العتبة الحسينية المقدسة
مؤسسة الدليل للدراسات والبحوث العقدية

الأسس المعرفية
للفكر العقدي السلفي

دراسة تحليلية نقدية لأسس الفكر
السلفي العقدي عند ابن تيمية

د. مصطفى عزيزي

إصدارات مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
٧

الأسس المعرفيّة للفكر العقديّ السلفيّ

(دراسة تحليليّة نقديّة لأسس الفكر السلفيّ العَقَديّ عند ابن تيميّة)

د. مصطفى عزيزي

مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Foundation
for Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com
www.facebook.com/aldaleel.ins

هويّة الكتاب

اسم الكتاب: الأسس المعرفيّة

المؤلّف: د. مصطفى عزيزي

المراجعة العلميّة: المجلس العلميّ في مؤسّسة الدليل

الدعم الفنّيّ: شعبة العلاقات العامة والإعلام في مؤسّسة الدليل

- **التقويم اللغويّ**: علي گيم
- **تصميم الغلاف**: محمدحسن آزادگان
- **الإخراج الفنّيّ**: فاضل السوداني
- **المنفّذ**: جعفر العطار

الطبعة: الأولى

سنة النشر: 2018

الناشر: مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة

رقم الإيداع في دار الكتب والوثائق الوطنيّة العراقيّة 455 لسنة 2018

حقوق الطبع والنشر محفوظةٌ لدى مؤسّسة الدليل

مؤسسة الدليل
للدراسات والبحوث العقدية
Al-Daleel Foundation
for Doctrinal Studies

http://aldaleel-inst.com
www.facebook.com/aldaleel.ins

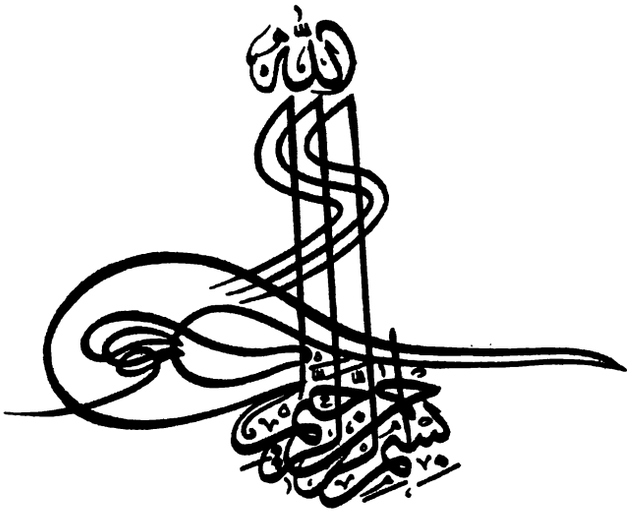
المحتويات

المحتويات 5
كلمة المؤسّسة 11
المقدّمة 15
الفصل الأوّل : بحوثٌ تمهيديّةٌ 21
البحث الأوّل: التعريف بالمفاهيم 23
أ ـ "الأسس المعرفيّة" 23
ب ـ "السلفيّة" 25
خصائص المذهب السلفيّ 26
البحث الثاني: علاقة الأسس المعرفيّة بالعقيدة 35
البحث الثالث: المبادئ النظريّة للبحث 39
1ـ منهج السلفيّة في المباحث العقليّة 39
2 ـ نفي السفسطة 53
3 ـ تعريف العلم 55
الفرق بين العلم والحكمة عند ابن تيمية 58
4 ـ إنكار تقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق 60
5ـ البدهيّات عند السلفيّة 63
6 ـ دور الفطرة في المنظومة المعرفيّة السلفيّة 70
الفصل الثاني: مصادر المعرفة في الفكر السلفيّ 79
المبحث الأوّل: مصدر الحسّ 81
1ـ خصائص القضايا الحسّيّة 86
2 ـ القيمة المعرفيّة للإدراك الحسّيّ في الفكر السلفيّ 90

3 ـ الحسّ الظاهر والباطن 93
4 ـ التجريبيّات 96
المبحث الثاني: مصدر الخيال والقوّة الواهمة 101
المبحث الثالث : مصدر العقل 111
1 ـ تطوّر مفهوم العقل عند السلف والعلماء الماضين 112
2 ـ معنى العقل 113
أ ـ العقل عَرَضٌ 113
ب ـ العقل غريزةٌ 115
ج ـ العقل النظريّ والعقل العمليّ 117
د ـ العقل جوهر مجرد 118
3 ـ خصائص العقل وصفاته عند السلفيّة 122
4 ـ العقل الجسمانيّ عند ابن تيمية 132
5 ـ علاقة العقل بالقلب عند السلفيّة 139
6 ـ القواعد العقليّة المعترف بها عند ابن تيمية 144
7 ـ طريقة الأنبياء في الاستدلال 159
أ ـ قياس الأولى 160
ب ـ الاستدلال بالآية 170
8 ـ الحسن والقبح في الفكر السلفيّ 174
9 ـ قياس الغائب على الشاهد 181
أ ـ تعريف قياس الغائب على الشاهد 182
ب ـ خصائص قياس الغائب على الشاهد 187
ج ـ إرجاع قياس التمثيل إلى قياس الشمول 200
المبحث الرابع: مصدر النقل 203
1 ـ آثار محوريّة النصّ والنقل في الفكر السلفيّ 212
2 ـ دور الخبر الواحد في بناء العقيدة 228
أدلّة القائلين بلزوم التمسّك بخبر الآحاد في بناء العقيدة 233
3 ـ العلاقة بين العقل والنقل 250

أ ـ النسبة بين العلوم العقليّة والشرعيّة 260
ب ـ الحلّ والعلاج في تعارض العقل والنقل 266
المبحث الخامس: مصدر الكشف والشهود الباطنيّ 287
خصائص المعرفة الكشفيّة والشهوديّة 287
المبحث السادس: معيار صدق القضايا في الفكر السلفيّ 301
الفصل الثالث: الآثار والتدعيات للأسس المعرفيّة السلفيّة 307
المبحث الأوّل: آثار التركيز على الحسّ وتداعياته 309
1 ـ تأثير الانتماء الحسّيّ في التوحيد 310
2ـ تأثير الانتماء الحسّيّ في رؤية الله بالأبصار 318
3ـ حقيقة البدعة والسنّة 322
4 ـ نفي التأويل 329
5ـ تجسيم النفس الإنسانيّة 336
6ـ تجسيم الملائكة 342
7ـ نفي المجاز في اللغة العربيّة 345
8ـ نفي تعظيم قبور الصالحين وحرمة زيارة القبور 348
9ـ التكفير والقتل 350
أ ـ تكفير من زعم أنّ القرآن مخلوقٌ 350
ب ـ تكفير من لم يعتقد أنّ الله على عرشه بائنٌ من خلقه 351
جـ ـ الحكم بقتل من يؤخّر الصلاة 351
د ـ تكفير من يعتقد بإمامٍ معيّنٍ 352
هـ ـ تكفير جار المسجد إذا لم يحضر مع الجماعة 352
10ـ حرمة التوسّل 354
11ـ حرمة الخروج على الحاكم الجائر 360
المبحث الثاني: آثار إقصاء العقل وتداعياته 363
1ـ قصور العقل البرهانيّ في إثبات واجب الوجود 363
2ـ تقديم الطريقة الإيمانيّة على الطريقة العقليّة والذوقيّة 367
3ـ حجّيّة العقل في إطار الوحي والسنّة 374

4ـ رفض البرهان العقليّ..... 376
5ـ تفضيل الكلّ على الكلّيّ..... 378
6ـ رفض العلوم العقليّة 380
أ ـ رفض المنطق والمنطقيّين..... 380
ب ـ رفض الفلسفة والفلاسفة 385
جـ أسباب الطعن في الفلسفة والفلاسفة..... 390
7ـ نفي الكلّيّات العقليّة في الخارج (الإسمانيّة) 392
8ـ تضعيف الأحاديث المادحة للعقل 400
9ـ التخريف والسطحية في التفكير..... 404
المبحث الثالث: المشتركات بين المدرسة السلفيّة والمدرسة الحسّيّة..... 407
1ـ الأسس المشتركة في نظريّة المعرفة..... 407
2ـ الأسس المشتركة في الرؤية الكونيّة 431
3ـ الأسس المشتركة في معرفة الإنسان..... 433
خاتمةٌ في النتائج 437
المصادر 441



كلمة المؤسّسة

بسم الله الرحمٰن الرحيم

الحمد لله ربّ العالمين وصلّى الله على محمّدٍ المبعوث رحمةً للعالمين وعلى أهل بيته الهداة الميامين.

إنّ العامل الفكريّ والمنظومة العقديّة الّتي يحملها الإنسان تمثّل العامل الرئيسيّ والدافع الأساس الّذي يقف وراء كلّ الأنشطة والسلوكيّات الّتي تصدر عنه، فكان صلاح تلك المنظومة وانسجامها مع الواقع أو فسادها ومخالفتها للواقع، منعكسًا على أغلب السلوكيّات الفرديّة والاجتماعيّة للإنسان، فإمّا أن تشكّل حافزًا قويًّا يشدّه في حركته نحو السمو باتّجاه كماله المنشود، أو عاملًا يجرّه نحو التسافل والسقوط في دوّامة الفوضى والفساد الّذي لا يخلّف إلّا الاضطراب والضياع.

فالفكر العقديّ هو الرافد الّذي تتدفّق منه حياة الإنسان بكلّ صورها وأشكالها، وهو الأداة الّتي تتحكم بسلوكيّات الإنسان ومواقفه، وهو الهاجس الّذي يؤرّقه لو لم يجد إجاباتٍ مقنعةً تمنحه الطمأنينة والاستقرار، فكأنّه المقتضي لاختيار نمط منهج الحياة، الّذي تنبثق منه جميع الدوافع نحو سلوكيّات الإنسان وممارساته الفكريّة والحياتيّة كافّةً.

وهٰذا ما يفسّر اهتمام جميع الرسالات السماويّة الّتي نزلت لأجل هداية الإنسان، وعنايتها الفائقة بالمجال الفكريّ العقديّ للإنسان، وامتلاء صحف

أصحابها بما يؤصّل لهٰذا الجانب ويدفع الشبهات عنه، حيث ركزت حركاتهم الإصلاحيّة وخطاباتهم على تشكيل المنظومة العقديّة وتنميتها وحفظ نقائها من التشويه والخرافات.

ومن جهةٍ أخرى فإنّ كثيرًا من الجهلة والمفسدين يسعون دائمًا لتلويث فطرة الناس وتحريف أفكارهم؛ لأجل التسلّط عليهم فكريًّا وسياسيًّا ومصادرة مقدّراتهم، وقد استعملوا الإفساد الفكريّ والعقديّ سلاحًا لتحقيق مآربهم وأطماعهم الدنيئة، فوظّفوا أدواتهم من وعّاظ سلاطين وأقلامٍ رخيصةٍ ووسائل إعلامٍ مأجورةٍ؛ لرسم عقيدة المحكومين في ظلّ سياسة الهيمنة على الأفكار والمقدّرات، ولم يفتأوا عن استخدام سلاح التشكيك وإلقاء الشبهات في أذهان الناس حول كلّ ما يتعلّق بعقائدهم وإيمانهم، وكذا الاستفادة من الاختلافات الفكريّة، والعمل على توجيه أنظار الناس إلى نقاط الاختلاف، والتعمية على نقاط الاشتراك؛ لإذكاء الفتن بين الأطراف المتخالفة، وتفتيت وحدتهم، وكسر شوكتهم، وإضعاف عزيمتهم؛ من أجل السيطرة على مشاعرهم والتحكم في مواقفهم، وإخضاعهم لسلطتهم.

من هنا ينبغي لنا بوصفنا متصدّين للشأن الفكريّ الدينيّ أن نعطي هٰذا العامل اهتمامًا كبيرًا، وأن يكون في أعلى سلّم أولويّاتنا ومشاريعنا الفكريّة الّتي نسعى لتنفيذها؛ لنتمكن من ترسيخ ما نعتقد بأحقّيّته (العقيدة الإسلاميّة وفق رؤية مدرسة أهل البيت عليهم السلام) الامتداد الطبيعيّ لنبيّ الإسلام محمّدٍ صلى الله عليه وآله، كما ينبغي أن نجتهد في طرح هٰذه الرؤية ضمن صياغةٍ معاصرةٍ رصينةٍ، تتناسب ومستوى عراقة مدرسة أهل البيت عليهم السلام وأصالتها، مستفيدين من معطيات العقل، والنصوص الدينيّة المعتبرة.

ولأجل ذٰلك جاء مشروع **مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة** التابعة للعتبة الحسينيّة المقدّسة؛ ليلبّي قدرًا من الحاجة الملحّة لوجود

مؤسّساتٍ تخصصيّةٍ تعمل على الجانب الفكريّ العقديّ، وليحمل على عاتقه مسؤوليّة تأصيل هٰذا الجانب والتصدّي لدفع الشبهات، والتأكيد على العقائد الحقّة بالوسائل والإمكانيّات المتاحة؛ وذٰلك للمساهمة في سدّ الفراغ الفكريّ العقديّ الّذي يعاني منه المجتمع.

وكان من استراتيجيّات المؤسّسة المعتمدة في تحقيق أهدافها هو تدوين الدراسات النقديّة للمنظومات والكتب الفكريّة والعقديّة الّتي طرحت من قبل المدارس الفكريّة الأخرى؛ وذٰلك لأجل بيان الفرق بين الفكر الّذي تحمله مدرسة أهل البيت عليهم السلام، وبين ما تطرحته تلك المدارس؛ ليقف المتخصّص الكريم على أهمّ ما تتميّز به مدرسة أهل البيت عن غيرها، وتنبيهه إلى ما في الأفكار والعقائد الأخرى من إيجابيّاتٍ وسلبيّاتٍ، والوقوف على الأسس الفكريّة والعقديّة الّتي تبتني عليها المدارس الأخرى ونقدها نقدًا علميًّا موضوعيًّا بعيدًا عن التعصّب والعناد.

وكان من الكتب الّتي تمّ تدوينها في هٰذا المجال الكتاب الّذي بين أيديكم، الموسوم بـ(الأسس المعرفيّة للفكر العقديّ السلفيّ)، الّذي قام بتدوينه عضو المجلس العلميّ في المؤسّسة **الدكتور مصطفى عزيزي**، ويحتوي بين دفّتيه على دراسةٍ تحليليّةٍ نقديّةٍ موضوعيّةٍ لأهمّ الأسس المعرفية والفكريّة الّتي وضعها ابن تيمية الحرّانيّ، واتّخذتها المدرسة السلفيّة أساسًا للكثير من نظريّاتها وأفكارها العقديّة.

ختامًا تتقدّم مؤسّسة الدليل للدراسات والبحوث العقديّة بوافر الشكر والامتنان إلى المؤلّف الكريم؛ لما قام به من جهدٍ مميّزٍ في تدوين هٰذا الكتاب القيّم، وإلى السادة الّذين قاموا بمراجعته العلميّة واللغويّة، وكلّ من كانت له مشاركةٌ في إصداره.

سائلين الله العليّ القدير دوام التقدّم والتوفيق

المقدّمة

لا شكّ أنّ كلّ مدرسةٍ عقديّةٍ وفكريّةٍ تشيّد على أساس جذورٍ وأسسٍ معرفيّةٍ، بحيث تبتني الأحكام والقضايا العقديّة على هٰذه الأسس الّتي اشتهرت بنظريّة المعرفة، وتحظى هٰذه الأسس النظريّة بأهمّيّةٍ قصوى في كلّ منظومةٍ معرفيّةٍ متناسقةٍ مترابطةٍ، بحيث تعدّ الحجر الأساس فيها، ولا يمكن التعرّف الشامل على مدرسةٍ عقديّةٍ فكريّةٍ بصورةٍ جذريّةٍ معمّقةٍ، أو نقدها بشكلٍ موضوعيٍّ وجامعٍ إلّا من خلال دراسة أسسها المعرفيّة.

من هنا كان للتعرّف على الجانب المعرفيّ للفكر العقديّ السلفيّ أهمّيّةٌ بالغةٌ؛ لأنّ ما يتبنّاه التيّار السلفيّ من تعريف التوحيد والشرك، والسنّة والبدعة، والتكفير والتبديع وغيرها من العقائد ناجمٌ عن جذورها المعرفيّة. كما أنّ المسائل المتعلّقة بالأيديولوجيا تنشأ من الرؤية الكونيّة وتفسير الإنسان للكون والوجود، والأمور المتعلقة بالرؤية الكونيّة كما أن الاختلاف في المدارس الفكرية تنبثق من الأسس المعرفيّة واختلاف الرؤى فيها، فالأساس والجذر في كلّ بناءٍ فكريٍّ يتجسّد في أسسه المعرفيّة.

قال ابن تيمية حول مكانة نظرية المعرفة بين العلوم والمعارف البشريّة:

«فإنّ معرفة أصول الأشياء ومبادئها، ومعرفة الدين وأصله، وأصل ما تولّد

فيه، من أعظم العلوم نفعًا؛ إذ المرء ما لم يحط علمًا بحقائق الأشياء الّتي يحتاج إليها يبقى في قلبه حسكةٌ»[1].

ومن المعايير والموازين المعتمدة في تشخيص صحّة الفكرة أو العقيدة وسقمها الالتفات إلى آثارها وثمراتها ونتائجها العلميّة والعمليّة. من جهة أن كلَ فكرةٍ أثمرت وأنتجت الاعتدال والوسطيّة والصلاح والعقلانيّة والسير على نهج الفطرة، وأورثت الكمال الفرديّ والاجتماعيّ وابتعدت عن التطرّف والسطحيّة والقشريّة؛ فهٰذه علامة صحّتها وصدقها.

ومن جهةٍ أخرى فإنّ كلّ فكرةٍ وعقيدةٍ أثمرت التشدّد والتكفير والقتل والفساد والجهل، فهٰذا يدلّ على أنّ جذور هٰذه الفكرة والعقيدة سقيمةٌ وفاسدةٌ.

الجدير بالذكر أنّ الميزان والمعيار في تعيين الوسطيّة والاعتدال هو العقل السليم والفطرة الصحيحة؛ ولا يجوز لأيّ اتّجاهٍ أن ينسب نفسه إلى الاعتدال والوسطيّة؛ لأنّه يؤدّي إلى الفوضى والنسبيّة، بل العقل القويم القطعيّ هو الّذي يحدّد معايير الاعتدال وضوابطه، فإذا انطبقت على اتّجاهٍ فكريٍّ فهٰذا يعدّ أمارةً على سلامته وصحّته.

وقد كان من التيّارات الفكريّة الدينيّة الّتي ظهرت في الواقع الإسلاميّ، ما كان يسمّى بمذهب أهل الحديث، والّذي تطوّر على يد ابن تيمية وتلميذه ابن القيّم وسمّي بالسلفيّة، ثمّ تبلور في الفرقة الوهّابيّة.

ثمّ إنّ للعقيدة السلفيّة آثارًا وتداعياتٍ سلبيّةً كثيرةً على أرض الواقع، كالقراءة السطحيّة للدين، والجمود على الظهورات العرفيّة للنصوص، والاعتماد التامّ على فهم السلف، وإقصاء العقل عن المعرفة الدينيّة، وهو ما أنتج ظهور التيّارات

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 203.

المتطرّفة وتكفير المسلمين، فهٰذه النتائج نشأت عن أسسٍ معرفيّة وجذورٍ فكريّة خاصّةٍ ينبغي تحليلها ودراستها بشكلٍ عميقٍ وجذريٍّ.

وبعبارةٍ أخرى لا يمكن التعرّف على الفكر العقديّ السلفيّ ومعالجة المشاكل الفكريّة والعقديّة فيه إلّا عبر التعرّف على الأسس المعرفيّة له ومعالجتها بشكل جذريٍّ، فلا يمكن معالجة هٰذه النتائج المرّة والآثار السلبيّة للفكر السلفيّ إلّا من خلال التعرّف على مصادرها المعرفيّة الّتي تقتنص منها هٰذه العقيدة ومدى قيمتها المعرفيّة، واستخراج اللوازم والتداعيات المترتّبة عليها، ونحن في هٰذا البحث بصدد التأمّل والتعمّق في الأسس المعرفيّة للفكر العقديّ السلفيّ، وبيان لوازمها وآثارها، ثمّ نقدها بشكلٍ علميٍّ وموضوعيٍّ.

تمتاز هٰذه الدراسة التحليليّة في نقد آراء المدرسة السلفيّة بعدّة ميزاتٍ وسماتٍ:

1- تسليط الضوء على الأسس المعرفيّة ونظريّة المعرفة للفكر السلفيّ.

2- استخراج المصادر المعرفيّة الّتي اعتمد عليها الفكر السلفيّ في عقيدته وبيان قيمتها المعرفيّة.

3- عقد دراسةٍ نقديّةٍ وبيان نقاط الضعف والخلل الّتي يعاني منها الفكر السلفيّ في مجال نظريّة المعرفة.

4- التركيز على التداعيات والآثار واللوازم المترتّبة على الأسس المعرفيّة للفكر السلفيّ.

5- بيان المشتركات ومواضع الوفاق والوئام بين المدرسة السلفيّة والمدرسة الحسّيّة التجريبيّة الّتي نشأت في العالم الغربيّ.

والجدير بالذكر أنّ أكثر الكتب الّتي ألّفت في نقد الفكر السلفيّ، والدراسة النقديّة لآراء ابن تيمية ترتكز على عدّة محاور:

1ـ نقد المرجعيّة العلميّة لابن تيمية وبحث صلاحيّتها وأهليّتها.

2ـ نقد منهج ابن تيمية في مواجهة التيّارات الفكريّة والعقديّة وسائر المذاهب الإسلاميّة كالأشاعرة والمعتزلة والشيعة والصوفيّة والفلاسفة والمنطقيّين، وغيرها من الاتّجاهات الفكريّة.

3ـ نقد جانب التطرّف والتشدّد والتكفير وقتل المسلمين من قبل الفكر الوهابيّ السلفيّ.

4ـ نقد تعامل ابن تيمية معَ فضائل أهل البيت عليهم السلام، وهل هو ناصبيٌّ أو لا؟

أمّا بالنسبة إلى تحليل الأسس المعرفيّة للفكر العقديّ السلفيّ، وبيان مصادر المعرفة من الحسّ والخيال والوهم والعقل والشهود القلبيّ والنقل وقيمتها المعرفيّة، ودورها في فهم العقيدة وتأصيلها، والتطرّق إلى الآثار والتداعيات العقديّة المترتّبة على هٰذه النظريّة المعرفيّة، والدراسة النقديّة الشاملة لها؛ فلم أعثر على كتابٍ مستقلٍّ يشتمل على كلّ هٰذه الأبحاث برؤيةٍ نقديّةٍ.

نعم، هناك بعض المباحث المعرفيّة كمكانة العقل ودوره في المعرفة الدينيّة، وعلاقته بالنقل، مذكورةٌ بصورةٍ مبعثرةٍ في طيّات الكتب، وليس على شكل أسسٍ معرفيّةٍ متلائمةٍ ومتماسكةٍ تتناول الأبعاد المعرفيّة الرئيسة، واستخراج لوازمها، ونقدها بشكلٍ جامعٍ وشاملٍ.

وقد اعتمدت الدراسة على المنهج التحليليّ التوصيفيّ للأسس الفكريّة السلفيّة، وقد حاولت أن أقتنص المعلومات من مصادرها الأصليّة الأولى، وفي صدرها كتب ابن تيمية، وهناك سببان دفعاني إلى الاعتماد على آثاره في هٰذا البحث، هما:

أ - أنّ ابن تيمية قد اهتمّ بالأبحاث المتعلّقة بنظريّة المعرفة والأسس المعرفيّة للفكر السلفيّ أكثر من سائر علماء السلفيّة، وكذٰلك قام بنقد الآراء المخالفة لمدرسته العقديّة في هٰذا المجال.

ب - أنّ السلفيّة المعاصرة والفكر الوهّابيّ اتّخذا من ابن تيمية مرجعًا علميًّا مطلقًا، فقد تأثر الّذين جاءوا من بعده بآرائه وأفكاره أشدّ التأثّر، واستلهموا منه غاية الإلهام؛ لذا ينبغي لنا أن نسلّط الضوء على أفكاره وآرائه أكثر من الآخرين.

الفصل الأوّل

بحوث تمهيديّة

قبل بيان الأسس المعرفيّة للفكر العقديّ السلفيّ ينبغي علينا ذكر بعض المباحث التمهيديّة وإيضاحها في هٰذا المضمار، منها بيان بعض المفردات الرئيسة والكلمات الدلاليّة كمفهوم "السلفيّة" ومفهوم "الأسس المعرفيّة". ثمّ بيان العلاقة بين الأسس المعرفيّة وبين العقيدة، وهل هناك علاقةٌ وثيقةٌ بين الأسس المعرفيّة وبين العقائد الدينية أو لا؟ وفي الأخير نتطرّق إلى المبادئ النظريّة للبحث، وهي المناهج والأساليب الّتي يستخدمها الفكر السلفيّ في المباحث العقليّة ونفي السفسطة، وتعريف العلم والبدهيّات عندهم، ودور الفطرة في المنظومة المعرفيّة السلفيّة.

البحث الأوّل: التعريف بالمفاهيم

قبل الخوض في صلب الموضوع لا محيص من إيضاح بعض المفردات الأصليّة الّتي أخذت في عنوان التحقيق، وهي:

أ ـ "الأسس المعرفيّة"

أمّا لغة: فـالأسس جمع الأساس، ويدلّ على الأصل والشيء الوطيد الثابت، فالأُسّ أصل البناء[1]؛ لذا يقال: أسَّسْت دارًا بنيتُ حُدُودَها ورفعت من قواعدها[2].

وأمّا المعنى الاصطلاحيّ لمفردة " الأسس" فهو مقاربٌ لمعناها اللغويّ، فإنّ

---

(1) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 14.

(2) الفراهيديّ، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج 7، ص 334.

الأسس هي الأعمدة والأركان الّتي يُبنى عليها الشيء، سواءٌ كان هٰذا البناء أمرًا ماديًّا أم غير ماديٍّ كالمعرفة.

فالمراد من "الأسس المعرفيّة" هو الأصول والأركان الّتي بُنيت عليها شاكلة المعرفة، والّتي تعدّ قواعد وجذورًا لبنائها.

فالمقصود من "الأسس المعرفيّة السلفيّة" هي الأصول والأركان الّتي اعتمدت عليها المنظومة المعرفيّة السلفيّة، وخاصّةً الاعتقادات والمعارف العقديّة، وهٰذه الأسس عبارةٌ عن مصادر المعرفة الّتي تنبثق منها سائر المعارف والعلوم، ويمكن تشبيهها بجذور الشجرة الّتي تنمو منها الفروع والأغصان والثمار.

وكذا فإنّ القيمة المعرفيّة لهٰذه المصادر وحدودها وعلاقة بعضها ببعضٍ، ومدى حجّيّتها تندرج تحت المباحث المتعلّقة بالأسس المعرفيّة.

لا بدّ من الإشارة هنا إلى نقطةٍ مهمّةٍ، وهي: أنّ هناك فرقًا بسيطًا بين مصطلحي " نظريّة المعرفة" و"الأسس المعرفيّة" هو: أنّ نظريّة المعرفة أشمل وأعمّ من الأسس المعرفيّة؛ إذْ إن النظريّة المعرفيّة تعدّ من الفلسفات المضافة الّتي تهتمّ بمجالات المعرفة وطبيعتها، بالإضافة إلى اهتمامها بالبحث في إمكان المعرفة ومصادرها؛ إذ يتضمّن ذٰلك النظر في إمكان معرفة الواقع أو العجز عن معرفته، وفيما إذا كان الإنسان يستطيع إدراك الحقائق اليقينيّة والاطمئنان لصدق هٰذا الإدراك، وصحّة المعلومات بواسطة العلوم المختلفة، كما أنّ البحث فى مصادرها يهتمّ بمنابع البحث في المعرفة وأدواته ومناهجه، ومدى قدرة هٰذه المناهج على ضمان سلامة التحصيل المعرفيّ، بينما الأسس المعرفيّة تشتمل على الأصول والركائز الأساسيّة لمنظومةٍ معرفيّةٍ، فالنسبة بين "نظريّة المعرفة" و"الأسس المعرفيّة" هي العموم والخصوص المطلق، بمعنى أنّ كلّ ما تشتمل المباحث المتعلّة بالأسس المعرفيّة تشتمل عليها نظريّة المعرفة أيضًا دون عكسٍ.

وبما أنّ موضوع هٰذا التحقيق هو" الأسس المعرفيّة للفكر العقديّ السلفيّ" فسنبحث عن الأسس المعرفيّة المتعلّقة بالمدرسة السلفيّة فيه.

ب- "السلفيّة"

من المفاهيم الأساسية الّتي اهتمّ بها الباحثون في الفكر السلفيّ مفهوم السلفيّة، إذ إنّ لهٰذا المفهوم قداسةً خاصّةً عند أتباع الفكر السلفيّ، ويفتخرون به دائمًا وينتمون إليه في معتقداتهم، فحريّ بنا أن نبحث عن المعنى الّذي يحمله هٰذا اللفظ في اللغة والاصطلاح.

فالسلفيّة في اللغة: هم المنسوبون الى السَّلَف، الّذي هو بمعنى التقدُّم والسَّبْق، ومن ذٰلك السَّلَف: الّذين مضَوا، والقومُ السُّلّاف: المتقدِّمون. والسُّلْفَة: المعجّل من الطّعام قبل الغَدَاء[1]. فكلّ شيءٍ قَدَّمْتَه فهو سَلَفٌ، والأمَم السالفة الماضية أمام الغابرة[2]. والسَّالِفُ المتقدّمُ والسَّلَفُ والسَّلِيفُ والسُّلْفَةُ الجماعَةُ المتقدّمون وقوله ﷻ: ﴿فَجَعَلْنَاهُمْ سَلَفًا وَمَثَلًا لِلْآخِرِينَ﴾[3]، ولهٰذا سمّي الصّدْر الأَول من التابعين السلَف الصالح[4].

وأمّا السلفيّة في الاصطلاح فهم الّذين يدّعون اتّباع منهج السلف الصالح من الصحابة والتابعين وأتباع التابعين في فهم الدين عقيدةً وأحكامًا، وحجّتهم في ذٰلك أنّهم خير القرون، وأنّهم عاصروا النبيّ ﷺ وعاشوا معه، فهُم أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، ويجب تقديم فهمهم على فهم الكلّ. قال أبو المظفّر السمعانيّ حول سبب التمسّك بمنهج السلف:

«إنّ الله ـ تعالى ـ أبى أن يكون الحقّ والعقيدة الصحيحة إلّا مع أهل الحديث والآثار؛ لأنّهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفًا عن سلفٍ، وقرنًا عن قرنٍ إلى أن انتهوا إلى التابعين، وأخذه التابعون عن أصحاب رسول الله ﷺ، وأخذه أصحاب رسول الله ﷺ

---

(1) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص 95.

(2) الفراهيديّ، الخليل بن أحمد، كتاب العين، ج 2، ص 843.

(3) سورة الزخرف: 56.

(4) ابن منظورٍ، محمّد بن مكرّم، لسان العرب، ج 9، ص 158.

عن رسول الله ﷺ، ولا طريق إلى معرفة ما دعا إليه رسول الله ﷺ الناس من الدين المستقيم والصراط القويم إلّا هٰذا الطريق الّذي سلكه أصحاب الحديث»[1].

خصائص المذهب السلفيّ

يمتاز الفكر السلفيّ عن غيره بخصائص ومواصفات يمكن إجمالها بما يلي:

1ـ يعتقد الفكر السلفيّ أنّ مذهبه لا يكون إلّا حقًا[2]؛ لأنّ السلف لا يقولون إلّا الصّواب[3]، ولا يقولون إلّا بما جاء به الكتاب والسنّة[4].

2ـ يدّعي الفكر السلفيّ بأنّ دعوة السلفيّة تقوم على ثلاثة أعمدةٍ: على الكتاب والسنّة واتّباع السلف الصالح، فمن زعم بأنّه يتّبع الكتاب والسنّة ولا يتّبع السلف الصالح فإنّه يكون في زَيْغٍ وضلالٍ[5].

فمذهب السلف يعتمد على الأخبار والأحاديث أشدّ الاعتماد؛ لذا يصرّح أحمد بن حنبلٍ قائلًا: «إنّ كلّ من كان بالحديث أعلم كان بمذهب السلف أعلم، وله أَتْبَعَ»[6].

3ـ يعتقد الفكر السلفيّ أنّ من تبحّر في المعقولات ووقف على أسرارها عَلِم قطعًا أن ليس في العقل الخالص ما يخالف مذهب السلف وأهل الحديث[7]؛ لذا يقول ابن تيمية: «إِنَّ مَذْهَبَ السَّلَفِ هُوَ الْمَذْهَبُ الْحَقُّ الَّذِي لَا عُدُولَ عَنْهُ، وَأَنَّ مَنْ خَالَفَهُمْ لَزِمَهُ فَسَادٌ مَعْلُومٌ بِصَرِيحِ الْمَعْقُولِ وَصَحِيحِ الْمَنْقُولِ،

---

(1) السمعانيّ، منصور بن محمد، الانتصار لأصحاب الحديث، ج 1، ص 44.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 149.

(3) المصدر السابق، ج 4، ص 150 و152.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 150 و152.

(5) الألبانيّ، محمد ناصر الدين، موسوعة الألبانيّ في العقيدة، ج 1، ص 220 و230 و234.

(6) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 155 و156.

(7) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، إقامة الدليل على إبطال التحليل، ج 2، ص 3.

كَسَائِرِ مَا يَلْزَمُ الْأَقْوَالَ الْمُخَالِفَةَ لِأَقْوَالِ السَّلَفِ وَالْأَئِمَّةِ[1]، فَلَيْسَ فِي الْعَقْلِ الصَّرِيحِ وَلَا فِي النَّقْلِ الصَّحِيحِ مَا يُوجِبُ مُخَالَفَةَ الطَّرِيقَةِ السَّلَفِيَّةِ أَصْلًا»[2].

4ـ يرى أصحاب المذهب السلفيّ أنّ مذهبهم مطابق لفطرة الله الّتي فطر الناس عليها[3].

5ـ يعتقد معتنقو الفكر السلفيّ في الصفات الإلٰهيّة أنّ الحق هو الحدّ الوسط بين التشبيه والتعطيل؛ لذا يقول ابن تيمية: «إنّ طريقة سلف الأمّة وأئمّتها، إثبات ما أثبته الله ـ تعالى ـ من الصفات من غير تكييفٍ ولا تمثيلٍ، ومن غير تحريفٍ ولا تعطيلٍ، وكذٰلك ينفون عنه ما نفاه عن نفسه ـ مع ما أثبته من الصفات ـ من غير إلحادٍ، لا في أسمائه ولا في آياته. فطريقتهم تتضمّن إثبات الأسماء والصفات، مع نفي مماثلة المخلوقات، إثباتًا بلا تشبيهٍ، وتنزيهًا بلا تعطيلٍ، كما قال تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾، ففي قوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ردٌّ للتشبيه والتمثيل، وقوله: ﴿وَهُوَ السَّمِيعُ البَصِيرُ﴾ ردٌّ للإلحاد والتعطيل»[4].

6ـ أنّ فكر السلف يعتقد بأنّ الله يمكن أن يُرى في الآخرة، وكذٰلك الملائكة والجنّ يمكن أن ترى، وما يَحمِل صفات المرئيّات يمكن أن يعرف بالطريقة ذاتها، كما تعرف المسموعات بالسمع والملموسات باللمس[5]. وكذٰلك يعتقد السلفيّون أنّ الله ـ تعالى ـ بائنٌ عن خلقه، والخلق بائنون منه، لا يحلّ فيهم، ولا يمتزج بهم، وهو مستوٍ على عرشه في سماواته من دون أرضه[6].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الإيمان الأوسط، ج 1، ص 129. مفردة " الأئمّة" تشمل الصحابة والتابعين وأتباع التابعين.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الحمويّة الكبرى، ج 1، ص 271.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 4.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، التدمريّة، ج 1، ص 7.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 107.

(6) المصدر السابق، ج 6، ص 252.

7- يرى أتباع الفكر السلفيّ أنّ المنحرفين عن مذهب السلف ثلاث طوائف:

أ ـ أهل التخييل. ب ـ أهل التأويل. جـ ـ أهل التجهيل.

يقول ابن تيمية في شرح هٰذه الطوائف: «فأهل التخييل: هم المتفلسفة ومن سلك سبيلهم من متكلّمٍ ومتصوّفٍ، وأمّا أهل التأويل: فيقولون: إنّ النصوص الواردة في الصفات لم يقصد بها الرسول ﷺ أن يعتقد الناس الباطل، ولٰكن قصد بها معاني ولم يبين لهم تلك المعاني، ولا دَلَّهم عليها، ولٰكن أراد أن ينظروا فيعرفوا الحقّ بعقولهم، ثمّ يجتهدوا في صرف تلك النصوص عن مدلولها وهٰذا قول المتكلّمة، والمعتزلة ومن دخل معهم في شيءٍ من ذٰلك. وأهل التجهيل فهم كثير من المنتسبين إلى السنّة وأتباع السلف. يقولون: إنّ الرسول ﷺ لم يكن يعرف معاني ما أنزل الله عليه من آيات الصفات، ولا جبريل يعرف معاني تلك الآيات، ولا السابقون الأولون عرفوا ذٰلك»[1].

أقول: هنالك بعض الملاحظات حول فهم السلف وخصائص المذهب السلفيّ ينبغي الإشارة إليها والتنبيه عليها بشكلٍ عابرٍ وهي:

1ـ أنّ هٰذه التعابير المذكورة حول السلف مثل: «أنّ السلف لا يقولون إلّا الصّواب»، أو «فمن زعم بأنّه يتبع الكتاب والسنّة ولا يتّبع السلف الصالح، فإنّه يكون في زَيْغٍ وفي ضلالٍ»، أو كما قال السمعانيّ: «ولا طريق إلى معرفة ما دعا إليه رسول الله ﷺ الناس من الدين المستقيم والصراط القويم إلّا هٰذا الطريق الّذي سلكه أصحاب الحديث»، هٰذه كلّها إن دلّت على شيءٍ فإنّما تدلّ على عصمة السلف وعصمة فهمهم ومنهجهم؛ لأنّه:

أوّلًا: قد عُدّ اتّباع السلف ركنًا ثالثًا بجنب القرآن والسنّة في الدعوة السلفيّة كما صرّح به ناصر الدين الألبانيّ[2].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الحمويّة الكبرى، ج 1، ص 277 ـ 285.

(2) الألبانيّ، محمد ناصر الدين، موسوعة الألبانيّ في العقيدة، ج 1، ص 220 و230 و234.

ثانيًا: من لم يتمسّك بهم وبمنهجهم، فإنّه يعدّ من أهل الزيغ والضلال.

ثالثًا: أنّهم هم الصراط المستقيم والدين القويم.

وهٰذه كلّها تدلّ على عصمة السلف وصونهم من الخطإ والزيغ والضلال، بينما لا يوجد دليلٌ على ذٰلك بل يرفض الفكر السلفيّ العصمة لغير الأنبياء عليهم السلام، وهٰذا تناقضٌ واضحٌ بين النظريّة والتطبيق عندهم.

2ـ عندما نتتبّع في سنّة السلف الصالح وسيرتهم نجد في بعض الأحيان أنّ هناك تنافيًا بين مذهب السلف وبين القرآن الكريم، والسنّة النبويّة الشريفة[1].

والجدير بالذكر أنّه ليس هٰذا التنافي والتغاير بين سنّة السلف وبين الكتاب والسنّة النبويّة الشريفة من باب تخصيص العامّ أو تقييد المطلق، كما هو المشهور في علم أصول الفقه بل من باب المتضادّين اللذين لا يجتمعان، بل يصحّ أحدهما ويكذب الآخر، فعلى سبيل المثال أنّ القرآن الكريم يصرّح بأنّ الجُنب اذا لم يجد ماءً للاغتسال يجب أن يتيمّم صعيدًا طيّبًا: ﴿وَإِن كُنتُم مَّرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ

---

(1) فقد أفرد العلّامة عبد الحسين شرف الدين العامليّ كتابًا سمّاه (النصّ والجتهاد) وجمع فيه مئة مصداقٍ من مخالفات السلف لظواهر الكتاب والسنّة، فقد قال العلّامة شرف الدين في مقدّمة كتابه: «رأيتُ ـ بكلّ أسفٍ ـ بعض ساسة السلف وكبراءهم يؤثرون اجتهادهم في ابتغاء المصالح على التعبّد بظواهر الكتاب والسنّة ونصوصهما الصريحة، يتأوّلونها بكل جرأةٍ ويحملون الناس على معارضتهما طوعًا وكرهًا بكلّ قوّةٍ، وهٰذا أمرٌ ليس له قبلةٌ ولا دبرةٌ، فإنّا لله وإنّا إليه راجعون. وقد قال الله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانتَهُوا وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ﴾، وقال عزّ سلطانه: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَن يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ وَمَن يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ ضَلَّ ضَلَالًا مُّبِينًا﴾، ﴿فَلا وَرَبِّكَ لا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾، فليس لمن يؤمن بهٰذه الآيات أو يصدّق بنبوّته ﷺ أن يحيد عن نصوصه قيد شعرةٍ فما دونها، وما كان القوم حائدين، بل كانوا مجتهدين متأوّلين ﴿وَهُمْ يَحْسَبُونَ أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا﴾» [شرف الدين، عبد الحسين، النصّ والاجتهاد، ص 11].

أَحَدٌ مِّنكُم مِّنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[1]، لٰكن عندما نراجع سنّة السلف نرى أنّها تنافي حكم الله تعالى في القرآن الكريم! فقد ذكر مسلمٌ في صحيحه حديثًا عن الخليفة الثاني عمر بن الخطّاب حول حكم الْجُنُبِ الّذي لم يجد ماءً:

«إنّ رجلًا أتى عمر فقال: إنّي أجنبت فلم أجد ماءً فقال: لا تُصَلِّ! فقال عمارٌ: أما تذكر يا أمير المؤمنين إذ أنا وأنت في سريّةٍ فأجنبنا، فلم نجد ماءً، فأمّا أنت فلم تصلّ، وأمّا أنا فتمعّكت في التراب وصلّيت، فقال النبيّ ﷺ: إنّما كان يكفيك أن تضرب بيديك الأرض، ثمّ تنفخ، ثمّ تمسح بهما وجهك وكفّيك، فقال عمر: اتّق الله يا عمّار، قال: إن شئت لم أحدّث به»[2].

ولا شكّ أنّ هٰذه القضيّة حدثت في حين خلافة عمر بن الخطّاب وإمارته على المسلمين، وقد انتشرت أحكام الإسلام بين المسلمين، فكيف يحكم بما يخالف القرآن الكريم من وجوب التيمّم؟! وهٰذا يدلّ على عدم عصمة السلف وينافي الادّعاء القائل: «إنّ السلف لا يقولون إلّا الصواب».

إضافةً إلى وجود التنافي والتغاير بين سنّة السلف وسيرتهم، وبين سيرة رسول الله ﷺ وسنّته، وهٰذا التنافي ليس من باب تخصيص العامّ وتقييد المطلق وما شابه ذٰلك من الجمع العرفيّ، بل هو من باب التضادّ، وعلى سبيل المثال: فإنه حسب الرأي الشائع عند كبار علماء السنّة أنّ النبيّ الأكرم ﷺ لم يستخلف أحدًا بعده وترك أمر الخلافة للأمّة؛ فلذا اجتمع المهاجرون والأنصار في السقيفة لتعيين الخليفة، ولٰكن تخلّف أبو بكرٍ عن هٰذه السنّة النبويّة، واستخلف عمر بن الخطّاب خليفةً من بعده!

---

(1) سورة المائدة: 6.

(2) النيسابوريّ، مسلم بن الحجّاج، صحيح مسلمٍ، ج 1، ص 280، كتاب الحيض، باب التيمم، الحديث 368.

«عَنْ عَبْدِ اللهِ بْنِ عُمَرَ قَالَ: قِيلَ لِعُمَرَ: أَلاَ تَسْتَخْلِفُ؟ قَالَ: إِنْ أَسْتَخْلِفْ فَقَدِ اسْتَخْلَفَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي أَبُو بَكْرٍ، وَإِنْ أَتْرُكْ فَقَدْ تَرَكَ مَنْ هُوَ خَيْرٌ مِنِّي رَسُولُ اللهِ ﷺ»[1].

وقال الواقديّ: «حدّثني إبراهيم بن أبي النضر، عن محمّد بن إبراهيم بن الحارث قال: دعا أبو بكرٍ: أمّا بعد، قال: ثمّ أغمي عليه فذهب عنه، فكتب عثمان: أمّا بعد، فإني قد استخلفت عليكم عمر بن الخطّاب، ولم آلكم خيرًا منه. ثمّ أفاق أبو بكرٍ فقال: اقرأ عليّ. فقرأ عليه، فكبّر أبو بكرٍ وقال: أراك خفت أن يختلف الناس إن افتلتت نفسي في غشيتي. قال: نعم. قال: جزاك الله خيرًا عن الإسلام وأهله. وأقرّها أبو بكرٍ من هٰذا الموضع»[2].

الاحتجاج بهٰذا الدليل مبنيٌّ على ما تبنّاه الفكرُ السلفيّ من معنى البدعة والسنّة، وهو "أنّ ما لا نصّ فيه فهو بدعةٌ". فمَن عمل بما تركه رسول الله ﷺ فقد ابتدع حسب هٰذا المبنى. وسنشير إلى معيار البدعة والسنّة وفق الفكر السلفيّ في مبحث "حقيقة البدعة والسنّة" من هٰذا الكتاب.

ثمّ إنّ هناك خلافاتٍ شديدةً في الأحكام الدينيّة بين السلف الصالح فيما بينهم، فعلى سبيل المثال أنّ مِن السلف من يجوّز نكاح المتعة بعد رسول الله ﷺ ومنهم من يحرّم ذٰلك! قال ابن حزمٍ الأندلسيّ في ذٰلك: «وقد ثبت على تحليلها (المتعة) بعد رسول الله ﷺ جماعةٌ من السلف منهم من الصحابة: أسماء بنت أبي بكرٍ الصدّيق، وجابر بن عبد الله، وابن مسعودٍ، وابن عبّاسٍ، ومعاوية بن أبي سفيان، وعمرو بن حريثٍ، وأبو سعيدٍ الخدريّ، وسلمة ومعبدٌ أبناء أميّة بن خلفٍ، ورواه

---

(1) البخاريّ، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاريّ، ج 6، ص 2638، باب الاستخلاف، الحديث 6792.

(2) الطبريّ، محمّد بن جريرٍ، تاريخ الطبريّ ج 3، ص 429، ذكر استخلافه عمر بن الخطّاب.

جابر بن عبد الله عن جميع الصحابة مدّة رسول الله ﷺ، ومدّة أبي بكرٍ وعمر إلى قرب آخر خلافة عمر، واختلف في إباحتها عن ابن الزبير، وعن عليٍّ فيها توقّف. وعن عمر بن الخطّاب أنّه إنّما أنكرها إذا لم يشهد عليها عدلان فقط، وأباحها بشهادة عدلين، ومن التابعين طاووس، وعطاء، وسعيد بن جبير، وسائر فقهاء مكّة أعزّها الله»[1].

فهٰذه التناقضات الموجودة في مذهب السلف تدلّ على وجود الخطإ والانحراف فيه؛ لذا يقول الإمام أمير المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام: «مَا اِخْتَلَفَتْ دَعْوَتَانِ إِلَّا كَانَتْ إِحْدَاهُمَا ضَلاَلَةً»[2]. إذ النقيضان لا يتصادقان ولا يتكاذبان معًا، فأحد النقيضين حقٌّ والآخر باطلٌ. بعبارةٍ أخرى هناك قولان في مسألة نكاح المتعة، قولٌ يراه حرامًا وبدعةً بعد حياة رسول الله ﷺ، وقولٌ يرى أنّه ليس بحرامٍ، بل هو جائزٌ مباحٌ بعد رسول الله ﷺ، وهٰذان القولان متنافيان؛ لأنّ الحرمة والإباحة أمران متنافيان ولا يجوز اجتماعهما.

إضافةً إلى أنّ التاريخ يشهد على أنّ سنّة رسول الله ﷺ قد تغيّرت، وتبدّل مضمون الكثير من أحكامها وأُسسها الفكريّة والعقديّة بعد رحيله ﷺ، خصوصًا في عصر الخلفاء والقرون الأولى بعده ﷺ، فقد اعترف الإمام الشافعيّ بتبدّل السنّة وإضاعتها بعد وفاة النبيّ ﷺ: «أخبرنا الشافعيّ قال: أخبرنا إبراهيم، عن وهب بن كيسان قال: رأيت ابن الزبير يبدأ بالصلاة قبل الخطبة، ثمّ قال: كلّ سنن رسول الله ﷺ قد غيّرت حتّى الصلاة»[3].

---

(1) ابن حزمٍ، عليّ بن أحمد، المحلّى، ج 9، ص 519، كتاب النكاح، ذيل المسألة 1854.

(2) الشريف الرضيّ، محمّد بن الحسين، نهج البلاغة، الحكمة 173.

(3) الشافعيّ، محمّد بن إدريس، الأمّ، ج 1، ص 269، باب أن يبدأ بالصلاة قبل الخطبة.

وكذٰلك ذكر البخاريّ في صحيحه هٰذا الانحراف عن سنّة رسول الله ﷺ بعد وفاته:

«عَنْ مَرْوَانَ بْنِ الْحَكَمِ قَالَ: شَهِدْتُ عُثْمَانَ وَعَلِيًّا، وَعُثْمَانُ يَنْهَى عَنِ الْمُتْعَةِ وَأَنْ يُجْمَعَ بَيْنَهُمَا. فَلَمَّا رَأَى عَلِيٌّ، أَهَلَّ بِهِمَا لَبَّيْكَ بِعُمْرَةٍ وَحَجَّةٍ قَالَ: مَا كُنْتُ لأَدَعَ سُنَّةَ النَّبِيِّ ﷺ لِقَوْلِ أَحَدٍ»[1].

فكيف يدّعي أبو المظفّر السمعانيّ أنّ السلف من الصحابة والتابعين وتابعي التابعين نقلوا سنّة رسول الله ﷺ بكلّ إمانةٍ وصيانةٍ! فقد غيّرت وضيّعت سنّة رسول الله ﷺ حتّى الصلاة حسب اعتراف الإمام الشافعيّ.

---

(1) البخاريّ، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاريّ، ج 2، ص 567، باب التمتع والإقران والإفراد بالحجّ، الحديث 1488.

البحث الثاني: علاقة الأسس المعرفيّة بالعقيدة

لا شكّ أن إثبات المعتقدات الدينيّة وتأصيل أصول الدين من التوحيد والمعاد والنبوّة وإقامة البرهان والاستدلال عليها مبنيٌّ على معلوماتٍ مسبقةٍ ومقدّماتٍ قبليّةٍ، فمن أراد إثبات وجود الله تعالى بالدليل العقليّ لا بدّ أن يفترض عدّة معلوماتٍ مسبقةٍ هي:

1. استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما.
2. أن هناك واقعيّةً ما، وليس العالَم وهمًا سرابيًّا.
3. أصل العليّة، وهو أنّ كلّ معلولٍ يحتاج إلى علّته.
4. السنخيّة بين العلّة والمعلول[1].
5. امتناع الدور والتسلسل[2].

([1]) المراد من (السنخيّة) بين العلّة والمعلول هو التناسب الذاتيّ؛ أيّ الحيثيّة التي تصحّح صدور معلولٍ خاصّ من علّته الخاصّة. إنّ إنكار السنخيّة بين العلّة والمعلول يوجب الفوضى في نظام الأسباب والمسبّبات، حيث يكون كلّ شيءٍ علّةً لكلّ شيء، وكلّ شيءٍ معلولاً لكلِّ شيء.

([2]) المقصود من (الدّور) الممتنع هو أن يكون الشيء علّة علّته أو معلول معلوله، مثلاً يكون (أ) علّة لـ (ب)، ويكون (ب) علّة لـ (أ).

وأمّا (التسلسل) بمعنى أن تكون هناك سلسلة غير متناهية من العلل والمعاليل، مجتمعة بالفعل في الكون ولا تنتهي هذه السلسلة إلى علّة غير معلولة؛ كتوقف (أ) على (ب)، و (ب) على (ج)، و (ج) على (د)، وهكذا إلى ما لا نهاية. والتسلسل بهذا المعنى باطل وممتنع؛ لأنّه يستلزم تحقّق المعلول بلا علّة.

6. امتناع سلب الشيء عن نفسه.

وغيرها من المعلومات والقضايا المسبقة.

من جهةٍ أخرى فإنّ الاعتراف بهٰذه المعلومات الذهنيّة لإثبات وجود الله ﷻ رهينٌ بحجّيّة العقل واعتباره والإقرار بالقيمة المعرفيّة له، وأنّ معطيات العقل السليم من الأدلّة والبراهين القطعيّة صحيحةٌ ومعتبرةٌ ويمكن الركون إليها، ومن هنا نستنتج أنّ إثبات كلّ عقيدةٍ وتأصيلها والذبّ عنها أمام الشبهات الفكريّة يعتمد في الأخير على نظريّة المعرفة، وعلى بعض المقدّمات المسبقة؛ لأنّنا نستند في تأصيل العقيدة وتثبيتها إلى أدلّةٍ عقليّةٍ أو نقليّةٍ وفي بعض الأحيان إلى أدلّة تجربيّة حسّيّةٍ، فينبغي لكلّ مدرسةٍ أن تبيّن وتنقّح أسسها ومصادرها المعرفيّة الّتي تريد أن تعتمد عليها قبل الدخول في إثبات معتقداتها، وتوضّح كيف يعرّف العقل والنقل والحسّ، وما هي أقسام المصادر المعرفيّة؟ وما هي القيمة المعرفيّة لها؟ وما مدى حجّيّتها؟ وما هي العلاقة بين هٰذه المصادر المعرفيّة؟

وقد ذكر الشهيد مرتضى مطهري كلمةً قيّمةً حول علاقة الرؤية الكونيّة أو العقيدة بالأسس المعرفيّة: «إنّ اختلاف القضايا في الأيديولوجيا نابعٌ وناشئٌ من الاختلاف في الرؤية الكونيّة وكيفيّة تفسير الإنسان للكون والحقائق، والاختلاف في الرؤية الكونيّة ناجمٌ عن الاختلاف في نظريّة المعرفة، إذن الأيديولوجيا وليدة الرؤية الكونيّة، والرؤية الكونيّة وليدة نظريّة المعرفة، فالمبادئ المعرفيّة هي الحجر الأساس للرؤية الكونيّة والأيديولوجيا»[1].

فعندما نراجع الكتب الكلاميّة لمختلف المدارس العقديّة من الأشاعرة والإماميّة

---

(1) انظر: مطهري، مرتضى ، "مسألة المعرفة"، ص 11.

وغيرهما نجد أنّ المتكلّمين في بداية كلامهم وقبل الدخول في إثبات صلب العقيدة اهتمّوا بالجانب المعرفيّ وبيان الأسس المعرفيّة، وعادةً ما يصدرون كتبهم ببابٍ تحت عنوان: (فصلٌ في النظر والعلم وتعريفه وإمكانه وأقسام العلم وأقسام الدليل)، وما شابه ذٰلك من القضايا المعرفيّة، وهٰذا إن دلّ على شيءٍ فهو يدلّ على العلاقة الوثيقة بين الأسس المعرفيّة والمعتقدات الدينيّة، وكذٰلك يدلّ على مدى اعتناء المتكلّمين بالجانب المعرفيّ ونظريّة المعرفة ودورها الفعّال والجذريّ في تأصيل العقيدة.

ولغرض معرفة الفكر العقديّ السلفيّ لا بدّ لنا أن ندرس الجذور والمصادر المعرفيّة الّتي أخذت منها العقائد السلفيّة؛ حتّى نفهم أوّلًا مغزى عقيدتهم بشكلٍ عميقٍ، وثانيًا نقوم بدراستها ونقدها وتقييمها تقييمًا علميًّا وموضوعيًّا بشكلٍ بنّاءٍ.

البحث الثالث: المبادئ النظريّة للبحث

1ـ منهج السلفيّة في المباحث العقليّة

قبل الدخول في المباحث المعرفيّة حريٌّ بنا أن نذكر الأساليب والمناهج الّتي استعملها السلفيّون في المباحث العقليّة والعقديّة؛ حتّى يتّضح لنا كيفيّة تعاطيهم مع الأبحاث العقليّة؛ إذ إنّ الإلمام بهٰذا الجانب يفيدنا في التقييم والدراسة النقديّة لآراءهم أكثر.

ويعدّ ابن تيمية المنظّر الرئيسيّ للفكر السلفيّ، وقد اهتمّ بالجانب المعرفيّ في الفكر السلفيّ أكثر من الآخرين، حيث ألّف كتبًا متعدّدةً لتأصيل نظريّة المعرفة السلفيّة ونقد آراء المخالفين للفكر العقديّ السلفيّ مثل كتاب (الردّ على المنطقيّين) و(درء تعارض العقل والنقل) و(تلبيس الجهميّة) و(بغية المرتاد) وغيرها؛ لذا نرى أنّ الوهابيّة والسلفيّة المعاصرة يعتمدون على آراء ابن تيمية وفتاويه أشدّ الاعتماد، بحيث يتعاملون مع كلماته وكأنّها وحيٌ منزلٌ، ومن هنا أرتئي التركيز في هٰذا البحث على آرائه وأفكاره أكثر من الآخرين.

وقبل الدخول في صلب الموضوع، ودراسة نظريّة المعرفة للفكر السلفيّ، ينبغي لنا أن نستعرض بعض هٰذه الأساليب والمناهج العامّة الّتي استخدمها ابن تيمية في مواجهة آراء المخالفين من المناطقة والمتكلّمين والفلاسفة وغيرهم، وهي كالتالي:

1ـ كثيرًا ما يدّعي اتّفاق الكلّ وإجماع العقلاء وأهل العلوم والصناعات مع ما يذهب إليه من رأيٍ؛ حتّى لا يكون فريدًا وحيدًا في رأيٍ خاصٍّ، وادّعاؤه هٰذا بلا دليلٍ، نذكر هنا نماذج من هٰذا الأسلوب:

أ ـ يذكر ابن تيمية في ردّ قول المناطقة: «إنّ التصوّرات غير البديهيّة لا تنال إلّا بالحد»: «إنّ الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور الّتي يحتاجون إلى معرفتها، ويحقّقون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلّمٍ بحدٍّ منطقيٍّ، ولا نجد أحدًا من أئمّة العلوم يتكلّم بهٰذه الحدود، لا أئمّة الفقه ولا النحو ولا الطبّ ولا الحساب ولا أهل الصناعات، مع أنّهم يتصوّرون مفردات علمهم، فعُلم استغناء التصوّر عن هٰذه الحدود»[1].

وهٰذا ادّعاءٌ واهٍ وباطلٌ وغير مطابقٍ للواقع، فهل استقصى ابن تيمية جميع العلوم والمقالات والصناعات استقصاءً تامًّا ليدعي ذٰلك؟! كلّا، ﴿إِنَّ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾[2]. والعجب أنّه نفسه في آثاره قام بتعريف كثيرٍ من المصطلحات، كما سنشير إليه في المباحث التالية، هٰذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أخرى خلط ابن تيمية بين مقام الثبوت والإثبات، فإنّ عدم الاحتياج إلى تحديد مفردات العلوم من قبل العلماء جميعًا في مقام الإثبات والنظر ليس دليلًا على استغناء التصوّرات غير البديهيّة عن الحدود في مقام الثبوت، فإنّ المفاهيم النظريّة والمركّبة تنحلّ في هٰذا المقام إلى المفاهيم البسيطة والبدهيّة، وإن أهملها الإنسان في مقام الإثبات.

ب ـ كذٰلك يقول: «لَا تَجِدُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ حَقَّقَ عِلْمًا مِنْ الْعُلُومِ وَصَارَ إمَامًا فِيهِ مُسْتَعِينًا بِصِنَاعَةِ الْمَنْطِقِ، لَا مِنْ الْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ وَلَا غَيْرِهَا، فَالْأَطِبَّاءُ والْحُسَّابُ وَالْكُتَّابُ وَنَحْوُهُمْ يُحَقِّقُونَ مَا يُحَقِّقُونَ مِنْ عُلُومِهِمْ وَصِنَاعَاتِهِمْ بِغَيْرِ صِنَاعَةِ الْمَنْطِقِ»[3].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 8.

(2) سورة النجم: 23.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 23.

فهل بوسعه وطاقته أن يستقرئ جميع أهل الأرض ليتأكّد من أنهم لم يستعينوا بصناعة المنطق؟! بينما استخدم ابن تيمية نفسه في آثاره وكتبه القواعد المنطقيّة من قياس الشمول وقياس التمثيل وغيرها، وسنذكر في مبحث "مصدر العقل" القواعد المنطقيّة والعقليّة الّتي استعان بها في كتبه، وهٰذا يعني ضرب المنطق بسيف المنطق.

جـ ـ ويقول أيضًا ردًّا على قول المناطقة: "إنّه لا يجوز البرهان من قضيّتين جزئيّتين": «إنّك لا تجد أحدًا من بني آدم يريد أن يعلم مطلوبًا بالنظر، ويستدلّ عليه بقياسٍ برهانيٍّ يعلم صحّته، إلّا ويمكنه العلم به بدون ذٰلك القياس البرهانيّ المنطقيّ»[1].

وهٰذا ادّعاءٌ واهٍ وجزافٌ، خصوصًا قوله: «لا تجد أحدًا من بني آدم إلّا ويعلم مطلوبه بدون التمسّك بالقياس البرهانيّ»! إذ استدلّ ابن تيمية في إثبات كثيرٍ من مدّعياته بالقياس المنطقيّ، وليس هٰذا من باب الجدل وإفحام الآخرين، بل إنّه يستخدم القياسات المنطقيّة لأجل تأصيل عقيدته وفكره، وسنشير الى موارد النقض لهٰذا المدّعى في الأبحاث القادمة.

فنلاحظ أنّه ينسب الردّ إلى العلماء أو بني آدم جميعًا؛ ليؤثّر نفسيًّا على القارئ؛ لأنّه عندما يواجه القارئ البسيط هٰذا الجمع الغفير من القائلين الّذين سردهم ابن تيمية في كثيرٍ من مدّعياته، لا يجرؤ على نقدها وردّها، بل يتأثّر من الناحية النفسيّة بهٰذا التحشيد من حيث لا يشعر، ويقتنع بما يقوله ابن تيمية.

د ـ كذٰلك يقول ردًّا على علم المنطق: «والمقصود هنا أنّ نظّار المسلمين ما زالوا يصنّفون في الردّ عليهم في المنطق وغير المنطق، ويبيّنون خطأهم فيما ذكروه في الحدّ والقياس جميعًا، كما يبيّنون خطأهم في الإلٰهيّات وغيرها، ولم يكن أحدٌ من

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 110.

نظّار المسلمين يلتفت إلى طريقتهم، بل المعتزلة والأشعريّة والكراميّة والشيعة وسائر طوائف النظر كانوا يعيبونها ويثبتون فسادها»[1].

أليس فخر الدين الرازيّ والإمام الغزاليّ والتفتازانيّ وأبو بكرٍ الباقلّانيّ والخواجة نصير الدين الطوسيّ والعلّامة الحلّيّ وغيرهم من العلماء الكبار ومن جملة متخصّصي المسلمين؟! أين ردّ هٰؤلاء على علم المنطق وعلى الحدّ والقياس؟!

بل الأمر بالعكس، فإنّ هٰؤلاء العلماء استخدموا القوانين المنطقيّة الفطريّة في إثبات كثيرٍ من مدّعياتهم، والمستغرب من ابن تيمية أنّه يعدّ الشكل الأوّل من قياس الشمول أو القياس الاقترانيّ فطريًّا! وهٰذا تناقض بيّنٌ:

«فإنّه متى كانت المادّة صحيحةً أمكن تصويرها بالشكل الأوّل الفطريّ، فبقيّة الأشكال لا يحتاج إليها، وإنّما تفيد بالردّ إلى الشكل الأوّل... والفطرة تصوّر القياس الصحيح من غير تعليمٍ، والناس بفطرهم يتكلّمون بالأنواع الثلاثة التداخل والتلازم والتقسيم»[2].

2ـ من الأساليب المشوّشة الّتي يستخدمها ابن تيمية هي كثرة الردود والأجوبة الهشّة والضعيفة على رأى المخالفين له، والحال أنّه لا يحصل ردٌّ قويٌّ متقنٌ من تجميع الردود الهشّة والضعيفة، ولا من تكثيرها، ولٰكنّ هٰذه الطريقة تؤثّر على ذهن القارئ من الناحية النفسيّة، بحيث يتوهّم أنّه لا يمكن إنكار تلك القضيّة، فعلى سبيل المثال يأتي ابن تيمية بأحد عشر جوابًا في ردّ قول المنطقيّن: «إنّ التصوّرات غير البدهيّة لا تنال إلّا بالحدّ»[3]، وكلّ هٰذه الردود ضعيفةٌ وباطلةٌ.

---

(1) المصدر السابق، ص 337.

(2) المصدر السابق، ص 297.

(3) المصدر السابق، ص 7 ـ 13.

3ـ من الأساليب الّتي يستخدمها ابن تيمية أنه يدّعي أنّ هٰذا المطلب الّذي ذكره الخصم يخالف صريح العقل وصحيح الفطرة! ليلقّن المخاطب بأنّه من أنكر هٰذا الموضوع أو من يعتقد بخلاف ما يرومه فإنّه يفتقد العقل السليم والفطرة الصحيحة! والحال أنّ المطلب الّذي ينفيه ابن تيمية نابعٌ من العقل الصريح، اللّهمّ إلّا أن يكون للعقل والفطرة عنده معنيان آخران! ونذكر هنا نماذج من هٰذا الأسلوب:

أ ـ يقول ابن تيمية: «إنّ العلم بعلوّ الله ـ تعالى ـ وكونه عاليًا على مخلوقاته بائنًا منهم، أمرٌ معلومٌ بالفطرة الضروريّة الّتي يشترك فيها جميع بني آدم، وكلّ من كان بالله أعرف، وله أعبد، ودعاؤه له أكثر، وقلبه له أذكر، كان علمه الضروريّ بذٰلك أقوى وأكمل»[1].

ولا شكّ أنّ المراد من العلوّ والفوقيّة في كلام السلفيّة هو العلوّ الحقيقيّ والجسمانيّ؛ لذا يقول ابن تيمية: «والبارئ ـ سبحانه وتعالى ـ فوق العالم فوقيّةً حقيقيّةً ليست فوقيّة الرتبة»[2].

ولٰكن الصحيح أنّ الحكم بأنّ الله ـ تعالى ـ في جهة العلوّ ومباينٌ لخلقه عالٍ عليهم علوًّا حقيقيًّا يستلزم لوازم خطيرةً وآثارًا فاسدةً، وهي إثبات الجسميّة وكلّ آثارها من التركّب والتغيّر والمحدوديّة والاحتياج وغيرها لله تعالى عن ذٰلك علوًّا كبيرًا.

ويقول أيضًا: «ومعلومٌ أنّ كون البارئ ليس جسمًا ليس هو ممّا تعرفه الفطرة والبديهة، ولا بمقدّماتٍ قريبةٍ من الفطرة، ولا بمقدّماتٍ بيّنةٍ في الفطرة؛ بل بمقدّماتٍ فيها خفاءٌ وطولٌ، وليست مقدّماتٍ بيّنةً، ولا متّفقًا على قبولها بين العقلاء»[3].

---

(1) المصدر السابق، ج 47، ص 46.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 390.

(3) المصدر السابق، ج 1، ص 359.

حيث يحاول ابن تيمية أن ينفي أحد طرفي النقيض وهو "أنّ الله ليس بجسمٍ"، ونفي هٰذا الطرف يستلزم إثبات الطرف الآخر للنقيض وهو " أنّ الله ـ تعالى ـ جسمٌ". لأنّ النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان، ولٰكنّه خوفًا من الاتّهام بالتجسيم لا يصرّح بذٰلك.

ب ـ ويقول ابن تيمية في موضعٍ آخر: «قد ثبت بالفطرة الضروريّة وبالضرورة الشرعيّة واتّفاق كلّ عاقلٍ سليم الفطرة من البريّة أنّ ربّ العالمين فوق خلقه، وأنّ من قال إنّه ليس فوق السماوات ربٌّ يُعبد ولا هناك إلٰهٌ يصلّى له ويسجد، وإنّما هناك العدم المحض فإنّه جاحدٌ لربّ العالمين»[1].

فأيُّ ضرورةٍ شرعيّةٍ وفطريّةٍ تحكم بأنّ الله ـ تعالى ـ فوق خلقه وفوق سماواته؟! أليس القرآن الكريم يقول: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلٰهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْخَبِيرُ﴾[2]، ويقول: ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾[3]؟ والعجيب من ابن تيمية أنّه يرفض التأويل في القرآن، ولٰكنّه يأوّل الآية الأولى ويقول: «وإنّما المعنى في هٰذه الآي إثبات علمه وقدرته في السماء والأرض»[4]، وتارةً أخرى يقول: «ليس ظاهرُه أنّ ذاتَه في السماوات والأرض، بل ظاهرُه أنّه إلٰه أهل السماء وإلٰه أهل الأرض، فأهلُ السماء يألهونه، وأهلُ الأرض يألهونَه. كذٰلك قوله: ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾ ليس ظاهره أنّ نفس الله في السماوات والأرض، فإنّه لم يقل: "هو في السماوات والأرض"، بل قال: ﴿وَهُوَ اللهُ فِي السَّمَاوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ﴾، فالظرفُ مذكورٌ بعدَ جملةٍ لا بعدَ مفردٍ، فهو متعلّقٌ بما

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 3، ص 576.

(2) سورة الزخرف: 84.

(3) سورة الأنعام: 3.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 4، ص 493.

في اسم "الله" من معنى الفعل، هو الله في السماوات: أي المعبود الإلٰه في السماوات، والإلٰه المعبود في الأرض»[1]، وكلّ ما ذُكر هنا خلاف ظاهر الآية.

ويبدو أنّ الفطرة الّتي يتمسّك بها ابن تيمية مغايرةٌ للفطرة الّتي فطر الله الناس عليها، بل يريد أن يجعل عقيدة التجسيم في إطار الفطرة السليمة والعقل الصحيح، حتّى إذا رفضه أحدٌ يتّهمه بعدم امتلاك الفطرة والعقل السليم.

جـ- من الموارد الّتي يتمسّك بها ابن تيمية بالفطرة ويقيّم الأمور على ضوئها، قوله: «وَمَعْلُومٌ أَنَّ الْخَلْقَ كُلَّهُمْ وُلِدُوا عَلَى الْفِطْرَةِ، وَمِنْ الْمَعْلُومِ بِالْفِطْرَةِ أَنَّ مَا لَا يُمْكِنُ إحْسَاسُهُ لَا بَاطِنًا وَلَا ظَاهِرًا لَا وُجُودَ لَهُ، وَالْعَقْلُ هُوَ الّذي ضَبَطَ الْقَدْرَ الْمُشْتَرَكَ الْكُلِّيَّ، الَّذِي بَيْنَ أَفْرَادِ الْمَوْجُودَاتِ الّتي أَحَسَّهَا، وَالْكُلِّيَّ لَا وُجُودَ لَهُ كُلِّيًّا إلَّا فِي الْأَذْهَانِ لَا فِي الْأَعْيَانِ، فَهٰذه الْمُقَدِّمَةُ الْفِطْرِيَّةُ هِيَ الَّتِي عَلَيْهَا أَهْلُ الْإِيمَانِ، وَمَنْ كَانَ بَاقِيًا عَلَى الْفِطْرَةِ فِيهَا مِنْ الْمُشْرِكِينَ وَالْيَهُودِ وَالنَّصَارَى وَالصَّابِئِينَ وَغَيْرِهِمْ كَمَا أَنَّ أَهْلَ الْفِطَرِ كُلَّهُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى الْإِقْرَارِ بِالصَّانِعِ، وَأَنَّهُ فَوْقَ الْعَالَمِ، وَأَنَّهُمْ حِينَ دُعَائِهِ يَتَوَجَّهُونَ إلَى فَوْقَ بِقُلُوبِهِمْ وَعُيُونِهِمْ وَأَيْدِيهِمْ»[2].

4- من الأساليب المغلّطة الّتي يستخدمها ابن تيمية: استخدام طريقة الاستهزاء والإساءة والإهانة وتسخيف آراء المخالفين، وهٰذه الطريقة لا تليق بمن يُدعى شيخ الاسلام؛ لأنّها خارجةٌ عن إطار العلم والأدب والدين، كما أنّ استخدام لغة السبّ والتجهيل والتسخيف والتحقير بعيدٌ عن أخلاق القرآن كلّ البعد، حيث يقول الله تعالى: ﴿وَقُولُواْ لِلنَّاسِ حُسْنًا﴾[3] و﴿وَقُل لِّعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِنَّ الشَّيْطَانَ يَنزَغُ بَيْنَهُمْ﴾[4] فإليك نماذج منها:

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، جامع المسائل، ج 1، 162 و163.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، ج 6، ص 367 و368.

(3) سورة البقرة: 83.

(4) سورة الإسراء: 53.

أ ـ يردّ ابن تيمية على علماء المنطق بطريقةٍ غير علميّةٍ، فيقول: «وإذا اتّسعت العقول وتصوّراتها اتّسعت عباراتها، وإذا ضاقت العقول والتصوّرات بقي صاحبها كأنّه محبوس العقل واللسان، كما يصيب أهل المنطق اليونانيّ تجدهم من أضيق الناس علمًا وبيانًا وأعجزهم تصوّرًا وتعبيرًا؛ ولهٰذا من كان منهم ذكيًّا إذا تصرّف في العلوم وسلك مسلك أهل المنطق طوّل وضيّق وتكلّف وتعسّف، وغايته بيان البيّن وإيضاح الواضح من العيّ، وقد يوقعه ذٰلك في أنواعٍ من السفسطة الّتي عافى الله منها من لم يسلك طريقهم»[1].

فعندما يتكلّم ابن تيمية عن اتّساع العقول، فأيّ اتّساع في عقليّة السلفيّة الّتي تُجسّم الخالق، وتَقصر المعقولات في قياس الغائب على الشاهد وقياس التمثيل ويدّعي: "أنّ جميع علوم بني آدم العقليّة المحضة هي من قياس التمثيل"![2]، وهٰذا تحجيمٌ للعقل في أضيق الأطر وهو قياس التمثيل.

ب ـ يقول ابن تيمية في ردّ أهل المنطق والفلسفة: «ما معهم (المنطقيّين) من الحقّ أقلّ ممّا مع اليهود والنصارى والمشركين، فمع اليهود والنصارى من الحقّ بالنسبة إلى مجموع ما معهم أكثر ممّا مع هٰؤلاء من الحقّ، بل ومع المشركين عبّاد الأصنام من العرب ونحوهم من الحقّ أكثر ممّا مع هٰؤلاء، بالنسبة إلى ما معهم في مجموع فلسفتهم النظريّة والعلمية والأخلاق والمنازل والمدائن... إلى أمثال ذٰلك من المقالات الّتي تقولها الملاحدة المتفلسفة المنتمون إلى الإسلام في الظاهر، من متشيّعٍ ومتصوّفٍ كابن سبعين وابن عربيٍّ وأصحابه. ولهم من هٰذا الجنس ما يطول حكايته، ممّا يدلّ على أنّهم من أجهل الناس بالمعقول والمنقول، ولم يكفهم جهلهم بما جاءت به النبوّات حتّى ضمّوا إلى ذٰلك الجهل بأخبار العالم وأيّام الناس والجهل بالعقليّات»[3].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 166 و167.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19 و20.

3 ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 181 ـ 183.

والعجيب من ابن تيمية إن يساوي بين أمثال الفارابيّ وابن سينا والفخر الرازيّ وابن رشدٍ وبين عبّاد الأصنام من العرب والمشركين أو النصارى واليهود! بل يقول إنّ هٰؤلاء المشركين أحقّ من فلاسفة المسلمين! كيف يمكن لمن له عقلٌ أن يدّعي أنّ من أقام الأدلّة العقليّة القطعيّة على إثبات وجود الله وتوحيده ونبوّة الأنبياء عليهم السلام من الفلاسفة المسلمين، أسوأ حالًا من المشركين وعبّاد الأصنام الّذين ينكرون توحيد الله ـ تعالى ـ ونبوّة أنبيائه؟! ساء ما يحكمون.

والمدهش من ابن تيمية وأتباعه أنّهم يعتمدون في كتبهم على القواعد العقليّة المذكورة في الكتب المنطقيّة والفلسفيّة، ويستمدّون منها لإثبات معتقداتهم، وفي الوقت نفسه يعدّون فلاسفة المسلمين أسوأ من المشركين واليهود والنصارى!

جـ ـ يعتقد ابن تيمية أنّ الفلاسفة من الأشقياء في الآخرة، وأنّ المشركين خيرٌ منهم: «إنّ من جاءته الرسل بالحقّ فعدل عن طريقهم إلى طريق هٰؤلاء (الفلاسفة)، كان من الأشقياء في الآخرة، والقوم لولا الأنبياء لكانوا أعقل من غيرهم، لٰكنّ الأنبياء جاءوا بالحقّ وبقاياه في الأمم وإن كفروا ببعضه، حتّى مشركي العرب كان عندهم بقايا من دين إبراهيم، فكانوا بها خيرًا من الفلاسفة المشركين الّذين يوافقون أرسطو وأمثاله على أصولهم»[1].

والعجب من ابن تيمية أنّه يقبل كثيرًا من القواعد الفلسفيّة الّتي أقرّها الفلاسفة، مثل أصل العلّيّة والسنخيّة بين العلّة والمعلول، وأنّ المعلول محتاجٌ إلى العلّة حدوثًا وبقاءً، وأنّ ملاك احتياج المعلول إلى العلّة هو الحدوث والإمكان، وأنّ الدور والتسلسل محالان، وغيرها من القواعد الفلسفيّة الّتي سنذكرها في مبحث "مصدر العقل".

ومن يراجع كتب ابن تيمية يرى أنّه يستعمل هٰذه القواعد العقليّة لا من باب الجدل وإسكات الخصم، بل يستفيد منها لإثبات فكره وعقيدته، وبما أنّ القواعد

---

(1) المصدر السابق، ص 146 و147

المنطقيّة هي قواعد فطريّةٌ للتفكير، فهو يستعملها من حيث لا يشعر، ويحاول ردّ هٰذه القواعد المنطقيّة من خلال نفس هٰذه القواعد، وليس هٰذا إلّا مناقضة النفس.

إذن فحسب ما ذكره ابن تيمية أنّ مَن اتّبع الفلاسفة فهو من الأشقياء، وهو أسوأ حالًا من مشركي العرب، فهل يفتي أتباعُ الفكر السلفيّ بشقاوة ابن تيمية، وأنه أسوأ حالًا من المشركين؛ لأنّه اعتمد في كثيرٍ من كتبه على القواعد العامّة الفلسفيّة؟!

د ـ يقول ابن تيمية في موضعٍ آخر: «وقد ثبت في صحيح مسلمٍ عن النبيّ ﷺ أنّه قال: "كلّ مسكرٍ خمرٌ وكلّ مسكرٍ حرامٌ". وفي لفظٍ "كلّ مسكرٍ خمرٌ وكلّ خمرٍ حرامٌ"، وقد يظنّ بعض الناس أنّ النبيّ ﷺ ذكر هٰذا على النظم المنطقيّ لتبيين النتيجة بالمقدّمتين كما يفعله المنطقيّون، وهٰذا جهلٌ عظيمٌ ممّن يظنّه، فإنّ النبيّ ﷺ أجلّ قدرًا من أن يستعمل مثل هٰذا الطريق في بيان العلم، بل من هو أضعف عقلًا وعلمًا من آحاد علماء أمّته لا يرضى لنفسه أن يسلك طريقة هٰؤلاء المنطقيّين، بل يعدّونهم من الجهّال الّذين لا يحسنون الاستدلال»[1].

ولهٰذا نجد أنّ التيّار السلفيّ يتوهّم أنّ القواعد المنطقيّة هي نتاج فكر أرسطو، وأنّه أبدع وأوجد قواعد المنطق، وهٰذا خطأٌ محضٌ؛ فالقواعد المنطقيّة مركوزةٌ ومغروزةٌ في فطرة الإنسان وجبلّته، فما فعله أرسطو هو تدوين هٰذه القواعد المنطقيّة الفطريّة وترتيبها وتنظيمها لتكون علمًا مستقلًّا؛ لأجل التسهيل في مرحلة التعليم والتعلّم، وتنبيه الغافلين من ارتكاب المغالطة. كما أنّ القواعد النحويّة مركوزةٌ في ذهن العرب الأقحاح، وأنّ علماء النحو دوّنوا هٰذه القواعد ورتّبوها ضمن علمٍ مستقلٍّ، فاستخدام القواعد المنطقيّة في النصوص الدينيّة ليس بمعنى اتّباع أرسطو في علم المنطق، بل بمعنى استخدام هٰذه القواعد الارتكازيّة بصورةٍ تلقائيّةٍ.

---

(1) المصدر السابق، ص 111.

هـ ـ من الأساليب الّتي يعتمد عليها ابن تيمية هو أنّه من أجل رفض فكرةٍ أو نظريّة مخالفةٍ يدّعي أنّ المحقّقين والمتضلّعين والخبراء في ذٰلك العلم أيضًا أبطلوا وأنكروا هٰذه الفكرة والنظريّة، حتّى يوهم القارئ أنّ المتخصّصين والخبراء في ذٰلك العلم مخالفون لذٰلك المطلب، فضلًا عن الآخرين، بينما لا تجد محقّقًا وخبيرًا في ذٰلك العلم يردّها.

فعلى سبيل المثال ذكر المنطقيّون فروقًا للتمييز بين الذاتيّ والعرضيّ، بيد أنّ ابن تيمية ينكر هٰذه الفروق، وينسب هٰذا الإنكار والرفض لمحقّقي هٰذا العلم! قال: «فذكروا هٰذه الفروق الثلاثة، وطعن محقّقوهم في كلّ واحدٍ من هٰذه الفروق الثلاثة، وبيّنوا أنّه لا يحصل به الفرق بين الذاتيّ وغيره»[1].

ويا ليت ابن تيمية قد ذكر مصدرًا واحدًا من المصادر المنطقيّة أو عالمًا واحدًا من علماء المنطق يطعن في هٰذه الفروق حتّى نعرف مدى حقيقة ادّعائه.

5 - ومن جملة الأساليب الّتي يستخدمها ابن تيمية هو أنّه ينسب المطالب الخاطئةً وغير الصحيحةٍ إلى أهل ذٰلك العلم، إمّا لأنّه لم يعرف مرادهم ومقصودهم من تلك المطالب، وإمّا أن يكون قد عرف مقصودهم، ولٰكنّه أراد تشويه أذهان الآخرين وإبعادهم عن ذٰلك العلم، فينسب هٰذه الأخطاء والتهم إلى أهل ذٰلك العلم ويقول بما لا يرضى صاحبه، ومن نماذج هٰذا الأسلوب:

أ ـ ينسب ابن تيمية خطأً فاحشًا للمنطقيّين والفلاسفة وهو أنّهم يعتقدون باختلاف الماهيّة عن وجودها في الخارج! يقول: «فالأصل الأوّل قولهم أنّ الماهيّة لها حقيقةٌ ثابتةٌ في الخارج غير وجودها، وهٰذا هو قولهم بأنّ حقائق الأنواع المطلقة الّتي هي ماهيّات الأنواع والأجناس وسائر الكلّيّات موجودةٌ في الأعيان، وهو يشبه من بعض الوجوه قول من يقول: المعدوم شيءٌ، وإنّما أصل ضلالهم أنّهم رأوا الشيء قبل وجوده يعلم ويراد ويميز بين المقدور عليه

---

(1) المصدر السابق، ص 63.

والمعجوز عنه ونحو ذٰلك، فقالوا ولو لم يكن ثابتًا لما كان كذٰلك كما أنّا نتكلّم في حقائق الأشياء الّتي هي ماهيّاتها مع قطع النظر عن وجودها في الخارج، فنتخيّل الغلط أنّ هٰذه الحقائق والماهيّات أمورٌ ثابتةٌ في الخارج... فالتفريق بين الوجود والثبوت مع دعوى أنّ كليهما في الخارج غلطٌ عظيمٌ، وكذٰلك التفريق بين الوجود والماهيّة مع دعوى أنّ كليهما في الخارج»[1].

بينما لا تجد أحدًا من الفلاسفة المطّلعين يعتقد بتفريق الوجود عن الماهيّة في الخارج، بل الوجود عين الماهيّة في الخارج. نعم هناك تفريقٌ بينهما بحسب المفهوم في الذهن، وأنّ من الفلاسفة من يعتقد بأصالة الوجود واعتباريّة الماهيّة، ولٰكنّ هٰذا لا يعني أنّ الوجود في الخارج شيءٌ والماهيّة شيءٌ آخر مستقلٌّ عنه في الثبوت والواقعيّة، بل بمعنى أنّ الماهيّة موجودةٌ في الخارج بتبع الوجود، وأنّ الوجود الواحد في الخارج مصداقٌ للوجود وللماهيّة في آنٍ واحدٍ.

ب ـ ينسب ابن تيمية إلى الشيعة بأنّهم يعتقدون أنّ المعدوم ثابتٌ في الخارج: «إنّ المتفلسفة أتباع أرسطو كابن سينا ودونه لا يقولون إنّ كلّ معدومٍ من الأشخاص وغيرها هو ثابتٌ في الخارج، وإنما يقول ذٰلك من يقوله من المعتزلة والشيعة، وهم أحسن حالًا من المتفلسفة»[2].

ويا ليت ابن تيمية يذكر لنا مصدرًا واحدًا من المصادر الشيعيّة الّتي ذُكر فيها هٰذا الادّعاء! أو يذكر أحدًا من علماء الشيعة يقول إنّ المعدوم ثابتٌ في الخارج، بل لا يقول من له أدنى حدٍّ من الفهم بثبوت العدم في الخارج؛ لأنّه يستلزم اجتماع النقيضين، ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَـٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا﴾[3].

---

(1) المصدر السابق، ص 64 و65.

(2) المصدر السابق، ص 66.

(3) سورة الإسراء: 36.

جـ ينسب ابن تيمية إلى المنطقيّين أنّهم يعتقدون بتقدّم الذاتيّ على الماهيّة فى الذهن والخارج! «وهم يقولون الذاتيّ يتقدّم على الماهيّة في الذهن وفي الخارج، ويسمّونه الجزء المقوّم لها، ويقولون أجزاء الماهيّة متقدّمةٌ عليها في الذهن وفي الخارج؛ لأنّ الماهيّة مركّبةٌ منها، وكلّ مركّبٍ فإنّه مسبوقٌ بمفرداته»[1].

ومعلومٌ أنّه ليس هناك تفكيكٌ وتفريقٌ بين الذات والذاتيّ في الخارج، بحيث يسبق الذاتيّ الماهيّة في الخارج، كما لا يوجد تقدّمٌ بين ذاتيّات الإنسان كالحيوان والناطق على ماهيّة الإنسان في الخارج. نعم، يمكن أن نتصوّر في الذهن أنّ مفهوم الذاتيّ متقدّمٌ على الذات، ويسمّونه بالتقدّم الرتبيّ، ولٰكن لا يوجد عالمٌ منطقيٌّ يعتقد بالتقديم والتأخير بينهما في الخارج.

د ـ يفتري ابن تيمية على ابن سينا وأتباعه قولًا باطلًا وهو: «زعموا [أي الفلاسفة] أنّ علم الله وعلم أنبيائه وأوليائه إنّما يحصل بواسطة القياس المشتمل على الحدّ الأوسط، كما يذكر ذٰلك ابن سينا وأتباعه»[2].

وهٰذا اتهام عجيب وجّهه ابن تيمية إلى ابن سينا وأتباعه! فإننا لم نجد في أيّ من كتب ابن سينا هٰذا الادّعاء. ألم يجد ابن تيمية غير هٰذا الإفك ـ وهو أنّ علم الله ﷻ إنّما يحصل بواسطة القياس المشتمل على الحدّ الأوسط ـ ليطعن به؟! فلا يوجد في كتبه ككتاب (الشفاء) و(الإشارات والتنبيهات) و(النجاة) و(التعليقات) و(المباحثات) ولا في غيرها هٰذا الادّعاء ولا ما يشير إليه.

هـ يتهم ابن تيمية الفلاسفة بأمرٍ عجيبٍ إذ يقول: «قيام الحوادث بالقديم وتسلسل الحوادث، وهٰذان كلٌّ منهما غير ممتنعٍ عند هٰؤلاء الفلاسفة»[3]!

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 72.

(2) المصدر السابق، ص 157.

(3) المصدر السابق، ص 229.

ولا شكّ عند الفلاسفة في أنّ قيام الحوادث بالقديم إمّا أن يستلزم قِدَم الحادث أو أن يستلزم حدوث القديم وكلاهما باطلٌ، وكذلك أقام الفلاسفة أدلّةً متعدّدةً على بطلان التسلسل المحال، مثل برهان الوسط والطرف أو برهان الأسدّ والأخصر وغيرها من البراهين، فكيف يتّهم ابن تيمية الفلاسفة بهذه الافتراءات المختلقة؟!

6 - من الطرق الّتي يستخدمها ابن تيمية في المباحث العقليّة والعقديّة أنّ كلّ ما ينكره من القواعد العقليّة وقوانين التفكير فإنّه يردها بالاستعانة بنفس تلك القواعد الّتي يردّها، فمثله كمثل من يضرب العقل بسيف العقل، أو كمن جلس على غصن الشجرة وبدأ يقطع نفس الغصن الّذي جلس عليه.

وسنستعرض في هذا المضمار نماذج لما نقول؛ لتتبيّن الحقيقة للقارئ الكريم أكثر:

أ ـ إنّ ابن تيمية يذكر قول المناطقة: «إنّ التصوّرات غير البدهيّة لا تنال إلّا بالحدّ»، ثمّ يردّ هذا القول بهذه القاعدة نفسها ويقول: «الحدّ إمّا يراد به نفس المحدود ـ وليس هذا مرادهم ها هنا ـ وإمّا يريدون به القول الدالّ على ماهيّة المحدود، وهو مرادهم هنا، وهو تفصيل ما دلّ عليه الاسم بالإجمال، فيقال: إذا كان الحدّ قول الحادّ، فالحادّ إمّا أن يكون قد عرف المحدود بحدٍّ، وإمّا أن يكون عرفه بغير حدٍّ، فإن كان الأوّل فالكلام في الحدّ الثاني كالكلام في الأوّل، وهو مستلزمٌ للدور القبليّ أو التسلسل في الأسباب والعلل، وهما ممتنعان باتّفاق العقلاء، وإن كان عرفه بغير حدٍّ بطل سلبهم، وهو قولهم أنّه لا يعرف إلّا بالحدّ»[1].

كذلك يرد ابن تيمية قول المنطقيّين الّذين يقولون: «إنّ التصوّرات غير البدهيّة لا تنال إلّا بالحدّ»؛ يعرّف أوّلًا معنى "الحدّ" أنّه تصوّرٌ غير بديهيٍّ، ثمّ يقول إمّا أن يكون معناه نفس المحدود أو ماهيّة المحدود! فهو يردّ هذه القاعدة المنطقيّة بنفس هذه القاعدة.

---

(1) المصدر السابق، ص 8.

ب ـ ينقل ابن تيمية أقسام القضيّة المنفصلة، وهي إمّا مانعة الجمع أو مانعة الخلوّ، أو مانعة الجمع والخلوّ معًا، ثمّ يردّ هٰذه الأقسام بالتمسّك بقضيّة مانعة الخلوّ! يقول: «هٰذا الّذي قالوه إمّا أن يكون باطلًا، وإمّا أن يكون تطويلًا يبعد الطريق على الطالب المستدلّ، فلا يخلو عن خطإٍ يصدّ عن الحقّ، أو طريقٍ طويلٍ يتعب صاحبه حتّى يصل إلى الحقّ مع إمكان وصوله بطريقٍ قريبٍ»[1].

جـ يحاول ابن تيمية الاستهزاء بالقواعد المنطقيّة، ولٰكنّه في الوقت نفسه يتمسّك بها ويستند إليها، فعلى سبيل المثال نراه يتمسّك بالقياس الاستثنائيّ في مواضع كثيرةٍ من كلامه، كما في قوله: «ولو كان الخضر حيًّا لوجب عليه أن يأتي إلى النبيّ ﷺ فيؤمن به ويجاهد معه، كما أخذ الله الميثاق على الأنبياء وأتباعهم بقوله: ﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ النَّبِيِّينَ لَمَا آتَيْتُكُم مِّن كِتَابٍ وَحِكْمَةٍ ثُمَّ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مُصَدِّقٌ لِمَا مَعَكُمْ لَتُؤْمِنُنَّ بِهِ وَلَتَنصُرُنَّهُ﴾[2]، والخضر قد أصلح السفينة لقومٍ من عرض الناس، فكيف لا يكون بين محمّدٍ وأصحابه؟!»[3].

وبعد أن ذكرنا الأساليب الّتي يستخدمها ابن تيمية في ردّ مخالفيه ونقض أفكارهم، أرى لزامًا أن نبيّن بعض المباحث التمهيديّة في مجال (نظريّة المعرفة للفكر العقديّ السلفيّ)، وهو نفي السفسطة وتعريف العلم وتقسيمه إلى البديهيّ والنظريّ، والبديهيّات وسماتها عند السلفيّة، ودور الفطرة في المنظومة المعرفيّة السلفيّة.

2 ـ نفي السفسطة

يعتقد ابن تيمية أنّ السفسطة أمرٌ يعرض لكثيرٍ من النفوس، و المراد بها جحد الحقّ، وهي لفظةٌ معرّبةٌ من اليونانيّة، أصلها (σοφιστεία)[4] وتعني الحكمة

---

(1) المصدر السابق، ص 160 ـ 162.

(2) سورة آل عمران: 81.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 185.

(4) تقرأ سوفسطيا.

المموّهة، فلمّا عرّبت قيل سفسطةٌ. ويردّ ابن تيمية على السوفسطيّين ومنكري الحقائق ويعدّهم مرضى ويصرّح بأنّ ما يذكره طائفةٌ من أهل الكلام من أنّ في الناس رجلًا يقال له سوفسطا، وأنّه وأصحابه ينكرون جميع الحقائق والعلوم، فهٰذا باطلٌ لا حقيقة له، ولا يتصوّر أن يعيش أحدٌ من بني آدم ـ بل ولا من البهائم ـ مع جحد جميع الحقائق والشعور بها، فإنّ الإنسان مدنيٌّ بالطبع، فلا بدّ أن يعرف بعض الناس بعضًا، ويعرف الإنسان جوعه وشبعه وعطشه وريّه ولذّته وألمه، ويميّز بين ما يأكله وما لا يأكله، وما يلبسه وما لا يلبسه، وبين مسكنه ومسكن جاره، وبين الليل والنهار، وغير ذٰلك من الأمور الّتي هي ضروريّةٌ في الحياة، فليس فيهم من هو جاهلٌ بكلّ شيءٍ، وفاسد الاعتقاد والقصد في كلّ شيءٍ، بل قد يوجد فيهم من هو مريضٌ ببعض الأمراض، وهٰؤلاء المرضى لا ينتفعون بالأغذية الفطريّة، بل يحتاجون إلى علاجٍ وأدويةٍ تناسب مزاجهم، وكذٰلك من كان به سفسطةٌ ومرضت فطرته في بعض المعارف لا يستعمل معه الأدلّة النظريّة، بل يستعمل معه نوعٌ من العلاج والأدوية، فقد تكون الحدود والأدلّة الّتي تحوجه إلى النظر والفكر إذا تصوّرها مقدّمةً ممّا يزيل سفسطته، وتحوجه إلى الاعتراف بالحقّ، وهٰذا بمنزلة من يغلط في الحساب والحساب لا يحتمل وجهين، وقد يكون غلطه ظاهرًا وهو لا يعرفه، أو لا يعترف به، فيسلك معه طريقٌ طويلٌ يعرف بها الحقّ[1].

والعجيب من ابن تيمية أنّه يعترف بأصل الواقعيّة وينفي السفسطة ويسلّم بقضيّة (أنّ هناك واقعيّةً ما) ويعدّها بدهيّةً ومقبولةً عند كلّ بني آدم، ولٰكن من جهةٍ أخرى يعتقد بنسبيّة البدهيّات وإضافيّتها! يقول: «فإنّ كون القضيّة بدهيّةً أو نظريّةً ليس وصفًا لازمًا لها يجب استواء جميع الناس فيه، بل هو أمرٌ نسبيٌّ

(1) المصدر السابق، ص 329 و330.

إضافيٌّ بحسب حال علم الناس بها، فمن علمها بلا دليلٍ كانت بدهيّةً له، ومن احتاج إلى نظرٍ واستدلالٍ بدليلٍ كانت نظريّة له»[1].

وهٰذا تناقضٌ واضحٌ في كلامه؛ لأنه يعترف بقضيّةٍ بدهيّةٍ مشتركةٍ بين كلّ الناس، وليست نسبيّةً إضافيّةً، وهي قضيّة (أنّ هناك واقعيّةً ما).

3 ـ تعريف العلم

بعد أن عرفنا أنّ الفكر السلفيّ لا يعتقد بالسفسطة، بل يرفضها رفضًا شديدًا، ويعتقد بالواقع الخارجيّ، يصل الدور إلى كيفيّة معرفة الواقع الخارجيّ والعلم به، من هنا ينبغي لنا قبل كلّ شيءٍ أن نعرّف حقيقة "العلم" من منظار السلفيّة وخاصّةً ابن تيمية. ولا يخفى على الخبير بالأبحاث المتعلّقة بنظريّة المعرفة أنّ تعريف العلم من المباحث الرئيسة فيها.

حيث يعتقد ابن تيمية بأنّ هناك اختلافًا وتنازعًا بين العلماء حول تعريف مفهوم (العلم)، فمنهم من يسوّغ تعريفه، ومنهم من يذهب الى إمتناع تعريفه، فالّذين يجوّزون تعريف العلم يذكرون عدّة تعاريف له، وهي: أنّ «العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به»، أو «اعتقاد المعلوم» على رأي المعتزلة، أو «العلم ما أوجب لمن قام به أن يكون عالمًا»، ونحو ذٰلك[2].

ثمّ يذكر ابن تيمية بأنّه يمكن أن يُعترض على هٰذه الحدود والتعريفات بالاعتراضات المشهورة، مثل أن يقال: المعلوم مشتقٌّ من العلم، ومعرفة المشتقّ متوقّفةٌ على معرفة المشتقّ منه، فلو عرف المشتقّ بالمشتقّ منه لزم الدور، أو يقال العلم هو المعرفة، وهٰذا حدٌّ لفظيٌّ[3].

---

(1) المصدر السابق، ص 328 و329 و363.

(2) المصدر السابق، ص 80 و81.

(3) المصدر السابق.

أو يقال في العلم: إنّ غير العلم لا يعرف إلّا بالعلم، فلو عرف العلم بغيره لزم الدور، أو يقال: تصوّر العلم لا يحصل إلّا بعلمٍ، وذٰلك العلم نفسه موقوفٌ على العلم، فلو توقّف تصوّر العلم على غيره لزم الدور، أو يقال في تعريف العلم والخبر والأمر: إنّ كل أحدٍ يعلم جوعه وشبعه، ويعلم أنّه عالمٌ بذاك، والعلم بالمركّب مسبوقٌ بالعلم بالمفرد، إذن كلّ أحدٍ يعلم العلم، فيكون تصوّره بدهيًّا[1].

ومن بين هٰذه النزاعات والخلافات في تعريف (العلم)، يعتقد ابن تيمية بجواز تعريف العلم، ويبدو أنّه يختار هٰذا التعريف: «العلم هو معرفة المعلوم على ما هو به»[2]، وينسبه الى نظّار المسلمين، ويحاول أن يدفع شبهات المانعين من التعريف ويقول: «وقول القائل: "إنّ غير العلم لا يعرف إلّا بالعلم، فلو عرف العلم بغيره لزم الدور"، إن أراد به أنّ المعلوم لا يعرف إلّا بعلمه فهٰذا حقٌّ، لٰكنّ العلم لا يعرف بغير العلم، بل يُعرف العلم المطلق أو العامّ بعلمٍ معيَّنٍ، فلفظ العلم في إحدى المقدّمتين ليس معناه معنى العلم في المقدّمة الأخرى، فيلزم الدور، إذ قول القائل: "العلم لا يعرف إلّا بالعلم" معناه أنّ كلّ معلومٍ لا يعرف إلّا بالعلم. بعبارةٍ أخرى أنّ المعرَّف المحدود ليس هو علمًا بمعلومٍ معيَّنٍ، بل هو العلم الكلّيّ، والعلم الكلّيّ يُعلم بعلمٍ جزئيٍّ مقيّدٍ، ولا منافاة في ذٰلك كما يخبر عن الخبر بخبرٍ، فيخبر عن الخبر المطلق أو العامّ بخبرٍ معيَّنٍ خاصٍّ»[3].

لٰكن الحقّ بالنسبة إلى تعريف "العلم"، هو أنّ مفهوم العلم من المفاهيم الواضحة والبيّنة الّتي لا يحتاج إلى التعريف، وكلّ من يراجع نفسه يرى أنّ بعض الأمور كانت غائبةً عن ذهنه، ثمّ ظهرت وانكشفت لديه، فالعلم هو الظهور

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق، ص 80.

(3) المصدر السابق، ص 82 و83.

والانكشاف، والجهل هو الغيبوبة والاختفاء، إذن التعريف الحقيقيّ للعلم ممتنعٌ؛ إذ يستلزم الدور؛ لأنّ تعريف العلم لا يمكن إلّا بالمعلوم، والمعلوم متوقّفٌ على تعريف العلم، وهٰذا يستلزم الدور، ومحاولة ابن تيمية لدفع إشكال الدور محاولةٌ فاشلةٌ؛ لأنّه يقول بإمكان تعريف العلم المطلق أو العامّ بعلمٍ جزئيٍّ معيَّنٍ، ولٰكن لا يخفى أنّ العلم الجزئيّ والمعيَّن أيضًا نوعٌ من العلم ومصداقٌ له، فيستلزم تعريف العلم بالعلم وهو دورٌ ممتنعٌ.

والعجيب من ابن تيمية أنّه يردّ على المنطقيّين قولهم: «إنّ التصوّرات غير البدهيّة لا تنال إلّا بالحدّ»، ويقول: «إنّ الأمم جميعهم من أهل العلم والمقالات وأهل العمل والصناعات يعرفون الأمور الّتي يحتاجون إلى معرفتها، ويحقّقون ما يعانونه من العلوم والأعمال من غير تكلّمٍ بحدٍّ منطقيٍّ، ولا نجد أحدًا من أئمّة العلوم يتكلّم بهٰذه الحدود، لا أئمّة الفقه ولا النحو ولا الطبّ ولا الحساب ولا أهل الصناعات، مع أنّهم يتصوّرون مفردات علمهم، فَعُلِمَ استغناء التصوّر عن هٰذه الحدود»[1].

ولا يتوقّف ابن تيمية عند هٰذا الحدّ، بل يستدلّ على أنّ تعريف التصوّرات والمفردات ممتنعٌ، ومع ذٰلك نراه يعرّف مفردة العلم ويدفع الشبهات حول تعريفه! يقول:

«إنّ التصوّرات المفردة يمتنع أن تكون مطلوبةً، فيمتنع أن تطلب بالحدّ؛ وذٰلك لأنّ الذهن إمّا أن يكون شاعرًا بها، وإمّا أن لا يكون شاعرًا بها، فإن كان شاعرًا بها امتنع طلب الشعور وحصوله؛ لأنّ تحصيل الحاصل ممتنعٌ، وإنّما قد يطلب دوام الشعور وتكرّره أو قوّته؛ وإن لم يكن شاعرًا بها، امتنع من النفس طلب ما لا تشعر به، فإنّ الطلب والقصد مسبوقٌ بالشعور»[2].

فاستدلال ابن تيمية على بطلان التعريف للتصوّرات المفردة باطلٌ ومردودٌ، إذ

---

(1) المصدر السابق، ص 8.

(2) المصدر السابق، ص 61.

المحدود والمعرَّف يجب أن يكون معلومًا من جهة ومجهولًا من جهةٍ أخرى، والتعريف يكشف لنا الجانب الخفيّ والمجهول، لا الجانب الظاهر والمنكشف، فليس تحصيلًا للحاصل، نعم إذا كان المعرَّف معلومًا من جميع الجهات أو مجهولًا من جميع الجهات كان كلامه صائبًا، لٰكن في كلّ تعريف هناك جهة خفاءٍ وجهالةٍ، وجهة ظهورٍ وانكشافٍ، فغرض التعريف هو كشف جهة الخفاء والجهالة.

ثمّ إنّ ابن تيمية يعتقد «أنّ جميع علوم بني آدم العقليّة المحضة هي من قياس التمثيل»[1]، ولٰكنّه يستدلّ على امتناع تعريف التصوّرات المفردة باستحالة تحصيل الحاصل، وبدليلٍ يدور مدار النفي والإثبات، فهل الاستدلال المذكور من باب قياس التمثيل؟ كلّا دون أدنى ريبٍ!

وكذٰلك يعتقد ابن تيمية أنّ فائدة التعريف والحدّ ليست بيان حقيقة الشيء وتصويره، بل فائدته هي التمييز بين المحدود وغيره من المفاهيم: «إنّ فائدة الحدود التمييز لا التصوير، وإذا كان المطلوب التمييز فإنّما ذاك بالمميّز فقط دون المشترك؛ ولأنّه كلّما كان أوجز وأجمع وأخصّ كان أحسن، كالأسماء، فليس الحدّ في الحقيقة إلّا اسمًا من الأسماء أو اسمين أو ثلاثةً»[2].

وبناءً على هٰذا المعيار نقول: إذا كانت فائدة التعريف هي تمييز المعرَّف عن غيره، فتعريف العلم بـ «معرفة المعلوم على ما هو به» لا يوجب تميّز العلم عن غيره؛ لأنه تعريفٌ دوريٌّ من جهةٍ، وتعريفٌ بأمرٍ مشتركٍ من جهةٍ أخرى.

الفرق بين العلم والحكمة عند ابن تيمية

وينبغي الإشارة هنا إلى نقطةٍ مهمّةٍ، ألا وهي أنّ هناك فرقًا بين مفهومي (العلم) و(الحكمة) من وجهة نظر ابن تيمية، فإنّه يعتقد بأنّ الحكمة اسمٌ يجمع العلم

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19 و20.

(2) المصدر السابق، ص 10.

والعمل به في كلّ أمّةٍ. فكلّ أمّةٍ لها حكمةٌ بحسب علمها ودينها، فالهند لهم حكمةٌ مع أنّهم مشركون كفّارٌ، والعرب قبل الإسلام كانت لهم حكمةٌ وكان فيهم حكماء العرب مع كونهم مشركين يعبدون الأوثان، فكذٰلك اليونان لهم حكمةٌ كحكمتهم. وحكماء كلّ طائفةٍ هم أفضل تلك الطائفة علمًا وعملًا، لٰكن لا يلزم من ذٰلك أن يكونوا ممدوحين عند الله وعند رسوله، فإنّ الممدوح عند الله وعند رسوله لا يكون قطّ إلّا من المؤمنين المسلمين الّذين آمنوا بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث بعد الموت، وعبدوا الله وحده ولم يشركوا به شيئًا، ولم يكذّبوا نبيًّا من أنبيائه ولا كتابًا من كتبه[1].

ويقسّم ابن تيمية الإنسان إلى ثلاثة أنواعٍ: الأوّل إمّا أن يعرف الحقّ ويعمل به، أو أن يعرفه ولا يعمل به، والثالث: أن يجحده، فأفضلها أن يعرف الحقّ ويعمل به. والثاني: أن يعرفه لٰكنّ نفسه تخالفه فلا توافقه على العمل به. والثالث: من لا يعرفه بل يعارضه، فصاحب الحال الأوّل هو الّذي يوصف بالحكمة، فإنّ الحكمة هي الإلمام بالحقّ والعمل به، فالنوع الأكمل من الناس من يعرف الحقّ ويعمل به فيوسم بالحكمة. والثاني: من يعرف الحقّ لٰكن تخالفه نفسه، فهٰذا يوعظ بالموعظة الحسنة، فهٰذان هما الطريقان الحكمة والموعظة، وعامّة الناس يحتاجون إلى هٰذا وهٰذا، فإنّ النفس لها أهواءٌ تدعوها إلى مخالفة الحقّ وإن عرفته، فالناس يحتاجون إلى الموعظة الحسنة وإلى الحكمة؛ فلا بدّ من الدعوة بهٰذا وهٰذا[2].

ومثل هٰذا الإشكال الّذي أورد على تعريف العلم يرد على تعريف الحكمة؛ لأنّ ابن تيمية استدلّ على استحالة تعريف المفردات والتصورات، ولٰكن مع ذٰلك عندما يصل إلى تعريف العلم والحكمة ينسى الدليل الّذي أقامه على

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 447.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 468

استحالة تعريف المفاهيم والتصوّرات، ويعرّفهما تعريفًا منطقيًّا، وهٰذا هو التناقض البيّن، هٰذا من جهةٍ.

من جهةٍ أخرى فإنّ هٰذا التقسيم الّذي ذكره ابن تيمية وفرّق فيه بين العارف بالحقّ والعامل به تقسيمٌ منطقيٌّ يشتمل على السلب والإيجاب، وهو تقسيم القضيّة المنفصلة إلى منفصلةٍ حقيقيّةٍ ومنفصلةٍ مانعة الجمع ومنفصلةٍ مانعة الخلوّ، ومع ذٰلك يفتي بتجهيل المنطقيّين وتفسيقهم وتكفيرهم وتسفيه آرائهم[1]!

وهٰذه التناقضات الّتي يتعامل بها ابن تيمية في تطبيق القواعد المنطقيّة والعقليّة تدلّ على شيئين:

الأول: أنّ هٰذه القواعد أمورٌ فطريّةٌ ارتكازيّةٌ لا مفرّ منها ولا محيص.

الثاني: عدم استحضاره ما تبنّاه مسبقًا، وهو ما يؤدّي الى الوقوع في التناقضات.

4 ـ إنكار تقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق

يرى ابن تيمية أنّ تقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق تقسيمٌ باطلٌ، ويُرجع التصوّر إلى التصديق، فالعلم عنده منحصرٌ في التصديقات:

«إنّ قولَهم [أي المنطقيّين]: العلم ينقسم إلى تصوّرٍ وتصديقٍ، وإنّ التصوّر وهو التصوّر الساذج العاري عن جميع القيود الثبوتيّة والسلبيّة كلامٌ باطلٌ؛ فإنّ كلّ ما عرّي عن كلّ قيدٍ ثبوتيٍّ وسلبيٍّ يكون خاطرًا من الخواطر، ليس هو علمًا أصلًا بشيءٍ من الأشياء؛ فإنّ من خطر بقلبه شيءٌ من الأشياء ولم تخطر بقلبه صفةٌ لا ثبوتيّةٌ ولا سلبيّةٌ لم يكن قد علم شيئًا. وإذا قيل: (الإنسان حيوانٌ)، و(العالم مخلوقٌ)، ونحو ذٰلك، فهنا قد تصوّر إنسانًا علم أنّه موجودٌ لم يتصوّر شيئًا تصوّرًا ساذجًا لا نفي فيه ولا إثبات، بل تصوّر وجوده وغير ذٰلك من صفاته، وكذٰلك العالَم قد تصوّر وجوده، وإذا

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 181 – 183.

تصوّر بحر زئبقٍ وجبل ياقوتٍ، فإن لم يتصوّر مع هٰذا عدمه في الخارج ولا امتناعه، ولا شيء من الأشياء كان هٰذا خيالًا من الخيالات، ووسواسًا من الوساوس ليس هٰذا من العلم في شيءٍ، فإن تصوّر مع ذٰلك عدمه في الخارج كان قد تصوّر تصوّرًا مقيّدًا بالعدم لم يكن تصوّره خاليًا من جميع القيود»[1].

ثمّ يذكر ابن تيمية إشكالًا: «فإن قلت: فما التصوّر المقابل للتصديق المشروط فيه؟ قيل: هو التصوّر الخالي عن معرفة ذٰلك التصديق، ليس هو الخالي عن جميع القيود السلبيّة والثبوتيّة، فإذا كان يشكّ هل النبيذ حرامٌ أو لا؟ فقد تصوّر النبيذ وتصوّر الحرام، وكلٌّ من التصوّرين متصوّرٌ بقيودٍ، فهو يعلم أنّ النبيذ شرابٌ، وأنّه موجودٌ، وأنّه يشرب، وأنّه يسكر، وغير ذٰلك من صفاته، لٰكن لم يعلم أنّه حرامٌ، فليس من شرط التصوّر المشروط في التصديق أن يكون ساذجًا خاليًا عن كلّ قيدٍ ثبوتيٍّ وسلبيٍّ، بل أن يكون خاليًا عن التقييد بذٰلك التصديق، وقول القائل: (التصديق مسبوقٌ بالتصوّر) مثل قوله: (القول مسبوقٌ بالعلم)، فليس لأحدٍ أن يتكلّم بما لا يعلم، كذٰلك لا يصدق ولا يكذب لما لا يتصوّره، وحينئذٍ فالتصوّر التامّ مستلزمٌ للتصديق والتصوّر الناقص يحتاج معه إلى دليلٍ يثبت له حكمٌ»[2].

ويلاحظ على ما ذكره ابن تيمية في هٰذه العبارة: «فإنّ كلّ ما عرّي عن كلّ قيدٍ ثبوتيٍّ وسلبيٍّ يكون خاطرًا من الخواطر، ليس هو علمًا أصلًا بشيءٍ من الأشياء». فإنّه ارتكب مغالطة الاشتراك اللفظيّ، فإنّ لفظ (العلم) يطلق على ثلاثة معاني: تارةً يُطلق العلم على مطلق التصديق المطابق للواقع، وتارةً أخرى يطلق على التصديق المطابق للواقع اليقينيّ، ويستعمل مرّةً ثالثةً للدلالة على التصوّر البسيط الّذي زعمه ابن تيمية خاطرًا من الخواطر. نعم الخاطر من الخواطر إذا تجرّد عن

---

(1) المصدر السابق، ص 357.

(2) المصدر السابق.

الحكم يُعدّ علمًا أيضًا؛ لأنّ نفس هٰذا الخطور يكشف لنا شيئًا من الأشياء. فالقول بأنّ التصوّر الساذج والمعرّى عن كلّ قيدٍ ليس علمًا بشيءٍ من الأشياء أصلًا، قولٌ باطلٌ بلا دليلٍ.

لٰكنّ الحقّ في المقام ـ كما ذكر المناطقة ـ أنّ العلم إمّا تصوّرٌ فقط، أي تصوّرٌ لا حكم معه، ويقال له التصوّر الساذج، كتصوّر الإنسان من غير حكمٍ عليه بنفيٍ أو إثباتٍ؛ وإمّا تصوّرٌ معه حكمٌ، ويقال للمجموع تصديقٌ، فإذا قلنا على سبيل المثال: "الإنسان كاتبٌ" أو "ليس الإنسان بكاتبٍ"، فقد أسندنا الكاتب إلى الإنسان وأوقعنا نسبة ثبوت الكتابة إليه وهو الإيجاب، أو رفعنا نسبة ثبوت الكتابة عنه وهو السلب. فلا بدّ هنا أن يُدرَك أوّلًا الإنسان ثمّ مفهوم الكاتب، ثمّ ثبوت الكتابة إلى الإنسان، ثمّ وقوع تلك النسبة أو عدم وقوعها، فإدراك الإنسان هو تصوّر المحكوم عليه، وإدراك الكاتب هو تصوّر المحكوم به، وإدراك نسبة ثبوت الكتابة إليه، تصوّر النسبة الحُكميّة، وإدراك وقوع النسبة أو لا وقوعها ـ بمعنى إدراك أنّ النسبة واقعةٌ أو ليست بواقعةٍ ـ هو الحكم. ربّما يحصل إدراك النسبة الحكميّة دون الحكم لمن شكّك في النسبة. لٰكنّ التصديق لا يحصل ما لم يحصل الحكم[1]، فإدراك مطابقة النسبة للواقع يستلزم حكم النفس وإذعانها وتصديقها، فالحكم هو تصديق مطابقة القضيّة للواقع[2].

إذن العلم إمّا تصوّرٌ إن كان إدراكًا ساذجًا، وإمّا تصديقٌ إن كان معه حكمٌ بنفيٍ أو إثباتٍ، أي العلم إمّا إدراكٌ يحصل مع الحكم فهو تصديقٌ أو إدراكٌ لا يحصل مع الحكم فهو تصوّرٌ[3].

---

(1) القزوينيّ الكاتبيّ، نجم الدين عمر بن عليٍّ القزوينيّ الكاتبيّ، شرح الشمسيّة، ص 7 و8.

(2) المظفّر، محمّدرضا، المنطق، ص 14.

(3) الرازيّ، محمد بن محمد، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، ج 1، ص 28.

5ـ البدهيّات عند السلفيّة

بعد تقسيم العلم إلى التصوّر والتصديق، قسّم المنطقيّون كلّ واحدٍ منهما إلى البدهيّ والنظريّ، فالمعرفة البدهيّة هي الّتي لا تحتاج في حصولها إلى النظر والفكر، كتصوّر "الوجود" و"الشيء" أو كتصديق "أنّ الكلّ أعظم من الجزء". وأمّا المعرفة النظريّة فهي الّتي تحتاج في حصولها إلى النظر والتأمّل، كتصوّر حقيقة الروح، والتصديق "بأنّ العالم حادثٌ"[1]. وبما أنّ ابن تيمية يُرجِع التصوّرات إلى التصديقات فهو يعتقد بالتصديقات البدهيّة، والجدير بالذكر أنّ ابن تيمية يساوي بين الفطريّات وبين البدهيّات، فجميع الأمور الفطريّة عنده يعدّ من البدهيّات ولا عكس، وقد ذكر ابن تيمية عدّة خصائص وميزاتٍ للعلم والتصديق البدهيّ:

أ ـ التصديق البدهيّ هو ما يكون أطراف القضيّة من الموضوع والمحمول واضحة وبيّنة ولاتحتاج إلى واسطة للتصديق به، فلا يتوقّف التصديق بالمعلوم البدهيّ على وسطٍ يكون بينهما، وهٰذا الوسط هو الحدّ الأوسط[2].

فحسَب هٰذه الخصوصيّة تُعدّ "الأوليّات" من البدهيّات وهي القضايا الّتي يوجبها العقل الصريح لنفس تصوّر أجزاء القضيّة، لا لسبب خارج عنها كقضية "الكلّ أعظم من الجزء"[3]. وقد اعترف ابن تيمية بهٰذا التعريف للأوّليّات قائلًا: «إنّ الأوّليّات ما لا يفتقر إلى دليلٍ، والنظريّات ما يفتقر إلى دليلٍ، وهٰذا كلامٌ صحيحٌ متّفقٌ عليه»[4].

ب ـ العلم البدهيّ أو الضروريّ هو العلم الّذي يلزم نفسَ العبد لزومًا لا يمكنه

---

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 37.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيين، ص 89

(3) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 214.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 417 و427.

الانفكاك عنه، فالمَرجع في كونه ضروريًّا إلى أنّه يعجز عن دفعه عن نفسه[1]، فإذا لم يمكن الإنسان أن يدفع هٰذه القضايا عن نفسه، ولا يقاوم نفسه في دفعها، تبيّن أنّها ضروريّةٌ[2].

جـ ـ يميّز ابن تيمية بين المعقولات الصحيحة الدقيقة والخفيّة، وهي الّتي تُردّ إلى معقولاتٍ بدهيّةٍ أوّليّةٍ، وبين المعقولات الصّريحة الّتي هي معلومةٌ بفطرة الله الّتي فطر الناس عليها، مثل كون الجسم الواحد لا يكون في مكانين في وقتٍ واحدٍ معًا. فالبدهيّات الأوّليّة عنده هي مرجع العقليّات الخفيّة، والبدهيّات الفطريّة هي ما فُطر عليها الناس[3].

د ـ بناءً على الفكر السلفيّ فأنّ البدهيّات والعلوم الأَوّليّة الّتي يجعلها الله في النفوس هي علومٌ جزئيّةٌ محسوسةٌ معيَّنةٌ، ولا شيء من العلوم الكلّيّة تُعدّ من البدهيّات، يقول ابن تيمية: «إنّ البدهيّات هي العلوم الأَوّليّة الّتي يجعلها الله في النّفوس ابتداءً بلا واسطةٍ مثل الحساب، وهي كالعلم بأنّ الواحد نصف الاثنين فإنّها لا تفيد العلم بشيءٍ معيَّنٍ موجودٍ في الخارج مثل الحكم على العدد المطلق والمقدار المطلق، وكالعلم بأنّ الأَشياء المساوية لشيءٍ واحدٍ هي متساويةٌ في أنفسها؛ فإنَّك إذا حكمت على موجود في الخارج لم يكن إلّا بواسطة الحسّ، مثل العقل»[4].

هـ ـ يعتقد الفكر السلفيّ أنّ العلوم الجزئيّة والحسّيّة أشدّ بداهةً من الكلّيّات وأقرب إلى الفطرة، ولا تتوقّف القضايا الحسّيّة على القضايا البدهيّة الكلّيّة، مثل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما كما يزعمه المنطقيّون، يقول ابن تيمية في هٰذا المجال:

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 77؛ ج 4، ص 44.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 106

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 397.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج9، ص 71

«قد يكون علم الإنسان بالحكم في أعيانها المشخّصة الجزئيّة أبده للعقل من الحكم الكلّيّ، ولا تكون معرفته بحكم المعيَّنات موقوفةً على تلك القضايا الكلّيّات؛ ولهٰذا كان علم الإنسان أنّه هو لم يُحدث نفسه، لا يتوقّف على علمه بأنّ كلّ إنسانٍ لم يحدث نفسه، ولا على أنّ كلّ حادثٍ لم يحدث نفسه، بل هٰذه القضايا العامّة الكلّيّة صادقةٌ، وتلك القضيّة المعيَّنة صادقةٌ، والعلم بها فطريٌّ ضروريٌّ لا يحتاج أن يستدلّ عليه، وإن كان قد يمكن الاستدلال على بعض المعيَّنات بالقضيّة الكلّيّة، ويستفاد العلم بالقضيّة الكلّيّة بواسطة العلم بالمعيَّنات، لٰكنّ المقصود أنّ هٰذا الاستدلال ليس شرطًا في العلم، بل العلم بالمعيَّنات قد يعلم كما تعلم الكلّيّات وأعظم، بل قد يجزم بالمعيَّنات من لا يجزم بالكلّيّات»[1].

و ـ العلوم البدهيّة هي مَرجع العلوم الكسبيّة والنظريّة، فلا بدّ أن تردّ النظريّات إلى البدهيّات وإلّا يلزم الدور والتسلسل[2]، وبعبارةٍ أخرى فإنّ كل دليلٍ لا بدّ أن ينتهي إلى مقدّماتٍ بيّنةٍ بنفسها، قد تسمّى بدهيّاتٍ، وقد تسمّى ضروريّاتٍ، وقد تسمّى أوّليّاتٍ، وقد يقال: هي معلومةٌ بأنفسها[3]. هٰذه البدهيّات لا تحتاج إلى مقدّماتٍ بدهيّةٍ أخرى، فإنّ النتيجة إذا افتقرت إلى مقدّمتين فلا بدّ أن ينتهي الأمر إلى مقدّمتين تُعلمان بدون مقدّمتين، وإلّا لزم الدور أو التسلسل[4].

ويستدل ابن تيمية على لزوم ارجاع العلوم النظريّة والكسبيّة إلى العلوم البدهيّة بدليلٍ، وهو أنّ الإنسان ـ بل وكلّ حيٍّ له علمٌ وإحساسٌ، وله عملٌ وإرادةٌ ـ علمه لا يجوز أن يكون كلّه نظريًّا استدلاليًّا يقف على الدليل، بل لا بدّ له من علمٍ بدهيٍّ أوّليٍّ؛ لأنّه لو وقف كلّ علمٍ على علمٍ آخر للزم الدور أو التسلسل، فإنّه

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 120.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 44.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، النبوّات، ج 2، ص 651.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 361 و362.

إذا توقّف العلم الثاني على علمٍ أوّلٍ، فالأوّل إن توقّف على ذٰلك الثاني بحيث لا يكون إلّا بعده لزم الدور، وإن توقّف على شيءٍ قبل ذٰلك الأوّل لزم التسلسل، فلا بدّ من علمٍ أوّلٍ يحصل ابتداءً بلا علمٍ قبله ولا دليلٍ ولا حجّةٍ ولا مقدّمةٍ، وذٰلك علم بده النفس وابتدئ فيها، وهو أوّلٌ، فيسمّى بدهيًّا وأوّليًّا، وهو من نوع ما تضطرّ النفس إليه فيسمّى ضروريًّا[1].

وهٰذا الاستدلال في إرجاع المعارف النظريّة الكسبيّة إلى المعارف البدهيّة هو الّذي صرّح بها المنطقيّون، يقول الخواجة نصير الدين الطوسيّ في هٰذا المجال: «لا يمكن أن يكون كلّ قضيّةٍ مطلوبةٍ بحجّةٍ، وإلّا لتسلسل أو دار، فلا بدّ من الانتهاء إلى قضايا ليس من شأنها أن تكون مطلوبةً، بل هي المبادئ للمطالب»[2].

ز ـ يعتقد ابن تيمية بأنّ كون العلم بدهيًّا أو نظريًّا هو من الأمور النسبيّة الإضافيّة، مثل كون القضيّة يقينيّةً أو ظنّيّةً، إذ قد يتيقّن زيدٌ ما يظنّه عمرٌو، وقد يبده زيدٌ من المعاني ما لا يعرفه غيره إلّا بالنظر، وقد يكون حسّيًّا لزيدٍ من العلوم ما هو خبريٌّ عند عمرٍو، وإن كان كثيرٌ من الناس يحسب أنّ كون العلم المعيَّن ضروريًّا أو كسبيًّا أو بدهيًّا أو نظريًّا من الأمور اللازمة له، بحيث يشترك في ذٰلك جميع الناس، وهٰذا غلطٌ عظيمٌ وهو مخالفٌ للواقع[3].

ويصرّح ابن تيمية بأنّ كون القضيّة بدهيّةً أو نظريّة ليس وصفًا لازمًا لها يجب استواء جميع الناس فيه، بل هو أمرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ بحسب حال علم الناس بها، فمن عَلِمَهَا بلا دليلٍ كانت بدهيّةً له، ومن احتاج إلى نظرٍ واستدلالٍ بدليلٍ كانت نظريّة له[4].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الاستقامة، ج 2، ص 148.

(2) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 229.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 13 و14.

(4) المصدر السابق، ص 328 و329 و363.

وبعبارةٍ أخرى إنّ بداهة العلم وعدمها تختلف باختلاف جودة الأذهان في الذكاء والبلادة، فإنّ الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم ممّا يتفاوتون في قوى الأبدان، فمن الناس من يتصوّر الطرفين من القضيّة تصوّرًا تامًّا بسرعةٍ وجودةٍ متميّزةٍ، بحيث تتّضح بذٰلك التصوّر التامّ اللوازمُ الّتي لا تتبيّن لغيره الّذي لم يتصوّر الطرفين تصوّرًا تامًّا[1]، يقول ابن تيمية في هٰذا المجال:

«وكون الشيء بيّنًا وغير بيّنٍ نسبةٌ وإضافةٌ بين المعلوم والإنسان العالم، وهٰذا يختلف فيه أحوال الناس، فقد يتبيّن لزيدٍ ما لا يتبيّن لعمرٍو؛ فإنّ أسباب العلم وقوّة الشعور وجودة الأذهان متفاوتةٌ، فلا يلزم إذا تبيّن لإنسانٍ ثبوت بعض الصفات أو لزومها أو اتّصاف الموصوف بها أن يتبيّن ذٰلك لكلّ أحدٍ، ولا يلزم إذا خفي على بعض الناس أن يكون خفيًّا على كلّ أحدٍ»[2].

ولٰكنّ هٰذا الادّعاء – أعني- (العلوم في بداهتها ونظريّتها نسبيّةٌ وإضافيّةٌ) بإطلاقه باطلٌ وغير صحيحٍ، نعم لا شكّ أنّ أذهان الناس تختلف بالنسبة إلى إدراك طرفي القضيّة من الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، فمن الناس من يحظى بذكاءٍ وفطنةٍ بحيث يتصوّر أطراف القضيّة بسرعةٍ خاصّةٍ، ومن الناس من هو بليدٌ غير ذكيٍّ ولا فطنٍ، فهو يتصوّر القضيّة تصوّرًا بطيئًا ناقصًا، ولٰكن ليس هٰذا التمييز بين أذهان الناس في كلّ البدهيّات، بل هناك بدهيّاتٌ واضحةٌ وبيّنةٌ يشترك فيه جميع الناس، وهي الأوّليّات مثل قضيّة (الكلّ أعظم من الجزء) أو (كلّ معلولٍ

---

(1) المصدر السابق، ص 88 و89.

(2) المصدر السابق، ص 399 و400، ويقول ابن تيمية في موضعٍ آخر: «إنّ الأوّليّات ما لا يفتقر إلى دليلٍ، والنظريّات ما يفتقر إلى دليلٍ، وهذا كلامٌ صحيحٌ متّفقٌ عليه لا يحتاج إلى ما ذكروه، ولٰكنّ هٰذا يوجب كون القضيّة أوّليّةً ونظريّةً هو من الأمور الإضافيّة، فقد تكون بدهيّةً لزيدٍ نظريّة لعمرٍو؛ باعتبار تمام التصوّر، فمتى تصوّر الشيء تصوّرًا أتمّ من تصوّر غيره، تصوّر من لوازمه ما لم يتصوّره ذو التصوّر الناقص، فلم يحتج في معرفته بتلك اللوازم إلى وسطٍ، واحتاج صاحب التصوّر الناقص إلى وسطٍ» [الردّ على المنطقيّين، ص 417 و427].

يحتاج الى العلّة) أو (اجتماع النقيضين ممتنعٌ)، فهٰذه القضايا تعدّ الحجر الأساس لكلّ المعارف البشريّة، وهي الّتي تدركها أذهان الناس ذكيّها وبليدها، سريعها وبطيئها، عالمها وجاهلها. يقول الخواجة نصير الدين الطوسيّ في هٰذا المجال:

«فإن كانت أجزاء القضيّة جليّة التصوّر، جليّة الارتباط، فهو واضحٌ للكلّ، وإن لم يكن كذٰلك فهو واضحٌ لمن تكون جليّةٌ عنده، غير واضحٍ لغيره، وإذا توقّف العقل في الحكم الأوّليّ بعد تصوّر الأجزاء فهو إمّا لنقصان الغريزة، كما يكون للبُلْه والصبيان، وإمّا لتدليس الفطرة بالعقائد المضادّة للأوّليّات، كما يكون لبعض العوامّ والجهّال»[1].

والعجيب من ابن تيمية أنه يعدّ المحسوسات والمتواترات من البدهيّات، ومع ذٰلك يصرّح بأنّها مشتركةٌ بين كلّ بني آدم! فيقول: «بعض الحسّيّات قد تكون مشتركةً بين الناس، كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب، وأخصّ من ذٰلك اشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبلٍ وجامعٍ ونهرٍ وغير ذٰلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة، وكذٰلك الأمور المعلومة بالتواتر والتجارب قد يشترك فيها عامّة الناس، كاشتراك الناس في العلم بوجود مكّة ونحوها من البلاد المشهورة، واشتراكهم في وجود البحر وأكثرهم ما رآه، واشتراكهم في العلم بوجود موسى وعيسى ومحمّدٍ، وادّعائهم النبوّة ونحو ذٰلك، فإنّ هٰؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامّة بني آدم، وإنّ قدر من لم يبلغه أخبارهم فهم في أطراف المعمورة لا في الوسط»[2].

