

78. العلم يدعو للإيمان، لكريسي موريسون، تقديم: أحمد زكي وأحمد حسن الباقوري، ، تر: محمود صالح الفلكي، المرابط بن تميم الشنقيطي، دار وحي القلم للطباعة والنشر والتوزيعط 1 2007م.

79. **عيون الأنباء في طبقات الأطباء** ، أحمد بن القاسم بن خليفة بن يونس الخزرجي أبو العباس بن أبي أصبيعة ، تح: نزار رضا، دار مكتبة الحياة، بيروت.

*** الفاء**

80. **الفرق والمذاهب اليهودية**، عبد المجيد همو، دار الأوائل، دمشق، ط02، 2004م.

81. فضائح الباطنية، لأبي حامد مُحَمَّد بن مُحَمَّد الغزالي، تح: عبد الرحمن بدوي، وزارة الثقافية المصرية، 1964م

82. **الفكر الإسلامي وأثره في فلسفة موسى بن ميمون وتطور التقاليد اليهودية** ، عبد العزيز بن عبد الله، ندوات أكاديمية المملكة المغربية، حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزّالي وموسى ابن ميمون

83. **الفكر الديني الإسرائيلي: أطواره ومذاهبه** ، حسن ظاظا، ، معهد البحوث والدراسات العربية، قسم البحوث والدراسات الفلسطينية، 1971م.

84.**فوات الوفيات** ، مُحَمَّد بن شاكر الكتبي، تح قيق: إحسان عباس، دار صادر، بيروت، 1973م

85.**في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه** ، إبراهيم مدكور، دار المعارف، مصر ط 3 – 1976م.

* **القاف**

86.قاعدة مختصرة في وجوب طاعة الله ورسوله وولاة الأمر، لابن تيمية، تح: عبد الرزاق بن عبد المحسن البدر، جهاز الإرشاد والتوجيه بالحرس الوطني، السعودية، 1417 هـ

87.القاموس المحيط لمجد الدين مُحَمَّد بن يعقوب الفيروز آبادي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، نسخة مصورة عن الطبعة الثالثة للطبعة الأميرية، 1301 هـ.

88.قدرية عبد الحميد شهاب الدين، موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من المعتزلة في مسائل العقيدة، رسالة مقدمة لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة، جامعة أم القرى.

89.**قصة الحضارة**، لول ديورانت، تر: مُحَمَّد بدران، ط 02، مج 04، ج 03، طبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1964م

90.**قضايا قرآنية في الموسوعة البريطانية**، لفضل حسن عباس، دار البشير، الأردن.

91.**القول الجلي في ترجمة الشيخ تقي الدين بن تيمية الحنبلي** ، لصفي الدين الحنفي البخاري، دار لينة للنشر والتوزيع، دمنهور.

92.**قيام دولة الممالك الأولى في مصر والشام** ، أحمد مختار العبادي، دار النهضة العربية، بيروت، 1989م

* **الكاف**

93. **كبرى اليقينيات الكونية**، مُحَمَّد سعيد رمضان البوطي، دار الفكر سوريا، 1998م.

94. **كتابة السنة النبوية في عهد النبي ﷺ والصحابة وأثرها في حفظ السنة** أحمد عمر هاشم، مجمع الملك فهد، السعودية، 2010م.

– **الكتاب المقدس**، دار الكتاب المقدس، مصر، ط4، 2006.

95. **الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية** ، مرعى بن يوسف الكرمي الحنبلي (ت1033هـ)، تح: نجم عبد الرحمن خلف، دار الغرب الإسلامي، لبنان، ط 01 –1986م

* **اللام**

96. **اللآلئ المصنوعة في الأحاديث الموضوعة** ، لعبد الرحمن بن الكمال أبي بكر بن مُحَمَّد السيوطي، تح: أبو عبد الرحمن صلاح بن مُحَمَّد بن عويضة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1 – 1996م.

97. **لسان العرب**، لابن منظور مُحَمَّد بن مكرم الإفريقي المصري، دار صادر، بيروت، ط1.

98. **لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضي ﷺ في عقد الفرقة المرضية**، لمحمد بن أحمد السفاريني، مؤسسة الخافقين – دمشق، ط 1982م.

* **الميم**

99. **مجموعة الرسائل الكبرى**، ابن تيمية، دار إحياء التراث العربي.

100. **مجموع الفتاوى**، ابن تيمية، تح: عبد الرحمن بن مُحَمَّد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المدينة النبوية، السعودية، 1995م

101. **محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين** ، فخر الدين الرازي، مكتبة الكليات الأزهرية، مصر.

102. **مختار الصحاح**، لمحمد بن أبي بكر بن عبد القادر الرازي، تحقيق: محمود خاطر ، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت، 1995م

103. **المستصفى**لأبي حامد الغزالي، تحقيق مُحَمَّد عبد السلام عبد الشافي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1993م..