وهٰذا تناقضٌ واضحٌ في كلامه، إذ يقول إنّ البدهيّات أمورٌ نسبيّةٌ إضافيّةٌ، ولٰكنه يعدّ المحسوسات والمتواترات البدهيّة من الأمور المطلقة المشتركة بين عامّة بني آدم!

فلو قلنا إنّ: "العلوم في بداهتها ونظريتها نسبيّةٌ وإضافيّةٌ"، فإنّ نفس هٰذه القضيّة من مصاديق العلوم، فتكون نسبيّةً إضافيّةً غير مطلقةٍ! فهي تناقض نفسها.

---

(1) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات، ج 1، ص 215.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 92.

ولذا فقد خلط ابن تيمية بين ما يكون بدهيًّا وبين ما يكون معلومًا للإنسان، بمعنى أنّ اختلاف الناس في العلم لا يدلّ على نسبيّة البداهة، فقد يكون الشيء غير معلومٍ لأحدٍ، ولٰكنّه بدهيٌّ في الواقع، مثل أنّ في الشارع كذا، مع أنّ فلانًا لا يعلم ما حدث في الشارع، ولٰكنّه بدهيٌّ في الواقع؛ لأنّ العلم به لا يحصل إلّا عن طريق المشاهدة. إذن فملاك كون الشيء بدهيًّا ليس العلم به أو عدم العلم به، بل طريق العلم بذٰلك الشيء هو الملاك، فإذا حصل العلم به عن طريق التأمّل والفكر والنظر فهو غير بدهيٍّ، وإذا حصل العلم به من دون تأمّلٍ وتفكّرٍ وتروٍّ فهو بدهيٌّ.

ولٰكن ابن تيمية قد وقع في تناقض الكلام؛ إذ إنه يعتقد هنا أنّ البدهيّات ـ ومن جملتها الفطريّات ـ أمورٌ نسبيّةٌ إضافيّةٌ، ولٰكن عندما يصل إلى موضوع التجسيم ومكان الله يصرّح بأن العلم بعلوّ الله ـ تعالى ـ وكونه عاليًا على مخلوقاته بائنًا منهم أمرٌ معلومٌ بالفطرة الضروريّة الّتي يشترك فيها جميع بني آدم، وكلّ من كان بالله أعرف، وله أعبد، ودعاؤه له أكثر، وقلبه له أذكر، كان علمه الضروريّ بذٰلك أقوى وأكمل[1]! وليس هٰذا إلّا تناقضٌ بيّنٌ، إذا تكون البدهيّات نسبيّةً إضافيّةً وتختلف أحوال الناس إليها، فكيف يعدّ ابن تيمية مسألة علوّ الله ـ تعالى ـ وكونه عاليًا على مخلوقاته بائنًا منهم أمرًا مطلقًا يشترك فيها جميع بني آدم؟! هٰذا من جهة.

من جهةٍ أخرى فإنه يعترف بأنّ المعارف النظريّة والكسبيّة لا بدّ أن تنتهي وترجع إلى البدهيّات، وإلّا يستلزم الدور والتسلسل، فإذا بُنيت النظريّات على البدهيّات من جهةٍ، وكانت البدهيّات حسب رأيه أمورًا إضافيّةً ونسبيّةً من جهةٍ أخرى، تكون النتيجة: أنّ جميع المعارف البشريّة تعتمد على أمورٍ نسبيّةٍ إضافيّةٍ غير مطلقةٍ، وهٰذا يقتضي نسبيّة جميع العلوم البشريّة؛ لأنّ المبنى إذا كان نسبيًّا فالبِناء أيضًا نسبيٌّ بتبعه.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 47، ص 46.

وهٰذه مفسدةٌ عظيمةٌ لا يرتضيها ابن تيمية ولا أتباعه ولا يلتزمون بها؛ إذ إنّ الالتزام بذٰلك يؤدّي إلى نسبيّة جميع ما تبنّاه ابن تيمية وأتباعه.

والعجيب أنّه يعترف في كتابه (درء تعارض العقل والنقل) بهٰذه المفسدة من حيث لا يشعر، إذْ يقول: «إنّ البدهيّات أصلٌ للنظريّات، فلو جاز القدح بالنظريّات في البدهيّات ـ والنظريّات لا تصح إلّا بصحّة البدهيات ـ كان ذٰلك قدحًا في أصل النظريّات، فلزم من القدح في البدهيّات بالنظريّات فساد النظريّات، وإذا فسدت لم يصحّ القدح بها»[1].

وأمّا بالنسبة إلى خصائص البدهيّات فهي: بناءً على الرؤية الحسّيّة الّتي يتبنّاها السلفيّون في مجال نظريّة المعرفة، فإنّ ابن تيمية يصرّ على أنّ «الأحكام المطلقة والكلّيّة لا تفيد العلم بالخارج»، مع أنّ نفس هٰذا الحكم من الأحكام العامّة الكلّيّة، وقد اعتمد ابن تيمية على القواعد العامّة الكلّيّة في آثاره وكتبه، وسنستعرضها في مبحث (مصدر العقل عند السلفيّة).

6 ـ دور الفطرة في المنظومة المعرفيّة السلفيّة

إنّ مفردة (الفطرة) في الفكر السلفيّ تستعمل في معنيين: تارة بمعنى (السنّة) والاستحباب كما ورد في الحديث: «خَمْسٌ مِنَ الْفِطْرَةِ: الْخِتَانُ، وَالِاسْتِحْدَادُ، ونتف الإبط، وقص الشارب، وتقليم الأظفار»[2]، فهٰذه من سنن الفطرة، هٰذا المعنى من الفطرة خارج عن موضوع البحث. وتارةً أخرى يأتي بمعنى ما هو مركوزٌ في خلقة الإنسان، وما يستغنى عن الدليل والبرهان، وهٰذا المعنى هو المراد في هٰذا البحث.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 113.

(2) الألباني، محمّد ناصر الدين، التعليقات الحسان على صحيح ابن حبّان، ج 8، ص 92.

ولذا يعتمد السلفيّة ـ خاصّةً ابن تيمية وأتباعه ـ في إثبات مدّعياتهم ومقاصدهم على (الفطرة) أشدّ الاعتماد، وكثيرًا ما يستعمل هٰذه الجملة في كتبهم وهي: «هٰذا المطلب مطابقٌ لفطرة الله الّتي فطر الناس عليها». لٰكن يستغلّ الفكر السلفيّ مفردة الفطرة، وينسب إليها أمورًا منافيةً للعقل والفطرة السليمة، مثل تجسيم الله تعالى، ويعتقد أنّها نابعةٌ من الفطرة الّتي فطر الله الناس عليها! وبعبارة أخرى فإنّ ابن تيمية يطبّق معايير الفطرة السليمة على بعض المصاديق خطًا، ويعدّها فطريّةً كالاعتقاد بأنّ قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل فطريٌّ.

وفي الحقيقة أنّه يحاول أن يجعل مخالفيه في العقيدة أعداء الفطرة الإنسانيّة، ويتظاهر بأنّ كلامه ملائمٌ للفطرة السليمة حتى لا يجترّأ أحدٌ على مخالفته، وبما أنّ السلفيّين يركّزون على الفطرة ويتمسّكون بها في إثبات مدّعياتهم وآرائهم كثيرًا، فحريٌّ بنا أن نبيّن مواصفات الفطرة عندهم، ونذكر بعض الأمور الّتي عدّها الفكر السلفيّ من مصاديق الفطرة، ثمّ نقوم بدراستها ونقدها:

1ـ يساوي ابن تيمية بين البدهيّات وبين الفطريّات، ويعدّ كلّ بدهيٍّ فطريًّا، وكلّ فطريٍّ بدهيٌّ؛ لذا يصرّح بأنّ البدهيّات العقليّة مِن فطرة الله الّتي فطر الناس عليها، مثل امتناع كون الجسم الواحد في مكانين في وقتٍ واحدٍ معًا[1]، وما هو ثابتٌ في الفطرة لا يحتاج إلى الدليل، كالاعتراف بوجود الصانع، الّذي هو أرسخ المعارف وأثبت العلوم وأصل الأصول عند ابن تيمية[2].

2ـ إنّ الأمور الفطريّة أمورٌ ثابتةٌ راسخةٌ مستقرّةٌ في نفس الإنسان، ولا يمكن لأحدٍ نزعُها إلّا بتبدّل الفطرة، كما قال النبيّ ﷺ: «كلّ مولودٍ يولد على الفطرة، فأبواه يهوّدانه وينصّرانه ويمجّسانه»[3].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 397.

(2) انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 72.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 53 و54.

3ـ لايمكن إنكار الأمر الفطري والضروري ولا تكذيبه ولا نقضه بالمعارِض، فالأمر الفطريّ لا يعارضه لا الفطريّ ولا النظريّ والكسبيّ[1].

4ـ يعتقد ابن تيمية بأنّ العلم بوجود الله ـ تعالى ـ من المعارف الضروريّة والفطريّة، وهو أبده من العلم بأنّ الواحد نصف الاثنين! فيقول:

«إنّ أصل العلم الإلٰهيّ فطريٌّ ضروريٌّ، وإنّه أشدّ رسوخًا في النفوس من مبدإ العلم الرياضيّ كقولنا: إنّ الواحد نصف الاثنين، ومبدإ العلم الطبيعيّ كقولنا: إنّ الجسم لا يكون في مكانين»[2].

فالعلم بالله تعالى عند المدرسة السلفيّة، وتوجّه الإرادة إليه أشدّ رسوخًا، وأبلغ ضرورةً في النفس البشريّة، من ضرورة المعارف الأوّليّة الضروريّة، رياضيّةً كانت أم طبيعيّةً، والسرّ في أنّ العلم بالله ـ تعالى ـ أشدّ رسوخًا من سائر البدهيّات والضروريّات هو أنّ ضرورة العلم الإلٰهيّ قد تغلغلت في النفس وتمكّنت منها من جهتين: من جهة الضرورة العقليّة العلميّة، ومن جهة الضرورة الإراديّة النفسيّة، فضرورة وجود الله وربوبيّته ضرورة مزدوجةٌ، ولٰكنّ ضرورة المبادئ الأوّليّة ضرورةٌ عقليّةٌ وعلميّةٌ مجرّدةٌ[3]؛ لذا يقول ابن تيمية: «أمّا العلم الإلٰهيّ فهو أجلّ وأشرف، فإنّه ضروريٌّ لبني آدم علمًا وإرادةً، فطروا على ذٰلك، فوجود هٰذا العلم والإرادة الضروريّتين في أنفسهم أكثر وأكثر من وجود ذٰلك»[4].

5ـ إنّ المعرفة الفطريّة هي معرفةٌ مجملةٌ تُفصّلها الشريعة؛ ولهٰذا يصرّح ابن تيمية بأنّ الوحي والقرآن فطرةٌ منزَّلةٌ، والفطرة الإنسانيّة مكمّلةٌ بالفطرة المنزَّلة،

---

(1) المصدر السابق.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 15.

(3) الدعجانيّ، عبد الله بن نافعٍ، منهج ابن تيمية المعرفيّ، ص 71.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 4، ص 562.

فإنّ الفطرة تعلم الأمر مجملًا، والشريعة تفصّله وتبيّنه، وتشهد بما لا تستقلّ الفطرة به[1]، ويظهر أنّ ابن تيمية قد فسّر (الفطرة) بالعقل العمليّ الّذي لا يستقلّ ببعض الأمور التفصيليّة.

6ـ يعتقد ابن تيمية أنّ الشكل الأوّل من أشكال القياس البرهانيّ فطريٌّ لا يحتاج إلى الدليل قال: «فإنّه متى كانت مادّة الاستدلال صحيحةً، أمكن تصويرها بالشكل الأوّل الفطريّ، فبقيّة الأشكال لا يحتاج إليها، وإنّما تفيد بالردّ إلى الشكل الأوّل إمّا بإبطال النقيض الّذي يتضمّنه قياس الخلف، وإمّا بالعكس المستوي أو عكس النقيض، فإنّ ثبوت أحد المتناقضين يستلزم نفي الآخر إذا روعي التناقض من كلّ وجهٍ. فالفطرة تصوّر القياس الصحيح من غير تعليمٍ، والناس بفطرهم يتكلّمون بالأنواع الثلاثة (التداخل والتلازم والتقسيم) كما يتكلّمون بالحساب ونحوه، والمنطقيّون قد يسلّمون ذٰلك»[2].

ونستفيد من هٰذه العبارة أنّ الأمور الفطريّة لا تحتاج إلى الكسب والتعليم، بل هي مركوزةٌ ومغروزةٌ في نفوس الناس منذ الولادة؛ لذا تحتاج إلى التربية والتنمية والازدهار في ضوء بعض الممارسات والنشاطات.

7ـ إنّ "قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل" وهو إسراء حكمٍ جزئيٍّ معيَّنٍ إلى جزئيٍّ معيَّنٍ آخر بسبب تماثلٍ بينهما ممّا فُطر العباد عليها؛ قال ابن تيمية: «والميزان الّتي أنزلها الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: ﴿اللهُ الّذي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾[3] وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 53 و54.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 297.

(3) سورة الشورى: 17.

الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾[1] هي ميزانٌ عادلةٌ تتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوّى بين المتماثلين، ويفرّق بين المختلفين، بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف»[2].

8ـ (الحُسن) بمعنى ما يلائم النفس وينفعها، و(القُبح) بمعنى ما يضرّ النفس ويؤذيها أمران فطريّان، والناس بفطرتهم يحبّون ما يلائمهم وينفعهم، ويبغضون ما يضرّهم ويؤذيهم، فلو لم يكن لهٰذه القضايا مبدأٌ في قوى الإنسان لم تشتهر في جميع الأمم، فالمشهور في جميع الأمم لا بدّ أن يكون له موجبٌ في الفطرة المشتركة بين جميع الأمم، فعُلِم أنّ الموجب لاعتقاد هٰذه القضايا أمرٌ اشتركت فيه الأمم، وذٰلك لا يكون إلّا من لوازم الإنسانيّة، فإنّ الأمم لم تشترك كلّها في غير لوازم الإنسانيّة[3].

9ـ إنّ العلم بعلوّ الله ـ تعالى ـ وكونه عاليًا على مخلوقاته بائنًا منهم، أمرٌ معلوم بالفطرة الضروريّة الّتي يشترك فيها جميع بني آدم، وكلّ من كان بالله أعرف، وله أعبد، ودعاؤه له أكثر، وقلبه له أذكر، كان علمه الضروريّ بذٰلك أقوى وأكمل[4].

يقول ابن تيمية: «من أعظم العلوم في العقل أنّ البارئ فوق العالم وأنه يمتنع أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه، بل يمتنع أن يكون شيءٌ من الموجودات كذٰلك وهٰذا بيّنٌ، وأمّا أن يخالفوا ما فطر الله عليه عباده وما أنزل به كتبه وأرسل به رسله بمقاييس لا تدلّ لهم إلّا بمقدّماتٍ كثيرةٍ مركّبةٍ لا بدّ فيها من الاستدلال بما هو في الفطرة دون ما دفعوه، أو مثله مع ما فيها من الألفاظ المشتركة وغيرها، فهٰذا لا يفعله إلّا جاهلٌ أو ظالمٌ أو من جمع الأمرين، بل هو من أعظم العالمين

---

(1) سورة الحديد: 25.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 382.

(3) المصدر السابق، ص 430.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 47، ص 46.

جهلًا وظلمًا؛ لكونه تكلم في الله وأسمائه وآياته بمثل هٰذا العقل الفاسد، وكان من أعظم المطفّفين في أصول الدين»[1].

10ـ يعتقد ابن تيمية أنّ عدم كون البارئ جسمًا ليس هو ممّا تعرفه الفطرة والبديهة، ولا بمقدّماتٍ قريبةٍ من الفطرة، ولا بمقدّماتٍ بيّنةٍ في الفطرة؛ بل بمقدّماتٍ فيها خفاءٌ وطولٌ، وليست مقدّماتٍ بيّنةً، ولا متّفقًا على قبولها بين العقلاء، بل نقيض هٰذا المطلوب، وهو أنّ الموجود القائم بنفسه لا يكون إلّا جسمًا، وما لا يكون جسمًا لا يكون إلّا معدومًا أقربُ إلى الفطرة والعقول من الأوّل[2].

11ـ يعتقد ابن تيمية أنّ كون الله ـ تعالى ـ ليس مباينًا للمخلوقات ولا مجانبًا لها، ولا يُشار إليه، ونحو ذٰلك من القضايا السلبيّة الّتي تستلزم كون الموصوف بها معدومًا بل ممتنعًا؛ مخالفٌ لصريح المعقول وصحيح المنقول والفطرة الّتي فطر الله عباده عليها[3].

ملاحظاتٌ

لا شكّ أنّ الحقائق الفطريّة أمورٌ ثابتةٌ راسخةٌ في نفوس الناس منذ الولادة، ولا تحتاج إلى الاكتساب والتحصيل، بل هي موهبةٌ إلٰهيّةٌ مودوعةٌ في الفطرة، ومن هٰذه الأمور الفطريّة حبّ الكمال، وكشف الحقائق، والميل إلى الجمال، ومعرفة الله تعالى، والتذلّل له، وما شابه ذٰلك. وقد أشار ابن تيمية لهٰذه الخصائص والسمات للأمور الفطريّة، ولٰكنّ هناك بعض الملاحظات على ما ذكره ينبغي التطرّق إليها:

الأولى: إنّ بعض هٰذه الخصائص العامّة الّتي يذكرها ابن تيمية للأمور الفطريّة هي

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 4، ص 109.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 359.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 323.

في الحقيقة خصائص البدهيّات نفسها، ولٰكنّ تطبيقها على ما يرومه من التجسيم وإعطاء الحجّيّة والاعتبار بقياس التمثيل وقياس الغائب على الشاهد أمرٌ باطلٌ ومرفوضٌ عند العقل، كيف تصدّق الفطرةُ بقياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل؟! والعقل يحكم بأنّه لا يفيد اليقين؛ لأنّ مجرّد التشابه بين الشيئين في أمرٍ خاصٍّ لا يستلزم حكمًا مشتركًا بينهما، يمكن أن يكون هناك عللٌ أو أسبابٌ خافيةٌ علينا سبّبت الحكم في الشاهد، ولا يمكن إعمام ذٰلك الحكم على الغائب.

الثانية: ذكر ابن تيمية ثلاث قضايا تنصّ على تجسيم الله تعالى، واعتبرها من القضايا الفطريّة، وهي:

أ ـ «إنّ العلم بعلوّ الله ـ تعالى ـ وكونه عاليًا على مخلوقاته بائنًا منهم أمرٌ معلومٌ بالفطرة الضروريّة الّتي يشترك فيها جميع بني آدم».

ب ـ «إنّ عدم كون البارئ جسمًا ليس هو ممّا تعرفه الفطرة والبديهة».

جـ «إنّ كون الله ـ تعالى ـ ليس مبائنًا للمخلوقات ولا مجانبًا لها ولا يُشار إليه، مخالفٌ لصريح المعقول وصحيح المنقول، والفطرة الّتي فطر الله عباده عليها».

وهٰذه القضايا الثلاث تدلّ بكلّ صراحةٍ على أنّ جسمانيّة الله ـ تعالى ـ أمرٌ فطريٌّ عند كلّ بني آدم! والعجيب من ابن تيمية أنه يدّعي أنّ مذهبه في الصفات الإلٰهيّة وسطٌ بين التجسيم والتعطيل، ولٰكنّ هٰذه القضايا تنصّ على تجسيم الله تعالى، والفطرة النزيهة من الشبهات والشهوات تحكم بأنّ من التزم بجسمانيّة شيءٍ فلا بدّ أن يلتزم بلوازم الجسمانيّة، من التحديد والتركيب والتقسيم والتحرّك والتحيّز وغيرها من لوازم القول بالتجسيم، فهٰذه أمورٌ تكذّبها الفطرة السليمة ولا ترتضيها لله الّذي هو غنيٌّ بالذات.

الثالثة: الجدير بالذكر هو أنّ القول بأنّ العلم بالله ـ تعالى ـ أشدّ ضرورةً وأبده من سائر البدهيّات والضروريّات، وأشدّ رسوخًا منها يستلزم لوازم خطيرةً جدًّا نستعرض شطرًا منها:

من اللوازم الفاسدة لهٰذا القول أنّ العلوم والمعارف الأوّليّة كأصل امتناع اجتماع النقيضين ليست أسبق إلى الذهن، والحال أنّ قضيّة (الله موجودٌ) تتوقّف في صدقها على التسليم بقضيّة امتناع اجتماع النقيضين مسبقًا، والواقع يثبت هٰذا. وكذٰلك يستلزم قول ابن تيمية المتقدّم أنّ قضيّة (الكلّ أعظم من الجزء) ليست أبده من قضيّة (الله موجودٌ)، بينما قضيّة (الكلّ أعظم من الجزء) تعدّ من القضايا الأوّليّة الّتي يكفي في التصديق بها تصوّر الموضوع والمحمول والنسبة بينهما، ولٰكنّ قضيّة (الله موجودٌ) لا يكفي تصوّر الموضوع والمحمول إلى التصديق بها، بل يحتاج إلى الحدّ الأوسط في إثباتها، فلو كانت قضيّة (الله موجودٌ) أبده البدهيّات والضروريّات كما زعمه ابن تيمية، فَلِمَ تمتلئ الكتب العقديّة بالبراهين العقليّة لإثبات وجود الله تعالى؟!

ب ـ إذا كان العلم بالله أبده من سائر البدهيّات، فلا تتوقّف قضيّة (الله موجودٌ) على سائر البدهيّات كامتناع اجتماع النقيضين، بل سائر البدهيّات تتوقّف عليها ومحتاجةٌ إليها، وهٰذا خلاف العقل والبداهة، وبعبارةٍ أخرى يعتقد ابن تيمية أنّ القضايا النظريّة والكسبيّة لا بدّ وأن تنتهي إلى القضايا البدهيّة الّتي لا تحتاج إلى الدليل والكسب. من جهةٍ أخرى يقول: إنّ قضية (الله موجودٌ) أبده من القضايا البدهيّة الأوّليّة كقضيّة "الكلّ أعظم من الجزء"، نستنتج من هٰذا أنّ كلّ قضيّةٍ نظريّةٍ وكسبيّةٍ لا بدّ وأن تنتهى إلى قضيّة (الله موجودٌ)! وهٰذا خلاف الواقع والوجدان؛ لأنّ هٰذا الادّعاء نفسه أعني: "العلم بالله ـ تعالى ـ أشدّ ضرورةً وأبده من سائر البدهيّات" يجب أن ينتهي إلى قضيّة "الله موجود" وليس كذٰلك.

لا شكّ في أنّ قضيّة (اجتماع النقيضين وارتفاعهما محالٌ) من أبده البدهيّات، وأنّها أمّ القضايا والحجر الأساس لكلّ المعارف البشريّة؛ لأنّ العلوم البشريّة تحتاج إلى قضيّة امتناع النقيضين في صدقها، ولا تحتاج قضيّة امتناع النقضين في صدقها إلى سائر القضايا.

الفصل الثاني

مصادر المعرفة في الفكر السلفيّ

بسم الله الرحمن الرحيم

وما توفيقي إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب

ذكرنا أنّ هناك علاقةً وثيقةً بين مصادر المعرفة وبين العقائد الدينيّة؛ لأنّها تقتنص من مصادرها المعرفيّة وأسسها الفكريّة، فينبغي لنا أن نبحث عن كلّ واحدٍ من المصادر المعرفيّة الّتي اعتمد عليها الفكر السلفيّ في منظومته العقديّة؛ لذا نبدأ من مصدر الحسّ والتجربة الحسّيّة ودورها ومكانتها في المنظومة المعرفيّة السلفيّة، ثمّ نبحث عن سائر المصادر المعرفيّة الأخرى كـالخيال والوهم والعقل والنقل والكشف الباطنيّ، وكلّ هٰذا سنبحثه في ستّة مباحثٍ هي:

المبحث الأوّل: مصدر الحسّ

لا شكّ في أنّ مصدر الحسّ والحواسّ الخمس له مكانةٌ خاصّةٌ ودورٌ مهمٌّ في المنظومة المعرفيّة البشريّة، بحيث قيل: «من فقد حسًّا فقد فقدَ علمًا»[1]، كذٰلك تؤيّد النصوص الدينيّة أهمّيّة الإدراك الحسّيّ، كما صرّح به القرآن الكريم: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿إِنَّا خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ نُطْفَةٍ أَمْشاجٍ نَبْتَليهِ فَجَعَلْناهُ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾[3].

يعدّ الحسّ والتجربة الحسّيّة من أهمّ مصادر المعرفة في الفكر السلفيّ، وقد حاولوا

---

(1) الداماد، مير محمدباقر، المصنّفات، ص 478.

(2) سورة النحل: 78.

(3) سورة الإنسان: 2.

التركيز وبشكلٍ مفرطٍ على الحسّ في المنظومة المعرفيّة السلفيّة، حتّى أنّ كثيرًا من المعتقدات السلفيّة من التجسيم ورؤية الباري تعالى، والجمود على النصوص وفهم السلف، وإقصاء العقل، ونفي المجاز من اللغة العربيّة، وتكفير المسلمين وما شابه ذٰلك؛ أمورٌ ناجمةٌ عن الاعتماد المفرط على الحسّ والحسّيّات، وسنبيّن التداعيات والآثار العقديّة المترتّبة على هٰذا التركيز المفرط على الحسّ في الأبحاث القادمة.

ثمّ إنّ أعلام المدرسة السلفيّة ـ خصوصًا ابن تيمية ومن سار على دربه ـ يعتقدون في المعرفة الحسّيّة ما يعتقده أصحاب المدرسة الحسّيّة والتجريبيّة في العالم الغربيّ؛ إذ يصرّح ابن تيمية بأنّ أهل السنّة والجماعة المقرّين بأنّ الله ـ تعالى ـ يُرى، متّفقون على أنّ ما لا يمكن معرفته بشيءٍ من الحواسّ فإنّما يكون معدومًا لا موجودًا[1]، وإنّ كلّ موجودٍ لا بدّ من إحساسه، وهٰذا هو مذهب الصفاتيّة، وهم الّذين يقرّون بأنّ الله يُرى في الدار الآخرة، وهو مذهب سلف الأمّة وأئمّتها[2].

بناءً على هٰذه الرؤية الحسّيّة، فإنّ (كلّ موجودٍ محسوسٌ)، فيصير عكس نقيضه على حدّ تعبير المنطقيّين: (كلّ غير محسوسٍ غير موجودٍ)؛ لذا نرى أنّ ابن تيمية يصرّح بأنّ كلّ موجودٍ قائمٌ بنفسه يمكن رؤيته بالأبصار، بل كلّ موجودٍ يمكن إحساسه إمّا بالرؤية وإمّا بغيرها، فما لا يعرف بشيءٍ من الحواس لم يكن إلّا معدومًا[3].

ولٰكن المشكلة الرئيسة في المدرسة السلفيّة الحسّيّة تتعلّق بنفي ما وراء الحسّ والمحسوسات، وأنّ ما هو غير محسوسٍ فهو معدومٌ، فلو ركّزت السلفيّة على مصدر الحسّ، ثمّ توقّفت وسكتت بالنسبة إلى ما وراء الحسّ، ولم تتجاوز حدّها لكانت معقولةً ومطلوبةً، ولٰكن هٰذه المدرسة قد تجاوزت الموازين والمقاييس

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 341.

(2) المصدر السابق، ج3، ص 454.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 229.

الحسّيّة والتجربيّة، ورفضت ما وراء الطبيعة وتعدّها عدمًا، بينما لا تصلح الأدوات الحسّيّة ولا تستحقّ أن تُثبت ما وراء الحسّ أو ترفضها؛ لعدم قدرتها على ذٰلك، بل ينبغي أن تعمل وتنشط في إطار المحسوسات فحسب، وإنّ الحسّ والأدوات الحسّيّة عاجزةٌ وقاصرةٌ عن إثبات ما وراء الحسّ أو نفيه؛ لأنّ شأن الحسّ هو أن يدرك ما كان في نطاق المحسوسات الجزئيّة ولا غير؛ لذا يقول العلّامة الطباطبائيّ: «فما للعلم الباحث عن الطبيعة وللأمر الخارج عنها؟ فإنّ العلم الباحث عن المادّة وخواصّها ليس من وظيفته أن يتعرّض لغير المادّة وخواصّها لا إثباتًا ولا نفيًا، ولو فعل شيئًا منه باحثٌ من بحّاثه كان ذٰلك منه شططًا من القول، نظير ما لو أراد الباحث في علم اللغة أن يستظهر من علمه حكم الفلك نفيًا أو إثباتًا»[1].

ومما يعتقده التيّار السلفيّ بأنّ قول القائل: (يجد الواجدُ شيئًا) هو بمعنى (يحسّه)، فإنّ وجود الشيء وإحساسه متلازمان، بل هو هو، ولا يستعمل لفظ (موجودةٌ) و(وجدته) فيما لا يُحسّ ولا يمكن الإحساس به[2]، وهٰذا نصٌّ على حصر المعرفة في الإدراك الحسّيّ.

وعلى أساس هٰذه النزعة الحسّيّة يردّ ابن تيمية رأي الجهمية وهو أنّ الله ـ تعالى ـ ليس فوق سماواته ولا يُرى بالأبصار قائلًا:

«[و] كلّ موجودٍ فالله قادرٌ على أن يجعلنا نحسّه بإحدى الحواسّ الخمس، وما لا يكون ممكنًا إحساسه بإحدى الحواسّ الخمس فإنّه معدومٌ، وهٰذه الطريقة ممّا بين الأئمّة أنّ جهمًا يقول: إنّ الله معدومٌ لما زعم أنّه لا يُحَسّ بشيءٍ من الحواسّ؛ لأنّ الموجود لا بدّ أن يمكن إحساسه بإحدى الحواسّ»[3].

---

(1) الطباطبائيّ، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 89.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 353.

(3) المصدر السابق، ج 4، ص 320.

وهٰذا التعليل الّذي ذكره ابن تيمية في آخر كلامه يعني أنّ سبب رفض كلّ أمرٍ غير محسوسٍ في العالم هو: «أنّ الموجود لا بدّ أن يمكن إحساسه بإحدى الحواسّ»؛ لأنّ العلّة تعمّم وتخصّص.

فتأكيد ابن تيمية على أنّ الإحساس هو موجب العلم الصحيح، وأصله الإبصار، كما قال تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾[1] وقال يعقوب: ﴿يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ﴾[2] وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِي إِلَى اللهِ﴾[3] وقال النبيّ ﷺ: «كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء، هل تحسّون فيها من جدعاء» وأمّا الخيال والوهم، فهو من نحو الاعتقاد الّذي يكون حقًّا تارةً وباطلًا أخرى، وقد يخصّ باسم الباطل[4].

وبناءً على هٰذه الرؤية الحسّيّة والمادّيّة ترى المدرسة السلفيّة بأنّ كون الشيء غائبًا وشاهدًا أمرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ بالنسبة إلينا، فإذا غاب عنّا كان غيبًا، وإذا شهدناه كان شهادةً، وليس هو فرقًا يعود إلى أنّ ذاته تُعقل ولا تُشهد ولا تُحسّ، بل كلّ ما يُعقل ولا يمكن أن يُشهد ويُحسّ بحالٍ فإنّما يكون في الذهن، وما أخبرت به الرسل عليهم السلام من الغيب فهو أمورٌ موجودةٌ ثابتةٌ أكمل وأعظم ممّا نشهده نحن في هٰذه الدار، وتلك أمورٌ محسوسةٌ تُشاهد وتُحسّ ولٰكن بعد الموت وفي الدار الآخرة، ويمكن أن يشهدها في هٰذه الدار من يختصّه الله بذٰلك، فليست هٰذه الأمور

---

(1) سورة مريم: 98.

(2) سورة يوسف: 87.

(3) سورة آل عمران: 52.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 319.

عقليّةً قائمةً بالعقل؛ ولهٰذا كان الفرق بينها وبين الحسّيّات الّتي نشهدها أنّ تلك غيبٌ وهٰذه شهادةٌ قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾[1].

إذن فالمحسوس في الفكر السلفيّ ينقسم إلى قسمين: الأوّل المحسوس بالفعل، والثاني المحسوس بالقوّة أو ما يمكن إحساسه، وإن كنا الآن لا نستطيع أن نحسّه، وما أخبرتنا به الأنبياء من الغيب ليس محسوسًا لنا بالفعل، فلا نشهده الآن، بل هو غيبٌ عنا، ولٰكن هو ممّا يمكن إحساسه، وممّا يحسّه الناس بعد الموت؛ ولهٰذا كانت عبارة الأنبياء عليهم السلام تقسّم الأمور إلى غيبٍ وشهادةٍ، قال تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ﴾[2] وقال: ﴿تِلْكَ مِنْ أَنْبَاءِ الْغَيْبِ نُوحِيهَا إِلَيْكَ﴾[3] وقال: ﴿هُوَ اللهُ الّذي لَا إلٰه إلّا هو عالم الغيب والشهادة هو الرحمٰن الرحيم﴾[4].[5]

ولهٰذا يصرّح ابن تيمية بأن الرسل (صلوات الله عليهم) قسّموا الموجودات إلى غيب وشهادة، وأمروا الإنسان بالإيمان بما أخبروا به من الغيب، وكون الشيء شاهدًا وغائبًا أمرٌ يعود إلى كونه الآن مشهودًا أو ليس الآن بمشهودٍ، فما لم يكن الآن مشهودًا يمكن أن يشهد بعد ذٰلك، بخلاف هٰؤلاء النفاة، فإنهم قسموا الموجودات في الخارج إلى محسوس، وإلى معقول لا يمكن الإحساس به بحال، وهٰذا مما ينفيه صريح العقل لا مما يثبته، ولٰكن نحن لا نحسّ الآن بهٰذه الأمور بالحس الظاهر، وعدم إحساسنا الآن بذٰلك، لا يمنع أن الملائكة يمكنها الإحساس بذٰلك، وأنه يمكننا الإحساس بذٰلك في حال أخرى، وأنه يمكن كل واحد أن يحس بما في

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 309 و310.

(2) سورة البقرة: 3.

(3) سورة هودٍ: 49.

(4) سورة الحشر: 22.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج6، ص 33

باطن غيره، كما يمكنه الإحساس الآن بوجهه وعينه، وإن كان الإنسان لا يرى وجهه وعينه، فقد يشهد الإنسان من غيره ما لا يشهده من نفسه[1].

فحصر المعرفة في الإدراك الحسّيّ جعل السلفيّين يعتقدون أنّه ليس هناك غيبٌ مطلقٌ، بل الغيب أمرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ، بمعنى أنّ كلّ غيبٍ محسوسٌ ولٰكن تارةً محسوسٌ بالفعل وأخرى محسوسٌ بالقوّة، ومن جملة الغيب بل أتمّ مصاديق الغيب هو ذات الله تعالى، ولٰكن السلفيّون يعتقدون بأن الله ـ تعالى ـ فوق سماواته مستوٍ على عرشه، ولعرشه أطيطٌ[2] لثقله! وهٰذا أمرٌ خطيرٌ جدًّا. وهٰذا هو نتيجة التعويل على الاسرائيليّات الّتي وضعتها أيدٍ يهوديّةٍ مثل كعب الأحبار، ودسّتها في التراث الحديثيّ الإسلاميّ في هٰذا المجال.

1ـ خصائص القضايا الحسّيّة

نقصد بالقضيّة الحسّيّة القضيّةَ الّتي تحصل عن طريق الحواسّ الخمس فحسب، وللقضايا الحسّيّة ميزاتٌ وخصائص نشير إليها في ضوء الرؤية العقديّة السلفيّة:

1ـ أنّ القضايا الحسّيّة غنيّةٌ عن الحدّ والتعريف[3]؛ فلذٰلك تُعدّ من جملة البدهيّات.

2ـ أنّ الحسّ لا يدرِك أمرًا كلّيًّا عامًّا أصلًا فليس في الحسّيّات المجرّدة قضيّةٌ كلّيّةٌ عامّةٌ تصلح أن تكون مقدّمةً في البرهان اليقينيّ، وممّا يوضح ذٰلك أنّ القضايا الحسّيّة لا تكون إلّا جزئيّةً معيَّنةً، فنحن لم ندرك بالحسّ إلّا إحراق هٰذه النار، وهٰذه النار، لم ندرك أنّ كلّ نارٍ محرقةٌ، والعلم بعموم قضيّة (كلّ نارٍ محرقةٌ) يحصل عن طريق التجربة والعادة الّتي هي من جنس قياس التمثيل[4].

---

(1) المصدر السابق، ج 6، ص 107 و108.

(2) الأطيط هو صوت الرحل والإبل من ثِقل أحمالها.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 11.

(4) المصدر السابق، ص 113 و300.

3ـ أنّ القضايا الحسّيّة ليست ثابتةً دائمةً، بل هي تتعرّض للنقض والتغيير، يقول ابن تيمية: «ولا أعلم في القضايا الحسّيّة قضيّة كلّيّةً لا يمكن نقضها»[1].

فلذا أنّ القضايا الحسّيّة لا تقع مقدّمةً في البرهان اليقينيّ؛ إذ هي متغيّرةٌ متبدّلةٌ[2].

4ـ لا يمكن تعميم الحكم الجزئيّ إلى الموارد المختلفة للحصول على الحكم الكلّيّ، إلّا عن طريق قياس التمثيل أو "قياس الغائب على الشاهد"[3].

5ـ من بين القضايا الحسّيّة أنّ مدركات البصر أكمل من سائر المدركات كما قاله الأكثرون وكما قال النبيّ ﷺ: «ليس المخبر كالمعاين»[4]. وقد يحصل لنا من العلم بالسمع ما لا يحصل بالبصر؛ لأنّ البصر أقوى وأكمل ولٰكنّ السمع أعمّ وأشمل، وهاتان الحاسّتان هما الأصل في العلم بالمعلومات الّتي يمتاز بها الإنسان عن البهائم، ولهٰذا يقرن الله بينهما مع الفؤاد في مواضع: كقوله تعالى: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا﴾[5]، وقوله تعالى: ﴿وَاللهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالأَبْصَارَ وَالأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[6].

6ـ أنّ القضايا الحسّيّة أو الإحساس نوعان: نوعٌ بلا واسطةٍ، كالإحساس بنفس الشمس والقمر والكواكب، وإحساسٌ بواسطة كالإحساس بالشمس والقمر والكواكب في مرآةٍ، أو ماءٍ، أو نحو ذٰلك[7].

---

(1) المصدر السابق، ص 301.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق.

(4) ابن قتيبة، عبد الله بن مسلمٍ، تأويل مختلف الحديث، ج 1، ص 160.

(5) سورة الإسراء: 36.

(6) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 96.

(7) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 8، ص 40.

7ـ ليس في الحسّ المحض حكمٌ على شيءٍ بنفيٍ أو إثباتٍ، بل الحكم في القضايا الحسّيّة على عهدة العقل:

«فَكُلُّ مَنْ أَخْبَرَ بِمَا يُخَالِفُ صَحِيحَ الْمَنْقُولِ أَوْ صَرِيحَ الْمَعْقُولِ يُعْلَمُ أَنَّهُ وَقَعَ لَهُ غَلَطٌ، وَإِنْ كَانَ صَادِقًا فِيمَا يَشْهَدُهُ فِي الْحِسِّ الْبَاطِنِ أَوِ الظَّاهِرِ، لٰكِنَّ الْغَلَطَ وَقَعَ فِي ظَنِّهِ الْفَاسِدِ الْمُخَالِفِ لِصَرِيحِ الْعَقْلِ لَا فِي مُجَرَّدِ الْحِسِّ، فَإِنَّ الْحِسَّ لَيْسَ فِيهِ عِلْمٌ بِنَفْيٍ أَوْ إِثْبَاتٍ. فَمَنْ رَأَى شَخْصًا، فَلَيْسَ فِي الْحِسِّ إِلَّا رُؤْيَتُهُ. وَأَمَّا كَوْنُهُ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا، فَهٰذا لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ عَقْلٍ يُمَيِّزُ بَيْنَ هٰذا وَهٰذا، وَلِهٰذا كَانَ الصَّغِيرُ وَالْمَجْنُونُ وَالْبَهِيمُ وَالسَّكْرَانُ وَالنَّائِمُ وَنَحْوُهُمْ ـ لَهُمْ حِسٌّ، وَلٰكِنْ لِعَدَمِ الْعَقْلِ لَا يُمَيِّزُونَ أَنَّ هٰذا الْمَشْهُودَ هُوَ كَذَا أَمْ كَذَا، بَلْ قَدْ يَظُنُّونَ ظُنُونًا غَيْرَ مُطَابِقَةٍ»[1].

دراسةٌ نقديّةٌ

١ـ الركيزة الأساسيّة في نظريّة المعرفة للفكر السلفيّ تتجسّد في هٰذه القضايا الّتي صرّح بها ابن تيمية، وهي كالآتي:

«إنّ ما لا يمكن معرفته بشيءٍ من الحواسّ فإنّما يكون معدومًا لا موجودًا»[2]، و«فما لا يعرف بشيءٍ من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا»[3]، و«الموجود لا بدّ أن يمكن إحساسه بإحدى الحواسّ»[4]، فنقول في تقييم هٰذه الفكرة ونقدها:

أوّلًا: نفس هٰذه القضايا الكلّيّة المذكورة لا تُدرك بالحواسّ، وليست متخيّلةً ولا محسوسةً، فإذن هي معدومةٌ وباطلةٌ حسب ما أقرّه ابن تيمية! فإنّ قضيّة «فما لا يعرف

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، 397.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 341.

(3) المصدر السابق، ج 1، ص 229.

(4) المصدر السابق، ج 4، ص 320.

بشيءٍ من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا» ونظيرها قضيّةٌ غير محسوسةٍ؛ إذ لا يمكن للحسّ أن يدركها أبدًا؛ لأنّها قضيّةٌ كلّيّةٌ وضروريّةٌ، وهي لا تُثْبَتُ بالحسّ.

ثانيًا: أنّ كثيرًا من المفاهيم الّتي اعتمد عليها ابن تيمية والسلفيّة في هٰذه القضايا مفاهيم لا تحصل بالحسّ مثل مفاهيم: قياس الغائب على الشاهد، قياس التمثيل، قياس الشمول، العلية والمعلوليّة، الدور والتسلسل، الوجوب والامتناع والإمكان، الحدوث والقدم، التأويل وكثيرٍ من المفاهيم المستعملة على لسان السلفيّين، فإنّها ليست مفاهيم ومفرداتٍ محسوسةً ومتخيّلةً، بل هي مفاهيم عقليّةٌ محضةٌ لا تُدرك بالحواسّ الظاهرة والباطنة.

ثالثًا: يعتقد ابن تيمية بأنّ ما لا يُدرك بالحسّ فهو معدومٌ، ولٰكن في الوقت نفسه يناقض قوله ومبناه، ويقول إنّ الحسّ ليس فيه حكمٌ على الأشياء بنفيٍ أو إثباتٍ، وإنّ العقل هو الّذي يميّز بين المحسوسات ويكتشف الأخطاء الحسّيّة ويحكم فيها! ويعترف بدور العقل وعمله من حيث لا يشعر، وهو الحكم والتمييز، فهل حكم العقل وتمييزه للقضايا الصحيحة والخاطئة أمرٌ محسوسٌ أو غير محسوسٍ؟ ولا شكّ أنّ وظائف العقل من الحكم والتمييز بين الصحيح والخطإ ليست أمرًا محسوسًا.

رابعًا: يعتمد السلفيّون على قواعد كلّيّةٍ عامّةٍ لا تُدرك بالحسّ ولا بالخيال والوهم، بل هي قواعد عقليّةٌ محضةٌ، ونستعرض شيئًا منها ليتعرّف القارئ على تناقضات السلفيّة، وسنذكرها بالتفصيل في مبحث (مصدر العقل):

أ ـ أنّ اجتماع النقيضين وارتفاعهما محالٌ، يقول ابن تيمية ردًّا على القول بالتثليث في الاعتقاد المسيحيّ: «لَيْسَ يَحْتَاجُ أَنْ يُعْرَفَ بِدَلِيلٍ بُطْلَانُ قَوْلِ مَنِ ادَّعَى أَنَّ الْوَاحِدَ ثَلَاثَةٌ، وَأَنَّ الثَّلَاثَةَ وَاحِدٌ، لِأَنَّ ذٰلك لَا يُعْقَلُ، وَهُوَ كَمَنِ ادَّعَى فِي الشَّيْءِ أَنَّهُ مَوْجُودٌ مَعْدُومٌ، أَوْ قَدِيمٌ مُحْدَثٌ، أَوْ فِي الْجِسْمِ أَنَّهُ قَائِمٌ قَاعِدٌ، مُتَحَرِّكٌ سَاكِنٌ»[1].

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 448.

ثمّ إنّ قضيّة (اجتماع النقيضين وارتفاعهما ممتنعٌ) هل تُدرك بالحواسّ؟ وإذا لم تُدرك بالحواسّ فهل هي معدومةٌ؟! لا يخفى على الخبير أنّ العقل الّذي يُدرك استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما هو العقل التجريديّ دون العقل الجسمانيّ الّذي يعتقده ابن تيمية. وسنشرح في مبحث (مصدر العقل) ما يتعلّق بالعقل الجسمانيّ وخصائصه.

ب ـ «فَسَادُ اللَّازِمِ يَدُلُّ عَلَى فَسَادِ الْمَلْزُومِ»[1].

جـ ـ استحالة الدور والتسلسل، يقول ابن تيمية: «الدور القبليّ أو التسلسل في الأسباب والعلل ممتنعان باتّفاق العقلاء»[2]. وغيرها من القواعد العقليّة المقبولة عند السلفيّة، ولٰكن الّذي يقوله لا يتلاءم مع الّذي تبنّاه في الإدراك الحسّيّ.

والجدير بالذكر أنّ تسالم هٰذه القواعد العقليّة المحضة من قبَل ابن تيمية ليس من باب الجدل وإسكات الخصم، وليس من باب الإلزام، بل اعتمد الفكر السلفيّ ـ وخاصّة ابن تيمية ـ على هٰذه القواعد حقيقةً وتأصيلًا وإثباتًا، ومن يراجع كتبه يعرف حقيقة اعتقاده بهٰذه القواعد العقليّة.

2 ـ القيمة المعرفيّة للإدراك الحسّيّ في الفكر السلفيّ

بعد الفراغ من بحث مكانة الحسّ في المنظومة المعرفيّة السلفيّة، وبعد ذكر خصائص الحسّيّات عندها، ينبغي لنا أن نشير إلى القيمة المعرفيّة للإدراك الحسّيّ في الفكر السلفيّ، والمقصود من القيمة المعرفيّة هي مدى حجّيّة تلك المعرفة واعتبارها في إثبات الحقائق وكشفها كما هي في الواقع.

ومن خلال ما ذكرنا من التركيز المفرط على مصدر الحسّ في الفكر السلفيّ

---

(1) المصدر السابق، ج 4، ص 7 و8.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 8 و10.

يتّضح مدى حجّيّة هٰذا المصدر ونطاقه، فكأن الحسّ هو المصدر الوحيد والرئيسيّ للمعرفة، وكأنّ المعيار والميزان في تسلّم المعارف والعلوم هو الحسّ والإدراك الحسّيّ، فما وافق الحسّ فهو مقبولٌ ومطلوبٌ عند السلفيّة، وما خالفه وعارضه فهو كاذبٌ وغير صائبٍ.

وقد صرّح ابن تيمية بأنّ كلّ موجودٍ قائمٍ بنفسه يمكن رؤيته؛ بل كلّ موجودٍ يمكن إحساسه إمّا بالرؤية وإمّا بغيرها، فما لا يعرف بشيءٍ من الحواس لم يكن إلّا معدومًا، حتّى أنّ الصور الذهنيّة يمكن إحساسها من حيث وجود ذواتها، ولٰكن هي من جهة مطابقتها للمعدومات كلّيّةٌ[1].

وهٰذا إن دلّ على شيءٍ فهو يدلّ على محوريّة الحسّ والحسّيّات في المنظومة الفكريّة السلفيّة، وأن جميع القوى الإدراكيّة تدور على رحى الحسّ، وهي تابعةٌ له حتّى العقل بحيث يفسّر ابن تيمية العقلَ تفسيرًا حسّيًّا جسميًّا، ويسمّى العقل عقلًا جسمانيًّا[2]، وذٰلك بسبب شدّة التركيز والاعتماد على الحسّ.

بل حتى في مباحث التوحيد والإلٰهيّات فإن الفكر السلفيّ يعتمد بالدرجة الأساس على الحس، ويفتي بعلوّ الله ـ تعالى ـ على مخلوقاته علوًّا جسمانيًّا فوق السماوات، وأنّ الله ـ تعالى ـ مرئيٌّ يُرى بالأبصار، وأنّه ينزل ويصعد ويستوي على عرشه، وله ساقٌ وغيرها من الصفات الجسمانيّة، سبحانه وتعالى عمّا يصفون.

وبناءً على الفكر السلفيّ، فإنّ المعرفة الجزئيّة المعيَّنة المصطادة من الحسّ هي أقرب إلى الفطرة وأشدّ بداهة من المعرفة الكلّيّة العقلية، وهٰذا يدلّ على أنّ جميع مصادر المعرفة عند السلفيّة متأثّرةٌ ومستلهمةٌ من الحسّ، وتدور مداره، حتّى التركيز على النقل والفهم الظاهريّ من نصوص الكتاب والسنّة، والمنع من التأويل

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 229.

(2) المصدر السابق، ج 4، ص 119.

في المتشابهات رهين على الحسّ والحسيّات؛ لأنّ الجمود على النصّ نوعٌ من التركيز على الظاهر من دون التعمّق بتنشيط دور العقل في المعرفة الدينيّة، ويؤيّد هٰذا المعنى ما صرّح به ابن الجوزيّ حيث يقول: «واعلم أنّ عموم المحدّثين حملوا ظاهر ما تعلّق من صفات الباري ـ سبحانه ـ على مقتضى الحسّ فشبّهوا؛ لأنّهم لم يخالطوا الفقهاء فيعرفوا حمل المتشابه على مقتضى المحكم»[1].

ثمّ إنّ الإنسان لا يشكّ في أنّ الحسّ يمكن أن يخطئ في الكثير من الأمور، فلا بدّ له من مقياسٍ ومعيارٍ يُميّز به الخطأ من الصحيح، ويعتقد ابن تيمية أنّ للعقل دورًا حيويًّا وفعّالًا في تصحيح أخطاء الحسّ: «وَالْحِسِّيَّاتُ إِنْ لَمْ يُمَيَّزْ بَيْنَهَا بِالْعَقْلِ، وَإِلَّا فَالْحِسُّ يَغْلَطُ كَثِيرًا»[2].

وأيضًا يقول: «وَكَذٰلك السَّكْرَانُ وَغَيْرُهُ مِمَّنْ يَضْعُفُ عَقْلُهُ، فَهٰذا يَشْهَدُ بِحِسِّهِ الْبَاطِنِ أَوِ الظَّاهِرِ أَشْيَاءَ، وَقَدْ ضَعُفَ عَقْلُهُ عَنْ كُنْهِ ذٰلك لَمَّا وَرَدَ عَلَيْهِ، وَإِذَا ثَابَ إِلَيْهِ عَقْلُهُ، عَلِمَ أَنَّ مَا شَهِدَهُ كَانَ فِي نَفْسِهِ وَخَيَالِهِ، لَا فِي الْخَارِجِ عَنْ ذٰلك. فَكُلُّ مَنْ أَخْبَرَ بِمَا يُخَالِفُ صَحِيحَ الْمَنْقُولِ أَوْ صَرِيحَ الْمَعْقُولِ يُعْلَمُ أَنَّهُ وَقَعَ لَهُ غَلَطٌ، وَإِنْ كَانَ صَادِقًا فِيمَا يَشْهَدُهُ فِي الْحِسِّ الْبَاطِنِ أَوِ الظَّاهِرِ، لٰكِنَّ الْغَلَطَ وَقَعَ فِي ظَنِّهِ الْفَاسِدِ الْمُخَالِفِ لِصَرِيحِ الْعَقْلِ لَا فِي مُجَرَّدِ الْحِسِّ، فَإِنَّ الْحِسَّ لَيْسَ فِيهِ عِلْمٌ بِنَفْيٍ أَوْ إِثْبَاتٍ»[3].

فهناك تناقضٌ واضحٌ في كلام ابن تيمية؛ لأنّه من جهةٍ يحصر المعرفة في الحسّيّات والمتخيّلات، ويعتقد أنّ «ما لا يُعرف بشيءٍ من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا»[4]، ومن جهةٍ أخرى يمنح للعقل دورًا مهمًّا وهو تمييز الخطإ من الصحيح

---

(1) ابن الجوزيّ، عبد الرحمٰن بن عليٍّ، تلبيس إبليس، ج 1، ص 104.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 397.

(3) المصدر السابق.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 229.

في الإدراكات الحسّيّة. اللّهمّ إلّا أن يفسّر العقل تفسيرًا حسّيًّا جسمانيًّا كما يعبّر عن العقل (بالعقل الجسمانيّ)[1].

ومن هنا نسأل الفكرَ السلفيّ: إذا كان العقل ميزانًا ومقياسًا لتمييز الحق من الباطل والصدق من الكذب في المدركات الحسّيّة، أفلا يحكم في موضوع تجسيم الله تعالى بأن كلّ من له جهة العلوّ ويُرى وينزل ويصعد ويضحك فهو جسمٌ، وكلّ جسمٍ فهو مركّبٌ من الأجزاء محدودٌ بحدود ثلاثة: طولٍ وعرضٍ وارتفاعٍ، وهو متحيّزٌ ومنقسمٌ ومتغيّرٌ، وهٰذه الأوصاف تنافي الغناء الذاتيّ لله ـ تعالى ـ ووجوب وجوده؟! فلماذا لا يتبنّى الفكر السلفيّ حكم العقل الصريح في هٰذه المسائل، ويسلّم للعقل في المسائل الأخرى؟!

بعبارة أخرى: العقل الّذي يبيّن خطأ الحسّ ويحكم بامتناع اجتماع النقيضين وغيرها من الأحكام القطعيّة المقبولة عند السلفيّة، فإنّ نفس هٰذا العقل يحكم بأنّ القول بالجهة لله تعالى (بأنه في جهة العلوّ خارج هٰذا العالم)، يستلزم تجسيم الله تعالى، وهٰذا ليس إلّا ازدواجيّةً في المعايير في العلوم والمعارف.

3 ـ الحسّ الظاهر والباطن

يقسّم ابن تيمية الإدراك الحسّيّ إلى الظاهريّ والباطنيّ[2]، ويستند لإثبات ذٰلك إلى آيات من القرآن الكريم: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُمْ مِنْ قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾[3]. وَقَالَ تَعَالَى:﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنْصَارِي إِلَى اللهِ﴾[4]. فالمدرَك بالحسّ الظاهريّ هو ما يتصوّره الإنسان بحواسّه

---

(1) المصدر السابق، ج 4، ص 119.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، ج 6، 367 و368.

(3) سورة مريم: 98.

(4) سورة آل عمران: 52.

الظاهرة الخمس، كالطعم واللون والريح والأجسام الّتي تحمل هٰذه الصفات، وأما المدرَك بالحسّ الباطنيّ هو ما يتصوّره الإنسان بمشاعره الباطنة، كما يتصوّر الأمور الحسّيّة الباطنة الوجدانيّة، كالجوع والشبع والحبّ والبغض والفرح والحزن واللذّة والألم والإرادة والكراهية والعلم والجهل، والقوّة والضعف ونحو ذٰلك من أحوال النفس، فهٰكذا يحسّون ما في بطونهم من محبّة الله ـ سبحانه ـ وتعظيمه، والذلّ له، والافتقار إليه، ممّا اضطروا إليه وفطروا عليه، ويحسّون أيضًا ما يحصل في بواطنهم من المعرفة المتضمّنة لمثله الأعلى في قلوبهم[1].

وكلا الأمرين (المدرك بالحسّ الظاهريّ والمدرك بالحسّ الباطنيّ) قد يتصوّره المرء معيَّنًا وقد يتصوّره مطلقًا أو عامًّا، وهٰذه التصوّرات جميعها غنيّةٌ عن الحدّ، ولا يمكنه تصوّر شيءٍ بدون مشاعره الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده[2].

فيستفاد من هٰذا البيان للحواسّ الباطنة بأنّ المدركات والعلوم الباطنيّة عند الفكر السلفيّ ليست من سنخ العلوم الحضوريّة والشهوديّة الّتي لا تحتاج إلى الصور والمفاهيم الذهنيّة، بل هي تصوّرات ومفاهيم باطنيّةٌ وجدانيّةٌ لا تتجرّد عن الصور الذهنيّة وعن ثياب المفاهيم، ولهٰذا ينكر الفكر السلفيّ العلمَ الحضوريّ والشهوديّ بالمصطلح الرائج في نظريّة المعرفة والفلسفة، وهو إدراك وجود المعلوم بلا واسطة الصور والمفاهيم الذهنيّة. ويصرّح ابن تيمية بأنّ علم النفس بذاته ليس علمًا حضوريًّا فارغًا من المفهوم والتصوّر الذهنيّ، بل الإنسان في إدراك ذاته يعتمد على المفهوم الذهنيّ أيضًا فضلًا عن إدراك سائر الأشياء: «وقول القائل:

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 8، ص 40.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 11.

العاقل لا يحتاج في إدراك ذاته إلى صورة غير صورة ذاته الّذي بها هو. يقال له: من المعلوم بالضرورة أنّ إدراك ذاته ليس هو عين ذاته، بل إذا قدّر ذاته بدون إدراكها، وقدّر ذاته مع إدراكها، كان إدراكها قدرًا زائدًا على ذاته بدون إدراكها، وهٰذا الإدراك غير الذات الخليّة عن إدراكٍ، فهٰذا معلومٌ بالحسّ والضرورة... إن كان الواحد هو العالم والمعلوم، والمحبّ والمحبوب، بحيث يقال: إنّه يعرف نفسه، ويحبّ نفسه، فهنا، مع كونها العالم والمعلوم، والمحب والمحبوب، فليس علمها بنفسها وحبها نفسها هو ذات نفسها، بل يمكن تقديرها غير عالمةٍ بنفسها ولا محبّة لنفسها، ويمكن تقديرها مع علمها وحبها»[1].

فإنّ ابن تيمية في علم النفس بذاتها أو حبّ النفس بذاتها ينكر اتّحاد العالم بالمعلوم أو اتّحاد المحب بالمحبوب، ويصرّح بأنّ علم النفس بذاتها مغايرٌ لذات النفس، ويمكن أن تكون النفس غائبةً عن ذاتها، فإنكار العلم الحضوريّ للنفس الإنسانيّة من قبل السلفيّة نابعٌ وناشئٌ من تجسيم النفس، ونفي الجوهر المجرّد لها، وتجسيم النفس والقول بمادّيّتها ناجمٌ من حصر المعرفة في الحسّ، وأنّ ما لا يُدرك بالحس فهو معدومٌ، وهٰذا المبنى كما ذكرنا باطلٌ ومردودٌ.

وممّا يعتقده ابن تيمية أيضًا هو أنّ الحسّيّات الظاهرة والباطنة تنقسم إلى خاصّةٍ وعامّةٍ، وليس ما رآه زيدٌ أو شمّه أو ذاقه أو لمسه يجب اشتراك الناس فيه، وكذٰلك ما وجده في نفسه من جوعه وعطشه وألمه ولذّته. ولٰكنّ بعض الحسّيّات قد تكون مشتركةً بين الناس، كاشتراكهم في رؤية الشمس والقمر والكواكب، وأخصّ من ذٰلك اشتراك أهل البلد الواحد في رؤية ما عندهم من جبلٍ وجامعٍ ونهرٍ وغير ذٰلك من الأمور المخلوقة والمصنوعة، وكذٰلك الأمور المعلومة بالتواتر والتجارب فقد يشترك

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 47 ـ 49.

فيها عامّة الناس، كاشتراك الناس في العلم بوجود مكّة ونحوها من البلاد المشهورة، واشتراكهم في وجود البحر وأكثرهم ما رآه، واشتراكهم في العلم بوجود موسى وعيسى ومحمّدٍ عليهم السلام، وادّعائهم النبوّة ونحو ذٰلك؛ فإنّ هٰؤلاء قد تواتر خبرهم إلى عامّة بني آدم وإنّ قدر من لم يبلغه أخبارهم فهم في أطراف المعمورة لا في الوسط[1].

4 ـ التجربيّات

من فروع مصدر الحسّ التجربيّات؛ لأنّها تعتمد على الملاحظة والاختبار والتكرار، فينبغي لنا بحثها وذكر خصائصها. وتمتاز المعارف التجريبيّة بعدّة خصائص وسماتٍ في ضوء آراء السلفيّة، وهي:

1ـ أنّ لفظ التجربة يُستعمل فيما جرّبه الإنسان بعقله وحسّه، وإن لم يكن من مقدوراته، كما قد جربوا أنّه إذا طلعت الشمس انتشر الضوء في الآفاق، وإذا غابت أظلم الليل، وجرّبوا أنّه إذا بعُدت الشمس عن سمت رؤوسهم جاء البرد، وإذا جاء البرد سقط ورق الأشجار وبرد ظاهر الأرض وسخن باطنها، وإذا قربت من سمت رؤوسهم جاء الحرّ، وإذا جاء الحرّ أورقت الأشجار وأزهرت، فهٰذا أمرٌ يشترك في العلم به جميع الناس لما قد اعتادوه وجرّبوه[2].

2 ـ السبب المقتضي للعلم بالمجرّبات هو أن يكرّر اقتران أحد الأمرين بالآخر، إمّا مطلقًا وإمّا مع الشعور بالمناسب، وهٰذا القدر يشترك فيه ما تكرّر بفعله[3]، فعنصر التكرار له دورٌ مهمٌّ وأساسيٌّ في التجربة الحسّيّة؛ لأنّ الحسّ به يعرف الأمور المعيَّنة، ثمّ إذا تكررت مرّةً بعد مرّةٍ أدرك العقل أنّ هٰذا

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 92.

(2) المصدر السابق، ص 94 و95.

(3) المصدر السابق.

بسبب القدر المشترك الكلّيّ، فقضى قضاءً كلّيًّا بأنّ هٰذا يورث اللذّة الفلانيّة وهٰذا يورث الألم الفلانيّ[1].

3ـ أنّ عامّة الناس قد جرّبوا أنّ شرب الماء يحصل معه الريّ، وأنّ قطع العنق يحصل معه الموت، وأنّ الضرب الشديد يوجب الألم، والعلم بهٰذه القضيّة الكلّيّة تجريبيٌّ، فإنّ الحسّ إنّما يدرك ريًّا معيَّنًا وموت شخصٍ معيَّنٍ وألم شخصٍ معيَّنٍ، أمّا كون كلّ من فعل به ذٰلك يحصل له مثل ذٰلك فهٰذه القضيّة الكلّيّة لا تعلم بالحسّ، بل بما يتركّب من الحسّ والعقل، إن كان الحسّ المقرون بالعقل من فعل الإنسان كأكله وشربه وتناوله الدواء سمّاه تجربيًّا[2]، وبعبارة أخرى فإنّ التجربة والعادة هي من جنس قياس التمثيل الّذي ينتج الحكم الكلّيّ[3].

4ـ أنّ التجربة تحصل بنظر الإنسان واعتباره وتدبّره كحصول الأثر المعين دائرًا مع المؤثّر المعيَّن دائمًا، فيرى ذٰلك عادةً مستمرّةً، لا سيّما إن شعَر بالسبب المناسب، فيضمّ المناسب إلى الدوران مع السبر والتقسيم، فإنّه لا بدّ في كلّ ذٰلك من السبر والتقسيم الّذي ينفي المتزاحم، وإلّا فمتى حصل الأثر مقرونًا بأمرين لم تكن إضافته إلى أحدهما دون الآخر بأولى من العكس، ومن إضافته إلى كليهما[4].

فيمكن أن نحصي عناصر التجربة وأركانها عند ابن تيمية بأربعة عناصر: الملاحظة، والتكرار، ومقارنة الحسّ بالعقل، وقياس التمثيل.

ولا شكّ أنّ القضايا التجريبيّة في إثبات "**شموليّتها وكلّيّتها**" وكذٰلك في إثبات

---

(1) المصدر السابق، ص 386 و387.

(2) المصدر السابق، ص 92 ـ 94.

(3) المصدر السابق، ص 300.

(4) المصدر السابق، ص 92 ـ 94.

"**ضرورتها**" تحتاج إلى العقل، وعندما نقول: "كلّ حديدٍ ينبسط بحرارةٍ معيَّنةٍ بالضّرورة"، فنحتاج في إثبات شموليّة هٰذه القضيّة وتعميمها على كلّ مصاديق الحديد إلى حكم العقل، وكذٰلك في إثبات ضرورة الانبساط عند تحقق الحرارة المعيَّنة، فإنّنا نحتاج إلى دليلٍ عقليٍّ؛ لأنّ الحسّ لا يدرك إلّا الجزئيّات ولا يحكم بالضرورة على شيءٍ، فذكر علماء المنطق طرقًا لتعميم الحكم على كلّ الموارد الجزئيّة في كلّ القضايا، ونذكر هنا ثلاث طرقٍ:

أ ـ أنّ يبحث المشاهِدُ عن العلّة في ثبوت الوصف لبعض الجزئيّات المشاهدة، فيعرف أنّ الوصف إنّما ثبت لتلك الجزئيّات المشاهدة لعلّةٍ أو خاصّيّةٍ موجودةٍ في نوعها، ولا شبهة عند العقل أنّ العلّة لا يتخلّف عنها معلولها أبدًا، فيجزم المشاهد المستقرئ حينئذٍ جزمًا قاطعًا بثبوت الوصف لكلّ جزئيّات ذٰلك النوع وإن لم يشاهدها، وهٰذا هو الاستقراء المبنيّ على التعليل، ويسمّى في المنطق الحديث بطريق "الاستنباط". وجميع الاكتشافات العلميّة وكثيرٌ من أحكامنا على الأمور الّتي نشاهدها من هٰذا النوع، وليست هٰذه الأحكام قابلةً للنقض؛ فلذٰلك تكون قطعيّةً، كحكمنا بأنّ الماء ينحدر من المكان العالي، فإنّا لا نشكّ فيه، مع أنّا لم نشاهد من جزئيّاته إلّا أقلّ القليل، وما ذٰلك إلّا لأنّا عرفنا السرّ في هٰذا الانحدار وهو جاذبيّة الأرض. نعم إذا انكشف للباحث خطأ ما حسبه علّةً، وأنّ للوصف علّةً أخرى، فلا بدّ من أن يتغيّر حكمه وعلمه.

ب ـ أن يُبنى الحكم الكلّيّ على بديهة العقل، كحكمنا بأنّ الكلّ أعظم من الجزء، فإنّ تصوّر "الكلّ" وتصوّر "الجزء" وتصوّر النسبة الموجودة بينهما كافٍ للتصديق بهٰذا الحكم، وإن لم نستقرئ جميع مصاديق الكلّ والجزء.

جـ ـ أن يُبنى على المماثلة الكاملة بين الجزئيّات، وهو أنّ حكم الأمثال واحدٌ؛ لأنّ الجزئيّات متماثلةٌ متشابهةٌ في التكوين، والطبيعة على وتيرةٍ واحدةٍ، فوصف

واحدٍ منها يكون وصفًا للكلّ بغير فرقٍ[1]؛ لذا يقول صدر المتألّهين في هٰذا المجال:

«قد ثبت في الحكمة الإلٰهيّة أنّ أفراد كلّ طبيعةٍ نوعيّةٍ يجب أن يكون فعلها الخاصّ لها، إمّا دائمةً أو أكثريّةً، وأنّ طبيعةً ما من الطبائع لا يمكن أن تكون ممنوعةً عن مقتضى ذاتها أبد الدهر»[2].

ولٰكنّ ابن تيمية يعتمد في تعميم القضايا التجربيّة على قياس التمثيل، وهو تسرية الحكم من جزئيٍّ إلى جزئيٍّ آخر، بدليل وجود القدر المشترك بينهما. إنّ قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد هو الوسيلة الوحيدة الّتي يعتمد عليها الفكر السلفيّ في تعميم الأحكام، ويعتنون به أشدّ الاعتناء، لٰكن كما ثبت في محلّه[3] أنّ قياس التمثيل لا يفيد اليقين. وسنذكر السبب الّذي يوجب عدم الاعتماد على قياس التمثيل في مبحث "مصدر العقل" بعون الله تعالى.

---

(1) المظفّر، محمّدرضا، المنطق، ص 312.

(2) الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج 8، ص 68.

(3) الرازيّ، محمد بن محمد، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، ج 1، ص 333.

المبحث الثاني: مصدر الخيال والقوّة الواهمة

لا شكّ أنّ الخيال والواهمة[1] من جملة المصادر المعرفيّة الّتي تُدرك الجزئيّات، ولهما مكانةٌ خاصّةٌ ودورٌ مهم في المعارف البشريّة، وهما من المصادر المهمّة الّتي يعتمد عليها الفكر السلفيّ في المباحث العقديّة، فالحريّ بنا في الخطوة الأولى أن نعرّف هاتين القوّتين عند السلفيّة، ثمّ نبحث عن قيمتهما المعرفيّة ومكانتهما في المنظومة المعرفيّة السلفيّة.

يعرّف ابن تيمية "الخيال" أو "التخيّل" في ضمن تقسيمه إلى المذموم والباطل وإلى الممدوح والحقّ ويقول:

"التخيّل المذموم هو أن يتخيّل العبد ما ليس له حقيقةٌ موجودةٌ، أمّا تخيل الأمور الموجودة، مثل ما يراه النائم في منامه من الرؤيا المطابقة للخارج، فهٰذا ليس بمذمومٍ ولا معيبٍ، بل هو حقٌّ في بابه، وأما تخيل الأمور الموجودة المحسوسة، على ما هي عليه موجودةٌ في الخارج، فهٰذا حقٌّ باطنًا وظاهرًا، وإنكار هٰذا سفسطةٌ كإنكار المحسوسات الموجودات»[2].

---

(1) "القوّة الواهمة" مصطلح فلسفيٌّ يعني القوّة الّتي تدرك المعاني الجزئيّة، وهي قوّةٌ إدراكيّةٌ من قوى النفس تدرك تلك المعاني.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 226.

ويستفاد من هٰذا البيان أنّ الإدراك المباشر للواقع المحسوس ليس إدراكًا خياليًّا، بل الإدراك الخياليّ هو ما يُدركه الإنسان بعد انقطاع الحسّ من إدراك المحسوسات مباشرةً، كما يراه النائم في منامه من الرؤيا، فالخيال والإدراك الخياليّ وإن كان مستفادًا ومتّخذًا من الحسّ ولٰكنّه يختلف عنه بما يدركه الإنسان بعد انقطاع الحسّ من الواقع الخارجيّ.

وهناك فرقٌ وميزةٌ أخرى بين الإدراك الحسّيّ والخياليّ وهو: أنّ الحسّ يأخذ الصورة الذهنيّة من المادّة الجسمانيّة في الخارج مع جميع عوارضها وغواشيها، ولٰكنّ الخيال يأخذ الصورة مجرّدة من المادّة الجسمانيّة الخارجيّة من دون أن يجرّدها عن عوارضها ولواحقها، يقول الشيخ الرئيس أبو عليٍّ الحسين ابن سينا حول هٰذا الفرق بين الحسّ والخيال:

«الحسّ يأخذ الصورة عن المادّة مع هٰذه اللواحق، ومع وقوع نسبةٍ بينها وبين المادّة. وإذا زالت تلك النسبة، بطل ذٰلك الأخذ؛ وذٰلك لأنّه ينزع الصورة عن المادّة مع جميع لواحقها؛ ولا يمكنه أن يستثبت تلك الصورة، وإن غابت المادّة. فيكون كأنّه لم ينزع الصورة عن المادّة نزعًا محكمًا، بل يحتاج إلى وجود المادّة أيضًا في أن تكون تلك الصورة موجودة له.

وأمّا الخيال فإنّه يبرّئ الصورة المنزوعة عن المادّة تبرئةً أشدّ، وذٰلك بأخذها عن المادّة، بحيث لا يحتاج في وجودها إلى وجود مادّةٍ؛ لأن المادّة، وان غابت أو بطلت، فإنّ الصورة تكون ثابتة الوجود في الخيال، إلّا أنّها لا تكون مجرّدةً عن اللواحق الماديّة. فالحسّ لم يجرّدها عن المادّة تجريدًا تامًّا، ولا جرّدها عن لواحق المادّة. وأمّا الخيال، فإنّه قد جرّدها عن المادّة تجريدًا تامًّا، ولٰكن لم يجرّدها البتة عن لواحق المادّة؛ لأنّ الصورة في الخيال هي على حسب الصور المحسوسة، وعلى تقديرٍ ما وتكييفٍ ما ووضعٍ ما»[1].

---

(1) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق فى بحر الضلالات، ص 346.

وأمّا بالنسبة الى تعريف الوهم من الناحية الفلسفيّة ـ والّذي يذكره ابن تيمية ويرتضيه ـ فهو أنّه القوّة الّذي تتصوّر المعاني الجزئيّة في المحسوسات الجزئيّة، بمعنى أنّه يتصوّر في الحسيّات معنى غير محسوسٍ كما يتصوّر الصداقة والعداوة، فإنّ الشاة تتصوّر في الذئب معنًى هو العداوة وهو غير محسوسٍ، فالموالاة والمعاداة يسمّى الشعور بها توهمًّا[1].

ويذكر في موضع آخر تعريفًا للوهم يقول فيه: «إنّ الوهم يتصوّر المعاني المحبوبة في الأعيان، وهي الّتي تكون لأجلها الولاية والعداوة. والتوهّمات هي تصوّر ما يحبّ ويبغض ويوالي ويعادي، ويوافق ويخالف، ويرجى ويخاف، من المعاني الّتي في الأعيان، فيريد أن يتصوّر ما يحبّ ويرجى لينجذب إليه، وما يكره ويخاف لينجذب عنه، ويكون ما يحبّ ويرجى في الأمر القدسيّ، والمكروه والمخوف في الأمر السفليّ»[2].

ويظهر من كلام ابن تيمية أنّ هنالك فرقًا بين "المعاني" وبين "المحسوسات"، فالمعاني هي الأمور الّتي لا تحصل عن طريق الحواسّ الخمس كالمبصرات والمسموعات والملموسات والمذوقات والمشمومات، بل هي أمورٌ غير محسوسةٍ كالعداوة والحقد والموالاة والمحبّة، ولٰكن المفهوم الكلّيّ لهٰذه المعاني هو مفهومٌ عقليٌّ وليس من الوهميّات،لأنّ الوهميّات تتعلّق بالمعاني الجزئيّة، وهٰذا يعني أنّ القوّة الواهمة للشاة تدرك عداوة الذئب بالنسبة إليها، أو الّذي يذهب إلى المقبرة ليلًا يتوهّم أنّ الميّت يريد أن يضرّه ويؤذيه، فشأن القوّة الواهمة هو إدراك الشخص عداوة الآخرين أو محبّتهم بالنسبة إليه.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ج 1، ص 469 و470.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 80 و81.

ولذلك فإنّ ابن تيمية يميّز بين الوهم والخيال بأنّ الوهم مختصٌّ بالمعاني والتخيّل مختصٌّ بالصور، إذن التخيّل يتبع الحسّ، فكلّما كان أقرب إلى الحسّ كان تخيّله أيسر عليه[1].

وبناءً على الفكر السلفيّ فإنّ لفظ العلم والعقل والإحساس، إنّما يقال على نفس الإدراك الّذي هو الإدراك الصحيح، ولفظ التخيّل والتوهّم، لا يدلّ على نفس الإدراك؛ وإنّما يدلّ على نحو الاعتقاد الّذي يكون مطابقًا للإدراك تارةً، ويكون فيما تصوّر في النفس وتألّف وتنشّأ فيها، كما تنشأ فيها العلوم بالنظر والاستدلال، وهٰذا الثاني يكون حقًّا تارةً وباطلًا أخرى، كما أنّ ما يثبته الإنسان في نفسه من الاعتقادات بالنظر والاستدلال قد يكون حقًّا، وقد يكون باطلًا. ومن هٰذا التخيّل والتوهّم ما يراه الإنسان في منامه، فإنّه ينشأ في نفسه في النوم، وإن لم يكن رآه بعينه في النظر[2].

ولٰكنّ هٰذا الكلام ليس بصحيحٍ وادّعاءٌ بلا دليلٍ؛ إذ إنّ الإدراك والعلم لفظٌ عامٌّ يشمل أنواع العلوم والمدركات كالمحسوسات والمتخيّلات والموهومات والمعقولات والمشهودات، فالإدراك مقْسمٌ لهٰذه الأقسام، ولٰكنّ الّذي يميّز به هٰذه الإدراكات بعضها عن البعض الآخر هو القوّة والآلة الّتي تدرك العلوم والمعارف، وباختلاف الآلات والقوى يختلف سنخ العلوم والإدراكات، فالقوى الحاسّة تدرك المدركات المسانخة لها وهي المحسوسات، والقوّة الخياليّة تدرك المدركات المجانسة لها، وقوّة الواهمة تدرك المدركات المتلائمة معها، وقوى العاقلة تدرك المدركات المتناسبة معها. فالقول بأنّ لفظ التخيّل والتوهّم لا يدلّ على نفس الإدراك وإنّما يدلّ على نحو الاعتقاد، كلامٌ غير صائبٍ؛ لأنّ "الاعتقاد" يعني التصديق الجازم، وهو نوعٌ من الإدراك، سواءٌ كان مطابقًا للواقع أم لا.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 364.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 318.

ومما يعتقده ابن تيمية أنّ الوهم والخيال كثيرًا ما يُستعملان فيما يتوهّمه الإنسان ويتخيّله، ممّا لا حقيقة له في الخارج، مثل ما يتخيّل جبل ياقوتٍ وبحر زئبقٍ ونحو ذٰلك، أو مثل ما يتوهّم شخصًا أنّه عدوّه ويكون وليّه، أو أنّه وليّه ويكون عدوّه، وأمثال هٰذه الاعتقادات الّتي ليست مطابقةً للواقع، بل ترتسم في نفس الإنسان فيتخيّلها ويتوهّمها، وهي باطلةٌ من جنس الكذب والاعتقاد الفاسد، والظنّ والجهل؛ ولهٰذا إذا رُدَّت هٰذه الأقوال، يقال عنها: هٰذا خيالٌ، وهٰذا وهمٌ، وقد توهّم فلانٌ كذا، ومنه سمّيت الخيلاء[1].

وقد يستعمل لفظ «التخيّل» و«التوهّم» فيما هو حقٌّ وصادقٌ ومطابقٌ للواقع، مثل ما يتخيّل الإنسان في نفسه ما أدركه بصره وغيره من الحواسّ، ويتوهّم في نفسه ما علمه من الصفات؛ إذ قد يصطلح بعض أهل الطبّ والفلسفة على أنّ التخيّل للصور، والتوهّم للمعاني الّتي فيها، وأيضًا الحكم بأنّ كلّ مرئيٍّ لا بدّ أن يكون في جهةٍ، من جملة الأحكام الصحيحة للوهم[2].

يقول ابن تيمية حول تقسيم الوهم والخيال إلى الصحيح والفاسد:

«الوهم والخيال يراد به ما كان مطابقًا وما كان مخالفًا، فأمّا المطابق، مثل توهّم الإنسان لمن هو عدوّه أنّه عدوّه، وتوهّم الشاة أنّ الذئب يريد أكلها، وتخيّل الإنسان لصورة ما رآه في نفسه بعد مغيبه، ونحو ذٰلك، فهٰذا الوهم. والخيال حقٌّ، وقضاياه صادقة، ومن جملة ما هو الحقّ حكم الفطرة بأنّ الموجودين إمّا متباينان وإمّا متحايثان. وأمّا غير المطابق: فمثل أن يتخيّل الإنسان أنّ في الخارج ما لا وجود له في الخارج، وتوهّمه ذٰلك مثل من يتوهّم في من يحبّه أنّه يبغضه، ومثل ما يتوهّم الإنسان أنّ الناس يحبّونه ويعظّمونه، والأمر بالعكس، ﴿وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ كُلَّ

---

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 313.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنّة، ج 2، ص 340.

مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾، فالمختال الّذي يتخيّل في نفسه أنّه عظيمٌ، فيعتقد في نفسه أكثر ممّا يستحقّه، وأمثال ذٰلك»[1].

يعتقد ابن تيمية: «بأنّ المعيار والميزان لتشخيص الوهم الصحيح عن الوهم الفاسد هو العقل الصريح والنقل الصحيح والحسّ السليم، الوهم الفاسد ينافي العقل الصريح والنقل الصحيح والحسّ السليم، ويُثبت أمورًا وقضايا فاسدةً مثل: أنّ هناك موجودًا مطلقًا بشرط الإطلاق، أو موجودًا لا داخل العالم ولا خارجه، وهٰذا الموجود لا يثبته في الخارج إلّا الوهم والخيال الفاسد»[2].

ثم أنّ الوهميّات الصحيحة في الفكر السلفيّ تُعدّ من اليقينيّات، وأنّها وغيرها من العقليّات سواءٌ، ولا يجوز التفريق بينهما، وإنّ اقتضاء الفطرة لهما واحدٌ[3].

وعليه فإنّ الحكم بتسوية الوهميّات باليقينيّات والعقليّات في القيمة المعرفيّة تدلّ على أن العقل عند السلفيّة هو "العقل الوهمانيّ" والوهم عندهم هو "الوهم العقلانيّ". وبعبارةٍ أخرى فإنّ العقل في الفكر السلفيّ ليس هو العقل التجريديّ الّذي يُبرهن ويدلّل ويجرّد المفاهيم الحسّيّة عن عوارضها وما شابه ذٰلك، بل العقل عندهم ـ كما سنذكر ـ هو العقل الّذي يعتمد على قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد، وهٰذا العقل على حدّ تعبير ابن تيمية هو العقل الجسمانيّ[4].

ولذا يرى ابن تيمية أنّ القوّة الواهمة تستطيع أن تدرك حُسن الأشياء وقبحها كما أنّ العقل يدرك الحسن والقبح فيها، مثل أن يميل الإنسان إلى الشخص الّذي يعلم أنه عادلٌ صادقٌ محسنٌ وينفر عن الشخص الّذي يعلم أنّه كاذبٌ ظالمٌ مسيءٌ، والنفوس مجبولةٌ على محبّة العدل وأهله، وبغض الظلم وأهله، وهٰذه المحبّة الّتي في

---

(1) المصدر السابق، ج 6، ص 17.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 106.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 396.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 4، ص 119.

الفطرة هي المعنيّة بكونها حَسَنةً، وهٰذا البغض هو المعنيّ بكونه قبيحًا، كما يقال في الصورة الظاهرة هٰذا حسنٌ وهٰذا قبيحٌ، فالحُسن الظاهر ما يحسّه الحسّ الظاهر والحُسن الباطن ما يحسّه القلبُ الباطن، وإذا كانت النفوس مجبولةً على محبّة هٰذا وبغض هٰذا فهٰذا معنى الحُسن والقبح[1].

وبما أنّ العقل المعتبر عند ابن تيمية هو العقل التجريبيّ الحسّيّ، لا يرى الإنسان تفاوتًا كثيرًا بين معطيات العقل والوهم والخيال عنده، وأنّ هٰذه القوى في مصبٍّ واحدٍ ومن جنسٍ واحدٍ ومهامّها مشتركةٌ؛ لذا نرى أنّ ابن تيمية ينسب إدراك الحُسن والقبح إلى الوهم، ويعدّ الوهميّات الصحيحة من جملة اليقينيّات، وينسب إلى الوهم بأنّه يحكم بجسمانيّة الله تعالى، وأنّه ـ تعالى ـ مباينٌ عن خلقه.

وعليه فمن وجهة نظر الفكر السلفيّ يرى أنّ الوهم والخيال لا يتصوّران موجودًا إلّا جسمًا أو قائمًا بجسمٍ؛ لذا يصرّح ابن تيمية: «اتّفق العقلاء من أهل الإثبات والنفي على أنّ الوهم والخيال لا يتصوّر موجودًا إلّا متحيّزًا أو قائمًا بمتحيّزٍ وهو الجسم وصفاته»[2]. وهٰذا لا يتواءم مع ما ذكره ابن تيمية في تعريف الوهم من أنّه يدرك المعاني الجزئيّة كالولاية والعداوة والحبّ والبغض والخوف والرجاء، اللّٰهمّ إلّا أن يعتقد أنّ هٰذه المعاني أمورٌ مادّيّةٌ جسمانيّةٌ قائمة بالأجسام!

وحسب رؤية ابن تيمية فإنّ جميع مدركات الوهم والخيال تكون من الأمور الجسمانيّة والمتحيّزة، فلا ينكر الناسُ بوهمهم وخيالهم أن يكون الخالق غير مماثلٍ للمخلوق، بناءً على هٰذا فقد تضعف القوى الإدراكيّة عن إدراك الشيء العظيم الجليل؛ لا أنّ الوهم والخيال لا يقبل جنس ذٰلك، ولٰكن لأجل ما فيه من العظمة

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 429.

(2) المصدر السابق، ص 363 و364.

الّتي لم يعتد تصوّر مثلها. ومن هٰذا الباب عجز الخلق عن رؤية الربّ في الدنيا لا لامتناع رؤيته، بل لعجزهم في هٰذه الحياة[1].

والعجيب من ابن تيمية أنّه يدّعي الانتماء إلى الوسطيّة والاعتدال في الصفات الإلٰهيّة ويرفض التجسيم والتعطيل[2]، ولٰكنه هنا يصرّح بأنّ رؤية الربّ ليست ممتنعةً في الدنيا، بل عين الإنسان وبصره عاجزٌ وقاصرٌ عن إدراكه، فلو كنّا مسلّحين بأبصارٍ قويّةٍ دقيقةٍ لكانت رؤية الله ـ تعالى ـ ممكنةً ومقدورةً في الدنيا! وليس هٰذا إلا التجسيم الّذي يحاول ابن تيمية أن يخفيه، ولٰكن لا يقدر على إخفائه فيُظهره في فلتات لسانه.

لذا فإنّ الوهم والخيال في رأي السلفيّة يقرّان بالتجسيم الّذي تُثبته المجسّمة في الذات والصفات الإلٰهيّة، وهٰذا من الأحكام الصادقة والصائبة لهما: «ومعلومٌ أنّ كون البارئ ليس جسمًا ليس هو ممّا تعرفه الفطرة والبديهة، ولا بمقدّماتٍ قريبةٍ من الفطرة، ولا بمقدّماتٍ بيّنةٍ في الفطرة؛ بل بمقدّماتٍ فيها خفاءٌ وطولٌ، وليست مقدّماتٍ بيّنةً، ولا متّفقًا على قبولها بين العقلاء»[3].

وبذٰلك تكون القيمة المعرفيّة في كشف الحقائق عند المدرسة السلفيّة أوّلًا وبالذات للحسّ والحسّيّات، والخيال والوهم إذا خضعا لأحكام الحسّ والمحسوسات، فلهما اعتبارٌ وقيمةٌ معرفيّةٌ بتبع القيمة المعرفيّة للحسّ؛ لذا صرّح ابن تيمية بأنّ للحسّ دورًا مهمًّا في إدراك ميتافيزيقيا ورؤية الله ﷻ في الآخرة، وأنّ الله ليس كما توهّمه النافون لكونه غير داخلٍ في الأشياء ولا خارجٍ عنها، بل الحسّ والفطرة والعقل يحكم بأنّ الله في جهة العلوّ وأنّه في السماء، كذٰلك يُقرّ بنفس هٰذا الدور للوهم والخيال، ففي الحقيقة أنّ الوهم والخيال تابعان للحسّ،

---

(1) المصدر السابق، ص 363.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، التدمريّة، ج 1، ص 7.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 359.

ويتّبعانه في تجسيم الباري تعالى؛ لذا ينصّ السلفيّة على أنّ جميع ما يدركه الوهم والخيال هو من الأمور المتحيّزة والجسمانيّة، وأنّ الوهم والخيال يحكمان بأنّ الله ـ تعالى ـ فوق السماوات، وأنّه ـ تعالى ـ يُرى وما شابه ذٰلك من أحكام التجسيم. ففي الحقيقة يستخدم السلفيّة القوّة الواهمة والخيال؛ من أجل تثبيت عقيدتهم في التجسيم ورؤية البارى، وأنّه ـ تعالى ـ في جهة العلوّ.

وعليه فالمشكلة الأساسيّة في الفكر السلفيّ في المجال المعرفيّ هو الخلط بين مهامّ القوى الإدراكيّة، وشؤونها وعدم مراعاة الحدود والأُطر المعرفيّة الّتي لا بدّ لكلّ مصدر معرفيٍّ أن يتأطّر بها ويسير في نطاقها، فالحسّ يدرك المحسوسات ولا يتعدّاها، والخيال يدرك المحسوسات بعد انقطاع القوّة الحاسّة من الإدراك، والوهم يدرك المعاني الجزئيّة، والعقل يدرك الكلّيّات، فهناك سنخيّةٌ بين المدرِك والمدرَك، ولٰكن الفكر السلفيّ جعل الحسّ هو المحور والمركز في منظومته المعرفيّة وسائر المصادر المعرفيّة تدور حول رحى الحسّ وتميل معه حيث ما مال، وهٰذا هو الخلط الكبير الّذي ارتكبته المدرسة السلفيّة.

المبحث الثالث : مصدر العقل

من أهمّ السجالات والنزاعات على مرّ التاريخ هو السجال والنزاع حول حقيقة العقل وقيمته المعرفيّة ودوره في المعرفة الدينيّة؛ ولهٰذا نجد أنّ الفكر السلفيّ يعتمد في تثبيت آرائه ومدّعياته على المنهج النقليّ وعلى النصوص الدينيّة أشدّ الاعتماد، حتّى في المباحث اللغويّة عندما يقوم بتعريف مفردةٍ خاصّةٍ يستشهد بروايات وآياتٍ في تبيينها وتعريفها، فإنّه ملتزمٌ بهٰذا المنهج حتّى في تعريف مفردة العقل، ويعتقد ابن تيمية أنّ العقل في اللغة هو الإمساك والضبط والحفظ ونحو ذٰلك، ضدّ الإرسال والإطلاق والإهمال والتسييب ونحو ذٰلك[1]، ومنه سمي العقال عقالًا لأنّه يمسك البعير ويجرّه ويضبطه، وقد شبّه النبيّ ﷺ ضبط القلب للعلم بضبط العقال للبعير، فقال في الحديث المتّفق عليه: «استذكروا القرآن، فلهو أشدّ تفصّيًا من صدور الرجال من النعم من عقلها». وقال: «مثل القرآن مثل الإبل المعقّلة، إن تعاهدها صاحبها أمسكها، وإن أرسلها ذهبت». وفي الحديث الآخر: «أعقلها وأتوكل أو أرسلها؟ فقال: بل اعقلها وتوكّل»[2].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ج 1، ص 250.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 245 – 250.

1 - تطوّر مفهوم العقل عند السلف والعلماء الماضين

قبل أن نستعرض معاني العقل في الفكر السلفيّ ينبغي أن نشير إلى النبذة المختصرة الّتي ذكرها ابن تيمية لتطوّر مفهوم العقل عند السلف والعلماء الماضين، وهي:

«يعتقد بعض المتكلّمين بأنّ العقل هو من جنس العلم، كما يقول القاضي أبو بكرٍ الباقلّانيّ وأبو الطيّب الطبريّ وأبو يعلى بن الفرّاء وغيرهم. ومنهم من يقول إنّ العقل هو الغريزة الّتي بها يحصل ويتهيّأ العلم، كما نقل ذٰلك عن الإمام أحمد بن حنبلٍ والحارث المحاسبيّ، فروى أبو الحسن التميميّ في كتاب (العقل) عن محمّد بن أحمد بن مخزومٍ، عن إبراهيم الحربيّ، عن أحمد بن حنبلٍ أنّه قال: "العقل غريزةٌ، والحكمة فطنةٌ، والعلم سماعٌ، والرغبة في الدنيا هوًى، والزهد فيها عفاف".

ويعتقد أكثر أهل الكلام ـ كأبي المعالي الجوينيّ، وأبي الخطّاب، وأبي الحسن بن الزاغونيّ، والقاضي أبي بكرٍ بن العربيّ المعافريّ ـ بأن العقل الّذي هو مناط التكليف هو نوعٌ من العلوم الضروريّة والبدهيّة كالعلم باستحالة اجتماع الضدّين، وامتناع كون الجسم في مكانين، ونقصان الواحد عن الاثنين، والعلم بموجب العادات. وذكر عن أبي الحسن التميميّ أنّه قال: "العقل ليس بجسمٍ ولا صورةٍ ولا جوهرٍ، وإنّما هو نورٌ، فهو كالعلم". وعن بعضٍ آخر أنّ "العقل هو قوّة يفصل بها بين حقائق المعلومات".

وعن أبي بكرٍ بن فورك أنّه قال: "هو العلم الّذي يمتنع به من فعل القبيح". وعن بعضهم أنّه قال: "العقل هو ما حسن معه التكليف". وقال قومٌ: "هو عرض مخالف لسائر العلوم والأعراض". وعن قومٍ أنّه «مادّةٌ وطبيعةٌ". وقال آخرون: "هو جوهر بسيط".

فإن من قال: "هو العلم الّذي يُمتنع به من فعل القبيح" لم يحدّ العقل الّذي هو مناط التكليف الّذي يفرّق به بين العاقل والمجنون، الّذي حدّوه وجعلوه ضربًا من العلوم الضروريّة، بل هٰذا العقل هو من مناط النجاة والسعادة، وهو من العقل

الممدوح الّذي صنّفت الكتب في فضله. والّذي حدّوه أوّلًا قد يفعل صاحبه أنواع القبائح ويكون ممّن قيل فيه: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[1]. وهٰذا العقل الممدوح قد يكون اكتسابًا. وهناك من قال: "هو عرَضٌ مخالفٌ لسائر العلوم والأعراض". فقوله موافقٌ لقول من قال: "هو قوّةٌ يفصل بها بين حقائق المعلومات" وقول أحمد: "هو غريزةٌ" يتناول هٰذه القوّة؛ ولهٰذا فرّق بين ذٰلك وبين العلم»[2].

2 - معنى العقل

بعد الإشارة إلى تطوّر مفهوم "العقل" ينبغي لنا أن نستعرض في هٰذا المجال معاني العقل؛ لنتعرّف على حقيقة العقل عند الفكر السلفيّ أكثر، فإذا استقصينا كتب السلفيّة ـ خاصّةً كتب ابن تيمية وأتباعه ـ نجد أنّه ذُكر للعقل أربعة معاني، فبعضها مقبولٌ عند الفكر السلفيّ وبعضها مرفوضٌ عنده، وهي:

أ ـ العقل عرضٌ. ب ـ العقل غريزةٌ.

جـ ـ العقل علمٌ يحصل بالغريزة وعمل بالعلم. د ـ العقل جوهرٌ قائمٌ بنفسه.

أ - العقل عَرَضٌ

يتصدّى ابن تيمية لما ذكره الفلاسفة من أنّ العقل جوهرٌ قائمٌ لنفسه ويردّه ردًّا قاطعًا، ويتبنّى في قبال هٰذا الرأي أنّ العقل ليس بجوهرٍ قائمٍ بذاته، بل هو عرضٌ قائمٌ بالنفس[3]. وهو القوّة الّتي بها يعلم الإنسان ويعقل[1]، وهو علومٌ وأعمالٌ

---

(1) سورة الملك: 10.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بغية المرتاد، ج 1، ص 252 و253.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 328.

تحصل بذٰلك، ويستشهد على إثبات ما يدّعى بآيات القرآن الكريم وأحاديث الرسول ﷺ ويقول: فالعقل في لغة الرسول وأصحابه وأمّته عَرَضٌ من الأعراض، يكون مصدر عَقَل يعقِل كما في قوله تعالى: ﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2]، ﴿فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[3] ونحو ذٰلك، والعقل في لغة فلاسفة اليونان جوهرٌ قائمٌ بنفسه، فأين هٰذا من هٰذا؟ ولهٰذا جاء في الحديث: «فَبِكَ آخذ وبك أعطي، وبك الثواب وبك العقاب»، وهٰذا يقال في عقل بني آدم[4].

وسُئل ابن تيمية في فتاويه عن العقل فقال: «العقل في كتاب الله وسنّة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمّة المسلمين هو أمرٌ يقوم بالعاقل، سواءٌ سمّي عرضًا أو صفةً، ليس هو عينًا قائمةً بنفسها، سواءٌ سمّي جوهرًا أو جسمًا أو غير ذٰلك، وإنّما يوجد التعبير باسم "العقل" عن الذات العاقلة الّتي هي جوهرٌ قائمٌ بنفسه في كلام طائفةٍ من المتفلسفة الّذين يتكلّمون في العقل والنفس، ويدّعون ثبوت عقولٍ عشرةٍ، كما يذكر ذٰلك من يذكره من أتباع أرسطو أو غيره من المتفلسفة المشّائين»[5].

ويبدو أنّ ابن تيمية لم يطّلع على معاني العقل في مصطلح الفلاسفة برمّتها، فالعقل عندهم مشتركٌ لفظيٌّ له عدّة معانٍ، فتارةً المقصود من العقل هو العقل المنفصل، وهو المجرّد التامّ ذاتًا وفعلًا، الّذي يُستعمل غالبًا في قبال النفس المجرّدة عن المادّة ذاتًا لا فعلًا، بل تحتاج في إنجاز أعمالها إلى البدن، وهو المسمّى بالعقل المفارق.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الاستقامة، ج 2، ص 161.

(2) سورة البقرة: 73.

(3) سورة الحجّ: 46.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 276.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 151.

وتارةً أخرى المراد من العقل هو العقل المتّصل في الإنسان، وهو القوّة الّتي يدرك بها المفاهيم الكلّيّة، وله وظائف وشؤونٌ كثيرةٌ مثل الاستدلال، وتجزئة المفاهيم وتحليلها وتركيبها وتأليفها وتعميمها، وغير ذٰلك من الأمور الّتي يتوقّع ابن تيمية من العقل ويذكرها في كتبه. فليس معاني العقل مقصورةً على ما توهّمه ونسبه إلى الفلاسفة.

ب - العقل غريزةٌ

من المعاني المهمّة للعقل عند السلفيّة هو أنّ العقل غريزةٌ جعلها الله في العبد ينال بها العلم والعمل، وهٰذه الغريزة وسيلةٌ إليهما[1]، ويدخل ذٰلك في العقل العمليّ، وهو العمل بمقتضى العلم[2]. فهٰذه الغريزة ثابتةٌ عند جمهور العقلاء، كما أنّ في العين قوّةً بها يبصر، وفي اللسان قوّةً بها يذوق، وفي الجلد قوّةً بها يلمس عند جمهور العقلاء[3].

العقل بمعنى الغريزة الّتي فُطر الإنسان عليها أيضًا عَرَضٌ من الأعراض وليست من الجواهر القائمة بأنفسها[4]. ونقل عن الإمام أحمد بن حنبلٍ والحارث المحاسبيّ أنّ العقل هو الغريزة الّتي بها يتهيّأ العلم[5] ويعقل بها[6]. فروى أبو الحسن التميميّ في كتاب (العقل) عن محمّد بن أحمد بن مخزومٍ، عن إبراهيم الحربيّ، عن أحمد بن حنبلٍ أنّه قال: «العقل غريزةٌ، والحكمة فطنةٌ، والعلم

---

(1) المصدر السابق، ج 152، ص 2.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بغية المرتاد، ج 1، ص 255.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 271 و286.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 328؛ الردّ على المنطقيّين، ص 196.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بغية المرتاد، ج 1، ص 250 – 253.

(6) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 11، ص 231.

سماعٌ، والرغبة في الدنيا هوًى، والزهد فيها عفافٌ»[1]. وقد فسّر القاضي أبو يعلى ذٰلك بأنّ قوله: "غريزةٌ" أنّه خلقٌ لله ابتداءً وليس باكتسابٍ، وذكر عن أبي محمّدٍ البربهاريّ أنّه قال: «ليس العقل باكتسابٍ إنّما هو فضلٌ من الله»[2].

ويرى ابن تيمية أن هٰذا المعنى المقبول عند سلف الأمّة يخالف رأي من أنكر الغرائز والطبائع والقوى الّتي في الأعيان، وقال: «إن القادر المختار يُحدث جميع الحوادث بمجرّد المشيئة الّتي ترجّح أحد المتماثلين على الآخر لا بمرجّحٍ، كما يقوله أبو الحسن الأشعريّ، فإنّ هٰؤلاء لا يجعلون اسم العقل إلّا لنوع من العلوم الضروريّة؛ إذ ليس عندهم طبيعةٌ تكون بها العلوم والإرادات، وليس عندهم في الموجودات أسبابٌ تحصل بها الحوادث ولا يترجّح حادثٌ على حادثٍ لمعنًى فيه، بل يقولون إنّ القادر المختار يفعل عند هٰذه الأمور لا بها، بل بمجرّد عادةٍ، فما يقول الإنسان إنّه سببٌ ومسبّبٌ يقولون الخالق المختار قرَن أحدهما بالآخر عادةً، لا لأنّ في أحدهما قوّةً اقتضى بها الآخر. وليس عندهم في القرآن في أفعال الله وأحكامه لام تعليلٍ، بل لام عاقبةٍ»[3].

والعجيب من ابن تيمية أنّه من جهةٍ يعتقد «أنّ ما لا يمكن معرفته بشيءٍ من الحواسّ فإنّما يكون معدومًا لا موجودًا»[4]، ومن جهةٍ أخرى يتكلّم عن العلّيّة والمعلوليّة، وأنّها قوّةٌ تقتضي وجود المعلول، وقد فاته أنّ الحسّ لا يدرك إلّا التقارن والتعاقب بين السبب والمسبّب فحسب، وليس يدرك أنّ وجود العلّة يقتضي ويوجِب وجودَ المعلول، بل العقل يدرك ذٰلك، وهٰذا تناقضٌ واضحٌ في كلامه.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بغية المرتاد، ج 1، ص 255 – 261.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 255؛ البربهاريّ، الحسن بن عليٍّ، شرح السنّة، ج 1، ص 37.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصفديّة، ج 2، ص 257 و258.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 341.

جـ - العقل النظريّ والعقل العمليّ

يرى ابن تيمية أنّ للعقل معنيين: العقل النظريّ الّذي يدرك العلوم الضروريّة، والعقل العمليّ الّذي يميّز بين الضارّ والنافع وهما الحسن والقبح عنده:

«من الناس من يقول: العقل هو العلوم الضروريّة، ومنهم من يقول: العقل هو العمل بموجب تلك العلوم، والصحيح أنّ اسم العقل يتناول هٰذا وهٰذا»[1]. يقول ابن تيمية حول العقل بمعنى العلم: «فقد تسمّى العلوم المسموعة عقلًا، كما قيل:

رأيت العقل عقلين ... فمطبوعٌ ومسمـوع

فلا ينفع مسمـوعٌ ... إذا لم يك مطبــوع

كما لا تنفع العين ... وضوء الشمس ممنوع»[2]

وأمّا العمل بالعلم، وهو جلب ما ينفع الإنسان، ودفع ما يضرّه، بالنظر في العواقب، فهٰذا هو الأغلب على مسمّى العقل في كلام السلف والأئمّة، كالآثار المرويّة في فضائل العقل. ومنه الحديث المأثور عن النبيّ ﷺ، وإن كان مرسلًا: «إنّ الله يحب البصر النافذ عند ورود الشبهات، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات»[3].

فالعقل من منظار الفكر السلفيّ ليس مجرّد العلم الّذي لم يعمل به صاحبه، ولا العمل بلا علمٍ، بل يسمّى به العلم الّذي يعمل به والعمل بالعلم، ولهٰذا قال أهل النار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[4]، وقال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[5].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 287؛ النبوّات، ج 2، ص 870.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 9، ص 21 و22.

(3) المصدر السابق.

(4) سورة الملك: 10.

(5) سورة الحجّ: 46.

يقول ناصر الدين الألبانيّ في تعريف العقل: «لفظ "العقل" وإن كان هو في الأصل: مصدر عَقَل يَعْقِل عَقْلًا، وكثيرٌ من النظّار جعله من جنس العلوم، فلا بدّ أن يعتبر مع ذٰلك أنّه علمٌ يعمل بموجبه، فلا يسمّى عاقلًا إلّا من عرف الخير فطلبه، والشرّ فتركه؛ ولهٰذا قال أصحاب النار: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[1]، وقال عن المنافقين: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لا يَعْقِلُونَ﴾[2]، ومن فعل ما يعلم أنّه يضرّه؛ فمِثل هٰذا ما له عقلٌ»[3].

والعقل المشروط في التكليف هو ما يميّز به الإنسان بين ما ينفعه وما يضرّه، فالمجنون الّذي لا يميّز بين الدراهم والفلوس، ولا بين أيّام الأسبوع، ولا يفقه ما يقال له من الكلام ليس بعاقلٍ، أمّا من فهم الكلام وميّز بين ما ينفعه وما يضرّه فهو عاقلٌ[4].

د - العقل جوهر مجرد

يعتقد ابن تيمية أنّ العقل في لغة فلاسفة اليونان جوهرٌ قائمٌ بنفسه، وهم يزعمون أنّ أوّل ما صدر عن ربّ العالمين جوهرٌ قائمٌ بنفسه، وأنّه ربّ جميع العالم، وأنّ العقل العاشر هو ربّ كلّ ما تحت فلك القمر[5].

ولذا فهو يدّعي أنّ من تدبّر ما يوجد من كلام المسلمين عامّتهم وخاصّتهم سلفهم وأئمّتهم وفقهائهم ومحدّثيهم وصوفيّتهم ومفسّريهم ونحاتهم ومتكلّميهم لم يجد في كلام أحدٍ منهم لفظ العقل مقولًا على ما يزعمه هٰؤلاء من المتفلسفة، ولا على ما يقال إنّه ملكٌ من الملائكة. ولا يسمّون أحدًا من الملائكة عقلًا ولا الله

---

(1) سورة الملك: 10.

(2) سورة الحشر: 14.

(3) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، الإيمان، ج 2، ص 24.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 287.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، 276 و277.

تعالى عقلًا إلّا من أخذ ذٰلك عن الفلاسفة، وأنّ لفظ العقل لا يعبّر به عن جوهرٍ قائمٍ بنفسه، لا عن ملكٍ ولا غيره في عبارة رسول الله ﷺ وأصحابه والتابعين وسائر علماء المسلمين، فلا يجوز أن يحمل شيءٌ من كلامهم المذكور فيه لفظ العقل على مراد هٰؤلاء المتفلسفة بالعقول العشرة ونحو ذٰلك[1]، فإنّ العقل في الكتاب والسنّة وكلام الصحابة والأئمّة لا يراد به جوهرٌ قائمٌ بنفسه باتّفاق المسلمين، وإنّما يراد به العقل الّذي في الإنسان الّذي هو عند من يتكلّم في الجوهر والعرض من قبيل الأعراض لا من قبيل الجواهر[2].

وتوهّم ابن تيمية بأنّ جميع العلوم والمعارف يجب أن ينصّ عليها الكتاب والسنّة، وورَد في كلام الصحابة والسلف، وإلّا فهو باطلٌ ومرفوضٌ. وهٰذا ما سيتّضح في بحث "الآثار والتداعيات في إقصاء العقل" أن فهم السلفيّة من البدعة والسنة فهمٌ خاطئٌ، فإنّهم يعتقدون أنّ ما لا نصّ فيه فهو بدعةٌ! وهٰذا خطيرٌ جدًّا؛ إذ تترتّب عليه آثارٌ ولوازم فاسدةٌ سنشير إليها في محلّه.

ثمّ يميّز ابن تيمية بين معاني العقل في تقسيمٍ جامعٍ وشاملٍ لهٰذه الأقسام المذكورة فيقول:

«فهنا أمورٌ: أحدها: علومٌ ضروريّةٌ يفرّق بها بين المجنون الّذي رفع القلم عنه وبين العاقل الّذي جرى عليه القلم، فهٰذا مناط التكليف.

والثاني: علوم مكتسبة تدعو الإنسان إلى فعل ما ينفعه وترك ما يضره فهٰذا أيضًا لا نزاع في وجوده وهو داخل فيما يحمد بها عند الله من العقل ومن عدم هٰذا ذمّ وإن كان من الأول وما في القرآن من مدح من يعقل وذم من لا يعقل يدخل فيه هٰذا النوع وقد عدمه من قال: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[3].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بغية المرتاد، ج 1، ص 255 و256.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 250 و251

(3) سورة الملك: 10.

الثالث: العمل بالعلم يدخل في مسمّى العقل أيضًا، بل هو من أخصّ ما يدخل في اسم العقل الممدوح.

وهٰذان النوعان لم ينازع الأوّلون في وجودهما ولا في أنّهما يسمّيان عقلًا، ولٰكن قالوا كلامنا في العقل الّذي هو مناط التكليف للفرق بين العاقل والمجنون، وهٰذان لا يدخلان في ذٰلك فالنزاع فيهما لفظيٌّ.

الأمر الرابع: الغريزة الّتي بها يعقل الإنسان، فهٰذه ممّا تتوزّع في وجودها، فأنكر كثيرٌ من الأوّلين أن يكون في الإنسان قوّةٌ يعلم بها غير العلم، أو قوّةٌ يبصر بها غير البصر، أو قوّةٌ يسمع بها غير السمع وجعلوا إثبات ذٰلك من جنس قول الفلاسفة والطبائعية الّذين يجعلون في الإنسان قوى يفعل بها»[1].

النتيجة

نستنتج أنّ العقل في الفكر السلفيّ قد يراد به القوّة الغريزيّة في الإنسان الّذي بها يعقل، وهي عرضٌ من الأعراض، وقد يراد به المعقول والوعي والعلم، فالأوّل قول أحمد بن حنبلٍ وغيره من السلف، وهو أنّ العقل غريزةٌ والحكمة فطنةٌ. والثاني قول طوائف من أصحاب الحديث وغيرهم، وهو أنّ العقل ضربٌ من العلوم الضروريّة، وكلاهما صحيحٌ في الفكر السلفيّ، فإنّ العقل في القلب مثل البصر في العين، يراد به الإدراك تارةً، ويراد به القوّة الّتي جعلها الله في العين يحصل بها الإدراك»[2].

ويصرّح ابن تيمية بأنّ العقل إذا أطلق فإنّما يراد به عقل التكليف، وهو ما به يمكن التمييز والاستدلال على ما وراء المحسوس، ويخرج به صاحبه عن حدّ المعتوهين[3].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بغية المرتاد، ج 1، ص 255 ـ 261.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الأستقامة، ج 2، ص 161.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بغية المرتاد، ج 1، ص 264.

المناقشة

هناك عدّة ملاحظاتٍ ومناقشاتٍ حول معاني العقل في الفكر السلفيّ نستعرض بعضًا منها:

أ- ينبغي أن نميّز بين الجانب الوجوديّ والأنطولوجيّ للعقل، وبين الجانب المعرفيّ والأبيستومولوجي له، بمعنى: أنّ العقل عرضٌ أو جوهرٌ، غريزةٌ أو غيرها، هٰذا ما يتعلّق بالجانب الوجودي والأنطولوجيّ للعقل، ويتعلّق بأنحاء وجود العقل. ونقصد بالعقل العلوم الضروريّة أو الكسبيّة، فهٰذا ما يرتبط بالجانب المعرفيّ والأبيستومولوجيّ. فهناك نوعٌ من عدم التفريق والتفكيك بين الحيثيّتين في تبيين معنى العقل.

ب - يرى ابن تيمية أنّ العمل بالعلم يدخل في مسمّى العقل أيضًا، بل هو من أخصّ ما يدخل في اسم العقل الممدوح[1]، وهٰذا محلّ نظرٍ وتأمّلٍ! فتارةً نقول إنّ العقل يدعو الإنسان إلى العمل بمقتضاه، وهو العقل العمليّ الّذي يرتبط بما ينبغي أن يُعمل، وتارةً أخرى نعدّ نفس العمل عقلًا وهٰذا خلاف المصطلح والوجدان، وأيضًا خلاف ما يعتقده ابن تيمية من أنّ العقل إمّا قوّةٌ مُدركةٌ، أو من منتوجات هٰذه القوة فليس العمل بالعلم عقلًا إلّا بالتوسّع والمجاز.

جـ- يعتبر ابن تيمية أنّ شأن العقل ومهمّته هو "العلم"، ويقول: «إنّ العقل هو القوّة الّتي بها يعلم الإنسان ويعقل»[2]، ويقول أيضًا: «العقل غريزةٌ جعلها الله في العبد، ينال بها العلم والعمل، وهٰذه الغريزة وسيلةٌ إليهما»[3]. أو «العقل هو الغريزة الّتي بها يتهيّأ العلم»[4].

---

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 255 ـ 261.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الاستقامة، ج 2، ص 161.

(3) المصدر السابق، ج 152، ص 2.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بغية المرتاد، ج 1، ص 250 – 253.

لا شكّ أنّ مفهوم "العلم" أعمّ من مفهوم "العقل"، فكلّ معقولٍ علمٌ وليس كلّ علمٍ بمعقولٍ، بل المحسوسات والمتخيّلات والموهومات والمشاهدات الباطنيّة والكشف كلّها علمٌ، ولٰكن ليست بمعقولةٍ. فتعريف العقل بالعلم تعريفٌ بالأعمّ، وهٰذا لا يبيّن حقيقة العقل ووظيفته بصورةٍ واضحةٍ ودقيقةٍ.

3 ـ خصائص العقل وصفاته عند السلفيّة

بعد أن ذكرنا تعريف العقل عند السلفيّة، حريٌّ بنا أن نذكر شطرًا من الصفات والخصائص الّتي يتّصف بها العقل السلفيّ في هٰذا المجال:

أـ تعتقد السلفيّة أنّ اسم العقل عند جميع المسلمين، بل وجميع أهل الملل وعامّة بني آدم، يراد به ما هو قائمٌ بغيره، سواءٌ كان علمًا أو قوّةً أو عملًا بعلمٍ أو نحو ذٰلك، ولا يراد به ما هو جوهرٌ قائمٌ بنفسه إلّا في اصطلاح الفلاسفة[1]. فالعقل في لغة الرسول وأصحابه وأمّته عرضٌ من الأعراض يكون مصدر عقل يعقل عقلًا كما في قوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَعْقِلُونَ﴾ و﴿لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾[2] و﴿لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[3] ونحو ذٰلك»[4].

ب ـ إن أهمّ وظيفةٍ للعقل ـ بل الشأن الوحيد للعقل عند الفكر السلفيّ ـ هو قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل، إذْ إنّ لقياس الغائب على الشاهد دورًا حيويًّا ومفصليًّا في نظريّة المعرفة عند ابن تيمية وأتباعه، بحيث

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصفديّة، ج 2، ص 258.

(2) سورة البقرة: 73.

(3) سورة الحجّ: 46.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 276.

يعتقدون أنّ جميع علوم بني آدم العقليّة المحضة هي من قياس التمثيل[1]، وأنّ الميزان الّذي أنزله الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: ﴿اللهُ الّذي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾[2] وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾[3]، هي ميزان عادلةٌ تتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوّي بين المتماثلين، ويفرّق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف[4]. ولا ريب أنّ الإنسان لم يحسّ جميع أعيان الموجودات الخارجيّة وأفرادها، وإنّما يعلم غائبها بالقياس على شاهدها، فهٰذا أصلٌ متّفقٌ عليه بين العقلاء[5].

ويتجسّد قياس التمثيل عند ابن تيمية في معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أنّ هٰذا مثل هٰذا بجعل حكمهما واحدًا، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء، ثمّ حكم بالحكم الكلّيّ على القدر المشترك، وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير، وذكر المشترك كان أحسن في البيان، فهٰذا قياس الطرد إذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرّق بينهما، وهٰذا قياس العكس[6].

ويدّعي أيضًا بأنّ العقل والعقليّات المحضة منحصرةٌ في قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد، وأنّ الإنسان مفطورٌ على معرفة قياس التمثيل، وهٰذا القياس

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص19 و 20.

(2) سورة الشورى: 17.

(3) سورة الحديد: 25.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 381 382.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 326.

(6) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 371.

يُعدّ من الأمور الفطريّة، وأنّ القرآن والسنّة والأنبياء عندما يدعون الإنسان إلى العقل والتعقّل يدعونه إلى قياس التمثيل والتسوية بين المتماثلين والتفريق بين المتخالفين. إنّ الرسُل ضربت للناس الأمثال العقليّة الّتي يعرفون بها التماثل والاختلاف، فإنّ الرسل دلّت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل ويعرفون الأقيسة العقليّة الصحيحة الّتي يستدلّ بها على المطالب الدينيّة، فليست العلوم النبويّة مقصورةً على مجرّد الخبر كما يظنّ ذٰلك من يظنّه من أهل الكلام، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيمًا للعلوم النبويّة، بل الرسل (صلوات الله عليهم) بيّنت العلوم العقليّة الّتي بها يتمّ دين الناس علمًا وعملًا، وضربت الأمثال فكملت الفطرة بما نبّهتها عليه وأرشدتها ممّا كانت الفطرة معرضةً عنه، أو كانت الفطرة قد فسدت بما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة، فأزالت ذٰلك الفساد وبيّنت ما كانت الفطرة معرضةً عنه، حتّى صار عند الفطرة معرفة الميزان الّتي أنزلها الله وبيّنها رسلُه. إذن يرى ابن تيمية أنّ القرآن والحديث مملوءٌ من قياس التمثيل، بحيث يبيّن الله الحقائق بالمقاييس العقليّة والأمثال المضروبة، ويبيّن طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين[1].

جـ ـ من أخصّ صفات العقل عند الإنسان أن يعلم الإنسان ما ينفعه فيفعله، ويعلم ما يضرّه فيتركه، فعقل الإنسان يميّز بين الحَسَن وهو النافع، وبين القبيح وهو الضارّ. فالمراد بالحسن هو النافع والمراد بالقبيح هو الضارّ[2].

د ـ الوحي والكتاب أفضل وأرجح من العقل عند المدرسة السلفيّة، فالعقل يلعب دوره في إطار الكتاب والسنّة، فقد سئل ابن تيمية: أيّما أفضل: العلم، أو العقل؟

---

(1) المصدر السابق، ص 381.

(2) المصدر السابق، ص 429.

فأجاب: «إن أريد بالعلم علم الله تعالى الّذي أنزله الله تعالى، وهو الكتاب، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنْ الْعِلْمِ﴾[1]، فهٰذا أفضل من عقل الإنسان؛ لأنّ هٰذا صفة الخالق والعقل صفة المخلوق، وصفة الخالق أفضل من صفة المخلوق»[2].

هـ العقل شرطٌ في معرفة العلوم، وكمال وصلاح الأعمال، وبه يكمل العلم والعمل، لٰكنه ليس مستقلًّا بذٰلك؛ لأنّه غريزةٌ في النفس، وقوّةٌ فيها، وبمنزلة قوّة البصر الّتي في العين، فإن اتّصل به نور الإيمان والقرآن، كان كنور العين إذا اتّصل به نور الشمس والنار. وإن انفرد بنفسه لم يبصر الأمور الّتي يعجز وحده عن دركها، وإن عزل بالكلّيّة، كانت الأقوال، والأفعال مع عدمه: أمورًا حيوانيّةً، قد يكون فيها محبّةٌ، ووجدٌ، وذوقٌ كما قد يحصل للبهيمة[3].

و- يعتقد ابن تيمية أنّ العقل تابعٌ للحسّ، فإذا أدرك الحسّ الجزئيّات استخرج العقل منها قدرًا مشتركًا كلّيًّا، فالكلّيّات تقع في النفس بعد معرفة الجزئيّات المعيَّنة، فمعرفة الجزئيّات المعيَّنة من أعظم الأسباب في معرفة الكلّيّات، وهٰذه خاصّة العقل، فمن أنكر أنّ معرفة الكلّيّات بتوسّط معرفة الجزيئات فقد أنكر خاصّة عقل الإنسان[4].

وينبغي هنا أن نتوقّف عند قوله: «إنّ العقل تابعٌ للحسّ» لنرى ما هو مراد ابن تيمية منه، ويمكن بيان هٰذه الجملة بتفسيرين: أن نقول المقصود منها هو أنّ المعقولات مستفادةٌ من المحسوسات بسبب عمليّة التجريد، وهي أن يجرّد العقلُ

---

(1) سورة آل عمران: 61.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 152.

(3) المصدر السابق، ج 41، ص 14.

(4) المصدر السابق، ج 9، ص 238.

الصور الذهنيّة المحسوسة الّتي حصل عليها عن طريق قوّة الخيال من العوارض المشخِّصة، ثمّ ينتزع منها معنًى عامًّا كلّيًّا، كما يتصوّر مفهوم زيدٍ وبكرٍ وعمرٍو ثمّ يجرّد هٰذه المفاهيم الجزئيّة من العوارض المشخّصة من اللون والشكل والحجم وغيرها، ثمّ ينتزع منها معنًى كلّيًّا وهو الإنسانيّة.

وتبعيّة العقل للحسّ بهٰذا المعنى مقبولٌ عند الحكماء والفلاسفة، وهو طريقةٌ شائعةٌ للحصول على المفاهيم الكلّيّة الّتي سُمّيت بطريقة "التجريد" و"التعرية".

والثاني: أن نقصد من جملة: «إنّ العقل تابعٌ للحسّ» معنًى آخر وهو: أنّ العقل يرى نماذج من الأمور الجزئيّة المعيَّنة، ثمّ يقيس الغائب على الشاهد بسبب وجود المشابهة بينها، وهٰذا المعنى هو ما رامه ابن تيمية من هٰذه الجملة لا المعنى الأوّل، والشاهد عليه هو قرينة السياق وما ذكره ابن تيمية بعد هٰذا الكلام إذْ يقول:

«من أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف. فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أنّ هٰذا مثل هٰذا، فجعل حكمهما واحدًا، كما إذا رأى الماء والماء والتراب والتراب والهواء والهواء، ثمّ حكم بالحكم الكلّيّ على القدر المشترك. وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير وذكر المشترك كان أحسن في البيان فهٰذا قياس الطرد. وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرّق بينهما، وهٰذا قياس العكس»[1].

وسيأتي في مبحث (قياس الغائب على الشاهد) أنّ هٰذا القياس من ناحية القيمة المعرفيّة لا يفيد اليقين، بل يفيد الظنّ ولا يمكن الاعتماد عليه في الأمور اليقينيّة.

ز- يعتقد ابن تيمية بأنّ للعقل شأنين، شأنًا يتعلّق بالنظر والعلم وهو الّذي سمّيّ بالعقل النظريّ، وشأنًا مرتبطًا بالعمل والفعل وهو العقل العمليّ: «فإنّ النفس لها قوّتان: قوّةٌ علميّةٌ نظريّةٌ وقوّةٌ إراديّةٌ عمليّةٌ، فلا بدّ لها من كمال

---

(1) المصدر السابق، ص 239.

القوّتين بمعرفة الله وعبادته»[1]. فإنّ الإنسان بسبب القوّة العلميّة يكشف الحقّ ويحبّه، وبسبب القوّة العمليّة يحبّ الجميل، والجميل هو الحسن والقبيح ضدّه[2].

ح- من جملة شؤون العقل ومهامّه عند السلفيّة هو أنّه معيارٌ لتصحيح أخطاء الحسّ: «فَإِنَّ الحسّ لَيْسَ فِيهِ عِلْمٌ بِنَفْيٍ أَوْ إِثْبَاتٍ. فَمَنْ رَأَى شَخْصًا، فَلَيْسَ فِي الحسّ إِلَّا رُؤْيَتُهُ. وَأَمَّا كَوْنُهُ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا، فَهٰذا لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ عَقْلٍ يُمَيِّزُ بَيْنَ هٰذا وَهٰذا، وَلِهٰذا كَانَ الصَّغِيرُ وَالْمَجْنُونُ وَالْبَهِيمُ وَالسَّكْرَانُ وَالنَّائِمُ وَنَحْوُهُمْ لَهُمْ حِسٌّ، وَلٰكِنْ لِعَدَمِ الْعَقْلِ لَا يُمَيِّزُونَ أَنَّ هٰذا الْمَشْهُودَ هُوَ كَذَا أَمْ كَذَا، بَلْ قَدْ يَظُنُّونَ ظُنُونًا غَيْرَ مُطَابِقَةٍ»[3].

ط- يعتقد ابن تيمية أنّ العقل سواءٌ كان بمعنى العلم أو العمل محلّه هو الدماغ، سئل ابن تيمية عن محلّ العقل في الإنسان، فقال: «العقل قائمٌ بنفس الإنسان الّتي تعقل، وأمّا من البدن فهو متعلّقٌ بقلبه كما قال تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[4]. لٰكنّ لفظ "القلب" قد يراد به المضغة الصنوبريّة الشكل الّذي في الجانب الأيسر من البدن، الّتي جوفها علقةٌ سوداء، وقد يراد بالقلب باطن الإنسان مطلقًا، فإنّ قلبه باطنه، كقلب الحنطة واللوزة والجوزة ونحو ذٰلك، ومنه سُمّي القليب قليبًا؛ لأنّه أخرج قلبه وهو باطنه، وعلى هٰذا، فإذا أريد بالقلب هٰذا فالعقل متعلّقٌ بدماغه أيضًا؛ ولهٰذا قيل: إنّ العقل في الدماغ، كما يقوله كثيرٌ من الأطباء، ونقل ذٰلك عن الإمام أحمد، ويقول طائفةٌ من أصحابه: إنّ أصل العقل في القلب، فإذا كمل انتهى إلى الدماغ.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 144.

(2) المصدر السابق، ص 434 و435.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 397.

(4) سورة الحجّ: 46.

والتحقيق: أنّ الروح الّتي هي النفس لها تعلّقٌ بهٰذا وهٰذا، وما يتّصف من العقل به يتعلّق بهٰذا وهٰذا، لٰكنّ مبدأ الفكر والنظر في الدماغ، ومبدأ الإرادة في القلب. والعقل يراد به العلم، ويراد به العمل، فالعلم والعمل الاختياريّ أصله الإرادة، وأصل الإرادة في القلب، والمريد لا يكون مريدًا إلّا بعد تصوّر المراد، فلا بدّ أن يكون القلب متصوّرًا، فيكون منه هٰذا وهٰذا، ويبتدئ ذٰلك من الدماغ، وآثاره صاعدةٌ إلى الدماغ، فمنه المبتدأ وإليه الانتهاء، وكلا القولين له وجهٌ صحيحٌ»[1].

ملاحظاتٌ

هناك عدّة ملاحظاتٍ ومناقشاتٍ ترد على هٰذه الخصائص المذكورة للعقل في الفكر السلفيّ لا بدّ من التطرّق إليها:

أ ـ أنّ العقل عند الفلاسفة مشتركٌ لفظيٌّ بين عدّة معانٍ، فتارةً يطلقون العقلَ على الموجود المجرّد التامّ الّذي يعمل أعماله بدون آلةٍ جسمانيّةٍ، وهٰذا هو الجوهر المفارق عندهم. وتارةً أخرى يستعملون لفظ العقل للقوّة الّتي لها شؤونٌ متعدّدةٌ: يُدرك المفاهيم الكلّيّة، ويستدلّ من المعلومات على المجهولات، ويقوم بتحليل المفاهيم وتجزئتها وتركيبها، يميّز الخطأ من الصحيح والحقّ من الباطل في العلوم والمعارف، وهٰذا هو العقل النظريّ الّذي يعترف به ابن تيمية.

وتارةً ثالثةً مرادهم من العقل هو القوّة الّتي تدرك ما ينبغي أن يُعمل وتتعلّق بتعيين الحسن والقبح من الأعمال، وهو العقل العمليّ الّذي يعترف به ابن تيمية أيضًا.

ومن الظلم بمكانٍ أن نتّهم الفلاسفة بأنّهم يحصرون معنى العقل في الجوهر المجرّد القائم بالنفس، ويغفلون ويهملون سائر معاني العقل. كلّا، إنّ إطلاق لفظ العقل على الجوهر المفارق والمجرّد في الحقيقة، إحدى معاني العقل عند الفلاسفة،

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 303 و304.

وهٰذا لا يستلزم أن ينكروا سائر معاني العقل كما توهّمه ابن تيمية، فهٰذا بهتانٌ عظيمٌ على الفلاسفة ينبغي اجتنابه.

ب- بالنسبة إلى عرضيّة العلم أو جوهريّته ينبغي هنا الاستشهاد بكلامٍ قيّمٍ للإمام أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام وهو:

«كُلُّ وِعَاءٍ يَضِيقُ بِمَا جُعِلَ فِيهِ إِلَّا وِعَاءَ اَلْعِلْمِ فَإِنَّهُ يَتَّسِعُ بِهِ»[1]. يقول محمّد عبده في شرح هٰذا الكلام: «وعاء العلم هو العقل، وهو يتّسع بكثرة العلم»[2]. والسؤال الّذي يختلج في بال الإنسان هو: لماذا يسبّب اتّساعُ العلم اتّساعَ وعاء العلم وهو العقل أو النفس؟ أو لماذا يتّسع وعاء العلم باتّساع العلم؟

فإذا كان العلم عرضًا من الأعراض هل يسبّب اتّساعه اتّساع وعائه وهو العقل أو النفس؟ كلا، بل لا بدّ أن يكون نوعًا من الاتّحاد الوجوديّ بين العلم ووعائه حتّى يتّسع وعاء العلم بسبب اتّساعه.

جـ- من أهمّ الأخطاء في الفكر السلفيّ هو حصر دور العقل في قياس التمثيل وقياس الغائب على الشاهد، بحيث يعتقد أنّ جميع علوم بني آدم العقليّة المحضة من قياس التمثيل[3]، ولا يكتفي ابن تيمية بهٰذا الحدّ من الادّعاء العامّ، بل نسب إلى القرآن الكريم أنّ المراد من الميزان الّذي أنزله الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾[4]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾[5]؛ هو قياس التمثيل، وهي ميزانٌ

---

(1) محمد عبده، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 3، الكلمات القصار، رقم 205.

(2) المصدر السابق.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19 و20.

(4) سورة الشورى: 17.

(5) سورة الحديد: 25.

عادلةٌ تتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوّى بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف[1].

هٰذا الادعاء الكلّيّ لا دليل عليه، بل يحكم الواقع العينيّ خلاف ذٰلك، فهل جميع علوم بني آدم العقليّة المحضة من الرياضيّات والفلسفة والكلام والمنطق وسائر المعارف البشريّة من باب قياس التمثيل؟! كلّا، بل كثيرٌ من المعارف البشريّة بُنيت على أساس البرهان المنطقيّ القطعيّ الّذي سمّاه ابن تيمية بقياس الشمول. هٰذه الادّعاءات الفارغة من الدليل والشواهد لا قيمة معرفيّة لها. ولقد استخدم ابن تيمية في كتبه مجموعةً عظيمةً من البراهين العقليّة الّتي ليست من باب قياس التمثيل.

والعجب من أتباع الفكر السلفيّ أنّهم من جهةٍ يعتبرون قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل أمرًا فطريًّا، وخاصيّةً للعقل، وأنّه طريقٌ شرعيٌّ استخدمه القـرآن الكريم والسنّة النبويّة، ولٰكن من جهةٍ أخرى. يقولون: «أمّا أهل السنّة والجماعة فيحتجّون بقياس الغائب على الشاهد، ولٰكن في الإلٰهيّات لا يستخدم منه إلّا قياس الأولى ودليل الآيات»[2].

فالسؤال الّذي يختلج ببال الإنسان المنصف هو: إذا كان قياس الغائب على الشاهد أمرًا فطريًّا وطريقًا شرعيًّا استخدمه القـرآن الكريم والسنّة النبويّة، وإذا كان هٰذا القياس خاصّيّة العقل الّذي ميّز الله بها بني آدم وهو مناط التكليـف الّذي بفقـده يرتفع التكليف، فلماذا يصرّ الفكر السلفيّ على حصر استخدام "قياس الأولى ودليل الآيات" في الإلٰهيّات؟! أليس هٰذا ازدواجيّة المعايير في منهج

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 381.

(2) الصريصريّ، كمال سالم، قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلّمين وآثاره عرضًا ونقدًا على ضوء منهج أهل السنّة والجماعة، ص 3.

الاستدلال؟! هٰذا التنافي يدلّ على أنّ قياس الغائب على الشاهد فيه نقصٌ وخللٌ ولا يفيد اليقين وإلّا استخدم في الإلٰهيّات أيضًا.

ومن جهةٍ أخرى يقول ابن تيمية إنّ الميزان الّتي أنزلها الله ـ تعالى ـ في هٰذه الآية المباركة: ﴿اللهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ هو قياس التمثيل! والعجب من أتباع الفكر السلفيّ الّذين ينكرون التأويل ويجمدون على ظواهر الكتاب كيف يأوّلون لفظ "الميزان" في هٰذه الآية المباركة والآية الأخرى بقياس التمثيل؟! أيّ معجمٍ لغويٍّ وأيّ مفسّرٍ يذكر أنّ المراد من الميزان هو قياس التمثيل؟! أليس هٰذا هو التأويل الّذي يفرّ منه السلفيّون ويرفضونه رفضًا شديدًا؟ فكيف يأوّل الميزان هنا بقياس التمثيل؟

ولٰكن عندما نراجع الأدلّة الّتي استخدمها القرآن الكريم لا نجد فيها ما يدلّ على قياس التمثيل، فهل قول الله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُواْ مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[1]، و﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللهُ لَفَسَدَتَا﴾[2]، و﴿مَا اتَّخَذَ اللهُ مِن وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَـٰهٍ إِذًا لَّذَهَبَ كُلُّ إِلَـٰهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَا بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللهِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[3]، و﴿ فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾[4]، ﴿أُولَٰئِكَ الَّذِينَ لَعَنَهُمُ اللهُ وَمَن يَلْعَنِ اللهُ فَلَن تَجِدَ لَهُ نَصِيرًا﴾[5]، وغيرها من الأدلّة القرآنيّة، هو من باب قياس التمثيل؟! حاشا وكلّا. فكيف يدّعي ابن تيمية أنّ القرآن الكريم مليءٌ بقياس التمثيل الّذي لا يفيد إلّا الظنّ وإنّ الظنّ لا يغني من الحق شيئًا. وسيأتي الكلام حول قياس التمثيل ومدى حجّيّته في مبحث "تداعيات التركيز على الحسّ".

---

(1) سورة الطور: 35.

(2) سورة الأنبياء: 22

(3) سورة المؤمنون: 91.

(4) سورة الأنعام: 76.

(5) سورة النساء: 52.

دـ بالنسبة إلى تقديم العقل على الوحي أو تفضيل الوحي على العقل سيتّضح الأمر في مبحث "علاقة العقل بالنقل" أكثر فأكثر. ولٰكنّ الّذي يدهش الإنسان هو أنّ ابن تيمية يتمسّك بدليلٍ عقليٍّ على تقديم الوحي على العقل! ويقول: الوحي أفضل من عقل الإنسان؛ لأنّ الوحي صفة الخالق والعقل صفة المخلوق (صغرى)، وصفة الخالق أفضل من صفة المخلوق (كبرى)، النتيجة: الوحي أفضل من العقل. وهٰذا تناقض بيّنٌ في كلامه.

هـ يعتقد الفكر السلفيّ أنّ العقل سواءٌ كان بمعنى العلم أو العمل محلّه هو الدماغ، وهٰذا يعنى أنّ العقل والعلم أمورٌ مادّيّةٌ جسمانيّةٌ متحيّزةٌ، وهٰذا ناشئٌ من الرؤية الكونيّة الحسّيّة الّتي تؤكّد على أنّ ما ليس بمحسوسٍ فهو معدومٌ، وقد انتقدنا وأبطلنا سابقًا هٰذا المبنى الخاطئ وقلنا إنّ نفس هٰذه الفكرة ليست بمحسوسةٍ ولا متخيّلةٍ، فهي تناقض نفسها، هٰذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أخرى ينسب ابن تيمية إلى العقل أمورًا وشؤونًا كالتحليل والتأليف وإقامة الدليل، والتمييز بين الخطإ والصحيح من الإدراكات، وغيرها من النشاطات، وهي أمورٌ ليست بمادّيّةٍ ولا محسوسةٍ ولا جسمانيّةٍ، والسؤال هو: كيف تصدر من أمرٍ جسمانيٍّ مادّيٍّ ـ وهو العقل الحالّ في الدماغ ـ آثارٌ غير مادّيّةٍ ولاجسمانيّةٍ؟! هٰذه الآثار المذكورة للعقل إن دلّت على شيءٍ فهي تدلّ على السنخيّة بين الأثر والمؤثّر، فإذا كانت الآثار العقليّة كالتفكّر والتحليل والتركيب والاستدلال والتمييز بين المفاهيم غير مادّيّةٍ ولا محسوسةٍ، فمصدر هٰذه الآثار والخواص أيضًا غير مادّيّةٍ ولا محسوسةٍ.

4 ـ العقل الجسمانيّ عند ابن تيمية

بناءً على الرّؤية الحسّيّة الّتي تعتمد عليها السلفيّة خصوصًا ابن تيمية وأتباعه، هناك تعريفٌ خاصٌّ للعقل الّذي عبّر عنه ابن تيمية "بالعقل

الجسمانيّ" ويصرّح بأنّ العقل عند الجمهور لا ينفكّ من التخيّل، بل ما لا يتخيّله الجمهور فهو عدمٌ[1]. وكذٰلك يقول: «إنّ جميع ما يُدركه العقل من أفعال الله ـ تعالى ـ يدركه الحسّ والخيال»[2].

فإذا كان العقل لا ينفكّ عن التخيّل من جهةٍ، والوهم والخيال لا يتصوّران إلّا موجودًا متحيّزًا جسمانيًا ـ كما يقول ابن تيمية[3] ـ من جهةٍ أخرى؛ فالنتيجة هي: أنّ العقل عند الفكر السلفيّ عقلٌ خياليٌّ جسمانيٌّ يُدرك به الأمور المتحيّزة الجسمانيّة فحسب، ويؤيّد هٰذا المدّعى قولُ ابن تيمية: «ما لا يُعرفُ بشيءٍ من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا»[4].

إذن إطار تصرّف العقل ونطاق نشاطاته هو المحسوسات؛ فالرؤية الكونيّة السلفيّة هي رؤيةٌ ماديّةٌ حسّيّةٌ، فالعقل يعمل ويتصرّف في المحسوسات، كما أنّ القوّة المتخيّلة تتصرّف في المحسوسات. لٰكنّ الفرق بين التخيّل والتعقّل عند ابن تيمية هو أنّ العقل بعد ما اكتشف القدر المشترك بين الجزئيّات الحسّيّة يُسري ويعمّم حكم الجزئيّ المعيَّن إلى الجزئيّ المعيَّن الآخر، وهٰذا هو "قياس الغائب على الشاهد" أو قياس التمثيل الّذي يميّز العقلَ عن التخيّل عند المدرسة السلفيّة.

وينسب ابن تيمية إلى الجمهور أنّهم يعتقدون أنّ العقل لا ينفكّ عن التخيّل، وما ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ لا يمكن تخيّله والتصديق به، وبناءً على ذٰلك يرى أنّ الشارعَ وصَف نفسَه ـ سبحانه وتعالى ـ بأوصافٍ تقرب من قوّة التخيّل، مثل ما

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 393.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 263 – 265.

(3) يقول ابن تيمية: «اتّفق العقلاء من أهل الإثبات والنفي على أنّ الوهم والخيال لا يتصوّر موجودًا إلّا متحيّزًا أو قائمًا بمتحيّزٍ، وهو الجسم وصفاته» [المصدر السابق، ج 1، ص 363 و364].

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 229.

وصفه به من السمع والبصر والوجه وغير ذٰلك مع تعريفهم أنّه لا يجانسه شيءٌ من الموجودات المتخيّلة ولا يشبهه. ولو كان مقصود الجمهور أنّ الله ليس بجسمٍ لَمَا صرّحوا بشيءٍ من هٰذا، بل لما كان أرفع الموجودات المتخيّلة هو النور ضُرب المثال به ﴿اللَّهُ نُورُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾؛ إذ كان النور أشهر الموجودات عند الحسّ والتخيّل، وبهٰذا النحو من التصوّر أمكن أن يفهموا المعاني الموجودة في المعاد، أعني تلك المعاني مثّلت لهم بأمورٍ متخيّلةٍ محسوسةٍ[1].

وتوهّم ابن تيمية أنّ توصيف الله ﷻ بالوجه والسمع والبصر والنور يدلّ على أنّ هٰذه الأوصاف تقرب إلى قوّة التخيّل، وهٰذا لا ينتج إلّا تجسيم الله تعالى، فنقول: فقد وصَف الله ﷻ نفسَه في القرآن بأنّه صمدٌ، غنيٌّ، ليس كمثله شيءٌ، وأنّه لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار، وأنّه الأوّل والآخر والظاهر والباطن وغيرها، وهٰذه الأوصاف تقرب من قوّة العقل أكثر مما تقرب إلى الخيال فليس الله تعالى جسمًا كما توهّمه ابن تيمية حسب رؤيته الحسّيّة المادّيّة. وسيأتي دراسة ونقد الصفات الخبريّة في الفكر السلفيّ.

وممّا يصرّح به ابن تيمية بأنّ العقل والخيال والحسّ ليس بينها اختلافٌ جوهريٌّ، بل هناك عقلٌ جسمانيٌّ: «إنّ جميع ما يُدركه العقل من أفعال الله ـ تعالى ـ يدركه الحسّ والخيال لوجهين: أحدهما: أنّه لا فرق في هٰذا بين أفعال الله ﷻ وصفاته وبين سائر الأشياء، فإنّ الإنسان إذا أحسّ أمرًا أو تخيّله حصل له من العلم والعقل بسبب ذٰلك ما لم يدركه الحسّ والخيال، كما يعقل الأمور العامّة الكلّيّة عند إحساس بعض أفرادها بالقياس والاعتبار، ولا يجوز أن يقال في كلّ المعقولات إنّها تثبت على خلاف حكم الحسّ والخيال، وإن أراد أحدٌ بهٰذا اللفظ هٰذا المعنى لم يضرّ ذٰلك؛ إذ يكون التقدير أنّ الإنسان ينال

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 229.

بعقله من العلم ما لا يناله بحسّه، وهٰذا لا نزاع فيه، لٰكن لا يقتضي ذٰلك تنافي المحسوس والمعقول، بل ذٰلك يوجب تصادقهما وموافقتهما.

الوجه الثاني: أنّ الحسّ يمكنه إدراك كلّ موجودٍ، فما من شيءٍ من الإدراك إلّا ويمكن معرفته بالإحساس الباطن أو الظاهر. فلا يصحّ أن يقال إنّه يدرك بالعقل والعلم ما يمتنع إدراكه بالحسّ إلّا إذا قيد الامتناع بأن يقال ما لا يمكننا إحساسه في هٰذه الحالة أو ما تعجز قدرتنا عن إحساسه ونحو ذٰلك، وإلّا فإحساسه ممكنٌ، والله ـ تعالى ـ قادر عليه، ويفعل من ذٰلك ما يشاء كما يشاء»[1].

والعجب من ابن تيمية أنّه يعتقد في هٰذه الفقرة المذكورة بتوافق العقل والحسّ، فيقول إنّ الحسّ يمكنه إدراك كلّ موجودٍ، ولٰكن في نفس هٰذه العبارة تناقضاتٌ ينبغي الإشارة إليها:

أوّلًا: يذكر ابن تيمية قضيّةً كلّيّةً وهي أنّ: «جميع ما يُدركه العقل من أفعال الله ـ تعالى ـ يدركه الحسّ والخيال». بينما يقول ابن تيمية في موضعٍ آخر: «القضيّة الجزئيّة المعيَّنة الحسّيّة أسبق إلى الفطرة من القضيّة الكلّيّة وأبده وأقوى وأظهر منها»[2].

فالنتيجة: أنّ هٰذه القضيّة العامّة الكلّيّة ـ أعني أنّ «جميع ما يُدركه العقل من أفعال الله ﷻ يدركه الحسّ والخيال» ـ ليست أسبق إلى الفطرة ولا أبده ولا أقوى من القضيّة الجزئيّة. وهٰذا تناقضٌ بيّنٌ في كلامه.

بينما يدّعي أيضًا أنّ «الكلّيّات معقولاتٌ محضةٌ؛ لأنّه ليس في الخارج كلّيّاتٌ مطلقةٌ حتّى يمكن إحساسها، والإحساس إنّما يكون بالأمور الموجودة»[3]،

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 263 – 265.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 120.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 228 و229.

ويقول: «ليس للكلّيّات وجودٌ في الخارج»[1]. ثمّ هنا يدّعي قضيّةً كلّيّةً عقليّةً وهي أنّ «جميع ما يُدركه العقل من أفعال الله تعالى يدركه الحسّ والخيال»!

وبما أنّ ابن تيمية يعتقد أنّ «القضايا الكلّيّة لا وجود لها في الخارج، وأنّها عقليّةٌ محضةٌ»، فقوله هذا بحدّ ذاته قضيّةٌ كلّيّةٌ لا وجود لها في الخارج، وهي قضيّةٌ عقليّةٌ محضةٌ! وهٰذا تناقضٌ آخر في كلامه.

وكذٰلك يقول: «فلا يصحّ أن يقال إنّه يدرك بالعقل والعلم ما يمتنع إدراكه بالحسّ» ويذكر وجهين لإثبات هٰذا المدّعى، ولٰكنّ كِلا الوجهين لا يُدركان بالحسّ، بل هما وجهان عقليّان! وليس هٰذا إلّا مناقضة النفس بالنفس.

فيعبّر عن العقل الحسّيّ والخياليّ بالعقل الجسمانيّ ويقول مقتضى العقل الجسمانيّ هو أن يكون الله ﷻ فوق عرشه، وبما هو عظيمٌ فلا بد أن يكون له جانبان، جانبٌ عن يمين العرش وجانبٌ عن يساره، ويكون أحدهما غير الآخر؛ لأنّ العقل الجسمانيّ يحكم بأن الموجود لا بدّ أن يكون داخل العالم أو خارجه، وأنّه يمتنع وجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه، وهٰذا هو مقتضى الحسّ والخيال أيضًا»[2].

وسيأتي في بحث (القواعد العقليّة المعترف بها عند ابن تيمية) أنّ ابن تيمية قد تخلّف عن قوله بالعقل الجسمانيّ، وذهب إلى القول بالعقل التجرّديّ؛ وذٰلك لتسليمه بالكثير من القواعد العقليّة المحضة الّتي لا صلة لها بالحسّ.

ثمّ إنّ العقل في الفكر السلفيّ ـ كما ذكرنا ـ يعمل وينشط في إطار الحسّ والمحسوسات، فبناءً على ذٰلك هناك نوعٌ من الاشتراك بين الحسّ والعقل بمعنى: أنّ الحسّيّات الظاهرة والباطنة ليس فيها شيءٌ كلّيٌّ، فالقضاء والحكم الكلّيّ الّذي

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل بالنقل، ج 6، ص 108.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 4، ص 119.

يقوم بالقلب مركّبٌ من الحسّ والعقل، وهو التجربيّات كما في اعتقاد حصول الشبع والريّ بما يعرف من المأكولات والمشروبات، والموت والمرض بما يعرف من السموم القاتلة والأسباب الممرّضة، وزوال ذٰلك بالأسباب المعروفة، وكلّ هٰذا من القضايا التجربيّة، فالحسّ يُعرف به الأمور المعيّنة، ثمّ إذا تكرّرت مرّةً بعد مرّةٍ أدرك العقل أنّ هٰذا بسبب القدر المشترك الكلّيّ، فيقضي قضاءً كلّيًّا أنّ هٰذا يورث اللذّة الفلانيّة، وهٰذا يورث الألم الفلانيّ[1].

ويستخدم ابن تيمية "العقل الجسمانيّ أو العقل الحسّيّ" في معرفة الله ـ تعالى ـ وأفعاله، وهٰذا يتجسّد في قياس الغائب على الشاهد ويقول: «إذا شهدنا إبداع ما شاء الله من الجواهر والأعراض بعد عدمها، كان ذٰلك محسوسًا لنا، ثمّ عقلنا بطريق الاعتبار والقياس ما لم نشهده، وهٰكذا علمنا بجميع الأشياء نحسّ بعض أفرادها ونقيس ما غاب على ما شهدناه، وإلّا فلا يمكن أن يعلم الشخص بإحساسه كلّ شيءٍ. فظهر بذٰلك أنّ طريق علمنا بأفعال الله حسًّا وعقلًا مثل طريق علمنا بجميع الأمور، وظهر أنّ ما غاب عنا من أفعال الله وعلمناه بعقلنا ليس على خلاف ما أحسسناه وتخيّلناه، بل هو من جنسه مشابهٌ له، فضلًا عن أن يكون مباينًا له، ونحن قد بيّنّا فيما تقدّم الفرق بين ما يعلم عدمه وامتناعه بحسٍّ أو عقلٍ وبين ما لا يعلم له نظيرٌ بحسٍّ أو عقلٍ، فالأوّل لا يجوز أن يكون موجودًا، وهٰذا ينفعنا في ذات الله، فإنّه ليس كمثله شيءٌ»[2].

ومن جملة المؤيّدات الّتي تدلّ على أنّ العقل عند ابن تيمية هو العقل الجسمانيّ أنّه يعتقد أنّ حُسن الحسَن وقُبح القبيح يُدرك بالحسّ والوهم والعقل: «ومعلومٌ أنّ لذّة الأكل والشرب ممّا يعلم بالحسّ الظاهر، فهٰذه اللذّة الباطنة يعلم بالحسّ

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 386 و387.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 270 و271.

الباطن وبالوهم فكيف تقول إنّ الحسّ والوهم والعقل لا يعلم به حسن الحسن وقبح القبيح. فكيف يقال إنّ الحسن والقبيح لا ينال بشيءٍ من قوى النفس، وإنّما يصدق به لمجرّد الشهرة فقط من غير موجبٍ حسّيٍّ ولا وهميٍّ ولا عقليٍّ»[1].

ويمكن أن نستقصي خصائص العقل الجسمانيّ عند ابن تيمية في هٰذه الموارد:

أ ـ اعتمادًا على الرؤية الكونيّة الّتي تقول: «ما لا يمكن معرفتهُ بشيءٍ من الحواسّ فإنّما يكونُ معدومًا لا موجودًا»[2] يتصرّف العقل الجسمانيّ ويؤدّي دوره في دائرة المحسوسات والعالم المادّيّ، فالموادّ والقضايا الّتي يتصرّف فيها العقل ليست قضايا كلّيّةً، بل هي قضايا وعلومٌ محسوسةٌ ومتخيّلةٌ.

ب ـ الدور الرئيسيّ للعقل في إطار المحسوسات هو "لقياس الغائب على الشاهد" أو قياس التمثيل الّذي يعمّم الحكم ويُسريه إلى المتماثلات والمتشابهات.

جـ ـ أنّ من الآثار واللوازم المترتّبة على العقل الجسمانيّ وتوظيفه في المعرفة الدينيّة توصيفَ الله ـ تعالى ـ بصفاتٍ جسمانيّةٍ من اليد والوجه والنور الحسّيّ وما شابه ذٰلك. وهٰذا هو نتاج التركيز المُفرط على الحسّ وإقصاء العقل المحض عن ساحة المعرفة الدينيّة. والعجب كلّ العجب من ابن تيمية؛ إذْ يعتمد في كثيرٍ من كتبه على القواعد العقليّة الّتي هي ليست قواعد حسّيّةً ولا خياليّةً، بل هي قواعد عقليّةٌ محضةٌ، وسنشير إلى مجموعةٍ من هٰذه القواعد العقليّة في البحوث الآتية إن شاء الله تعالى؛ ليرى القارئ المنصف التناقض الواضح في كلمات ابن تيمية.

وبهٰذا يتّضح أنّ المعرفة تتمّ عند ابن تيمية إمّا بالإحساس المباشر وإمّا بالخبر عن المحسوسات غير المدركة مباشرةً أو غير المشاهدة، وإمّا بالعقل أي بقياس الغائب على الشاهد منه.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 432.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 341.

5 ـ علاقة العقل بالقلب عند السلفيّة

لقد كثر استعمال مفردة "القلب" في آثار السلفيّة خاصّةً ابن تيمية وأتباعه بمعنى العقل؛ ولهٰذا يعتقد ابن تيمية أنّ "القلب" خُلق لأن يعلم، فتوجّهُه نحو الأشياء ابتغاء العلم بها هو الفكر والنظر، كما إنّ إقبال الأُذن على الكلام ابتغاء سمعه هو الإصغاء والاستماع، فالفكر للقلب كالإصغاء للأذن. ليس شأن القلب أن يعلم الأمور من دون تفكّرٍ واستيعابٍ وفهمٍ ووعيٍ دقيقٍ، بل القلب عندما يواجه الأشياء يعقلها ويعيها ويُثبتها، ويطبّق تلك العلوم الثابتة فيه بشكلٍ دقيقٍ، يقول ابن تيمية حول شأن القلب وعمله:

«فَصَلَاحُ الْقَلْبِ وَحَقُّهُ وَالَّذِي خُلِقَ مِنْ أَجْلِهِ هُوَ أَنْ يَعْقِلَ الْأَشْيَاءَ، لَا أَقُولُ أَنْ يَعْلَمَهَا فَقَطْ، فَقَدْ يَعْلَمُ الشَّيْءَ مَنْ لَا يَكُونُ عَاقِلًا لَهُ، بَلْ غَافِلًا عَنْهُ مُلْغِيًا لَهُ وَالَّذِي يَعْقِلُ الشَّيْءَ هُوَ الَّذِي يُقَيِّدُهُ وَيَضْبُطُهُ وَيَعِيهِ وَيُثْبِتُهُ فِي قَلْبِهِ، فَيَكُونُ وَقْتَ الْحَاجَةِ إلَيْهِ غَنِيًّا فَيُطَابِقَ عَمَلُهُ قَوْلَهُ وَبَاطِنُهُ ظَاهِرَهُ، وَذٰلك هُوَ الَّذِي أُوتِيَ الْحِكْمَةَ، ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾. وقال أبو الدرداء: إنّ من الناس من يؤتي علمًا ولا يؤتي حكمًا»[1].

فمفردة العقل في هٰذه العبارة استعملت في القوّة الّتي تُدرك الأشياء وتُقيّدها وتضبطها وتعيها في القلب، بحيث يحاول الإنسان أن يطبّق ما وعاه وضبطه في ممارساته وسلوكياته طيلة حياته، والعقل بهٰذا المعنى هو الحكمة عند ابن تيمية.

وإنّ الله ﷻ ـ من وجهة نظر ابن تيمية ـ خلق القلب للإنسان ليعلم به الأشياء، كما خلق له العين ليرى بها الأشياء، والأذن ليسمع بها الأشياء، كما خلق له ﷻ كلّ عضوٍ من أعضائه لأمرٍ من الأمور، وعملٍ من الأعمال، فاليد للبطش، والرجل

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 308 و309.

للسعي، واللسان للنطق، والفم للذوق، والأنف للشمّ، والجلد للّمس، وكذلك سائر الأعضاء الباطنة والظاهرة. ثمّ إنّ سيّد الأعضاء ورأسها هو القلب، قال النبيّ ﷺ: «إنّ في الجسد مضغةً إذا صلحت صلح الجسد كلّه، وإذا فسدت فسد الجسد كلّه، ألا وهي القلب»، وقال ﷺ: «الإسلام علانيةً والإيمان في القلب» ثمّ أشار بيده إلى صدره وقال: «ألا إنّ التقوى ها هنا، إلا إنّ التقوى ها هنا»[1].

والجدير بالذكر هو أن يتفاوت مستوى تعقّل الناس للأشياء بين كاملٍ وناقصٍ، وفيما يعقلونه من بين قليلٍ وكثيرٍ، وجليلٍ ودقيقٍ[2].

وممّا به يمتاز البشر عن سائر الحيوانات هو القلب مع ما له من المهامّ والشؤون والآثار، بحيث يدرك الإنسان بسبب القلب ما يحبّ ويكره، ويميّز به بين مَن يحسن إليه ومَن يسيء إليه إلى غير ذلك، قال الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾[3]، وقال: ﴿ثُمَّ سَوَّاهُ وَنَفَخَ فِيهِ مِنْ رُوحِهِ وَجَعَلَ لَكُمْ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَا تَشْكُرُونَ﴾[4]، وقال: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْؤُولًا﴾[5]، وقال: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً﴾[6]، وقال: ﴿خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ﴾[7].

---

(1) المصدر السابق، ج 9، ص 307.

(2) المصدر السابق، ج 9، ص 308 و309.

(3) سورة النحل: 78.

(4) سورة السجدة: 9.

(5) سورة الإسراء: 36.

(6) سورة الأحقاف: 26.

(7) سورة البقرة: 7.

فيعتقد ابن تيمية حسب الآيات القرآنيّة أنّ هناك ثلاثةً من الأعضاء والجوارح لها أهمّيّةٌ بالغةٌ في المنظومة المعرفيّة البشريّة، وهي العين والأذن والقلب كما يقول القرآن الكريم: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِنْ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا﴾[1]. ولكلّ واحدٍ من هٰذه الأعضاء أعمالٌ ونشاطاتٌ وآثارٌ خاصّةٌ به كما لا يخفى، ثمّ إنّ العين تميّز عن القلب والأذن في أمرٍ، وهو أنّها إنّما يرى صاحبها بها الأشياء الحاضرة والأمور الجسمانيّة مثل الصور والأشخاص، وما القلب والأذن فيعلم الإنسان بهما ما غاب عنه وما لا مجال للبصر فيه من الأشياء الروحانيّة، والمعلومات المعنويّة، ثمّ بعد ذٰلك يفترق الأذن من القلب، فالقلب يعقل الأشياء بنفسه؛ إذ العلم هو غذاؤه وخاصّيّته، وأمّا الأذن فإنّها تحمل الكلام المشتمل على العلم إلى القلب، فهي بنفسها إنّما تحمل القول والكلام، فإذا وصل ذٰلك إلى القلب أخذ منه ما فيه من العلم، فصاحب العلم في حقيقة الأمر هو القلب، وإنّما سائر الأعضاء حَجَبةٌ له توصل إليه من الأخبار ما لم يكن ليأخذه بنفسه، حتّى أنّ من فقد شيئًا من هٰذه الأعضاء فإنّه يفقد بفقده من العلم ما كان هو الواسطة فيه. فالأصمّ لا يعلم ما في الكلام من العلم، والضرير لا يدري ما تحتوي عليه الأشخاص من الحكمة البالغة، وكذٰلك من نظر إلى الأشياء بغير قلبٍ، أو استمع إلى كلمات أهل العلم بغير قلبٍ، فإنّه لا يعقل شيئًا، فمدار الأمر على القلب، وعند هٰذا تستبين الحكمة في قوله تعالى: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾[2]، حتّى لم يذكر هنا العين كما في الآيات السابقة، فإنّ سياق

---

(1) سورة الأعراف: 179.

(2) سورة الحجّ: 46.

الكلام هنا في أمورٍ غائبةٍ، وحكمةٍ معقولةٍ من عواقب الأمور لا مجال لنظر العين فيها، ومثله قوله: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ﴾[1]، وتتبيّن حقيقة الأمر في قوله: ﴿إِنَّ فِي ذٰلك لَذِكْرَى لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[2]، فإنّ من يؤتى الحكمة وينتفع بالعلم على منزلتين، إمّا رجلٌ رأى الحقّ بنفسه فقبله فاتّبعه، ولم يحتج إلى من يدعوه إليه، فذٰلك صاحب القلب؛ أو رجلٌ لم يعقله بنفسه بل هو محتاجٌ إلى من يعلّمه ويبيّنه له ويعظه ويؤدّبه، فهٰذا أصغى ﴿أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾ أي: حاضر القلب ليس بغائبه.

وممّا يراه ابن تيمية: «أنّ القلب إذا استعمل في الحقّ فله وجهان: وجهٌ مُقبِلٌ على الحقّ، ومن هٰذا الوجه يقال له: وعاءٌ وإناءٌ؛ لأنّ ذٰلك يستوجب ما يوعي فيه ويوضع فيه، وهٰذه الصفة صفة وجودٍ وثبوتٍ. ووجهٌ مُعرِضٌ عن الباطل، ومن هٰذا الوجه يقال له: زكيٌّ وسليمٌ وطاهر... أنّ القلب للعلم كالإناء للماء، والوعاء للعسل، والوادي للسيل، كما قال تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنْ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾[3]، وقال النبيّ ﷺ: «إنّ مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل غيثٍ أصاب أرضًا، فكانت منها طائفة قبلت الماء، فأنبتت الكلأ، والعشب الكثير، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فسقى الناس وزرعوا، وأصاب منها طائفةً، إنّما هي قيعان لا تمسك ماءً ولا تنبت كلأً، فذٰلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما أرسلت به، ومثل من لم يرفع بذٰلك رأسًا، ولم يقبل هدى الله الّذي أرسلت به"[4]. وفي حديث كميل بن زيادٍ عن عليٍّ عليه السلام قال: "القلوب أوعيةٌ فخيرها أوعاها"[5]» [1].

---

(1) سورة الفرقان: 44.

(2) سورة ق: 37.

(3) سورة الرعد: 17.

(4) النسائيّ، أحمد بن شعيبٍ، سنن النسائيّ الكبرى، ج 3، ص 427.

(5) الأصبهانيّ، أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء، ج 1، ص 79.

والجدير بالذكر أنّ ابن تيمية يقول إنّ نسبة الفكر والعلم إلى القلب هو نسبة الإصغاء إلى الأُذن، يعني نسبة الفعل إلى آلته، وتارةً أخرى يقول إنّ نسبة القلب للعلم كالإناء للماء، والوعاء للعسل، والوادي للسيل، يعني نسبة الظرف إلى مظروفه، ولا يخفى ما بين النسبتين من التغاير، هٰذا من جهةٍ، ومن جهةٍ أخرى فإنّ السلفيّة ترى أنّ العلم الّذي خُلق القلب من أجل الحصول عليه ليس علمًا حضوريًّا شهوديًّا باطنيًّا، بل هو من سنخ العلوم الحصوليّة والمفاهيم الذهنيّة؛ إذ يُنسب الفكرُ إلى القلب، والفكر هو عمليّة العقل في المفاهيم الكلّيّة الذهنيّة. خلافًا للّذين يقولون إنّ القلب هو محلّ الإيمان، إذ يقول القرآن الكريم: ﴿وَلَمَّا يَدْخُلِ الإِيمَانُ فِي قُلُوبِكُمْ﴾[2]، وكذٰلك يقول: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾[3] وأيضًا: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللهُ وَجِلَتْ قُلُوبُهُمْ﴾[4]، ففي هٰذه الآيات الشريفة نُسب الإيمان وحيلولة الله ـ تعالى ـ والوجل إلى القلب، وهٰذا يدلّ على أنّ القلب ليس شأنه التفكّر فحسب، بل له نوعٌ من المعرفة الحضوريّة والشهوديّة. وبعبارةٍ أخرى هناك علاقةٌ وثيقةٌ بين القلب والتدبّر في القرآن الكريم، يقول عزّ من قائلٍ: ﴿أَفَلا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلى قُلُوبٍ أَقْفالُها﴾[5]، ولٰكن هٰذا لا يعني نفي المعرفة الشهوديّة والإيمانيّة من القلب. وكأنّ التدبّر والتفكّر في القرآن الكريم يمهّدان الأرضيّة ويهيّئان القلب للمعرفة الحضوريّة الشهوديّة لإدراك حقائق الكون.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 315.

(2) سورة الحجرات: 14.

(3) سورة الأنفال: 24.

(4) سورة الأنفال: 2.

(5) سورة محمّد: 24.

6 ـ القواعد العقليّة المعترف بها عند ابن تيمية

إنّ المتتبّع لكتب السلفيّة ـ خاصّةً كتب ابن تيمية ومَن سار على نهجه ـ يجد أنّهم يعتمدون على الكثير من القواعد العقليّة المحضة. ويذهبون الى: أنّ جميع علوم بني آدم العقليّة المحضة هي من قياس التمثيل[1]، والحال أنّ هٰذه القواعد العقليّة المحضة ليست من باب قياس التمثيل، بل هي قواعد عقليّةٌ هي نفسها المستخدمة عند الفلاسفة والمتكلّمين والمنطقيّين الّذين يرفض ابن تيمية آراءهم؛ ولهٰذا سوف نحاول أن نذكر شطرًا من هٰذه القواعد العقليّة المحضة حتّى نسلّط الضوء على ازدواجيّة المعايير في نظريّة المعرفة للفكر السلفيّ الّذي يحصر العلوم العقليّة في قياس التمثيل وقياس الغائب على الشاهد من جهةٍ، ويعتقد أنّ ما ليس بمحسوسٍ فهو معدومٌ من جهةٍ أخرى، ولٰكن في الوقت نفسه يستخدمون القواعد العقليّة من حيث لا يشعرون، وهي قواعد لا يحصل عليها عن طريق الحسّ والتجربة، بل هي من نتاج العقل المحض.

بعبارةٍ أخرى فإنّ ابن تيمية ينكر العقلَ الفلسفيّ والعقل المنطقيّ والبرهان العقليّ في الكثير من كتبه، ولٰكنّه عندما ينتقد معتقدات المخالفين ويؤصّل آراءه، فإنّه يستفيد من قواعد العقل الفلسفيّ والمنطقيّ أتمّ الاستفادة، وهٰذا تناقضٌ صريحٌ، وإليك شطرًا من هٰذه القواعد العقليّة:

أـ يقول ابن تيمية: «مَا عُلِمَ أَنَّهُ مُمْتَنِعٌ فِي صَرِيحِ الْعَقْلِ لَمْ يَجُزْ أَنْ يُخْبِرَ بِهِ رَسُولٌ، فَإِنَّ الرُّسُلَ إِنَّمَا تُخْبِرُ بِمَا لَا يُعْلَمُ بِالْعَقْلِ أَنَّهُ مُمْتَنِعٌ، فَأَمَّا مَا يُعْلَمُ بِصَرِيحِ الْعَقْلِ أَنَّهُ مُمْتَنِعٌ، فَالرُّسُلُ مُنَزَّهُونَ عَنِ الْإِخْبَارِ عَنْهُ»[2].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص19 و20.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 3، ص 309.

السؤال هو: هل الاعتقاد بتجسيم الله وإثبات اليد والوجه والاستواء له وأنّه ﷻ مرئيٌّ وأنّه فوق السماوات وما شابه ذٰلك من الصفات الخبرية الّتي تُحمل على معانيها الحقيقيّة من دون أيّ مجازٍ وتأويلٍ، ممتنعٌ في صريح العقل أو لا؟!

إذ إنّ ابن تيمية يركّز في حديثه كثيرًا على «أنّ عرشه ـ تعالى ـ أو كرسيّه وسعَ السماوات والأرض، وإنّه يجلس عليه فما يفضل منه قدْرُ أربعة أصابع، أو فما يفضل منه إلّا قدْرُ أربعة أصابع، وإنّه ليئطُّ به أطيط الرحل الجديد براكبه»[1]! والأطيط هو صوت الرحل والإبل من ثِقل أحمالها[2]، وهٰذا نصٌّ في تجسيم الله تعالى.

لا شكّ أنّ إثبات هٰذه الصفات بمعانيها الحقيقيّة لا يخلو عن الكيفيّات الجسمانيّة وترتّب اللوازم الجسمانيّة على الله تعالى من التركيب والمحدوديّة والتجزئة والتغيّر وغيرها، وهٰذا ممتنعٌ بصريح العقل، إذ إنّ مَن التزم بشيءٍ التزم بلوازمه، وما هو ممتنعٌ بصريح العقل، فالرُّسل منزّهون عن الإخبار عنه كما يعترف به ابن تيمية.

ب ـ قال ابن تيمية: «وكما يمتنع في الواحد أن يكون علّةَ علّةِ نفسه، فيمتنع أن يكون علّة نفسه بطريق الأولى، فلو كان بعض الأجزاء علّةً للمجموع، والمجموع علّةً لكلٍّ من الأجزاء أو بالعكس، لزم أن يكون ذٰلك الجزء علّةَ علّةِ نفسه، وعلّةَ عللِ نفسه، وهو ما قبل ذٰلك الجزء من العلل الّتي قدر أنّه لا نهاية لها، وهٰذا بيّنٌ لا يتصوّره أحدٌ إلّا يعلم امتناعه بالبديهة، ومن نازع فيه كان إمّا لعدم تصوّره له، وإمّا لعناده، وحينئذٍ فيكفي أن يقال: هٰذا معلومٌ بالبديهة»[3].

والعجب من ابن تيمية الّذي ينكر على الفلاسفة آراءهم ويطعن فيهم بسبب

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 16، ص 435.

(2) ابن منظور، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج 7، ص 256.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 218.

ذكر هٰذه البراهين العقليّة المعقّدة، ولٰكنّه في الوقت نفسه يستخدم عين هٰذه البراهين بدقّةٍ فلسفيّةٍ عاليةٍ.

ج ـ قال ابن تيمية في الردّ على قول النصارى الّذين يعتقدون بأُلوهية المسيح: «فَسَادُ اللَّازِمِ يَدُلُّ عَلَى فَسَادِ الْمَلْزُومِ، فَإِنَّ حَقِيقَةَ هٰذَا الْقَوْلِ أَنَّ الَّذِي كَانَ يَأْكُلُ وَيَشْرَبُ وَيَبُولُ وَيَتَغَوَّطُ، وَالَّذِي ضُرِبَ وَبُصِقَ فِي وَجْهِهِ وَوُضِعَ الشَّوْكُ عَلَى رَأْسِهِ هُوَ رَبُّ الْعَالَمِينَ»[1].

فإنّ ابن تيمية يقبل هٰذه القاعدة العقليّة وهي: "فساد اللازم يدلّ على فساد الملزوم" في إبطال قول النصارى، ولٰكنّه في موضوع تجسيم الله تعالى، وتجسيم الروح الإنسانيّة، وترجيح النقل على العقل، وحصر الوجود في المحسوسات والمتخيّلات وغيرها؛ لا يتبنّى هٰذه القاعدة العقليّة ولا يعترف بها، أليست اللوازم الفاسدة المترتّبة على تجسيم الله ـ تعالى ـ تدلّ على فساد ملزومها وهو القول بتجسيمه تعالى؟! وكذٰلك القول بتجسيم الروح والنفس الإنسانية تترتّب عليه لوازم وآثارٌ فاسدةٌ من تلاشي النفس بتلاشي البدن بعد الموت، وغيرها من اللوازم الفاسدة. وكذٰلك القول بتقديم النقل على الدليل العقليّ القطعيّ عند تعارضهما، فإنّه تترتّب عليه لوازم وآثارٌ فاسدةٌ من محذور الدّور وغيره. ولٰكنّ ابن تيمية لا يلتزم بقاعدة "أنّ فساد اللازم يدلّ على فساد الملزوم" في تأصيل عقيدته، هٰذا من جهةٍ.

ومن جهةٍ أخرى فإنّ قاعدة "أنّ فساد اللازم يدلّ على فساد الملزوم" هي في الحقيقة القياس الاستثنائيّ في المنطق نفسه وتعبيرٌ آخر عنه، ففي المثال: لو كان زيدٌ عادلًا لما ارتكب المعصية، ولٰكنّه ارتكبها فهو ليس بعادلٍ. فهنا فساد اللازم يدلّ على فساد الملزوم.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 7 و8.

د ـ قبول أصل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما: يقول ابن تيمية في نقد عقيدة التثليث وما يستلزمه من التناقض: «وَذٰلك أَنَّهُمْ يَزْعُمُونَ أَنَّ الثَّلَاثَةَ وَاحِدٌ، وَالْوَاحِدَ ثَلَاثَةٌ، وَهٰذا لَا يَصِحُّ اعْتِقَادُهُ؛ لِأَنَّهُ لَا يَجُوزُ أَنْ يَعْتَقِدَ الْمُعْتَقِدُ فِي شَيْءٍ أَنَّهُ ثَلَاثَةٌ، مَعَ اعْتِقَادِهِ فِيهِ أَنَّهُ وَاحِدٌ؛ لِأَنَّ ذٰلك مُتَضَادٌّ. وَإِذَا كَانَ ذٰلك كَذٰلك، فَلَيْسَ يَخْلُو مِنْ أَنْ يُعْتَقَدَ أَنَّهُ ثَلَاثَةٌ، أَوْ أَنَّهُ وَاحِدٌ. وَلَيْسَ يَحْتَاجُ أَنْ يُعْرَفَ بِدَلِيلٍ بُطْلَانُ قَوْلِ مَنِ ادَّعَى أَنَّ الْوَاحِدَ ثَلَاثَةٌ، وَأَنَّ الثَّلَاثَةَ وَاحِدٌ؛ لِأَنَّ ذٰلِكَ لَا يُعْقَلُ. وَهُوَ كَمَنِ ادَّعَى فِي الشَّيْءِ أَنَّهُ مَوْجُودٌ مَعْدُومٌ، أَوْ قَدِيمٌ مُحْدَثٌ، أَوْ فِي الْجِسْمِ أَنَّهُ قَائِمٌ قَاعِدٌ، مُتَحَرِّكٌ سَاكِنٌ. وَإِذَا كَانَ كَذٰلِكَ، فَتَنَاقُضُهُ أَظْهَرُ مِنْ أَنْ يُحْتَاجَ فِيهِ إلى دَلَالَةٍ»[1].

وممّا يتبنّاه ابن تيمية أصل استحالة ارتفاع النقيضين، ويردّ على رأى غلاة الباطنيّة حول توصيف الله ـ تعالى ـ ويقول: «إنّهم يسلبون عنه النقيضين، فيقولون: لا موجودٌ ولا معدومٌ، ولا حيٌّ ولا ميّتٌ، ولا عالمٌ ولا جاهلٌ؛ لأنّهم ـ بزعمهم ـ إذا وصفوه بالإثبات شبّهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبّهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيضين، وهٰذا ممتنع في بداهة العقول، إذْ سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات. وقد علم بالاضطرار أن الوجود لا بدّ له من موجد، واجب بذاته، غني عما سواه، قديم، أزلي، لا يجوز عليه الحدوث ولا العدم. فوصفوه بما يمتنع وجوده، فضلًا عن الوجوب أو الوجود أو القدم»[2].

وكثيرًا ما يتمسّك ابن تيمية بأصل امتناع إجتماع النقيضين وارتفاعهما ويقول: «سلب النقيضين كجمع النقيضين، كلاهما من الممتنعات»[3]. ولٰكنّ السؤال هو: هل قضيّة "اجتماع النقيضين وارتفاعهما ممتنعٌ" من جملة المعقولات الّتي تُحصل بقياس

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، 448.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، العقيدة التدمريّة، ج 1، ص 17.

(3) المصدر السابق، ج 1، ص 16.

التمثيل وقياس الغائب على الشاهد؟! وهل هٰذه القضيّة من المحسوسات والمتخيّلات؟! كلّا. فلماذا يقول ابن تيمية إنّ «ما لا يُعرفُ بشيءٍ من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا»[1]؟! هل العقل الجسمانيّ ـ على حدّ تعبيره ـ يدرك امتناع اجتماع النقيضين؟!

والعجيب من ابن تيمية أنّه يركّز على الحسّ والحسّيّات، وينكر الكلّيّات في الخارج، ويعدّ الجزئيّات أقوى وأسبق إلى الفطرة من الكلّيّات، ولٰكن هنا يستدلّ بمفاهيم ومعقولاتٍ فلسفيّةٍ كلّيّةٍ مثل: "الوجود لا بدّ له من موجدٍ، واجبٍ بذاته"، أو بمفاهيم مثل الحدوث والقدم والأزليّ واجتماع النقيضين وارتفاعهما، وكلّ هٰذه المفاهيم غير محسوسةٍ ولا متخيّلةٍ، بل هي من المفاهيم العقليّة المحضة.

هـ ـ استحالة الدور والتسلسل: يقول ابن تيمية «فإنّ العلّة لو افتقرت في كونها علّةً إلى المعلول لم تكن وحدها علّةً، وللزم تقدّم المعلول على علّيّة علّته، وعلّيّة علّته متقدّمةٌ على ذاته، وهٰذا دورٌ ممتنعٌ باتّفاق العقلاء»[2]. ويقول أيضًا: «الدور القبليّ أو التسلسل في الأسباب والعلل ممتنعان باتّفاق العقلاء»[3]. وكذا يقول: «توقّف معرفة الذات على معرفة الذاتيّات وبالعكس يستلزم الدور»[4].

يقسّم ابن تيمية الدور الباطل إلى ثلاثة أنواعٍ هي: «الدور الكونيّ الّذي يذكر في الأدلّة العقليّة أنّه لا يكون هٰذا حتّى يكون هٰذا، ولا يكون هٰذا حتّى يكون هٰذا، وطائفةٌ من النظّار كالرازيّ يقولون هو ممتنعٌ، والصواب أنّه نوعان كما يقوله الآمديّ وغيره: دورٌ قبليٌّ ودورٌ معيٌّ، فالدور القبليّ ممتنعٌ والدور المعيّ ممكنٌ. فالدور القبليّ الّذي يذكر في العلل وفي الفاعل والمؤثّر ونحو ذٰلك، مثل أن يقال: لا يجوز

---

(1) ابن تيميّة، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 229.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 411.

(3) المصدر السابق، ص 8 و ص 10.

(4) المصدر السابق، ص 77.

أن يكون كلٌّ من الشيئين فاعلًا للآخر؛ لأنّه يفضي إلى الدور. وهو أن يكون هٰذا قبل ذاك، وذاك قبل هٰذا، وذاك فاعل لهٰذا، وهٰذا فاعلٌ لذاك، فيكون الشيء فاعلًا لفاعله، ويكون قبل قبله.

وأمّا الدور المعيّ فهو كدور الشرط مع الشروط، وأحد المتضائفين مع الآخر إذا قيل صفات الربّ لا تكون إلّا مع ذاته، ولا تكون ذاته إلّا مع صفاته، فهٰذا صحيحٌ، وكذٰلك إذا قيل لا تكون الأبوّة إلّا مع البنوّة، ولا تكون البنوّة إلّا مع الأبوّة»[1].

والعجب من ابن تيمية أنّه من جهةٍ يصرّح: «إنّ جميع علوم بني آدم العقليّة المحضة هي من قياس التمثيل»[2]. ومن جهةٍ أخرى يستدلّ على استحالة الدور ـ وهو من العقليّات المحضة ـ بتقدّم الشيء على نفسه، ويقول: «فإنّ العلّة لو افتقرت في كونها علّةً إلى المعلول لم تكن وحدها علّةً، وللزم تقدّم المعلول على علّيّة علّته، وعلّيّة علّته متقدّمةٌ على ذاته، وهٰذا دورٌ ممتنعٌ باتّفاق العقلاء».

هل هٰذا الاستدلال من باب قياس التمثيل؟ كلّا!

ملاحظةٌ هامّةٌ: المشكلة الرئيسة في المنظومة المعرفيّة لابن تيمية هو أنّه لم يعرف نشاطات الذهن وأعماله وطاقاته وشؤونه وأحكامه بصورةٍ دقيقةٍ، من أبرز هٰذه الأعمال والشؤون هي قدرة الذهن على انتزاع المعقولات الثانويّة، وكذٰلك فهو لم يتصوّر المعقولات الثانية ومكانتها في المنظومة المعرفيّة البشريّة، فقد أخطأ وخلط كثيرًا؛ لذا يقول حول موضوع الفلسفة: «موضوع العلم الإلٰهيّ الناظر في الوجود ولواحقه هو الوجود الكلّيّ المنقسم إلى جوهرٍ وعرضٍ، وعلّةٍ ومعلولٍ، وقديمٍ وحادثٍ، وهٰذا لا وجود له في الخارج، وإنّما يوجد في الذهن، وهو العلم الأعلى عندهم (الفلاسفة)، فهٰذا العلم الأعلى مقدَّرٌ في الذهن، والعليّ الأعلى الموجود في الخارج هو الله الّذي لا إلٰه إلّا هو الّذي

---

(1) المصدر السابق، ص 257.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19 و20.

أنزل قوله: ﴿ سَبِّحِ اسْمَ رَبِّكَ الْأَعْلَى ۞ الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّىٰ ۞ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ ۞ وَالَّذِي أَخْرَجَ الْمَرْعَىٰ ۞ فَجَعَلَهُ غُثَاءً أَحْوَىٰ ﴾[1]»[2].

ولا يخفى على الخبير أنّ هٰذه المفاهيم العقليّة تعدّ من المعقولات الثانويّة الفلسفيّة الّتي وعاء تحقّقها في الذهن، ولٰكنّ اتّصافها في الخارج، ولٰكنّ انتزاع هٰذه المفاهيم الثانويّة يُعدّ من أهمّ نشاطات العقل الّتي لم يدركها الفكر السلفيّ.

و ـ التأثير المتبادل بين الظاهر والباطن والسنخيّة بينهما: «الصراط المستقيم: أمورٌ باطنةٌ وأمورٌ ظاهرةٌ، وبينهما مناسبةٌ، ثمّ إنّ الصراط المستقيم هو أمورٌ باطنةٌ في القلب: من اعتقاداتٍ، وإراداتٍ، وغير ذٰلك، وأمورٌ ظاهرةٌ: من أقوالٍ، أو أفعالٍ قد تكون عباداتٍ، وقد تكون أيضًا عاداتٍ في الطعام واللباس، والنكاح والمسكن. وهٰذه الأمور الباطنة والظاهرة بينهما ارتباطٌ ومناسبةٌ، فإنّ ما يقوم بالقلب من الشعور والحال يوجب أمورًا ظاهرةً، وما يقوم بالظاهر من سائر الأعمال، يوجب للقلب شعورًا وأحوالًا»[3].

ثمّ السنخيّة والمناسبة بين العلّة والمعلول، والظاهر والباطن، والتأثير المتبادل بين الظاهر والباطن، هل تُدرَك بالحسّ والخيال أو تُدرَك بالعقل؟ ولا شكّ أنّها تُدرك بالعقل، فلماذا يقول ابن تيمية: «فما لا يعرف بشيءٍ من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا»[4]؟!

وكذٰلك يقول: «وَالنَّاسُ يَعْلَمُونَ بِحِسِّهِمْ وَعَقْلِهِمْ أَنَّ بَعْضَ الْأَشْيَاءِ سَبَبٌ لِبَعْضٍ، كَمَا يَعْلَمُونَ أَنَّ الشِّبَعَ يَحْصُلُ بِالْأَكْلِ لَا بِالْعَدِّ، وَيَحْصُلُ بِأَكْلِ الطَّعَامِ لَا بِأَكْلِ الْحَصَى، وَأَنَّ الْمَاءَ سَبَبٌ لِحَيَاةِ النَّبَاتِ وَالْحَيَوَانِ كَمَا قَالَ: ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ

---

(1) سورة الأعلى: 1 – 5.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 325.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، اقتصاء الصراط المستقيم، ج 3، ص 20.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 229.

كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ﴾[1]، وَأَنَّ الْحَيَوَانَ يُرْوَى بِشُرْبِ الْمَاءِ لَا بِالْمَشْيِ، وَمِثْلُ ذٰلك كَثِيرٌ»[2]

ويمكن القول إنّ مشكلة ابن تيمية أنّه يريد أن يبيّن العلّيّة والمعلوليّة بالحسّ، والحسّ عاجزٌ وقاصرٌ عن ذٰلك؛ لأنّ مفهوم العلّيّة والمعلوليّة يُعدّان من المعقولات الثانويّة الفلسفيّة الّتي تُنتزع بعمليّةٍ عقليّةٍ خاصّةٍ، وعن طريق المقارنة بين المفاهيم العقليّة، وهٰذا على عهدة العقل لا الحسّ.

ز ـ قال ابن تيمية في نقد مدّعيات المسيحيّة مثل التثليث وما يدّعونه حول المسيح عليه السلام ثمّ يقولون إنّها فوق العقول:

«وَإِنْ قَالُوا: هٰذا أَمْرٌ لَا يُعْقَلُ، بَلْ هُوَ فَوْقَ الْعُقُولِ، كَانَ الْجَوَابُ مِنْ وَجْهَيْنِ: أَحَدُهُمَا: أَنَّهُ يَجِبُ الْفَرْقُ بَيْنَ مَا يَعْلَمُ الْعَقْلُ بُطْلَانَهُ وَامْتِنَاعَهُ، وَبَيْنَ مَا يَعْجِزُ الْعَقْلُ عَنْ تصوّرِهِ وَمَعْرِفَتِهِ. فَالْأَوَّلُ: مِنْ مُحَالَاتِ الْعُقُولِ، وَالثَّانِي مِنْ مُحَارَاتِ الْعُقُولِ، وَالرُّسُلُ يُخْبِرُونَ بِالثَّانِي. وَأَمَّا الْأَوَّلُ: فَلَا يَقُولُهُ إِلَّا كَاذِبٌ، وَلَوْ جَازَ أَنْ يَقُولَ هٰذا، لَجَازَ أَنْ يُقَالَ: إِنَّ الْجِسْمَ الْوَاحِدَ يَكُونُ أَبْيَضَ أَسْوَدَ فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ، وَإِنَّهُ بِعَيْنِهِ يَكُونُ فِي مَكَانَيْنِ، وَإِنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ يَكُونُ مَوْجُودًا مَعْدُومًا فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ، وَأَمْثَالُ ذٰلك مِمَّا يَعْلَمُ الْعَقْلُ امْتِنَاعَهُ. وَقَوْلُ النَّصَارَى مِمَّا يُعْلَمُ بِصَرِيحِ الْعَقْلِ أَنَّهُ بَاطِلٌ، لَيْسَ هُوَ مِمَّا يَعْجِزُ عَنْ تصوّرِهِ»[3].

فيميز ابن تيمية بين ما "يعلم العقلُ بطلانه وامتناعه" وبين ما "يعجز العقلُ عن تصوّره ومعرفته"، ويقول إنّ الأوّل من محالات العقول والثاني من مُحارات العقول، والرسل يخبرون بالثاني، وأمّا الأوّل لا يقوله إلّا الكاذب. السؤال هو: أليس الاعتقاد بالتجسيم وأنّ الله ـ تعالى ـ فوق عرشه وأنّه ينزل ويصعد ويُرى

---

(1) سورة الأنبياء: 30.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 287 و288.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 391.

من القسم الأوّل الّذي "يعلم العقلُ بطلانه وامتناعه"؟! فلماذا لا يلتزم بما يطعنه على النصارى، ولا يعدّه من محالات العقول؟!

والنقطة الأخرى: أنّ الفكر السلفيّ يركّز على فهم السلف أشدّ التركيز ويقول: إنّه يجب على الجميع أن يجعلوا فهمهم تابعًا لفهم السلف؛ لأنّ فهم السلف هو الفهم الخالص والصافي عن الكتاب والسنّة، بحيث يصرّح ناصر الدين الألبانيّ من زعم أنّه يتّبع الكتاب والسنّة ولا يتّبع السلف الصالح، فإنّه يكون في زَيغٍ وفي ضلالٍ، فمن اعتمد على الكتاب والسنّة دون أن يعتمد على السلف الصالح ما اعتمد على الكتاب والسنّة، وإنّما اعتمد على عقله، إن لم نقل: على هواه»[1]. السؤال هو: أنّ هٰذا التقسيم الّذي ذكره ابن تيمية من أنّ هناك فرقًا بين "محالات العقول" و"محارات العقول"، هل ورد في الكتاب والسنّة فضلًا عن فهم السلف؟! وهل السلف الصالح قَبِلَ هٰذا التقسيم واعترف به؟! لا شكّ أنّ هٰذا التفريق والتقسيم لم يرد في الكتاب والسنّة ولم يكن في فهم السلف، فلماذا يعتمد عليه ابن تيمية هنا؟!

ثم يردّ ابن تيمية على ادّعاء المسيحيّة حول عقيدة التثليث وقولهم إنّه فوق العقل، قائلًا: «فَإِنْ كَانَ هٰذَا جَوَابًا صَحِيحًا، فَيَجِبُ أَنْ لَا يُبْحَثَ فِي شَيْءٍ مِنَ الْإِلٰهِيَّاتِ بِالْعَقْلِ، بَلْ يَقُولُ كُلُّ مُبْطِلٍ مَا شَاءَ مِنَ الْبَاطِلِ، وَيَقُولُ: كَلَامِي فَوْقَ الْعَقْلِ، كَمَا يَقُولُ أَصْحَابُ الْحُلُولِ وَالِاتِّحاد وَالْوَحْدَةِ الَّذِينَ يَقُولُونَ: إِنَّ وُجُودَ الْخَالِقِ وُجُودُ الْمَخْلُوقِ، وَيَقُولُونَ: إِنَّ هٰذَا فَوْقَ الْعَقْلِ، وَإِنَّهُ يُعْلَمُ بِالذَّوْقِ لَا بِالسَّمْعِ وَلَا بِالْعَقْلِ»[2].

إذن ما هو العقل الّذي ينبغي أن يُبحث عنه في الإلٰهيّات؟ وما هو دوره ووظيفته فيها؟ وهل العقل الجسمانيّ الّذي يعتقد بتجسيم الله ـ تعالى ـ هو العقل الّذي ينبغي أن يُبحث عنه في الإلٰهيّات أو غيره؟!

ولهٰذا يعتقد ابن تيمية بدور العقل في الإلٰهيّات ما دام لم يعارض النقل، فإذا

---

(1) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، موسوعة الألبانيّ في العقيدة، ج 1، ص 220.

(2) المصدر السابق، ج 4، ص 392.

عارضه الدليلُ العقليّ، يقدَّم النقلُ على العقل فلا حجيّة لهٰذا العقل ولا يبحث في شيءٍ من الإلٰهيّات بالعقل، كما سنوضّح ذٰلك في مبحث علاقة العقل بالنقل.

والعجيب من ابن تيمية أنّه يصرح هنا بدور العقل ومكانته المهمّة في الإلٰهيّات، ولٰكنه في موضعٍ آخر يعتقد بتقدّم الإيمان التقليديّ على العقل ويقول: «كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً إلى أن تتبرهن فيما بعد... فالطريقة الإيمانيّة إذا فرض أنّها كذٰلك لم يقدح ذٰلك فيها، بل تكون هي أحقّ، لوجوهٍ كثيرةٍ. بل لا طريق إلّا هي أو ما يفضي إليها، أو يقترن بها، فهي شرطٌ قطعًا في درك المطلوب»[1]. وهٰذا تناقضٌ بيّنٌ بين القولين، فمن جهةٍ يرجح الإيمان التعبّديّ على العقل، ومن جهةٍ أخرى يقول: من تمسّك بأنّ كلامي فوق العقل فيستلزم أن لا يُبحث في شيءٍ من الإلٰهيّات بالعقل!

ح ـ التلازم بين الدالّ والمدلول: يقول ابن تيمية حول التلازم بين الدالّ والمدلول: «الضابط في الدليل أن يكون مستلزمًا للمدلول، فكلّ ما كان مستلزمًا لغيره أمكن أن يستدلّ به عليه، إن كان التلازم من الطرفين أمكن أن يستدلّ بكلٍّ منهما على الآخر، فيستدلّ المستدلّ ممّا علمه منهما على الآخر الّذي لم يعلمه. ثمّ إن كان اللزوم قطعيًّا كان الدليل قطعيًّا، وان كان ظاهرًا وقد يتخلّف كان الدليل ظنّيًّا. فالأوّل كدلالة المخلوقات على خالقها ـ سبحانه وتعالى ـ وعلمه وقدرته ومشيئته ورحمته وحكمته، فإنّ وجودها مستلزمٌ لوجود ذٰلك، ووجودها بدون ذٰلك ممتنعٌ، فلا توجد إلّا دالةً على ذٰلك... ويستدلّ بكلٍّ منهما على وجودٍ وعدمٍ، فإنّه يستدلّ بثبوت الشيء على انتفاء نقيضه وضدّه، ويستدلّ بانتفاء نقيضه على ثبوته، ويستدلّ بثبوت الملزوم على ثبوت اللازم، وبانتقاء اللازم على انتقاء الملزوم، بل كلّ دليلٍ يستدلّ به فإنّه ملزومٌ لمدلولة»[2].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 70 و71.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 165 و166.

ويقول أيضًا: «وبالجملة ما من شيءٍ إلّا وله لازم لا يوجد بدونه، وله مُنافٍ مُضادٌّ لوجوده، فيستدلّ عليه بثبوت ملزومه، وعلى انتفائه بانتفاء لازمه، ويستدلّ على انتفائه بوجود منافيه، ويستدل بانتفاء منافيه على وجوده، إذا انحصر الأمر فيهما فلم يمكن عدمهما جميعًا، كما لم يمكن وجودهما جميعًا»[1].

ويلاحظ أنّ الفلاسفة قد استخدموا هٰذا الاستدلال نفسه في إثبات مدّعياتهم، وهو السير من ملازمٍ إلى ملازمٍ آخر، مثل السير من وجود الممكن إلى الواجب، أو من الوجود الرابط إلى الوجود المستقلّ، أو من الحادث إلى القديم، أو من المتحرّك إلى الثابت، فهٰذه كلّها من لوازم الوجود بما هو وجودٌ. كيف يقبل ابن تيمية السير من اللازم إلى الملزوم بشكلٍ عامٍّ؟ ويعدّه أحد طرق الاستدلال ولا يرتضيه للفلاسفة؟! لماذا يحصر الاستدلال على قياس التمثيل ويقول: «إنّ جميع علوم بني آدم العقليّة المحضة هي من قياس التمثيل»[2]؟!

ويعترف ابن تيمية أيضًا بهٰذه القاعدة العقليّة القائلة: «إنّ الدليل مستلزمٌ لمدلوله، والمدلول لازمٌ لدليله، وهٰذا متّفقٌ عليه بين العقلاء»[3]. لٰكن في الوقت نفسه يطعن في المنطقيّين ويردّ البرهان المنطقيّ! أليس القياس الاقترانيّ والاستثنائيّ في المنطق هو السير من الدليل إلى المدلول، أو السير من اللازم إلى الملزوم؟

وكيف ينسب ابن تيمية إلى الجمهور أنّ العقل لا ينفكّ عن التخيّل وما ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ لا يمكن تخيّله والتصديق به[4]؟ فهل أنّ مفاد القاعدة العقليّة: "الدليل مستلزمٌ لمدلوله، والمدلول لازمٌ لدليله" لا ينفكّ عن التخيّل؟ وهل هو أمرٌ مادّيٌّ جسمانيٌّ؟ فلماذا لا يلتزم ابن تيمية بما يؤسّسه من الأصول العقليّة؟

---

(1) المصدر السابق، ص 206.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص19 و20.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 405.

(4) المصدر السابق.

ط ـ الإقرار ببطلان مصادرة المطلوب: يردّ ابن تيمية على مخالفيه ويقول: «فإذا كان جوابك مبنيًّا على محلّ النزاع كنت قد صادرت منازعك على المطلوب، حتّى جعلت المطلوب مقدّمةً في إثبات نفسه، والمقدّمة لا بدّ أن تكون معلومةً أو مسلّمةً، فتكون قد طلبت منه تسليم الحكم قبل الدلالة عليه، وادّعيت علمه قبل حصول علمه، وقد صادرته عليه، وطلبت منه أن يسلّمه لك بلا حجّةٍ وإيضاحٍ»[1].

وهل مفهوم "مصادرة المطلوب" من المفاهيم المحسوسة والمتخيّلة، أو أنّه من المعقولات الثانية؟! فلا إشكال أنّه من المعقولات الثانية الّتي ليس له مصداقٌ متعيّنٌ جزئيٌّ في الخارج، بل إنّ العقل ينتزعه من المعقولات الأولى.

إلّا أنّ ابن تيمية هنا يعترف باستحالة مصادرة المطلوب، ولٰكنّه حينما يريد أن يُثبت عقيدته في تقديم الإيمان على البرهان العقليّ، فإنّه يفتي بجواز ـ بل لزوم ـ مصادرة المطلوب! ويقول:

«كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً إلى أن تتبرهن فيما بعد... وهٰكذا حال الطالبين لمعرفة الله، والمريدين له، والسائرين إليه، قد عرفوا وجوده أوّلًا وهم يطلبون معرفة صفاته، أو مشاهدة قلوبهم له في الدنيا. فيسلكون الطريق الموصلة إلى ذٰلك بالإيمان والقرآن. فالإيمان: نظير سلوك الرجل الطريق الّتي وصفها له السالكون، فإنّهم متّفقون على ذٰلك. والقرآن: تصديق الرسل فيما تخبر به، وهو نظير اتّباع الدليل منزلةً منزلةً، ولا بدّ في طريق الله منهما. وأمّا الشيء الّذي لم يعلم العقل ثبوته أوّلًا، إذا سلك طريقًا يفضي إلى العلم به فلا يسلكها ابتداءً إلّا بطريق التقليد والمصادرة كسائر مبادئ العلوم»[2].

وهٰذا تناقض بيّنٌ وصريحٌ ويدلّ على عدم الالتزام بالمبادئ الّتي يعترف بها ابن تيمية عمليًّا.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 3، ص 567.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 69.

ي ـ يعتقد ابن تيمية أنّ علّة افتقار المعلول هي الإمكان والحدوث، وأنّ كلّ واحدٍ من الحدوث والإمكان دليلٌ على الافتقار إلى الصانع وان كانا متلازمين، فإذا علمنا أنّ هٰذا محدثٌ علمنا أنّه مفتقرٌ إلى من يحدثه، وإذا علمنا أنّ هٰذا ممكنٌ وجوده وممكنٌ عدمه علمنا أنه لا يرجّح وجوده على عدمه إلّا بفاعلٍ يجعله موجودًا. وكونه مفتقرًا إلى الفاعل هو من لوازم حقيقته لا يحتاج أن يعلّل بعلةٍ جعلته مفتقرًا، بل الفقر لازمٌ لذاته، فكلّ ما سوى الله فقيرٌ إليه دائمًا لا يستغني عنه طرفة عينٍ، وهٰذا من معاني اسمه الصمد، فالصمد الّذي يحتاج إليه كلّ شيءٍ وهو مستغنٍ عن كلّ شيءٍ، وكما أنّ غنى الربّ ثبت له لنفسه لا لعلّةٍ جعلته غنيًّا، فكذٰلك فقر المخلوقات وحاجتها إليه ثبت لذواتها لا لعلّةٍ جعلتها مفتقرةً إليه»[1].

والعجيب منه أنّه يكفّر الفلاسفة ويردّ آراءهم، ولٰكنه في الوقت نفسه يدافع عن الفقر الذاتيّ للمخلوقات، ويستدلّ على أنّ المعلولات مفتقرةٌ إلى علّتها حدوثًا وبقاءً، وهٰذا بحثٌ فلسفيٌّ معمّقٌ في الفلسفة.

وهل أثبت ابن تيمية هٰذا البحثَ الفلسفيّ بقياس التمثيل وبالعقل الجسمانيّ؟! أو أثبته بالعقل التجريديّ الفلسفيّ؟ لا شكّ أنّ المفاهيم المستعملة في هٰذا البرهان مفاهيم عقليّةٌ محضةٌ مثل: مفهوم العلّة والمعلول والإمكان والحدوث والافتقار والترجيح والصمديّة وغيرها من المفاهيم، فلماذا يصرّح ابن تيمية أنّ ما لا يُدرك بالحسّ والخيال فهو معدومٌ؟!

ك ـ قاعدة ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبت له: «إنّ الكلام في الشيء نفيًا وإثباتًا مسبوقٌ بتصوّره، فليس للإنسان أن ينفي شيئًا عن شيءٍ أو يثبته له إلّا بعد تصوّره تصوّرًا يمكن معه النفي والإثبات، فإذا قال القائل عن موجودٍ إنّه جسمٌ أو هو جوهرٌ أو

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 346.

متحيّزٌ أو في جهةٍ أو فوق العالم أو غير ذٰلك، أو قال ليس بجسمٍ ولا جوهرٍ ولا متحيّزٍ ولا في جهةٍ ولا فوق العالم، أو قال إنّ له علمًا وقدرةً وحياةً، أو قال ليس له علمٌ ولا قدرةٌ ولا حياةٌ، فكلّ واحدٍ من هذين لا بدّ أن يتصوّر ما نفاه وما أثبته»[1].

ثمّ إنّ القاعدة القائلة إنّ «ثبوت شيءٍ لشيءٍ فرع ثبوت المثبَت له" من القواعد الفلسفيّة المهمّة المعتمد عليها عند الفلاسفة، واعتماد ابن تيمية على هٰذه القواعد الفلسفيّة يكشف عن أنّها ليست من صنع فيلسوفٍ معيَّنٍ، بل هي قواعد عقليّةٌ عامّةٌ يلتزم بها كلّ عاقلٍ، وهٰذا يدلّ على مدى تناقضات ابن تيمية في ما يتبنّاه؛ إذ يرفض هٰذه القواعد مرّةً بتهمة أنّها يونانيّةٌ، ويعترف بصحّتها مرّةً أخرى في إثبات معتقداته.

ل ـ أصل "عدم الوِجدان لا يدلّ على عدم الوجود": يقول ابن تيمية حول هٰذه القاعدة الّتي تميّز بين مقام الثبوت والإثبات:

«وعدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود، كما قال الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾[2]. وتكذيب من كذب بالجنّ هو هٰذا الباب، وإلّا فليس عند المتطبّب والمتفلسف دليلٌ عقليٌّ ينفي وجودهم، لٰكن غايته أنّه ليس في صناعته ما يدلّ على وجودهم، وهٰذا إنّما يفيد عدم العلم لا العلم بالعدم»[3].

العجيب من ابن تيمية أنّه ينكر ما وراء الحسّ والخيال ويقول: «إنّ ما ليس بمتخيّلٍ ولا محسوس فهو عدم»[4]، فهو على عكس النقيض ـ على حدّ تعبير المنطقيّين

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 4، ص 110.

(2) سورة يونس: 39.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 100.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 262.

ـ لما يقوله: «كلّ موجودٍ فهو متخيّلٌ ومحسوسٌ». فالسؤال هو: لماذا لا يلتزم ابن تيمية بقاعدة «عدم العلم ليس علمًا بالعدم، وعدم الوجدان لا يستلزم عدم الوجود» هنا؟ فإذا لم يجد الحسّ والخيال حقيقةً غير محسوسةٍ فهل يدلّ ذٰلك على عدم تلك الحقيقة في الخارج؟! كلّا، إذ إنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود.

م ـ التمسّك بقياس الأولويّة: يقول ابن تيمية: «إذا أمكن معرفة هٰذه بلا حدٍّ فمعرفة تلك الأنواع أولى؛ لأنّها أقرب إلى الحسّ، وإن أشخاصها مشهودةٌ»[1].

ن ـ يعترف ابن تيمية بأنّ «تحصيل الحاصل ممتنع»[2].

س ـ «كلّ مفعولٍ محدثٌ مسبوقٌ بالعدم كما هو مقتضى العقل الصريح والنقل الصحيح»[3].

ع ـ أنّ معطي الكمال واجدٌ له، وفاقد الكمال لا يعطيه، ولهٰذا يقول ابن تيمية إنّ: «جميع الأمور الوجوديّة المحضة يكون الربّ أحقّ بها؛ لأنّ وجوده أكمل، ولأنّه هو الواهب لها، فهو أحقّ باتّصافه بها، وجميع الأمور العدميّة المحضة يكون الربّ أحقّ بالتنزيه عنها؛ لأنّه عن العدم أبعد من سائر الموجودات»[4].

ف ـ يذهب ابن تيمية إلى القول بالتشكيك فيقول: «لا بدّ من الأسماء المشكّكة من معنًى كلّيٍّ مشتركٍ، ولهٰذا كان الحذّاق يختارون أنّ الأسماء المقولة عليه وعلى غيره مقولةٌ بطريق التشكيك الّذي هو نوعٌ من التواطؤ العامّ، ليست بطريق الاشتراك اللفظيّ ولا بطريق الاشتراك المعنويّ الّذي تتماثل أفراده، بل بطريق الاشتراك المعنويّ الّذي تتفاضل أفراده، كما يطلق لفظ البياض والسواد على الشديد، كبياض الثلج وعلى ما دونه كبياض العاج، فكذٰلك لفظ الوجود يطلق على

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 9.

(2) المصدر السابق، ص 61.

(3) المصدر السابق، ص 147.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 355.

الواجب والممكن، وهو في الواجب أكمل وأفضل من فضل هٰذا البياض على هٰذا البياض، لٰكنّ التفاضل في الأسماء المشكّكة لا يمنع أن يكون أصل المعنى مشتركًا كلّيًّا بينهما، فلا بدّ في الأسماء المشكّكة من معنًى كلّيٍّ مشتركٍ، وإن كان ذٰلك لا يكون إلّا في الذهن، وذٰلك مورد التقسيم، تقسيم الكلّيّ إلى جزئيّاته إذا قيل الموجود ينقسم إلى واجبٍ وممكنٍ، فإنّ مورد التقسيم مشتركٌ بين الأقسام، ثمّ كون وجود هٰذا الواجب أكمل من وجود الممكن لا يمنع أن يكون مسمّى الوجود معنًى كلّيًّا مشتركًا بينهما، وهٰكذا في سائر الأسماء والصفات المطلقة على الخالق والمخلوق، كاسم الحيّ والعليم والقدير والسميع والبصير، وكذٰلك في صفاته كعلمه وقدرته ورحمته ورضاه وغضبه وفرحه وسائر ما نطقت به الرسل من أسمائه وصفاته»[1].

ويلاحظ على هٰذا الكلام أنّ ابن تيمية ينكر الكلّيّ في الخارج، ولو في ضمن أفراده، ويقول إنّه لا يتحقّق إلّا في الذهن، ولٰكن في الوقت نفسه يجعل الكلّيّ مقسّمًا لأقسامٍ حقيقيةٍ في الخارج! كيف يمكن أن يكون المقسّم ذهنيًّا محضًا ولٰكن أقسام ذٰلك المقسم أمورٌ خارجيّةٌ عينيّةٌ؟! المقسّم سارٍ وجارٍ في أقسامه، فإذا كانت الأقسام خارجيّةً، فالمقسّم أيضًا محقّقٌ في الخارج.

إضافةً إلى أنّ ابن تيمية يعترف هنا بنفس التشكيك الّذي يقوله الفلاسفة، فكيف هو يُشكل عليهم ويطعن في آرائهم وفي الوقت نفسه يتبنّى ويلتزم بما يقولون؟!

7 ـ طريقة الأنبياء في الاستدلال

بعد أن أشرنا إلى بعض القواعد العقليّة المعترف بها عند السلفيّة، ينبغي هنا أن نتطرّق إلى المنهج العقليّ المفضَّل عند ابن تيمية من بين مناهج التعقّل والاستدلال. يدّعي الفكر السلفيّ أنّ الاستدلال في القرآن الكريم واحتجاجات الأنبياء عليهم السلام تنحصر في طريقتين:

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 155.

أـ قياس الأَولى ب ـ الاستدلال بالآية.

ينبغي هنا أن نستعرض هاتين الطريقتين من وجهة نظر السلفيّة، ثمّ نبيّن مدى صحّة هٰذا الادّعاء الّذي ينسبونه إلى القرآن الكريم.

أ - قياس الأولى

يعتقد ابن تيمية أنّ طريقة الأنبياء في احتجاجاتهم والأدلّة العقليّة البرهانيّة المذكورة في القرآن الكريم حول دلائل ربوبيّة الله ـ تعالى ـ وإلوهيته ووحدانيته وعلمه وقدرته وإمكان المعاد وغير ذٰلك من المطالب العالية السنيّة والمعالم الإلٰهيّة، من باب "قياس الأولى"[1]، والمراد بقياس الأولى حسب ما بيّنه ابن تيمية هو:

أنّ ما ثبت لغير الله ـ تعالى ـ من كمالٍ لا نقص فيه، فثبوته لله ﷻ بطريق الأولى، وما تنزّه عنه غيرُه من النقائص فتنزّهه ﷻ عنه بطريق الأولى، كما ذكر ـ تعالى ـ هٰذا في محاجّته للمشركين الّذين جعلوا له شركاء فقال: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنْفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءَ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَخِيفَتِكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾[2]، وقال تعالى: ﴿وَيَجْعَلُونَ لِلَّهِ الْبَنَاتِ سُبْحَانَهُ وَلَهُمْ مَا يَشْتَهُونَ ۞ وَإِذَا بُشِّرَ أَحَدُهُمْ بِالأُنْثَى ظَلَّ وَجْهُهُ مُسْوَدًّا وَهُوَ كَظِيمٌ ۞ يَتَوَارَى مِنَ الْقَوْمِ مِنْ سُوءِ مَا بُشِّرَ بِهِ أَيُمْسِكُهُ عَلَى هُونٍ أَمْ يَدُسُّهُ فِي التُّرَابِ أَلا سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ ۞ لِلَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِالآخِرَةِ مَثَلُ السَّوْءِ وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الأَعْلَى وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾[3]، وقال: ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ وَالْعُزَّى ۞ وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ الأُخْرَى ۞ أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الأُنْثَى ۞ تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَى﴾[4]، وكذٰلك في إثبات صفاته وإثبات النبوّة والمعاد[1].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ج 1، ص 150.

(2) سورة الروم: 28.

(3) سورة النحل: 57 – 59.

(4) سورة النجم: 19 – 22.

يقول ابن تيمية في تعريف قياس الأولى: «وأمّا قياس الأولى الّذي كان يسلكه السلف اتّباعًا للقرآن فيدلّ على أنّه يثبت له من صفات الكمال الّذي لا نقص فيها أكمل ممّا علموه ثابتًا لغيره، مع التفاوت الّذي لا يضبطه العقل، كما لا يضبط التفاوت بين الخالق وبين المخلوق، بل إذا كان العقل يدرك من التفاضل الّذي بين مخلوقٍ ومخلوقٍ ما لا يحصر قدره، وهو يعلم أنّ فضل الله على كلّ مخلوقٍ أعظم من فضل مخلوقٍ على مخلوقٍ، كان هٰذا ممّا يبيّن له أنّ ما يثبت للربّ أعظم ممّا يثبت لكلّ ما سواه بما لا يدرك قدره، فكأن قياس الأولى يفيده أمرًا يختصّ به الربّ مع علمه بجنس ذٰلك الأمر»[2].

فهو يصرّح بأن جميع الأمور الوجوديّة المحضة يكون الربّ أحقّ بها؛ لأنّ وجوده أكمل، ولأنّه هو الواهب لها، فهو أحقّ باتّصافه بها، وجميع الأمور العدميّة المحضة يكون الربّ أحقّ بالتنزيه عنها؛ لأنّه عن العدم أبعد من سائر الموجودات، ولأنّ العدم ممتنعٌ لذاته على ذاته، وذاته بذاته تنافي العدم. فهٰذا أصلٌ ينبغي معرفته، فإذا أثبت له صفات الكمال من الحياة والعلم والقدرة والكلام والسمع والبصر وغير ذٰلك بهٰذه الطريق القياسيّة العقليّة الّتي لله فيها المثل الأعلى، كان ذٰلك اعتبارًا صحيحًا، وكذٰلك إذا نفي عنه الشريك والولد والعجز والجهل ونحو ذٰلك بمثل هٰذه الطريق؛ ولهٰذا كان الإمام أحمد وغيره من الأئمّة يستعملون مثل هٰذه الطريق في الأقيسة العقليّة الّذي ناظروا بها الجهميّة. فكلّ ما كان أقرب إلى الوجود كان إليه أقرب، وكلّما كان أقرب إلى المعدوم فهو عنه أبعد»[3].

وفي الحقيقة أنّ قياس الأولى قد بُني على قاعدتين عقليتين: الأولى أنّ: "فاقد

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 350 و351 و150.

(2) المصدر السابق، ص 154.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 355.

الشيء لا يعطيه، أو معطي الكمال لشيءٍ واجدٌ له"، والثانية أنّ: "العلّة واجدةٌ لكمالات المعلول بنحوٍ أعلى وأشرف وأكمل"، وكلتا القاعدتين في مصبٍّ واحدٍ.

وبناءً على ما يذهب إليه الفكر السلفيّ، فإنّ قياس الشمول الّذي يستوي أفراده، ويماثل الفرع فيه أصله، يمتنع استعماله في حقّ الله تعالى؛ لأنّ الله لا مثل له، وإذا استعمل فيه مثل هٰذا القياس لم يفد إلّا أمرًا كلّيًّا مشتركًا بينه وبين غيره، لا يدل على ما يختصّ به الربّ سبحانه إلّا أن يضمّ إليه علمًا آخر، فإنّ هٰذا الكلّيّ الّذي هو مدلول القياس قد انحصر نوعه في شخصه، وهٰذا أيضًا لا يفيد التعيين، بل لا بدّ في التعيين من علمٍ آخر[1].

ثمّ يذكر ابن تيمية بزعمه نماذج من "قياس الأولى" في القرآن الكريم ويقول: «فتارةً يستدلّ على ضرورة المعاد والبعث بالنشأة الأولى، وأنّ الإعادة أهون من الابتداء كما في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِنَ الْبَعْثِ فَإِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ مِنْ مُضْغَةٍ مُخَلَّقَةٍ وَغَيْرِ مُخَلَّقَةٍ لِنُبَيِّنَ لَكُمْ﴾[2]، وكما في قوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ قُلْ يُحْيِيهَا الّذي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ﴾[3]، وكما قوله: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ۞ قُلْ كُونُوا حِجَارَةً أَوْ حَدِيدًا ۞ أَوْ خَلْقًا مِمَّا يَكْبُرُ فِي صُدُورِكُمْ فَسَيَقُولُونَ مَنْ يُعِيدُنَا قُلِ الَّذِي فَطَرَكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ﴾[4]، وكما في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الّذي يَبْدأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ﴾[5].

وأخرى يستدلّ على إمكان ذٰلك بخلق السماوات والأرض؛ فإنّ خلقها أعظم من

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 350 و351 و150.

(2) سورة الحجّ: 5.

(3) سورة يس: 78.

(4) سورة الإسراء: 49 – 51.

(5) سورة الروم: 27.

إعادة الإنسان كما في قوله: ﴿وَقَالُوا أَإِذَا كُنَّا عِظَامًا وَرُفَاتًا أَإِنَّا لَمَبْعُوثُونَ خَلْقًا جَدِيدًا ۞ أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ قَادِرٌ عَلَىٰ أَن يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ وَجَعَلَ لَهُمْ أَجَلًا لَا رَيْبَ فِيهِ﴾[1]، وكما في قوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ بَلَى وَهُوَ الْخَلاَّقُ الْعَلِيمُ﴾[2]وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْيَ بِخَلْقِهِنَّ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى بَلَى أنه عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾[3].

وتارةً ثالثة يستدلّ على إمكانه بخلق النبات كما في قوله: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيَاحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ حَتَّى إِذَا أقلتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ كَذٰلك نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[4] وكما في قوله: ﴿وَاللهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيَاحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فَسُقْنَاهُ إلى بَلَدٍ مَيِّتٍ فَأَحْيَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا كَذٰلِكَ النُّشُورُ﴾[5].

ثم يحقّر ابن تيمية المناهج والبراهين العقليّة المستخدمة من قبل الفلاسفة والمتكلّمين ويقول: «إنّ ما عند أئمّة النظّار أهل الكلام والفلسفة من الدلائل العقليّة على المطالب الإلٰهيّة، فقد جاء القرآن بما فيها من الحقّ وما هو أكمل وأبلغ منها على أحسن وجهٍ، مع تنزهه عن الأغاليط الكبيرة الموجودة عند هٰؤلاء، فإنّ خطأهم فيها كثيرٌ جدًّا، ولعلّ ضلالهم أكثر من هداهم، وجهلهم أكثر من علمهم»[6].

ويلاحظ على قياس الأولى ما يلي:

---

(1) سورة الإسراء: 98 و99.

(2) سورة يس: 81.

(3) سورة الأحقاف: 33.

(4) سورة الأعراف: 57.

(5) سورة فاطرٍ: 9.

(6) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 320 و321.

أوّلًا: ما معنى الكمال عند السلفيّة وما هو معياره؟ وهل الجسمانيّة تُعدّ كمالًا؟! هل أوصاف الأجسام كالتحيّز والتركّب والتغيّر والحركة والتجزّؤ والمحدوديّة والمرئيّة والصعود والنزول والضحك وما شابه ذٰلك تُعتبر كمالًا؟! كلّا، إنّ هٰذه الأوصاف والسمات الجسميّة مختصّةٌ بما له الجسم، وهي تستلزم الزوال والنقص والإمكان والفقر والحاجة، والله ـ تعالى ـ منزّهٌ عنها. ولٰكن نرى أنّ الفكر السلفيّ اعتبر هٰذه الأوصاف المختصّة بالأجسام كمالًا لله تعالى، فقد أثبت ابن العثيمين – وهو أحد أعلام السلفيّة المعاصرة الحركةَ لله تعالى! قائلًا:

«وهٰذه النصوص في إثبات الفعل، والمجيء، والاستواء، والنزول إلى السماء الدنيا إن كانت تستلزم الحركة لله، فالحركة له حقٌّ ثابتٌ بمقتضى هٰذه النصوص ولازمها، وإن كنّا لا نعقل كيفيّة هٰذه الحركة»[1]. مع أنّ الحركة هي خروج الشيء من القوّة إلى الفعل تدريجًا وهي تستلزم النقص والفقدان، والله ـ تعالى ـ بريءٌ منها.

فمعيار الكمال هو الأوصاف والسمات الوجوديّة كالعلم والقدرة والحياة والإرادة وغيرها من الصفات الكماليّة الّتي لا تزول وتستلزم النقص والحاجة. وأمّا معيار النقص فهو الفقر والفقدان والعدم، كالجهل والعجز والموت وما يستلزم هٰذه النواقص والأعدام كالجسميّة.

ثانيًا: يرفض ابن تيمية الاستدلال العقليّ على وجود الله ـ تعالى ـ بذريعة أنّه كلّيٌّ عامٌّ لا يثبت إلٰهًا متعيّنًا جزئيًّا، لٰكنّ السؤال المطروح في المقام هو: كيف يُثبت الفكر السلفيّ وجود الله ـ تعالى ـ للآخرين؟ لأنّ إثباته لا يحصل إلّا بواحدةٍ من هٰذه الطرق وهي:

أ ـ إمّا عن طريق الحسّ، فالحسّ لا يدرك إلّا المحسوسات والعوارض منها؛ لأنّ الحسّ لا يُدرك جوهر الأشياء.

---

(1) ابن عثيمين، محمّد بن صالح، مجموع فتاوى ورسائل ابن عثيمين، ج 3، ص 73.

ب ـ وإمّا عن طريق الكشف والشهود الباطنيّ، والفكر السلفيّ لا يعترف بالكشف والشهود إلّا إذا كان الكشف موافقًا وملائمًا مع النقل والكتاب والسنّة وفهم السلف الصالح.

جـ ـ وإمّا عن طريق النقل والسنّة، فإنّ إثبات وجود الله ـ تعالى ـ بهٰذا الطريق يستلزم الدور؛ لأنّ الاستدلال بكتاب الله وسنّة نبيّ الله ﷺ يتوقّف على إثبات وجود الله ـ تعالى ـ مسبقًا، فإذا توقّف وجود الله على كتاب الله وسنّة نبيّه ﷺ، فإنّ هٰذا يستلزم الدور الباطل.

د ـ وإمّا عن طريق العقل، فهو الطريق القويم والصحيح لإثبات وجود الله ﷻ للآخرين، فالعقل بإعانة الحسّ يحكم بأنّ: هٰذا العالم حادثٌ ومعلولٌ وممكنٌ، وكلّ حادثٍ ومعلولٍ وممكنٍ يحتاج في وجوده إلى علّةٍ غير معلولةٍ، وإلّا يستلزم الدور والتسلسل، والنتيجة: أنّ هٰذا العالم محتاجٌ في وجوده إلى علّةٍ غير معلولةٍ، وهي الواجب تعالى.

فلا محيص إذن من الاعتماد على البرهان العقليّ في إثبات وجود الله ﷻ للآخرين. إلّا أنّ ابن تيمية يرفض البرهان العقليّ؛ لاشتماله على القضيّة الكلّيّة، ولٰكنّه في الوقت نفسه يستخدم القواعد العامّة الكلّيّة العقليّة في إثبات ما يرومه من المعتقدات السلفيّة.

فلا محيص لكلّ عاقلٍ إلّا أن ينتهج المنهج العقليّ في إثبات وجود الواجب تعالى، فلا طريق إلّا هٰذا الطريق القويم.

بينما نجد ابن تيمية يرفض طريق العقل في إثبات وجود الله تعالى، ويتمسّك بالطريقة الإيمانيّة في إثبات وجود الخالق، مع اعترافه بأنّ هٰذا الطريق يؤدّي إلى المصادرة بالمطلوب، ولٰكنّه يلتزم به فيقول: «كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً إلى أن تتبرهن فيما بعد... وهٰكذا حال الطالبين لمعرفة الله، والمريدين له، والسائرين إليه، قد عرفوا وجوده أوّلًا وهم يطلبون معرفة صفاته، أو

مشاهدة قلوبهم له في الدنيا. فيسلكون الطريق الموصلة إلى ذٰلك بالإيمان والقرآن. فالإيمان: نظير سلوك الرجل الطريق الّتي وصفها له السالكون، فإنّهم متّفقون على ذٰلك. والقرآن: تصديق الرسل فيما تخبر به، وهو نظير اتّباع الدليل منزلةً منزلةً، ولا بدّ في طريق الله منهما. وأمّا الشيء الّذي لم يعلم العقل ثبوته أوّلًا، إذا سلك طريقًا يفضي إلى العلم به فلا يسلكها ابتداء إلّا بطريق التقليد والمصادرة كسائر مبادئ العلوم»[1].

ثالثًا: يعتقد ابن تيمية أنّ الاعتقاد بقياس الأولويّة الّتي هي طريقة استدلال الأنبياء بزعمه، يستلزم التشكيك في الأسماء والصفات؛ إذ إنّ كمالات المخلوق موجودٌ عند الخالق بنحوٍ أكمل وأشرف، وهو يستلزم التشكيك في الكمالات الوجوديّة، وهٰذا عجيبٌ منه، إذ هو يرفض الكلّيّات بسبب أنّها أمورٌ ذهنيّةٌ بحتةٌ لا ثبوت لها في الخارج، وهو مع ذٰلك في الوقت نفسه يُثبت التشكيك الّذي يستلزم الأمر الكلّيّ! يقول ابن تيمية حول اختلاف المراتب في الأسماء الّتي تطلق على الله ـ تعالى ـ وعلى العباد بنحوٍ مشتركٍ معنويٍّ: «قد عُلم أنّ الموجود ينقسم إلى واجبٍ وممكن، وقديمٍ وحادثٍ، وغنيٍّ وفقيرٍ، ومفعولٍ وغير مفعولٍ، وأنّ وجود الممكن يستلزم وجود الواجب، ووجود المحدث يستلزم وجود القديم، ووجود الفقير يستلزم وجود الغنيّ، ووجود المفعول يستلزم وجود غير المفعول، وحينئذٍ فبين الوجودين أمرٌ مشتركٌ، والواجب يختصّ بما يتميّز به، فكذٰلك القول في الجميع. والأسماء المشكّكة هو متواطئةٌ باعتبار القدر المشترك؛ ولهٰذا كان المتقدّمون من نظّار الفلاسفة وغيرهم لا يخصّون المشكّكة باسمٍ، بل لفظ المتواطئة يتناول ذٰلك كلّه، فالمشكّكة قسمٌ من المتواطئة العامّة، وقسيم المتواطئة الخاصّة، وإذا كان كذٰلك فلا بدّ في المشكّكة من إثبات قدرٍ مشتركٍ كلّيٍّ وهو مسمّى المتواطئة العامّة، وذٰلك لا يكون مطلقًا إلّا في الذهن، وهٰذا مدلول قياسهم البرهانيّ، ولا بدّ من إثبات التفاضل، وهو مدلول

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 69.

المشكّكة الّتي هي قسيم المتواطئة الخاصّة، وذٰلك هو مدلول الأقيسة البرهانيّة القرآنيّة، وهي قياس الأولى»[1].

رابعًا: التهافت والاختلاف فيما يذهب إليه ابن تيمية، فهو تارةً يصرّح أنّ الميزان الّذي ذكر في القرآن هو قياس التمثيل: «وهو الّذي أنزله الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾[2]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾[3]، هي ميزانٌ عادلةٌ تتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوّى بين المتماثلين، ويفرّق بين المختلفين، بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف»[4]. «وإنّ القرآن والحديث مملوءٌ من قياس التمثيل، بحيث يبيّن الله الحقائق بالمقاييس العقليّة والأمثال المضروبة، ويبيّن طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين»[5].

وتارةً أخرى يصرّح بأنّ طريقة الأنبياء في احتجاجاتهم والأقيسة العقليّة البرهانيّة المذكورة في القرآن الكريم حول دلائل ربوبيّة الله ـ تعالى ـ وإلوهيّته ووحدانيّته وعلمه وقدرته، وإمكان المعاد وغير ذٰلك من المطالب العالية السنيّة والمعالم الإلٰهيّة، هي من باب " قياس الأولى"[6]. وهٰذا تناقضٌ بيّنٌ؛ إذْ لا شكّ أنّ هناك فرقًا وتمايزًا بين قياس التمثيل ـ وهو إسراء الحكم من جزئيٍّ إلى جزئيٍّ آخر بسبب تحقّق القدر الجامع بينهما ـ وبين قياس الأولى الّذي يبتني على أنّ كمالات

---

1 ـ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 156.

(2) سورة الشورى: 17.

(3) سورة الحديد: 25.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 381.

(5) المصدر السابق، ص 382.

(6) المصدر السابق، ص 150.

المعلول موجودةٌ في علّته ومفيضه بنحوٍ أعلى وأكمل؛ لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه. والنتيجة أنّ ابن تيمية يفسّر الميزان الّتي أنزلها الله ـ تعالى ـ في القرآن الكريم تارةً بـقياس التمثيل، وتارةً يفسّر البراهين المستخدمة في القرآن بأنّها من باب قياس الأولى، فلو كان قياس التمثيل هو المراد من الميزان، فلماذا لم يستخدم القرآن في التوحيد والالٰهيّات قياس التمثيل بل اعتمد على قياس الأولى؟!

بل يمكن أن نقول: إنّ هناك تعارضًا بيّنًا في كلام ابن تيمية بالنسبة إلى القياسين: قياس الغائب على الشاهد وقياس الأولى، فإنّه من جهةٍ يعظّم "قياس الغائب على الشاهد" ويعدّه الميزان الّتي أنزلها الله مع الكتاب، وأنّ العباد مفطورون على هٰذا القياس، وأنّ القرآن والحديث مملوءٌ به؛ إذ يبين الله الحقائق بالمقاييس العقليّة والأمثال المضروبة، ويبيّن طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين[1].

ويقول أيضًا حول المكانة العالية لقياس الغائب على الشاهد: «عَامَّةُ عُلُومِ بَنِي آدَمَ العقليّة الْمَحْضَةِ هِيَ مِنْ قِيَاسِ التَّمْثِيلِ»[2]. وكان الصحابة يحتجّون في عامّة مسائلهم بالنصوص، وكانوا يجتهدون في رأيهم، ويحتجّون بالقياس الصحيح[3].

ويصرّح بأنّ طريق علمنا بأفعال الله ﷻ هو عن طريق قياس الغائب على الشاهد: «إذا شهدنا إبداع ما شاء الله من الجواهر والأعراض بعد عدمها، كان ذٰلك محسوسًا لنا، ثمّ عقلنا بطريق الاعتبار والقياس ما لم نشهده، وهٰكذا علمنا بجميع الأشياء، نحسّ بعض أفرادها ونقيس ما غاب على ما شهدناه، وإلّا فلا يمكن أن يعلم الشخص بإحساسه كلّ شيءٍ، فظهر بذٰلك أنّ طريق علمنا بأفعال

---

(1) المصدر السابق ص 381 – 383.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص19 و20.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، ج 1، ص 156 – 159.

الله حسًّا وعقلًا مثل طريق علمنا بجميع الأمور، وظهر أنّ ما غاب عنّا من أفعال الله وعلمناه بعقلنا ليس على خلاف ما أحسسناه وتخيّلناه، بل هو من جنسه مشابهٌ له، فضلًا عن أن يكون مباينًا له»[1].

ولٰكنّه في المقابل يرفض القياس الغائب على الشاهد وقياس التمثيل في حقّ الله تعالى، ويعتبره شركًا وبدعةً وظلمًا! ويقول إنّ الدليل الوحيد الّذي يجب الركون إليه في معرفة الله ﷻ وصفاته وأفعاله هو طريق " الأولى":

«والأقيسة العقليّة وهي الأمثال المضروبة، كالّذي تُسمى أقيسةً منطقيّةً وبراهينَ عقليّةً ونحو ذٰلك، استعمل سلف الأمّة وأئمّتها منها في حقّ الله ـ سبحانه وتعالى ـ ما هو الواجب، وهو ما يتضمّن نفيًا وإثباتًا بطريق الأولى؛ لأنّ الله ـ تعالى ـ وغيره لا يكونان متماثلين في شيءٍ من الأشياء، لا في نفيٍ ولا في إثباتٍ، بل ما كان من الإثبات الّذي ثبت لله ـ تعالى ـ ولغيره فإنه لا يكون إلّا حقًّا متضمّنًا مدحًا وثناءً وكمالًا، والله أحقّ به، ليس هو فيه مماثلًا لغيره، وما كان من النفي الّذي يُنْفَى عن الله وعن غيره، فإنّه لا يكون إلّا نفي عيبٍ ونقصٍ، والله ـ سبحانه ـ أحقّ بنفي العيوب والنقائص عنه من المخلوق، فهٰذه الأقيسة العادلة والطريقة العقليّة السلفيّة الشرعيّة الكاملة. فأمّا ما يفعله طوائف من أهل الكلام من إدخال الخالق والمخلوق تحت قياسٍ شموليٍّ أو تمثيلٍ يتساويان فيه، فهٰذا من الشرك والعدل بالله، وهو من الظلم، وهو ضرب الأمثال لله، وهو من القياس والكلام الّذي ذمَّه السلف وعابوه؛ ولهٰذا ظنّ طوائف من عامّة أهل الحديث والفقه والتصوّف أنّه لا يتكلّم في أصول الدين أو لا يتكلّم في باب الصفات بالقياس العقليّ قطّ، وإنّ ذٰلك بدعةٌ، وهو من الكلام الّذي ذمّه السلف»[2].

---

(1) المصدر السابق، ج 2، ص 270 و271.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بين تلبيس الجهميّة، ج 5، ص 81 – 83.

وممّا يقوله أيضًا: «والله ـ تعالى ـ له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يقاس على غيره قياس تمثيلٍ يستوي فيه الأصل والفرع، ولا يقاس مع غيره قياس شمول تستوي أفراده في حكمه، فإنّ الله ـ سبحانه ـ ليس مثلًا لغيره ولا مساويًا له أصلًا، بل مثل هٰذا القياس هو ضرب الأمثال لله، وهو من الشرك والعدل بالله، وجَعْلِ الندّ لله، وجَعْلِ غيره له كفوًا وسميًّا»[1].

إذن كيف يمكن الجمع بين هٰذين الموقفين المتناقضين؟! فمن جهةٍ يعدّ ابن تيمية قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد مرجع كلّ العلوم العقليّة المحضة، ويزعم أنّه الميزان الّذي أنزله الله في كتابه، وأنّ الإنسان مفطورٌ على هٰذا القياس، وأنّ الصحابة كانوا يعتمدون عليه، وأنّ أفعال الله ـ تعالى ـ تُعلم به. ومن جهةٍ أخرى يعدّ قياس التمثيل وقياس الغائب على الشاهد شركًا بالله وجعل ندٍّ له تعالى، ويعدّه بدعةً في الدين! وهٰذا تناقضٌ واضحٌ في كلامه لا مفرّ منه.

وبعبارةٍ أخرى: الّذي يختلج ببال الإنسان المنصف أنّ قياس الغائب على الشاهد إذا كان أمرًا فطريًّا وطريقًا شرعيًّا استخدمه القرآن الكريم والسنّة النبويّة، وإذا كان هٰذا القياس خاصيّة العقل الّذي ميّز الله بها بني آدم، وهو مناط التكليف الّذي بفقده يرتفع التكليف، فلماذا يصرّ الفكر السلفيّ على استخدام "قياس الأولى ودليل الآيات" في الإلٰهيّات دون غيرهما؟! أليس هٰذا ازدواجيّة المعايير في منهج الاستدلال؟!

ب - الاستدلال بالآية

الطريقة الثانية من الاستدلال الشائع في القرآن الكريم من وجهة نظر ابن تيمية هي الاستدلال "بالآية"، يقول ابن تيمية: «والمقصود هنا أنّ الحقيقة المعتبرة في كلّ

---

(1) المصدر السابق، ج 2، ص 347.

برهانٍ ودليلٍ في العالم هو اللزوم، فمن عرف أنّ هٰذا لازمٌ لهٰذا، استدلّ بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم، ولا تصوّر معنى هٰذا اللفظ، بل من عرف أنّ كذا لا بدّ له من كذا، أو أنّه إذا كان كذا كان كذا، وأمثال هٰذا فقد علم اللزوم، كما يعرف أنّ كلّ ما في الوجود فهو آيةٌ لله، فإنّه مفتقرٌ إليه محتاجٌ إليه، لا بدّ له منه، فيلزم من وجوده وجود الصانع. وكما يعلم أنّ المحدَث لا بدّ له من محدِثٍ كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[1]، فإنّ هٰذا تقسيمٌ حاصرٌ يقول: أخُلقوا من غير خالقٍ خلقهم؟ فهٰذا ممتنعٌ في بداية العقول، أم هم خَلقوا أنفسهم؟ فهٰذا أشدّ امتناعًا، فعلم أنّ لهم خالقًا خلقهم. وهو ـ سبحانه وتعالى ـ ذكر الدليل بصيغة استفهام الإنكار؛ ليبيّن أنّ هٰذه القضيّة الّتي استدلّ بها فطريّةٌ بدهيّةٌ مستقرّةٌ في النفوس لا يمكن أحدًا إنكارها، فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدّعى وجود حادثٍ بدون محدِثٍ أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسَه»[2].

والفرق بين الآيات وبين القياس – القياس البرهانيّ ـ أنّ الآية هي العلامة، وهي الدليل الّذي يستلزم عين المدلول، ولا يكون مدلوله أمرًا كلّيًّا مشتركًا بين المطلوب وغيره، بل نفس العلم به يوجب العلم بعين المدلول كما أنّ الشمس آية النهار، قال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾[3]، فنفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار.

وكذٰلك آيات نبوّة محمّدٍ ﷺ، فإنّ نفس العلم بها يوجب العلم بنبوّته بعينه، ولا يوجب أمرًا كلّيًّا مشتركًا بينه وبين غيره. وكذٰلك آيات الربّ تعالى، فإنّ نفس العلم بها يوجب العلم بنفسه المقدّسة تعالى، ولا يوجب علمًا كلّيًّا مشتركًا بينه وبين غيره. والعلم بكون هٰذا مستلزمًا لهٰذا هو جهة الدليل. فكلّ دليلٍ في الوجود لا

---

(1) سورة الطور: 35.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 252 و253.

(3) سورة الإسراء: 12.

بدّ أن يكون مستلزمًا للمدلول، والعلم باستلزام المعيَّن للمعيَّن المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأنّ كلّ معيَّنٍ من معيَّنات القضيّة الكلّيّة يستلزم النتيجة والقضايا الكلّيّة... لٰكن إذا علم إنسان وجود إنسانٍ مطلقٍ وحيوانٍ مطلقٍ لم يكن عالمًا بنفس المعيَّن، كذٰلك من علم واجبًا مطلقًا وفاعلًا مطلقًا وغنيًّا مطلقًا لم يكن عالمًا بنفس ربّ العالمين وما يختصّ به عن غيره، وذٰلك هو مدلول آياته تعالى، فآياته تستلزم عينه الّذي يمنع تصوّرها من وقوع الشركة فيها، وكلّ ما سواه دليلٌ على عينه وآيةٌ له، فإنّه ملزومٌ لعينه، وكلّ ملزومٍ فإنّه دليلٌ على لازمه، ويمتنع تحقّق شيءٍ من الممكنات إلّا مع تحقّق عينه، فكلّها ملزومٌ لنفس الربّ دليلٌ عليه آيةٌ له، ودلالتها بطريق قياسهم على الأمر المطلق الكلّيّ الّذي لا يتحقّق إلّا في الذهن، فلم يعلموا ببرهانهم ما يختصّ بالربّ تعالى؛ ولهٰذا ما يثبتونه من واجب الوجود عند التحقيق إنّما هو أمرٌ كلّيٌّ لا يختصّ بالربّ تعالى؛ حتّى قد يجعلونه مجرّد الوجود[1].

الملاحظة: إنّ روح قياس الآية هو السير من اللازم إلى الملزوم أو الاستدلال بالملزوم على اللازم. يضرب ابن تيمية مثالًا لهٰذا القياس ويقول: «كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[2]. فإنّ هٰذا تقسيمٌ حاصرٌ، يقول: أم خُلقوا من غير خالقٍ خلقهم؟ فهٰذا ممتنعٌ في بداية العقول، أم هم خَلقوا أنفسهم؟ فهٰذا أشدّ امتناعًا، فعلم أنّ لهم خالقًا خلقهم، وهو سبحانه وتعالى[3].

هناك عدّة نقاط حول الاستدلال بالآية:

1ـ حسب الفكر السلفيّ أنّ عامّة علوم بني آدم العقليّة المحضة هي من باب

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 154.

(2) سورة الطور: 35.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين ص 253.

قياس التمثيل[1]، وأنّ الميزان الّذي أنزله الله ـ تعالى ـ في كتابه: ﴿اللهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾ هو من باب قياس التمثيل[2]، ولٰكن يخالف ابن تيمية هٰذه القاعدة العامّة ويذكر في تفسير قوله تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[3] استدلالًا عقليًّا محضًا ليس من باب قياس التمثيل!

2ـ قد ذكر ابن تيمية فيما سبق أنّ «جميع ما يُدركه العقل من أفعال الله ـ تعالى ـ يدركه الحسّ والخيال»[4]، فهل الاستدلال الّذي بيّنه في ذيل الآية الشريفة: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾[5] يدركه الحسّ والخيال أيضًا؟! كلّا؛ لأنّه استدلالٌ عقليٌّ محضٌ لا يدركه الخيال والحسّ أبدًا. فهناك تزعزعٌ وتزلزلٌ في المباني الفكريّة السلفيّة، إذ يُثبتون ويؤصّلون قاعدةً كلّيّةً، ثمّ يتخلّفون عنها ولا يلتزمون بها، ويأتون بنقيضها في موضعٍ آخر، وهٰذه التناقضات والتهافتات كثيرةٌ في كتب ابن تيمية، والسبب في ذٰلك هو التركيز المفرط على الحسّ وإقصاء العقل في الكثير من المجالات العلميّة، مع الجمود على النصوص الدينيّة.

3ـ وممّا يثير الاستغراب أنّ ابن تيمية من جهةٍ يعتقد أنّ الاستدلال بالآية هو العلم باستلزام المعيَّن للمعيَّن المطلوب، ولا يكون مدلوله أمرًا كلّيًّا مشتركًا بين المطلوب وغيره، ولٰكن في نفس الوقت عند تعريف الاستدلال بالآية يتكلّم عن الدالّ الكلّيّ والمدلول الكلّيّ ويقول: «فلا يمكن صحيح الفطرة أن يدّعي وجود حادثٍ بدون محدِثٍ أحدثه، ولا يمكنه أن يقول هو أحدث نفسَه"! فكان ينبغي أن يقول: لا يمكن لصحيح الفطرة أن يدّعي بوجود هٰذا الحادث المعيَّن بدون محدِثٍ معيَّنٍ

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص19 و20.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 381.

(3) سورة الطور: 35.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 263 – 265.

(5) سورة الطور: 35.

أحدثه، وهٰذا يدلّ على أنّ قضيّة "كلّ حادثٍ محتاجٌ إلى المحدِث" من القضايا الكلّيّة الّتي إذا فهم الإنسان مفهوم الحادث لا يلبث إلّا أن يصدّق بأنّه يحتاج إلى المحدِث.

8 - الحسن والقبح في الفكر السلفيّ

من المباحث المهمّة الّتي لا بدّ من بحثها هنا مسألة الحسن والقبح في الفكر السلفيّ؛ لما له من ارتباط وثيقٍ بمباحث العقل؛ لأنّ المدرك لحُسن الأشياء وقبحها هو العقل، وقبل الدخول في صلب هٰذا الموضوع وبيان حقيقته والتعرّف عليه أكثر؛ لا بدّ من ذكر خصائص الحُسن والقبح في الفكر السلفيّ، فنقول:

أـ المراد بأنّ هٰذا حسَنٌ هو أنّه ملائمٌ نافعٌ يحصل بوجوده لذّةٌ وفرحٌ وتتنعّم به النفوس كحُسن العدل، والمراد بأنّ هٰذا قبيحٌ هو أنّه ضارٌّ مؤذٍ يحصل به الألم والغمّ وما تتعذّب به النفوس كقبح الظلم[1]. فقضيّة "العدل حسنٌ وجميلٌ"، وصاحبه يستحقّ المدح والكرامة، و"الظلم قبيحٌ مذمومٌ سيّئٌ" وصاحبه يستحقّ الذمَّ والإهانة من القضايا المشهورة بين بني آدم كلّهم[2].

ب ـ يعدّ قياس التمثيل الركيزة الأساسيّة في الفكر السلفيّ؛ ولهٰذا يعدّونه مصداقًا واضحًا للعدل وحُسنه، يقول ابن تيمية:

«العدل كالتسوية بين المتماثلين، والتفصيل بين المختلفين هو تحقيق الأمور على ما هي عليه وتكميلها؛ ولهٰذا مبنيٌّ الوجود كلّه على العدل، حتّى في المطاعم والملابس والأبنية ونحو ذٰلك، فالبيت المبنيّ إن لم تكن حيطانه معتدلةً بل كان بعضها أطول من بعضٍ طولًا فاحشًا، أو كان منحنيًا غير مستقيمٍ، فسد السقف، وكذٰلك الثياب إن لم تكن على مقدار لابسيها معادلةً لهم وإلّا لم ينتفعوا بها، وكذٰلك ما يضع من المطاعم والأدوية إن لم تكن أجزاؤه معتدلةً في الصفة والقدر، في الكمّ والكيف، فسد، وكان

---

(1) انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 420.

(2) المصدر السابق ص 422.

مضرًّا لا نافعًا، فهٰذا موجودٌ في الأمور المحسوسة أنّ العدل فيها حسنٌ، أي تحصل به المنفعة والمصلحة، والظلم فيها قبيحٌ أي تحصل به المضرّة والفساد، وعلم الأخلاق والسياسة عندهم وعند سائر العقلاء مبنيٌّ على العدل»[1].

فإنّ الإنسان يجد في نفسه لذّة العدل والصدق والعلم والإحسان، والسرور بذٰلك، ما لا يجده من الظلم والكذب والجهل، والناس الّذين وصل إليهم ذٰلك، والّذين لم يصل إليهم ذٰلك، يجدون في أنفسهم من اللذّة والفرح والسرور بعدل العادل وبصدق الصادق وعلم العالم وإحسان المحسن، ما لا يجدونه في الظلم والكذب والجهل والإساءة؛ ولهٰذا يجدون في أنفسهم محبّةً لمن فعل ذٰلك، وثناءً عليه، ودعاءً له، وهم مفطورون على محبّة ذٰلك واللذّة به، لا يمكنهم دفع ذٰلك من أنفسهم كما فطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب، والألم بالجوع والعطش»[2].

جـ ـ أن قضيّة " العدل حسنٌ" و" الظلم قبيحٌ " من القضايا اليقينية المعلومة بالحسّ والعقل والتجربة[3]. بعبارةٍ أخرى إذا تصوّر معنى الحسن والقبح علم أنّ هٰذه المشهورات من أعظم اليقينيّات؛ فإنّها مما اتّفقت عليها الأمم لما علموه بالحسّ والعقل والتجربة، بل اتّفاق الناس على هٰذه أعظم من اتّفاقهم على عامّة ما يذكرونه، وقد يعيش طوائف من الناس زمانًا لا تخطر لهم القضايا الكلّيّة العقليّة الّتي جعلوها مبادئ العلم، كقول القائل: النفي والإثبات لا يجتمعان، ولٰكن لا توجد طائفةٌ إلّا وتحسّن العدل والصدق والعلم وتقبّح ضدّ ذٰلك[4].

د ـ أنّ النفس الإنسانيّة مجبولةٌ على حبّ ما يلائمها وما ينفعها، وهو الحُسن،

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، 436.

(2) المصدر السابق، ص 420.

(3) المصدر السابق.

(4) المصدر السابق.

وكذلك مجبولةٌ على بغض ما يضرّها ويؤذيها وهو القبح، وهٰذا أمرٌ فطريٌّ، فالناس بفطرتهم يعلمون أنّ العدل حسنٌ وأنّ الظلم قبيحٌ[1].

وبعبارةٍ أخرى فإنّ النفوس مجبولةٌ على محبّة العدل وأهله، وبغض الظلم وأهله، وهٰذه المحبّة الّتي في الفطرة هي المعنيّة بكونها حسنةً، وهٰذا البغض هو المعنيّ بكونه قبيحًا، كما يقال في الصورة الظاهرة: هٰذا حسنٌ وهٰذا قبيحٌ، فالحسن الظاهر ما يحسّه الحسّ الظاهر، والحسن الباطن ما يحسّه القلب الباطن[2]. فلو لم يكن لهٰذه القضايا مبدأٌ في قوى الإنسان لم تشتهر في كلّ الأمم، فإنّ المشهور في كلّ الأمم لا بدّ أن يكون له موجبٌ في الفطرة المشتركة بين كلّ الأمم، فعلم أنّ الموجب لاعتقاد هٰذه القضايا أمرٌ اشتركت فيه الأمم، وذٰلك لا يكون إلّا من لوازم الإنسانيّة، فإنّ الأمم لم تشترك كلّها في غير لوازم الإنسانية[3].

هـ ـ يعتقد ابن تيمية أنّ القائلين بالتحسين والتقبيح من أهل السنّة والجماعة من السلف والخلف يثبتون الحسن والقبح العقليّين، لٰكن لا يثبتونه كما يثبته نفاة القدر من المعتزلة وغيرهم، وهٰذا الحسن والقبح العقليّين قول الحنفيّة، وقول كثيرٍ من المالكيّة والشافعيّة والحنبليّة كأبي الحسن التميميّ وأبي الخطّاب، وغيرهما من أئمة أصحاب أحمد، كأبي عليّ بن أبي هريرة وأبي بكرٍ القفّال الشاشيّ، وغيرهما من الشافعية. وكذٰلك من أصحاب مالكٍ، وكذٰلك أهل الحديث كأبي نضرٍ السجزيّ وأبي القاسم سعد بن عليٍّ الزنجانيّ وغيرهما[4].

و ـ وممّا يعتقده أيضًا ابن تيمية أنّ نفي الحسن والقبح العقليّين هو من البدع

---

(1) المصدر السابق، ص 427 ـ 430.

(2) المصدر السابق، ص 432.

(3) المصدر السابق، ص 430.

(4) المصدر السابق، ص 420.

الّتي حدثت في الإسلام في زمن أبي الحسن الأشعريّ لمّا ناظر المعتزلة في القدر بطريق الجهم بن صفوان ونحوه من أئمّة الجبر، فاحتاج إلى هٰذا النفي، قالوا: وإلّا فنفي الحسن والقبح العقليّين مطلقًا لم يقله أحدٌ من سلف الأمّة ولا أئمّتها، بل ما يؤخذ من كلام الأئمّة والسلف في تعليل الأحكام وبيان حكمة الله في خلقه وأمره وبيان ما أمر الله به من الحسن الّذي يعلم بالعقل، وما في مناهيه من القبح المعلوم بالعقل، ينافي قول النفاة[1].

ز ـ ينبغي التفصيل بين الحسن والقبح من أفعال العباد وبين الحسن والقبح من أفعال الله تعالى، فالحسن والقبح اللذان يرجعان إلى أفعال العباد هما بمعنى كون الأفعال نافعةً لهم وضارّةً لهم، وهٰذا ممّا لا ريب فيه أنّه يُعرف بالعقل، وأمّا إثبات ذٰلك في حقّ الله ـ تعالى ـ فهو مبنيٌّ على معنى محبّة الله ورضاه وغضبه وسخطه وفرحه بتوبة التائب ونحو ذٰلك[2].

ح ـ يعتقد ابن تيمية أنّ الحكمة عند كلّ الأمم وعند المسلمين نوعان "الحكمة العمليّة والحكمة العلميّة"، أمّا الحكمة العمليّة فتتضمّن علم الأخلاق وسياسة المنزل وسياسة المدنية، وكلّ هٰذه الأمور تبتنى على القضايا المشهورة المتعلّقة بالحُسن والقبح، فكلّ عملٍ يُؤمر به فلا بدّ فيه من العدل، فالعدل مأمورٌ به في جميع الأعمال، والظلم منهيٌّ عنه نهيًا مطلقًا؛ فلذٰلك أوجب الله العدل لكلّ أحدٍ على كلّ أحدٍ في كلّ حالٍ، كما قال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدَيْنِ وَالْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىٰ أَن تَعْدِلُوا...﴾[3]، وقال تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق.

(3) سورة النساء: 135.

كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَآنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ ۚ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ...﴾[2]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ...﴾[3]، وقال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَاءِ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[4]. والمقصود أنّ الحكمة العمليّة كلّها مبنيّةٌ على هٰذه القضايا، والنفس لها قوّتان: العلميّة والعمليّة، والعمل لا بدّ أن يكون بعلمٍ، فإن لم يكن هٰذه القضايا معلومةً لم يكن شيءٌ من الحكمة العمليّة معلومًا، ولا شيءٌ من الأعمال والأخلاق المحمودة والمذمومة معلومًا»[5].

ملاحظاتٌ

وممّا يلاحظ حول ما تقدّم من خصائص الحسن والقبح عند الفكر السلفيّ عدّة أمورٍ هي:

أوّلًا: المعيار والملاك الّذي ذكره الفكر السلفيّ للحسن هو النفع واللذّة والفرح وما تتنعم به النفوس، وميزان ومقياس القبيح هو الضرر والألم والغمّ وما تتعذّب به النفوس، ولٰكنّ هٰذا المعيار والمقياس للحسن والقبح يعاني من عدّة إشكالات:

أ ـ اتّخاذ هٰذا المعيار للحسن والقبح يجعل الحسنَ والقبحَ أمرين نسبيّين

---

(1) سورة المائدة: 8.

(2) سورة الحديد: 25.

(3) سورة النساء: 58.

(4) سورة النحل: 90.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 425.

إضافيّين؛ لأنّ العدل لذيذٌ ويوجب الفرح والتنعّم بالنسبة إلى المظلوم؛ ولٰكنّه في الوقت نفسه يوجب الألم والغمّ والعذاب للظالم، فهو قبيحٌ بالنسبة إليه، بينما يجب أن يكون الحسن والقبح أمرين مطلقين لكلّ أبناء البشر.

ويمكن أن يُطرح هنا إشكالٌ وهو إذا كان الفكر السلفيّ يعتقد بالكتاب والسنّة وسيرة السلف، فكيف يستطيع الحكم بحسن كلّ ما يحصل منه النفع واللذّة والفرح، ولو كان الفعل محرّمًا وغير شرعيٍّ.

ويجاب على ذٰلك بأنّ تفسير الحُسن والقبح بالنفع واللذة أو بالألم والضرر ـ ولو كان في إطار الشرع ـ يستلزم نوعًا من النسبيّة في هٰذا الإطار، ولا شكّ أنّ النسبيّة تؤدّي إلى التناقض، وخير شاهدٍ في هٰذا المجال هو العدل والظلم كما بيّنّاه آنفًا، مع أنّ هٰذا التفسير من الحسن والقبح لم يرد في سنّة السلف الصالح وسيرتهم.

ب ـ لو كان المعيار والمقياس للحسن والقبح هو اللذّة والألم أو النفع والضرر، فذٰلك يستلزم أن يكون كثيرٌ من الأمور الّتي فيها خيرٌ ومصلحةٌ، كمجازاة المجرم أو الجهاد في سبيل الله، قبيحًا؛ إذ فيه الألم والضرر وتعذيب النفس. وكذٰلك بعض الذنوب كالفحشاء والسفاح تكون حسنةً؛ لما تشمله من اللذّة والنفع وملاءمة الطبع! وهٰذا خلاف الواقع، ففساد اللازم يدلّ على فساد الملزوم كما يعتقد ذٰلك ابن تيمية.

جـ ـ الأمر الملائم للنفس ليس تحت اختيار الإنسان، وهو مشتركٌ بين الإنسان والحيوان؛ لأن طبع الحيوان أيضًا يلائم أشياء وينافر أخرى، وليس هٰذا من ميزات الإنسان الّذي يتميّز به عن غيره من الحيوانات.

والحقّ في تعريف الحُسن والقُبح كما ذكره المتكلّمون والأصوليون هو: أنّ الحُسن ما يستحقّ فاعله المدح والثواب وتاركه الذمّ والعقاب[1].

---

(1) انظر: العلّامة الحلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد، ص 302

ثانيًا: يعتقد ابن تيمية بأنّ قضيّة "العدل حسنٌ" و"الظلم قبيحٌ" من القضايا اليقينيّة المعلومة بالحسّ والعقل والتجربة. والغريب منه أنّه من جهةٍ يؤكّد على أنّ القضايا العامّة الكلّيّة قضايا ذهنيّةٌ محضةٌ، ولا ثبوت لها في الخارج، ومن جهةٍ أخرى يقول: إنّ القضايا الكلّيّة مثل "العدل حسنٌ" و"الظلم قبيحٌ" من القضايا اليقينيّة! وهٰذا تناقضٌ بيّنٌ.

فالاعتقاد بأنّ قضيّة "العدل حسنٌ" و"الظلم قبيحٌ" من القضايا اليقينيّة المعلومة بالحسّ والعقل والتجربة، ناشئٌ من المبادئ المعرفيّة الّتي اعتمد عليها الفكر السلفيّ، وهي أنّ: "العقل لا ينفكّ عن التخيّل، وما ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ لا يمكن تخيّله والتصديق به"[1]، أو أنّ "الحسّ يمكنه إدراك كلّ موجودٍ، فما من شيءٍ من الإدراك إلّا ويمكن معرفته بالإحساس الباطن أو الظاهر. فلا يصحّ أن يقال إنّه يدرك بالعقل والعلم ما يمتنع إدراكه بالحس»[2]. وقد تمّ ذكر الإشكالات الواردة على هٰذه القضايا في الأبحاث السابقة.

ثالثًا: ومن شدّة تعلّق ابن تيمية بـقياس التمثيل والتركيز عليه في مبانيه فإنّه يعرّف العدل بالتسوية بين المتماثلين والتفصيل بين المختلفين! وهو قياس التمثيل نفسه. ولٰكنّ تعريف العدل هٰذا مخالفٌ للعدل والحكمة؛ إذ العدل وضع الشيء في موضعه، أو إعطاء كلّ ذي حقٍّ حقّه.

رابعًا: يعتقد ابن تيمية أنّ أهل السنّة والجماعة من السلف والخلف يثبتون الحسن والقبح العقليّين، وهٰذا خلاف مذهبه من التركيز على النقل والنصّ، يقول ابن قيّمٍ الجوزيّة في هٰذا المجال:

وَأَمَّا أَهْلُ السُّنَّةِ فَجَعَلُوا الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ أَمَامَهُمْ، وَطَلَبُوا الدِّينَ مِنْ قِبَلِهَا وَمَا وَقَعَ لَهُمْ مِنْ مَعْقُولِهِمْ وَخَوَاطِرِهِمْ وَآرَائِهِمْ عَرَضُوهُ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَإِنْ وَجَدُوهُ

---

(1) المصدر السابق.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 263 – 265.

مُوَافِقًا لَهُمَا قَبِلُوهُ وَشَكَرُوا اللهَ حَيْثُ أَرَاهُمْ ذٰلك وَوَفَّقَهُمْ لَهُ، وَإِنْ وَجَدُوهُ مُخَالِفًا لَهُمَا تَرَكُوا مَا وَقَعَ لَهُمْ وَأَقْبَلُوا عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَرَجَعُوا بِالتُّهْمَةِ عَلَى أَنْفُسِهِمْ، فَإِنَّ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ لَا يَهْدِيَانِ إِلَّا إلى الْحَقِّ، وَرَأْيُ الْإنسان قَدْ يَكُونُ حَقًّا وَقَدْ يَكُونُ بَاطِلًا. وَهٰذا قَوْلُ أَبِي سُلَيْمَانَ الدَّارَانِيِّ وَهُوَ أَوْحَدُ أَهْلِ زَمَانِهِ قَالَ: مَا حَدَّثَتْنِي نَفْسِي بِشَيْءٍ إِلَّا طَلَبْتُ عَلَيْهِ شَاهِدَيْنِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَإِنْ أُتِيَ بِهِمَا وَإِلَّا رَدَدْتُهُ»[1].

ومن الواضح وعلى ضوء هٰذا الكلام المتقدّم فإنّ ابن تيمية لم يأت بشاهدين من الكتاب والسنّة على التعريف الّذي ذكره للحُسن والقبح، بل إنّنا لم نجد في كلام أحدٍ من السلف هٰذا المعيار للحسن والقبح، وهٰذا تناقضٌ آخر في المبادئ العقديّة السلفيّة.

9 ـ قياس الغائب على الشاهد

إنّ الفكر السلفيّ يعتمد على الإدراك الحسّيّ، ويركّز على المحسوسات المعيَّنة الجزئيّة، ولا يعتني بالبرهان المنطقيّ، بل يرفضه بسبب اشتماله على القضيّة الكلّيّة.

ثمّ إنّ العلوم بحاجةٍ إلى القضايا العامّة الكلّيّة، فالفكر السلفيّ لأجل أن يُعمِّم الحكم على الموارد المتشابهة يستخدم قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل، خلافًا للمنطقيين الّذين يعتمدون على القياس البرهانيّ الّذي يبتني على القضيّة الكلّيّة؛ إذ لا يتألّف القياس البرهاني من القضيّتين الجزئيّتين، وإنّما يستخدم فيه القضيّة الكلّيّة. إلّا أنّ التيّار السلفيّ يعتبر الحسّ والإدراك الحسّيّ الركيزة الأساسيّة في منظومته المعرفيّة، فلا يعتمدون على القضيّة الكلّيّة المستفادة من العقل، ولا يعتمدون على القياس البرهانيّ، بل يستخدمون التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد لتعميم القضايا؛ فينبغي لنا أن نقوم بتحليل هٰذا المصطلح وتبيين معناه حسب الرؤية السلفيّة، ثمّ نخضعه للدراسة النقديّة.

---

(1) ابن قيّم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، ج 1، ص 598 و599.

أ - تعريف قياس الغائب على الشاهد

يعبّر الفكر السلفيّ عن قياس الغائب على الشاهد تارةً بـ "قياس التمثيل"، وتارةً أخرى بـ "قياس الأولى"، وتارةً ثالثةً بـ "التسوية بين المتماثلين والتفريق بين المختلفين"، فجميع هٰذه المصطلحات تشترك في معنًى عامٍّ واحدٍ هو:

الحكمُ على شيءٍ بما حُكِم به على غيره بناءً على جامعٍ مشتركٍ بينهما، وهو مشتملٌ على أربعة أركان: الفرع والأصل والعلّة والحكم[1].

فحكم الشيء حكم مثله كما إذا عرفنا أنّ هٰذه النار محرقةٌ، فالنار الغائبة محرقةٌ لأنّها مثلها وحكم الشيء حكم مثله. فالنفس تحكم بذٰلك بواسطة علمها أنّ ذٰلك الغائب مثل هٰذا الشاهد أو أنّه يساويه في السبب الموجب له[2].

يصرّح ابن تيمية بأنّه كما يُستدلّ بالقياس التمثيليّ في الشرعيّات، كذٰلك يستدلّ به في العقليّات، فإنّه إذا ثبت أنّ الوصف المشترك مستلزمٌ للحكم، كان هٰذا دليلًا في جميع العلوم[3].

وقد حاول ابن تيمية أن يذكر أمثلةً عدّةً على بيان قياس الغائب على الشاهد في الجانب العقديّ وهي: «إذا قيل على سبيل المثال إنّ الإحكام والإتقان يدل على علم الفاعل شاهدًا، فكذٰلك غائبًا، أو قيل علّة كون العالِم عالمًا قيام العلم به في الشاهد، فكذٰلك في الغائب، أو قيل الحياة شرطٌ في العلم شاهدًا، فكذٰلك غائبًا، أو قيل حدّ العالِم في الشاهد من قام به العلم، فكذٰلك في الغائب، فهٰذه الجوامع الأربعة الّتي تذكرها الصفاتيّة من الجمع بين الغائب والشاهد في الصفات: الحدّ والدليل والعلّة والشرط، فذكر الشاهد حتّى يمثّل القلب صورةً معيَّنةً، ثم يعلم

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 209.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى ج 9، ص 115.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 118.

بالعقل عموم الحكم، وهو أنّ الإحكام والإتقان مستلزمٌ لعلم الفاعل، فإنّ الفعل المحكم المتقن لا يكون إلّا من عالِم، وكذٰلك سائرها»[1].

ومن الأمثلة الفقهيّة الّتي ضُربت لبيان قياس الغائب على الشاهد هو أنّا إذا علمنا أنّ الله حرّم خمر العنب بما أنّها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة، وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء، ثمّ رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة والشعير والرزّ وغير ذٰلك يماثلها في هٰذا المعنى الكلّيّ المشترك الّذي هو علّة التحريم، كان هٰذا القدر المشترك الّذي هو العلّة هو الميزان الّذي أنزلها الله في قلوبنا لنزن بها هٰذا، ونجعله مثل هٰذا، فلا نفرّق بين المتماثلين، والقياس الصحيح هو من العدل الّذي أمر الله ـ تعالى – به[2].

وبناءً على هٰذا فإنّ الفكر السلفيّ يعتقد أنّ قياس التمثيل مفيدٌ لليقين، فالشراب الكثير إذا جُرّب بعضه وعلم أنّه مسكرٌ علم أنّ الباقي منه مسكرٌ؛ لأنّ حكم بعضه مثل بعضٍ، وكذٰلك سائر القضايا التجربيّة كالعلم بأنّ الخبز يشبع، والماء يروي، وأمثال ذٰلك، إنّما مبناها على قياس التمثيل، بل وكذٰلك سائر الحسّيّات الّتي علم أنّها كلّيّة إنّما هو بواسطة قياس التمثيل[3].

وكذٰلك يركّز التيّار السلفيّ على قياس الغائب على الشاهد أشدّ التركيز، بحيث يستفيد منه حتّى في تعريف المفاهيم والتصوّرات؛ لذا يقول ابن تيمية:

«إنّ تعريف الشيء إنّما هو بتعريف عينه، أو بذكر ما يشبهه، فمن عرف عين الشيء لا يقتصر في معرفته إلى حدٍّ، ومن لم يعرفه فإنّما يعرّف به إذا عرف ما يشبهه، ولو من بعض الوجوه، فيؤلّف له من الصفات المشتبهة المشتركة بينه وبين غيره ما يخصّ المعرَّف. ومن تدبّر هٰذا وجد حقيقته، وعلم معرفة الخلق بما أخبروا به من

---

(1) المصدر السابق، ص 366 و367.

(2) المصدر السابق، ص 372.

(3) المصدر السابق، ص 189.

الغيب من الملائكة واليوم الآخر وما في الجنّة والنار من أنواع النعيم والعذاب، بل عرف أيضًا ما يدخل من ذٰلك في معرفتهم بالله ـ تعالى ـ وصفاته»[1].

فإذا نظرنا إلى ذيل كلام ابن تيمية نجد أنّ لقياس الغائب على الشاهد دورًا واضحًا في إثبات ما وراء الطبيعة وعالم الغيب من الملائكة واليوم الآخر، وما في الجنّة والنار من أنواع النعيم والعذاب، وتتبيّن لنا أهمّيّة هٰذا القياس في معرفة الله ـ تعالى ـ وصفاته عند الفكر السلفيّ. بمعنى أنّ الإنسان يرى الشاهد من الأمور ثمّ يقيسها على الغائب منها؛ بسبب تحقّق القدر الجامع بينهما، وهٰذه الرّؤية تؤدّي إلى الوقوع في تجسيم الله ـ تعالى ـ واشتراك صفاته مع خلقه؛ إذ يرى الإنسان القدر الجامع من الصفات الجسميّة كالعضو والتحيّز والاتّصال والانفصال والنزول والصعود وما شابه ذٰلك، ثمّ يعمّم هٰذه الأوصاف ويسريها إلى الله ﷻ ويقول: «أنّ الله ـ تعالى ـ بائنٌ عن خلقه، والخلق بائنون منه، لا يحلّ فيهم، ولا يمتزج بهم، وهو مستوٍ على عرشه في سماواته من دون أرضه[2].

وغيرها ذٰلك من الصفات الجسمانيّة.

فنتيجة استخدام قياس الغائب على الشاهد هو تجسيم الله ـ تعالى ـ وتجسيم ملائكته وتجسيم عالَم الغيب برمّته، وهٰذه نتيجةٌ خطيرةٌ جدًّا، وسببها المعرفيّ هو التركيز على قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل.

وعلى ذٰلك فإنّ ابن تيمية يعتقد بأنّ علمنا بالأشياء هو عن طريق قياس الغائب على الشاهد، بحيث نحسّ بعض أفرادها ونقيس ما غاب على ما شهدناه، وإلّا فلا يمكن أن يعلم الشخص بإحساسه كلّ شيءٍ. حتّى بالنسبة إلى أفعال الله ـ تعالى ـ فإن طريق علمنا بأفعال الله حسًّا وعقلًا مثل طريق علمنا بكلّ الأمور، ففي الّذي أشهدناه عبرةٌ

---

(1) المصدر السابق، ص 60.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 252.

لما لم نشهده، والغائب من جنس الشاهد؛ وذٰلك لأنّ المماثلة ثابتةٌ في المفعولات كما قال تعالى: ﴿وَمِن كُلِّ شَيْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَيْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾[1]، فلو لم يكن الغائب من أفعاله نظيرًا للشاهد لم يجز ذكره، ولا يقال إنّه على خلاف حكم العقل[2].

ويمكن القول إنّ الموجودات الّتي يتصوّرها الإنسان إمّا أن يتصوّرها بحواسّه الظاهرة كالطعم واللون والريح والأجسام الّتي تحمل هٰذه الصفات، وإمّا أن يتصوّرها بمشاعره الباطنة كما تتصوّر الأمور الحسّيّة الباطنة الوجدانيّة، مثل الجوع والشبع والحبّ والبغض والفرح والحزن وأمثال ذٰلك، ولا يمكنه تصوّر شيءٍ بدون مشاعره الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يعرفه بالقياس والاعتبار بما شاهده[3].

ولتحقّق قياس الغائب على الشاهد في نظر الفكر السلفيّ لا بدّ من اجتياز عدّة مراحل هي:

1- دراسة الجزئيّات المعيَّنة المحسوسة وملاحظتها.

2 - استخراج القدر المشترك والجامع بين هٰذه الجزئيّات أو انتفاء الفارق بينها.

3 - تسرية الحكم من جزئيٍّ إلى جزئيٍّ آخر بسبب وجود القدر الجامع فيهما، أو انتفاء الفارق منهما.

4 - وحينئذٍ يحكم العقل بثبوت الحكم لذٰلك المشترك الكلّيّ، وهٰذه حقيقة قياس التمثيل[4].

---

(1) سورة الذاريات: 49.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 270 و271.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 11.

(4) المصدر السابق، ص 234.

وقد حاول ابن تيمية أن يميّز بين قياس الشمول – وهو القياس الاقترانيّ البرهانيّ ـ وبين قياس التمثيل، يقول: «قياس الشمول هو انتقال الذهن من المعيَّن إلى المعنى العامّ المشترك الكلّيّ المتناول له ولغيره، وقياس التمثيل فهو انتقال الذهن من حكمٍ معيَّنٍ إلى حكمٍ معيَّنٍ لاشتراكهما في ذٰلك المعنى المشترك الكلّيّ»[1].

وكذٰلك حاول التمييز بين قياس التمثيل وقياس التعليل، بحيث إنّ قياس التمثيل وقياس التعليل يشملهما جنس القياس، لٰكنّ القياس قد يحتاج في إثبات الحكم في الفرع إلى أصلٍ معيَّنٍ، فيلحق الفرع به إمّا لإبداء الجامع وإمّا لإلغاء الفارق، فإنّ إبداء الجامع وهو علّة الحكم في الأصل يسمّى قياس العلّة، وأمّا ما يدلّ على العلّة وهو قياس الدلالة فهٰذا صار قياس تمثيلٍ وتعليلٍ معًا، وإن قاس بإلغاء الفارق وهو أن يبيّن له أنّه ليس بينهما فرقٌ مؤثّرٌ، وإن لم يعلم عين العلّة، فهٰذا قياس تمثيلٍ لا تعليلٍ، وقد يقوم دليلٌ على أنّ الوصف الفلانيّ مستلزمٌ للحكم، وإن لم يعرف له أصلٌ معيَّنٌ، وهٰذا قياس تعليلٍ، وهو يشبه قياس الشمول[2].

وفي نهاية المطاف حاول ابن تيمية أن يجمل حصيلة رؤيته المعرفيّة في عبارةٍ واحدةٍ مختصرةٍ فيقول:

«من المعلوم أنّ العلم له طرقٌ ومدارك وقوًى باطنةٌ وظاهرةٌ في الإنسان، فإنّه يحسّ الأشياء ويشهدها، ثمّ يتخيّلها ويتوهّمها ويضبطها بعقله، ويقيس ما غاب على ما شهد، والّذي يناله الإنسان بهٰذه الأسباب قد يكون علمًا، وقد يكون ظنًّا لا يعلمه، وما يقوله ويعتقده ويحسّه ويتخيّله، قد يكون حقًّا وقد يكون باطلًا»[3].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى ج 9، ص 121.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ج 1، ص 353 و354.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، 434.

ب. خصائص قياس الغائب على الشاهد

بعد أن عرفنا قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل كما يراه روّاد السلفيّة، ينبغي لنا أن نذكر بعض خصائص هٰذا القياس وسماته في الفكر السلفيّ:

1- يعتقد ابن تيمية أنّ جميع العلوم العقليّة المحضة لبني آدم منبثقةٌ من قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد:

«عَامَّةُ عُلُومِ بَنِي آدَمَ الْعَقْلِيَّةِ الْمَحْضَةِ هِيَ مِنْ قِيَاسِ التَّمْثِيلِ»[1].

2- لا يجوز التصديق بحكم على الغائب إلّا وكان ذٰلك الحكم معلوم الوجود في الشاهد[2].

3- أنّ القدر المشترك أو الجامع بين الشيئين لا بدّ أن يستلزم الحكمَ، ويكون علّةً وشرطًا ودليلًا للحكم على الشاهد؛ حتّى يجوز إعمامه وإسراؤه على الغائب؛ لذا يقال تعليق الحكم على الوصف موجبٌ للعلّيّة، فإنّه متى قام الدليل على أنّ الحكم معلَّقٌ بالوصف الجامع لم يحتج إلى الأصل، بل نفس الدليل الدالّ على أنّ الحكم معلّقٌ بالوصف كافٍ للدلالة والعلّيّة[3].

لذا يقول ابن تيمية: «ذكر الأصل في القياس العقليّ لتنبيه العقل على المشترك الكلّيّ المستلزم للحكم، لا لأنّ مجرّد ثبوت الحكم في صورةٍ يوجب ثبوته في أخرى بدون أن يكون هناك جامعٌ يستلزم الحكم»[4].

وبعبارةٍ أخرى فإنّ قياس التمثيل ليس استدلالًا بجزئيٍّ على جزئيٍّ، فإن أطلق ذٰلك وقيل إنّه استدلالٌ بمجرّد الجزئيّ على الجزئيّ فهو غلطٌ، فإنّ قياس التمثيل

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19 و20.

(2) المصدر السابق، ص 101.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 118.

(4) المصدر السابق، ص 367.

إنّما يدلّ بحدٍّ أوسط، وهو اشتراكهما في علّة الحكم أو دليل الحكم مع العلّة، فإنّه قياس علّةٍ أو قياس دلالةٍ[1].

4- يذكر ابن تيمية أنّه لا ريب أنّ قياس الغائب على الشاهد يكون تارةً حقًّا وتارةً باطلًا، وهو متّفقٌ عليه بين العقلاء، فإنّهم متّفقون على أنّ الإنسان ليس له أن يجعل كلّ ما لم يحسّه مماثلًا لما أحسّه؛ إذ من الموجودات أمورٌ كثيرةٌ لم يحسّها ولم يحسّ ما يماثلها من كلّ وجهٍ، بل ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما شاهده فهو حقٌّ. ويمكن القول بعبارةٍ أخرى إنّ من الأمور الغائبة عن حس الإنسان ما يعلمه بالقياس والاعتبار على ما يشهده، كما يعلم ما يغيب عنه من أفراد الآدميّين والبهائم والحبوب والثمار وأفراد الأطعمة والأشربة واللباس، ونحو ذٰلك بالقياس على شاهدها، لا ريب أنّ الإنسان لم يحسّ جميع أعيانه وأفراده، وإنّما يعلم غائبها بالقياس على شاهدها، فهٰذا أصلٌ متّفقٌ عليه بين العقلاء[2].

5- يقسّم ابن تيمية القياسَ إلى قسمين: قياس الشمول وقياس التمثيل، ويقصد من قياس الشمول القياسَ البرهانيّ المنطقيّ الّذي يفيد اليقين، وهو السير من الكلّيّ إلى الجزئيّ، ومراده من قياس التمثيل هو قياس الغائب على الشاهد الّذي هو إسراء حكمٍ جزئيٍّ إلى جزئيٍّ آخر بسبب وجود المشابهة والجامع بينهما[3].

ولهٰذا فإنّ ابن تيمية ينتقد كلّ مَن حاول تقديم قياس الشمول وترجيحه على قياس التمثيل من قِبَل المنطقيّين، ويقول إنّهم يعظّمون قياس الشمول ويستخفّون بقياس التمثيل، ويزعمون أنّه إنّما يفيد الظنّ، وأنّ العلم لا يحصل إلّا بقياس الشمول، وليس الأمر كذٰلك، بل هما في الحقيقة من جنسٍ واحدٍ[4].

---

(1) المصدر السابق، ص 203 و204.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 344 و345.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص19 و20.

(4) المصدر السابق، ج 9، ص 205؛ الردّ على المنطقيّين، ص 233.

وبذٰلك نجد أنّ ابن تيمية قد وقع في تهافتٍ وتعارضٍ في كلامه، في اعتبار قياس الشمول والتمثيل، فهو تارةً يقول إنّ قياس التمثيل وقياس الشمول متلازمان، وإنّ ما حصّل بأحدهما من علمٍ أو ظنٍّ حصّل بالآخر، مثله إذا كانت المادّة واحدةً، والاعتبار بمادّة العلم لا بصورة القضيّة[1]، فإن كانت يقينيّةً في أحدهما كانت يقينيّةً في الآخر، وإن كانت ظنّيّةً في أحدهما كانت ظنّيّةً في الآخر[2].

وتارةً أخرى يرجّح قياس التمثيل على قياس الشمول، ويقول إنّ قياس التمثيل الصحيح أولى بإفادة المطلوب ـ علمًا كان أو ظنًّا ـ من مجرّد قياس الشمول؛ ولهٰذا كان سائر العقلاء يستدلّون بقياس التمثيل أكثر ممّا يستدلون بقياس الشمول، بل لا يصحّ قياس الشمول في الأمر العامّ إلّا بتوسّط قياس التمثيل، وكلّ ما يحتجّ به على صحّة قياس الشمول في بعض الصور، فإنّه يحتجّ على صحّة قياس التمثيل في تلك الصورة[3].

ثمّ يستدلّ ابن تيمية على تفضيل قياس التمثيل وترجيحه على قياس الشمول بهٰذا الدليل:

«فإنّ قياس الشموليّ لا بدّ فيه من قضيّةٍ كلّيّةٍ موجبةٍ، ولا نتاج عن سالبتين، ولا عن جزئيّتين باتّفاقهم، والكلّيّ لا يكون كلّيًّا إلّا في الذهن، فإذا عرف تحقّق بعض أفراده في الخارج كان ذٰلك ممّا يعين على العلم بكونه كلّيًّا موجبًا، فإنّه إذا أحسّ الإنسان ببعض الأفراد الخارجيّة انتزع منه وصفًا كلّيًّا، لا سيّما إذا كثرت أفراده، فالعلم بثبوت الوصف المشترك لأصلٍ في الخارج هو أصل العلم بالقضيّة

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ علي المنطقيّين، ص 200.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 116؛ الردّ على المنطقيّين، ص 116 و117.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 205؛ الردّ على المنطقيّين، ص 233.

الكلّيّة، وحينئذٍ فالقياس التمثيليّ أصل القياس الشموليّ إمّا أن يكون سببًا في حصوله، وإمّا أن يقال لا يوجد بدونه، فكيف يكون وحده أقوى منه»[1].

6- يرى الفكر السلفيّ أنّ حقيقة قياس الشمول وقياس التمثيل واحدةٌ؛ لأنّ قياس الشمول مؤلَّفٌ من الحدود الثلاثة الأصغر والأوسط والأكبر، والحدّ الأوسط فيه هو الّذي يسمّى في قياس التمثيل علةً ومناطًا وجامعًا. ففي المثال: كلّ نبيذٍ مسكرٌ، وكلّ مسكرٍ حرامٌ، فالنبيذ حرامٌ، ففي هٰذا المثال، النبيذ مسكرٌ فهو حرام قياسًا على خمر العنب، وبسبب جامعٍ يشتركان فيه ـ النبيذُ والخمرُ ـ وهو الإسكار؛ فإنّ الإسكار هو مناط التحريم في الأصل، وهو موجودٌ في الفرع. ولا يكفي في قياس التمثيل إثبات الحكم في أحد الجزئين لثبوته في الجزء الآخر لاشتراكهما في أمرٍ لم يقم دليلٌ على استلزامه للحكم كما يظنّه بعض المغالطين، بل لا بدّ أن يعلم أنّ المشترك بينهما مستلزمٌ للحكم، والمشترك بينهما هو الحدّ الأوسط وهو الّذي يسمّيه الفقهاء وأهل أصول الفقه المطالبة بتأثير الوصف في الحكم، وهو معيار صحّة القياس. وقد يمنع المعترض كون الوصف علّةً في الحكم، ويقول لا أسلّم بأنّ ما ذكرته من الوصف المشترك هو العلّة أو دليل العلة، فلا بدّ من دليلٍ يدلّ على ذٰلك، إمّا من نصٍّ، أو إجماعٍ، أو سبرٍ وتقسيمٍ، أو المناسبة، أو الدوران عند من يستدلّ بذٰلك، فما دلّ على أنّ الوصف المشترك مستلزم الحكم إمّا علّةٌ وإمّا دليلُ العلّة هو الّذي يدلّ على أنّ الحدّ الأوسط مستلزم الأكبر، وهو الدالّ على صحّة المقدمة الكبرى، فإن أُثبت العلّة كان برهان علّةٍ، وإن أثبت دليلها كان برهان دلالةٍ[2].

7- أنّ مَجرى قياس التمثيل هو الحسّيّات؛ لذا يقول ابن تيمية: «فَقِيَاسُ التَّمْثِيلِ

---

(1) المصدر السابق.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 116؛ الردّ على المنطقيّين، ج 1، ص 116 و117.

فِي الْحِسِّيَّاتِ وَكُلُّ شَيْءٍ: إِذَا عَلِمْنَا أَنَّ هٰذَا مِثْلَ هٰذَا عَلِمْنَا أَنَّ حُكْمَهُ حُكْمُهُ وَإِنْ لَمْ نَعْلَمْ عِلَّةَ الْحُكْمِ»[1].

والغريب من ابن تيمية أنّه يصرّح في كلامه المتقدّم بأنّه إذا علمنا أنّ هٰذا مثل هٰذا، علمنا أنّ حكمه مثل حكمه، وإن لم نعلم علّة الحكم، ولٰكنّ هٰذا يناقض ويخالف قوله السابق وهو: «إنّ القدر المشترك أو الجامع بين الشيئين لا بدّ أن يستلزم الحكمَ، ويكون علّةً وشرطًا ودليلًا للحكم على الشاهد، حتّى يجوز تعميمه وإسراؤه على الغائب»[2]. وهٰذا تناقضٌ واضحٌ في كلامه.

8- أنّ قياس التمثيل أبلغ في إفادة العلم واليقين من قياس الشمول، فيقول ابن تيمية: «قِيَاسَ التَّمْثِيلِ أَبْلَغُ فِي إفَادَةِ الْعِلْمِ وَالْيَقِينِ مِنْ قِيَاسِ الشُّمُولِ، وَإِنْ كَانَ عِلْمُ قِيَاسِ الشُّمُولِ أَكْثَرَ فَذَاكَ أَكْبَرُ، فَقِيَاسُ التَّمْثِيلِ فِي الْقِيَاسِ الْعَقْلِيِّ كَالْبَصَرِ فِي الْعِلْمِ الْحِسِّيِّ، وَقِيَاسُ الشُّمُولِ كَالسَّمْعِ فِي الْعِلْمِ الْحِسِّيِّ. وَلَا رَيْبَ أَنَّ الْبَصَرَ أَعْظَمُ وَأَكْمَلُ وَالسَّمْعَ أَوْسَعُ وَأَشْمَلُ، فَقِيَاسُ التَّمْثِيلِ: بِمَنْزِلَةِ الْبَصَرِ كَمَا قِيلَ: مَنْ قَاسَ مَا لَمْ يَرَهُ بِمَا رَأَى. وَقِيَاسُ الشُّمُولِ يُشَابِهُ السَّمْعَ مِنْ جِهَةِ الْعُمُومِ»[3].

9- يعتقد ابن تيمية بأنّ قياس الغائب على الشاهد هو الميزان الّتي أنزلها الله مع الكتاب، قال الله تعالى: ﴿اللهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾[4]، وقال ﷻ: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾[5]، وهي ميزانٌ عادلةٌ تتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوّى بين المتماثلين ويفرّق بين المختلفين، بما جعله الله في فطر عبادة وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف.

---

(1) المصدر السابق، ج 9، ص 19 و20.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 118.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19.

(4) سورة الشورى: 17.

(5) سورة الحديد: 25.

والقرآن والحديث مملوءٌ من هٰذا، يبين الله الحقائق بالمقاييس العقليّة والأمثال المضروبة، ويبيّن طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين[1].

10- ينقل ابن تيمية عن إمام الحنابلة أحمد بن حنبلٍ أنّه قال: «ما من مسألةٍ يُسأل عنها إلّا وقد تكلّم الصحابة فيها أو في نظيرها، وكان الصحابة يحتجّون في عامّة مسائلهم بالنصوص وكانوا يجتهدون في رأيهم، ويحتجّون بالقياس الصحيح أيضًا». والقياس الصحيح نوعان:

النوع الأوّل: أن يعلم أنّه لا فارق أساسيًّا بين الفرع والأصل، كما سئل عن النبيّ ﷺ أنّه عن فأرةٍ وقعت في سمنٍ؟ فقال ﷺ: "أَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُوا سَمْنَكُمْ"، ثمّ يذكر ابن تيمية إجماع المسلمين على أنّ هٰذا الحكم ليس مختصًّا بتلك الفأرة وذٰلك السّمن، بل أيّ نجاسة وقعت في دهنٍ من الأدهان، فحكمها حكم الفأرة الّتي وقعت في السّمن.

النوع الثاني: أَن ينصَّ على حكمٍ لمعنًى من المعاني، ويكون ذٰلك المعنى موجودًا في غيره، فإذا قام دليلٌ من الأدلّة على أنّ الحكم متعلّقٌ بالمعنى المشترك بين الأَصل والفرع سوَّى بينهما، وكان هٰذا قياسًا صحيحًا. فهٰذان النوعان كان الصحابة والتابعون لهم بإحسانٍ يستعملونهما. فإذا علمنا أنّ حكم الشارع بسبب وجود المعنى المشترك بين الأصل والفرع، أثبتنا الحكمَ، حيثُ وُجد المعنى المشترك[2].

11- يعتقد ابن تيمية بأنّ من القياس ما يُعلم صحّته، ومنه ما يُعلم فساده، ومنه ما لم يتبيّن أمره. دلالة القياس الصحيح توافق دلالة النصّ، فكلّ قياسٍ خالف دلالة النصّ فهو قياسٌ فاسدٌ، ولا يوجد نصٌّ يخالف قياسًا صحيحًا، كما لا يوجد معقولٌ صريحٌ يخالف المنقول الصحيح.

ثمّ يذكر مصاديق القياس الفاسد ويقول: «دلالةُ القياس الصحيح توافق دلالةَ

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 381 ـ 383.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، ج 1، ص 156 و159.

النصّ فكلّ قياسٍ ـ شموليًّا كان أو تمثيليًّا ـ خالف دلالةَ النصّ أو دلّ النصُّ على فساده فهو فاسدٌ، وكلّ من ألحق منصوصًا بمنصوصٍ مخالفٍ لحكمه فقياسه فاسدٌ، وكلّ من سوّى بين شيئين أو فرّق بين شيئين بغير الأوصاف والشروط المعتبرة فيه فقياسه فاسدٌ. فمن أبطل القياسَ مطلقًا فقوله باطلٌ، ومن استدلّ بالقياس المخالف للشرع فقوله باطلٌ، ومن استدلّ بقياسٍ لم يقم الدليل على صحّته فقد استدلّ بما لم يُعلم صحّته، فهو بمنزلة من استدلّ برواية رجلٍ مجهولٍ لا يُعلم عدالته»[1].

دراسةٌ نقديّةٌ

1- ما ذكره ابن تيمية في تعريف قياس الغائب على الشاهد ينطبق على ما ذُكر في علم المنطق من قياس التمثيل، فيقول المنطقيّون في تعريف قياس التمثيل: هو أن ينتقل الذهنُ من حكم أحد الشيئين إلى الحكم على الآخر لجهةٍ مشتركةٍ بينهما، أو إثبات الحكم في جزئيٍّ لثبوته في جزئيٍّ آخر مشابهٍ له[2]، ثمّ يضربون مثالًا لقياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد:

السماء مُحدَث لكونه متشكّلًا كالبيت، المقصود من التشكّل هو قبول الشكل. البيت في هٰذا المثال يُسمّى شاهدًا أو الأصل وهو الجزئيّ الأوّل، والسماء يُسمّى غائبًا أو الفرع وهو الجزئيّ الثاني، والمتشكّل هو الجامع والقدر المشترك بين الأصل والفرع، والمحدَث هو الحكم المعلوم ثبوتُه في الأصل، والمراد إثباته للفرع، فلا بدّ في قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد من هٰذه الأركان الأربعة:
1ـ الأصل. 2ـ الفرع. 3ـ الجهة المشتركة أو الجامع. 4ـ الحكم.

إلّا أنّه يمكن إرجاع قياس التمثيل هٰذا إلى الشكل الأوّل من القياس الاقترانيّ البرهانيّ، بشرط أن يكون الجامع علّةً حقيقيّةً لثبوت الحكم، ففي المثال المذكور

---

(1) المصدر السابق.

(2) ابن سينا، الحسين بن عبد الله، الإشارات والتنبيهات (شرح نصير الدين الطوسيّ)، ج 1، ص 232؛ المظفّر، المنطق، ص 315.

يقال: السماء متشكّلٌ (صغرى) وكلّ متشكّلٍ فهو مُحدَثٌ كالبيت (كبرى) النتيجة: السماء مُحدَثٌ كالبيت.

ويعتقد المنطقيّون بأنّ أردأ أنواع التمثيل ما ليس له جامعٌ أو ما كان له جامعٌ عديٌّ، وأجودها ما كان الجامع فيه علّةً للحكم[1].

ولهٰذا نرى أنّ أهل المنطق يثبتون تعليلَ الحكم بالجامع تارةً عن طريق الطرد والعكس، وهو التلازم وجودًا وعدمًا، بمعنى ثبوت الحكم عند ثبوت الجامع، ورفع الحكم عند رفع الجامع. وتارةً أخرى يُثبتون تعليلَ الحكم بالجامع عن طريق السبر والتقسيم، وهو البحث عن الجامع باستخراج الفروض والمحتملات الموجودة، ثمّ إبطالها إلّا الفرض المطلوب وهو الجامع، ففي المثال السابق: لماذا السماء مُحدَثٌ؟ فيه عدّة فروضٍ واحتمالاتٍ، إمّا بكونها كذا، وإمّا بكونه كذا، وإمّا بكونه متشكّلًا، فتُبطَل الاحتمالات والفروض حتّى يبقى الاحتمال الأخير وهو السماء مُحدثٌ؛ لأنّه متشكّلٌ.

ولذٰلك نجد أنّ المنطقيّين يصرّحون بأنّ قياس الغائب على الشاهد ـ وهو قياس التمثيل نفسه ـ لا يُفيد اليقين؛ لأنّه:

أوّلًا: من أين نعلم أنّ هٰذا الحكم معلّلٌ؟ فيمكن أن يكون هٰذا الحكم ثابتًا للموضوع بالبداهة.

ثانيًا: مع فرض كون الحكم معلّلًا بأمرٍ، ما الدليل على حصر الفروض والاحتمالات في هٰذه الأقسام؟ وما هو الدليل على التلازم بين الجامع والحكم وجودًا وعدمًا؟ لأنّه لو صحّ التلازم لما وقع في ثبوت الحكم في الفرع أو الغائب تنازعٌ.

ثالثًا: مع التنزّل عن كلّ هٰذه الإشكالات ربّما يكون الجامع علّةً في الشاهد أو الأصل دون الفرع، وهو لكونه أصلًا، أو ربّما انقسم الجامع إلى قسمين يكون أحدهما علّةً للحكم أينما وقع، سواءٌ في الأصل أو الفرع، ولٰكنّ الثاني مختصٌّ

---

(1) المصدران السابقان.

بالأصل فقط[1]. بعبارةٍ أخرى يمكن ثبوت الحكم في الأصل الناشئ من خصوصيّةٍ في ماهيّته؛ لذا لا يجوز إسراء الحكم من الأصل إلى الفرع[2]؛ ولذلك قال عضد الدين الإيجيّ في (شرح المواقف) حول الإشكال الوارد على هٰذا القياس:

«(قياس الغائب على الشاهد) وإنّما يسلكونه إذا حاولوا إثبات حكمٍ لله سبحانه، فيقيسونه على الممكنات قياسًا فقهيًّا، ويطلقون اسم الغائب عليه تعالى؛ لكونه غائبًا عن الحواسّ. (ولا بدّ) في هٰذا القياس بل في القياس الفقهيّ مطلقًا (من إثبات علّةٍ مشتركةٍ) بين المقيس والمقيس عليه، (وهو) أي هٰذا الإثبات بطريق اليقين (مشكلٌ) جدًّا؛ (لجواز كون خصوصيّة الأصل) الّذي هو المقيس عليه (شرطًا)؛ لوجود الحكم فيه؛ (أو) كون خصوصيّة (الفرع) الّذي هو المقيس (مانعًا) من وجوده فيه، وعلى التقديرين لا يثبت بينهما علّةٌ مشتركةٌ»[3].

وكذٰلك يقول في موضع آخر: «وهو – أي قياس الغائب على الشاهد – مشكلٌ؛ لجواز كون خصوصيّة الأصل شرطًا، أو خصوصيّة الفرع مانعًا»[4].

وقال سيف الدين الآمديّ في نقد هٰذا القياس أيضًا:

«وهٰذا القياس غير يقينيٍّ، فإنّه ليس من ضرورة اشتراك أمرين في صفةٍ عامّةٍ لهما؛ اشتراكهما في حكم أحدهما إلّا أن يكون ما به الاشتراك علّةً للحكم المتنازع فيه، وليس ما يدلّ على كونه علّةً عند القائلين به غير طريقين: أحدهما الطرد والعكس، والآخر السبر والتقسيم؛ وهما غير مفيدين لليقين.

أمّا الطّرد والعكس: فلأنّه لا معنى له سوى ملازمة وجود الحكم للعلّة وانتفائه

---

(1) المصدر السابق.

(2) عسكري سليماني أميري، المنطق الصدرائيّ، ص 390.

(3) الإيجيّ، عبد الرحمٰن بن أحمد، شرح المواقف، ج 2، ص 28.

(4) المصدر السابق، ج 8، ص 45.

عند انتفائها. ولا بدّ فيه من الاستقراء لكلّ الجزئيّات، وفي سائر الأحوال، ولا سبيل إليه؛ لخروج الفرع عنه، فيكون ناقصًا.

وإن سلّمنا كون الاستقراء تامًّا، ولٰكن لا يلزم منه أن يكون الوصف المشترك علّةً؛ لجواز أن تكون العلّة مركّبةً من أوصافٍ، وهو بعضها، وحيث وجد الحكم عند وجوده، يحتمل أنّ باقي أوصاف العلّة كانت موجودةً، وبه كمال العلّة. وحيث انتفى الحكم عند انتفائه؛ كان لأنّه بعض العلّة. وعند ذٰلك فلا يلزم من وجوده في الفرع وجود الحكم؛ لجواز تخلّف باقي أوصاف العلّة، أو بعضها.

ثمّ إنّ الدوران وجودًا وعدمًا متحقّقٌ في الطرفين؛ فليس جعل أحد الدائرين علّةً للآخر باعتبار الدوران أولى من العكس، وإن بين كون الوصف صالحًا لإثبات الحكم، والحكم غير صالحٍ لإثبات الوصف بطريقٍ آخر؛ فلا حاجة إلى الدوران، ولا إلى القياس على الأصل المذكور.

وأمّا السبر والتقسيم: فهو أن تحصر أوصاف محلّ الحكم المجمع عليه، ويبطل التعليل بما عدا المستبقى، وهو إنّما يفيد كون الوصف علّةً بعد الحصر، ولا دليل عليه غير البحث والسبر، مع عدم الدليل على غير المستبقى، وقد بيّنّا أنّ ذٰلك لا يدلّ على عدمه في نفسه. وإن سلم الحصر، فلا بدّ من إبطال التعليل بكلّ واحدٍ واحدٍ من الأوصاف المحذوفة، وإبطال كلّ رتبةٍ تحصل من اجتماعهما. ولا يكفي في إبطال المحذوف وتصحيح المستبقى ثبوت الحكم مع المستبقى في صورةٍ، وانتفاء المحذوف لجواز أن يكون الحكم معلّلًا في صورتين بعلّتين، والوصف المستبقى مشتركٌ بينهما.

هٰذا كلّه إنْ ذُكر في التمثيل جامعًا، وإلّا [فالحكم] تحكمٌ محضٌ، ودعوى لا دليل عليها، ويلزم القائل بذٰلك أن يعترف بصحّة حكم من حكم بأنّ جميع الآدميين سودان؛ إذا لم يشاهد غير الزنوج، وأن جميعهم لا يموتون؛ إذا لم يشاهد ميّتًا، ولا سمع به؛ ولا يخفى [ما فيه] من الجهالة»[1].

---

(1) الآمدي، عليٌّ سيف الدين، أبكار الأفكار في أصول الدين، ج 1، ص 211.

نعم لو تحقّق في الغائب جميعُ الشرائط والقيود الموجودة في الشاهد بعينه، وارتفعت الموانع أيضًا يمكن القول بحجّيّة قياس الغائب على الشاهد، ولٰكن دون إثباته خرط القتاد؛ لذا يقول قطب الدين الرازيّ (ت ٧٦٦ هـ) حول قياس التمثيل:

«التمثيل هو إثبات حكمٍ في جزئيٍّ لثبوته في جزئيٍّ آخر؛ لمعنًى مشتركٍ بينهما، والفقهاء يسمّونه قياسًا، والصورة الّتي هي محلّ الوفاق أصلًا، والصورة الّتي هي محلّ الخلاف فرعًا والمعنى المشترك بينهما علّةٌ جامعةٌ، ولا يتمّ الاستدلال به على ثبوت الحكم في الفرع، إلّا إذا ثبت أنّ الحكم في الأصل معلّلٌ بمعنًى مشتركٍ بينهما، وإنّهما مشتركان في شرائط الحكم وارتفاع الموانع، لٰكنّ تحصيل العلم بهٰذه المقدّمات صعبٌ جدًّا»[1].

2- يعتقد ابن تيمية بأنّ «عَامَّةُ عُلُومِ بَنِي آدَمَ العقليّة الْمَحْضَةِ هِيَ مِنْ قِيَاسِ التَّمْثِيلِ»[2]، ولٰكنّ هٰذا الادّعاء العام خطأٌ وباطلٌ؛ لأنّ نفس هٰذه القضيّة المذكورة تُعدّ من العلوم العقليّة المحضة، وليس من قياس التمثيل. هٰذا أوّلًا، وثانيًا: أنّ ابن تيمية نفسه يعتقد أنّ القضايا الكلّيّة هي مقدّراتٌ ذهنيّةٌ لا ثبوت لها في الواقع الخارجيّ، وهي أبعد من الفطرة والبداهة، بينما هنا يتمسّك بقضيّةٍ كلّيّةٍ وهي «عَامَّةُ عُلُومِ بَنِي آدَمَ العقليّة الْمَحْضَةِ هِيَ مِنْ قِيَاسِ التَّمْثِيلِ»، وهٰذا تناقضٌ بيّنٌ.

ثالثًا: يعتمد الفكر السلفيّ في مواطن كثيرةٍ على علومٍ عقليّةٍ محضةٍ، كاستحالة اجتماع النقيضين وامتناع الدور والتسلسل، وأنّ كلّ معلولٍ يحتاج إلى العلّة، وأنّ المصادرة بالمطلوب باطلٌ، وأنّ فساد الملزوم يدلّ على فساد اللازم، وغيرها من القواعد العقليّة المحضة الّتي ذكرناها سابقًا، وليست هي من باب قياس التمثيل، وهٰذا تناقضٌ وتهافتٌ آخر في كلام ابن تيمية.

---

(1) الرازيّ، محمد بن محمد، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، ص 333.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص19 و20.

رابعًا: أنّ القيمة المعرفيّة لقياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد هو الظنّ والتخرّص، والظنّ لا يغني من الحقّ شيئًا.

3- الجدير بالذكر هو: أنّ البرهان المنطقيّ المفيد لليقين لا يتحقّق إلّا إذا توفّرت فيه شروطٌ هي:

أـ أنّ تكون الوجدانيّات والقضايا الأوّليّة هي البدهيّات الحقيقيّة؛ لأنّ التصديق بالقضايا الأوّليّة لا يحتاج إلى أيّ واسطةٍ في التصديق، كقضيّة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، فمن تصوّر اجتماع النقيضين لا يلبث إلّا أن يصدّق بامتناعه، وكذلك الوجدانيّات قضايا بدهيّةٌ لا تحتاج إلى واسطةٍ في إثباتها.

بـ لا ينتج البرهان المنطقيّ إلّا إذا أفاد اليقين، ولا يفيد اليقين إلّا إذا كان المحمول من لوازم ذات الموضوع، بمعنى أنّ المحمول يجب أن يكون من المفاهيم الذاتيّة للموضوع، بحيث إذا وُجد الموضوع وُجد المحمول، وإذا انتفى الموضوع انتفى المحمول؛ لأنّه إذا حصل الموضوع بلا محموله أو حصل المحمول بلا موضوعه فلا ينتج اليقين. على سبيل المثال قضيّة: "الكلّ أعظم من الجزء" بدهيّةٌ لا تحتاج إلى واسطةٍ في إثباتها؛ لأنّ المحمول ـ وهو الأعظم من الجزء ـ ينتزع من بطن الموضوع، فتحليل مفهوم الموضوع ينتج المحمولَ من دون أيّ واسطةٍ.

جـ من جهةٍ أخرى يعتقد الحكماء أنّ البرهان اليقينيّ لا يجري في الجزئيّات؛ لأنّ الجزئيّ متغيّرٌ وزائلٌ، فليس الجزئيّ مفيدًا لليقين، فلا يستعمل في البرهان. إذن يتألّف البرهان من القضايا البدهيّة وهي الأوليّات والوجدانيّات، أو من النظريّات المنتهية إلى البدهيّات. فكلام ابن تيمية بأنّ البرهان اليقينيّ لا يفيد اليقين بسبب اشتماله على القضيّة الكلّيّة، كلامٌ لا يدعمه الدليل، وادّعاءٌ فارغٌ.

4- يقول ابن تيمية: «فَقِيَاسُ التَّمْثِيلِ فِي الْحِسِّيَّاتِ وَكُلُّ شَيْءٍ: إذَا عَلِمْنَا أَنَّ هٰذا مِثْلَ هٰذا عَلِمْنَا أَنَّ حُكْمَهُ حُكْمُهُ وَإِنْ لَمْ نَعْلَمْ عِلَّةَ الْحُكْمِ»[1].

---

(1) المصدر السابق.

أوّلًا: أنّ هناك تناقضًا في كلامه، فإنّه من جهةٍ يقول: إنّ محطّ قياس التمثيل هو الحسّيّات. ومن جهةٍ أخرى يقول إنّ جميع العلوم العقليّة المحضة من قياس التمثيل[1]، وهٰذا تناقضٌ بيّنٌ.

ثانيًا: يقول ابن تيمية إنّ صرف المشابهة والمماثلة بين الشيئين يدلّ على أنّ حكم أحدهما حكم الآخر وإن لم نعلم علّة الحكم! وليس هٰذا إلّا اتّباع الظنّ ولا ينفي احتمال الخلاف. وهل مجرّد المشابهة بين الشيئين يدلّ على وحدة الحكم بينهما؟!

5- لا شكّ أنّ فساد اللازم يدلّ على فساد الملزوم، فإذا ترتّبت لوازم وتوالٍ فاسدةٌ على تطبيق قياس الغائب على الشاهد على معرفة الله تعالى وصفاته، فهٰذا يكشف عن فساد الملزوم، ومن أهمّ اللوازم الفاسدة والباطلة على تطبيق هٰذا القياس الظنّيّ هو تجسيم الله ـ تعالى ـ وتشبيهه بمخلوقاته في صفاته وأحكامه، تعالى عن ذٰلك علوًّا كبيرًا. قال ابن رشد الأندلسيّ في نقد قياس الغائب على الشاهد وتطبيقه على معرفة الله ـ تعالى ـ وصفاته:

«ذٰلك أنّ المتكلّمين إذا حقّق قولهم وكشف أمرهم مع من ينبغي أن يكشف، ظهر أنّهم إنّما جعلوا الإله إنسانًا أزليًّا؛ وذٰلك أنّهم شبّهوا العالم بالمصنوعات الّتي تكون عن إرادةٍ مع الإنسان وعلمه وقدرته، فإذا قيل لهم إنّه يلزم أن يكون جسمًا قالوا: إنّه أزليٌّ، وإنّ كلّ جسمٍ محدثٍ، فلزمهم أن يضعوا إنسانًا في غير مادّةٍ فعالًا لجميع الموجودات، فصار هٰذا القول قولًا مثاليًّا شعريًّا، والأقوال المثاليّة مقنعةٌ جدًّا، إلّا أنّها إذا تعقّبت ظهر اختلالها؛ وذٰلك أنه لا شيء أبعد من طباع الموجود الكائن الفاسد من طباع الموجود الأزليّ، وإذا كان كذٰلك لم يصحّ أن يوجد نوعٌ واحدٌ مختلفٌ بالأزليّة وعدمها، كما يختلف الجنس الواحد بالفصول المقسِّمة له؛ وذٰلك لأنّ تباعد الأزليّ من المحدَث أبعد من تباعد الأنواع المشتركة في الحدوث بعضها من بعضٍ. فإذا كان بعد

---

(1) المصدر السابق.

الأزليّ من غير الأزليّ أشدّ من تباعد الأنواع بعضها من بعضٍ، فكيف يصحّ أن ينتقل الحكم من الشاهد إلى الغائب، وهما في غاية المضادّة.

وإذا فهم معنى الصفات الموجودة في الشاهد وفي الغائب، ظهر أنّهما باشتراك الاسم اشتراكًا لا يصحّ معه النقلة من الشاهد إلى الغائب؛ وذٰلك أنّ الحياة الزائدة على العقل في الإنسان لا تطلق على شيءٍ إلّا على القوّة المحرّكة في المكان عن الإرادة وعن الإدراك الحاصل عن الحواسّ، والحواسّ ممتنعةٌ على الباري ـ سبحانه ـ وأبعد من ذٰلك الحركة في المكان.

وأمّا المتكلّمون فإنّهم يضعون حياة للباري ـ سبحانه ـ من غير حاسّةٍ، وينفون عنه الحركة بإطلاقٍ، فإمّا ألّا يثبتوا للباري ـ تعالى ـ معنى الحياة الموجودة للحيوان الّتي هي شرطٌ في وجود العلم للإنسان، وإمّا أن يجعلوها هي نفس الإدراك كما تقول الفلاسفة: إنّ الإدراك والعلم في الأوّل هما نفس الحياة»[1].

جـ ـ إرجاع قياس التمثيل إلى قياس الشمول

ذكر ابن تيمية أنّه قد وقع نزاعٌ بين الناس في حقيقة القياس هل أنّ حقيقته في قياس التمثيل أو في قياس الشمول؟ فذهبت طائفةٌ من الأصوليّين كأبي حامدٍ الغزاليّ وأبي محمّدٍ المقدسيّ وغيرهما إلى أنّه حقيقةٌ في قياس التمثيل، ومجازٌ في قياس الشمول، وذهبت طائفةٌ أخرى منهم كابن حزمٍ وغيره إلى أنّه حقيقةٌ في الشمول ومجازٌ في التمثيل. وقال جمهور العلماء: بل هو حقيقةٌ فيهما والقياس العقليّ يتناولهما جميعًا، وهٰذا قول أكثر من تكلّم في أصول الدين وأصول الفقه وأنواع العلوم العقليّة، وهو الصواب، وهو قول الجمهور من أتباع الأئمّة الأربعة وغيرهم[2]؛ ولذٰلك حاول ابن تيمية أن يُرجع "قياس التمثيل أو قياس الغائب على

---

(1) ابن رشدٍ، محمّد بن أحمد، تهافت التهافت، ص 239 و 240.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 119.

الشاهد" إلى قياس الشمول ويسوّي بينهما، فإنّه يعتقد بأنّ الحدّ الأوسط المكرّر في قياس الشمول كما في مثال الخمر المعروف وهو: " كلّ مسكرٍ خمرٌ، وكلّ خمرٍ حرامٌ" هو مناط الحكم في قياس التمثيل، وهو القدر المشترك الجامع بين الأصل والفرع؛ فالقياسان متلازمان، وكلّ ما عُلم بقياس الشمول يمكن علمه بقياس التمثيل، ثمّ إن كان الدليل قطعيًّا فهو قطعيٌّ في القياسين، أو ظنّيًّا فظنّيٌّ فيهما[1].

فإذا قيل النبيذ حرامٌ قياسًا على الخمر؛ لأنّ الخمر إنّما حرّمت لكونها مسكرةً، وهٰذا الوصف موجودٌ في النبيذ، كان بمنزلة قولك: كلّ نبيذٍ مسكرٌ وكلّ مسكرٍ حرامٌ، فالنتيجة: "النبيذ حرامٌ"، والنبيذ هو موضوعها وهو الحدّ الأصغر، والحرام محمولها وهو الحدّ الأكبر، والمسكر هو المتوسّط بين الموضوع والمحمول، وهو الحدّ الأوسط المحمول في الصغرى الموضوع في الكبرى[2].

يقول ابن تيمية: «إنّ قياس الشمول مؤلّفٌ من الحدود الثلاثة الأصغر والأوسط والأكبر، والحدّ الأوسط فيه هو الّذي يسمّى في قياس التمثيل علّةً ومناطًا وجامعًا»[3].

وبعبارةٍ أخرى فإنّ الحدّ الأكبر في قياس الشمول هو الحكم في قياس التمثيل، والحدّ الأوسط هو الجامع المشترك ويسمّى المناط، والحدّ الأصغر هو الفرع. ويمتاز قياس التمثيل بأنّ فيه ذكر أصل يكون نظيرًا للفرع الّذي هو الحدّ الأصغر، وقياس الشمول ليس فيه هٰذا، فصار في قياس التمثيل ما في قياس الشمول وزيادةً[4].

وممّا يراه ابن تيمية أنّ تفريق المنطقيّين بين قياس الشمول وقياس التمثيل ـ بأنّ الأوّل قد يفيد اليقين، والثاني لا يفيد إلّا الظنّ ـ فرقٌ باطلٌ، ويرى أنّه كلّما أفاد أحدهما اليقين أفاد الآخر اليقين كذٰلك، وحيث لا يفيد أحدهما إلّا الظنّ لا يفيد

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 235.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 211.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 116؛ الردّ على المنطقيّين، ص 116 و117.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 353 و354.

الآخر إلّا الظنّ؛ فإنّ إفادة الدليل لليقين أو الظنّ ليس لكونه على صورة أحدهما دون الآخر، بل باعتبار تضمّن أحدهما لما يفيد اليقين، فإن كان أحدهما اشتمل على أمرٍ مستلزمٍ للحكم يقينًا، حصل به اليقين، وإن لم يشتمل إلّا على ما يفيد الحكم ظنًّا لم يفد إلّا الظنّ، والّذي يسمّى في أحدهما حدًّا أوسط هو في الآخر الوصف المشترك، والقضيّة الكبرى المتضمّنة لزوم الحدّ الأكبر للأوسط هي بيانٌ لتأثير الوصف المشترك بين الأصل والفرع، فما به يتبيّن صدق القضيّة الكبرى به يتبين أنّ الجامع المشترك مستلزمٌ للحكم؛ فلزوم الأكبر للأوسط هو لزوم الحكم للمشترك[1].

ملاحظةٌ: يرى المنطقيّون بأنّه يمكن إرجاع قياس التمثيل إلى قياس الشمول والبرهان المنطقيّ بطريقةٍ واحدةٍ فحسب وهي: أن نعلم أنّ الجامع – أي الجهة المشتركة بين الغائب والشاهد أو الأصل والفرع ـ علّةٌ تامّةٌ لثبوت الحكم في الأصل والشاهد، وحينئذٍ نستنبط يقينًا أنّ الحكم ثابتٌ في الفرع والغائب؛ لوجود علّته التامّة فيه؛ إذ يستحيل تخلّف المعلول عن علّته التامّة. فإذا علمنا يقينًا أنّ السُّكْر هو علّةٌ تامّةٌ لحكم الحرمة في الخمر بما أنّه أصلٌ، علمنا أنّ الحرمة ثابتةٌ في الفرع، وهو النبيذ بسبب الإسكار فيه. وبهذا يخرج الاستدلال عن اسم قياس التمثيل ويدخل في قياس الشمول وهو:

كلّ نبيذٍ مسكرٌ (صغرى).

وكلّ مسكرٍ حرامٌ (كبرى).

النتيجة: النبيذ حرامٌ.

ولٰكنّ المشكلة كلّها إنّما هي في إثبات أنّ الجامع علّةٌ تامّةٌ للحكم؛ لأنّه يحتاج إلى بحثٍ وفحصٍ ودليلٍ، فليس من السهل الحصول عليه حتّى في الأمور الطبيعيّة[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 211.

(2) المظفر، المنطق، ص 317.

المبحث الرابع: مصدر النقل

يؤكّد التيّار السلفيّ على محوريّة الكتاب والسنّة في منظومته المعرفيّة، ويصرّح إنّما الصواب والحقّ هو ما جاء به الكتاب والسنّة وما اختاره السلف الصالح، وما خالف الكتابَ والسنةَ ورأيَ السلف الصالح فهو باطلٌ[1].

لذا نرى أنّ أتباع مذهب السلفيّة يركّزون على حصر المعرفة في السنّة، ويعطون نوعًا من العصمة والصون للسنّة؛ لذا يقول ابن تيمية في هٰذا المجال:

«وَمَا أَحْسَنَ مَا جَاءَ عَنْ عَبْدِ الْعَزِيزِ بْنِ عَبْدِ اللهِ بْنِ أَبِي سَلَمَةَ أَنَّهُ قَالَ: "عَلَيْك بِلُزُومِ السُّنَّةِ فَإِنَّهَا لَك بِإِذْنِ اللهِ عِصْمَةٌ. فَإِنَّ السُّنَّةَ إنَّمَا جُعِلَتْ لِيُسْتَنَّ بِهَا وَيُقْتَصَرَ عَلَيْهَا، وَإِنَّمَا سَنَّهَا مَنْ قَدْ عَلِمَ مَا فِي خِلَافِهَا مِنْ الزَّلَلِ وَالْخَطَإِ وَالْحُمْقِ وَالتَّعَمُّقِ. فَارْضَ لِنَفْسِك بِمَا رَضُوا بِهِ لِأَنْفُسِهِمْ»[2].

وكذٰلك قال الحسن البربهاريّ إمام الحنابلة في عصره (ت ٣٢٩ هـ) في كتابه (شرح السنّة): «اعلموا أنّ الإسلام هو السنّة، والسنّة هي الإسلام، ولا يقوم أحدهما إلّا بالآخر»[3].

وقد حاول التيّار السلفيّ الظاهريّ التركيز على محوريّة النصّ ومركزيّته في تقييم كلّ شيءٍ ومقصودهم من النصّ هو إمّا مطلق ألفاظ الكتاب والسنّة، سواءٌ كانت دلالته قطعيّةً أو ظاهرةً؛ وإمّا اللفظ الّذي له دلالةٌ قطعيّةٌ لا تحتمل النقيض. فإذا كان الحسّ

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، اقتضاء الصراط المستقيم، ج 3، ص 19.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 7.

(3) البربهاريّ، الحسن بن عليٍّ، شرح السنّة، ج 1، ص 21.

والعقل والقياس والشهود الباطنيّ مخالفًا للنقل والنصّ الدينيّ يُرفض ويُضرب عرض الجدار، حتّى منجزات العلوم الحديثة ومعطياتها إذا تعارضت مع الكتاب والسنّة فهي مرفوضةٌ ومردودةٌ لا قيمة لها، فالوحي والنقل هو الأساس والمحور، تدور حوله سائر الأدوات المعرفيّة من العقل والحسّ والشهود الباطنيّ، فمن استدلّ بدليلٍ عقليٍّ أو حسّيٍّ أو شهوديٍّ يخالف الشرع، فاستدلاله وقياسه باطلٌ، يقول ابن تيمية حول محورية النصّ وحول كونه مقياسًا ومعيارًا للحقّ والباطل: «وَكُلُّ قِيَاسٍ دَلَّ النَّصُّ عَلَى فَسَادِهِ فَهُوَ فَاسِدٌ، وَكُلُّ مَنْ أَلْحَقَ مَنْصُوصًا بِمَنْصُوصٍ يُخَالِفُ حُكْمَهُ فَقِيَاسُهُ فَاسِدٌ، وَكُلُّ مَنْ سَوَّى بَيْنَ شَيْئَيْنِ أَوْ فَرَّقَ بَيْنَ شَيْئَيْنِ بِغَيْرِ الْأَوْصَافِ الْمُعْتَبَرَةِ فِي حُكْمِ اللهِ وَرَسُولِهِ فَقِيَاسُهُ فَاسِدٌ»[1].

ويحتجّ أحمد بن حنبلٍ على الاهتمام بالنصوص بسيرة الصحابة ويقول: «إِنَّهُ مَا مِنْ مَسْأَلَةٍ يُسْأَلُ عَنْهَا إِلَّا وَقَدْ تَكلَّمَ الصَّحَابَةُ فِيهَا أَوْ فِي نَظِيرِهَا، وَالصَّحَابَةُ كَانُوا يَحْتَجُّونَ فِي عَامَّةِ مَسَائِلِهِمْ بِالنُّصُوصِ، كَمَا هُوَ مَشْهُورٌ عَنْهُمْ، وَكَانُوا يَجْتَهِدُونَ رَأْيَهُمْ، وَيَتَكَلَّمُونَ بِالرَّأْيِ، وَيَحْتَجُّونَ بِالْقِيَاسِ الصَّحِيحِ أَيْضًا»[2].

ويعتقد ابن قيّمٍ الجوزيّة أنّ أكثر مسائل أصول الدين لم تُعلم إلّا بالسَّمع، فجواز رؤية الربّ ـ تبارك وتعالى ـ يوم القيامة واستواؤه على عرشه بخلاف مسألة عُلوّه فوق المخلوقات بالذات، فإنّها فطريَّةٌ ضروريَّةٌ، وأكثر مسائل المعاد وتفصيله لا يُعلم قبل ورود الشرع، ومسائل عذاب القبر ونعيمه وسؤال المَلَكين وغير ذٰلك من مسائل الأصول الّتي لا تُعلَم قبل ورود الشرع[3].

بينما يترقّى إمام السلفيّة المعاصرة في الجرح والتعديل ناصر الدين الألبانيّ إلى درجةٍ أعلى من ذٰلك، ويصرّح بحصر العلم في الكتاب والسنّة ويقول: «إنّ العلم

---

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 158.

(2) المصدر السابق، ص 156.

(3) ابن قيّمٍ الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، ج 1، ص 595.

إنّما هو ما قال الله، وما قال رسول الله ﷺ؛ ولذلك فإنّه لا يكاد يخطر في بال أحدهم أنّ العلم الممدوح في الكتاب والسنّة إنّما هو العلم بما جاء فيهما من العقائد والأحكام، وأنّ العلماء الّذين مدحوا فيها إنّما هم أهل العلم بما فيهما»[1].

كذلك يوصي الألبانيّ أتباعه ويقول: «اصرف عنايتك إلى ما جاء به الرسول ﷺ، واحرص عليه وتتبّعه واجمعه، والزم معرفة أحوال نقلته وسيرتهم، وأعرض عمّا سواه، واجعله غاية طلبك ونهاية قصدك، بل احرص عليه حرص أتباع المذاهب على معرفة مذاهب أئمّتهم، بحيث حصل لهم العلم الضروريّ بأنّها مذاهبهم وأقوالهم»[2].

ولو تتبّعنا كلمات ابن تيمية حول مكانة المعرفة السمعيّة والنقليّة لوجدناه يقول:

«فَحَقَّ عَلَى كُلِّ أَحَدٍ بَذْلُ جُهْدِهِ وَاسْتِطَاعَتِهِ فِي مَعْرِفَةِ مَا جَاءَ بِهِ اللهُ وَطَاعَتِهِ؛ إذْ هٰذا طَرِيقُ النَّجَاةِ مِنْ الْعَذَابِ الْأَلِيمِ، وَالسَّعَادَةِ فِي دَارِ النَّعِيمِ. وَالطَّرِيقُ إلى ذٰلك الرِّوَايَةُ وَالنَّقْلُ. إذْ لَا يَكْفِي مِنْ ذٰلك مُجَرَّدُ الْعَقْلِ. بَلْ كَمَا أَنَّ نُورَ الْعَيْنِ لَا يُرَى إلَّا مَعَ ظُهُورِ نُورٍ قُدَّامَهُ، فَكَذٰلك نُورُ الْعَقْلِ لَا يَهْتَدِي إلَّا إذَا طَلَعَتْ عَلَيْهِ شَمْسُ الرِّسَالَةِ؛ فَلِهٰذا كَانَ تَبْلِيغُ الدِّينِ مِنْ أَعْظَمِ فَرَائِضِ الْإِسْلَامِ، وَكَانَ مَعْرِفَةُ مَا أَمَرَ اللهُ بِهِ رَسُولَهُ وَاجِبًا عَلَى جَمِيعِ الْأَنَامِ، وَاَللهُ ـ سُبْحَانَهُ ـ بَعَثَ مُحَمَّدًا بِالْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَبِهِمَا أَتَمَّ عَلَى أُمَّتِهِ الْمِنَّةَ. قَالَ تَعَالَى: ﴿وَلِأُتِمَّ نِعْمَتِي عَلَيْكُمْ وَلَعَلَّكُمْ تَهْتَدُونَ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿كَمَا أَرْسَلْنَا فِيكُمْ رَسُولًا مِنْكُمْ يَتْلُو عَلَيْكُمْ آيَاتِنَا وَيُزَكِّيكُمْ وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُعَلِّمُكُمْ مَا لَمْ تَكُونُوا تَعْلَمُونَ﴾[4]»[5].

ومن الملاحظ أنّ ابن تيمية ينتقد طريق المنطقيّين والفلاسفة، ويصفه

---

(1) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، الحديث حجّةٌ بنفسه في العقائد والأحكام، ج 1، ص 77.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 68.

(3) سورة البقرة: 150.

(4) سورة البقرة: 151.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 1، ص5 و6.

بالضلال والاعوجاج والإسهاب الّذي لا ينجي من عذاب الله، فضلًا عن أن يوجب لهم السعادة، وفضلًا عن حصول الكمال للأنفس البشريّة، بخلاف طريق القرآن والسنّة، فما أحسن ما وصف الله به كتابه بقوله: ﴿إِنَّ هٰذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾[1] فأقوَم الطرق إلى أشرف المطالب ما بعث الله به رسوله[2].

وبما أنّ السلفيّة يعتمدون على النقل أشدّ الاعتماد، ويرفضون تأويل النصوص من الكتاب والسنّة، ويجمدون على ظواهرها وإن خالفها العقلُ الصريح، كما في الصفات الخبريّة الّتي يدلّ ظاهرها على تجسيم الله تعالى؛ لذا يصرّح ابن تيمية بأنّه قد ثبت بالسنّة المتواترة وباتّفاق سلف الأمّة وأئمّتها من الصحابة والتابعين ومن بعدهم من أئمّة أهل الإسلام، الّذين ائتمّوا بهم في دينهم، أنّ الله ـ سبحانه وتعالى ـ يرى في الدار الآخرة بالأبصار عيانًا، وقد دلّ على ذٰلك القرآن في مواضع[3].

وممّا يؤيّد ذٰلك هو ردّ ابن تيمية قولَ الجهميّة حول نفي التجسيم وصفات الباري ـ تعالى ـ على أساس أنّ لفظ "الجسم" و"التحيّز" و"الجهة" لم يُذكر في الكتاب والسّنة! فيقول: «وأصلُ ضلالهم تكلُّمهم بكلماتٍ مجملةٍ لا أصلَ لها في كتاب الله ولا سنّة رسوله، ولا قالَها أحدٌ من أئمّة المسلمين، كلفظ التحيُّز والجسم والجهة ونحو ذٰلك، فمن كان عارفًا بحلِّ شبهاتهم بيَّنها، ومن لم يكن عارفًا بذٰلك فليُعرِض عن كلامهم، ولا يَقبل إلّا ما جاء به الكتاب والسنّة، كما قال تعالى: ﴿وإِذَا رَأَيْتَ الَّذِينَ يَخُوضُونَ فِي آيَاتِنَا فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ حَتَّى يَخُوضُوا فِي حَدِيثٍ غَيْرِهِ﴾[4]، ومن تكلّم في الله وأسمائه وصفاته بما يخالف الكتاب والسنّة فهو من الخائضين في آيات الله بالباطل»[5].

---

(1) سورة الإسراء: 9.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ج 1، ص 162.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 333.

(4) سورة الأنعام: 68.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، جامع المسائل، ج 3، ص 205.

والعجب من ابن تيمية أنّه يعترف بأنّ «من تكلّم في الله وأسمائه وصفاته بما يخالف الكتاب والسنّة فهو من الخائضين في آيات الله بالباطل»، ولٰكنّه نفسه يتكلّم عن الله ـ تعالى ـ بخلاف القرآن الكريم، فالقرآن يصرّح بأنّه تعالى: ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[1] ومع ذٰلك فهو يعتقد برؤية الله ـ تعالى ـ في الآخرة، وإمكان رؤيته في الدنيا، وهٰذا خلاف صريح القرآن.

ومن جهةٍ أخرى فهو يخالف القرآن الكريم في قوله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَـٰهٌ وَفِي الْأَرْضِ إِلَـٰهٌ وَهُوَ الْحَكِيمُ الْعَلِيمُ﴾[2] إلّا أنّ الفكر السلفيّ يصرّ على أنّ الله بائنٌ من خلقه فوق سماواته!

وأمّا قوله حول تجسيم الله تعالى: «وأمّا لفظ الجسم، والجوهر، والمتحيّز، والعرض، والمركّب، ونحوها من الألفاظ الاصطلاحية الّتي تكلّم بها أهل الخصومات من أهل الكلام في الاستدلال بها على حدوث العالم وإثبات الصانع، والإخبار بها عن الله نفيًا وإثباتًا، فهٰذا لا يُعرف عن أحدٍ من سلف الأمّة وأئمّتها، الّذين جعلهم الله أئمّةً لأهل السنّة والجماعة في العلم والدين، بل المحفوظ عنهم المتواتر إنكار ذٰلك، وذمّ أهله»[3]؛ فهو جمود وتعصّب لقول السلف، إذ لا يقبل اللوازم العقليّة المترتّبة على القول بالتجسيم؛ بسبب عدم وجود هٰذه المصطلحات في كلام سلف الأمّة وأئمّتها!

وممّا يعتقده ابن تيمية أيضًا أنّ لفظ "الجبر" لم يرد في كتابٍ ولا سنّةٍ لا بنفيٍ ولا إثباتٍ، واللفظ إنّما يكون له حرمةٌ إذا ثبت عن المعصوم، وهي ألفاظ

---

(1) سورة الأنعام: 103.

(2) سورة الزخرف: 84.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، نقض تأسيس التقديس، ص 129.

النصوص، فكان علينا أن نتبع معانيها، وأمّا الألفاظ المحدثة مثل لفظ الجبر، فهو مثل لفظ الجهة والحيّز ونحو ذٰلك[1].

ولأيّ عاقلٍ أن يسأل: هل أنّ ألفاظ "قياس التمثيل" و"قياس الغائب على الشاهد" و"العقل الجسمانيّ" و"الدور والتسلسل" و"امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما" وغيرها من المصطلحات الّتي يعتمد عليها ابن تيمية أشدّ الاعتماد، وردت في الكتاب والسنّة وفي كلام أحدٍ من سلف الأمّة؟! الجواب كلّا، إنّها لا أصلَ لها في كتاب الله ولا سنّة رسوله، ولا قالَها أحدٌ من أئمّة المسلمين، ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْماءٌ سَمَّيْتُمُوها أَنْتُمْ وَآباؤُكُمْ ما أَنْزَلَ اللهُ بِها مِنْ سُلْطانٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَما تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾[2].

وممّا يستدلّ به ابن تيمية على تفضيل طريقة الأنبياء على طريقة الفلاسفة والمنطقيّين والمتكلّمين في بيان الحقّ والباطل فيقول:

«إنّ المسلك الّذي سلكه الفلاسفة هو مسلكٌ نسبيٌّ إضافيٌّ، بمعنى أنّ البراهين الّتي أقاموها لتبيين الحقّ من الباطل ليست مقبولةً عند الجميع، بل قد يكون الاستدلال برهانيًّا عند طائفةٍ وليس برهانيًّا عند الآخرين، فهي أمورٌ نسبيّةٌ إضافيّةٌ، فيمتنع أن تكون طريقتهم مميّزةً للحقّ من الباطل، والصدق من الكذب؛ باعتبار ما هو الأمر عليه في نفسه، ويمتنع أن تكون منفعتها مشتركةً بين الآدميّين بخلاف طريقة الأنبياء؛ فإنّهم أخبروا بالقضايا الصادقة الّتي تفرّق بين الحقّ والباطل والصدق والكذب، فكلّ ما ناقض الصدق فهو كذبٌ، وكلّ ما ناقض الحقّ فهو باطلٌ؛ فلهٰذا جعل الله ما أنزله من الكتاب حاكمًا بين الناس فيما اختلفوا فيه، وأنزل أيضًا الميزان وهو ما يوزن به، ويعرف به الحقّ من الباطل،

---

(1)ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنّة، ج 3، ص 246.

(2) سورة النجم: 23.

ولكلّ حقٍّ ميزانٌ يوزن به بخلاف ما فعله الفلاسفة المنطقيّون، فإنّه لا يمكن أن يكون هاديًا للحقّ ولا مفرّقًا بين الحقّ والباطل، ولا هو ميزانٌ يعرف بها الحقّ من الباطل. وأمّا المتكلّمون فما كان في كلامهم موافقًا لما جاءت به الأنبياء فهو منه، وما خالفه فهو من البدع الباطلة شرعًا وعقلًا[1].

والملفت للنظر أنّ ابن تيمية يستدلّ على رفض البراهين العقليّة الّتي أقامها الفلاسفة بنفس البرهان العقليّ المتّبع عندهم وهو:

«إنّ الفلاسفة سلكوا مسلكًا نسبيًّا إضافيًّا (صغرى) وكلّ من سلك مسلكًا نسبيًّا إضافيًّا فيمتنع أن تكون طريقته مميّزةً للحقّ من الباطل والصدق من الكذب (كبرى)، النتيجة: أنّ الفلاسفة يمتنع أن تكون طريقتهم مميّزةً للحقّ من الباطل والصدق من الكذب، وهٰذا تناقضٌ واضحٌ؛ لأنّه يحاول أن يضرب البرهان بسيف البرهان، كمن يجلس على غصن الشجرة ويقطع ذٰلك الغصن بيده، فأوّل من يسقط هو نفسه.

ومن جهةٍ أخرى نجد أنّ ابن تيمية وأتباعه كثيرًا ما يتمسّكون بنفس القواعد العقليّة والفلسفيّة الّتي اعتمد عليها الفلاسفة، مثل برهان العلّيّة وبرهان الوجوب والإمكان، وبرهان الحدوث وامتناع الدور والتسلسل، وأنّ اجتماع النقيضين وارتفاعهما باطلٌ، وأنّ المصادرة بالمطلوب محالةٌ، وأنّ فساد اللازم يدلّ على فساد الملزوم، وسائر القواعد العقليّة الّتي ذكرناه في مبحث (مصدر العقل)، ولٰكنّ ابن تيمية يدّعي هنا أنّ القواعد العقليّة الفلسفيّة المعتمدة عنده أمورٌ نسبيّةٌ إضافيّةٌ وليست حقائق مطلقةً! وهٰذا أيضًا مناقضة النفس بالنفس، والوقوع في السفسطة والتشكيك والنسبيّة، وهي خطيرةٌ جدًّا.

إنّ المسلك الّذي سلكه الفلاسفة هو مسلك البرهان العقليّ والاستدلال اليقينيّ، فلو كان هٰذا المسلك لا يميّز بين الحقّ والباطل والصدق والكذب لما دعا

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ج 1، ص 472.

إليه الكتاب والسنّة، فقد قال القرآن الكريم: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِ عِنْدَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لا يَعْقِلُون﴾[1] و﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذينَ لا يَعْقِلُون﴾[2].

وممّا يظهر أنّ ابن تيمية يعتقد بنسبيّة البدهيّات، وأنّها نسبيّةٌ إضافيّةٌ، ويبني معتقداته على أساس البدهيّات ويقول: «كون القضيّة بدهيّةً أو نظريّةً ليس وصفًا لازمًا لها يجب استواء جميع الناس فيه، بل هو أمرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ بحسب حال علم الناس بها، فمن علِمها بلا دليلٍ كانت بدهيّةً له، ومن احتاج إلى نظرٍ واستدلالٍ بدليلٍ كانت نظريّةً له»[3]. ومع اعتقاد ابن تيمية بالنسبيّة فهو يتّهم الفلاسفة بها.

والأعجب من هٰذا أنّ ابن تيمية يعتقد بأنّ «كون القضيّة بدهيّةً أو نظريّةً ليس وصفًا لازمًا لها يجب استواء جميع الناس، فيه بل هو أمرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ». ولٰكن بالنسبة إلى "الشرع" يعتقد خلاف ذٰلك ويقول:

«وأمّا الشرع فهو في نفسه قول الصادق، وهٰذه صفةٌ لازمةٌ له، لا تختلف باختلاف أحوال الناس، والعلم بذٰلك ممكنٌ، وردّ الناس إليه ممكنٌ؛ ولهٰذا جاء التنزيل بردّ الناس عند التنازع إلى الكتاب والسنّة»[4].

يبقى هنالك سؤالٌ قد ينقدح في ذهن الإنسان وهو:

من جهةٍ أثبتنا أنّ الفكر السلفيّ يركّز على مصدر الحسّ، وينفي ما وراء الحسّ والحسّيّات ويقول: «ما لا يمكن معرفته بشيءٍ من الحواسّ فإنّما يكون معدومًا لا

---

(1) سورة الأنفال: 22.

(2) سورة يونس: 100.

(3) المصدر السابق، ص 328 و329 و363.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 146.

موجودًا»[1]، وأيضًا: «إنّ الموجود هو المتخيّل والمحسوس، وإنّ ما ليس بمتخيّلٍ ولا محسوسٍ فهو عدمٌ»[2]، و«فما لا يعرف بشيءٍ من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا»[3].

من جهةٍ أخرى فإنّ مصدر النقل من الكتاب والسنّة وفهم السلف الصالح له محوريّةٌ ومركزيّةٌ في المنظومة الفكريّة السلفيّة، حتّى أنّ ما خالف الكتاب والسنّة ورأي السلف الصالح فهو باطلٌ ومرفوضٌ، حتّى العقل والكشف العرفانيّ، فهما حجّةٌ ما دام هناك نصوصٌ دينيّةٌ تؤيّدهما من ظواهر الكتاب والسنّة. فكيف يمكن الجمع بين قوله بأنّ الحسّ هو المركز والأساس في المنظومة المعرفيّة للإنسان، وبين قوله إنّ النقل والكتاب والسنّة هو المحور والأساس؟

ويمكن الجواب عن هٰذا التساؤل بأن نقول: لا شكّ في أنّ مصدر الحسّ في الفكر السلفيّ هو الحجر الأساس والرحى الأصليّة الّتي تدور حولها سائر المصادر المعرفيّة والمعارف البشريّة، حتّى الخيال والوهم والعقل عند السلفيّة له تفسيرٌ حسّيٌّ جسمانيٌّ، وقد عبّر ابن تيمية عن العقل المتأطّر بإطار الحسّ بالعقل الجسمانيّ، ويبدو أن التركيز على النقل ومحوريّة النصّ والجمود على ظواهر الكتاب والسنّة أيضًا متأثّرٌ بـالتركيز المفرط على الحسّ؛ لأنّ ثمرة حصر المعرفة والعلم في الحسّ والمحسوسات هي إقصاء العقل والعمق العقليّ والفكريّ من ساحة المعرفة البشريّة، وتبعيّة العقل للحسّ، وهٰذا ينتج نوعًا من الظاهريّة والقشريّة والسطحيّة في مواجهة الحقائق؛ لأنّ ما لا يعرف بشيءٍ من الحواسّ فهو معدومٌ في المدرسة السلفيّة، وهٰذه السطحيّة والقشريّة المتولّدة من التركيز المفرط على الحسّ تؤثّر في فهم النصوص الدينيّة، ونتيجته الجمود على ظواهر الكتاب والسنّة، كأنّه

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 341.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 262.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 229.

نوعٌ من الحسّيّة تُستخدم في فهم النصوص، ونعبّر عنه بـ "الحسّيّة النصّيّة"، ويؤيّد هٰذا المعنى ما صرّح به ابن الجوزيّ حيث يقول: «واعلم أنّ عموم المحدّثين حملوا ظاهر ما تعلّق من صفات الباري ـ سبحانه ـ على مقتضى الحسّ فشبّهوا؛ لأنّهم لم يخالطوا الفقهاء فيعرفوا حمل المتشابه على مقتضى الحكم»[1].

إذن الأخذ بظواهر الكتاب والسنّة والجمود عليها، وجعلُ النقل معيارًا للحقّ والباطل نابعٌ وناجمٌ من النزعة الحسّيّة المفرطة الّتي تعدّ كلّ غير محسوسٍ معدومًا وسرابًا.

1 ـ آثار محوريّة النصّ والنقل في الفكر السلفيّ

لا شكّ أنّ النصوص الدينيّة ليست حجّةً بالذات، بل تأخذ حجّيّتها واعتبارها من العقل السليم الصحيح، بمعنى أنّ السنّة النبويّة تعتمد على القرآن وتأخذ حجّيّتها ومشروعيّتها منه؛ لأنّ القرآن الكريم يقول: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾[2]. وأمّا حجّيّة القرآن فهي ليست ذاتيّةً له، بل إنّ العقل هو مَن يثبت حجّيّة القرآن، وأنّه معجزةٌ من قبل الله ـ تعالى ـ لهداية البشر، فحجّيّة القرآن إذن مستندةٌ إلى العقل، وأمّا حجّيّة العقل والبدهيّات العقليّة الّتي تُعدّ الحجر الأساس لكلّ المعارف البشريّة، فهي بيّنةٌ بذاتها وليست مأخوذةً من الغير وتستغني عن الدليل، فإنّ للنصّ إطاره وحدوده لا ينبغي تجاوزها، وإلّا استلزم المحاذير والتوالي المعرفيّة الفاسدة. نعم، بعد أن يثبت العقلُ القويم حجّيّة النقل يجوز الركون إليه والاعتماد عليه في المعارف الدينيّة، فالمراد من محوريّة النصّ الدينيّ هو أنّ النصّ بعد إثباته بالعقل له مركزيّةٌ في إثبات تفاصيل الأصول العقديّة والأخلاقيّة وجميع الأحكام الشرعيّة.

لٰكنّ المقصود من محوريّة النصّ ومركزيّته في الفكر السلفيّ هو أنّ النصّ مقدّمٌ على

---

(1) ابن الجوزيّ، عبد الرحمٰن بن عليّ، تلبيس إبليس، ج 1، ص 104.

(2) سورة الحشر: 7.

كلّ مصادر المعرفة، بل ومقدَّمٌ على العقل أيضًا، وأن النصّ هو معيارٌ للحقّ والباطل في تقييم جميع المعارف، وهٰذا تفسيرٌ خاطئٌ من محوريّة النصّ الدينيّ ومركزيّته؛ لأنّه يستلزم الدور الباطل كما سنشير إليه، فالتركيز المفرط على النقل والنصّ يستلزم آثارًا معرفيّةً وغير معرفيّةٍ متعدّدةً ينبغي التطرّق إلى بعضٍ منها، وكما يلي:

1 - التركيز على مسلك أهل الحديث والقول إنّ مذهب أحمد بن حنبلٍ هو الصراط المستقيم، يعدّ من جملة آثار التركيز على النقل؛ لذا يشيد ابن تيمية بأحمدَ بن حنبلٍ ويمدحه كمدح رجلٍ مؤمنٍ يمدح نبيّه، ويقدّسه كتقديس المسلمين النبيّ الأعظم ﷺ!

يقول ابن تيمية: «قولنا الّذي نقول به، وديانتنا الّتي ندين بها: التمسك بكتاب ربّنا، وبسنّة نبيّنا، وما رُوي عن الصحابة والتابعين، وأئمّة الحديث، ونحن بذٰلك معتصمون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمّد بن حنبلٍ، نضّر الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته قائلون، ولما خالف قوله مخالفون، لأنّه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الّذي أبان الله به الخلق، ودفع به الضلال، وأوضح به المنهاج، وقمع به بدع المبتدعين، وزيغ الزائغين، وشكّ الشاكّين، فرحمة الله عليه من إمامٍ مقدّمٍ، وجليلٍ معظّمٍ، وكبيرٍ مفهّمٍ»[1].

فتوصيف أحمد بن حنبل بهٰذه الأوصاف والسمات العالية مُشعِرٌ بعصمته والغلوّ في شأنه، والعجب من ابن تيمية أنّه يعلن هنا بأنّا مخالفون لمن خالف أحمد بن حنبلٍ، ولٰكن في موضعٍ آخر يناقض كلامه ويقول:

«من يتعصّب لمالكٍ أو الشافعيّ أو أحمد أو أبي حنيفة، ويرى أنّ قول هٰذا المعيَّن هو الصواب الّذي ينبغي اتّباعه دون قول الإمام الّذي خالفه، فمن فعل هٰذا كان جاهلًا

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، نقض أساس التقديس، 66 و67.

ضالًّا، بل قد يكون كافرًا، فإنّه متى اعتقد أنّه يجب على الناس اتّباع واحدٍ بعينه من هٰؤلاء الأئمّة دون الإمام الآخر فإنّه يجب أن يستتاب، فإن تاب، وإلّا قتل»[1].

بناءً على هٰذا قد أفتى ابن تيمية بكفر نفسه وضلالته لتعصّبه لأحمد بن حنبلٍ!

ولذا نرى أنّ ابن تيمية يعتمد رأي إمامه أحمد بن حنبلٍ في باب صفات الله ـ تعالى ـ وحملها على ظواهرها، ويقول:

«قال الإمام أحمد: لا يُوصف الله إلّا بما وصف به نفسه، أو بما وصفه به رسوله ﷺ، لا يتجاوز القرآن والحديث»[2].

ولقد قال ابن أبي يعلى (ت ٥٢٦ هـ) في كتابه (طبقات الحنابلة): «ما أحبَّ أحمدَ بن حنبلٍ أحدٌ إمّا محبٌّ صادقٌ وإمّا عدوٌّ منافقٌ، إلّا وانتفت عنه الظنون، وأضيفت إليه السنن. ولا انزوى عنه رفضًا وأظهر له عنادًا وبغضًا إلّا واتّفقت الألسن على ضلالته وسفهٍ في عقله، وجهالته، وقد قدّمنا قول الشافعيّ: من أبغض أحمد بن حنبلٍ فقد كفر»[3].

ونقل ابن القيّم الجوزيّة عن أبي المظفّر السمعانيّ حول مسلك أهل الحديث قوله: «إِنَّ الله ـ تَعَالَى ـ أَبَى أَنْ يَكُونَ الْحَقُّ وَالْعَقِيدَةُ الصَّحِيحَةُ إِلَّا مَعَ أَهْلِ الْحَدِيثِ وَالْآثَارِ؛ لِأَنَّهُمْ أَخَذُوا دِينَهُمْ وَعَقَائِدَهُمْ خَلَفًا عَنْ سَلَفٍ، وَقَرْنًا عَنْ قَرْنٍ إلى أَنِ انْتَهَوْا إلى التَّابِعِينَ، وَأَخَذَهُ التَّابِعُونَ عَنْ أَصْحَابِ النَّبِيِّ ﷺ، وَأَخَذَهُ الصَّحَابَةُ عَنْ رَسُولِ الله ﷺ، وَلَا طَرِيقَ إلى مَعْرِفَةِ مَا دَعَا إِلَيْهِ رَسُولُ الله ﷺ النَّاسَ مِنَ الدِّينِ الْمُسْتَقِيمِ وَالصِّرَاطِ الْقَوِيمِ إِلَّا هٰذا الطَّرِيقُ الَّذِي سَلَكَهُ أَصْحَابُ

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 22، ص 248.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الحمويّة الكبرى، ج 1، ص 255.

(3) ابن أبي يعلى، محمّد بن محمّد، طبقات الحنابلة، ج 1، ص 15.

الْحَدِيثِ، وَأَمَّا سَائِرُ الْفِرَقِ فَطَلَبُوا الدِّينَ بِغَيْرِ طَرِيقِهِ؛ لِأَنَّهُمْ رَجَعُوا إِلَى مَعْقُولِهِمْ وَخَوَاطِرِهِمْ وَآرَائِهِمْ، فَإِذَا سَمِعُوا شَيْئًا مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ عَرَضُوهُ عَلَى مِعْيَارِ عُقُولِهِمْ، فَإِنِ اسْتَقَامَ لَهُمْ قَبِلُوهُ، وَإِنْ لَمْ يَسْتَقِمْ فِي مِيزَانِ عُقُولِهِمْ رَدُّوهُ، فَإِنِ اضْطُرُّوا إِلَى قَبُولِهِ حَرَّفُوهُ بِالتَّأْوِيلَاتِ الْبَعِيدَةِ وَالْمَعَانِي الْمُسْتَكْرَهَةِ، فَحَادُوا عَنِ الْحَقِّ وَزَاغُوا عَنْهُ، وَنَبَذُوا الدِّينَ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ، وَعَلَوُا السُّنَّةَ تَحْتَ أَقْدَامِهِمْ.

وَأَمَّا أَهْلُ السُّنَّةِ فَجَعَلُوا الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ أَمَامَهُمْ، وَطَلَبُوا الدِّينَ مِنْ قِبَلِهَا، وَمَا وَقَعَ لَهُمْ مِنْ مَعْقُولِهِمْ وَخَوَاطِرِهِمْ وَآرَائِهِمْ عَرَضُوهُ عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَإِنْ وَجَدُوهُ مُوَافِقًا لَهُمَا قَبِلُوهُ وَشَكَرُوا اللهَ، حَيْثُ أَرَاهُمْ ذٰلِكَ وَوَفَّقَهُمْ لَهُ، وَإِنْ وَجَدُوهُ مُخَالِفًا لَهُمَا تَرَكُوا مَا وَقَعَ لَهُمْ وَأَقْبَلُوا عَلَى الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، وَرَجَعُوا بِالتُّهْمَةِ عَلَى أَنْفُسِهِمْ، فَإِنَّ الْكِتَابَ وَالسُّنَّةَ لَا يَهْدِيَانِ إِلَّا إِلَى الْحَقِّ، وَرَأْيُ الْإِنسان قَدْ يَكُونُ حَقًّا وَقَدْ يَكُونُ بَاطِلًا. وَهٰذا قَوْلُ أَبِي سُلَيْمَانَ الدَّارَانِيِّ وَهُوَ أَوْحَدُ أَهْلِ زَمَانِهِ قَالَ: مَا حَدَّثَتْنِي نَفْسِي بِشَيْءٍ إِلَّا طَلَبْتُ عَلَيْهِ شَاهِدَيْنِ مِنَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ، فَإِنْ أُتِيَ بِهِمَا وَإِلَّا رَدَدْتُهُ»[1].

ولهٰذا يعتقد ابن قيّمٍ أنّ سبب اتّفاق أهل الحديث وائتلافهم أخذُهم الدين من الكتاب والسنّة وطريق النقل، ولٰكنّ أهل البدع أخذوا الدين من عقولهم، فأورثهم التفرّق والاختلاف، فإنّ النقلَ والرواية من الثقات قلّما تختلف، وان اختلفت في لفظةٍ أو كلمةٍ فذٰلك الاختلاف لا يضرّ الدين ولا يقدح فيه. وأمّا المعقولات والخواطر والآراء فقلّما تتّفق، بل عقل كلّ واحدٍ ورأيه وخاطره يُري صاحبَه غير ما يُري الآخرَ»[2].

والّذي يثير الاستغراب هو أنّ ابن تيمية وتلميذه ابن قيّمٍ الجوزيّة يدّعيان أنّ

---

(1) ابن قيّمٍ الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، ج 1، ص 598 و599.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 600.

أهل الحديث هم على الحقّ والعقيدة الصحيحة؛ لأنهم أخذوا دينهم وعقائدهم خلفًا عن سلفٍ وقرنًا عن قرنٍ إلى أن انتهوا إلى التابعين والصحابة، وهٰؤلاء أخذوه عن رسول الله ﷺ.

2 - من أبرز آثار التركيز على النصّ ومركزيّة النقل هو تبعيّة العقل للنصوص الدينيّة، فالعقل عند السلفيّة تابعٌ للنصّ في كلّ أحكامه، ومقبولٌ في إطار الشرع، وهٰذا هو معنى تقديم الشرع والنصّ الدينيّ على العقل، وقد صرح ابن تيمية بهٰذا المعنى قائلًا: «إنّ العقل لا يكون دليلًا مستقلًّا في تفاصيل الأمور الإلٰهيّة واليوم الآخر، فلا أقبل منه ما يدلّ عليه إن لم يصدقه الشرع ويوافقه، فإنّ الشرع قول المعصوم الّذي لا يخطئ ولا يكذب، وخبر الصادق الّذي لا يقول إلّا حقًا، وأمّا آراء الرجال فكثيرة التهافت والتناقض، فأنا لا أثق برأيي وعقلي في هٰذه المطالب العالية الإلٰهيّة، ولا بخبر هٰؤلاء المختلفين المتناقضين الّذين كلٌّ منهم يقول بعقله ما يعلم العقلاء أنّه باطلٌ، فما من هٰؤلاء أحدٌ إلّا وقد علمت أنّه يقول بعقله ما يعلم أنّه باطلٌ، بخلاف الرسل، فإنّهم معصومون»[1].

ويمكن ملاحظة عدّة أمورٍ في كلام ابن تيمية هٰذا وهي:

أوّلًا: إذا كانت علّة عدم الاعتماد على العقل في تفاصيل الأمور الإلٰهيّة هو أنّه يخطئ ويتناقض، فلا يجوز الاعتماد على العقل أيضًا في مجملات الدين وكلّيّاته؛ لأنّ العلّة تعمّم وتخصّص، فكما لا يجوز الاعتماد على الآلة الّتي تخطئ وتكذب في تفاصيل الدين، كذٰلك لا يجوز الاعتماد عليها في مجملات الدين وأصوله وكلّيّاته.

وكذٰلك لا يجوز الاعتماد على الحسّ والحسّيّات الّتي تُعدّ المحور الرئيسيّ في المنظومة الفكريّة السلفيّة، بسبب وجود أخطاءٍ كثيرةٍ في الحسّ أيضًا!

ثانيًا: يصرّح ابن تيمية بأنّ الشرع قول المعصوم الّذي لا يخطئ ولا يكذب،

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 187 و188.

ولٰكن السؤال هو: مَن يُثبت بأنّ الشرع قولُ معصومٌ لا يخطئ ولا يكذب؟ أليس العقل هو الّذي يحكم بعصمة الشرع وعدم خطئه؟ بلى، فكيف يضعّف ابن تيمية العقلَ الّذي هو مستند الشرع ومبناه؟!

ثالثًا: العجب من ابن تيمية أنّه يستدلّ بالعقل على نفي العقل في هٰذا البيان؛ إذ إنّ كلامه هٰذا يشتمل على البرهان المنطقيّ وهو:

«إنّ الشرع قول المعصوم الّذي لا يخطئ ولا يكذب (صغرى)، وكلّ قول معصومٍ لا يخطئ ولا يكذب فهو موثوقٌ به (كبرى)، النتيجة: الشرع موثوقٌ به.

رابعًا: كيف عرف ابن تيمية أنّ آراء الرجال متناقضةٌ ومتهافتةٌ؟ أبعقله فهم ذٰلك أم بغيره؟! لا شكّ أنّ فهم التناقض يكون بواسطة العقل، مع أنّ ابن تيمية دائمًا يصرّح أنّ الّذي يميّز بين الخطإ والصحيح في مدركات الإنسان هو العقل، إذن فهو يرفض العقل بالعقل.

وأمّا قوله: «كلٌّ منهم يقول بعقله ما يعلم العقلاء أنّه باطلٌ» فهو تناقضٌ آخر، لأنّ العقلاء إنّما يعلمون الكلام المتناقض بالعقل، وبعقولهم يكتشفون بطلان التناقض!

خامسًا: يعترف ابن تيمية بأنّ الرسل معصومون، السؤال هو: كيف يمكن إثبات أنّ الرسل معصومون من الخطإ؟ فإثبات ذٰلك يتمّ إمّا عن طريق النقل أو عن طريق العقل، والأوّل لا يصحّ لاستلزامه الدور الباطل؛ إذن فلا سبيل لإثباته إلّا العقل.

ومع ذٰلك كلّه فإنّ ابن تيمية يصرّح بتقديم الشرع على العقل والحسّ فيقول: «وعلمُنا بثبوت جميع ما أخبر به الله ورسوله أعظم من علمنا بكلّ فردٍ من علومنا الحسّيّة والعقليّة، وإن كنّا جازمين بجنس ذٰلك، فإنّ حسّنا وعقلنا قد يعرض له من الغلط ما يقدح في بعض إدراكاته كالشُبَهِ السوفسطائيّة. وأمّا خبرُ الله ورسوله

فهو صدقٌ، موافقٌ لما الأمر عليه في نفسه، لا يجوز أن يكون شيءٌ من أخباره باطلًا، ولا مخالفًا لما هو الأمر عليه في نفسه»[1].

وبذٰلك يكون ابن تيمية قد خلط بين مقام الثبوت ومقام الإثبات في الكثير من كتبه. نعم، الوحي وما أخبر به الله ـ تعالى ـ ورسوله صادقٌ وموافقٌ لما الأمر عليه في مقام الثبوت والواقع الخارجيّ، ولٰكنّ هٰذه السنّة النبويّة والأحاديث قد وصلت إلينا عن طريق وسائط غير مصونةٍ من الخطإ، ويمكن أن يتسرّب فيها الخطأ والغلط في مقام الإثبات، فالخلط بين مقام الثبوت والإثبات من المغالطات العظيمة الّتي ارتكبها ابن تيمية كثيرًا.

3 - من جملة آثار محوريّة النقل في الفكر السلفيّ هو أنّ ابن تيمية يعتقد بأنّ قياس الشمول وقياس التمثيل يُنتفع بهما إذا تلقّت بعض مقدّماته الكلّيّة عن خبر المعصوم، إذا استعملا في الإلٰهيّات بطريق الأولى كما جاء به القرآن، وأمّا بدون هٰذين فلا ينفع في الإلٰهيّات ولا ينفع أيضًا في الطبيعيّات منفعةً علميّةً برهانيّةً، وإنّما يفيد قضايا عاديّةً قد تنحرف فتكون من باب الأغلب[2].

وهٰذا الكلام يعني أنّ خبر المعصوم داخلٌ في الطبيعيّات؛ إذْ يصرّح ابن تيمية بأنّ القياس لا ينفع في الطبيعيّات منفعةً علميّةً برهانيّةً إلّا إذا كان بعض مقدّماته من خبر المعصوم، وهٰذا شيءٌ غريبٌ؛ لأنّ القضايا الطبيعيّة الّتي أثبتها علماء الطبيعة مع أنّها برهانيّةٌ وصحيحةٌ، ولٰكن لا تعتمد على خبر المعصوم.

بل حتّى في الإلٰهيّات، فقبل أن نعتمد على الخبر المعصوم يجب أن نُثبت بالعقل عصمةَ المُخبِر لهٰذا الخبر أوّلًا، ثمّ نعتمد عليه في تفاصيل المباحث المتعلّقة بالإلٰهيّات ثانيًا.

---

(1) المصدر السابق، ج 5، ص 255.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 299.

4 - من أبرز آثار التركيز المفرط على النصّ هو حصر الأدلّة العقليّة بما جاء في القرآن والنصوص الدينيّة، فلا أدلّة عقليّة إلّا ما في القرآن الكريم فقط، وإنّه لا يجوز استعمال أدلّةٍ عقليّةٍ من خارج النصّ الدينيّ؛ إذ يمكن أن ننظر إلى الأدلّة العقليّة المذكورة في القرآن بنظرتين: الأولى: أن تكون هٰذه الأدلّة معتبرةً وموثوقًا بها لكونها نابعةً من العقل السليم المطابق للتفكير الصحيح. والثانية: أنّ اعتبارها ليس لذاتها ولا لكونها أدلّةً عقليّةً صحيحةً، وإنّما اعتبارها لذكرها في القرآن الكريم والنصوص الدينيّة الأخرى. ولا إشكال في أنّ الفكر السلفيّ إنّما ينظر إلى الأدلّة العقليّة المذكورة في القرآن بالنظرة الثانية، أي بما أنّها أدلّةٌ مذكورةٌ في النصّ المعصوم من الخطإ؛ فلها عصمةٌ بتبع ذكرها في القرآن الكريم، لا أنّ هٰذه الأدلّة العقليّة في حدّ ذاتها معتبرةٌ بسبب تطابقها مع الموازين العقليّة الصحيحة؛ لذا يقول ابن تيمية:

«مَا دَلَّ الشَّارِعُ عَلَيْهِ يَنْتَظِمُ جَمِيعَ مَا يُحْتَاجُ إلى عِلْمِهِ بِالْعَقْلِ، وَجَمِيعَ الْأَدِلَّةِ وَالْبَرَاهِينِ وَأُصُولِ الدِّينِ وَمَسَائِلِ الْعَقَائِدِ، بَلْ قَدْ تَدَبَّرْت عَامَّةَ مَا يَذْكُرُهُ الْمُتَفَلْسِفَةُ وَالْمُتَكَلِّمَةُ وَالدَّلَائِلُ الْعَقْلِيَّةُ فَوَجَدْت دَلَائِلَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تَأْتِي بِخُلَاصَتِهِ الصَّافِيَةِ عَنْ الْكَدَرِ، وَتَأْتِي بِأَشْيَاءَ لَمْ يَهْتَدُوا لَهَا، وَتَحْذِفُ مَا وَقَعَ مِنْهُمْ مِنْ الشُّبُهَاتِ وَالْأَبَاطِيلِ، مَعَ كَثْرَتِهَا وَاضْطِرَابِهَا»[1].

ولا شكّ في أنّ الأدلّة القرآنيّة هي أفضل الأدلّة والبراهين، ولٰكنّ هٰذا لا يعني حصر الدليل على ما جاء به القرآن الكريم فقط كما فعل ابن تيمية؛ لأنّه هو نفسه لم يلتزم في كتبه وآثاره بما ذكره هنا، فقد أورد في كتبه الكثير من الأدلّة العقليّة الّتي لم يرد ذكرها في القرآن الكريم من امتناع الدور والتسلسل وغيرها!

أضف إلى أنّ الله ـ تعالى ـ قد أمر بالنظر في الكون في العديد من الآيات القرآنيّة، وهو ﷻ مع ذٰلك لم يحدّد لنا طريقةً لا يجوز الخروج عنها في النظر

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 229 – 231.

والاستدلال، فالمهمّ هو معرفة الشيء على حقيقته، بأيّ دليلٍ عقليٍّ معتبرٍ حصل، والصحيح أيضًا أنّه لا بدّ من مراعاة حال المخاطَبين من العرب الّذين كان القرآن يخاطبهم ابتداءً وكيف كانوا يفكّرون، فلم يحجز الخطاب القرآنيّ على العقول، بل أحال إليها وعوّل عليها، وأقام الحجج على دلائلها، وأمر بالنظر في الكون، ولم يحدّد طريقةً يجب السير عليها ولا يجوز الخروج عنها، وحين نزعم أنّه لا يجوز الخروج عن الأدلّة القرآنيّة فهي دعوى محضةٌ تخالفها عشرات الآيات الكريمة الّتي تأمر بالنظر وتدعو إلى إعمال العقول والتفكّر والتدبّر[1].

5 - من الآثار المترتّبة على تفضيل النقل وترجيحه على سائر المصادر المعرفيّة هو تقديم فهم السلف على فهم الآخرين، إذ يجب على الجميع أن يجعلوا فهمهم تابعًا لفهم السلف؛ لأنّ فهم السلف هو الفهم الخالص والصافي عن الكتاب والسنّة، وأمّا فهم بقيّة الطوائف مثل المنطقيّين والفلاسفة والعرفاء والمتكلّمين فهو فهمٌ خاطئٌ مشوبٌ بالزوائد والانحرافات!

ومن اعتقادات السلف الّتي تبنّاها ابن تيمية هي أنّ الله ـ تعالى ـ في السماء مباينٌ عن خلقه حيث يقول:

«إنّ قول النفاة ـ الّذين ينفون الصفات الخبريّة بظاهرها ـ لم يُنقل عن نبيٍّ من الأنبياء، بل جميع المنقول عن الأنبياء موافقٌ لقول أهل الإثبات، وكذٰلك خيار هٰذه الأمّة من الصحابة والتابعين لهم بإحسانٍ، لم ينقل عنهم إلّا ما يوافق قول أهل الإثبات... وكتُب أهل الآثار مملوءةٌ بالنقل عن السلف والأئمّة لما يوافق قول أهل الإثبات، ولم ينقل عن أحدٍ منهم حرفٌ واحدٌ صحيحٌ يوافق قول النفاة، فإذا كان سلف الأئمّة وأئمّتها وأفضل قرونها متّفقين على قول أهل الإثبات، فكيف يقال: ليس هٰذا إلّا قول الكراميّة والحنبليّة؟»[2].

---

(1) السمهوديّ، رائدٌ، نقد الخطاب السلفيّ، ص 237 و238.

(2) المصدر السابق، ج 6، ص 266.

ومن المعلوم أنّ السلف الصالح قد اعتمدوا في أحاديثهم على الإسرائيليّات الّتي تدلّ صراحةً على تجسيم الباري ﷻ، مع أنّ هٰذه الأحاديث مخالفةٌ للبّ القرآن وجوهره.

فلو راجع ابن تيمية وأتباعه التراث العقديّ القيّم لأئمّة أهل البيت عليهم السلام في الإلٰهيّات والمعارف التوحيديّة، لعرفوا حقيقة الأمر في الصفات الإلٰهيّة، فهٰذا (نهج البلاغة) بين أيديهم، فليتصفّحوه وليدقّقوا في كلمات أمير المؤمنين عليه السلام؛ ليتعرّفوا على جوهر الحقيقة في صفاته تعالى.

يقول الإمام عليٌّ عليه السلام: «وأشهد أن لا إلٰه إلّا الله وحده لا شريك له، الأوّل لا شيء قبله، والآخر لا غاية له، لا تقع الأوهام له على صفةٍ، ولا تعقد القلوب منه على كيفيّةٍ، ولا تناله التجزئة والتبعيض، ولا تحيط به الأبصار والقلوب»[1].

وغيرها من الكلمات ذات المعارف التوحيديّة الّتي تملأ صفحات هٰذا الكتاب الجليل.

وقد تمسّكت السلفيّة برفض علم المنطق وقوانينه، بحجّة أنّ السلف لم يعتنوا بهٰذا العلم، ولم يلتفت إليه أحدٌ منهم، قال ابن تيمية:

«لَيْسَ فِي الْقُرُونِ الثَّلَاثَةِ مِنْ هٰذِهِ الْأُمَّة ـ الَّتِي هِيَ خَيْرُ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ وَأَفْضَلُهَا الْقُرُونُ الثَّلَاثَةُ ـ مَنْ كَانَ يَلْتَفِتُ إلى الْمَنْطِقِ أَوْ يُعَرِّجُ عَلَيْهِ، مَعَ أَنَّهُمْ فِي تَحْقِيقِ الْعُلُومِ وَكَمَالِهَا بِالْغَايَةِ الّتي لَا يُدْرِكُ أَحَدٌ شَأْوَهَا، كَانُوا أَعْمَقَ النَّاسِ عِلْمًا، وَأَقَلَّهُمْ تَكلُّفًا، وَأَبَرَّهُمْ قُلُوبًا»[2].

فإذا كان السلف لم يلتفت إلى علم المنطق والقواعد المنطقيّة، فلماذا اعتمد ابن تيمية في كتبه على قياس الشمول وقياس التمثيل، وعدّ الشكل الأوّل فطريًّا، وزعم أنّ المراد من الميزان الّتي أنزلها الله ـ تعالى ـ في كتابه هو التسوية بين المتماثلين، والتفريق بين المختلفين، وهو قياس التمثيل؟! أوليس اعتماد السلفيّة للقوانين المنطقيّة هٰذه مخالَفةً للسلف الصالح؟!

---

(1) محمد عبده، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 12.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 23.

إضافةً إلى أنّ القواعد المنطقيّة فطريّةٌ ومركوزةٌ في فطرة العباد، فالصحابة والسلف الصالح تكلّموا وتفكّروا على أساس القواعد العقليّة المغروزة في فطرتهم، وكذٰلك القرآن الكريم قد استخدم القواعد العقليّة في آياتٍ متعدّدةٍ.

وممّا يثير الاستغراب أنّ ابن تيمية يطبّق القواعد المنطقيّة على الآيات القرآنيّة، ويتبرّأ من هٰذه القواعد في مواضع أخرى! فيطبّق قياس الطرد والعكس على آيات من القرآن ويقول:

«وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس، فإنّه لمّا أهلك المكذّبين للرسل بتكذيبهم، كان من الاعتبار أن يعلم أنّ من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم، فيتّقي تكذيب الرسل حذرًا من العقوبة، وهٰذا قياس الطرد. ويعلم أنّ من لم يكذب الرسل بل اتّبعهم لا يصيبه ما أصاب هٰؤلاء، وهٰذا قياس العكس، وهو المقصود من الاعتبار بالمعذّبين، فإنّ المقصود ثبت في الفرع عكس حكم الأصل، لا نظيره، والاعتبار يكون بهٰذا وبهٰذا. قال تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾[1]، وقال: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذٰلِكَ لَعِبْرَةً لِأُولِي الْأَبْصَارِ﴾[2]»[3].

فمع جمود الفكر السلفيّ على ظواهر القرآن ورفض التأويل، نجد ابن تيمية في الوقت نفسه يحاول تأويل الآيات المباركة، وحملها على قياسي الطرد والعكس، وما هٰذا إلّا تناقضٌ واضحٌ في مبناه. كذٰلك يعتقد ابن تيمية بأنّ «كرويّة الأفلاك واستدارتها ممّا أجمع عليه سلف الأمّة من الصحابة والتابعين، لا يعرف بينهم نزاعٌ في أنّ الفلك مستديرٌ، وقد حكى إجماعَ علماء المسلمين على ذٰلك غيرُ

---

(1) سورة النساء: 164.

(2) سورة آل عمران: 13.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 371.

واحدٍ، منهم أبو الحسين بن المنادي ـ الإمام الّذي له أربعمئة مصنّفٍ، وكان من الطبقة الثانية من أصحاب أحمد ـ ومنهم أبو محمّدٍ بن حزمٍ، ومنهم أبو الفرج بن الجوزيّ. والآثار بذٰلك معروفةٌ ثابتةٌ عن السلف، كما دلّ على ذٰلك الكتاب والسنّة... وقد قال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ وَالشَّمْسَ وَالْقَمَرَ كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا اللَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ وَكُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ﴾[2]»[3].

وممّا لا بدّ من الإشارة إليه هو ما أفتى به السلفيّ المعاصر عبد العزيز بن بازٍ في كتابه (رسالة الأدلّة النقليّة والحسّيّة على جريان الشمس وسكون الأرض وإمكان الصعود إلى الكواكب)، فقد ذكر في هٰذا الكتاب أدلّةً من الآيات والروايات على سكون الأرض وجريان الشمس! بل وأفتى بأنّ كلّ من يعتقد بحركة الأرض وسكون الشمس فهو كافرٌ ضالٌّ مُضلٌّ يُستتاب، فإن تاب وإلّا قُتل كافرًا مرتدًّا.

قال ابن بازٍ في فتواه: «إنّ الأرض قارّةٌ ساكنةٌ قد أرساها الله بالجبال وجعلها أوتادًا لها، فمن زعم خلاف ذٰلك وقال إنّ الشمس ثابتةٌ لا جاريةٌ فقد كذّب الله وكذّب كتابه الكريم، وكلّ من قال هٰذا القول فقد قال كفرًا وضلالًا؛ لأنّه تكذيبٌ لله وتكذيبٌ للقرآن وتكذيبٌ للرسول ﷺ، وكلّ من كذّب الله أو كذّب كتابه الكريم أو كذّب رسوله الأمين ﷺ فهو كافرٌ ضالٌّ مضلٌّ يستتاب، فإن تاب وإلّا قُتل كافرًا مرتدًّا، ويكون ماله فيئًا لبيت مال المسلمين، كما نصّ على مثل هٰذا أهل العلم»[4].

---

(1) سورة الأنبياء: 33.

(2) سورة يس: 40.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 260 و261.

(4) ابن بازٍ، عبد العزيز بن عبد الله، رسالة الأدلّة النقليّة والحسّيّة على جريان الشمس كون الأرض وإمكان الصعود إلى الكواكب، ص 23.

ولا إشكال في أنّ السلفيّ ابن بازٍ هٰذا قد قال شيئًا نُكرًا! فإنّه كفّر وضلّل جميع عقلاء العالم بسبب إنكاره حركة الأرض، وأفتى بقتلهم إن لم يتراجعوا عن عقيدتهم! وما هٰذا إلّا واحدٌ من نتائج التركيز المفرط على النقل، وإقصاء العقل من ساحة المعرفة الدينيّة.

6 - من الآثار السلبيّة للركون إلى النصّ والنقل وإقصاء العقل عن ساحة المعرفة الدينيّة الاعتماد على الأحاديث الّتي تنصّ على تجسيم الله ـ تعالى ـ وتشبيهه، فهٰذه النصوص تارةً تشبّه الله ـ تعالى ـ بالشابّ الأمرد! كما روى ذٰلك قتادة عن عكرمة عن ابن عبّاسٍ قال: «قال رسول الله ﷺ: رأيت ربّي ﷻ شابّ أمرد جعد قطط عليه حلّةٌ حمراء»[1].

وتارةً أخرى تنصّ على إقعاد الله ـ تعالى ـ نبيَّه بجنبه على العرش! "لم يكن البربهاريّ ـ إمام الحنابلة في عصره ـ يجلس مجلسًا إلّا ويذكر فيه أنّ الله ﷻ يُقعد محمّدًا ﷺ معه على العرش»[2].

ومقتضى الجمود على ظواهر هٰذه الأحاديث وعدم تفسيرها بحسب القواعد العقلائيّة لفهم النصوص، سبّب التورّط في القول بـتجسيم الله تعالى، وسنذكر ـ إن شاء الله ـ بعض الروايات الدالّة على ذٰلك في مبحث (آثار التركيز على الحسّ وتداعياته).

7 - حاول ابن تيمية إنكار الجهات الستّ البدهيّة، وذٰلك بدعوى فقدان الدليل النقليّ والعقليّ عليها، إذ يذكر كلام الفخر الرازيّ القائل: «إنّا ندّعي وجود موجودٍ غير حالٍّ في العالم، ولا مباينٍ عنه في شيءٍ من الجهات الستّ الّتي للعالم"، فيرده بقوله: «إنّ القول بوجود الجهات الستّ في العالم لا يقوم عليه دليلٌ شرعيٌّ ولاعقليٌّ، وإن كان قد يظنّ هٰذا بعض الناس ظنًّا لا دليل عليه، بل المعلوم لكثيرٍ من الناس بالأدلّة الشرعيّة العقليّة أنّ العالم ليس له ستّ جهاتٍ، بل له جهتان: العلوّ والسفل»[3].

---

(1) ابن أبي يعلى، محمّد بن محمّد، طبقات الحنابلة، ج 2، ص 44.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 41.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، نقض تأسيس التقديس، ص 11 و12.

وما يمكن ملاحظته في قول ابن تيمية حول نفي الجهات الستّ وحصرها في جهتي العلوّ والسفل:

أ ـ أنّ ابن تيمية يزعم أنّنا في كلّ أمرٍ من الأمور حتّى البدهيّات نحتاج فيها إلى الدليل الشرعيّ؛ لذا فهو ينكر الحصول على دليلٍ شرعيٍّ يثبت وجود الجهات الستّ للعالم!

ب ـ أنّ الطريقة المتّبعة عند ابن تيمية هي تقديم الدليل الشرعيّ على الدليل العقليّ؛ وغرضه هو أنّ الدليل العقليّ متأخّرٌ عن الدليل الشرعيّ وتابعٌ له، وأنّ حجّيّة الدليل العقليّ وقيمته المعرفيّة دائمًا في إطار الدليل الشرعيّ؛ بمعنى أنّه: ينبغي مطابقة الدليل العقليّ للدليل الشرعيّ، وموافقته له لغرض اعتباره والوثوق به، وأمّا مع المخالفة فلا قيمة للعقل ولا لدليله وإن كان برهانًا قويمًا.

جـ ينبغي على ابن تيمية أن يعرّف "العالَم" ويوضّح قصده منه أوّلًا، ثمّ يحدّد جهاته ثانيًا. فإن كان قصده من العالم هو الموجودات المتحقّقة في عالم الكون من الجماد والنبات والحيوان والإنسان، فهذه لها جهاتٌ ستّ من الفوقيّة والتحتيّة واليمين واليسار والأمام والخلف. وإن كان مقصوده من العالم هو الوعاء الّذي يحتوي على الموجودات ويشملها ـ والمقصود من هذا الوعاء هو السماوات والأرض ـ فالسماء والأرض أيضًا جسمٌ ولا تخلو من الجهاتّ الستّ.

د ـ أليس ابن تيمية يدّعي أنّ منهجه التمسّك بظاهر القرآن كما يدّعي، فهذا القرآن الكريم يصرّح في آياته بالجهات الستّ، قال تعالى: ﴿ثُمَّ لَآتِيَنَّهُمْ مِنْ بَيْنِ أَيْدِيهِمْ وَمِنْ خَلْفِهِمْ وَعَنْ أَيْمانِهِمْ وَعَنْ شَمائِلِهِمْ﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ أَقامُوا التَّوْراةَ وَالْإِنْجِيلَ وَمَا أُنْزِلَ إِلَيْهِمْ مِنْ رَبِّهِمْ لَأَكَلُوا مِنْ فَوْقِهِمْ وَمِنْ تَحْتِ أَرْجُلِهِم﴾[2]، إذن لماذا يعتقد ابن تيمية خلاف ما يصرّح به القرآن الكريم؟!

---

(1) سورة الأعراف: 17.

(2) سورة المائدة: 66.

وبعد الانتهاء من ذكر آثار التركيز على النقل لا بدّ من الإشارة إلى نقطةٍ مهمّةٍ وهي أنّ ابن تيمية يرى أنّ تعليل الحكم منصوصًا يتحقّق بصورتين:

أ ـ تعليل الحكم بعلّةٍ قاصرةٍ. ب ـ تعليل الحكم بعلّةٍ متعدّيةٍ.

فالمراد من تعليل الحكم بعلّةٍ قاصرةٍ هو قصر الحكم على مورد النصّ ومنع الإلحاق؛ لئلّا يظنّ الظانّ أنّ الحكم يثبت فيما سوى مورد النصّ، كما يعلّل تحريم الميتة بعلّةٍ تمنع دخول المذكّى فيها، ويعلل تحريم الدم بعلّةٍ تمنع دخول العرق والريق وغيرهما فيها، ويعلّل اختصاص الهدي والأضحية بالأنعام بعلّةٍ تمنع دخول غيرها فيها، ويعلّل وجوب الحدّ في الخمر بعلّةٍ تمنع دخول الدم والميتة فيها، وأمثال ذٰلك كثيرةٌ في الأحكام.

والمراد بتعليل الحكم بعلّةٍ متعدّيةٍ هو تعليل الحكم بنصٍّ يتناول بعض أنواع الحكم، فيعلَّل ذٰلك الحكم بعلّةٍ تتعدّى إلى سائر النوع الّذي دلّ على ثبوت الحكم فيه نصٌّ آخر، ثمّ يصرّح ابن تيمية بأنّ التعليل بالعلّة القاصرة ـ إذا كانت منصوصةً ـ جائزٌ باتّفاق الفقهاء، وإنّما تنازعوا فيما إذا كانت العلّة مستنبطةً، والأكثرون على جواز ذٰلك وهو الصحيح، وهو مذهب مالكٍ والشافعيّ وأحمد بن حنبلٍ في المنصوص عنه، فإنّه دائمًا يعلّل بالعلل القاصرة، وهو اختيار أبي الخطّاب وغيره من أصحابه[1].

ويضرب ابن تيمية مثالًا لما يمكن تعميمه لسائر الموارد، ولا يجوز التجمّد عليه وهو: «فِي الصَّحِيحِ سُئِلَ النَّبِيّ ﷺ عَنْ فَأْرَةٍ وَقَعَتْ فِي سَمْنٍ؟ فَقَالَ: "أَلْقُوهَا وَمَا حَوْلَهَا وَكُلُوا سَمْنَكُمْ"، وَقَدْ أَجْمَعَ الْمُسْلِمُونَ عَلَى أَنَّ هٰذَا الْحُكْمَ لَيْسَ مُخْتَصًّا بِتِلْكَ الْفَأْرَةِ وَذٰلِكَ السَّمْنِ. فَلِهٰذَا قَالَ جَمَاهِيرُ الْعُلَمَاءِ: إنَّ أَيَّ نَجَاسَةٍ وَقَعَتْ فِي دُهْنٍ مِنْ الْأَدْهَانِ كَالْفَأْرَةِ الّتي تَقَعُ فِي الزَّيْتِ، وَكَالْهِرِّ الّذي يَقَعُ فِي السَّمْنِ، فَحُكْمُهَا حُكْمُ تِلْكَ الْفَأْرَةِ الّتي وَقَعَتْ فِي السَّمْنِ.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 236 و237.

وَمَنْ قَالَ مِنْ أَهْلِ الظَّاهِرِ: إنَّ هٰذا الْحُكْمَ لَا يَكونُ إلَّا فِي فَأْرَةٍ وَقَعَتْ فِي سَمْنٍ، فَقَدْ أَخْطَأَ، فَإِنَّ النَّبِيَّ ﷺ لَمْ يَخُصَّ الْحُكْمَ بِتِلْكَ الصُّورَةِ، لٰكِنْ لَمَّا اسْتُفْتِيَ عَنْهَا أَفْتَى فِيهَا، وَالِاسْتِفْتَاءُ إذَا وَقَعَ عَنْ قَضِيَّةٍ مُعَيَّنَةٍ أَوْ عَنْ نَوْعٍ، فَأَجَابَ الْمُفْتِي عَنْ ذٰلِكَ خَصَّهُ لِكَوْنِهِ سُئِلَ عَنْهُ، لَا لِاخْتِصَاصِهِ بِالْحُكْمِ. وَمِثْلُ هٰذَا أَنَّهُ سُئِلَ عَنْ رَجُلٍ أَحْرَمَ بِالْعُمْرَةِ، وَعَلَيْهِ جُبَّةٌ مُضَمَّخَةٌ بِخَلُوقٍ؟ فَقَالَ: "انْزِعْ عَنْك الْجُبَّةَ وَاغْسِلْ عَنْك الْخَلُوقَ، وَاصْنَعْ فِي عُمْرَتِك مَا كُنْت تَصْنَعُ فِي حَجِّك". فَأَجَابَهُ عَنْ الْجُبَّةِ، وَلَوْ كَانَ عَلَيْهِ قَمِيصٌ أَوْ نَحْوُهُ كَانَ الْحُكْمُ كَذٰلِكَ بِالْإِجْمَاعِ.

وَإِنْ عَلِمْنَا أَنَّ الشارِعَ قَصَدَ تَخْصِيصَ الْحُكْمِ بِمَوْرِدِ النَّصِّ مَنَعْنَا الْقِيَاسَ، كَمَا أَنَّهُ عَلِمْنَا أَنَّ الْحَجَّ خُصَّ بِهِ الْكَعْبَةُ، وَأَنَّ الصِّيَامَ الْفَرْضَ خُصَّ بِهِ شَهْرُ رَمَضَانَ، وَأَنَّ الِاسْتِقْبَالَ خُصَّ بِهِ جِهَةُ الْكَعْبَةِ، وَأَنَّ الْمَفْرُوضَ مِنْ الصَّلَوَاتِ خُصَّ بِهِ الْخَمْسُ، وَنَحْوُ ذٰلك فَإِنَّهُ يَمْتَنِعُ هُنَا أَنْ نَقِيسَ عَلَى الْمَنْصُوصِ غَيْرَهُ. وَإِذَا عَيَّنَ الشَّارِعُ مَكَانًا أَوْ زَمَانًا لِلْعِبَادَةِ كَتَعْيِينِ الْكَعْبَةِ وَشَهْرِ رَمَضَانَ، أَوْ عَيَّنَ بَعْضَ الْأَقْوَالِ وَالْأَفْعَالِ، كَتَعْيِينِ الْقِرَاءَةِ فِي الصَّلَاةِ وَالرُّكُوعِ وَالسُّجُودِ، بَلْ وَتَعْيِينُ التَّكْبِيرِ وَأُمِّ الْقُرْآنِ، فَإِلْحَاقُ غَيْرِ الْمَنْصُوصِ بِهِ يُشْبِهُ حَالَ أَهْلِ الْيَمَنِ الَّذِينَ أَسْقَطُوا تَعَيُّنَ الْأَشْهُرِ الْحُرُمِ، وَقَالُوا: الْمَقْصُودُ أَرْبَعَةُ أَشْهُرٍ مِنْ السَّنَةِ، فَقَالَ تَعَالَى: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ يُضَلُّ بِهِ الَّذِينَ كَفَرُوا يُحِلُّونَهُ عَامًا وَيُحَرِّمُونَهُ عَامًا لِيُوَاطِئُوا عِدَّةَ مَا حَرَّمَ اللهُ﴾[1]»[2].

واعتمد ابن تيمية في إثبات مطالبه ومدّعياته على ركيزتين أساسيّتين، وهما الفطرة السليمة والنقل والسمع من الكتاب والسنّة، فإنّه يصرّح بأنّ مبنى العقل على صحّة الفطرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء عليهم السلام. ولا يخفى لمن يراجع آثار ابن تيمية ويستقرئ ما فيها أنّ مقصوده من الفطرة هي العقل الجسمانيّ

---

(1) سورة التوبة: 37.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، ج 1، ص 157.

أو قياس الأولى أو قياس التمثيل وقياس الغائب على الشاهد، وأنّ مقصوده من السمع هو التمسّك بظواهر الكتاب والسنّة من دون أيّ تفسيرٍ وتأويلٍ ومجازٍ[1].

ومن الملفت للنظر أنّ ابن تيمية يردّ على نفسه في الاعتماد المحض على النقل ويقول: «فهب أنّ الأمر كذٰلك، فهٰذه العلوم عقليّةٌ محضةٌ ليس فيها تقليدٌ لقائلٍ، وإنّما تعلّمٌ بمجرّد العقل، فلا يجوز أن تصحّح بالنقل، بل ولا يتكلّم فيها إلّا بالمعقول المجرّد، فإذا دلّ المعقول الصريح على بطلان الباطل منها لم يجز ردّه فإنّ أهلها لم يدّعوا أنّها مأخوذةٌ عمّن يجب تصديقه، بل عن عقلٍ محضٍ، فيجب التحاكم فيها إلى موجب العقل الصريح»[2].

وسنبحث في بحث تعارض العقل والنقل مسألة تقديم النقل على العقل ما يترتّب عليها من المحاذير والآثار الفاسدة.

2 ـ دور الخبر الواحد في بناء العقيدة

لا شكّ في أنّ الاعتقاد بشيءٍ يستلزم نوعًا من عقد القلب والاطمئنان واليقين به، وهٰذا يوجب أن تبنى العقيدة على أساسٍ رصينٍ وقويمٍ، كالبرهان العقليّ الصحيح. كما أنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئًا، وأنّ العقيدة المعتمدة على الظنّ والتخرّص ليست لها قيمةٌ معرفيّةٌ.

فلا يخفى على الخبير أنّ الخبر الواحد بما هو خبرٌ واحدٌ لا يفيد إلّا الظنّ دون اليقين؛ ولهٰذا فقد قام الفقهاء بإثبات حجّيّة الخبر الواحد في الأحكام الفرعيّة الشرعيّة؛ لأنّ الحصول على القطع والعلم متعسّرٌ ومتعذّرٌ فيها، ولا إشكال في أنّ مجال العمل في الأحكام الشرعيّة يختلف عن مجال العقيدة والاعتقادات؛ لأنّنا في العمل بالتكليف نبحث عن

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 323.

(2) المصدر السابق، ص 208.

الحجّة لتكون معذّرةً ومنجّزةً فيه، ولٰكن في العقيدة الّتي هي عقد القلب على ما تعتقد به؛ ولذا يجب بناء العقيدة وتشييدها على بنيانٍ مرصوصٍ وقويمٍ.

وإن كان هنالك بعض المدارس الّتي تعتمد على الخبر الواحد الظنّيّ في تأصيل الأصول العقديّة والفكريّة، كالمدرسة السلفيّة، فإنّها تحكم بأخذ كلّ حديثٍ صحّ عن النبيّ ﷺ في العقائد، واعتقاد موجبه، سواءٌ أكان متواترًا أم آحادًا؛ إذ إنّ كلّ ما صحّ عن النبيّ ﷺ وجب القطع به واعتقاده والعمل به، سواءٌ أوصل إلى درجة التواتر أم لم يصل، وسواءٌ أكان ذٰلك في الاعتقادات أم فيما يسمّى بالعمليّات، أي: المسائل والأحكام الفقهيّة[1].

فالحريّ بنا أن نبحث في هٰذا المجال بشكلٍ مختصرٍ دور الخبر الواحد في المعتقدات الدينيّة، ومكانته ومدى حجّيّته في المنظومة المعرفيّة السلفيّة.

وهناك مسألتان:

الأولى: ما هو دور النقل والنصّ في بناء العقيدة بشكلٍ عامٍّ؟ ونقصد بالنقل والنصّ ما هو أعمّ من الخبر الواحد والمستفيض والمتواتر.

الثانية: لو سلّمنا أنّ للنقل دورًا في بناء العقيدة، فما هو دور الخبر الواحد في بناء العقيدة وتأصيلها؟ وهل يجوز الاعتماد على أخبار الآحاد في بناء العقيدة وتنظيمها وتشييدها أم لا؟ ثمّ هل يمكن أن تؤخذ العقيدة عن الخبر الواحد أم لا؟ وما مدى حجّيّته في المعتقدات الدينيّة؟

كما بيّنّا في الأبحاث السابقة أنّ النقل والنصّ له دورٌ مفصليٌّ محوريٌّ في المنظومة العقديّة السلفيّة، وجميع مصادر المعرفة تدور حول رحى النقل؛ ولذٰلك يعتقد السلفيّة بأنّ الميزة الّتي تميّزهم عن المبتدعة هو العقل، بمعنى أنّ أهل البدع أسّسوا

---

(1) سبحاني، جعفر، رسائل أصوليّةٌ، ص 187.

دينهم على العقل والمعقول وجعلوا النقل والمأثور تبعًا للعقل والمعقول، وأما أهل السنة والجماعة فقد قالوا أنّ الأصل هو النقل والنصّ، والعقل تبعٌ له، ولو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي وعن الأنبياء صلوات الله عليهم ولبطل معنى الأمر والنهي ولقال من شاء ما شاء، وأيضًا لو كان الدين بني على المعقول وجب ألّا يجوّز للمؤمنين أن يقبلوا شيئًا حتّى يعقلوا. ولٰكنّ السلفيّة يقولون: «نحن إذا تدبّرنا عامّة ما جاء في أمر الدين من ذكر صفات الله ﷻ، وما تعبّد الناس به من اعتقادهم، وكذٰلك ما ظهر بين المسلمين وتداولوه بينهم، ونقلوه عن سلفهم إلى أن أسندوه إلى رسول الله ﷺ، من ذكر عذاب القبر وسؤال الملكين والحوض والميزان والصراط وصفات الجنّة وصفات النار وتخليد الفريقين فيهما، أمورٌ لا ندرك حقائقها بعقولنا، وإنّما ورد الأمر بقبولها والإيمان بها. فإذا سمعنا شيئًا من أمور الدين وعقلناه وفهمناه فلله الحمد في ذٰلك والشكر، ومنه التوفيق، وما لم يمكنا إدراكه وفهمه، ولم تبلغه عقولنا آمنّا به وصدّقنا واعتقدنا أنّ هٰذا من قِبلِ ربوبيّته وقدرته، واكتفينا في ذٰلك بعلمه ومشيئته، وقال ـ تعالى ـ في مثل هٰذا ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾[1]، وقال الله تعالى: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾[2]»[3].

ثمّ يحاول السلفيّة الردّ على مَن يعتقد بأنّ الدين مبتنٍ على أساس العقل، وقد أُمرنا باتّباعه: «أخْبِرنا إذا أتاك أمرٌ من الله ـ تعالى ـ يخالف عقلك، فبأيّهما تأخذ بالّذي تعقل أو بالّذي تؤمر؟ فإن قال بالّذي أعقل فقد أخطأ وترك سبيل

---

(1) سورة الإسراء: 85.

(2) سورة البقرة: 255.

(3) التميميّ، أبو المظفّر منصور بن محمّد بن عبد الجبّار بن أحمد، فصولٌ من كتاب الانتصار لأصحاب الحديث، ج 1، ص 81 ـ 82.

الإسلام، وإن قال إنما آخذ بالّذي جاء من عند الله فقد ترك قوله، وإنّما علينا أن نقبل ما عقلناه إيمانًا وتصديقًا، وما لم نعقله قبلناه تسليمًا واستسلامًا، وهٰذا معنى قول القائل من أهل السنّة: إنّ الإسلام قنطرةٌ لا تُعبر إلّا بالتسليم»[1].

ويمكن ملاحظة بعض الأمور على هٰذا الكلام وهي:

أوّلًا: يتمسّك الفكر السلفيّ بالدليل العقليّ المؤلّف من القياس الاستثنائيّ للردّ على القائلين بأنّ الدين يبتنى على العقل، بهٰذا البيان: «لو كان أساس الدين على المعقول لاستغنى الخلق عن الوحي وعن الأنبياء عليهم السلام، ولبطل معنى الأمر والنهي، ولقال من شاء ما شاء. وأيضًا لو كان الدين بني على المعقول وجب ألّا يجوز للمؤمنين أن لا يقبلوا شيئًا حتّى يعقلوا»[2].

هٰذا البرهان العقليّ قياسٌ استثنائيٌّ، وفيه خللٌ وضعفٌ، وهو غير تامّ؛ لأنّه لا توجد هناك ملازمةٌ بين المقدّم أو الشرط، وبين التالي والجزاء في هٰذا الدليل، إذْ إنّ أساس الدين بُني على المعقول، وهو إثبات أصل الدين والنبوّة، ولٰكن مع ذٰلك لا يستغني الناس عن الوحي وعن الأنبياء في تفاصيل الدين وجزئيّاته الّتي يقصر العقل عن إدراكها، كملاكات الأحكام الشرعيّة ومناطاتها، وكتفاصيل البرزخ والمعاد ومراحلها، فالعقل قاصرٌ وعاجزٌ عن إدراك كثيرٍ من مصالحه ومنافعه، وأسباب سعادته في الدنيا والآخرة، فيحتاج إلى الدين والوحي والأنبياء في هٰذه الأمور المهمّة، فلا منافاة بين كون أساس الدين وأصله مبنيٌّ على العقل والمعقول، وبين احتياج الناس إلى الوحي والدين والأنبياء عليهم السلام.

ثانيًا: يستفسر الفكر السلفيّ عن الّذي يرجّح العقل على النقل بقولهم: «أخبِرْنا إذا أتاك أمرٌ من الله ـ تعالى ـ يخالف عقلك، فبأيّهما تأخذ بالّذي تعقل

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق.

أو بالّذي تُؤمَر؟ فإن قال بالّذي أعقل فقد أخطأ وترك سبيل الإسلام، وإن قال إنّما آخذ بالّذي جاء من عند الله فقد ترك قوله»[1].

فهٰذا الكلام يحتاج إلى إيضاح المقصود من "العقل" الّذي يخالفه أمر الله تعالى؟ فإن كان المقصود من العقل هو حكم العقل الصريح والصحيح الّذي لا يشقّ له غبارٌ، فهٰذا العقل القطعيّ لا يخالف أمرَ الله القطعيّ ولا يخالفه أمرُ الله تعالى؛ إذْ العقل هنا حجّةٌ باطنةٌ كما أنّ النقل الصحيح هنا حجّةٌ ظاهرةٌ، فلا تنافي بين الحجّتين، وأمّا إذا كان المقصود من العقل هو الحكم الظنّيّ أو غير القطعيّ للعقل، وكان النقل قطعيًّا يقينيًّا، فلا يقوى العقل بهٰذا المعنى أمام النقل الصحيح، ويُقدَّم حكمُ النقل الصحيح القطعيّ على حكم العقل الظنّيّ؛ فليس مطلق أحكام العقل قطعيًّا وصحيحًا، كما أنّ النقل لا يُعتمَد عليه بشكلٍ مطلقٍ، بل لا بدّ من إحراز القطعيّة واليقين والصحّة من الجانبين في ضوء الموازين والمعايير الممهّدة لهٰذا الأمر.

ثمّ لا يخفى على الباحث الخبير أنّ للعقل دورًا مهمًّا في إثبات أصل النبوّة وحجّيّة الكتاب الكريم وعصمة النبيّ الأعظم ﷺ، فهل هٰذا العقل الّذي يُثبت هٰذه الأصول الكلّيّة يخالف أمر الله ـ تعالى ـ أو يخالفه أمرُ الله؟! حاشا وكلّا.

ثمّ إنّ القرآن الكريم ومن خلال آياته قد حثّ على التعقّل والتدبّر والتفكّر، وهٰذا إن دلّ على شيءٍ فإنّه يدلّ على حجّيّة العقل واعتباره عند الشارع.

بيد أنّ التيّار السلفيّ يعتقد أنّ التفريق والتفصيل بين التمسّك بخبر الواحد في الأحكام والعقائد، تفريقٌ وتفصيلٌ باطلٌ ومردودٌ، فكما يجوز الاعتماد على الخبر الواحد في استنباط الأحكام والفروع، فكذٰلك يجوز الركون إليه في بناء العقيدة وتأصيلها بشكلٍ مطلقٍ، سواءٌ في تفاصيل العقيدة وجزئيّاتها أو أصول العقيدة وأمّهاتها.

ولذا قال ابن قيّمٍ الجوزيّة حول عدم التفريق بين التمسّك بخبر الواحد في

---

(1) المصدر السابق.

الأحكام والعقائد: «وهٰذا التفريق باطلٌ بإجماع الأمّة، فإنّها لم تزل تحتجّ بهٰذه الأحاديث في الخبريّات العلميّات، يعني "العقيدة" كما تحتجّ بها في الطلبيّات العمليّات، ولا سيّما والأحكام العمليّة تتضمّن الخبر عن الله بأنّه شرّع كذا وأوجبه ورضيه دينًا، فشرعه ودينه راجعٌ إلى أسمائه وصفاته، ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنّة يحتجّون بهٰذه الأخبار في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام، ولم ينقل عن أحدٍ منهم البتّة أنّه جوّز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الأخبار عن الله وأسمائه وصفاته، فأين سلف المفرقين بين البابين؟ نعم، سلفهم بعض متأخّري المتكلّمين الّذين لا عناية لهم بما جاء عن الله ورسوله وأصحابه، بل يصدّون القلوب عن الاهتداء في هٰذا الباب بالكتاب والسنّة وأقوال الصحابة، ويحيلون على آراء المتكلّمين وقواعد المتكلّفين، فهم الّذين يعرف عنهم التفريق بين الأمرين... وادّعوا الإجماع على هٰذا التفريق، ولا يحفظ ما جعلوه إجماعًا عن إمامٍ من أئمّة المسلمين، ولا عن أحدٍ من الصحابة والتابعين... فنطالبهم بفرقٍ صحيحٍ بين ما يجوز إثباته بخبر الواحد من الدين، وما لا يجوز، ولا يجدون إلى الفرق سبيلًا إلّا بدعاوى باطلةٍ... كقول بعضهم: "الأصوليّات هي المسائل العلميّات والفروعيّات هي المسائل العمليّة" وهٰذا تفريقٌ باطلٌ أيضًا»[1].

لا يخفى أنّ هناك فرقًا فارقًا بين الأحكام الفرعيّة الشرعيّة وبين أصول العقائد، وبالتاليّ فإنّ الموقف من الخبر الواحد في المجالين مختلفٌ، وسنشير إليه فيما يأتيّ:

أدلّة القائلين بلزوم التمسّك بخبر الآحاد في بناء العقيدة

ينبغي هنا أن نستعرض أدلّة السلفيّة حول جواز ـ بل لزوم ـ التمسّك بخبر

---

(1) ابن قيّم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، ج 1 ص 590 و594.

الواحد في إثبات العقائد وما يرتبط بموضوع الإيمان بالله واليوم الآخر والنبوّة:

فلقد أفرد محدّث الوهابيّة ناصر الدين الألبانيّ كتابًا مستقلًّا بعنوان "الحديث حجّةٌ بنفسه في العقائد والأحكام" وأقام أدلّةً نقليّةً متعدّدةً لإثبات التمسّك بخبر الواحد في بناء العقيدة، نستعرض شطرًا منها في هٰذا المجال:

1- هنالك جملةٌ من النصوص القرآنيّة والحديثيّة الّتي يلزم التمسّك بعموميّها وإطلاقها الأخذ بأخبار الآحاد، واتّباع السنّة النبويّة، سواءٌ في الأحكام الفرعيّة أو في الأصول العقديّة، فمن النصوص القرآنيّة قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[1]، وقوله: "أمرًا" في الآية يدلّ على وجوب طاعته واتّباعه ﷺ في العقائد والأحكام. وفي قوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[2] فإنّ (ما) من ألفاظ العموم والشمول كما هو معلومٌ.