104. **مشكاة المصابيح** للخطيب التبريزي، تح: مُحَمَّد ناصر الدين الألباني، المكتب الإسلامي، 1399هـ.

105. **مسند الإمام أحمد**، أبو عبد الله أحمد بن مُحَمَّد بن حنبل بن هلال بن أسد الشيباني، تحقيق: شعيب الأرنؤوط وآخرون، مؤسسة الرسالة، ط1، 2001م

106. **مطارحة معرفية مع بابا الفاتيكان بنديكت السادس عشر** ، بابا عمي مُحَمَّد موسى، مجلة الدراسات العقدية ومقارنة الأديان، ع 4، ديسمبر 2008.

101. **معجم أعلام المورد** ، منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 01 – 1992م.

102. **معجم مقاييس اللغة** ، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، تحقيق مُحَمَّد عوض مرعب وفاطمة مُحَمَّد أصلان، دار إحياء التراث العربي، لبنان، ط1، 2001م.

103. **معجم الفلاسفة**، جورج طرابيشي، دار الطليعة، بيروت، ط03، 2006م.

104. **المغني في أبواب التوحيد والعدل** ، لعبد الجبار بن أحمد الهمذاني، حققه مجموعة من الباحثين، بإشراف د طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والأنباء والنشر.

105. **المفردات في غريب القرآن**، الراغب الأصفهاني، تحقيق: صفوان عدنان الداودي، دار القلم والدر الشامية، دمشق – بيروت، ط1، 1412 هـ.

106. **مقام العقل عند العرب**، دار القدس، القاهرة، 2002 م.

107. **المقدمات الخمس والعشرون في إثبات وجود الله ووحدانيته وتنزيهه من أن يكون جسما أو قوة في جسم**، موسى بن ميمون، شرحها أبو عبد الله مُحَمَّد بن أبي بكر بن مُحَمَّد التبريزي، صححه مُحَمَّد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، القاهرة 1993م

108. **مقارنة الأديان: اليهودية**، شلبي أحمد، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ط2، 1988م.

109. **منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري**، لمحمد حسني الزين، المكتب الإسلامي، ط1 –1979م

110. **مناهل العرفان في علوم القرآن** ، مُحَمَّد عبد العظيم الزرقاني، ، تحقيق: فوّاز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربي، ط1، 1995م.

111. **منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية** ، لابن تيمية، تحقيق: مُحَمَّد رشاد سالم، جامعة الإمام مُحَمَّد بن سعود الإسلامية، السعودية، 1986م، ط1

112. **الموافقات في أصول الشريعة** ، أبو إسحاق الشاطبي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 1، 2004م

113. **موسى بن ميمون : حياته ومصنفاته**، إسرائيل ولفنسون، مطبعة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ط01، 1936

114. **الموسوعة العربية الميسرة**، حسن مُحَمَّد نصار وآخرون، المكتبة العصرية، بيروت، 2010 م.

115. **الموسوعة الفلسفية**، عبد الرحمن بدوي، المؤسسة العربية للنشر والتوزيع، ط01، 1984م.

116. **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية**، عبد المنعم الحفني، مكتبة مدبولي، 1994م.

117. **موسوعة فلاسفة ومتصوفة اليهودية**، عبد المنعم مدبولي، مكتبة مدبولي.

118. **موسوعة اليهود واليهودية والصهيونية**، عبد الوهاب المسيري، دار الشروق، مصر.

119. **موقف ابن تيمية من الأشاعرة** ، عبد الرحمان بن صالح بن صالح المحمود، مكتبة الرشد- السعودية- ط1 1995هـ

120. **موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من آراء الفلاسفة ومنهجه في عرضها**، صالح بن غرم الله الغامدي، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، السعودية،2003 م، ط1.

*** النون**

121. النبوات، ابن تيمية، تح قيق: عبد العزيز بن صالح الطويان، أضواء السلف، الرياض، السعودية، 2000 م، ط1

122. **نظرية المعرفة عند أرسطو**، مصطفى النشار، دار المعرفة، القاهرة، ط3 1995م.

123. نقض أساس التقديس ، ابن تيمية ، تحقيق: موسى بن سليمان الدويش، مكتبة العلوم والحكم، ط 1، 1425 هـ

124. **نهج البلاغة** ، علي بن أبي طالب، شرح مُحَمَّد عبده، دار الذخائر، قم، إيران، مطبعة النهضة، ط:1412هـ

125. **نهاية السول في شرح منهاج الأصول** ، عبد الرحيم بن الحسن الأسنوي، ، تح قيق: مُحَمَّد بخيت المطيعي، عالم الكتب.

* **الواو**

126. **الوافي بالوفيات**، صلاح الدين خليل بن أيبك بن عبد الله الصفدي، تح: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، دار إحياء التراث، بيروت، 2000 م

127. **الوحي المحمدي** ، مُحَمَّد رشيد رضا، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، ط 31406 هـ.

* **الياء**

128. **اليهودية عرض تاريخي والحركات الحديثة في اليهودية** ، عرفان عبد الحميد فتاح، دار عمار، عمان، ط1 1996م.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ب- الجرائد و المجلات و الملتقيات

1- الملتقيات:

128. **موسى بن ميمون من قنوات انتشار الغزالية في أوربا**، مُحَمَّد عزيز الحبابي، ندوات أكاديمية المملكة المغربية، حلقة وصل بين الشرق والغرب: أبو حامد الغزّالي وموسى ابن ميمون، أكادير، المغرب، 1985.

2- الجرائد و المجلات :

129. العلاقة بين حاكمية الوحي واجتهاد العقل، مجلة الشريعة والدراسات الإسلامية، 2004م، العدد 39.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

ج – المواقع الإلكتـــــرونيّة :

130. http://www.aslalyahud.org

131. http://almothaqaf.com/index.php/qadaya2009/18750.html

132. www.thegrace.com/bible

133. www.quran.muslim-web.com

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المحتويـــات

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فهرس المحتويات

مقـــدمـــــــة	أ
1-موضوع البحث	أ
2 -أهمية الموضوع	ت
3-إشكالية البحث	ث
4-أسباب اختيار الموضوع	ث
5 -الأهداف المرجوة من الدراسة	ح
6-تحديد نطاق الدراسة	ح
7-الدراسات السابقة	خ
8-المنهج المتبع في الدراسة	د
9-خطة البحث	ذ
10-أهم الصعوبات	ذ
الفصل التمهيدي:	2
المبحث الأول: تعريف العقل والنقل.	3
المطلب الأول: العقل لغة واصطلاحا.	3
- **الفرع الأول:** تعريف العقل لغة	3
- **الفرع الثاني:** تعريف العقل اصطلاحا	5
- **الفرع الثالث:** محل العقل	9
المطلب الثاني: تعريف النقل	11
- **الفرع الأول:** تعريف النقل لغة	11
- **الفرع الثاني:** النقل اصطلاحا	12

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثاني: النقل والعقل في اليهودية	16
المطلب الأول: النقل عند اليهود	17
– **الفرع الأول**: العهد القديم "التوراة"	17
– **الفرع الثاني**: التلمود	20
المطلب الثاني: العقل في اليهودية	22
– **الفرع الأول**: العقل مقارنا في الكتب المقدسة	22
– **الفرع الثاني**: قيمة العقل في اليهودية	24
المبحث الثالث: النقل والعقل في الإسلام	27
المطلب الأول: ماهية النقل في الإسلام	27
– **الفرع الأول**: القرآن الكريم	27
– **الفرع الثاني**: السُنّة النبوية	31
المطلب الثاني: ماهية العقل في الإسلام وقيمته	33
– الفرع الأول: العقل في الإسلام	33
– **الفرع الثاني**: قيمة العقل في الإسلام	40
الفصل الأول: ترجمة موسى بن ميمون وابن تيمية	46
المبحث الأول: ترجمة موسى بن ميمون	47
المطلب الأول: اسمه، مولده وحياته.	47
– **الفرع الأول**: اسمه ولقبه.	47
– **الفرع الثاني**: مولده.	49
– **الفرع الثالث**: حياته وتنقلاته.	49
المطلب الثاني: شيوخه وتلامذته.	54
– **الفرع الأول**: شيوخه.	54

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– **الفرع الثاني**: تلاميذه.	56
المطلب الثالث: وفاته ومؤلفاته.	57
– **الفرع الأول**: وفاته.	57
– **الفرع الثاني**: مؤلفاته.	59
المبحث الثاني: ترجمة حياة ابن تيمية.	66
المطلب الأول: اسمه، مولده وحياته.	67
– **الفرع الأول**: اسمه.	67
– **الفرع الثاني**: مولده.	68
– **الفرع الثالث**: حياته وتنقلاته.	69
المطلب الثاني: شيوخه وتلاميذه.	81
– **الفرع الأول**: شيوخه	81
– **الفرع الثاني**: تلاميذه.	83
المطلب الثالث: منزلته العلمية وثناء العلماء عليه.	85
المطلب الرابع: وفاته ومؤلفاته.	86
– **الفرع الأول**: وفاته	86
– **الفرع الثاني**: مؤلفاته.	87
الفصل الثاني: النقل والعقل عند ابن ميمون	92
المبحث الأول: التعريف بكتاب دلالة الحائرين ومنهج ابن ميمون فيه وأثره	93
المطلب الأول: التعريف بكتاب دلالة الحائرين	93
– **الفرع الأول**: السبب والغرض من تأليف الكتاب	93
– **الفرع الثاني**: الموضوعات التي يشتمل عليها الكتاب	96
– **الفرع الثالث**: المصادر التي اعتمد عليه ابن ميمون في تأليف كتابه	99