ومن الأحاديث الّتي تدعو إلى اتّباع النبيّ ﷺ اتّباعًا عامًّا في كلّ شيءٍ من أمور الدين، ما ورد عن أبي هريرة أنّ رسول الله ﷺ قال: «كلّ أمّتي يدخلون الجنّة إلّا من أبى. قالوا: ومن يأبى؟ قال: من أطاعني دخل الجنة ومن عصاني فقد أبى». فجملة "من أطاعني" و"من عصاني" تشمل بإطلاقها على الأحكام والعقائد معًا.

ولا يخفى أنّ هٰذا الكلام يرد عليه ما يلي:

أوّلًا: أنّ للتمسّك بإطلاق هٰذا الخبر الواحد على حجّيّة الخبر الواحد في الاعتقادات دورٌ واضحٌ وباطلٌ.

ثانيًا: أنّ التمسّك بالخبر الواحد رهينٌ بإثبات نبوّة النبيّ ﷺ وحجّيّة كلامه، وإثبات ذٰلك مبنيٌّ على قبول قول القرآن وحجّيّة كلامه، ولٰكنّ إثبات حجّيّة القرآن واعتباره يتمّ عن طريق العقل والدليل العقليّ على أنّه معجزةٌ من قبل الله تعالى. إذن التمسّك بالخبر الواحد إنّما يأخذ حجّيّته من العقل.

---

(1) سورة الأحزاب: 36.

(2) سورة الحشر: 7.

ثالثًا: ذُكر في علم الأصول أنّ التمسّك بإطلاق الكلام يتوقّف على شروطٍ: منها أن يكون المتكلّم في مقام بيان المقصود ولا يكون هنالك صارفٌ ومانعٌ من التمسّك بالإطلاق، بينما في هٰذا الحديث نجد أنّ النبيّ ﷺ لم يكن في مقام بيان حجّيّة الخبر الواحد ودوره في بناء العقيدة، حتّى نأخذ بإطلاق كلامه، بل كان في مقام بيان أصل الإطاعة والتبعيّة له ﷺ، وليس بصدد بيان كيفيّة هٰذه الإطاعة وطريق حصولها.

ثمّ إنّ هناك مانعًا عقليًّا من التمسّك بإطلاق الحديث لإثبات حجّيّة الخبر الواحد في إثبات العقيدة، وهو أنّ الخبر الواحد يفيد الظنّ، وفي أصول العقائد نحتاج إلى القطع واليقين والاطمئنان، فالخبر الواحد لا يجدي في الاعتقادات نفعًا، إضافةً إلى مشكلة الدور الممتنع.

رابعًا: بالنسبة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾، فهناك نقطةٌ ينبغي أن نلتفت إليها وهي أنّ شأن نزول هٰذه الآية في زينب بنت جحشٍ حين خطبها رسول الله ﷺ لمولاه زيد بن حارثة، فامتنعت ثمّ أجابت [1]؛ فالآية لا ترتبط بالأمور العقديّة.

2- أنّ هناك أدلّةً أخرى أخصّ في الدلالة ممّا سبق على وجوب الأخذ بخبر الواحد في العقيدة، وهي:

«الدليل الأوّل: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ الْمُؤْمِنُونَ لِيَنْفِرُوا كَافَّةً فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِنْهُمْ طَائِفَةٌ لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾[2].

فقد حضّ الله ـ تبارك وتعالى ـ المؤمنين على أن ينفر طائفةٌ منهم إلى النبيّ ﷺ ليتعلموا منه دينهم ويتفقّهوا فيه، ولا شكّ أنّ ذٰلك لا يختصّ بالفروع والأحكام، وإنّما هو أعمّ، بل المقطوع به أن يبدأ المعلّم بما هو الأهمّ فالأهمّ تعليمًا وتعلّمًا، وممّا لا

---

(1) ابن كثيرٍ، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن العظيم، ج 6، ص 375.

(2) سورة التوبة: 122.

ريب فيه أنّ العقائد أهمّ من الأحكام؛ ومن أجل ذٰلك زعم الزاعمون أنّ العقائد لا تثبت بحديث الآحاد فيبطل ذٰلك عليهم هٰذه الآية الكريمة؛ فإنّ الله ﷻ كما حضّ فيها الطائفة على التعلّم والتفقّه عقيدةً وأحكامًا، فقد حضّهم على أن ينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم، بما تعلموه من العقائد والأحكام و"الطائفة" في لغة العرب تقع على الواحد فما فوق. فلولا أنّ الحجة تقوم بحديث الآحاد عقيدةً وحكمًا لما حضّ الله ـ تعالى ـ الطائفة على التبليغ حضًّا عامًّا معللًّا ذٰلك بقوله: ﴿لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ﴾ الصريح في أنّ العلم يحصل بإنذار الطائفة، فإنّه كقوله ﷻ في آياته الشرعيّة والكونيّة: ﴿لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ و﴿لَعَلَّهُمْ يَعْقِلُونَ﴾ و﴿لَعَلَّهُمْ يَهْتَدُونَ﴾، فالآية نصٌّ في أنّ خبر الآحاد حجّةٌ في التبليغ عقيدةً وأحكامًا»[1].

وأمّا ما يدّعيه الألبانيّ من أنّ لفظ "الطائفة" في لغة العرب تقع على الواحد فما فوق، فتردّه القواميس اللغويّة في أنّ معنى الطائفة في لغة العرب ليس محدودًا بعددٍ خاصٍّ، قال ابن فارِس (ت ٣٩٥ هـ):

«فَأَمَّا الطَّائِفَةُ مِنَ النَّاسِ فَكَأَنَّهَا جَمَاعَةٌ تُطِيفُ بِالْوَاحِدِ أَوْ بِالشَّيْءِ. وَلَا تَكادُ الْعَرَبُ تَحُدُّهَا بِعَدَدٍ مَعْلُومٍ، إِلَّا أَنَّ الْفُقَهَاءَ وَالْمُفَسِّرِينَ يَقُولُونَ فِيهَا مَرَّةً: إِنَّهَا أَرْبَعَةٌ فَمَا فَوْقَهَا، وَمَرَّةً: إِنَّ الْوَاحِدَ طَائِفَةٌ، وَيَقُولُونَ: هِيَ الثَّلَاثَةُ، وَلَهُمْ فِي ذٰلك كَلَامٌ كَثِيرٌ، وَالْعَرَبُ فِيهِ عَلَى مَا أَعْلَمْتُكَ، أَنَّ كُلَّ جَمَاعَةٍ يُمْكِنُ أَنْ تَحُفَّ بِشَيْءٍ فَهِيَ عِنْدَهُمْ طَائِفَةٌ»[2].

والشاهد على أنّ "الطائفة" تدلّ على أكثر من واحدٍ هو صيغة الجمع في قوله: «ليتفقّهوا» و«لينذروا» و«رجعوا» وهٰذه قرينةٌ لفظيّةٌ متّصلةٌ على أنّ لفظ الطائفة يدلّ على الجماعة لا على الواحد.

ولٰكن مع ذٰلك نجد أنّ الألبانيّ قد ذكر هٰذه الآية من ضمن الأدلّة الخاصّة على

---

(1) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، الحديث حجّةٌ بنفسه في العقائد والأحكام، ج 1، ص 53.

(2) ابن فارِس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص 432.

حجّيّة خبر الواحد في العقيدة، ولٰكنّه تمسّك بعموم قوله تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنْذِرُوا﴾ على ذٰلك، وهٰذا خلاف ما ادّعاه في بداية الأمر من أنّ هناك أدلّةً أخرى أخصّ في الدلالة ممّا سبق على وجوب الأخذ بخبر الواحد في العقيدة.

الجدير بالذكر هو: أنّ (آية النفر) المباركة لا تدلّ في حدِّ ذاتها على حجّيّة خبر الآحاد في الأحكام والفروع الشرعيّة ـ كما صرّح به علماء أصول الفقه ـ فضلًا عن دلالتها على حجّيّة خبر الآحاد في العقائد. غاية ما تدلّ الآية المباركة عليه هو حثُّ المؤمنين على التفقّه في الدين الشامل للأحكام والعقائد، وعليه فلا تدلّ على حجّيّة خبر الآحاد في العقائد.

«**الدليل الثاني**: قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾[1]، أي لا تتّبعه ولا تعمل به، ومن المعلوم أنّ المسلمين لم يزالوا من عهد الصحابة يقفون أخبار الآحاد ويعملون بها، ويثبتون بها الأمور الغيبيّة والحقائق الاعتقاديّة، مثل بدء الخلق وأشراط الساعة، بل ويثبتون صفات الله تعالى، فلو كانت لا تفيد علمًا ولا تثبت عقيدةً لكان الصحابة والتابعون وتابعوهم وأئمّة الإسلام كلّهم قد قفوا ما ليس لهم به علمٌ، كما قال ابن القيّم في كتاب (مختصر الصواعق)[2]، وهٰذا ممّا لا يقوله مسلمٌ»[3].

ويمكن ردّ هٰذا القول بـأنّ الآية الشريفة تنهى العباد عن اتّباع ما ليس لهم به علمٌ، والخبر الواحد لا يفيد العلم؛ لأنّه من الأمارات الظنّيّة الّتي لا تفيد العلم، فالألباني جاء بالدليل الّذي يأمر بالتمسّك بما هو علمٌ لأجل إثبات الدليل الظنّيّ وهو حجّيّة خبر الواحد.

ثمّ إنّ التمسّك بسنّة الصحابة لإثبات حجّيّة خبر الواحد مستلزمٌ للدور

---

(1) سورة الإسراء: 36.

(2) ابن قيّم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، الصواعق المرسلة، ج 4، ص 1530.

(3) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، الحديث حجّةٌ بنفسه في العقائد والأحكام، ج 1، ص 53.

الباطل، وهو: أنّ السلفيّة يثبتون حجّيّة الخبر الواحد بسيرة الصحابة وسنّتهم بالعمل بالخبر الواحد في العقائد، وسنّتهم هٰذه إنّما هي نفسها الخبر الواحد، فلازم ذٰلك ثبوت الخبر الواحد بالخبر الواحد! أي أنّ حجّيّة خبر الواحد متوقّفةٌ على سنّة الصحابيّ، وحجّيّة سنّة الصحابيّ متوقّفةٌ على خبر الواحد، وهٰذا هو توقّف الشيء على نفسه، وهو الدور الباطل.

اللّٰهمّ إلّا أن تُثْبَتَ سيرة الصحابة والسلف بالخبر المتواتر، فحينئذٍ يستلزم محذور الدور الممتنع؛ لأنّه لو أثبتنا وجود الله ـ تعالى ـ وتوحيده وصفاته، ونبوّة النبيّ وعصمته بسيرة السلف من جهةٍ، وعرفنا أنّ حجّيّة سيرة السلف تتوقّف على حجّيّة الوحي والنبوّة وعصمة النبيّ، فهٰذا هو دورٌ باطلٌ وصريحٌ. نعم، بعد أن أثبتنا أصول العقائد من التوحيد والنبوّة بالعقل، فيجوز لنا الاعتماد على أخبار الآحاد في تفاصيل العقائد الإيمانيّة وجزئيّاتها، فلا محذور فيه.

«**الدليل الثالث**: قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَيَّنُوا﴾[1]، وفي القراءة الأخرى ﴿فتثبتوا﴾، فإنّها تدلّ على أنّ العدل إذا جاء بخبرٍ ما فالحجّة قائمةٌ به، وأنّه لا يجب التثبّت، بل يؤخذ به حالًا؛ ولذٰلك قال ابن القيّم: وهٰذا يدلّ على الجزم بقبول خبر الواحد، وأنّه لا يحتاج إلى التثبّت، ولو كان خبره لا يفيد العلم لأمر بالتثبّت حتّى يحصل العلم، وممّا يدلّ عليه أيضًا أنّ السلف الصالح وأئمّة الإسلام لم يزالوا يقولون: قال رسول الله ﷺ كذا، وفعل كذا، وأمر بكذا، ونهى عن كذا، وهٰذا معلومٌ في كلامهم بالضرورة، وفي صحيح البخاريّ قال رسول الله ﷺ في عدّة مواضع، وكثيرٌ من أحاديث الصحابة يقول فيها أحدهم: قال رسول الله ﷺ وإنّما سمعه من صحابيٍّ غيره، وهٰذه شهادةٌ من

---

(1) سورة الحجرات: 6.

القائل وجزمٌ على رسول الله ﷺ بما نسب إليه من قولٍ أو فعلٍ، فلو كان خبر الواحد لا يفيد العلم لكان شاهدًا على رسول الله ﷺ بغير علمٍ»[1].

«**الدليل الرابع**: سنّة النبيّ ﷺ وأصحابه تدلّ على الأخذ بخبر الآحاد.

إنّ السنة العمليّة الّتي جرى عليها النبيّ ﷺ وأصحابه في حياته وبعد وفاته تدلّ أيضًا دلالةً قاطعةً على عدم التفريق بين حديث الآحاد في العقيدة والأحكام، وأنّه حجّةٌ قائمةٌ في كلّ ذٰلك. منها ما قال الإمام البخاريّ في صحيحه ـ باب ما جاء في إجازة خبر الواحد الصدوق في الأذان والصلاة والصوم والفرائض والأحكام، وقول الله تعالى: ﴿فَلَوْلا نَفَرَ مِنْ...﴾، وأيضًا عن أنس بن مالكٍ أنّ أهل اليمن قدموا على رسول الله ﷺ فقالوا: "ابعث معنا رجلًا يعلّمنا السنّة والإسلام. قال: فأخذ بيد أبي عبيدة فقال: "هٰذا أمين هٰذه الأمّة".

فلو لم تقم الحجّة بخبر الواحد لم يبعث إليهم أبا عبيدة وحده، وكذٰلك يقال في بعثه ﷺ إليهم في نوباتٍ مختلفةٍ أو إلى بلادٍ منها متفرّقةٍ غيره من الصحابة، كعليّ بن أبي طالبٍ ومعاذ بن جبلٍ وأبي موسى الأشعريّ، وأحاديثهم في الصحيحين وغيرهما، وممّا لا ريب فيه أنّ هٰؤلاء كانوا يعلّمون الّذين أرسلوا إليهم العقائد في جملة ما يعلمونهم، فلو لم تكن الحجّة قائمةً بهم عليهم لم يبعثهم رسول الله ﷺ أفرادًا؛ لأنّه عبثٌ يتنزّه عنه رسول الله ﷺ.

وبالجملة فأدلّة الكتاب والسنّة وعمل الصحابة وأقوال العلماء تدلّ دلالةً قاطعةً على ما ذكرناه من وجوب الأخذ بخبر الآحاد في كلّ أبواب الشريعة، سواءٌ كان في الاعتقادات أو العمليّات، وإنّ التفريق بينهما بدعةٌ لا يعرفها السلف»[2].

---

(1) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، الحديث حجّةٌ بنفسه في العقائد والأحكام، ج 1، ص 28.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 22 – 24.

وبعد أن ذكر الألبانيّ عددًا من الروايات في وجوب اتّباع سنّة رسول الله ﷺ يقول: «هٰذه النصوص المتقدّمة من الكتاب والسنّة، كما أنّها دلّت دلالةً قاطعةً على وجوب اتّباع السنّة اتّباعًا مطلقًا في كلّ ما جاء به النبيّ ﷺ ... إنّها تشمل كلّ أمرٍ من أمور الدين، لا فرق بين ما كان منه عقيدةً علميّةً أو حكمًا عمليًّا أو غير ذٰلك، فكما كان يجب على كلّ صحابيٍّ أن يؤمن بذٰلك كلّه حين يبلغه من النبيّ ﷺ أو من صحابيٍّ آخر عنه، كان يجب كذٰلك على التابعيّ حين يبلغه عن الصحابيّ، فكما كان لا يجوز للصحابيّ مثلًا أن يردّ حديث النبيّ ﷺ إذا كان في العقيدة بحجّة أنّه خبر آحادٍ سمعه عن صحابيٍّ مثله عنه ﷺ، فكذٰلك لا يجوز لمن بعده أن يرده بالحجّة نفسها ما دام المخبر به ثقةً عنده، وهٰكذا ينبغي أن يستمرّ الأمر إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها، وقد كان الأمر كذٰلك في عهد التابعين والأئمّة المجتهدين»[1].

ومن الأمور الّتي يعتقد الألبانيّ أنّها صرفت الخلَفَ عن السنّة دراسةً واتّباعًا قول بعض علماء الكلام: إنّ حديث الآحاد لا تثبت به عقيدةٌ، وصرّح بعض الدعاة الإسلاميّين اليوم بأنّه لا يجوز أخذ العقيدة منه بل يحرم»[2].

وقد حاول الردّ على من رفض التمسّك بالخبر الواحد في إثبات العقيدة بقوله: «إنّ القائلين بأنّ حديث الآحاد لا تثبت به عقيدةٌ يقولون في الوقت نفسه بأنّ الأحكام الشرعيّة ثبتت بحديث الآحاد، وهم بهٰذا قد فرّقوا بين العقائد والأحكام، فهل تجد هٰذا التفريق في النصوص المتقدّمة من الكتاب والسنّة؟ كلّا وألف كلّا! بل هي بعمومها وإطلاقاتها تشمل العقائد أيضًا، وتوجب اتّباعه ﷺ فيها؛ لأنّها بلا شكٍّ ممّا يشمله قوله: "أمرًا" في آية ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ

---

(1) المصدر السابق.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 37 و38.

وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[1]، وهٰكذا أمره ـ تعالى ـ بإطاعة نبيّه ﷺ والنهي عن عصيانه، والتحذير من مخالفته، وثناؤه على المؤمنين الّذين يقولون عندما يدعون للتحاكم إلى الله ورسوله: سمعنا وأطعنا، كل ذاك يدلّ على وجوب طاعته واتّباعه ﷺ في العقائد والأحكام، وقوله تعالى: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[2]، فإنّ "ما" من ألفاظ العموم والشمول كما هو معلومٌ، وأنت لو سألت هٰؤلاء القائلين بوجوب الأخذ بحديث الآحاد في الأحكام عن الدليل عليه لاحتجّوا بهٰذه الآيات السابقة وغيرها، فما الّذي حملهم على استثناء العقيدة من وجوب الأخذ بها وهي داخلة في عموم الآيات؟ إنّ تخصيصها بالأحكام دون العقائد تخصيصٌ بدون مخصّصٍ، وذٰلك باطلٌ وما لزم منه باطلٌ فهو باطلٌ[3].

وقد حاول الألبانيّ طرح الشبهة القائلة: «إنّ السبب في عدم الاعتماد على الخبر الواحد في العقائد هو أنّ حديث الآحاد لا يفيد إلّا الظنّ، والمراد من الظنّ هو الظنّ الراجح الّذي يجب العمل به في الأحكام بالاتفاق، ولٰكن لا يجوز الاعتماد على هٰذا الظنّ في المسائل العقديّة، ويستدلّ بعض المعاصرين على ذٰلك بقوله ـ تعالى ـ في المشركين: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾[4]، وبقوله سبحانه: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[5] ونحو ذٰلك من الآيات الّتي يذمّ الله ـ تعالى ـ فيها المشركين على اتّباعهم الظنّ»[6].

ثمّ يجيب عنها بقوله: «فات هٰؤلاء المستدلّين أنّ الظنّ المذكور في هٰذه الآيات

---

(1) سورة الأحزاب: 36.

(2) سورة الحشر: 7.

(3) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، الحديث حجّةٌ بنفسه في العقائد والأحكام، ج 1، ص 49.

(4) سورة النجم: 23.

(5) سورة النجم: 36.

(6) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، الحديث حجّةٌ بنفسه في العقائد والأحكام، ج 1، ص 52.

ليس المراد به الظنّ الغالب الّذي يفيده خبر الآحاد، والواجب الأخذ به اتّفاقًا، وإنّما هو الشكّ الّذي هو الخرص، فقد جاء في (النهاية) و(اللسان) وغيرها من كتب اللغة: "الظنّ: الشكّ يعرض لك في الشيء فتحقّقه وتحكم به". فهٰذا هو الظنّ الّذي وصف الله ـ تعالى ـ المشركين باتّباعه، وممّا يؤيّد ذٰلك قوله تعالى فيهم: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[1]، فجعل الظن هو الخرص الّذي هو مجرّد الحزر والتخمين.

ولو كان الظنّ المعنيّ على المشركين في هٰذه الآيات هو الظنّ الغالب كما زعم أولٰئك المستدلّون لم يجز الأخذ به في الأحكام أيضًا؛ وذٰلك لسببين اثنين: الأوّل: أنّ الله أنكره عليهم إنكارًا مطلقًا ولم يخصّه بالعقيدة دون الأحكام.

والآخر: أنّه ـ تعالى ـ صرّح في بعض الآيات أنّ الظنّ الّذي أنكره على المشركين يشمل القول به في الأحكام أيضًا، فاسمع إلى قوله ـ تعالى ـ الصريح في ذٰلك: ﴿سَيَقُولُ الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا﴾[2] "فهٰذه عقيدة" ﴿وَلَا حَرَّمْنَا مِنْ شَيْءٍ﴾[3] "وهٰذا حكمٌ" ﴿كَذٰلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ حَتَّى ذَاقُوا بَأْسَنَا قُلْ هَلْ عِنْدَكُمْ مِنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَا إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ أَنْتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ﴾[4] ويفسّرها قوله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْأِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لا تَعْلَمُونَ﴾[5].

فثبت ممّا تقدّم أنّ الظنّ الّذي لا يجوز الأخذ به إنّما هو الظنّ في معناه اللغويّ المرادف للخرص والتخمين، والقول بغير علمٍ، وأنّه يحرم الحكم به في الأحكام

---

(1) سورة يونس: 66.

(2) سورة الأنعام: 148.

(3) سورة الأنعام: 148.

(4) سورة الأنعام: 148.

(5) سورة الأعراف: 33.

كما يحرم الأخذ به في العقائد، ولا فرق، وإذا كان الأمر كذٰلك فقد سلم لنا القول المتقدّم: إنّ كلّ الآيات والأحاديث الدالّة على وجوب الأخذ بحديث الآحاد في الأحكام تدلّ أيضًا بعمومها وشمولها على وجوب الأخذ به في العقائد. والحقّ أنّ التفريق بين العقيدة والأحكام في وجوب الأخذ فيها بحديث الآحاد فلسفةٌ دخيلةٌ في الإسلام، لا يعرفها السلف الصالح، ولا الأئمة الأربعة الّذين يقلّدهم جماهير المسلمين في العصر الحاضر.

فإنّ القائلين بعدم حجّيّة الخبر الواحد في العقيدة يتستّرون بقولهم: "حديث الآحاد لا تثبت به عقيدةٌ" وموضع العجب أنّ قولهم هٰذا هو نفسه عقيدةٌ! وبناءً على ذٰلك فعليهم أن يأتوا بالدليل القاطع على صحّة هٰذا القول، وإلّا فهم متناقضون فيه، وهيهات هيهات فإنّهم لا دليل لهم إلّا مجرّد الدعوى، ومثل ذٰلك مردودٌ في الأحكام، فكيف في العقيدة؟ وبعبارةٍ أخرى: لقد فرّوا من القول بالظنّ الراجح في العقيدة، فوقعوا فيما هو أسوأ منه، وهو قولهم بالظنّ المرجوح فيها، ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِي الْأَبْصَارِ﴾[1]، وما ذٰلك إلّا بسبب البعد عن التفقّه بالكتاب والسنّة والاهتداء بنورهما مباشرةً والانشغال عنه بآراء الرجال»[2].

وهنالك جوابٌ آخر للشبهة المتقدّمة يذكره الألبانيّ وهو: أنّ خبر الآحاد يفيد العلم واليقين في كثيرٍ من الأحيان، من ذٰلك الأحاديث الّتي تلقّتها الأمّة بالقبول، ومنها ما أخرجه البخاري ومسلمٌ في صحيحيهما ممّا لم ينتقد عليهما، فإنّه مقطوع بصحّته والعلم اليقينيّ النظريّ حاصلٌ به، كما جزم به الإمام ابن الصلاح في كتابه (علوم الحديث) ونصره الحافظ ابن كثيرٍ في (المختصر) ومن قبله شيخ الإسلام ابن تيمية وتبعه العلّامة ابن قيّمٍ الجوزيّة في (مختصر الصواعق)[3].

---

(1) سورة الحشر: 2.

(2) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، الحديث حجّةٌ بنفسه في العقائد والأحكام، ج 1، ص 52.

(3) المصدر السابق، ج 1، ص 28.

ثمّ يستنتج الألبانيّ على ضوء هٰذه الأدلّة المذكورة هٰذه النتيجة: «والخلاصة أنّه يجب على المسلم أن يؤمن بكلّ حديثٍ ثبت عن رسول الله ﷺ عند أهل العلم به، سواءٌ كان في العقائد أو الأحكام، وسواءٌ أكان متواترًا أم آحادًا، وسواءٌ أكان الآحاد عنده يفيد القطع واليقين أو الظنّ الغالب على ما سبق بيانه، فالواجب في كلّ ذٰلك الإيمان به والتسليم له، وبذٰلك يكون قد حقّق في نفسه الاستجابة المأمور بها في قول الله تبارك وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اسْتَجِيبُوا لِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ إِذَا دَعَاكُمْ لِمَا يُحْيِيكُمْ وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ وَأَنَّهُ إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾[1]، وغيرها من الآيات»[2].

دراسةٌ نقديّةٌ

بعد أن ذكرنا الأدلّة الّتي اعتمد عليها الفكر السلفيّ في إثبات حجّيّة الخبر الواحد في أصول العقائد، نقوم بدراسةٍ نقديّةٍ شاملةٍ لهٰذه الأدلّة في ضوء البراهين العقليّة والنقليّة، وكما يلي:

1- هناك خلطٌ حاصلٌ بين إثبات أصل الدين من إثبات وجود الله ـ تعالى ـ ووحدانيّته وربوبيّته وإثبات النبوّة والمعاد، وبين تفاصيل هٰذه الأصول وجزئيّاته ممّا لا تدركه العقول، فلا يجوز الاعتماد والتمسّك بالخبر الواحد في إثبات أصول الدين من التوحيد وأصل النبوّة العامّة وأصل المعاد؛ لأنّه يستلزم الدور الباطل، والدليل على هٰذا الاستلزام هو: أنّ الخبر الواحد يأخذ حجّيّته واعتباره من القرآن الكريم؛ لأنّ القرآن يأمرنا أن نأخذ بما جاء به النبيّ محمّدٌ ﷺ من الأقوال والأفعال، ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[3]، و﴿أَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾»[4].

---

(1) سورة الأنفال: 24.

(2) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، الحديث حجّةٌ بنفسه في العقائد والأحكام، ج 1، ص 70.

(3) سورة الحشر: 7.

(4) سورة النحل: 44.

ثمّ إنّ التمسّك بكتاب الله ـ تعالى ـ متفرّعٌ على إثبات وجود الله ونبوّة النبيّ ﷺ وعصمته، وأنّ هٰذا القرآن كتابٌ منزّلٌ من عند الله تعالى، فلو توقّف إثبات وجود الله ـ تعالى ـ على الخبر الواحد، وتوقّف الخبر الواحد على إثبات وجود الله تعالى، فإنّه يستلزم الدور الباطل، وهو ممتنعٌ بصريح العقل، كما يعترف ببطلانه ابن تيمية، فما دام لم نُثبت حجّيّة الكتاب والسنّة بالعقل فلا يجوز الاعتماد عليهما عقلًا، وإلّا استلزم المحذورات العقليّة مثل الدور.

وإضافةً إلى أنّ ما ذكره الألبانيّ من الإطلاقات غير تامٍّ؛ لعدم ورودها في بيان ما يجب التديّن والاعتقاد به حتّى يؤخذ بإطلاقها، على سبيل المثال لا يجوز التمسّك بآية النفر لأجل إثبات حجّيّة الخبر الواحد في العقائد؛ لأنّ الآية في مقام الحثّ على النفر، وكيفيّته، لا في مقام بيان ما يجب أن يتفقّه فيه[1]، فإذا سلّمنا بهٰذه الإطلاقات بعد التنازل عن ورودها في مقام بيان العقائد، فإنّ هناك مانعًا آخر من الأخذ بإطلاقات الآيات والروايات وعموماتهما، وهو مشكلة الدور الممتنع الّتي تُعدّ قرينةً صارفةً للأخذ بالإطلاقات.

2- لا شكّ أنّ الاعتقاد يجب أن يُبنى على أساس اليقين والقطع، فما أخبره المخبِر الواحد في المسائل العقديّة لا يوجب إلّا الظنّ، وإنّ الظنّ لا يغني من الحقّ شيئًا. نعم، هٰذا الظنّ وإن كان معتبرًا وموثوقًا به في الأحكام غير أنّه ليس معتبرًا في العقائد؛ لأنّنا لا نحتاج في مجال الأحكام العمليّة إلى العلم واليقين، بل نحتاج إلى الحجّة الشرعيّة للعمل بمقتضاها، وهي المنجّزيّة والمعذّريّة، وهٰذا بخلاف العقائد؛ إذ العقيدة هي مبدأ الايمان بالله تعالى، فلا يمكن أن نبني الإيمان اليقينيّ على أسسٍ ظنّيّةٍ غير قطعيّةٍ. وبعبارةٍ أخرى: أنّ الخبر الواحد يفيد الظنّ، وكلّ ما يفيد الظنّ ليس بحجّةٍ في المسائل العقديّة، النتيجة: أنّ الخبر الواحد ليس حجّةً في المسائل العقديّة.

---

(1) سبحاني، جعفر، رسائل أصوليّةٌ، ص 173.

وقد ميّز أحد الأعلام الأصوليّين في حجّيّة الخبر الواحد بين الأحكام والعقائد فقال: «إنّ هٰؤلاء السلفيّين لم يفرّقوا بين الأحكام العمليّة والأُصول العقديّة، وقاسوا الثانية بالأُولى، مع أنّه قياسٌ مع الفارق، فالمطلوب في الأحكام هو العمل وهو يجتمع مع العلم والظنّ، ولٰكن المطلوب في الثانية هو عقد القلب والجزم ورفض الطرف المخالف، وهو لا يتولّد من الظنّ، فإنّ الظنّ لا يُذهب الشكّ، بخلاف اليقين فإنّه يطردهما معًا.

بعبارةٍ أخرى: المطلوب من العقيدة هو الإذعان القلبيّ، كما أنّ المطلوب من الشريعة هو العمل، فكأنَّ الشريعة ثمرةُ العقيدة، وكلّ إنسانٍ ينطلق في سلوكه من عقيدته وإيمانه، والّذي يجب إلفات النظر إليه هو أنّ السلوك العمليّ وتطبيق الحياة على الحكم الشرعيّ ليس رهن الإذعان بصحّة الحكم الشرعيّ، بل ربّما يعمل به الإنسان أو يتركه مع الشكّ والترديد في صحّة حكمٍ ما، بشهادة أنّ جميع الأحكام الفرعيّة ليست من القطعيّات، بل هي بين مقطوعٍ ومظنونٍ بها، كما أنّ له تلك الحالة مع الظنّ بصحّة الحكم دون اليقين بها، فالعمل والتطبيق في متناول الإنسان في أيّ وقتٍ شاء، سواءٌ أشكّ في صحّة الحكم أو ظنّ بها أو قطع.

وأمّا العقيدة بمعنى عقد القلب على شيءٍ، وأنّه الحق تمامًا دون غيره، فتختلف عن الأحكام الفرعيّة، فهي رهن أُسسٍ ومبادئ تقود الإنسان إلى الإذعان على نحوٍ لولاها لما حصلت له تلك الحالة، وإن شاء وأصرّ على حصول اليقين.

فالعمل بالأحكام من مقولة الفعل، وهو واقعٌ تحت إرادة الإنسان، فربّما يعمل بما لا يجزم بصحّته كما يعمل مع الجزم بها، ومثال ذٰلك أنّ أئمّة المذاهب الفقهيّة مختلفون في الآراء، والمصيب منهم واحدٌ، ومع ذٰلك فأتباع كلّ إمامٍ يعملون بفقهه مع علمهم بخطئه إجمالًا في بعض الآراء لعدم عصمته، ولٰكن الإذعان من مقولة انفعال النفس بالمبادئ الّتي تؤثر في طروء هٰذه الحالة على صحيفتها، ولولا تلك المبادئ لما ترى له أثرًا في الذهن.

لذا قال المحقّقون بحجّيّة خبر الواحد العادل في الأحكام العمليّة دون الأُصول والعقائد؛ لأنّه لا يفيد العلم واليقين الّذي هو أساس العقيدة إلّا إذا احتفّ بقرائن خارجيّةٍ تورث العلم والجزم، وما هٰذا إلّا لأنّ المطلوب في الأحكام هو العمل، وهو أمرٌ اختياريٌّ يقوم به الإنسان حتّى في حال الشكّ والتردّد في صحّة الحكم.

وأمّا الأُصول والمعارف فالمطلوب فيها عقد القلب والإذعان على نحوٍ يطرد الطرف النقيض بإحكامٍ، والخبر الواحد بما هو هو ـ وإن كان الراوي ثقةً، خصوصًا إذا كان بعيدًا عن مصدر الوحي ـ لا يورث إلّا الظنّ، وهو لا يغني في مجال العقيدة عن الحقّ شيئًا.

فعلى ما ذكرنا فالخبر الواحد إذا كان راويه ثقةً وسنده صحيحًا، فإنّه يوصف بالصحّة، ولٰكن لا ملازمة بين صحّة السند وصحّة المضمون؛ لأنّ أقلّ ما يمكن أن يقال في آحاد الثقات إنّهم ليسوا بمعصومين، ويحتمل في حقّهم الخطأ والاشتباه في السمع والبصر والذاكرة، فكيف يفيد قولهم العلم بالصحّة؟ ومع ذٰلك فالخبر الواحد حجّةٌ في الفرعيّات الّتي لا تعدّ ولا تحصى؛ لأنّ فرض تحصيل العلم فيها يستلزم الحرج، وربّما لا يناله الفقيه؛ ولذٰلك اعتبره الفقهاء حجّةً من عهد الرسول ﷺ إلى يومنا هٰذا، كما اعتبره العقلاء حجّةً في حياتهم الاجتماعيّة وسلوكهم الفرديّ، وأمّا الأُصول والمعارف فهي رهن دليلٍ قطعيٍّ حاسمٍ يجلب اليقين.

ولو كان العمل بالظنّ في العقائد أمرًا مطلوبًا، لما ندّد به القرآن الكريم في غير واحدٍ من الآيات، قال سبحانه: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَخْرُصُونَ﴾[1]، وقال: ﴿وَما يَتَّبِعُ أَكْثَرُهُمْ إِلَّا ظَنًّا إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾[2]، إلى غير ذٰلك من الآيات»[3].

---

(1) سورة الأنعام: 116.

(2) سورة يونس: 36.

(3) سبحاني، جعفر، رسائل أصوليّةٌ، ص 184 – 187.

3- تمسّك ابن قيّمٍ الجوزيّة لإثبات حجّيّة خبر الواحد في العقيدة بسيرة السلف الصالح، وبأنّ السلف لم يفرّقوا بين التمسّك بالخبر الواحد في الأحكام الشرعيّة وأصول الدين: «ولم تزل الصحابة والتابعون وتابعوهم وأهل الحديث والسنّة يحتجون بهٰذه الأخبار في مسائل الصفات والقدر والأسماء والأحكام، ولم ينقل عن أحدٍ منهم البتّة أنّه جوّز الاحتجاج بها في مسائل الأحكام دون الأخبار عن الله وأسمائه وصفاته، فأين سلف المفرّقين بين البابين؟»[1].

ولٰكن السؤال هو: من أين جاءت حجّيّة قول السلف؟ كيف تُثبت السلفيّة أنّ قول السلف وسيرتهم وسنّتهم حجّةٌ ولها شرعيّةٌ؟!

والجواب أنّ السلفيّين يتمسّكون في إثبات قول السلف وحجّيّة كلامهم وسيرتهم بالخبر الواحد! اعتمادًا على ما رووه عن رسول الله ﷺ: «خير القرون قرني، ثمّ الّذين يلونهم، ثمّ الّذين يلونهم، ثمّ الّذين يلونهم»[2]. وهٰذا دورٌ باطلٌ؛ لتوقّف حجّيّة الخبر الواحد في الاعتقادات على قول السلف وسيرتهم وسنّتهم، وتوقّف حجّيّة قول السلف وسيرتهم وسنّتهم على الخبر الواحد، وهو دورٌ بيّن الفساد.

ومع استحالة التمسّك بالخبر الواحد في أصول العقائد وأصول الدين لاستلزامه الدور المحال، فهل ارتكب السلف المحالَ والممتنعَ عقلًا؟!

4- الجدير بالذكر أنّ معنى الظنّ ليس الشكّ كما قال الألبانيّ، بل هو ما يقابل اليقين، قال الفيّوميّ: «الظنّ هُوَ خِلَافُ الْيَقِينِ»[3]، وقال الفيروزآبادي والزبيديّ: الظنّ هو «التَّرَدُّدُ الراجِحُ بين طَرَفَيِ الاعْتِقَادِ غيرِ الجازِمِ»[4]. نعم، عرّف بعض

---

(1) ابن قيّمٍ الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، ج 1 ص 590 و594.

(2) البوصيريّ، أحمد بن أبي بكرٍ، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، ج 7، ص 337.

(3) الفيّوميّ، أحمد بن محمّدٍ، المصباح المنير، ج 2، ص 386.

(4) الفيروزآباديّ، محمّد بن يعقوب، القاموس المحيط، ج 1، 1213؛ الزبيديّ، محمّد بن محمّدٍ، تاج العروس 18: 363.

اللغويّين الظنَّ بمعنى الشكّ، ولٰكن الشكّ هنا ليس بمعناه المصطلح في علم المنطق (المستوي طرفاه بين النفي والإيجاب)، بل المراد بالشكّ في اللغة هو خلاف اليقين كما يقول ابن فارس: «وَمِنْ هٰذا الْبَابِ الشَّكُّ، الّذي هُوَ خِلَافُ الْيَقِينِ، إِنَّمَا سُمِّيَ بِذٰلك لِأَنَّ الشَّاكَّ كَأَنَّهُ شُكَّ لَهُ الْأَمْرَانِ فِي مَشَكٍّ وَاحِدٍ، وَهُوَ لَا يَتَيَقَّنُ وَاحِدًا مِنْهُمَا»[1]. ويقول الفيّوميّ في (المصباح المنير): الشكّ هُوَ التَّرَدُّدُ بَيْنَ شَيْئَيْنِ سَوَاءٌ اسْتَوَى طَرَفَاهُ أَوْ رَجَحَ أَحَدُهُمَا عَلَى الْآخَرِ، قَالَ تَعَالَى: ﴿فَإِنْ كُنْتَ فِي شَكٍّ مِمَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكَ﴾[2].

والنتيجة: أنّه لا يجوز عقلًا التمسّك بالخبر الواحد في إثبات أصول الدين والمعتقدات الدينيّة من وجود الله ـ تعالى ـ وتوحيده وربوبيّته وأصل النبوّة والمعاد؛ لأنّنا لو أثبتنا هٰذه الأصول العقديّة عن طريق النصوص الدينيّة فإنّ ذٰلك يستلزم الدّور المحال كما ذكرنا.

نعم، بعد أن نثبت أصل وجود الله ـ تعالى ـ وصفاته العليا وأصل النبوّة والمعاد بالعقل، وكذٰلك بعد أن نثبت حجّيّة كتاب الله ﷻ بالعقل، يمكن الاستناد إلى النصوص الدينيّة في تفاصيل العقائد.

5- يعتمد الفكر السلفيّ على الخبر الواحد في العقائد الدينيّة، كما يعتمد عليه في الأحكام الفرعيّة كما صرّح به الألبانيّ. ولٰكنّ هناك تناقضًا في الفكر السلفيّ بالنسبة إلى قبول الخبر الواحد في العقيدة وأصول الدين؛ إذْ يعترض ابن تيمية على العلّامة الحلّيّ لتمسّكه بحديث "الفرقة الناجية" وكون الفرقة الناجية هم أتباع أهل البيت عليهم السلام، ويتّهمه بالتناقض ويقول: «فَمِن أين لكم على أصولكم ثبوتُه [ثبوت الحديث] حتّى تحتجّوا به؟ وبتقدير ثبوته فهو من أخبار الآحاد فكيف يجوز أن تحتجّوا في أصلٍ من أصول الدين وإضلال جميع المسلمين إلّا فرقةً واحدةً

---

(1) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج 3، ص 173.

(2) سورة يونس: 94.

بأخبار الآحاد الّتي لا يحتجّون هم بها في الفروع العمليّة؟ وهل هٰذا إلّا من أعظم التناقض والجهل»[1].

وقد أوقع نفسه في التناقض من جهة أنّه يعتمد على الخبر الواحد في إثبات العقيدة وأصول الدين، ولٰكنّه يستشكل على العلّامة الحلّيّ بعدم جواز الاعتماد على الخبر الواحد في أصول الدين!

3 ـ العلاقة بين العقل والنقل

علاقة العقل والنقل من المسائل المهمّة في نظريّة المعرفة الدينيّة، وهي مثار الخلاف والنزاع بين المدارس الفكريّة والكلاميّة، وكلّ مدرسةٍ عقديّةٍ اتّخذت موقفًا خاصًّا قبال هٰذا الموضوع حسب اهتمامها بالعقل أو النقل.

ولا شكّ أنّ العقل يُعدّ حجّةً باطنةً، كما أنّ النقل الصحيح حجّةٌ ظاهرةٌ، وكلاهما يكشفان عن الحقيقة على قدر حدودهما ونطاقهما، فالعقل الصريح الصحيح القطعيّ لا يخالف النقل الصحيح القطعيّ؛ لأنّ خالق العقل هو نفسه أنزل الوحي وجعل سنّة رسول الله ﷺ حجّةً، فالعقل والوحي قد صدَرا من الله ـ تعالى ـ ومأخذهما واحدٌ. إذن لا يجوز ثبوتًا أن يكذّب أحدهما الآخر وينفيه.

وقد ركّزت المدرسة السلفيّة على أنّ الأدلّة العقليّة الصحيحة البيّنة الّتي لا ريب فيها، بل العلوم الفطريّة الضروريّة، توافق ما أخبرت به الرسل لا تخالفه ـ مع علم الإنسان بصدق الرسول فيما أخبر وعلمه أنّه أخبر بكذا ـ وأنّ الأدلّة العقليّة الصحيحة جميعها موافقةٌ للسمع، لا تخالف شيئًا من السمع، فكلّ طائفةٍ من أهل المعقول والعقليّات إذا ذكر أحدهم دليلًا عقليًّا صحيحًا

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنّة، ج 3، ص 456.

في مسألةٍ، فإنّه لا يخالف به الرسل، بل يوافقه. وهٰذا يدلّ على أنّ المعقول الصريح ليس مخالفًا لأخبار الأنبياء على وجه التفصيل، وأنّ من خالف الأنبياء فليس لهم عقلٌ ولا سمعٌ[1]، كما أخبر الله عنهم بقوله تعالى: ﴿ وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[2].

ويمكن القول إنّ ابن تيمية يستدلّ على مدّعاه بالشكل الأوّل من القياس المؤلَّف من الصغرى والكبرى وهو:

هٰذه القضيّة ما عُلم بصريح العقل بطلانه (الصغرى)، وكل ما عُلم بصريح العقل بطلانه فيمتنع أن يخبر به نبيٌّ من الأنبياء (كبرى) النتيجة: هٰذه القضيّة ممّا يمتنع أن يخبر بها نبيٌّ من الأنبياء، ولذا يقول:

«وَالْأَنْبِيَاءُ ـ صَلَوَاتُ اللهِ عَلَيْهِمْ وَسَلَامُهُ ـ مَعْصُومُونَ، لَا يَقُولُونَ عَلَى اللهِ إِلَّا الْحَقَّ، وَلَا يَنْقُلُونَ عَنْهُ إِلَّا الصِّدْقَ. فَمَنِ ادَّعَى فِي أَخْبَارِهِمْ مَا يُنَاقِضُ صَرِيحَ الْمَعْقُولِ، كَانَ كَاذِبًا، بَلْ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ ذٰلك الْمَعْقُولُ لَيْسَ بِصَرِيحٍ، أَوْ ذٰلك الْمَنْقُولُ لَيْسَ بِصَحِيحٍ، فَمَا عُلِمَ يَقِينًا أَنَّهُمْ أَخْبَرُوا بِهِ، يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ فِي الْعَقْلِ مَا يُنَاقِضُهُ، وَمَا عُلِمَ يَقِينًا أَنَّ الْعَقْلَ حَكَمَ بِهِ، يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ فِي أَخْبَارِهِمْ مَا يُنَاقِضُهُ»[3].

ويعترف ابن تيمية هنا بقاعدةٍ كلّيّةٍ وهي: «كلّ طائفةٍ من طوائف النظّار أهل العقليّات لا يذكر أحدٌ منهم في مسألةٍ ما دليلًا صحيحًا يخالف ما أخبرت به الرسل بل يوافقه». وهٰذا الاعتراف مهمٌّ جدًّا؛ لأنّ أهل المعقول والعقليّات من الفلاسفة والمتكلّمين والمنطقيّين قد أقاموا لإثبات مدّعياتهم ومقاصدهم أدلّةً صحيحةً كما هو المعروف في كتبهم، فهٰؤلاء لا يخالفون الرسلَ بل يوافقونهم، مع أنّ ابن تيمية يرفض الفلسفة والمنطق والكلام، ويعدّ علماء هٰذه العلوم جهلاء وأسوأ من مشركي قريشٍ

---

(1) انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 133 و134.

(2) سورة الملك: 10.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 400.

وأسوأ من اليهود والنصارى! إلّا ما كان من القواعد الفلسفّية والمنطقيّة والكلاميّة متلائمًا مع النصوص الدينيّة وسنّة السلف فيرضى بها.

نعم، المشكلة الرئيسة في معيار صحّة الدليل وسقمه؛ إذ إنّ المعيار عند ابن تيمية ليس قواعد التفكير الفطريّة المودعة في نفس الإنسان، بل قياس التمثيلِ هو معيار صحّة الأدلّة وسقمها، فكلّ دليلٍ يكون في ضمن قياس التمثيل، وإسراء الحكم من جزئيٍّ إلى جزئيٍّ آخر فهو صحيحٌ عنده، وإلّا فهو باطلٌ وسقيمٌ كما بيّنّاه سابقًا؛ لذا يقول ابن تيمية:

«إنّ القياس الصحيح هو من العدل الّذي أنزله [الله تعالى]، وإنّه لا يجوز قطّ أن يختلف الكتاب والميزان، فلا يختلف نصٌّ ثابتٌ عن الرسل وقياسٌ صحيحٌ، لا قياسٌ شرعيٌّ ولا عقليٌّ. ولا يجوز قطّ أنّ الأدلّة الصحيحة النقليّة تخالف الأدلّة الصحيحة العقليّة، وأنّ القياس الشرعيّ الّذي روعيت شروط صحّته يخالف نصًّا من النصوص، وليس في الشريعة شيءٌ على خلاف القياس الصحيح، بل على خلاف القياس الفاسد. ومتى تعارض الكتاب والنصّ مع القياس الشرعيّ أو العقليّ فيستلزم أحد الأمرين: إمّا فساد دلالة ما احتجّ به من النصّ بأن لا يكون ثابتًا عن المعصوم، أو لا يكون دالًّا على ما ظنّه، أو فساد دلالة ما احتجّ به من القياس سواءٌ كان شرعيًّا أو عقليًّا بفساد بعض مقدّماته أو كلّها؛ لما يقع في الأقيسة من الألفاظ المجملة المشتبهة»[1].

ولا يخفى على من له إلمامٌ بالعلوم العقليّة أنّ قياس التمثيل لا يفيد إلّا الظنّ، وليست له قيمةٌ معرفيّةٌ من بين سائر الأدلّة، وقد بسطنا الكلام حوله في مبحث قياس

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 373

الغائب على الشاهد. ثمّ إنّ كلام ابن تيمية: «وليس في الشريعة شيءٌ على خلاف القياس الصحيح، بل على خلاف القياس الفاسد» محلّ تأمّلٍ؛ لأنّ الشريعة تمنع من اتّباع الظنّ: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾، فكيف لا تخالف قياس التمثيل الّذي لا يفيد إلّا الظنّ، فضلًا عن يكون هٰذا القياس فاسدًا؟!

المشكلة الأصلية في المنظومة الفكريّة السلفيّة تكمن في تعريف "صريح المعقول" أو "صحيح المعقول"؛ لأنّها تعدّ قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد المصداقَ الحقيقيَّ للعقل الصحيح والصريح، وهٰذا نابعٌ من النزعة الحسّيّة المفرطة عند السلفيّة، والّتي أنزلت شأن العقل إلى قياس التمثيل.

ثمّ يحاول ابن تيمية أن يستدلّ على عدم وقوع التعارض بين العقل الصريح وما أخبر به الرسل بدليلٍ عقليٍّ يقول فيه:

«العقل إمّا أن يكون عالمًا بصدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر، وإمّا أن لا يكون عالمًا بذٰلك، فإن لم يكن عالمًا امتنع التعارض عنده إذا كان المعقول معلومًا له؛ لأنّ المعلوم لا يعارضه المجهول، وإن لم يكن المعقول معلومًا له لم يتعارض مجهولان، وإن كان عالمًا بصدق الرسول امتنع مع هٰذا ألّا يعلم ثبوت ما أخبر به في نفس الأمر»[1].

والملفت للنظر في كلام ابن تيمية هٰذا أنّه قد خلط بين مقام الثبوت ومقام الإثبات في هٰذا الدليل؛ لأنّ ما أخبر به الرسول في نفس الأمر ومقام الثبوت والواقع لا شكّ في صحّته وإتقانه، ولٰكنّ المشكلة في مقام إثبات هٰذه المعارف؛ لأنّ السنّة النبوية الّتي وصلت إلينا وجاءتنا عن طريق وسائط بشريّةٍ غير معصومةٍ من الخطإ، ولا ندري هل كانوا كاذبين في نقلهم أو صادقين، إلّا أن نعرضهم على

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 133 و134.

ضوابط التوثيق، فالتعارض يتحقّق بين الدليل العقليّ وبين الدليل النقليّ الّذي وصل إلينا عبر الوسائط والنقلة، فهنا يمكن تصوير التعارض.

ولهٰذا يركّز الفكر السلفيّ على أنّ ما عُلم بمعقولٍ صريحٍ لا يخالفه قطُّ لا خَبرٌ صحيحٌ ولا حسٌّ صحيحٌ، وكذٰلك ما عُلِم بالسَّمع الصَّحيح، لا يعارضه عقلٌ ولا حسٌّ، وكذٰلك ما عُلِم بالحسِّ الصَّحيح، لا يناقضه خبرٌ ولا معقولٌ[1].

ولا إشكال أنّ كلام ابن تيمية متناقضٌ في نفسه، فهو من جهةٍ يرى: «إِنَّ الْحِسَّ لَيْسَ فِيهِ عِلْمٌ بِنَفْيٍ أَوْ إِثْبَاتٍ. فَمَنْ رَأَى شَخْصًا، فَلَيْسَ فِي الْحِسِّ إِلَّا رُؤْيَتُهُ. وَأَمَّا كَوْنُهُ زَيْدًا أَوْ عَمْرًا، فَهٰذا لَا بُدَّ فِيهِ مِنْ عَقْلٍ يُمَيِّزُ بَيْنَ هٰذا وَهٰذا»[2]. ومن جهةٍ أخرى يرى أنّ للحس حكمًا! ويقول: «ما عُلِم بالحسِّ الصَّحيح، لا يناقضه خبرٌ ولا معقولٌ»، وهٰذا تناقضٌ واضحٌ في كلامه.

فجعلُ "الحسّ" في عرض العقل والنقل يدلّ على الاهتمام والاعتناء البالغ للحسّ في المنظومة الفكريّة السلفيّة، بحيث يكون الحسّ الصحيح معيارًا للمعقول الصريح والخبر الصحيح. وهٰذا ما أشرنا إليه مرارًا من أنّ حجر الأساس والميزان الأصليّ في المعارف البشريّة عند السلفيّة هو الحسّ والحسّيّات.

ولهٰذا يعتقد ابن تيمية أنّ العقل والقياس ما داما تؤيدهما النصوصُ الشرعيّة وحكمُ الله ورسوله فهما صحيحان يجوز الاعتماد عليهما، وأمّا العقل أو القياس اللذان تخالفهما النصوص من الكتاب والسنّة، فهما مرفوضان فاسدان ولا يجوز الركون إليهما. يقول ابن تيمية:

«وَدَلَالَةُ الْقِيَاسِ الصَّحِيحِ تُوَافِقُ دَلَالَةَ النَّصِّ، فَكُلُّ قِيَاسٍ خَالَفَ دَلَالَةَ النَّصِّ

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 395.

(2) المصدر السابق، ج 4، 397.

فَهُوَ قِيَاسٌ فَاسِدٌ، وَلَا يُوجَدُ نَصٌّ يُخَالِفُ قِيَاسًا صَحِيحًا، كَمَا لَا يُوجَدُ مَعْقُولٌ صَرِيحٌ يُخَالِفُ الْمَنْقُولَ الصَّحِيحَ»[1].

وأمّا بـالنسبة إلى العلاقة الوثيقة بين العقل والنقل، فيدّعي ابن تيمية بأنّ النصوص الدينيّة مليئةٌ بالأدلّة العقليّة، بل الأدلّة العقليّة منحصرةٌ بما أخبر به الرسل، وأنّ الأنبياء عليهم السلام أخبروا الناس بأمرين:

الأوّل: الأدلّة العقليّة على المطالب الإلٰهيّة الّتي يمكنهم علمهم بها بالنظر والاستدلال.

الثاني: أخبروا الناس بتفاصيل الغيب بما يعجزون عن معرفته بمجرّد نظرهم واستدلالهم، وليس تعليم الأنبياء عليهم السلام مقصورًا على مجرّد الخبر كما يظنّه كثيرٌ من أصحاب النظر، بل هم بيّنوا من البراهين العقليّة الّتي بها يعلم العلوم الإلٰهيّة ما لا يوجد عند غيرهم، فتعليمهم عليهم السلام جامعٌ للأدلّة العقليّة والسمعيّة[2].

ويقول أيضًا حول الجانب العقليّ للدين: «مَا دَلَّ الشَّارِعُ عَلَيْهِ يَنْتَظِمُ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إلى عِلْمِهِ بِالْعَقْلِ وَجَمِيعَ الْأَدِلَّةِ وَالْبَرَاهِينِ وَأُصُولِ الدِّينِ وَمَسَائِلِ الْعَقَائِدِ، بَلْ قَدْ تَدَبَّرْت عَامَّةَ مَا يَذْكُرُهُ الْمُتَفَلْسِفَةُ وَالْمُتَكَلِّمَةُ وَالدَّلَائِلُ الْعَقْلِيَّةُ، فَوَجَدْت دَلَائِلَ الْكِتَابِ وَالسُّنَّةِ تَأْتِي بِخُلَاصَتِهِ الصَّافِيَةِ عَنْ الْكَدَرِ، وَتَأْتِي بِأَشْيَاءَ لَمْ يَهْتَدُوا لَهَا، وَتَحْذِفُ مَا وَقَعَ مِنْهُمْ مِنْ الشُّبُهَاتِ وَالْأَبَاطِيلِ مَعَ كَثْرَتِهَا وَاضْطِرَابِهَا»[3].

ويمكن ملاحظة عدّة أمورٍ على ما ذكره من كلامه المتقدّم، وهو: «مَا دَلَّ الشَّارِعُ عَلَيْهِ يَنْتَظِمُ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إلى عِلْمِهِ بِالْعَقْلِ وَجَمِيعَ الْأَدِلَّةِ وَالْبَرَاهِينِ وَأُصُولِ الدِّينِ وَمَسَائِلِ الْعَقَائِدِ»، وهي:

أوّلًا: أنّ ابن تيمية يدّعي كثيرًا أنّ القضيّة الكلّيّة قضيّةٌ ذهنيّةٌ ولا تحقّق لها في

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، ج 1، ص 157 و158.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 323 و324.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 229 – 231.

الخارج: «وليس للكلّيّات وجودٌ في الخارج»[1]، ويدّعي أيضًا أنّ القضيّة الجزئيّة المعيّنة الحسّيّة أسبق إلى الفطرة من القضيّة الكلّيّة وأبده وأقوى وأظهر منها[2]، إلّا أنّه ومن حيث لا يشعر قد استخدم قضيّتين كلّيّتين في كلامه هٰذا، وهما: الأولى قوله: «دلّ الشارع على جميع ما يحتاج إليه بالعقل» والثانية قوله: «دلّ الشارع على جميع الأدلّة والبراهين وأصول الدين ومسائل العقائد»، وهٰذا يناقض ما تبنّاه من قبل.

ثانيًا: أنّ هٰذا الادّعاء العامّ والكلّيّ ليس بصحيحٍ؛ لأنّ الشارع لم يدلّ على جميع ما يُحتاج إلى علمه بالعقل، وإلى كلّ الأدلّة والبراهين وأصول الدين ومسائل العقائد! وهٰذا خلاف ظواهر النصوص الدينيّة. ومع هٰذا فقد علمنا أنّ ابن تيمية قد تمسّك باستحالة الدور والتسلسل، واستحالة المصادرة بالمطلوب، وكلّ ذٰلك لم تذكر أدلّة الكتاب والسنّة على استحالته، وهنالك الكثير من المسائل العقليّة الّتي يعتمد عليها الفكر السلفيّ لإثبات مدّعياتهم ومعتقداتهم، ولا أثر لها في الكتاب والسنّة، بل الله ـ تعالى ـ أوكلها إلى عقول الناس وحثّهم على التفكّر والتعقّل فيها، ولم يعيّن الشارع منهجًا خاصًّا، للتفكير بل أطلق عنان التفكير لهم وحثّهم على التعقل، كأنّ الإنسان مفطورٌ على قواعد التفكير الصحيح، فيجب أن يراعيها في مقام التطبيق.

ثالثًا: لو «دلّ الشارع على جميع الأدلّة والبراهين وأصول الدين ومسائل العقائد» كما يدّعي ابن تيمية، فلماذا حثّ القرآن الكريم الناسَ على التعقّل والتفكّر والتدبّر والتفقّه بشكلٍ مطلقٍ في كثيرٍ من الآيات؟!

وبهٰذا يتّضح أنّ غرض ابن تيمية من هٰذا الادّعاء العامّ هو تثبيت محوريّة النصّ الدينيّ، وإقصاء العقل والبراهين القطعيّة العقليّة عن ساحة المعرفة الدينيّة، وتفضيل النقل على العقل، ولا إشكال في أنّ هٰذا سيؤدي إلى نتائج سلبيّةٍ كالقول بالتجسيم والتشبيه ورؤية الله ـ تعالى ـ وبينونته عن خلقه، تعالى الله عن ذٰلك علوًّا كبيرًا.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 108.

(2) المصدر السابق، ج 3، ص 120.

وتبقى نقطةٌ مهمّةٌ لا بدّ من الإشارة إليها وهي: ذكرنا أنّ مفهوم "القياس الصحيح" أو "صريح المعقول" أو "العقل الصريح" يحمل معنًى خاصًّا في الرؤية الفكريّة السلفيّة، خصوصًا عند ابن تيمية، فإنّ مراده من هٰذه المصطلحات يختلف عن المصطلح المتداول والرائج عند سائر المتخصّصين، فكان من الضروريّ أن نتعرّف على خصائص العقل الصريح من وجهة نظر ابن تيمية والسلفيّة؛ حتّى نعرف حقيقة العقل الصريح الّذي لا يخالفه الخبرُ الصحيح، وعلى مدى تطابق العقل الصريح مع النصوص الدينيّة.

1- أنّ المراد من المعقول الصريح هو ما يعرفه الناس بِفِطَرِهم الّذي فُطِروا عليها، من غير أن يتلقّاه بعضُهم عن بعض[1]. وهٰذه المعقولات في الأمور العلميّة والعمليّة هي الّتي ذمّ الله مَن خالفها بقوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[2]، وَقَوْلِهِ: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾[3]. إذن مبنى العقل على صحّة الفطرة وسلامتها، ومبنى السمع على تصديق الأنبياء عليهم السلام[4].

وقد ذكرنا سابقًا أن الفطرة الّتي يركّز عليها ابن تيمية تختلف عن الفطرة المعهودة عند العقلاء، بل الفطرة المقبولة عنده هي "الفطرة الجسمانية" الّتي تعترف بقياس الغائب على الشاهد، أو قياس التمثيل؛ لذا يقول: «والميزان الّتي أنزلها الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: ﴿اللَّهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 396.

(2) سورة الملك: 10.

(3) سورة الحجّ: 46.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 323.

وَالْمِيزَانَ﴾[1]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾[2]، هي ميزانٌ عادلةٌ تتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوّي بين المتماثلين، ويفرّق بين المختلفين، بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف»[3]. وأيضًا هي الفطرة الّتي تعترف بعلوّ الله ـ تعالى ـ وكونه عاليًا على مخلوقاته بائنًا منهم[4].

لذا يعتقد ابن تيمية بأنّ ما أخبر به الرسول من علوّ الله على خلقه ونحو ذٰلك، من الأمور الفطريّة الّتي فطر الله عليها عباده، ويوافقه المعقول الضروريّ مصدّقًا له وليس مناقضًا ومعارضًا له[5].

وهي الفطرة الّتي تُقرّ بتجسيم الله تعالى، كما صرّح ابن تيمية بذٰلك فقال: «إنّ عدم كون البارئ جسمًا ليس هو ممّا تعرفه الفطرة والبديهة لا بمقدّماتٍ قريبةٍ من الفطرة، ولا بمقدمات بيّنةٍ في الفطرة؛ بل بمقدّماتٍ فيها خفاءٌ وطولٌ، وليست مقدّماتٍ بيّنةً، ولا متّفقًا على قبولها بين العقلاء، بل نقيض هٰذا المطلوب وهو أنّ الموجودَ القائمَ بنفسه لا يكون إلّا جسمًا، وما لا يكون جسمًا لا يكون إلّا معدومًا أقربُ إلى الفطرة والعقول من الأوّل»[6].

2- يجب أن تكون الأدلّة العقليّة البرهانيّة مؤلَّفةً من المقدّمات اليقينيّة خالصةً من الألفاظ المجملة المتشابهة[7].

---

(1) سورة الشورى: 17.

(2) سورة الحديد: 25.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 382.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 47، ص 46.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 312.

(6) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 359.

(7) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج5، ص 312.

3- ألّا تكون المعقولات من المحالات والممتنعات، مثل من يقول: إنّ الجسم الواحد يكون أبيض وأسود في حالٍ واحدةٍ، وإنّه بعينه يكون في مكانين، وإنّ الشيء الواحد يكون معدومًا وموجودًا في آنٍ واحدٍ، وما شابه ذٰلك ممّا يعلم العقل بطلانه[1].

4- أنّ المعقولات الصريحة إذا كانت حقًّا فلا ينقض بعضها بعضًا بل يصدّق بعضها بعضً، بخلاف المعقولات الباطلة، فأنها مختلفة متناقضة، لذا يقول ابن تيمية:" أَنَّ الْحَقَّ لَا يَنْقُضُ بَعْضُهُ بَعْضًا، بَلْ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا، بِخِلَافِ الْبَاطِلِ، فَإِنَّهُ مُخْتَلِفٌ مُتَنَاقِضٌ، كَمَا قَالَ تَعَالَى فِي الْمُخَالِفِينَ لِلرُّسُلِ:﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ﴾[2] وَإِنَّ مَا عُلِمَ بِمَعْقُولٍ صَرِيحٍ، لَا يُخَالِفُهُ قَطُّ، لَا خَبَرٌ صَحِيحٌ وَلَا حِسٌّ صَحِيحٌ. وَكَذٰلك مَا عُلِمَ بِالسَّمْعِ الصَّحِيحِ، لَا يُعَارِضُهُ عَقْلٌ وَلَا حِسٌّ. وَكَذٰلك مَا عُلِمَ بِالْحِسِّ الصَّحِيحِ، لَا يُنَاقِضُهُ خَبَرٌ وَلَا مَعْقُولٌ »[3].

5- المعقولات الصريحة مقبولة عند العقلاء، فليست المعقولات الّتي يخالفها كثيرٌ من العقلاء من المعقولات الصحيحة والصريحة مثل القول بتماثل الأجسام وبقاء الأعراض، وأنّ الأجسام مركّبةٌ من الجواهر المنفردة، أو من المادّة والصورة، وأنّ الكلّيّات موجودةٌ في الخارج جواهر قائمةً بأنفسها، وأنّه يمكن وجود جوهرٍ قائمٍ بنفسه لا يُشار إليه ونحو ذٰلك، فليس هٰذا من العقليّات الّتي لا يجب لأجلها ردّ الحسّ والسمع، وتُبنى عليها علوم بني آدم»[4].

6- أنّ المعقولات الصحيحة الدقيقة الخفيّة تُردّ إلى معقولاتٍ بدهيّةٍ أوليّةٍ، بخلاف العقليّات الصريحة، مثل كون الجسم الواحد لا يكون في مكانين في وقتٍ واحدٍ معًا، فإنّ هٰذا معلومٌ بفطرة الله الّتي فطر الناسَ عليها[5].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 391.

(2) سورة الذاريات: 7.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 395.

(4) المصدر السابق، ج 4، ص 397.

(5) المصدر السابق.

7- أنّ كلّ مَن أثبت ما أثبته الرسول ونفى ما نفاه كان أولى بالمعقول الصريح، كما كان أولى بالمنقول الصحيح، وأن من خالف صحيح المنقول فقد خالف أيضًا صريح المعقول[1]، وكان أولى بمن قال الله فيه: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾[2]. لذا يصرح ابن تيمية: «إِنَّ كُلَّ مَنْ كَانَ إلى السُّنَّةِ أَقْرَبَ كَانَ قَوْلُهُ إلى الْعَقْلِ أَقْرَبَ، وَهُوَ يُوجِبُ نَصْرَ الْأَقْرَبِينَ إلى السُّنَّةِ بِالْعَقْلِ»[3].

وممّا تقدّم من هٰذه الخصائص والسمات للمعقول الصحيح، يمكن أن نستنتج أنّ المعقولات الصحيحة عند السلفيّة هي الّتي تتجسّد في قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد، وهي نتاج العقل الجسمانيّ على حدّ تعبير ابن تيمية. وكذٰلك هٰذه المعقولات معتبرةٌ وموثّقةٌ ما دام يؤيّدها المنقول الصحيح، وإلّا فلا اعتبار ولا حجّيّة للمعقول.

أ. النسبة بين العلوم العقليّة والشرعيّة

يبيّن ابن تيمية أنّ النسبة بين العلوم العقليّة والعلوم الشرعيّة هي: أنّ العلوم الشرعية قد يراد بها ما أمر به الشارع، وهو العلم المشروع أو العمل المشروع، ومن مصاديقه الواجب أو المستحبّ، وربّما دخل فيه المباح. وقد يراد بالعلوم العقليّة هو ما أخبر به الشارع، وهو العلم المستفاد من الشارع، والّذي علّمه الرسول لأمّته بما بعث به من الإيمان والقرآن والكتاب والحكمة، وما دلّ عليه الكتاب والسنّة أو الإجماع أو توابع ذٰلك؛ فيقال لما أمر به الشارع علمٌ شرعيٌّ أو عملٌ شرعيٌّ. كما يقال لما أخبر به الشارع علمٌ عقليٌّ وسمعيٌّ، فالنظر في الأوّل ـ وهو ما أمر به الشارع ـ فيكون إلى جهة المدح والذمّ، والثواب والعقاب، والأمر والنهي، وهو

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 100

(2) سورة تبارك: 10.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنّة، ج 2، ص 340 و341.

خطاب التكليف. والنظر في الثاني ـ وهو ما أخبر به الشارع ـ فيكون إلى طريق الحكم الشرعيّ ودليله، وصحّته وفساده، ومطابقته ومخالفته، وهو من جهة خطاب الإخبار. وبناءً على هٰذا يقسّم ابن تيمية المأمورَ به إلى ثلاثة أقسامٍ:

أـ ما يُعرف بالعقل فقط، وهو ما لم يأمر به الشارع ولم يدلّ عليه ولم يخبر به، فهو يجري مجرى الصناعات، كالفلاحة والبناية والنِّساجَة والطبّ والحساب.

بـ ما يُعرف بالشرع فقط، وهو ما يعلم بمجرّد إخبار الشرع ممّا لا يهتدي العقل إليه بحالٍ.

جـ ما يكون شرعيًّا عقليًّا، وهو ما دلّ عليه الشارع مثل دلالته على آيات الربوبيّة ودلالة الرسالة ونحو ذٰلك، فإنّه يجتمع أن يكون شرعيًّا عقليًّا، فالشارع قد هدى إلى دلالته كما أخبر به، فإنَّ الشارع لمّا نبّه العقول على الآيات والبراهين والعِبَرِ، اهتدت العقول فعلمت ما هداها إليه الشارع[1].

وقد استنتج ابن تيمية من هٰذا التقسيم أنّه: ما عُلم بالعقل إذا كان علمه مأمورًا به في الشرع فهو من العلوم الشرعيّة، وعلى هٰذا تكون الشرعيّة قسمين: سمعيّةً وعقليّةً. فكلّ علمٍ عقليٍّ أمَر به الشارع أو دلّ الشرع عليه فهو شرعيٌّ، إمّا باعتبار الأمر به، أو الدلالة والإخبار عنه، أو باعتبارهما معًا. فالنتيجة أنّ من العلوم العقليّة ما هو خارجٌ عن مسمّى الشرعيّة، وهي الّتي لم يأمر بها الشارع ولم يدلّ عليها، فهي تجري مجرى الصناعات كالفلاحة والبناية والنساجة وما شابه ذٰلك.

وأمّا الشرعيّ فينقسم إلى قسمين: السمعيّ والعقليّ، فالسمعيّ قسيم العقليّ. والقضايا العقليّة يمكن أن تكون شرعيّةً باعتباراتٍ ثلاثةٍ: إخبار الشارع بها، أو أمر الشارع بها، أو الدلالة عليها. فالنسبة بين العلوم العقليّة والشرعيّة عمومٌ وخصوصٌ من وجهٍ بمعنى أنّ هناك علومًا عقليّةً محضةً لا دور للشرع فيها، وأنّ هناك علومًا شرعيّةً

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 229.

محضةً لا دور للعقل فيها، وأنّ هناك علومًا تُطلق عليها العقليّة والشرعيّة، وهي العلوم العقليّة الّتي دلّ عليها الشرع بالأمر والإخبار والدلالة. فليس العقليّ قسيمًا للشرعيّ، بل الشرعيّ ينقسم إلى قسمين: السمعيّ والعقليّ[1].

ولذا يقول ابن تيمية: إنّ الرسل ضربت للناس الأمثال العقليّة الّتي يعرفون بها التماثل والاختلاف؛ فإنّ الرسل دلّت الناس وأرشدتهم إلى ما به يعرفون العدل، ويعرفون الأقيسة العقليّة الصحيحة الّتي يستدلّ بها على المطالب الدينيّة، فليست العلوم النبويّة مقصورةً على مجرّد الخبر كما يظنّ ذٰلك من يظنّه من أهل الكلام، ويجعلون ما يعلم بالعقل قسيمًا للعلوم النبويّة، بل إنّ الرسل عليهم السلام بيّنت العلوم العقليّة الّتي بها يتمّ دين الناس علمًا وعملًا، وضربت الأمثال فكملت الفطرة بما نبّهتها عليه، وأرشدتها ممّا كانت الفطرة معرضةً عنه، أو كانت الفطرة قد فسدت بما حصل لها من الآراء والأهواء الفاسدة، فأزالت ذٰلك الفساد وبيّنت ما كانت الفطرة معرضةً عنه، حتّى صار عند الفطرة معرفة الميزان الّتي أنزلها الله وبيّنها رسله، والقرآن والحديث مملوءٌ من هٰذا، فيبيّن الله الحقائق بالمقاييس العقليّة والأمثال المضروبة، ويبين طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين، وينكر على من يخرج عن ذٰلك[2] كقوله: ﴿أَمْ حَسِبَ الّذينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً مَحْيَاهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾[3].

وهٰذا تناقض واضحٌ في كلام ابن تيمية فإنّه من جهةٍ يقول: «مَا دَلَّ الشَّارِعُ عَلَيْهِ يَنْتَظِمُ جَمِيعَ مَا يَحْتَاجُ إلى عِلْمِهِ بِالْعَقْلِ وَجَمِيعَ الْأَدِلَّةِ وَالْبَرَاهِينِ وَأُصُولِ الدِّينِ وَمَسَائِلِ الْعَقَائِدِ بَلْ قَدْ تَدَبَّرْت عَامَّةَ مَا يَذْكُرُهُ الْمُتَفَلْسِفَةُ وَالْمُتَكَلِّمَةُ وَالدَّلَائِلُ

---

(1) المصدر السابق، ج 19، ص 233.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 382.

(3) سورة الجاثية: 21.

العقليّة»[1]، ومن جهة أخرى يصرّح بأنّ هناك علومًا عقليّةً محضةً لا دور للشرع فيها: «ما يُعرف بالعقل فقط، وهو ما لم يأمر به الشارع، ولم يدلّ عليه، ولم يخبر به». فإذا ما دلّ الشارع عليه ينتظم جميع ما يحتاج إلى علمه بالعقل، فلماذا يقول إذن إنّ هناك علومًا عقليّةً محضةً لا دور للشرع فيها؟!

وقد حاول ابن تيمية التمييز بين ما يعلم العقلُ بطلانَه وامتناعه، وبين ما يعجز العقلُ عن تصوّره ومعرفته، فالأوّل من مُحالات العقل، والثاني من مُحارات العقل، والرسل والأنبياء يُخبرون بالثاني وهو مُحارات العقل. وأمّا الأوّل وهو محالات العقل مثل من يقول: إنّ الجسم الواحد يكون أبيض وأسود في حالٍ واحدةٍ، وإنّه بعينه يكون في مكانين، وإنّ الشيء الواحد يكون معدومًا وموجودًا في حالٍ واحدةٍ، وما شابه ذٰلك ممّا يعلم العقل بطلانه[2].

ثمّ يصرّح ابن تيمية بأنّه لو احتجّ كلُّ من يقول بالمحالات العقليّة بأنّ كلامي هٰذا "فوق العقل" مثل من يقول إنّ المسيح ابن الله تعالى، ومثل من يقول بالحلول والاتّحاد، فهٰذا يستلزم أن لا يُبحث في شيءٍ من الإلٰهيّات بالعقل، بل يقول كلّ مُبطلٍ ما شاء من الباطل ويقول: كلامي فوق العقل، وأمّا الأنبياء يعلمون ويُخبرون عمّا يعجز العقل عن معرفته.

ثمّ ينتقد ابن تيمية ادّعاء المسيحيّة من أنّ الاعتقاد بأنّ المسيح هو ابن الله فوق العقل، ويردّ عليهم: «إنّكم إمّا تفهمون وتعقلون وتتصوّرون ما تقولونه أم لا؟ فإنّكم إن كنتم تفقهون وتعقلون ما تقولونه فلزم أن يكون معقولًا وليس فوق العقل. وإن كنتم لا تفقهونه ولا تعقلونه لزم القول على الله من غير علمٍ وفقهٍ وعقلٍ، فأنتم من الّذين يقولون على الله ما لا يعلمون، ويفترون على الله وأنبياء الله بغير علمٍ، بل

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 229 – 231.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 391.

يقولون الكذب المفترى والكفر الواضح، وهو ومن أعظم القبائح المحرّمة في جميع الشرائع، أن يقول الإنسان برأيه على الله قولًا لا يتصوّره ولا يفهمه. وجميع العقلاء يعلمون أنّ من قال قولًا وهو لا يتصوّره ولا يفقهه، فإنّ قوله مردودٌ عليه غير مقبولٍ منه، وإنّ قوله من الباطل المذموم. وإن قال قائلهم إنّي أفقه ما أقول وأتصوّره وأعقله قيل له بيّنه لغيرك حتّى يفقهه ويعقله ويتصوّره، ولا تقل هو فوق العقل، بل هو قولٌ قد عقلته وفقهته، وهٰذا تقسيمٌ لا محيد لهم عنه. فإنّهم إن كانوا يفقهون ما يقولون ويعقلونه لزم أن يكون معقولًا. وإن كانوا لا يفقهونه ولا يعقلونه لزم أنهم قالوا على الله ما لا يفقهونه ولا يعقلونه قولًا برأيهم وعقلهم»[1].

والسؤال الّذي يمكن أن يطرح هنا هو: كيف يميّز ابن تيمية بين ما هو دون العقل ومحالات العقل وبين ما هو فوق العقل ومحارات العقل في الردّ على المسيحيّة، فقد أوقع نفسه في هٰذه الورطة إذ يقول: «إنّ لله ـ تعالى ـ يدًا ووجهًا واستواءً وجلوسًا وضحكًا وغضبًا بمعانيها الحقيقيّة العرفيّة من دون أيّ تأويلٍ وتفسيرٍ»! فما يقوله هٰذا فوق العقل ولا نعلم كيفيّة جسمانيّته ويده ورجله ووجهه. وهل أنّ الاعتقاد بالتجسيم وجسمانيّة الله ـ تعالى ـ من محالات العقل أو من محارات العقل؟! لا شكّ أنّ القول بالتجسيم هو دون العقل، ومن محالاته، وليس فوق العقل، ومن محاراته، فكيف يُشكل ابن تيمية على القول بالتثليث وفي الوقت نفسه يقبل التجسيم المرفوض عند العقل؟!

فاعتراض ابن تيمية وانتقاده للمسيحيّة والصوفيّة بقوله: «لو احتجّ كلّ من يقول بالمحالات العقليّة بأنّ كلامي هٰذا فوق العقل مثل من يقول إنّ المسيح ابن الله تعالى، ومثل من يقول بالحلول والاتّحاد، فهٰذا يستلزم أن لا يُبحث في شيءٍ من الإلٰهيّات بالعقل، بل يقول كلّ مُبطلٍ ما شاء من الباطل، ويقول: كلامي فوق العقل» مردودٌ عليه أيضًا؛ لأنّه يقع في المحذور نفسه الّذي أورده على المسيحيّة.

---

(1) المصدر السابق، ج 4، ص 393.

أضف إلى التناقض الواضح في كلامه وهو أنّه يقول من جهةٍ إنّ هٰذه الصفات الخبريّة من اليد والوجه والنزول والإستواء وغيرها تُحمل على معانيها الحقيقيّة والظاهرة بلا تأويلٍ، ومن جهةٍ أخرى يحاول أن يفرّ من التجسيم والتشبيه فيقول «بلا كيفٍ ولا تشبيهٍ»، ويزعم ابن تيمية أنّ «مذهب السلف هو إجراء آيات الصفات وأحاديث الصفات على ظاهرها، مع نفي الكيفيّة والتشبيه عنها»[1].

والسؤال الّذي يمكن طرحه في المقام هو: هل المعنى الحقيقيّ له كيفيّةٌ أو لا؟ إذا حُملت الصفات الخبريّة كاليد والوجه والرجل وغيرها على المعاني الحقيقيّة، فلا تخلو من الكيفيّة، فالمعنى الحقيقيّ والعرفيّ لليد له كيفيّةٌ معيَّنةٌ من الجسمانيّة والحدود والأجزاء والتغيّر والحركة وغيرها من الكيفيّات الحقيقيّة. وفي معرض إجابة العلّامة السيّد محسن الأمين على كلام مالك بن أنسٍ حين سأله رجلٌ عن الاستواء فقال: «الاستواء معلومٌ والكيف مجهولٌ، والإيمان به واجبٌ، والسؤال عنه بدعةٌ»[2]. قال: «يلزم من ذٰلك أحد أمرين: التجسيم أو القول بالمحال، وكلاهما محالان؛ لأنّ حصول حقيقة الاستواء مع عدم الكيف محالٌ بحكم العقل، ومع الكيف تجسيمٌ فلا بدّ من التأويل والمجاز والقرينة العقليّة»[3].

والغريب أنّ ابن تيمية يعترف أنّ: «الحقَّ لا ينقض بعضه بعضًا، بل يصدّق بعضه بعضًا، بخلاف الباطل، فإنّه مختلفٌ متناقضٌ، كما قال ـ تعالى ـ في المخالفين للرسل: ﴿وَالسَّمَاءِ ذَاتِ الْحُبُكِ ۞ إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُخْتَلِفٍ ۞ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ﴾[4]»[5].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 3، ص 167.

(2) الذهبيّ، محمّد بن أحمد، تذكرة الحفّاظ، ج 1، ص 209 و199.

(3) الأمين، محسنٌ، كشف الارتياب، ص 113.

(4) سورة الذاريات: 7 ـ 9.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 395.

وهٰذا اعترافٌ منه ودليلٌ على بطلان آرائه ومعتقداته؛ لأنّ كلامه يناقض بعضه البعض الآخر.

ب. الحلّ والعلاج في تعارض العقل والنقل

ذكر ابن تيمية بأنّ ما علم بصريح العقل لا يتصوّر أن يعارضه الشرع، بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقولٌ صريحٌ قطّ، وهٰذا ما دفع ابن تيمية للتصريح بأنّه يمتنع عندنا أن يتعارض العقل والسمع القطعيّان[1]، وبعد التأمّل فيما يتنازع الناس فيه نجد أنّ ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة يُعلم بالعقل بطلانها، بل يُعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع. وهٰذا ما تأمّلناه في مسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوّات والمعاد وغير ذٰلك، فما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمعٌ قطّ، بل السمع الّذي يقال إنّه يخالفه: إمّا حديثٌ موضوعٌ، أو دلالةٌ ضعيفةٌ، فلا يصلح أن يكون دليلًا لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول[2].

وقد ذكرنا سابقًا أنّ ابن تيمية قد ميّز بين ما يعلم العقلُ بطلانه وامتناعه، وبين ما يعجز العقلُ عن تصوّره ومعرفته، فالأوّل من مُحالات العقل، والثاني من مُحارات العقل، والرسل والأنبياء يُخبرون بالثاني وهو مُحارات العقل. وأمّا الأوّل وهو محالات العقل مثل من يقول: إنّ الجسم الواحد يكون أبيض وأسود في حالٍ واحدةٍ، وإنّه بعينه يكون في مكانين، وإنّ الشيء الواحد يكون معدومًا وموجودًا في آنٍ واحدٍ وما شابه ذٰلك ممّا يعلم العقل بطلانه[3].

---

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 147.

(2) المصدر السابق.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 391.

مع ذٰلك فإذا فُرض تعارض الشرع والعقل فقد وجب تقديم الشرع على العقل عند ابن تيمية والمدرسة السلفيّة، ولهم في ذٰلك أدلّةٌ متعدّدةٌ على هٰذا المدّعى ومعظمها من الأدلة العقليّة! ومن هٰذه الأدلة هي:

أوّلًا: تقديم المصون من الخطإ على غيره

يرى ابن تيمية أنّ العقل مصدّقٌ للشرع في كلّ ما أخبر به، والشرع لم يصدّق العقل في كلّ ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوفٌ على كلّ ما يخبر به العقل، والعقل يدلّ على صدق الرسول دلالةً عامّةً مطلقةً، وهٰذا كما أنّ العامّيّ إذا علم عين المفتي ودلّ غيره عليه وبيّن له أنّه عالمٌ مفتٍ، ثمّ اختلف العامّيّ الدالّ والمفتي، وجب على المستفتي أن يقدّم قول المفتي، فإذا قال له العامّيّ: أنا الأصل في علمك بأنّه مفتٍ، فإذا قدّمت قوله على قولي عند التعارض، قدحت في الأصل الّذي به علمت بأنّه مفتٍ... هٰذا مع علمه بأنّ المفتي يجوز عليه الخطأ، والعقل يعلم أنّ الرسول ﷺ معصومٌ في خبره عن الله تعالى، لا يجوز عليه الخطأ، فتقديمه قول المعصوم على ما يخالفه من استدلاله العقليّ أولى من تقديم العامّيّ قول المفتي على قوله الّذي يخالفه[1].

ويمكن ملاحظة عدّة أمورٍ في هٰذا الدليل:

1- أنّ قياس العقل والدين بالعامّيّ والمفتي قياسٌ مع الفارق؛ إذ ليس العقل كالعامّيّ الّذي يعرّف المفتي للغير فحسب، بل العقل حسب ما اعترف به ابن تيمية «يدلّ على صدق الرسول دلالةً عامّةً مطلقةً» فصدق الرسول وعصمته وأنّه جاء من قِبل الله ـ تعالى ـ وإثبات وجوده ﷻ وتوحيده وربوبيّته كلّها متوقّفةٌ على العقل، فليس العقل كالعامّيّ، بل له دورٌ حيويٌّ مهمٌّ في إثبات أصل الدين والشريعة، فتخطئة العقل الّذي يدلّ على صدق الرسول يؤدّي إلى تخطئة الرسول.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 138 و139.

2- يبدو أنّ هناك خلطًا واشتباهًا بين ما هو من الشريعة والدين في الواقع وفي مقام الثبوت، وبين ما هو وصل إلينا من الشريعة والدين في مقام الإثبات من خلال النصوص، نعم الدين الحقيقيّ الّذي صدر من الشارع ـ وهو خالق العقل وواهبه ـ لا تعارض بينه وبين العقل القطعيّ البرهانيّ؛ لأنّ مصدرهما واحدٌ، والخالق الواهب للشريعة والدين هو نفسه واهب العقل وخالقه في الإنسان وشجّع الإنسان في كتابه الكريم على التفكّر والتعقّل، إذن لا تعارض حقيقيًّا بين الدين في مقام الثبوت والمعقول الصحيح.

ولٰكن ليس كلّ ما وصل إلينا عن طريق الوسائط والرواة غير المعصومين وما وضعوه في التراث الحديثيّ من المجعولات هو الدين في مقام الثبوت، وهو الشرع المصون من الأخطاء، بل التراث الحديثيّ فيه الصحيح والسقيم، والغثّ والسمين والحقّ والباطل، فيمكن أن يحدث هناك تعارضٌ بين هٰذا الشرع الواصل إلينا عن طريق الوسائط ـ أي الشرع في مقام الإثبات ـ وبين الدليل العقليّ. فينبغي التفكيك بين المقامين في مفهوم الدين، بين الدين في مقام الثبوت ـ وهو لا تعارض بينه وبين العقل الصريح الصحيح ـ وبين الدين في مقام الإثبات؛ فإنّه يمكن أن يتسرّب الخطأ والباطل فيه كما تسرّب الجعل والوضع في التراث الحديثيّ، فيمكن أن يكون هناك تعارضٌ بين هٰذا الدين والعقل. فما ذكره ابن تيمية من عدم وجود تعارضٍ بين صريح العقل وصحيح النقل، فإن كان مقصوده الدين في مقام الثبوت، فكلامه صحيحٌ، فليس هناك تعارضٌ بينهما، وإن كان مراده من الدين هو الدين في مقام الإثبات وما وصل إلينا عن طريق الوسائط، فكلامه هٰذا غير تامٍّ؛ لأنّ النقل فيه حقٌّ وباطلٌ، وصدق وكذبٌ، كما دُوّنت كتب الجرح والتعديل والتراجم والرجال لتشخيص الحقّ وتمييزه عن الباطل، فما كان موافقًا لضوابط الجرح والتعديل فهو حقٌّ وما خالفها فهو باطلٌ، مع أنّ هناك اختلافًا في هٰذه الضوابط والموازين بين المدارس الفكريّة المختلفة.

ويمكن أن نقصد بالعقل العقلَ المستقيم المعتمد على البرهان القويم، وقواعد

التفكير الصحيح الّتي هي مركوزةٌ في فطرة الإنسان، فينبغي استخدام هٰذه القواعد لتمييز المعقول الصحيح من المعقول السقيم.

إذ لا يصدّق العقل كلّ خبرٍ نُقل من الشرع، بل يصدّق النقل الصحيح و"صحيح المنقول"، ولا يصدّق أيضًا ما هو غير معقولٍ أو ما ليس بصريح المعقول، بل الشرع يصدّق المعقول الصريح وصريح المعقول؛ لذا يقول ابن تيمية:

«فَمَنِ ادَّعَى فِي أَخْبَارِهِمْ (الأنبياء) مَا يُنَاقِضُ صَرِيحَ الْمَعْقُولِ، كَانَ كَاذِبًا، بَلْ لَا بُدَّ أَنْ يَكُونَ ذٰلك الْمَعْقُولُ لَيْسَ بِصَرِيحٍ، أَوْ ذٰلك الْمَنْقُولُ لَيْسَ بِصَحِيحٍ. فَمَا عُلِمَ يَقِينًا أَنَّهُمْ أَخْبَرُوا بِهِ، يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ فِي الْعَقْلِ مَا يُنَاقِضُهُ. وَمَا عُلِمَ يَقِينًا أَنَّ الْعَقْلَ حَكَمَ بِهِ، يَمْتَنِعُ أَنْ يَكُونَ فِي أَخْبَارِهِمْ مَا يُنَاقِضُهُ»[1].

3- يعترف ابن تيمية في هٰذا الاستدلال بأنّ «العقل يدلّ على صدق الرسول دلالةً عامّةً مطلقةً»، فالعقل هو الّذي يُثبت صدقَ الرسالة والنبوّة، وهٰذا اعترافٌ مهمٌّ؛ لأنّ كلامه هٰذا يدلّ على أنّ حجّيّة النقل متوقّفةٌ على العقل، والعقل هو الّذي يثبت وجود الله ـ تعالى ـ وصفاته من العدل والحكمة والعلم والتوحيد والرّبوبية وغيرها، فالعقل مقدَّمٌ على النقل رتبةً؛ لأنّ النقل يحتاج في حجّيّته إلى العقل، ولٰكنّ العقل لا يحتاج في حجّيّته إلى النقل.

وهنالك تناقضٌ في رأي ابن تيمية ارتكبه في موضعٍ آخر يقول فيه:

«كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً إلى أن تتبرهن فيما بعد... وهٰكذا حال الطالبين لمعرفة الله، والمريدين له، والسائرين إليه، قد عرفوا وجوده أوّلًا وهم يطلبون معرفة صفاته، أو مشاهدة قلوبهم له في الدنيا. فيسلكون الطريق الموصلة إلى ذٰلك بالإيمان والقرآن. فالإيمان: نظير سلوك

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 400.

الرجل الطريق الّذي وصفها له السالكون، فإنّهم متّفقون على ذٰلك. والقرآن: تصديق الرسل فيما تخبر به، وهو نظير اتّباع الدليل منزلةً منزلةً، ولا بدّ في طريق الله منهما. وأمّا الشيء الّذي لم يعلم العقل ثبوته أوّلًا، إذا سلك طريقًا يفضي إلى العلم به فلا يسلكها ابتداءً إلّا بطريق التقليد والمصادرة كسائر مبادئ العلوم»[1]. وهٰذا تناقضٌ بيّن وصريحٌ.

4- الجدير بالذكر أنّه إذا جاز الاعتماد على العقل في إثبات أصل الدين والنبوّة كما يعترف به ابن تيمية: «العقل يدلّ على صدق الرسول دلالةً عامّةً مطلقةً»، فلماذا لا يجوز الاعتماد عليه حينما يتعارض البرهان العقليّ القطعيّ مع الدليل الظنّيّ النقليّ؟!

أليس هٰذا بمعنى عدم الالتزام بالنتيجة الّتي أثبتها العقل، وهل يجوز أن يعتمد الإنسان على المقدّمات الموصلة إلى نتيجةٍ ثمّ لا يلتزم بالنتيجة المستفادة من تلك المقدّمات؟! فهٰذا أمرٌ يثير الاستغراب.

5- يصرّح ابن تيمية بأنّ الواجب تقديم ما قام الدليل على صحّته مطلقًا، وأنّ الشرع هو قول المعصوم الّذي قام الدليل على صحّته، وهٰذه الطرق ـ العقليّة ـ لم يقم دليلٌ على صحّتها، فلا يعارض ما عُلمت صحّته بما لم تُعلم صحّته[2].

والغريب أنّ ابن تيمية يقدّم النقل على العقل بواسطة برهانٍ عقليٍّ وهو:

أنّ الشرع قول المعصوم الّذي قام الدليل على صحّته (صغرى)، وكلّ ما قام الدليل على صحّته فهو مقدّمٌ على غيره عند التعارض (كبرى)، فالنتيجة: أنّ الشرع المعصوم مقدّمٌ على غيره عند التعارض. وهٰذا هو ضرب العقل بسيف العقل، وهو تناقضٌ واضحٌ.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 69.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 319 و320.

السؤال المهمّ: بأيِّ دليلٍ يُثبِت ابن تيمية عصمة الشرع؟ هل يمكن إثباتها بغير دليل العقل؟ أو أنّ العقل هو المصدر الوحيد الّذي يتكفّل بإثبات صحّة الشرع وعصمته؟ فلا شبهة ولا إشكال في أنّ العقل هو مَن يثبت صحّة ذٰلك.

ثمّ يقيم ابن تيمية دليلًا آخر على امتناع تقديم العقل على النقل، يقول: «معارضة العقل لما أخبر به الرسول الّذي دلّ العقل على أنّه حقٌّ، دليلٌ على تناقض دلالته، وذٰلك يوجب فسادها، إذا تعارض دليلان علمنا فساد أحدهما، والآخر لم نعلم فساده، كان تقديم ما لم يعلم فساده أقرب إلى الصواب من تقديم ما يعلم فساده، كالشاهد الّذي علم أنّه يصدق ويكذب، والشاهد المجهول الّذي لم يعلم كذبه، فإنّ تقديم قول الفاسق المعلوم كذبه على قول المجهول الّذي لم يعلم كذبه لا يجوز، فكيف إذا كان الشاهد هو الّذي شهد بأنّه قد كذب في بعض شهاداته؟

والعقل إذا صدّق السمع في كلّ ما يخبر به، ثمّ قال: إنّه أخبر بخلاف الحقّ، كان هو قد شهد للسمع بأنّه يجب قبوله، وشهد له بأنّه لا يجب قبوله، وشهد بأنّ الأدلّة السمعيّة حقٌّ، وأنّ ما أخبر به السمع فهو حقٌّ، وشهد بأنّ ما أخبر به السمع فليس بحقٍّ، فكان مثله مثل من شهد لرجلٍ بأنّه صادقٌ لا يكذب، وشهد له بأنّه قد كذب، فكان هٰذا قدحًا في شهادته مطلقًا وتزكيته، فلا يجب قبول شهادته الأولى ولا الثانية، فلا يصلح أن يكون معارضًا للسمع بحالٍ؛ ولهٰذا تجد هٰؤلاء الّذين تتعارض عندهم دلالة العقل والسمع في حيرةٍ وشكٍّ واضطرابٍ؛ إذ ليس عندهم معقولٌ صريحٌ سالمٌ عن معارضٍ مقاومٍ، كما أنّهم في نفس المعقول الّذي يعارضون به السمع في اختلافٍ وريبٍ واضطرابٍ. وذٰلك كلّه ممّا يبيّن أنّه ليس في المعقول الصريح ما يمكن أن يكون مقدّمًا على ما جاءت به الرسل؛ وذٰلك لأنّ الآيات والبراهين دالّةٌ على صدق الرسل، وأنّهم لا يقولون على الله إلّا الحقّ، وأنّهم معصومون فيما يبلّغونه عن الله من الخبر والطلب، لا يجوز أن يستقرّ في خبرهم

عن الله شيءٌ من الخطإ، كما اتّفق على ذٰلك جميع المقرّين بالرسل من المسلمين واليهود والنصارى وغيرهم. فوجب أنّ جميع ما يخبر به الرسول عن الله صدقٌ وحقٌّ، لا يجوز أن يكون في ذٰلك شيءٌ مناقضٌ لدليلٍ عقليٍّ ولا سمعيٍّ»[1].

ويلاحظ على كلامه هٰذا عدّة أمورٍ:

أ- كما ذكرنا فإنّ هناك خلطًا بين الدين والشرع في مقام الثبوت - وهو ما أخبر به الرسول - وبين الدين والشرع في مقام الإثبات، وهو ما وصل إلينا عن طريق الرواة والوسائط غير المعصومين عن الخطإ، فالعقل لا يعارض الأوّل ويرتضيه دون الثاني. فقول ابن تيمية: «إنّ معارضة العقل لما أخبر به الرسول الّذي دلّ العقل على أنّه حقٌّ، دليلٌ على تناقض دلالته، وذٰلك يوجب فسادها» مرتبطٌ بالدين في مقام الثبوت.

ب- يستخدم ابن تيمية الدليل والبرهان العقليّ لنفي العقل ورفضه! كما قال: العقل يُعلم فساده وما أخبر به الرسول لا يُعلم فساده (صغرى)، وكل ما يُعلم فساده لا يجوز تقديمه على ما لا يُعلم فساده (كبرى)، النتيجة: لا يجوز تقديم العقل على ما أخبر به الرسول. وهٰذا رفض العقل بالعقل وهو التناقض.

جـ- اعترف ابن تيمية بأنّ الدين والرسول قد عُلم صدقه بالعقل: «والعقل يدلّ على صدق الرسول دلالةً عامّةً مطلقةً»[2]، ولٰكن في الوقت نفسه يقول: العقل كالشاهد الّذي يصدق ويكذب، فاذا شهد لرجلٍ بأنّه صادقٌ لا يكذب، وشهد له مرّةً أخرى بأنّه قد كذب، كان هٰذا قدحًا في شهادته مطلقًا، فلا يجب قبول شهادته الأولى ولا الثانية! يعني أنّ شهادة العقل بصدق الرسول الّتي تُعدّ الشهادة الأولى أيضًا مرفوضةٌ، وهٰذا يناقض ما ادّعاه من أنّ العقل يدلّ على صدق الرسول.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 172.

(2) المصدر السابق، ج 1، ص 138 و139.

ثانيًا: نسبيّة الأمور العقليّة

من الأدلة الّتي يعتمد عليها ابن تيمية في تقديم النقل على العقل عند التعارض هو أنّ الأمور العقليّة نسبيّةٌ وإضافيّةٌ، بمعنى أنّه ليس هناك في العقل والأمور العقليّة شيءٌ مطلقٌ قبوله عند كلّ العقلاء، فعلى هٰذا الأساس لا يجوز تقديم العقل وترجيحه على النقل عند تعارضهما! فيقول ابن تيمية:

«تقديم المعقول على الأدلّة الشرعيّة ممتنعٌ متناقضٌ، وأمّا تقديم الأدلّة الشرعيّة فهو ممكنٌ مؤتلفٌ، فوجب الثاني دون الأوّل؛ وذٰلك لأنّ الشيء معلومٌ بالعقل، أو غير معلومٍ بالعقل، وليس هو صفةً لازمةً لشيءٍ من الأشياء، بل هو من الأمور النسبيّة الإضافيّة، فإنّ زيدًا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكرٌ بعقله، وقد يعلم الإنسان في حالٍ بعقله ما يجهله في وقتٍ آخر»[1].

ويلاحظ على هٰذا الدليل عدّة أمورٍ هي:

1- أنّ هٰذا الاستدلال نفسه هو دليلٌ عقليٌّ وهو أنّ «الأمور العقليّة نسبيّةٌ وإضافيّةٌ» (صغرى) و«كلّ ما كان نسبيًّا أو إضافيًّا لا يجوز الاعتماد عليه» (كبرى)، النتيجة: أنّ الأمور العقليّة لا يجوز الاعتماد عليها. وبناءً على ذٰلك فإنّ هٰذا الدليل العقليّ نفسه هو نسبيٌّ إضافيٌّ لا يجوز الاعتماد عليه، فهل يلتزم ابن تيمية بذٰلك؟!

2- أنّ القول بنسبيّة الأمور العقليّة وعدّها إضافيّةً يستلزم أن يناقض ابن تيمية نفسه في كثيرٍ من الموارد؛ لأنّه اعتمد كثيرًا ما على القواعد العقليّة في كتبه، مثل الاعتماد على استحالة اجتماع النقيضين وارتفاعهما، واستحالة الدور والتسلسل، وأصل العلّيّة والسنخيّة، وكثيرٍ من القواعد العقليّة الّتي بيّناها في مبحث "مصدر العقل". فهل يعتقد ابن تيمية أنّ هٰذه القواعد العقليّة المعترف بها عنده نسبيّةٌ وإضافيّةٌ؟!

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 144.

3- هنالك بعض القواعد العقليّة المسلّمة والمعترف بها عند كلّ من له عقلٌ سليمٌ، بحيث إنّ نفيها مستلزمٌ لإثباتها، مثل امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، ومثل أنّ سلب الشيء عن نفسه محالٌ، وكثيرٌ من البدهيّات المقبولة عند الكلّ.

4- هناك تناقضٌ بيّنٌ في كلام ابن تيمية، فمن جهة نراه يعترف بدور العقل في إثبات الرسالة: «والعقل يدلّ على صدق الرسول دلالةً عامّةً مطلقةً»[1]، ومن جهةٍ أخرى يصرّح بأنّ المعلوم بالعقل أمرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ!: «إنّ الشيء معلومٌ بالعقل، أو غير معلومٍ بالعقل، ليس هو صفة لازمةً لشيءٍ من الأشياء، بل هو من الأمور النسبيّة الإضافيّة». وهٰذا مستلزمٌ لعدم دلالة العقل على صدق الرسالة.

ثالثًا: تكافؤ الأدلّة

من الأدلّة الّتي أقامها ابن تيمية حول ترجيح النقل على العقل عند التعارض، هو دليل "تكافؤ الأدلّة"، والمقصود منه أنّه عندما يتنازع الطرفان – النافي لشيءٍ والمُثبت له ـ حول قضيّةٍ، وكلٌّ يتمسّك بضرورة العقل والأدلّة القطعيّة لأجل إثبات مدّعاه، ولا يستطيع أحد الطرفين أن يُقنع الآخر ويفوق عليه، فيقال تكافأت أدلّتهم وتساوت، فلا رجحان لدليلٍ على دليلٍ آخر، وهٰذا يستلزم أنّ في العقليّات أمورًا متناقضةً تحيّر العقول وتضلّل الناس، فلا ينبغي الاعتماد على العقل عند تعارضه مع النقل والنصوص الصحيحة، يقول ابن تيمية:

«القول بتقديم الإنسان لمعقوله على النصوص النبويّة قولٌ لا ينضبط؛ وذٰلك لأنّ أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمّونه عقليّاتٍ، كلٌّ منهم يقول: إنّه يُعلم بضرورة العقل أو بنظره ما يدّعي الآخر أنّ المعلوم بضروة العقل أو بنظره نقيضه. فالمعتزلة والشيعة يقولون إنّ أصلهم المتضمّن نفي الصفات والتكذيب بالقدر الّذي يسمّونه التوحيد والعدل، معلومٌ بالأدلّة العقليّة القطعيّة،

---

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 138 و139.

ومخالفوهم من أهل الإثبات يقولون: إنّ نقيض ذٰلك معلومٌ بالأدلّة القطعيّة العقليّة، وهٰذا يقول: إنّ العقل الصريح دلّ على النفي، والآخر يقول: العقل الصريح دلّ على الإثبات. وهم متنازعون في المسائل الّتي دلّت عليها النصوص، كمسائل الصفات والقدر»[1].

ويلاحظ على هٰذا الدليل عدّة أمور:

1- يحاول ابن تيمية الطعن في الفلاسفة والمتكلّمين؛ لأنّهم يتمسّكون في كتبهم عند النفي أو الإثبات بعبارة "إنّه يُعلم بضرورة العقل"، وقد تناسى أنّه قد تمسك مرارًا وكرارًا في إثبات مدّعياته من التجسيم وأنّ الله ـ تعالى ـ في جهة العلوّ "بضرورة العقل"! فعلى سبيل المثال يردّ ابن تيمية على قول النصارى بقوله: «وَإِنَّ الشَّيْءَ الْوَاحِدَ يَكُونُ مَوْجُودًا مَعْدُومًا فِي حَالٍ وَاحِدَةٍ، وَأَمْثَالُ ذٰلِكَ مِمَّا يَعْلَمُ الْعَقْلُ امْتِنَاعَهُ. وَقَوْلُ النَّصَارَى مِمَّا يُعْلَمُ بِصَرِيحِ الْعَقْلِ أَنَّهُ بَاطِلٌ»[2].

ويقول أيضًا: «من الممتنع أن يقال في الباري أنّه ليس بمماسٍّ ولا مباينٍ، فيُنفى عنه الوصفان المتناقضان اللذان لا يخلو الوجود عنهما جميعًا، كما هو معلومٌ بصريح العقل، فهٰذان ونحوهما متضادّان في الأثبات وفي النفي جميعًا»[3]. وعلى هٰذا فإنّ ابن تيمية يكون داخلًا في أحد الطرفين – المثبت والنافي ـ الّذي يتمسّك بعبارة "ضرورة العقل" أو "صريح العقل" كثيرًا.

2- لا شكّ في أنّ أحد هٰذين الطرفين المتناقضين – المثبت والنافي – حقٌّ والآخر باطلٌ، ولا يجوز أن يكون كلاهما حقًّا أو باطلًا معًا، فاذا لم يستطع إنسانٌ أن يميّز بين الحقّ والباطل في النقيضين، فهٰذا يرجع إلى قصورٍ في عقله وعجزٍ في

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 156 و157.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 391.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، نقض تأسيس التقديس، ص 57.

فهمه لكشف الحقّ والباطل، ولا يعود ذٰلك إلى بطلان النقيضين أو صحّتهما كما زعم ابن تيمية. نعم، كلٌّ من طرفي النقيض يتمسّك بضرورة العقل والعقل لا يحكم باجتماع النقيضين أو ارتفاعهما، وهٰذا مسلّمٌ عند بني آدم، فلا بدّ من صدق أحدهما وكذب الآخر، فالعقل المتدرّب على قواعد التفكير الصحيح يقدر أن يميّز بين الصدق والكذب في ضوء تلك القواعد العقليّة والفكريّة.

وعلى سبيل المثال لو أخذنا مدرسة أهل البيت عليهم السلام الّتي تنفي التجسيم والتشبيه، وفي مقابلها المدرسة السلفيّة الّتي تعتقد برؤية الله تعالى، وأنّه في جهة العلوّ، وأنّه ينزل ويصعد في السماء، وأنّه ـ تعالى ـ متّصلٌ بعرشه ومستوٍ عليه بمعناها اللغويّ والحقيقيّ من دون أيّ تأويلٍ، فسنجد أنّ هاتين المدرستين كطرفي النقيض، ولٰكنّ العقل السليم يحكم: بأنّ الله عزّ وجلّ لو كان له هٰذه الأوصاف من الرؤية والنزول والصعود والوجه واليد والساق وغيرها بمعناها اللغويّ فهو جسمٌ، وكلّ جسمٍ له آثار الجسميّة ولوازمها من التركيب والتقسيم والتحديد والتغيير وغيرها، فمن التزم بشيءٍ التزم بلوازمه، وهٰذه الأوصاف تجعل الله ـ تعالى ـ فقيرًا محتاجًا ممكنًا معلولًا، وهٰذا ينافي وجوب وجوده وغناءه الذاتيّ، فالعقل السليم يميّز بين الطرفين، فيقبل أحدهما ويُبطل الآخر.

رابعًا: تقديم العقل مستلزمٌ لبطلان العقل والنقل

يقول ابن تيمية: «إنّ من قدّم العقل على الشرع لزمه بطلان العقل والشرع، ومن قدّم الشرع لم يلزمه بطلان الشرع، بل سلّم له الشرع. ومعلومٌ أنّ سلامة الشرع للإنسان، خيرٌ له من أن يبطل عليه العقل والشرع جميعًا. والمراد من أنّ العقل أصل الشرع هو أنّ العقل أصلٌ في علمنا بالشرع؛ لكونه دليلًا لنا على صحّة الشرع. ومعلومٌ أنّ الدليل مستلزمٌ لصحّة المدلول عليه، فإذا قُدّر بطلان المدلول عليه لزم بطلان الدليل، فإذا قدّر عند التعارض أن يكون العقل راجحًا والشرع مرجوحًا، بحيث لا يكون خبره مطابقًا لمخبره، لزم أن يكون الشرع

باطلًا، فيكون العقل الّذي دلّ عليه باطلًا؛ لأنّ الدليل مستلزمٌ للمدلول عليه، فإذا انتفى المدلول اللازم وجب انتفاء الدليل الملزوم قطعًا؛ ولهٰذا يمتنع أن يقوم دليلٌ صحيحٌ على باطلٍ، بل حيث كان المدلول باطلًا لم يكن الدليل عليه إلّا باطلًا. أمّا إذا قدّم الشرع، كان المقدّم له قد ظفر بالشرع، ولو قدر مع ذٰلك بطلان الدليل العقليّ، لكان غايته أن يكون الإنسان قد صدّق بالشرع بلا دليلٍ عقليٍّ، وهٰذا ممّا ينتفع به الإنسان، بخلاف من لم يبق عنده لا عقلٌ ولا شرعٌ، فإنّ هٰذا قد خسر الدنيا والآخرة. فكيف والشرع يمتنع أن يناقض العقل المستلزم لصحّته؟ وإنّما يناقض شيئًا آخر ليس هو دليل صحّته، بل ولا يكون صحيحًا في نفس الأمر. ولا ريب أنّ من قدّم على كلام الله ورسوله وما يعارضه من معقولٍ أو غيره، وترك ما يلزمه من الإيمان به، كما آمن بما يناقضه، فقد آمن ببعضٍ وكفر ببعضٍ. وهٰذا حقيقة حال أهل البدع، كما في كتاب (الردّ على الزنادقة والجهميّة)»[1].

ويلاحظ على هٰذا الدليل عدّة أمورٍ:

أوّلًا: من المستبعد أن يكون مطلق الدليل مستلزمًا لصحّة المدلول عليه، بل الدليل القطعيّ الصحيح يستلزم صحّة المدلول عليه.

ثانيًا: تمسّك ابن تيمية بتقديم النقل على العقل بدليلٍ عقليٍّ! فما ذكره هنا، كان عبارةً عن دليلٍ عقليٍّ محضٍ وهو أنّ:

«بطلان المدلول عليه وهو الشرع يستلزم بطلان الدليل وهو العقل، فمن رجّح العقل على الشرع فهو أبطل الشرع والعقل معًا» وهٰذا دليلٌ عقليٌّ قطعيٌّ يريد ابن تيمية أن يُبطل به العقلَ!

ثالثًا: قد فات ابن تيمية أنّ صحّة المدلول عليه ـ وهو أصل الشرع والدين ـ تتوقف على البرهان العقليّ القطعيّ، فالعقل يُثبت ويُدرك أنّ الشرع والدين حقٌّ،

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 5، ص 276 ـ 282.

وجاء من قبل الله تعالى، فتقديم العقل في الحقيقة تقديمٌ للّذي أثبته العقل وهو الشرع، فلا يلزم من تقديم العقل بطلان العقل والشرع كما زعمه ابن تيمية، وقد اعترف ابن تيمية بأنّ العقل هو الّذي يُثبت الشرع بقوله:

«وَاعْلَمْ أَنَّ عَامَّةَ مَسَائِلِ أُصُولِ الدِّينِ الْكِبَارِ، مِثْلَ الْإِقْرَارِ بِوُجُودِ الْخَالِقِ وَبِوَحْدَانِيَّتِهِ وَعِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ وَمَشِيئَتِهِ وَعَظَمَتِهِ، وَالْإِقْرَارِ بِالثَّوَابِ، وَبِرِسَالَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَغَيْرِ ذٰلك مِمَّا يُعْلَمُ بِالْعَقْلِ: قَدْ دَلَّ الشَّارِعُ عَلَى أَدِلَّتِهِ الْعَقْلِيَّةِ. وَهٰذِهِ الْأُصُولُ الَّذِي يُسَمِّيهَا أَهْلُ الْكَلَامِ الْعَقْلِيَّاتِ، وَهِيَ مَا تُعْلَمُ بِالْعَقْلِ، فَإِنَّهَا تُعْلَمُ بِالشَّرْعِ لَا أَعْنِي بِمُجَرَّدِ إخْبَارِهِ، فَإِنَّ ذٰلِكَ لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ إلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِصِدْقِ الْمُخْبِرِ، فَالْعِلْمُ بِهَا مِنْ هٰذا الْوَجْهِ مَوْقُوفٌ عَلَى مَا يُعْلَمُ بِالْعَقْلِ مِنْ الْإِقْرَارِ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَبِالرِّسَالَةِ، وَإِنَّمَا أَعْنِي بِدَلَالَتِهِ وَهِدَايَتِهِ، كَمَا أَنَّ مَا يَتَعَلَّمُهُ الْمُتَعَلِّمُونَ بِبَيَانِ الْمُعَلِّمِينَ وَتَصْنِيفِ الْمُصَنِّفِينَ إنَّمَا هُوَ لِمَا بَيَّنُوهُ لِلْعُقُولِ مِنْ الْأَدِلَّةِ. فَهٰذَا مَوْضِعٌ يَجِبُ التَّفَطُّنُ لَهُ»[1].

وهٰذا إقرارٌ من ابن تيمية ونقضٌ لدليله؛ لأنّه يعترف بدور العقل في إثبات "عَامَّةَ مَسَائِلِ أُصُولِ الدِّينِ الْكِبَارِ"، فكيف يرفض دور العقل الّذي اعتقد به في سائر الشؤون الدينيّة؟! فقد قال العلّامة الطباطبائي في تعليقته على (البحار) في هٰذا المجال:

«وأمّا الأخذ بالبراهين في أصول الدين ثمّ عزل العقل في ما ورد في آحاد الأخبار من المعارف العقليّة، فليس إلّا من قبيل إبطال المقدمة بالنتيجة الّتي تستنتج منها، وهو صريح التناقض، فإنّ هٰذه الظواهر الدينيّة لو أبطلت حكم العقل لأبطلت أوّلًا حكم نفسها المستند في حجّيّته إلى حكم العقل»[2].

وهٰذا كلامٌ دقيقٌ من السيّد العلّامة في هٰذا الموضوع ينبغي أن نأخذه بنظر الاعتبار.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 230.

(2) المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، ج 1، ص 104 (الهامش).

رابعًا: ذكرنا كثيرًا أنّ هنالك خلطًا واشتباهًا حاصلٌ من قِبل ابن تيمية بين الدين والشرع في مقام الثبوت والواقع، وبين الدين والشرع في مقام الإثبات، وقد قلنا إنّ ما ثبت صحّته عند العقل فهو الشرع في مقام الثبوت والواقع وما نزل من الحقّ، أمّا ما وصل إلينا عن طريق الوسائط غير المعصومة من الرواة في مقام الإثبات فليس الشرع الحقيقيّ الّذي يتكفّل العقل بإثبات صحّته دائمًا، إلّا أن تكون الوسائط الناقلة للشرع قد تمّ توثيقها حسب الضوابط والقواعد الخاصّة بعلم الرجال.

خامسًا: هنالك أقسامٌ للدليل العقليّ والنقليّ لا بدّ من ذكرها وهي:

أ ـ أنّ الدليل العقليّ ينقسم إلى الدليل القطعيّ اليقينيّ وإلى الدليل الظنّيّ، والدليل القطعيّ اليقينيّ هو البرهان الّذي من جهة الصورة والمادّة يقينيٌّ مثل: هٰذا الخمر مسكرٌ، وكل مسكرٍ حرامٌ، فالخمر حرامٌ. وهٰذا نفس المثال الّذي يركّز عليه ابن تيمية كثيرًا.

ب ـ وأمّا الدليل الظنّيّ فهو كقياس التمثيل والاستقراء الناقص الّذي لا يفيد القطع واليقين؛ لأنّه السير من الجزئيّ إلى الجزئيّ الآخر بسبب وجود المشابهة بينهما. ثمّ إنّ قياس التمثيل ـ الّذي لا يفيد إلّا الظنّ، أو استقراء جزئيّاتٍ محدودةٍ ـ يتمّ فيه تعميم الحكم على جميع الموارد من دون أن يكون مستندًا إلى برهانٍ عقليٍّ.

وأمّا الدليل النقليّ فينقسم إلى:

1ـ ما هو قطعيّ الصدور وقطعيّ الدلالة كالنصّ القرآنيّ مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.

2ـ ما هو قطعيّ الصدور وظنّيّ الدلالة، كظواهر القرآن الكريم.

3ـ ما هو ظنّيّ الصدور وظنّيّ الدلالة كظواهر أخبار الآحاد.

4ـ ما هو ظنّيّ الصدور وقطعيّ الدلالة كالنصّ في الخبر الواحد.

وعند ملاحظة هٰذه الأقسام لا يكون هناك تعارضٌ بين الدليل العقليّ القطعيّ اليقينيّ وبين الدليل النقليّ القطعيّ صدورًا ودلالةً.

ولٰكن لو حصل تعارضٌ بين الدليل القطعيّ البرهانيّ وبين الدليل الظنّيّ دلالةً وصدورًا فالبرهان العقليّ القطعيّ مقدّمٌ على الدليل الظنّيّ؛ لأنّ الظنّ لا يقاوم العلم الحاصل بالبرهان. وقد أجاد العلّامة الطباطبائيّ في تعليقته على (البحار) في استدلاله على تقديم العقل على النقل الظنّيّ فقال:

«إنّ الظواهر الدينيّة تتوقّف في حجّيّتها على البرهان الّذي يقيمه العقل، والعقل في ركونه واطمئنانه إلى المقدّمات البرهانيّة لا يفرّق بين مقدّمةٍ ومقدّمةٍ، فإذا قام البرهان على شيءٍ، اضطر العقلُ إلى قبوله. وثانيًا: أنّ الظواهر الدينيّة متوقّفةٌ على ظهور اللفظ، وهو دليلٌ ظنّيٌّ، والظنّ لا يقاوم العلم الحاصل بالبرهان لو قام على شيءٍ»[1].

وقد اعترف ابن تيمية بهٰذا التقسيم المذكور قائلًا: «إذا تعارض النقل والعقل إمّا أن يريد به القطعيّين فلا نسلم إمكان التعارض حينئذٍ، وإمّا أن يريد به الظنّيّين فالمقدّم هو الراجح مطلقًا، وإمّا أن يريد به ما أحدهما قطعيٌّ، فالقطعيّ هو المقدَّم مطلقًا، وإذا قدر أنّ العقليّ هو القطعيّ كان تقديمه لكونه قطعيًّا لا لكونه عقليًّا، فعلم أنّ تقديم العقليّ مطلقًا خطأٌ كما أنّ جعل جهة الترجيح كونَه عقليًّا خطأٌ»[2].

وممّا تقدّم سابقًا يتبيّن ضعف قول ابن تيمية من عدم ترجيح الدليل العقليّ القطعيّ على النقل بشكلٍ مطلقٍ، وتبيّن أنّ هٰذا يستلزم الدور المحال.

ومن الإشكالات الّتي أوردها ابن تيمية على تقديم النقل على العقل وهو: أنّ تقديم النقل على العقل يوجب القدح في شهادة العقل، حيث شهد بصدق الرسول، وشهد بصدق العقل المناقض لخبره.

ثمّ يحاول الإجابة عن هٰذا الإشكال بجوابين:

«الجواب الأوّل: أنّه يمتنع عندنا أن يتعارض العقل والسمع القطعيّان، فلا

---

(1) المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، ج 1، ص 104 (الهامش).

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 49.

تبطل دلالة العقل. فمن قدّم دلالة العقل على السمع يلزمه أن يقدّم دلالة العقل الشاهد بتصديق السمع، وأنّه إذا قدّم دلالة العقل لزم تناقضها وفسادها، وإذا قدّم دلالة السمع لم يلزم تناقضها في نفسها، وإن لزمه أن لا يعلم صحّتها، وما علم فساده أولى بالردّ ممّا لم تعلم صحّته ولا فساده»[1].

وهٰذه مغالطةٌ واضحةٌ في هٰذا الاستدلال الّذي ذكره ابن تيمية، فإنّه يعترف بأنّ العقل هو الّذي يشهد بتصديق السمع والشرع، فإذا قدّمت دلالة العقل فكيف يستلزم ذٰلك التناقض؟ لأنّ دلالة الشرع في طول دلالة العقل، فالعقل حجّةٌ بذاته والسمع حجّةٌ بسبب تصديق العقل له، فلا تناقض بين الحجّتين؛ لأنّ إحداهما حجّيّةٌ ذاتيّةٌ وهي العقل والثاني حجّيّةٌ تبعيّةٌ وهي السمع.

ومن جهةٍ أخرى كيف يمكن تقديم السمع الّذي بُنِيَ على العقل ولم يُقدَّم العقل الّذي هو مبنى السمع وأساسه، فتقديم السمع يستلزم تقديم العقل قبله مسبقًا، وقد اعترف ابن تيمية في هٰذه العبارة المذكورة أعلاه بأنّ العقل هو الشاهد بتصديق السمع ولا عكس.

«الجواب الثاني: هو أن نقول أنّ الأدلّة العقليّة الّتي تعارض السمع غير الأدلّة العقليّة الّتي يُعلم بها أنّ الرسول صادقٌ، وإن كان جنس المعقول يشملها، ونحن إذا أبطلنا ما عارض السمع إنّما أبطلنا نوعًا ممّا يسمّى معقولًا، ولم نبطل كلّ معقولٍ، ولا أبطلنا المعقول الّذي علم به صحّة المنقول، وكان ما ذكرناه موجبًا لصحّة السمع وما علم به صحّته من العقل، ولا مناقضة في ذٰلك، ولٰكنّ الحقيقة أنّه قد تعارض العقل الدالّ على صدق الرسول والعقل المناقض لخبر الرسول، فقدّمنا ذٰلك المعقول على هٰذا المعقول، كما نقدّم الأدلّة الدالّة على صدق الرسول على الحجج الفاسدة والقادحة في نبوّات الأنبياء، وهي حججٌ عقليّةٌ.

---

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 173 و174.

وهٰذا متّفقٌ عليه بين العقلاء، فإنّ الأدلّة العقليّة إذا تعارضت فلا بدّ من تقديم بعضها على بعضٍ، ونحن نقول: لا يجوز أن يتعارض دليلان قطعيّان: لا عقليّان ولا سمعيّان، ولا سمعيٌّ وعقليٌّ، ولٰكن قد ظنّ من لم يفهم حقيقة القولين تعارضهما لعدم فهمه لفساد أحدهما»[1].

والملاحظ أنّ هٰذا التفصيل والتفكيك بين الأدلّة العقليّة يخالف العقل الصحيح، فإنّ حكم العقل القطعيّ الّذي بُنِيَ على البدهيّات واحدٌ وثابتٌ في كلّ الموارد، لا تخصيص في الحكم العقليّ القطعيّ ولا استثناء فيه، فالعقل الّذي يحكم باستحالة اجتماع النقيضين، واستحالة الدور والتسلسل، نفسه يحكم باستحالة تجسيم الله تعالى، وأنّه ﷻ كشابٍّ أمرد ويجلس على العرش ولعرشه أطيطٌ وغير ذٰلك من الصفات الجسمانيّة؛ لأنّ العقل يحكم أنّ الله ـ تعالى ـ إذا كان غنيًّا بالذات وواجب الوجود بالذات فلا تشوبه شائبة الفقر والحاجة والإمكان، فـتجسيم الله ﷻ يستلزم اتّصافه بصفات الممكنات والمفتقرات كالتركّب والتحيّز والتغيّر والمحدوديّة وغيرها من الأوصاف الإمكانيّة، وهٰذه تنافي وجوبَ وجوده وغناءه الذاتيّ، ففساد اللازم يستلزم فساد الملزوم كما اعترف به ابن تيمية.

وقد حاول ابن تيمية أنّ يذكر الإشكال المتقدّم بشكلٍ آخر، ويجيب عليه بإجابةٍ أخرى فيقول: «إن قدّمنا النقل كان ذٰلك طعنًا في أصله الّذي هو العقل، فيكون طعنًا فيه».

ثمّ يجيب ابن تيمية قائلًا: «قول القائل إنّ العقل أصلٌ للنقل إمّا إن يريد به: أنّه أصلٌ في ثبوته في نفس الأمر، أو أصلٌ في علمنا بصحّته. والأوّل لا يقوله عاقلٌ، فإنّ ما هو ثابتٌ في نفس الأمر بالسمع أو بغيره ثابتٌ، سواءٌ علمنا بالعقل أو بغير العقل ثبوته، أو لم نعلم ثبوته لا بعقلٍ ولا بغيره؛ إذ إنّ عدم العلم ليس

---

(1) المصدر السابق.

علمًا بالعدم، وعدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسنا، فما أخبر به الصادق المصدوق ﷺ هو ثابتٌ في نفس الأمر، سواءٌ علمنا صدقه أو لم نعلمه.

ومن أرسله الله ـ تعالى ـ إلى الناس فهو رسوله، سواءٌ علم الناس أنّه رسولٌ أو لم يعلموا، وما أخبر به فهو حقٌّ، وإن لم يصدّقه الناس، وما أمر به عن الله فالله أمر به وإن لم يطعه الناس، فثبوت الرسالة في نفسها وثبوت صدق الرسول، وثبوت ما أخبر به في نفس الأمر ليس موقوفًا على وجودنا، فضلًا عن أن يكون موقوفًا على عقولنا، أو على الأدلّة الّذي نعلمها بعقولنا، وهٰذا كما أنّ وجود الربّ ـ تعالى ـ وما يستحقّه من الأسماء والصفات ثابتٌ في نفس الأمر، سواءٌ علمناه أو لم نعلمه، فتبيّن بذٰلك أنّ العقل ليس أصلًا لثبوت الشرع في نفسه، ولا معطيًا له صفةً لم تكن له، ولا مفيدًا له صفة كمال؛ إذ إنّ العلم مطابقٌ للمعلوم المستغني عن العلم، تابعٌ له، ليس مؤثّرًا فيه.

وإن أراد أنّ العقل أصلٌ في معرفتنا بالسمع، ودليلٌ لنا على صحّته ـ وهٰذا هو الّذي أراده ـ فيقال له: أتعني بالعقل هنا الغريزة الّتي فينا، أم العلوم الّتي استفدنا بتلك الغريزة؟

وأمّا الأوّل فلم تُرِدْهُ، ويمتنع أن تريده؛ لأنّ تلك الغريزة ليست علمًا يتصوّر أن يعارض النقل، وهو شرطٌ في كلّ علمٍ عقليٍّ أو سمعيٍّ كالحياة، وما كان شرطًا في الشيء امتنع أن يكون منافيًا له، فالحياة والغريزة شرطٌ في كلّ العلوم سمعيّها وعقليّها، فامتنع أن تكون منافيةً لها، وهي أيضًا شرطٌ في الاعتقاد الحاصل بالاستدلال، وإن لم تكن علمًا، فامتنع أن تكون منافيةً لها ومعارضةً لها.

وإن أردت بالعقل الّذي هو دليل السمع وأصله المعرفة الحاصلة بالعقل، فيقال لك: من المعلوم أنّه ليس كلّ ما يعرف بالعقل يكون أصلًا للسمع ودليلًا على صحّته، فإن المعارف العقليّة أكثر من أن تحصر، والعلم بصحّة السمع غايته أن يتوقّف على ما به يُعلم صدقُ الرسول ﷺ. وليس كلّ العلوم العقليّة يعلم بها

صدقُ الرسول ﷺ، بل ذٰلك يعلم بما يعلم به أنّ الله ـ تعالى ـ أرسله، مثل إثبات الصانع وتصديقه للرسول بالآيات وأمثال ذٰلك»[1].

ويلاحظ على دليله هٰذا عدّة أمورٍ:

1- أنّ القائل إنّ العقل هو أصل النقل يعتقد أنّ إثبات الصانع ـ تعالى ـ ونبوّة الرسول والتصديق برسالته يتوقّف على العقل والبرهان العقليّ كما اعترف به ابن تيمية آنفًا، وهٰذا يكفي في إثبات أنّ العقل هو أصل النقل؛ لأنّه ما دام لم يُثْبَتْ وجودُ الله ـ تعالى – بالعقل، ولم تُثْبَتْ صفاته الكماليّة مثل الحكمة بالعقل، ولم تُثْبَتْ رسالة النبيّ ﷺ بالعقل؛ لا يمكن الاعتماد على ما أخبر به، فمَن طعن في العقل الّذي يُثبت هٰذه الأمور المبدئيّة فقد طعن في النقل المبتني على هٰذا العقل، وهٰذا واضح البطلان.

وقد اعترف ابن تيمية بدور العقل في إثبات أصول الدين وتقديمه على النقل بشكلٍ صريحٍ فقال:

«وَاعْلَمْ أَنَّ عَامَّةَ مَسَائِلِ أُصُولِ الدِّينِ الْكِبَارِ، مِثْلَ الْإِقْرَارِ بِوُجُودِ الْخَالِقِ وَبِوَحْدَانِيَّتِهِ وَعِلْمِهِ وَقُدْرَتِهِ وَمَشِيئَتِهِ وَعَظَمَتِهِ، وَالْإِقْرَارِ بِالثَّوَابِ وَبِرِسَالَةِ مُحَمَّدٍ ﷺ، وَغَيْرِ ذٰلِكَ مِمَّا يُعْلَمُ بِالْعَقْلِ؛ قَدْ دَلَّ الشَّارِعُ عَلَى أَدِلَّتِهِ الْعَقْلِيَّةِ، وَهٰذِهِ الْأُصُولُ الَّتِي يُسَمِّيهَا أَهْلُ الْكَلَامِ الْعَقْلِيَّاتِ ـ وَهِيَ مَا تُعْلَمُ بِالْعَقْلِ ـ فَإِنَّهَا تُعْلَمُ بِالشَّرْعِ، لَا أَعْنِي بِمُجَرَّدِ إِخْبَارِهِ؛ فَإِنَّ ذٰلك لَا يُفِيدُ الْعِلْمَ إِلَّا بَعْدَ الْعِلْمِ بِصِدْقِ الْمُخْبِرِ، فَالْعِلْمُ بِهَا مِنْ هٰذا الْوَجْهِ مَوْقُوفٌ عَلَى مَا يُعْلَمُ بِالْعَقْلِ، مِنْ الْإِقْرَارِ بِالرُّبُوبِيَّةِ وَبِالرِّسَالَةِ، وَإِنَّمَا أَعْنِي بِدَلَالَتِهِ وَهِدَايَتِهِ، كَمَا أَنَّ مَا يَتَعَلَّمُهُ الْمُتَعَلِّمُونَ بِبَيَانِ الْمُعَلِّمِينَ وَتَصْنِيفِ الْمُصَنِّفِينَ إِنَّمَا هُوَ لِمَا بَيَّنُوهُ لِلْعُقُولِ مِنْ الْأَدِلَّةِ، فَهٰذا

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 87 و88.

مَوْضِعٌ يَجِبُ التَّفَطُّنُ لَهُ»[1]. من هنا يمكن القول إنّ ابن تيمية يقرُّ بدور العقل بصورةٍ واضحةٍ وصريحةٍ.

2- يفرّق ابن تيمية بين الأدلّة العقليّة ويقول: «الأدلة العقليّة الّتي تعارض السمع غير الأدلّة العقليّة الّتي يُعلم بها أنّ الرسول صادقٌ»! وهٰذا غريبٌ جدًّا، فالأمور والأحكام الصادرة من العقل البرهاني القطعيّ كلّها على نسقٍ واحدٍ وعلى وتيرةٍ واحدةٍ، ولا يمكن الفصل والتفريق بينها؛ لأنّ هٰذه الأحكام تنبثق من مصدرٍ واحدٍ وهو العقل البرهانيّ، فالقدح في أحدهما هو القدح في الآخر. وقد أجاد العلّامة الطباطبائيّ في تعليقته على (البحار) حيث قال:

«الأخذ بالبراهين في أصول الدين، ثمّ عزل العقل في ما ورد في آحاد الأخبار من المعارف العقليّة، فليس إلّا من قبيل إبطال المقدّمة بالنتيجة الّتي تستنتج منها، وهو صريح التناقض، فإنّ هٰذه الظواهر الدينيّة لو أبطلت حكم العقل لأبطلت أوّلًا حكم نفسها المستند في حجّيّته إلى حكم العقل»[2].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 230.

(2) المجلسيّ، محمّدباقر، بحار الأنوار، ج 1، ص 104 (الهامش).

المبحث الخامس: مصدر الكشف والشهود الباطنيّ

من مصادر المعرفة البشريّة مصدر المعرفة القلبيّة الباطنيّة الشهوديّة، بمعنى أنّ السالك إلى الله ـ تعالى ـ بعد اجتياز مراحل السلوك والرياضات والمراقبات وتهذيب النفس وتزكيتها، تنكشف لقلبه مراتب من حقائق الغيب والملكوت، وتتجلّى له الصفات والأسماء الحسنى، ويُدرك بقلبه وروحه ما لا يدركه عموم الناس بسائر المصادر المعرفيّة.

خصائص المعرفة الكشفيّة والشهوديّة

1- أنّ هٰذه المعرفة من سنخ العلوم والمعارف الحضوريّة الشهوديّة، وليس من قبيل المفاهيم الحصوليّة الذهنيّة، إلّا في مقام الإخبار والتقرير عمّا شاهده السالك بقلبه مسبقًا.

2- أنّ هٰذه المعرفة نتاج السلوك العمليّ والذكر والفكر والمراقبة والالتزام بالشريعة، وليس نتاج السلوك العلميّ فحسب.

3- أنّ المعرفة الحضوريّة الكشفيّة هي معرفةٌ فرديّةٌ وشخصيّةٌ قائمةٌ بنفس السالك فحسب، فهو الّذي يجرّبها، وليست في متناول العموم.

4- تتوقف المعرفة الحضوريّة الشهوديّة على تجرّد النفس الإنسانيّة من غواشي المادّة والمادّيّات، فمن لا يعتقد بتجرّد النفس ويراها جسمانيّةً مادّيّةً لا يمكن له أن يعتقد بالمعارف الشهوديّة والمكاشفات الباطنيّة.

5- أنّ المعرفة الشهوديّة الباطنيّة لها درجاتٌ ومراتب مشكّكةٌ من حيث الشدّة والضعف والكمال والنقص، فهي حسب مراتب تجرّد النفس وتنزّهها عن المادّة، وحسب شدّة المراقبة والالتزام بالشرع المقدّس.

وكما ذكرنا سابقًا أنّ للحسّ والنقل وقياس التمثيل مكانةً خاصّةً ومحوريّةً في الفكر السلفيّ، ولٰكنّه يرى أنّ للكشف الباطنيّ والمعرفة الشهوديّة حجّيّةً واعتبارًا إذا كانت في إطار النقل وقياس التمثيل، فكلّ كشفٍ باطنيٍّ خالفَ قياس التمثيل أو النقل أو تجسيمَ الله ـ تعالى ـ فهو مرفوضٌ عنده. وقد ذكر ابن تيمية عدّة آراءٍ حول الإدراك الباطنيّ والمعرفة الشهوديّة الكشفيّة لا بدّ من استعراضها:

الأوّل: يعتقد التيّار السلفيّ أنّ الحواسّ الإنسانيّة تنقسم إلى قسمين[1]:

1- الحواسّ الظاهريّة وهي الحواسّ الخمسة الّتي يحسّ الإنسان بمشاعره الظاهرة فيرى ويسمع ويلمس ويشمّ ويذوق.

2- الحواسّ الباطنة وهي الحواس الّتي يشعر بها الانسان ما يكون فيه من أمورٍ باطنيّةٍ، كالجوع والعطش، والشبع والريّ، والحبّ والبغض، والفرح والحزن، واللذّة والألم، ونحو ذٰلك من أحوال النفس، ولا ينحصر الإدراك الباطنيّ بهٰذه المرتبة الضعيفة السطحيّة من الإدراك، بل يدرك الإنسان بسبب تجرّد الروح محبّة الله سبحانه وتعالى، ويتلقّى الإلهامات والمكاشفات من عالم الغيب والملكوت، يقول ابن تيمية حول المرتبة المعمّقة للإدراك الباطنيّ:

«هٰكذا يحسّون الناس ما في بطونهم من محبّة الله سبحانه وتعظيمه، والذلّ له، والافتقار إليه، ممّا اضطروا إليه وفطروا عليه، ويحسّون أيضًا ما يحصل في بواطنهم

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 377.

من المعرفة المتضمّنة لِمَثَلِه الأعلى في قلوبهم. والقلوب مفطورةٌ على أن يتجلّى لها من الحقائق ما هي مستعدّةٌ لتجلّيها فيها، فإذا تجلّى فيها شيءٌ أحسّت به إحساسًا باطنًا تجلّيه فيها. وأيضًا فنفس مشاهدة القلوب لنفسه ـ تبارك وتعالى ـ أمرٌ ممكنٌ، وإن كان ذٰلك قد يقال: إنّه مختصٌّ ببعض الخلق، كما قال أبو ذرٍّ وابن عبّاسٍ وغيرهما من السلف: «إن نبيّنا ﷺ رأى ربّه بفؤاده، وقال ابن عبّاسٍ: رآه بفؤاده مرّتين»[1].

والعجيب أنّ ابن تيمية أنّه يتكلّم عن تجلّي الله ـ تعالى ـ للقلوب ومشاهدة القلوب لله ﷻ ورؤية الفؤاد له، ولٰكنّه يصرّح في مواضع متعدّدةٍ أنّ «ما لا يُعرف بشيء من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا»[2]! وهٰذا تناقضٌ واضحٌ في كلامه؛ لأن الّذي يرفض ما وراء الحسّ ويحصر المعرفة في الحسّ كيف يعتقد بتجلّي الله ـ تعالى ـ للقلوب والمشاهدة الباطنيّة؟! إنّ المشاهدة الباطنيّة تتوقّف على تجرّد النفس عن المادّة والجسمانيّات، ومن الغريب بمكانٍ أن يتحدّث الفكر الّذي يفسّر الله والنفس الإنسانية تفسيرًا ماديًّا جسمانيًّا، عن تجلّي الله تعالى للقلوب! إذ إنّ التجلّي يستلزم تجرّد الله ﷻ والنفس الإنسانيّة عن المادّة.

والجدير بالذكر أنّ ابن تيمية يرى أنّ الإدراك الباطنيّ يشتدّ ويتقوّى حسب تجرّد الروح، كلّما كانت الروح أقوى تجرّدًا كلّما كانت أشدّ إدراكًا:

«والروح تحسّ بأشياء لا يحسّ بها البدن، كما يحسّ من يحصل له نوعُ تجريدٍ ـ بالنوم وغيره ـ بأمورٍ لا يحسّ بها غيره. ثمّ الروح بعد الموت تكون أقوى تجرّدًا، فترى بعد الموت وتحسّ بأمورٍ لا تراها الآن ولا تحسّ بها. وفي الأنفس من يحصل له ما يوجب أن يرى بعينه ويسمع بأذنه ما لا يراه الحاضرون ولا يسمعونه، كما

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 8، ص 40 و41.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 229.

يرى الأنبياء الملائكة ويسمعون كلامهم، وكما يرى كثيرٌ من الناس الجنّ ويسمعون كلامهم... فمن علم أنّ الروح قد تحسّ بما لا يحسّ به البدن، وأنّ من الناس من يحسّ بروحه وبدنه ما لا يحسّه غيره من الناس، توسّع له طرق الحسّ، ولم ير الحسّ مقصورًا على ما يحبّه جمهور الناس في الدنيا بهٰذا البدن، فإنّ هٰذا الحسّ إنّما يدرك بعض الموجودات»[1].

ظاهر كلام ابن تيمية يدلّ على عدّة أمورٍ:

أ- أنّ مُدرَكات الروح مغايرةٌ لمدرَكات البدن.

ب- أنّ الروح بسبب تجردها بالنوم وغيره تدرك أمورًا لا يحسّ بها غيرها.

ج- الروح أقوى تجرّدًا بعد الموت، فبسبب ذٰلك تحسّ بأمورٍ لا تراها الآن.

مع أنّ ابن تيمية قبل أن يتكلّم عن تجرّد الروح بصفحةٍ واحدةٍ قد بيّن ما يخالف رأيه هنا فقال:

«لم يقم دليلٌ شرعيٌّ ولا عقليٌّ على إثبات موجودٍ لا يمكن أن يعرف بالحسّ بوجه من الوجوه، وإن كان لا يمكن أن يعرِف كثيرٌ من الناس بحسّه، ولا يمكن أن يُعرف بالحسّ في كثيرٍ من الأحوال، وقد عُرِف من مذهب السلف وأهل السنّة والجماعة أنّ الله يمكن أن يرى في الآخرة، وكذٰلك الملائكة والجنّ يمكن أن ترى، وما يقوم بالمرئيّات من الصفات يمكن أن يعرف بطريقها، كما تعرف المسموعات بالسمع، والملموسات باللمس»[2].

وقد بيّنّا سابقًا في مصدر الحسّ أنّ ابن تيمية يصرّح بأنّ أهل السنة والجماعة المقرّين بأنّ الله ـ تعالى ـ يُرى، متّفقون على أن ما لا يمكن معرفته بشيءٍ من

---

(1) المصدر السابق، ج 3، ص 377 و378.

(2) المصدر السابق، ج 3، ص 376.

الحواسّ فإنّما يكون معدومًا لا موجودًا[1]، هو المتخيّل والمحسوس، وأنّ ما ليس بمتخيّلٍ ولا محسوس فهو عدمٌ[2].

السؤال هو: إذا كانت الركيزة الأساسيّة في الفكر السلفيّ هي أنّ كلّ ما لا يُمكن إدراكه بالحسّ فهو معدومٌ، وأنّ ما ليس بمتخيّلٍ ولا محسوسٍ فهو عدمٌ، فكيف يدّعي ابن تيمية تجرّد الروح؟ وكيف يزعم أنّ مُدرَكات الروح مغايرةٌ لمدرَكات البدن، وأنّ الروح بسبب تجرّدها في النوم وغيره تدرك أمورًا لا يحسّ بها غيرها، وأنّ الروح أقوى تجرّدًا بعد الموت؛ وبسبب ذٰلك تحسّ بأمورٍ لا تراها الآن؟! أليست هٰذه الأمور تناقض ما تبنّاه ابن تيمية في نظريّته المعرفيّة؟

والجدير بالذكر هو أنّ السلفيّة ـ خصوصًا ابن تيمية ـ يعتقدون أنّ الإلهام والكشف والواردات القلبيّة لها قيمةٌ معرفيّةٌ ما دامت توافق ظواهر النصوص الدينيّة ولا تخرج من إطارها، وما دامت لا تنفي الصفات الخبريّة من الوجه واليد والاستواء وغيرها بمعانيها الحقيقيّة، والشاهد على هٰذا المدّعى هو ما ذكره ابن تيمية من مكاشفة الشيخ أحمد الحيوقيّ المعروف بالكبرى ويقول:

«فلمّا فتح الله ـ تعالى ـ على الشيخ بذٰلك، قال: والله ما الحقُّ إلّا فيما عليه هٰؤلاء الحشويّة والمجسمّة، وكان هٰذا الشيخ الكبرى إذا قيل له: من قال: ﴿الرَّحْمٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾[3] فهو مجسِّمٌ، يقول: فخذ إنّي حنيئذٍ مجسّمٌ»[4].

ويصرّح ابن تيمية بأنّ الطريقة العقليّة وطريقة الكشفيّة الذوقيّة إذا ضُمّت إلى الوحي ولم يخالفها الوحي فهي حجّةٌ، ويُعتمد عليها، وإلّا فلا فيقول:

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 341.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 262.

(3) سورة طٰهٰ: 5.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 4، ص 336.

«لٰكنّ مجرّد النظر والعمل مجتمعين ومنفردين، لا يحصّلان إلّا أمرًا مجملًا، كما هو الواقع، وذٰلك صحيحٌ. فإنّ ثبوت الأمر المجمل حقٌّ، فإن ضمّا إلى ذٰلك ما يُعلم بنور الرسالة من الأمر المفصّل حصل الإيمان النافع، وزال ما يخاف من سوء عاقبة ذينك الطريقين، وهٰذه حال من تحيّز من أهل النظر الكلاميّ، والعمل العباديّ إلى اتّباع الرسول والإيمان به، فقبل منه وأخذ عنه، وإن لم يضمّ أحدهما إلى ذٰلك ما جاء به الرسول، فإمّا أن يضمّ ضدّه، أو لا يضمّ شيئًا، فإن ضمّ إلى ذٰلك ضدّ ما جاء به الرسول وقع في التكذيب، وهو الكفر المركّب، وإن لم يضمّ إليه شيءٌ بقي في الكفر البسيط، سواءٌ كان في ريبٍ، أو في إعراضٍ وغفلةٍ»[1].

إذن المحوريّة والمركزيّة في الفكر السلفيّ هي للنقل والنصّ كما ذكرناها سابقًا، والكشف والإلهام تبعٌ للنقل، وليس مصدرًا معرفيًّا مستقلًّا بجانب النقل والوحيّ؛ لذا يذكر ابن تيمية الأحاديث الّتي تدلّ على أنّ عمر بن الخطّاب من المحدَّثين والملهَمين، ثمّ يقول إنّ ما أُلهِم إلى قلب عمر وأُحدث به ليس معصومًا، فعليه أن يعرض ما ألقي عليه على ما جاء به الرسول، فإن وافقه قَبِله، وإن خالفه ردّه؛ ولهٰذا قد رجع عمر عن أشياء، وكان الصحابة يناظرونه ويحتجّون عليه، فإذا بيّنت له الحجّة من الكتاب والسنّة رجع إليها وترك ما رآه. فقال الجنيد بن محمّدٍ في (المعرفة الكشفيّة): «علمنا هٰذا (الكشف) مقيّدٌ بالكتاب والسنّة، فمن لم يقرإ القرآن ويكتب الحديث لا يصلح له أن يتكلّم بعلمنا». وقال الشيخ أبو سليمان الدارانيّ: «إنّه لتمرّ بقلبي النكتة من نكت القوم فلا أقبلها إلّا بشاهدين الكتاب والسنّة»، وقال أيضًا: «ليس لمن ألهم شيئًا من الخير أن يفعله حتّى يسمع فيه بأثرٍ». وقال أبو عثمان

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 20، ص 24.

النيسابوريّ: «من أمر السنّة على نفسه قولًا وفعلًا نطق بالحكمة، ومن أمر الهوى على نفسه نطق بالبدعة، فإن الله يقول: ﴿وَإِنْ تُطِيعُوهُ تَهْتَدُوا﴾[1]»[2].

ويعتقد ابن تيمية بأنّ الناس قد تنازعوا في العلم الحاصل في القلب عُقَيْبَ النظر والاستدلال، على أقوالٍ: فهؤلاء المتفلسفة يقولون إنّ ذٰلك من فيض العقل الفعّال عند استعداد النفس، والمعتزلة يقولون هو حاصلٌ على سبيل التولّد، والأشعريّ وغيره يقولون هو حاصلٌ بفعل الله ـ تعالى ـ كما تحصل سائر الحوادث عندهم، فلا يجعلون لشيءٍ من الحوادث سببًا ولا حكمةً، والّذي عليه السلف والأئمّة أنّ الله جعل للحوادث أسبابًا وحكمةً، وهٰذه الحوادث قد تحدث بأسبابٍ من الملائكة أو من الجنّ، وأنّ ما يحصل في القلب من العلم والقوّة ونحو ذٰلك قد يجعله الله بواسطة فعل الملائكة كما قال تعالى: ﴿إِذْ يُوحِي رَبُّكَ إِلَى الْمَلَائِكَةِ أَنِّي مَعَكُمْ فَثَبِّتُوا الَّذِينَ آمَنُوا﴾[3]، وقال تعالى: ﴿لَا تَجِدُ قَوْمًا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ يُوَادُّونَ مَنْ حَادَّ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَوْ كَانُوا آبَاءَهُمْ أَوْ أَبْنَاءَهُمْ أَوْ إِخْوَانَهُمْ أَوْ عَشِيرَتَهُمْ أُولَٰئِكَ كَتَبَ فِي قُلُوبِهِمُ الْإِيمَانَ وَأَيَّدَهُمْ بِرُوحٍ مِنْهُ﴾[4]، وكما قال النبيّ ﷺ: «من سأل القضاء واستعان عليه وكّل إليه، ومن لم يسأل القضاء ولم يستعن عليه أنزل الله إليه ملكًا يسدّده» والتسديد هو إلقاء القول السداد في قلبه، وقال تعالى: ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَى أُمِّ مُوسَى أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾[5]، وقال تعالى: ﴿وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا﴾[6]، وهٰؤلاء لم يكونوا أنبياء، بل ذٰلك

---

(1) سورة النور: 54.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 514 و515.

(3) سورة الأنفال: 12.

(4) سورة المجادلة: 22.

(5) سورة القصص: 7.

(6) سورة المائدة: 111.

إلهامٌ. وقد يكون بتوسّط الملك كما قال تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللهُ إِلاَّ وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ مَا يَشَاءُ﴾[1]. والآراء والخطأ في الرأي من إلقاء الشيطان، ولو كان صاحبها مجتهدًا معذورًا كما قال غير واحدٍ من الصحابة كأبي بكرٍ وابن مسعودٍ في بعض المسائل: «أقول فيها برأيي فإن يكن صوابًا فمن الله، وان يكن خطأً فمنّي ومن الشيطان، والله ورسوله بريءٌ منه». وما يكون من الشيطان إذا لم يقدر الإنسان على دفعه لا يأثم به، كما يراه النائم من أضغاث الشيطان، وكاحتلامه في المنام، فإنّه وإن كان من الشيطان فقد رفع القلم عن النائم حتّى يستيقظ، وكذلك ما يحدّث به الإنسان نفسه من الشرّ قد تجاوز الله له عنه حتّى يتكلّم به أو يعمل به، وإن كان من الشيطان، فالاعتقادات والإرادات الفاسدة تحصل بسبب شياطين الإنس والجنّ، والاعتقادات الصحيحة والإرادات المحمودة قد تحصل بسبب الملائكة وصالحي الإنس، فإنّ سماع الكلم قد يؤثّر في قلب المستمع، فالمتكلّم فاعلٌ فإن كان السامع قابلًا انتقش كلامه في قلبه، وإن لم يكن قابلًا لم ينتقش فيه»[2].

إذن يعتقد ابن تيمية أنّ للملائكة والجنّ دورًا مهمًّا في اكتساب المعارف والعلوم، كما أنّ للتقوى وتصفية القلب دورًا أساسيًّا في تحصيل العلوم.

ومن الملفت للنظر أنّ ابن تيمية يعترض على طائفةٍ من أهل الكلام الّذين زعموا أنّ طريقة الرياضة وتصفية القلب لا تؤثّر في حصول العلم، ويخطّئهم في هٰذا النفي، ويقول: «بل الحق أنّ التقوى وتصفية القلب من أعظم الأسباب على نيل العلم، لٰكن لا بد من الاعتصام بالكتاب والسنّة في العلم والعمل، ولا يمكن أنّ أحدًا بعد الرسول يعلم ما أخبر به الرسول من الغيب بنفسه بلا واسطة الرسول،

---

(1) سورة الشورى: 51.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 507 و509 و510.

ولا يستغني أحدٌ في معرفة الغيب عمّا جاء به الرسول، وكلام الرسول مبيّنٌ للحقّ بنفسه، ليس كشف أحدٍ، ولا قياسه عيارًا عليه، فما وافق كشف الإنسان وقياسه وافقه، وما لم يكن كذٰلك خالفه، بل ما يسمّى كشفًا وقياسًا هو مخالفٌ للرسول، فهٰذا قياسٌ فاسدٌ وخيالٌ فاسدٌ، وهو الّذي يقال فيه ـ نعوذ بالله ـ من قياسٍ فلسفيٍّ وخيالٍ صوفيٍّ، والإنسان قد يصفّي نفسه ويلقي الشيطان في نفسه أشياء، فإن لم يعتصم بالذكر المنزّل، وإلّا اقترن به الشيطان كما قال تعالى: ﴿وَمَنْ يَعْشُ عَنْ ذِكْرِ الرَّحْمٰنِ نُقَيِّضْ لَهُ شَيْطَانًا فَهُوَ لَهُ قَرِينٌ﴾[1] وقوله: ﴿فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلا يَضِلُّ وَلا يَشْقَى﴾[2]»[3].

ومن ناحيةٍ أخرى فإنّ لتشخيص الكشف الصائب عن الكشف الخاطئ إضافةً إلى عرض الكشف على الكتاب والسنّة؛ ميزانًا ومعيارًا آخر يقترحه ابن تيمية وهو المطابقة للعقل الصريح، وكما ذكرنا سابقًا أنّ مراده من العقل الصريح هو ما يتجسّد في قياس التمثيل أو قياس الغائب على الشاهد فيقول:

«مَنِ ادَّعَى فِيمَا حَصَلَ لَهُ مِنَ الْمُكَاشَفَةِ وَالْمُخَاطَبَةِ أَمْرًا يُخَالِفُ صَرِيحَ الْعَقْلِ يُعْلَمُ أَنَّهُ غَالِطٌ فِيهِ، كَمَنْ قَالَ مِنَ الْقَائِلِينَ بِوَحْدَةِ الْوُجُودِ: "إِنِّي أَشْهَدُ بِبَاطِنِي وُجُودًا مُطْلَقًا مُجَرَّدًا عَنِ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ، لَا اخْتِصَاصَ فِيهِ وَلَا قَيْدَ الْبَتَّةَ". لٰكِنْ يُقَالُ لَهُ: مَنْ أَيْنَ لَكَ أَنَّ هٰذا هُوَ رَبُّ الْعَالَمِينَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ؟ فَإِنَّ كَوْنَ مَا شَهِدْتَهُ بِقَلْبِكَ هُوَ اللهُ، أَمْرٌ لَا يُدْرَكُ بِحِسِّ الْقَلْبِ، وَإِذَا ادَّعَيْتَ أَنَّهُ حَصَلَ لَكَ فِي الْكَشْفِ مَا يُنَاقِضُ صَرِيحَ الْعَقْلِ، عُلِمَ أَنَّكَ غَالِطٌ. فَيُقَالُ لَهُ: وَجْدُكَ وَذَوْقُكَ لَمْ يُفِدْكَ إِلَّا شُهُودَ وُجُودٍ مُطْلَقٍ بَسِيطٍ، لٰكِنْ مِنْ أَيْنَ لَكَ أَنَّ هٰذَا هُوَ رَبُّ الْعَالَمِينَ؟ بَلْ مِنْ أَيْنَ لَكَ أَنَّ هٰذَا ثَابِتٌ فِي الْخَارِجِ عَنْ نَفْسِكَ كُلِّيًّا مُطْلَقًا مُجَرَّدًا؟ بَلْ إِنَّمَا تَشْهَدُهُ

---

(1) سورة الزخرف: 36.

(2) سورة طٰهٰ: 123.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 511 و512.

كُلِّيًّا مُطْلَقًا مُجَرَّدًا فِي نَفْسِكَ. وَلَسْتَ تَعْلَمُ بِحِسٍّ وَلَا عَقْلٍ وَلَا خَبَرٍ أَنَّ هٰذا هُوَ فِي الْخَارِجِ. كَمَا أَنَّ النَّائِمَ إِذَا شَهِدَ حِسُّهُ الْبَاطِنُ أَشْيَاءَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ يَقِينٌ أَنَّ هٰذا فِي الْخَارِجِ. فَإِذَا عَادَ إِلَيْهِ عَقْلُهُ عَلِمَ أَنَّ هٰذَا كَانَ فِي خَيَالِهِ فِي الْمَنَامِ»[1].

ومن التناقض الّذي وقع فيه ابن تيمية هو قوله تارةً: «إِنَّ النَّائِمَ إِذَا شَهِدَ حِسُّهُ الْبَاطِنُ أَشْيَاءَ لَمْ يَكُنْ مَعَهُ يَقِينٌ أَنَّ هٰذَا فِي الْخَارِجِ. فَإِذَا عَادَ إِلَيْهِ عَقْلُهُ عَلِمَ أَنَّ هٰذا كَانَ فِي خَيَالِهِ فِي الْمَنَامِ»، وتارةً أخرى يصرّح بأنّ الرؤيا قد يحصل بها معرفة المغيّبات، وهي حقٌّ يحتجّ به على من ينكر هٰذا الجنس مطلقًا، ولٰكن يرى أنّ النبوّة ليست كلّها من هٰذا الجنس»[2]. وهٰذا تناقضٌ واضحٌ في رأيه. اللّٰهمّ إلّا أن نميّز بين المنامات والرؤيا الّتي تكشف عن الغيب، وتخبر عمّا وراء الحسّ والحسّيّات، وهي الرؤيا الصادقة، وبين الرؤيا الّتي تعكس ما تأثّرت به حواسّ الإنسان من الأحداث اليوميّة، فيراها في المنام لشدّة تأثّره منها، أو ما يكون من باب أضغاث الأحلام.

دراسةٌ نقديّةٌ

إنّ ما ذكره الفكر السلفيّ عامّةً وابن تيمية خاصّةً حول المعرفة الباطنيّة والكشف والشهود يعاني من بعض التناقضات والإشكاليّات، منها:

1- لا شك أنّ هناك علاقةً وطيدةً بين الكشف والإلهام والشهود الباطنيّ، وبين تجرّد النفس الإنسانيّة، فكلّ مجرّدٍ له علمٌ حضوريٌّ بذاته، وإنّ الكشف والشهود الباطنيّ هو من سنخ العلم الحضوريّ الّذي لا يتوسّط المفهوم الذهنيّ بين العالم والمعلوم الخارجيّ، والعلم الحضوريّ لا يتحقّق إلّا في ضوء تجرّد النفس وتنزّهها عن المادّة والجسمانيّات، وهٰذا لا يتلاءم مع ما يعتقده التيّار السلفيّ من تجسيم النفس الإنسانيّة. فإذا كان المدرِك وهو النفس جسمًا، وكان المدرَك جسمًا

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 397.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 486.

أيضًا وهو الله تعالى، فلا بدّ من أن يكون الإدراك القائم بهما أيضًا جسمانيًّا ماديًّا، وهٰذا لا يتناغم مع تجرّد النفس ولا مع تجلّي الحقائق الغيبيّة للنفس، ولا مع إفاضة العلوم على النفس من قِبل الملائكة والجنّ.

ولذٰلك يعتقد ابن تيمية أنّ النفس والروح ساريةٌ في الجسد كما تسري الحياة الّتي هي عرضٌ في جميع الجسد[1]. وكذٰلك يصرّح ابن قيّمٍ الجوزيّة بأنّ الروح والنفس الإنسانيّة جسمٌ مخالفٌ بالماهيّة لهٰذا الجسم المحسوس، وهو جسمٌ نورانيٌّ عِلويٌّ خفيفٌ حيٌّ متحرّكٌ ينفذ في جوهر الأعضاء، ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم. فما دامت هٰذه الأعضاء صالحةً لقبول الآثار الفائضة عليها من هٰذا الجسم اللطيف بقي ذٰلك الجسم اللطيف مشابكًا لهٰذه الأعضاء[2]. وهٰذه النظريّة تنصّ على جسمانيّة النفس الإنسانيّة ومادّيّتها.

والنتيجة: أنّ تسلّم الكشف والشهود الباطنيّ ولو في إطار الشرع والكتاب والسنّة لا ينسجم مع القول بجسمانيّة النفس الإنسانيّة ومادّيّتها.

2- قد تقدّم في مبحث الكشف والشهود الباطنيّ أنّ ابن تيمية يعتقد بأنّ الاعتقادات والإرادات الفاسدة تحصل بسبب شياطين الإنس والجنّ، والاعتقادات الصحيحة والإرادات المحمودة قد تحصل بسبب الملائكة[3]، وأنّ التقوى وتصفية القلب من أعظم الأسباب على نيل العلم[4]، وأنّ الرؤيا قد يحصل بها معرفة المغيّبات[5].

ولٰكنّ هٰذه المطالب لا تتلاءم ولا تتوافق مع المبادئ الحسّيّة الّتي اتّخذها الفكر

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 302.

(2) ابن قيّمِ الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، الروح، ص 257.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 507 و509 و 510.

(4) المصدر السابق، ص 511 و512.

(5) المصدر السابق، ص 486.

السلفيّ في الأسس المعرفيّة، وهي «ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواسّ فإنّما يكون معدومًا لا موجودًا»[1]، وأنّ العقل لا ينفكّ عن التخيّل، وما ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ لا يمكن تخيّله والتصديق به[2]، وهٰذا تناقضٌ صريحٌ؛ لأنّ التجارب العرفانيّة من الكشف والشهود والإلهام تزيح الستار والحجاب عن قلب العارف وروحه، وتفتح له آفاقًا من عالم الغيب والملكوت ممّا وراء العالم الحسّيّ والمادّيّ، بحيث يشاهد العارف بقلبه ما لا يشاهده بحواسّه الظاهرة، وهٰذا يغاير المبنى الّذي يعتقد به الفكر السلفيّ من حصر الحقائق في المحسوسات، وأن ما ليس بمحسوسٍ ولا متخيّلٍ فهو معدومٌ.

3- يعتقد ابن تيمية بأنّ الرؤيا قد يحصل بها معرفة المغيّبات، وهي حقٌّ يحتجّ به على من ينكر، ولا يعتبرها أمورًا خياليّةً لا واقعيّة لها، ولٰكنّه في الوقت نفسه يتّهم أهلَ المعرفة بأنّ ما يدّعونه من الكشف والمشاهدة عامّته خيالاتٌ في أنفسهم! وهٰذا تناقضٌ بيّنٌ في كلامه؛ لأنّ العرفاء قد تلقّوا شطرًا من المعارف الغيبيّة والمغيّبات عن طريق الرؤيا والمنام الصادق، ولا يمكن الاعتراف بالمقدّمة وإنكار النتيجة المترتّبة عليها.

وبعبارةٍ أخرى: يعترف ابن تيمية بالمقدّمة الموصلة إلى المعرفة الباطنيّة وهى التقوى وتصفية القلب ويقول: «بل الحقّ أنّ التقوى وتصفية القلب من أعظم الأسباب على نيل العلم»[3]، ولٰكن لا يعتقد بالنتيجة الحاصلة من هٰذه المقدّمة السلوكيّة، ويعتبرها وهمًا وخيالًا وسرابًا، وهٰذا تناقضٌ آخر. إلّا أن نقول إنّه يسلّم بالكشف والشهود الباطنيّ، ولٰكن في إطار الشرع، وما دام يؤيّده الكتاب والسنّة.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص341.

(2) المصدر السابق.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 511 و512.

وكذٰلك فإنّه يسلّم أنّ الاعتقادات والإرادات الفاسدة تحصل بسبب شياطين الإنس والجنّ، والاعتقادات الصحيحة والإرادات المحمودة قد تحصل بسبب الملائكة وصالحي الإنس[1]، ولٰكنّه مع ذٰلك ينكر كشفَ العرفاء الّذي من مصاديقه إخبار الملائكة إيّاهم ببعض الأمور الغيبيّة.

4 - يميّز ابن تيمية بين ما يعلم العقلُ بطلانه وامتناعه، وبين ما يعجز العقلُ عن تصوّره ومعرفته، ويقول إنّ الأوّل من "محالات العقول" والثاني من "مُحارات العقول" [2]. والعرفاء أيضًا يعتقدون بنفس هٰذا التقسيم ويقولون إنّ من الإلهامات والمكاشفات والمشاهدات الباطنيّة تُعدّ من "محارات العقول" الّتي يعجز العقل عن تصوّرها، وليست هٰذه المكاشفات والإلهامات من "محالات العقول" الّتي يعلم العقلُ بطلانها، بل هى طورٌ وراء طور العقل.

5 - يعترف ابن تيمية: «قد ثبت في صحيح البخاريّ: عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: إنّ الله قال: من عادى لي وليًّا فقد آذنته بالحرب، وما تقرّب إليّ عبدي بشيءٍ أحبّ إليّ ممّا افترضت عليه، وما يزال عبدي يتقرّب إليّ بالنوافل حتّى أحبّه، فإذا أحببته كنت سمعه الّذي يسمع به، وبصره الّذي يبصر به، ويده الّذي يبطش بها، ورجله الّذي يمشي بها، وإن سألني لأعطينّه، ولئن استعاذني لأعيذنّه، وما تردّدت عن شيءٍ أنا فاعله تردّدي عن نفس المؤمن يكره الموت وأنا أكره مساءلته»[3].

---

(1) المصدر السابق، ص 507 و509 و 510.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 391.

(3) البخاريّ، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاريّ، ج 5، ص 2384، باب التواضع؛ ابن تيمية الردّ على المنطقيّين، ج 1، ص 513 ـ 520.

هٰذا الحديث المعروف بحديث قرب النوافل من الركائز الأساسيّة في العرفان، ويعتمد عليه العرفاء كثيرًا، كما يعتقد به الفكر السلفيّ، ولٰكن لا يلتزم بلوازمه ونتائجه.

إذن كيف يتلاءم هٰذا الحديث المقبول عند السلفيّة مع رؤيتهم الكونيّة، وهي أنّ الله ـ تعالى ـ مبائنٌ من خلقه فوق عرشه، وهو مع ذٰلك يكون سمع العبد المحبوب عنده وبصره ويده ورجله؟! إلّا أن يؤوّلوا هٰذا الحديث ويقولوا إنّ المراد هو علم الله ـ تعالى ـ بمسموعات العبد وبمبصراته، وهٰذا خلاف الظاهر، مع أنّ التأويل خلاف مذهبهم.

المبحث السادس: معيار صدق القضايا في الفكر السلفيّ

من المعلوم أنّ بعض معتقدات الإنسان قد تكون خاطئةً وغير صائبةٍ؛ وبعضها الآخر قد تكون صحيحةً وصائبةً، فإذا كانت كذٰلك فلا مناص من وجود معيارٍ وميزانٍ لتمييز العقيدة الصحيحة عن العقيدة الخاطئة؛ لنتعرّف على صدق إحداها وكذب الأخرى؛ إذ يستحيل اجتماع النقيضين وارتفاعهما. والسؤال الّذي يطرح في المقام أنّه هل هناك معيارٌ أو معايير لتقييم المعارف البشريّة أو لا؟ فعند الإجابة على هٰذا السؤال المفصليّ نستطيع أن نميّز بين التيّار السوفسطيّ والشكّاكيّ الّذي ينفي أيّ معيارٍ وميزانٍ للمعرفة، ويعتقد بنسبيّة المعرفة، وينفي أيّ معرفة مطلقةٍ ثابتةٍ؛ وبين التيّار الّذي يركّز على وجود معيارٍ ومقياسٍ في المعارف البشريّة بل ويعتقد بأنّ هناك معرفةً مطلقةً ثابتةً ولو بنحو الإجمال.

ومن المعلوم أنّ الوصول إلى المعيّار الصحيح لتمييز صحة المعارف وسقمها يرتبط ارتباطًا وثيقًا بمعرفة معيار الصدق والكذب في القضايا؟ وفي ضوء أيّ ملاكٍ وميزانٍ يمكن أن نتعرف على صحّة شيءٍ وسقمه، أو صدقه وكذبه؟ وكيف يمكن معرفة الصحيح أو السقيم؟ وهل هناك معيارٌ وملاكٌ للصدق والكذب أو لا؟ إذن لا بدّ لنا في الخطوة الأولى أن نعرف معيار الصحّة والسقم، ثمّ نكتشف على ضوء هٰذا المعيار العقيدةَ الصحيحة والسقيمة.

وهنا لا بدّ من التفريق والتمييز بين مسألتين وهما: الأولى: ما هو معيار صدق القضيّة وكذبها؟ الثانية: كيف نميّز بين القضيّة الصادقة والقضيّة الكاذبة؟ وهناك

فرقٌ دقيقٌ بين المسألتين؛ فالمسألة الأولى تبحث بشكلٍ عامٍّ عن المعايير والموازين لتمييز المعرفة الصحيحة عن المعرفة الخاطئة.

لٰكنّ المسألة الثانية ترتبط بمقام تطبيق المعايير على المصاديق، فبعد أن عرفنا المعايير العامّة لتمييز الصحيح عن الخطإ في مجال العمل، يأتي بعد ذٰلك كيفيّة تطبيق تلك المعايير على معتقداتنا وعلومنا لنميّز الصحيح منها عن الخطإ؟ وهنا يأتي دور علم المنطق الّذي يتكفّل بهٰذه المهمّة ويساعد الإنسان في مقام تطبيق المعايير على المصاديق، ويعينه على تشخيص الصحيح عن السقيم»[1].

إذن محطّ بحثنا هنا هو الإجابة عن المسألة الأولى بمعنى: أنّنا في هٰذا المضمار نريد أن نسلّط الضوء على معيار الحق والباطل والصدق والكذب بشكلٍ عامٍّ، ونبحث عن الموازين والمقاييس الّتي تعيننا على تمييز القضيّة الصحيحة عن القضيّة السقيمة. فهناك نظريّاتٌ وآراءٌ متعدّدةٌ حول معيار صدق القضايا وكذبها في "نظريّة المعرفة"، نستعرضها بصورةٍ مجملةٍ، ثمّ نشير إلى وجهة نظر السلفيّة في هٰذا المجال:

أ ـ نظريّة المطابقة: إنّ المعيار المقبول والمطلوب عند قدماء المفكّرين المسلمين هو "مطابقة القضايا مع الواقع" ونسمّيه بنظريّة المطابقة؛ فكلّ قضيّةٍ وعقيدةٍ تطابق الواقع الخارجيّ فهي صادقةٌ؛ وكلّ قضيّةٍ وعقيدةٍ تخالف الواقع الخارجيّ العينيّ فهي كاذبةٌ وباطلةٌ، ولٰكن كيف يمكن إحراز مطابقة القضيّة للواقع؟ فنقول بشكلٍ موجزٍ: إنّ كلّ قضيّةٍ خبريّةٍ إمّا بدهيّةٌ وبيّنةٌ وإمّا نظريّةٌ ومبيَّنةٌ، فالبدهيات لا تحتاج إلى الدليل في صدقها، بل هي بيّنةٌ بذاتها مثل قضيّة "اجتماع النقيضين وارتفاعهما ممتنعٌ"، أو "الكلّ أعظم من الجزء". فهٰذه القضايا البدهيّة في الحقيقة رأس مالٍ للمعارف البشريّة، وتُعدّ الحجر الأساس لها؛ لذا تُسمّى هٰذه القضايا بأمّ القضايا أو أولى الأوائل، أمّا القضايا النظريّة الّتي تحتاج إلى الإثبات والدليل، فهي صادقة بإرجاعها إلى البدهيّات البيّنة في ضوء البرهان العقليّ القطعيّ كما ذكر في علم المنطق.

---

(1) مطهري، مرتضى، مجموعة الآثار، ج 9، ص 584.

ب- نظريّة تواطؤ الأذهان: إنّ معيار الصدق والكذب بناءً على هٰذه النظريّة ليس الانطباق على الواقع الخارجيّ؛ بل المعيار هو اتّفاق الأذهان وتواطؤها على شيءٍ خاصٍّ، فإذا اتّفقت الأذهان البشريّة على قبول شيءٍ فهو صادقٌ وحقٌّ؛ وإذا رفضت الأذهان شيئًا فهو باطلٌ وكاذبٌ[1].

جـ- النظريّة النفعيّة: تركّز المدرسة البراغماتيّة على أنّ كلّ قضيّةٍ وفكرةٍ لها نتائج وثمراتٌ عمليّةٌ على أرض الواقع، وتفيد الإنسان وتنفعه في حياته، فهي حقٌّ وصدقٌ، وكلّ قضيّةٍ وعقيدةٍ لا تنفع الإنسان والمجتمع، ولا جدوى فيها ولا فائدة فهي باطلةٌ، وإن كانت مطابقةً للواقع[2].

د- النظريّة الانسجاميّة أو الاتّساقيّة: تعتقد المدرسة الانسجاميّة أو الاتساقيّة أنّ معيار الصدق والحقّيّة هو الانسجام والتلاؤم مع مجموعةٍ من القضايا المرتبطة؛ بحيث لا تكذّب قضيّةٌ من القضايا الموجودة في تلك المنظومة سائر قضاياها. أو بعبارةٍ أخرى أنّ هناك مجموعةً من القضايا والأحكام تُستخدم وتُستعمل في علم، فإذا كان بين أجزاء هٰذا العلم نوعٌ من الانسجام والاتّساق والتوأمة، فقضايا هٰذا العلم صادقةٌ، وإلّا فهي كاذبةٌ.

هـ- نظريّة المدرسة الوضعيّة: تعتقد المدرسة الحسّيّة أنّ الحقيقة هي ما أثبتته التجربة الحسّيّة؛ بمعنى أنّ كلّ معرفةٍ وعقيدةٍ تُثبتها التجربة الحسّيّة عبر المختبرات والمجهريّات وتقتنصها الحواسّ الخمس صادقةٌ وصحيحةٌ، وإلّا فهي كاذبةٌ. ولسنا في هٰذه العجالة بصدد نقد هٰذه المعايير ودراستها؛ بل ذكرنا النظريّات المنافسة للنظريّة المتوخّاة؛ حتّى ندرس الموضوع بكلّ انفتاحٍ.

وإذا نظرنا إلى الفكر السلفيّ فسنراه يعتمد على "نظريّة المطابقة" في مجال صدق

---

(1) المصدر السابق، ص 589.

(2) المصدر السابق، ص 588.

القضايا؛ ولهذا يركّز ابن تيمية على نظريّة المطابقة في الكثير من كتبه، وسوف نستعرض شطرًا من الشواهد والنماذج الدالة على نظريّة المطابقة في هذا المجال:

1- «من المعلوم أنّ مقدرات الأذهان ومتصوّرات العقول يحصل فيها ما لا وجود له في الخارج، تارةً بأن لا يوجد ما يطابقه وهو الوهم، وتارةً مع وجود ما يطابقه، كمطابقة الاسم للمسمّى، والعلم للمعلوم، وهو مطابقة ما في الذهن لما في الخارج، ومطابقة الصورة العلميّة لمعلوماتها الخارجيّة»[1].

2- «فَإِنَّ الْخَبَرَ الصَّادِقَ الْحُكْمُ الذِّهْنِيُّ وَالْحُكْمُ الذِّهْنِيُّ يُطَابِقُ الْحَقِيقَةَ الْمَوْجُودَةَ، وَكُلُّ أَخْبَارِ الله صَادِقَةٌ، فَإِذَا كَانَتْ جَمِيعُهَا حَقِيقَةً وَاحِدَةً لَيْسَ فِيهَا تَغَايُرٌ أَصْلًا، وَذٰلك هُوَ الْحُكْمُ الذِّهْنِيُّ؛ لَزِمَ أَنْ تَكونَ هٰذه الْحَقِيقَةُ مُطَابِقَةً لِلْوُجُودِ الْخَارِجِ بِخِلَافِ الْخَبَرِ الْكَذِبِ، فَإِنَّهُ لَا يَجِبُ مُطَابَقَتُهُ لِلْوُجُودِ الْخَارِجِيِّ، وَالْحُكْمُ الْوَاحِدُ الذِّهْنِيُّ الّذي لَا تَغَايُرَ فِيهِ بِوَجْهٍ مِنْ الْوُجُوهِ إِذَا طَابَقَ الْمَحْكُومَ بِهِ لَزِمَ أَنْ يَكونَ الْمَحْكُومُ بِهِ كَذٰلك، وَإِلَّا لَمْ يَكُنْ مُطَابِقًا»[2].

3- «ما يتصوّر في الذهن إذا كان مطابقًا لما في الخارج كان علمًا، كما أن القول الّذي يكون معناه في الذهن ولفظه في اللسان إذا طابق ما في الخارج كان صدقًا، وليس نفس القول هو المقول الّذي في الخارج، فكذٰلك إذا تصوّرنا ماهيّة شيءٍ من الأشياء في أنفسنا، فما في النفس من التصوّر يطابق ما في الخارج»[3].

فهٰذه العبارات تنصّ على نظريّة المطابقة عند الفكر السلفيّ، وأمّا أسباب الخطإ في العلم عند ابن تيمية، فإنّه يقول:

«والخطأ في أسباب العلم: إمَّا لفوات شرط العلم، من فساد قوى الإدراك وضعفها، أو عدم التصوّر التامّ لطرفي القضيّة، الّذي يحصل العلم بالتصديق عند

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 5، ص 137.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، ج 6، ص 530.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصفديّة، ج 2، ص 281 و282.

تصوّر طرفيها، أو لوجود مانعٍ من الأهواء الصادّة عن سبيل الله، فإذا كان كذٰلك فلا تحصل معرفة الحقّ إلّا بوجود شروطه وانتفاء موانعه، وإلّا فمع عدم هٰذين قد تنكر العلوم الضروريّة، أو يجعل ما ليس بضروريٍّ ضروريًّا، والمثبتون يقولون للنفاة: أنتم في نفي هٰذا العلم الضروريّ، لا تخرجون عن هٰذه الأقسام، الّذي لا يخرج عنها مسفسطٌ، والنافون يقولون للمثبتة: بل أنتم المدّعون للعلم الضروريّ مع انتفائه، والمؤسّس في مقام بيان أنّه ليس عند منازعيه علمٌ ضروريٌّ بما ذكروه، وهو لا يمكنه نفي ذٰلك، وليس فيما ذكره ما ينفي ذٰلك، فظهر انقطاعه وانقطاع نظرائه معه في أوّل مقامٍ»[1].

والعجيب أنّ ابن تيمية يعتقد من جهةٍ أنّ معيار الصدق والكذب للقضايا والعلوم هو مطابقتها للواقع ونفس الأمر، ولٰكن في الوقت نفسه يفسّر الكون والعالَم تفسيرًا حسّيًّا مادّيًّا محصورًا في المتخيّل والمحسوس، مع اعترافه بالمفاهيم الّتي لا ثبوت لها في الواقع العينيّ ثبوتًا منحازًا مستقلًّا كمفهوم العلّة والمعلول، والسنخيّة، والقياس، واجتماع النقيضين، والامتناع وغيرها، والسؤال الّذي يُطرح هو: إذا كان معيار الصدق في القضايا هو مطابقتها للواقع، فما هو معيار مطابقة هٰذه المفاهيم المذكورة للواقع؟! فهل لمفهوم العلّيّة والمعلوليّة والسنخيّة والقياس مطابَقٌ ومَحكيٌّ مستقلٌّ في الواقع؟ كلّا، بل هٰذه المفاهيم تعدّ من المعقولات الثانويّة الّتي لها منشأ الانتزاع في الواقع، ولٰكن ليس لها مصداقٌ منحازٌ ومستقلٌّ فيه. وهٰذا هو منشأ الزلّات الفكريّة والمعرفيّة للفكر السلفيّ الّذي يحصر المعرفة في المحسوسات والمتخيّلات، ويغفل عن قدرات العقل وقابليّاته في انتزاع المفاهيم الثانويّة والاعتباريّة.

وبعبارةٍ أخرى فإنّ التسليم بـالمفاهيم الثانويّة العقليّة وحصر المعرفة في المحسوسات والمتخيّلات من التناقضات والتهافتات الّتي ابتلي بها الفكر السلفيّ.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 57.

الفصل الثالث

الآثار والتداعيات للأسس المعرفيّة السلفيّة

[illegible]

[illegible]

[illegible]

الأسس المعرفيّة السلفيّة الّتي تقدّم الكلام عنها لها آثار وتداعيات خطيرة على البعد المعرفيّ والبعد السلوكيّ الإنسانيّ، وهٰذا ما سيتّضح في المباحث التالية:

المبحث الأوّل: آثار التركيز على الحسّ وتداعياته

من الآثار الرئيسة المترتّبة على التركيز على الحسّ عند المدرسة السلفيّة هي: الرؤية الكونيّة المادّيّة ورؤية الله بالأبصار وتجسيم النفس الإنسانيّة والملائكة، ونفي التأويل وغيرها. ولٰكن قبل كلّ شيءٍ لا بدّ من معرفة العلاقة بين هٰذه الآثار والنتائج العقديّة من جهةٍ، وبين الأسس المعرفيّة السلفيّة من جهةٍ أخرى، فإذا كانت هناك علاقةٌ منتجةٌ بينهما، فكيف تُنتج الأسس المعرفيّة السلفيّة هٰذه الآثار والتداعيات؟

الجواب عن ذٰلك هو: أنّ جلّ هٰذه الآثار تنبثق وتنشأ من محوريّة النقل والنصّ والتجمّد على ظواهر الكتاب والسنّة في المنظومة الفكريّة السلفيّة. ثمّ إنّ الفهم الساذج والسطحيّ والقشريّ للنصوص الدينيّة من نتائج إقصاء العقل ورفض دوره الفعّال في المعرفة الدينيّة. ولٰكن ما هو منشأ الفهم السطحيّ والبسيط والقشريّ للدين؟ ولماذا اتّخذ الفكر السلفيّ هٰذا المنهج النصّيّ والسطحيّ والقشريّ في فهم الدين؟

وجوابه أنّ ذٰلك يعود إلى الجذور المعرفيّة السلفيّة وهي حصر المعرفة في الحسّ والحسّيّات، فقد بيّنا سابقًا أنّ الفكر السلفيّ ينتمي إلى مصدر الحسّ ويعتمد عليه أشدّ الاعتماد، وهٰذا التركيز المفرط على الحسّ والاعتماد التامّ عليه يسبّب نوعًا من السطحيّة والقشريّة في فهم النصوص الدينيّة، وينتج التصلّب والتجمّد على ظواهر الكتاب والسنّة، كأنّه نوعٌ من الحسّيّة تُستخدم في فهم النصوص، ونعبّر عنه

"بالحسّيّة النصّيّة". إذن العقليّة السلفيّة هي العقليّة النصّيّة الّتي تتولّد من التركيز المفرط على الحسّ، وحصر المعرفة فيه، ونفي ما سواه.

بعد ذكر هٰذه المقدّمة المهمّة والضروريّة ينبغي لنا أن نشير إلى بعض الآثار والتداعيات المترتّبة على التركيز المفرط على الحسّ:

1 ـ تأثير الانتماء الحسّيّ في التوحيد

إنّ المستقصي المنصف لآثار السلفيّة عمومًا وابن تيمية وأتباعه خصوصًا يجد أنّ الطابع الحسّيّ والنزعة الحسّيّة قد أثّرت في مسألة فهم التوحيد عندهم، فالتوحيد الّذي يقترحه الفكر السلفيّ نابعٌ وناجمٌ من الرؤية الحسّيّة والتجمّد على النصوص الدينيّة، فتوحيدهم أشبه بتوحيد أهل التشبيه والتجسيم. وقد اعترف بهٰذا المعنى ابن الجوزيّ (م ٥٩٧ ق) في الردّ على المحدّثين:

«واعلم أنّ عموم المحدّثين حملوا ظاهر ما تعلّق من صفات الباري ـ سبحانه ـ على مقتضى الحسّ، فشبّهوا؛ لأنهم لم يخالطوا الفقهاء فيعرفوا حمل المتشابه على مقتضى المحكم»[1].

وبحسب رأي أهل الحديث والسلفيّة فإنّ الله ـ سبحانه ـ قد استوى على عرشه، وعرشه في السماء فوق الأرض، فهو ـ تعالى ـ منفصلٌ ومباينٌ من خلقه. وتتجسّد النزعة الحسّيّة عند ابن تيمية في ردّه على رأي الجهميّة إذ يقول لهم: «هل الله فوق ما خلَق؟ فإن قالوا ليس هو فوقٌ ولا تحتٌ أعدموه؛ لأنّ ما كان لا تحت ولا فوق، فعدمٌ»[2].

وهٰذه العبارة تنصّ على الرؤية الحسّيّة لدى ابن تيمية ومدرسته العقديّة؛ لأنّ

---

(1) ابن الجوزيّ، عبد الرحمٰن بن عليٍّ، تلبيس إبليس، ج 1، ص 104.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، نقض تأسيس التقديس، ص 27.

من لا يؤمن بما وراء الحسّ والمحسوسات فهو يقدّر كلّ شيء بـالمقاييس الحسّيّة وينكر غير المحسوس.

والشاهد الآخر على ترسُّخ النزعة الحسّيّة في خبايا الذهن السلفيّ هو تقييم ابن تيمية لكلام إمامه أحمد بن حنبل في الردّ على الجهميّة الّذين يعتقدون بأنّ الله ـ تعالى ـ في كلّ مكان، ولا يكون في مكانٍ دون مكانٍ، فيسألهم أحمد بن حنبلٍ: أليس الله ولا شيء معه؟ فسيقولون: نعم. فيسألهم مرّةً أخرى: حين خلق الله الشيء خلقه في نفسه أو خارجًا من نفسه؟ فإنّه يصير إلى ثلاثة أقوال: الأوّل: إن زعم أنّ الله خلق الخلق في نفسه فقد كفر حين زعم أنّه خلق الخلق والشياطين وإبليس في نفسه. الثاني: إن قال خلقهم خارجًا من نفسه ثمّ دخل فيهم، كان هٰذا أيضًا كفرًا حين زعم أنّه دخل في كلّ مكان قذرٍ ورديءٍ. الثالث: إن قال خلقهم خارجًا من نفسه ثمّ لم يدخل فيهم، رجع عن قوله كلّه أجمع، وهو قول أهل السنّة.

ثمّ يقيّم ابن تيمية استدلال إمامه أحمد بن حنبلٍ ويقول: «فقد بيّن الإمام أحمد ما هو معلومٌ بالعقل الصريح والفطرة البديهة، من أنّه لا بدّ أن يكون خلَق الخلق داخلًا في نفسه أو خارجًا من نفسه؛ إذ كونه خلقه لا داخلًا ولا خارجًا معلومٌ نفيه، مستقرٌّ في الفطرة عدمه، لا يخطر بالبال مع سلامة الفطرة وصحّتها»[1].

وعلى ضوء هٰذا الاستدلال فالمفروض أنّ الله ـ تعالى ـ جسمٌ محسوسٌ مادّيٌّ، والخالق مع هٰذه الخصوصيّات الجسمانيّة حينما يخلق شيئًا إمّا يخلقه في داخل نفسه أو في خارج نفسه، وتُبنى الاحتمالات والفروض الثلاثة على هٰذا المفروض مسبقًا، لٰكنّ تجسيم الله ـ تعالى ـ خلافٌ لحكم العقل السليم، وتترتّب عليه من المحاذير والمفاسد ما لا يخفى على عاقلٍ، فإذا فسد المبنى فسد البناء. وهنا ينبغي الإشارة إلى كلام أمير

---

(1) المصدر السابق، ص 23 و 24 و60.

المؤمنين عليّ بن أبي طالبٍ عليه السلام في (نهج البلاغة) حول علاقة وجود الله ـ تعالى ـ بخلقه قائلًا: «مع كلّ شيءٍ لا بمقارنة، وغير كلّ شيءٍ لا بمزايلةٍ»[1].

ويقول ابن تيمية في موضعٍ آخر: «فقد بيّن أنّ القياس والمعقول يوجب أنّ ما لا يكون في الشيء، ولا خارجًا منه، فإنّه لا يكون شيئًا، وإنّ ذٰلك صفة المعدوم الّذي لا وجود له، فالقياس هو الأقيسة العقليّة، والمعقول هو العلوم الفطريّة»[2].

ولا شكّ أنّ هٰذه الرؤية الحسّيّة القائلة: «إنّ ما لا يكون في الشيء، ولا خارجًا منه، فإنّه لا يكون شيئًا»، نابعةٌ من العقل الجسمانيّ، أو قياس الغائب على الشاهد، أو قياس التمثيل على حدّ تعبير ابن تيمية، ولٰكنّ العقل البرهانيّ والفطرة السليمة يتبرّآن من هٰذه الرؤية، ولا يحصران مصادر المعرفة في الحسّ، ولا يفسّران العقلَ بالعقل الجسمانيّ.

وممّا ينقله ابن تيمية عن إمامه محمّد بن خزيمة أنّه قال: «من لم يقل إنّ الله فوق سماواته على عرشه بائنٌ من خلقه، وجب أن يُستتاب، فإن تاب، وإلّا قُتل، ثمّ ألقي في مزبلةٍ؛ لئلّا يتأذّى بنتن ريحه أهل الملّة ولا أهل الذمة»[3].

فمن يعتقد بـالحسّ والمحسوسات ويقدّر كلّ شيءٍ بالموازين الحسّيّة، يرى أنّ كلَّ موجودٌ إمّا داخلًا في الشيء الآخر أو خارجًا عنه، لٰكنّ ما هو غير المحسوس ولا الملموس فهو خارجٌ عن إطار المادّة والمحسوسات، فهو لا يخضع للسنن الخاصّة بعالم الحسّ، بل له أحكامٌ مختصّةٌ به.

وكأنّ أصحاب المدرسة الحسّيّة يقولون: كلّ موجودٍ فهو محسوسٌ، فما ليس

---

(1) ابن أبي الحديد، عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، ج 1، ص 73.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، نقض تأسيس التقديس، ص 18.

(3) المصدر السابق، ص 62.

بمحسوسٍ فهو ليس بموجودٍ، وابن تيمية يؤيّد هٰذا المعنى بقوله: «إنّ ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواسّ فإنّما يكون معدومًا لا موجودًا»[1].

والواضح أنّ ابن تيمية وأتباعه يتظاهرون بنفي تجسيم الله ـ تعالى ـ ويتبرّؤون منه، ولٰكنّهم يقدّرون الله بأقدارٍ جسمانيّةٍ، ويزنونه بموازين حسّيّة.

ولهٰذا يقول ابن تيمية: «وهٰذا لأنّ كون الشيء القائم بنفسه غير مماسٍّ لغيره ولا مباينٍ له، لما كان ممتنعًا في بديهة العقل، وادّعى الجهميّة إمكان ذٰلك في حقّ الله تعالى؛ لزمه أن يُجوّز كلّ الممتنعات الّتي تناظره»[2].

فهو يعتقد أنّ النسبة بين الوصفين "المماسّ" و"المباين" هي نسبة التناقض، بحيث لا يجوز اجتماعهما ولا ارتفاعهما، إذن لا يخلو موجودٌ عن هٰذين الوصفين (كلّ موجودٍ إمّا مماسٌّ وإمّا مباينٌ)، وسلب هٰذين الوصفين يوصف به المعدوم الّذي ليس بثابتٍ[3]. فلو حاولنا تطبيق هٰذه القضيّة على وجود الله ـ تعالى ـ بحسب نظر ابن تيمية، فإنّه تعالى: إمّا مماسٌّ للأشياء أو مباينٌ منها، ثمّ إنّ النسبة بين هٰذين الوصفين ليست التناقض، بل هي الملكة والعدم، بمعنى أنّ كلّ شيءٍ له شأنيّة الاتّصاف بملكة المسّ فهو إمّا مماسٌّ أو غير مماسٍّ أي المباين. فالله ﷻ خارجٌ عن إطار هٰذه القضيّة تخصّصًا لا تخصيصًا؛ لأنّه ـ تعالى ـ ليس له شأنيّة الاتّصاف بملكة المسّ حتّى يقال إنّه إمّا مماسٌّ وإمّا غير مماسٍّ.

فقول ابن تيمية: «كلّ موجودٍ إمّا مماسٌّ وإمّا مباينٌ» ناشئٌ عن المبنى الّذي اتّخذه في نظريّة المعرفة، وهي التركيز على الحسّ والإدراك الحسّيّ، فالله ـ تعالى ـ ليس جسمًا حتّى يقال إنّه إمّا مماسٌّ وإمّا غير مماسٍّ. نعم، كلّ جسمٍ أو جسمانيٍّ إمّا مماسٌّ وإمّا غير مماسٍّ، والله ﷻ منزّهٌ عن الجسم.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 341.

(2) المصدر السابق، ص 58.

(3) المصدر السابق.

والملاحظ في الرؤية الحسّيّة المادّيّة أنّها تفسّر وتبيّن جميع الحقائق ـ حتّى وجود الله تعالى ـعلى أساس الحسّ والحسيّات؛ ولذا يقول ابن تيمية:

«وليس في كتاب الله ولا سنّة رسوله ولا قول أحدٍ من سلف الأمّة وأئمّتها أنّه ـ تعالى ـ ليس بجسمٍ، وأنّ صفاته ليست أجسامًا وأعراضًا، فنفي المعاني الثابتة بالشرع والعقل بنفي ألفاظٍ لم ينف معناها شرعٌ ولا عقلٌ جهلٌ وضلالٌ»[1].

والشاهد على فكرة التجسيم والتشبيه لدى الفكر السلفيّ هي رواية الأصابع الأربعة والأطيط الّتي ذكرناها سابقًا، إذ عدّها ابن تيمية مقبولةً عند أكثر أهل السنّة والجماعة، واعتبرها روايةً مشهورةً، وقد كرّرها في كتبه أكثر من عشر مرّات[2]، تقول الرواية:

«إن عرشه [أي الله تعالى] أو كرسيّه وسعَ السماوات والأرض، وإنّه يجلس عليه فما يفضل منه قدْرُ أربعة أصابع، أو فما يفضل منه إلّا قدْرُ أربعة أصابع، وإنّه ليئطُّ به أطيط الرحل الجديد براكبه»[3]. والأطيط هو صوت الرَّحْلِ والإبل من ثِقل أحمالها[4].

ومن الواضح أنّ هٰذه الرواية وغيرها من الروايات الّتي تنصّ على تجسيم الله تعالى، والّتي يتبنّاها الفكر السلفيّ بنحو التسليم والقبول، هي من الروايات الإسرائيليّة، وهٰذا دليلٌ على أنّ العقليّة السلفيّة نابعةٌ من العقليّة النصّيّة، وخصوصًا عند ابن تيمية وأتباعه.

وقد حاول ابن قيّمٍ الجوزيّة تقسيم التوحيد إلى عدّة أقسام:

1ـ توحيد الفلاسفة.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 93.

(2) محمد فارس جرادات، ابن تيمية بين وهم المرجعيّة وسطوة الدم، ص 274.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 16، ص 435.

(4) ابن منظورٍ، محمّد بن مكرم، لسان العرب، ج 7، ص 256.

2ـ توحيد الجهميّة.

3- توحيد القدريّة الجبريّة.

4ـ توحيد الاتّحاديّة.

5ـ توحيد الرسل والأنبياء، فقد جاءت الرسل بإبطال الأقسام الأربعة الْأُوَلِ، وقد دلّ على بطلانها العقلُ والنقل:

فأمّا توحيد الفلاسفة فيرتكز على أنّ الله ـ تعالى ـ ليست له ماهيّةٌ زائدةٌ على وجوده، ويرتكز على إنكار صفات كماله من السمع والبصر والقدرة والحياة والإرادة والكلام والوجه واليدين، وليس فيه أمران متغايران يتميّز أحدهما عن الآخر، ويستدلّون على إنكار صفات الكمال بأنّه لو كان لله ـ تعالى ـ صفةٌ أو كلامٌ أو مشيئةٌ، أو علمٌ، أو حياةٌ وقدرةٌ، أو سمعٌ أو بصرٌ، لم يكن واحدًا من كلّ وجهٍ، بل كان الربّ ـ تعالى ـ مركّبًا جسمًا مؤلّفًا من الأجزاء، فجعلوا اللهَ ﷻ من جنس الجوهر الفرد الّذي لا يُحسّ ولا يُرى، ولا يتميّز منه جانبٌ عن جانبٍ، بل الجوهر الفرد يمكن وجوده، وهٰذا الواحد الّذي جعلوه حقيقة ربّ العالمين يستحيل وجوده. فسمّوا أعظمَ التعطيل بأحسن الأسماء، وهو التوحيد، وسمّوا أصحَّ الأشياء وأحقّها بالثُّبوت ـ وهو صفات الرّبِّ ـ بأَقبح الأسماء، وهو التركيبُ والتأليفُ.

القسم الثاني من التوحيد، توحيد الجهميّة وهو مشتقٌّ من توحيد الفلاسفة، وهو نفي صفات الربّ كعلمه وكلامه وسمعه وبصره وحياته وعلوّه على عرشه، ونفي وجهه ويديه. فقطب رحى هٰذا التوحيد جحد حقائق أسماء الله ـ تعالى ـ وصفاته.

التوحيد الثالث توحيد القدريّة الجبريّة، وهو إخراج أفعال العباد عن إطار إرادتهم وكسبهم، فليست أفعال العباد منسوبةً إليهم، بل هي نفس فعل الله تعالى، فهو الفاعل لأفعال العباد دونهم. ونسبة الأفعال إلى العباد ينافي التوحيد عند القدريّة الجبريّة.

القسم الرابع من التوحيد هو توحيد القائلين بوحدة الوجود، وأنّ الوجود

عندهم واحدٌ، وليس ثمّة وجودان: قديمٌ وحادثٌ، خالقٌ ومخلوقٌ، واجبٌ وممكنٌ. بل الوجود عندهم واحدٌ بالعين، والكلّ من عينٍ واحدةٍ، بل هو العين الواحدة.

بعد أن ذكر ابن قيّمٍ الجوزيّة هٰذه الأقسام الأربعة يطعن فيها ويقول: «فَأَيُّ حَمْدٍ لِمَنْ لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ، وَلَا يَعْلَمُ وَلَا يَتَكَلَّمُ وَلَا يَفْعَلُ، وَلَا هُوَ فِي الْعَالَمِ وَلَا خَارِجٌ عَنْهُ وَلَا مُتَّصِلٌ بِهِ وَلَا مُنْفَصِلٌ عَنْهُ، وَلَا فَوْقَهُ وَلَا تَحْتَهُ، وَلَا عَنْ يَمِينِهِ وَلَا عَنْ يَسَارِهِ؟ وَأَيُّ نِعْمَةٍ لِمَنْ لَا يَقُومُ بِهِ فِعْلٌ الْبَتَّةَ؟ وَأَيُّ مَالِكٍ لِمَنْ لَا وَصْفَ لَهُ وَلَا فِعْلَ؟»[1].

يعتقد ابن قيّمٍ أنّ جميع هٰذه الأقسام مرفوضةٌ وغير صحيحةٍ، وأنّ في قبالها التوحيد الصحيح وهو "توحيد الرسل والأنبياء"، وهو عبارةٌ عن إثبات صفات الكمال لله تعالى من كونه فاعلًا بمشيئته وقدرته واختياره، وأنّه وحده الّذي يستحقّ أن يُعبد ويُخاف ويُرجى ويُتوكّل عليه، فهو المستحقّ لغاية الحبّ بغاية الحبّ بغاية الذّل، وليس لخلقه من دونه وكيلٌ، ولا وليٌّ، ولا شفيعٌ، ولا واسطة بينه وبينهم في رفع حوائجهم عليه، وفي تفريج كُرُباتهم وإجابة دعَواتهم[2].

ثمّ إنّه يعتقد أنّ الطوائف الأربعة قد قلبوا الحقائق في باب التوحيد، ويعتقدون بتنزّه الله ـ تعالى ـ عن الأعراض والأبعاض والحدود والجهات وحلول الحوادث، ولٰكن النافذ البصير يكشف ما تحت هٰذه الألفاظ من الإلحاد وتكذيب الرسل وتعطيل الربّ تعالى عمّا يستحقّه من كماله؛ لأنّ مرادهم من الأعراض هو الصفات العارضة على الجسم، ومرادهم من الأبعاض هو اليدان والوجه وإمساك السماوات على إصبعٍ، والأرض على إصبعٍ، والشجر على إصبعٍ، والماء على إصبعٍ، فإنّ ذٰلك كلّه أبعاضٌ، والله منزّه عن الأبعاض عندهم، وأمّا مرادهم من الحدود

---

(1) ابن قيّمٍ الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، ج 1، ص 135 – 138؛ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 4، ص 150.

(2) ابن قيّمٍ الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، ج 1، ص 135 – 138.

والجهات فهو أنّ الله ليس فوق السماوات ولا على العرش، ولا يُشار إليه بالأصابع إلى فوقٍ، ولا ينزل من شيءٍ ولا يصعد إلى شيءٍ؛ إذ لو كان كذٰلك للزم إثبات الحدود والجهات له، وهو منزّهٌ عن ذٰلك برأيهم.

ومرادهم من حلول الحوادث أنّ الله ـ تعالى ـ لا يتكلّم بقدرته ومشيئته، ولا ينزل كلّ ليلةٍ إلى سماء الدنيا، ولا يأتي يوم القيامة ولا يجيء، ولا يغضب بعد أن كان راضيًا، ولا يرضى بعد أن كان غضبان، ولا يقوم به فعلٌ ولا أمرٌ مجدّدٌ بعد أن لم يكن، ولا يريد شيئًا بعد أن لم يكن مريدًا له، ولا استوى على عرشه بعد أن لم يكن مستويًا، ولا ينادي عباده يوم القيامة[1].

وهٰذا يخالف توحيد الأنبياء، فقد ثبت في النصوص الدينيّة جميع هٰذه الصفات الكماليّة الّتي نفاها وأنكرها هٰؤلاء.

وهٰذا التقسيم الّذي ذكره ابن قيّمٍ لا يخلو من إشكالٍ؛ إذْ لا شكّ أنّ الفلاسفة لا ينكرون صفات الله تعالى بشكلٍ مطلقٍ، بل ينكرون الصفات الزائدة على الذات المقدّسة، ويعدّون خلوَّ الذات المتعالية عن الكمالات نقصًا وعيبًا لله تعالى. فهم يعتقدون أنّ الصفات الإلٰهيّة مختلفةٌ مفهومًا ومتّحدةٌ مصداقًا، بمعنى أنّ الذات الإلٰهيّة بسيطةٌ غير مركّبةٍ، وأنّه ﷻ منزّهٌ عن جميع أقسام التركيب؛ لأنّ المركّب يحتاج إلى أجزائه ومقوّماته في تكوّنه، والاحتياج ينافي وجوبَ الوجود والغناء الذاتيّ لله تعالى، فـهٰذه الذات البسيطة الّتي تكون في ذروة البساطة مصداقًا لكلّ الصفات الكماليّة من العلم والحياة والقدرة وغيرها، وإنّ هٰذه الصفات ليست متكثّرةً ومتعدّدةً من حيث الوجود والمصداق؛ لأنّه يستلزم التركيب في الذات الإلٰهيّة، والتركيب يلازم الفقر والحاجة، وهٰذا عين التوحيد الصحيح، لا التوحيد الّذي يستلزم التركيب والانقسام والتجزئة في الذات الإلٰهيّة المؤدّي إلى الفقر والحاجة والإمكان في الله تعالى.

---

(1) المصدر السابق.

ثمّ كيف تعدّ هٰذه الأوصاف الجسمانيّة لله ﷻ ـ من الاتّصال والانفصال والفوقيّة والتحتيّة واليد والوجه والرجل والاستواء والنزول والضحك، وأنّه تعالى في صورة الشابّ الأمرد، وغيرها من الخصائص الجسمانيّة بمعانيها الحقيقيّة ـ كمالًا له تعالى، مع أنّها تدلّ على احتياجه وفقره وإمكانه تعالى عن ذٰلك علوًّا كبيرًا؟! فالفكر السلفيّ يحمل جميع هٰذه الأوصاف على المعاني الحقيقيّة العرفيّة وهٰذا يوجب التجسيم. والأعجب من ذٰلك كلّه هو أنّ السلفيّين ينسبون التوحيد الجسمانيّ إلى الأنبياء عليهم السلام وإلى الدين، ويكفّرون سائر المسلمين بسببه ويقتلونهم شرّ قتلٍ!

فالصفات الّتي أحصاها ابن قيّمٍ الجوزيّة لله ـ تعالى ـ من الاتّصال والانفصال والفوقيّة والتحتيّة والنزول والجهة ليست من الصفات الكماليّة والجماليّة حتّى نثبتها لله تعالى، بل هي صفاتٌ نقصيّةٌ وإمكانيّةٌ وسلبيّةٌ يتّصف بها الموجود الجسمانيّ المحدود بالزمان والمكان والجهات.

2- تأثير الانتماء الحسّيّ في رؤية الله بالأبصار

من جملة نتائج التمسّك بالرؤية الحسّيّة هي القول برؤية الله ﷻ في الآخرة، وإمكان رؤيته في الدنيا، يقول ابن تيمية: «إن الرسل ـ صلوات الله عليهم ـ قسّموا الموجودات إلى غيبٍ وشهادةٍ، وأمروا الإنسان بالإيمان بما أخبروا به من الغيب، وكون الشيء شاهدًا وغائبًا أمرٌ يعود إلى كونه الآن مشهودًا أو ليس الآن بمشهودٍ، فما لم يكن الآن مشهودًا يمكن أن يشهد بعد ذٰلك»[1].

لا شكّ أنّ ذات الله ـ تعالى ـ هو غيب الغيوب ومصدر كلّ غيبٍ في الكون:

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 107.

﴿وَعِنْدَهُ مَفاتِحُ الْغَيْبِ لَا يَعْلَمُها إِلاَّ هُو﴾[1]، ﴿قُلْ لَا يَعْلَمُ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ الْغَيْبَ إِلَّا اللهُ وَما يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُون﴾[2]. فبناءً على ما ذكره ابن تيمية من أنّ كلّ شيءٍ مشهودٌ ولٰكن إمّا مشهودٌ بالفعل وإمّا مشهودٌ بالقوّة، فيكون ذات الله ـ تعالى ـ يمكن أن يكون مشهودًا ومحسوسًا بالحواسّ الظاهرة، وهٰذا ينتج التجسيمَ والتشبيه، تعالى الله عن ذٰلك علوًّا كبيرًا.

فيعترف ابن تيمية بنظريّة التشبيه ويقول: «فاسم (المشبّهة) ليس له ذكرٌ بذمٍّ في الكتاب والسنّة، ولا كلام أحد من الصحابة والتابعين»[3].

وكان يعتقد أن ضرر المشبّهة أقلّ من ضرر المنزّهة؛ لأنّ الله بعث الرسل بالإثبات المفصّل، والنفي المجمل فأخبروا: أنّه بكلّ شيءٍ عليمٌ وعلى كلّ شيءٍ قديرٌ، وأنّه سميعٌ بصيرٌ، وأنّه يحب ويبغض، ويتكلّم، ويرضى ويغضب، وأنّه استوى على العرش، وغير ذٰلك ممّا أخبرت به الرسل، وقالوا في النفي ما قال الله: ﴿ليسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[4] و﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَد﴾[5] و﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾[6]، و﴿ فَلَا تَجْعَلُوا لِلّٰهِ أَنْدَادًا﴾[7].

أمّا أعداء الأنبياء من المشركين، ومن وافقهم من الصابئين المتفلسفة ونحوهم، فإنّهم يأتون بالنفي المفصّل والإثبات المجمل، ويطلقون عباراتٍ مجملةً تُحتمل في الباطل والحقّ فيقولون: ليس بجسمٍ، ولا جوهرٍ، ولا عرضٍ، ولا منقسمٍ، ولا

---

(1) سورة الأنعام: 59.

(2) سورة النمل: 65.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 101.

(4) سورة الشورى: 11.

(5) سورة الإخلاص: 4.

(6) سورة مريم: 65.

(7) سورة البقرة: 22.

مؤلّفٍ، ولا مركّبٍ، ولا محدودٍ، ولا له غايةٌ ولا انتهاء، ولا هو داخل العالم ولا خارجه، ولا كذا ولا كذا، حتّى ينفوا كلّ ما يمكن القلب أن يعلمه[1].

ويمكن إجمال مدّعيات ابن تيمية فى كلامه المتقدّم بما يلي:

أ ـ قسّم ابن تيمية الناس في الكلام المذكور إلى قسمين:

- أتباع الرسل والأنبياء.
- أعداء الرسل والأنبياء.

أمّا أتباع الرسل والأنبياء فيعتقدون "بالإثبات المفصّل والنفي المجمل"، وأمّا أعداء الرسل والأنبياء فيعتقدون "بالنفي المفصّل والإثبات المجمل"!

ب ـ ادعى أنّ العبارات الّتي يستعملها أهل التنزيه عباراتٌ مجملةٌ تُحتمل في الباطل والحقّ وهي: «ليس بجسمٍ، ولا جوهرٍ، ولا عرضٍ، ولا منقسمٍ، ولا مؤلّفٍ، ولا مركّبٍ، ولا محدودٍ، ولا له غايةٌ ولا انتهاءٌ، ولا هو داخل العالم ولا خارجه».

جـ ـ يعتقد أنّ هٰذه الأوصاف للموجود الجسمانيّ هي كلّ ما يعرفه الإنسان من الشيء، وكأنّ المصدر الوحيد للمعرفة البشريّة هو الحواسّ الخمس.

المناقشة

إنّ الإنسان المنصف يلمس في آراء ابن تيمية ومعتقداته النزعة الحسّيّة والانتماء الحسّيّ بكلّ وضوحٍ، وما هٰذه المدعيّات إلّا رشحةٌ من رشحات الاعتقاد الحسّيّ، ونتيجةٌ من نتائجه؛ ولذا ينبغي لنا معرفة مدى صدق هٰذه المدّعيات، فنقول:

أوّلًا: أنّ ابن تيمية خلط ما بين الإثبات والتشبيه، فتوهّم أنّ كلّ إثباتٍ وكلّ حكمٍ ثبوتيٍّ وإيجابيٍّ لله ـ تعالى ـ هو نوعٌ من التشبيه، وهٰذا خلطٌ وغلطٌ واضحٌ؛ إذ ليس

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، نقض تأسيس التقديس، ص 130.

كلّ إثباتٍ تشبيهًا، فالقرآن الكريم عندما يُثبت الحياة والعلم والقدرة لله ـ تعالى ـ فهٰذا لا يعني أنّ تلك الصفات كصفات المخلوقين، لأنّ الإثبات لا يستلزم التشبيه.

ثانيًا: أنّ نسبة الإثبات المفصّل والنفي المجمل إلى الأنبياء عليهم السلام نسبةٌ كاذبةٌ غير مصيبةٍ؛ لأنّ منهج الأنبياء هو الإثبات المفصّل والنفي المفصّل، فالأنبياء عليهم السلام وأتباعهم كما فصّلوا في إثبات الكمالات لله تعالى، كذٰلك فصّلوا في نفي النواقص والعيوب والحدود عن الله تبارك وتعالى. بل إنّ القرآن الكريم هو مَن يصرّح بذٰلك، قال تعالى: ﴿وَقُلِ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَمْ يَتَّخِذْ وَلَدًا وَلَمْ يَكُنْ لَهُ شَرِيكٌ فِي الْمُلْكِ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ وَلِيٌّ مِنَ الذُّلِّ وَكَبِّرْهُ تَكْبِيرًا﴾[1]، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[2]، ﴿وَأَنَّ اللهَ لَيْسَ بِظَلاَّمٍ لِلْعَبيد﴾[3]، ﴿قالَ لَنْ تَراني﴾[4]، فإذا أُضيفت هٰذه الآيات المباركة إلى ما ذكره ابن تيمية من الآيات النافية للأوصاف الجسمانيّة، وإلى الروايات المرويّة عن النبيّ وآله وأصحابه المنتجبين، نرى أنّ هناك معارف جمّةً حول نفي الأوصاف الإمكانيّة والعدميّة عن الله تعالى.

مضافًا إلى أنّ كثيرًا من الصفات السلبيّة راجعةٌ إلى مصدرٍ واحدٍ وهو نفي الجسميّة عن الله تعالى، فعندما نفينا عن الله الجسميّة، فقد نفينا عنه التركيب والتحديد والتقسيم والتغيير وجميع ما يترتّب على الأمور الجسمانيّة، فلا يحتاج إلى التفصيل والأطناب.

ثالثًا: أنّ هٰذه الآية المباركة ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾[5] أحكم آيةٍ في القرآن الكريم، فهي حاكمةٌ على كلّ الآيات القرآنيّة، فكلّ الصفات الثبوتيّة الواردة في

---

(1) سورة الأسراء: 111.

(2) سورة الأنعام: 103.

(3) سورة آل عمران: 182.

(4) سورة الأعراف: 143.

(5) سورة الشورى: 11.

القرآن تلاحَظ على ضوء هٰذه الآية المحكمة ـ أعني ﴿ليسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ـ فهٰذه آيةٌ محكمةٌ ترجع إليها الآيات المتشابهة.

رابعًا: أنّ هٰذه الأوصاف الجسمانيّة مثل التركيب والتحديد والانقسام وغيرها ليست أوصافًا مبهمةً تحتمل في الحقّ والباطل على السواء، بل كلّ إنسانٍ منصفٍ يعرف أنّ هٰذه الأوصاف بمعانيها العرفيّة والحقيقيّة تستعمل في الأمور المادّيّة والجسمانيّة، والله ﷻ منزّهٌ عن الجسم والخصوصيّات الجسمانيّة. إلّا إذا سلّمنا أنّ المصدر الوحيد للمعارف والعلوم البشريّة هو الحواسّ الخمس والإدراكات الحسّيّة، فيمكن عندئذٍ تفسير الصفات الثبوتيّة الإلٰهيّة تفسيرًا حسّيًّا جسمانيًّا، ولٰكن هٰذا ليس إلّا وقوعًا في ورطة التجسيم والتشبيه، وإنكارًا لسائر المصادر المعرفيّة، ووقوعًا في السفسطة.

خامسًا: أنّ ابن تيمية يقول: «اسم "المشبّهة" ليس له ذكرٌ بذمٍّ في الكتاب والسنّة»! مع أنّ القرآن ـ وإن لم يرد فيه لفظ "المشبّهة" ـ رفض فكرة التشبيه وعقيدة التجسيم في آياتٍ متعدّدةٍ، قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنتُمْ تَنظُرُونَ﴾[1]، وقال: ﴿ فَقَدْ سَأَلُوا مُوسَىٰ أَكْبَرَ مِن ذٰلِكَ فَقَالُوا أَرِنَا اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْهُمُ الصَّاعِقَةُ بِظُلْمِهِمْ﴾[2]، ﴿لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾[3].

3- حقيقة البدعة والسنّة

من آثار التركيز على الرؤية الحسّيّة التعريف الخاصّ لـمفهومي "البدعة" و"السنّة"، ويعتقد السلفيّون أنّ القرون الثلاثة الأولى هي خير القرون، وهي معيار تمييز الحقّ من الباطل، ويتمسّكون لإثبات هٰذا المدّعى بهٰذا الحديث:

---

(1) سورة البقرة: 55.

(2) سورة النساء: 153.

(3) سورة الأنعام: 103.

عن النَّبيّ ﷺ أنّه قال: «خير الناس قرني، ثمّ الّذين يلونهم، ثمّ الّذين يلونهم، ثمّ يجيء أقوامٌ تسبق شهادة أحدهم يمينه ويمينه شهادته»[1]. فكلّ عملٍ صدر من أهل هٰذه القرون الثلاثة فهو حقٌّ وسنّةٌ، وكلّ عملٍ صدر ما بعد هٰذه القرون الثلاثة ولم يكن مطابقًا لما صدر فيها فهو بدعةٌ وضلالةٌ؛ لذا يقول ابن تيمية في تعريف البدعة:

«إنّ البدعة هي الدين الّذي لم يأمر الله به ورسوله، فمَن دان دينًا لم يأمر الله ورسوله به فهو مبتدعٍ بذٰلك، وهٰذا معنى قوله تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللهُ﴾[2]. ولا ريب أنّ هٰذا يُشكِل على كثيرٍ من الناس؛ لعدم علمهم بالنصوص ودلالتها على المقاصد، ولعدم علمهم بما أحدث من الرأي والعمل وكيف يردّ ذٰلك إلى السنّة»[3].

وبناءً على هٰذا فإنّ السلفيّة تُعرِّف مفهومَ البدعة والسنّة تعريفًا خاصًّا وهو: أن يأتي في كلّ أمرٍ وقضيّةٍ النصُّ الخاصّ الّذي يشير إليه بشكلٍ صريحٍ، وأنّ كلّ ما لا نصّ فيه ولم يرد بشأنه دليلٌ شرعيٌّ خاصٌّ فإنّه بدعةٌ، وهٰذه الرؤية إلى النصوص الدينيّة تستلزم أن يكون في كلّ قضيّةٍ صغيرةٍ وكبيرةٍ، نصٌّ خاصٌّ ينصّ عليها ويبيّن حكمَها، وأيضًا تستلزم أن تكون الشريعة الإسلاميّة فاقدةً للضوابط والأحكام العامّة والقوانين الكلّيّة الّتي يمكن تطبيقها على الموضوعات والمسائل المستجدّة.

وبعبارةٍ أخرى، فلو كانت كلّ حادثةٍ يشترط في مشروعيّتها ونفي صفة البدعة عنها ورودُ الدليل الخاصّ عليها، لتعطّلت عمومات الكتاب والسنّة وبطل الاحتجاج بها، وفي ذٰلك هدمٌ لمعظم دلائل الشريعة، وتضييقٌ لدائرة الأحكام، ويلزم من ذٰلك أن تكون الشريعة غير وافيةٍ بأحكام ما يحدث من حوادث على امتداد الزمان، وهٰذه لوازم قد تؤدّي إلى نقصٍ في قدر الشريعة والنيل منها.

---

(1) البخاريّ، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاريّ، ج 2، ص 938.

(2) سورة الشورى: 21.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الاستقامة، ج 1، ص 5.

قد تجسّدت هٰذه الرؤية إلى البدعة والسنّة في بعض القضايا التاريخيّة، ونحن نشير إليها حتّى يتّضح المفهوم الخاطئ من البدعة أكثر:

أ ـ «روى أبو نعيمٍ الحافظ، عن محمّد بن أسلم، أنّه ولد له ولدٌ ـ قال محمّد بن القاسم الطوسيّ – فقال: اشتر لي كبشين عظيمين، ودفع إليّ دراهم، فاشتريت له، وأعطاني عشرةً أخرى، وقال لي: اشتر بها دقيقًا ولا تنخله واخبزه ـ قال: فنخلت الدقيق وخبزته، ثمّ جئت به فقال: نخلت هٰذا. وأعطاني عشرةً أخرى، وقال: اشتر به دقيقًا ولا تنخله واخبزه! فخبزته وحملته إليه. فقال لي: يا أبا عبد الله، العقيقة سنّةٌ، ونخل الدقيق بدعةٌ، ولا ينبغي أن يكون في السنّة بدعةٌ، ولم أحبّ أن يكون ذٰلك الخبر في بيتي بعد أن كان بدعةً»[1].

ب ـ «روى أبو حامدٍ الغزاليّ أنّ رجلًا قال: لأبي بكرٍ بن عيّاشٍ: كيف أصبحت؟ فما أجابه، وقال: دعونا من هٰذه البدعة؛ لأنّ البداية بعبارة "كيف أصبحت" بدعةٌ»[2].

ج ـ «وروي عن أبي مصعبٍ صاحب مالكٍ أنّه قال: قدم علينا ابن مهديّ ـ يعني المدينة ـ فصلّى ووضَعَ رداءه بينَ يدي الصفّ، فلمّا سلَّم الإمام رمقه الناس بأبصارهم ورمقوا مالكًا، وكان قد صلّى خلف الإمام، فلمّا سلَّم قال: من ها هنا من الحرس؟ فجاءه نفسان، فقال: خذا صاحب هٰذا الثوب فاحبساه! فحُبس، فقيل له: إنّه ابن مهديٍّ، فوجّه إليه وقال له: أما خفتَ الله واتّقيته أن وضعت ثوبكَ بين يديك في الصف وشغلت المصلّين بالنظر إليه، وأحدثت في مسجدنا شيئًا ما كنا نعرفه، وقد قال النبيّ ﷺ: "من أحدث في مسجدنا حدثًا فعليه لعنة

---

(1) الشاطبيّ، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، ج 4، ص 3.

(2) الغزاليّ، محمّد بن محمّدٍ، إحياء علوم الدين، ج 2، ص 230.

الله والملائكة والناس أجمعين"؟ فبكى ابن مهديٍّ، وآلى على نفسه أن لا يفعل ذٰلك أبدًا في مسجد النبيّ ﷺ ولا في غيره»[1].

د ـ يقول ابن الحاجّ: «وقد منع علماؤنا ـ رحمة الله عليهم ـ المراوح؛ إذْ إنَّ اتّخاذها في المساجد بدعةٌ![2] ويقول أيضًا: وَيَنْبَغِي أَنْ يَتَحَفَّظَ مِنْ هٰذه الْمَرَاوِحِ إنْ كَانَ فِي الْمَسْجِدِ؛ إذْ إِنَّهَا بِدْعَةٌ، وَقَدْ أَنْكرَ مَالِكٌ الْأَشْيَاءَ الّذي تُعْهَدُ فِي الْبُيُوتِ أَنْ تُعْمَلَ فِي الْمَسَاجِدِ؛ لِأَنَّهَا لَمْ تَكُنْ مِنْ فِعْلِ السَّلَفِ»[3].

هـ ـ وممّا قاله ابن الحاجّ أيضًا: «إنّ المصافحة بعد الصلاة بدعةٌ، وينبغي لإمام الجماعة أن يمنع ما أحدثوه من المصافحة بعد صلاة الصبح، وبعد صلاة العصر، وبعد صلاة الجمعة، بل زاد بعضهم في هٰذا الوقت فعل ذٰلك بعد الصلوات الخمس، وذٰلك كلّه بدعةٌ! وموضِع المصافحة في الشّرع إنّما هو عند لقاء المسلم لأخيه لا في أدبار الصّلوات الخمس، وذٰلك كلّه من البدع»[4]!

وممّا تقدم من الشواهد والأمثلة تتّضح معالم الفهم الخاطئ لمعنى البدعة، فهو ناشئٌ من الاعتقاد بأنّ كلّ أمرٍ حادثٍ لم يكن موجودًا في عصر الرسول ﷺ، ولم يرد بخصوصه نصٌّ معيَّنٌ يخصّه بالذكر، فهو داخلٌ في دائرة الابتداع، ومن هنا صار نخلُ الدقيق وتنقيته من الشوائب من البدع في الدين، وكذٰلك وضع الرداء بين يدي الصفّ في الصلاة من البدع الّتي تاب عن فعلها صاحبها! ويلحق بذٰلك عند هٰؤلاء التحيّة بعبارة "كيف أصبحت" والمصافحة بعد الصلاة، واستخدام المراوح في المساجد أيضًا، فهٰذه وأمثالها عندهم كلّها بدعٌ.

---

(1) الشاطبيّ، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، ج 1، ص 116.

(2) ابن الحاجّ، محمّد بن محمّد، المدخل، ج 2، ص 217.

(3) المصدر السابق، ج 1، ص 198.

(4) المصدر السابق، ج 2، ص 219.

فهٰذه الرؤية الخاطئة نفسها في مفهوم البدعة والسنّة موجودة في العصر الراهن بين السلفيّة المعاصرة، إذ يتّهمون الناس على ضوء هٰذه الروايات الباطلة بالبدعة. ويقولون: «إنّ كثيرًا من المبتدعين يزعمون أنّ الدليل العام يؤيّد بدعتهم، ويجوز لهم أن يُثبتوا نوعًا من العبادات لدخوله تحت الدليل العامّ، فمثلًا يقولون: إنّ تلاوة القرآن في المآتم تدخل تحت الأدلّة العامّة الّتي تحضّ على قراءة القرآن الكريم. ويقولون مثلًا: إنّ الصلاة على النبيّ ﷺ بعد الأذان ـ كما يفعله كثيرٌ من المؤذّنين بحيث إنّهم يجعلونها جزءًا من الأذان ـ مشروعةٌ؛ لأنّها داخله تحت عموم قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾[1]، وهٰذا خطأٌ وباطلٌ، بل لا بدّ من دليلٍ خاصٍّ للعبادات؛ حتّى تكون صحيحةً وموافقةً لما جاء به النبيّ ﷺ، ولا يكفي الاستدلال بعموم الأدلّة وكونها داخلةً في هٰذا العموم»[2].

فالجامدون على الظواهر والنصوص يضربون مثالًا لمنع التمسّك بعمومات الأدلّة ويقولون: لو قال شخصٌ عندما رأى المصلّين في المسجد يصلون سنّة الفجر أشتاتًا في أنحاء المسجد فقال: يا جماعة، هلّا اجتمعتم وصلّينا سنّة الفجر في جماعةٍ؛ لأنّه صحّ في الحديث قول النبي ﷺ: "يد الله مع الجماعة"، أو لأنّ النبيّ ﷺ يقول: "صلاة الجماعة تفضل صلاة الفرد بخمسٍ أو سبعٍ وعشرين درجةً"، فاستدلال هٰذا الرجل بالأدلّة العامّة لا يقبل ولا يصحّ، ولا يجوز أن تدخل سنّة الفجر في هٰذه العمومات، فصلاة سنّة الفجر في جماعةٍ بدعةٌ، وإن كان الشرع قد حثّ على الجماعة وعلى صلاة الجماعة، وأنّ صلاة الجماعة أفضل من صلاة الفرد[3].

ومن المستغرب أنّ أتباع السلفيّة في بحث حجّيّة الخبر الواحد يتمسّكون

---

(1) سورة الأحزاب: 56.

(2) عفانة، حسام الدين، اتّباعٌ لا ابتداعٌ ـ قواعد وأسسٌ في السنّة والبدعة، ج 1، ص 54.

(3) المصدر السابق.

بعمومات النصوص من الكتاب والسنّة لإثبات حجّيّة الخبر الواحد في العقائد، ويقولون إنّ: «نصوص الكتاب والسنّة بعمومها وإطلاقاتها تشمل العقائد أيضًا، وتوجب اتّباعه (النبيّ) فيها؛ لأنّها بلا شكٍّ ممّا يشمله قوله "أمرًا" في آية ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾[1]. ولٰكنّهم في هٰذا المورد يقولون إنّ الاستدلال بالأدلّة العامّة لا يقبل ولا يصحّ ولا يجوز! وهٰذه ازدواجيّة المعايير في الفكر السلفيّ.

لذا قال العلّامة السيّد محسنٌ الأمين طَيَّبَ اللهُ ثَرَاهُ في تعريف البدعة ونقد الرّؤية السلفيّة: «البدعة إدخال ما ليس من الدين في الدين، ولا يحتاج تحريمها إلى دليلٍ خاصٍّ لحكم العقل بعدم جواز الزيادة على أحكام الله تعالى، ولا التنقيص منها لاختصاص ذٰلك به ـ تعالى ـ وبأنبيائه الّذين لا يصدرون إلّا عن أمره، مع أنّه قد ورد النصّ بأنّ كلّ بدعةٍ ضلالةٌ وكلّ ضلالةٍ في النار. وأمّا تشخيصها فهو ممّا يقع فيه الاشتباه، فكم من بدعةٍ عدّت سنّةً وبالعكس، وسبب الاشتباه إمّا الخطأ في الدليل المستدلّ به على أنّ ذٰلك من الشرع أو ليس منه، أو تقليد مَن سنّها لحسن الظنّ به مع أنّه مبدعٌ، أو توهّم أنّه لا بدّ من ورود النصّ بها بالخصوص مع دخولها في عمومه أو إطلاقه، كما وقع في زماننا من بعض المتشدّدين، فقالوا: إنّ القيام عند ذكر ولادة النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ بدعةٌ لعدم ورود النصّ به، والحال أنّه يكفي فيه عموم ما فُهم من الشرع من لزوم احترام النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ورجحان تعظيمه. ثمّ البدعة لا تكون بدعةً إلّا إذا فُعلت بعنوان أنّها من الدين؛ لذا نرى أنّ الوهّابيّة توهّم أنّ التذكير والترحيم بدعةٌ؛ لأنّه لم يكن في عهد النبيّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ ولا نصّ فيه، ولٰكن يكفي في مشروعيّته عموم ما دلّ على رجحان ذكر الله ـ تعالى ـ والصلاة على نبيّه والدعاء ونحو ذٰلك»[2].

---

(1) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، الحديث حجّةٌ بنفسه في العقائد والأحكام، ج 1، ص 49.

(2) الأمين، محسنٌ، كشف الارتياب، ص 82.

وفي إطار الردّ على مزعمة الوهّابيّة القائلة: «إنّ هٰذا العمل لم يفعله أحدٌ من الصحابة والتابعين، ولا أمر به أحدٌ من الأئمّة ولا ورد فيه حديثٌ»، وادّعائهم أنّ «هٰذا بدعةٌ ما أنزل الله بها من سلطانٍ» يقول العلّامة السيّد محسنٌ الأمين: «مع أنّ دعوى ابن تيمية وابن عبد الوهّاب أنّه لم يفعل ذٰلك أحدٌ من الصحابة شهادةٌ على النفي وهي غير مقبولةٌ، فهل هٰؤلاء عاشروا جميع الصحابة واطّلعوا على أحوالهم حتّى عرفوا أنّه لم يصدر منهم ذٰلك؟ كلّا، ومن الّذي يدّعي الإحاطة بكلّ ما صدر من الصحابة؟ والعادة قاضيةٌ بأنّه قد خفيّت علينا من أحوالهم أمورٌ كثيرةٌ لم تنقل إلينا. ولو سلّمنا عدم فعل الصحابة له، ولٰكن ليس كلّ ما لم يفعله الصحابة يكون بدعةً، فالبدعة هي إدخال ما ليس من الدين في الدين، ومجرّد عدم فعل الصحابة له لا يدلّ على أنّه ليس من الدين، إذا لم يكن من الواجبات، لجواز أن يترك الصحابة المستحبّ أو المباح، وهل إنشاء ألفاظ الدعاء الّذي ندعو به الله ـ تعالى ـ يكون بدعةً؛ لأنّ الصحابة لم يدعوا بها؟! أو إذا أردنا أن ندعو الله ـ تعالى ـ مستلقين على ظهورنا يكون بدعةً لأنّه لم يفعله الصحابة؟! إلى غير ذٰلك ممّا لا يحصى. سبحانك اللّٰهمّ! ما هٰذا التضييق على العباد فيما وسّع الله عليهم فيه؟ بل إذا لم يفعل النبيّ ﷺ شيئًا لا يدلّ ذٰلك على تحريمه لجواز تركه المستحبّ والمباح، ولو سلّمنا جدلًا عدم فعل الصحابة لذٰلك، وإن ما لم يفعلوه يكون بدعةً، فما الّذي أوجب أن يكون شركًا وكفرًا كما زعمه ابن عبد الوهّاب، إذن كلّ ما دخل فى عمومٍ أو إطلاقٍ خرج عن البدعة، وليس كلّ ما لم يكن في زمن النبيّ ﷺ من الهيئات وبعض الكيفيّات، ولا كلّ ما لم يرد به بخصوصه نصٌّ بدعةٌ، بعد دخوله فى عمومات أدلّة الشرع وإطلاقاتها»[1].

ومن المعلوم بالضرورة أنّ النبيّ ﷺ لم يفعل جميع المباحات؛ لأنّها كثيرةٌ، ولا يستطيع بشرٌ أن يستوعبها عدًّا، فضلًا عن أن يتناولها. فمن زعم تحريم شيءٍ

(1) الأمين، محسنٌ، كشف الارتياب، ص 225 و226 و291.

بدعوى أنّ النبيّ ﷺ لم يفعله فقد ادّعى ما ليس عليه دليلٌ، وكانت دعواه مردودةً، وفي الصحيحين «عن خالد بن الوليد أنّه دخل مع النبيّ ﷺ بيت ميمونة، فأتى بضبٍّ محنوذٍ، فأهوى إليه رسول الله ﷺ بيده فقيل: هو ضبٌّ يا رسول الله. فرفع يده، فقلت: أحرامٌ هو يا رسول الله؟ فقال: لا، ولٰكن لم يكن بأرض قومي، فأجدني أعافه. قال خالدٌ: فاجتررته فأكلته، والنبيّ ﷺ ينظر»[1].

وفي الحديث دليلٌ للقاعدة الأصوليّة: أنّ ترك الشيء لا يقتضي تحريمه، وقد يقال: إنّ سؤال خالدٍ يدلّ على خلاف القاعدة، وهو أنّ الترك يقتضي التحريم.

فيقال في جوابه: لمّا رأى خالدٌ إعراض النبيّ ﷺ عن الضبّ بعد أهوى إليه ليأكل منه، حصل عنده شبهةٌ في تحريمه؛ فلذٰلك سأل، وكان جواب النبيّ ﷺ له مؤيّدًا للقاعدة، ومؤكّدًا لعمومها في أنّ ترك الشيء ولو بعد الإقبال عليه لا يفيد تحريمه.

ومن المعلوم أيضًا بالضرورة أنّ النبيّ ﷺ لم يفعل جميع المندوبات؛ لاشتغاله بمهامّ عظام، استغرقت معظم وقته: كتبليغ الدعوة، ومجادلة المشركين وأهل الكتاب، وجهاد الكفّار لحماية بيضة الإسلام، وعقد معاهدات الصلح والأمان والهدنة وإقامة الحدود، وإنفاذ السرايا للغزو، وبعث العمّال بجباية الزكاة، وتبليغ الأحكام، وغير ذٰلك ممّا يلزم لتأسيس الحكومة الإسلاميّة، وتحديد معالمها، بل ترك ﷺ بعض المندوبات عمدًا، مخافة أن تفرض على أمّته، أو يشقّ عليهم إذا هو فعله.

4 ـ نفي التأويل

من جملة تداعيات التركيز على الحسّ والرؤية الحسّيّة المادّيّة هي التجمّد على النصوص ونفي التأويل، والأخذ بظواهر الكتاب والسنّة من دون أيّ تفسيرٍ وتأويلٍ، فيذكر ابن تيمية بأنّ مفردة "التأويل" يُستعمل في ثلاثة معانٍ:

---

(1) البخاريّ، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاريّ، ج 5، ص 2105، باب الضبّ.

1ـ أنّ التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليلٍ يقترن به، وهٰذا هو الّذي عناه أكثر من تكلّم من المتأخّرين في تأويل نصوص الصفات وترك تأويلها، وهو اصطلاح أكثر المتأخّرين من المتكلّمين في الفقه وأصوله.

2ـ أنّ التأويل بمعنى التفسير، وهٰذا هو الغالب على اصطلاح مفسّري القرآن، كما يقول ابن جريرٍ وأمثاله من المصنّفين في التفسير: «واختلف علماء التأويل». فإذا ذكر أنّ فلانًا يعلم تأويل المتشابه، فالمراد به معرفة تفسيره.

3ـ هو الحقيقة الّذي يؤول إليها الكلام، كما قال تعالى: ﴿هَلْ يَنظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلُهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِن قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ﴾[1]. فتأويل ما في القرآن من أخبار المعاد هو ما أخبر الله ـ تعالى ـ به فيه، ممّا يكون من القيامة والحساب والجزاء والجنّة والنار ونحو ذٰلك، كما قال في قصّة يوسف لمّا سجد أبواه وإخوته: ﴿وَقَالَ يَا أَبَتِ هٰذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِن قَبْلُ﴾[2]، فجعل عين ما وجد في الخارج هو تأويل الرؤيا[3].

ثمّ إنّ ابن تيمية يردّ المعنى الأول لأنّه يخالف مذهبه ويقول: «وأمّا لفظ التأويل إذا أريد به صرف اللفظ عن ظاهره إلى ما يخالف ذٰلك لدليلٍ يقترن به، فلم يكن السلف يريدون بلفظ التأويل هٰذا، ولا هو معنى التأويل في كتاب الله عزّ وجلّ»[4].

فـالمعنى الأوّل من التأويل ـ وهو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليلٍ يقترن به ـ يعدّ مذمومًا وباطلًا؛ لأنّه من تأويل أهل التحريف والبدع، الّذين يتأوّلونه على غير تأويله، ويدّعون أنّ في ظاهر التأويل من المحذور ما

---

(1) سورة الأعراف: 53.

(2) سورة يوسف: 100.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، التدمريّة، ج 1، ص 91 – 96؛ درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 206.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، دقائق التفسير، ج 1، ص 330.

هو نظير المحذور اللازم فيما أثبتوه بالعقل[1]! ويصرّح أيضًا بأنّ هٰذا النوع من التأويل يُعدّ من باب تحريف الكلم عن مواضعه، والإلحاد في أسماء الله وآياته، فلا يقال في مثل هٰذا التأويل: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾، بل يقال فيه: ﴿قُلْ أَتُنَبِّئُونَ اللهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ﴾[2].

فلذٰلك يعتقد ابن تيمية أنّ التأويل في المصطلح القرآنيّ هو المعنى الثالث والثاني، وهما مشهوران عند سلف الأمّة وأئمّة المسلمين: «وقد ذكرنا في غير موضعٍ أنّ لفظ التأويل في القرآن يراد به ما يؤول الأمر إليه، وإن كان موافقًا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقًا له، وهو اصطلاح المفسرين المتقدّمين كمجاهدٍ وغيره، ويراد به صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلي المرجوح لدليلٍ يقترن بذٰلك، وتخصيص لفظ التأويل بهٰذا المعنى إنّما يوجد في كلام بعض المتأخّرين، فأمّا الصحابة والتابعون لهم بإحسانٍ، وسائر أئمّة المسلمين كالأئمّة الأربعة وغيرهم فلا يخصّون لفظ التأويل بهٰذا المعنى، بل يريدون المعنى الأوّل أو الثاني»[3].

ثمّ يحاول الردّ على مَن اعتقد بأنّ التأويل هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح ويقول:

«ويراد بالتأويل في اصطلاح كثيرٍ من المتأخّرين: صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، وهٰذا هو الّذي تدّعيه نفاة الصفات والقدر ونحو ذٰلك من نصوص الكتاب والسنّة. وهٰؤلاء قولهم متناقضٌ، فإنّهم بنوه على أصلين فاسدين: فإنّهم يقولون لا بدّ من تأويل بعض الظواهر كما في قوله: "جعت فلم تطعمني".

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، التدمريّة، ج 1، ص 113.

(2) سورة يونس: 18.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 14.

وقوله: الحجر الأسود يمين الله في الأرض، ونحو ذٰلك. ثمّ أيّ نصٍّ خالف رأيهم جعلوه من هٰذا الباب، فيجعلون تارة المعنى الفاسد هو الظاهر؛ ليجعلوا في موضع آخر المعنى الظاهر فاسدًا، وهم مخطئون في هٰذا وهٰذا، ومضمون كلامهم أنّ كلام الله ورسوله في ظاهره كفرٌ وإلحادٌ، من غير بيانٍ من الله ورسوله للمراد، وهٰذا قولٌ ظاهر الفساد، وهو أصل قول أهل الكفر والإلحاد. أمّا النصوص الّذي يزعمون أنّ ظاهرها كفرٌ، فإذا تدبّرت النصوص وجدتها قد بيّنت المراد، وأزالت الشبهة، فإنّ الحديث الصحيح لفظه: "عبدي، مرضت فلم تعدني، فيقول: كيف أعودك وأنت ربّ العالمين؟ فيقول: أما علمت أنّ عبدي فلانًا مرض، فلو عدته لوجدتني عنده". فنفس ألفاظ الحديث نصوصٌ في أنّ الله نفسه لا يمرض، وإنّما الّذي مرض عبده المؤمن. ومثل هٰذا لا يقال: ظاهره أنّ الله يمرض، فيحتاج إلى تأويلٍ؛ لأنّ اللفظ إذا قرن به ما يبين معناه، كان ذٰلك هو ظاهره كاللفظ العامّ، إذا قرن به استثناءٌ أو غايةٌ أو صفةٌ، كقوله: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾[1]، وقوله: ﴿فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ﴾[2]، ونحو ذٰلك، فإنّ الناس متّفقون على أنّه حينئذٍ ليس ظاهره ألفًا كاملةً ولا شهرين، سواءٌ كانا متفرّقين أو متتابعين»[3].

ومن المعلوم أنّ ابن تيمية يعرّف قسم الأوّل من التأويل فيقول: «هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليلٍ يقترن به». ويصف هٰذا القسم بأنّه من تأويل أهل التحريف والبدع الّذين يتأوّلونه على غير تأويله، وقد نسي أو تناسى أنّه هو نفسه مَن أوّل بعض الأحاديث على ضوء هٰذا التأويل الّذي يرفضه كما في الحديث: «عبدي، مرضت فلم تعدني. فيقول: كيف أعودك وأنت

---

(1) سورة العنكبوت: 14.

(2) سورة النساء: 92.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 5، ص 235 و236.

ربّ العالمين؟ فيقول: أما علمت أنّ عبدي فلانًا مرض، فلو عدته لوجدتني عنده»، فإنّ ابن تيمية صرف لفظ "مرضت" عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح بسبب قرينةٍ اقترنت بالجملة وهي القرينة المتّصلة في الكلام.

وعليه فإذا كانت القرينة اللفظيّة المتّصلة هي سبب صرف اللفظ عن ظاهره، فهل تستطيع القرينة اللبّيّة المتّصلة صرف الكلام عن ظاهره أيضًا؟ والجواب عن ذٰلك أنّه لا فرق بين القرينة الصارفة القطعيّة في الكلام، سواءٌ كانت لفظيّةً أو عقليّةً؛ لأنّ العقلاء في محاوراتهم العرفيّة وكلامهم يعتمدون على هٰذه القرائن اللفظيّة والعقليّة ويصرفون ظواهر الكلام بسببها عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح، إلّا أنّ الفكر السلفيّ ـ كما تقدّم في الصفات الخبريّة وظواهر الصفات الإلٰهيّة مثل اليد والوجه والاستواء والنزول والصعود وغيرها ـ لا يعتني بالقرينة الصارفة العقليّة، وهي رفض العقل للتجسيم بسبب اللوازم الفاسدة المترتّبة عليه، بل يأخذون بـظواهرها من دون أيّ تأويلٍ. يقول ابن تيمية:

«وَهُوَ ـ سُبْحَانَهُ ـ فَوْقَ الْعَرْشِ، رَقِيبٌ عَلَى خَلْقِهِ، مُهَيْمِنٌ عَلَيْهِمْ مُطَّلِعٌ إلَيْهِمْ؛ إلى غَيْرِ ذٰلك مِنْ مَعَانِي رُبُوبِيَّتِهِ، وَكُلُّ هٰذا الْكَلَامِ الّذي ذَكَرَهُ اللهُ؛ مِنْ أَنَّهُ فَوْقَ الْعَرْشِ، وَأَنَّهُ مَعَنَا؛ حَقٌّ عَلَى حَقِيقَتِهِ، لَا يَحْتَاجُ إلى تَحْرِيفٍ، وَلٰكِنْ يُصَانُ عَنِ الظُّنُونِ الْكَاذِبَةِ»[1].

وكذٰلك يحاول ابن تيمية أن يصرف بعضَ الآيات عن معناها الظاهريّ بلا أيّ قرينةٍ قطعيّةٍ من أجل إثبات عقيدته من القرآن، وهٰذا هو التفسير بالرأي المذموم في السنّة الشريفة، فعلى سبيل المثال يؤوّل لفظ "الميزان" في بعض الآيات بقياس التمثيل! فيقول: «والميزان الّتي أنزلها الله مع الكتاب حيث قال الله تعالى: ﴿اللهُ

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، العقيدة الواسطيّة، ج 1، ص 84.

الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾[1]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾[2]، هي ميزانٌ عادلةٌ تتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوي بين المتماثلين ويفرق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف»[3].

وكذلك يفسّر قوله تعالى: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[4] بالمعيّة العلميّة والإحاطة، وأنّه مطّلعٌ عليكم، شهيدٌ عليكم، ومهيمنٌ عالمٌ بكم[5]. وهٰذا يخالف ظاهر الآية؛ فإنّه يدلّ على معيّة ذات الله مع العباد "وهو معكم" لا "علمُه معكم"، ودليله على هٰذا التأويل هو قوله تعالى: ﴿ الرَّحْمَٰنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَىٰ﴾[6]. وإنّ الله ـ تعالى ـ على عرشه، ولٰكن علمُه في كلّ مكانٍ، ومن قال غير هٰذا فعليه لعنة الله[7]. فإذا كان كذٰلك، فما يقول ابن تيمية في قوله تعالى: ﴿وَاعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾[8]؟ فهل يعتقد أنّ علم الله يحول بين المرء وقلبه؟! كذٰلك الحال قوله تعالى: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾[9]، وهل يعتقد أنّ علم الله أقرب إلى الإنسان من حبل الوريد؟! فهٰذا تأويلٌ خلافٌ للظاهر.

---

(1) سورة الشورى: 17.

(2) سورة الحديد: 25.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 382.

(4) سورة الحديد: 4.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، ج 1، ص 241 و244.

(6) سورة طٰهٰ: 5.

(7) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الحمويّة الكبرى، ج 1، ص 327.

(8) سورة الأنفال: 24.

(9) سورة ق: 16.

ويفسّر ابن تيمية كلمة "المثَل" في قوله تعالى:﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَـٰذَا الْقُرْآنِ مِن كُلِّ مَثَلٍ﴾[1] بالقياس ويقول: «المثل هو القياس؛ ولهذا اشتمل القرآن على خلاصة الطرق الصحيحة الّتي توجد في كلام جميع العقلاء»[2]. وهٰذا التأويلُ للفظ "المثل" لا يوجد حتّى في المعاجم اللغويّة ولا غيرها[3].

والجدير بالذكر أنّ ابن تيمية يخلط بين مصطلح "الجري والتطبيق" وبين مصطلح "التأويل"، فيعدّ الأوّل من جملة الثاني، وقد أشكل ابن تيمية على بعض المفسّرين الّذين فسّروا "الشجرة الملعونة" ببني أميّة، وزعم أنّ هٰذا تأويلٌ باطلٌ مخالفٌ للظاهر[4].

ولفظ الشجرة الملعونة وإن كانت قد استعاره الله تعالى للدلالة على فساد الدين والمعتقد، ولكن تطبيقه على بني أمية هو من باب ذكر المصداق لا تأويل اللفظ بهم، وهذا الأسلوب مستعمل كثيرًا عند العرب.

---

(1) سورة الإسراء: 89.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 46.

(3) والعجب كلّ العجب من أبي بكرٍ بن خزيمة (223 هـ ـ 311 ه) الّذي يوصي ابن تيمية أتباعه بقراءة كتابه (التوحيد) ويعدّه إمام الأئمّة، فإنّه يُأوّل الحديث المعروف: «إذا قاتل أحدكم فيجتنب الوجه، فإنّ الله خلق آدم على صورته» من معناه الحقيقيّ الظاهريّ إلى معنًى آخر ويقول: «توهّم بعض من لم يتحرّ العلم أنّ قوله: "على صورته" يريد صورة الرحمٰن عزّ ربّنا وجلّ عن أن يكون هٰذا معنى الخبر، بل معنى قوله: "خلق آدم على صورته"، الهاء في هٰذا الموضع كنايةٌ عن اسم المضروب والمشتوم، أراد عليه السلام أنّ الله خلق آدم على صورة هٰذا المضروب، الّذي أمر الضارب باجتناب وجهه بالضرب، والّذي قبح وجهه، فزجر عليه السلام أن يقول: "ووجهُ مَن أشبه وجهَك"؛ لأنّ وجه آدم شبيه وجوه بنيه، فإذا قال الشاتم لبعض بني آدم: قبّح الله وجهك ووجه من أشبه وجهك، كان مقبّحًا وجه آدم (صلوات الله عليه وسلامه)، الّذي وجوه بنيه شبيهةٌ بوجه أبيهم، فتفهّموا ـ رحمكم الله ـ معنى الخبر، لا تغلطوا ولا تغالطوا فتضلّوا عن سواء السبيل، وتحمّلوا على القول بالتشبيه الّذي هو ضلال» [ابن خزيمة، التوحيد، ج 1، ص 59].

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 5، ص 382 – 384.

5- تجسيم النفس الإنسانيّة

من النتائج المترتّبة على النزعة الحسّيّة لدى الفكر السلفيّ هو تعريف الروح والنفس الإنسانيّة تعريفًا ماديًّا جسمانيًّا، حيث يحصر ابن تيمية الجوهرَ في الجوهر الجسمانيّ، وينفي سائر أقسام الجوهر أعني: النفس، والعقل، والمادّة، والصورة ويقول:

«فإنّا إذا علمنا أنّ الوجود ينقسم إلى جوهرٍ وعرضٍ، وأنّ أقسام الجوهر خمسةٌ كما زعموه مع أنّ ذٰلك ليس بصحيح ولا يثبت ممّا ذكروه إلّا الجسم، وأمّا المادّة والصورة والنفس والعقل فلا يثبت لها حقيقةٌ في الخارج، إلّا أن يكون جسمًا أو عرضًا، ولٰكن ما يثبتونه يعود إلى أمرٍ مقدّرٍ في النفس لا في الخارج»[1].

ويقول أيضًا: «إنّ الروح المفارقة للبدن الّذي يسمّونها النفس الناطقة تكون بعد فراق البدن منعَّمةً أو معذَّبةً، ثمّ إنّ الله يعيدها عند القيامة الكبرى إلى البدن، وهٰذا قول الصحابة والتابعين لهم بإحسانٍ وسائر أئمّة المسلمين، وعليه دلّ الكتاب والسنّة وإن كانوا لا يصفون بالنفس بالصفات الّتي يذكرها المتفلسفة، بل يثبتون لها بعد الموت حركةً وبقاءً، وغير ذٰلك ممّا دلّت عليه النصوص النبويّة والآثار السلفيّة»[2].

وبناءً على منهجيّة الفكر السلفيّ فإنّ الروح لا تختصّ بمحلٍّ من الجسد، بل هي ساريةٌ في الجسد كما تسري الحياة الّتي هي عرضٌ في جميع الجسد، فإنّ الحياة مشروطةٌ بالروح، فإذا كانت الروح في الجسد كان فيه حياةٌ، وإذا فارقته الروح فارقته الحياة[3]. إذن فإنّ الروح الّتي هي النفس لها تعلّقٌ بالقلب والدماغ، لٰكنّ مبدأ الفكر والنظر في الدماغ، ومبدأ الإرادة في القلب[4]. والجدير بالذكر أنّ النفس والروح في كلمات ابن تيمية بمعنًى واحدٍ من غير فرقٍ بينهما.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 131 و133.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصفديّة، ج 2، ص 267.

(3 ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 302.

(4) المصدر السابق، ج 9، ص 303 و304.

ولذلك يعتقد ابن تيمية وأتباعه أنّ النفس الإنسانيّة ليست جوهرًا مجرّدًا عن المادّة والجسمانيّات، بل هي جسمٌ لطيفٌ يسري في أعضاء البدن سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، يقول ابن قيّمٍ الجوزيّة حول حقيقة النفس والروح الإنسانيّة:

«إنّه جسمٌ مخالفٌ بالماهيّة لهذا الجسم المحسوس، وهو جسمٌ نورانيٌّ علويٌّ خفيفٌ حيٌّ متحرّكٌ ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، فما دامت هذه الأعضاء صالحةً لقبول الآثار الفائضة عليها من هذا الجسم اللطيف بقي ذلك الجسم اللطيف مشابكًا لهذه الأعضاء، وإفادتها هذه الآثار من الحسّ والحركة الإراديّة، وإذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها وخرجت عن قبول تلك الآثار فارق الروح البدنَ وانفصل إلى عالم الأرواح، وهذا القول هو الصواب في المسألة، وهو الّذي لا يصحّ غيره، وكلّ الأقوال سواه باطلةٌ، وعليه دلّ الكتاب والسنّة وإجماع الصحابة وأدلّة العقل والفطرة، ومن جملة تلك الأدلّة قوله تعالى: ﴿اللَّهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[1] ففي الآية ثلاثة أدلّة: الإخبار بتوفّيها، وإمساكها، وإرسالها»[2].

يقول ابن تيمية حول حقيقة النفس والروح: «والصواب أنّها [النفس] ليست مركّبةً من الجواهر المفردة، ولا من المادّة والصورة، وليست من جنس الأجسام المتحيّزات المشهودة المعهودة، وأمّا الإشارة إليها فإنّه يشار إليها، وتصعد وتنزل وتخرج من البدن وتسلّ منه كما جاءت بذلك النصوص ودلّت عليه الشواهد العقليّة، وأمّا قول القائل أين مسكنها من الجسد؟ فلا اختصاص للروح بشيءٍ

---

(1) سورة الزمر: 42.

(2) ابن قيّم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكر، الروح، ص 257.

من الجسد، بل هي ساريةٌ في الجسد كما تسري الحياة الّذي هي عرضٌ في جميع الجسد، فإنّ الحياة مشروطةٌ بالروح، فإذا كانت الروح في الجسد كان فيه حياةٌ، وإذا فارقته الروح فارقته الحياة»[1].

وفي كلام ابن تيمية هٰذا تعارضٌ واضحٌ، فإنّه من جهة يقول إنّ النفس والروح ليست من جنس الأجسام المتحيزات المشهودة المعهودة، ومن جهةٍ أخرى يُثبت للنفس والروح خصائص الأجسام المعهودة كالإشارة الحسّيّة، والصعود، والنزول، والخروج، والسريان! وهٰذا تهافتٌ واضحٌ في كلامه؛ لأنّ النفس الإنسانيّة إذا كانت جسمًا فلها جميع الآثار الجسميّة والمادّة، وإذا كانت غير جسمانيّةٍ ومجرّدةً فهي مبرّأةٌ من آثارها ولوازمها، لا أن يُثبت بعضَ آثار الجسميّة وينفي البعض الآخر.

وهنالك نقطةٌ مهمّةٌ لا بدّ من الإشارة إليها وهي: أنّ لفظ "الجسم" عند ابن تيمية ليس ما هو مصطلح في العلوم من أنّه جوهرٌ ممتدٌّ في الجهات الثلاث (الطول والعرض والعمق). بل الجسم عنده بمعنى الغلظة والكثافة، فيقول: «أمّا لفظ الجسم فهو في اللغة بمعنى البدن، أو بمعنى غلظته وكثافته، كما قال تعالى: ﴿وَزَادَهُ بَسْطَةً فِي الْعِلْمِ وَالْجِسْمِ﴾[2]، وقال: ﴿وَإِذَا رَأَيْتَهُمْ تُعْجِبُكَ أَجْسَامُهُمْ﴾[3]، ويقال: لهٰذا الثوب جسمٌ أي: غلظةٌ وكثافةٌ، وهٰذه المعاني منتفيةٌ عن الروح، فلم يصلح أن يعبّر عنها في لغة العرب بلفظ الجسم»[4]. فبناءً على ذٰلك فإنّ الجسم اللطيف تعبيرٌ مجازيٌّ، فليس الجسم اللطيف جسمًا في رأي ابن تيمية، ولٰكنّ هٰذا التعريف "للجسم" خلاف ما يذهب إليه أهل اللغة، قال الخليل بن أحمد في كتابه (العين): «الجِسْمُ يجمَعُ البَدَنَ وأعضاءه من الناسِ والإبلِ والدَّوابِّ ونحوِه مِمّا عَظُم

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 302.

(2) سورة البقرة: 247.

(3) سورة المنافقون: 4.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 292.

من الخَلْقِ الجسيم»[1]. وقال ابن فارس: «الجيم والسين والميم يدلُّ على تجمُّع الشيء. فالجسم كلُّ شخصٍ مُدْرَكٍ. والجَسيم: العظيم الجِسم، وكذلك الجُسام. والجُسْمان: الشخص»[2]. فلا يدلّ لفظ الجسم في هٰذه التعاريف على الغلظة والكثافة كما نسب ابن تيمية إلى أهل اللغة، فكلّ جوهرٍ ممتدٍّ في الجهات الثلاث الطول والعرض والعمق فهو جسمٌ، وإن كان هٰذا الجوهر لطيفًا غير غليظٍ؛ لأنّه يتّصف بالآثار الجسميّة كالمحدوديّة في الجهات الثلاث والحجم وغيرها من الأوصاف.

إلّا أنّ ابن تيمية يصرّح في موضعٍ آخر بأنّ الروح جسمٌ لطيفٌ متشابك الأعضاء، وعندما يذكر كلام ابن فورك حول حقيقة النفس يقول: «وقال ابن فورك: هو [الروح] ما يجري في تجاويف الأعضاء، وأبو المعالي خالف هٰؤلاء، وأحسن في مخالفتهم فقال: إنّ الروح أجسامٌ لطيفةٌ مشابكةٌ للأجسام المحسوسة، أجرى الله العادة بحياة الأجساد ما استمرّت مشابكتها لها، فإذا فارقتها تعقّب الموت الحياة في استمرار العادة، ومذهب الصحابة والتابعين لهم بإحسانٍ وسائر سلف الأمّة وأئمّة السنّة: أنّ الروح عينٌ قائمةٌ بنفسها تفارق البدن وتنعّم وتعذّب، ليست هي البدن ولا جزءًا من أجزائه»[3].

واعتقاد ابن تيمية بأنّ نفس الميّت تفارق بدنه بالموت مبنيٌّ على أن النفس قائمةٌ بنفسها، وتبقى بعد فراق البدن بالموت منعّمةً أو معذّبةً، وهٰذا مذهب أهل الملل من المسلمين وغيرهم، وهو قول الصحابة والتابعين لهم بإحسانٍ وسائر أئمّة المسلمين. ثمّ يذكر الآراء المختلفة حول حقيقة النفس الإنسانيّة والروح ويقول:

«كَثِيرٌ مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ يَزْعُمُونَ أَنَّ النَّفْسَ هِيَ الْحَيَاةُ الْقَائِمَةُ بِالْبَدَنِ. وَيَقُولُ بَعْضُهُمْ: هِيَ جُزْءٌ مِنْ أَجْزَاءِ الْبَدَنِ كَالرِّيحِ الْمُتَرَدِّدَةِ فِي الْبَدَنِ أَوْ الْبُخَارِ الْخَارِجِ مِنْ الْقَلْبِ. فَفِي

---

(1) الفراهيديّ، الخليل بن أحمد، العين، ج 6، ص 6.

(2) ابن فارس، أحمد، معجم مقاييس اللغة، ج 1، ص 457.

(3) المصدر السابق، ج 17، ص 341.

الْجُمْلَةِ النَّفْسُ الْمُفَارِقَةُ لِلْبَدَنِ بِالْمَوْتِ لَيْسَتْ جُزْءًا مِنْ أَجْزَاءِ الْبَدَنِ وَلَا صِفَةً مِنْ صِفَاتِ الْبَدَنِ عِنْدَ سَلَفِ الْأُمَّةِ وَأَئِمَّتِهَا. وَإِنَّمَا يَقُولُ هٰذا وَهٰذا مَنْ يَقُولُهُ مِنْ أَهْلِ الْكَلَامِ الْمُبْتَدَعِ الْمُحْدَثِ مِنْ أَتْبَاعِ الْجَهْمِيَّة وَالْمُعْتَزِلَةِ وَنَحْوِهِمْ. وَالْفَلَاسِفَةُ الْمَشَّاءُونَ يُقِرُّونَ بِأَنَّ النَّفْسَ تَبْقَى إذَا فَارَقَتْ الْبَدَنَ؛ لٰكِنْ يَصِفُونَ النَّفْسَ بِصِفَاتِ بَاطِلَةٍ فَيَدَّعُونَ أَنَّهَا إذَا فَارَقَتْ الْبَدَنَ كَانَتْ عَقْلًا. وَالْعَقْلُ عِنْدَهُمْ هُوَ الْمُجَرَّدُ عَنْ الْمَادّة وَعَلَائِقِ الْمَادّة وَالْمَادّة عِنْدَهُمْ هِيَ الْجِسْمُ وَقَدْ يَقُولُونَ: هُوَ الْمُجَرَّدُ عَنْ التَّعَلُّقِ بِالْهَيُولَى وَالْهَيُولَى فِي لُغَتِهِمْ هُوَ بِمَعْنَى الْمَحَلِّ. وَيَقُولُونَ: الْمَادّة وَالصُّورَةُ»[1].

ويلاحظ على هٰذا الكلام عدّة أمورٍ:

1ـ أنّ النظام المعرفيّ الّذي تبنّاه ابن تيمية وبنى عليه رؤيته الكونيّة لا ينسجم بعضه مع بعضٍ؛ لأنّه من جهةٍ يعتقد أنّ «ما لا يُعرف بشيءٍ من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا»[2]، ومن جهة أخرى يعتقد أنّ «الوجود ينقسم إلى جوهرٍ وعرضٍ... وليس في الخارج إلّا جوهر الجسم والعرض»[3]، وهٰذان الاعتقادان متعارضان؛ لأنّ الحواسّ الخمس لا تدرك الجوهر أصلًا، إنّما شأن الحواسّ هو إدراك الأعراض، فاللمس يدرك الملموسات، والعين تدرك المرئيات، والسمع يدرك المسموعات، والذوق يدرك الطعوم والمذوقات. بل الجوهر يُدرَك بالعقل بـالحسّ والخيال.

2ـ هناك تناقضٌ واضحٌ في كلام ابن تيمية، فإنّه من ناحيةٍ يعتقد بأنّ النفس والروح الإنسانيّة جسمٌ لطيفٌ، وبالطبع كلّ جسمٍ يتلاشى بتلاشي البدن ويزول بزواله، ولٰكن من ناحيةٍ أخرى يقول: «إنّ نفس الميّت تفارق بدنه بالموت، وهٰذا مبنيٌّ على أن النّفس قائمةٌ بنفسها، تبقى بعد فراق البدن بالموت منعّمةً أو معذّبةً،

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 272؛ الردّ على المنطقيّين، ص 308.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 229.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 131 و133.

وهٰذا مذهب أهل الملل من المسلمين وغيرهم، وهو قول الصحابة والتابعين لهم بإحسانٍ وسائر أئمّة المسلمين»[1].

3ـ وأمّا في تعريف الروح والنفس فهنالك تناقضٌ واضحٌ؛ لأنّه من جهةٍ يعرّف الروح بأنّها جسمٌ لطيفٌ محلُّه الدماغ، ومن جهةٍ أخرى يعترف بخصائص غير مادّيّةٍ ولا جسمانيّةٍ للروح ويقول: «الروح تحسّ بأشياء لا يحسّ بها البدن، كما يحسّ من يحصل له نوع تجريدٍ بالنوم وغيره بأمورٍ لا يحسّ بها غيره، ثمّ الروح بعد الموت تكون أقوى تجرّدًا، فترى بعد الموت وتحسّ بأمورٍ لا تراها الآن ولا تحسّ بها، وفي الأنفس من يحصل له ما يوجب أن يرى بعينه ويسمع بأذنه ما لا يراه الحاضرون ولا يسمعونه، كما يرى الأنبياء الملائكة ويسمعون كلامهم، وكما يرى كثيرٌ من الناس الجنّ ويسمعون كلامهم»[2].

وهٰذا تناقضٌ آخر في كلامه.

4ـ يعتقد السلفيّ ناصر الدين الألبانيّ بأنّ الروح والنفس الإنسانيّة لطيفةٌ نورانيّةٌ روحانيّةٌ، ويذكر هٰذا الحديث: «إنّ القلوب بين أصبعين من أصابع الله يقلّبها» ثمّ يقول في شرحه: «"إن القلوب" أي قلوب بني آدم، جمع قلبٍ، وليس المراد بها هنا اللحم الصنوبريّ الشكل القارّ في الجانب الأيسر من الصدر، فإنّه موجودٌ في البهائم، بل لطيفةٌ ربّانيّةٌ روحانيّةٌ لها بذٰلك القلب الجسمانيّ تعلّقٌ، وتلك اللطيفة هي حقيقة الإنسان، وهي المدرك والمخاطب والمطالب والمعاقب، ولهٰذه اللطيفة علاقةٌ بالقلب الجسدانيّ، وقد تحيّرت عقول الأكثر في كيفيّة التعلّق، وأنّ تعلّقها به يضاهي تعلّق الأعراض بالأجسام والأوصاف بالموصوفات، أو تعلّق المستعمل للآلة بالآلة، أو تعلّق المتمكن بالمكان، وتحقيق التعلّق متعلّقٌ

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 272.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 108.

بعلوم المكاشفة لا بالعلوم النظريّة "بين أصبعين من أصابع الله يقلّبها حيث شاء" أي يصرفها إلى ما يريد»[1].

وهٰذا الاعتراف من أحد كبار علماء السلفيّة، ويخالف رأي شيخيه ابن تيمية وابن قيّمٍ في تعريف الروح والنفس.

6- تجسيم الملائكة

تعتقد السلفيّة وبحسب رؤيتها الكونيّة أنّ الملائكة يمكن مشاهدتهم ورؤيتهم بالعين المجرّدة، كما يمكن رؤية الله ـ تعالى – بالأبصار، فالمؤمنون يرونه يوم القيامة وفي الجنّة، وقد استندوا في هٰذا الادّعاء إلى نصوصٍ واردةٍ عن النبيّ الأكرم ﷺ قالوا بتواترها، وكذٰلك على اتّفاق سلف الأمّة وأئمّتها[2].

فصرّح ابن تيمية بأنّه قد ثبت بالنصّ والإجماع أنّ الله خلق الملائكة من مادّةٍ، كما ثبت في صحيح مسلمٍ عن عائشة أنّ النبيّ ﷺ قال: «خلق الله الملائكة من نورٍ، وخلق الجانّ من مارجٍ من نارٍ، وخلق آدم ممّا وصف لكم». فبيّن أنّ الملائكة مخلوقون من مادّةٍ موجودةٍ قبلهم، فأين هٰذا من قول من ينفي الخلق عنها، ويقول إنّها مبتدعةٌ لا مخلوقةٌ، أو يقول إنّها قديمةٌ أزليّةٌ لم تكن من مادّةٍ أصلًا[3].

ثمّ يقول إنّ الملائكة مرئيّون بالأبصار في هٰذه الدنيا: «وقد عرف من مذهب السلف وأهل السنّة والجماعة أنّ الله يمكن أن يرى في الآخرة، وكذٰلك الملائكة والجنّ يمكن أن ترى، وما يقوم بالمرئيّات من الصفات يمكن أن يعرف بطريقها، كما تعرف المسموعات بالسمع، والملموسات باللمس»[4].

---

(1) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، مصابيح التنوير على صحيح الجامع الصغير للألباني، ج 1، ص 162.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 310.

(3) المصدر السابق، ص 197 و198.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 107.

ويدّعي الفكر السلفيّ بأنّه قد تواتر في الكتب الإلٰهيّة والأحاديث النبويّة أنّ الملائكة تتصوّر بصورة البشر، وكذٰلك الجنّ، ويُرون في تلك الصورة كما أخبر الله عن ضيف إبراهيم في غير موضعٍ من كتابه، وكما أخبر عن مريم أنّه أرسل إليها الروح وهو جبريل: ﴿فَتَمَثَّلَ لَهَا بَشَرًا سَوِيًّا ۞ قَالَتْ إِنِّي أَعُوذُ بِالرَّحْمَٰنِ مِنكَ إِن كُنتَ تَقِيًّا ۞ قَالَ إِنَّمَا أَنَا رَسُولُ رَبِّكِ لِأَهَبَ لَكِ غُلَامًا زَكِيًّا﴾[1]. وكانت الملائكة أحيانًا تأتي الأنبياء في صورة البشر والحاضرون يرونهم[2].

ولهٰذا يعتقد ابن تيمية بأنّ الوهم والخيال يقبل توصيف الملائكة بالوجه واليد ونحو ذٰلك، مع العلم بأنّ حقيقتهم ليست مثل حقيقة بني آدم، وأنّهم ليسوا لحمًا ودمًا وعصبًا ونحو ذٰلك من الأجسام الكائنة الفاسدة. نعم، قد يكون الضعيف الخيال منهم يكلّ خياله عن مثل ذٰلك، كما يكلّ حسّه عن رؤية الشعاع وعن سماع الصوت القويّ ونحو ذٰلك[3].

إضافةً إلى الاعتماد على الحسّ والخيال والوهم في إثبات جسمانيّة الملائكة، فيتمسّك ابن تيمية بأحاديث صحيحةٍ في رأيه لأجل إثبات تجسيم الملائكة ويقول: «قد ثبت في الصحيح أنّ النبيّ ﷺ رآه على صورته الّتي خلق عليها مرّتين، رآه مرّةً وله ستّمئة جناحٍ، منها جناحان قد سدّ بهما الأفق»[4]. وروي أنّه حمل قرى قوم لوطٍ على ريشة من جناحه، ونحو ذٰلك من الصفات العظيمة الّتي توصف بها الملائكة[5].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 470.

(2) المصدر السابق، ص 490 و491.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 361.

(4) الترمذيّ، محمّد بن عيسى، سنن الترمذيّ، ج 5، ص 394.

(5) المصدر السابق.

وقد نقل ابن تيمية عن الشيبانيّ في الصحيحين أنّه قال: «سألت زرّ بن حبيشٍ عن قول الله: ﴿فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَى﴾[1] قال: "أخبرني ابن مسعودٍ أنّ النبيّ ﷺ رأى جبريل له ستّمئة جناحٍ". وعن ابن مسعود أيضًا قال: ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾[2] قال: "رأى جبريل له ستّمئة جناحٍ". وعنه أيضًا: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾[3] قال: "رأى جبريل في صورته له ستّمئة جناحٍ". وقال البخاريّ في بعض طرقه: "رأى رفرفًا أخضر قد سدّ الأفق". وعن عبد الله قال: ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾ قال: "رأى رفرفًا أخضر قد سدّ الأفق" وفي صحيح مسلمٍ عن أبي هريرة: ﴿وَلَقَدْ رَآهُ نَزْلَةً أُخْرَى﴾[4] قال: "رأى جبريل". وقد قال سبحانه: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ ۞ ذِي قُوَّةٍ عِندَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ ۞ مُّطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٍ ۞ وَمَا صَاحِبُكُم بِمَجْنُونٍ ۞ وَلَقَدْ رَآهُ بِالْأُفُقِ الْمُبِينِ ۞ وَمَا هُوَ عَلَى الْغَيْبِ بِضَنِينٍ ۞ وَمَا هُوَ بِقَوْلِ شَيْطَانٍ رَّجِيمٍ﴾[5]»[6].

ويذكر ابن تيمية بأنّ ما يدّعيه الفلاسفة من المجرّدات والمفارقات غير النفس الناطقة ـ كالعقول والنفوس ـ إنّما وجودها في الأذهان لا في الأعيان[7]، وكذلك ينسب ابن تيمية إلى الفلاسفة بأنّهم يحملون ما جاءت به الأنبياء على أنّه من باب التخيّل في النفس، ويجعلون الملائكة وكلام الله الّذي بلغوه هو ما يتخيّل في نفس

---

(1) سورة النجم: 9.

(2) سورة النجم: 11.

(3) سورة النجم: 18.

(4) سورة النجم: 13.

(5) سورة التكوير: 19 ـ 25.

(6) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 490 و491.

(7) المصدر السابق، ص 278.

النبيّ من الصور والأصوات كما يتخيّل للنائم، وذٰلك من أعراضه القائمة به، ليس هناك عندهم ملكٌ منفصلٌ، ولا كلام نزل به الملك من الله[1].

فإذا كان الله ـ تعالى ـ في الرؤية السلفيّة جسمًا مرئيًّا له اليد والرجل والوجه، وينزل ويصعد ويضحك، وغيرها من الأوصاف الجسمانيّة، فبطريقٍ أولى يكون الملائكة أجسامًا مرئيّةً عندهم، فلا يتوقّع من الفكر الّذي يقول: «إنّ الموجود هو المتخيّل والمحسوس، وإنّ ما ليس بمتخيّلٍ ولا محسوسٍ فهو عدمٌ»[2] أكثر من ذٰلك.

7- نفي المجاز في اللغة العربيّة

من جملة التداعيات ولوازم التركيز على الحسّ هو نفي المجاز في اللغة العربيّة، والجمود على ظواهر النصوص الدينيّة.

ولذا يعتقد ابن تيمية بأنّ تقسيم الألفاظ الدالّة على معانيها إلى "حقيقةٍ ومجازٍ" قد وقع في كلام المتأخّرين، فهو اصطلاح حدَث واشتهر بعد انقضاء القرون الثلاثة، ولم يتكلّم به الصحابة ولا التابعون لهم بإحسانٍ، ولا أحدٌ من الأئمّة المشهورين في العلم، كمالكٍ والثوريّ والأوزاعيّ وأبي حنيفة والشافعيّ، بل ولا تكلّم به أئمّة اللغة والنحو كالخليل وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء ونحوهم. فلم يقل أحدٌ من أهل اللغة ولا من سلف الأمّة وعلمائها بهٰذا التقسيم بين الألفاظ، وإنّما هٰذا اصطلاحٌ حادثٌ، والغالب أنّه كان من جهة المعتزلة ونحوهم من المتكلّمين.

ثمّ يستثني ابن تيمية من أئمّة السلف أحمدَ بن حنبلٍ، ويقول إنّه كان يعتقد بالمجاز في القرآن: «وَكَذٰلك سَائِرُ الْأَئِمَّةِ لَمْ يُوجَدْ لَفْظُ الْمَجَازِ فِي كَلَامِ أَحَدٍ مِنْهُمْ إلَّا فِي كَلَامِ أَحْمَد بْنِ حَنْبَلٍ؛ فَإِنَّهُ قَالَ فِي كِتَابِ الرَّدِّ عَلَى الْجَهْمِيَّة فِي قَوْلِهِ: (إنَّا،

---

(1) المصدر السابق، ص 470.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 262؛ بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 341.

وَنَحْنُ) وَنَحْوُ ذٰلك فِي الْقُرْآنِ: هٰذا مِنْ مَجَازِ اللُّغَةِ يَقُولُ الرَّجُلُ: إنَّا سَنُعْطِيك، إنَّا سَنَفْعَلُ؛ فَذَكَرَ أَنَّ هٰذا مَجَازُ اللُّغَة، وَبِهٰذا احْتَجَّ عَلَى مَذْهَبِهِ مِنْ أَصْحَابِهِ مَنْ قَالَ: إنَّ فِي "الْقُرْآنِ مَجَازًا، كَالْقَاضِي أَبِي يَعْلَى وَابْنِ عَقِيلٍ وَأَبِي الْخَطَّابِ وَغَيْرِهِمْ... وَأَمَّا سَائِرُ الْأَئِمَّةِ فَلَمْ يَقُلْ أَحَدٌ مِنْهُمْ وَلَا مِنْ قُدَمَاءِ أَصْحَابِ أَحْمَد: إنَّ فِي الْقُرْآنِ مَجَازًا، لَا مَالِكٌ وَلَا الشَّافِعِيُّ وَلَا أَبُو حَنِيفَةَ، فَإِنَّ تَقْسِيمَ الْأَلْفَاظِ إلى حَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ إنَّمَا أُشْتُهِرَ فِي الْمِئَةِ الرَّابِعَةِ، وَظَهَرَتْ أَوَائِلُهُ فِي الْمِئَةِ الثَّالِثَةِ، وَمَا عَلِمْته مَوْجُودًا فِي الْمِئَةِ الثَّانِيَةِ اللّٰهُمَّ إلَّا أَنْ يَكُونَ فِي أَوَاخِرِهَا»[1].

وقد حاول ابن تيمية أن يذكر تعريف الحقيقة والمجاز من خلال القائلين به فيقول:

«إنَّ الّذينَ قَسَّمُوا اللَّفْظَ: حَقِيقَةً وَمَجَازًا قَالُوا: الْحَقِيقَةُ هُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِيمَا وُضِعَ لَهُ. وَالْمَجَازُ هُوَ اللَّفْظُ الْمُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَا وُضِعَ لَهُ كَلَفْظِ الْأَسَدِ وَالْحِمَارِ إذَا أُرِيدَ بِهِمَا الْبَهِيمَةُ أَوْ أُرِيدَ بِهِمَا الشُّجَاعُ وَالْبَلِيدُ. وَهٰذا التَّقْسِيمُ وَالتَّحْدِيدُ يَسْتَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ اللَّفْظُ قَدْ وُضِعَ أَوَّلًا لِمَعْنًى ثُمَّ بَعْدَ ذٰلك قَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي مَوْضُوعِهِ وَقَدْ يُسْتَعْمَلُ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ؛ وَلِهٰذا كَانَ الْمَشْهُورُ عِنْدَ أَهْلِ التَّقْسِيمِ أَنَّ كُلَّ مَجَازٍ فَلَا بُدَّ لَهُ مِنْ حَقِيقَةٍ وَلَيْسَ لِكُلِّ حَقِيقَةٍ مَجَازٌ. فَاعْتَرَضَ عَلَيْهِمْ بَعْضُ مُتَأَخِّرِيهِمْ وَقَالَ: اللَّفْظُ الْمَوْضُوعُ قَبْلَ الِاسْتِعْمَالِ لَا حَقِيقَةٌ وَلَا مَجَازٌ فَإِذَا أُسْتُعْمِلَ فِي غَيْرِ مَوْضُوعِهِ فَهُوَ مَجَازٌ لَا حَقِيقَةَ لَهُ، وَهٰذا كُلُّهُ إنَّمَا يَصِحُّ لَوْ عُلِمَ أَنَّ الْأَلْفَاظَ الْعَرَبِيَّةَ وُضِعَتْ أَوَّلًا لِمَعَانٍ ثُمَّ بَعْدَ ذٰلك أُسْتُعْمِلَتْ فِيهَا؛ فَيَكُونُ لَهَا وَضْعٌ مُتَقَدِّمٌ عَلَى الِاسْتِعْمَالِ، وَهٰذا إنَّمَا صَحَّ عَلَى قَوْلِ مَنْ يَجْعَلُ اللُّغَاتِ اصْطِلَاحِيَّةً فَيَدَّعِي أَنَّ قَوْمًا مِنْ الْعُقَلَاءِ اجْتَمَعُوا وَاصْطَلَحُوا عَلَى أَنْ يُسَمُّوا هٰذا بِكذَا وَهٰذا بِكذَا وَيَجْعَلَ هٰذا عَامًّا فِي جَمِيعِ اللُّغَاتِ، وَهٰذا الْقَوْلُ لَا نَعْرِفُ أَحَدًا مِنْ الْمُسْلِمِينَ قَالَهُ قَبْلَ أَبِي هَاشِمٍ بْنِ الْجُبَّائِيِّ»[2].

وقد ذكر ابن تيمية استدلالًا لنفي المجاز في اللغة العربيّة قائلًا: «لٰكِنْ قَوْلُك إنَّ

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 7، ص 89.

(2) المصدر السابق، ص 90.

هٰذه الْأَسْمَاءَ إمَّا أَنْ تَكونَ حَقِيقِيَّةً أَوْ مَجَازِيَّةً: إنَّمَا يَصِحُّ إذَا ثَبَتَ انْقِسَامُ الْكَلَامِ إلى الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ وَإِلَّا فَمَنْ يُنَازِعُك ـ وَيَقُولُ لَك: لَمْ تَذْكُرْ حَدًّا فَاصِلًا مَعْقُولًا بَيْنَ الْحَقِيقَةِ وَالْمَجَازِ يَتَمَيَّزُ بِهِ هٰذا عَنْ هٰذا؛ وَأَنَا أُطَالِبُك بِذِكْرِ هٰذا الْفَرْقِ بَيْنَ النَّوْعَيْنِ. أَوْ يَقُولُ: لَيْسَ فِي نَفْسِ الْأَمْرِ بَيْنَهُمَا فَرْقٌ ثَابِتٌ. أَوْ يَقُولُ: أَنَا لَا أُثْبِتُ انْقِسَامَ الْكَلَامِ إلى حَقِيقَةٍ وَمَجَازٍ إمَّا لِمَانِعٍ عَقْلِيٍّ أَوْ شَرْعِيٍّ أَوْ غَيْرِ ذٰلك. أَوْ يَقُولُ: لَمْ يَثْبُتْ عِنْدِي انْقِسَامُ الْكَلَامِ إلى هٰذا وَهٰذا؛ وَجَوَازُ ذٰلك فِي اللُّغَةِ وَالشَّرْعِ وَالْعَقْلِ وَنَحْوِ ذٰلك مِنْ الْأَقْوَالِ: لَيْسَ لَك أَنْ تَحْتَجَّ عَلَيْهِ بِقَوْلِك: إمَّا أَنْ تَكونَ حَقِيقِيَّةً أَوْ مَجَازِيَّةً؛ إذْ دُخُولُ هٰذه الْأَلْفَاظِ فِي أَحَدِ النَّوْعَيْنِ فَرْعُ ثُبُوتِ التَّقْسِيمِ فَلَوْ أَثْبَتَ التَّقْسِيمَ بِهٰذا كَانَ دَوْرًا؛ فَإِنَّهُ لَا يُمْكِنُ أَنْ يُقَالَ: إنَّ هٰذه مِنْ أَحَدِ الْقِسْمَيْنِ دُونَ الْآخَرِ إلَّا إذَا أَثْبَتَ أَنَّ هُنَاكَ قِسْمَيْنِ لَا ثَالِثَ لَهُمَا وَأَنَّهُ لَا يَتَنَاوَلُ شَيْءٌ مِنْ أَحَدِهِمَا شَيْئًا مِنْ الْآخَرِ؟ وَهٰذا مَحَلُّ النِّزَاعِ؛ فَكَيْفَ تَجْعَلُ مَحَلَّ النِّزَاعِ مُقَدِّمَةً فِي إثْبَاتِ نَفْسِهِ وَتُصَادِرُ عَلَى الْمَطْلُوبِ؟ فَإِنَّ ذٰلك أَثْبَتَ الشَّيْءَ بِنَفْسِهِ فَلَمْ تَذْكُرْ دَلِيلًا وَهٰذا أَثْبَتَ الْأَصْلَ بِفَرْعِهِ الَّذي لَا يَثْبُتُ إلَّا بِهِ فَهٰذا التَّطْوِيلُ أَثْبَتَ غَايَةَ الْمُصَادَرَةِ عَلَى الْمَطْلُوبِ»[1].

وقد أراد ابن تيمية وأتباعه من السلفيّين أن يُنكروا أمرًا بدهيًّا في اللغة العربيّة، وهو وجود المجاز فيها، فكلّ من له أدنى معرفةٍ باللغة العربيّة ويكون من أهل هٰذه اللغة يذعن بأنّ هٰذه اللغة مليئةٌ بالمجازات، حتّى في القرآن الكريم استعمل الله ـ تعالى ـ المجاز كثيرًا، ماذا يقول السلفيّة حول هٰذه الآية المباركة: ﴿وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا﴾[2]؟ لا شكّ أنّ "القرية" ليست لها شأنيّة السؤال، بل المراد منها أهل القرية، لا القرية بجدرانها وأزقّتها، وأمثال هٰذا المورد كثيرةٌ في النصوص الدينيّة وفي لغة العرف. وقد ميّز اللغويّون بين المعاني الحقيقيّة والمجازيّة في المعاجم اللغويّة وغيرها ـ خاصّةً

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 20، ص 407.

(2) سورة يوسف: 82.

جار الله الزمخشريّ (467 ـ 538 هـ) في كتابه (أساس البلاغة) ـ بين المعاني المجازيّة والحقيقيّة، وقد امتاز هٰذا الكتاب بذكر المعاني الحقيقيّة والمجازيّة، وهو خير شاهدٍ على أنّ التمييز بينهما كان شائعًا في القرون السالفة.

8- نفي تعظيم قبور الصالحين وحرمة زيارة القبور

من الآثار المترتّبة على محوريّة النقل والحسّ في المنظومة الفكريّة السلفيّة نفيُ تعظيم قبور الصالحين وتحريم زيارتها. ويقول ابن تيمية:

«إنّ الشرك في بني آدم أكثره عن أصلين: أوّلهما: تعظيم قبور الصالحين وتصوير تماثيلهم للتبرّك بها، وهٰذا أوّل الأسباب الّتي بها ابتدع الآدميّون الشرك، وهو شرك قوم نوحٍ. قال ابن عباس: "كان بين آدم ونوحٍ عشرة قرونٍ كلّهم على الإسلام". وقد ثبت في الصحيح عن النبيّ ﷺ أن نوحًا أوّل رسولٍ بعث إلى أهل الأرض؛ ولهٰذا لم يذكر الله في القرآن قبله رسولًا، فإنّ الشرك إنّما ظهر في زمانه. وقد ذكر البخاريّ في صحيحه عن ابن عبّاسٍ ـ كما ذكره أهل التفسير والسير من غير واحدٍ من السلف ـ في تفسير قوله تعالى: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾[1] أنّ "هٰؤلاء كانوا قومًا صالحين في قوم نوحٍ، فلمّا ماتوا عكفوا على قبورهم، ثمّ صوّروا تماثيلهم". وأنّ هٰذه الأصنام صارت إلى العرب، وذكر ابن عبّاسٍ قبائل العرب الّتي كانت فيهم مثل هٰذه الأصنام.

والثاني: عبادة الكواكب، فكانوا يصنعون للأصنام طلاسم للكواكب، ويتحرّون الوقت المناسب لصنعة ذٰلك الطِّلَسْمِ، ويصنعونه من مادّةٍ تناسب ما يرونه من طبيعة ذٰلك الكوكب، ويتكلّمون عليها بالشرك والكفر، فتأتي الشياطين

---

(1) سورة نوح: 23.

فتكلّمهم وتقضي بعض حوائجهم، ويسمّونها روحانيّة الكواكب، وهي الشيطان أو الشيطانة الّذي تضلّهم»[1].

ومن المستغرب أنّ الفكر السلفيّ يحرّم زيارة القبور، ولٰكنّ سيرة النبيّ الأكرم ﷺ تُجوّز زيارة القبور والبكاء على الميّت، فقد روى مسلمٌ في صحيحه: «زار النبيّ ﷺ قبر أمّه فبكى وأبكى من حوله»[2].

ومن المستغرب أنّ الفكر السلفيّ يحرّم زيارة القبور، ولٰكنّ سيرة النبيّ الأكرم ﷺ تُجوّز زيارة القبور والبكاء على الميّت، فقد روى مسلمٌ في صحيحه: «زار النبيّ ﷺ قبر أمّه فبكى وأبكى من حوله»[3].

هٰذا الحديث الصحيح يدلّ على مشروعيّة زيارة القبور والبكاء على الميّت عند قبره وإبكاء الآخرين له، وهٰذا خلاف معتقدات الوهّابيّة الّتي تحرّم زيارة القبور والبكاء والإبكاء على الميّت، فقد أجاد شمس الدين الذهبيّ ـ وهو من أتباع الفكر السلفيّ ـ في وصف زيارة قبر النبيّ الأكرم محمّدٍ ﷺ:

«فمن وقف عند الحجرة المقدسة ذليلًا مسلّمًا، مصلّيًا على نبيّه، فيا طوبى له! فقد أحسن الزيارة، وأجمل في التذلّل والحبّ، وقد أتى بعبادةٍ زائدةٍ على من صلّى عليه في أرضه أو في صلاته، إذ الزائر له أجر الزيارة وأجر الصلاة عليه، والمصلّي عليه في سائر البلاد له أجر الصلاة فقط. فمن صلّى عليه واحدةً صلّى الله عليه عشرًا، ولٰكن من زاره ﷺ وأساء أدب الزيارة، أو سجد للقبر أو فعل ما لا يشرع، فهٰذا فعل حسنًا وسيئًا فيُعلّم برفقٍ، والله غفورٌ رحيمٌ، فوالله ما يحصل الانزعاج لمسلمٍ، والصّياح

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 286.

(2) النيسابوريّ، مسلم بن الحجّاج، صحيح مسلمٍ، ج 2، ص 671، باب استئذان النبيّ ﷺ ربه ﷻ في زيارة قبر أمّه، الحديث 108.

(3) المصدر السابق.

وتقبيل الجدران، وكثرة البكاء، إلّا وهو محبٌّ لله ولرسوله، فحبّه المعيار والفارق بين أهل الجنّة وأهل النار، فزيارة قبره من أفضل القرب»[1].

9- التكفير والقتل

إنّ الّذي يتابع كتب السلفيّة ـ وخصوصًا كتب أحمد بن حنبلٍ وابن تيمية ـ يجد في الكثير من فتاويهم تكرارًا لبعض العبارات الّتي تُظهر حالة الاستخفاف بالإنسان وبدمه، ومن هٰذه العبارات: "يستتاب وإلّا يُقتل"، أو "فإن تاب وإلّا قُتل". وهٰذا ينمّ عن الحالة الّتي يعيشها هٰذا الفكر، وعن العقليّة الّتي يتمتّع بها؛ ولذا سوف نذكر بعض الفتاوى الصادرة من علماء السلفيّة، والّتي تركّز على تكفير المسلمين:

أ- تكفير من زعم أنّ القرآن مخلوقٌ

فقد كفّر إمام الحنابلة أحمد بن حنبلٍ قاطبة المسلمين، وقال: «من زعم أنّ القرآن مخلوقٌ فهو جهميٌّ كافرٌ، ومن زعم أنّ القرآن كلام الله ووقف ولم يقل ليس بمخلوقٍ فهو أخبث من قول الأوّل، ومن زعم أنّ ألفاظنا به وتلاوتنا له مخلوقةٌ والقرآن كلام الله فهو جهميٌّ، ومن لم يكفّر هٰؤلاء القوم كلّهم فهو مثلهم»[2].

فإنّ جمهور أهل السنّة من الشافعيّة والمالكيّة والأحناف والأشاعرة والمعتزلة والشيعة يعتقدون بخلق ألفاظ القرآن، فيلزم من هٰذه الفتوى تكفير كلّ الأمّة إلّا الحنابلة، ولا يخفى خطورة هٰذا القول[3].

---

(1) الذهبيّ، محمّد بن أحمد، سير أعلام النبلاء، ج 4، ص 484، رقم 185، ذيل ترجمة الإمام الحسن المجتبى عليه السلام.

(2) ابن أبي يعلى، محمّد بن محمّد، طبقات الحنابلة، ج 1، ص 29.

(3) المالكيّ، حسن بن فرحان، قراءةٌ في كتب العقائد، ص 111.

ب - تكفير من لم يعتقد أنّ الله على عرشه بائنٌ من خلقه

وقد نقل ابن تيمية عن إمامه ابن خزيمة: «من لم يقل: إنّ الله فوق سماواته على عرشه، بائن من خلقه، وجب أن يستتاب، فإن تاب وإلّا ضربت عنقه، ثمّ ألقي على مزبلةٍ؛ لئلّا يتأذّى بريحه أهل القبلة ولا أهل الذمّة»[1].

ونقل عن ابن خزيمة أيضًا: «من لم يقرّ بأنّ الله على عرشه قد استوى فوق سبع سماواته، فهو كافرٌ به، حلال الدم، يستتاب، فإن تاب، وإلّا ضربت عنقه، وألقي على بعض المزابل»[2].

جـ - الحكم بقتل من يؤخّر الصلاة

سُئِلَ ابن تيمية عن أقوام يؤخّرون صلاة الليل إلى النهار؛ لأشغالٍ لهم من زرعٍ أو حرثٍ أو جنابةٍ أو خدمة أستاذٍ، أو غير ذٰلك. فهل يجوز لهم ذٰلك أو لا؟ فأجاب: لا يجوز لأحدٍ أن يؤخّر صلاة النهار إلى الليل، ولا يؤخّر صلاة الليل إلى النهار لشغلٍ من الأشغال، لا لحصدٍ ولا لحرثٍ ولا لصناعةٍ ولا لجنابةٍ، ولا نجاسةٍ ولا صيدٍ ولا لهوٍ ولا لعبٍ ولا لخدمة أستاذٍ، ولا غير ذٰلك، بل المسلمون كلّهم متّفقون على أنّ عليه أن يصلّي الظهر والعصر بالنهار، ويصلّي الفجر قبل طلوع الشمس، ولا يترك ذٰلك لصناعةٍ من الصناعات، ولا للهوٍ ولا لغير ذٰلك من الأشغال، وليس للمالك أن يمنع مملوكه، ولا للمستأجر أن يمنع الأجير من الصلاة في وقتها.

ومن أخّرها لصناعةٍ أو صيدٍ أو خدمة أستاذٍ أو غير ذٰلك حتّى تغيب الشمس، وجبت عقوبته، بل يجب قتله عند جمهور العلماء بعد أن يستتاب، فإن تاب

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 33، ص 179.

(2) المصدر السابق، ج 5، ص 391.

والتزم أن يصلّي في الوقت، ألزم بذٰلك، وإن قال: لا أصلّي إلّا بعد غروب الشمس لاشتغاله بالصناعة والصيد أو غير ذٰلك، فإنّه يقتل»[1].

د - تكفير من يعتقد بإمامٍ معيّنٍ

من الفتاوى العجيبة لابن تيمية أنّه يكفر أكثر المسلمين من أهل السنّة فيقول: «مَنْ يَتَعَصَّبُ لِوَاحِدٍ مُعَيَّنٍ غَيْرِ النَّبِيِّ ﷺ كَمَنْ يَتَعَصَّبُ لِمَالِكٍ أَوْ الشَّافِعِيِّ أَوْ أَحْمَد أَوْ أَبِي حَنِيفَةَ وَيَرَى أَنَّ قَوْلَ هٰذا الْمُعَيَّنِ هُوَ الصَّوَابُ الَّذِي يَنْبَغِي اتِّبَاعُهُ دُونَ قَوْلِ الْإِمَامِ الَّذِي خَالَفَهُ، فَمَنْ فَعَلَ هٰذا كَانَ جَاهِلًا ضَالًّا؛ بَلْ قَدْ يَكُونُ كَافِرًا؛ فَإِنَّهُ مَتَى اعْتَقَدَ أَنَّهُ يَجِبُ عَلَى النَّاسِ اتِّبَاعُ وَاحِدٍ بِعَيْنِهِ مِنْ هٰؤُلَاءِ الْأَئِمَّةِ دُونَ الْإِمَامِ الْآخَرِ فَإِنَّهُ يَجِبُ أَنْ يُسْتَتَابَ، فَإِنْ تَابَ وَإِلَّا قُتِلَ»[2].

هـ - تكفير جار المسجد إذا لم يحضر مع الجماعة

«سُئِلَ ابن تيمية عَنْ رَجُلٍ جَارٍ لِلْمَسْجِدِ وَلَمْ يَحْضُرْ مَعَ الْجَمَاعَةِ الصَّلَاةَ وَيَحْتَجُّ بِدُكَّانِهِ. فَأَجَابَ: الْحَمْدُ لله، يُؤْمَرُ بِالصَّلَاةِ مَعَ الْمُسْلِمِينَ فَإِنْ كَانَ لَا يُصَلِّي فَإِنَّهُ يُسْتَتَابُ فَإِنْ تَابَ وَإِلَّا قُتِلَ، وَإِذَا ظَهَرَ مِنْهُ الْإِهْمَالُ لِلصَّلَاةِ لَمْ يُقْبَلْ قَوْلُهُ: إذَا فَرَغْت صَلَّيْت، بَلْ مَنْ ظَهَرَ كَذِبُهُ لَمْ يُقْبَلْ قَوْلُهُ وَيُلْزَمُ بِمَا أَمَرَ اللهُ بِهِ وَرَسُولُهُ»[3].

والعجب من ابن تيمية قد نظّر لتكفير المسلمين بالتمسّك بأحاديث ضعافٍ وهي:

الأوّل: «حدّثنا زهيرٌ، حدّثنا هاشمٌ، حدّثنا عمران بن زيدٍ التغلبيّ، حدّثني الحجّاج بن تميمٍ، عن ميمون بن مهران، عن عبد الله بن عبّاسٍ، عن النبيّ ﷺ

---

(1) المصدر السابق، ج 22، ص 27.

(2) المصدر السابق، ج 22، ص 248 و249.

(3) المصدر السابق، ج 23، ص 254.

قال: يكون في آخر الزمان قومٌ يُنْبَزُون: الرافضة؛ يَرْفضون الإسلام ويَلفِظونه، فاقتلوهم فإنّهم مشركون»[1].

الثاني: «روى أبو يحيى الحمّانيّ عن أبي جنابٍ الكلبيّ، عن أبي سليمان الهمدانيّ أو النخعيّ، عن عمّه، عن عليٍّ قال: قال النبيّ ﷺ: يا عليّ، أنت وشيعتك في الجنّة، وإنّ قومًا لهم نبزٌ يقال لهم الرافضة إن أدركتهم فاقتلهم فإنّهم مشركون. قال عليٌّ: ينتحلون حبّنا أهل البيت وليسوا كذٰلك، وآية ذٰلك أنّهم يشتمون أبا بكرٍ وعمر»[2].

أمّا سند هٰذا الحديث الأوّل فقد أورده الخبير بالجرح والتعديل عند السلفيّة ناصر الدين الألبانيّ في كتابه (سلسلة الأحاديث الضعيفة) وضعّفه قائلًا: «وهٰذا إسنادٌ ضعيفٌ»[3]. كذٰلك يضعّف سند الحديث الثاني ويقول: «وهٰذا إسناده ضعيفٌ جدًّا»[4].

فاعتبر ابن تيمية الشيعة والروافض شرًّا من كفار اليهود والنصارى قائلًا: «وهٰؤلاء الرافضة إن لم يكونوا شرًّا من الخوارج المنصوصين فليسوا دونهم... كفرهم أغلظُ من كفر اليهود والنّصارى؛ لأنّ أولٰئك عندهم كفّارٌ أصليّون، وهٰؤلاء مرتدّون، وكفر الردّة أغلظ بالإجماع من الكفر الأصليّ»[5].

لقد نشأت هٰذه الفتاوى من الفهم السطحيّ الخاطئ للنصوص الدينيّة، والدين بريءٌ منها، وهٰذا الفهم السطحيّ الخالي من العقلانيّة نابعٌ من التركيز على الحسّ وإنكار ما وراء الحسّ.

---

(1) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، سلسلة الاحاديث الضعيفة، ج 24، ص 568.

(2) المصدر نفسه، ج 12، ص 190.

(3) المصدر نفسه، ج 24، ص 568.

(4) المصدر نفسه، ج 12، ص 190.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 35، ص 149.

هل من يعتقد بأحقّيّة القرآن الكريم ويؤمن بنبوّة خاتم الأنبياء محمّدٍ ﷺ وإمامة أئمّة أهل البيت عليهم السلام يعدّ شرًّا من اليهود والنصارى؟!

10- حرمة التوسّل

يعتقد ابن تيمية بأنّ الدعاء من جملة العبادات، فمَن دعا المخلوقين من الموتى والغائبين واستغاث بهم – مع أنّ هٰذا أمرٌ لم يأمر به الله ولا رسوله أمرَ إيجابٍ ولا استحبابٍ ـ كان مبتدعًا في الدين مشركًا بربّ العالمين متّبعًا غير سبيل المؤمنين. ومَن سأل الله تعالى بالمخلوقين أو أقسم عليه بالمخلوقين كان مبتدعًا بدعةً ما أنزل الله بها من سلطانٍ[1].

ولغرض معرفة التوسّل بصورةٍ واضحةٍ لا بدّ من بيان مطلبٍ هو: أنّ السلفيّة يعتقدون بإجماع المسلمين على أنّ النبيّ ﷺ يشفع للخلق يوم القيامة بعد أن يسأله الناس ذٰلك، وبعد أن يأذن الله له في الشفاعة، يقول ابن تيمية: «ثُمَّ إِنَّ أَهْلَ السُّنَّةِ وَالْجَمَاعَةِ مُتَّفِقُونَ عَلَى مَا اتَّفَقَ عَلَيْهِ الصَّحَابَةُ وَاسْتَفَاضَتْ بِهِ السُّنَنُ مِنْ أَنَّهُ ﷺ يَشْفَعُ لِأَهْلِ الْكَبَائِرِ مِنْ أُمَّتِهِ وَيَشْفَعُ أيضًا لِعُمُومِ الْخُلُقِ... وَأَحَادِيثُ الشَّفَاعَةِ كَثِيرَةٌ مُتَوَاتِرَةٌ مِنْهَا فِي الصَّحِيحَيْنِ أَحَادِيثُ مُتَعَدِّدَةٌ وَفِي السُّنَنِ وَالْمَسَانِدِ مِمَّا يَكْثُرُ عَدَدُهُ»[2].

كذٰلك يعتقد ابن تيمية بأنّ التوسّل بالنبيّ ﷺ والاستشفاع به في حياته وبحضرته جائزٌ ومشروعٌ، بدليل أنّ أهل العلم أجمعوا على أنّ الصحابة كانوا يستشفعون به ويتوسّلون به في حياته، فقد ورد في صحيح البخاريّ: «عَنْ أَنَسِ بْنِ مَالِكٍ أَنَّ عُمَرَ بْنَ الْخَطَّابِ كَانَ إِذَا قَحَطُوا اسْتَسْقَى بِالْعَبَّاسِ بْنِ عَبْدِ الْمُطَّلِبِ فَقَالَ: "اللَّهُمَّ إِنَّا كُنَّا إِذَا أَجْدَبْنَا نَتَوَسَّلُ إِلَيْك بِنَبِيِّنَا فَتَسْقِينَا وَإِنَّا نَتَوَسَّلُ إِلَيْك بِعَمِّ

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 1، ص 312.

(2) المصدر السابق، 312.

نَبِيِّنَا فَاسْقِنَا" فَيُسْقَوْنَ»[1]. وهٰذا الاستشفاع والتوسّل حقيقته التوسّل بدعاء الرسول ﷺ ولا السؤال بذاته، فإنّه كان يدعو للمتوسّل به المستشفع به والناس يدعون معه، يقول ابن تيمية حول هٰذا الموضوع:

«فَأَمَّا التَّوَسُّلُ بِذَاتِ النبيّ ﷺ فِي حُضُورِهِ أَوْ مَغِيبِهِ أَوْ بَعْدَ مَوْتِهِ ـ مِثْلَ الْإِقْسَامِ بِذَاتِهِ أَوْ بِغَيْرِهِ مِنْ الْأَنْبِيَاءِ أَوْ السُّؤَالِ بِنَفْسِ ذَوَاتِهِمْ بِدُعَائِهِمْ ـ فَلَيْسَ هٰذا مَشْهُورًا عِنْدَ الصَّحَابَةِ وَالتَّابِعِينَ بَلْ عُمَرُ بْنُ الْخَطَّابِ وَمُعَاوِيَةُ بْنُ أَبِي سُفْيَانَ وَمَنْ بِحَضْرَتِهِمَا مِنْ أَصْحَابِ رَسُولِ اللهِ ﷺ وَالتَّابِعِينَ لَهُمْ بِإِحْسَانِ لَمَّا أَجْدَبُوا اسْتَسْقَوْا وَتَوَسَّلُوا وَاسْتَشْفَعُوا بِمَنْ كَانَ حَيًّا كَالْعَبَّاسِ وكيزيد بْنِ الْأَسْوَدِ وَلَمْ يَتَوَسَّلُوا وَلَمْ يَسْتَشْفِعُوا وَلَمْ يَسْتَسْقُوا فِي هٰذه الْحَالِ بِالنَّبِيِّ ﷺ لَا عِنْدَ قَبْرِهِ وَلَا غَيْرِ قَبْرِهِ بَلْ عَدَلُوا إلى الْبَدَلِ كَالْعَبَّاس. فَجَعَلُوا هٰذا بَدَلًا عَنْ ذٰلك لَمَّا تَعَذَّرَ أَنْ يَتَوَسَّلُوا بِهِ عَلَى الْوَجْهِ الْمَشْرُوعِ الّذي كَانُوا يَفْعَلُونَهُ وَقَدْ كَانَ مِنْ الْمُمْكِنِ أَنْ يَأْتُوا إلى قَبْرِهِ فَيَتَوَسَّلُوا بِهِ وَيَقُولُوا فِي دُعَائِهِمْ فِي الصَّحْرَاءِ بِالْجَاهِ وَنَحْوِ ذٰلك مِنْ الْأَلْفَاظِ الّذي تَتَضَمَّنُ الْقَسَمَ بِمَخْلُوقِ عَلَى اللهِ عَزَّ وَجَلَّ أَوْ السُّؤَالِ بِهِ؛ فَيَقُولُونَ: نَسْأَلُك أَوْ نُقْسِمُ عَلَيْك بِنَبِيِّك أَوْ بِجَاهِ نَبِيِّك وَنَحْوِ ذٰلك مِمَّا يَفْعَلُهُ بَعْضُ النَّاسِ.

إذن قد عَلِمَ الصَّحَابَةُ أَنَّ التَّوَسُّلَ بِهِ إنَّمَا هُوَ التَّوَسُّلُ بِالْإِيمَانِ بِهِ وَطَاعَتِهِ وَمَحَبَّتِهِ وَمُوَالَاتِهِ أَوْ التَّوَسُّلُ بِدُعَائِهِ وَشَفَاعَتِهِ فَلِهٰذا لَمْ يَكُونُوا يَتَوَسَّلُونَ بِذَاتِهِ مُجَرَّدَةً عَنْ هٰذا وَهٰذا، فَلَمَّا لَمْ يَفْعَلْ الصَّحَابَةُ رِضْوَانُ اللهِ عَلَيْهِمْ شَيْئًا مِنْ ذٰلك وَلَا دَعَوْا بِمِثْلِ هٰذه الْأَدْعِيَةِ ـ وَهُمْ أَعْلَمُ مِنَّا وَأَعْلَمُ بِمَا يُحِبُّ اللهُ وَرَسُولُهُ وَأَعْلَمُ بِمَا أَمَرَ اللهُ بِهِ رَسُولَهُ مِنْ الْأَدْعِيَةِ وَمَا هُوَ أَقْرَبُ إلى الْإِجَابَةِ مِنَّا بَلْ تَوَسَّلُوا بِالْعَبَّاسِ وَغَيْرِهِ مِمَّنْ لَيْسَ مِثْلَ النَّبِيِّ ﷺ ـ دَلَّ عُدُولُهُمْ عَنْ التَّوَسُّلِ بِالْأَفْضَلِ إلى التَّوَسُّلِ بِالْمَفْضُولِ أَنَّ التَّوَسُّلَ الْمَشْرُوعَ بِالْأَفْضَلِ لَمْ يَكُنْ مُمْكِنًا. فَلَوْ كَانَ التَّوَسُّلُ بِهِ حَيًّا وَمَيِّتًا سَوَاءً وَالْمُتَوَسِّلُ بِهِ

---

(1) البخاريّ، محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، ج 2، ص 424.

الّذي دَعَا لَهُ الرَّسُولُ كَمَنْ لَمْ يَدْعُ لَهُ الرَّسُولُ لَمْ يَعْدِلُوا عَنْ التَّوَسُّلِ بِهِ ـ وَهُوَ أَفْضَلُ الْخَلْقِ وَأَكْرَمُهُمْ عَلَى رَبِّهِ وَأَقْرَبُهُمْ إلَيْهِ وَسِيلَةً ـ إلى أَنْ يَتَوَسَّلُوا بِغَيْرِهِ مِمَّنْ لَيْسَ مِثْلَهُ»[1].

ولكن يمكن أن نلاحظ على كلامه بما يأتي:

لا شكّ أنّ الإنسان مؤلّفٌ ومركّبٌ من الروح والبدن كما يقول القرآن الكريم: ﴿وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[2]، وأنّ حقيقته وهويّته الأصيلة هي روحه، وجميع قدرات الإنسان وطاقاته من القدرة والحياة والإرادة والعقل والأحاسيس وتصرّفاته وما شابه ذٰلك راجعٌ إلى روحه ونابعٌ منها، كما يعترف بذٰلك ابن تيمية، فقد قال:

«فَهُوَ ـ الإنسان ـ إذَا أَكَلَ وَشَرِبَ، فَالرُّوحُ تَتَلَذَّذُ بِالْأَكْلِ وَالشُّرْبِ، وَبِهَا صَارَ آكِلًا شَارِبًا، وَإِلَّا فَالْبَدَنُ الْمَيِّتُ لَا يَأْكُلُ وَلَا يَشْرَبُ، وَإِذَا نَظَرَ وَاسْتَدَلَّ وَسَمِعَ وَرَأَى وَتَعَلَّمَ، فَالنَّفْسُ فَعَلَتْ ذٰلك بِالْبَدَنِ، وَالْبَدَنُ يَظْهَرُ فِيهِ ذٰلك، وَالرُّوحُ وَحْدَهَا لَا تَفْعَلُ ذٰلِكَ»[3].

ثمّ إنّ الموت وهو التوفّي كما يقول القرآن الكريم ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا﴾[4]، والتوفّي هو أخذ الشيء بتمامه، فالروح والنفس عند مفارقة البدن تُؤخذ كاملةً ولا تتلاشى بتلاشي البدن، بل تبقى حيّةً باقيةً متنعّمةً أو معذّبةً، فالروح والنفس مع جميع قدراتها وطاقاتها من العلم والقدرة والإرادة والحياة باقيةٌ بعد الموت، فما الإشكال إذا توسّل أحدٌ بروح النبيّ محمّدٍ ﷺ وبأرواح الأولياء والصالحين؟! مع أنّها حيّةٌ وعالمةٌ وقادرةٌ وتقدر على الإجابة لدعوات الداعين، كما أنّ التوسّل بالحيّ جائزٌ عند ابن تيمية وأتباعه، فإذا ثبتت حياة النبيّ ﷺ بعد الموت بـالعقل والنقل جاز

---

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 318.

(2) سورة الحجر: 29.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 4، ص 26.

(4) سورة الزمر: 42.

التوسّل به، أمّا الدليل العقليّ فقد بيّنّاه، وأمّا الدليل النقليّ وهو ما ذكره ناصر الدين الألبانيّ، فإنّه قد صحّح حديثًا في كتابه (سلسلة الأحاديث الصحيحة) وهو: «الأنبياء ـ صلوات الله عليهم ـ أحياءٌ في قبورهم يصلّون»[1].

ودلالة هٰذا الحديث واضحةٌ على أنّ النبيّ ﷺ حيٌّ في قبره، وكلّ حيٍّ له الشعور والعلم والقدرة وما يترتّب على الحياة، فيجوز التوسّل به، وليست هٰذه الحياة حياةً برزخيّةً كما يأوّله بعض السلفيّة؛ لأنّ الحياة مقيّدةٌ بالقبر "في قبورهم" وليست عند ربّهم، فالأنبياء عليهم السلام أحياءٌ، وكلّ حيٍّ يجوز التوسّل به كما صرّح به ابن تيمية.

والعجيب من ابن تيمية وتلميذه ابن قيّمٍ أنّهما يقبلان العلّيّة الطوليّة بالنسبة إلى إرادة الله عزّ وجلّ وإرادة الإنسان، ويعترفان بأنّ قدرة العبد وإرادته في طول إرادة الله تعالى، بمعنى أنّ الله ـ تعالى ـ يخلق القدرة في العبد، والعبد يستعين بها في خلق أفعاله، ومن المعلوم أنّ علّة العلّة علّةٌ لذٰلك الشيء، فالله عزّ وجلّ علّةٌ لقدرة العبد والعبد علّة لفعله، والله ـ تعالى ـ أيضًا علّةٌ لفعل العبد. فأفعال العباد منسوبةٌ ومستندةٌ إلى الله وإلى العبد كليهما، ولٰكنّ الفرق أنّ الله عزّ وجلّ له استقلاليّةٌ في التأثير، والعبد تأثيره بإذن الله وقدرته، يقول ابن تيمية:

«فإن قيل: كيف يكون الله محدِثًا لها ـ أفعال العباد ـ والعبد محدثًا لها؟ قيل: إحداث الله لها بمعنى أَنْ خلقها منفصلةً عنه قائمةً بالعبد، فجعل العبد فاعلًا لها بقدرته ومشيئته الّتي خلقها الله تعالى، وإحداث العبد لها بمعنى أنّه حدث منه هٰذا الفعل [القائم به] بالقدرة والمشيئة الّتي خلقها الله فيه، وكلٌّ من الإحداثين مستلزمٌ للآخر، وجهة الإضافة مختلفةٌ، [فما أحدثه الربّ فهو مباينٌ له قائمٌ بالمخلوق وفعل العبد الّذي أحدثه قائمٌ به]... وممّا يبيّن ذٰلك أنّ الله ـ تعالى ـ قد أضاف كثيرًا من الحوادث إليه، وأضافها إلى بعض مخلوقاته، إمّا أن يضيف عينه أو نظيره، كقوله

---

(1) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج 2، ص 187، الحديث 621.

تعالى: ﴿اللهُ يَتَوَفَّى الْأَنفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا فَيُمْسِكُ الَّتِي قَضَىٰ عَلَيْهَا الْمَوْتَ وَيُرْسِلُ الْأُخْرَىٰ إِلَىٰ أَجَلٍ مُّسَمًّى﴾[1]، وقال تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَتَوَفَّاكُم بِاللَّيْلِ وَيَعْلَمُ مَا جَرَحْتُم بِالنَّهَارِ﴾[2]، مع قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ﴾[3]، وقوله: ﴿تَوَفَّتْهُ رُسُلُنَا وَهُمْ لَا يُفَرِّطُونَ﴾[4]... والمقصود هنا أنّ هٰذا كلّه مخلوقٌ لله بالاتّفاق مع جعل ذٰلك فعلًا لهٰذه الأعيان في القرآن، فعلم أنّ ذٰلك لا ينافي كون الربّ ـ تعالى ـ خالقًا لكلّ شيءٍ»[5].

فالتوفّي منسوبٌ إلى الله تعالى، ومنسوبٌ إلى ملك الموت كليهما، وهٰذا الإسناد حقيقةٌ فيهما، ولٰكنّ الفرق هو أنّ الله يتوفّى الأنفس بنحو الاستقلال وبلا واسطةٍ، وأنّ ملك الموت يتوفّى الأنفس بإذن الله وقدرته وإعطائه، وهٰذا لا يُعدّ شركًا، فكذٰلك بالنسبة إلى التوسّل بالنبيّ الأكرم ﷺ، فإنّ الله ﷻ هو المؤثّر بالاستقلال في الأمور وشفاء المرضى وإجابة الدعوات، ولٰكنّ الله أعطى هٰذه القدرة إلى عباده المقرّبين، وهم يفعلون هٰذه الأمور، ويعينون العباد بإذن الله تعالى؛ لذا يقول القرآن الكريم: ﴿وَمَا نَقَمُوا إِلَّا أَنْ أَغْنَاهُمُ اللهُ وَرَسُولُهُ مِن فَضْلِهِ﴾[6]، فالرسول أيضًا يُغني، ولٰكن لا بنحو الاستقلال في التأثير، بل بفضل الله تعالى.

وأمّا ابن قيّمٍ الجوزيّة فيقول حول أفعال العباد المنسوبة إلى الله وإلى العبد وأنّ أحد السببين في طول الآخر:

---

(1) سورة الزمر: 42.

(2) سورة الأنعام: 60.

(3) سورة السجدة: 11.

(4) سورة الأنعام: 61.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنّة، ج 3، ص 239.

(6) سورة التوبة: 74.

«والصواب أن يقال تقع الحركة بقدرة العبد وإرادته الّتي جعلها الله فيه، فالله ـ سبحانه ـ إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعي إلى فعله، فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة السبب إلى مسبّبه، ويضاف إلى قدرة الربّ إضافة المخلوق إلى الخالق، فلا يمتنع وقوع مقدورٍ بين قادرين قدرة أحدهما أثرٌ لقدرة الآخر، وهي جزء سببٍ، وقدرة القادر الآخر مستقلّةٌ بالتأثير»[1].

إذن المعيار المسلّم عند ابن تيمية وتلميذه يجري في باب التوسّل بالأموات، فإنّ الله ـ تعالى ـ يعطي القدرة والمكنة لعباده الصالحين، وهٰؤلاء يؤثّرون في طول قدرة الله وبإذنه، وهٰذا لا يستلزم الشرك.

أضف إلى أنّ ابن تيمية حاول قياس عمل المتوسّلين بأولياء الله تعالى على عمل المشركين؛ لوجود التشابه بين كلا العملين، وهٰذا نابعٌ وناجمٌ عن المبنى الّذي اتّخذه في نظريّة المعرفة وهو "قياس التمثيل" أو "قياس الغائب على الشاهد". فإنّه رأى بعض التشابه بين عمل المشركين وعمل المتوسّلين بأولياء الله، أو وجد قدرًا مشتركًا وجامعًا بزعمه بين العملين وهو "التوسيط والواسطة بين الخالق والمخلوق" أو حسب تعبير ابن تيمية: «لأنّ كلتا الطائفتين عبدوا من دون الله ما لا يضرّهم ولا ينفعهم، وقالوا هٰؤلاء شفعاؤنا عند الله»[2]، ثمّ قام بإسراء حكمِ أحدهما للآخر، وهو التكفير والشرك والحرمة، ثمّ ما يترتّب عليه من القتل والمحاربة.

يقول ابن تيمية: «وأمّا الوسائط الّذي يثبتها المشركون فيجعلون الملائكة معبودين، وهٰذا كفرٌ وضلالٌ... ومعلومٌ أنّ المشركين من عبّاد الأصنام وغيرهم كانت الشياطين تضلّهم فتكلّمهم وتقضي لهم بعض حوائجهم، وتخبرهم بأمورٍ غائبةٍ

---

(1) ابن قيّم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، ج 1، ص 146.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 101 ـ 106.

عنهم، وهٰكذا المشركون في زماننا الّذين يدّعون غير الله كالشيوخ الغائبين والموتى»[1]. بينما هناك بونٌ بعيدٌ وشاسعٌ بين العملين، والقياس بينهما قياسٌ مع الفارق؛ إذْ ليس مطلق الخضوع والتذلّل لغير الله ـ تعالى ـ شركٌ وحرامٌ؛ إذْ لو كان كذٰلك لكان عمل والدي يوسف شركًا ـ نعوذ بالله تعالى ـ لأنّ القرآن يقول: ﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا﴾[2]، والسجود هو غاية التذلّل والخضوع، فهل يعدّ هٰذا التذلّل والخضوع أمام يوسف عليه السلام عبادةً له؟!

11- حرمة الخروج على الحاكم الجائر

من جملة الآثار المترتّبة على إقصاء العقل والتركيز على الحسّ والنقل هي حرمة الخروج على الحاكم الجائر الظالم، وبسط يد الظالم وإعطاء الجرأة له حتّى يرتكب من الظلم والجور أكثر فأكثر!

قال البربهاريّ إمام الحنابلة في عصره (ت 329 هـ): «والسمع والطاعة للأئمّة فيما يحبّ الله ويرضى، ومن ولّي الخلافة بإجماع الناس عليه ورضاهم به فهو أمير المؤمنين، لا يحلّ لأحدٍ أن يبيت ليلةً ولا يرى أنّ عليه إمامًا، برًّا كان أو فاجرًا. ومن خرج على إمامٍ من أئمّة المسلمين فهو خارجيٌّ، وقد شقّ عصا المسلمين، وخالف الآثار، وميتته ميتةٌ جاهليّةٌ. ولا يحلّ قتال السلطان والخروج عليه وإن جاروا، وذٰلك قول رسول الله صلى الله عليه وسلم لأبي ذرٍّ: "اصبر، وإن كان عبدًا حبشيًّا". وقوله للأنصار: "اصبروا حتّى تلقوني على الحوض". وليس من السنّة قتال السلطان؛ فإنّ فيه فساد الدين والدنيا»[3].

---

(1) المصدر السابق.

(2) سورة يوسف: 100.

(3) البربهاريّ، الحسن بن عليٍّ، شرح السنّة، ج 1، ص 28.

ويلاحظ في كلام البربهاريّ المتقدّم تناقضٌ واضحٌ بين صدره وذيله؛ إذ قيّد كلامه في الصدر بالسمع والطاعة للأئمّة فيما يحبّ الله ويرضى، وذيله بعدم حلّيّة قتال السلطان والخروج عليه وإن جاروا! ولا ريب في أنّ هٰذا الذلّ والصمت أمام الحكّام الجائرين متجذّرٌ في التراث الحديثيّ الّذي ألّف تحت رعاية حكّام بني أميّة الظلمة؛ وذٰلك لتبرير جرائمهم، وإخضاع الناس لأوامرهم، وذبح روح الجهاد والتصدّي للظالمين والغاشمين، قد ورد في صحيح مسلم: «يكون بعدي أئمّةٌ لا يهتدون بهداي ولا يستنّون بسنّتي، وسيقوم فيهم رجالٌ قلوبهم قلوب الشياطين في جثمان إنسٍ. قال: (حذيفة) قلت كيف أصنع يا رسول الله إن أدركت ذٰلك؟ قال: تسمع وتطيع للأمير وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك، فاسمع وأطع»[1].

وقد أفتى مفتي الوهّابيّة المعاصر ابن بازٍ حول منع الخروج على السلطان الجائر فقال: «إنّ من غلَب فتولّى الحكم واستتبّ له، فهو إمامٌ تجب بيعته وطاعته، وتحرم منازعته ومعصيته. قال الإمام أحمد في العقيدة الّتي رواها عنه عبدوس بن مالكٍ العطّار: ومن غلب عليهم ـ يعني الولاة ـ بالسيف حتّى صار خليفةً، وسمّي أمير المؤمنين، فلا يحلّ لأحدٍ يؤمن بالله واليوم الآخر أن يبيت ولا يراه إمامًا، برًّا كان أو فاجرًا. واحتجّ الإمام أحمد بما ثبت عن ابن عمر أنّه قال: «... وأصلّي وراء من غلب»[2].

هٰذه الفكرة الخطيرة للسلفيّة مغايرةٌ تمامًا للآيات القرآنيّة الّتي تحرّض

---

(1) النيسابوريّ، مسلم بن الحجّاج، صحيح مسلمٍ، ج 3، ص 1475، كتاب الإمارة، باب وجوب ملازمة جماعة المسلمين، الحديث 1847.

(2) ابن بازٍ، عبد العزيز بن عبد الله، نبذةٌ مفيدةٌ عن حقوق الولاة، ج 1، ص 3.

المؤمنين على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كقوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللهِ﴾[1]، وكقوله تعالى: ﴿لَا تَظْلِمُونَ وَلَا تُظْلَمُونَ﴾[2].

من ناحيةٍ أخرى: هل العقل السليم والفطرة السليمة يحكمان بإطاعة الحاكم الجائر الظالم مهما بلغ من الظلم والجور والفساد؟! كلّا، فكلّ من يمتلك العقل والفطرة السليمة يعترف بعدم الرضى والرضوخ للحاكم الجائر الفاسق.

---

(1) سورة آل عمران: 110.

(2) سورة البقرة: 279.

المبحث الثاني: آثار إقصاء العقل وتداعياته

إنّ إقصاء العقل وتحقير شأنه وتنزيل دوره إلى قياس التمثيل وإلى درجة الحسّ والخيال يستلزم آثارًا وتداعياتٍ سلبيّةً قد تبلورت وتجسّدت في كلّ الحقول المعرفيّة خصوصًا في المعرفة الدينيّة، وحريٌّ بنا أن نستعرض هٰذه التداعيات واللوازم المترتّبة عليه:

1- قصور العقل البرهانيّ في إثبات واجب الوجود

من أهمّ الآثار والتداعيات لطرد العقل وإقصائه عن المعرفة الدينيّة في الفكر السلفيّ هو قصور العقل وعجزه عن إثبات وجود الله تعالى، حيث يرى ابن تيمية أن ما يذكره المفكّرون من الأدلّة القياسيّة الّتي يسمّونها براهين على إثبات الصانع ـ سبحانه وتعالى ـ لا يدل شيءٌ منها على عينه، وإنّما يدلّ على أمرٍ مطلقٍ كلّيٍّ لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه:

«فإنّا إذا قلنا هٰذا محدَثٌ وكلّ محدَثٍ فلا بدّ له من محدِثٍ أو ممكنٍ، والممكن لا بدّ له من واجبٍ؛ إنما يدل هٰذا على محدِثٍ مطلقٍ أو واجبٍ مطلقٍ، ولو عيّن بأنّه قديمٌ أزليٌّ عالمٌ بكلّ شيءٍ وغير ذٰلك، فكلّ هٰذا إنّما يدلّ فيه القياس على أمرٍ مطلقٍ كلّيٍّ لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، وإنّما يعلم عينه بعلمٍ آخر يجعله الله في القلوب، وهم معترفون بهٰذا؛ لأنّ النتيجة لا تكون أبلغ من المقدّمات،

والمقدّمات فيها قضيّةٌ كلّيّةٌ لا بدّ من ذٰلك، والكلّيّ لا يدلّ على معيّنٍ، وهٰذا بخلاف ما يذكره الله في كتابه من الآيات كقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾ إلى قوله: ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾، وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذٰلك لآياتٍ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾[1] ﴿لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ﴾، وغير ذٰلك فإنّه يدلّ على المعيّن كالشمس الّتي هي آية النهار، وقال تعالى: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَتَيْنِ فَمَحَوْنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً لِتَبْتَغُوا﴾[2]، والدليل أتمّ من القياس، فإنّ الدليل قد يكون بمعيّنٍ على معيّنٍ كما يستدلّ بالنجم وغيره من الكواكب على الكعبة، فالآيات تدلّ على نفس الخالق سبحانه، لا على قدرٍ مشتركٍ بينه وبين غيره، فإنّ كلّ ما سواه مفتقرٌ إليه نفسه، فيلزم من وجوده وجود عين الخالق نفسه»[3].

كذٰلك يعتقد ابن تيمية بأنّ إثبات العلم بالصانع والنبوّات ليس موقوفًا على شيءٍ من الأقيسة، بل يعلم بالآيات الدالّة على شيءٍ معيّنٍ لا شركة فيه، ويحصل بالعلم الضروريّ الّذي لا يفتقر إلى نظرٍ، وما يحصل منها بالقياس الشموليّ فهو بمنزلة ما يحصل بقياس التمثيل، فهو أمرٌ كلّيٌّ لا يحصل به العلم بما يختصّ به الربّ وما يختص به الرسول إلّا بانضمام علمٍ آخر إليه[4].

النقد

قد يلاحظ على كلام ابن تيمية حول البراهين العقليّة على وجود الله ﷻ وأنّه أمرٌ كلّيّ لا يمتنع وقوع الشركة فيه، عدّة ملاحظاتٍ هي:

---

(1) سورة البقرة: 164.

(2) سورة الإسراء: 12.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 344 و345.

(4) المصدر السابق، ص 356.

أوّلًا: أنّ المفاهيم من الناحية الفلسفيّة ليس مجرّد الصور الذهنيّة مع غضّ النظر عن الواقع الخارجيّ، بل المراد من المفاهيم في الحكمة الإلٰهيّة وعند المتألّهين من الفلاسفة هو الصور الذهنيّة بما هي حاكيةٌ عن الواقع العينيّ وبما هي مرآةٌ لها، فالحكاية والمرآتيّة والكاشفيّة عن الواقع ذاتيٌّ لها. فلا يستخدم الحكيم الإلٰهيّ مفهومًا صرفًا لا يحكي عن الواقع، بل المفاهيم لها الطريقيّة إلى الواقع الخارجيّ وليست لها موضوعيّةٌ، فالمفهوم عنوانٌ للواقع، إلّا أنّ منشأ المغالطة والخطإ في كلام ابن تيمية هو أنّه زعم أنّ الحكماء والإلٰهيّين يُثبتون وجود الواجب اعتمادًا على المفهوم المحض الّذي لا يحكي عن الواقع العينيّ، ولٰهذا تصوّرٌ خاطئٌ، فالفلاسفة يعتمدون على المفاهيم ومن جملتها مفهوم "واجب الوجود" بما هو حاكٍ عن الواقع.

ثانيًا: أنّ الحكيم الإلٰهيّ يثبت مفهوم واجب الوجود مع كلّ أوصافه الكماليّة والجماليّة بنحوٍ مطلقٍ، ويسلُب عنه جميع النقائص والجهات الإمكانيّة، بحيث لا يشوبه الفقر والحاجة والإمكان، ثمّ على ضوء البرهان العقليّ القطعيّ يُثبت وحدانيّة الواجب تعالى، وأنّ هٰذا الوجود الغنيّ بالذات يجب أن يكون وحيدًا فريدًا متعيّنًا، وإلّا يستلزم تسرّب الفقر والحاجة إلى وجوده، ولٰهذا البرهان على تفرّد الواجب ووحدانيّته يثبت نفي وقوع الشركة فيه، فعن طريق التحليل العقليّ لمفهوم واجب الوجود وأوصافه وإقامة البرهان القطعيّ ننفي وقوع الشركة فيه، وبعد إثبات أنّ الواجب ـ تعالى ـ يجب أن يكون متّصفًا بكلّ الأوصاف الكماليّة بنحوٍ أعلى وأكمل، كذٰلك ثبوت وحدانيّته وتفرّده، ينطبق هٰذا المفهوم الكلّيّ ـ أعني "واجب الوجود" ـ تلقائيًّا على مصداقٍ واحدٍ وهو الله تبارك تعالى، وهو الّذي دعا الأنبياء الناسَ إليها، وعرّفه القرآن الكريم بأنّه إلٰه الخلق أجمعين.

ثالثًا: يدّعي ابن تيمية أن ما يذكره الله ـ تعالى ـ في كتابه الكريم يدلّ على الأمور المعيَّنة الجزئيّة ويستشهد بآياتٍ لإثبات مدّعاه، ولٰكنّه قد غفل عن آياتٍ

أخرى في القرآن الكريم تدلّ على أمورٍ كلّيّةٍ عامّةٍ مثل قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ﴾[1] فالجمع المحلّى بالألف واللام يدلّ على العموم. وكذا قوله عزّ من قائلٍ: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ ۝ وَيَبْقَىٰ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾[2]، فلم يقل إنّ فلانًا بعينه فانٍ ويبقى وجه ربّك، بل تكلّم على نحو الموجبة الكلّيّة. وكذا الحال في قوله: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ﴾[3]، و﴿فَأَخْرَجْنَا بِهِ نَبَاتَ كُلِّ شَيْءٍ﴾[4]، و﴿قُلْ كُلٌّ يَعْمَلُ عَلَىٰ شَاكِلَتِهِ﴾[5]؛ فهٰذه الآيات القرآنيّة وغيرها قد استعمل فيها كثيرٌ من القضايا الكلّيّة، وهٰذا يناقض كلامَ ابن تيمية.

رابعًا: أنّ المعرفة العينية الجزئيّة بالله تعالى لا تحصل الا عن طريق العلم الحضوريّ والشهود الباطنيّ، حتّى في هٰذه الآية المباركة: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ﴾[6] غاية ما تدلّ عليه الآية المباركة هي أنّ ما خُلق في السماوات والأرض له خالقٌ وعلّةٌ؛ لأن مَن عرف الله ـ تعالى ـ عن طريق المفاهيم فمعرفته كلّيّةٌ عامّةٌ، وهٰذا مقتضى المعرفة الحصوليّة المفهوميّة، إذن لا يمكن معرفة الله ﷻ المعيَّنة إلّا عن طريق المعرفة الشهوديّة الحضوريّة، وهٰذا هو الّذي قاله ابن تيمية: «إلّا بانضمام علمٍ آخر إليه»، وأمّا معرفة وجود الله ـ تعالى ـ عن طريق النقل والكتاب والسنّة، فهي تستلزم الدور الباطل.

---

(1) سورة الأنعام: 76.

(2) سورة الرحمٰن: 26 و 27.

(3) سورة آل عمران: 185.

(4) سورة الأنعام: 99.

(5) سورة الإسراء: 84.

(6) سورة البقرة: 164.

2- تقديم الطريقة الإيمانيّة على الطريقة العقليّة والذوقيّة

من الركائز الأساسيّة في الفكر المسيحيّ مركزيّة الإيمان ومحوريّته وتقديم الإيمان على العقل. يقول القدّيس آجوستين: «أنا أؤمن حتّى أفهم»[1].

ونحن نرى معالم هٰذه الفكرة في العالم الإسلاميّ بشكلٍ جليٍّ وواضحٍ، فقد تجسدّت في الفكر العقديّ السلفيّ، يقول آربري: «يمكن أن يقال: قد تلقّى كثيرٌ من أتباع أحمد بن حنبلٍ كلامَ سنت آنسلم بكلّ سرورٍ وهو: يجب أن لا يعرقل الجدلُ والاحتجاجُ السعادةَ الإلٰهيّةَ للناس»[2].

ولهٰذا يعتقد ابن تيمية أنّ الايمان بما أخبر به النبيّ ﷺ أقدم وأرجح على العقليّات والذوقيّات بشكلٍ مطلقٍ، فإذا صدّق ما أخبر به الرسول العقليّاتِ والشهوداتِ فهي صحيحةٌ وحقّةٌ، وإلّا فهي كاذبةٌ. وبعبارةٍ أخرى ينبغي لكلّ إنسانٍ أن يفترض الإيمان بالله وبرسوله مسبقًا، ويتقلده في بداية الأمر، ثمّ يبرهن له بعد الإيمان به، ولأجل تثبيت هٰذه الفكرة يقول ابن تيمية:

«فإنّ أصل الإيمان بالله والرسول إن لم يصحب الناظر، والمريد، والطالب، في كلّ مقامٍ، وإلّا خسر خسرانًا مبينًا، وحاجته إليه كحاجة البدن إلى الغذاء، أو الحياة إلى الروح. فالإنسان بدون الحياة والغذاء لا يتقوّم أبدًا، ولا يمكنه أن يَعلم، ولا أن يُعلّم. كذٰلك الإنسان بدون الإيمان بالله ورسوله لا يمكنه أن ينال معرفة الله، ولا الهداية إليه، وبدون اهتدائه إلى ربّه لا يكون إلا شقيًا معذبًا، وهو حال الكافرين بالله ورسوله، ومع الإيمان بالله ورسوله إذا نظر واستدل، كان نظره في دليل وبرهان ـ وهو ثبوت الربوبية، والنبوة ـ وإذا تجرد وتصفى، كان معه من الإيمان ما يذوقه بذٰلك ويجده»[3].

---

(1) آرماند .أ. مائورر، آجوستين، ص 128 و188. [المصدر باللغة الفارسيّة]

(2) آربرى، آ. ج، عقل و وحى از نظر متفكران اسلامى، ص 7. [المصدر باللغة الفارسيّة]

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 68 و67.

لا شكّ ولا ريب في ضرورة الإيمان بالله ورسوله ودوره الحيويّ في سعادة الإنسان، ولٰكنّ الكلام هو: على ما يبتني هٰذا الإيمان؟

فيعتقد ابن تيمية أنّ الإيمان بالله ورسوله في بداية الأمر لا يبتني على أيّ معرفةٍ عقليّةٍ ولا كشفيّةٍ ذوقيّةٍ، بل جميع البراهين العقليّة والمكاشفات الباطنيّة تعتمد على الإيمان بالله ورسوله. ثمّ يطرح إشكال الدور الّذي يستلزمه تقدّمُ الإيمان بالله ورسوله على العقل ويقول:

«فإن قلت: فمن أين له ابتداءً صحة الإيمان بالله ورسوله، حتّى يصير ذٰلك أصلًا يبني عليه، وينتقل معه إلى ما بعده؟ فأهل القياس والوجد إنّما تعبوا التعب الطويل في تقرير هٰذا الأصل في نفوسهم، ورأوا أنّ ما لا يتمّ معرفة الله ورسوله إلّا به فمعرفته متقدّمةٌ على ذٰلك، وإلّا لزم الدور، فسمّوا تلك عقليّاتٍ، والعقليّات لا تنال إلّا بالقياس العقليّ المنطقيّ»[1].

وقد أجاب ابن تيمية على إشكال الدور بوجوه: أحدها: المعارضة بالمثل: فإن سالك سبيل النظر القياسي، أو الإرادة الذوقية، من أين علم ابتداءً أنّ سلوك هٰذا الطريق يحصّل له علمًا ومعرفةً؟، فليس معه ابتداءً إلّا مجرّد إخبار مخبرٍ بأنّه سلك هٰذا الطريق فوصل، أو خاطرٌ يقع في قلبه سلوك هٰذا الطريق، إمّا مجوزًا للوصول أو متحرّيًا أو غير ذٰلك، أو سلوكًا ابتداءً بلا انتهاءٍ، وليس ذٰلك مختصًّا بالعلم الإلٰهيّ، بل كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً إلى أن تتبرهن فيما بعد، إذ لو كان كلّ طالب علمٍ حين يطلبه قد نال ذٰلك العلم، لم يكن طالبًا له، والطريق الّذي يسلكها قد يعلم أنّها تفضي به إلى العلم، لٰكنّ الكلام في أوّل الأوائل، ودليل الأدلة، وأصل الأصول، فإنّه لو كان حين ينظر فيه يعلم أنّه دليلٌ مفضٍ لم يمكن ذٰلك حتّى يعلم ارتباطه بالمدلول، فإنّ الدليل إن لم

---

(1) المصدر السابق، ج 2، ص 69.

يستلزم المدلول لم يكن دليلًا. والعلم بالاستلزام موقوفٌ على العلم بالملزوم واللازم، فلا يعلم أنّه دليلٌ على المدلول المعيّن، حتّى يعلم ثبوت المدلول المعيّن، ويعلم أنّه ملزومٌ له، وإذا علم ذٰلك استغنى عن الاستدلال به على ثبوته، وإنّما يفيده التذكير به، لا ابتداء العلم به، وإنّما يقع الاشتباه هنا؛ لأنّه كثيرًا ما يعرف الإنسان ثبوت شيءٍ، ثمّ يطلب الطريق إلى معرفة صفاته، ومشاهدة ذاته، إمّا بالحسّ، وإمّا بالقلب، فيسلك طريقًا يعلم أنّها موصلةٌ إلى ذٰلك المطلوب؛ لأنّه قد علم أنّ تلك الطريق مستلزمٌ لذٰلك المطلوب الّذي علم ثبوته قبل ذٰلك، كمن طلب أن يحجّ إلى الكعبة، الّذي قد علم وجودها، فيسلك الطريق الّذي يعلم أنّها تفضي إلى الكعبة، لإخبار الناس له بذٰلك، أو يستدلّ بمن يعلم أنّه عارفٌ بتلك الطريق، فسلوكه للطريق بنفسه بعد علمه أنّها طريق المقصود بإخبار الواصلين، أو سلوكه بدليل خرّيتٍ يهديه في كلّ منزلةٍ لا يكون إلّا بعد العلم بثبوت المطلوب، وثبوت أنّ هٰذا طريقٌ ودليلٌ.

وهٰكذا حال الطالبين لمعرفة الله، والمريدين له، والسائرين إليه، قد عرفوا وجوده أوّلًا وهم يطلبون معرفة صفاته، أو مشاهدة قلوبهم له في الدنيا، فيسلكون الطريق الموصلة إلى ذٰلك بالإيمان والقرآن، فالإيمان: نظير سلوك الرجل الطريق الّذي وصفها له السالكون، فإنّهم متّفقون على ذٰلك. والقرآن: تصديق الرسل فيما تخبر به، وهو نظير اتّباع الدليل منزلةً منزلةً، ولا بدّ في طريق الله منهما.

وأمّا الشيء الّذي لم يعلم العقل ثبوته أوّلًا، فسلوك الطريق الّذي يفضي إلى العلم به ابتداءً يكون بطريق التقليد والمصادرة كسائر مبادئ العلوم، فإذا كان لا بدّ في الطريقة القياسيّة والعمليّة من تقليد في الأوّل في سلوكه فيما لم يعلم أنّه طريقٌ، وأنّه مفضٍ إلى المطلوب، أو أن المطلوب موجودٌ، فالطريقة الإيمانيّة إذا فرض أنّها كذٰلك لم يقدح ذٰلك فيها، بل تكون هي أحقّ، لوجوهٍ كثيرةٍ. بل لا طريق إلّا هي أو ما يفضي إليها أو يقترن بها، فهي شرطٌ قطعًا في درك المطلوب،

وما سواها ليس بشرطٍ، بل يحصل المطلوب دونه، وقد يضرّ بحصول المطلوب فلا يحصل، أو يحصل نقيضه وهو الشقاء الأعظم على التقديرين، فتلك الطريق مفضيةٌ قطعًا ولا فساد فيها، وما سواها يعتريه الفساد كثيرًا، وهو لا يوصل وحده، بل لا بدّ من الطريقة الإيمانيّة[1].

الوجه الثاني في الجواب: أنّ الطريقة القياسيّة والرياضيّة، إذا سلكها الرجل وأفضت به إلى المعرفة ـ إن أفضت ـ علم حينئذٍ أنّه سلك طريقًا صحيحًا وأنّ مطلوبه قد حصل، وأمّا قبل ذٰلك فهو لا يعرف، فأدنى أحوال الإيمانيّة ـ ولا دناءة فيها ـ أن تكون كذٰلك، فإنّه إذا أخذ الإيمان بالله ورسله مسلّمًا، ونظر في موجبه وعمل بمقتضاه، حصل له بأدنى سعيٍ مطلوبه من معرفة الله، وأنّ الطريق الّتي سلكها صحيحةٌ، فإنّ نفس تصديق الرسول فيما أخبر به عن ربّه وطاعته يقرّر عنده علمًا يقينيًّا بصحّة ذٰلك أبلغ بكثيرٍ ممّا ذكر أوّلًا[2].

ولو ركّزنا على ما ذكره ابن تيمية في هٰذه العبارة لوجدنا فيها الكثير من المغالطات والأخطاء نذكر منها بشكلٍ مختصرٍ ما يلي:

1ـ فقد أقام ابن تيمية الدليلَ العقليّ على تقديم الإيمان بالله ـ تعالى ـ على الدليل العقليّ، وليس هٰذا إلّا ضرب العقل بسيف العقل، وهٰذا إن دلّ على شيءٍ فهو يدلّ على تقديم العقل رتبةً على النقل؛ لأنّ العقل هو الّذي يُثبت حجّيّة النقل.

2ـ ينبغي لنا أن نحلّل مفهوم "الإيمان"، وهل يمكن تحقق الإيمان من دون معرفةٍ وعلمٍ؟! كلّا. بل إنّ من أهمّ الركائز الأساسيّة والمكوّنات الأصليّة لهويّة الإيمان العلم والمعرفة، فكيف يمكن أن يؤمن الإنسان بشيءٍ ويعقد قلبه عليه بدون أن يعقله ويفهمه ويعرفه؟! فكيف يقول ابن تيمية بتقديم الإيمان على

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 69.

(2) المصدر السابق، ص 71.

المعرفة العقليّة؟! وبعبارةٍ أخرى أنّ الإيمان من باب عقد القلب على شيءٍ، ولا يمكن هٰذا العقد إلّا بعد نفي الخلاف واحتمال النقيض، وهٰذا هو اليقين المطلوب في الاعتقادات والإيمان بالله تعالى، فلا يتحقّق إيمانٌ إلّا بالمعرفة واليقين، بناءً على ذٰلك فإنّ قول ابن تيمية: «الإنسان بدون الإيمان بالله ورسوله لا يمكنه أن ينال معرفة الله، ولا الهداية إليه» يستلزم الدور؛ لأنّ الإيمان يتضمّن نوعًا من المعرفة واليقين، بل المعرفة واليقين من أهمّ ركائز الإيمان، وأنّ معرفة الله ـ تعالى ـ أقدم من الإيمان بالله؛ لأنّ الجزء والمقوّم أقدم من المركّب رتبةً، فكأنّ ابن تيمية يقول: بدون معرفة الله لا يمكن أن ينال معرفة الله! أو إنّ الإنسان لا ينال معرفة الله ـ تعالى ـ إلّا بمعرفة الله! وهٰذا يعدّ من الدور الباطل.

3ـ وأمّا بالنسبة إلى الادّعاء العامّ المتقدّم: «كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً إلى أن تتبرهن فيما بعد» فيلاحظ عليه عدّة أمورٍ:

أوّلًا: إنّ نفس هٰذه القضيّة: «كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً إلى أن تتبرهن فيما بعد» يجب أن تُأخذ مصادرةً ومسلّمةً حسب مفادها، فما هو مبدأ مصادرة هٰذه القضيّة الكلّيّة؟! والملفت للنظر أنّ ابن تيمية لم يأخذ هٰذه القضيّة على نحو مصادرةٍ، بل اعتمد على البرهان العقليّ في تبيينها، وهٰذا يناقض ذٰلك الادّعاء العامّ.

ثانيًا: لا بدّ أن نعرف ما هو المراد من لفظ "المصادرات"؟ فإذا كان المقصود منها هو أنّ العلوم يعتمد بعضها على قضايا البعض كالمفروضات والأصول الموضوعة أو الأصول المتعارفة فهٰذا أمرٌ صحيحٌ ولا شكّ في صحّته وتحقّقه.

وبعبارةٍ أخرى أنّ كلّ علمٍ مؤلّفٌ من قضايا، وبعض هٰذه القضايا يُعدّ أصلًا موضوعيًّا، بمعنى أنّ ذٰلك العلم يأخذ هٰذا الأصل الموضوعيّ مفروضًا مسبقًا تمّ إثباته في علمٍ آخر، ويستفيد من هٰذا الأصل في إثبات مدّعياته، كما أنّ علم الرياضيّات يأخذ تعريف العدد بأنّه "كمٌّ منفصلٌ قارٌّ" من علم الفلسفة ويعتمده

أصلًا موضوعيًّا، أمّا بعض هٰذه الأصول والمفروضات يُعدّ من البدهيّات الّتي لا تحتاج إلى الإثبات، فهى أصولٌ متعارفةٌ.

وإذا كان مراد ابن تيمية من المصادرات هٰذه الأصول الموضوعة أو المتعارفة فنقول: إنّ الأصول الموضوعة تحتاج إلى الإثبات والدليل، ولو في علمٍ آخر؛ فهي في ذاتها ليست بمصادراتٍ، فـالأصول المتعارفة غنيّةٌ عن التعريف؛ لأنّها من البدهيّات، فليست هي مصادراتٍ مأخوذةً من الغير، فالقول إنّ «كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً" دعوى بلا دليلٍ.

ولٰكن إذا كان مقصود ابن تيمية من هٰذه الجملة المذكورة أنّ الإنسان يسلّم ببعض القضايا عن طريق التقليد، ويؤمن بها عشوائيًّا ومن غير دليلٍ مُقنعٍ، فهٰذا أمرٌ خلافٌ للعقل والفطرة، فهل يمكن أن نقول للكافر الّذي لا يؤمن بالله سبحانه: عليك بقبول بعض المصادرات كقبول أصل وجود الله ثمّ بعد ذٰلك نقيم له البراهين العقليّة؟! كلّا، إنّ الكافر والملحد لا يسلّم بهٰذه المصادرات في الخطوة الأولى، بل يطلب منا الدليل العقليّ القويم على وجود الله تعالى، وهٰذا خلاف ما ادّعاه ابن تيمية.

ثالثًا: قول ابن تيمية: «كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً إلى أن تتبرهن فيما بعد» يستلزم أن يأخذ المسيحيّ واليهوديّ والبوذيّ والسيخيّ بمصادراتٍ في أديانهم، ثمّ يبرهنون على عقائدهم في ما بعد! فهل يلتزم ابن تيمية بهٰذا التالي الفاسد المترتّب على كلامه؟!

رابعًا: أنّ بعض العلماء لم يسلّموا بالمصادرات في البداية، بل جعلوا مبدأ التشكيك في العلوم والمعارف أساس انطلاقتهم، وهدموا معه كلّ شيءٍ، ثمّ أخذوا بتشييد تلك العلوم والمعارف من جديدٍ على أساسٍ متينٍ ومتقنٍ.

خامسًا: قد تقدم سابقًا أنّ ابن تيمية يرفض القضايا الكلّيّة، ويعتبرها مقدّراتٍ ذهنيّةً، ولٰكنّه هنا من حيث لا يشعر يعتمد على القضيّة الكلّيّة وهي: «كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً"، وهٰذا تناقضٌ واضحٌ.

سادسًا: أنّ هناك علومًا وقضايا لا تحتاج إلى مصادراتٍ ومفروضاتٍ، بل هي بيّنةٌ بذاتها كقضيّة امتناع اجتماع النقيضين وارتفاعهما، وهٰذه القضيّة تُعدّ أمّ القضايا وأولى الأوائل في المعارف البشريّة، وهي غنيّةٌ عن المصادرات، وهٰذا نقيض الادّعاء العامّ الّذي ذكره ابن تيمية: «كلّ العلوم لا بدّ للسالك فيها ابتداءً من مصادراتٍ يأخذها مسلّمةً إلى أن تتبرهن فيما بعد».

4ـ خلط ابن تيمية بين العلم الإجماليّ والعلم التفصيليّ، فالطالب لكشف المجهول له علمٌ إجماليٌّ بالمجهول من بعض الجهات، ولٰكن ليس عنده علمٌ تفصيليٌّ به من كلّ الجهات، فهو من حيث يعلم المطلوب علمًا إجماليًّا لا يبحث عنه، وإلّا يستلزم تحصيل الحاصل، ولٰكنّه يبحث عن المجهول من حيث هو مجهولٌ، ويريد أن يحصل على العلم التفصيليّ بالموضوع، فهٰذا الاستدلال الّذي ذكره ابن تيمية ناجمٌ عن عدم تمييزه بين العلم الإجماليّ والعلم التفصيليّ بالشيء.

وبعبارة أخرى: عندما نقول: "كلّ أ هو ب" و"كلّ ب هو ج"، النتيجة: "كلّ أ هو ج" فإنّ هٰذه النتيجة في الحقيقة مندمجةٌ ومطويةٌ في كبرى القياس، وهو "كلّ ب هو ج". وعلمنا بهٰذا الكبرى الكلّيّة علمٌ إجماليٌّ، ولٰكن إذا شكّلنا قياسًا يحتوى على مقدّمتين نعرف النتيجة بنحوٍ تفصيليٍّ، وعدم التمييز بين المعرفة الإجماليّة والتفصيليّة هو منشأ المغالطة في كلام ابن تيمية.

وقد نقل الخواجة نصير الدين الطوسيّ الإشكال أعلاه عن فخر الدين الرازيّ في كتاب (نقد المحصّل)، ثمّ أجاب عنه بما يلي:

«وهٰذا الكلام مغالطةٌ صريحةٌ، فإنّ المطلوب ليس هو أحد الوجهين المتغايرين، بل هو الشيء الّذي له وجهان، وذٰلك الشيء ليس بمشعورٍ به مطلقًا، وليس غير مشعورٍ به مطلقًا، بل هو قسمٌ ثالثٌ، كما يصرّح به الرازيّ: إنّ المعلوم على سبيل الإجمال معلومٌ من وجهٍ ومجهولٌ من وجهٍ»[1].

---

(1) الطوسيّ، الخواجة نصير الدين، تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل، ص 7.

3- حجّيّة العقل في إطار الوحي والسنّة

يعتقد ابن تيمية أنّ المعارف البشريّة ـ نظريّةً كانت أو عمليّةً ـ إن ضُمّت إلى الوحي والإيمان بالرسول واتّباعه فهي مقبولةٌ ومطلوبةٌ وإلّا مرفوضةٌ ومردودةٌ[1]، فالعقل ومنتجاته حجّةٌ ومعتبرةٌ في إطار الوحي وما أخبر به الرسول ﷺ، فما دام العقل يمشي في ضوء الوحي والكتاب والسنّة فهو مقبولٌ ومطلوبٌ وموثوقٌ به، وإلّا فهو مضروبٌ عرض الجدار.

«سئل ابن تيمية: أيّما أفضل: العلم، أو العقل؟ فأجاب: إن أريد بالعلم علم الله ـ تعالى ـ الّذي أنزله الله تعالى، وهو الكتاب، كما قال تعالى: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنْ الْعِلْمِ﴾[2]، فهٰذا أفضل من عقل الإنسان؛ لأنّ هٰذا صفة الخالق والعقل صفة المخلوق، وصفة الخالق أفضل من صفة المخلوق»[3].

والعجيب أنّ ابن تيمية يستدلّ على رجحان الوحي على العقل بدليلٍ عقليٍّ وهو القياس الاقترانيّ من الشكل الأوّل الفطريّ!

الوحي والكتاب صفة الخالق والعقل صفة المخلوق (صغرى)، وصفة الخالق أفضل من صفة المخلوق (كبرى)، النتيجة: الوحي والكتاب أفضل من العقل.

السؤال المهمّ هو: أليس العقل صفة الخالق؟ مَن منح العقل للعباد؟ وهل فاقد الشيء يعطيه؟! فالعقل أيضًا موهبةٌ إلٰهيّةٌ مَنَّ الله به على عباده وقال في كتابه: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[4]، وقال: ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[5].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 77.

(2) سورة آل عمران: 61.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 152، ص 2.

(4) سورة الأنفال: 22.

(5) سورة يونس: 100.

بالإضافة إلى أنّ ابن تيمية قد غفل عن أنّ العقل هو الّذي أثبت النقل ودلّ على حجّيّته؛ لأنّ إثبات حجّيّة النقل والوحي وأنّه من الله ـ تعالى ـ متوقّفٌ على العقل، فتضعيف العقل الّذي هو المبنى للوحي يستلزم تضعيف الوحي.

ثمّ إنّ ابن تيمية يركّز على أنّ طريقة الأنبياء هي الاعتماد على قياس الأولى ويعرّفه بأنّ: «ما ثبت لغير الله ـ تعالى ـ من كمالٍ لا نقص فيه فثبوته لله ـ تعالى ـ بطريق الأولى»[1]، ويقول إنّ البراهين القرآنيّة هي من باب قياس الأولى، ولٰكن هنا لا يلتزم بطريقة الأنبياء عليهم السلام في الاستدلال، ويقول إنّ العقل صفة المخلوق!

ثمّ يقول في موضعٍ آخر: «قد تنازع كثيرٌ من الناس في مسمّى العلم والعقل، أيّهما أشرف؟ فإن العقل قد يراد به: الغريزة، وقد يراد به: علمٌ يحصل بالغريزة، وقد يراد به: عملٌ بالعلم. فإذا أريد به علمٌ كان أحدهما من جنس الآخر، لٰكن قد يراد بالعلم: الكلام المأثور عن المعصوم. فإنّه قد ثبت أنّه علمٌ؛ لقوله: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ﴾[2]، وأمثاله. ويراد بالعقل: الغريزة، فهنا يكون أحدهما غير الآخر. ولا ريب أنّ مسمّى العلم بهٰذا الاعتبار أشرف من مسمّى العقل، فإنّ مسمّى العلم هنا كلام الله تعالى، وكلام الله أشرف من الغريزة الّتي يشترك فيها المسلم والكافر»[3].

فحتّى لو كان العقل مشتركًا بين المسلم والكافر، فهٰذا لا يقلّل من شأنه ويجعله أمرًا هيّنًا وحقيرًا! لأنّه لو كان كلّ مشتركٍ بين المسلم والكافر أمرًا حقيرًا ووضيعًا، فيلزم من ذٰلك أن تكون الفطرة المشتركة بين الكافر والمسلم أيضًا حقيرةً وغير شريفةٍ، بينما نجد ابن تيمية يعتمد على الفطرة أشدّ الاعتماد، ويبني كثيرًا من مدّعياته على هٰذه الفطرة المشتركة بين جميع بني آدم.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ج 1، ص 350 و351 و150.

(2) سورة آل عمران: 61.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 9، ص 21 و22.

وقد استخدم ابن تيمية في كلامه هٰذا لإثبات مدّعاه الشكل الأوّل من البرهان العقليّ وهو: أنّ مسمّى العلم هنا كلام الله تعالى (صغرى)، وكلام الله ـ تعالى ـ أشرف من الغريزة الّتي يشترك فيها المسلم والكافر (كبرى)، النتيجة: أنّ العلم هنا أشرف من الغريزة الّتي يشترك فيها المسلم والكافر. وهٰذا هو ضرب العقل بسيف العقل ومناقضة النفس بالنفس.

4- رفض البرهان العقليّ

من الآثار السلبيّة لرفض العقل وإقصائه لدى الفكر السلفيّ هو رفض البرهان العقليّ بسبب اشتماله على المفاهيم الكلّيّة. إذ يعتقد ابن تيمية أنّ القضايا الكلّيّة البرهانيّة الّتي يجب القطع بكلّيّتها، والّتي يستعملها المنطقيّون في قياسهم، لا تستعمل في شيءٍ من الأمور الموجودة المعيّنة في الخارج، وإنّما تُستعمل في مقدّراتٍ ذهنيّةٍ، فلا يمكنهم معرفة الأمور الموجودة المعيّنة بالقياس البرهانيّ[1]. وبعبارةٍ أخرى فإنّ القياس البرهانيّ لا يفيد معرفة أمرٍ موجودٍ بعينه، وكلّ موجودٍ في الخارج فإنّما هو موجودٌ بعينه، فلا يفيد معرفة شيءٍ من حقائق الموجودات، وإنّما يفيد أمورًا كلّيّةً مطلقةً مقدّرةً في الأذهان لا محقّقةً في الأعيان[2].

وبذٰلك يحاول ابن تيمية تحقير البرهان العقليّ بعدّه أمرًا ذهنيًّا مقدَّرًا في الأذهان، ويقول إذا كان البرهان لا يفيد إلّا العلم بالكلّيّات، والكلّيّات إنّما تتحقّق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلّا موجودٌ معيّنٌ؛ لم يُعلم بالبرهان شيءٌ من المعيّنات، فلا يُعلم به موجودٌ أصلًا، بل إنّما يُعلم به أمورٌ مقدّرةٌ في الأذهان، وإذا كان كمال النفس الإنسانيّة أن تكون مضاهيةً للعالم الموجود، فليس البرهان العقليّ علمًا تكمل

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 302 و303.

(2) المصدر السابق، ص 344 و345.

به النفس؛ إذ لم تعلم شيئًا من الموجودات العينيّة الخارجيّة، ولا صارت عالمًا معقولًا موازيًا للعالم الموجود، بل صارت عالمًا لأمورٍ كلّيّةٍ مقدّرةٍ لا يعلم بها شيءٌ من العالم الموجود، وأيّ خيرٍ في هٰذا فضلًا عن أن يكون كمالًا[1].

ويقول ابن تيمية في موضع آخر: «وَالْأُمُورُ الْكلّيّة الذهنيّة لَيْسَتْ هِيَ الْحَقَائِقَ الْخارجيّة وَلَا هِيَ أيضًا عِلْمًا بِالْحَقَائِقِ الْخارجيّة إذْ لِكُلِّ مَوْجُودٍ حَقِيقَةٌ يَتَمَيَّزُ بِهَا عَنْ غَيْرِهِ، هُوَ بِهَا هُوَ، وَتِلْكَ لَيْسَتْ كلّيّة فَالْعِلْمُ بِالْأَمْرِ الْمُشْتَرَكِ لَا يَكُونُ عِلْمًا بِهَا فَلَا يَكُونُ فِي الْقِيَاسِ المنطقيّ عِلْمَ تَحْقِيقِ شَيْءٍ مِنْ الْأَشْيَاءِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ»[2].

ثمّ إنّه يرى أنّ القضايا النبويّة لا تحتاج إلى القياس العقليّ المسمّى بالبرهان، وما يستفاد بالعقل من العلوم أيضًا لا يحتاج إلى القياس البرهانيّ، فلا يحتاج إليه لا في العقليّات ولا في السمعيّات، فامتنع أن يقال: لا يحصل علمٌ إلّا بالقياس البرهانيّ[3].

والملفت للنظر أنّ ابن تيمية قد استخدم في كلامه هٰذا القياسَ البرهانيّ لنفي القياس البرهانيّ ورفضه فقال:

إنّ القياس البرهاني أمرٌ كلّيٌّ مقدّرٌ في الذهن (صغرى)، وكلّ أمرٍ كلّيٍّ مقدّرٍ في الذهن لا يفيد معرفة الموجودات المعيّنة في الخارج (كبرى). النتيجة: أنّ القياس البرهاني لا يفيد معرفة الموجودات المعيّنة في الخارج.

وبكلامه هٰذا فهو يناقض نفسه، ثمّ إنّ الأمور الجزئيّة المعيّنة الموجودة في الخارج لا تُدرك إلّا بالحواسّ الظاهرة والباطنة، ولا شكّ أنّ المحسوسات تتغيّر وتتبدّل دائمًا، فلا ثبات ولا دوام للعلوم الحسّيّة، ولا يوجد حكمٌ ضروريٌّ قطعيٌّ حتميٌّ في القضايا المحسوسة. إضافةً إلى ذٰلك فإنّ المحسوسات علومٌ جزئيّةٌ

---

(1) المصدر السابق، ص 124 و125.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 18.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 113.

محصورةٌ في إطار المصداق المعيّن الجزئيّ، فكيف يمكن استخراج القوانين الكلّيّة والقواعد العامّة في العلوم والمعارف البشريّة؟! وبدون الاعتماد على البرهان هل يمكن الحصول على القوانين العامّة الشامة؟! كلّا، فلا محيص لنا من إثبات ضرورة القضايا وحتميّتها وكلّيّتها من الاستعانة بالبراهين العقليّة.

كذٰلك فإنّ الحواسّ الخمس لا تدرك إلّا العوارض والأوصاف الخارجة عن جوهر الشيء وذاته، فليس عندنا حسٌّ يدرك جوهرَ الشيء، بل العقل هو الّذي يُدرك جوهر الأشياء.

5- تفضيل الكلّ على الكلّيّ

يعتقد ابن تيمية بأنّ تقسيم الكلّ إلى أجزائه أشهر وأعرف في العقول من تقسيم الكلّيّ إلى أفراده، وهٰذا نابعٌ عن تركيزه على الحسّ ونفي الكلّيّ في الخارج. فمن وجهة نظره هناك تقسيمان: تقسيم الكلّيّ إلى جزئيّاته وأفراده، وتقسيم الكلّ إلى أجزائه، والقسمة الثانية هي المعروفة في عرف العامّ كما يقول العلماء في باب القسمة، ويذكرون قسمة المواريث والمغانم والأرض وغير ذٰلك، ومنه قوله تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ﴾[1]، ومنه قوله تعالى: ﴿لَهَا سَبْعَةُ أَبْوَابٍ لِكُلِّ بَابٍ مِنْهُمْ جُزْءٌ مَقْسُومٌ﴾[2]. أمّا تقسيم الكلّيّ إلى جزئيّاته فمثل قولنا الحيوان ينقسم إلى ناطقٍ وأعجميٍّ، وهو قسمة الجنس إلى أنواعه، والنوع إلى أشخاصه.

ولهٰذا كان النحاة إذا أرادوا أن يقسّموا ما يقسّمونه إلى اسمٍ وفعلٍ وحرفٍ يختلف كلامهم، فكثيرٌ منهم يقول الكلام ينقسم إلى اسمٍ وفعلٍ وحرفٍ، وهٰذا هو الّذي يذكره قدماء النحاة. كما إذا قلت هٰذه الأرض مقسومةٌ، فلفلانٍ هٰذا الجانب ولفلانٍ هٰذا

---

(1) سورة القمر: 28.

(2) سورة الحجر: 44.

الجانب كما قال تعالى: ﴿وَنَبِّئْهُمْ أَنَّ الْمَاءَ قِسْمَةٌ بَيْنَهُمْ كُلُّ شِرْبٍ مُحْتَضَرٌ﴾، والكلام مركّبٌ من الأسماء والأفعال والحروف كما يتركّب البيت من السقف والحيطان والأرض. وكما أن بدن الإنسان مركّبٌ من أعضائه المتميّزة وأخلاطه الممتزجة، فتقسيمه إلى الأعضاء والأخلاط تقسيم كلٍّ إلى أجزائه، ومثل هٰذا يمتنع أن يصدق فيه اسم المقسوم على الأجزاء، فليس كلّ واحدٍ من أعضائه بدنًا، ولا كلٌّ من أخلاطه بدنًا، ولا كلٌّ من أجزاء السقف بيتًا، وكذٰلك الوجه إذا قيل ينقسم إلى جبينٍ وأنفٍ وعينٍ وخدٍّ وغير ذٰلك، لم يكن كلّ واحدٍ من هٰذه الأعضاء وجهًا، ونظائر هٰذا كثيرة. وأمّا الكلّيّ فإنّما يوجد في الذهن لا في الخارج فتبين أنّ تقسيم الأوّلين أظهر من تقسيم الآخرين... والمقصود هنا أنّ التقسيم نوعان: تقسيم الكلّ إلى أجزائه، وهو أشهرهما وأعرفهما في العقول واللغات، والثاني تقسيم الكلّيّ إلى جزئيّاته، وهو التقسيم الثاني؛ لأنّ الكلّيّات هي المعقولات الثانية[1].

إذن يؤكّد الفكر السلفيّ على أنّ تقسيم الكلّ إلى أجزائه تقسيمٌ حقيقيٌّ وواقعيٌّ، وهو ما تنقسم إليه الأشياء في الخارج، أمّا تقسيم الكلّيّ إلى أفراده فهو تقسيمٌ ذهنيٌّ لا حظّ له من الثبوت والواقعيّة، ونسبة موضوع الفلسفة إلى الموجودات الخارجيّة هي نسبة الكلّيّ إلى أفراده لا نسبة الكلّ إلى أجزائه.

والمدهش من كلام ابن تيمية أنّه في موضعٍ يرفض الكلّيّات، وفي موضع آخر يعترف بها ويسلّم بوجودها، يقول:

«لا بدّ أن يكون مع الإنسان أصولٌ كلّيّةٌ تردّ إليها الجزئيّات؛ ليتكلم بعلمٍ وعدلٍ، ثمّ يعرف الجزئيّات كيف وقعت؟ وإلّا فيبقى في كذبٍ وجهلٍ في الجزئيّات وجهلٍ وظلمٍ في الكلّيّات، فيتولّد فسادٌ عظيمٌ»[2].

والتركيز على الكلّ في قبال الجزء ونفي الكلّيّ في قبال الفرد والمصداق واعتباره أمرًا

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 126 ـ 128 و130.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 19، ص 203.

ذهنيًّا هو ناشئٌ من حصر المعرفة في الحسّيّات والمتخيّلات؛ لذا يصرّح ابن تيمية أنّ ما لا يمكن معرفته بشيءٍ من الحواسّ فإنّما يكون معدومًا لا موجودًا[1]، ويقول إنّ قول القائل "يجد الواجدُ شيئًا" هو بمعنى " يحسّه"، فإنّ وجود الشيء وإحساسه متلازمان، بل هو هو ولا يستعمل لفظ "موجودةٌ" و"وجدته" فيما لا يُحسّ ولا يمكن الإحساس به[2]، فإذا كان هٰذا المبنى باطلًا وخاطئًا فالبناء الّذي بُني على هٰذا المبنى باطلٌ وفاسدٌ.

6- رفض العلوم العقليّة

أ - رفض المنطق والمنطقيّين

من جملة التداعيات والآثار المترتّبة على إقصاء العقل عند المدرسة الظاهريّة السلفيّة رفض علم المنطق وتسفيه الآراء المنطقيّة، وتجهيل علماء المنطق وتفسيقهم، وأنّ المنطقيّين ممّن قال الله فيهم: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾[3]، وأنّهم أعداء ما جهلوا، وأنهم يكذّبون أخبار الأنبياء[4].

وكان ابن تيمية يعتقد أنّ المنطق وضعه رجلٌ من اليونان، ولا يحتاج إليه العقلاء، ولا طلبُ العقلاء للعلم موقوفٌ عليه[5]. وما زال العقلاء والفضلاء من المسلمين وغيرهم يعيّرون تعلّم المنطق ويطعنون فيه، وقد صنّف نظّار المسلمين في ذٰلك مصنّفاتٍ متعدّدةً، وجمهور المسلمين يعيبونه عيبًا مجملًا؛ لما يرونه من آثاره

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 341.

(2) المصدر السابق، ج 2، ص 353.

(3) سورة يونس: 39.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 438.

(5) المصدر السابق، ص 177.

ولوازمه الدالّة على ما في أهله ممّا يناقض العلم والإيمان، ويفضى بهم الحال إلى أنواعٍ من الجهل والكفر والضلال[1]. بناءً على هٰذا لا يجد الإنسان أحدًا من أهل الأرض حقّق علمًا من العلوم وصار إمامًا فيه مستعينًا بصناعة المنطق لا من العلوم الدينيّة ولا غيرها، فالأطبّاء والحسّاب والكُتّاب ونحوهم يحقّقون ما يحقّقون من علومهم وصناعاتهم بغير صناعة المنطق[2].

ثمّ يردّ على من قال: «إنّ تعلّم المنطق فرضٌ على الكفاية» ويقول: «إنّه يدلّ على جهله بالشرع وجهله بفائدة المنطق، وفساد هٰذا القول معلومٌ بالاضطرار من دين الإسلام، وأجهل منه من قال إنّه فرضٌ على الأعيان، مع أنّ كثيرًا من هٰؤلاء ليسوا مقرّين بإيجاب ما أوجبه الله ورسوله وتحريم ما حرّمه الله ورسوله، ومعلومٌ أنّ أفضل هٰذه الأمّة من الصحابة والتابعين لهم بإحسانٍ وأئمّة المسلمين، عرفوا ما يجب عليهم وكمل علمهم وإيمانهم قبل أن يعرف منطق اليونان، فكيف يقال: إنّه لا يوثّق بالعلم إن لم يوزن به؟! أو يقال: إنّ فطر بني آدم في الغالب لا تستقيم إلّا ب؟! فإن قالوا: نحن لا نقول إنّ الناس يحتاجون إلى اصطلاح المنطق، بل إلى المعاني الّتي توزن بها العلوم. قيل لا ريب أنّ المجهولات لا تعرف إلّا بالمعلومات، والناس يحتاجون إلى أن يزنوا ما جهلوه بما علموه، وهٰذا من الموازين الّتي أنزلها الله حيث قال الله: ﴿اللهُ الّذي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾[3]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾[4] وهٰذا موجود عند أمّتنا وغير أمّتنا ممّن لم يسمع قطّ بمنطق اليونان، فعلم أنّ الأمم غير محتاجةٍ إليه»[5].

---

(1) المصدر السابق، ص 198.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 23.

(3) سورة الشورى: 17.

(4) سورة الحديد: 25.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 179.

ويدّعي ابن تيمية أنّ الاهتمام بعلم المنطق والحدود المنطقيّة يُفسد الأديانَ والعقولَ، ويرى أنّ المنطقيّين يسلكون الطرق الصعبة الطويلة والعبارات المتكلّفة الهائلة، وليس لذٰلك فائدة إلّا تضييع الزمان وإتعاب الأذهان وكثرة الهذيان، ودعوى التحقيق بالكذب والبهتان، وشغل النفوس بما لا ينفعها، بل قد يضلّها عمّا لا بدّ لها منه، وإثبات الجهل الّذي هو أصل النفاق في القلوب، وإن ادّعوا أنّه أصل المعرفة والتحقيق، وهٰذا من توابع الكلام الّذي كان السلف ينهون عنه[1].

والعجيب أنّ ابن تيمية يهجم على المنطق والمنطقيّين هجمةً شرسةً، ويقول إنّ علم المنطق وقواعده نتاج فكر أرسطو ونسيج ذهنه، ولٰكنّه مع ذٰلك يعتقد ويسلّم بـأنّ الشكل الأوّل الّذي هو الركيزة الأساسيّة في علم المنطق هو أمرٌ فطريٌّ! وليس هٰذا من باب المماشاة والجدل، بل حقيقةٌ يعترف بها كما يتّضح من سياق كلامه:

«فإنّه متى كانت المادّة صحيحةً أمكن تصويرها بالشكل الأوّل الفطريّ، فبقيّة الأشكال لا يحتاج إليها، وإنّما تفيد بالردّ إلى الشكل الأوّل... والفطرة تصوّر القياس الصحيح من غير تعليمٍ، والناس بفطرهم يتكلّمون بالأنواع الثلاثة (التداخل والتلازم والتقسيم) كما يتكلّمون بالحساب ونحوه، والمنطقيّون قد يسلّمون ذٰلك»[2].

ويقول أيضًا: «إنّ صورة القياس إذا كانت موادّه معلومةً فلا ريب أنّه يفيد اليقين، وإذا قيل: كلّ أ ب وكل ب ج، وكانت المقدّمتان معلومتين، فلا ريب أنّ هٰذا التأليف يفيد العلم بأنّ كلّ أ ج، وهٰذا لا نزاع فيه، فصورة القياس لا يتكلّم عن صحّتها، فإنّ ذٰلك ظاهرٌ، سواءٌ في ذٰلك الاقترانيّ المؤلّف من الحمليّات الّذي هو قياس التداخل، أو الاستثنائيّ المؤلّف من الشرطيّات المتّصلة الّذي هو التلازم والتقسيم، وكذٰلك ما ذكروه من أنّ الشكل الأوّل من الاقتران يفيد المطالب

---

(1) المصدر السابق، ص 31.

(2) المصدر السابق، ص 297.

الأربعة النتائج الأربعة: الموجبة والسالبة والجزئيّة والكلّيّة، وأنّ الثاني يفيد السالبة الكلّيّة والجزئيّة، وأنّ الثالث يفيد الجزئيّة سالبةً كانت أو موجبةً.

وفي التلازم، استثناء عين المقدم ينتج عين التالي، واستثناء نقيض التالي ينتج نقيض المقدّم، وهو قول نظّار المسلمين، وجود الملزوم يقتضي وجود اللازم، وانتفاء اللازم يقتضى انتفاء الملزوم، بل هٰذا مع اختصاره فإنّه يشمل جميع أنواع الأدلّة، سواءٌ سمّيت براهين أو أقيسةً أو غير ذٰلك، فإنّ كلّ ما يستدلّ به على غيره فإنّه مستلزمٌ له، فيلزم من تحقق الملزوم الّذي هو الدليل تحقّق اللازم الّذي هو المطلوب المدلول عليه، ويلزم من انتفاء اللازم الّذي هو المدلول عليه انتفاء الملزوم الّذي هو الدليل»[1].

ومن المستغرب أنّ ابن تيمية يقول إنّ المنطق يفسد الأديان، ولم تُستعمل القواعد المنطقيّة لا في الكتاب ولا في السنّة، ومع ذٰلك يطبّق القواعد المنطقيّة على الآيات القرآنيّة: «ومن أعظم صفات العقل معرفة التماثل والاختلاف، فإذا رأى الشيئين المتماثلين علم أنّ هٰذا مثل هٰذا يجعل حكمهما واحدًا، كما إذا رأى الماء والماء، والتراب والتراب، والهواء والهواء، ثمّ حكم بالحكم الكلّيّ على القدر المشترك، وإذا حكم على بعض الأعيان ومثله بالنظير وذكر المشترك كان أحسن في البيان، فهٰذا قياس الطرد إذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرّق بينهما وهٰذا قياس العكس. وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس، فإنّه لمّا أهلك المكذّبين للرسل بتكذيبهم، كان من الاعتبار أن يعلم أنّ من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم، فيتّقى تكذيب الرسل حذرًا من العقوبة، وهٰذا قياس الطرد، ويعلم أنّ من لم يكذّب الرسل بل اتّبعهم لا يصيبه ما أصاب هٰؤلاء، وهٰذا قياس العكس، وهو المقصود من الاعتبار بالمعذّبين، فإنّ المقصود ثبت في الفرع عكس حكم الأصل، لا نظيره، والاعتبار يكون بهٰذا وبهٰذا. قال

---

(1) المصدر السابق، ص 293.

تعالى: ﴿لَقَدْ كَانَ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةٌ لأُولِي الأَلْبَابِ﴾[1]، وقال: ﴿قَدْ كَانَ لَكُمْ آيَةٌ فِي فِئَتَيْنِ الْتَقَتَا فِئَةٌ تُقَاتِلُ فِي سَبِيلِ اللهِ وَأُخْرَى كَافِرَةٌ يَرَوْنَهُمْ مِثْلَيْهِمْ رَأْيَ الْعَيْنِ وَاللهُ يُؤَيِّدُ بِنَصْرِهِ مَنْ يَشَاءُ إِنَّ فِي ذٰلك لَعِبْرَةً لأُولِي الأَبْصَارِ﴾[2]»[3].

وهنالك موضعٌ آخر يناقض ابن تيمية نفسه فيه ويطبّق القواعد المنطقيّة على القرآن الكريم، مع أنّه يعتقد بأنّ المنطق يُفسد الدين! قال:

«وقد قال سبحانه وتعالى: ﴿اللهُ الَّذِي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾[4]، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾[5]. والميزان يفسّره السلف بالعدل ويفسّره بعضهم بما يوزن به، وهما متلازمان. وقد أخبر أنّه أنزل ذٰلك مع رسله كما أنزل معهم الكتاب ليقوم الناس بالقسط. فما يعرف به تماثل المتماثلات من الصفات والمقادير هو من الميزان، وكذٰلك ما يعرف به اختلاف المختلفات، فمعرفة أنّ هٰذه الدارهم أو غيرها من الأجسام الثقيلة بقدر هٰذه تعرف بموازينها، وكذٰلك معرفة أنّ هٰذا الكيل مثل هٰذا يعرف بميزانه، وهو المكاييل، وكذٰلك معرفة أنّ هٰذا الزمان مثل هٰذا الزمان يعرف بموازينه الّتي يقدّر بها الأوقات، كما يعرف به مظلالٌ[6]، وكما يعرف بجري من ماءٍ ورملٍ وغير ذٰلك، وكذٰلك معرفة أنّ هٰذا بطول هٰذا يعرف بميزانه، وهو الذارع، فلا بدّ بين كلّ متماثلين من قدرٍ مشتركٍ كلّيٍّ يعرف به أنّ أحدهما مثل الآخر. فكذٰلك الفروع المقيسة على أصولها في الشرعيّات والعقليّات تعرف بالموازين المشتركة بينهما، وهي

---

(1) سورة يوسف: 111.

(2) سورة آل عمران: 13.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 371.

(4) سورة الشورى: 17.

(5) سورة الحديد: 25.

(6) وهو شاخص يوضع على الأرض ليعرف الوقت بطول الظلّ الحاصل منه.

الوصف الجامع المشترك الّذي يسمّى الحدّ الأوسط، فإنّا إذا علمنا أنّ الله حرّم خمر العنب لما ذكره من أنّها تصدّ عن ذكر الله وعن الصلاة وتوقع بين المؤمنين العداوة والبغضاء، ثمّ رأينا نبيذ الحبوب من الحنطة والشعير والرزّ وغير ذٰلك يماثلها في المعنى الكلّيّ المشترك الّذي هو علّة التحريم؛ كان هٰذا القدر المشترك الّذي هو العلّة هو الميزان الّتي أنزلها الله في قلوبنا لنزن بها هٰذا، ونجعله مثل هٰذا، فلا نفرّق بين المتماثلين. والقياس الصحيح هو من العدل الّذي أمر الله تعالى به»[1].

هٰذا التذبذب والتلوّن وعدم الثبات في الرؤى العلميّة يكشف عن أنّ ابن تيمية لا يستطيع إنكار القواعد المنطقيّة عمليًّا، ولا الهروب منها؛ لأنّها ببساطةٍ قواعد فطريّةٌ.

ب - رفض الفلسفة والفلاسفة

من الآثار والتداعيات السلبيّة المترتّبة على طرد العقل وإقصائه من ساحة المعرفة الدينيّة رفضُ الفلسفة والطعن فيها، وتجهيل الفلاسفة وتضليلهم وتكفيرهم، والقول إنّ اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل أعلم من الفلاسفة؛ لذا يقول ابن تيمية إنّ الفلاسفة عند علماء المسلمين جهّالٌ ضلّالٌ في الإلٰهيّات والكلّيّات[2]، ولم يكن عندهم إيمانٌ بالغيب الّذي أخبرت به الأنبياء، فهم لا يؤمنون لا بالله ولا ملائكته ولا كتبه ولا رسله ولا البعث بعد الموت[3].

بل يعتقد بأنّ الفلاسفة من الأشقياء في الآخرة، وأنّ مشركي العرب بما كان عندهم بقايا من دين إبراهيم خيرٌ من الفلاسفة المشركين الّذين يوافقون أرسطو وأمثاله على أصولهم[4].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 371 ـ 373.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 5، ص 35 ـ 44.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 139.

(4) المصدر السابق، ص 146 و147.

ويقول أيضًا إنّ الفلاسفة من أخسّ الناس علمًا وعملًا، وكفار اليهود والنصارى أشرف منهم علمًا وعملًا من وجوهٍ كثيرةٍ[1]، وإنّ هٰؤلاء الفلاسفة ليسوا مسلمين ولا يهودًا ولا نصارى، بل كثيرٌ من المشركين أحسن حالًا منهم، وهٰؤلاء أئمّة النظّار المتفلسفة وصوفيّتهم وشيعتهم كان من أسباب تسلّطهم وظهورهم هو بدع أهل البدع من الجهميّة والمعتزلة والرافضة ومن نحا نحوهم في بعض الأصول الفاسدة، فإنّ هٰؤلاء اشتركوا هم وأولٰئك الملاحدة في أصولٍ فاسدةٍ يجعلونها قضايا عقليّةً صادقةً، وهي باطلةٌ كاذبةٌ مخالفةٌ للشرع والعقل[2].

ومن تهجّمه على الفلاسفة وإهانته لهم زعمه: «أنّهم كانوا من أجهل الخلق بربّ العالمين، بل كفّار اليهود والنصارى أعلم بالأمور الإلٰهيّة منهم! وصار يتعجّب تعجّبًا لا ينقضي ممّن يقرن علم هٰؤلاء بالإلٰهيّات إلى ما جاءت به الأنبياء، ويرى أنّ هٰذا من جنس من يقرن الحدّادين بالملائكة، بل من يقرن دهاقين القرى بملوك العالم فهو أقرب إلى العلم والعدل ممّن يقرن هٰؤلاء بالأنبياء»[3].

لذا يرى ابن تيمية: «أنّ العلوم العقليّة الّتي بيّنها الرُّسل للناس بالبراهين العقليّة في أمر معرفة الربّ وتوحيده ومعرفة أسمائه وصفاته، وفي النبوات والمعاد، وما جاءوا به من مصالح الأعمال الّتي تورث السعادة في الآخرة؛ فإنّ كثيرًا من ذٰلك قد بيّنه الرسل بالأدلّة العقليّة فهٰذه العقليّات الدينية الشرعيّة الإلٰهيّة هي الّذي لم يشمّوا رائحتها الفلاسفة، ولا في علومهم ما يدلّ عليها، وأمّا ما اختصّت الرسل بمعرفته وأخبرت به من الغيب فذاك أمرٌ أعظم من أن يذكر في ترجيحه على الفلسفة»[4].

---

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 500.

(2) المصدر السابق، ص 523.

(3) المصدر السابق، ص 394 و395.

(4) المصدر السابق.

والجدير بالذكر أنّ ابن تيمية يضع في كلماته معيارًا للتمييز بين الحقّ والباطل، وعلى ضوئه يقيّم الفلاسفة، فيرى إنّ الأشخاص ليسوا معيارًا وميزانًا للحقّ والباطل، بل الحقّ والباطل هو الميزان والملاك لتقييم الأشخاص[1]. فالفلاسفة كسائر العلماء من شتّى التخصّصات، ما دامت آراؤهم تنطبق على البرهان القويم والعقل السليم كلامهم مقبولٌ ومسلّمٌ، ولٰكن إذا خالفت آراؤهم العقلَ الصحيحَ السليمَ نضرب بها عرضَ الجدار ولا نعتنى بها، نحن أبناء الدليل نميل حيث يميل. فالحكم على الفلاسفة بهٰذا العموم ليس بصوابٍ، بل الحقّ ما ذكره القرآن الكريم: ﴿فَبَشِّرْ عِبَادِ ۞ الَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ الْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ هَدَاهُمُ اللَّهُ وَأُولَٰئِكَ هُمْ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾[2]».

فهو يعتقد أنّ العامل الّذي يدلّ على خساسة الفلسفة ونقص قدرها هو أنّ الوجود الكلّيّ الّذي يكون موضوع الفلسفة إنّما أمرٌ كليٌّ في الذهن لا في الخارج، إذن الفلسفة أو العلم الأعلى ليس علمًا بشيءٍ موجودٍ في الخارج، بل علمٌ بأمرٍ مشتركٍ بين كلّ الموجودات، وهو مسمّى الوجود، وذٰلك كمسمّى الشيء والذات والحقيقة والنفس والعين والماهيّة ونحو ذٰلك من المعاني العامّة. ومعلومٌ أنّ العلم بهٰذا ليس علمًا بموجودٍ في الخارج لا بالخالق ولا بالمخلوق، وإنّما هو علمٌ بأمرٍ مشتركٍ كلّيٍّ يشترك فيه الموجودات لا يوجد إلّا في الذهن، وهٰذا بخلاف العلم الأعلى عند المسلمين، فإنّه العلم بالله الّذي هو في نفسه أعلى من غيره من كلّ وجهٍ، والعلم به أعلى العلوم من كلّ وجهٍ، والعلم به أصلٌ لكلّ علمٍ، وهم يسلّمون أنّ العلم به إذا حصل على الوجه التامّ يستلزم العلم بكلّ موجودٍ، وهٰذا بخلاف العلم بمسمّى الوجود، فإنّ هٰذا لا حقيقة له في الخارج ولا العلم بالقدر المشترك يستلزم العلم

---

(1) انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 26

(2) سورة الزمر: 17 و18.

بأجناسه وأنواعه، وما يتميّز به كلّ شيءٍ، بل ليس فيه إلّا علمٌ بقدرٍ مشتركٍ لا تصوّر له في الخارج، وإنّما هو علمٌ بهٰذه المشتركات[1].

ويعتقد ابن تيمية بأنّ واجب الوجود في الفلسفة هو أمرٌ كليٌّ عامٌ لا يُوجد إلّا في الذهن، ولٰكن علينا أن نؤمن بإلٰهٍ معلومٍ متعيّنٍ جزئيٍّ. فالسؤال الّذي يُطرح هنا هو: هل أنّ مصدر المعرفة الجزئيّة المتعيّنة هو الحسّ أو الخيال أو الواهمة، أو المعرفة الحضوريّة الشهوديّة، فمعرفة الله ﷻ بالحسّ والخيال والوهم لا ينتج إلّا التجسيم الّذي يتحاشى منه ابن تيمية، ومعرفة الله ـ تعالى ـ بالمعرفة الحضوريّة والشهوديّة لا يسلّمه ابن تيمية، إذ يقول: «ما لا يُعرف بشيء من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا»[2]. فلو كان معرفة الله الجزئيّة لا تحصل إلّا عن طريق الحسّ والخيال والوهم فلا يجوز لمن له الحسّ السليم أن يُنكر وجود الله تعالى، فلماذا ينكر وجوده ـ تعالى ـ كثيرٌ من الناس؟!

إلّا أن نقول أنّ الرسل والأنبياء عليهم السلام هم الّذين يعرفون الله معرفةً جزئيّةً معيَّنةً! كما يعتقد به ابن تيمية: «والرسل أخبرت عمّا هو موجودٌ في الخارج، وهو أكمل وأعظم وجودًا ممّا نشهده في الدنيا، فأين هٰذا من هٰذا»[3].

إلّا أنّ هٰذا الكلام يستلزم الدور، فإذا كانت معرفة الله ـ تعالى ـ متوقّفةً على النصوص الدينيّة، ومعرفة النصوص الدينيّة وحجّيّتها متوقفةً على معرفة الله وإثبات وجوده، فهٰذا هو الدور الصريح، وهو باطلٌ ببداهة العقل.

وممّا يعتقده ابن تيمية أنّ: من ظنّ أنّ كلام الرسل يوافق فلاسفة اليونان، فإن ذٰلك يدلّ على جهله بما جاءت به الرسل وبما يقول هٰؤلاء، ومثل هٰذا يوجَد في كلام الملاحدة

---

(1) المصدر السابق، 130 ـ 132.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 229.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ج 1، ص 139.

من أهل الملل كأصحاب رسائل إخوان الصفا، والملاحدة المنتسبين إلى تشيّعٍ وتصوّفٍ كابن عربيٍّ وابن سبعين ونحو ذٰلك من الكلام المنسوب إلى أبي حامدٍ الغزاليّ. وهٰؤلاء يحتجُّون بالحديث المأثور: «أَوَّلَ مَا خَلَقَ اللهُ الْعَقْلُ فَقَالَ لَهُ: أَقْبِلْ. فَأَقْبَلَ، ثُمَّ قَالَ لَهُ: أَدْبِرْ فَأَدْبَرَ، فَقَالَ: وَعِزَّتِي مَا خَلَقْتُ خَلْقًا أَكْرَمَ عَلَيَّ مِنْكَ، فَبِكَ آخُذُ وَبِكَ أُعْطِي، وَبِكَ الثَّوَابُ وَعَلَيْكَ الْعِقَابُ». وهٰذا الحديث كذبٌ موضوعٌ على النَّبيّ ﷺ كما ذكر ذٰلك أهل العلم بالحديث، كأبي جعفرٍ العقيليّ، وأبي حاتمٍ بن حبّانٍ البستيّ، وأبي الحسن الدارقطنيّ، وأبي الفرج بن الجوزيّ وغيرهم»[1].

ومن اتّهامات ابن تيمية للفلاسفة قوله: «إنّ عامّة ما عند الفلاسفة ـ بل وسائر العقلاء ـ من العلوم الكلّيّة بأحوال الموجودات، هو من العلم بعادة ذٰلك الموجود، وهو ممّا يسمّونه الحدسيّات»[2].

ولٰكنه في موضعٍ آخر من كلامه نجده يدافع عن الفلاسفة في قبال المتكلّمين ويردّ عليهم، وهٰذا تناقضٌ صريحٌ منه، فقد قال في معرض ردّه:

«من أهل الكلام من يرد على الفلاسفة وغيرهم ما قالوه من علمٍ صحيحٍ معقولٍ مع كونه موافقًا للمشروع، وهٰذا من بدع أهل الكلام الّذي ذمّه السلف وعابوه، فإنّهم ناظروا الفلاسفة في العلم الإلٰهيّ في مسألة حدوث العالم وإثبات الصانع ومسائل المعاد والنبوّات وغير ذٰلك بطرقٍ فاسدةٍ حائدةٍ من مسلك الشرع والعقل، وكان ذٰلك من أسباب ضلال كثيرٍ من الناس، حيث ظنّوا أنّ ما يقوله هٰؤلاء المبتدعون هو الشرع المأخوذ عن الرسول، وليس الأمر كذٰلك، بل كلّما علم بالعقل الصريح فلا يوجد عن الرسول إلّا ما يوافقه ويصدّقه»[3].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 5، ص 35 ـ 44.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 388

(3) المصدر السابق، ص 260

وهٰذا يدلّ على أنّ في كلام الفلاسفة ما هو صحيحٌ معقولٌ موافقٌ للمشروع، وهٰذا الاعتراف من ابن تيمية لا يتلاءم مع ما ذكره من أنّ مشركي العرب خيرٌ من الفلاسفة[1]!

ومع هٰذا فإنّه في موضعٍ آخر يدافع عن المتكلّمين في قبال الفلاسفة قائلًا: «ونحن لا ننازعهم أنّ كثيرًا ممّا يتكلمه المتكلّمون باطلٌ، لٰكن إذا تكلّم بالإنصاف والعدل، ونظر في كلام معلّمهم الأول أرسطو وأمثاله في الإلٰهيّات وفي كلام من هم عند المسلمين من شرّ طوائف المتكلّمين كالجهميّة والمعتزلة مثلًا وجد بين ما يقوله هٰؤلاء المتفلسفة، وبين ما يقوله هٰؤلاء من العلوم الّتي يقوم عليها البرهان العقليّ من الفروق الّتي تبيّن فرط جهل أولٰئك بالنسبة إلى هٰؤلاء، ما لا يمكن ضبطه، وهٰذا كلام أرسطو موجودٌ، وكلام هٰؤلاء موجودٌ، فإنّ هٰؤلاء المتكلّمين يتكلّمون بالمقدّمات البرهانيّة اليقينيّة أكثر من أولٰئك بكثيرٍ كثيرٍ، وأرسطو أكثر ما يبني الأمور الإلٰهيّة على مقدّماتٍ سوفسطائيّةٍ في غاية الفساد»[2].

هٰذا التهافت والتناقض قد شاع في كلام ابن تيمية، فهو يقول شيئًا في موضعٍ من كلامه يناقضه في موضعٍ آخر، وهٰذا يكشف عن عدم استقراره وإتقانه وضبطه لما يتبنّاه من الأسس والمبادئ.

جـ. أسباب الطعن في الفلسفة والفلاسفة

هناك أسبابٌ متعدّدةٌ عند السلفيّين لرفض الفلسفة، وهي في الحقيقة راجعةٌ إلى ما تحمله الفلسفة من الآراء والنظريّات الّتي لا تتلاءم مع المباني العقديّة عند السلفيّة، وهي كما يدّعي السلفيّون كالتالي:

---

(1) المصدر السابق، ص 146 و147

(2) المصدر السابق، ص 395

1ـ يعتقد الفلاسفة أنّ العقل هو أوّل المبدعات، ويمتنع أن يتقدّمه شيءٌ، وأنّ العقل الأوّل وسائر العقول والأفلاك عند الفلاسفة أزليّةٌ لم تزل ولا تزال[1].

2ـ أنّ العقل صدر عنه جميع العالَم العلويّ والسفليّ[2].

3ـ العقل في لغة الفلاسفة هو جوهرٌ قائمٌ بنفسه، وهو خلاف لغة الأنبياء والمرسلين الّذين يقولون إنّ العقل هو عقل الإنسان، وهو عرضٌ قائمٌ به[3].

4ـ أنّ الفلاسفة يعتقدون بالنفس الفلكيّة والعقول العشرة، بينما لم ينطق بها كتابٌ ولا رسولٌ، بل ولا دلّ عليها دليلٌ عقليٌّ وأدلّة المتفلسفة عليها ضعيفةٌ[4].

5ـ أنّ جمهور الفلاسفة يقولون بحدوث العالَم، ولٰكن أرسطو وأتباعه يعتقدون بقِدَم العالَم، وليس معهم قطّ دليلٌ يدلّ على قدم شيءٍ من العالم، وإنّما تدلّ على دوام الفاعليّة وتوابع ذٰلك[5].

6ـ ما سمّوه الفلاسفة بعلم ما بعد الطبيعة، وهو ما جرّدوه عن المادّة في الذهن والخارج، إذا تدبر أحدٌ لم يجد فيه علمًا بمعلومٍ موجودٍ في الخارج، وإنّما تصوّروا أمورًا مقدّرةً في أذهانهم لا حقيقة لها في الخارج؛ ولهٰذا كان منتهى نظرهم وآخر فلسفتهم وحكمتهم هو الوجود المطلق الكلّيّ أو المشروط بسلب جميع الأمور الوجوديّة، فموضوع العلم الإلٰهيّ الناظر في الوجود ولواحقه هو الوجود الكلّيّ المنقسم إلى جوهرٍ وعرضٍ، وعلّةٍ ومعلولٍ، وقديمٍ وحادثٍ، وهٰذا لا وجود له في الخارج، وإنّما يوجد في الذهن، وهو العلم الأعلى عندهم، فهٰذا العلم الأعلى مقدّرٌ في الذهن[6].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، ج 5، ص 35 – 44.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق.

(4) المصدر السابق.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 268.

(6) المصدر السابق، ص 324 ـ 326.

7ـ يعتقد الفلاسفة بأنّ الله ليس بقادرٍ مختارٍ، وأنّ الأفلاك قديمةٌ أزليّةٌ، وأنّ معاد الأبدان منكَر، وأنّ ملائكة الله مجرّد ما يتخيّل في النفوس كما يتخيّل للنائم، وكلام الله مجرّد ما يتخيّل في النفوس من الأصوات، وأنّ ما يعلمه الأنبياء من الغيب إنّما يفيض على نفوسهم من النفس الفلكيّة[1].

النقد

إنّ بعض هٰذه المدّعيات من المفتريات والأكاذيب الّتي ينسبها ابن تيمية إلى الفلاسفة، وهي ليست بصحيحةٍ، فكثيرٌ منها ناجمٌ عن عدم الفهم الصحيح والتصوير الدقيق من مراد الفلاسفة وكلامهم. إضافةً إلى أنّ ابن تيمية نفسه يعترف بصحّة كثيرٍ من القواعد الفلسفيّة، كأصل العلّيّة والسنخيّة بين العلّة والمعلول، وأصل التشكيك في الوجود وصفاته، وأصل كون سبب احتياج المعلول إلى العلّة هو الحدوث والإمكان معًا، وأنّ كلّ ممكنٍ محتاج إلى الواجب، وإلّا يستلزم الدور أو التسلسل وما شابه ذٰلك، وقد تقدّم ذكر هٰذه القواعد الفلسفيّة في قسم (القواعد العقليّة المعترف بها عند ابن تيمية) سابقًا.

7- نفي الكلّيّات العقليّة في الخارج (الإسمانيّة)[2]

يعتقد ابن تيمية بأنّ المعقول الصرف هو ما كان ثابتًا في العقل كالعلوم الكلّيّة، وليس للكلّيّات وجودٌ في الخارج[3]. وإنّه ينكر الذاتيّ المشترك أو الأمر الثابت المشترك

---

(1) المصدر السابق، ص 512.

(2) المذهب الاسميّ أو الاسمانيّة: تيّارٌ في فلسفة العصور الوسطى يعدّ المفاهيم الكلّيّة مجرّد أسماءٍ للأشياء الجزئيّة. ويعبر عنه بالإنجليزيّة (Nominalism).

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 108.

بين أفراد النوع الواحد، ويقول كلّ شيءٍ في الخارج موجودٌ خاصٌّ جزئيٌّ متميّزٌ عن غيره بحسب هويّته[1]، وهٰذا نابعٌ عن رؤيته الحسّيّة وتركيزه على الحسّيّات.

وممّا يراه ابن تيمية أنّ الإنسان إذا أحسّ بباطنه أو بظاهره بعض الأمور، كإحساسه بجوعه وعطشه، ورضاه، وغضبه، وفرحه، وحزنه، ولذته وألمه وبما يراه بعينه ويسمعه بأذنه، فتلك الأمور معيّنةٌ موجودةٌ، فالعقل يأخذ منها أمرًا مطلقًا كلّيًّا فيعلم جوعًا مطلقًا، وفرحًا مطلقًا، وشمًّا مطلقًا، وألمًا مطلقًا ونحو ذٰلك، فهٰذه الكلّيّات معقولاتٌ محضةٌ؛ لأنّه ليس في الخارج كلّيّاتٌ مطلقةٌ حتّى يمكن إحساسها، والإحساس إنّما يكون بالأمور الموجودة[2]. وبناءً على هٰذا فإنّ المفاهيم الكلّيّة لا تحكي عمّا وراءها من الحقائق، ولا تمنح للإنسان علمًا، وهٰذا هو نفس نظريّة "الاسمانيّة" أو أصالة التسمية الّتي تركّز عليها المدرسة الحسّيّة التجريبيّة والمدرسة الوضعيّة في العالم الغربيّ.

وقد حاول ابن تيمية الردّ على استدلال الفلاسفة حول توحيد الواجب تعالى، وهٰذا الاستدلال هو: لو كان واجبان لا يشتركان في مسمّى الوجوب، وامتاز أحدهما عن الآخر بما يخصّه، فكان كلٌّ منهما مركّبًا ممّا به الاشتراك وممّا به الامتياز، والمركّب مفتقرٌ إلى جزئه فلا يكون واجبًا.

فيردّ ابن تيمية على هٰذا الاستدلال ويقول:

«إنّما اشتركا في المطلق الذهنيّ، لم يشارك أحدهما الآخر في شيءٍ موجودٍ في الخارج، حتّى يكون في ذٰلك الموجود تركيبٌ، وكلٌّ منهما يمتاز عن الآخر بالوجوب الّذي يخصّه، كما امتاز عنه بحقيقته الّتي تخصّه والوجود الّذي يخصّه. هٰذا كاشتراك الموجود الواجب والموجود الممكن في مسمّى الوجود، مع امتياز هٰذا بما يخصّه وهٰذا بما يخصّه، فإنّ

---

(1) المصدر السابق، ج 2، ص 26.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 228 و229.

الوجوب المشترك الكلّيّ ليس هو ثابتًا في الخارج، بل للواجب وجودٌ يخصّه، وللممكن وجودٌ يخصّه، كما أنّ لهٰذا حقيقةً تخصّه، ولهٰذا حقيقةً تخصّه»[1].

يقول ابن تيمية: «المعقولات إنّما تعود عند التحقيق إلى أمورٍ مقدّرةٍ في الأذهان لا موجودةٍ في الأعيان، والرسل أخبرت عمّا هو موجودٌ في الخارج، وهو أكمل وأعظم وجودًا ممّا نشهده في الدنيا، فأين هٰذا من هٰذا؟!»[2].

ويلاحظ على هٰذا القول عدّة أمورٍ هي:

1ـ أنّ ابن تيمية يرفض حكاية المفاهيم الكلّيّة عن الخارج، ولٰكن يعترف بالقواعد العامّة الكلّيّة في كثيرٍ من آثاره وكتبه، من جملة موارد النقض على كلامه هو هٰذه القاعدة العامّة الكلّيّة: «عَامَّةُ عُلُومِ بَنِي آدَمَ العقليّة الْمَحْضَةِ هِيَ مِنْ قِيَاسِ التَّمْثِيلِ»[3]. فهٰذه قضيّةٌ كلّيّةٌ، والكلّيّات لا ثبوت له في الخارج حسب ما يزعمه ابن تيمية، فينبغي أن لا يكون لهٰذه القاعدة الكلّيّة ثبوتٌ وتحقّقٌ في الخارج!

2ـ ماذا يقصد ابن تيمية من "الكلّيّ"؟ لأنّ الكلّيّ ينقسم إلى الكلّيّ المنطقيّ والكلّيّ الطبيعيّ والكلّيّ العقليّ فأيُّ هٰذه الأقسام يقصد؟ وكأنّه خلط بين هٰذه الأقسام الثلاثة من الكلّيّات، فعلى سبيل المثال تارةً يرفض وجود الكلّيّ في الخارج ويقول: «الوجود العامّ المشترك كاسم الشيء فذاك لا يوجد كلّيًّا إلّا في الذهن، ليس في الخارج شيءٌ يعمّ جميع الأشياء، ولا وجود يعمّ جميع الموجودات»[4].

ويقول أيضًا: «وقد يتصوّر الإنسان أمرًا مطلقًا كالإنسان المطلق والعلم المطلق والخبر المطلق، وهٰذا المطلق قد يراد به المطلق بشرطٍ له إطلاقٌ، وهو الّذي يقال إنّه كلّ عقلٍ، وقد يراد به المطلق لا بشرط، وهو الّذي يسمّى الكلّيّ الطبيعيّ».

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 5، ص 138.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ج 1، ص 139.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص19 و20.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصفديّة، ج 2، ص 276.

ومع هٰذا فهو يعترف بوجود الكلّيّ في الخارج، ولٰكن في ضمن أفراده ويقول: «وهٰذا الكلّيّ المطلق لا بشرطٍ قد يتنازعون هل هو موجودٌ في الخارج أم لا؟ والتحقيق أنّه يوجد في الخارج لٰكن معيّنًا مشخّصًا، فلا يوجد في الخارج إلّا إنسانٌ معيّنٌ وفيه حيوانيّةٌ معيّنةٌ وناطقيّةٌ معيّنةٌ، ولا يوجد فيه إلّا علمٌ معيّنٌ وخبرٌ معيّنٌ»[1].

فإذا كان مراده من الكلّيّ هو الكلّيّ المنطقيّ – أي الكلّيّ بقيد أنّه مفهومٌ كلّيٌّ ـ أو الكلّيّ العقليّ – والماهيّة المقيّدة بقيد الكلّيّة ـ نعم هٰذا الكلّيّ لا يوجد إلّا في الذهن، وهٰذا متّفقٌ عليه بين المنطقيّين والفلاسفة، ولٰكنّ الكلام حول الكلّيّ الطبيعيّ – وهو ذات الشيء وذاتيّاته مع غضّ النظر عن أيّ قيدٍ آخر ـ فإنّ الفلاسفة يعتقدون أنّه موجودٌ في الخارج في ضمن أفراده، وقد اعترف بوجوده ابن تيمية في كلامه السابق.

3ـ ثمّة تناقضٌ واضحٌ في كلام ابن تيمية، فهو تارةً يقول بعدم تحقق الكلّيّ في الخارج، وتارةً أخرى يقرُّ بوجود الكلّيّ في الخارج، فيقول في تحقّق الكلّيّ في الخارج:

«إنّ القلب يعقل معنًى من هٰذا المعيَّن، ومعنًى يماثله من هٰذا المعيَّن، فيصير في القلب معنًى عامًّا مشتركًا، وذٰلك هو عقله، أي عقله للمعاني الكلّيّة؛ فإذا عقل معنى الحيوانيّة الّذي يكون في هٰذا الحيوان وهٰذا الحيوان، ومعنى الناطق الّذي يكون في هٰذا الإنسان وهٰذا الإنسان، وهو مختصٌّ به، عقل أنّ في نوع الإنسان معنًى يكون نظيره في الحيوان، ومعنًى ليس له نظيرٌ في الحيوان، فالأوّل هو الّذي يقال له الجنس، والثاني الّذي يقال له الفصل، وهما موجودان في النوع»[2].

قوله: «فإذا عقل معنى الحيوانية الّذي يكون في هٰذا الحيوان وهٰذا الحيوان، ومعنى الناطق الّذي يكون في هٰذا الإنسان وهٰذا الإنسان» يدلّ دلالةً واضحةً على أنّ معنى الحيوانيّة والناطقيّة موجودٌ في ضمن أفرادها، وهٰذا يعني أنّ الكلّيّ الطبيعيّ موجودٌ في الخارج في ضمن أفراده، وهو القدر المشترك بينها.

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ج 1، ص 84.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 50 و51.

ويقول أيضًا: «والمقصود هنا أنّ ما يثبتونه من العقليّات إذا حقّقت لم تكن إلّا ما ثبت في عقل الإنسان كالأمور الكلّيّة، فإنّها عقليّةٌ مطابقةٌ لأفرادها الموجودة في الخارج، وكذٰلك العدد المجرّد عن المعدود، والمقدار المجرّد عن المقدور، والماهيّة المجرّدة عن الوجود، والزمان المجرّد عن الحركة، والمكان المجرّد عن الجسم وأعراضهم»[1].

فعبارة «فإنّها عقليّةٌ مطابقةٌ لأفرادها الموجودة في الخارج» تدلّ على أنّ هٰذا المعنى المشترك محقّقٌ في الخارج، وإلّا لا معنى لمطابقته أفراده.

وممّا يقوله ابن تيمية أيضًا: «وفصل الخطاب أنّه ليس في الخارج إلّا جزئيٌّ معيّنٌ ليس في الخارج ما هو مطلقٌ عامٌّ مع كونه مطلقًا عامًّا، وإذا وجد المعيّن الجزئيّ فالإنسان والحيوان وجدت فيه إنسانيّةٌ معيّنةٌ مختصّةٌ مقيّدةٌ غير عامّةٍ ولا مطلقةٍ. فالمطلق إذا قيل هو جزءٌ من المعيّن، فإنما يكون جزءًا بشرط أن لا يكون مطلقًا عامًّا، والمعنى أنّ ما يتصوّره الذهن مطلقًا عامًّا يوجد في الخارج، لٰكن لا يوجد إلّا مقيّدًا خاصًّا، وهٰذا كما إذا قيل إنّ ما في نفسي وجد أو فعل، أو فعلت ما في نفسي، فمعناه أنّ الصور الذهنيّة وجدت في الخارج، أي وجد ما يطابقها»[2].

ومن أقواله في تحقّق الكلّيّ في الخارج قوله: «وإذا قيل الكلّيّ الطبيعيّ في الخارج، فمعناه أنّ ما هو كلّيٌّ في الذهن هو مطابقٌ للأفراد الموجودة في الخارج مطابقة العامّ لأفراده، والموجود في الخارج معيّنًا مختصٌّ ليس بكلّيٍّ أصلًا، ولٰكن فيه حصّةٌ من الكلّيّ»[3].

ويقول أيضًا: «والتحقيق أنّ ما ثبت للكلّيّ فقد ثبت لكلّ واحدٍ من جزئيّاته»[4].

فهٰذه العبارات جميعها تنصّ على أن الكلّيّ الطبيعيّ موجودٌ في الخارج، ولٰكن في ضمن أفراده، فإذا كان مقصود ابن تيمية من أنّ "الكلّيّ من الأمور الذهنيّة" هو الكلّيّ

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 308 و309.

(2) المصدر السابق، ص 84.

(3) المصدر السابق، ص 134.

(4) المصدر السابق، ص 202.

المنطقيّ أو الكلّيّ العقليّ، فكلامه صحيحٌ؛ لأنّ الماهيّة النوعيّة بوصف الكلّيّة، مقيّدةٌ بالمفهوم ولا وعاء لها إلّا الذهن؛ إذ كلّ موجودٍ في الخارج فهو متشخّصٌ جزئيٌّ. ولٰكن إذا كان مراده أنّ الكلّيّ الطبيعيّ لا يوجد في الخارج ولو في ضمن أفراده، فهٰذا باطلٌ، وخلاف ما صرّح به في هٰذه النصوص المتقدّمة. وبناءً على الرؤية الحسّيّة للفكر السلفيّ الّذي يعتبر كلّ ما هو غير محسوسٍ ولا متخيّلٍ معدومًا، يبدو أنّه ينكر الكلّيّ الطبيعيّ في الخارج رأسًا، وهٰذا متلائمٌ لما تبنّاه في نظريّته المعرفيّة.

والسؤال الّذي يمكن أن يطرح في المقام هو: كيف يمكن تحصيل المفاهيم الكلّيّة والكلّيّات حسب الفكر السلفيّ؟

والجواب عن ذٰلك هو أنّ القضايا الكلّيّة تعلم بقياس التمثيل:

«وممّا يبيّن أنّ حصول العلوم اليقينيّة الكلّيّة والجزئيّة لا يفتقر إلى برهانهم (المنطقيّين) أن يقال إذا كان لا بدّ في برهانهم من قضيّةٍ كلّيّةٍ فالعلم بتلك القضيّة الكلّيّة لا بدّ له من سببٍ، فإن عرفوها باعتبار الغائب بالشاهد، وإنّ حكم الشيء حكم مثله، كما إذا عرفنا أنّ هٰذا النار محرقةٌ علمنا أنّ النار الغائبة محرقةٌ؛ لأنّها مثلها، وحكم الشيء حكم مثله. هٰذا استدلالٌ بقياس التمثيل وهم يزعمون أنّه لا يفيد اليقين، بل الظنّ! فإذا كانوا علموا القضيّة الكلّيّة بقياس التمثيل رجعوا في اليقين إلى ما يقولون إنّه لا يفيد إلّا الظنّ... إذا علم حكم سائر الناس وسائر الحيوان، فالنفس تحكم بذٰلك بواسطة علمها أنّ ذٰلك الغائب مثل هٰذا الشاهد، أو أنّه يساويه في السبب الموجب لكونه حسّاسًا متحرّكًا بالإرادة، ونحو ذٰلك من قياس التمثيل والتعليل الّذي يحتجّ به الفقهاء في إثبات الأحكام الشرعيّة»[1].

ثمّ إنّ ابن تيمية يعتقد أنّ القضيّة الجزئيّة الحسّيّة أسبق إلى الفطرة من القضيّة الكلّيّة

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ج 1، ص 115.

وأبده وأقوى منها، ويقول: «علم الإنسان بأنّ كلّ محدَثٍ لا بدّ له من مُحدِثٍ، أو كلّ ممكنٍ لا بدّ له من واجبٍ، أو كلّ فقيرٍ فلا بدّ له من غنيٍّ، أو كلّ مخلوقٍ فلا بدّ له من خالقٍ، أو كلّ معلومٍ فلا بد له من يعلم، أو كلّ أثرٍ فلا بدّ له من مؤثّرٍ، ونحو ذٰلك من القضايا الكلّيّة والأخبار العامّة؛ هو علمٌ كلّيٌّ بقضيّةٍ كلّيّةٍ، وهو حقٌّ في نفسه، لٰكنّ علمه بأنّ هٰذا المحدَث المعيَّن لا بدّ له من محدِثٍ، وهٰذا الممكن المعيّن لا بدّ له من واجبٍ، هو أيضًا معلومٌ له مع كون القضيّة معيّنةً مخصوصةً جزئيّةً، وليس علمه بهٰذه القضايا المعيّنة المخصوصة موقوفًا على العلم بتلك القضيّة العامّة الكلّيّة، بل هٰذه القضايا المعيّنة قد تسبق إلى فطرته قبل أن يستشعر تلك القضايا الكلّيّة، وهٰذا كعلمه بأنّ الكتابة لا بدّ من لها كاتبٍ، والبناء لا بد له من بانٍ، فإنّه إذا رأى كتابةً معيّنةً علم أنّه لا بدّ لها من كاتبٍ. وإذا رأى بنيانًا علم أنّه لا بدّ له من بانٍ، وإن لم يستشعر في ذٰلك الحال كلّ كتابةٍ كانت أو تكون، أو يمكن أن تكون؛ ولهٰذا تجد الصبيّ ونحوه يعلم هٰذه القضايا المعيّنة الجزئيّة، وإن كان عقله لا يستحضر القضيّة الكلّيّة العامّة، وهٰذا كما أنّ الإنسان يعلم أنّ هٰذا المعيّن لا يكون أسود وأبيض، ولا يكون في مكانين، وإن لم يستحضر أنّ كلّ سوادٍ وكلّ بياضٍ فإنّهما لا يجتمعان، وأنّ كلّ جسمين فإنّهما لا يكونان في مكانٍ واحدٍ، وهٰكذا إذا رأى درهمًا ونصف درهمٍ، علم أنّ هٰذا الكلّ أعظم من هٰذا الجزء، وإن لم يستحضر أنّ كلّ كلٍّ فإنّه يجب أن يكون أعظم من جزئه، وكذٰلك إذا علم أنّ الشخص موجودٌ علم أنّه ليس بمعدومٍ، وإذا علم أنّه ليس بمعدومٍ علم أنّه موجودٌ، ويعلم أنّه لا يجتمع وجوده وعدمه بل يتناقضان، وإن لم يستحضر قضيّةً كلّيّةً عامّةً أنّه لا يجتمع نفي كلّ شيءٍ وإثباته ووجوده وعدمه، وهٰكذا عامّة القضايا الكلّيّة، فإنّه قد يكون علم الإنسان بالحكم في أعيانها المشخّصة الجزئيّة أبده للعقل من الحكم الكلّيّ، ولا تكون معرفته بحكم المعيّنات موقوفةً على تلك القضايا الكلّيّات»[1].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 3، ص 120.

وقد يلاحظ على كلامه هٰذا ما يلي:

أ ـ أنّ ابن تيمية استدلّ في تقديم القضايا المعيّنة الجزئيّة على القضايا الكلّيّة بعدّة قضايا كلّيّةٍ وسار من الكلّيّ إلى الجزئيّ! يقول ابن تيمية: «لا تكون معرفة الإنسان في القضايا المعيَّنة ـ الجزئيّة ـ موقوفةً على القضايا الكلّيّة»[1]. وهٰذه قضيّةٌ سالبةٌ كلّيّةٌ وليست قضيّةً معيّنةً جزئيّةً، ولٰكن قد ادّعاها ابن تيمية مرّتين، وهٰذا تناقضٌ واضحٌ في كلامه.

ب ـ أنّه من حيث لا يشعر تمسّك بالبرهان والسير من الكلّيّ إلى الجزئيّ في بيانه، وهو يريد نفيه ويقول:

القضايا المعيَّنة تسبق إلى الفطرة (صغرى)، وكلّ ما يسبق إلى الفطرة فهو أولى وأقدم (كبرى)، النتيجة: القضايا المعيّنة أولى وأقدم.

أو يقول: قد يكون علم الإنسان بالحكم في أعيانها المشخّصة الجزئيّة أبده للعقل (صغرى)، وكلّ ما يكون أبده للعقل فهو أقدم (كبرى)، النتيجة: قد يكون علم الإنسان بالحكم في أعيانها المشخّصة الجزئيّة أقدم. وهٰذا ليس إلّا مناقضة النفس!

ويقول أيضًا: «ليس في الموجودات ما تعلم الفطرة له قضيّةً كلّيّةً بغير قياس إلّا وعلمها بالمفردات المعيّنة»[2]. وهٰذه قضيّةٌ كلّيّةٌ سالبةٌ، فإنّ ابن تيمية يريد أن ينفي القضيّة الكلّيّة بقضيّةٍ كلّيّةٍ أخرى، وهٰذا هو التورّط في التناقض.

ولا يخفى على من يراجع آثار ابن تيمية أنّه كثيرًا ما يستخدم في إثبات مدّعياته أو نقض آراء مخالفيه القضايا العامّة الكلّيّة، ولا يعتمد على القضايا الجزئيّة المعيّنة، فعلى سبيل المثال يقول: «والّذي أخبرت به الرسل ودلّت عليه العقول

---

(1) المصدر السابق.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 317.

واتّفق عليه جماهير العقلاء من الأوّلين والآخرين أنّ الله خالق كلّ شيءٍ، وأنّ كلّ ما سواه فهو مخلوقٌ له، وكل مخلوقٍ محدَثٍ مسبوقٍ بالعدم»[1].

العجب من ابن تيمية أنّه يستخدم عدّة قضايا كلّيّةٍ، ولٰكنّه في الوقت نفسه يقول: «ويعلم أنّ المعيّن المطلوب علمه بهٰذه القضايا الكلّيّة الأوّليّة يعلم قبل أن تعلم هٰذه القضيّة الكلّيّة، ويعلم بدونها، ولا يحتاج العلم به إلى القضيّة الكلّيّة، وإنّما يعلم بالقضيّة الكلّيّة ما يقدّر في الذهن من أمثال ذٰلك، ممّا لم يوجد في الخارج، وأمّا الموجودات الخارجيّة فتعلم بدون هٰذا القياس»[2].

8- تضعيف الأحاديث المادحة للعقل

هنالك الكثير من الأحاديث المادحة للعقل قد وردت في كتب القوم، وقد حاول ابن تيمية أن يضعّفها قائلًا: «إنّ الأحاديث المرويّة عن النبيّ في العقل لا أصل لشيءٍ منها، وليس في رواتها ثقةٌ يُعتمد»[3]. وينقل عن أبي حاتمٍ بن حبّانٍ البستيّ أنّه قال: «لست أحفظ عن رسول الله ﷺ خبرًا صحيحًا في العقل»[4].

ويعتقد ابن تيمية: «بأنّ لفظ " العقل" اسمٌ لا وجود لذكره في القرآن، وإنّما يوجد ما تصرّف منه لفظ العقل نحو (يعقلون) و(تعقلون) و﴿وَمَا يَعْقِلُهَا إِلا الْعَالِمُونَ﴾[5]. وفي القرآن الأسماء المتضمّنة له كاسم الحِجر والنهى والألباب ونحو ذٰلك. وكذٰلك في الحديث لا يكاد يوجد لفظ المصدر في كلام النبيّ ﷺ في حديثٍ صحيحٍ إلّا

---

(1) المصدر السابق، ص 381.

(2) المصدر السابق، ص 317.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنيّة، ج 1، ص 172.

(4) المصدر السابق، ج 1، ص 245.

(5) سورة العنكبوت: 43.

في مثل الحديث الّذي في الصحيحين عن أبي سعيدٍ الخدريّ قال: «خرج رسول الله ﷺ في أضحى أو فطرٍ إلى المصلّى، فمرّ على النساء فقال: يا معشر النساء تصدّقن، فإنّي رأيتكنّ أكثر أهل النار. فقلن وبم يا رسول الله؟ فقال: تكثرن اللعن وتكفرن العشير، ما رأيت من ناقصات عقلٍ ودينٍ أذهب للبّ الرجل الحازم من إحداكنّ. قلن: وما نقصان عقلنا وديننا يا رسول الله؟ فقال: أليس شهادة المرأة نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى. قال: هٰذا من نقصان عقلها. قال: وإذا حاضت لم تصلّ ولم تصم؟ قلن: بلى. قال: فهٰذا من نقصان دينها». وهٰذا الحديث ونحوه لا ينقض ما ذكره الحافظ أبو حاتمٍ وأبو الفرج والعقيليّ وغيرهم؛ إذ ليس هو في فضل العقل، وإنّما ذكر فيه نقصان عقل النساء. وذٰلك أنّ العقل مصدر عقل يعقل عقلًا إذا ضبط وأمسك ما يعلمه. وضبط المرأة وإمساكها لما تعلمه أضعف من ضبط الرجل»[1].

وقد تقدّم سابقًا أنّ ابن تيمية ينكر الحديث المرويّ: «أوّل ما خلق الله العقل، قال له: أقبل. فأقبل، ثمّ قال له: أدبر. فأدبر، فقال: وعزّتي ما خلقت خلقًا أكرم عليّ منك، فبك آخذ وبك أعطي وبك الثواب وبك العقاب». ويقول هو حديثٌ موضوعٌ باتّفاق أهل المعرفة بالحديث، كما ذكر ذٰلك الدارقطنيّ وبيّن من وضعه، وكذٰلك ذكر ضعفه أبو حاتمٍ بن حيّانٍ والعقيليّ وابن الجوزيّ وغيرهم[2].

وممّن ينكر أحاديث العقل ابن قيّمٍ الجوزيّة فيقول: «أحاديث العقل كلّها كذبٌ، كقوله لمّا خلق الله العقل: "قال له: أقبل. فأقبل، ثمّ قال له: أدبر. فأدبر، فقال: ما خلقت خلقًا أكرم عليّ منك، فبك آخذ وبك أعطي وبك الثواب وبك العقاب"»[3].

وأمّا إمام الوهّابيّة في الجرح والتعديل ناصر الدين الألبانيّ فيقول: «وممّا يحسن

---

(1) المصدر السابق، ج 1، ص 245 – 250.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 196 و197؛ بغية المرتاد، ص 247 – 249.

(3) ابن قيّم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، المنار المنيف، ج 1، ص 66.

التنبيه عليه أنّ كلّ ما ورد في فضل العقل من الأحاديث لا يصح منها شيءٌ، وهي تدور بين الضعف والوضع»[1].

ولٰكنّ الملفت للنظر أنّ ابن تيمية وأتباعه يكذّبون أحاديث العقل تارةً ويعترفون بها تارةً أخرى، وهٰذا تناقضٌ بيّنٌ! إذ يصرّح ابن تيمية بأنّ العقل في لغة الرسول وأصحابه وأمّته عَرَضٌ من الأعراض، ولهٰذا جاء في الحديث: «فَبِكَ آخذ وبك أعطي، وبك الثواب وبك العقاب»، وهٰذا يقال في عقل بني آدم[2]. ويقول أيضًا: «العقل في كتاب الله وسنّة رسوله وكلام الصحابة والتابعين وسائر أئمّة المسلمين هو أمرٌ يقوم بالعاقل، سواءٌ سمّيَ عرضًا أو صفةً»[3].

وكذٰلك يعترف ابن تيمية أنّ مفردة العقل في كلام السلف والأئمّة والآثار المرويّة في فضائل العقل تستعمل بمعنى العمل بالعلم، وجلب ما ينفع الإنسان، ودفع ما يضرّه بالنظر في العواقب، ومنه الحديث المأثور عن النبيّ ﷺ، وإن كان مرسلًا: «إنّ الله يحبّ البصر النافذ عند ورود الشبهات، ويحب العقل الكامل عند حلول الشهوات»[4]. هٰذه العبارة تدلّ على أنّ العقل ورد في كلام السلف والروايات المرويّة عنهم، ولو بمعنى العمل بالعلم وجلب ما ينفع الإنسان ودفع ما يضرّه.

ومن الأحاديث الدالّة على ذكر العقل في ألفاظها ما رواه ابن تيمية ولم يطعن في سنده عن ابن عبّاسٍ فقد قيل لابن عبّاسٍ: «بماذا نلت العلم؟ قال: بلسانٍ سؤولٍ وقلبٍ عقولٍ»[5]. وكذٰلك ذكره الألبانيّ في كتابه (مصابيح التنوير على صحيح الجامع الصغير) وصحّحه[6].

---

(1) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة، ج 1، ص 53.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 276.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 2، ص 151.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 9، ص 21 و22.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 303.

(6) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، مصابيح التنوير على صحيح الجامع الصغير، ج 1، ص 427.

وصحّح الألبانيّ الحديث: «إنّ بين يدي الساعة الهرج. قالوا: وما الهرج؟ قال: القتل، إنّه ليس بقتلكم المشركين، ولٰكن قتل بعضكم بعضًا، (حتّى يقتل الرجل جاره ويقتل أخاه ويقتل عمّه ويقتل ابن عمّه). قالوا: ومعنا عقولنا يومئذٍ؟ قال: إنّه لتنزع عقول أهل ذٰلك الزمان، ويخلف له هباءٌ من الناس يحسب أكثرهم أنّهم على شيءٍ وليسوا على شيءٍ»[1] (صحيحٌ).

ويعتقد ابن تيمية أنّ حديث: «أُمرت أن أخاطب الناس على قدر عقولهم» لم يروه أحدٌ من علماء المسلمين الّذين يعتمد عليهم، وليس هو في شيءٍ من كتبهم[2].

إلّا أنّ ابن قيّمٍ الجوزيّة قد خالف رأيَ أستاذه ابن تيمية في هٰذا الأمر، وذكر حديثًا يؤيّد مضمون الحديث الّذي رفضه ابن تيمية، ويتلقّاه بالقبول! والحديث مرويّ عن أمير المؤمنين عليٍّ عليه السلام: «قال عليٌّ عليه السلام: حدّثوا الناس بما يعرفون، ودعوا ما ينكرون، أتريدون أن يُكذّب الله ورسوله». وقال ابن مسعودٍ: «ما من رجلٍ يحدث قومًا بحديثٍ لا تبلغه عقولهم إلّا كان فتنةً لبعضهم»[3].

ويلاحظ على كلامه المتقدّم أنّ ابن تيمية وأتباعه مع إنكارهم للأحاديث الواردة في مدح العقل وفضله، إلّا أنّهم يركّزون ويعتمدون على العقل والدلائل العقليّة كثيرًا، ويقولون هٰذا موافقٌ لصريح العقل فنقبله، وهٰذا مخالفٌ له فنردّه! وهٰذا تناقضٌ بيّنٌ. إضافةً إلى أنّ أهل السنّة والجماعة وأتباع السلف الصالح، يجعلون الأولويّة في مصادر المعرفة للكتاب والسنّة، ولٰكن لا يتّبعون السنّة في رفض العقل، بل يستندون إليه كثيرًا.

---

(1) الألبانيّ، سلسلة الأحاديث الصحيحة، ج 2، ص 426.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 18، ص 338.

(3) ابن قيّمِ الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، ج 1، ص 58.

والّذي يلاحظ أنّ القرآن الكريم يركّز على العقل والتعقّل ويجعل الرجس على الّذين لا يعقلون، ولٰكن مع ذٰلك لا يوجد في السنّة المفسِّرة للقرآن حديثٌ صحيحٌ حول العقل؟! فهل بين القرآن والسنّة تعارضٌ وتهافتٌ؟! أم الّذين دوّنوا السنة تعمّدوا تضعيف العقل والطعن فيه لأسبابٍ معرفيّةٍ وسياسيّةٍ؟! وليس للفكر السلفيّ أيُّ جوابٍ على هٰذه التساؤلات الهامّة.

والعجيب من ابن تيمية أنّه مع رفضه لـروايات العقل يذهب إلى ذمّ من يترك العقل فيقول:

«عدم العقل والتمييز، فهٰذا لا يُحمد بحالٍ من جهة نفسه، فليس في كتاب الله ولا سنّة رسوله مدحٌ وحمدٌ لعدم العقل والتمييز والعلم، بل قد مدح الله العلم والعقل والفقه ونحو ذٰلك في غير موضعٍ، وذمّ عدم ذٰلك في مواضع»[1].

الجدير بالذكر أنّه قد أفرد أبو الدنيا (ت 281 هـ) كتابًا مستقلًّا تحت عنوان (العقل وفضله)، وأورد فيه أكثر من مئة حديثٍ صحيحٍ حول فضل العقل والعاقل.

9- التخريف والسطحية في التفكير

يعتمد الفكر السلفيّ خصوصًا أفكار ابن تيمية على النظر في الأمور بنظرةٍ سطحيّةٍ بسيطةٍ ساذجةٍ وبعيدةٍ عن جوهر الأمور وعمقها ومغزاها، وهٰذه الرؤية السطحيّة والاهتمام بالشكليّات وظواهر الأمور نابعةٌ من إقصاء العقل وتقليل دوره في فهم المعارف والعلوم، وناجمةٌ من التركيز المفرط على الحسّ.

وقد تجسّدت هٰذه الرؤية السطحيّة في الكثير من فتاوى ابن تيمية، فعلى سبيل المثال حكم ابن تيمية بسفك دم من يجهر بالنيّة في الصلاة بحيث يسمع من حوله:

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الاستقامة، ج 2، ص 158.

«الجهر بلفظ النيّة ليس مشروعًا عند أحدٍ من علماء المسلمين، ولا فعله رسول الله ﷺ، ولا فعله أحدٌ من خلفائه وأصحابه وسلف الأمّة وأئمّتها، ومن ادّعى أنّ ذٰلك دين الله وأنّه واجبٌ فإنّه يجب تعريفه الشريعة واستتابته من هٰذا القول، فإن أصرّ على ذٰلك قُـتل»[1].

فانظر إلى استخفاف ابن تيمية بدماء المسلمين والإفتاء بإراقتها بسهولةٍ، وإلّا فما هو مستنده في هٰذه الفتوى؟! ومن النماذج في أفكاره السطحيّة هو القول بدخول الجنّ في بدن الإنسان، والقول بتناكح الإنس والجنّ!

فالأوّل قوله: «ليس في أئمّة المسلمين من ينكر دخول الجنّ في بدن المصروع وغيره... دخول الجنّي في بدن الإنسان ثابتٌ باتّفاق أئمّة أهل السنّة والجماعة»[2].

وأمّا الثاني وهو تناكح الإنس والجنّ فيقول: «قد يتناكح الإنس والجنّ ويُولَد بينهما ولدٌ، وهٰذا كثيرٌ معروفٌ»[3].

وهٰذا القول دفع ناصر الدين الألبانيّ إلى الطعن في قول شيخه وإمامه ابن تيمية مستغربًا من كلامه حول تناكح الإنس والجنّ، فعدّها خرافةً وقال:

«وأغرب من ذٰلك كلّه قول ابن تيمية في رسالة (إيضاح الدلالة في عموم الرسالة): "وقد يتناكح الإنس والجنّ، ويولد بينهما ولدٌ، وهٰذا كثيرٌ معروفٌ"! وأقول: نعم، هو معروف بين بعض النسوة الضعيفات الأحلام والعقول، ولٰكن ما الدليل الشرعيّ والعقليّ على التوالد أوّلًا، وعلى التزاوج الشرعيّ ثانيًا؟! هيهات هيهات! وقد علمت ممّا ذكرته تحت الحديث السابق قبل هٰذا إنكار العزّ بن عبد السلام والذهبيّ على ابن عربيٍّ الصوفيّ ادّعاءه أنّه تزوّج جنّيّةً! وأنّه رزق منها ثلاثة

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 22، ص 236.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، المنتخب، ج 1، ص 96.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، إيضاح الدلالة في عموم الرسالة، ص 29.

أولادٍ! وأنّه لم يعد يراها فيما بعد! وانظر كلام المازريّ المبطل لدعوى ابن عربيٍّ فيما يأتي تحت الحديث التالي، وهو من الأحاديث الّتي تساعد على تصديق خرافة التزاوج بين الإنس والجنّ، كمثل أثر مجاهدٍ هٰذا والحديث الّذي قبله»[1].

كذٰلك أثبت ابن تيمية اجتماع القردة لرجم قردٍ زنى بقردةٍ! وحتّى عمّمه للطُّيور ويقول: «ومثل ذٰلك قد شاهده النّاس في زماننا في غير القرود حتّى الطيور»[2]!

وهٰذه الخرافات والسفاهات الّتي لا يرتضيها العقل ولا المنهج العلميّ هي أشبه بالخيالات والموهومات الّتي تكشف عن مدى سطحيّة فكره وعقليّته النصّيّة والظاهريّة.

وإذا تتبّع الباحث فسوف يجد مجموعةً من هٰذه الفتاوى والمطالب السخيفة المرفوضة الّتي لا مستند لها عقلًا ولا نقلًا، وينبغي أن يفرد كتابًا لجمع هٰذه الفتاوى والمعلومات السخيفة الضعيفة عند العقل السليم والفطرة السليمة؛ حتّى يُرى مدى العقليّة النصّيّة السلفيّة.

---

(1) الألبانيّ، محمّد ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة، ج 12، ص 608.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 11، ص 545

المبحث الثالث: المشتركات بين المدرسة السلفيّة والمدرسة الحسّيّة

دراسةٌ مقارنةٌ بين المدرسة السلفيّة والمدرسة الحسّيّة

هناك قواسم مشتركةٌ بين المدرسة السلفيّة والمدرسة الحسّيّة التجريبية، هٰذه الأسس المشتركة ترتكز على ثلاثة محاور رئيسةٍ:

1ـ المشتركات في نظريّة المعرفة.

2 ـ المشتركات في الرؤية الكونيّة.

3 ـ المشتركات في تعريف الإنسان.

1ـ الأسس المشتركة في نظريّة المعرفة

لا شكّ أنّ الرؤية الكونيّة ومعرفة الإنسان تنبثق من الأسس المعرفيّة، فتفسير الإنسان لمصادر المعرفة ونطاقها، ورؤيته إلى القيمة المعرفيّة لهٰذه المصادر يشكّلان رؤيته الكونيّة والنظر إلى حقيقة الإنسان وهويّته.

وعندما يتصفّح الباحث تاريخ الفلسفة الغربيّة يجد أنّ هناك تيّارًا يحصر المعرفة في الحسّ، ويعتبره المصدر الوحيد في المعرفة البشريّة، وهم أصحاب المدرسة الحسّيّة والتجريبيّة، وهٰذه المدرسة تنافس المدرسة العقليّة، وتحاول أن تقصى العقلَ عن ساحة المعرفة البشريّة.

ومن أبرز أساطين المدرسة الحسّيّة التجريبيّة: فرنسيس بيكون (1561ـ1626)، وتوماس هوبس (1588ـ 1679)، وجون لوك (1632ـ 1704)، وجورج باركلي (1685ـ1753)، وديفيد هيوم (1711ـ1776)، وإمانويل كانط (1724ـ1804)، وأغوست كونت (1798ـ1857)، وإرميا بنتام (1748ـ1832)، ووليم هملتون (1788ـ1856)، وجون ستوارت مل (1806ـ1873)، وهربرت سبنسر (1820ـ 1903)، وكارل ماركس (1818ـ1883)، ووليم جيمس (1842ـ1910).

وينبغي هنا أن نسلّط الضوء على الأصول المشتركة الّتي يتبنّاها هؤلاء الفلاسفة الحسّيّون ويعتقدون بها في مجال نظريّة المعرفة، ثمّ نقارن بينها وبين آراء السلفيّة؛ لنتعرّف على الجذور المشتركة بين المدرسة الحسّيّة والمدرسة السلفيّة أكثر:

أـ يركّز المذهب الحسّيّ على أن الإحساس هو المصدر الرئيسيّ للمعرفة، فكانت معرفة البشر مقصورةً على الأمور المادّيّة والجسمانيّة، وعلى ما يبدو للشعور بأعراضٍ محسوسةٍ، وأنّ ما لا يبدو محسوسًا فهو وهمٌ محضٌ[1].

فموضوع العلم هو الأجسام؛ لأنّ كلّ موجودٍ فهو جسمٌ، وكلّ جسمٍ له خاصّيّتان وهما الامتداد والحركة، إذن كلّ علمٍ متّخَذٌ من الإحساس الظاهر والباطن[2]. ويصرّح ديفيد هيوم بأنّه لا يمكن أن يحضر في الذهن سوى الإدراكات الحسّيّة[3].

وتركّز المدرسة الحسّيّة على أنّ النفس الإنسانيّة في الأصل كلوحٍ مصقولٍ لم ينقش فيه شيءٌ، وأنّ التجربة هي الّتي تنقش فيها المعاني والمبادئ جميعًا، ولا يوجد في العقل شيءٌ إلّا وقد سبق وجوده الحسّ[4]؛ لذا يعتقد أغوست كونت بأنّ

---

(1) انظر: يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 52 – 55؛ ص 145 و146.

(2) المصدر السابق.

(3) المصدر السابق، ص 177.

(4) المصدر السابق، ص 145 و 146.

المثل الأعلى لليقين يتحقّق في العلوم التجريبيّة، وأنّه يجب العدول عن كلّ بحث في العلل والغايات وما يسمّى بالأشياء بالذات[1].

وأمّا الفكر السلفيّ فيرى أنّ مصدر الحسّ والخيال هما المصدران الأصليّان للمعرفة البشريّة، وهما موجبان للعلم الصحيح، خاصّةً الإبصار، اعتمادًا على قوله تعالى: ﴿وَكَمْ أَهْلَكْنَا قَبْلَهُم مِّن قَرْنٍ هَلْ تُحِسُّ مِنْهُم مِّنْ أَحَدٍ أَوْ تَسْمَعُ لَهُمْ رِكْزًا﴾[2]، وقال يعقوب: ﴿يَا بَنِيَّ اذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِن يُوسُفَ وَأَخِيهِ﴾[3]، وقال تعالى: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمُ الْكُفْرَ قَالَ مَنْ أَنصَارِي إلى اللهِ﴾[4]، وقال النبيّ ﷺ: «كما تنتج البهيمة بهيمةً جمعاء، هل تحسّون فيها من جدعاء؟»[5].

فيعتقد السلفيّة بأنّ أهل السنّة والجماعة متّفقون على أنّ ما لا يمكن معرفته بشيءٍ من الحواسّ فإنّما يكون معدومًا لا موجودًا[6]، وقد صرّح ابن تيمية بأنّ ما لا يُعرف بشيء من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا[7].

إذن الحسّ يمكنه إدراك كلّ موجودٍ، فما من شيءٍ من الإدراك إلّا ويمكن معرفته بالإحساس الباطن أو الظاهر[8]. كذٰلك يرى التيّار السلفيّ بأنّ قول القائل: "يجد الواجدُ شيئًا" هو بمعنى "يحسّه"، فإنّ وجود الشيء وإحساسه متلازمان، بل هو هو، ولا يستعمل لفظ "موجودٌ" و"وجدته" فيما لا يُحسّ ولا يمكن الإحساس به[9].

---

(1) المصدر السابق، ص 317.

(2) سورة مريم: 98.

(3) سورة يوسف: 87.

(4) سورة آل عمران: 52.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 319.

(6) المصدر السابق، ج 2، ص 341.

(7) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، المصدر السابق، ج1، ص229.

(8) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 263 – 265.

(9) المصدر السابق، ج 2، ص 353.

فالفكر السلفيّ يعتقد بأنّ الموجود الّذي لا يُدرك بالحسّ والخيال منتفٍ ويعدّ معدومًا، فالنسبة بين الموجود والمحسوس عندهم هي التساوي، بمعنى أنّ: كلّ موجودٍ محسوسٌ، وكلّ محسوسٍ موجودٌ.

إذن حُصرت المعرفة في الحسّ والخيال من الجذور المعرفيّة المشتركة بين المذهب السلفيّ والمذهب الحسّيّ، وهٰذا خطيرٌ جدًّا؛ إذ تترتّب آثارٌ فرديّةٌ واجتماعيّةٌ مهمّةٌ على هٰذه الفكرة.

والجدير بالذكر هو: أنّ الدليل الّذي تتمسّك به المدرسة الحسّيّة في حصر المعرفة بالحسّ ورفض العقل هو نفس الدليل الّذي تعتمد عليه المدرسة السلفيّة في حصر المعرفة به، وهو أنّ العقل يخطئ ويغلط، وما كان كذٰلك لا يمكن الاعتماد عليه، يقول العلّامة الطباطبائيّ في هٰذا المجال:

«هل يجوز التعويل على غير الإدراكات الحسّيّة من المعاني العقليّة؟ هٰذه المسألة من معارك الآراء بين المتأخّرين من الغربيّين، وإن كان المعظم من القدماء وحكماء الإسلام على جواز التعويل على الحسّ والعقل معًا؛ بل ذكروا أنّ البرهان العلميّ لا يشمل المحسوس من حيث إنّه محسوسٌ، لٰكنّ الغربيّين مع ذٰلك اختلفوا في ذٰلك، والمعظم منهم وخاصّةً من علماء الطبيعة على عدم الاعتماد على غير الحسّ، وقد احتجّوا على ذٰلك بأنّ العقليّات المحضة يكثر وقوع الخطإ والغلط فيها، مع عدم وجود ما يميّز به الصواب من الخطإ، وهو الحسّ والتجربة المماسّان للجزئيّات»[1].

وقد دحض العلّامة الطباطبائيّ هٰذه الحجّة الباطلة فقال:

«**أوّلًا**: بأنّ جميع المقدّمات المأخوذة فيها عقليّةٌ غير حسّيّةٍ، فهي حجّةٌ على بطلان الاعتماد على المقدّمات العقليّة بمقدّماتٍ عقليّةٍ، فيلزم من صحّة الحجّة فسادها.

ثانيًا: بأنّ الغلط في الحواسّ لا يقصر عددًا من الخطإ والغلط في العقليّات.

---

(1) الطباطبائيّ، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 47؛ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 187.

ثالثًا: أنّ التميّز بين الخطإ والصواب ممّا لا بدّ منه في جميع المدركات، غير أنّ التجربة وهي تكرّر الحسّ ليست آلةً لذٰلك التميّز، بل القضيّة التجربيّة تصير إحدى المقدّمات من قياسٍ يحتجّ به على المطلوب، فإنّا إذا أدركنا بالحسّ خاصّةً من الخواصّ، ثمّ أتبعناه بالتجربة بتكرار الأمثال، تحصّل لنا في الحقيقة قياسٌ على هٰذا الشكل: إن هٰذه الخاصّة دائميّ الوجود أو أكثريّ الوجود لهٰذا الموضوع، ولو كانت خاصّةً لغير هٰذا الموضوع لم يكن بدائميٍّ أو أكثريٍّ، لٰكنّه دائميٌّ أو أكثريٌّ، وهٰذا القياس كما ترى يشتمل على مقدّماتٍ عقليّةٍ غير حسّيّةٍ ولا تجريبيّةٍ.

رابعًا: هب أنّ جميع العلوم الحسّيّة مؤيّدةٌ بالتجربة في باب العمل، لٰكن من الواضح أنّ نفس التجربة ليس ثبوتها بتجربةٍ أخرى، وهٰكذا إلى غير النهاية، بل العلم بصحّته من طريقٍ غير طريق الحسّ، فالاعتماد على الحسّ والتجربة اعتمادٌ على العلم العقليّ اضطرارًا.

خامسًا: أنّ الحسّ لا ينال غير الجزئيّ المتغيّر، والعلوم لا تستنتج ولا تستعمل غير القضايا الكلّيّة، وهي غير محسوسةٍ ولا مجرّبةٍ»[1].

ب ـ التركيز على مذهب الاسمانيّة أو الاسميّة، بمعنى نفي الكلّيّات وإنكار المعاني المجرّدة، وأنّ كلّ الأسماء تقوم مقام الصور الجزئيّة، فالمعنى الكلّيّ عند المدرسة الحسّيّة من صنع الذهن لا يقابله في الخارج صورةٌ ثابتةٌ[2].

بعبارةٍ أخرى فإنّ المذهب الحسّيّ ينكر وجود المعنى المجرّد في الذهن، ويستحيل تصوّر ماهيّةٍ خالصةٍ كلّيّةٍ كتصوّر إنسانٍ مطلقٍ لا بالكبير ولا بالصغير، ولا بالنحيف ولا بالبدين، وغيرها من المشخّصات؛ لذا يصرّح بأنّنا كلّما تصوّرنا

---

(1) الطباطبائيّ، محمدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 1، ص 47 و48.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 54 و147.

شيئًا تصوّرناه صورةً شخصيّةً جزئيّةً[1]. ويضرب جون ستوارت مل مثالًا بأنّ لفظ الطير لا يدلّ على مفهومٍ ومعنًى عامٍّ، بل يدلّ على النسور والعصافير والغربان وما شابهها، فالقضيّة لا تدلّ على ماهيّة الشيء المحدود[2].

كذٰلك يقول جورج باركلي: «ليست عندنا قوّة تجريد المعاني، ولٰكن أجد أنّ لي قوّة تخيّل معاني الجزئيّات الّتي أدركتها، ولٰكن يجب أن يكون لها شكلٌ ولونٌ، وكذٰلك معنى الإنسان عندي يجب أن يكون معنى إنسانٍ أبيض أو أسود أو أسمر، مقوّمٍ أو معوجٍّ، طويلٍ أو قصيرٍ أو متوسّطٍ. ومهما أحاول فلست أستطيع تصوّر المعنى المجرّد، ومن الممتنع أن أتصوّر المعنى المجرّد؛ لحركةٍ متمايزةٍ من الجسم المتحرّك، لا هي بالسريعة ولا بالبطيئة، وقس على ذٰلك سائر المعاني الكلّيّة المجرّدة. والوجدان يشهد بأنّ اللامعيَّن ممتنع التصوّر»[3].

وأمّا ديفد هيوم فهو يعتقد أيضًا بأنّ معانينا الكلّيّة كلّها هي في الحقيقة معانٍ جزئيّةٌ مرتبطةٌ باسمٍ كلّيٍّ يذكر اتّفاقًا بمعانٍ أخرى جزئيّةٍ تشبه في بعض النقاط المعنى المماثل في الذهن، فاسم الفرس مثلًا يطلق عادةً على أفرادٍ مختلفة اللون والشكل والمقدار، فبمناسبته تتذكّر هٰذه المعاني[4].

كذٰلك الفلسفة الوجوديّة، فهي لونٌ آخر من ألوان المذهب الحسّيّ، فإنّها تنكر المعنى الكلّيّ، وتغلو في الإنكار حتّى تأبى أن تقيم وزنًا لوجوه الشبه بين أفراد النوع الواحد، كما يعتقده جان بول سارتر[5].

---

(1) المصدر السابق، ص 345 و346.

(2) المصدر السابق، ص 346.

(3) المصدر السابق، ص 164 و165.

(4) المصدر السابق، ص 174.

(5) المصدر السابق، ص 458.

فنفي الكلّيّات والتركيز على الجزئيّات والأمور المعيَّنة الخارجيّة من أهمّ موارد الوفاق والاشتراك بين المدرسة الحسّيّة والمدرسة السلفيّة. وهٰذا يعود إلى حصر المعرفة في الحسّ والمحسوسات، وإقصاء العقل التجريديّ من ساحة المعارف البشريّة.

وقد يميّز الفكر السلفيّ بين الكلّ وأجزائه وبين الكلّيّ وأفراده، ويعتقد بأنّ تقسيم الكلّ إلى أجزائه تقسيمٌ حقيقيٌّ وواقعيٌّ، وهو ما تنقسم إليه الأشياء في الخارج، وهٰذا التقسيم أشهر وأعرف في العقول، وأمّا تقسيم الكلّيّ إلى أفراده فهو تقسيمٌ ذهنيٌّ لا حظّ له من الثبوت والواقعيّة[1]. بعبارةٍ أخرى فإنّ الكلّيّ إنّما يوجد في الذهن لا في الخارج، وإنّ المعقولات إنّما تعود عند التحقيق إلى أمورٍ مقدّرةٍ في الأذهان لا موجودةٍ في الأعيان[2]. وهٰذا عين النظريّة الاسمانيّة في المدرسة الحسّيّة.

وممّا يعتقده ابن تيمية أيضًا أنّ المعقول الصرف هو ما كان ثابتًا في العقل كالعلوم الكلّيّة، وليس للكلّيّات وجودٌ في الخارج[3]. فهو ينكر الذاتيّ المشترك أو الأمر الثابت المشترك بين أفراد نوعٍ واحدٍ، ويقول: إنّ كل شيءٍ في الخارج فهو موجودٌ خاصٌ جزئيٌّ متميّزٌ عن غيره بحسب هويّته[4].

كذٰلك يدّعي ابن تيمية أنّ الكلّيّات معقولاتٌ محضةٌ؛ لأنّه ليس في الخارج كلّيّاتٌ مطلقةٌ حتّى يمكن إحساسها، والإحساس إنّما يكون بالأمور الموجودة[5]. وهٰذا نابعٌ عن رؤيته الحسّيّة والتركز على المحسوسات.

لا يخفى على الخبير بالأبحاث العقليّة أنّ إنكار الكلّيّات خطيرٌ جدًّا؛ فهو يستلزم نفي المفاهيم الميتافيزيقيّة والمفاهيم المثبتة للإلٰهيّات والمفاهيم والقضايا

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 126 الى 128 و130.

(2) المصدر السابق، ص 139.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 108.

(4) المصدر السابق، ج 2، ص 26.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 228 و229.

الأخلاقيّة[1]، ولٰكن قد تغلّب الطابع الحسّيّ والتجريبيّ على المذهب السلفيّ والمذهب الحسّيّ، وترتّبت هٰذه اللوازم الفاسدة عليه شاءوا أم أبوا.

3ـ إنّ رفض القياس المنطقيّ ونفي البرهان العقليّ يُعدّ من القواسم المشتركة بين المدرسة الحسّيّة والمدرسة السلفيّة، وهٰذه من أهمّ نقاط الوفاق والوئام بين المدرستين؛ لذٰلك تصرّح المدرسة الحسّيّة بأنّ قواعد القياس ليست هي الّتي تعلّم الاستدلال، وأنّ القياس لا يفيد في كشف الخطإ في الحجج ولا في زيادة معارفنا[2]، فيقول جون لوك حول نفي القياس:

«لو وجب اعتبار القياس الأداة الوحيدة للعقل والوسيلة الوحيدة للوصول إلى الحقيقة، للزم أنّه لم يوجد أحدٌ قبل أرسطو يعلم أو يستطيع أن يعلم شيئًا ما بالعقل، وأنّه لا يوجد منذ اختراع القياس رجلٌ بين عشرة آلافٍ يستمتع بهٰذه الميزة، ولٰكنّ الله لم يكن ضنينًا بمواهبه على البشر إلى حدّ أن يقنع بإيجاد مخلوقاتٍ ذوات قدمين، ويدع لأرسطو العناية بجعلهم مخلوقاتٍ عاقلةً»[3].

ومن المؤسف أنّ لوك لم يميّز بين المنطق الفطريّ المودع في الناس، وبين المنطق العلميّ الّذي وضعه أرسطو ودوّنه، فهناك فرقٌ بين الإيجاد والتدوين، وأنّ أرسطو لم يوجِد المنطق، بل هو كان مفطورًا في فطر الناس، بل هو دوّنه وجعله علمًا مستقلًّا بجنب سائر العلوم المدوّنة.

وأمّا إمانويل كانط فقد رفض القياسَ الاقترانيّ والقياس الشرطيّ المتّصل والمنفصل؛ لأنّها تُستخدم للفحص عن العلّة المطلقة وعن الشرط المطلق لجميع موضوعات الفكر، وقد وصل إلى معنى العلّة المطلقة أو الموجود الأعظم وهو الله؛ لذا يعتقد كانط أنّ ثلاثة علومٍ نشأت من هنا:

---

(1) راسل، برتراند، حكمة الغرب (الفلسفة الحديثة والمعاصرة)، ج 2، ص 142.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 144.

(3) المصدر السابق، ص 141 و143.

1) علم النفس النظريّ ويزعم أنّه علم النفس باعتبارها جوهرًا مفكّرًا.
2) العلم الطبيعيّ النظريّ ويزعم أنّه علم العالم باعتباره جوهرًا كذٰلك.
3) العلم الإلٰهيّ النظريّ ويزعم أنّه علم الله، فبمراجعة مسائل هٰذه العلوم وأدلّتها يتبيّن لنا أنّ الأدلّة سوفسطائيّةٌ، وأنّ المسائل وهميّةٌ[1].

وأمّا لو رجعنا إلى كلام جون ستوارت مل فهو يزعم أنّ القياس المنطقيّ يستلزم مصادرةً على المطلوب الأوّل، على سبيل المثال عندما نقول: "زيدٌ إنسانٌ، وكلّ إنسانٍ ميّتٌ" فالنتيجة موجودةٌ في المقدّمة الكبرى، فإنّ النتيجة إمّا أن تكون معلومةً قبل الكبرى، وحينئذٍ لا فائدة من تركيب القياس، وإمّا أن تكون مجهولةً، وحينئذٍ يستحيل صوغ الكبرى لاستحالة التحقّق من موتيّة كلّ الناس إلّا بالتحقّق من موتيّة كلّ فردٍ من الناس، فليس القياس استنتاج الجزئيّ من الكلّيّ، ولا الكلّيّ من الجزئيّ، ولٰكن استنتاج الجزئيّ من الجزئيّ، أي استنتاج حالةٍ معيّنةٍ من حالةٍ أخرى شبيهةٍ بها، فحينئذٍ لا يكون الاستدلال مصادرةً بالمطلوب[2].

ولا يخفى ما في هٰذا البيان من المغالطة، إذ إنّ المطلوب موجودٌ في الكبرى بنحو الإجمال، ونفس هٰذا المطلوب مصرَّحٌ به في النتيجة بنحو التفصيل، فهناك فرقٌ بيّنٌ بين المعلوم المجمل والمفصّل.

ولهٰذا كان الفكر السلفيّ يحتقر البرهانَ العقليّ ويعتبره أمرًا ذهنيًّا مقدَّرًا في الأذهان، ويقول إذا كان البرهان لا يفيد إلّا العلم بالكلّيّات، والكلّيّات إنّما تتحقّق في الأذهان لا في الأعيان، وليس في الخارج إلّا موجودٌ معيّنٌ؛ لم يعلم بالبرهان شيءٌ من المعيَّنات والجزئيّات، فلا يعلم به موجودٌ أصلًا، بل يعلم به أمورٌ مقدّرةٌ في الأذهان،

---

(1) المصدر السابق، ص 234.
(2) المصدر السابق، ص 347.

وإذا كان كمال النفس الإنسانيّة أن تكون مضاهيةً للعالم الموجود، فليس البرهان العقليّ علمًا تكمل به النفس؛ إذ لم تعلم شيئًا من الموجودات العينية الخارجيّة، ولا صارت عالمًا معقولًا موازيًا للعالم الموجود، بل صارت عالمًا لأمورٍ كلّيّةٍ مقدّرةٍ لا يعلم بها شيءٌ من العالم الموجود، وأيّ خيرٍ في هٰذا فضلًا عن أن يكون كمالًا[1]!

إذن القياس البرهانيّ عند السلفيّة لا يفيد معرفة أمرٍ موجودٍ بعينه، وكلّ موجودٍ في الخارج فإنّما هو موجودٌ بعينه، فلا يفيد معرفة شيءٍ من حقائق الموجودات، وإنّما يفيد أمورًا كلّيّةً مطلقةً مقدّرةً في الأذهان لا محقّقةً في الأعيان[2].

فيقول ابن تيمية: «وَالْأُمُورُ الْكلّيّة الذهنيّة لَيْسَتْ هِيَ الْحَقَائِقَ الْخارجيّة، وَلَا هِيَ أيضًا عِلْمًا بِالْحَقَائِقِ الْخارجيّة؛ إذْ لِكُلِّ مَوْجُودٍ حَقِيقَةٌ يَتَمَيَّزُ بِهَا عَنْ غَيْرِهِ، هُوَ بِهَا هُوَ، وَتِلْكَ لَيْسَتْ كلّيّةً، فَالْعِلْمُ بِالْأَمْرِ الْمُشْتَرَكِ لَا يَكُونُ عِلْمًا بِهَا، فَلَا يَكُونُ فِي الْقِيَاسِ المنطقيّ عِلْمَ تَحْقِيقِ شَيْءٍ مِنْ الْأَشْيَاءِ وَهُوَ الْمَطْلُوبُ»[3].

ويقول أيضًا: «إنّك لا تجد أحدًا من بني آدم يريد أن يعلم مطلوبًا بالنظر ويستدلّ عليه بقياسٍ برهانيٍّ يعلم صحّته إلّا ويمكنه العلم به بدون ذٰلك القياس البرهانيّ المنطقيّ»[4].

4ـ من المشتركات المهمّة بين المدرستين السلفيّة والحسّيّة هي إقصاء العقل وتعطيله عن فهم الميتافيزيقيا والأمور المرتبطة بالإلٰهيّات وما وراء الطبيعة، فتؤكّد المدرسة الحسّيّة التجريبيّة على العدول عن المسائل الميتافيزيقيّة وعن المناهج العقليّة، والاكتفاء بالملاحظة والاختبار والاستقراء، وهٰذا من أهمّ نتائج المذهب الحسّيّ[5]،

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، 124 و125.

(2) المصدر السابق، ص 344 و345.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 18.

(4) المصدر السابق، ص 110.

(5) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 150.

فالفلسفة الحسّيّة تنتهي إلى إلغاء العقل؛ لأنّها لا تعتقد بحكمٍ وقانونٍ ضروريٍّ وكلّيٍّ.

وإنّ الفلاسفة الحسّيّين مثل لوك وباركلي وهيوم وأمثالهم، قد هاجموا المعاني والمبادئ العقليّة هجومًا عنيفًا، فقال إمانويل كانط إنّها مجرّد صيغٍ جوفاء لتنظيم التجربة، وإنّ المبادئ والمعاني ليست كلّيّةً ضروريّةً. فالعقل عنده غائيٌّ في جوهره يتّجه إلى العمل لا إلى النظر[1]. ويتكلّم كانط عن " أحلام الميتافيزيقيا" فيقول: «ليس في التجربة كلّيّةٌ وضرورةٌ»، فبنى الميتافيزيقيا على الأخلاق بدل أن يبني الأخلاق على الميتافيزيقيا[2]، فأفتى كانط في كتابه (نقد العقل المحض) بأنّ علم الميتافيزيقيا ممتنعٌ والتجربة هي المعرفة الحقّة[3].

والميتافيزيقيا الّتي يبطلها كانط هي العلم الّذي يدّعي إدراك موضوعاتٍ خارجةٍ عن نطاق التجربة، فهو يتبع الحسّيّين في هٰذه النقطة[4]. والجدير بالذكر أنّ كانط لا يقول إنّ موضوعات الميتافيزيقيا غير موجودةٍ، بل يقول إنّه ليس باستطاعة عقلنا إدراك وجودها وماهيّتها[5].

ويذكر كانط تناقضاتٍ في مسائل الميتافيزيقيا لإثبات عبثيّة العقل[6]؛ لأنّ العقل الّذي يدّعي التدليل على النفس والحرّيّة ووجود الله، يدّعي أيضًا التدليل على المادّيّة والجبرية والإلحاد[7]. وقد ذكر زينون قبل كانط تناقضاتٍ للأبحاث العقليّة والميتافيزيقيا، وظنّ أن لا مخرج منها، ورأى فيه الشكّاك سببًا للعدول عن الميتافيزيقيا[8].

---

(1) المصدر السابق، ص 414.

(2) المصدر السابق، ص 214.

(3) المصدر السابق، ص 212.

(4) المصدر السابق، ص 232.

(5) المصدر السابق، ص 246.

(6) المصدر السابق، ص 242 و243.

(7) المصدر السابق، ص 246.

(8) المصدر السابق، ص 295.

إذن فالتيار الحسّيّ يعتقد أنّه يستحيل إقامة الدليل العقليّ على وجود الله[1]؛ لذا لا سبيل إلى إقامة ميتافيزيقيا نظريّةٍ؛ لأنّه يمتنع التجاوز عن نطاق التجربة، والعلم الّذي يستند إلى غير الحسّ فهو محالٌ.

وبعبارةٍ أخرى فإنّه لا مجال للدليل العقليّ على وجود الله في فلسفة تنكر على العقل القيمة النظريّة في معانيه ومبادئه، فالأدلّة العقليّة غير ناهضةٍ على وجود الله[2]. إذن يمكن أن نقول إنّ الاسميّة ونقد العقل ركنان إساسيان في المذهب الحسّيّ[3].

وأمّا بالنسبة إلى المدرسة السلفيّة فإنّها تبطل دورَ العقل في إثبات الإلٰهيّات والمباحث المرتبطة بالميتافيزيقيا، يقول ابن تيمية:

«إنّ الأساطين من هٰؤلاء (الفلاسفة) والفحول معترفون بأنّ العقل لا سبيل له إلى اليقين في عامّة المطالب الإلٰهيّة. وإذا كان هٰكذا، فالواجب تلقّي علم ذٰلك من النبوّات على ما هو عليه»[4]. ولا شكّ أنّ هٰذه نسبةٌ خاطئةٌ إلى الفلاسفة يكذبها الواقع.

كذٰلك يصرح البربهاريّ إمام السلفيّة في عصره بأنّ الفكرة في الله ـ تبارك وتعالى ـ بدعةٌ؛ لقول رسول الله ﷺ: «تفكّروا في الخلق ولا تفكّروا في الله». فإنّ الفكرة في الربّ تقدح الشكّ في القلب[5].

ولا شكّ أنّ البربهاريّ فهم كلامَ رسول الله ﷺ فهمًا خاطئًا؛ فلو كان مراد النبيّ ﷺ هو نفي التفكر عن مطلق ما يرتبط بالله ـ تعالى ـ من التوحيد والصفات والأسماء والأفعال، فهو يناقض قول الله ﷻ الّذي يشجّع الناس على التدبّر والتفكّر المطلق في القرآن: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ

---

(1) المصدر السابق، ص 244.

(2) المصدر السابق، ص 444.

(3) المصدر السابق، ص 449.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الحموية الكبرى، ج 1، ص 275.

(5) البربهاريّ، الحسن بن عليٍّ، شرح السنّة، ج 1، ص 32.

أَقْفَالُهَا﴾[1]، ومن جملة ما في القرآن المباحث التوحيديّة وما يتعلّق بوجود الله ـ تعالى ـ وأسمائه وصفاته، بل المراد من كلام رسول الله ﷺ هو ردع الناس عن التفكّر في كنه الذات المتعالية؛ لأنّ المحدود لا يحيط باللامحدود.

ولهٰذا يعتقد ابن تيمية أنّ ما يذكره النظّار من الأدلّة القياسيّة الّتي يسمّونها براهين على إثبات الصانع سبحانه وتعالى لا يدلّ شيءٌ منها على عينه وشخصه، وإنّما يدلّ على أمرٍ مطلقٍ كلّيٍّ لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه، فانّا إذا قلنا: هٰذا محدَثٌ وكلّ محدَثٍ فلا بدّ له من محدِثٍ، أو هٰذا ممكنٌ والممكن لا بدّ له من واجبٍ؛ إنّما يدلّ هٰذا على محدِثٍ مطلقٍ أو واجبٍ مطلقٍ ولو عيّن بأنّه قديمٌ أزليٌّ عالمٌ بكلّ شيءٍ وغير ذٰلك، فكلّ هٰذا إنّما يدلّ فيه القياس على أمرٍ مطلقٍ كلّيٍّ لا يمنع تصوّره من وقوع الشركة فيه[2].

ومن هنا يتبيّن أنّ السبب الّذي جعل الفكر السلفيّ يقصي العقل عن إثبات ما وراء الطبيعة ورفض البراهين العقليّة هو مسألة "الكلّيّات". وبما أنّ الفكر السلفيّ وكذٰلك المذهب الحسّيّ يرفضان المفاهيم الكلّيّة ويعدّانها ذهنيّةً محضةً، ويركّزان على الجزئيّات المعيّنة المحسوسة؛ لذا أنكرا دور العقل في المسائل المرتبطة بالميتافيزيقيا والإلٰهيّات، وهٰذا يُعدّ من الآثار واللوازم المترتّبة على نفي الكلّيّات.

5ـ من النتائج والآثار المعرفيّة للمدرسة الحسّيّة هي إثبات نسبيّة المعرفة، إمّا بسبب نقد أفعال العقل، وإمّا برؤيةٍ تاريخيّةٍ إلى العقل كما ذهب إليه أغوست كونت، فإنّه يدلّل على نسبيّة معرفتنا، لا بنقد أفعال العقل كما فعل لوك وهيوم وكانط، بل يعرض ما ظنّه تاريخ العقل فيقول إنّ العقل مرّ بحالاتٍ ثلاثٍ: حالةٍ لاهوتيّةٍ، وحالةٍ ميتافيزيقيّةٍ، وحالةٍ واقعيّةٍ[3].

---

(1) سورة محمّدٍ: 24.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ج 1، ص 344 و345.

(3) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 317.

فالمرحلة اللاهوتيّة هي محاولة إرجاع كلّ طائفةٍ من الظواهر إلى مبدإٍ مشتركٍ، وهو موجودٌ عِلويٌّ خارجٌ من الكائنات الطبيعيّة، كما يعتقد به الكهنة، والمرحلة المتافيزيقية هي إرجاع الظواهر إلى عللٍ فلسفيّةٍ من الجوهر والصورة النوعيّة الطبيعيّة والماهيّة والنفس.

أمّا المرحلة الواقعيّة فيدرك العقل فيها امتناع الحصول على معارف مطلقةٍ، فيقصر همَّه على التعرّف على الظواهر واستكشاف قوانينها وترتيب القوانين من الخاصّ إلى العامّ، فتحلّ الملاحظة والمشاهدة والاختبار محلّ الخيال والاستدلال، فيكون موضوع العلم الإجابة عن سؤال " كيف" لا عن سؤال " لم". لهٰذه الطريقة هي الّتي أفلحت في تكوين العلوم التجريبيّة، فيجب أن يحلّ العلم محلّ الفلسفة[1].

ويصرح وليم هملتون بأنّ المعرفة نسبيّةٌ، فكلّ ما هو مدرَكٌ مشروطٌ أي نسبيٌّ، فإنّ أيّ كلٍّ فهو دائمًا بالنسبة إلينا جزءٌ لكلٍّ أكبر، وإنّ أيّ جزءٍ يمكن أن يتصوّر قابلًا للقسمة، فيكون ثمّة كلٌّ، فلا أساس للزعم بأنّنا ندرك المطلق، فمتى كانت معرفتنا نسبيّةً لزم أنّنا لا ندري شيئًا عن المطلق، بل لعلّنا لا ندري إن كان موجودًا أو غير موجودٍ[2].

وأمّا هربرت سبنسر (1820ـ1903) فيصرّح بأنّ المعرفة قائمةٌ بأكملها على التجربة[3]، وكلّ فكرٍ فهو نسبيٌّ، ولا يمكن أن يوجد شيءٌ في خارج المطلق حتّى يختلف عنه أو يشبهه[4].

ولٰكن عندما نمعن النظر في الآثار السلفيّة ـ خاصّةً آثار ابن تيمية وأتباعه ـ

---

(1) المصدر السابق، ص 317 و318.

(2) المصدر السابق، ص 337.

(3) المصدر السابق، ص 359.

(4) المصدر السابق، ص 358.

نجد أنّهم يعتقدون بنسبيّة المعارف البشريّة، وهٰذه من أهمّ الاشتراكات بين المدرسة السلفيّة والمدرسة الحسّيّة التجريبيّة؛ ولهٰذا يعتقد ابن تيمية بأنّ «كون العلم بدهيًّا أو نظريًّا هو من الأمور النسبيّة الإضافيّة، مثل كون القضيّة يقينيّةً أو ظنّيّةً؛ إذ قد يتيقّن زيدٌ ما يظنّه عمرًا، وقد يبده زيدٌ من المعاني ما لا يعرفه غيره إلّا بالنظر، وقد يكون حسّيًّا لزيدٍ من العلوم ما هو خبريٌّ عند عمرٍو، وإن كان كثيرٌ من الناس يحسب أنّ كون العلم المعين ضروريًّا أو كسبيًّا أو بدهيًّا أو نظريًّا هو من الأمور اللازمة له، بحيث يشترك في ذٰلك جميع الناس، وهٰذا غلطٌ عظيمٌ، وهو مخالفٌ للواقع»[1]. وقال في موضعٍ آخر:

«فإنّ كون القضيّة بدهيّةً أو نظريّةً ليس وصفًا لازمًا لها يجب استواء جميع الناس فيه، بل هو أمرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ بحسب حال علم الناس بها، فمن علمها بلا دليلٍ كانت بدهيّةً له، ومن احتاج إلى نظرٍ واستدلالٍ بدليلٍ كانت نظريّةً له»[2].

إضافةً إلى ذٰلك فإنّ المدرسة السلفيّة ترى أنّ هناك نسبيّةً معرفيّةً في الأمور العقليّة، فإذا كان الشيء معلومًا بالعقل، أو غير معلومٍ بالعقل، فهو ليس صفةً لازمةً لشيءٍ من الأشياء، بل هو من الأمور النسبيّة الإضافيّة، فإنّ زيدًا قد يعلم بعقله ما لا يعلمه بكرٌ بعقله، وقد يعلم الإنسان في حالٍ بعقله ما يجهله في وقتٍ آخر»[3].

وعليه فإذا كانت النظريّات قد بُنيت على البدهيّات من جهةٍ، وكانت البدهيّات حسب رأي المدرستين الحسّيّة والسلفيّة أمورًا إضافيّةً ونسبيّةً، فالنتيجة أنّ جميع المعارف البشريّة تعتمد على أمورٍ نسبيّةٍ وإضافيّةٍ غير مطلقةٍ، وهٰذا يقتضي نسبيّة جميع العلوم البشريّة؛ لأنّ المبنى إذا كان نسبيًّا فالبِناء أيضًا نسبيٌّ بتبعه.

6ـ حطُّ شأن العقل وتنزيل مرتبته ودوره إلى حدّ الحسّ والخيال، وهٰذا يعدّ

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 13 و14.

(2) المصدر السابق، ص363، و ص 328 و329.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 144.

من جملة النتاجات المشتركة للمدرسة الحسّيّة والسلفيّة، فيعتقد جون ستوارت مل (1873ـ1806) أنّ المذهب العقليّ هو المذهب الحسّيّ، وأنّ العقل هو امتدادٌ للحسّ من نوعه[1].

فالعقل التجريبيّ الّذي يعتقده التيّار الحسّيّ هو العقل المعزول عن التفكير التجريديّ الّذي يستنتج المعقولات الثانية، ويقوم بالتجزئة والتحليل والتركيب في المعقولات، بل المقصود منه هو العقل المسخَّر للحسّ التابع له الّذي يخدم الحسّ في كشف القوانين التجريبية المتعلّقة بالمحسوسات.

وأمّا التيّار السلفيّ فهو يُعبّر عن العقل التجريبيّ بالعقل الجسمانيّ أو العقل الخياليّ الّذي لا ينفكّ من التخيّل؛ إذْ ما ليس بجسمٍ ولا جسمانيٍّ لا يمكن تخيّله والتصديق به[2]. فإطار تصرّف العقل ونطاقه نشاطاته هو المحسوسات؛ لأنّ الرؤية الكونيّة السلفيّة هي رؤيةٌ ماديّةٌ حسّيّةٌ، وما ليس بمحسوسٍ ولا متخيّلٍ عندهم فهو معدومٌ، فالعقل يعمل ويتصرّف في المحسوسات كما أنّ القوّة المتخيّلة تتصرّف في المحسوسات، فهناك توافقٌ بين المعقولات والمحسوسات.

ولٰكنّ الفرق بين التخيّل والتعقّل عند ابن تيمية هو أنّ العقل بعد ما اكتشف القدر المشترك بين الجزئيّات الحسّيّة يُسري ويعمّم حكم الجزئيّ المعيَّن إلى الجزئيّ المعيَّن الآخر، وهٰذا هو " قياس الغائب على الشاهد" أو قياس التمثيل الّذي يميّز العقل عن التخيّل عند المدرسة السلفيّة.

ولذٰلك كان ابن تيميّة يعتقد بأنّ العقل الجسمانيّ الّذي لا ينفكّ عن التخيّل له دورٌ مهمٌّ في فهم صفات الله ـ تعالى ـ وأسمائه الحسنى[3]، ويقول إنّ مقتضى العقل الجسمانيّ هو أن يكون الله ﷻ فوق عرشه، وبما هو عظيمٌ فلا بدّ أن يكون له

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 353.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 2، ص 393.

(3) المصدر السابق.

جانبان، جانبٌ عن يمين العرش وجانب عن يساره ويكون أحدهما غير الآخر؛ لأنّ العقل الجسمانيّ يحكم بأنّ الموجود لا بدّ أن يكون داخل العالم أو خارجه، وأنّه يمتنع وجود موجودٍ لا داخل العالم ولا خارجه، وهٰذا هو مقتضى الحسّ والخيال أيضًا[1].

إذن فالعقل الجسمانيّ والحسّيّ له خصوصيّتان:

الأولى: أنّ العقل الجسمانيّ يتصرّف ويؤدّي دوره في الدائرة المحسوسة، وفي هٰذا النطاق المادّيّ المحدود، فالموادّ والقضايا الّتي يتصرّف فيها العقل ليست قضايا كلّيّةً، بل هي قضايا وعلومٌ محسوسةٌ ومتخيّلةٌ؛ لأنّ الرؤية الكونيّة عند السلفيّة هي الرؤية المادّيّة الحسّيّة، بحيث يعتقد ابن تيمية أنّ ما ليس بمتخيّلٍ ولا محسوسٍ فهو عدمٌ[2].

الثانية: أنّ الدور الرئيسيّ للعقل ومهمّته الأصليّة في إطار المحسوسات قياسُ الغائب على الشاهد، أو قياس التمثيل الّذي يعمّم الحكم ويُسريه إلى المتماثلات والمتشابهات، فإنّ مجرى قياس التمثيل هو الحسّيّات، يقول ابن تيمية: «فَقِيَاسُ التَّمْثِيلِ فِي الْحِسِّيَّاتِ وَكُلُّ شَيْءٍ: إذَا عَلِمْنَا أَنَّ هٰذَا مِثْلَ هٰذا عَلِمْنَا أَنَّ حُكْمَهُ حُكْمُهُ، وَإِنْ لَمْ نَعْلَمْ عِلَّةَ الْحُكْمِ»[3].

7ـ من القواسم المشتركة بين المدرسة الحسّيّة والمدرسة السلفيّة الاعتمادُ على قياس التمثيل وإسراء الحكم من جزئيٍّ إلى جزئيٍّ آخر بسبب تحقّق القدر الجامع والمشترك بينهما.

يعتقد جورج باركلي من أعلام المدرسة الحسّيّة بأنّ الكلّيّة هي معنًى جزئيٌّ يؤخذ ليمثّل سائر المعاني الجزئيّة الّتي من جنسه أو من نوعه، وهما ينشآن من الإحساس بالتشابه[4].

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، تلبيس الجهميّة، ج 4، ص 119.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 262.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 19 و20.

(4) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 165.

ويقول جون ستوارت مل: «ليس هناك سوى الاستدلال بالجزئيّ على الجزئيّ، فإنّنا نتعلّم بالتجربة أنّ في الطبيعة نظام تعاقبٍ لا يتغير، وأنّ كلّ ظاهرةٍ فهي مسبوقةٌ بأخرى، فندعو السابق المطّرد علّةً، واللاحق المطّرد معلولًا، وبموجب قانون التداعي تميل المخيّلة إلى استعادة الظواهر على النسق الّذي تعاقبت عليه، وهٰذا أصل الاعتقاد بقوانين علميّةٍ ومبادئ كلّيّةٍ ضروريّةٍ، فالقضايا الكلّيّة الضروريّة وليدة التجربة الجزئيّة[1].

ولٰكن إذا نظرنا إلى الفكر السلفيّ ـ خصوصًا فكر ابن تيميّة ـ نرى أنّه يعتمد على "قياس الغائب على الشاهد أو قياس التمثيل" أشدّ الاعتماد، ويعدّه من الميزان الّتي أنزلها الله مع الكتاب، حيث قال الله تعالى: ﴿اللهُ الّذي أَنْزَلَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ وَالْمِيزَانَ﴾، وقال: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ﴾، ويقول: «هي ميزانٌ عادلةٌ تتضمّن اعتبار الشيء بمثله وخلافه، فيسوي بين المتماثلين ويفرّق بين المختلفين بما جعله الله في فطر عباده وعقولهم من معرفة التماثل والاختلاف»[2].

فلذا يعتقد ابن تيمية بأنّ جميع علوم بني آدم العقليّة المحضة من قياس التمثيل[3]، وهٰذا ادّعاءٌ خطيرٌ وله آثارٌ ولوازم معرفيّةٌ متعدّدةٌ.

8ـ الطعن في الفلسفة ورفضها وتحقيرها وإعطاء الدور الأصليّ للحسّ والتجربة الحسّيّة من أبرز جهات الاشتراك بين المدرستين الحسّيّة والسلفيّة، فبناءً على المدرسة الحسّيّة صار المبدأ الحسّيّ يردّ المعرفةَ إلى ظواهر لا يربط بينها سوى علاقاتٍ تجريبيّةٍ، ويرى بأنّه لا صلة بين الحياة والفلسفة؛ لأنّها تؤدّي إلى الشكّ،

---

(1) المصدر السابق، ص 348.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 382.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص19 و20.

فرفض الفلسفة والطريقة الاستدلاليّة من آثار المدرسة الحسّيّة[1]، وهٰذا ناشئٌ عن نفي الكلّيّات العقليّة وحصر المعرفة في الحسّ والمحسوسات.

ولذٰلك يذهب ابن تيمية إلى الأعتقاد بأنّ العامل الّذي يدلّ على خساسة الفلسفة ونقص قدرها هو «أنّ الوجود الكلّيّ الّذي يكون موضوع الفلسفة إنّما هو أمرٌ كليٌّ في الذهن لا في الخارج، إذن فالفلسفة أو العلم الأعلى ليس علمًا بشيءٍ موجودٍ في الخارج، بل علمٌ بأمرٍ مشتركٍ بين جميع الموجودات، وهو مسمّى الوجود، وذٰلك كمسمّى الشيء والذات والحقيقة والنفس والعين والماهيّة ونحو ذٰلك من المعاني العامّة، ومعلومٌ أنّ العلم بهٰذا ليس علمًا بموجودٍ في الخارج، لا بالخالق ولا بالمخلوق، وإنّما هو علمٌ بأمرٍ مشتركٍ كلّيٍّ يشترك فيه الموجودات لا يوجد إلّا في الذهن، وهٰذا بخلاف العلم الأعلى عند المسلمين، فإنّه العلم بالله الّذي هو في نفسه أعلى من غيره من كلّ وجهٍ، والعلم به أعلى العلوم من كلّ وجهٍ، والعلم به أصلٌ لكلّ علمٍ، وهم يسلّمون أنّ العلم به إذا حصل على الوجه التامّ يستلزم العلم بكلّ موجودٍ، وهٰذا بخلاف العلم بمسمّى الوجود، فإنّ هٰذا لا حقيقة له في الخارج، ولا العلم بالقدر المشترك يستلزم العلم بأجناسه وأنواعه وما يتميّز به كلّ شيءٍ، بل ليس فيه إلّا علمٌ بقدرٍ مشتركٍ لا تصوّر له في الخارج، وإنّما هو علمٌ بهٰذه المشتركات»[2].

وقد تقدم سابقًا الكلام حول نظرة الفكر السلفيّ للفلسفة، وزعم السلفيّة أنّ الفلاسفة هم أسوأ من كفّار العرب ومشركيهم في الجاهليّة، وأنّ اليهود والنصارى أفضل منهم.

9ـ رفض علم المنطق وقواعده الفطريّة للتفكير يُعدّ من نتائج المدرسة الحسّيّة

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 179.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ج 1، 130 – 132.

والسلفيّة؛ لذا يرى كانط أنّ العقل المنطقيّ لا يجد في ذاته حقائق معيّنةً، وإنّما يجد مبادئ عامّةً جوفاء، كمبدإ الذاتيّة الّذي لا يعطينا بنفسه موضوعًا للعلم[1].

وكذٰلك جون ستوارت مل فإنّه يأبى التسليم بالمنطق الصوريّ بحجّة أنّ الفكر لا يكون صحيحًا حقًّا إذا هو غضَّ عن مادّة المعرفة[2].

ولعلّ المانع من قبول القواعد المنطقيّة للتفكير هو أنّ هٰذا الاعتبار يفترض وجود التفكير مستقلًّا عن الموضوعات الخارجيّة، وهٰذا ما لا يطيقه المذهب الحسّيّ، ويعتقد جون ستوارت مل أيضًا بأنّ المنطق لا يعني بالحقائق المدركة إدراكًا مباشرًا في التجربة؛ لأنّ الأصل عنده إدراك المحسوس، وأنّ إدراك المجرّد لاحقٌ[3].

وقد طعن التيّار السلفيّ في علم المنطق ورفضه، وأفتى بحرمة تعلّمه وتعليمه، وقام بتسفيه الآراء المنطقيّة، وتجهيل علماء المنطق وتفسيقهم، وزعم السلفيّون أنّ المنطقيّين ممّن قال الله فيهم: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾[4]، وأنّهم أعداء ما جهلوا، وأنهم يكذّبون أخبار الأنبياء[5].

وقال ابن تيمية حول الاستغناء عن العلم المنطق: «لَا تَجِدُ أَحَدًا مِنْ أَهْلِ الْأَرْضِ حَقَّقَ عِلْمًا مِنْ الْعُلُومِ وَصَارَ إمَامًا فِيهِ مُسْتَعِينًا بِصِنَاعَةِ الْمَنْطِقِ، لَا مِنْ الْعُلُومِ الدِّينِيَّةِ وَلَا غَيْرِهَا، فَالْأَطِبَّاءُ والحسّاب وَالْكُتَّابُ وَنَحْوُهُمْ يُحَقِّقُونَ مَا يُحَقِّقُونَ مِنْ عُلُومِهِمْ وَصِنَاعَاتِهِمْ بِغَيْرِ صِنَاعَةِ الْمَنْطِقِ»[6].

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 212.

(2) المصدر السابق، ص 343 و345.

(3) المصدر السابق، ص 345.

(4) سورة يونس: 39.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 438.

(6) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 23.

10ـ من المشتركات المهمّة في الفكر السلفيّ والتيّار الحسّيّ هو التركيز على الإيمان وإعطاء الأصالة والمحوريّة للإيمان. فحصيلة إقصاء العقل من إثبات الميتافيزيقيا هو إعطاء الأصالة والمحوريّة العمياء للإيمان، وأنّ يحلّ محلّ العقل، يقول إمانويل كانط: «أردتُ أن أهدم العلم بما بعد الطبيعة لأقيم الإيمان»[1].

وترى المدرسة الحسّيّة أنّ رفض العقل والمعاني المجرّدة سببٌ لتقوية الإيمان وتأييده، يقول باركلي:

«إنّ الشكّ في قيمة المعاني المجرّدة يؤدّي إلى تأييد الإيمان؛ إذ الاسميّة تؤيد الإيمان، والاعتقاد بالمعاني المجرّدة سببٌ قويٌّ للإلحاد»[2].

وأمّا منسل (1820ـ1879) وهو تلميذ هملتون فيقول: إنّ العلم ما دام نسبيًّا فهو لا يملك الاعتراض على الوحي، وإنّ الصعوبات والمتناقضات ليست ناشئةً من الوحي، بل من حدود العقل الّذي يزعم مع ذٰلك الخوض في المطلق، على حين أنّ حدوده تدلّ على أنّ شيئًا قد يوجد ويكون فوق متناوله، فما لا نستطيع فهمه يجب علينا الإيمان به، يجب الإيمان بالله ولو بدا لنا تناقضٌ بين الحدّين أو أنّهما متنافران»[3].

من ناحيةٍ أخرى نجد أنّ سبب تحقير المدرسة السلفيّة للعقل والتفكير هو الاهتمام بالجانب الإيمانيّ أشدّ الاهتمام، قال البربهاريّ إمام السلفيّة في القرن الرابع: «وكلّ ما سمعت من الآثار شيئًا ممّا لم يبلغه عقلك، نحو قول رسول اللهﷺ: "قلوب العباد بين إصبعين من أصابع الرحمٰن". وقوله: "إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ ينزل إلى سماء الدنيا"، وينزل يوم عرفة ويوم القيامة، وأنّ جهنّم لا تزال يُطرح فيها حتّى يضع عليها قدمه جلّ ثناؤه، وقول الله ـ تعالى ـ للعبد: "إن

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 208 و209.

(2) المصدر السابق، ص 167.

(3) المصدر السابق، ص 339.

مشيت إليّ هرولت إليك". وقوله ﷺ: "إنّ الله ـ تبارك وتعالى ـ ينزل يوم القيامة". وقوله: "إنّ الله خلق آدم على صورته". وقول النبيّ ﷺ: "إنّي رأيت ربّي في أحسن صورةٍ". وأشباه هٰذه الأحاديث، فعليك بالتسليم والتصديق والتفويض والرضى، ولا تفسّر شيئًا من هٰذه بهواك، فإنّ الإيمان بهٰذا واجبٌ، فمن فسّر شيئًا من هٰذا بهواه أو ردّه فهو جهميٌّ»[1].

ويقول ابن تيمية: «والرسل عليهم السلام إذا أخبروا بشيءٍ ولم نتصوّره وجب تصديقهم»[2].

ثمّ يقدّم ابن تيمية الطريقة الإيمانيّة على الطريقة القياسيّة والذوقيّة الشهوديّة، ويقول إنّ صحّة الإيمان بالله ورسوله أصلٌ تُبنى عليه العقليّات والذوقيّات. يطرح ابن تيمية سؤالًا وهو: فمن أين له ابتداءً صحة الإيمان بالله ورسوله، حتّى يصير ذٰلك أصلًا يُبنى عليه، وينتقل معه إلى ما بعده؟ فأهل القياس والوجد إنّما تعبوا التعب الطويل في تقرير هٰذا الأصل في نفوسهم؛ ولهٰذا يسمّي المتكلمون كلّ ما يقرّر الربوبيّة والنبوّة: العقليّات والنظريّات، ويسمّيها أولٰئك: الذوقيّات، والوجديّات، ورأوا أنّ ما لا يتمّ معرفة الله ورسوله إلّا به فمعرفته متقدّمةٌ على ذٰلك، وإلّا لزم الدور، فسمّوا تلك عقليّاتٍ، والعقليّات لا تنال إلّا بالقياس العقليّ المنطقيّ، ثمّ يجيب ابن تيمية عن هٰذا التساؤل بوجوهٍ ستّةٍ، وهٰذه الوجوه كلّها دالّةٌ على تقديم الطريقة الإيمانية على الطريقة البرهانيّة والعرفانيّة، وقد أوردنا هٰذه الوجوه ضمن مباحث الكتاب فلا داعي لتكرارها هنا[3].

11ـ النفعيّة، والمذهب النفعيّ وليد المدرسة الحسّيّة التجريبيّة، فقد ركّز عليه الفيلسوف الحسّيّ إرميا بنتام (1832ـ1748)، وكان يعتقد بأنّ الناس

---

(1) البربهاري، الحسن بن عليٍّ، شرح السنّة، ج 1، ص 31.

(2) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 6، ص 296.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 20، ص 14 – 23.

يطلبون اللذّة ويجتنبون الألم بالطبع، شأنهم في ذٰلك شأن الحيوان، ولٰكنّهم يمتازون عن الحيوان بأنّهم يتبعون مبدأ النفعيّة حيثما يعملون العقل، أي أنّهم يحكمون بأنّ الفعل الخيّر هو الّذي يعود بلذّةٍ مستمرّةٍ، أو الّذي تزيد فيه اللذّة على الألم، وأنّ الفعل الشرير هو الّذي يعود بألمٍ مستمرٍّ، أو الّذي يزيد فيه الألم على اللذّة، وهٰذا هو مذهب أبيقور وهوبس ومن لفّ لفّهما[1]. وإنّ النفع الذاتيّ هو الأصل والمعيار في المذهب الحسّيّ[2]؛ ولهٰذا فإنّ الداعي في أفعال الإنسان ليس سوى المنفعة وتوخّي اللذّة.

وقد ركّز وليم جيمس (1910_1842) على البراغماتيّة ويقول: إنّ علامة الحقيقة أو معيارها العمل المنتج لا الحكم العقليّ، القضيّة الحقّة هي الّتي يستتبع تسليمُها نتائج مرضيةً ومحقّقةً لمطالبنا، فالمنهج العمليّ اتّجاهٌ أو موقفٌ مؤدّاه تحويل النظر عن الأوّليّات والمبادئ إلى الغايات والنتائج[3].

وأمّا التيّار السلفيّ فإنّه يعرّف الحسن والقبح بحيث يتولّد منها نوعٌ من النفعيّة والبراغماتيّة، وقد صرّح ابن تيمية بأنّ المراد من أنّ هٰذا حَسَنٌ هو أنّه ملائمٌ نافعٌ يحصل بوجوده لذّةٌ وفرحٌ، وتتنعّم به النفوس كحُسن العدل، والمراد بأنّ هٰذا قبيحٌ هو أنّه ضارٌّ مؤذٍ يحصل به الألم والغمّ وما تتعذّب به النفوس كقبح الظلم[4].

وقد حاول ابن تيمية ردّ القياس البرهانيّ المنطقيّ ورفضه بدعوى أنّه لا فائدة فيه ولا جدوى، فيقول:

«ليس في الموجودات ما تعلم الفِطرة له قضيّةً كلّيّةً بغير قياسٍ إلّا وَعِلْمُهَا

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 332.

(2) المصدر السابق، ص 349.

(3) المصدر السابق، ص 417 – 419.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 420.

بالمفردات المعيّنة من تلك القضيّة الكلّيّة أقوى من عِلْمِهَا بتلك القضيّة الكلّيّة، مثل قولنا: الواحد نصف الاثنين، والجسم لا يكون في مكانين، والضدّان لا يجتمعان، فإنّ العلم بأنّ هٰذا الواحد نصف هٰذين الاثنين أقدم في الفطرة من العلم بأنّ كلّ واحدٍ نصف كلّ اثنين، وهٰكذا كلّ ما يفرض من الآحاد.

فيقال المقصود بهٰذه القضايا الكلّيّة إمّا أن يكون العلم بالموجود الخارجيّ، أو العلم بالمقدّرات الذهنيّة، أمّا الثاني ففائدته قليلةٌ، وأمّا الأول فما من موجودٍ معيّنٍ إلّا وحكمه بعلم تعيّنه أظهر وأقوى من العلم به عن قياسٍ كلّيٍّ يتناوله، فلا يحصل بالقياس كثير فائدةٍ، بل يكون ذٰلك تطويلًا، وإنّما يستعمل القياس في مثل ذٰلك لأجل الغالط والمعاند، فيضرب له المثل وتذكر الكلّيّة؛ ردًّا لغلطه وعناده، بخلاف من كان سليم الفطرة»[1].

12ـ إنكار المعقولات الثانية جهة اشتراكٍ أخرى بين المدرستين الحسّيّة والسلفيّة، وهي بسبب حصر المعرفة في الحسّ والحسّيّات، فالمعقولات الثانويّة كمفهوم العلّة والمعلول والضرورة والإمكان وما شابه ذٰلك مفاهيم جوفاء وفارغةٌ من المعنى عند المدرسة الحسّيّة التجريبيّة؛ لذا يقول ديفيد هيوم حول مفهوم العلّيّة:

«الحواسّ تُظهرنا على تعاقب الظواهر الخارجيّة، ولا تظهرنا على قوّةٍ في الشيء الّذي يسمّى علّةً يحدث بها الشيء الّذي يسمى معلولًا، فأنا أرى كرة البيليارد تتحرّك، فتُصادف كرةً أخرى، فتتحرّك هٰذه، وليس في حركة الأولى ما يظهرني على ضرورة تحرّك الثانية. إنّ العلّة شيءٌ كثُر بعده تكرارِ شيءٍ آخر، حتّى أنّ حضور الأوّل يجعلنا دائمًا نفكّر في الثاني، وعلى ذٰلك تعود علاقة العلّيّة إلى علاقتي التشابه والتقارن»[2].

---

(1) المصدر السابق، ص 317.

(2) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 174 و175.

وكذلك يقول ابن تيمية حول قيمة ما بعد الطبيعة وعلم الفلسفة: «فَالْحَقُّ فِيهِ ـ أي ما بعد الطبيعة ـ مِنْ الْمَسَائِلِ قَلِيلٌ نَزْرٌ، وَغَالِبُهُ عِلْمٌ بِأَحْكَامٍ ذهنيّةٍ لَا حَقَائِقَ خارجيّة. وَلَيْسَ عَلَى أَكْثَرِهِ قِيَاسٌ مَنْطِقِيٌّ»[1].

وكأنّه ينكر المعقولات الثانية الفلسفيّة، ويعدّها أحكامًا ذهنيّةً لا حقيقة لها وراء الخارج، وهٰذه جهة اشتراكٍ أخرى بين المدرسة التجريبيّة والمدرسة السلفيّة.

2- الأسس المشتركة في الرؤية الكونيّة

قد تقدّم الكلام سابقًا حول القواسم المشتركة بين المدرسة الحسّيّة التجريبيّة والمدرسة السلفيّة، وقلنا إنّها تتمحور في ثلاثة محاور رئيسةٍ:

1ـ نظريّة المعرفة. 2ـ الرؤية الكونيّة. 3ـ معرفة الإنسان.

وقد تقدّم البحث في المحور الأوّل، وقد فصّلنا الكلام فيه من خلال المقارنة بين المدرستين، وأمّا هنا فسيكون البحث في المحور الثاني وهو الرؤية الكونيّة.

والمقصود من الرؤية الكونيّة هو فهم الإنسان وتعريفه للكون والوجود، وهي تبتني على الأسس المعرفيّة الّتي تتبنّاها كلٌّ من المدرستين السلفيّة والحسّيّة التجريبيّة، وبما أنّ المدرستين تعتمدان على الحسّ والحسّيّات وإقصاء العقل والتقليل من دوره في المنظومة المعرفة البشريّة، فرؤيتهما الكونيّة هي أنّ الكون والوجود والواقع الخارجيّ محصورٌ بالمادّة والمادّيّات والجسم والجسمانيّات، وتنكران ما وراء عالم المادّة من الحقائق المجرّدة وغير المحسوسة. بعبارةٍ أخرى أنّ الرؤية الكونيّة المادّيّة تُفسر كلّ شيءٍ بالرجوع إلى الأسباب أو العلل المادّيّة، وتبيّن أنّ غاية الحياة هي الاستمتاع بالخيرات المادّيّة وحدها[2].

وبما أنّ كلّ علمٍ متّخَذٌ من الإحساس الظاهر والباطن عند التيّار الحسّيّ،

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 9، ص 22.

(2) حربي عباس، موزة محمد، مدخلٌ إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص 231.

فموضوعه هو الأجسام؛ لأنّ كلّ موجودٍ جسميٌّ، وكلّ جسمٍ له خاصّيّتان وهما الامتداد والحركة؛ لذا يصرّح كارل ماركس (1818ـ1883) أنّ المادّة هي كلّ الموجود، وأنّ مظاهر الوجود على اختلافها نتيجة تطوّرٍ متّصلٍ للقوى المادّيّة[1].

وبناءً على ذٰلك يمتنع علينا العلم باللامتناهي؛ لأنّ لفظ اللامتناهي لا يدلّ على موجودٍ حقيقيٍّ أو خاصّيّةٍ محصّلةٍ لموجودٍ ما، كذٰلك لفظ اللاجسميّ عندما نطلقه على الله؛ فما هو إلّا صفةٌ تشريفيّةٌ لا غير؛ لأنّ كلّ موجودٍ جسميٌّ[2].

وحسب الرؤية السلفيّة فإنّ ما لا يمكن معرفته بشيءٍ من الحواسّ، فإنّما يكون معدومًا لا موجودًا. ليس بمتخيّلٍ ولا محسوسٍ فهو عدمٌ[3]؛ لذا يصرّح ابن تيمية بأنّ كلّ موجودٍ قائمٌ بنفسه يمكن رؤيته بالأبصار؛ بل كلّ موجودٍ يمكن إحساسه إمّا بالرؤية وإمّا بغيرها، فما لا يعرف بشيءٍ من الحواسّ لم يكن إلّا معدومًا[4].

وبناءً على هٰذه الرؤية الحسّيّة والمادّيّة ترى المدرسة السلفيّة أنّ كون الشيء غائبًا وشاهدًا أمرٌ نسبيٌّ إضافيٌّ بالنسبة إلينا، فإذا غاب عنّا كان غيبًا، وإذا شهدناه كان شهادةً، وليس هو فرقًا يعود إلى ذات الشيء[5]. بعبارةٍ أخرى كون الشيء شاهدًا وغائبًا أمرٌ يعود إلى كونه الآن مشهودًا أو ليس الآن بمشهودٍ، فما لم يكن الآن مشهودًا يمكن أن يشهد بعد ذٰلك[6].

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 402.

(2) المصدر السابق، ص 52 – 55.

(3) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 10، ص 262.

(4) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة، ج 1، ص 229.

(5) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، ص 309 و310.

(6) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 107 و108.

ثمّ إنّ مسألة تجسيم الله ـ تعالى ـ وحمل ظواهر الكتاب والسنّة في الصفات الخبريّة على المعنى الحقيقيّ والعرفيّ نابعٌ من هٰذه الرؤية الكونيّة المادّيّة، وهي من أبرز النقاط المشتركة بين المدرسة السلفيّة والحسّيّة التجريبيّة.

3- الأسس المشتركة في معرفة الإنسان

إنّ النتيجة المنبثقة من الرؤية الكونيّة الحسّيّة هي تعريف الإنسان كجسمٍ من الأجسام وكحيوانٍ من سائر الحيوانات، ونفي البُعد المجرّد عن المادّة؛ ولهٰذا تنفي المدرسة الحسّيّة جوهريّة النفس، وتعدّها مجموعةً من الحالات الذهنيّة والعوارض الجسمانيّة؛ ولذٰلك ينكر هيوم جوهر النفس ويقول: فما النفس إلّا جملة الظواهر الباطنة وعلاقاتها، ولا يمكن إثبات الأنا بالشعور، فإنّي حين أنفذ إلى صميم ما أسمّيه "أنا" أقع دائمًا على إدراكٍ جزئيٍّ، أي على ظاهره[1].

ويعدّ إمانويل كانط الأقيسة والبراهين الّتي تستخدمها الميتافيزيقيا على جوهريّة النفس وبساطتها وبقائها من أغاليط العقل المحض؛ لأنّ هٰذه الأقيسة والأدلّة المنطقيّة لم تؤخذ من الحسّ والتجربة بل هي عقليّةٌ محضةٌ[2]، فالفلسفة النقديّة ترفض البراهين والأدلّة المنطقيّة على جوهريّة النفس وبساطتها وبقائها وتميّزها عن الجسم.

وكذٰلك تشارلز داروين (1882ـ1809) فهو يبيّن أنّ الفرق بين الإنسان والحيوان فرقٌ بالكمّ أو الدرجة فقط[3]. إذن تفسّر المدرسة الحسّيّة حقيقة الإنسان في ضوء مجموعةٍ من الدراسات الفسيولوجيّة والكيميائيّة والفيزيائيّة والسيكولوجيّة والبيلوجيّة والأنثربولوجيّة وغيرها[4].

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 178.

(2) المصدر السابق، ص 235.

(3) المصدر السابق، ص 353.

(4) حربي عباس، موزة محمد، مدخلٌ إلى الفلسفة ومشكلاتها، ص 239.

فإذا كانت النفس الإنسانية مادّيّةً وجسمانيّةً، فبالتبع يكون العلم العارض على هٰذه النفس جسمانيًّا ومادّيًّا أيضًا؛ لذا يفسّر الفلاسفة الحسّيّون العلمَ تفسيرًا على أساس علم الفيزياء والعلوم الطبيعيّة، ويركّزون على البعد الفسيولوجيّ للإنسان، يقول الحسّيّون: إنّ الإحساس حركة المادّة العصبيّة، أو اهتزازٌ أثيريٌّ من العضو إلى المركز المخّيّ بواسطة الأعصاب الحاسّة[1]، فالعلم والإدراك الحسّيّ والفكر في المذهب الحسّيّ هو عمليّةٌ مادّيّةٌ ميكانيكيّةٌ، بل العلم مادّيٌّ جسمانيٌّ.

أمّا المدرسة السلفيّة فهي تحصر حقيقة الإنسان في إطار المادّة والجسمانيّات، وتعتقد أنّ النفس الإنسانيّة ليست جوهرًا مجرّدًا عن المادّة والجسميّة، بل هي جسمٌ لطيفٌ يسري في أعضاء البدن سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، وقد بسطنا الكلام حول تجسيم النفس عند السلفيّة في مبحث (آثار التركيز على الحسّ وتداعياته).

يقول ابن قيّمٍ الجوزيّة حول حقيقة النفس والروح الإنسانية: «إنّه جسمٌ مخالفٌ بالماهية لهٰذا الجسم المحسوس، وهو جسمٌ نورانيٌّ علويٌّ خفيفٌ حيٌّ متحرّكٌ ينفذ في جوهر الأعضاء ويسري فيها سريان الماء في الورد، وسريان الدهن في الزيتون، والنار في الفحم، فما دامت هٰذه الأعضاء صالحةً لقبول الآثار الفائضة عليها من هٰذا الجسم اللطيف بقي ذٰلك الجسم اللطيف مشابكًا لهٰذه الأعضاء، وإفادتها هٰذه الآثار من الحسّ والحركة الإراديّة»[2].

ويصرّح ابن تيمية بأنّ الرّوح جسمٌ لطيفٌ متشابك الأعضاء، فإنّه عندما يذكر كلام ابن فورك حول حقيقة النفس يقول:

«وقال ابن فورك: هو(الروح) ما يجري في تجاويف الأعضاء، وأبو المعالي خالف

---

(1) يوسف كرم، تاريخ الفلسفة الحديثة، ص 155 و156.

(2) ابن قيّمٍ الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، الروح، ص 257.

هٰؤلاء وأحسن في مخالفتهم فقال: إنّ الروح أجسامٌ لطيفةٌ مشابكةٌ للأجسام المحسوسة، أجرى الله العادة بحياة الأجساد ما استمرّت مشابكتها لها، فإذا فارقتها تعقّب الموت الحياة في استمرار العادة، ومذهب الصحابة والتابعين لهم بإحسانٍ وسائر سلف الأمّة وأئمّة السنّة: أنّ الروح عينٌ قائمةٌ بنفسها تفارق البدن وتنعم وتعذّب، ليست هي البدن، ولا جزءًا من أجزائه كالنفس المذكور»[1].

مع أنّ الفكر السلفيّ يدّعى اتّباع الكتاب والسنّة، ولٰكنّنا نرى معتنقيه يعتقدون بتجسيم النفس الإنسانيّة، ويرون أنّها جسمٌ لطيفٌ، وهٰذا يخالف ما جاء في الكتاب والسنّة، فعندما نراجع القرآن الكريم نجد أنّه يرى أنّ النفس والروح الإنسانيّة حقيقةٌ مغايرةٌ عن هٰذا البدن الجسمانيّ، بل حقيقةٌ مجرّدةٌ عن المادّة والجسمانيّات، نستعرض هنا نموذجًا من الآيات القرآنيّة لنرى ما هي حقيقة النفس الإنسانيّة:

قال الله تعالى: ﴿وَقالُوا أَإِذا ضَلَلْنا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفي خَلْقٍ جَديدٍ بَلْ هُمْ بِلِقاءِ رَبِّهِمْ كافِرُون ۞ قُلْ يَتَوَفّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الّذي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إلى رَبِّكُمْ تُرْجَعُون﴾[2].

قال العلّامة الطباطبائيّ حول مدلول هٰذه الآية المباركة:

«هٰذه الآية المباركة تشير إلى حجّة منكري البعث المبنيّ على الاستبعاد، والضلال في الأرض قيل: هو الضيعة كما يقال: ضلّت النعمة أي ضاعت، فمرادهم به أإنّا إذا متنا وانتشرت أجزاء أبداننا في الأرض وصرنا بحيث لا تَمَيُّزَ لأجزائنا من سائر أجزاء الأرض، ولا خبر عنّا، نقع في خلقٍ جديدٍ ونخلق ثانيًا خلقنا الأوّل؟ والاستفهام للإنكار، والخلق الجديد هو البعث.

قوله تعالى: ﴿قُلْ يَتَوَفّاكُمْ مَلَكُ الْمَوْتِ الَّذِي وُكِّلَ بِكُمْ ثُمَّ إِلَى رَبِّكُمْ تُرْجَعُونَ﴾

---

(1) ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، ج 17، ص 341.

(2) سورة السجدة: 10 و11.

توفّي الشيء أخذه تامًّا كاملًا كتوفّي الحقّ وتوفّي الدَّيْن من المدين، والآية جوابٌ عن الاحتجاج بضلال الموتى في الأرض على نفي البعث. فالله ـ تعالى ـ أمر رسوله أن يجيب عن حجّتهم المبنيّة على الاستبعاد بأنّ حقيقة الموت ليس بطلانًا لكم وضلالًا منكم في الأرض، بل ملك الموت الموكّل بكم يأخذكم تامّين كاملين من أجسادكم، أي ينزع أرواحكم من أبدانكم، بمعنى قطع علاقتها من الأبدان، وأرواحكم تمام حقيقتكم، فأنتم أي ما يعني بلفظة «كم» محفوظون لا يضلّ منكم شيءٌ في الأرض، وإنّما تضل الأبدان وتتغيّر من حالٍ إلى حالٍ، وقد كانت في معرض التغيّر من أوّل كينونتها، ثمّ إنّكم محفوظون حتّى ترجعوا إلى ربّكم بالبعث ورجوع الأرواح إلى أجسادها.

وبهذا تندفع حجّتهم على نفي المعاد بضلالهم، سواءٌ قرّرت على نحو الاستبعاد، أو قرّرت على أنّ تلاشي البدن يبطل شخصيّة الإنسان، فينعدم، ولا معنى لإعادة المعدوم؛ فإنّ حقيقة الإنسان هي نفسه الّتي يحكي عنها بقول "أنا"، وهي غير البدن، والبدن تابعٌ لها في شخصيّته، وهي لا تتلاشى بالموت ولا تنعدم، بل محفوظةٌ في قدرة الله حتّى يؤذن في رجوعها إلى ربّها للحساب والجزاء، فيبعث على الشريطة الّذي ذكر الله سبحانه.

وظهر بما تقدم أوّلًا وجه اتّصال قوله: ﴿قُلْ يَتَوَفَّاكُمْ﴾ إلخ بقوله: ﴿أَإِذا ضَلَلْنا فِي الْأَرْضِ﴾ إلخ وأنّه جوابٌ حاسمٌ للإشكال قاطعٌ للشبهة. وثانيًا أنّ الآية من أوضح الآيات القرآنيّة الدالّة على تجرّد النفس، بمعنى كونها غير البدن أو شيءٍ من حالات البدن»[1].

(1) الطباطبائيّ، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، ج 16، ص 250 و251.

خاتمةٌ في النتائج

لا يمكن المعرفة الجذريّة والمعمّقة لمدرسة فكريّةٍ عقديّةٍ إلّا من خلال التعرّف على أسسها المعرفيّة، فالمدرسة السلفيّة ليست مستثناةً من هٰذه القاعدة العامّة، فقد قمنا في هٰذا التحقيق بتحليل المصادر المعرفيّة للفكر السلفيّ، ومدى قيمتها المعرفيّة، وتوصلنا إلى نتيجةٍ مفادها:

- أنّ المصدر الرئيسيّ للمدرسة السلفيّة هو الحسّ والنقل، بحيث يعتقد ابن تيمية أنّ «ما لا يمكن معرفته بشيءٍ من الحواسّ فإنّما يكون معدومًا لا موجودًا». وقد قمنا في هٰذا البحث بدراسةٍ مقارنةٍ بين المدرسة الحسّيّة الغربيّة والمدرسة السلفيّة، فأظهرنا القواسم المشتركة بينهما في نظريّة المعرفة والرؤية الكونيّة والإنثروبلوجيّة.
- حسب رؤية الفكر السلفيّ فإنّ لفظ «التخيّل» و«التوهّم» يستعمل تارةً فيما هو حقٌّ وصادق ومطابق للواقع، وتارةً أخرى يستعمل فيما هو باطل وغير مطابق للواقع؛ فالمعيار لتشخيص الوهم الصحيح عن الفاسد هو العقل الصريح والنقل الصحيح والحسّ السليم.

وبناءً على رأي ابن تيمية فإنّ جميع ما يدركه الوهم والخيال هو من

الأمور المتحيّزة والجسمانيّة، وأنّ الوهم والخيال يحكمان بأنّ الله تعالى فوق السماوات، وأنّه تعالى يُرى، وما شابه ذلك من أحكام التجسيم.

- وبناءً على الفكر السلفيّ أنّ «العقل» عرضٌ قائمٌ بغيره، سواء كان علمًا أو قوّةً أو عملًا بعلمٍ أو نحو ذلك.

إنّ أهمّ وظيفةٍ للعقل عند ابن تيمية وأتباعه هو قياس الغائب عن الشاهد أو قياس التمثيل بحيث يعتقد: «إنّ جميع علوم بني آدم العقليّة المحضة هي من قياس التمثيل». ولذا يُعبّر عن العقل بـ«العقل الجسمانيّ» الّذي لا ينفكّ عن التخيّل.

- إنّ لمصدر النقل ـ أعني الكتاب والسنّة ـ مركزيّةٌ ومحوريّةٌ في الفكر السلفيّ، بحيث تدور سائر المصادر المعرفيّة من الخيال والوهم والعقل والمعرفة الباطنيّة الشهوديّة حول رحى النقل؛ ولهذا كان ابن تيمية وأتباعه يصرّحون بـأنّ العقل والكشف الباطنيّ ما دام في إطار الشرع والنقل فهو مقبولٌ، وإلّا مرفوضٌ ومردودٌ. وبسبب التركيز المفرط على النقل يصرّح ابن تيمية أنّه إذا تعارض العقل والنقل فيجب تقديم النقل على العقل. وقد اعتمد السلفيّة على "قياس الغائب على الشاهد" و"قياس التمثيل" في إثبات الميتافيزيقا وصفات الله ـ تعالى ـ أشدّ الاعتماد، وفي المقابل يرفضون العقل البرهانيّ، ويُقصونه عن المعرفة الدينيّة؛ بسبب اشتماله على القضيّة الكلّيّة.

ويركّزون على "العقل الجسمانيّ" الّذي لا ينفكّ عن التخيّل بحيث أنّ ما يدركه العقل من أفعال الله ـ تعالى ـ يدركه الحسّ والخيال.

- وقد تطرّقنا إلى العلاقة بين الأسس المعرفيّة وبين الآثار النتائج العقديّة المترتّبة عليها، وتوصّلنا إلى نتيجةٍ مهمّةٍ هي: أنّ القول بالتجسيم ورؤية الله ـ تعالى – وتجسّم النفس الإنسانيّة ونفي التأويل والمجاز في اللغة العربيّة والتكفير والتطرّف وغيرها من الآثار العقديّة الّتي انبثقت ونجمت عن العقليّة الحسّيّة والنقليّة للفكر السلفيّ. إضافةً إلى أنّنا قمنا في أغلب البحوث بدراسةٍ نقديّةٍ وتحليليّةٍ وإظهارٍ للتناقضات والتهافتات الموجودة في المدرسة السلفيّة حول الأسس المعرفيّة.

ومن الله التوفيق

المصادر

1. ابن أبي الحديد المعتزليّ، أبو حامدٍ عبد الحميد بن هبة الله، شرح نهج البلاغة، تحقيق: محمّد عبد الكريم النمريّ، بيروت ـ لبنان، دار الكتب العلميّة، 1418هـ ـ 1998م، الطبعة الأولى.
2. ابن أبي يعلى، محمّد بن محمّد، طبقات الحنابلة، المحقّق: محمّد حامد الفقي، بيروت، دار المعرفة.
3. ابن الجوزيّ، أبو الفرج عبد الرحمٰن بن عليّ، تلبيس إبليس، بيروت، دار الفكر للطباعة والنشر، 1421 هـ ـ 2001 م.
4. ابن بازٍ، عبد العزيز بن عبد الله بن عبد الرحمٰن، رسالة الأدلّة النقليّة والحسّيّة على جريان الشمس وسكون الأرض وإمكان الصعود إلى الكواكب، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة، 1402 هـ، الطبعة الثانية.
5. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بغية المرتاد في الردّ على المتفلسفة والقرامطة والباطنيّة، المحقق: موسى الدويش، المدينة المنوّرة، المملكة العربيّة السعوديّة، مكتبة العلوم والحكم، 1415 هـ ـ 1995 م، الطبعة الثالثة.
6. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموع الفتاوى، تحقيق عبد الرحمٰن بن محمّد بن قاسمٍ، المدينة النبويّة، المملكة العربيّة السعوديّة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1416 هـ ـ 1995 م.
7. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، اقتضاء الصراط المستقيم، دراسة وتحقيق: ناصر عبد الكريم العقل، بيروت، دار عالم الكتب، 1419 هـ ـ 1999 م، الطبعة السابعة.

8. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الاستقامة، تحقيق محمد رشاد سالم، المدينة المنوّرة، جامعة الإمام محمّد بن سعودٍ، 1403 هـ

9. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الإيمان الأوسط، المحقّق: محمود أبو سنّ، الرياض، دار طيبة للنشر، 1422 هـ، الطبعة الأولى.

10. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، التدمريّة: تحقيق الإثبات للأسماء والصفات وحقيقة الجمع بين القدر والشرع، تحقيق د. محمّد بن عودة السعويّ، الرياض، مكتبة العبيكان، 1421 هـ ـ 2000 م، الطبعة السادسة.

11. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الجواب الصحيح لمن بدّل دين المسيح، تحقيق: عليّ بن حسنٍ ـ عبد العزيز بن إبراهيم ـ حمدان بن محمّدٍ، المملكة العربيّة السعوديّة، دار العاصمة، 1419 هـ ـ 1999 م، الطبعة الثانية.

12. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الردّ على المنطقيّين، بيروت، دار المعرفة.

13. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصارم المسلول على شاتم الرسول، المحقّق: محمّد محي الدين عبد الحميد، المملكة العربيّة السعوديّة، الحرس الوطنيّ السعوديّ.

14. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصفديّة، تحقيق محمّد رشاد سالم، مصر، مكتية ابن تيمية، 1406 هـ، الطبعة الثانية.

15. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، العقيدة الواسطيّة: اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة أهل السنّة والجماعة. تحقيق أبي محمّدٍ أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف – الرياض، 1420 هـ ـ 1999 م، الطبعة الثانية.

16. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتاوى الكبرى، تحقيق محمّد عبد القادر عطا ـ مصطفى عبد القادر عطا، 1408 هـ ـ 1987 م.

17. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفتوى الحمويّة الكبرى، المحقّق: د. حمد بن عبد المحسن التويجريّ، الرياض، دار الصميعيّ، 1425 هـ، الطبعة الثانية.

18. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الفرقان بين أولياء الرحمٰن وأولياء الشيطان، حقّقه وخرّج أحاديثه: عبد القادر الأرناؤوط، دمشق، مكتبة دار البيان، 1405 هـ ـ 1985 م.

19. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، إيضاح الدلالة في عموم الرسالة، الرياض، مكتبة الرياض الحديثة.

20. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، بيان تلبيس الجهميّة في تأسيس بدعهم الكلاميّة، المدينة النبويّة، المملكة العربيّة السعوديّة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 1426 هـ

21. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، جامع المسائل لابن تيمية، تحقيق: محمّد عزير شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، 1422 هـ

22. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: الدكتور محمد رشاد سالم، المملكة العربيّة السعوديّة، جامعة الإمام محمّد بن سعودٍ الإسلاميّة، 1411 هـ، الطبعة الثانية.

23. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، دقائق التفسير الجامع لتفسير ابن تيمية، تحقيق د. محمّد السيّد الجليند، دمشق، مؤسّسة علوم القرآن، 1404 هـ، الطبعة الثانية.

24. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، منهاج السنّة النبوية، تحقيق: د. محمّد رشاد سالم، مؤسّسة قرطبة، 1406 هـ، الطبعة الأولى.

25. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، نقض تأسيس التقديس، تحقيق موسى بن سليمان الدويش، المدينة المنوّرة، مكتبة العلوم والحكم، 1425 هـ، الطبعة الأولى.

26. ابن الحاجّ، أبو عبدالله محمّد بن محمّد العبدري، المدخل،

27. ابن حجرٍ العسقلانيّ، أحمد بن عليّ، فتح الباري شرح صحيح البخاريّ، تحقيق محمّد فؤاد عبد الباقي، تعليقات عبد العزيز بن عبد الله بن بازٍ، بيروت، دار المعرفة، 1379 هـ

28. ابن حزمٍ الأندلسيّ، أبو محمّدٍ عليّ بن أحمد، المحلّى، تحقيق أحمد محمّد شاكر، سوريّا، دار النوادر، 1434 ق، الطبعة الأولى.

29. ابن خزيمة، أبو بكرٍ، كتاب التوحيد، تحقيق عبد العزيز بن إبراهيم الشهوان، الرياض، مكتبة الرشد 1414 هـ ـ 1994 م، الطبعة الخامسة.

30. ابن رشد، محمّد بن أحمد بن محمّد بن أحمد بن أحمد، تهافت التهافت، تعليق محمّد العريبي، بيروت، دار الفكر، 1993 م، الطبعة الأولى.

31. ابن عفانة، حسام الدين بن موسى، اتّباعٌ لا ابتداعٌ ـ قواعد وأسسٌ في السنّة والبدعة، بيت المقدس ـ فلسطين، 1425 هـ ـ 2004 م، الطبعة الثانية.

32. ابن فارسٍ، أحمد، معجم مقاييس اللغة، المحقّق: عبد السلام محمّد هارون، بيروت، دار الفكر، 1399 هـ

33. ابن قتيبة الدينوريّ، عبد الله بن مسلمٍ، تأويل مختلف الحديث، المكتب الإسلاميّ ـ مؤسّسة الإشراق، 1419 هـ ـ 1999 م، الطبعة الثانية.

34. ابن قيّمٍ الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، الروح في الكلام على أرواح الأموات والأحياء بالدلائل من الكتاب والسنّة، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1395 هـ – 1975 م.

35. ابن قيّمٍ الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، تحقيق: د.علي بن محمّدٍ الدخيل الله، الرياض، دار العاصمة، 1418 هـ – 1998 م، الطبعة الثالثة.

36. ابن قيّمٍ الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، المنار المنيف في الصحيح والضعيف، المحقق: عبد الفتاح أبو غدّة، حلب، مكتبة المطبوعات الإسلامية، الطبعة: الأولى، 1390 هـ ـ 1970 م.

37. ابن قيِّم الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطّلة، المحقّق: سيد إبراهيم، القاهرة ـ مصر، دار الحديث، 1422 هـ ـ 2001 م، الطبعة الأولى.

38. ابن قيّمٍ الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، المدينة المنوّرة، الجامعة الإسلاميّة.

39. ابن قيّمٍ الجوزيّة، محمّد بن أبي بكرٍ، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، بيروت، دار المعرفة، 1398 هـ

40. ابن كثير، إسماعيل بن عمر، تفسير القرآن الكريم، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1419 هـ، الطبعة الأولى.

41. ابن منظورٍ الأفريقيّ المصريّ، محمّد بن مكرّم، لسان العرب، بيروت، دار صادر.

42. آربری، آ. ج، عقل و وحی از نظر متفکران اسلامی، ترجمه‌ی حسن جوادی، تهران، انتشارات امیر کبیر، 1372ش، چاپ دوّم.

43. آرماند. ا. مائورر، "آگوستین"، ترجمه‌ی سیدعلی حقی، کیهان اندیشه، عدد 34، 1369 ش.

44. الأصبهانيّ، أبو نعيمٍ أحمد بن عبد الله، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتاب العربيّ، 1405 هـ، الطبعة الرابعة.

45. الألبانيّ، محمّدٌ ناصر الدين، الإيمان، عمّان، الأردنّ، المكتب الإسلاميّ، 1416 هـ ـ 1996 م، الطبعة الخامسة.

46. الألبانيّ، محمّدٌ ناصر الدين، ، التعليقات الحسان على صحيح ابن حبّان وتمييز سقيمه من صحيحه، وشاذّه من محفوظه، المملكة العربيّة السعوديّة، دار با وزير للنشر والتوزيع، 1424 هـ ـ 2003 م، الطبعة الأولى.

47. الألبانيّ، محمّدٌ ناصر الدين، الحديث حجّةٌ بنفسه في العقائد والأحكام، مكتبة المعارف، 1425 هـ ـ 2005 م، الطبعة الأولى.

48. الألبانيّ، محمّدٌ ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الصحيحة وشيءٌ من فقهها وفوائدها، الرياض، مكتبة المعارف للنشر والتوزيع، 1415 هـ، الطبعة الأولى.

49. الألبانيّ، محمّدٌ ناصر الدين، سلسلة الأحاديث الضعيفة والموضوعة وأثرها السيّئ في الأمّة، الرياض ـ المملكة العربيّة السعوديّة، دار المعارف، الطبعة: الأولى، 1412 هـ ـ 1992 م.

50. الألبانيّ، محمّدٌ ناصر الدين، موسوعة الألبانيّ في العقيدة، صَنَعَهُ: شادي بن محمّد بن سالمٍ آل نعمان، صنعاء – اليمن، مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلاميّة وتحقيق التراث والترجمة، 1431 هـ ـ 2010 م، الطبعة: الأولى.

51. الآمدي، سيف الدين عليّ بن محمّد، أبكار الأفكار في أصول الدين، تحقيق أحمد محمّد مهدي، القاهرة، دار الكتب، 1423 هـ

52. الأمينيّ، عبد الحسين، الغدير في الكتاب والسنّة والأدب، قمّ، مركز الغدير للدراسات الإسلاميّة، 1416 هـ، الطبعة الأولى.

53. الإيجيّ، السيّد شريف، شرح المواقف، تصحيح بدر الدين النعسانيّ، قمّ، الناشر: الشريف الرضيّ، 1325 هـ، الطبعة الأولى.

54. البخاري، أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل، صحيح البخاري، تحقيق: محمد بن زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة، السعودية، 1422 هـ، الطبعة الأولى.

55. البخاريّ، محمّد بن إسماعيل، (صحيح البخاريّ) الجامع الصحيح المختصر، تحقيق: د. مصطفى ديب البغا أستاذ الحديث وعلومه في كلّيّة الشريعة ـ جامعة دمشق، اليمامة – بيروت، دار ابن كثيرٍ، 1407 هـ– 1987 م، الطبعة الثالثة.

56. البربهاريّ، الحسن بن عليٍّ، شرح السنّة، تحقيق: د. محمّد بن سعيد بن سالمٍ القحطانيّ، الدمّام، دار ابن القيّم، 1408 ه، الطبعة الأولى.

57. البوصيريّ، أحمد بن أبي بكر بن إسماعيل، إتحاف الخيرة المهرة بزوائد المسانيد العشرة، الرياض، دار الوطن، 1420 ه، الطبعة الأولى.

58. الترمذيّ، محمّد بن عيسى، الجامع الصحيح لسنن الترمذيّ، تحقيق: أحمد محمّد شاكر وآخرون، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ. (بدون تأريخ)

59. التميميّ، منصور بن محمّدٍ، فصولٌ من كتاب الانتصار لأصحاب الحديث، تحقيق: محمّد بن حسين بن حسنٍ الجيزانيّ، المدينة المنوّرة، مكتبة أضواء المنار، 1996 م، الطبعة الأولى.

60. الحلّي، الحسن بن يوسف، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، قمّ، مؤسّسة النشر الإسلامي، 1413 ه، الطبعة الرابعة.

61. الخطيب البغداديّ، أحمد بن عليّ بن ثابتٍ، تاريخ بغداد، بيروت، دار الكتب العلميّة.

62. الخواجة نصير الدين الطوسيّ، تلخيص المحصّل المعروف بنقد المحصّل، بيروت، دار الأضواء، 1405 ه، الطبعة الثانية.

63. الدعجانيّ، عبد الله بن نافعٍ، منهج ابن تيمية المعرفيّ، التكوين، المملكة العربيّة السعوديّة، 1435 ه، الطبعة الأولى.

64. الذهبيّ، شمس الدين محمّد بن أحمد بن عثمان، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، بيروت، مؤسّسة الرسالة، 1412 ه، الطبعة الثامنة.

65. سبحاني، جعفر، رسائل أصوليّةٌ، قمّ، موسّسة الإمام الصادق عليه السلام، 1383 ش، الطبعة الأولى.

66. السمعانيّ، أبو المظفّر، منصور بن محمد المروزيّ، الانتصار لأصحاب الحديث.

67. السمهوديّ، رائدٌ، نقد الخطاب السلفيّ (ابن تيمية نموذجًا)، بيروت، طوى، 2010 م، الطبعة الأولى.

68. الشاطبيّ، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى بن محمّدٍ، الاعتصام، مصر، المكتبة التجاريّة الكبرى.

69. الشافعيّ، أبو عبد الله محمّد بن إدريس، الأمّ، بيروت، دار المعرفة، 1410 هـ

70. شرف الدين، عبد الحسين، النصّ والاجتهاد، دار القارئ، بيروت، 1429 هـ، الطبعة الأولى.

71. ابن سينا، الحسين بن عبد الله، النجاة من الغرق في بحر الضلالات، تصحيح: محمّدتقي دانش‌پژوه، طهران، انتشارات جامعة طهران، 1379 ه ش، الطبعة الثانية.

72. صدر الدين الشيرازيّ، محمّد بن إبراهيم، الحكمة المتعالية في الأسفار الأربعة، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1981 م.

73. الصريصري، كمال سالم، قياس الغائب على الشاهد لدى الفلاسفة والمتكلّمين وآثاره عرضًا ونقدًا على ضوء منهج أهل السنّة والجماعة، رسالةٌ مقدّمةٌ لنيل درجة الماجستير بإشراف الأستاذ الدكتور أحمد بن سعد بن حمدان الغامديّ، 1421 ه، المملكة العربيّة السعوديّة، جامعة أمّ القرى، كلّيّة الدعوة وأصول الدين، قسم العقيدة.

74. الطباطبائيّ، محمّدحسين، الميزان في تفسير القرآن، قمّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة، قمّ، 1417 هـ، الطبعة الخامسة.

75. الطبريّ، محمّد بن جريرٍ، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمّد أبو الفضل إبراهيم، بيروت، دار التراث، 1387 هـ، الطبعة الثانية.

76. العامليّ، محسن الأمين، كشف الارتياب عن أتباع محمّد بن عبد الوهّاب، قمّ، مؤسّسة أنصاريان، 1410 هـ

77. العثيمين، محمّد بن صالحٍ، مجموع فتاوى ورسائل فضيلة الشيخ محمّد بن صالحٍ العثيمين، جمع وترتيب: فهد بن ناصر بن إبراهيم السليمان، دار الوطن ـ دار الثريّا، الطبعة الأخيرة، 1413 هـ

78. العسقلانيّ، أحمد بن عليّ بن حجرٍ، تهذيب التهذيب، بيروت، دار الفكر، 1404 هـ، الطبعة الأولى.

79. عسكري سليماني أميري، المنطق الصدرائيّ، قمّ، المجمع العالي للحكمة، 1393 ش، الطبعة الأولى.

80. الغزاليّ، أبو حامدٍ محمّد بن محمّدٍ، إحياء علوم الدين، بيروت، دار المعرفة.

81. الفراهيديّ، الخليل بن أحمد، كتاب العين، تحقيق مهدي المخزومي، قمّ، نشر الأسوة، 1414 هـ، الطبعة الأولى.

82. القزوينيّ الكاتبيّ، عمر بن عليٍّ، شرح الشمسيّة، بيروت، دار إحياء الكتب العربيّة.

83. القشيريّ النيسابوريّ، مسلم بن الحجّاج، صحيح مسلمٍ، تحقيق: محمّد فؤاد عبد الباقي، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ.

84. الرازيّ، قطب الدين، محمد بن محمد، لوامع الأسرار في شرح مطالع الأنوار، راجعه وضبطه أسامة الساعديّ، قمّ، ذوى القربى، 1433 هـ، الطبعة الأولى.

85. المالكي، حسن بن فرحان، قراءةٌ في كتب العقائد.. المذهب الحنبليّ نموذجًا، المملكة الأردنّيّة الهاشميّة، مركز الدراسات التاريخيّة.

86. المجلسيّ، محمّدباقر بن محمّدتقي، بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار، بيروت، دار إحياء التراث العربيّ، 1403 هـ، الطبعة الثانية.

87. مطهرى، مرتضى، مسئلهى شناخت، قم، نشر صدرا، 1434 ق، چاپ سىام.

88. مطهرى، مرتضى، مجموعهى آثار، قم، انتشارت صدرا، 1375 ش، چاپ دوّم.

89. المظفّر، محمّدرضا، المنطق، قمّ، مؤسّسة النشر الإسلاميّ، 1426 هـ، الطبعة الرابعة.

90. ميرداماد، محمّدباقر، مصنفّات ميرداماد، به اهتمام عبد الله نورانى، تهران، انتشارات انجمن آثار و مفاخر فرهنگى، 1385 ـ 1381 ه ش، چاپ يكم.

91. النسائيّ، أحمد بن شعيبٍ، سنن النسائيّ الكبرى، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، سيد كسروي حسن، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1411 هـ – 1991 م، الطبعة الأولى.