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

– **الفرع الرابع**: لغة وأسلوب الكتاب	**100**
المطلب الثاني: منهج ابن ميمون في كتابه الدلالة، وأثره على الفكر اليهودي والإسلامي	**103**
– **الفرع الأول**: منهج ابن ميمون في كتابه الدلالة	**103**
– **الفرع الثاني**: تأثير الدلالة على الفكر اليهودي	**109**
– **الفرع الثالث**: تأثير الدلالة على الفكر الإسلامي	**112**
المبحث الثاني: النقل والعقل عند ابن ميمون	**114**
المطلب الأول: النقل عند ابن ميمون ومكانته	**114**
– **الفرع الأول**: مفهوم الوحي عند ابن ميمون	**114**
– **الفرع الثاني**: النقل عند ابن ميمون ومكانته	**115**
المطلب الثاني: العقل عند ابن ميمون ومكانته	**119**
– **الفرع الأول**: مفهوم العقل عند ابن ميمون	**119**
– **الفرع الثاني**: مكانة العقل عند ابن ميمون	**122**
المبحث الثالث: تحليل منهج ابن ميمون من خلال كتابه دلالة الحائرين	**124**
المطلب الأول: الإلهيات في دلالة الحائرين	**125**
– **الفرع الأول**: أسماء الله تعالى ومعانيها عند ابن ميمون	**127**
– **الفرع الثاني**: إثبات وجود الله عز وجل عند ابن ميمون	**129**
– **الفرع الثالث**: صفات الله عز وجل كما قرّرها ابن ميمون	**134**
المطلب الثاني: النبوات في كتاب دلالة الحائرين	**141**
– **الفرع الأول**: النبي عند موسى بن ميمون	**142**
– **الفرع الثاني**: المعجزات ومسألة حدوث العالم عند ابن ميمون	**145**
المطلب الثالث: السمعيات عند ابن ميمون	**147**
– **الفرع الأول**: الملائكة	**147**

– **الفرع الثاني**: إثبات وجود الملائكة عند ابن ميمون	**150**
– **الفرع الثالث**: صور الوحي عند ابن ميمون	**152**
المطلب الرابع: قانون التأويل عند ابن ميمون	**153**
الفصل الثالث: **ابن تيمية وكتاب درء تعارض العقل مع النقل**	**159**
المبحث الأول: التعريف بكتاب درء تعارض العقل والنقل ومنهج ابن تيمية فيه	**160**
المطلب الأول: التعريف بكتاب درء تعارض العقل والنقل	**160**
– **الفرع الأول**: السبب والغرض من تأليف الكتاب	**161**
– **الفرع الثاني**: الموضوعات التي يشتمل عليها الكتاب	**163**
– **الفرع الثالث**: المصادر التي اعتمد عليها ابن تيمية في تأليف كتابه	**168**
– **الفرع الرابع**: لغة وأسلوب الكتاب	**172**
المطلب الثاني: منهج ابن تيمية في كتابه الدرء ومكانته	**174**
– **الفرع الأول**: منهج ابن تيمية في كتابه الدرء	**174**
– **الفرع الثاني**: منهجه في الرد على الخصوم	**179**
المبحث الثاني: النقل والعقل عند ابن تيمية	**183**
المطلب الأول: النقل عند ابن تيمية وأهميته	**183**
– **الفرع الأول**: مفهوم النقل عند ابن تيمية	**183**
– **الفرع الثاني**: مكانة النقل عند ابن تيمية	**186**
المطلب الثاني: العقل عند ابن تيمية وأهميته	**188**
– **الفرع الأول**: مفهوم العقل عند ابن تيمية	**188**
– **الفرع الثاني**: مكانة العقل عند ابن تيمية	**192**
المبحث الثالث: تحليل منهج ابن تيمية في حل جدلية العقل والنقل	**198**
المطلب الأول: نفي المعارض العقلي	**198**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثاني: رفض التأويل والتفويض من منهج ابن تيمية	**213**
– **الفرع الأول**: رفضه التأويل	**213**
– **الفرع الثاني**: رفضه التفويض	**217**
المطلب الثالث: الجمع بين النقل والعقل	**219**
الخـاتمـــــــة.	**224**
ملخصات البحث	**229**
الفهارس العامة	**234**
فهرس الآيات القرآنية	**235**
فهرس الأحاديث النبوية	**238**
فهرس الأعلام المترجم لهم	**239**
فهرس المصادر والمراجع	**240**
فهرس موضوعات الكتاب	**259**

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية