



T.C.
TOKAT GAZİOSMANPAŞA ÜNİVERSİTESİ
LİSANSÜSTÜ EĞİTİM ENSTİTÜSÜ
FELSEFE ve DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALI

İBN RÜŞD VE İBN TEYMYİYE'YE GÖRE AKIL VE
VAHİY ARASINDAKİ UZLAŞMA TEORİSİ

نظرية التوفيق بين العقل والنقل عند ابن رشد وابن تيمية: دراسة مقارنة

Ashti Azad NORİ NORİ

Yüksek Lisans Tezi

Danışman
Prof. Dr. Şenol KORKUT

TOKAT- 2025

BİLİMSEL ETİK SAYFASI

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi Lisansüstü Enstitüsü tez yazım kılavuzuna göre Prof. Dr. Şenol KORKUT danışmanlığında hazırlamış olduğum “**İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'ye Göre Akıl ve Vahiy Arasındaki Uzlaşma Teorisi**” Yüksek Lisans tezimin bilimsel etik değerlere ve kurallara uygun, özgün bir çalışma olduğunu, aksinin tespit edilmesi halinde her türlü yasal yaptırımını kabul edeceğimi beyan ederim.

07/02/2025

Ashti Azad Nori Nori

JÜRİ KABUL VE ONAY



الإهداء

بسم الله الرحمن الرحيم

أهدي هذا العمل المتواضع إلى:

- مَنْ تعبَت أجسامهم لتتلذذ الأرواح بغذاء العلم.
 - مَنْ أناروا للحائرين بعلمهم درب الهدى.
 - مَنْ نذروا أعمارهم في سبيل الحق، ولم ييخلوا بساعاتهم في طلبه ونشره.
 - أساتذتي الأفاضل الذين غرسوا في قلبي حب المعرفة والبحث.
 - أهلي الذين كانوا لي سندًا وعاونًا في مسيرتي العلمية.
 - كل طالب علم يسير في سبيل الحقيقة، ويسعى إلى نور اليقين.
 - أصدقائي الذين كانوا لي رفقاء الدرب، وشركاء الطموح، ودعائم الصبر في لحظات التَّحدي.
- فجزاكم الله عني خير الجزاء، وأسأل الله أن يجعل هذا الجهد خالصًا لوجهه الكريم، نافعًا لي ولغيري.

الباحث: آشتي آزاد نوري

شكر وتقدير

الحمد لله حمداً كثيراً طيباً مطيباً مباركاً فيه، كما يحبُّ ربُّنا ويرضى، والشكر له على امتنانه، وجزيل عطائه، ومزيد إنعامه وإحسانه، ثم امتثالاً لقول نبينا المصطفى صلى الله عليه وسلم: «لا يَشْكُرُ اللهَ مَنْ لا يَشْكُرُ النَّاسَ» أجد لزماً عليّ أن أتقدم بجزيل الشكر وعظيم الامتنان لمشرفي، الأستاذ الدكتور البروفيسور شنول كوركوت، الذي كان أول من حفزني للبحث في هذا الموضوع، فله مني خالص العرفان والتقدير، كما أخص بالشكر والعرفان أستاذي الكريم الدكتور إبراهيم أوغلو، الذي بذل جهداً كبيراً في توجيهي خلال مسيرتي البحثية، ولم يخل علي بالنصح والملاحظات القيّمة، والشكر موصول لأساتذة وموظفي جامعة غازي عثمان باشا، ولا سيما أعضاء لجنة المناقشة، الذين أثروا بحثي بملاحظاتهم القيمة التي أسهمت في تطويره.

كما لا يفوتني أن أشكر أستاذي الدكتور فتحي جوهر المزوري في جامعة صلاح الدين بأربيل، والدكتور آمار كاظم في جامعة زاخو، على ما قدّماه لي من إرشاد وتوجيه، وكذلك أصدقائي وزملائي الذين كان لهم فضل علي، سواء في توفير المصادر أو دعم مسيرتي الدراسية، وأخص بالذكر الأخ إبراهيم، وسيزار طاهر، وسبهاد سفر، وعائلتي الكريمة التي تحلت بالصبر والتشجيع في مساندي طوال مسيرتي العلمية، وأخيراً، شكري موصول لكل من قدّم لي توجيهاً أو نصحاً أو فائدة علمية، فجزاهم الله جميعاً عني كلّ خير.

الباحث: أشقي آزاد نوري

ملخص الرسالة

نظرية التوفيق بين العقل والنقل عند ابن رشد وابن تيمية

آشتي آزاد نوري

تتناول هذه الدراسة جدلية العلاقة بين العقل والنص الشرعي في الفكر الإسلامي، من خلال مقارنة منهجي اثنين من علماء المسلمين وهما: ابن رشد فيلسوف قرطية الذي دعا إلى تصحيح المناهج الفكرية في عقيدة المسلمين، وابن تيمية، شيخ الإسلام الذي دافع عن موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، وقد اقتضت طبيعة الدراسة اتباع المنهج الوصفي المقارن عند الوقوف على منهج كل من ابن رشد وابن تيمية، وتبسيط الضوء على نقاط الاختلاف والاتفاق بينهما.

خلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج أهمها: التأكيد على مكانة العقل في الإسلام، فهو أساس التكليف ومصدر للمعرفة، حيث يجمع الإسلام بين العقل والنقل في تقرير العقائد والأحكام، كما تؤكد الدراسة على ضرورة التمسك بالوحي مع عدم إغفال دور العقل، حيث يوجد توافق كامل بين العقل السليم والنقل الصحيح، أما بالنسبة لابن رشد وابن تيمية فقد اختلفت منهجيتهما في التوفيق بين العقل والنقل؛ حيث يتميز منهج ابن رشد بتقديم العقل وتأويل النص عند التعارض الظاهري بين العقل والنقل، معتمداً على المنطق الأرسطي، بينما يرى ابن تيمية أولوية النص، مستنداً إلى العقل الفطري كأداة لفهم النصوص مع مراعاة السياق وقرائن الكلام، دون تأويل فلسفي أو كلامي لا يستند إلى دليل قطعي، وأشارت الدراسة إلى ضرورة فهم اللغة العربية لتدبر النصوص الشرعية، وضرورة اتباع المنهج الصحيح في عملية القياس العقلي، من خلال الاستفادة من طرق العلماء السابقين في تحقيق التوازن بين العقل والنقل.

الكلمات المفتاحية: العقل والنقل. ابن رشد. ابن تيمية. نظرية التوفيق. مقارنة.

Özet

İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'ye göre akıl ve vahiy arasındaki uzlaşma teorisi

Ashti Azad Nori Nori

Bu çalışma, İslam düşüncesinde akıl ile şer'î metin arasındaki ilişkiye dair tartışmaları ele almakta olup, Müslüman düşünürlerden iki önemli ismin, İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin yöntemlerini karşılaştırmalı olarak incelemektedir. İbn Rüşd, Kurtuba filozofu olarak Müslümanların inanç sistemindeki düşünsel yöntemleri tashih etmeye çağrıda bulunurken, İbn Teymiyye ise İslam'ın temel ilkelerinin akıl ile nakil arasında tam bir uyum içerisinde olduğunu savunmuştur. Çalışmanın doğası gereği, her iki düşünürün yöntemlerini ele alırken betimleyici ve karşılaştırmalı bir yöntem benimsenmiş, aralarındaki benzerlikler ve farklılıklar incelenmiştir. Çalışmada ulaşılan temel sonuçlardan biri, İslam'da aklın konumunun vurgulanmasıdır; zira akıl, hem yükümlülüğün (teklif) temelini oluşturan hem de bilgi edinme kaynağı olan bir unsurdur. İslam, inanç ve hükümlerin belirlenmesinde akıl ile nakil arasında bir denge kurmaktadır. Araştırma, vahyin esas alınması gerektiğini ancak aklın rolünün göz ardı edilmemesi gerektiğini ortaya koymuştur. Sağlam akıl ile sahih nakil arasında tam bir uyum söz konusudur. İbn Rüşd ve İbn Teymiyye'nin akıl ile nakil arasındaki uzlaştırma yaklaşımları farklılık arz etmektedir. İbn Rüşd'ün yöntemi, akli ön planda tutarak, akıl ile nakil arasında görünen bir çelişki olduğunda metni yorumlamayı ve Aristoteles mantığına dayanmayı esas almıştır. Buna karşılık İbn Teymiyye, nasların önceliğini savunmuş, akli metinleri anlamada bir araç olarak kullanmış ve metnin bağlamı ile delaletini göz önünde bulundurmuştur. Ancak, kesin bir delile dayanmayan felsefi veya kelâmî te'villere karşı çıkmıştır. Çalışma, şer'î metinleri doğru bir şekilde anlamak için Arapçanın iyi bilinmesi gerektiğine ve akıl yürütme sürecinde doğru yöntemin izlenmesi gerektiğine işaret etmektedir. Ayrıca, akıl ile nakil arasında denge kurma konusunda önceki âlimlerin yöntemlerinden istifade edilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.

Anahtar Kelimeler: Akıl ve Nakil, İbn Rüşd, İbn Teymiyye, Uzlaştırma Teorisi, Karşılaştırma.

ABSTRACT

STUDY AND INVESTIGATION OF TASHKUBRIZADE'S SHARHU MUQADDIMATI AS-SALAT

Ashti Azad Nori NORI

This study deals with the dialectic of the relationship between reason and the legal text in Islamic thought, by comparing the approaches of two Muslim scholars: Ibn Rushd, the philosopher of Córdoba, who called for correcting intellectual approaches in the Muslim faith, and Ibn Taymiyyah, the Sheikh of Islam, who defended the explicit agreement of reason with the correct transmission. The nature of the study required following the descriptive comparative approach when examining the approach of both Ibn Rushd and Ibn Taymiyyah, and shedding light on the points of difference and agreement between them. The study concluded with a set of results, the most important of which are: Emphasizing the status of reason in Islam, as it is the basis of obligation and a source of knowledge, as Islam combines reason and transmission in determining beliefs and rulings. The study also emphasizes the necessity of adhering to revelation without neglecting the role of reason, as there is complete agreement between sound reason and correct transmission. As for Ibn Rushd and Ibn Taymiyyah, their methodologies differed in reconciling reason and transmission; Ibn Rushd's approach is characterized by presenting reason and interpreting the text when there is an apparent conflict between reason and transmission, relying on Aristotelian logic, while Ibn Taymiyyah sees the priority of the text, relying on the innate reason as a tool for understanding texts, taking into account the context and evidence of speech, without philosophical or theological interpretation that is not based on conclusive evidence. The study pointed out the necessity of understanding the Arabic language to contemplate the religious texts, and the necessity of following the correct approach in the process of rational measurement, by benefiting from the methods of previous scholars in achieving a balance between reason and transmission.

Keywords: Reason and transmission. Ibn Rushd. Ibn Taymiyyah. The theory of reconciliation. Comparison.

فهرس المحتوى

I BİLİMSEL ETİK SAYFASI

II JÜRİ KABUL VE ONAY

III الإهداء

iv.....شكر وتقدير

V.....ملخص الرسالة

VI ÖZET

VII ABSTRACT

VIII.....فهرس المحتوى

XII.....الاختصارات

1.....مقدمة

2.....مشكلة الدراسة

2.....أهمية الدراسة وأسباب اختيارها

4.....أهداف الدراسة

4.....صعوبات الدراسة

5.....الدراسات السابقة

7.....	الفصل التمهيدي: المقدمات الأساسية للدراسة
7.....	المبحث الأول: التعريف بمصطلحات الدراسة
13.....	المبحث الثاني: محل وجود العقل في الإنسان وتفاوت الناس فيه، وفيه مطلبان:
13.....	المطلب الأول: محل وجود العقل في الإنسان
15.....	المطلب الثاني: تفاوت الناس في العقول
18.....	المبحث الثالث: مكانة العقل في الإسلام ودوره كمصدر للمعرفة وحدوده ومجالاته
18.....	المطلب الأول: مكانة العقل في الإسلام ومظاهر عنايته به
23.....	المطلب الثاني: دور العقل كمصدر للمعرفة
29.....	المطلب الثالث: حدود العقل ومجالاته في العلوم والمدرجات
35.....	1. الفصل الأول: جدلية التعارض بين العقل والنقل عند الفرق الإسلامية، وأقسام الأدلة
35.....	1.1. المبحث الأول: جدلية تعارض العقل والنقل، تاريخ النشأة وموقف الفرق منها
35.....	1.1.1. المطلب الأول: موقف المتكلمين من تعارض العقل والنقل: المعتزلة والأشاعرة
45.....	1.1.2. المطلب الثاني: موقف أهل الحديث من تعارض العقل والنقل
48.....	1.1.3. المطلب الثالث: موقف الفلاسفة الإسلاميين من تعارض العقل والنقل
52.....	1.1.4. المطلب الرابع: موقف الصوفية من تعارض العقل والنقل
57.....	1.2. المبحث الثاني: الأسباب والبواعث على توهم التعارض
61.....	1.3. المبحث الثالث: الأدلة الشرعية، أنواعها وسماها وأقسام دلالاتها
61.....	1.3.1. المطلب الأول: أنواع الأدلة الشرعية
63.....	1.3.2. المطلب الثاني: بعض سمات الأدلة العقلية النقلية
68.....	1.3.3. المطلب الثالث: أقسام دلالات الألفاظ
74.....	2. الفصل الثاني: منهج بن رشد وابن تيمية في التوفيق بين العقل والنقل
74.....	2.1. المبحث الأول: نبذة عن حياة ابن رشد وابن تيمية ومكانتهما في الفكر الإسلامي

2.1.1.	المطلب الأول: ابن رشد الأندلسي	74
2.1.2.	المطلب الثاني: ابن تيمية	75
2.2.	المبحث الثاني: منهج ابن رشد في التوفيق بين العقل والنقل	79
2.2.1.	المطلب الأول: الاستدلال بالنصوص الشرعية على وجوب النظر العقلي	79
2.2.2.	المطلب الثاني: المنطق والقياس العقلي	82
2.2.3.	المطلب الثالث: وحدة الحقيقة وتعدد طرقها، والتكامل المعرفي	86
2.2.4.	المطلب الرابع: أصناف الناس، وتقسيم الأدلة والنصوص الشرعية	90
2.2.5.	المطلب الخامس: ضرورة قانون التأويل، وأحكامه ودواعيه	94
2.2.6.	المطلب السادس: نماذج على منهج ابن رشد	100
2.3.	المبحث الثالث: منهج ابن تيمية في التوفيق بين العقل والنقل، وفيه ستة مطالب	110
2.3.1.	المطلب الأول: تحرير مفهوم العقل وحجتيه	110
2.3.2.	المطلب الثاني: نقض القانون الكلي للتأويل	114
2.3.3.	المطلب الثالث: الأدلة وأنواعها عند ابن تيمية، ومنهجها في ترتيبها	123
2.3.4.	المطلب الرابع: امتناع التعارض بين الأدلة العقلية والنقلية	128
2.3.5.	المطلب الخامس: نظرية ابن تيمية في اللغة والمجاز والتأويل	147
2.3.6.	المطلب السادس: نماذج على منهج ابن تيمية	164
2.4.	المبحث الرابع: المقارنة بين منهج ابن رشد وابن تيمية في التوفيق بين العقل والنقل	176
2.4.1.	المطلب الأول: أوجه الاتفاق بين منهج ابن رشد وابن تيمية في التوفيق بين العقل والنقل	176
2.4.2.	المطلب الثاني: أوجه الاختلاف بين منهج ابن رشد وابن تيمية في التوفيق بين العقل والنقل	180
2.4.3.	المطلب الثالث: اختيار الباحث بين المنهجين باختصار	191
	الخاتمة والنتائج	196

200 قائمة المصادر والمراجع

210 السيرة الذاتية



الاختصارات

بدون تاريخ الطبعة: د.ت.

بدون الناشر (بدون دار نشر): د.د.

بدون مكان الطباعة (مدينة المطبعة): د.م.

طبعة: ط.

جلد: مج.

مقدمة

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله ربِّ العالمين، الواحد الأحد، والصَّلَاة والسلام على نبيه الكريم، محمد صلى الله عليه وسلم، الذي جاء برسالة التوحيد، وعلى آله وأصحابه الطَّاهرين ومن سار على نهجهم إلى يوم الدين وبعد:

فالعقل هبة ربانية أعطاها الله للإنسان وميَّز به عن سائر المخلوقات، وهو علامة كماله وتمام إنعام الله وتكريمه له، وجعل الإسلام العقل مناط التكليف وأمر بإعماله وأكد عليه، وجعل حفظه وحمايته من الضرورات الشرعية والمقاصد المرعية التي جاء الشرع الحنيف بها، وتكتمل هذه النعمة بأن يُضاف إليها الوحي الإلهي، كما قال تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾¹.

وإن مما لا تخفى على دارس الفلسفة الإسلامية والتوجهات والمذاهب العقدية الإسلامية الجدلية المشهورة التي أشغلت حيزاً كبيراً ونطاقاً واسعاً في أوساط القضايا الفكرية وهي قضية التعامل مع النص الشرعي والعقل الإنساني وما بينهما من النسبة والعلاقة. حيث ادعى كثير من علماء الكلام وبعض الفلاسفة الإسلاميين أنَّ بين العقل والنقل تعارضاً، وعندئذ يلزم تقديم العقل على النقل مطلقاً بحجة عدم إفادة نصوص الوحي اليقين وأن العقل هو أصل النقل، وذهب علماء آخرون إلى نقيض الطائفة الأولى وقالوا بوجوب تقديم النص الإلهي على العقل مطلقاً، وحاول طائفة أخرى أين يقيموا التوازن بينهما فقاموا بمعالجة هذه المعضلة الفكرية والتوفيق بينهما وإنكار المعارضة والتناقض بينهما.

¹ الأعراف 54/7.

ومن بين المؤيدين والمناصرين لمسلك التوفيق برز الإمام أبو الوليد محمد بن رشد الأندلسي والإمام أحمد بن عبد الحليم ابن تيمية لتقديم مشروع يخدم هذا المبدأ، كل منهما بمنهجية متميزة وأدوات خاصة في حل هذه الإشكالية، وذلك بإقامة البراهين والأمثلة على ذلك، ومناقشة أقوال الآخرين وأدلتهم بشكل تفصيلي وإلزامهم باللوازم العقلية، كما في كتاب (فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) وكتاب (مناهج الأدلة في عقائد الملة) وكتاب (تهافت التهافت) لابن رشد، وكتاب (درء تعارض العقل والنقل) لابن تيمية.

مشكلة الدراسة

رغم اتفاق ابن رشد وابن تيمية على ضرورة التوفيق بين العقل والنقل، فإن كلا منهما سلك منهجاً مختلفاً لتحقيق هذا الهدف، مما أدى إلى تباين في النتائج والتطبيقات، فابن رشد اعتمد على الفلسفة الأرسطية والتأويل العقلي للنصوص، بينما رفض ابن تيمية المناهج الفلسفية وركز على فهم النصوص وفق معايير لغوية وسياقية دون تأويل بعيد. هذا التباين يطرح إشكالية محورية حول:

1- كيف تعامل كل من ابن رشد وابن تيمية مع ظاهرة التعارض الظاهري بين العقل والنقل؟

2- ما الأسس المنهجية التي اعتمدها كل منهما لتحقيق التوفيق؟

3- ما هي أوجه الاتفاق والاختلاف بين منهجيتهما؟

أهمية الدراسة وأسباب اختيارها

تبرز أهمية هذا البحث في عدة جوانب، يمكن تلخيصها في النقاط الآتية:

- 1- وجود الحاجة الملحة والمستمرة لدراسة هذه القضية والإشكالية المتجددة في الأوساط الفكرية والعقدية والثقافية.
- 2- ندرة الدراسات الأكاديمية المنظمة التي تتناول هذا الموضوع بشكل شامل ومستوعب، مما يجعل البحث مساهمة علمية تسدّ هذه الفجوة.
- 3- وجود العلاقة العظيمة والارتباط الوثيق بين العقل والنقل وتعدُّر الانفكاك بينهما، ما يجعل دراسة التفاعل معها ضرورة معرفية.
- 4- كون هذا الموضوع يتعلق بشكل مباشر بالفلسفة الإسلامية وقضية من القضايا المحورية فيها.
- 5- يتضمّن البحث الرد على شبهة الملحدّين وأعداء الدين في زعمهم أن الإسلام ترك العقل وأهمّله.
- 6- وتظهر أهمية البحث في أنه يركّز على تحقيق موقف عالّمين عظيمين من علماء الفكر في قضية مهمة من قضايا الفلسفة الإسلامية.
- 7- كثرة الاعتراضات والاتهامات الموجهة لهذين العالمين، والتي غالبًا ما تُطرح دون الاطّلاع الكافي على إسهاماتهما الفكرية العميقة في هذا المجال.
- 8- الرغبة الفائقة والمستمرة لدى الباحث في دراسة هذا الموضوع.
- 9- تطوير الفكر الإسلامي المعاصر، وذلك من خلال الاستجلاء عن النصوص التي ادّعى فيها التعارض مع العقل البشري.
- 10- تلبية حاجة الواقع المعاصر والمتخصصين في قضايا العقيدة الإسلامية.
- 11- إثراء المكتبة الإسلامية بمساهمة جديدة في مجال الفكر والفلسفة الإسلامية.

أهداف الدراسة

- 1- محاولة لمعالجة الإشكالية القائمة حول العلاقة بين العقل والشرع.
- 2- بيان منزلة العقل في الإسلام ودوره العظيم في فهم النصوص الشرعية واستخراج مقاصدها .
- 3- تحقيق التوازن في الاستدلال دون إهمال أو تعطيل أي من الأدلة العقلية أو النقلية.
- 4- بيان المنهج الصحيح في كيفية التعامل مع العقل والنصوص الشرعية مدعومةً بالأدلة والأمثلة.
- 5- التقريب بين منهج ابن رشد وابن تيمية في دفع التعارض بين الأدلة العقلية والأدلة النقلية بأسلوب سهل وميسر.
- 6- إبراز أوجه الاتفاق والاختلاف بين منهجي ابن رشد وابن تيمية في التوفيق بين العقل والنقل، وتحليل تلك الأوجه والترجيح بينها.
- 7- الرد على الاتِّهامات الموجهة لهذين العالمين.

صعوبات الدراسة

من أهم الصعوبات التي واجهتني خلال دراستي لهذا الموضوع هي:

- 1- قلة المصادر المتعلقة بموضوع الدراسة وصعوبة الحصول عليها، مما أخرتني من البدء بالكتابة.
- 2- تشعب المصادر وكثرتها: تعرض ابن رشد وابن تيمية لمسألة العقل والنقل في عدد كتبهم، مثل (فصل المقال) و(مناهج الأدلة)، (تحافت التهافت) وغيرها من كتب ابن رشد، وكذلك ابن تيمية في جمع من كتبه مثل (درء تعارض العقل والنقل)، (بيان تلبيس الجهمية)، (مجموع الفتاوى)، (الإكليل في المتشابه والتأويل) وغيرها، مما جعل عملية جمع المعلومات وانتقائها وترتيبها وصياغتها بصياغة جديدة مهمة شاقة.

3- صعوبة اللغة المستخدمة من قبل ابن رشد وابن تيمية، وتتمثل في الألفاظ والمصطلحات المنطقية والكلامية المعقدة التي تتطلب جهداً لفهمها وتحليلها.

4- طبيعة الدراسة : الموضوع الذي كتبت فيه البحث كان محل خلاف ونقاش عبر العصور، مما أدى إلى تنازع الآراء واختلاف وجهات النظر، مما زاد من صعوبة البحث من جهة المقارنة بين تلك الآراء والترجيح بينها.

5- الإطالة في العرض: واجهت صعوبة في التعامل مع الإطالة الموجودة في عرض المسائل والدلائل من قبل ابن رشد وابن تيمية، مما تطلب جهداً أكثر لتلخيصها.

الدراسات السابقة

فيما يتعلق بالدراسات السابقة التي تناولت منهجي ابن رشد وابن تيمية في التوفيق بين العقل والنقل أو بعض جوانب منهجهما، يمكن الإشارة إلى ما يلي:

1- موقف شيخ الإسلام من قضية العقل والنقل، وهو في الأصل أطروحة دكتوراه، قدم فيها شريف الطوبجي دراسة تحليلية موسعة لكتاب درء تعارض العقل والنقل لابن تيمية، وتعدّ هذه الدراسة من أكثر الأعمال تعمقاً في تحليل منهج ابن تيمية في هذه المسألة، وقد كُتب الكتاب باللغة الإنجليزية أولاً، ثم قام المؤلف نفسه بترجمته إلى العربية بمشاركة أسامة عباس.

2- إشكالية الحقيقة بين ابن رشد وابن تيمية: دراسة تحليلية نقدية مقارنة: تناولت هذه الدراسة، التي أعدها أحمد رمضان الديباوي، تحليلاً نقدياً مقارنة لمفهوم الحقيقة عند كل من ابن رشد وابن تيمية، مسلطة الضوء على منهجهما في التوفيق بين العقل والنقل.

3- ابن رشد في نظر ابن تيمية: بحث لمحمود اليعقوبي استعرض فيه رؤية ابن تيمية لابن رشد، مركزة

على نقده لمواقف ابن رشد الفلسفية ومنهجه في التوفيق بين العقل والنقل.

4- عمل ابن رشد في التوفيق بين الحكمة والشرعة: يستعرض هذا العمل جهود ابن رشد في التوفيق

بين الفلسفة والشرعة، من خلال تحليل رسائله مثل فصل المقال ومناهج الأدلة وتحافت التهافت.

وتتميز هذه الدراسة عن الدراسات السابقة بكونها تتناول منهج كل من ابن رشد وابن تيمية في

التوفيق بين العقل والنقل من جميع جوانبه وزواياه، في حين أن الدراسات السابقة ركزت غالبًا على جانب

واحد أو بعض الجوانب دون الإحاطة الشاملة بالموضوع. وبذلك، فإن هذه الدراسة تقدم رؤية متكاملة في

إطار مختصر يراعي الدقة والوضوح.

الفصل التمهيدي: المقدمات الأساسية للدراسة

يهدف هذا الفصل إلى تقديم الأسس التمهيديّة التي لا غنى للقارئ عن الإلمام بها قبل الخوض في صلب الموضوع. ومن أجل تحقيق ذلك، تم تقسيمه إلى ثلاثة مباحث رئيسية:

المبحث الأول: التعريف بمصطلحات الدراسة

في هذا المبحث سأتكلم عن تعريف العقل والنقل من حيث جذره اللغوي وفي الاصطلاح، مشيراً إلى اختلاف العلماء فيه واختيار التعريف الراجح مع ذكر أسباب الترجيح.

العقل في اللغة: مصدر عَقَلَ يَعْقِلُ عقلاً، فهو عاقلٌ ومعقولٌ. وأصل مادة لفظ (العقل) أو ما يشتق منه يدلُّ على الحبس والمنع والإمساك، وضده الإطلاق والإرسال، وأنه اشتق من عَقَلَ النَّاقَةِ، كما يقال: علقْتُ البعير عقلاً إذا حبسته ومنعته من المشي والهرب؛ وذلك إذا جُمِعَت قوائمه. ومن ذلك سُمِّيَت دِيَّةُ القصاص عقلاً؛ لأن الإبل التي كانت تؤخذ في الدِّيَّة تُجْمَعُ فتُعَقَّلُ بفناء دار المقتول. وسُمِّيَ عقل الإنسان عقلاً؛ لأنه يمنع صاحبه من الوقوع في ذميمة القول والعمل والتورط في المهالك. ويقال اعتُقِلَ لسانه إذا حُبِسَ ومُنِعَ الكلام. وعقل الدواء بطنه إذا أمسكه.¹

¹ محمد بن أحمد الأزهرى، تهذيب اللغة (بيروت: دار إحياء التراث العربى، 2001)، 160/1؛ محمد بن مكرم بن على الأنصاري، لسان العرب (بيروت: دار صادر، 1414هـ)، 458/11-459؛ محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس من جواهر القاموس (الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1965-2001)، 24-21/30؛ محمد نعيم ياسين، مباحث في العقل (عمان: دار النفائس، 2001)، 22؛ أحمد بن عبد الحليم، أبو العباس ابن تيمية، بغية المرئاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية (المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1995م)، 250؛ أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني، أبو الحسين، معجم مقاييس اللغة (بيروت: دار الفكر، 1979م)، 69/4-70.

وقيل بأنه اشتق من المعقل وهو الحصن والملجأ، وكأن صاحبه يلتجئ إليه في أحواله فيمنعه من وصول العدو، وجمعه عقول، قال أحيحة¹ الشاعر:

وقد أعددت للحدثان صعبا *** لو أن المرء تنفعه العقول

أي: تنفعه الحصون.²

ولم يرد في القرآن لفظ (العقل) بصيغة الاسم، لكن وردت اشتقاقاته في مواضع كثيرة بصيغ مختلفة مثل (يعقلون)، (تعقلون)، (عقلوه)، (نعقل) وغيرها، ووردت أربع مسميات العقل في القرآن بغير مادة لفظه وهي: الحجر والنهى واللُب والحلم.

تعريف العقل في الاصطلاح: تنازعت وجهات النظر فيما يتعلق بتعريف العقل وماهيته بين الاتجاهات الفكرية والمذاهب العقدية والفلسفية والفقهاء والأطباء وتباينت تباينا شاسعا، حتى ذكر الإمام

¹ أحيحة بن الجلاح بن الحريش، أبو عمرو الأوسي؛ شاعر عربي قديم، لا تعرف سنة ولادته، وتوفي سنة 497م، كان سيد قبيلة الأوس في يثرب في عصر الجاهلية، ولم يبق من شعره إلا قليل. ينظر: خير الدين بن محمود بن محمد، الزركلي الدمشقي، الأعلام (بيروت، دار العلم للملايين، 2002م)، 227/1.

² ابن فارس، معجم مقاييس اللغة 70/4؛ مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي، أبو طاهر، القاموس المحيط (بيروت: مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر، 2005)، 1134؛ جمال الدين ابن ثبأته المصري، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون (مدينة نصر - القاهرة: دار الفكر العربي، 1964)، 26.

الزركشي¹ أن فيه ألف قول² وإذا كان هذا الاختلاف في زمانه فلا شك أنه صار أوسع وأزيد في زماننا، واختلف أيضاً في ماهية العقل هل هو جسم وجوهر أم هو صفة؟ سأجمل أهم وأشهر تلك التعريفات في ثلاث اتجاهات كالآتي:

الاتجاه الأول: تعريف العقل ومفهومه عند جمهور الفلاسفة المسلمين وبعض المتكلمين

أصحاب هذا الاتجاه يرون بأن **العقل**: هو جوهر بسيط مدرك للأشياء بحقائقها.³

وقيل: جوهر غير جسماني يدرك المعقولات دون المحسوسات والكميات دون الجزئيات.⁴

وقيل: هو جوهر روحاني خلقه الله تعالى متعلقاً ببدن الإنسان.⁵

الاتجاه الثاني: تعريف العقل عند جمهور المتكلمين وطائفة من الأصوليين

وهؤلاء عرّفوا **العقل** بأنه هو: العلم وليس شيئاً آخر.

¹ هو الإمام محمد بن عبد الله بن بهادر، أبو عبد الله بدر الدين الزركشي، الفقيه الأصولي المحدث المفسر، ولد بتركيا سنة 745هـ، من شيوخه جمال الدين الإسني وسراج الدين البلقيني، له من التصانيف الكثيرة مثل (البحر المحيط في أصول الفقه) (إعلام الساجد بأحكام المساجد) (التنقيح لألفاظ الجامع الصحيح)، وكانت وفاته في مصر سنة 794هـ. ينظر: أحمد بين علي بن محمد، شهاب الدين ابن حجر العسقلاني، الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة، تحقيق: سالم الكرنكوي وغيره (حيدر آباد الدكن- الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1392هـ)، 134/5.

² محمد بن عبد الله بن بهادر، بدر الدين الزركشي، البحر المحيط في أصول الفقه (الجيزة: دار الكتي، 1194م)، 116/1.

³ يعقوب ابن إسحاق، أبو يوسف الكندي، رسالة في حدود الأشياء ورسومها (الحكواتي نيو جرسى- الولايات المتحدة الأمريكية: طبعة المؤسسة العربية للثقافة، 2014م)، 31.

⁴ هبة الله ابن علي ابن ملكا، أبو البركات البغدادي، الكتاب المعتبر في الحكمة (أصفهان: من منشورات جامعة أصفهان، 1373هـ)، 413/2.

⁵ علي بن محمد بن علي الزين، الشريف الجرجاني، التعريفات (بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م)، 51/1.

قال القاضي أبوبكر الباقلاني: العقل عند جمهور المتكلمين: هو العلوم الضرورية¹.

وقال القاضي عبد الجبار²: أن العقل هو عبارة عن جملة من العلوم مخصوصة، متى حصلت في

المكلف صحّ منه النظر والاستدلال والقيام بأداء ما كُلف³.

ومن ذهب إلى تعريف العقل بالعلم: الإمام أبو الحسن الأشعري كما في كتاب المواقف في علم

الكلام، وإمام الحرمين الجويني والقاضي أبو الوليد الباجي⁴ وغيرهم⁵.

ثم أصحاب هذا القول وإن اتفقوا في ماهية العقل ووصفوه بأنه عرضٌ وصفةٌ وليس جوهرًا، واتفقوا

أيضاً في تعيين نوع العلوم التي عرّفوا العقلَ بها، لكنهم اختلفوا في القدر الكافي منها حتى يصح اتصاف

صاحبها بالعقل.

¹ محمد بن الطيب، القاضي أبوبكر الباقلاني، *التقريب والإرشاد الصغير في أصول الفقه* (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998)، 195/1.

² القاضي عبد الجبار بن أحمد، أبو الحسن المعتزلي الأسدي، شيخ الاعتزال والمعتزلة في عصره ومن فقهاء الشافعية، ولد بأسد آباد سنة 359هـ من أشهر كتبه (المغني في أبواب التوحيد)، و(شرح الأصول الخمسة) (تثبيت دلائل النبوة) وغيرها، ولي القضاء ببلد الرّي حتى توفي بها سنة 415هـ. ينظر: خير الدين الزركلي، *الأعلام*، 273/3.

³ عبد الجبار بن أحمد، القاضي أبو الحسن المعتزلي الأسدي، *المغني في أبواب التوحيد والعدل* (بيروت: دار الكتب العلمية، 2011)، 375/11.

⁴ هو القاضي سليمان بن خلف، أبو الوليد الباجي القرطبي، فقيه أصولي مالكي، ولد في باجة بالأندلس سنة 403هـ، رحل في طلب العلم والحديث إلى الحجاز وبغداد ودمشق وحلب وغيرها، من تصانيفه (إحكام الفصول في أحكام الفصول) (شرح المدونة) (المنتقى)، توفي سنة 474هـ بالأندلس. ينظر: خير الدين الزركلي، *الأعلام*، 125/3.

⁵ عبد الرحمن بن أحمد، عضد الدين الإيجي، *المواقف في علم الكلام* (بيروت: دار الجيل، 1997م)، 87/2؛ عبد الملك بن عبد الله بن يوسف، أبو المعالي الجويني، *الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد* (مصر: دار السعادة، 1950م)، 36/1؛ سليمان بن خلف، القاضي أبو الوليد الباجي، *كتاب الحدود في الأصول* (بيروت: مؤسسة الزعبي للطباعة والنشر، 1973م)، 31.

الاتجاه الثالث: تعريف العقل عند كثير من الأصوليين والفقهائ وطائفة من علماء الكلام

أما هؤلاء فقد عَرَفُوا **العقل** بأنه: صفةٌ غريزية يدرك بها العلم بالأشياء والتمييز بين حقائق المعلومات.

ذهب إلى هذا التعريف الحارث المحاسبي وأحمد ابن حنبل والإمام الغزالي وابن تيمية وغيرهم¹.

والذي يترجح عند الباحث أن هذا التعريف هو الأقرب للصواب للأمور الآتية:

- 1- أن تعريف أصحاب الاتجاه الأول تَرَدُّ عليه إشكالية القول بجوهرية مادة العقل التي تتعارض مع مبدأ عقلي منطقي وهو أن الجوهر ذاتٌ قائمة بنفسها، فعلى تعريفهم لكان من الممكن أن يتصور وجود عقل مستقل قائم بذاته بحيث يعقل ويحيا ويفعل ويكلف بنفسه بدون الحاجة إلى ذات أخرى يحمل هذا العقل، وهذا متعذر عند جميع العقلاء بل لا بد لكل عقل من وعاءٍ يحمله وهي الذات المسَمَّى بالعاقل.
- 2- وأما التعريف الثاني بأن العقل هو العلم على اختلافهم في تحديد المراد بتلك العلوم، فيرد عليه بأن العلم أمر زائد على العقل إذ الطفل وإن لم تكن عنده من العلوم فلا يسمى مجنوناً بل هو عاقل بمعنى أنه قابل ومهيأ أن يأخذ تلك العلوم بواسطة صفة العقل الموجودة عنده، ولو لم يكن عاقلاً لما كان في استطاعته تعلّم تلك العلوم.

¹ الحارث بن أسد، أبو عبد الله المحاسبي، *العقل وفهم القرآن* (بيروت: دار الكندي - دار الفكر، 1398هـ)، 47 وما بعدها؛ محمد بن محمد، أبو حامد الغزالي الطوسي، *المستصفى في أصول الفقه* (بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م)، 24/1؛ ابن تيمية، *مجموع الفتاوى* (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد للطباعة والنشر، 2004م)، 287/9.

وأيضاً لو كان العقل هو نفس تلك العلوم لكان الطفل متصفاً بها بعد الكلام في أول وهلةٍ مستغنياً عن تعلّمها! وهذا محال كما هو مشاهد في واقع الناس، وأيضاً لما كان الخلاف يحدث بين الناس؛ لأنه حتى العلوم النظرية المكتسبة متفرعةٌ عن العلوم الضرورية مستمدةٌ منها.

3- ويعتري الضعف أيضاً على تعريف الاتجاه الثاني بأن العقل جملة العلوم الضرورية أنه حدٌ غير محصور لما فيه من الإجمال ويتطرقه الاحتمال، ومن شروط التعريف أن يكون جامعاً مانعاً كما هو مقررٌ في علم المعاني بحيث ينفي عن بيان المحدود الإجمال والاحتمال.

وعليه فيتعيّن القول بأن العقل صفة وهيئة غريزية في النفس وليس جوهرًا، وكذلك العقل ليس هو انطباع العلوم بل هو السبب الموصل إلى العلوم.

تعريف النقل في اللغة والاصطلاح

النقل في اللغة: تحويل الشيء من موضع إلى موضع، نَقَلَهُ يَنْقُلُهُ نَقْلاً فَانْتَقَلَ. والتَّنْقُلُ:

التَّحْوِيلُ¹.

النقل في الاصطلاح: ما انتقل عبر الأجيال من موروث ثقافي وحضاري، ويقصد به في الفكر

الإسلامي خاصة القرآن والسنة.²

ويسمى: النص والسمع والوحي والشرع.

¹ ابن منظور، لسان العرب، 674/11.

² أحمد أمين، ثنائية النقل والعقل في التفكير الإسلامي (نواكشوط: مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية، 2022م)، 5.

المبحث الثاني: محل وجود العقل في الإنسان وتفاوت الناس فيه، وفيه مطلبان:

بناءً على ما سبق من تعريف العقل وبيان ماهيته اختلف أهل العلم في مسألتين وهما تفاوت الناس في العقول ومكان وجود العقل؛ أي: مكان وجود آلة التعقل، سأشير إلى أشهر الأقوال فيهما ثم الترجيح بينها:

المطلب الأول: محل وجود العقل في الإنسان

اختلف أهل العلم في هذه المسألة على ثلاثة أقوال مشهورة:

(القول الأول: إن مكان العقل هو الدماغ، أي: محله الرأس، وهذا هو قول أكثر الفلاسفة

المسلمين وجماعة من الأطباء وهو قول أبي حنيفة.

القول الثاني: إن مكانه هو القلب، وهذا هو قول الشافعي والمالكية والحنابلة وأكثر المتكلمين)¹.

¹ أيوب بن موسى الكفوي، أبو البقاء الحنفي، كتاب الكليات (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998م)، 619؛ محمد بن أحمد بن محمد، أبو عبد الله ميارة الفاسي، الإتيقان والإحكام في شرح تحفة الحكام المعروف بشرح ميارة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م)، 490/2؛ شمس الدين محمد بن عبد الله الزركشي، شرح الزركشي على مختصر الخرقني (الرياض: دار العبيكان، 1993م)، 246/7.

القول الثالث: وهو الذي يميل إليه الباحث هو ما ذكره ابن النجار الفتوحي¹ ونسبه إلى بعض أصحاب الحنابلة² ورجحه ابن القيم، حيث جمعوا بين القولين السابقين بأن مبدأ العقل ومنشأه من القلب، وأما فروعه وثمرته ففي الرأس، أي له اتصال بالدماغ، كما يؤيد ذلك القرآن الكريم بقوله: ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾³، والمراد بالقلب هنا ما فيه من العقل واللب قطعاً، وليس مضغة اللحم المشتركة بين الحيوانات.⁴

وقال سبحانه وتعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾⁵، والمراد به هو قلب عقول، لأنه إذا لم تكن وظيفة القلب التعقل فلا تكون لإضافة الذكرى له معنى، وهذا متعذر، وتبني على الاختلاف في محل العقل أحكام وثمره فقهية أيضاً ليس هنا محل ذكرها.

¹ هو محمد بن أحمد، القاضي تقي الدين ابن النجار، فقيه أصولي حنبلي، ولد بمصر سنة 898 هـ، وقيل في وصفه أنه كان منفرداً في علم المذهب في وقته، من أشهر مؤلفاته (منتهى الإرادات في جمع المقنع مع التنقيح وزيادات) (مختصر التحرير شرح الكوكب المنير) وغيرهما، وتوفي سنة 972 هـ. ينظر: جميل أفندي الشطي، مختصر طبقات الحنابلة (دمشق: مطبعة الترقى، 1339 هـ)، 87؛ خير الدين الزركلي، الأعلام، 6/6.

² محمد بن أحمد بن عبد العزيز، تقي الدين ابن النجار الفتوحي، شرح الكوكب المنير (الرياض: مكتبة العبيكان، 1997م)، 84/1.

³ الحج 46/22.

⁴ محمد بن أبي بكر بن أيوب، شمس الدين ابن قيم الجوزية، مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة (بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م)، 195/1.

⁵ سورة ق 37/50.

المطلب الثاني: تفاوت الناس في العقول

هذه المسألة نتجت أيضاً عن اختلاف العلماء في تعريف العقل واختلفوا فيها على قولين مشهورين:

1- القول الأول: قرروا بأن نسبة العقل متساوية بين الناس ولا يختلف أحدهم عن الآخر.

وحجتهم في ذلك: هو أن العقل عبارة عن العلوم الضرورية التي لا بد أن تكون موجودة عند كل عاقل، فهي حجة عامة يرجع الناس إليها عند اختلافهم، ولو تفاوتت العقول لما كانت حجة لقطع النزاعات التي تحدث بينهم.

ذهب إلى هذا القول المعتزلة والأشاعرة والفلاسفة وابن عقيل من الحنابلة¹، حتى قال الفيلسوف رينية ديكارت بأن: (العقل هو أحسن الأشياء توزعاً بين العقلاء..) ثم قال: وأن الاختلاف الموجود بينهم ليس منشؤه أن بعضهم أكثر عقلاً من الآخرين². وهذا التقرير منهم كما قلت جاء بناء على تعريفهم للعقل بجملة العلوم الضرورية.

2- القول الثاني: يقول بأن الناس متفاوتون في العقول وما يدرك بها، وهذا القول هو رأي بعض

الأصوليين وظاهر مذهب أحمد وأضافه ابن تيمية إلى أكثر الصحابة، وهو ما عليه المحققون من أهل العلم.³

استدل القائلون بهذا الرأي على قولهم بالأثر والنظر:

¹ آل تيمية، جمعها: أحمد بن محمد بن عبد الغني الحراني، المسودة في أصول الفقه، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد (القاهرة: مطبعة المدني، د.ت)، 560/1؛ ابن النجار الفتوحى، شرح الكوكب المنير، 86/1.

² رينية ديكارت، مقال عن المنهج، ترجمة: محمود محمد الخضيرى (القاهرة: المطبعة السلفية، 1348هـ-1930م)، 3-4.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 721/10-722؛ علي بن سعد الضويحي، العقل عند الأصوليين (مكة المكرمة: مجلة جامعة أم القرى، د.ت)، 18، 182.

أما الأثر: فاستدلوا بحديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه أن النبي صلى الله عليه وسلم في يوم عيد لما خرج إلى المصلى مرّ على النساء فقال لهن: ما رأيته من ناقصات عقل ودين أذهب للب الرجل الحازم من إحداكن، قلن: وما نقصان ديننا وعقلنا يا رسول الله؟ قال: (أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل). قلن: بلى، قال: (فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تصل ولم تصم). قلن: بلى، قال: (فذلك من نقصان دينها).¹

قالوا: إن الحديث دلّ بمفهومه على أن العقول ليست بدرجة واحدة، بل قابل للنقصان والزيادة كما أن الإيمان قابل لهما أيضاً، ويدل على الاختلاف والتفاوت حتى في العقل الغريزي أيضاً، إذ المخاطبات في الحديث هن جنس النساء، ولم يستثنِ منهن واحدة.

وأما النظر: فبدليل المشاهدة، فكما أن سائر القوى والإحساسات التي هي موجودة في الإنسان تختلف من شخص إلى آخر فكذلك القوى العقلية. وليس ذلك فقط، بل حتى في الشخص الواحد يحصل هذا التفاوت من وقت إلى وقت آخر،² كما قال الشاطبي بأن الإنسان قد لا يدرك فهم بعض المدركات والحقائق، لكن سيأتي عليه زمان وقد أدرك من العلم وعقل ما لم يكن يعقل قبل ذلك، وهذه حقيقة مطردة ولا تختص بشخص أو معلوم دون معلوم.³

¹ محمد بن إسماعيل، أبو عبد الله البخاري، الجامع الصحيح، تحقيق: مصطفى ديب البغا (دمشق: دار ابن كثير - دار اليمامة، 1414هـ)، كتاب الحيض، 6؛ مسلم بن الحجاج، أبو الحسين النيسابوري، صحيح مسلم، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (القاهرة: دار إحياء الكتب العربية، 1412هـ)، كتاب الإيمان، 132.

² عثمان بن علي حسن، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد (الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، 1415هـ)، 161.

³ إبراهيم بن موسى، أبو إسحاق الشاطبي، الاعتصام، تحقيق: سليم بن عيد الهلالي (السعودية: دار ابن عفان، 1992م)، 835/2.

والذي يظهر لي أن القول الثاني هو الأقرب للصواب، وذلك لقوة أدلتهم وقد نُقل عليه الإجماع¹، لكن هذا الإجماع فيه نظر وهو منتقض بالخلاف الذي ذكرته في القول الأول، وهو ما نشاهده بين العقلاء، فلا يزال الناس يقولون فلان أعقل من فلان، ولا شك أن عقل الأنبياء ليس كعقل غيرهم ولا عقل الفلاسفة مثل عقل سائر الناس، وهناك من يفهم مسألة معينة في أول وهلة، بينما هناك من يحتاج إلى أن تكرر عليه المسألة عدة مرات، إلى غير ذلك من أدلة الواقع الدالة على وجود التفاوت في العقول.



¹ أبو البقاء الكفوي، *الكتابات*، 619.

المبحث الثالث: مكانة العقل في الإسلام ودوره كمصدر للمعرفة وحدوده ومجالاته

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: مكانة العقل في الإسلام ومظاهر عنايته به

منح الإسلام العقل منزلة رفيعة ومكانة عالية وكرّمه أيما تكريم وميز به الإنسان عن سائر المخلوقات وفضله به على كثير ممن خلق تفضيل، وأعطاه دوراً فعالاً في الحياة ومجالاً واسعاً للعمل والبحث في جميع المجالات الممكنة والحصول على المعارف والحقائق التي تنفعه وتهديه وترشده، وأدلة هذا التكريم كثيرة متضافرة في القرآن والسنة؛ حيث جاءت مادة لفظ العقل بصيغ مختلفة واشتقاقات كثيرة في تسع وخمسين موضعاً من القرآن مما تشير إلى الاهتمام البالغ بالعقل.

وهذه بعض مظاهر عناية الإسلام بالعقل:

1- أن الإسلام جعل العقل مناط التكليف¹: وهذه المهمة في الحقيقة تعتبر تشريفاً للعقل وليس تكليفاً مجرداً فحسب، إذ الخطاب الإلهي إنما يتوجه للعاقل، لأن العقل وحده هو أداة الفهم والاستدلال والإدراك، لذلك من حكمة الشارع أنه أسقط التكليف عمن فقدوا هذه الألة بالكلية أو كماله إما على الدوام أو مؤقتاً مما يدل على عظم قدر المتصفين بالعقل، قال النبي صلى الله عليه وسلم: (رفع القلم عن

¹ محمد بن أحمد الحسني، أبو عبد الله التلمساني، مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول (مكة المكرمة: المكتبة المكية، 1419م)، 701.

ثلاثة: عن النائم حتى يستيقظ، وعن الصبي حتى يحتلم، وعن المجنون حتى يعقل¹ وقال الله سبحانه وتعالى:

﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ ۖ

إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ۝ ﴾² والأمانة المذكورة في الآية المراد بها هي التكليف، وسبب تسميته بالأمانة هو

أن من قصر في حقه فعلية العقوبة والغرامة، ومن قام بحقه حقاً وافرأً فله الكرامة والثواب³.

2- أن الشرع دعا إلى إعمال العقل وحثّ عليه: نصوص الشريعة مليئة بالآيات والأحاديث

التي تحث على التفكير وتدعو إلى التأمل والنظر بحيث لا يكاد يجد المتأمل سورة إلا وهي متضمنة لتوجيه

العقل لإعمال دوره ومظاهر العناية به، من ذلك قوله تعالى: ﴿ أَفَلَمْ يَنْظُرُوا إِلَى السَّمَاءِ فَوْقَهُمْ كَيْفَ بَنَيْنَاهَا

وَزَيَّنَّاهَا وَمَا لَهَا مِنْ فُرُوجٍ ۝ ﴾⁴ وقوله تعالى: ﴿ أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا فِي أَنْفُسِهِمْ ۚ مَا خَلَقَ اللَّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ

وَمَا بَيْنَهُمَا إِلَّا بِالْحَقِّ ۝ ﴾⁵ وغير ذلك من الآيات والأحاديث الكثيرة الدالة على استخدام العقل في استخراج

حُكَمِ اللَّهِ وعجائبه من شرعه وخلقه والاستدلال بها على معرفة صانعها.

3- أن الله أثنى على أهل العقول الراجحة وخصهم بأهمّ وظائف العقل مثل إدراك حقائق

الكون وحُكَمِ اللَّهِ في مخلوقاته وتدبر آياته ومقاصد شرائعه والأمثلة والأقيسة العقلية التي ذكرها في كتابه:

¹ سليمان بن الأشعث، أبو داود السجستاني، سنن أبي داود، تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد (بيروت: المكتبة العصرية، 1416هـ)، كتاب الحدود، 7؛ محمد بن عيسى، أبو عيسى الترمذي، جامع الترمذي، تحقيق: أحمد شاکر وغيره (مصر: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 1395هـ)، أبواب الحدود، 15.

² الأحزاب 72/33.

³ محمد بن عمر بن الحسن، أبو عبد الله فخر الدين الرازي، مفاتيح الغيب: التفسير الكبير (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1420هـ)، 187/25.

⁴ سورة ق 6/50.

⁵ الروم 8/30.

قال الله سبحانه وتعالى: ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ ۚ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾¹، وقوله: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ لَآيَاتٍ لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾²، وقال تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَعْلَمُ أَنَّمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ الْحَقُّ كَمَنْ هُوَ أَعْمَى ۚ إِنَّمَا يَنْتَظِرُ أَوَّلُوا الْأَلْبَابِ﴾³.

4- أن الشرع ذم من أهمل عقله وقلد آباءه وذلك حين ألغوا عقولهم وتنكروا لأحكامها:⁴

قال الله سبحانه: ﴿إِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ آبَاءَنَا ۖ أُولَئِكَ كَانَ أَبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ * وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ بِمَا لَا يَسْمَعُ إِلَّا دُعَاءً وَنِدَاءً ۚ صُمُّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁵، وقال تعالى: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ آذَانٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا ۚ أُولَئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ﴾⁶، فشبّه الله الذين عطلوا عقولهم ولم ينتفعوا بها في معرفة الحق ودلائله ولم يبصروا ما خلقه الله إبصار تعقل واعتبار بالبهائم إذ لم يميّزوا به بين الحق والباطل والمنافع والمضار، بل عكسوا الأمر فتركوا النعيم وأقدموا على العذاب الأليم⁷، وهذا منافٍ للتكريم الذي كرم الله به الإنسان. وأيضاً وصفهم بالشرّيّة كما في قوله سبحانه: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾⁸.

¹ البقرة 269/2.

² آل عمران 190/3.

³ الرعد 19/13.

⁴ بن علي حسن، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، 169.

⁵ البقرة 171-170/2.

⁶ الأعراف 179/7.

⁷ محمود بن عبد الله، شهاب الدين الألوسي، روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 112/5.

⁸ الأنفال 22/8.

5- أن الشرع حرّم الاعتداء عليه بكل أنواع وشدّد في أمر الجناية عليه: فجعل فيه الدية

الكاملة كما هو مقرر عند فقهاء الشريعة، فقد ذكر الإمام ابن قدامة المقدسي في باب الديّات بأن العقل إذا تُعدي عليه فذهب العقل كاملاً بسبب هذه الجناية فإن فيه الدية الكاملة، لأنه أعظم الحواس منفعة وأكبرهم قدراً، وبه يدرك حقائق الأمور والمعلومات، وبه دخل الإنسان في دائرة المكّفين، وبه يعرف مصالحه والاتقاء مما يضره، وهو شرط صحة العبادات والتصرفات وثبوت الولايات، فجديراً بأن تكون الدية في الجناية عليه أوجب وأعظم من دية جميع الحواس¹.

6- أن الشريعة جعلته من الضروريات والمقاصد الخمس التي جاء الشرع الحنيف بتحصيلها²:

فأوجبت حفظه والحماية عليه وحثّت على كلّ ما يعين على تنميته وتقوي مهاراته مثل التفكير في الكون والمخلوقات والتدبر والتعليم المباشر والإلكتروني وعن طريق تقنيات الذكاء الاصطناعي والألعاب الإلكترونية النافعة والرياضة اليومية³، ونهته عن كل ما يضره ويعطله عن منفعه سواء كان شيئاً حسيّاً أو معنويّاً، فنهته عن تعاطي المسكرات مثل الخمر والمخدرات وغيرها، وعن الأشياء المعنوية التي تسبب امتهانه وانتقاصه مثل التشاؤم وإتيان الكهان والخرافات وقراءة كتب الملحدين وما فيه مضرة وغيرها، فعن أم سلمة (رضي الله عنها)

¹ عبد الله بن أحمد، موفق الدين أبو محمد بن قدامة المقدسي الحنبلي، المغني (الرياض: دار عالم الكتب، 1997م)، 152/12.

² أحمد بن إدريس المالكي، أبو العباس شهاب الدين القرافي، الذخيرة في فروع المالكية (بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994م)، 90/9.

³ باي زكوب عبد العالي - ياسر طرشاني، مصطلح العقل في القرآن الكريم ووسائل الحفاظ عليه دراسة قرآنية مقاصدية (ماليزيا: منشورات جامعة كيبيانج سان، 2020م)، 96-97.

قالت: نهي رسول الله (صلى الله عليه وسلم) عن كل مسكر ومفتّر¹. وقال (عليه الصلاة والسلام): (لا عدوى ولا طيرة ولا هامة ولا صفر)² وغير ذلك من الأدلة.

7- أن الإسلام جعل العقل أحد مصادر المعرفة: لو لم تكن للعقل إلا هذه الخاصية لكانت كافية في الدلالة على علو شأنه في الإسلام، فالعقل من مصادر المعرفة الأساسية وحجة معتبرة في أصول الاعتقاد واستنباط الأحكام الشرعية من النصوص كما سألينه في مطلب خاص.

8- - أن الشرع جعل للعقل حدوداً رحمة به: فحفظه من التيه في المهام والمجالات التي هي ليست في وسعه، والتطاول إلى ما لا يبلغه، صيانة وحفظاً له عن الضياع³ والإضرار به، مثل الخوض في الغيبات وإقحامه في مسائل القدر التي هي خارجة عن طاقته، وكما أن للحواس الأخرى حدوداً تنتهي إليها ف كذلك العقل وهذا متفق عليه بين جميع العقلاء.

المتتبع لنصوص القرآن والأحاديث النبوية سيجد ما يبهره من مظاهر تكريم الإسلام للعقل، ومما تقدم من الوجوه التي ذكرتها في الدلالة على ما قررته فهي فيض من غيض، لأنه باستقراء واستقصاء جميعها سيطول المقام، فاكتميت بالإشارة إلى أهمها التي تدل على عناية الإسلام الفائقة بشأن العقل.

¹ أبو داود، كتاب الأشربة، 25.

² البخاري، كتاب الطب، 79.

³ صالح بن عبد العزيز بن عثمان سندي، معالم في منزلة العقل عند أهل السنة والجماعة (المدينة المنورة: د.ن، 2021م)،

المطلب الثاني: دور العقل كمصدر للمعرفة

في هذا المطلب سأذكر الدور العظيم والمهمة الكبرى للعقل؛ وهو اندراج العقل تحت مصادر اكتساب المعرفة وأسباب ووسائل تلقي العلوم والحقائق، مع الإشارة بشكل موجز للمصادر الأخرى للمعرفة، مع ذكر محدودية العقل ومجالاته في العلوم.

إن أهم جزء في الإنسان هو أفكاره وبناءه المعرفي وهو الجزء الذي من خلاله تتكون رؤيته للموجودات والأساس الذي يسهم في نجاحه أو خسارته وبه قوام سعادته أو شقائه، ومن أجل ذلك تعددت المعايير والآراء في الكشف عن المنابع والمصادر التي يمكن من خلالها اكتساب المعرفة وإدراك الحقائق الموجودة، فهناك من أهل العقل ولم يعترف به ولم يعتبره مصدراً لنيل المعارف وهم **السوفسطائية والسمنية**¹.

فالسوفسطائية أنكروا جميع طرق العلم من حاسة الذوق والحواس والعقل وخبر الصادق، وأما **السمنية** فذهبوا إلى أن السبيل الوحيد للوصول إلى المعلومات هي **الحواس**² ونفوا النظر والاستدلال وأنكروا التسليم بالحقائق الثابتة في الخارج وجحدوا وجود ما لا يحسون به بواسطة إحدى الحواس الخمس، وحججهم في ذلك هو أن أحكام العقل متناقضة وأن إدراكهم للأشياء يختلف باختلاف الأشخاص، وذلك لأن آلة الإدراك تختلف باختلافهم³.

¹ السُّمْنِيَّة: قوم بالهند ينسبون إلى اسم معبد هم (سومنات)، دهيون ويقولون بالتناسخ وحصر المعارف في الحواس فقط. ينظر: أحمد بن أحمد، شهاب الدين ابن العجمي الشافعي، *ذيل كُتُب اللباب في تحرير الأنساب* (اليمن: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، 2011م)، 153.

² ميمون بن محمد، أبو المعين النسفي، *تبصرة الأدلة في أصول الدين* (الجمهورية التركية-أنقرة: من نشرات رئاسة الشؤون الدينية، 1993)، 24.

³ محمد بن سفر النفيعي، *إعمال العقل بين الغلو والإهمال* (الرياض: الناشر المتميز، 2019م)، 78.

ويجاب على مذهبهم بما يأتي:

- 1- أن هذا باطل وتعتت ظاهر ومكابرة، إذ إنهم يُعملون النظر والعقل في أمور دنياهم غاية الأعمال والاشتغال، لأنه بغير العقل والنظر لا تستقيم معيشتهم ولا تنتظم أمور حياتهم، فلماذا يكيلون بمكيالين!.
- 2- أن يحتج على قولهم بالزام عقلي لا مفر لهم سوى أن يستسلموا للحق الواضح البين، حيث يقال لهم: بم عرفتم أن العقل ليس من أسباب المعرفة؟ فإن قالوا: بالعقل، نقضوا مذهبهم، وإن قالوا: بالحس، كذبوا، لأن العقل صفة وعرض لا يُحس وبذلك أنكروا الحس أيضا، وإن قالوا بالسمع، فهذا أنقض لمذهبهم، فإن معرفة صحة السمع إنما تدرك بالعقل¹.
- 3- يلزم من قولهم أنه ليس هناك حق وباطل متفق عليه بين الناس، وأن لا تكون هناك وجود لمعايير وقيم أخلاقية أو إنسانية يحتكم الناس إليها في أمور معاشهم وقطع نزاعاتهم، وفي النهاية سيؤدي هذا المسلك إلى الفوضى واضطراب الشؤون الضرورية للحياة وضياع المصالح البشرية.
- 4- أن إنكارهم للعقل وتعطيل أحكامه يؤدي إلى عدم الفرق بين الإنسان والبهائم²، وهذا باطل ومرفوض عند جميع الناس.

وفي المقابل انتدب للرد على هؤلاء الفلاسفة وعقلاء يونان، ومن أوائلهم سقراط ثم جاء بعده أفلاطون بنظرية المثل، أما سقراط فالمعرفة الحقيقية عنده ليست هي معرفة وجود المحسوس فقط التي هي معرفة

¹ أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، 27؛ سعود بن عبد العزيز بن محمد العريفي، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد (مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1419)، 32.

² أبو المعين النسفي، تبصرة الأدلة، 25.

الجزئيات وأن تلك المعرفة لا تكفي بل هي ناقصة ولا تغني عن الحق شيئاً، وأن المعرفة الحقيقية هي معرفة ماهية الشيء والحد والمعنى الكُلِّي له.¹

وأما في نظرية (المثل) لأفلاطون: فالمعرفة تغاير مما هي مقصودة عند سقراط، وملخصها تقول بأن لكل المدركات الموجودة في عالم الشهادة والحس لها حقيقة خارجية مطابقة لها، وأن الشيء المدرك بواسطة الحس إنما هو ظلال ومثال لتلك الحقيقة².

أما الإسلام فمن عنايته بالعقل وعظم منزلته وأهمية دوره كما أسلفته في المبحث السابق أن جعله من مصادر المعرفة والاعتماد على النظر العقلي والاستدلال الناتج عنه.

وتتميز رؤيته في مبحث مصادر المعرفة بالتكامل والشمول والتنوع، بخلاف المذاهب والتوجهات التي ضيّقت نطاق المعارف وحصرت مصادرها وطرق اكتسابها في طريق واحد أو طريقتين، أما في الإسلام فهي متنوعة بين العقل والنقل والتجربة والحس، فيمكن للمسلم الحصول على المعلومات من خلال كل تلك المصادر والوسائل، ولا يسوغ حصر المعرفة في طريق واحد مع تجاهل الطرق الأخرى، بل لا بد من التوازن بين تلك المصادر واستخدام كل واحد منها في مجاله وموضعه الجدير به.

ويجدر بالمقام أن نشير إلى مصادر المعرفة والتلقي وأصول الاعتقاد في الدين الإسلامي على سبيل

الإيجاز وهي:

1- القرآن الكريم

¹ محمد عبد الرحمن مرجبا، مع الفلسفة اليونانية (بيروت: منشورات عويدات، 1988م)، 96.

² أحمد أمين وزكي نجيب، قصة الفلسفة اليونانية (القاهرة: دار الكتب المصرية، 1935م)، 153.

2- السنة النبوية

3- الإجماع

4- الفطرة

5-العقل

ف نجد أن العقل ذُكر وانضمَّ إلى الوحي الإلهي في دور عظيم ومهمة سامية ألا وهي الوصول إلى معرفة أعظم ذات وأوجب وجود وهو وجود الله سبحانه وتعالى، وكذلك في غيرها من أصول الاعتقاد، فينبغي العناية التامة بكل جوانب تلك القضية بشكل علمي رصين، لأن كثيرا من الانحرافات العقدية والفكرية نتجت عن الخطأ والخلل في باب مصادر التلقي.

فالصحيح الذي لا ريب فيه هو ما ذهب إليه الدين الإسلامي لما يأتي:

1- ما ذكرته من أوجه الرد على السوفسطائيين والسمنية الذين غلوا في شأن الحواس وأنكروا النظر

العقلي.

2 - أن في الإسلام يتحقق التوازن بين مصادر المعرفة، وأما في المذاهب الأخرى فنجد الإفراط في

بعض المصادر والتفريط والإهمال في المصادر الأخرى، ففي نظر السوفسطائية والسمنية نجد المبالغة في شأن

الحواس مع التفريط في حكم العقل، وفي المقابل الفلاسفة غلوا في العقل مع التنقيص في أمر الحواس، وكلاهما

جانبا الحق ولم يصيبوه، إذ عدم التوازن بينهما يؤدي إلى التناقض في المعارف.

3- أن بمجرد وجود بعض الأحكام الخاطئة الناتجة عن العقل لا يمكن رفض جميع المعارف العقلية، لأن ذلك الخطأ والتناقض إنما يحدث عند التقصير في النظر وأدوات الاستدلال وتأثره بمؤثرات خارجية مثل سلطان الهوى والوهم، كما يقول أبو المعين النسفي: (ولو كان فساد ما فسد من النظر والاستدلال يوجب فساد كل نظر مع وجود دلالة الدليل الصحيح على ثبوته وصحته، لكان ينبغي أن يخرج الخبر والحس من أسباب المعارف، لوجود الكذب في الخبر، والغلط في الحس عند البعض كما أن ترى العين بسبب البعد جثة كبيرة كشيء صغير مثل استصغار العين للنجوم مع كبرها وعظمها، وحيث لم يبطل الخبر والحس بذلك، لم يبطل العقل والنظر)¹.

4- أما قول المخالفين بأن الأحكام العقلية متناقضة فباطل، فإن قضاياها لا تتناقض أبداً، لكن حتى يتمكن الإنسان أن يعتمد على النتائج الحاصلة عن طريق العقل ويحكم عليها بالصحة ومظنة القبول ؛ فلا بد من وجود شرائط ثلاثة في الناظر، ومتى فقد إحداها فلا يخلو النظر من الخلل والتناقض، وهي ما ذكرها الإمام أبو إسحاق الشيرازي:

أولها: أن يكون الناظر في الحكم والدليل كامل الآلة والأهلية.

ثانيها: أن يكون نظره في دليل معتبر لا في شبهة.

ثالثها: أن يستوفي الدليل ويرتبه على حقه فيقدم ما يجب تقديمه ويؤخر ما يجب تأخيره.²

¹ النسفي، تبصرة الأدلة في أصول الدين، 32/1، بتصرف.

² إبراهيم بن علي، أبو إسحاق الشيرازي، اللمع في أصول الفقه (بيروت: دار الكتب العلمية، 2003م)، 5.

فليس كل ما يدّعي الناس بأنه من المعارف والحقائق العقلية فيُنقاد لقوله وادّعاءه؛ إذ قد يكون الناظر فاقداً لآلة النظر، أو كان عنده آلة البحث والنظر لكن الشيء الذي بنى عليه حكمه ليس بدليلٍ معتبر بل هو شبهةٌ ظنَّ الناظر دليلاً فلم يوفّق للصواب. مثل رجلٍ صحيح العينِ حادِّ البصر، يقصد بلداً معلوماً، لكن سلك طريقاً مشبوهاً غير صحيح، فلا يمكن أن يصل إلى مقصوده مع وجود الآلة عنده.

فإعطاء الشرع هذا الدور العظيم للعقل يعتبر من حسنات الإسلام الكبرى التي شوّهها الملاحدة وأعداء الدين، بل صوّروا الإسلام على أنه يدعو لإلغاء العقل والحجر والتضييق عليه، وهذا من أعظم الفرية على الدين، ويكفي في رد هذه الفرية العظيمة ما ذكرته في المطلب السابق من مظاهر العناية الفائقة التي أعطتها الشريعة للعقل، ويشهد لذلك أيضاً واقع العقل البشري المعاصر مع ما يعيشه من تحبطات وتناقضات وأزمات.¹

وأما ما هو حدود العقل في الوصول إلى المعارف والمدرجات وما هي العلوم التي بإمكانه الخوض فيها فسيأتي في المطلب التالي بإذن الله.

¹ العريفي، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، 36.

المطلب الثالث: حدود العقل ومجالاته في العلوم والمدرجات

في المطلب السابق ذكرت الدور العظيم والمهمة الكبرى للعقل وهو الاعتماد عليه في بناء الفكر والوصول إلى معرفة الله وغيرها من أصول الاعتقاد التي عليها المصير الديني والأخروي، لكن لا بد أن نعرف قدرات العقل والمجالات الممكنة للعقل الخوض فيها إذ العقل ليس من شأنه الخوض والتفكير في جميع الميادين والمعارك، فكما أن الحواس والأعضاء الأخرى للإنسان مثل العين والسمع والشم لها إمكانيات وقدرات محدودة لا تستطيع تجاوزها فكذلك العقل.

وحتى نعرف حدود عمل العقل ومجالاته في المدرجات والمعارف والحقائق، علينا أن نعرف أولاً أن العلوم تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

(القسم الأول: العلوم الضرورية الفطرية: وهي المبادئ البديهية والمسلمات الضرورية الموجودة عند جميع العقلاء والتي ليس من الممكن التشكيك فيها، ويدخل في هذا القسم ما نبه إليه الشرع من دلالة الفطرة على الخالق. وهذا القسم يُستدلُّ به في تقرير العقائد، وهو الحكم بين أهل الشرع ومخالفهم في هذا الباب، لكنه يستدل به لتقرير الوحي ولا يمكن له أن يعارضه أو يشهد بخلافه.

القسم الثاني: العلوم النظرية المكتسبة بالنظر والاستدلال: وهي الممكنات التي تحصل بواسطة النظر والبحث، فهذه يستند العقل في تحصيلها إلى القسم الأول لأن العقل في معارفه وأحكامه إنما يستند إلى معطيات الحواس الخمسة حتى يعرف وجه الصواب والخطأ فيها، ولذلك أهل المعرفة أنه من الصعب الاتفاق في المسائل النظرية لاختلاف الأنظار والقرائن البشرية، وهي نوعان:

1- ما تحض فيه العمل للعقل: كالطبيعيات والرياضيات والطب والصناعات، ويلحق بهذا النوع

النظر في العقائد على المناهج الكلامية والفلسفية، وهو في العادة يكون في العلوم المفضولة.

2- ما اشترك فيه العقل مع أدلة الشرع: وذلك بالنظر والبحث فيها واستخراج ما تضمنته من

الدلائل والمسائل، ويدخل في هذا النوع النظر في العقائد على المنهج الشرعي.

القسم الثالث: العلوم الغيبية: وهذا مما لا شأن للعقل فيها إلا بقدر ما أعطي من الأخبار

والحقائق والمعارف عن طريق السمع والخبر الصادق وهو الوحي المنزل من عند الخالق سبحانه وتعالى، ووظيفة

العقل في هذا القسم هو الفهم والتسليم، وإثبات إمكانية ذلك ونفي امتناعها¹ وذلك مثل المسائل المتعلقة

بصفات الباري وحقيقة اليوم الآخر والجنة والنار وغيرها.

من خلال هذا التقسيم للعلوم والمعارف ندرك موقع العقل ومحلّه بين مصادر التلقي والأدلة الشرعية

في مسائل الاعتقاد والأحكام، فوظيفته إذاً هي الوصول إلى معرفة أصول الاعتقاد الكبرى مثل وجوب توحيد

الخالق بالعبادة وإثبات الصفات الكاملة له، وإدراك وجوب البعث ووقوع اليوم الآخر والجزاء المترتب على

الأعمال، لكن هذه المعرفة إنما هي على سبيل الإجمال، أما على سبيل التفصيل فهي وظيفة الوحي ولا

مطمع للعقل فيها²، لأننا نعرف أن الحكم العقلي إنما هو مبني على معطيات الحواس الخمس، ولا طاقة

للحواس للدخل في تلك المسائل بالاستقلال وإدراك حقائقها.

¹ الشاطبي، الاعتصام، 832/2-836؛ بن علي، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، 176؛ العريفي، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، 37-38.

² العريفي، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، 38.

بعض مجالات الاستدلال العقلي على مسائل الاعتقاد الغيبية على سبيل الإيجاز:

(1- دلالة العقل على وجود الله تبارك وتعالى:

وذلك بدليلين عقليين وهما:

أ- دليل الخلق والإيجاد

ب- دليل الإحكام والإتقان

2- دلالة العقل على وحدانية الله تعالى

3- دلالة العقل على صفات الله تعالى

4- دلالة العقل على البعث والجزاء الأخروي¹.

وسأتي تفصيل ذلك في مبحث فلسفة ابن رشد في التوفيق بين العقل والنقل.

وبهذا يتبين لكل ناظر وباحث أن مجال الاستدلال العقلي في علوم الشريعة ومنها المسائل العقدية

ليس ضيقاً، بل للعقل فضاء واسع لإعماله في تقرير تلك القضايا والتدليل عليها بالأقيسة والأدلة العقلية

والاستنباط من الأدلة النقلية، إلا أن ذلك لا يعني الاستغناء عن الوحي الإلهي والاستقلال التام بالعقل لا

سيما فيما ثبت في الشريعة عن طريق الوحي لكونه من قبيل الغيب المحض.

¹ عبد الله بن محمد القرني، المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها (مكة المكرمة: جامعة أم القرى، 1418هـ)، 445.

لذلك كما هو مقرر أن للعقل حدودا ينتهي إليها حكمه كما أن للبصر حدودا لا تتعداها،¹ فلا ينبغي تجاوز حدود العقل والخوض فيما لا طاقة له عليه، إذ في ذلك إرهاق وإتعاث وظلم للعقل نفسه، ووصف الخالق خلق الإنسان وهو أعلم بخلقه من غيره، قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾،² وقال سبحانه: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾،³ ومن مقتضى خلق الإنسان ضعف عقله وعجزه عما هو خارج عن مملكة سلطانه وإدراكه.

ومن شواهد هذا:

1- قصوره عن الإجابة عن كثير من الأسئلة المتعلقة بالوجود والغاية من الخلق والكون وما إلى ذلك.

2- أنه لا يمكن الاعتماد عليه بشكل كلي في الفصل بين منازعات الناس التي تهم أمور حياتهم، بل لا بد من الأدلة القاطعة أو الشهادات أو القرائن التي تحفّ بالقضية.

3- أنه كما قلت في أقسام العلوم لا دخل للعقل في تفاصيل المسائل الغيبية، فتفاصيل المسائل المتعلقة بباب صفات الله تعالى وأسمائه أو اليوم الآخر أو الملائكة لا سبيل لمعرفة ابتداءً إلا عن طريق الوحي، وحسب العقل في تلك المباحث الإقرار والتسليم بما إذا بلغته والحكم بعدم امتناع حقيقتها ووقوعها.⁴

¹ أحمد ابن الحسين، أبر بكر البيهقي، مناقب الشافعي، تحقيق: السيد أحمد صقر (القاهرة: دار التراث، 1390هـ)، 23.

² الملك 14/67

³ النساء 28/4

⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 115/3.

4- أن العقل لا يستقل بالهداية: إذ لو كان عكس ذلك لما احتاج الناس للرسالة الإلهية والوحي المنزل للاهتداء في أمور دينهم ودنياهم، ويكفي دليلاً على ذلك: اختلاف عقول الناس في المدركات والاعتقادات، فلا يجمعهم سوى أمر واحد وهو الإرشاد والهداية الربانية.

ومثل العقل كمثل نور العين، فالعين المجردة لا تبصر الأشياء إلا أن يصاحبها أشعة نور الشمس أو المصباح، وإلا صارت عاجزة عن الإبصار، وكذلك العقل لا يبصر الهداية ولا يدركها إلا إذا صاحبه نور القرآن والإيمان¹، لذلك أمر الله نبيه أن يقول للمشركين: ﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنْ اهْتَدَيْتُ فِيمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾²، وقال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ مَكَّنَّاكُمْ فِيمَا إِنْ مَكَّنَّاكُمْ فِيهِ وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَأَبْصَارًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا أَبْصَارُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِئُونَ﴾³.

5- أن العقل مهما كان مستواه المعرفي وحدته وذكائه، إلا إنه خاضع ومتفاعل مع غيره، فكما أنه مؤثر في غيره بما يحمله من اعتقادات ومعارف، لكنه في نفس الوقت متأثر بالبيئة المحيطة به والأفكار التي حوله سواء كانت صحيحة أو خاطئة، وهذا من شواهد نقصه وعدم اتصافه بالكمال المطلق.

6- نمو العقل وازدياد قدراته أو تراجعها في كثير من الأحيان عن معلوماته ومعارفه السابقة أعظم دليل على أن الإنسان لا يستطيع أن يستغني بالعقل فقط، فمعارفه وأفكاره الناتجة عن العقل قابلة للتغيير في

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 339/3.

² سبأ 50/34.

³ الأحقاف 26/46.

أي لحظة، ولو كان كاملاً لعرف جميع وجوه الإصابة أو الخطأ في أول الأمر ولما اختار في البداية ما قد يحتاج إلى التراجع عنه بعد زمن، وهذا من دلائل محدوديته أيضاً.

فتلخص عندي في هذا المبحث أن العقل له دور وشأن عظيم في الشريعة الإسلامية، ويمكن إعماله واستخدامه كمصدر في غاية الأهمية من مصادر التلقي والمعرفة في أصول الاعتقاد وفروع الشريعة، لكن تلك الشواهد التي ذكرت وغيرها تدلنا على عدم الاعتماد الكامل على العقل والاستغناء به عن غيره من المصادر في جميع جوانب الحياة والعلوم، فينبغي إعطائه حقه ومكانته المناسب له بدون مبالغة أو تفريط.

1. الفصل الأول: جدلية التعارض بين العقل والنقل عند الفرق الإسلامية، وأقسام الأدلة

في هذا الفصل سأتناول موقف الفرق الإسلامية مع قضية العقل والنقل، مع تاريخ نشأة جدلية تعارض الأدلة العقلية للأدلة العقلية، والأسباب والبواعث على توهم التعارض، ثم أختتم الفصل بذكر أنواع الأدلة الشرعية وسماتها وأقسام دلالاتها، ويتكون هذا الفصل من ثلاثة مباحث.

1.1. المبحث الأول: جدلية تعارض العقل والنقل، تاريخ النشأة وموقف الفرق منها، وفيه

أربعة مطالب

كان المسلمون من أول فجر الإسلام يتلقون نصوص الوحي بإيمان تام وغاية الانقياد والاستسلام، ولم تكن معارضة أدلة الوحي شيئاً معروفا عندهم بحجة عدم توافقها مع العقل، حتى اشتعلت نار الفتن وظهرت الفرق المختلفة في الإسلام والمذاهب الفكرية المتباينة، عندئذ حدث القول بوجود التعارض. وفي هذا المبحث سأسلط الضوء على موقف أشهر الفرق الإسلامية حول هذه القضية، وسألخص تلك المدارس في ثلاث اتجاهات وهي:

1.1.1. المطلب الأول: موقف المتكلمين من تعارض العقل والنقل: المعتزلة والأشاعرة

1.1.1.1. المعتزلة، وموقفهم من تعارض العقل والنقل

التعريف بالمعتزلة

المعتزلة هي فرقة كلامية ظهرت في بدايات القرن الثاني الهجري في أيام عبد الملك الخليفة الأموي وعلى يد واصل بن عطاء الذي كان تلميذا للعالم التابعي حسن البصري، واعتزل عنه بعد إظهاره مقالة المنزلة

بين المنزلتين في شأن مرتكب الكبيرة¹، ثم تشعبت إلى فرق كثيرة تقارب عشرين فرقة، منها النظامية والهشامية والمعمرية والاسوارية والهنديلية والجعفرية والاسوارية وغيرها.²

تعتبر المعتزلة أول فرقة كان لها السبق في ابتداع علم الكلام، وذلك لتقرير وجود الله وتوحيده واليوم الآخر وغيرها من أصول الاعتقاد والرد على الملاحدة بطرق ومقاييس كلامية عقلية، لكن تلك المرحلة كانت بداية لهذا العلم وكانت مباحثه متناثرة غير منضبط بقواعد راسخة صريحة.³

أما عن أشهر مقالاتهم وأصول اعتقادهم، فقد ذكر آنفاً أن المعتزلة تشعبت إلى قرابة عشرين فرقة، لكنهم اشتهروا في نفي صفات الله تعالى مثل العلم والسمع والقدرة وغيرها، وأن القرآن مخلوق، وأن الله لم يخلق أفعال العباد.⁴

واشتهر في كتب المعتزلة تمسكهم بخمسة أصول وهي:

1- التوحيد: يعنون به إثبات القَدَم والأزلية لله ونفي الشبيه والمثيل عنه بكل وجه، وذلك بنفي الصفات القديمة عن الذات، وأن إثبات صفات قديمة له تقتضي إثبات تعدد الذوات وتعدد القدماء، بل

¹ محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد (القاهرة: دار الفكر العربي)، 118.

² عبد القاهر بن طاهر، أبو منصور الأسفراييني البغدادي، الفرق بين الفِرَق (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1977م)، 93.

³ محمد العبد-طارق عبد الحكيم، المعتزلة بين القديم والحديث (بيروت: دار ابن حزم، 1996م)، 38.

⁴ فخر الدين الرازي، اعتقادات فرق المسلمين والمشركين (القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1938م)، 38.

كما يقولون هو عالم بذاته وسميع بذاته، وأن القرآن محدث وليس كلام الله، ونفوا رؤية الله في الآخرة لأن ذلك يلزم إثبات الجسم له¹.

2- العدل: وهو تنزيل الله عندهم من عن جميع النقائص والقبائح، وأن جميع أفعال العباد السيئة والخطيئة ليست من خلق الله، وأن العبد لا يكلف بما ليس في وسعه، وأن الله لم يكلف الكافر بالإيمان وأنه لم يمنحه القدرة عليه، وأن أطفال المشركين لا يعذبون في النار بذنوب الآباء.

3- الوعد والوعيد: وهذا الأصل يتفرع من الأصل الثاني الذي هو العدل، ويقصدون بذلك أن من مقتضيات وآثار عدل الله هو تحقيق إثابة الله لمن أطاعه وعقابه لمن عصاه لا محالة، لأن الله لا يخلف وعده ولا يبذل القول عنده.

4- المنزلة بين المنزلتين: وهو الاعتقاد بأن مرتكب الكبيرة مثل الزنا والسرقة ليس بمؤمن فلا يعظم ولا يمدح بل يلعن ويتبرأ منه، وليس بكافر ولا يأخذ أحكامهم بل يدفن في مقابر المسلمين، فهو فاسق في منزلة بين الكفر والإيمان.

5- الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر: وهو الاعتقاد بوجوب أصل الأمر بالمعروف من الفرائض وهذا الأمر واجب، وأما الأمر بالنوافل فهو سنة ونافلة، وأنه يجب النهي عن جميع المنكرات لأن كلها قبيحة، ويجب مراعاة ذلك بأسهل طريق وألا يتجاوز عن حده².

¹ محمد بن عبد الكريم، أبو الفتح الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق: عبد العزيز الوكيل (القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاه، 1387هـ)، 45/1.

² القاضي عبد الجبار المعتزلي، شرح الأصول الخمسة (الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1998م)، 69-71.

موقف المعتزلة من مسألة معارضة العقل والنقل

عندما يسمع الإنسان اسم المعتزلة فأول ما يبادر إلى ذهنه هو تعظيمهم للعقل وتقديسه وإعطائه المكانة السامية كما هو مشهور ومنثور في كتب أئمة الاعتزال، فهم يُعتبرون حملة لواء العقلانية من بين المدارس في الفكر الإسلامي. لذلك أول من اشتهر بمقالة وجود التعارض بين العقل والنقل كفرقة ومدرسة فكرية لها أصول عقدية وقواعد منهجية هم المعتزلة، لا سيما بعد ترجمة كتب الفلسفة اليونانية على عهد الخليفة مأمون العباسي، فجعلوا النتائج المستمدة من العقل حاكماً مطلقاً حتى في القضايا الغيبية والاعتقادية التي إنما طريق معرفتها النقل والبحث، وإنما دور العقل إثباتها وإدراك عدم استحالتها.

فالمعتزلة كما ذكرت مشهورون بإعلاء منزلة العقل والعلو فيه وإعطائه قدسية غير متناهية، وذلك بسبب ثلاثة عوامل:

1- العامل الخارجي: وذلك عندما ظنوا أن الدفاع عن الإسلام وأصوله أمام أتباع الديانات والثقافات الأخرى والفلسفات القديمة يحتاج إلى استخدام نفس السلاح الذي اعتمدوا عليه في الرد عليهم وذلك من خلال الفلسفة والعلوم المبنية القائمة على العقل، وأن الأدلة النقلية لا تصلح لإقناع الخصوم.

2- العامل الداخلي: فَهْمُهُم واستنادهم لبعض نصوص القرآن بأنها هي التي أعطت العقل هذه المنزلة والمسؤولية العظمى وإدراكه البالغ لحسن الأشياء وقبحها والتمييز بين الحق والباطل.

3- من الدوافع التي جعلهم يعطون العقل هذه القداسة هي نظرتهم وتعريفهم للعقل بأنه هو العلوم الضرورية التي موجودة عند البشر وأنهم يتساوون فيها، وفي النتيجة بإمكان الجميع أن يجعلوه المرجع الرئيسي عند وجود الخلاف وحتى عند التعارض بين الأدلة العقلية والشرعية.¹

لذلك السمة المشهورة والطابع الغالب عند أئمة الاعتزال عند عرض الأدلة المختلفة المعتبرة عندهم هي تقديم برهان العقل على القرآن في الترتيب، فجعلوا العقل أصلاً والدليل السمعي تابعاً، فإذا تعارض عندهم الدليل السمعي عقلهم فيقدمون العقل ويردون النقل.²

وذهب بعضهم إلى أن للعقل حق التحريم في الشريعة، كما قال الجاحظ بأن الشيء لا يكون محرماً إلا بدليل القرآن أو الإجماع أو حجة العقل.³

1.1.1.2. الأشاعرة، وموقفهم من تعارض العقل والنقل

التعريف بالأشاعرة

في مقابل المعتزلة وبعد نفوذ مذهبهم في الدولة جاء الإمام أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري في القرن الثالث الهجري ببغداد الذي كان تلميذاً لأبي هاشم الجبائي المعتزلي، وكان أبو الحسن على عقيدة الاعتزال ثم رجع عنها وخالف أستاذه في بعض المسائل وناظره فيها مثل مسألة القول بوجوب الأصلح.⁴

¹ أحمد محمود محمد، العقل بين الفرق الإسلامية قديماً وحديثاً (غزة: الجامعة الإسلامية، رسالة ماجستير - 1431هـ)، 290.

² القاسم بن إبراهيم الرسي، رسائل العدل والتوحيد - أصل العدل والتوحيد، تحقيق: محمد عمارة (القاهرة: دار الشروق، 1408هـ)، 124.

³ عمرو بن بحر، أبو عثمان الكناني المشهور بالجاحظ، كتاب الحيوان (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ)، 360/6.

⁴ محمود البشبيشي، الفرق الإسلامية (مصر: المطبعة الرحمانية، 1350هـ)، 10.

وتنسب فرقة الأشعرية إليه، وبعد ظهور هذه المدرسة دخل علم الكلام في مرحلة أخرى، وهي مرحلة التأصيل وترتيب المسائل والتأليف المستقل فيه.

وأبرز رواد هذه المدرسة بعد الإمام أبي الحسن الأشعري: أبو بكر الباقلاني وأبو إسحاق الشيرازي وإمام الحرمين الجويني وأبو حامد الغزالي وفخر الدين الرازي وغيرهم.

فالأشعرية فرقة كلامية، خرجت على المعتزلة بعد أن تنقّس الناس الصعداء منها ورأوا غلوهم في قضية العقل وانتقاص شأن الوحي وغير ذلك من الأسباب، فبرزت الأشعرية لقمع أدلتهم وكسر شوكتهم في جميع أرجاء الدولة، واتخذت في إثبات العقائد ودحض شبه المخالفين من المعتزلة والجهمية والفلاسفة بالبراهين العقلية والأدلة الكلامية، لكن مع ذلك نرى بعض العلماء الكبار من الأشاعرة واقفوا المعتزلة في بعض الأصول؛ منها عدم إفادة الوحي لليقين، وأن اليقين إنما يثبت بالعقل ومنهم الفخر الرازي في كتابه مختصر الصواعق عند ذكره أن المطالب ثلاثة. ووافقوهم أيضا في خلط الفلسفة بعلم الكلام، وكذلك في نفي الصفات الاختيارية كما سيأتي في معتقدات المذهب الأشعري وغير ذلك من المسائل.

أما عن آرائهم ومعتقداتهم؛ فإن تحديد أصول متفقٍ عليها بين متقدمي الأشاعرة ومتأخريهم من الصعوبة بمكان، إذ المذهب الأشعري مرّ بمرحلتين بدءاً من مؤسسه الذي هو أبو الحسن الأشعري الذي يعتبر هو وتلامذته مثل ابن مجاهد وبندار وغيرهما، وتلامذة تلامذته كأبي بكر الباقلاني وابن فورك وغيرهما من متقدميهم¹. ومن جاء بعد هؤلاء فيعتبر من المتأخرين، لذلك سأشير إلى بعض الأصول التي استقر عليها مذهبهم كفرقة ومدرسة اعتقادية:

¹ حسان بن إبراهيم الرديعان، عقيدة الأشاعرة (الرياض: دار التوحيد للنشر، 1432هـ)، 48.

■ أما مصدر التلقي للعقائد عندهم فهو نصوص الكتاب والسنة وإجماع الأمة وما يستخرج من تلك الأصول من المعاني بطريق القياس والاجتهاد وكذلك الحجج العقلية¹، لكن على قواعد علم الكلام، لذلك إذا تعارض عندهم العقل والوحي فيقدمون العقل، وأن نصوص الوحي لا تفيد العلم واليقين عند جمهور الأشاعرة²، ولا بد أن يكون الدليل النقلي متواتراً، أما حديث الآحاد فهو غير مقبول في مجال العقائد.³

■ والتوحيد عندهم هو إثبات وحدانية الخالق في ذاته وصفاته وأفعاله وأن الله وحده هو القادر على الاختراع وتدبير المصنوعات، ولا يقبل ذاته القسمة والتجزئة، وأنه تعالى منزّه عن النقائص وعن الكيفية والكمية والأنيئية ومخالف للحوادث⁴.

■ وأول واجب عندهم في الإيمان هو النظر؛ أي: النظر في مقدمات كلامية تتعلق بمعرفة الله مثل دليل الحدوث والجوهر والعرض ونفي الدور والتسلسل، وصرح كثير من علماءهم أن إيمان المقلد غير صحيح، لأن الإيمان المبني على التقليد معرض للشك والريب.⁵

¹ محمد بن الطيب، القاضي أبو بكر الباقلاني، الإنصاف فيما يجب اعتقاده، تحقيق: محمد زاهد الكوثري (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1421هـ)، 19.

² علي بن محمد، السيد الشريف الجرجاني، شرح المواقف للإيجي (بيروت: دار الكتب العلمية، 2012م)، 51/2؛ علي بن أبي علي محمد، أبو الحسن الأمدي، أبعاد الأفكار في أصول الدين (القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، 1424هـ)، 410/1.

³ أبو حامد الغزالي، إجماع العوام عن علم الكلام (جدة، دار المنهاج، 1439هـ)، 78.

⁴ محمد بن عبد الكريم، أبو الفتح الشهرستاني، نهاية الإقدام في علم الكلام (بيروت: دار الكتب العلمية، 1425هـ)، 56؛ علي بن محمد، أبو الحسن الصفافسي، تقريب البعيد إلى جوهر التوحيد (بيروت: مؤسسة المعارف، 1429هـ)، 38.

⁵ برهان الدين إبراهيم اللقاني، هداية المريد الجوهرة التوحيد، تحقيق: محمد الخطيب (بيروت: دار الكتب العلمية، 1433هـ)، 52.

- إثبات صفات سبعة من الصفات الذاتية الخيرية للباري عز وجل وهي: الحياة والعلم والإرادة والقدرة والسمع والبصر والكلام،¹ ونفي الصفات الاختيارية الفعلية مثل الاستواء والمحبة والرضا وغيرها أو تأويل تلك الصفات بحجة دليل الحدوث والأعراض ونفي التشبيه والتركيب والجسمية.
- حصر الإيمان في التصديق القلبي والمعرفة عند أكثرهم.²

موقف الأشاعرة من جدلية العقل والنقل

أشرت آنفاً في معتقدات المذهب الأشعري أنهم يثبتون التعارض بين العقل والنقل ومن ثمّ تقديم العقل، وهذا ما عليه أساطين الأشاعرة مثل أبي بكر الباقلاني وهو أول من تعرض للمسألة من الأشاعرة ثم إمام الحرمين الجويني وأبي حامد الغزالي والرازي والآمدي وابن فورك وصرحوا بذلك وصنفوا فيها التصانيف. صحيح أن المعتزلة هم أول من تكلموا في قضية معارضة العقل لنصوص الوحي ووجوب تأويل تلك النصوص أو ردها بالكلية إذا لم تكن قابلة للتأويل لكن لم يكن الأمر، لكن الأشاعرة قعدوا وأصلوا وألفوا فيها مؤلفات مستقلة وجعلوا العقل أصل النقل وأن صحة الدليل النقلي تتوقف على العقل كما صرح بذلك الفخر الرازي والعضد الإيجي³ وغيرهما.

¹ أبو الحسن الصفاقسي، تقريبُ البعيد إلى جوهرة التوحيد، 67.

² أبو الحسن الآمدي، غايَةُ المرام في علمِ الكلام (القاهرة: 1391هـ)، 309-311؛ علي بن عبد الكافي، تقي الدين السبكي، السيفُ المسلول على مَنْ سَبَّ الرسول (عمان/الأردن: دار الفتح، 1421)، 412.

³ فخر الدين الرازي، أساس التقديس في علم الكلام؛ (بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1415هـ)، 130؛ عضد الدين الإيجي، المواقف في علم الكلام، 208/1.

وأكثر هؤلاء هو فخر الدين الرازي وذلك في كتابه أساس التقديس، فحصر حالات موافقة العقل للنقل أو تعارضهما في أربع حالات، وقال إن الأدلة النقلية إذا تعارضت مع الأدلة العقلية القطعية فإنها لا تخلو إما:

- أن يُصدّق كلاهما، وهذا جمع بين النقيضين إذ لا يتعارض القطعي مع القطعي، وتصديق كليهما تصديق للنقيضين معاً، وهذا محال.

- وإما أن يُردّ مقتضى كليهما، وهذا محال أيضاً، لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً.

- وإما أن يقبل ظاهر الدليل النقلية ويكذب الدليل العقلي، وهذا باطل، لأن صحة النقل إنما تتوقف على الدلائل العقلية، لأن إثبات الصانع وكيفية استدلال المعجزة على صحة نبوة النبي إنما عرفنا عن طريق العقل، والقدر في العقل عقل في العقل والوحي معاً، وهذا سيؤدي إلى فساد كليهما وعدم انتهاضهما للاحتجاج والاستدلال.

- وتبقى الحالة الأخيرة وهي قبول الدليل العقلي، والدليل النقلية المعارض له إما أن يقال أنه غير صحيح أو يقال بأن ظاهر النص غير مراد بل يجب تأويله، وإن لم نعلم تأويله أن يُفوّض علمه إلى الله. وسمى ذلك بالقانون الكلي¹

¹ الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، 130.

وكل ما خالف العقل فيجب تأويله، قال الإمام الغزالي: (يجب تأويل كل ما جاء به النص مما حكم العقل باستحالته، وأن السمع لا يأتي بشيء قاطع يخالف العقل، وظاهر الأحاديث الموهمة للتشبيه أغلبها غير صحيحة وحتى الصحيح من تلك الأحاديث ليس بقاطع في دلالتها بل هي قابلة للتأويل)¹.

وقال العضد الإيجي: (لو وجد المعارض العقلي قدّم على الدليل السّمعي قطعاً)².

وغير ذلك من النقولات التي تدل على معتقد المذهب الأشعري في هذه القضية، وستأتي الإجابة على ما ذهبوا من إليه في الفصل القادم.

¹ أبو حامد الغزالي، الاقتصاد في الاعتقاد (بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ)، 116.

² الإيجي، المواقف، 208/1.

1.1.2. المطلب الثاني: موقف أهل الحديث من تعارض العقل والنقل

مصطلح أهل الحديث أو أصحاب الحديث والأثر يطلق على مدرسة إسلامية أكثر اهتماماً بعد كتاب الله هو الحديث النبوي من حيث الرواية والدراية والعمل، وتجعل مركزيتها ومرجعيتها في العقائد والأحكام هي الأثر والنص من القرآن والسنة وعدم تجاوزهما إلى القياس والاجتهاد مادام نص الوحي موجوداً.¹

فكل من عني بدراسة الأحاديث وجمع رواياتها وتوثيق نسبتها والعمل بمقتضاها فهو من أهل الحديث والأثر، ومصادر التلقي عندهم هي القرآن والحديث النبوي والإجماع والفطرة السليمة ثم القياس والعقل.²

وأما موقفهم من قضية العقل والنقل: فهو اعتقاد التوافق المطلق بينهما واستحالة وجود أي تعارض وتناقض بينهما،³ مستدلين على ذلك بالدليل النقلي والعقل، سائرين إلى أهم وأشهر ما استدلو به، وسيؤخر التوسع في أدلتهم إلى الفصل القادم عند عرض منهج ابن رشد وابن تيمية في، فمن أدلتهم:

1- أن ذلك من مقتضيات حكمة الله تعالى، إذ من كمال علمه تعالى وحكمته التوافق التام بين خلقه والأمر المنزل من عنده، ومن رحمته تعالى أن يرسل لهم منهجاً يتوافق مع عقولهم، قال سبحانه وتعالى:

﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾،⁴ فمادام أن مصدر الخلق والأمر الذي هو نظام الحياة واحد، فيمتنع وجود أدنى تعارض بينهما.

¹ الشهرستاني، الملل والنحل، 205/1.

² بن علي حسن، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، 50.

³ محمد، العقل بين الفرق الإسلامية قديماً وحديثاً، 110.

⁴ الأعراف 54/7.

2- يعتقد أهل الإسلام قاطبة أن الأنبياء بما فيهم نبينا محمد (عليهم الصلاة وأتم التسليم) معصومين فيما ينقلونه من الله ويخبرون به ومؤدين للأمانة التي جعلت في أعناقهم، فلو كان ما أتوا به مصادماً للعقول السليمة لأدى ذلك إلى التشكيك في صدقهم وأمانتهم: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ ۚ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾¹.

3- أن القول بوجود التعارض لا ينضبط وسيؤدي إلى ترك وتعطيل كثير من النصوص الشرعية، إذ كل شخص وكل فرقة يدعي معارضة بعض النصوص للعقل، فلو سلمنا لهم هذا الادعاء فعلينا أن نترك ونعطل جُلَّ الشريعة ونفتح باباً خطيراً في الاعتقاد لكل من هبّ ودبّ وهو باب التأويل، إذا لم تُراعَ ضوابطه فمن المتوقع أن يفضي بكثير منهم إلى الكفر أو الابتداء المذموم في الدين.

4- أن كلّ دليل نقلي يعتقد القائلون بالتعارض بينه وبين الدليل العقلي؛ فمع التبع والاستقراء يظهر للقارئ إما أن النقل كان غير ثابت وصحيح أو أن العقل كان غير صريح، كما قال ابن تيمية في كتاب درء التعارض: (ما علم بصريح العقل لا يتصور أن يعارضه الشرع البتة بل المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط).

وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع.

¹ النساء 82/4.

وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوت والمعاد وغير ذلك ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط¹.

5- أن ادعاء وجود التعارض بين الدليل العقل والدليل النقلى سيوجهنا ويدخلنا في لوازم خطيرة جداً شعرنا بها أم لم نشعر، منها:

أ- الطعن في حكمة الله تعالى حيث جعل عباده حائرين في أمور دينهم وآخرتهم ويتخبطون في دياجير الظلام ولم يرسل لهم ديناً ونظاماً يتوافق مع عقلهم، بل سيكونون في الصراع الدائم بين هذين الأمرين.

ب- الإشعار بأن الأنبياء إما أن يكونوا غير معصومين حيث تكلموا ببعض الأحكام والعقائد الدينية أو أنهم خانوا الأمانة الإلهية؛ لأننا قررنا عدم وجود التعارض الموهوم أن يكون مصدره من الله سبحانه وتعالى، فستبقى التهمة في من جعلهم الله وسطاء لتبليغ رسالته، وهذا ممتنع شرعاً وعقلاً.

ج- أن في هذا الادعاء تصديقاً لقول الملاحدة وأعداء الدين في اتهامهم عدم صلاحية هذا الدين لكل زمان ومكان.

فالأصل عندهم هو عدم وجود التعارض، والنصوص التي بينهما تعارض ظاهر فهم يعملون قواعد الترجيح المسطورة في كتب أصول التفسير ومصطلح الحديث وأصول الفقه لإزالة هذا التعارض بنمهجية منضبطة بالقواعد المستندة إلى الأدلة الشرعية وليس بالدعاوى المجردة كما سأذكر تلك القواعد في المبحث الرابع من هذا الفصل وفي الفصل الثالث عند ذكر منهج ابن تيمية في التوفيق.

¹ ابن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: د. محمد رشاد سالم (الرياض: من منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، 1411هـ)، 147/1.

1.1.3. المطلب الثالث: موقف الفلاسفة الإسلاميين من تعارض العقل والنقل

من أكثر من حاول إثبات التقارب بين العقل والشرع ودفع التعارض بينهما هم الفلاسفة المنتسبون للإسلام، لاسيما بعد ترجمة كتب فلاسفة يونان، وذلك عندما رأوا التنافر الظاهر بين أصول وشرائع الإسلام وبعض مبادئ الفلسفة اليونانية، ومحاربة كثير من علماء الإسلام وفقهاء الدين لتلك الفلسفات المستوردة، فاحتاج الفلاسفة لأمرين مهمين:

أولاً: إيجاد التوافق بين العقل والدين.

ثانياً: البحث في التوفيق بين الفلسفة والدين، وذلك للدفاع عن الفلسفة وعن الحقائق العقلية التي

آمنوا بها.

ويمكن تلخيص الأدلة التي بنوا عليها اعتقادهم في تلك القضية في أمرين رئيسيين:

1- أما من أدلة السمع فاستدلوا بالآيات التي توجب النظر العقلي وإعمال الفكر للوصول إلى

الحقائق.

2- إيمانهم بأن غاية الدين وغاية الفلسفة تتشابهان إلى حد كبير، حيث يحاول كل منهما أن يحقق

السعادة للخلق عن طريق الاعتقاد الصحيح وعمل الخير. لأن مصدر كليهما؛ أي مصدر الدين ومصدر

الحكمة والفلسفة واحد، أو نقول: المعارف كلها لا بد أن يكون مصدرها الرئيسي هو واجب الوجود¹.

¹ فاطمة إسماعيل محمد إسماعيل، القرآن والنظر العقلي (فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية: من مطبوعات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، 1413هـ)، 269.

وسيكون تفصيل ذلك في الفصل القادم عند عرض منهج ابن رشد في التوفيق.

والفلاسفة الإسلاميون عموماً شغلوا بهذه الوظيفة وعملوا محاولات كثيرة للتوفيق وبذلوا جهوداً

ملحوظة مما أثرت في انتشار الفلسفة في أغلب أرجاء العالم الإسلامي. من أشهر هؤلاء الفلاسفة:

1- أبو يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي

من أوائل فلاسفة الإسلام الذين تبّنوا مسلك التوفيق هو أبو إسحاق يوسف الكندي، وعنده التوفيق بين الفلسفة والدين يتمثل في وحدة الأهداف والحقائق بين الطرفين، حيث يقول إن هدف الفيلسوف في علمه هو إصابة الحق وفي عمله هو العمل بالحق، وكذلك علم الأشياء بحقائقها من علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وكل العلوم النافعة والسبل التي توصل إليها والبعد عن الرذائل والأضرار هي ما أتت بها الرسل عليهم السلام من عند الله. وبهذا حاول الكندي إقناع المسلمين بأن الصلة بين الدين والفلسفة قوية جداً، ولا تعارض بينهما¹.

2- ابن مسرة القرطبي

وابن مسرة² كغيره من الفلاسفة لا يرى أن النظر العقلي يخالف الوحي، وبإمكان الإنسان أن يستدل بالمشاهد والمحسوس على ما هو مجهول من الحقائق والمعارف، وفي النهاية تتفق تلك النتائج التي

¹ الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي (مصر: دار الفكر العربي، 1950م)، 97، 104.

² هو محمد بن عبد الله، ابن مسرة القرطبي، مفكر وفيلسوف، ولد سنة 269هـ بقرطبة، له مصنفات سبع، منها: (رسالة الاعتبار)، و(كتاب التبيين) وغيرهما، توفي بقرطبة سنة 319هـ. ينظر: عبد الله بن يوسف، أبو الوليد ابن الفريسي، تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني (القاهرة: مكتبة الخانجي، 1408هـ)، 41/2-42.

توصّل إليها عن طريق العقل مع الحقائق الدينية، كما يقول هو بنفسه: (لا يجد المستدل بالاعتبار من أسفل العالم إلى الأعلى إلا ما دلت عليه الأنبياء من الأعلى إلى الأسفل)¹.

3- أبو نصر محمد الفارابي

يعتقد الفارابي أن محتوى الدين والفلسفة وموضوعاتهما واحدة، إذ ذكر أن الملة- أي: الدين- محاكية للفلسفة، وكلاهما يشتملان على نفس الموضوعات وتعطيان للموجودات المبادئ القصوى من علم المبدأ الأول والسبب الأول وغيرهما، وتعطيان أيضا الهدف الرئيسي والعلة الغائية التي من أجلها خلّق الإنسان وغيره من الموجودات².

وإذا ظهر هناك بعض التعارض والنفور بين الدين الصحيح والفلسفة الصحيحة فسببه وجود الخلل والنقصان في النظام الفلسفي وعدم اكتمال البراهين التي توصّل إلى اليقين³.

4- ابن سينا

¹ محمد بن مسرة البجلي، رسالة الاعتبار- ضمن كتاب: من قضايا الفكر الإسلامي للدكتور محمد كمال جعفر (د.م: مكتبة دار العلوم، 1978م)، 348.

² أبو نصر محمد بن محمد الفارابي، تحصيل السعادة (بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1996م)، 89.

³ جعفر، من قضايا الفكر الإسلامي، 241.

ابن سينا مثل أستاذه الفارابي يرى عدم مخالفة الحكمة للشرع، فيقول بعد أن دَلَّ على أقسام الحكمة ظهر أنه ليس هناك شيء في الفلسفة يخالف ما هو في الشرع، وإن الذين يدعون الفلسفة ثم يضلون وينحرفون عن الشرع لم يكن ذلك بسبب صناعة الفلسفة بل سببه عجز أنفسهم¹.

5- ابن رشد

وذلك في كتبه الثلاثة (فصل المقال) و(تهافت التهافت) و(مناهج الأدلة) في رده على الغزالي لمحاربه الشديدة للفلسفة والفلاسفة، كما أشرت إليه في الفصل السابق موجزا، وسأطيل الكلام حوله في الفصل القادم.

وغير هؤلاء من الفلاسفة مثل: ابن طفيل، وابن حزم.. وغيرهم.

خلاصة القول في موقف الفلاسفة: الفلاسفة وإن كانوا من الناحية النظرية يظهرون بأنهم يقرون بالتوافق التام بين العقل والشرع وإقامة التوازن بينهما في الاستدلال لكن في النهاية عندما ننظر في النتائج والجانب التطبيقي سنرى أنهم قد خالفوا الأصل الذي ذهبوا إليه وأنهم جعلوا العقل هو الأصل وقدموه على الدلائل السمعية والحاكم المطلق الذي يرجع إليه بدون منازع، وأي نص خالف عقلهم فيلجأون إلى تعطيله أو تأويله والإقرار بحكم العقل وإن كانت المسألة غيبية محضة ودليلها صريحاً صحيحاً أو مجمعاً عليها ومما لا مجال للعقل والاجتهاد فيها، وسأدلل على ذلك بالأدلة والأمثلة عند الكلام حول مقارنة منهج ابن رشد وابن تيمية في التوفيق بين العقل والنقل.

¹ الحسين بن عبد الله، أبو علي ابن سينا، تسع رسائل في الحكمة والطبيعات (القاهرة: الطبعة الثانية، دار العرب، 1989م)، 118.

1.1.4. المطلب الرابع: موقف الصوفية من تعارض العقل والنقل

أقصد بالصوفية هنا أهل الكشف والعرفان، الذين جعلوا من مصادر المعرفة الذوق والكشف الإلهامي¹، وهؤلاء وإن كانوا يعتقدون أن النبي عليه السلام قام بتبليغ الحق والرسالة الإلهية، لكن مع ذلك لا بد أن تتوافق الأدلة السمعية مع الكشف والعلم اللدني الذي يدعونه فينبغي تأويل الأدلة السمعية أو تفويضها.

والمراد بالكشف: رفع الحجاب والاطلاع على المعاني والمعارف والأمور الخفية وذلك عن طريق القلب بالإلهام والفراسة والالتقاء بالنبي يقظةً أو مناماً بدلا من الفكر والنظر في الأدلة المحسوسة والمعنوية كما في مقولتهم المشهورة: حدثني قلبي عن ربي، وذلك بتزكية النفس والروح وحفظ الجوارح عن المخالفات.²

فهم بهذا الاعتبار يثبتون معرفةً وعلوماً فوق طور معرفة العقل والوحي، لأنهم يعتقدون بأن العارف يأخذ العلوم عن الله كشفاً ومباشرة وعن الله المحفوظ مطالعةً وعن النبي بواسطة الحق وبصيرة من ربه، وعلى هذا لا ينبغي رد علوم صاحب الأسرار والأحوال، إذ إنهم يأتون بأسرار الشريعة وحكمها مما هي خارجة عن قوة الكسب والفكر بل إنما تنالُ بالمشاهدة والإلهام.³

¹ مجموعة من المؤلفين في الندوة العالمية للشباب الإسلامي بإشراف: مانع بن حماد الجهني، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة (الرياض، دار الندوة العالمية للطباعة والنشر، 1420)، 261-262.

² أبو حامد الغزالي، الرسالة اللدنية، تحقيق: نجاح عوض صيام (القاهرة: دار المقطم، 1435هـ)، 4؛ مجموعة من المؤلفين، الموسوعة الميسرة في الأديان والمذاهب والأحزاب المعاصرة، 261.

³ محمد بن علي بن محمد، أبو بكر محي الدين ابن عربي، الفتوحات المكية في معرفة أسرار المالكية والملكية، تحقيق: أحمد شمس الدين (بيروت: دار الكتب العلمية، 2001م)، 55/1؛ عبد الكريم الجيلي، كشف الغايات في شرح ما اكتنفت عليه التجليات لابن عربي، تحقيق: محمد عبد الكريم النمري (بيروت: دار الكتب العلمية، 2008م)، 119.

وهم يتفاوتون في هذه المعرفة على حسب زهدهم وتركيتهم لنفوسهم، فدرجات الذوق عندهم ثلاثة مراتب: التواجد ثم الوجد ثم الوجود.

لذا يعطون لتلك المعارف والعلوم المرتبة الأسمى وحينئذ لا بد أن يقدموا الأفضل والأقوى على الأدنى درجة، والإشكال الأكبر عند هؤلاء هو أنهم وضعوا الذوق والكشف الروحي أفضل من الوحي المنزل وأخضعوا أدلته للمعرفة القلبية الموهومة التي لا تنبني على دليل علمي معتبر. ومتقدموا الصوفية كانوا على عكس ما وصل إليه الأمر بتأخيرهم، إذ لم يكونوا يعتمدون على الكشف العلمي إلى إذا وافق الكتاب والسنة، كما قال أبو سليمان الداراني: ¹ قد يقع في قلبي نكتة من نكت القوم، لكن لا أقبلها إلا بشاهدي عدل وهما الكتاب والسنة. ²

وأما موقفهم من تعارض العقل والنقل فينبني على نظرية المعرفة ومصادرها عندهم، فهم يثبتون التعارض بينهما كما قال ابن عربي الطائي: ³ وردت أخبار كثيرة مما تحيلها العقول في الجانب العالي وحقائق الأعيان وانقلابها مما يجب الإيمان به، ولا يقبله العقل. ⁴

¹ عبد الرحمن بن أحمد، أبو سليمان الداراني، الصوفي الزاهد من أهل السنة والجماعة وصاحب المواعظ البليغة والعبارات المؤثرة البديعة، ولد سنة 140هـ بدمشق، روى الحديث عن سفيان الثوري وعلقمة بن سويد، وتوفي سنة 215هـ. ينظر: شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: حسين أسد وشعيب الأرنؤوط وغيرهما (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405)، 186-182/10.

² محمد بن الحسين، أبو عبد الرحمن السلمي، طبقات الصوفية، تحقيق: مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الكتب العلمية، 1419هـ)، 76.

³ محمد بن علي، محي الدين ابن عربي الطائي، صوفي مشهور، ولد بأندلس سنة 560هـ، من مؤلفاته (فصوص الحكم) و(الفتوحات الربانية)، توفي سنة 638هـ بدمشق. ينظر: الزركلي، الأعلام، 281/6-282.

⁴ ابن عربي، الفتوحات المكية، 331/1.

وقال ابن القيم: يقول أصحاب الكشف والذوق: إذا تعارض ظاهر الشرع مع الكشف والوجد والذوق فإننا نقدم الذوق والكشف والوجد¹. وسبب ذلك كما قال ابن عربي أنهم يصرحون بأنه لا علم أشرف عندهم من علم الأسرار والكشف². إذ العلوم عندهم ثلاثة أقسام:

(1- علم العقل: وهو العلم الذي يحصل للإنسان سواء ضرورة أو مكتسبا عقيب النظر في

دليل.

2- علم الأحوال: وهو الذي يتحصل بالذوق فقط، ولا يستطيع عاقل أن يحدّه أو يقيمه على معرفته دليلا، ولا سبيل للحصول عليه إلى لمن اتصف بالذوق.

3- علوم الأسرار: وهو العلم الذي فوق منزلة العقل وأطواره، وطريقة حصوله هي نفث روح القدس في الروح، ويختص به النبي والولي³.

وبذلك يظهر موقفهم من قضية العقل والنقل ويمكن إجماله في ثلاثة أمور:

1- إثباتهم للتعارض بين العقل والنقل كما ذكرت آنفا.

2- تقديمهم للكشف والذوق اللذين هما من نتاج عقولهم.

¹ ابن قيم الجوزية، مدارج السالكين في منازل السائرين، تحقيق: مجموعة من المحققين (الرياض: دار عطاءات العلم؛ بيروت: دار ابن حزم، 2019م)، 313/2.

² ابن عربي، الفتوحات المكية، 54/1.

³ ابن عربي، الفتوحات المكية، 54/1.

3- تأويل النصوص التي لا توافق آراءهم التي حصلوها عن طريق الكشف والذوق، قال ابن عربي: جاءت الرسل والتعريف الإلهي با تحيله العقول، فنضطر إلى التأويل لتقبل، وبعض النصوص الأخرى التي لا تقبل التأويل فنضطر إلى التسليم¹.

خاتمة المبحث

والذي يراه الباحث أن أقرب المناهج المذكورة إلى الصواب هو منهج أهل الحديث لما يأتي:

- 1- ما قدمته من الأدلة واللوازم عند ذكر منهجهم.
- 2- في منهج أهل الحديث روعي التوازن المطلوب بين أدلة الشرع ومصادر المعرفة وعدم الخطّ والتنقيص من شأن الوحي والعقل.
- 3- فيه تعظيم لكلام الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم.
- 4- أن منهج الفلاسفة ودفاعهم لم يكن عن صحيح العلاقة بين الوحي والعقل الغريزي للإنسان بقدر ما كان دفاعاً عن الفلسفة، لكن بثوب الدفاع عن الدليل والنظر العقلي الذي كرم الله به الإنسان، وإلا لما كانوا يعطّلون كثيراً من نصوص الكتاب والسنة والتنقيص من شأنها بحجة عدم توافقها مع عقول آحادهم أو بعضهم، بل لذهبوا إلى إعمال قواعد الترجيح المسطورة في كتب أصول الفقه وقواعد علم المصطلح والمنطق واللغة وغيرها، ولوجدوا في ذلك بغيتهم.

¹ ابن عربي، الفتوحات المكية، 331/1.

5- أن مسلك غلاة الصوفية من أهل الكشف والعرفان يلزم منه عدم حاجة الإنسان المكلف إلى الوحي والعقل، فمادام أنه بإمكان الإنسان أن يحصل بذاته المجرد وبدون واسطة على المعارف والحقائق والغيبيات فلا حاجة عندئذ إلى مصدر خارجي يتلقى منه تلك الحقائق والمعارف، وهذا انحراف واضح ومردود بدلائل العقل والنقل التي ذكرتها في المبحث الثالث من الفصل الأول في الكلام عن دور العقل كمصدر للمعرفة.

ولا ينضبط أيضا القول بالكشف والذوق في إثبات المعارف والعلوم والعقائد، لأنه يمكن حينئذ أن يدّعي كل شخص بما لا يقرّ به الآخر بحجة دليل الكشف وما يتجلى له من المعارف، وبهذا ستكون هناك أديان واعتقادات لا حصر لها وعدم وجود علوم ومعايير ضرورية متفق عليها التي يُرجع إليها عند اختلاف العقول والمدارك. ومن ثمّ لا يحقّ لأحد أن يلزم غيره بما يعتقد أنه هو لتعدد الحقائق المتعارضة والتناقضة.

6- أن القول بالتعارض مصادم لحكمة الله كما فصلت فيه.

هذا ملخص موقف المدارس الفكرية الإسلامية حول جدلية التعارض والإجابة على مذاهب القائلين به، وإنما أطلت الكلام عند البحث في موقف المتكلمين لا سيما الأشاعرة منهم لأنهم أكثر الفرق مدافعين عن القول بوجود التعارض بين العقل والنصوص الشرعية، وذلك لكونهم أول من ألفوا في هذه المسألة المؤلفات المستقلة عن طريق التقعيد والتدليل والتمثيل نصرّة لمذهبهم طيلة العصور العابرة.

1.2. المبحث الثاني: الأسباب والبواعث على توهم التعارض

هناك أسباب عدة دفعت القائلين بمذهب التعارض، سأذكر في هذا المبحث أهمها، وهي:

1- ظنهم بأن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين كما قدمته في المبحث السابق¹، فمادام الدليل العقلي قطعياً وعارضه دليل ظني، فهذا بالطبع يعني أن يقدم الدليل القطعي الذي هو العقلي على الدليل النقلية المعطي للظن.

2- جعلهم الدليل العقلي قسيم الدليل الشرعي وتجرده الدليل النقلية عن تضمنه الجانب العقلي²، وهذا من أعظم أسباب القول بوجود التعارض، وهي مغالطة علمية والإجابة عنها واضحة جداً في آيات القرآن الكريم والسنة النبوية، فهما مليئان بالنصوص والأساليب التي تثير العقل وترتب النتائج على المقدمات المنطقية والعقلية التي تلزم أهل العقول التسليم والإذعان لها والإيمان بها.

وستأتي الإجابة بالتفصيل عن هذا الإشكال بالأدلة والأمثلة في منهج ابن تيمية عند تقسيمه للأدلة الشرعية.

3- تأثير الفلسفات الدخيلة المناقضة للشرع وخلطها بالمسائل الشرعية: وهذه المرحلة بدأت بحركة ترجمة كتب فلسفة ومنطق يونان على عهد خلفاء الدولة العباسية لا سيما على عهد الخليفة أبي جعفر المنصور، وهذه الحركة لعبت دوراً بارزاً في الفكر والثقافة والحياة الاجتماعية وغيرها، حتى صارت هذه الحركة من أعظم أسباب حفظ التراث اليوناني، لأن كثيراً من كتبهم فقدت ولم تبقى إلا ترجمتها، وامتد تأثير تلك

¹ الجرجاني، شرح المواقف للإيجي، 51/2؛ الآمدي، أبكار الأفكار في أصول الدين، 410/1.

² ابن تيمية، درء التعارض، 195/1-198.

الكتب إلى فهم نصوص الشريعة وتفسيرها حسب قواعد المنطق وسببت في تعارض بعض النصوص مع العقل في نظرهم.

4- انتشار الإسلام وتوسع رقعة دياره، في بداية المبحث السابق ذكرت بأن القول بوجود التعارض لم يكن موجوداً ومعروفاً عند الصحابة والتابعين والأجيال الأولى من المسلمين، بل مع أنهم كانوا أصحاب عقول فقد كانوا يتلقون النصوص بالقبول والتسليم التام، لكن مع نشر دعوة الإسلام وكثرة الفتوحات أصبح الناس من جميع الثقافات والحضارات وبأفكار مختلفة يدخلون فيه ومازال بقايا أديانهم وفلسفاتهم موجودة لديهم، وهذه المقدمة أدت إلى اصطدام معارفهم ومعتقداتهم مع نصوص الوحي فنتج منه القول بالتعارض.

5- اختلاف مناهج الاستدلال ومصادر التلقي يؤدي إلى تفسير النصوص وشرحها وفق المنهج الذي يسلكه كل طرف وحسب الأدوات التي تتاح لها، فعندما ظهرت المدارس والمذاهب الفكرية والعقدية في الإسلام وذهب كل واحد منها إلى تفسير آيات القرآن والأحاديث النبوية وفق قواعدها مثل استدلال المتكلمين بحجة دليل الحدوث والأعراض في إنكار الصفات الفعلية لله تعالى الذي كان له أثر واضح في نشوء التعارض بين أدلة الصفات الموجودة في الكتاب والسنة والدليل العقلي الذي جعلوه أصلاً ومرجعاً عظيماً عندهم. ويتجلى أثر هذا الدليل بوضوح لا غبار فيه في قانون المعارضة الذي دندن حوله الإمام الرازي في كتابه أساس التقديس وصار محط نقد الإمام ابن تيمية في كتابه درء التعارض.

6- عدم الاعتناء بجمع النصوص المتعلقة بالموضوع الذي يقصد الكلام فيه، فأى موضوع لم تنظر فيه من جميع زواياه فلا يستقيم تصورك له ولا يخلو حكمك من نقص وإشكال، وهكذا بالنسبة لنصوص الدين، فالمسألة الشرعية إذا لم تجمع الأدلة الكلية والتفصيلية المعنية بها فقد يحدث التعارض. كما قال الإمام الشاطبي (رحمه الله) بأن مدار الخطأ في هذا الباب على حرف واحد، وهو الجهل بمقاصد الشريعة وعدم جمع

بعض أطرافها إلى بعض، وطريق الراسخين وأئمة الدين في مأخذ الأدلة واستنباط الأحكام هو أخذ الشريعة كالصورة الواحدة، وذلك بحمل المطلق على المقيد والعام على الخاص والمجمل على المفسر، بحسب ما هو ثابت من كليات المسألة وجزئياتها¹.

7- إعمال مجرد العقل للكلام في المباحث الغيبية المحضة وما ليس مجالاً للعقل بالخوض فيه²، وهذا بالطبع سيؤدي إلى التناقض في الحكم، لذلك قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾³، وذلك مثل مسائل صفات الله وقدم العالم ومباحث اليوم الآخر وغيرها من مسائل الغيب مما خاض فيها كثير من المتكلمين وقدموا فيها العقل على الأدلة الصحيحة من الوحي، لذلك أكثر المسائل العلمية التي وقع فيها الخلاف فهي من هذا القبيل.

8- قصر فهم المخلوق عن إدراك جميع معاني النصوص الشرعية وأسرارها وحكمها وظن أن هناك تعارضاً بين نصوص الكتاب والسنة نفسها، فبمجرد عدم فهمه لبعض النصوص سيلجأ إلى ردّها وتعطيلها أو تأويلها تأويلاً غير سائغ.

9- عدم التتبع في دراسة الأسانيد والتأكد من صحتها: كثير من النصوص التي ادّعي فيها التعارض عند البحث والتتبع يظهر بأنها غير صحيحة وبعضها موضوعة مختلفة، سآبين ذلك في الفصل الثالث بالأمثلة.

¹ الشاطبي، كتاب الاعتصام، 311/1.

² أحمد قوشتي عبد الرحيم، مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية (السعودية: مركز تكوين للدراسات والأبحاث، 1439هـ)، 313.

³ الإسراء 36/17.

10- خلط المسائل العقلية المحضة مثل الحساب والهندسة والطبيعات الظاهرة بالمسائل الشرعية

التي تفتقر إلى الدليل النقلي¹. بعض المسائل التي ادّعى فيها المتكلمون التعارض بين العقل والنقل هي من قبيل المدركات بصريح العقل كما سأفصل في هذا الأمر في الفصل القادم.

11- عامل اللغة، الاختلاف في دلالات الألفاظ وفنون القول في اللغة العربية التي هي لغة القرآن

والحديث النبوي، وحمل اللفظ الشرعي على المعنى الذي يريده له تأثير ودور حاسم في تفسير النصوص فيكون ذلك سببا لنشوء القول بالتعارض، حيث كثير من المصطلحات قد تحمل أكثر من معنى، فترتب على ذلك اختلاف في وجهات النظر وعارضوا بها الأدلة السمعية.

مثل تفسير كلمة "يد" الواردة في النصوص الشرعية: فلها معنى حقيقي متعارف عليه عند أهل

اللغة، لكن بعض المفسرين فسرها بالمعنى المجازي (القدرة أو السلطة)، مما يؤدي إلى تفسيرات مختلفة.

12- محاولة تنزيه الشريعة عن التناقض الموهوم بين ظاهر بعض النصوص ودفع التناقض بينهما

بتأويلات بعيدة ومعقدة مما فيها نوع من التكلّف قد سببت في النتيجة إلى حدوث شيء من التعارض.

13- تفاوت قدرات العقل من شخص إلى شخص آخر: إن اختلاف قدرات العقل بين الأفراد

يمكن أن يؤدي إلى تباين في تفسيرهم للنصوص الشرعية وفهمهم لها، مما قد يسبب اعتقاد بعض الأشخاص بوجود تعارض بين العقل والشرع.

¹ بن علي حسن، منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد، 361/1-362.

هذا ما ظهر لي بعد دراسة أقول القائلين بالتعارض وأدلتهم من أسباب توهم وجود التعارض بين الدليل العقلي والدليل السمعي.

1.3. المبحث الثالث: الأدلة الشرعية، أنواعها وسماها وأقسام دلالاتها، وفيه ثلاثة مطالب

1.3.1. المطلب الأول: أنواع الأدلة الشرعية

ظن كثير من أهل الكلام أن الدليل الشرعي عند الإطلاق يشمل الدليل السمعي فقط، وأن الدليل العقلي هو قسيمٌ للدليل الشرعي¹! يعني أن دليل الوحي ليس متضمناً للجانب العقلي، وهذا مما دفعهم إلى القول بوجود التعارض بين الأدلة النقلية والأدلة العقلية، وهذا خطأ منهجي في سلوك الطريق الاستدلالي للوصول إلى معرفة أصول الاعتقاد، بل الذي عليه طائفة من العلماء المحققين الذين سندكرهم -بإذن الله- أن الدليل العقلي دليل شرعي معتبر في الدين الإسلامي وهو قسيم للدليل النقلية السمعي، وبذلك يتبين لنا أن الدليل الشرعي ينقسم إلى ثلاثة أقسام:

الأول: الدليل العقلي السمعي: فهو دليل عقلي باعتبار أن العقل يعلم صحته مستنداً ومعتماً

على المعارف والبديهيات الضرورية التي عنده، وفي نفس الوقت هو دليل شرعي سمعي لأن السمع -الوحي- نبّه عليه وأرشد إليه.

¹ أبو منصور الأسفرايني البغدادي، كتاب أصول الدين (اسطنبول: مطبعة الدولة، 1928م)، 9.

الثاني: الدليل العقلي: وهو ما يدل بنفسه على وجود حقيقة ومعلوم، كالخلق؛ فهو دليل عقلي على الخالق، حتى وإن لم يأت به الشرع فالعقل يدركه ويستطيع أن يوظفه في الحصول على المعارف والحقائق، فوجود الخالق يمكن الاستدلال عليه بالعقل ومثل علم الله وحياته واتصافه بصفات الكمال وغير ذلك.

فما ورد من العقليات في النص الشرعي فهو شرعي عقلي، وأما الدلالات العقلية التي أذن فيها الشرع لكن لم يرد بها نص فهي شرعية عقلية أيضاً، لإذن الشارع فيها.¹

الثالث: الدليل السمعي المجرد: وهو الدليل الذي ثبت عن طريق الوحي، أي: ما كان طريق العلم به السمع الوارد في الكتاب أو السنة والآثار مما ليس للعقل طاقة ومجال بالخوض فيه²، لأنه ليس كل ما جاء بواسطة النقل مما يستطيع العقل إدراك كُنْهِهِ وحقيقته الدقيقة، لكن ليس معنى ذلك أنه جاء بشيء مخالف للعقل، بل جاء بشيء فوق قدرات العقل. وكما قال الإمام ابن أبي العز الدمشقي وابن تيمية أن الشريعة قد تأتي بمحارات العقول ولكن لا تأتي بما تستحيله العقول (يجب الفرق بين ما يعلم العقل بطلانه وامتناعه، وبين ما يعجز العقل عن تصوره ومعرفته)، إذ ليس من شأن العقل كما قررناه سابقاً أن يستقل بذاته في إدراك جميع الأشياء، فالأول: من محالات العقول، والثاني من محارات العقول، والرسول عليهم السلام يخبرون بالثاني³

¹ علي بن محمد العمران، لذي حجر (الرياض: دار إبراهيم محمد السعيد، 1439هـ)، 27.

² محمد بن أحمد، شمس الدين السفاريني، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية (دمشق: مؤسسة الخافقين ومكتبتها، 1402هـ)، 3/2.

³ ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن حسن وآخرون (السعودية: دار العاصمة، 391/4؛ ابن أبي العز الدمشقي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني (بيروت: المكتب الإسلامي، 1408هـ)، 399.

وهذا يبين أيضا ما ذكرناه في مبحث مجالات الاستخدام العقلي من ضعف الخلق وصفاته المخلوقة وضرورته وحاجته الماسة للوحي الإلهي حتى يهتدي لأمر دينه وتستقيم أمور دنياه.

ملاحظة هامة: لو نظرنا في أدلة القرآن والسنة واستقرأناها لوجدنا أن أكثرها هي من قبيل القسم الأول، وهذا يجعلنا أن نتنفس الصعداء ونكون مطمئنين باعتقادنا، ونعرف قدر هذا الدين العظيم الذي يتوافق مع العقل البشري ولا يخالفه في أي مبدأ أو جزئية، بخلاف الأديان والاتجاهات المملوءة بالتناقضات والخرافات والمستحيلات العقلية، لذلك نرى من المناسب أن أذكر في المطلب الآتي على سبيل الإيجاز والاختصار بعض السمات والخصائص التي اتصف بها هذا الصنف من الأدلة (أي: الأدلة العقلية النقلية).

1.3.2. المطلب الثاني: بعض سمات الأدلة العقلية النقلية

1- إلهية المصدر: وهذه من أعظم مزايا دلائل الشرع فهي مبرأة من أي خلل ونقصان، لأنها منزلة من عند الحكيم الخبير، إذ لم يترك الله خلقه سدى وهما لا يشترع ولا يأمر ولا ينهى، بل أنزل بعلمه نظاما ودستورا لا يخضع لأي زمان ومكان ولا يتأثر به، بل أدلته متعالية فوق كل مكان وزمان وكل بيئة ومحيط، وصالحة لكل الأحوال والظروف، فلا تُقارن أدلة شريعة الله بآراء الناس وتحليلاتهم المتغيرة بتغير المؤثرات،¹ قال الله سبحانه: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾،² وهذه السمة هي التي نتجت عنها وانبثقت منها جميع السمات الآتية.

¹ العمران، لذي حجر، 39-40.

² الشورى 11/42.

2- يقينية وبرهانية¹: أسلوب القرآن وكذا السنة أسلوب مغاير لجميع أساليب عرض الموضوعات

والحقائق والمعلومات، فهو أسلوب أخذ مقنع، حتى كفار قريش الذين لم يعترفوا به كوشي منزل لكنهم لم يملكوا أنفسهم إلا أن يعلنوا استسلامهم وعجزهم أمامها، ولم يستطيعوا استجابة تحدياته بأن يأتوا بمثل القرآن أو عشر سور مثل سور القرآن أو على الأقل أن يأتوا بسورة فقط، وهذه السمة هي التي جعلت أهل العقول والباحثين عن الحائق بالدلائل والبراهين في كل زمان ومكان أن يدعنوا للحق المنزل من الله ببراهين هادية إلى الحق ومروية للقل، قال سبحانه وتعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَاطِلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ

حَمِيدٍ².

3- تناسقها مع الفطرة البشرية: ليس في أدلة الشرع ما يناقض معالم الفطرة بل هما في غاية

الانسجام والتوافق، والله سبحانه وتعالى خلق الإنسان وفطره على ما يناسب الغاية التي من أجلها خلق³، فليس من الحكمة والممكن أن يتعارض فطرة خلقه وأدلة شرعه، بل العلاقة بينهما هي التعاضد والتكامل، قال الله تعالى: ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ﴾⁴، وقال سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَٰلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾⁵، فعبر بالفطرة وفسترها بأنها هي الدين الحنيف والدين القيم. وكثيرا ما يستدل على وجود الله بأدلة الفطرة وغرائرها مثل مبدأ السببية وغيرها.

¹ العريفي، الأدلة العقلية العقلية على أصول الاعتقاد، 94؛ العمران، لنبي حجر، 44.

² فصلت 42/41

³ العمران، لنبي حجر، 40-41.

⁴ الأعراف 54/7.

⁵ الروم 30/30.

4- السهولة والواقعية¹: أدلة الشرع تتميز بأنها في غاية الوضوح والجلاء، بحيث يستطيع العالم ومن

دونه أن يفهمها بدون عناء وصعوبة كبيرة، وإن كان لا يستوي في فهمها الجميع، وبهذا يتميز الدليل العقلي القرآني عن القياس المنطقي بأنه قريب من الناظر ويربط المستدل بمطلوبه مباشرة من غير تطويل.

5- الإيجاز والاختصار والجزالة: أدلة الوحي مع اختصار ألفاظها فهي تتضمن معاني عظيمة

ودلالات كثيرة أتم وجوه البلاغة، كما قال النبي عليه الصلاة والسلام: (أُعطيْتُ جوامع الكلم)،² أي: قليلة الألفاظ كثيرة المعاني، وأما أدلة غير الشرع فقد تحتاج إلى كثير من المقدمات الطويلة التي تشتت ذهن وتبعد المقصود مثل الأدلة التي وظفها أهل الكلام لتقرير مسائل الاعتقاد من دليل الحدوث والجوهر والعرض وغيرها التي لا يستفيد منها إلا أناس قليلون.

6- التنوع والكثرة³: وهذا من المزايا المهمة للأدلة العقلية الشرعية، إذ كثرة الأدلة والأقيسة والأمثلة

لتقرير قضية مثل الاستدلال على وجود الله بدليل الاحكام والالتقان والاستدلال على وقوع اليوم الآخر وغيرها من المسائل مما يساهم في ترسيخ قواعد القضية وتعزيزها في ذهن المتلقي وأدعى لإقناع المخالف، لذلك قال السيوطي (رحمه الله): قال العلماء إن القرآن قد اشتمل على جميع أنواع الأدلة والبراهين، وما من برهان وتقسيم ودلالة وتحذير يبنى من المعلومات والمعارف العقلية والسمعية إلا نطق بها القرآن⁴.

¹ العمران، لذي حجر، 48-52.

² مسلم، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، 523.

³ العريفي، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، 105.

⁴ عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (مصر: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 1974م)، 60/4.

7- قرب الدليل وملايسته للمستدل: إن أكثر نصوص الشريعة نزلت في سياق وقائع المجتمع

ومعالجة قضاياها، فهي ليست نظريات بعيدة عن واقع الناس بل تتعلق بأصحاب تلك القضايا بشكل مباشر، ولكن هذا لا يعني أن تجعل هذه الأدلة والأحكام خاصا بواقعة أو زمن أو أشخاص، إذ من القواعد المقررة في علوم القرآن والتفسير أن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهذا يعزز من فعالية أدلة الشريعة وأنها صالحة لكل زمان ومكان¹.

8- التأثير النفسي على الإنسان: فائدة الشرع جمعت بين منطق العقل ومنطق العاطفة، إذ

الإنسان ليس مكونا من الجانب العقلي المحض، بل يشترك مع هذا الجانب قوة أخرى التي هي العاطفة في صنع القرار، بل قد يتأثر بعض الناس عاطفياً أكثر من تأثرهم بالجانب العقلي، فالتوازن مطلوب بين الجانب العقلي والجانب العاطفي من أجل تأثير أعمق وأشمل والشريعة راعت هذا التوازن بوضوح تام، قال تعالى: ﴿فَاعْرِضْ عَنْهُمْ وَعِظْهُمْ وَقُلْ لَهُمْ فِي أَنْفُسِهِمْ قَوْلًا بَلِيغًا﴾².

ففي سياق إثبات المباحث الغيبية والموت واليوم الآخر والنعيم والعذاب ذكر القرآن الكريم نوعين

من الأدلة، فالأهل الحاجة العقلية استدل بقوله: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ قَالَ مَنْ يُحْيِي الْعِظَامَ وَهِيَ رَمِيمٌ * قُلْ يُحْيِيهَا الَّذِي أَنْشَأَهَا أَوَّلَ مَرَّةٍ وَهُوَ بِكُلِّ خَلْقٍ عَلِيمٌ * الَّذِي جَعَلَ لَكُم مِّنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ

¹ - سعود بن عبد العزيز العريفي، الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد، 90-112؛ العمران، لذي حجر، 37 وما

بعدها بتصرف.

² النساء 63/4.

نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقَدُونَ * أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ¹.

وأما لتقرير ذلك من جانب الخطاب العاطفي والترغيب والترهيب استدلت بهذه الآيات: ﴿فَلَوْلَا إِذَا بَلَغَتِ الْخُلُوفَ (83) وَأَنْتُمْ حِينِيذٍ تَنْظُرُونَ (84) وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلَكِنْ لَا تُبْصِرُونَ (85) فَلَوْلَا إِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِينِينَ (86) تَرْجِعُونَهَا إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ (87) فَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُقَرَّبِينَ (88) فَرَوْحٌ وَرَيْحَانٌ وَجَنَّتْ نَعِيمٌ (89) وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ (90) فَسَلَامٌ لَكَ مِنْ أَصْحَابِ الْيَمِينِ (91) وَأَمَّا إِنْ كَانَ مِنَ الْمُكَذِّبِينَ الضَّالِّينَ (92) فَنُزُلٌ مِنْ حَمِيمٍ (93) وَتَصْلِيَةٌ جَحِيمٍ²﴾.

وهذا الاتزان ظاهر في تقرير كثير من المباحث الاعتقادية مما يطول المقام بذكرها.

9- الشمولية: والمقصود بها أن الشريعة لم تترك جانبا من جوانب العقيدة والأحكام والحياة مما يحتاج إليها الناس في أمور دينهم إلا وقد بينها أحسن بيان، كما قال تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ³﴾، وقال عز وجل: ﴿مَا فَرَطْنَا فِي الْكِتَابِ مِنْ شَيْءٍ⁴﴾.

وهذا ينجلي الجانب الجميل المخفي على كثير من مسلمي اليوم والذي شوّهه أعداء الدين باسم العقلنة في أن الإسلام أهمل العقل وأنه لا مكان للعقل فيه، لكن في الحقيقة لو نظر الباحث بإنصاف فسيجد أنه لم يعتنِ بالعقل ولم يحافظ عليه أحد كما اعتنى به الإسلام.

¹ يس 81-78/36.

² الواقعة 94-82/56.

³ الشورى 10/42.

⁴ الانعام 38/6.

1.3.3. المطلب الثالث: أقسام دلالات الألفاظ

إن لمبحث الدلالات دوراً كبيراً في قضية تعارض العقل والسمع، إذ من أسباب ودواعي نشوء القول بالتعارض كما أشرت إليه في المبحث السابق ما يحدث من الخلل والخطأ في مبحث دلالات الأدلة السمعية، فقد يُعارض دليل عقلي قطعي بدليل نقلي ظني، وهذا قد يكون بسبب التعارض الظاهر بين بعض النصوص.

لذلك من المهم جداً أن نعرف مبحث دلالات الألفاظ وأقسامها وما يجب تقديمها على الآخر عند التعارض، وليس بين الأدلة الشرعية تعارض البتة، وإنما قد يقع التعارض في نظر المجتهد، لكن بما أن دلالات الأدلة ليست على درجة واحدة من حيث الصحة والقوة والظهور، لذلك قُسمت الدلالات باعتباريات كثيرة مختلفة، وهذا الموضوع أي: مبحث الدلالات وإن كان علاقته بمسألة التعارض بين الأدلة السمعية نفسها أكثر من تعلُّقها بالتعارض الموهوم بين العقل والسمع، لكنني سأذكر فقط ما هو متعلق بموضوعنا ويخدم مشروعنا ويستفاد منها في موضوع تعارض الأدلة:

1- يرجح النص على الظاهر

(والنص: هو الدليل الذي لا يحتمل إلا معنى واحداً وكان لفظه دليلاً).

(والظاهر: هو الاحتمال الأقوى مما يحتمله الدليل مع احتماله لمعنى بعيد مرجوح)¹.

¹ ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله (الرياض: دار العاصمة، 1408هـ)، 670/2؛ بدر الدين الزركشي، البحر المحيط، 207/2؛ محمد أمين، أمير بادشاه الحنفي البخاري، تيسير التحرير (بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ)، 136/1-137.

فإذا تعارض عندنا دليلان في مسألة معينة، أحدهما نصٌ والدليل الآخر ظاهر، فينبغي تقديم الأول على الثاني. لأنه أدلّ على المراد ولعدم احتمال غيره¹.

مثال ذلك قول الله تعالى بعد ذكره للمحرمات من النساء التي يحرم منهن النكاح ﴿وَأُحِلَّ لَكُمْ مَّا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾² وكذلك قول الله تعالى: ﴿فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ مَنِّي وَثَلَاثَ وَرُبَاعَ﴾³، فظاهر الآية الأولى أطلق الزواج ولو بأكثر من أربع زوجات، لكن الآية الثانية قيدته بالنص الصريح، فهنا يقدم النص على الظاهر.

وأيضاً ورد تقييد آخر للآية بنص من النبي عليه الصلاة والسلام في أنه لا يجوز الجمع بين المرأة وعمتها أو بين المرأة وخالتها،⁴ وظاهر الآية قد يشعر بعدم حرمة ذلك، وهنا أيضاً يرجح النص على الظاهر⁵.

2- الظاهر يرجح على المؤول

والمؤول: صرف اللفظ إلى المعنى المرجوح لقرينة.

¹ علي بن محمد بن علي، ابن اللحام الدمشقي، المختصر في أصول الفقه، تحقيق: محمد مظهر بقا (الرياض: منشورات جامعة الملك عبد العزيز، 1400هـ)، 170؛ سليمان بن عبد القوي، نجم الدين الطوفي، شرح مختصر التحرير، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1407هـ)، 698/3..

² النساء 24/4.

³ النساء 3/4.

⁴ مالك بن أنس، الموطأ، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1406هـ)، كتاب النكاح، 21.

⁵ محمد إبراهيم الحفناوي، دراسات أصولية في القرآن الكريم (القاهرة: مكتبة الإشعاع الفنية، 1422هـ)، 264-265.

فإذا تعارض دليلان في مسألة من المسائل أحدهما ظاهر والآخر دلالة مؤولة، يجب تقديم الظاهر على المؤول، لأن الظاهر أدل على المراد، إذ وضوح دلالتها جلية ذاتية، وأما دلالة المؤول خفية ما لم تكن هناك قرينة تدعم هذا المعنى¹.

مثال ذلك قول الله تعالى قول الله تعالى: ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ﴾²، وغير ذلك من أدلة الصفات الخبرية التي أولها المتكلمون وصرفوها عن ظاهرها بقرينة البرهان العقلي الذي ادعوها، لكن تُقدّم عليه ظواهر نصوص كثيرة في هذه المسألة مثل قول الله تعالى: ﴿قَالَ يَا إِبْلِيسُ مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتُ بِإَيْدِيٍّ أَفَسْتَكْبَرْتَ أَمْ كُنْتَ مِنَ الْعَالِينَ﴾³، فدلالة الآية الثانية ظاهرة وجليّة ومقدمة على الأولى للأمور التالية:

1- أن ذكر التثنية للفظ (اليد) لا يفيد إلا حقيقة الشيء المذكور، بخلاف ذكر الواحد الذي يدل على ثبوت جنس الصفة، وبخلاف الجمع الذي قد يكون المراد منه إما أن أقلّ الجمع اثنان أو باعتباره مضافاً إليه ليناسب المضاف لأنه جمع مثل قول الله تعالى: ﴿مِمَّا عَمِلْتَ آيِدَيْنَا﴾⁴، ومثل قوله سبحانه: ﴿فَبِمَا كَسَبَتْ آيِدِيكُمْ﴾⁵، أما العدد المذكر الظاهر في الآية فلا يقبل التأويل أبداً.

¹ علي بن سليمان، علاء الدين المرداوي، التحبير شرح التحرير، تحقيق: عبد الرحمن الجبرين وآخرون (الرياض: مكتبة الرشد، 1421هـ)، 4126/8.

² الذاريات 47/51.

³ سورة ص 75/38.

⁴ يس 71/36.

⁵ الشورى 30/42.

2- أن الأصل في الكلام الحقيقة بالإجماع¹.

3- أن كلمة (أيد) ليست جمعاً لكلمة (يد) على الراجح من أقوال أهل اللغة والتفسير، بل هي مفردة من (التأييد)، ومعناها (القوة والقدرة) كقول الله تعالى: ﴿وَأَيَّدْنَاهُ بِرُوحِ الْقُدُسِ﴾²، أي: وقوّيناه، فآية ﴿وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ﴾³ ليست من آيات الصفات حتى تُعارض بها الآيات الأخرى التي وردت فيها إثبات تلك الصفة ويعارض بها العقل⁴.

4- تضافر الأدلة من القرآن والحديث الصحيح وتنوعها التي تؤكد على إثبات هذه الصفة، وهذا من أساليب نفي المجاز وتوكيد الحقيقة. فلو ورد دليل وحيد على تقرير شيء معين فمن الممكن أن يدعى فيه المجاز وقبول التأويل، أما إذا تضافرت وكثرت الأدلة وتطابقت في تقرير نفس الشيء فلا مجال للتأويل والمجاز أبداً.

وغير ذلك من الوجوه التي تلزمنا أن نحملها على الظاهر ونقدمها على المؤول.

¹ فخر الدين الرازي، المحصول، تحقيق: طه جابر العلواني (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418هـ)، 341/1.

² البقرة 87/2.

³ الذاريات 47/51.

⁴ محمد بن جرير، أبو جعفر الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن - تفسير الطبري -، تحقيق: أحمد شاکر (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ)، 438/22؛ علي بن أحمد، أبو الحسن الواحدي، الوسيط في تفسير القرآن المجيد، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون (بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ)، 180/4؛ محمد الأمين بن محمد الشنقيطي، أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن (بيروت: دار الفكر، 1415هـ)، 442/7.

ملاحظة: الذي وقف عليه الباحث من النصوص بدراسته وتتبعه للأدلة السمعية التي ادّعي فيها التعارض مع العقل، أغلبها إن لم أقل جميعها هي من قبيل هذا النوع من دلالات الألفاظ والأدلة، لذلك توهم كثير من الناس وجود التعارض بينهما.

3- المبين يرجح على المجمل

المجمل: ما لم تتضح دلالاته وتوقف بيانه ومراده على غيره¹.

المبين: ما وقع عليه البيان مما احتاج إليه. وقيل: هو الواضح بغيره².

مثال ذلك قول الله تعالى: ﴿وَالْمُطَلَّقَاتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ ثَلَاثَةَ قُرُوءٍ﴾³، فهذه الآية دلالتها مجملة، لأن لفظ (القرء) من ألفاظ التضاد ويحتمل معنيين، فقد يراد به الطهر وقد يراد به الحيض، فلا يعمل بهذه إلا بعد ورود البيان وهو قول النبي صلى الله عليه وسلم لفاطمة بنت أبي حبيش عندما اشتكت إليه الدم فقال لها (إنما ذلك عرق، فانظري إذا أتاك قرؤك فلا تصلي)،⁴ ففسر القرء بالحيض، فتقدم دلالة المفسر والمبين على المجمل.

4- المنطوق يرجح على المفهوم

(المنطوق: هو المعنى المستفاد من اللفظ من صريح اللفظ.

¹ أحمد بن علي، أبو بكر الجصاص الحنفي، *الفصول في الأصول* (الكويت: مطبوعات وزارة الأوقاف الكويتية، 1414هـ)، 64/1؛ أبو إسحاق الشيرازي، *التبصرة في أصول الفقه*، تحقيق: محمد حسن هيتو (دمشق: دار الفكر، 1980م)، 135.

² عبد الكريم بن علي التَّملة، *الجامع لمسائل أصول الفقه* (الرياض: مكتبة الرشد - ناشرون، 1439هـ)، 200.

³

⁴ - أبو داود، كتاب الطهارة، 1.

المفهوم: هو المعنى اللازم للفظ ولم يصرح به فيه¹.

مثال ذلك قول النبي عليه الصلاة والسلام (إنما الماء من الماء)² مع قوله عليه السلام (إذا جلس بين شعبها الأربع ثم جهدها فقد وجب الغسل)³، فمفهوم الحديث الأول يدل على عدم وجوب الغسل من التقاء الختانين إلا إذا نزل الماء، لكن الحديث الثاني دلّ بمنطوقه الصريح أنه إذا مس الختان الختان فقد وجب الغسل وإن لم ينزل الماء منهما، بدليل الزيادة الواردة في صحيح مسلم (وإن لم يُنزل)⁴، فوجب تقديم المنطوق على المفهوم.

5- الحقيقة تقدم على المجاز

الحقيقة: استعمال اللفظ فيما وضع له في العرف الذي وقع به التخاطب.⁵

المجاز: استعمال اللفظ في غير ما وضع له لعلاقة بينهما في العرف الذي وقع به التخاطب.⁶

وأما مثاهما فقد ذكرت آنفاً في مسألة تقديم الظاهر على المؤول.

¹ عياض السلمي، أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله (الرياض: دار التدمرية، 1426هـ)، 374.

² مسلم، كتاب الحيض، 343.

³ البخاري، كتاب الغسل، 5؛ مسلم، كتاب الحيض، 348.

⁴ مسلم، كتاب الحيض، 348.

⁵ الحسين بن علي، أبو عبد الله الشوشاوي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، تحقيق: د. أحمد بن محمد السراج وآخرون (الرياض: مكتبة الرشد، 1425هـ)، 384/1.

⁶ الشوشاوي، رفع النقاب عن تنقيح الشهاب، 398/1.

2. الفصل الثاني: منهج بن رشد وابن تيمية في التوفيق بين العقل والنقل.

2.1. المبحث الأول: نبذة عن حياة ابن رشد وابن تيمية ومكانتهما في الفكر الإسلامي

في هذا المبحث سأذكر موجزا من حياة العلمين ابن رشد وابن تيمية، وذكر بعض الجهود والمساهمات التي قدّماها في المجالات المختلفة من الفنون في الشريعة والفكر.

2.1.1. المطلب الأول: ابن رشد الأندلسي

هو أبو الوليد محمد بن أحمد ابن رشد الأندلسي، ولد بقرطبة عام 520 الهجري، نشأ في بيت عريق ومشهور بالعلم والأدب، والده أبو القاسم كان من فقهاء المالكية ومدّرّساً في جامع قرطبة، وجدّه المعروف بابن رشد الجد أيضاً من أئمة الفقه في المذهب المالكي.

درس كثيرا من العلوم السائدة آنذاك، فاشتغل بالطب والفقه وبرع فيه ودرس علم الكلام والفلسفة واللغة وغيرها، وألّف كثيرا من الكتب والرسائل بين وجيز ومتوسط وبسيط، من تصانيفه: (الكشف عن مناهج الأدلة) و(تهافت التهافت) و(وفصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال) و(جوامع كتب أرسطو في الطبيعيات والإلهيات) وشرح كتب أرسطو و(كتاب في المنطق) وغيرها في علم الكلام والفلسفة؛ وكتاب (التحصيل) في اختلافات العلماء؛ و(بداية المجتهد ونهاية المقتصد) في الفقه وكتاب (الكليات) في الطب وغيرها.

وكان ابن رشد قاضياً لقرطبة ثم لإشبيلية، لكن بسبب انشغاله بالفلسفة وصدور بعض الأفكار الجديدة عنه عُزل عن القضاء من قبل الخليفة الموحد أبي يوسف يعقوب المنصور وأُبعد إلى مراكش حتى توفي بها عام 595هـ.¹

وفي عدد من تصانيفه دافع عن قضايا الفلسفة وعن الفلاسفة، فيرى أن الفلسفة لا سيما الفلسفة الأرسطية وإن كانت من نتاج غير المسلمين، لكن مادام أنها تخدم الدين إذاً بوسع المسلمين أن يستفيدوا منها ما لم تتعارض مع مبادئ الشريعة الإسلامية. فقام بمحاولة التوفيق بين فلسفة أرسطو والفكر الإسلامي كما في كتابه (فصل المقال)، ودافع عن الفلسفة والفلاسفة في كتابيه: (تحافت التهافت) في رده على الإمام الغزالي وكتابه (مناهج الأدلة).

لكن مع ذلك استدرك في بعض كتبه على الفلاسفة أو ردّ عليهم، كما كتب مقالة في الرد على ابن سينا في تقسيم الموجودات إلى ممكن على الإطلاق وممكن بذاته وغير ذلك مما يظهر قراءته النقدية والتفحيفية في التراث الفلسفي.

2.1.2. المطلب الثاني: ابن تيمية

وأما ابن تيمية فهو تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام، ولد بجران سنة 661 هـ في بيت معروف بالعلم والديانة، والد ابن تيمية شهاب الدين عبد الحلیم من علماء الحنابلة المحققين بدمشق وجدّ ابن تيمية المشهور في كتب التراجم والفقهاء بأبي البركات مجد الدين من الحفاظ والأعلام صاحب كتاب:

¹ محمد بن أحمد بن قايماز، شمس الدين الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام (بيروت: دار الكتاب العربي، 1413هـ) 196/42-199؛ علي بن عبد الله، أبو الحسن المالقي الأندلسي، تاريخ قضاة الأندلس (المركبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا) (بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1403هـ)، 98-99.

(المنتقى من أخبار المصطفى ﷺ) حتى وصفه الإمام النحوي جمال الدين ابن مالك الأندلسي صاحب الألفية

بأن الفقه أُلين له كما أُلين الحديد لنبي الله داود عليه السلام.¹

تلقى العلوم الشرعية على يد علماء زمانه في صغر سنّه وبرع فيها وتأهل للتدريس والفتيا في التاسعة عشر من عمره، بلغ عدد شيوخه مائتي شيخ فأكثر²، وصنف التصانيف البديعة في عامة علوم الشريعة بلغ عددها أربعة آلاف كُرّس³ في حوالي (330) مؤلفاً (بل أكثر، جُلّها في علوم القرآن وتفسيره حتى بلغت ما يقارب (112) مؤلفاً).

ذاع صيت ابن تيمية في الأمة واشتهر بفرط الذكاء وحدته، وشهد له القاضي والداني، والموافق والمخالف بغزارة علمه وسعة اطلاعه، لا سيما في شأن المذاهب الفكرية والتيارات العقدية ومقالاتهم، لذلك قد لا تكاد تجد فرقة أو مذهباً عقدياً إلا بحث ابن تيمية في أعماق أصولهم، وجذور معتقداتهم.

ولعلّ من أسباب خوض ابن تيمية في المباحث الفكرية والعقدية وانشغاله بها ودافع كتابه كثير من رسائله وكتبه في هذا الباب هو أن المجتمع أو العصر الذي نشأ فيه ابن تيمية كان مليئاً باختلافات العقدية والاضطرابات الفكرية، لذلك ألّف في علم الكلام والعقيدة الإسلامية والمذاهب والتّحليل مؤلفاتٍ مستقلة كثيرة، مثل كتابه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) وكتاب (بيان تلبيس الجهمية) و(منهاج السنة

¹ شمس الدين أبو عبد الله الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق: حسين أسد وشعيب الأرنؤوط وغيرهما (بيروت: مؤسسة الرسالة، 1405)، 292/23.

² محمد بن أحمد، شمس الدين ابن عبد الهادي المقدسي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية (الرياض: دار عطاءات العلم، 1440هـ)، 7.

³ المقدسي، العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، 32.

النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية) و(بغية المرتاد) وكتابه العظيم (درء التعارض بين العقل والنقل) الذي هو محلّ بحث رسالتنا، وغير ذلك من كتبه المليئة بالمحاورات والمناظرات العقدية.

وقد عانى ابن تيمية بسبب تأثير تلك الاختلافات ومواقفه ودفاعه عما يراه حقاً فيها معاناتٍ شديدة، فقد تعرض لاتهامات عظيمة والضرب والتهديد بالقتل وسُجن عدة مرات حتى توفّي وهو مسجون بقلعة دمشق عام 728 هـ، وصلى عليه صلاة الجنازة خلقٌ كثير.¹

وابن تيمية وإن لم يدرك الفلاسفة الكبار، ولم يكن الاشتغال بالفلسفة في مستوى جيد في الوقت الذي ولد فيه ابن تيمية ونشأ فيه، بل كانت الاهتمامات سواء على مستوى الفرد أو الدولة بالفلسفة في أضعف أوقاتها وانخفاض واضح، لا سيما أنها كانت في فترة سقوط بغداد عاصمة العلم وخزانة الكتب على يد التتار، لكن كانت لابن تيمية مطالعة واسعة بالمجالات الفلسفية ودراية جيدة بمواضيعها وأقوال فلاسفة الإسلام وفلاسفة يونان، حيث أورد في جمعٍ من كتبه مقالات أرسطو وابن سينا والسهوردي² والغزالي وابن رشد وغيرهم، مع التعرض لكثير من مباحث الفلسفات القديمة والإسلامية، ولم تكن قراءته لها قراءة سطحية فحسب، بل كانت قراءة تفحيفية نقدية، ويقوم بالمقارنة بين أفكارهم ومبادئ الإسلام وأحكامها وتمييز الحق منها من الباطل.

¹ إسماعيل بن عمر، ابن كثير الدمشقي، البداية والنهاية (بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408هـ)، 156/14.

² يحيى بن حبش بن أميرك، شهاب الدين السُّهْرَوْدِي، ولد سنة 549هـ، كان فيلسوفاً مفرط الذكاء، برع في أصول الفقه والمنطق وغيرهما، لكنه اُتهم بقلّة التدين والانحلال والإلحاد، من كتبه: (التلويحات اللوحية والعرشية) و(هياكل النور) و(حكمة الإشراق)، مات مقتولاً سنة 587هـ بفتوى علماء (حلب) وبأمر السلطان صلاح الدين الأيوبي. ينظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، 207/21 - 211.

يحظى ابن رشد وابن تيمية مكانة سامية بين علماء الإسلام، لكن مع ذلك كما هو واضح في كل زمان ومكان أن لكل صاحب رسالة ومشروع مؤيدين ومعارضين، وهذان العالمان وإن كانا لم يسلمتا من النقد والتهم، لكن هناك كثير من أهل العلم رفع من قدرهما وأثنى عليهما واعتنى بتراثهما العلمي من ناحية التحقيق والشرح والاختصار سواء من علماء المسلمين أو غيرهم.

وبعد معرفة ما لهذين الإمامين من القدر والمكانة العالية التي حظيا بين المؤيدين والمخالفين، والقيمة العلمية التي عند كل منهما، اتضح للقارئ سبب اختيار مشروعهما في موافقة العقل للنقل، ورأي كل واحد منهما في هذه المسألة التي حيزت مجالا كبيرا بين علماء الفكر.

2.2. المبحث الثاني: منهج ابن رشد في التوفيق بين العقل والنقل

كما هو واضح من عنوان البحث أن الفيلسوف الأندلسي ابن رشد حول علاقة الشرع بالعقل يقول بوجود التوافق المطلق بينهما، وبني منهجه على بعض الأسس والمبادئ لإظهار هذا التوافق، واستخدام جملة من الأدوات والبراهين والأمثلة التي سأحاولها عرضها في هذا المبحث:

2.2.1. المطلب الأول: الاستدلال بالنصوص الشرعية على وجوب النظر العقلي

بدئ ذي بدئ لجأ ابن رشد للنصوص الشرعية وأصدر فتوى شرعية لتقرير منهجه الذي هو التوفيق بين العقل والوحي، وذلك بالاستدلال بجملة من الآيات على إيجاب النظر العقلي والقياس البرهاني، مثل قول الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ﴾¹، وقوله سبحانه: ﴿وَيَتَفَكَّرُونَ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَذَا بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا عَذَابَ النَّارِ﴾²، ففي الآيتين حث وإغراء على استخدام النظر والتأمل في جميع الموجودات،³ وجعلها علامات ودلالات على وجود موجدتها وصانعها وهذا هو القياس والاعتبار.

¹ الأعراف 185/7.

² آل عمران 191/3.

³ محمد بن أحمد، القاضي أبو الوليد ابن رشد الأندلسي، فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: ألبير نصري نادر (بيروت: دار المشرق، 1986م)، 27-28.

ولفظ (ملكوت السموات والأرض) أبلغ وأدق في هذا المقام الذي يتطلب تفكراً واعتباراً أكثر من استخدام لفظ (ملك السموات والأرض)، فأصل كلمة (ملكوت) هو (ملك) لكن زيدت فيها الواو على وزن (جبروت) لتدل على معنى ومدلول أقوى، ومعلوم أن الزيادة في المبنى زيادة في المعنى¹.

ومثل قول الله تعالى: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾² وهذه الآية وإن كان لها معنيان؛ أحدهما مقصود لسياق الآية التي حُتمت بها والتي أرشدت المؤمنين إلى تذکر عظمة الله وشكر نعمته بإجلاء يهود بني قريظة من المدينة بعد غدوهم العهد ونصر الله للمؤمنين وأن الله كلما أراد نصرهم فلا غالب لحكمه، وهذا موضع اعتبار وتذكر.

لكن المعنى الثاني والذي حمل عليها ابن رشد الآية هو أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات والتأمل والنظر فيها والغاية من وجودها، وأن هذه الآية نص صريح في وجوب استخدام القياس العقلي أو القياس الشرعي والعقلي معاً³ ويمكن أن يقال إنه استخدم هنا القاعدة المقررة عند أهل التفسير التي هي: (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب). وهذا وجه حق لا غبار عليه.

أما الآية الأخرى التي أتى بها فهي قوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُرِي إِبْرَاهِيمَ مَلَكُوتَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَلِيَكُونَ مِنَ الْمُوقِنِينَ﴾⁴ وهذه الآية سيقّت في الحديث عن رسول الله إبراهيم (عليه السلام) وتخصيصه بهذا العلم الشريف الذي هو معرفة الله والعلم به من خلال إظهار الله له دلائل وجوده ووتوحيده

¹ عبد الله بن مسلم، ابن قتيبة الدينوري، غريب القرآن، تحقيق: أحمد صقر (بيروت: دار الكتب العلمية، 1398هـ)، 156؛ محمد الطاهر بن محمد، ابن عاشور التونسي، تفسير التحرير والتنوير (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م)، 315/7-316.

² الحشر 2/59.

³ ابن رشد، فصل المقال، 28.

⁴ الأنعام 75/6.

وعظمته في المخلوقات، وذلك بالتفكر والتأمل فيها ليصل به إلى اليقين ويزداد إيماناً مع إيمانه. وكما هو ظاهر أن الآية هي في معرض الامتنان على خليله إبراهيم (عليه السلام).

وفي هذا دلالة صريحة بأن الأدلة العقلية إذا كانت صحيحة فهي معطية للعلم واليقين لمن كان سليم النظر والاستدلال.

فيتلخص مفاد أدلة الشريعة التي تعني بالقياس العقلي والنظر البرهاني في النقاط الآتية:

- 1- كثرة النصوص وتنوعها المتضمنة للحث على التفكير والتدبر والنظر العقلي في الموجودات واعتبارها علامات على معرفة الله سبحانه وتعالى بالبراهين والأدلة.
- 2- إيجاب الشريعة للنظر العقلي مثل الآيات التي سبق ذكرها.
- 3- الثناء على أنبيائه وصفوة عباده لاستخدامهم للقياس والنظر العقلي؛ مثل ثنائه على إبراهيم (عليه السلام) وذلك لسعيه في معرفة الحقائق عن طريق التعقل والتأمل.
- 4- ذم الذين يعطلون عقولهم كما أسلفته في الفصل الأول عند الكلام حول اعتناء الشريعة بالعقل.

وبهذا مهّد ابن رشد الطريق أمامه بالاستدلال بالنصوص الشرعية على إيجاب النظر والقياس، وينطلق من خلاله للأدلة الأخرى ليرسخ قواعد مشروعه المتمثل في مشروعية البحث الفلسفي والقياس العقلي كما سنراه في المطالب الآتية.

2.2.2. المطلب الثاني: المنطق والقياس العقلي

إن منهج ابن رشد التوفيقي يقوم بشكل كبير على مبدأ القياس العقلي البرهاني، وهذا يجربنا أن نعرف دور القياس وأنواعه في إرساء قواعد منهجه، فكما هو ظاهر أنه اهتم كثيرا بالقياس لتفسير النصوص الشرعية، والذي يثير الانتباه هنا أن نشير إليه هو أن ابن رشد قد سار على منهج أرسطو في ذلك أيضا، وقام بتلخيص كتابه (القياس لأرسطو)، وهو ضمن كتاب (الأورغانون) وكتاب (التحليلات الأولى)، إذ القياس أحد أعمدة التفكير الأرسطي.

والقياس وإن كان من مصادر التشريع الإسلامي، ومن أهم مسالك الاستدلال الاستنباطي فيها، لكنه منضبط بضوابط قد تختلف عن الأقيسة المنطقية الأخرى، لذلك احتاج ابن رشد أن يقوم بصياغة القياس الأرسطي صياغة جديدة ليتلائم مع أصول التشريع الإسلامي.

وعرف ابن رشد القياس بأنه: هو استنباط المجهول من المعلوم.¹

وهذا التعريف هو للقياس المنطقي العقلي الشمولي، وهناك القياس الشرعي أي الأصولي، ويستعمل

الأول في أصول الديانات والاعتقادات، وأما الثاني فيستعمل في فروعها.²

وكما ذكر الغزالي وابن تيمية في إثبات القياس العقلي والشرعي أن الناس صاروا فيه على أقسام

أربعة:

¹ ابن رشد، فصل المقال، 28.

² منصور بن محمد، أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق: محمد حسن محمد حسن الشافعي (بيروت: دار الكتب العلمية، 1418هـ)، 68/2.

(1- منهم من غلوا في إثبات القياس العقلي ووجوبه حتى قبل ورود الشرع وجحد القياس الشرعي، كالنظام من المعتزلة والإباضية والروافض وغيرهم.

2- ومنهم من اعتقد عكس ذلك، فنفي القياس العقلي وحصر الحقائق والأحكام في القياس الشرعي، كجماعة من أهل الحديث.

3- ومنهم من أنكر القياس الشرعي والعقلي معا، ذهب إلى هذا القول أهل الظاهر والغلاة من الحشوية.

4- ومنهم من أثبت كليهما، وهو قول أهل الأصول والقياسين من الفقهاء.¹

والذي يعتقده الباحث أن أصحاب القول الرابع هم على الحق الذي لا ريب فيه، وهم الذين جمعوا بين العقل والنقل، ونسب الغزالي رد القياس العقلي إلى الإمام أحمد وبعض أتباعه²، لكن أنكر ذلك أصحاب أحمد وأتباعه مثل أبو البقاء العكبري³ وابن تيمية وقال بأن أحمد إنما أنكر القياس والاستدلال الكلامي البدعي المخالف لأصول الشريعة والذي يكون ذريعة لنفي صفات الله، واستدل لذلك بقول الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِ

¹ الجويني، البرهان في أصول الفقه، 7/2؛ آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، 365.

² الجويني، البرهان في أصول الفقه، 8/2.

³ عبد الله بن أبي عبد الله الحسين، أبو البقاء العكبري البغدادي، نحوي بارع ومن فقهاء الحنابلة، ولد ببغداد سنة 538هـ، من أشهر كتبه: (شرح كتاب الإيضاح لأبي علي الفارسي) و(شرح ديوان المتنبي) وكتاب (إعراب القرآن الكريم) في مجلدين، توفي ببغداد سنة 615هـ. ينظر: أحمد بن محمد، ابن خلكان البرمكي الإربلي، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: إحسان عباس (بيروت: دار صادر، 1398هـ)، 100/3-101.

سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»¹، لكن الإمام أحمد نفسه استخدم القياس العقلي والحجج

العقلية في أصول الدين، بل هو من أكثر الأئمة استعمالاً لها، لأنه في حاجة ماسة إليها لإثبات الصفات الإلهية ورد شبهات أهل التعطيل والتجهم²، كما في كتابه المشهور الرد على الزنادقة والجهمية.

بل الحق إن الغزالي نفسه هو الذي ينكر القياس في المعقولات إذا كان القصد منه هو اعتبار شيء بشيء، ووقوف نظر في غائب على استثارة من شاهد³.

والذي يظهر لي أن كليهما شرعيان إذا صحت أداة النظر والدليل المنظور فيه، إذ وصف أحدهما شرعياً والآخر عقلياً يفهم منه أن القياس الشرعي شيء مبين مخالف أو مناقض للقياس العقلي، بل هو شرعي باعتبار أن الشريعة دعت إلى اعتباره وحث عليه في نصوص كثيرة.

لكن ليس بالضرورة أن يكون معنى هذا الكلام أن القياس الذي عني به المناطقة هو نفس القياس العقلي المعتبر المشروع في الإسلام، بل سأذكر عند البحث في منهج ابن تيمية الفروق بين القياسين.

وأما عناية ابن رشد للقياس فكانت بالغة للغاية، وأوجب القياس البرهاني وأنه هو أفضل أنواع القياس، وذلك لمعرفة الله معرفة صحيحة بالنظر في موجوداته، وذلك إنما يكون بمعرفة القياس وأنواعه وشروطه وأجزائه التي يتركب منها وأنواع المقدمات التي يعتمد عليها، ثم معرفة سائر أنواع الأقيسة التي تخالف القياس البرهاني، إذ القياس ينقسم إلى أربعة أقسام⁴:

¹ الأعراف 33/7.

² ابن تيمية، درء التعارض، 153-154.

³ الجويني، البرهان في أصول الفقه، 8/2.

⁴ ابن رشد، فصل المقال، 28-29.

(1- القياس البرهاني: هو القياس الذي يعتمد على مقدمات حتمية ضرورية وتؤدي إلى نتائج

يقينية.

2- القياس الجدلي: ما كان مقدماته مشهورة مسلّمة عند الخصمين، لكنها غير قطعية، ولا تؤدي

إلى نتائج يقينية قطعية لدى الجميع.

3- القياس الخطابي: هو الذي يعتمد على مقدمات وعظية غير منطقية، ويستخدم لإقناع

المخاطب والسيطرة على عاطفته، ولا يفيد إلا الظن.

4- القياس المغالطي: هو القياس الذي تبدو بمقدماته صحيحة شكلياً، ولكنه يحتوي على خطأ

منطقي يؤدي إلى نتيجة خاطئة.¹

ويعلّل ذلك بأنه كما أن الفقيه يُعمل القياس الفقهي الظني لاستنباط الأحكام الشرعية، ولا يكون

ذلك إلا بأن يعرف المقاييس الفقهية، فكَذلك الذي يريد معرفة خالقه أولى بأن يعرف أنواع القياس

العقلي لا سيما البرهاني.²

¹ أبو حامد الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تحقيق: سليمان دنيا (مصر: دار المعارف، 1961م)، 227؛ أحمد بن عبد المنعم الدّمْنَهْوري، شرح السلم المنورق المسمى (إيضاح المعنى المبهّم من معاني السلم)، تحقيق: مصطفى أبو زيد الأزهرى (القاهرة: دار البصائر، 1434هـ)، 118-119، فريد جبر وسميح دغيم وغيرهما، موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب (بيروت: مكتبة لبنان ناشرون، 1996م)، 705، 712، مع تصرف.

² ابن رشد، فصل المقال، 30.

وكما أشرت في بداية هذا المطلب إلى أن ابن رشد عدل عن بعض تقريرات أرسطو في قضية القياس، وذلك حتى يلتئم مع النصوص الشرعية، من ذلك أن ابن رشد ردّ تلك الأقيسة الأربعة إلى ثلاثة أشكال رئيسية من البراهين، وهي الخطابي والجدلي والبرهاني¹، وغير ذلك من التغيرات.

الغرض من هذين المطلبين أن ابن رشد أراد أن يجيب على تساؤل شائع بين الناس، وهو حكم دراسة الفلسفة والمنطق من جهة النظر الشرعي، فانتهى إلى القول بوجوب الفلسفة والاعتناء بالمقاييس العقلية²، وأن هذا هو الأداة الثاني الذي استعمله ابن رشد لإظهار التوافق بين العقل والوحي، وأن القياس العقلي ضروري لفهم النصوص الشرعية.

2.2.3. المطلب الثالث: وحدة الحقيقة وتعدد طرقها، والتكامل المعرفي.

مما أسهمت في تكوين مشروع ابن رشد خلفيته السابقة التي تتمثل بتأثير التراث الأرسطي، (لذلك قال بوجوب الاعتناء بكتب الفلاسفة الأوائل وأهل الثقافات الأخرى، سواء كان مشاركا لنا في الملة أو غير مشارك فيها³، لأن من المعلوم بالضرورة أنه يستحيل اكتمال المعرفة والوصول إلى الحقيقة الكاملة بمجهود فردي، من ذلك التأمل والكشف عن الموجودات والاستدلال بها على موجدتها، فإن من حسن الاستفادة من القياس العقلي أن نحصل على الآلات التي تمكننا على اعتبار الموجودات واستخراج الدلالة منها على صانعها، لذلك لا بد من الاستفادة بكتب من تقدمنا إلى اكتساب تلك المعارف والاستعانة بمحصولهم في

¹ ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية - الترجمة العربية -، ترجمة: كمال اليازجي (الشارقة: الدار المتحدة للنشر، 1974م)، 379.

² ابن رشد، فصل المقال، 33.

³ ابن رشد، فصل المقال، 31.

العلوم، لأن المعرفة كما ذكرنا تراكمية، وليس في وسع أحد أن ينطلق من نقطة البداية في أي علم من العلوم ويبلغ منتهاه، وضرب لذلك ثلاثة أمثلة، وهي:

(المثال الأول: العلوم التجريبية: مثل علوم الفلك والهندسة وغيرها، فلو لم يكن بسبب تراث المتقدمين الذي أفنوا عمرهم في الحصول على تلك العلوم والمعارف لما كنا نعرف مقادير الأجرام السماوية وتفاصيل الكون، ولبادرنا إلى القول بإنكار ما ثبتت حقيقته بأدلة قاطعة.

ولو فرض أن يكون إحدى تلك العلوم معدومة في زماننا هذا، وأراد أحد أن يبتكره ويتقن فيه لما وسعه ذلك ولو كان ذكيا بارعا ما لم يستعن بجهود من تقدّمه.

فكما أننا لا نستطيع أن نستغني عن كتبهم في العلوم والصنائع التي ذكرت آنفا، فكيف بصناعة الصنائع التي هي الحكمة! بل نحن بأمس الحاجة إليها، لأن العبد كلما كانت معرفته بها أكثر كانت معرفته بالله أتم وأصح.

المثال الثاني: علم الفقه وأصوله: أو من صنف فيه هو الشافعي في كتابه الرسالة وكان مصنفًا جيدًا، لكن لم يكن أمره في البداية كالذي استقر عليه فيما بعد، وذلك بعد أن تراكت جهود التّظار والفقهاء، واستفاد كل أحد ممن قبله من أهل المذاهب، وذلك بسبب الحجج والمناظرات التي وقعت بينهم.

المثال الثالث: آلة التذكية التي نستعملها، لا يشترط لصحة التذكية بها أن تكون من صنع المسلمين، بل يشرع استعمالها مادام فيها شروط الصحة¹.

من الجدير بالذكر أن يقال بأن المحاولة العظمى لابن رشد من ذلك كله هي محاولته بأن يصل إلى نتيجة، وهي أن دراسة الفلسفة والانشغال بها مما أوجبه الشريعة والعقل أيضا، لأن الشريعة والفلسفة تشتركان

¹ ابن رشد، فصل المقال، 31-33.

في هدف واحد وهو الوصول إلى الحق، لكن لكلٍ منهما أساليبه وطرائقه في البحث عن تلك الحقيقة، وتفصيل ذلك:

1- إن الشريعة كما أسلفته في المطلب الأول تدل على الصانع وحثت على معرفته بالبرهان¹، وبدلالة آيات الله المسطورة.

2- والفلسفة أيضاً لها نفس الغاية، لأنها ليس شيئاً أكثر من دلالاته على الموجودات، وهي تدل على وجود الصانع من جهة توظيف القياس العقلي الذي هو استنباط المجهول من المعلوم²، وذلك بدلالة آيات الله المنظورة.

3- وكما أن الشريعة تهدف إلى سعادة الخلق فكذلك الفلسفة. وبالتالي فإن الدين والفلسفة وجهان لعملة واحدة، فتهدفان إلى نفس الغاية، وطريقان لنفس الحقيقة، وأختان رضعتا من نفس المصدر، ومن المعلوم أن الحق لا يضاده الحق بل يؤيده ويدعمه ويعضده³. لكن وضع ابن رشد شروطاً للاستفادة من كتب المتقدمين وتراث الملل الآخرين، لأنما نراه في تراث الفلاسفة القدامى لا يخرج من احتمالين:

- ١- إما أن يكون موافقاً لقواعد الشريعة.
- ٢- وإما أن يكون مخالفاً ومناقضاً لها، فهذا يجب التنبيه عليه والتحذير منه مع إعدار صاحبه⁴.

¹ ابن رشد، فصل المقال، 29.

² ابن رشد، فصل المقال، 27-28.

³ ابن رشد، فصل المقال، 35، 58.

⁴ ابن رشد، فصل المقال، 33.

والشروط التي وضعها ابن رشد للاستفادة من كتب القدماء هي:

(1- أن لا تصادم هذه المعارف أصول الشرعية ومعارفها، بل كانت موافقة للحق بحسب النظر

البرهاني.

2- أن يكون مقصدهم مما في كتبهم هو المقصد الذي دلّ عليه الشرع وحثّ عليه، وهو الوصول

للحقيقة ومعرفة الصانع حق المعرفة وبلوغ السعادة.

3- أن يكون الناظر في كتبهم من عنده أهلية النظر وليس لكل أحد، وهو الذي جمع بين هاتين

الصفتين:

أ- أن يكون متصفاً بذكاء الفطرة: وذلك لأن المباحث الفلسفية من أصعب المباحث الفكرية،

وأيضاً لأن فيها الحق والباطل، فلو لم يكن الناظر ذكياً فطناً فلا يقدر على فهمها فهما صحيحاً، وعلى

التمييز بين الحق والباطل.

ب- أن يكون متحلياً بالأخلاق الفاضلة والعدالة الشرعية.

4- أن توظّف وتُستخدم تلك العلوم في خدمة الحق والدين.¹

لذلك يرى ابن رشد أن هؤلاء القدامى فضل علينا، وينبغي أن نشكرهم على سعيهم فيما قدموه،

لأن من لم يشكر الناس لم يشكر الله، ولكن مع ذلك لا يخلو عمل الإنسان من نقص وخطأ، فلهذا إذا رأينا

¹ ابن رشد، فصل المقال، 33.

في كتبهم شيئاً مخالفاً للحق علينا أن ننبه على خطأهم ونعذرهم¹، لكن مادام أن أغلب عمل هؤلاء ومعارفهم كانت صحيحة وفي خدمة الحق فينبغي أن نتلقاها بالقبول.

2.2.4. المطلب الرابع: أصناف الناس، وتقسيم الأدلة والنصوص الشرعية

تضافرت الأدلة من القرآن والسنة بأن المقصد الأعظم من نزول الشريعة الإلهية ومقتضياتها إسعاد جميع الناس في الدنيا والآخرة، وهذه السعادة لا تتحصل لهم إلا باجتماع أمرين قد دعت إليهما الشريعة، وهما:

1- العلم الحق: وهو معرفة الله وما له من حق على خلقه، ومعرفة سائر موجوداته على حقيقتها، ومعرفة السعادة والشقاء وأسبابهما.

2- العمل الحق: امتثال ما أمر الله به من الأفعال الظاهرة والباطنة التي توجب السعادة، واجتناب ما نهى الله عنه من الأفعال التي توجب الشقاء².

ولما كان الناس متفاوتين في التصور والتصديق حسب مداركهم وطبائعهم، وكان النبي صلى الله عليه وسلم مبعوثاً إلى جميع الخلق أحمرهم وأسودهم كما قال الله تعالى: ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا﴾³، فإن الحكمة الربانية اقتضت أن تكون شريعته متضمنة لجميع طرق التصديق بحسب فطر الناس وقرائحهم، إذ الناس في نظر ابن رشد ينقسمون إلى ثلاثة أقسام:

1- الخطابيون: وهم السواد الأكثر من الأمة، والذين يأخذون الشرع على ظاهره، وفي وسعهم

التصديق بالأقاويل الخطائية فقط.

¹ ابن رشد، فصل المقال، 33.

² ابن رشد، فصل المقال، 49-50.

2- الجمهور: وهم المتكلمون حسب معيار ابن رشد، والذين يحاولون فهم العقائد وتقريرها بالحجج

العقلية والأقاويل الجدلية.

3- البرهانيون: وهم الفلاسفة، وهؤلاء يلزمهم التأويل البرهاني المبني على المقدمات والأدلة

اليقينية¹.

فاتضح من ذلك أن الأدلة وطرق التصديق محصورة في ثلاثة أقسام، وهي: الخطابية، والجدلية،

والبرهانية، وأن أعلاها مرتبة هي البرهانية، لذلك فضل ابن رشد الفلاسفة على المتكلمين وغيرهم من علماء

الإسلاء، وذلك لأن القياس البرهاني ومقدماته ونتائجه يقينية، أما أدلة غيرهم فظنية.

ولو نظرنا في كتاب الله لوجدنا أنه اشتمل على جميع تلك الطرق، كما في قول الله تعالى: ﴿ادْعُ

إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالْحُكْمَةِ وَالْمَوْعِظَةِ الْحَسَنَةِ ۚ وَجَادِهُمْ بِالنِّبَاتِ ۚ إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ

سَبِيلِهِ ۚ وَهُوَ أَعْلَمُ بِالْمُهْتَدِينَ﴾²، فالخالق الذي أنزل الشرع هو أعلم ما هو مناسب لجميع أصناف الناس،

كما قال تعالى: ﴿أَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ﴾³، حتى يعم التصديق بجميع قضايا الشريعة،

ولا يكون لأحد حجة على الله، وبما أن أكثر الناس من الصنف الأول، فإن الطريقة الخطابية والوعظية هي

أكثر الطرق استعمالاً في القرآن والسنة.

وأما طرق التصور فتتخصص في اثنتين، وهما: إما تصور حقيقة الشيء، وإما مثاله وشبهه.⁴

¹ ابن رشد، فصل المقال، 34-39، 51-52.

² النحل 125/16.

³ المملك 14/76.

⁴ ابن رشد، فصل المقال، 49.

وهذا الاختلاف في المدراك إما راجع إلى فطرهم أو عاداتهم أو عدم توفر أسباب التعلم لديهم، فلا يكلف الله الإنسان فوق قدرته، بل كل واحد منهم يلزمه الطريق الذي هو مناسب ونافع له، وبما تقتضي إليه طبيعته وجبلته، فمن كان من عامة الناس ففرضهم إمرار النصوص على ظاهرها، ولا يجوز لهم تأ وأما الجمهور فيمكنهم التصديق بالتأويل الجدلي، وأما أهل البرهان فيتحتم في حقهم التأويل البرهاني.

وهذا التباين والتفاوت في نظر ابن رشد هو الذي اضطرنا أن نقسم نصوص الشرع إلى قسمين:

1- الظاهر: هي الأمثال المضروبة للحقائق والمعاني الشرعية.

2- الباطن: هي الحقائق الشرعية التي لا يدركها على كنهها إلى أهل البرهان.¹

وهنا يذهب ابن رشد إلى مذهب أهل التخييل والتمثيل من الفلاسفة، وهم الذين يعتقدون بأن المسائل الغيبية مثل صفات الله تعالى وغيرها إنما ضرب لهم الشرع أمثالا وأشباهها لها بما هو موجود في عالم الشهادة، ولا بد للجمهور أن يتمسكوا بظاهرها، وذلك تلطفاً ورحمة بهم، لأنهم لا يستطيعون سوى تخيل تلك الأشياء وقياسها بما له وجود ومثال شاهد، وليس في وسعهم تصورها على حقيقتها وكنهها، وهذا المبدأ يصرح به ابن رشد في غير ما موضع من كتبه ويسمي ذلك: التمثيل بالشاهد.²

لذلك جعل أصول الشريعة المتفق عليها ثلاثة أصول، وهي: الإقرار بوجود الله وبالنبوات وبالمعاد، وسبب حصر الأصول في هذه الثلاث هو أن جميع طرق التصديق والأدلة العقلية والنقلية تؤدي إلى معرفتها، ولا يعذر أحد بجحدها، وتأويلها كفر.³

¹ ابن رشد، فصل المقال، 45.

² ابن رشد، فصل المقال، 45-47؛ مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمود قاسم (الإسكندرية: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964م)، 205.

³ ابن رشد، فصل المقال، 48.

يتلخص مما سبق أن أنواع الأدلة وطرق التصديق منها ما هي مشتركة للجميع، وهي الأدلة الخطابية والجدلية، إذ بإمكان جميع الناس على اختلاف طبائعهم ومستوى إدراكهم تصديقهم لقضايا الشريعة من خلالها، ومنها ما هو خاص بفئة قليلة من الناس وهي الأدلة البرهانية¹.

وفي نظر ابن رشد تنسم الأدلة الأدلة الشرعية بثلاث خواص مما تدل على إعجازها:

(1- أنه لا توجد أدلة أتم إقناعاً وأكثر تصديقاً من الأدلة الشرعية.

2- أن النصرة والحقيقة والصحة الموجودة فيها طبيعية ذاتية وليست مكتسبة خارجية، حتى أنها لا يستطيع الوقوف على تأويلها إلا أهل البرهان.

3- أن فيها التنبيه والإعلام لأهل الحق من البرهانيين على تأويلها تأويلاً صحيحاً حقاً.²

ومن الجدير بالذكر أن مما استشهد به ابن رشد لإثبات الظاهر والباطن للنص في الأدلة الشرعية ما روي عن الإمام علي رضي الله عنه قوله: حدثوا الناس بما يعرفون، أتريدون أن يكذب الله ورسوله.³

لذا يرى ابن رشد أن من وسائل إمكان الجمع بين العقل والشريعة هو تصنيف الناس باعتبار طبيعة فطرهم ومستوى إدراكهم، وتقسيم الأدلة الشرعية حسب ظهور دلالتها وخفائها، وأن من لم يميز بين تلك الأصناف ولم يراع مراتبهم في المعرفة والفهم، سيكون سبباً لوقوع الشبهات عند العامة، وأن ذلك سيوهم الناس بأن هناك تعارضاً حقيقياً بين بعض أدلة الشريعة والمعارف الفلسفية.

¹ ابن رشد، فصل المقال، 50-51.

² ابن رشد، فصل المقال، 57.

³ البخاري، كتاب العلم، 3.

2.2.5. المطلب الخامس: ضرورة قانون التأويل، وأحكامه ودواعيه

إن العامل الرئيسي لفلسفة ابن رشد وحجّر الزاوية لمشروعه التوفيق بين العقل والشرعة هو التأويل، وهو الذي استغرق أكثر كتب ابن رشد التي تتحدث عن العلاقة بين العقل والوحي، بل خصص كتابه الشهير (الكشف عن مناهج الأدلة) بقضية التأويل، وبيان التأويلات التي أحدثها المتكلمون، وذلك أن ابن رشد يرى بأن علاقة الشرع مع الحكمة لا تخرج عن حالين:

- 1- إما أن يكون ما أدى إليه النظر البرهاني والحكمة مما سكت عنه الشرع، فهذا ليس محل الخلاف، وشأنه شأن كثير من الأحكام الشرعية التي سكت عنها الشرع، ثم استنبطها الفقيه بالقياس الأصولي.
- 2- وإما أن يؤدي النظر البرهاني إلى معرفة قد نطق بها الشرع، وهذا له حالان أيضا:
 - أ- إما أن يكون موافقا لما نطق به الشرع، وهنا أيضا محل وفاق ولا قول هنالك.
 - ب- وإما أن يكون مخالفا لظاهر الشرع، فهذا لا بد أن يُبحث عن التأويل على قانون التأويل العربي).

وهذا التعارض والمخالفة التي يشير إليهما ابن رشد فإنما هو يقصد التعارض الظاهر لا الحقيقي، بدليل أنه يرى من المحال عند البحث في أجزاء الشريعة ونصوص الوحيين عن شواهد هذا التأويل الذي يؤدي إليه النظر البرهاني أن لا يوجد ما يوافق هذا التأويل، بل سيجد الباحث ما يشهد بظاهرة بلا شك، ومن مارس وزاول هذه العملية سيحصل على ازدياد اليقين في قلبه، وهنا يستطيع أن يجمع بين المنقول والمعقول.¹

¹ ابن رشد، فصل المقال، 35-36.

فالدافع الأول الذي حمل ابن رشد على شرعنة التأويل هو إجماع الأمة على أنه لا يجب أن تحمل

جميع ألفاظ الشريعة على ظاهرها، كما أنه لا يجوز تأويل جميع النصوص.¹

وهناك دافع آخر جعل ابن رشد أن يلجأ إلى مبدأ التأويل؛ ألا وهو ورود الشرع متضمناً للظاهر

والباطن كما أشرت إلى ذلك في المطلب السابق، وأن الباطن لا بد لأهل العلم والبرهان أن يقوموا بتأويله

حتى يظهر المراد منه، وأن الله خصهم بذلك كما في قوله سبحانه: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ

فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِندِ رَبِّنَا﴾²، والذي حمل ابن رشد على دعوى تخصيص أهل العلم

الراسخين بالتأويل هو اختياره للوقف الوارد في الآية بأنه يكون على قوله تعالى: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾،

وليس على ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾، وهذا الوقف له دور كبير في تفسير الآية حسبما اختاره ابن رشد،

لأنه لو لم يكن كذلك لبطل الاستدلال الذي ذهب إليه ابن رشد، بل سيكون معنى الآية حينئذ أن الراسخين

في العلم لا يعلمون تأويل تلك النصوص المتشابهات، وإنما المدح الوارد في الآية سيكون متجهاً لصدق إيمانهم

بها وأنها من عند الله العليم، وليس إلى مبدأ التأويل.

فهذا الدافع حسب وجهة ابن رشد أنه الحكمة العظمى من وجود بعض الأدلة المتعارض ظاهرها

في الشرع، وهي تنبيه الراسخين في العلم حتى يقوموا بوظيفتهم ودورهم تجاه تلك النصوص وهي الجمع بين

تلك الأدلة التي معناها غامضة وخفية على كثير من الناس.

والتأويل كما عرفه ابن رشد: هو صرف اللفظ عن ظاهره المتبادر إلى الذهن إلى معنى آخر.

ويعتقد ابن رشد أن التأويل ينقسم إلى قسمين:

¹ ابن رشد، فصل المقال، 35-36.

² آل عمران 7/3.

1- التأويل الذي يدل عليه البرهان.

2- التأويل الذي لا يقوم عليه البرهان، ومن هذا النوع أكثر التأويلات التي صرح بها أهل الجدل

والكلام وظنوا أنها هي التي قصدتها الشرع¹.

لذلك يستطيع الباحث أن يلخص أحكام التأويل عند ابن رشد في النقاط الآتية:

1- أن يكون في الأشياء التي لم يثبت فيها إجماع يقيني²: أما في أصول الشريعة والاعتقاد التي

ثبت فيها الإجماع مثل الإقرار بوجود الله وبالنبوات والسعادة أو الشقاء الأخروي فلا يحق لأحد أن يؤولها³.

2- أن يكون وفق قواعد اللغة العربية وأساليبها.

3- أن يدلّ على هذا التأويل برهان⁴، وأما التأويل الذي لا يدل عليه دليل فقد حرّمه ابن رشد،

وأغلظ الأمر فيه وقام بإنكاره إنكاراً شديداً في مواضع كثيرة من كتبه.

4- أن ممارسة التأويل خاصة بالعلماء الذين هم أهل البرهان، أما الجمهور والعامة فيحرم التأويل

في حقهم، وخطأهم إثم محض غير مغفور، لكن لو أخطأ العلم في مثل هذه المسائل العويصة والدقيقة فهو

مأجور، وذلك لأنهم قاموا بواجبهم الشرعي الذي هو النظر في تلك المسائل، كالتبيب الحاذق الذي يقع

منه خطأ في مهنة الطب⁵.

¹ ابن رشد، فصل المقال، 51؛ مناهج الأدلة، 180.

² ابن رشد، فصل المقال، 37.

³ ابن رشد، فصل المقال، 44-46.

⁴ ابن رشد، مناهج الأدلة، 180.

⁵ ابن رشد، فصل المقال، 43-44.

فكما أن الفقيه الذي عنده القياس الظني ويحكم على المسائل العملية التي هي الحلال والحرام يشترط فيه أن يكون عنده أصول الاستنباط ومعرفة أدوات القياس والاجتهاد، فكذلك الحاكم الذي يحكم على الموجودات لا بد أن يكون متصفاً بتلك الصفات، بل هو أخرى بذلك¹.

5- أن لا يؤدي تأويل الشيء إلى نفي وجوده وحقيقته، مثل جحد المعاد والسعادة أو الشقاء الأخرى، لأن جحد الأصول المتفق عليها كفر².

6- عدم جواز نشر تلك التأويلات في كتب العامة والجمهور، بل لا بد أن تكون محصورة في كتب أهل البرهان، وإلا فليس كل أحدٍ أهلٌ لأن يدخل في فضاء التأويل الواسع الذي انحرف فيه خلق كثير، وليست كل المسائل الشرعية مما تقبل التأويل، بل قسم ابن رشد المسائل والمعاني الواردة في الشرع التي من شأنها أن تقبل التأويل وما لا تقبله إلى أربعة أقسام، لكن سأحاول أن أخصها في ثلاثة أقسام لتداخل تلك الأقسام بعضها في بعض:

أ- أن يكون المعنى المذكور والذي صُرح به هو الشيء نفسه، وذلك كالأصول الثلاثة التي ذكرناها، فهذا القسم لا يجوز فيه التأويل البتة، بل الجاحد لها أو المتأول كافر.

ب- أن يكون المعنى المصرح به مثالا للموجود وليس عين الشيء وحقيقته، وهذا يدخل فيه التأويل إلا أن تكون معرفة المقصود بأن ذلك إنما ذكر على جهة التمثيل صعبا وغامضا، فعندئذ يكون تأويله خطأ.

¹ ابن رشد، فصل المقال، 44.

² ابن رشد، فصل المقال، 48.

ج- أن يكون المعنى الذي صرح به مثالا للشيء، لكن لتحريك النفوس إليه، وليس لصعوبة فهمه ومعرفة وجه المثال فيه، بل يُعرف ذلك إما بنفسه أو بعلم سهل قريب، مثل حديث: (الحجر الأسود يمين الله في الأرض)¹.

والخطأ الوارد بسبب التأويل ليس خطأ يسيرا، بل الواقع فيه قد يصل إلى حد البدعة أو الكفر، لا سيما إذا كان في مبادئ الدين وأصوله²، لذلك ينبغي أن يعرف كل صنف من الأصناف التي ذكرها ابن رشد فرضه وما يجب عليه نحو تلك المسائل.

وحسب اعتقاد ابن رشد أن ادعاء الإجماع في النظريات والمسائل العلمية العقيدية في غاية الصعوبة، لذلك اشترط شروطا لإثبات الإجماع قد لا توجد حتى في الأمور العملية:

(1- أن يكون العصر الذي ادعي فيه الإجماع محصورا حدوده وأبعاده.

2- أن يكون علماء ذاك العصر معروفين عندنا أشخاصا وعددا.

3- أن يُنقل إلينا ذلك الإجماع بطريق التواتر)³.

إذن من مبررات ابن رشد التي دفعته لتجوز التأويل: اعتقاد عدم وجود الإجماع اليقيني في العلميات إلا في الأصول الثلاثة التي ذكرت، وحتى تفاصيل تلك الأصول يراها ابن رشد مجالا للاجتهاد وأن فرض كل أحد ما أدى إليه نظره واجتهاده⁴.

¹ ابن رشد، المصدر السابق، 51؛ مناهج الأدلة، 249-251.

² ابن رشد، فصل المقال، 52، 46-53.

³ ابن رشد، فصل المقال، 37.

⁴ ابن رشد، فصل المقال، 37-39، 44-48.

لذلك يرى ابن رشد ويؤكد في مواضع كثيرة في كتبه لا سيما (فصل المقال) و(مناهج الأدلة) بأنه ينبغي التشديد في قضية التأويل، وأنه يجب على أئمة المسلمين أن ينهوا عن التصريح بالتأويل للجمهور - لا سيما في أصول الشريعة - ونشره في كتب الأقاويل الخطابية والجدلية، وأن من صرح بالتأويل لغير أهله وبثه في غير كتب البرهان فقد دعا الناس إلى الكفر، وأن ذلك سيكون من أسباب إبطال الشرع ومقاصده بأسرها¹.

بل يرى أن التأويل الذي صرح به المتكلمون هو الذي فُرق الأمة، وجعلهم فرقا وجماعات وأفسد عقائدهم، وصار كل فرقة تدّعي بأنها هي الفرقة التي على الحق، بل بلغ الأمر ببعضهم بأن تبدّع أو تكفّر كل واحدة منها الفرقة الأخرى².

ويعتقد أيضا أن بث التأويل في غير كتب البرهان، أو تأويل المسائل التي هي أصول في الشريعة من أسباب حدوث التعارض عند العامة والجمهور إذ لا يستطيعون التوفيق والجمع بين الأدلة المتعارضة، وفي النتيجة سيقعون في الشبهات ويحاربون الحكمة وأهلها.

ثم بعد هذا المشوار الطويل وعرضه لقضية التأويل، يشير ابن رشد إلى السبيل الأكمل والطريق الأسلم والمنهج الأقوم لمن أراد سلامة دينه وعقيدته أن يتلقى المسائل الشرعية والقضايا العقدية لا سيما الغيبية على منهج الأسلاف الكرام، وهم الصدر الأول من هذه الأمة، الذين بلغوا مراتب التقوى والفضيلة الكاملة، وذلك أنهم كانوا يتمسكون بأدلة الوحي من القرآن والحديث، ويتلقون تلك المسائل كما هي على ظاهرها بدون الخوض في التأويلات البعيدة والتوجيهات المعقدة³.

¹ ابن رشد، فصل المقال، 52-53.

² ابن رشد، المصدر السابق، 55؛ مناهج الأدلة، 133، 251.

³ ابن رشد، فصل المقال، 56-58.

وإذا كان الاحتياط واجبا عند اختلاف الفقهاء في المسائل العملية الجزئية، فيكون أوجب في المسائل العقدية العلمية بقياس أولى، لأنه وإن كان التأويل مشروعا، فإن النصوص التي توجب التأويل فهي قليلة جدا بالنسبة للنصوص الظاهرة دلالتها، وهي إنما تخص الفئة الأقلية من المسلمين وهم أهل البرهان. وأما بعد اندراس العقد الأول من الأمة، وظهور التأويل فيمن بعدهم، وتخلل الأهواء والاعتقادات الفاسدة، قل التقوى والفضيلة، ونشأت الفرق وعظمت البلاء¹.

فأراد ابن رشد أن يكون مترنا في قضية التأويل، بحيث لا يلغي مبدأ التأويل من أصله، وأن لا يفتح المجال لكل أحد لما تعرض بسببه كثير ممن ليس من أهل البرهان للانحراف وتعطيل الشرائع وثوابت الدين.

2.2.6. المطلب السادس: نماذج على منهج ابن رشد

أشرت في المطلب السابق أن ابن رشد يقر بأن الشريعة متضمنة لجميع أنواع الأدلة العقلية والنقلية، وجميع الحجج العقلية مثل الحجة الخطابية والحجة الجدلية والحجة البرهانية، وفي هذا المطلب سأذكر بعض التطبيقات التي أملاها ابن رشد لتدل على الذي ادعاه، ويعتبر كتابه (مناهج الأدلة) متمما لكتابه فصل المقال، حيث قام في كتاب (الفصل) بإرساء قواعده من الناحية النظرية، ثم فصل ذلك في (مناهج الأدلة) وأقام عليها الأدلة العقلية المأخوذة من الأدلة السمعية.

¹ ابن رشد، فصل المقال، 56-58.

2.2.6.1. إثبات وجود الله

درج علماء العقيدة والكلام وفلاسفة الإسلام على أن يتعرضوا في كتبهم موضوع إثبات وجود الله تعالى، والتدليل على ذلك ماستطاعوا إلى ذلك سبيلا، ومن بين من اعتنى بهذا الموضوع المهم اعتناء بالغاً فيلسوفنا ابن رشد، فاستدل على إثبات وجود الله بثلاثة أدلة وهي: دليل العناية والاختراع والحركة، وحاول أن تكون أدلته عقلية مستمدة من الأدلة السمعية، وذلك حتى يصدق عمله على دعواه من توافق الشرع والعقل، ولأن الشرع جاء لجميع البشر وليس للخاصة فقط، لذلك يرى ابن رشد أن الذي سيقدمه من الأدلة هو الهدي القرآني الذي دعا من خلاله

فأول ما بدأ به أبو الوليد كتابه (مناهج الأدلة) هو ولم يكتف في هذا الكتاب بذكر ما يعتقده هو فقط، بل أراد أن يصحح فيه مسار المتكلمين في عرض العقائد، ففي البداية يأتي بأدلة المتكلمين لا سيما الأشاعرة التي تتمثل في دليل الحدوث والجوهر والفرد، ودليل الممكن والواجب، ثم يرد عليهم بأن أدلتهم إما غير صحيحة في الأصل، أو أنها صحيحة فقط للجمهور والعامة ونافعة لهم، لكنها ضعيفة غير كافية لإقناع أهل البرهان، وأقل ما في الأمر أن مقدماتهم في غاية الصعوبة لا سيما وأنهم أوجبوا النظر لصحة إيمان العبد ، وبعد ذلك يذكر أدلته من السمع ويستخرج منها وجه البرهان العقلي.

وأكتفي بعرض دليلين من أدلة ابن رشد وهما دليل العناية والاختراع، وأما دليل الحركة فهو يدخل ضمن الدليلين السابقين، لا سيما دليل الاختراع كما نبه على ذلك (حسام الألوسي) (انظر في ذلك مقالة على النت اسمها (الأسبوع الخامس أدلة وجود الله لابن رشد)

1- دليل العناية والاتقان، أو الأسباب الغائية: ويعني بهذا الدليل أن يقف الإنسان على أوجه

عناية الله بالإنسان، وأن جميع ما في السموات والأرض سُخرت من أجله.

وهذا الدليل يقوم على مقدمتين وهما:

1- المقدمة الأولى: أن جميع ما في الكون من مخلوقات جاءت موافقة لوجود الإنسان.

2- المقدمة الثانية: أن وجود تلك الأشياء لم يكن عن صدفة واتفاق، بل هي ضرورة، ضرورة من

فاعل مرید لوجود هذا الشيء وقاصد بهذه الهيئة.

فكل شيء حول الإنسان من الليل والنهار والشمس والقمر، والفصول الأربعة، وأنواع النباتات والجمادات والحيوانات، والأمطار والانهار، والهواء والماء والنار، موافقة لحياة الإنسان ووجوده موافقة تامة، فهذه وغيرها من الأجزاء المخلوقة التي تحيط بالإنسان والتي هي من مظاهر عناية الله بالإنسان فيها دلالة صريحة في فطر الناس على وجود الله، إذ هذا التناسق لا يقبله عاقل أن يكون عن صدفة، بل لا بد أن يكون موافقة جميع تلك الموجودات بهذا الشكل المترابط البديع وبمقاديرها المقدرة لها عن علة وحكمة من قبل ربّ مدبر مرید لذلك¹.

وكل الأشياء التي ذكرناها تشهد بذلك، ونضرب لذلك مثالا واحدا وواضحا: فالشمس التي نراها بأمر أعيننا لو كانت أعظم جرما مما هي الآن أو أقرب مكاناً لأحرقت وهلكت الحيوانات والناس والنباتات من شدة حرها، وكذلك لو كانت أبعد مكاناً أو أصغر جرماً لهلك المخلوقات التي على وجه الأرض من شدة البرد، ولو لم يك للشمس فلك مائل لما كان هناك شتاء وصيف أو ربيع وخريف، وكل هذه الأشياء

¹ ابن رشد، مناهج الأدلة، 150.

والمقادير ضرورة لوجود الإنسان وأنواع النباتات والحيوانات، ولو لم تكن لها الحركة اليومية لما كان هناك ليل ونهار،¹ ﴿وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾،² ﴿فَتَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾،³

والآيات التي نبهت على هذه المعاني فكثيرة جداً مثل قول الله تعالى: ﴿أَلَمْ نَجْعَلِ الْأَرْضَ مِهَادًا (6) وَالْجِبَالَ أَوْتَادًا (7) وَخَلَقْنَاكُمْ أَزْوَاجًا (8) وَجَعَلْنَا نَوْمَكُمْ سُبَاتًا (9) وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ لِبَاسًا (10) وَجَعَلْنَا النَّهَارَ مَعَاشًا (11) وَبَنَيْنَا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا (12) وَجَعَلْنَا سِرَاجًا وَهَّاجًا (13) وَأَنْزَلْنَا مِنَ الْمُعْصِرَاتِ مَاءً ثَجَّاجًا (14) لِنُخْرِجَ بِهِ حَبًّا وَنَبَاتًا (15) وَجَنَّاتٍ أَلْفَافًا (16) إِنَّ يَوْمَ الْفُصْلِ كَانَ مِيقَاتًا﴾،⁴ ومثل قول الله تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي جَعَلَ فِي السَّمَاءِ بُرُوجًا وَجَعَلَ فِيهَا سِرَاجًا وَقَمَرًا مُنِيرًا﴾،⁵ وغير ذلك من الآيات الكثيرة التي تتضمن هذا المعنى.

(2- دليل الاختراع: وهو إيجاد المخلوقات من العدم.

وهو ينبني على مقدمتين أيضاً:

1- أن كل موجودات ومخلوقات الكون محتزعة. وانتفاء هذه الصفة في حق غير الله مستلزم لإثباتها لله، إذ القسمة هنا ثنائية لا ثالث لها، فالله سبحانه وتعالى في آية سورة الحج: ﴿إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ

¹ ابن رشد، تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو، تحقيق: عثمان أمين (طهران: مؤسسة انتشارات حكمت، 1422هـ)، 160.

² الرعد 8/13.

³ غافر 64/40.

⁴ النبأ 6/78-16.

⁵ الفرقان 61/25.

اللَّهِ لَنْ يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ¹، يضرب هذا المثال لنفي صفة الاختراع والإيجاد من غيره ويصفهم بالعجز.

2- أنه لا بد لكل مخترعٍ من مُخْتَرَعٍ، وهذا مما اتفق عليه جميع العقلاء، فلا بد لكل حادث من محدث، ولا بد لكل حركة من محرك، ولكل مصنوع من صانع.

وهاذان الأصلان قد جُبلت الفطر الإنسانية على إدراكها سواء بالفعل أو القوة القريبة، وهذا يضطرنا أن نعرف جواهر الأشياء والمخلوقات واعتبارها حتى نستدل بها على معرفة الله تعالى، ونعلم وجه الاختراع الحقيقي والغاية المقصودة من اختراعها، كما قال الله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ مِنْ شَيْءٍ²، فكلما كانت المعرفة بالموجودات أكثر كانت المعرفة بموجودهم أتم وأكمل³.

القرآن الكريم مملوء بالآيات الشريفة التي تتضمن هذا معاني هذا الدليل، مثل قول الله تعالى: ﴿خُلِقَ مِنْ مَّاءٍ دَافِقٍ (6) يَخْرُجُ مِنْ بَيْنِ الصُّلْبِ وَالتَّرَائِبِ⁴، وقول الله سبحانه: ﴿وَالْآخِرَةُ خَيْرٌ وَأَبْقَى⁵، ومثل قول الله تعالى حكاية عن إبراهيم: ﴿إِنِّي وَجَّهْتُ وَجْهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ حَنِيفًا وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ⁶، وغير ذلك من الآيات.

¹ الحج 73/22.

² الأعراف 185/7.

³ ابن رشد، مناهج الأدلة، 151.

⁴ الطارق 7-5/86.

⁵ الغاشية 17/88.

⁶ الأنعام 79/6.

وهناك آيات جمعت بين أدلة العناية والاختراع كليهما، مثل قول الله سبحانه وتعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ * الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ۚ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾¹، فقوله سبحانه: ﴿الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾، فيه دلالة الاختراع، وقوله: ﴿الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾، فيه تنبيه على دليل العناية.²

ومثال آخر لهذا النوع من الأدلة التي تضمنت دليلي إثبات الله: ﴿وَأَيُّهُمُ الْأَرْضُ الْمَيْتَةُ أَحْيَيْنَاهَا وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا حَبًّا فَمِنْهُ يَأْكُلُونَ﴾³، وغيرها.

فمعرفة أصل العناية الإلهية بالإنسان وأوجه المنافع التي أودعها في المخلوقات، وكذلك معرفة مخلوقات الله من جهة هو مخلوق، مما يشترك فيها الجمهور والعلماء، لكن هناك قدر مميز بينهم؛ وهو أن العلماء يدركون تفاصيل هذه العناية والاختراع وأوجه موافقة المنافع وتناسقها مع خلقه الإنسان وفطرته، ووجه حكمة الصانع فيها والغاية المقصودة من اختراعها، وأما غيرهم فيدركون أن ذلك مصنوعة لها صانع فقط ونزرا قيلا من تلك المنافع في الجملة.⁴

¹ البقرة 21/2-22.

² ابن رشد، مناهج الأدلة، 152.

³ يس 33/36.

⁴ ابن رشد، مناهج الأدلة، 153-154.

وهذان الدليلان يضطران أي نفس للإيمان بوجود الله، ويفندان عقيدة الملاحدة والدهريين، فلولم يكن هذان الأصلان موجودين في فطر الناس ونفوسهم، لما كان الله يأخذ منهم العهد العظيم وهم في ظهر أبيهم آدم عليها السلام، كما قال الله تعالى: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا بَلَىٰ ۖ شَهِدْنَا﴾.¹

2.2.6.2. إثبات وحدانية الله

بعد أن أقام ابن رشد الأدلة على إثبات وجود الله، جعل هذه المقدمة منطلقاً له لإثبات وحدانية الله تعالى، إذ المتقرر في كتب الاعتقاد إن إثبات الرب وصفات الربوبية له وحده من مستلزمات وحدانيته في عبوديته وإلهيته، ولا يكتف أبو الوليد بالاستدلال بالأدلة السمعية والطريق الخطابي فقط كما قرناه في الدليل السابق، بل يجمع بين الأدلة السمعية والحجج العقلية المستنبطة منها، وفيما تعلق بهذا الموضوع ذكر ابن رشد ثلاثة أدلة، وهي قول الله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾،² ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾.³ وقوله: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذًا لَأَبْتَغُوا إِلَيَّ الْوَسِيلَ﴾.⁴

لكن في البداية يشير ابن رشد إلى شيء في غاية الأهمية في قضية التوحيد، ألا وهو معرفة حقيقة كلمة التوحيد (لا إله إلا الله) وما اشتملت عليه من الأجزاء، والغاية المقصودة منها، فيقول بأن كلمة التوحيد

¹ الأعراف 172/7.

² الأنبياء 22/21.

³ المؤمنون 91/23.

⁴ الإسراء 42/17.

ليست مشتملة على الإثبات فقط، بل تجمع بين النفي والإثبات¹، إذ النفي المجرد تعطيلٌ وعدمٌ محضٌ، والعدم ليس بتوحيد ولا بشيء، والإثبات المجرد لا يمنع المشاركة، لذلك لا يتحقق التوحيد إلا باجتماع هذين الأصلين، وهو إثبات الألوهية والوحدانية لله تعالى ونفيها عن سواه.

1- أما الآية الأولى ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾² فهي تدل على فرضية وجود إلهين أو مَلَكَيْنِ أو أكثر في الكون، مع اتفاقٍ في إرادة الأفعال عندهما، أنه يستحيل تدبير مدينة واحدة من قبلهما، لأنه يتعدّر صدور نوع واحد من فعل عن فاعلين، فينتج عن ذلك فساد المدينة بالضرورة.

وأما لو فرضنا أن يكون الفعل الصادر من أحدهما مع بقاء الذات الآخر عاطلاً، فهذا ينفي صفة الألوهية عنه، لأنه متصف الآن بالعجز، والمتصف بالعجز لا ينبغي أن يكون إلهاً أبداً الأبدية،³ فلزم أن يكون هناك إله واحد فقط.

2- وأما الآية الثانية ﴿مَا اتَّخَذَ اللَّهُ مِنْ وَلَدٍ وَمَا كَانَ مَعَهُ مِنْ إِلَهٍ إِذَا لَذَهَبَ كُلُّ إِلَهٍ بِمَا خَلَقَ وَلَعَلَّ بَعْضُهُمْ عَلَى بَعْضٍ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُصِفُونَ﴾⁴ فدلالتها متغايرة من التي قبلها، وهي في صدد فرضية وجود آلهة مختلفة الأفعال والتي لا يكون بعضها خاضعة ومطبعة للبعض الآخر، أنه يلزم من ذلك أن لا ينتج من أوامرهم وإرادتهم مصنوع وموجود بنفس الشكل والهيئة والنوع، بل الاختلاف في إراداتهم تؤدي

¹ ابن رشد، مناهج الأدلة، 155.

² الأنبياء 22/21.

³ ابن رشد، مناهج الأدلة، 155.

⁴ المؤمنون 91/23.

إلى الاختلاف في موجوداتهم ولا بد، لكن عندما نرى العالم واحدا وموجوداته متوافقة بعضها مع بعض، لزم أن يكون ذلك عن إله واحد وليس عن آلهة مختلفة الأفعال¹.

3- وأما الآية الثالثة ﴿قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ آلِهَةٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَابْتَغَوْا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا﴾².

فهي في دلالتها شبيهة بالأولى، حيث يمتنع صدور فعل واحد من إلهين في نفس المحل، لأنه لو فلو فرض وجود آلهة قادرة على إيجاد هذا العالم غير الإله الموجود، مع نسبة كل منهم إلى نسبة واحدة التي هي نسبة الخالقية للعالم، للزم أن يتبغي كل منهم العلو والاستواء على العرش مع الإله الموجود في نفس الوقت، إذ لا يستقيم الأمر أن يكون أحدهم دون الآخرين في الرتبة والمكانة، وهذا متعذر ومستحيل، لأن وجود أحدهم على العرش والآخرين دونه يُثبت في حق الآلهة الآخرين النقص والعجز المنافيان للألوهية³.

وهذا الدليل متقرر بالطبع والشرع للإقرار بوحداية الله سبحانه وتعالى، ويشترك في إدراك هذا الدليل العلماء والجمهور، لكن هناك تفاضل بينهم، حيث إن الجمهور يعرفون أصل الدلالة المأخوذة من الأدلة التي ذكرت، أما العلماء فيعرفون تفاصيل إيجاد العالم ودقائق أجزائه المترابطة بعضها ببعض كأعضاء الجس الواحد، والغاية التي من أجلها وُجد،⁴ كما أشار إلى ذلك الباري سبحانه وتعالى: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾ (43) تُسَبِّحُ لَهُ السَّمَاوَاتُ السَّبْعُ وَالْأَرْضُ وَمَنْ فِيهِنَّ وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَكِنْ لَا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ إِنَّهُ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا⁵.

¹ ابن رشد، مناهج الأدلة، 156.

² الإسراء 42/17.

³ ابن رشد، مناهج الأدلة، 156.

⁴ ابن رشد، مناهج الأدلة، 156-157.

⁵ الإسراء 44-43/17.

وبهذا استطاع ابن رشد أن يقيم الأدلة السمعية على إثبات وحدانية الله تعالى ويستنبط منها البراهين العقلية، ويرد بنفس الأدلة على المتكلمين الذين استدلووا بتلك الأدلة واستنبطوا منها دليل الممانعة أو التمانع، ولولا ضيق المقام لفصلنا في الموضوع ولنقلنا أجوبته عن أدلتهم.

3- إثبات صفة العلم لله تعالى

اقتصر ابن رشد لإثبات صفة العلم لله سبحانه على دليل واحد من القرآن، ألا وهو قوله تعالى ﴿يُؤْتِيكَ مِنْ دُونِهَا وَلَوْ لَا ضَيْقَ الْمَقَامِ لَفَصَّلْنَا فِي الْمَوْضُوعِ وَلَنَقُلْنَا أَجُوبَتَهُ عَنْ أَدْلَتِهِمْ﴾ (الملوك: ١٤)، (ووجه البرهان العقلي من الآية يظهر من جهتين: الجهة الأولى: الترتيب المرعي الذي في أجزاء المصنوع في كون بعضها من أجل بعض. الجهة الثانية: موافقة جميع تلك الأجزاء للمنفعة المقصودة من صنع هذا الشيء)¹.

وهذان الأمران في حد ذاتهما ينفيان فكرة الصدفة، وأن ذلك لم يحدث بصدفة واتفاق من قبل الطبيعة، بل حدث ذلك من قبل صانع رتب ما كان مفروضاً أن يكون قبل الغاية قبل البدء بالصنع، فيلزم أن يكون هذا الصانع متصفاً بالعلم ولا بد، وأما الطبيعة نفسها فمخلوقة مربوبة من قبل ذاك الصانع².

مثال ذلك: من نظر وتأمل في أجزاء البيت المكون من الأساس والحيطان والسقف، وأدرك أن كل واحد من تلك الأجزاء صنع من أجل الآخر، لاستدلال بذلك على أنه لا بد أن يكون هذا البيت من صنع

¹ ابن رشد، مناهج الأدلة، 160.

² ابن رشد، مناهج الأدلة، 160.

عالم بصناعة البناء. فكذلك أجزاء هذا الكون المتسق والمتراط أجزاء بعضها ببعض أن ذلك دليل صريح وواضح على اتصاف صانعه بصفة العلم¹.

والحجج العقلية والنقلية على إثبات صفة العلم لله تعالى كثيرة لا تحصى، والذي استدل به ابن رشد هو ما يتحقق من خلال النظر والتأمل في النظام الكوني المحكم، والتوازن في عناصره، والغاية المقصودة من وراءها، مما يدل دلالة تامة على أن هناك علماً كاملاً وراء هذا التصميم، إذ لا يمكن أن يكون ذلك ناتجاً عن الجهل، وصفة العلم من متضيات الكمال الإلهي، فلا ينبغي أن تتخلف بحال.

2.3. المبحث الثالث: منهج ابن تيمية في التوفيق بين العقل والنقل، وفيه ستة مطالب

2.3.1. المطلب الأول: تحرير مفهوم العقل وحجتيه

2.3.1.1. تحرير مفهوم العقل

للعقل منزلة عالية عند ابن تيمية، وله اهتمام بالغ وعناية كبيرة بالعقل والقضايا المتعلقة به، ومن مظاهر هذا الاهتمام تصديده لأكثر مسألة وأخطرها في التاريخ الإسلامي وهي مسألة طبيعة العلاقة بين العقل والشرع في مشروع ضخم لم يكن له مثيل لا من قبله ولا من بعده، وذلك في عشر مجلدات المطبوعة تحت اسم (درء تعارض العقل والنقل) والذي سيكون المصدر الأساسي لبحثنا، كما تعرض للمسألة أيضاً في غير هذا الكتاب مثل (مجموع الفتاوى) و(بيان تلبيس الجهمية) و(قاعدة في أن كل دليل عقلي يحتج به مبتدع ففيه دليل على بطلانه).

¹ ابن رشد، مناهج الأدلة، 160.

ويشبه العقل وعظيم دوره بقوة الإبصار الموجودة في العين، فكما أن العين إذا صاحبها ضوء الشمس والنار ستكتمل وظيفتها وستحقق الاستفادة منها، فكذلك العقل إذا اتصل به نور الإيمان والوحي¹ كانت البصيرة في العقل أتم وحكمه على الأشياء أصح وأرجح.

ولما كثر التنازع والاختلاف بين العلماء والفلاسفة في تعريف العقل وماهيته كما ذكرت في بداية البحث، وصار هذا الاختلاف من دوافع حدوث الجدلية التي نحن بصدد الكلام حولها، حاول ابن تيمية أن يحرر أكثر في حقيقة هذا المصطلح، وهذا من السمات الظاهرة في منهجية ابن تيمية في تقرير كثير من القضايا الشرعية بأن يبحث أولاً في المعنى الحقيقي للشيء وسبك المفاهيم حسب نظريته مرة أخرى، حتى صارت بعضها نظريات تُسبب إليه مثل مفهوم التأويل ونظرية الوجود والمعرفة واللغة وغيرها، ومن نتيجة استقراءه وتبعه لمصطلح العقل وصل إلى القول بأن العقل يطلق في اللغة والنصوص الشرعية وكلام العلماء على معان أربعة، وهي:

(1- علوم ضرورية: وهي الموجودة عند جميع العقلاء، وبها يفرق بين العاقل والمجنون الذي رفع عنه القلم، وهو مناط التكليف.

2- علوم مكتسبة نظرية: وهي المعارف التي يكتسبها الإنسان، وتطلب منه العمل بمقتضاها من فعل ما ينفع وترك ما يضر، ويدخل في هذا النوع ما هو ممدوح ومذموم، قال سبحانه وتعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾².

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 3/ 339.

² الملك 10/67.

3- العمل بالعلم: وهذا أخص وأدق معاني العقل الممدوح.

4- الغريزة: وهي آلة التعقل الموجودة في الإنسان، وصفة يميز بها بين الحق والباطل، ويكتسب بها العلوم التي تنفعه في الدنيا والآخرة، وهذا النوع قد تنازع فيه الناس وذهب بعضهم إلى عدم وجود هذه القوة في الإنسان، لكن السلف الصالح والأئمة على إثباتها، كما أودع الخالق قوة التبصر في العين¹.

ويميل إلى أنه عند الإطلاق وتجريده من السياق يراد به الأول الرابع الذي هو الغريزة التي في أنفسنا،² ولا نزاع في وجود النوعين الثاني والثالث ودخولهما تحت مسمى العقل، لكن الكلام المتعلق بموضوع التعارض إنما هو في النوع الذي هو مناط التكليف،³ وأما المعاني والإطلاقات الأخر فليس من العقل معارضتها بالوحي، لأنها غير متناهية وليست بمسلّمةٍ جميعها.

ومعرفة تعريف العقل لا سيما هذا التقسيم الذي ذكرته مهم جدا في قضية العلاقة بين العقل والنقل كما قدمته في تعريف المتكلمين للعقل، لأننا لو لاحظنا أن كثيرا من المعقولات التي عارض بها الناس أدلة الوحي إنما هي من قبيل القسم الثاني التي هي المعارف المكتسبة من مختلف المشارب والمصادر.

¹ ابن تيمية، بغية المرئاد، 260/1-261.

² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 3/338؛ درء التعارض، 1/89، 6/50.

³ ابن تيمية، بغية المرئاد، 260/1.

2.3.1.2. حجية العقل

اعتبر ابن تيمية العقل دليلاً شرعياً ثابتاً بالكتاب والسنة، وأنه من آيات الله الدالة على صدق الأنبياء وآلة الوصول إلى تصديق تلك الحقائق،¹ قال الله سبحانه وتعالى: ﴿سَتُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ ۚ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾²، ولو لا كان العقل من وسائل الوصول إلى الحق وأداة إلى اعتبار تلك الموجودات والآيات المنظورة في الكون، والاستدلال بها على وجود خالق لها وصدق رسوله عليهم السلام لما كان للأمر بالنظر فيها معنى وغاية.

والدليل الآخر الذي استدلل به ابن تيمية على حجية العقل هو قول الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾³، واعتبر الميزان الوارد في الآية المذكورة بأنه هو القياس الصحيح الذي من خلاله يسوّى بين المتماثلات، ويفرق بين المختلفات، وأن الله ألهم عباده معرفة ذلك ليقوموا بإقامة العدل، لكن ليس هو منطوق اليونان كما وهم الفلاسفة الإسلاميون، فالله سبحانه أنزل الرسل ووأنزل معهم الكتب والميزان وركّب في خلقه العقل قبل أن يوجد منطق اليونان الموجود الآن، وإن الرسل دلت الناس وأرشدوهم إلى ما يقوم به العدل ومعرفة الأقيسة العقلية التي يستدل بها على المعارف والمطالب الشرعية، بل وبيّن الله مسائل أصول الدين وبالحجج والأمثلة العقلية التي ضربها في كتابه ما لم يستطيع أحد من المتكلمين أن يأتي بمثلها.⁴

¹ ابن تيمية، قاعدة في أن كلّ دليل عقلي يحتج به مبتدع ففيه دليل على بطلانه، تحقيق: عبد الله بن علي السليمان آل غيهب (الرياض: دار أطلس الخضراء، 1441هـ)، 61-62.

² فصلت 53/41.

³ الحديد 25/57.

⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 9/ 239-242؛ 19/ 176؛ درء التعارض، 28/1.

بل يرى ابن تيمية أن العقل شرط ضروري في معرفة العلوم، وفي صلاح الأعمال وكما لها، وبالعقل يكمل العلم والعمل. لكن لا يطلق القول في ذلك، بل يحاول أن يصيب الوسطية في هذه المسألة، وأن العقل مع ثبوت حجته لا يستقل في حكمه على الأشياء، لأنه كما ذكرنا في بداية المطلب أن حكمه إنما يتم بواسطة نور الوحي والإيمان، كما أن العين إنما يصح نظره إذا اقترن به ضوء الشمس.¹

وفي هذا المطلب يتبين فساد قول من اتهم ابن تيمية بمعاداة العقل وجموده عنده، لكن عند البحث والتحقيق في القضية يتبين عنايته العظيمة بالعقل، لكن الذي يميز ابن تيمية من غيره هو كثرة التحرير والتدقيق في حقيقة تلك المصطلحات، لذلك مما قاله ابن تيمية عند عرض منهجه في تقرير التوافق بين العقل والنقل أنه سيستدل بنوعين من الأدلة، الأولى: الطرق الإيمانية والقرآنية، الثاني: الطرق والأدلة العقلية لمن لا يقتنع بأدلة القرآن والسنة.

2.3.2. المطلب الثاني: نقض القانون الكلي للتأويل

ذكرت في المطلب السابق أن ابن تيمية تصدى للكلام في موضوع بحثنا في كتاب مطول مستقل لهذا الغرض وهو كتاب درء التعارض، لكن لم يكن عمله هذا على سبيل الابتداء، بل الدافع الرئيسي لتأليف هذا الكتاب هو ما قام به أهل الكلام من إحداث القول بالتعارض بين العقل والنقل وتأسيس القواعد والنظريات، وتأليف الكتب في تقرير ونصر هذا القول، وقد أشرت في الفصل الأول إلى القائلين بهذا القول من المدارس العقدية وعلماء الكلام، وأكثر من تكلم في هذه المسألة وبنى أركانها ودافع عنها هو فخر الدين الرازي، وذلك في غير كتاب من كتبه لا سيما المشهور منها (أساس التقديس في علم الكلام)، ووصل على

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 3/ 338.

يده ما يسمى بالقانون الكلي الذي وضعه أئمة الكلام قبله مرحلة النضج والاكتمال، لذلك سأورد في هذا المطلب القانون المذكور ثم أستعرض بكلام ابن تيمية في فكّ عبارات هذا القانون ونقضه بما ذكره من الوجوه والأدلة والأمثلة واللوازم العقلية.

لكن لم يكن بحثه في هذه القضية ونقده لآراء المخالفين منحصراً في نقد المتكلمين وعلى رأسهم الفخر الرازي، بل قصد إلى نقد الفلاسفة أيضاً كابن سينا وابن رشد وغيرهما، لا سيما كتاب مناهج الأدلة وتحافت التهافت لابن رشد، مع مقارنة أقوال الغزالي وابن رشد وبيان وجه الصحة وخطأ في أقوالهما، وتقرير الوجه الصحيح من آرائهما.

أما عناصر القانون الكلي:

فالعنصر الأول: قبل أن أنقل مضمون القانون الكلي سأذكر تقسيم المطالب عند الرازي في العلوم

الشرعية، لأنه يتعلق بصلب مضمون القانون، وهو كالآتي:

1- قسم من هذه المطالب والمعارف لا يمكن إدراكها بالسمع، وإنما تدرك بالعقل، مثل العلم بذات

الله وعلمه وصحة المعجزات، لأن صحة السمع متوقفة على العقل.

2- قسم لا يعلم إلا بالسمع، وشرطه أن يحكم العقل بجواز وقوعه.

3- قسم يدرك بالعقل والسمع، كالعلم بوحدانية الله تعالى.¹

¹ الرازي، التفسير الكبير، 359/32.

العنصر الثاني: وهو نص القانون الذي تضمن الموازنة والترجيح بين أدلة العقل والسمع، ويحصر

العلاقة بينهما في حالات أربع كما ذكرته في الفصل الثاني، فيقول بأن الأدلة النقلية إذا تعارضت مع الأدلة العقلية القطعية فإنها لا تخلو إما:

- أن يُصدّق كلاهما، وتصديق كليهما تصديق للنقيضين معاً، لأنه جمع بين النقيضين، وهذا محال.

- وإما أن يُردّ مقتضى كليهما، وهذا محال أيضاً، لأن النقيضين لا يجتمعان ولا يرتفعان معاً.

- وإما أن يقبل ظاهر الدليل النقلية ويكذب الدليل العقلي، وهذا باطل، لأن صحة النقل إنما

تتوقف على الدلائل العقلية، لأن إثبات الصانع وكيفية استدلال المعجزة على صحة نبوة النبي إنما عرفنا عن طريق العقل، والقدح في العقل عقل في العقل والوحي معاً، وهذا سيؤدي إلى فساد كليهما وعدم انتهاضهما للاحتجاج والاستدلال.

- وتبقى الحالة الأخيرة وهي قبول الدليل العقلي، والدليل النقلية المعارض له إما أن يقال أنه غير

صحيح أو يقال بأن ظاهر النص غير مراد بل يجب تأويله، وإن لم نعلم تأويله أن يُفوّض علمه إلى الله¹.

ونجد أن كلامه مبني على مقدمات ثلاث، وهي:

1- إثبات أصل التعارض بين الأدلة العقلية والسمعية.

2- انحصار القسمة في أربع حالات بين الدليلين.

¹ الرازي، أساس التقديس في علم الكلام، 130.

3- بطلان الأقسام الثلاثة الأولى، وإثبات الصحة في القسم الرابع الذي هو تقديم العقل على

السمع مطلقاً.

وهذه الطريقة في العرض تسمى طريقة السبر والتقسيم، وهي من أضعف أنواع الطرائق لتحصيل المسائل والأقوال والحقائق في العقل عند ابن تيمية، وأما المتأخرون فكثير منهم يرى أنها من يقينيات العقل، وهي التي لجأ إليها الرازي لتقرير رأيه في هذه القضية.

وعندما جاء ابن تيمية إلى هذا القانون المثبت للتعارض قال بأنه يمكن أن ندفع التعارض بإجابتين:

1- الجواب المجمل: وذلك بوجود إيمان صحيح بالله ورسوله، والعلم بمراد الرسول صلى الله عليه وسلم أن ذلك في حد ذاته يوجب تيقن حقيقة وصحة ما ثبت عن النبي صلى الله عليه وسلم، وأن كلما عارض هديه وطريقته فغير صحيح في نفسه، وهي من جنس شبهات السوفسطائية وحجج المشركين التي وصفها الله بأنها داحضة، كما قال الله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يُحَاجُّونَ فِي اللَّهِ مِنْ بَعْدِ مَا اسْتُجِيبَ لَهُ حُجَّتُهُمْ دَاحِضَةٌ عِنْدَ رَبِّهِمْ﴾¹.

2- أما الجواب المفصل فقد قال بأنه يوجب العلم بفساد كل حجة معارضة لحجج الوحي على حدة، ومعرفة وجه الخطأ فيها². لذلك حاول ابن تيمية إظهار تناقض القانون الكلي في نفسه، وعدم ترابطه المنطقي ونقض مقدماته في وجوه كثيرة طويلة، وأغلبها لوازم واعتراضات عقلية منطقية من جنس أدلة خصومه،

¹ الشورى 16/42.

² ابن تيمية، درء التعارض، 21/1.

فهو يناضل خصومه بنظير سلاحهم الذي هي الحجج العقلية، وسأقوم في هذا المطلب بإيراد ما يتعلق بنص القانون تعلقاً مباشراً، وهي كالآتي:

أولاً: عدم التسليم للقسمة الرباعية الجامدة، بل القسمة الصحيحة هي أن يقال:

(1- إما أن يتعارض دليل عقلي قطعي مع دليل سمعي قطعي، وهذا محال، لأن القطعي لا يعارض القطعي أبداً.

2- أن يتعارض دليل عقلي ظني مع دليل سمعي ظني، وهنا يبحث عن الراجح فيقدم على المرجوح، سواء كان عقلياً أو سمعياً.

3- أن يتعارض قطعي مع دليل ظني، وهنا يقدم القطعي سواء كان عقلياً أم سمعياً¹.

ففي هذه الخطوة جعل ابن تيمية أفراد الدليل العقلي مساوياً لأفراد الدليل السمعي من حيث القوة وجهة الترجيح بينهما، فلا يصح أن يقدم أحدهما على الآخر بدون مرجح.

ثانياً: ردّ قاعدتهم المشهورة (إن العقل هو أصل النقل): إن أعظم مسوّغ جعل المتكلمين يشبتون التعارض بين الدليل العقلي والسمعي هو قولهم إننا إنما عرفنا صحة الدليل السمعي والنبوات وصحة المعجزات عن طريق العقل، فإذا تعارض العقل والسمع وقدمنا الدليل السمعي على العقلي فإن ذلك قدح في العقل الذي هو أصل صحة السمع، والقدح في الأصل قدح في الفرع، فإذا أبطلنا الدليل العقلي فقد أبطلنا الدليل السمعي تلقائياً، وبالتالي يبطل العقل والسمع معاً.

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 86/1-87.

فأجاب ابن تيمية عن هذه المعضلة والمغالطة المنطقية فقال: هذا الكلام يحتمل معنيين: إما أن يراد به أن العقل أصل في ثبوت الشرع، وهذا مردود عقلا وشرعا، لأن الثابت في نفسه لا يحتاج لإثباته إلى غيره، سواء علم الإنسان بثبوته أم لم يعلم، فوجود الله كان ولا يزال وجوداً ثابتاً، وإن لم يدركه أحد الخلق، وصدق الرسول والشرائع الإلهية حقائق قائمة بذاتها وإن لم يعلم بها أحد ولم يؤمن بها، لأن القاعدة المنطقية تقول: عدم العلم ليس علما بالعدم، يعني عدم علمنا بشيء لا يعني عدم وجود ذلك الشيء.

وإما أن يراد به أن العقل أصل في ثبوت علمنا بالشرع — وهذا ما أراده الرازي بلا شك — فنقول: إما أن يكون مقصوده بذلك العقل الغريزة الموجودة في نفس البشر، وإما أن يكون مقصوده: المعارف والعلوم المستفادة من خلال تلك الغريزة.

أما الأول: فممتنع قطعاً، لأن الغريزة هي آلة تحصيل العلوم والمعلومات وشرط الوصول إليها، وليست تصديقا أو علما حتى يُتصور تعارضه للمعلومات التي تُحَصَّلُ بواسطتها، مثل آلة الحاسبة، فهل من الممكن أن ندّعي أنها تخالف أو تناقض العمليات الحسابية المدخلة إليها؟ كلا، إذ كيف تكون أداة تحصيل المعلومات معارضة لتلك المعلومات!

وأما الثاني: فنقول ليس كل ما يطلق عليه بأنه دليل عقلي وأنه من المعارف العقلية أن تتوقف عليها صحة السمع، فقد يكون هناك دليل عقلي متعلق بقضايا الحساب أو الهندسة، لكنها لا تمت بصلة إلى إثبات صدق الرسول والوحي، لذلك كما ذكرت آنفاً أن الحصائل العقلية متنوعة وأكثر من أن تحصر، ومن الضروري أن لا يكون جميع تلك العقلليات معنية بالكشف عن هذا الغرض، بل يكفي أن يكون لدى

الإنسان من العقلية ما يدرك به إثبات الصانع وصدق الرسول وما يدعيه من المعجزات ودلائل النبوة، ثم بين بأن العقلية التي توقف عليها صحة النقل ليست فيها ما يخالف الأدلة النقلية البتة.¹

فالعلم بوجود الخالق وبصدق الرسول اللذان تتوقف عليه صحة النقل ليس فيه ما يعارض بل هذه العلوم ضرورية عند جميع العقلاء، وذلك باعتراف المتكلمين أنفسهم ومنهم الغزالي والرازي حيث ذكروا بأن العلم بوجود الخالق وكذلك بصدق الرسول ودلالة المعجزات على صدقه ضروري فطري وجلي ظاهر، وخالية عن المعارف التي يتوهم معارضتها له. فالحقيقة واحدة وأسباب وطرق الوصول إليها كثيرة متنوعة.²

ويمثل لذلك ابن تيمية بأن مستفتياً عامياً لو عرض له سؤال وأرشده شخص عامي آخر على مفتٍ، فأجابه المفتي في مسأله واعترض الشخص المرشد على إجابة المفتي، ثم قال للمستفتي يجب عليك أن تقبل قولي وترفض قول المفتي، لأنني الأصل في دلالتي وإرشادك على المفتي، فلو أخذت بقول المفتي فقد قدحت في الأصل والفرع، فهل هذا الاعتراض سليم! كلا، لأن أخذ المستفتي بقول ذاك المرشد في هذه الجزئية المعنية لا يستلزم منه أخذ قوله وموافقته في جميع المسائل والتفاصيل.³

وكذلك لو دلّ الناس رجلاً على طبيب خبير، ثم تنازع الناس والطبيب في تشخيص داء أو إعطاء دواء، فليس لقائل أن يقول بوجوب قبول قول الناس لأنهم دلّوا على الطبيب، بل يتعين قول الطبيب عند جميع العقلاء.⁴

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 87/1-89.

² الرازي، نهاية العقول في دراية الأصول، تحقيق: سعيد فودة (بيروت: دار الذخائر، 1436هـ)، 290/4-291.

⁴ ابن تيمية، درء التعارض، 138/1-139.

⁴ ابن تيمية، درء التعارض، 138/1-139.

والغرض من هذا الكلام تقرير أن القدح في بعض العقليات ليس قدحا في جميعها كما وهم القائلون بإيجاب تقديم العقل، كما أن صحة بعض العقليات لا يلزم منها صحة جميعها، لأن المعارف العقلية غير متناهية، بل منها الصحيح وغير الصحيح باتفاق العقلاء، فلا بد أن يحرر في حدّ الضروريات العقلية التي تتوقف عليها صحة السمع.¹

ثالثا: يقول ابن تيمية: أن نلزمهم بلازمهم ونجيبهم بنظير الدليل العقلي الذي استخدموه من أن تقديم النقل على العقل يوجب إبطال الأصل والفرع اللذين هما الدليل العقلي والنقلي معا، فنقول: فكذلك لو أبطلنا دلالة السمع فقد أبطلنا العقل أيضا، وذلك لأن العقل قد دل على صحة السمع، فكيف يدل العقل على صحة شيء يخالف العقل نفسه!! فالعقل قد شهد بوجوب قبول خبر السمع وأن دلالته حق وصدق، ثم شهد أيضا بأن خبره كذب وأنه يجب رده! وهذا تناقض واضح، ويجب رد شهادة العقل الأولى والثانية، وما كان هذا شأنه فلا يصلح أن يكون دليلا ولا معارضا للدليل - على فرض صحة لازمهم -، وبهذا يبطل العقل والنقل كلاهما، لأن العقل قد قدح في حكم نفسه ونقضه.²

رابعا: أن يقال أيضاً في الجواب على لازمهم إن العقل والنقل لازم وملزوم لبعضهما البعض، ومن المقرر عند جميع العقلاء أنه إذا ثبت اللزوم في أحد طرفي الشيء فلا بد من وجود الملزوم في الطرف الآخر ولا بد، وأن نفي أحدهما يلزم منه نفي الآخر، فصحة العقل الدال على صحة السمع مستلزمة لصحة السمع، لأنه هو الذي شهد بوجوب التمسك بالسمع، ونفي السمع يستلزم نفي العقل أيضاً، ويسمى ذلك عند

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 90/1.

² ابن تيمية، درء التعارض، 171/1-172.

المناطق بالشرطي المتصل، يعني أن عين اللازم الأول يستلزم إثبات العين التالي، وأن نقيض العين التالي يوجب

نقض اللازم الأول، إذن الانفكاك بين العقل والسمع متعذر، بل كل منهما دليل على الآخر.¹

فلم يبق هذا اللازم الذي هو أقوى دليل بيد المعارضين دليلاً صحيحاً يستدل به على وجوب تقديم

العقل على النقل، بل لا بد أن نرجع إلى ما ذكرته من البحث عن المرجح بين الدليل العقلي والنقلي.

وفي هذا الوجه حاول ابن تيمية أن يثبت أن العقليات ليست نوعاً واحداً، وأنها ليس على درجة

واحدة من القوة والدلالة، وأن يصحح معايير وأبعاد الأدلة العقلية التي لا بد من وجودها في العاقل حتى

يتمكن من خلالها تصديق الشرع، وإلا فعند عدم تحديد حدود العقليات الصحيحة بإمكان كل أحد أن

يدعي عقليات تنافي صحة ثبوت النبوات، وبوجود المعارض العقلي في ذلك، وبالتالي سيبتل أصل النبوة

والشرائع بأكملها.

والنقض الذي قام به ابن تيمية هو الموجه لمقدمات القانون، إذ نقض المقدمات هو نقض للنتائج

المحصلة بالضرورة، فأتى ابن تيمية بنيانه من القواعد، وإذا هدم أساس البيت فقد هدم البيت بأكمله.

ويتبين من هذا سهولة طرق الوصول إلى الحقائق ال، وليس من العقل تعقيدها كما فعل كثير من

أهل الكلام والفلاسفة، لأنها لا تناسب أكثر المكلفين.

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 273-268/5

2.3.3. المطلب الثالث: الأدلة وأنواعها عند ابن تيمية، ومنهجها في ترتيبها

2.3.3.1. الأدلة الشرعية وأنواعها

من أعظم أسباب القول بالتعارض كما ذكرته من قبل تقسيمهم للدليل إلى العقلي والشرعي، وتجريد الدليل الشرعي عن الدلالة العقلية، بل يقولون بأن الدليل الشرعي دليل خبري بحث مبني على صدق المخبر به¹، أي أنها مجرد تصديقات، وليس فيها ما يفيد الحكم العقلي.

لكن ابن تيمية له تقسيم مغاير لهذا التقسيم، وهو أن الدليل الشرعي عنده نوعان:

- 1- دليل سمعي مجرد: وهو الدليل الخبري المحض الذي ليس فيه مجال للعقل لقصوره، كمسائل الغيب وحقيقة كونه الذات والصفات الإلهية، مثل قول الله تعالى: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾²، وقوله سبحانه: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾³، وقول الله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ﴾⁴، فهذه الآيات وأشباهها مما ليس للعقل فيها دخل، بل وظيفة العقل التصديق بها وبدلالاتها، لأنها ليست مما يمتنع العقل صدقه وحقيقته، بل قد يكون مما حار فيه العقل لقدراته المحدودة.

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 198-195/1.

² البقرة 255/2.

³ طه 5/20.

⁴ الأعراف 59/7.

2- دليل سمعي عقلي: وهو ما ثبت علمه وصحته بالعقل مع وجود دلالة شرعية عليه، سواء كان ذلك من خلال أقيسة عقلية صحيحة يستنبطها الشرع، أو من خلال إباحة الشرع لاستخدام العقل في الوصول إلى هذه المعرفة وفهمها واستنباطها، مثل أدلة التوحيد وإثبات الصفات والبعث.¹

وكلا النوعين يعتبران دليلين شرعيين، وأن الذي يناقض تلك الأدلة هو الدليل البدعي، فالشرعي يقابل بالبدعي وليس بالدليل العقلي²، وبهذا الاعتبار يعتقد ابن تيمية أنه ليس هناك شئ من المسائل الشرعية يمكن إثباتها بدليل عقلي فقط، بل كل دليل عقلي له مستند من أدلة الوحي.

من هنا نجد أن ابن تيمية يحاول أن يصحح مسار النظر في حقيقة الأدلة الشرعية، وأن يبرز العلاقة التكاملية بين النصوص الشرعية والعقل وعدم وجود تناقض أو تعارض بينهما، ويظهر أيضاً أن العقل ليست أداة مساعدة للوصول إلى المعارف والحقائق بل هو سبب رئيسي في هذه العملية.

لكن الذي أنكره ابن تيمية في كتبه إما يرجع إلى حصر أصول الدين في العقلية دون السمعية، كما صنع الإمام الرازي وغيره من أهل الكلام³، وأن هذا مجانب للصواب، إذ المنهج القرآني يجمع بين نوعي الدليل السمعي والعقلي في تقرير أصول العقيدة ولا يقتصر على أحدهما.

وإما يرجع إلى أنهم أدخلوا في الأدلة العقلية الشرعية ما ليس منها، أو أنهم أخرجوا منها ما هو داخل فيها، وإما لأنهم عارضوا بأدلة عقلية الشرع وجادلوا بها في الحق جدالاً باطلاً بعد البيان الشافي من

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 1/196، 39/9.

² ابن تيمية، درء التعارض، 1/195-198.

³ الرازي، التفسير الكبير، 32/359.

خلال الأدلة السمعية،¹ قال الله تعالى: ﴿يَجَادِلُونَكَ فِي الْحَقِّ بَعْدَ مَا تَبَيَّنَ﴾،² وقال سبحانه: ﴿وَجَادِلُوا بِالْبَاطِلِ لِيُدْحِضُوا بِهِ الْحَقَّ﴾.³

ووجود بعض الأدلة في القرآن والسنة مما لا تبلغه العقول حقيقتها لا يعني وجود تعارض بين العقل والنقل، بل سبب ذلك قصور العقل وعدم تجاوزه حدوده حتى يتدخل في تفاصيل ذلك الشيء، وتبقى هذه المسألة مما حارت فيها العقول، لذلك يشير ابن تيمية في غير موضع من كتبه إلى وجوب الفرق بين ما يعلم العقل امتناعه وبطلانه، وبين ما يقصر العقل ويعجز عن معرفته وتصوره مادام أنه ثبت علمه بصريح الدليل النقلي، فالنوع الأول هو من محالات العقل، والنوع الثاني هو من مهارات العقل، ونصوص الأنبياء هي من قبيل النوع الثاني وليس الأول.⁴

2.3.3.2. منهج ابن تيمية في الترجيح بين الأدلة

ذكرت في المطلب السابق أن المعيار الصحيح لتقديم أحد الدليلين على الآخر هو أن يقدم الدليل باعتبار قوته، وليس أن يكون تقديمه باعتبار جنس أو نوعية هذا الدليل، فبهذا الاعتبار قد يقدم الدليل السمعي على القطعي، وتارة يقدم العقلي على السمعي لكونه قطعياً وأقوى من السمعي وليس لأنه دليل

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 1/ 199-200.

² الأنفال 6/8.

³ غافر 5/40.

⁴ ابن تيمية، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: علي بن حسن وغيره (السعودية: دار العاصمة، 1419هـ)، 391/4.

عقلي، فلا تُعامل جميع الأدلة العقلية بمعاملة واحدة، كما أنه لا تعامل جميع الأدلة السمعية بمعاملة واحدة، لأنها ليست بمرتبة واحدة بل بينها تفاوت كبير¹.

وهذه المنهجية في الترجيح بين الأدلة تقتضي النظر في كل دليل على حدة، فالنقل والعقل ليسا صفة مدح أو ذم لاعتباره في التقديم على الآخر، بل الذي يوجب صفة المدح هو كونه شرعياً، وما يقتضي صفة الذم هو كونه دليلاً بدعياً².

فالدليل عنده سواء كان عقلياً أم نقلياً باعتبار أفرادهِ على ثلاث مراتب:

1- إما قطعي.

2- وإما ظني راجح.

3- وإما ظني مرجوح³.

وممكن الخطأ الذي وقع فيه المعارضون يتمثل في شيئين:

الأول: تقديم الدليل العقلي مطلقاً.

الثاني: تقديم الدليل العقلي لكونه عقلياً، وليس بالنظر إلى قوته وإفادته للعلم.

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 1/86-87؛ 1/137.

² ابن تيمية، درء التعارض، 1/198.

³ ابن تيمية، درء التعارض، 1/87.

وبذلك أستطيع أن أخلص قضية الترجيح وأولوية التقديم بين الأدلة عند ابن تيمية في جملة قصيرة، وذلك بعد أن رفض القسمة المشهورة لتقابل الأدلة وهي جعل الدليل العقلي مقابل الدليل النقلي، وأبدلها بقسمة أصح منها وهي (القطع مقابل الظن، أو العلم مقابل الظن، ثم الظن الراجح مقابل الظن المرجوح)¹.

فتتلخص لدى الباحث معالم منهج ابن تيمية في مبحث الأدلة فيما يلي:

- 1- أن العقل دليل معتبر من أدلة الشرع وضروري في تقرير أصول الدين وفهمها.
- 2- وجوب التحرير والتمييز بين الدليل الثابت في نفسه والذي يظنه الظانّ دليلاً والواقع عدم صحة ذلك.
- 3- النظر إلى الدليل وتقديمه باعتبار إفادته للعلم واليقين، وليس باعتبار جنسه ونوعه.
- 4- أن كون الدليل عقلياً أو نقلياً لا يقتضي صفة مدح ولا ذم، بل العبرة كما ذكرت بما تحقّه من قرائن الترجيح.
- 5- العمل بقاعدة: إعمال الدليلين والجمع بينهما أولى من إهدار أحدهما.
- 6- العمل بقاعدة: ردّ المتشابهات إلى المحكمات عند وجود التباس أو تعارض ظاهر بين الأدلة النقلية.
- 7- أن الدليل العقلي يقابله الدليل البدعي وليس الدليل الشرعي.

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 1/ 137.

8- عدم حصر قضايا أصول الدين في العقلية.

9- تعذر الانفكاك بين الدليل العقلي والدليل السمعي، إذ العلاقة بينهما تلازمية كما قرره في

المطلب السابق.

10- محدودية نطاق الحجج العقلية.

2.3.4. المطلب الرابع: امتناع التعارض بين الأدلة العقلية والنقلية

يواصل ابن تيمية في التدليل على التوافق الكامل بين الأدلة العقلية والنقلية ونقد أدلة القائلين بالتعارض بينهما، وكان الأساس لمشروعه كما ذكرنا القانون الكلي للمتكلمين وعلى رأسهم الفخر الرازي، لكن لم يكتف بنقض ما جاء في هذا القانون من المقدمات والأدلة التي استشهدوا بها على إثبات دعواهم، بل زاد عليها براهين وأمثلة وإلزامات عقلية أخرى، يمكن تصنيفها على ثلاثة أقسام:

2.3.4.1. الأدلة (الأوجه والتقارير)

أولاً: دليل الاستقراء: يؤكد ابن تيمية بأن أهل الحق والعلماء الراسخين لا يطعنون في جنس الأدلة والبراهين العقلية أبداً، وأما ما عارضوا بها الشرع من العقليات فبالتبعية والاستقراء يمكن بيان فسادها وبطلانها بالعقل نفسه، وصنّف في هذه الدعوى كتاباً مستقلاً سَمَّاهُ: (قاعدة في أن كل دليل عقلي يحتج به مبطل ففيه دليل على بطلان قوله) كما فعله ابن تيمية ذلك بنفسه في هذا الكتاب، وأيضاً في كتابه الذي نحن بصدد (درء تعارض العقل والنقل) و(بيان تلبيس الجهمية)، فقد أتى فيها بعشرات بل مئات الأدلة التي استشهد

بها القائلون بالتعارض، ثم قام ببيان فساد تلك الأدلة وتناقضها، وما كان من العقلية التي هذا شأنها فلا يصح عقلاً أن يعارض بها ما ثبت في الشريعة أو علم العقل صحته¹.

ثانياً: إن الله أرسل رسوله بالحق والبلاغ المبين، وأنزل معه القرآن وجعله هدى ونورا لبيّنه للناس ما نزل إليهم، وأمر الناس بالتدبر في هذا الكتاب، كما قال الله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ﴾²، وكيف يأمر الله سبحانه بالتأمل والتفكر في شيء يعارض أو يناقض ما أودعه فينا من العقل وجعله أصلاً للنقل -على حسب دعواهم-، لا سيما أن المسائل التي ادعى المتكلمون والفلاسفة بأنها تعارض فيها العقل للنقل هي المسائل العلمية العقدية التي هي أهم جزء من الشرع، مثل آيات توحيد الله وصفاته والمعاد وغيرها، فَعَلِم قطعاً أنه لا يتصور وجود تعارض حقيقي بين ما ثبت في الشريعة وما علم العقل صحته، وإلا سيكون ذلك قدحاً في القرآن والحكمة الإلهية³، إذ من مقتضيات حكمته عدم معارضة أمره ووحيه لعقول خلقه.

ثالثاً: ثبوت ما جاء عن النبي عليه السلام من معاني القرآن ومقاصده عن طريق التواتر، وأنها مما علم بالاضطرار من دين الرسول صلى الله عليه وسلم، وذلك في المسائل التي ادعى المتكلمون فيها التعارض مثل الصفات الإلهية وأمور الغيب واليوم الآخر، ومعلوم أن التواتر في أي علم من العلوم منه ما هو شائع بين العامة والخاصة، ومنه ما هو معلومٌ تواترُه عند علماء ذاك الفن فحسب.

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 194-198.

² النساء 82/4.

³ ابن تيمية، درء التعارض، 204/1؛ 284/7.

مثال ذلك: قد ثبت عند أهل الطب ما ورد عن جالينوس¹ من المسائل المتعلقة بصناعة الطب بطريق التواتر ما لم يثبت عند غير أهل الطب. وثبت عند النحاة بطريق التواتر مسائل النحو عن سيبويه ما لم يثبت عند غيرهم. وتواتر عند أصحاب المذهب الحنفية والشافعية وغيرهم مسائل عن أئمتهم ما لم تتواتر عند غيرهم. وهكذا فقد تواتر عند أهل التفسير والحديث ونقله الفقه والسير والمغازي من أصول الشريعة ومقاصد الرسول صلى الله عليه وسلم ما لم يتواتر عند غيرهم.

فكما أن من ادعى في كلام جالينوس وسيبويه أشياء تخالف ما ثبت عند أهل الطب والنحو العربي يكون كلامه مردوداً وباطلاً، فكذلك من ادعى معاني تخالف ما ثبت عند أهل العلوم بالتواتر يكون كلامه معلوم البطلان، بل كلام النبي ومقاصده أجدر أن تحفظ من كلام هؤلاء²، لأنها تشريع من الله ومنهاج حياة للناس، فكيف يصح أن يُعارض ذلك بمعقولات مستوردة عن فلاسفة اليونان وغيرهم.

رابعاً: أن الرسل ومنهم نبينا محمد عليهم السلام قد دعوا أقوامهم إلى دين الله ومباحث وأصول الإيمان عن طريق الوحي، وذكروا بأن سبب هدايتهم هو الوحي المنزل من عند الله: ﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَىٰ نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فِيمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي إِنَّهُ سَمِيعٌ قَرِيبٌ﴾³، فحصرت الآية الهداية في الوحي فقط وليس في عقولهم، مع أنهم من أذكى الناس بشهادة الفلاسفة أنفسهم، وقد آمن بهم خلق غفير، ولم يرد عن أتباعهم أن هؤلاء الأنبياء قد جاءوا بما يخالف العقول، ولم يدعوا إلى دين الله بهذه الطرق المحدثه⁴

¹ جالينوس: من أشهر الأطباء القدامى، ولد في برجامون في آسيا الصغرى سنة 129م، جمع بين علم الطب والفلسفة وغيرها من الفنون، من كتبه في غير الطب (المنطق) و(الأخلاق) وغيرها، مات سنة 199م. المرجع: أحمد عبد الحليم عطية، جالينوس بين الفكر القديم والفكر المعاصر (القاهرة: دار قباء، 1999م)، 13-14.

² ابن تيمية، درء التعارض، 195/1 - 198.

³ سبأ 50/34.

⁴ ابن تيمية، درء التعارض، 97/1 - 133؛ مجموع الفتاوى، 5/1.

والمستوردة عن الثقافات والفلسفات الأخرى، بل لم تكن الفلسفة اليونانية التي صارت مرجع الفلاسفة المسلمين وكثير من المتكلمين موجودة أصلاً، فهل تلك الرسل كانوا على الخطأ إذ لم يمزجوا الوحي بأصول الفلسفة والمنطق؟ أم أن أتباعهم كانوا فاقدين للعقل حتى لم يرد على أذهانهم أن في كلام أنبيائهم ما يعارض العقل!

خامساً: أن يقال إن أدلة الشرع النقلية تنقسم إلى قسمين: خير وأمر، أما الأوامر فالنسخ فيها ممكن ووارد، وأما الأخبار فمن المتقرر في علوم القرآن والعقائد أنه لا نسخ في الأخبار، وحتى لو فرض وجود نسخ فيها فإن ما أنزل الله لا يُنسخ إلا بما أنزل الله وليس بعقول الناس، لذلك فإن معارضة نصوص الوحي بالعقول البشرية وتقديم آراء العلماء عليها هو تعطيل للدليل الشرعي وهو بمثابة النسخ لهذا الدليل، لذلك ينتهي إلى القول بأن لازم قول هؤلاء هو من جنس أدلة المكذبين للرسل.¹

2.3.4.2. لوازم القول بالتعارض وتقديم العقل على النقل

من أهم جوانب منهج ابن تيمية والذي استغرق أكثر كتابه درء التعارض لتقرير التوافق بين العقل والنقل التنبيه على أن من مفسد القول بالتعارض وتقديم العقل على النقل أنه سيوجهنا إلى إلزامات لا مفر منها، وسيعود على القائل بها إما أن يلتزم بتلك اللوازم أو يتراجع عن قوله، وهذا جانب ضروري للباحث في كل قضية يقررها أن ينظر إلى ما سترتب على قوله من اللوازم والنتائج والمآلات قبل الحكم عليها، وسأذكر في هذا المطلب أهم ما أشار إليها ابن تيمية من اللوازم ثم أردفها بمآلات هذا القول:

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 204/5-209.

● تقديم العقل على النص الشرعي قضية لا تنضبط: قد ذكرت في المطلب الثاني من هذا المبحث بأن القائلين بالتعارض جعلوا الدليل العقلي أصلاً وقطعياً والدليل النقلى تابعاً وظنياً، وذلك لإفادة الدليل العقلي اليقينَ عندهم، فنقول إن كل مذهب وفرقة ادعى بأن الذي يعتقدونها هو من العقليات يقينيةً وأنها معلومة بالأدلة العقلية القطعية ما يدعي المذهب المخالف بأن نقيضها هي التي علمت بضرورة العقل. فالمعارف العقلية التي تعتقدونها المعتزلة وقدّمتموها على الحجج النقلية تعتقد الأشاعرة بأنها باطلة وأن خلاف هذه العقليات هو الحق الذي لا ريب فيه، وما يراه المتكلمون من العقليات ويتبنونها يرى الفلاسفة بأنها معلوم بطلانها بالبرهان العقلي ونقيضها هي التي عُرفت بالدليل العقلي القاطع.¹

فلازم قول هؤلاء هو القول بأن الأدلة والحقائق العقلية متناقضة، وهذا سيؤدي إلى سلب المصادقية عن العقل وعدم الاعتماد عليه، وهذا يستلزم أحد ثلاثة أشياء:

1- إما الحكم على الجميع بأنها حق، وهذا جمع بين النواقض وليس بين المتناقضين فقط، وهو باطل وممتنع.

2- وإما الحكم على بعضها أو أحدها بأنها حق وأن غيرها باطل، وهذا تحكّم وتكلف في الحكم، لأن ترجيح أحد الطرفين على الآخر بدون دليل تعسف وتحيز، ولا مزية هنا لدليل أحدهما على الآخر، إذ كل واحد منهما يدعي أن دليله العقلي قطعي، وكل إنسان له عقل ورأي، فلا تتفق العقول جميعها أبداً، بل لا بد هنا لحكم خارجي يفصل النزاع بينهما.

3- وإما الرجوع عن القول بتقديم العقليات التي تعارض الوحي على الدليل النقلى.

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 156/1 - 157.

ولم يكتف ابن تيمية بإثبات وجود الاختلاف بين العقليات في باب الإلهيات والشرعية فقط، بل ذهب أبعد من ذلك وقرر بوجود هذا الاختلاف في العقليات حتى في العلوم الطبيعية والرياضية والهيئة أيضاً، وهذه العلوم تعتبر أصح علوم الفلاسفة، فإذا كان الاختلاف في القضايا العلوم الحسية بهذه المثابة فكيف تكون أحكام العقل في القضايا الغيبية! وذلك مثل ما ذكره الإمام أبو الحسن الأشعري في كتابه (مقالات غير الإسلاميين) والقاضي أبوبكر في (الدقائق)، بل حتى الكتاب الذي اتفق عليه معظم أرباب هذه العلوم وهو كتاب (المجسطي) لبطليموس¹ فيه مسائل وقضايا غير صحيحة ولا يقوم عليها برهان صحيح.²

● لقد تقرر في دين الله بأن الله أرسل الرسول للدلالة على الحق والهدى وإخراج الناس من الظلمات إلى النور، وذلك بالإيمان بأصول الدين والعمل بمقتضاها، وإذا كان الأمر كذلك فإنه لا يخرج استجابة الرسول حيال وظيفته وبلاغ أمانته عن ثلاث احتمالات:

1 - إما أنه سكت ولم يتكلم في تلك القضايا بشيء لا بحق ولا بباطل.

2- وإما أنه تكلم بكلام معارض للعقل ويُفهم منه نقيض الحق.

3- وإما أنه قام بأداء الأمانة التي كلفه الله بها، ودلّ الناس إلى طريق الهدى والحق.

¹ الحكيم الفلورزي صاحب علم علل الفلك والنجوم، واضع كتابه المشهور (المجسطي) الذي يحتوي على القواعد التي يتوصل بها إلى إثبات الأرصاد الفلكية والأوضاع الأرضية بالأدلة التفصيلية. مصطفى عبد الله القسطنطيني، حاجي خليفة، كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون، تحقيق: بشار عواد وإكمال الدين أوغلي وغيرهما (لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1443هـ)، 264/6-265.

² ابن تيمية، درء التعارض، 158/1-170.

- أما الاحتمال الأول فيستلزم وصف النبي بأنه قد خان الأمانة وفرّط في تبليغ الرسالة ولم يكن حريصاً على الأمة، وأن الله لم يرسل إلى خلقه من يقيم عليهم الحجة ويدلّهم على الهدى ويخرجهم من الظلمات إلى النور، وهذا باطل غاية البطلان.

- وأما الاحتمال الثاني فيلزم منه أن النبي قام بإضلال الناس بكلامه وأخرج من كان في النور إلى الظلمات.

- فلم يبق إلا الاحتمال الثالث، وهو الحق الواضح الذي يعلم كل مسلم ضرورة وجوده في الرسول عليه الصلاة والسلام.¹

فإما أن يلتزم أصحاب القول بالتعارض باللازم الأول والثاني، وهما لازمان خطيران أشد الخطورة، وإما اعتقاد الاحتمال الثاني الذي هو موافق لصريح القرآن والسنة، كما قال الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا ۚ مَا كُنتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِن جَعَلْنَاهُ نُورًا نَّهْدِي بِهِ مَن نَّشَاءُ مِّنْ عِبَادِنَا ۚ وَإِنَّكَ لَتَهْدِي إِلَى صِرَاطٍ مُّسْتَقِيمٍ * صِرَاطِ اللَّهِ﴾،² وقال تعالى: ﴿فَيُضِلُّ اللَّهُ مَن يَشَاءُ وَيَهْدِي مَن يَشَاءُ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾،³ وقال سبحانه: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ مِّنْ أَنفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا عَنِتُّمْ حَرِيصٌ عَلَيْكُمْ بِالْمُؤْمِنِينَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ﴾.⁴

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 211/5-214.

² الشورى 52/42-53.

³ إبراهيم 4/14.

⁴ التوبة 128/9.

● إما العلم بصدق الرسول وما ثبت عنه، وإما الجهل بهما: هنا يذكر ابن تيمية ثلاثة احتمالات متوقعة لتعارض المعارف التي عند العقل أو عدمها مع النقل، ليثبت منطقياً أنه في جميع تلك الاحتمالات أنه لا يثبت تناقض بين العقل والنقل أبداً، وهي:

1- إما أن لا يكون العقل عالماً بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم لكن عنده المعقول الذي قد يكون متعارضاً مع النقل، وهنا التعارض متعذر وممتنع، لأن المجهول لا يعارض المعلوم، وإنما المعلوم قد يقع التعارض بينهما.

2- وإما أن لا يكون عنده لا العلم بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم ولا المعقول المعارض لنصوصه، وهنا التعارض ممتنع أيضاً، لأن المجهولين لا يتعارضان.

3- وإما أن يكون عالماً بصدق الرسول صلى الله عليه وسلم ، وهذا العلم والتصديق يستلزمان ضرورةً تصديق ما أخبر به النبي صلى الله عليه وسلم، وحقيقته في نفس الأمر بنفس الطريقة التي تلزم بها النتائج الضرورية مقدماتها، وذلك أنني قررت سابقاً لزومية العلاقة بين العقل والنقل بالتفصيل، وإبطال اللازم إبطالاً للملزم ولا بد¹.

فثبت بهذا السير والتقسيم أيضاً عدم افتراض التعارض بين العقل والسمع أيضاً.

● أن يقال: إن الدين ينقسم إلى أصول وفروع، فإذا قدر أن النبي صلى الله عليه وسلم قام بتبليغ الرسالة في الأمور العملية التي أقل أهمية وهي فروع الدين وهو القسم المفضل منه، ولم يبين أصول

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 134/1-135؛ شريف الطوبجي، موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من قضية العقل والنقل (وهران: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2024م)، 220-221.

الدين والمقاصد العظمى منه، وإنما جاء غيره وقام بتعليم الناس الأصول ولجزء الأهم من الشريعة التي هي المسائل العلمية الاعتقادية، فهذا يستلزم أن يكون هؤلاء أفضل من النبي صلى الله عليه وسلم، لأنهم جاءوا بما هو القسم الأفضل والجزء الأهم، أما الرسول صلى الله عليه وسلم فقد جاء بالقسم المفضول والجزء المرجوح¹.

القصد هنا أن لازم هذا القول باطل وتنقيص لشأن النبي صلى الله عليه وسلم، ولا يتناسب هذا حتى مع رجل ناصح غير النبي في أي باب من أبواب الحياة أن يدل الناس إلى ما هو أقل شأنًا ونفعًا لهم ويترك الأعظم والأنفع، فكيف بالنبي صلى الله عليه وسلم وهو أعظم الناس نُصحاً وأمينُ الله على وحيه وولي أمر المسلمين في أمور دينهم ودنياهم أن يبين للناس أمور الاستنجاء والوضوء والآداب العامة ويتركهم على الضلال في مسائل الإيمان والاعتقاد!

ويلزم من هذا إما قبول قول النبي صلى الله عليه وسلم وأدلة الوحي في هذا الباب الأعظم من الدين والذي هو الفقه الأكبر كما سماه الإمام أبو حنيفة، وإما رد أقواله وشريعته في الأمور العملية أيضاً، وهذا هو تعطيل الشرائع بأكملها.

● أن يقال: إن تقديم المعارض العقلي على قول الرسول صلى الله عليه وسلم يلزم منه عدم وجود إيمان جازم بعصمة الرسول صلى الله عليه وسلم في أحد ثلاثة أشياء:

1- عصمة الرسول صلى الله عليه وسلم في تبليغ الرسالة.

2- عصمة الرسول في أنه لا يقول إلا الحق.

3- وأنه عالم علماً تاماً بحقيقة القضية التي يخبر بها.

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 5/358-360.

ومن لم يكن عنده من اليقين التام بهذه المقدمات الثلاث فلا يمكن له أن يستفيد من نور النبوة حتى عند عدم وجود المعارض العقلي، فكيف مع وجوده! لا سيما في القضايا المتنازع فيها، فيلزم من هذا عدم صحة دعواهم المشهورة في أن سبب ردّهم للدليل النقلي هو وجود المعارض العقلي، بل كان السبب الرئيسي هو الخلل في المقدمات الثلاث التي ذكرت.¹

● ويقال أيضا: إذا كانت نصوص الوحي لا يستدل بها في المسائل العلمية وأصول الدين عند القائلين بالتعارض بحجة أنها لا تفيد العلم واليقين، بل كان شرط الإيمان والتسليم بها أن يقوم دليل خارجي منفصل غير أخبار الشرع على صحة ما أخبر به الرسول صلى الله عليه وسلم حتى يصدّقوا بها، فإن لازم ذلك أن لا يكون دافع إيمانهم بتلك المسائل العلمية الاعتقادية أنها مما أخبر بها النبي صلى الله عليه وسلم وأنها من دين الله ومقتضى أمره، بل لأنها وافقت معقولاتهم ومعتقداتهم التي حصلوها قبل تلقّيهم لنصوص الوحي التي اشتملت على تلك المسائل.²

فلو ازم هذا الشرط في تلقي أصول الإيمان باطلة وخطيرة، بل شبيهه بقول الكفار للرسول صلى الله عليه وسلم كما قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَاءَهُمْ آيَةٌ قَالُوا لَنْ نُؤْمِنَ حَتَّى نُؤْتَىٰ مِثْلَ مَا أُوتِيَ رُسُلُ اللَّهِ ۚ اللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يُجْعَلُ رِسَالَتُهُ ۚ﴾³، فصنيع الكفار كما ذكرت الآية على سبيل الذمّ هو طلب دليل آخر غير ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم حتى يمكنهم الإيمان بالله وشرعه، فما أشبه الليلة بالبارحة! وجميعنا نعلم أن نضال النبي صلى الله عليه وسلم مع مخالفيه من الكفار إنما كان في المسائل التي خالفت معتقدات القوم وليس فيما اتفق فيه قول النبي صلى الله عليه وسلم وقول مخالفيه.

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 340/5-342.

³ ابن تيمية، درء التعارض، 240-238/5.

³ الأنعام 124/6.

وهذا لا يعتبر إيماناً صحيحاً بالنبي صلى الله عليه وسلم ، لأنه قد عُلم بالضرورة من الدين أن من لوازم الإيمان بالنبي صلى الله عليه وسلم تصديقه في جميع ما أخبر به وقطع ما ثبت عنه،¹ وليس أن يشترط قبول ما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم موافقتها لمعتقداتهم ومعقولاتهم.

● عدم وجود قاعدة كلية منضبطة للتأويل: إن أصحاب القول بالتعارض وتقديم العقل على السمع لم يتجرأوا أن يعطلوا جميع الأدلة السمعية التي ظنوا أنها تعارض العقل، بل أعظم سلاحهم هو تأويل تلك النصوص، لكن لم يتفقا على قاعدة تمكّنهم التفريق بين النصوص التي تقبل التأويل والتي لا بد من إجرائها على ظاهرها، ولم يتجرأ أيضاً أحدٌ من أهل القبلة على القول بوجوب تأويل جميع الأدلة السمعية، لذلك وقعوا بين احتمالين:

1- إما أن يقولوا بتأويل النصوص التي لها معارض عقلي قاطع فقط، وهذا هو قول جمهورهم.

2- وإما أن يقولوا بتأويل جميع النصوص الشرعية إلا ما عُلم صدقه بالاضطرار من الدين².

فلاحتمال الأول يستلزم عدم إمكانية نفي التأويل عن شيء من نصوص الكتاب والسنة، لأن المعارضات العقلية غير متناهية، بل تتولّد المعارضات الجديدة مادام الإنسان موجوداً على وجه الأرض، إذ قد يوجد غدا معارض عقلي لم يكن موجوداً اليوم وهكذا إلى ما لا نهاية.

والاحتمال الثاني أيضاً يستلزم أنه لا يصح الإنكار على أي مذهب أو فرقة أو شخص يقوم بتأويل نص من النصوص حتى وإن كان عنده غيره قطعياً ومدلوله معلوماً بالضرورة من الدين. مثال ذلك: إن المشتبهين لصفات الباري يدّعون بأن إثبات الصفات الخيرية مثل صفة العلوّ لله تعالى معلوم بالضرورة من الدين وبالعقل

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 5/238-240.

² ابن تيمية، درء التعارض، 5/343-344.

أيضا، وفي الجانب الآخر يدّعي النفاة أن نفي هذه الصفات عن الله معلوم بالضرورة من الدين، فلم يستطع مبدأ التأويل العقلي أن يفصل هذا النزاع، بل لا بد أن يُرجع إلى حاكم خارجي عن هذه الدائرة وهو الدليل السمعي.

لذلك، اللازم الحقيقي لهذا الكلام هو إمكان تأويل جميع نصوص الشريعة، وهذا سيؤدي إلى الإلحاد والانحراف في جميع مسائل الشرع الجليلة والخفية.¹

● أن يقال: إن الهدى والفلاح والأجر المترتب التي وضعها الله إما أن تكون لمن اتّبع هدي الوحي واستقى من منبعه وتمسك بدلالة النصوص الشرعية في قضايا الأصول التي وقع فيها النزاع الأعظم في الدين، وإما أن يكون لغير متبعي نصوص الوحي في تلك القضايا،² إذ القسمة هنا ثنائية لا غير، ولا يصح دعوى صحة أصول كليهما، لأنه سيؤدي إلى الجمع بين النقيضين وهو باطل ممتنع.

لذلك، هذه المسألة وُضّحت من قبل الوحي بأدلة كثيرة صريحة من القرآن والحديث الصحيح، حيث بيّنت بأن القرآن هو الذي تضمن الهدى والفلاح والصلاح الديني والأخروي، وأن الأجر المترتب هو لأتباع الوحي والقرآن، كما قال الله تعالى: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾³، ﴿اتَّبِعُوا مَا أُنزِلَ إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ وَلَا تَتَّبِعُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ ۚ قَلِيلًا مَّا تَذَكَّرُونَ (3) وَكَمْ مِنْ قَرْيَةٍ أَهْلَكْنَاهَا فَجَاءَهَا مَا أُنْزِلَ إِلَيْكُمْ أَوْ هُمْ قَائِلُونَ﴾⁴، ﴿قَالَ اهْبِطَا مِنْهَا جَمِيعًا ۚ بَعْضُكُمْ لِبَعْضٍ عَدُوٌّ ۚ فَإِمَّا يَأْتِيَنَّكُمْ مِنِّي هُدًى فَمَنِ اتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَى * وَمَنْ أَعْرَضَ عَنْ ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُ مَعِيشَةً ضَنْكًا وَنَحْشُرُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 343/5-344.

² ابن تيمية، درء التعارض، 374/5-377.

³ البقرة 2/2.

⁴ الأعراف 2/7-3.

أَعْمَى * قَالَ رَبِّ لِمَ حَشَرْتَنِي أَعْمَى وَقَدْ كُنْتُ بَصِيرًا* قَالَ كَذَلِكَ أَتَتْكَ آيَاتُنَا فَنَسِيتَهَا ۖ وَكَذَلِكَ الْيَوْمَ تُنْسَى * وَكَذَلِكَ نُجْزِي مَنْ أَسْرَفَ وَلَمْ يُؤْمِنْ بِآيَاتِ رَبِّهِ ۖ وَلَعَذَابُ الْآخِرَةِ أَشَدُّ وَأَبْقَى ۖ¹ وغير ذلك من الآيات المتضافرة في هذا المعنى.

ثم الشرع قد دلّ على أنّ من كان جاهلاً بالقرآن وبما تضمنه من المعاني والمطالب فهو ضالّ لن يهتدي إلى الطريق المستقيم، فكيف بمن قال بنقيض معاني القرآن والشريعة! فهذا أشدّ وأضلّ وأخطر من الأول، إذ الأول عنده الجهل البسيط فقط، لكن الثاني عنده الجهل المركب².

بهذا يعرف كل عاقل منصف أن المعارف والحصائل العقلية مهما كانت لا تقوى مرتبة أدلة الوحي، فكيف يصح أن تجعل هذه العقليات بمثابة أدلة الوحي بل أن تقدم عليها!

2.3.4.3. مآلات ونتائج القول بالتعارض وتقديم العقل على النقل

- من أعظم المفاسد والنتائج التي يفضي إليها القول بالتعارض وتقديم العقل على السمع إسقاط موثوقية الوحي من الكتاب والسنة عند الناس، وتزهيدهم في الاعتماد عليه، وذلك لما يلي:
- أن رفض الدليل النقلي بحجة معارضته للعقل يسمح لكل شخص لم يوافق عقله ورأيه نصّ شرعي أن يرفض هذا النص ولا يؤمن به، فينتج من هذا أن لا يستفاد من نور الوحي وأخبار الشرع بالكلية، وأن لا يحتج بنصوص القرآن والحديث في شيء من أصول الدين والمسائل العلمية التي هي أهم جزء من الدين، لأن لكل شخص رأياً وعقلاً يخالف عقل الآخرين، فما كان متفقاً مع عقل زيد قد يكون معارضاً

¹ طه 127-123/20.

² ابن تيمية، درء التعارض، 376/5.

لعقل عمرو، لا سيما في الأمور الغيبية، إذ العقل لا يحصل على النتائج الدقيقة في هذا الباب أبداً، وهذا سيؤدي إلى إنكار جميع الشرائع، لأنه لا يسلم في النهاية دليل واحد لم يُطعن فيه بإقامة المعارض له¹.

● إنَّ اشتراط التسليم للشرع وأصول الإيمان وما أخبر به الرسول الكريم صلى الله عليه وسلم انتفاء المعارض العقلي، يلزم منه نفي الشريعة بأجمعها وعدم الإيمان بها، لأن ورود المعارضات العقلية غير متناهية، إذ المعارضات العقلية تتكون من الخواطر وأحاديث النفس، وهذه الأمور لا نهاية لها إلى أبد الآبدين، بل إمكانية ورودها في أذهان بني آدم موجودة مادام هناك شخص واحد على وجه الأرض، فانتفى العلم بإحاطة جميع المعارضات ولا طريق إلى العلم بها، فلا يسلم الإيمان عندئذ بشيء من المسائل العلمية الخيرية والجزم بها، وأقل ما ينتج من هذا اللازم أن يبقى الإنسان لا مُصدِّقاً ولا مكذِّباً بالشرع! فلا يعتبر صاحب هذا الاعتقاد مؤمناً باتفاق جميع أهل الملة.²

● أن القائلين بوجود التعارض وتقديم العقل على النقل لا بد أن يقعوا في إحدى الأمور الأربعة المذمومة في كتاب الله وهي:

(1- إما تحريف المعاني التي تضمنته النصوص، وذلك بسبب التأويلات البعيدة المتكلفّة التي لا

يعضدها دليل صحيح، كتأويلات القرامطة الباطنية والجهمية والقدرية وغيرها.

2- وإما كتمان النصوص التي تخالف عقائدهم والمعقولات التي عارضوا بها النصوص.

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 5/242-243.

² ابن تيمية، درء التعارض، 5/320-324.

3- وضع أحاديث مُخْتَلَفَةٍ لنصرة مذهبهم، كما وضع بعض الفلاسفة حديث (أول ما خلق الله العقل)، ووضع نفاة صفة العلو حديث (الذي أَيْنَ الأَيْن فلا يقال له أين)، وغير ذلك مما اصطنعوها واختلقوها.

4- وإما الاعراض عن تلك النصوص لعدم فهمهم لها مع عدم السعي والاجتهاد وطلب معرفتها وفهمها فهماً صحيحاً، فيصرون كالأميين الذين ذمهم الله في القرآن.

وهؤلاء الأصناف الأربعة المذكورة في هذه الآيات: ﴿أَفَتَطْمَعُونَ أَنْ يُؤْمِنُوا لَكُمْ وَقَدْ كَانَ فَرِيقٌ مِنْهُمْ يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِنْ بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ * وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَا بِغُسْطِهِمْ إِلَى بَعْضٍ قَالُوا أَتُحَدِّثُونَهُمْ بِمَا فَتَحَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ لِيُحَاجُّوكُمْ بِهِ عِنْدَ رَبِّكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ * أَوَلَا يَعْلَمُونَ أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ مَا يُسِرُّونَ وَمَا يُعْلِنُونَ * وَمِنْهُمْ أُمِّيُونَ لَا يَعْلَمُونَ الْكِتَابَ إِلَّا أَمَانِي وَإِنْ هُمْ إِلَّا يَظُنُّونَ * فَوَيْلٌ لِلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَذَا مِنْ عِنْدِ اللَّهِ لِيَشْتَرُوا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا ۖ فَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا كَتَبَتْ أَيْدِيهِمْ وَوَيْلٌ لَهُمْ مِمَّا يَكْسِبُونَ ۝¹

فالقرآن نزل لتدبر معانيه والعمل بمقتضاها وبيان الشريعة لجميع الناس وعدم كتمانهم أو الزيادة عليه،

كما قال الله تعالى: ﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ ۝²

سواء كان في الألفاظ أو المقاصد والمعاني وكتمان الحق فهي من فعل أهل الكتاب، وقد قال النبي صلى الله

¹ البقرة 75/2-79.

² سورة ص 29/38.

عليه وسلم: ¹ لتتبعن سنن من كان قبلكم، شبرا بشبر وذراعاً بذراع، حتى لو دخلوا جحر ضب تبعتموهم).

قلنا: يا رسول الله، اليهود والنصارى؟ قال: (فمن).²

● من أقوى ما يتعظ به المسلم حتى يتجنب القول بالتعارض ما صرح به أساطين وأئمة الكلام

وحدّاقهم الذين توغلوا في هذه القضية من أن نهاية هؤلاء هو الوقوع في الحيرة والشك، وهذا واضح في اعترافاتهم وتقاريراتهم، فهذا فخر الدين الرازي لما ذكر في كتابه (أقسام اللذات) أن علم الكلام أشرف العلوم وأنه ينقسم على ثلاث مقامات وهي: العلم بالذات ثم بالصفات ثم بالأفعال. ثم ذكر بأن على كل مقام عقدة واستشكال، وفصل في ذلك، ثم قال في النهاية: ليتنا بقينا على العدم الأول، وليتنا ما شاهدنا هذا العالم، وليت النفس لم تتعلق بهذا البدن، وأنشد في ذلك:

نهاية إقدام العقول عقال *** وأكثر سعي العالمين ضلال
وأرواحنا في وحشة من جسوننا *** وحاصل دنيانا أذى ووبال
ولم نستفد من بحثنا طول عمرنا *** سوى أن جمعنا فيه قيل وقالوا

ثم قال: واعلم أي بعد التوغل في هذه المضائق، والعمق في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق،

رأيت الأصوب والأصلح في هذا الباب طريقة القرآن العظيم والفرقان الكريم، وهو ترك التعمق والاستدلال بأقسام أجسام السموات والأرضين على وجود رب العالمين، ثم المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل،

¹ البخاري، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنة، 99؛ مسلم، كتاب العلم، 2669.

² ابن تيمية، درء التعارض، 227-223/5.

فاقرأ في التنزيه قوله: ﴿وَاللَّهُ الْغَنِيُّ وَأَنْتُمُ الْفُقَرَاءُ﴾¹، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾²، ثم قال: ومن جرب مثل تجربتي عرف مثل معرفتي.³

والله لمثل هذا يذوب القلب وتدمع العين، فإذا كان هذا لمن بلغ مبلغا عاليا في علم الكلام وجاوز القنطرة فيه، فكيف بمن لم يتأهل حتى للنظر في تلك العلوم!

لذلك فقد كان يضطرب حتى في تقرير قضية بديهية من مسلّمات العقل التي هي مسألة حدوث العالم، فتارة يرجّح قول الفلاسفة، وتارة قول المتكلمين، وانتهى إلى التوقف في هذه المسألة كما قال بنفسه (وذلك يدل على أنها بلغت في الصعوبة إلى حيث تعجز العقول البشرية عن الوصول إليها. والله أعلم).⁴ وكذلك الإمام أبو حامد الغزالي مع فرط ذكائه وتألهه ومعرفته بعلم الكلام والطرائق الفلسفية إلا أنه وقع في حبال الشك والحيرة متنقلا بين المذاهب والآراء كما ذكر هو عن نفسه⁵، فقد كان يقول بإثبات الصفات العقلية اقتداء بالأشعري ويقول بالنفي تارة، وتارة يقول بالتوقف، وقد آل به الأمر أن يقف تارة ويحيل إلى طريقة الكشف مرة أخرى، إلى أن رجع إلى طريقة المحدثين واشتغل البخاري في نهاية عمره.⁶ فمن تمكّن في قلبه هذا الداء من الشك والقلق والحيرة هل من الممكن أن يستقر في قلبه نور النبوة ومشكاة الوحي! كلا، ولولا ضيق المقام لنقلت النقول الكثرية عن أهل الكلام والفلاسفة من كتبهم والتي

¹ محمد 38/47.

² الشورى 11/42.

³ فخر الدين الرازي، أقسام اللذات (أو: ذم لذات الدنيا)، تحقيق: أيمن شحادة (ليدن: د.م، د.ن)، 262-263، ولصحة نسبة هذه الأبيات إلى الرازي وكتابه (أقسام اللذات) ارجع مقالة صالح سندي، فقد ذكر فيها أسانيد ومصادر هذا الكتاب وطبعاته.

⁴ الرازي، المطالب العالية من العلم الإلهي، 27/4، 32، 33، 426.

⁵ الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق: جميل صليبا وكامل عباد (الإسكندرية: دار الأندلس، 2003م)، 77-82.

⁶ ابن تيمية، درء التعارض، 162/1.

نقلها ابن تيمية في هذا المعنى، مثل ما ذكره عن أبي المعالي الجويني والشهرستاني وغيرهما¹، لذلك اكتفيت من الأمثلة ما ذكرته دفعا للإطالة.

● لا يقف الأمر عند قلة الاستفادة من نصوص الوحي أو عدمها بسبب ما ادعاه القوم من معارضة نصوص الوحي لعقولهم، أو الوقوع في الشكوك والاضطرابات الفكرية العقدية، بل تعدى الأمر ذلك حتى صارت هذه الدعوى حجة بيد الملاحدة والدهرية وغيرهم أن يسلكوا بذلك نفس المسلك لإنكار أصل الدين وأسس من جذورها، وهو إنكار اليوم الآخر والنبوات، بل حتى إنكار وجود الله،² بحجة عدم توافقها مع عقولهم.

وبهذا مهّدوا الطريق أمام كل مبطل ومنحرف لا يرضيه حكم ونص شرعي أن ينكره بكل بساطة وسهولة ويقدم عليه عقله الفاسد، ومثال هذا ما ادعاه الفارابي وابن سينا من الفلاسفة الإسلاميين بأن العقل يحيل معاد الأبدان، وقدموا عقولهم على النصوص الشرعية القطعية الواردة في هذا الصدد، ويُلزمون من اعتقد ثبوت ذلك كالمعتزلة الذين أنكروا إثبات الصفات بما يُلزمه المعتزلة غيرهم من الإلزامات، فيقولون لهم: قولنا في نصوص المعاد كقولكم وحججكم في نصوص الصفات.³

وزعم ابن سينا أيضا أنه لم يرد في القرآن ما يحتاج إليه في بيان التوحيد بيان مفصل، بل أكثره تشبيه وتنزيه!⁴ وغير ذلك من الأمثلة الدالة على هذا المعنى، وهذا كله بحجة معارضة أدلة الوحي في تلك المسائل للعقل.

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 158/1 - 163، 345/5-349.

² ابن تيمية، درء التعارض، 250/5.

³ ابن تيمية، درء التعارض، 250/5.

⁴ ابن سينا، الرسالة الأضحوية (مصر: دار الفكر العربي، 1949م)، 44-45.

● إن نهاية ما ينتهي إليه القائلون بالتعارض إما التأويل أو التفويض، ويقصد بالتأويل هنا: التأويل غير الصحيح الذي لا يستند إلى دليل شرعي صحيح، وجلّ التأويلات التي أحدثها الفلاسفة والمتكلمون هي من هذا القبيل، وتترتب عليها آثار لا تحمد عقباها، مثل:

1- فتح باب البدع والانحرافات الفكرية والعقدية والعملية¹، وقد مثّلت على ذلك في النقطة السابقة.

2- أنه يؤدي إلى إحداث التفرق والتنازع بين الأمة وعدم الاجتماع على دين وأمر واحد، كل مذهب له عقيدة تخالف الآخر، وقد جاء الدين لتوحيد الناس على الحق وليس للتفريق بينهم، كما بينت ذلك عند ذكر منهج ابن رشد في التأويل.

3- اعتقاد أن الشريعة لم يبيّن لنا الحق الذي أمرنا أن نعتقده ونتبعه، بل أنزل إلينا ما يؤدي ظاهره إلى الباطل والكفر².

4- القدح في القرآن وعصمة الأنبياء، لأن الله أنزل القرآن على رسوله، وكلفه بتبليغ هذه الأمانة، وبيّنها للناس بما يمكنهم تدبرها وفهمها ليكون لهم هدى ونوراً، فعلى قولهم لم يبين الرسول صلى الله عليه وسلم ما نزل إليهم ولم يؤدي الأمانة التي كلف بها من تبليغ الرسالة³.

5- تقديم الآراء الشخصية وأقوال العلماء على نصوص الوحي وأقوال الأنبياء صلوات الله عليهم⁴.

6- أن نهاية التأويل هو الوقوع في سلوك إحدى الطرق الثلاثة الآتية:

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 201/1.

² ابن تيمية، درء التعارض، 202/1.

³ ابن تيمية، درء التعارض، 204/1.

⁴ ابن تيمية، درء التعارض، 205/1.

- إما طريقة أهل الوهم والتخيل.
 - وإما طريقة التجهيل.
 - وإما تعطيل النصوص بالكلية، وهذا إذ لم يمكنهم الجمع بين الأدلة الصريحة وتأويلاتهم.
- وكل هذا مذموم وتحريف للكلم عن مواضعه، وسأفصل القول في منهج ابن تيمية فيما يتعلق بقضية التأويل في المطلب الآتي.

فهذه النتائج الكارثية والآثار الخطيرة لتقديم العقل على الشرع في كل ما لا يدركه العقل كافية لأن يرجع المسلم من هذه الدعوى، وأن يكون ذلك دافعا له على التوسع في علوم الشريعة وجمع الأدلة والتدبر في معانيها بما يوافق مقصد الشرع ولا يكون معارضا ومعاديا لتلك النصوص.

2.3.5. المطلب الخامس: نظرية ابن تيمية في اللغة والمجاز والتأويل

2.3.5.1. نظرية ابن تيمية في اللغة

2.3.5.1.1. دور اللغة في معرفة معاني ومقاصد الشرع

إن لعامل اللغة دوراً محورياً في مشروع ابن تيمية التوفيق بين العقل والشرع، فيرى اللغة بأنها مصدر أساسي وآلة ضرورية لا بد من الإلمام بها لمعرفة معاني وحقائق النصوص، وتظهر أهميتها أيضا من جانب أن كثيرا من المثبتين لوجود تعارض العقل والنقل ادّعوا بأن من الدوافع التي حملتهم على القول بوجود التعارض احتمال النصوص التي ادّعي فيها التعارض لألفاظ متضمنة لأكثر من معنى، لذلك لجأوا إلى القول بوجود الاستعارة والمجاز فيها، ومنع حمل تلك الألفاظ على ظاهرها، بل لا بد من تأويلها للمعاني اللغوية الأخرى

لتلك الألفاظ، لذلك تصدى ابن تيمية ليبين أن الإحاطة باللغة العربية من أعظم أسباب دفع التعارض الموهوم وليس من أسباب حدوثه.

ففي هذا المطلب سأشير إلى أهم المباحث اللغوية التي اهتم ببيانها ابن تيمية والتي تتعلق بقضية العلاقة بين العقل والنقل، وهي:

2.3.5.1.2. ظواهر النصوص مقصودة للشارع

إن أساس التنازع الواقع في قضية العلاقة بين العقل والنقل هو ما زعمه القائلون بالتعارض بأن هناك نصوصاً من الوحي لا يتفق ظاهرها مع العقل البشري، لذلك لجأوا إلى القول بوجود المجاز في تلك النصوص وأنه لا يجوز حملها على ظاهرها، بل لا بد من تأويلها حتى تتفق مع العقل، فالمجاز هو الوسيلة والتأويل نتیجتها، لذلك قام منهج ابن تيمية على إثبات موافقة ظواهر تلك النصوص مع العقل والدفاع عن هذا المبدأ.

فيعتقد أنه باستقراء نصوص الكتاب والسنة لا يوجد خطاب في الشرع مما زعمه أهل الكلام والفلاسفة أنه يحتاج إلى تأويل وصرف معناه الظاهر إلى معنى آخر إلا وقد بيّن الرسول صلى الله عليه وسلم مراد الشرع فيه بخطاب آخر، وإلا فإن ادعاء أنه لم يتكلم في هذه المسائل الضرورية بما يتم به البيان، بل كان بيانها موقوفاً على آراء غيره فقد قدح في عصمة الرسول صلى الله عليه وسلم في تبليغ الدين وأصوله، لأن الله أرسله بالبلاغ المبين للناس بهذا الوحي من الظلمات إلى النور، فالسكوت عن بيان الحق ممتنع في حقه، وأن عنده من أدوات البيان والبلاغ أكثر مما عند جميع الناس، فهو أعلم الناس بالله ومراده وحقائق الشريعة، وأنصح الناس للأمة عن كل من يدّعي النصيحة لها، وأقدر على إيصال المعلومة لغيره وأفضل من نطق

بالضاد¹. فمن الممتنع عقلا ومناقضا لحكمة الله أن ينزل كتابا ليكون منهج هداية لعباده ويريد منهم نقيض ما يُفهم من هذا الكتاب! هذا لا يقبله عاقل البتة.

لكن من الضروري لمن درس منهج ابن تيمية أن يعلم أن ظاهر النصوص عنده ليس هو معنى مجرد لكل لفظ مستقل بذاته في تركيب ما، بل فلسفة الظاهر عنده تقوم على ركنين لا بد من مراعاتهما في توجيه النص، وهما:

1- السياق والقارئ، مثل الألفاظ العامة التي جاء في الشرع تقييدها بقرينة الاستثناء أو الغاية أو الصفة أو غيرها من قرائن الكلام، ونص كلامه هو (اللفظ إذا قُرُن به ما يبيّن معناه كان ذلك هو ظاهره)، مثل قول الله جلّ وعلا: ﴿فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا خَمْسِينَ عَامًا﴾²، فلا يفهم من الآية المذكورة ألفٌ كاملة باتفاق الناس،³ لأنها قيّدت بما بعدها من السياق وقرينة الاستثناء.

2- عُرف أهل اللغة: والمقصود بذلك أساليب اللغة العربية كما استخدمها أربابها والتي حمل عليها سلف الأمة نصوص الوحي، وبهذا الاعتبار يفسّر القرآن بعضه بعضاً، لذلك جاء وصفه بأنه (مُبين) في ثنائي مواضع في القرآن نفسه، فيستغني بذلك عن التأويلات المتكلفة التي تخالف ظاهر نصوصه⁴.

فبهذين الركنين يكتمل المعنى الظاهر للنص، إذ العرب لا تنظر إلى كل كلمة في الجملة وتعطيها معنى يخرجها عن سياق التركيب الذي جاء فيه، ولذلك ضرب ابن تيمية أمثلة كثيرة في كتبه ليبين من خلالها

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 22/1-23.

² العنكبوت 14/29.

³ ابن تيمية، درء التعارض، 235/5-236.

⁴ الطوبجي، موقف شيخ الإسلام من قضية التأويل، 247.

تأثير السياق والقرائن في معالجة إشكالات النصوص التي ظنَّ القائلون بالتعارض أنه لا يوجد حل لها إلا بتأويلات المتأخرين، سأذكر من تلك الأمثلة مثالا واحدا وهو الحديث القدسي الذي ورد في صحيح مسلم (يقول الله تبارك وتعالى: يا ابن آدم مرضت فلم تعدني قال يا رب كيف أعودك وأنت رب العالمين قال أما علمت أن عبد ي فلانا مرض فلم تعده أما علمت أنك لو عدته لوجدتني عنده يا ابن آدم استطعمتك فلم تطعمني قال يا رب وكيف أطعمك وأنت رب العالمين قال أما علمت أنه استطعمك عبد ي فلان فلم تطعمه أما علمت أنك لو أطعمته لوجدت ذلك عندي يا ابن آدم استسقيتك فلم تسقني قال يا رب كيف أسقيك وأنت رب العالمين قال استسقاك عبد ي فلان فلم تسقه أما إنك لو سقيته وجدت ذلك عندي).¹، فيقول ابن تيمية بأن القائلين بالتعارض ادعوا بأن ظاهر هذا الحديث فاسد ويؤدي إلى الكفر والإلحاد، لذلك ينبغي تأويل ظاهره، ثم قاسوا على ذلك مواضع أدلة كثيرة على هذا الموضع وجعلوا المعنى الظاهر فاسدا.²

فيجيب على هذه الإشكالية ويقول بأن الظاهر المقصود في الحديث المذكور قد وُضح في الحديث نفسه وأزيلت الشبهة بالقرائن التي ذكرت في سياق الحديث، فليس المراد كما وهم القائلون بالتعارض بأن الله يمرض نفسه- حاشاه عن ذلك وعن جميع النقائص- وليس هو الذي يجوع ويعطش وإلى آخره، بل الذي يمرض هو عبد ه المحبوب عنده، لذلك جعل مرض عبد ه مرضه وهكذا في سائر عبارات الحديث المذكور.³ فالذي ساعد في فهم عبارات الحديث هي القرائن التي احتفت باللفظ وهو الظاهر الحقيقي المقصود عند ابن تيمية.

² مسلم، كتاب البر والصلة والآداب، 4661.

³ ابن تيمية، درء التعارض، 235/5.

³ ابن تيمية، درء التعارض، 149/1-150، 235/5، 143/2؛ مجموع الفتاوى، 392/2، 28/6.

ومما ينبغي الإشارة إليه أن تلك النصوص التي ادعي فيها التعارض هي التي نزلت في زمن الصحابة، ومعلوم أنه لم يكن عندهم من العلوم والمعارف الكثيرة، ومع ذلك لم يطالب النبي صلى الله عليه وسلم منهم النظر والاستدلال والتأويل بالطرق التي أوجبها المتكلمون والفلاسفة، مما يدل على سهولة فهم معاني ومقاصد النصوص الشرعية، وأن المتبادر من معانيها إلى الذهن هو المقصود في الشريعة والذي كُلف العباد بمعرفته والإيمان به.¹

وقضية السياق والقرائن لا تتعلق بمبحث فهم النصوص الشرعية فقط، بل اعتنى بها أهل اللغة من النحاة والبيانين اعتناء بالغاً، وألفوا فيها الكتب والبحوث والمصنفات، وبحثوا عن دورها في أبنية الكلمة والجملة وفهم المراد من الخطاب، وجعلوا هذه القرائن على نوعين: القرينة اللفظية والقرينة المعنوية، وأوجبوا أن تكون لتلك القرينة صلة بالموضوع.

وحتى الكلام الدائر بين الناس ومحادثاتهم اليومية مملوءة بالقرائن، ولولا تلك القرائن لما فهم الخطاب بينهم بشكل صحيح، لما يقع في كلامهم من القدر المشترك من الألفاظ والمصطلحات التي تحمل أكثر من معنى.

2.3.5.2. نظرية ابن تيمية في المجاز

قبل أن أذكر موقف ابن تيمية في قضية مجاز لا بد أن أشير إلى التعريف الذي عني به المتكلمون والذي صار موضع بحث ابن تيمية في هذه المسألة، حتى نعرف وجه الخلاف في المسألة وما يترتب عليه من

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 39/9.

دافع القول بوجود التعارض بين العقل والنصوص الشرعية، وهذا التعريف هو: اللفظ المستعمل في غير ما وُضع له أولاً¹.

ما ذكرته آنفاً من التقرير الذي جاء به ابن تيمية في مسألة ضرورة الأخذ بظاهر النص وما تعتمد عليه نظريته فيها من السياق والقرائن التي تحتف باللفظ يساعد في فهم نظريته في مسألة وقوع المجاز في الشريعة أيضاً، فالإشكالية العظمى لدى ابن تيمية في هذه المسألة ليس في وقوع المجاز في الألفاظ، بل قد يستعمل في كلامه أحياناً التعبير بلفظ أنه مجاز، كما في شرح حديث (لم يكذب إبراهيم ﷺ إلا ثلاث كذبات... الحديث)²، ثم قال (مع أن وجه المجاز فيها ظاهر صحيح)³، وقد روى عن الإمام أحمد أيضاً أنه قال إن لفظ: (إننا) و(نحن) في القرآن من مجاز اللغة... أي: مما يجوز في اللغة⁴، وقصده: ما يتسامح فيه في اللغة، وإنما الذي ظلّ موضع اهتمامه هو وقوع المجاز في معاني النصوص، فينظر إلى المجاز كمنظومة استدلالية متكاملة وجعلها حاكمَةً على النصوص التي تتعلق بموضوع الإلهيات والمعاد وغيرهما من مباحث الغيبيات، فيعتقد أنه إذا فهم ظاهر النص على النحو الذي ذكرته فحينئذ لا يوجد هناك مجاز في القرآن والسنة أبداً، بل الذي قيل فيه أنه لفظ مجازي وظهر معناه بواسطة القرينة، فيقول إن هذا اللفظ مع قرينته هو الحقيقة⁵، ولذلك يؤكد على أنه يمتنع أن يكون في اللغة والنصوص الشرعية لفظ مجرد عن كل القرائن⁶.

¹ الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، 29/1.

² مسلم، كتاب الفضائل، 2371.

³ ابن تيمية، الاستغاثة في الرد على البكري، تحقيق: عبد الله بن دجين السهلي (الرياض: دار المنهاج، 1426هـ)، 401.

⁴ ابن تيمية، كتاب الإيمان، 74.

⁵ ابن تيمية، مجموع الفتاوى 455/20.

⁶ ابن تيمية، كتاب الإيمان، تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني (عمان: المكتب الإسلامي، 1416هـ)، 91.

فالنظر إلى قضية المجاز باعتبارها من عوارض المعاني يختلف مع النظر إليها باعتبارها من عوارض الألفاظ، وسواء قلنا بأن المتعلق باللفظ هو من الأساليب المعروفة عند العرب أو فقط هو مصطلح فلا إشكال فيه لأنه لا مشاحة في المصطلحات، وأرى أن هذه الخلاصة تجمع بين أقوال ابن تيمية الواردة في قضية المجاز، إذ وقع بين الباحثين والدارسين لمنهج ابن تيمية اختلاف واستشكال حول رأي ابن تيمية في إثبات المجاز وعدمه.

ومستند ابن تيمية لنفي المجاز هو عدم وجوده في القرون الإسلامية المفضلة، فيذكر أنه اصطلاح حادث، ولم يرد تقسيم الكلام إلى الحقيقة والمجاز لا عن الصحابة ولا التابعين ولا الأئمة المشهورين المشهود لهم بالعلم والفقه مثل مالك والثوري والأوزاعي وأبي حنيفة والشافعي، بل حتى أئمة اللغة مثل الخليل بن أحمد وسيبويه وأبي عمرو بن العلاء وغيرهم، وإنما أحدث هذا التقسيم مع حدوث مسألة الإيمان ودخول العمل فيه على يد الجهمية والمرجئة، ومادام هذا التقسيم من عوارض الألفاظ ومرتبطة باللغة فلا بد وأن يذكر أئمة اللغة وأربابها، كما ذكر أبو الحسين البصري وغيره من الأصوليين أنه لمعرفة الحقيقة والمجاز طرق، ومنها: نص أهل اللغة على ذلك، ولما لم يكن ذلك موجوداً في كلامهم وتقريراتهم فإن ابن تيمية يقول بنفي هذا التقسيم للكلام¹.

ويجدر بالإشارة النقطة الأساسية لمنطلق جدلية وجود الحقيقة والمجاز هي مسألة الوضع والاستعمال للألفاظ، حيث ابن تيمية تصدى للبحث في هذه المسألة الدقيقة البلاغية التي تتكافأ فيها أقوال اللغويين وأدلتهم، وهذه النقطة هي التي ذكرتها في تعريف المجاز، فأنكر ابن تيمية إثبات اللغويين والمتكلمين في وجود

¹ ابن تيمية، كتاب الإيمان، 73-74، 95.

مسافة زمنية بين وجود اللفظ واستعماله الأولي، ويجب بأنه أين لهم العلم بأن هذه الألفاظ الموجودة التي كانت العرب تتخاطب بها في معنى من المعاني عند نزول القرآن أنها كانت قبل نزوله وعند وجود أول عربي تُستخدم في معنى آخر؟ ثم اعتبار الاستعمال الأولي للفظ هو الحقيقة وأن غيره من الاستعمالات التي حدثت بعده في مخاطبات الناس أن يُحكم عليها بأنها مجاز! وفي الحقيقة ليس عند أحد العلم بهذا، ولا يمكن حسم هذا الاختلاف إلى يوم القيامة، بل يؤدي هذا القول إلى عدم وجود اتفاق بين الناس في المعنى الحقيقي لأي لفظ من الألفاظ، وهذا لا يقوله عاقل. لأن لازم ذلك سيؤدي في النهاية إلى القول بمجاز القرآن ونصوص الوحي بأجمعها، بل وحتى في كلام الناس، ويستوجب ذلك استئناف دراسة تاريخ اللغة وجميع الاستعمالات التي استخدم فيها اللفظ عبر الأزمان، لأن كثيرا من الألفاظ لها أكثر من معنى، واختلاف علماء اللغة في هذه الفصول عميق وكثير حتى عند مثبتي المجاز أنفسهم، فيستحيل العلم بذلك¹.

ومما يؤكد عليه ابن تيمية في موضوع اللغات لدرء القول بوقوع المجاز هو تقسيم الحقائق إلى ثلاثة حقائق: الحقيقة اللغوية والحقيقة الشرعية والحقيقة العرفية، وترتيب هذه الحقائق باعتبار حمل النصوص الشرعية عليها، وجميع الألفاظ والنصوص التي ادعي فيها المجاز فإنها تندرج تحت أحد الأقسام المذكورة للحقائق، وحينئذ فإن جميع ما ذكر في النصوص فإن معانيها حقيقة، فلم يبق هناك فراغ لاحتاج إلى إثبات المجاز في الشريعة، وذكر بأن هذه الحقائق إذا تنازعت مثل الحقيقة اللغوية والعرفية فإنها تقدم العرفية على اللغوية مثل

¹ ابن تيمية، كتاب الإيمان، 81؛ الغزالي، المستصفى، 320/1؛ فريدة زمرد، الأبعاد التداولية لنظرية المجاز عند ابن تيمية (الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1439هـ)، 223-224.

لفظ الرقبة والدابة وغيرهما، وإذا تنازعت الحقيقة الشرعية مع اللغوية فإن الشرعية تُقدم عليها، مثل لفظ الصلاة والصوم وغيرهما¹.

أما التنازع بين العرفية والشرعية فلم أر حتى الآن مثالا دالا على هذا، وجميع هذا السعي من ابن تيمية من أجل الحفاظ على المعاني الحقيقية التي تؤخذ من السياق وقرائن الكلام وبعيدا عن التأويلات المحدثه. ومما استشهد به ابن تيمية على مبدأ الأخذ بظاهر النصوص وعدم القول بوقوع المجاز والتأويل فيها: موافقة نصوص الكتب السماوية الأخرى لنصوص القرآن، وكما هو معلوم أن الذي استدل به القائلون بوجود التعارض دعوى وجود الأساليب اللغوية والبيانبة مثل الاستعارة والمجاز في المباحث الغيبية العقديّة، فأنكروا حمل النصوص الواردة على الحقيقة في كثير من مسائل إثبات الصفات الإلهية والبرزخ واليوم الآخر، فيقول ابن تيمية هب أن الذي جاء في نصوص القرآن والأحاديث النبوية مما هو من قبيل المسائل الغيبية التي ادعي فيها المجاز والاستعارة لأنها جاءت على لغة العرب ووجوب تأويلها بأدلة العقل والرأي، فما هو قولكم فيما جاء في الكتاب العبراني مما يوافق نصوص القرآن في تلك المسائل؟² وقد اعترف ابن سينا بأن الكتاب العبراني مملوء بتلك النصوص التي ظن الظانون أنها توهم التشبيه في الصفات الإلهية³.

ويقول ابن حنّو المواضع التي قد ثبت في أحد الكتابين أنها حُرِّفت المعنى فيهما، فقد صرح الكتاب الآخر بتلك المواضع وبيان وجه التحريف فيها، وإلا فمن حيث أصل هذين الكتابين فهما أهدي الكتب التي جاءت من عند الله وأعظمها، كما قال الله: ﴿ فَلَمَّا جَاءَهُمُ الْحَقُّ مِنْ عِنْدِنَا قَالُوا لَوْلَا أُوتِيَ مِثْلَ مَا

¹ ابن تيمية، كتاب الإيمان، 79 - 86.

² ابن تيمية، درء التعارض، 76/5 - 77.

³ ابن تيمية، درء التعارض، 17/5.

أُوتِيَ مُوسَى ۖ أَوْ لَمْ يَكْفُرُوا بِمَا أُوتِيَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ ۖ قَالُوا سِحْرَانِ تَظَاهَرَا وَقَالُوا إِنَّا بِكُلِّ كَافِرُونَ * قُلْ فَأْتُوا بِكِتَابٍ مِّنْ عِندِ اللَّهِ هُوَ أَهْدَىٰ مِنْهُمَا أَتَّبِعُهُ إِن كُنتُمْ صَادِقِينَ ﴿١﴾،¹ وغير ذلك من الآيات الدالة على هذا المعنى، ولا يقال أن نبينا محمدا ﷺ أخذ هذا من موسى عليه السلام، وذلك للفترة الزمنية البعيدة بينهما، وإنما يدل ذلك على صدق ما جاء في هذين الكتابين وأن المراد منه هو ظاهر تلك النصوص، وإلا فما هو الدافع لأن يكون الكتابان متفقين في هذه المباحث وبنفس صيغة وعبارات العرض المستعملة فيهما!²

2.3.5.2.1. موقف ابن تيمية من الألفاظ المجملة والمتشابهة

يؤكد ابن تيمية في مواضع كثيرة بأن الأولى والأسلم أن نلتزم باستخدام الألفاظ التي عبر بها الشرع في عرض المسائل الدينية والحقائق الشرعية، وعدم استعمال ما لم ترد في الشرع من المصطلحات والألفاظ المجملة والمتشابهة التي أحدثها المتكلمون والفلاسفة، وقد استخدموا هذه المصطلحات في كتب العقيدة وأصول الدين مثل لفظ (الحَيِّز والجوهر والعرض والجسم وغيرها)، وذلك لاشتغالها على المعاني الصحيحة والباطلة، ولا يعني ذلك التسرع في رد تلك المصطلحات أو قبولها، بل الطريقة الصحيحة في التعامل معها هي الاستفصال في معناها والسؤال عن قصد المتكلم بها، فإن كانت مستعملة في المعاني الصحيحة التي توافق دلالة الكتاب والسنة فلا بد أن تُقبل، وإن استعملت في معنى غير صحيح فلا بد أن تُرد، لذلك فهو يرى بأن الذم والانتقادات التي وردت عن علماء السلف حول الاشتغال بعلم الكلام لم يكن مجرد أن هذه الألفاظ لم ترد في الشرع، بل لأنهم استعملوها في المعاني الباطلة، فيعتقد بأن مخاطبة قوم بمصطلحاتهم جائزة مادامت

¹ القصص 48-49

² ابن تيمية، درء التعارض، 76/5 - 78.

المعاني التي تضمنتها تلك الألفاظ والمصطلحات صحيحة، لا سيما إذا كان الأمر يحتاج إليه،¹. وقد قال الله

﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾.²

والسبب الآخر الذي أورد ابن تيمية من أجله هذه المسألة، هو أنه لا يجوز إيجاب الإيمان بتلك الألفاظ على الناس وإلزامهم بها في موارد النزاع، فإن الذي يتحقق به الوجوب هو ما قاله الله ورسوله صلى الله عليه وسلم، وليس ما أحدثه الناس، إذ الألفاظ والمصطلحات غير متناهية وتتغير دلالتها بتغير الأزمان والأماكن، بل قد يكون التلفظ بها من غير تفصيل وبيان سبباً لإثارة الشبهات في عقائد الناس، لهذا فإن أغلب الاختلافات التي وقعت في الأمة ودخلت البدع والمخالفات في الشريعة كان سببها الأعظم هذه الألفاظ المجملة³.

2.3.5.3. نظرية ابن تيمية في التأويل

إن علاقة التأويل بالمجاز تلازمة لا يمكن الانفكاك بينهما، لأنه كما ذكرت في قضية المجاز أن التأويل هو النتيجة والمجاز وسيلته وممره، يعني أن من لوازم دعوى وجود المجاز في النص ضرورة تأويل هذا النص، وقد بحث ابن تيمية في معاني مصطلح التأويل من خلال تتبع واستقراء المواضع التي ورد فيها هذا اللفظ في الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ومأثور الصحابة والتابعين وأهل اللغة وانتهى إلى أن لفظ التأويل فيها ليس هو المقصود عند المتأخرين⁴، بل ذكر بأن التأويل له ثلاث إطلاقات.⁵

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 43/1 - 46، 229/1 - 230.

² إبراهيم 4/14.

³ ابن تيمية، درء التعارض، 43/1 - 46، 229/1 - 230.

⁴ ابن تيمية، درء التعارض، 206/1.

⁵ ابن تيمية، درء التعارض، 14/1، 234/5 - 235.

أولاً: في اصطلاح علماء السلف

حيث يطلق التأويل في كلامهم على تفسير وبيان وإيضاح معنى الكلام، ولا فرق بين أن يكون هذا التفسير موافقاً للمعنى الظاهر للنص أو مخالفاً له، كما هو وارد في كلام مجاهد وابن جرير وغيرهما.¹

ثانياً: في الاصطلاح القرآني

أشرت في المبحث الثاني من هذا الفصل بأنه اختلف قول العلماء والمفسرين في مفهوم لفظ التأويل في قول الله تعالى: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ ۚ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۚ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۚ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۗ﴾²، واختلافهم هو بسبب موضع الوقف في الآية، وأما ابن تيمية فله رأي مغاير لآرائهم، حيث فرق بين (معنى الآية) و(تأويل المتشابهات)، وخلاصة إطلاق لفظ التأويل عنده في القرآن هي: حقيقة ما يؤول إليها الشيء، أو: حقيقة الخطاب التي يؤول إليها الخطاب، فيقرر بأن الله لم يقل أنه لا يعلم تفسير ومعنى المتشابه إلا الله، بل قال لا يعلم تأويل هذه المتشابهات إلا الله، ففرق بين (علم التأويل) و(علم المعنى)، فلا يعلم حقيقة هذه المتشابهات إلا الله لا سيما المتعلق بذاته وصفاته والغيبيات الأخرى، بل اختص الله بعلم وتأويل حقيقة هذه الأشياء، فلا نعلم حقيقة ذاته وصفاته وما أخبر عنه من النعم في الجنة وأهوال النار وغيرها وإن سمى أشياء منها، وبهذا يمكن الفصل بين قولي المفسرين المثبتين والمعارضين لإمكانية علم العبد بالمتشابه، فيقرر أن الله لم يدم من

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 206/1.

² آل عمران 7/3.

طلب فهم الآيات المحكمة والمتشابهات إذا كان طلبه كما أمره الله، بل هذا العمل ممدوح، وإنما المذموم هو

التماس فهمها ابتغاء للفتنة كما فعله بعض اليهود في تأويل حروف الهجاء التي في أوائل السورة.¹

وحق تتضح صورة المسألة يقول ابن تيمية بأن الخبر الذي تضمنه النص: له صورة علمية توجد في

ذهن العالم بهذا الشيء، ويسمى ذلك: معنى الخبر وتفسيره، وأنَّ لمعنى هذا الخبر حقيقة ثابتة في خارج

الذهن، وهذه الحقيقة هي التأويل، وهو المقصود في آية آل عمران²، لذلك كلفنا الله أن نبحث عن معاني

النصوص وأن هذا هو المطلوب شرعا، وأما التأويل فهو ما تميز به العلم الإلهي ومنفي بنص القرآن بالنسبة

للمخلوق³.

ويوطد ابن تيمية هذا المعنى في كتابه الإكليل في المتشابه والتأويل بالاستشهاد بأدلة وشواهد كثيرة،

سأشير إلى ثلاثة أشياء:

1- قول الله تعالى: ﴿بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعَلَمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ﴾⁴، حيث فرق الله بين

الإحاطة بعلم القرآن وبين إتيان تأويله⁵.

2- ما قرره المناطق من تقسيم مراتب الوجود، وهو الوجود الذهني واللفظي والرسمي والعيني، ويمثل

لذلك بأنه إذا قيل: طلعت الشمس، فيقول بأن معرفة معنى الطلوع الموجود في القلب وتعبيره باللسان هو

¹ ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، تحقيق: محمد الشيمي شحاته (الإسكندرية: دار الإيمان، د.ت)، 12-13، 45، 51؛ درء التعارض، 1/14.

² ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، 21.

³ زمرد، الأبعاد التداولية لنظرية المجاز، 355.

⁴ يونس 39/10.

⁵ ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، 21.

الوجود الذهني واللفظي، وأما نفس الطلوع وكيفيته وحقيقته كنهه فهو التأويل، وهو الوجود الخارجي العيني الحقيقي للكلام¹.

3- آثار من علماء التابعين ومن بعدهم: مثل قول ابن الماجشون مفتي المدينة النبوية في عصر الإمام مالك وقول أحمد ابن حنبل وغيرهم أنهم كانوا يقولون (إنا لا نعلم كيفية ما أخبر الله به نفسه، وما نعلمه منه بعلمنا هو تفسيره ومعناه)، وقال سفيان الثوري: إذا أتاك تفسير عن مجاهد فهو حسبك، وأما التأويل فله شأن آخر. وذلك لأنه ثبت عن مجاهد أنه كان يقول عرضت المصحف ثلاثين مرة على ابن عباس وأقف عند كل آية أسأله عنها، وغير ذلك من الآثار²، فلو كان هناك آيات من القرآن معناها منتفية بالنسبة لإمكانية إدراك العبد لها فلماذا كان الصحابة ومن بعدهم حريصين كل هذا الحرص على طلب فهمها وهم أحرص الناس على تعلم ما أراد الله منهم!.

وهذا التقرير قريب من المعنى الذي عبر به الباقلاني للفظ الحقيقة، حيث ذكر بأن لها معنيين، أحدهما هو (وقد يراد بالحقيقة حقيقة وصف الشيء التي هي حده والمعنى الذي له استحق هذا الوصف، مثل قول القائل: حقيقة العالم أن له علما.)³، وأيضا تعريف الإمام الأشعري فقد عرف الحقيقة بأنها (لا على أنها طريقة معينة في استعمال الألفاظ (أي على ظاهرها) بل على أنها حقيقة الأشياء، بمعنى الأوصاف التي تستحق الأشياء من أجلها أن تسمى بأسماء معينة).⁴

¹ ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، 28.

² ابن تيمية، درء التعارض، 207/1؛ الإكليل، 22-23.

³ أبو بكر الباقلاني، التقرير والإرشاد، 352/1.

⁴ الطوبجي، موقف ابن تيمية من قضية العقل والنقل، 254-255.

ثالثاً: في اصطلاح المتأخرين وموقف ابن تيمية منه

إن دعوة ابن تيمية للالتزام بظاهر النصوص ونفيه للمجاز، بل المقصد الرئيسي ودافعه لمشروعه في دفع التعارض المزعوم هو من أجل أن يقرر بطلان التأويل الذي يأتي نتيجة تعطيل ظاهر هذا النص، ومن ثمَّ حمّله على خلاف فحواه بغير دليل من الله ورسوله والسابقين، وأما صرف معنى إحدى الآيتين وتفسيرها بظاهر آية أخرى فيجوز باتفاق المسلمين ولا محذور فيه¹، وهذا وإن كان يسمى تأويلاً أو صرفاً للكلام عن ظاهره عند غيره فهو يسمى ظاهراً عنده كما قرّره في بداية هذا المطلب، لكن لا مشاحة في الاصطلاح بل الأهم هو المضمون، وهذا إن جاز التعبير عنه بأنه تأويل فهو القسم الممدوح المطلوب في الشريعة، وهو يتطلب البحث عن القرائن المتصلة والمنفصلة، اللفظية والمعنوية، وذلك عن طريق جمع النصوص وإعمال جميعها مادام الجمع ممكناً، والنظر في قواعد الترجيح والناسخ والمنسوخ، وغيرها من آلات الاستدلال التي يجب توفرها، بخلاف القائلين بالتعارض فإنهم سدوا سلوك طريق الاستدلال السليم بتأويله بمجرد الرأي.

وأما المتأخرون من أهل الكلام والتفسير والأصول فقد عرّفوا التأويل بأنه هو صرف اللفظ عن ظاهره وحمله على معناه المرجوح لدليل يقتضيه به²، وهذا خلاف معنى التأويل في القرآن واستعمال السلف، لذلك يرى بأنه لا بد عند دعوى وجود المجاز في نص ووجوب تأويله وصرفه عن ظاهره أن تتحقق شروط عدة، وهي:

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 21/6.

² الرازي، أساس التقديس، 137.

- 1- ما يدعيه المدعي بأن فيه مجازا لا بد أن يكون له أصلا من اللغة العربية وموافقا لأساليبها المعروفة عند أربابها، وإلا لفتح الباب لكل مبطل أن يفسر أي شيء على حسب هواه.
- 2- أن يكون هناك دليل قطعي سمعيا أو عقليا يمنع حمل هذا النص على ظاهره.
- 3- أن يكون هذا الدليل الصارف عن المعنى الظاهر سليما عن دليل معارض آخر، لأنه إن كان معارضه دليلا قطعيا فلا بد أن يقدم عليه، وإن كان ظنيا ظاهرا فلا بد من الترجيح بينهما.
- 4- بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي يدعيه¹.

وأما دعوى وجوب التأويل بمجرد أن ظاهر ألفاظ النص لا يتوافق مع عقله ولا يؤيده دليل صحيح فهو مرفوض عند ابن تيمية، بل يرى أن الأنسب أن يسمى ذلك تحريفا وليس تأويلا، وذلك لأنه قد يكون الذي يدعيه مدّع أن العقل جوّز ذلك وأوجبه وفي نفس الوقت يدعي شخص آخر أن ذلك أحاله، فيا ليت شعري بأي عقل يوزن الكتاب والسنة؟².

من خلال هذه التقارير تظهر حجية اللغة العربية الصحيحة ودورها البارز في فهم النصوص الشرعية وتفسيرها، وأن تضبط القضايا اللغوية التي صارت من مسالك أهل الباطل ليخدموا بها عقائدهم وآراءهم، فمثلا هو لا ينكر أصل التأويل، وإنما حاول أن يحزر مفهومه ويصحح طريقة توظيفه بوضع شروط وضوابط سليمة، بشكل لا يؤدي إلى تعطيل النصوص ومقاصدها وتحريف الكلم عن مواضعها، وفيه رد على من اتهم ابن تيمية بأنه يعادي مبدأ التأويل ويسد طريقة استعماله مطلقا، لكن المقصد الأساسي عنده أن

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 6/ 360-362؛ الإكليل، 27.

² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 3/ 195، 5/ 29.

يحافظ على التمسك بالمراد الظاهر من النصوص، وتُحفظ قدسية نصوص الوحي حتى لا يتلاعب الناس بآيات القرآن وصحيح الأحاديث، وهذه المعالم قد تميز بها ابن تيمية عن أهل زمانه الذي قد مُلئ بتأويلات الباطنية والقرامطة والفلاسفة وغيرهم، وألّف في ضبط هذه القضايا عدة مؤلفات ما بين صغير ومتوسط وطويل.

وفي الأخير لا بد من الإشارة إلى موقف ابن تيمية تجاه من وقع في هذه التأويلات في المسائل العلمية، فإنه مع ما ذكره من اللوازم الخطيرة التي تترتب على التأويل إلا أنه يرى أن المتأول إذا قصد في تأويله متابعة الرسول صلى الله عليه وسلم، وإصابة الحق لكنه أخطأ في تأويله فإنه معذور ولا يجوز تكفيره، سواء كان هذا التأويل في المسائل العلمية أو العملية، وأن الذين يكفّرون المتأول في تلك القضايا فقد أخطأوا، وأن ذلك لم يكن من عمل الصحابة رضوان الله عليهم.¹

¹ ابن تيمية، منهاج السنة النبوية، 5/239-240.

2.3.6. المطلب السادس: نماذج على منهج ابن تيمية

بعد أن استعرض الباحث خلاصة شاملة لمنهج ابن تيمية في التوفيق بين العقل والنقل ومما قرره من القواعد والأدلة واللوازم لدفع التعارض بينهما في جميع الجوانب المتعلقة بالقضية، ففي هذا المطلب سأشير إلى بعض النماذج العملية التي تعكس منهجه من حيث التطبيق، والتدليل عليها بأدلة الشرع العقلية النقلية.

2.3.6.1. إثبات وجود الله وتوحيده بالعبادة

لما كانت الغاية التي من أجلها خلق الله الخلق وأرسل الرسل هي توحيد الله سبحانه، ومعرفة العبد ربه معرفة صحيحة، وكان توقف ذلك على إثبات وجود الله، اختلف الناس في كيفية إثباته وصارت قضية إثبات وجوده مسألة مركزية دار حولها كلام ابن تيمية في كتابه (درء التعارض) وغيرها من كتبه، وكانت محاولة ابن تيمية في هذا الصدد متركزة في هدفين اثنين، وهما: الأول: أن يشير إلى خطأ موقف المتكلمين في إثبات وجود الله بما ذكره من الأدلة مثل دليل الإمكان والوجوب ولا سيما استدلالهم بدليل الحدوث، وجعل هذا الدليل أصل الأصول في هذه المسألة وردّ كل دليل عقلي أو نقلي يتعارض مع دليل الحدوث. الثاني: البرهنة على إثبات تعدد الأدلة وتنوعها في إثبات وجود الله وعدم حصرها في دليل أو دليلين، أو اعتقاد أن الدليل النقلي هو مجرد خبر محض وليس فيه دلالة عقلية البتة.¹

ذكر ابن تيمية في كتبه أدلة نقلية عقلية كثيرة دالة على إثبات وجود الرب وتوحيده وقسمها على اتجاهين²: الاتجاه الداخلي: وهو دليل الفطرة، واعتبر هذا الدليل من أعظم الدلائل على وجود الصانع

¹ ابن تيمية، كتاب النبوات، تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان (الرياض: دار أضواء السلف، 1420هـ)، 293/1؛ عبد الله بن سلمان، الفيافي الظلمية، تقرير درء تعارض العقل والنقل (مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، 1443هـ)، 25.

² محمد السيد الجليلند، قضية التأويل عند ابن تيمية (القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1443هـ)، 271-275.

والاعتراف به، بل معرفة ذلك من لوازم خلقهم وضروري فيهم¹، ومعنى الاتجاه الداخلي هو أن الإنسان يجد دليل معرفته في نفسه معرفة ضرورية طبيعية دون الحاجة إلى دليل خارجي.

وأما الاتجاه الخارجي: فهي الأدلة والأقيسة التي يمكن الاستدلال بها على وجود الله تعالى، وحتى لا يطول الكلام سأذكر منها (دليل المخلوق على الخالق فقط).

قرر ابن تيمية بأن الاستدلال بدليل الخلق في غاية الحسن والاستقامة، وهو مذكور في القرآن، وذلك في قوله: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾² فهذه الآية دلت على أشياء عدة منها: إبطال القول بقدم العالم، حيث أثبتت له الحدوث والخلق، ومن ثم أنكرت أن يكون خلق العالم عن عدم ومن غير خالق، وهذا ممتنع في بداهة العقل، أو أن يكون خلقهم من قبل أنفسهم، أي أنهم هم خلقوا أنفسهم، وهذا أشد امتناعاً، فإذا انتفت هذه الاحتمالات والفرضيات لتعارضها مع المبادئ العقلية، لأنها تتضمن القول بالدور والتسلسل الممتنعين بدليل العقل نفسه، فلم يبق إلا احتمال واحد وهو أن الله سبحانه هو خالق الخلائق بأجمعها، كما قال: ﴿اللَّهُ خَالِقُ كُلِّ شَيْءٍ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ وَكِيلٌ﴾³، فلاحتمالان الأوليان دلت عليهما الآية بدلالة المطابقة، ودلت على الاحتمال الثالث بدلالة لزوم، فالآية في سياق الاستفهام الإنكاري، ولا يحتمل الأمر سوى هذه الاحتمالات الثلاث بدليل السبر والتقسيم والحصر⁴.

¹ ابن تيمية، درء التعارض، 482/8؛ مجموع الفتاوى، 25/14.

² الطور 35/52.

³ الزمر 62/39.

⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 212/9.

فالشيء لا يخلق نفسه، بل هو محتاج إلى غيره ليوجده ويُخرجه من العدم، ويستحيل وجود حادث بدون محدث بدليل العقل والفطرة، وهذه الطريقة الاستدلالية شرعية عقلية، فهي عقلية لأن العقل يعلم صحة ذلك وأن معرفته لم تكن متوقفة على خبر الوحي فقط، بل الناس جميعهم يشتركون في معرفتها بعقولهم، وشرعية أيضا في نفس الوقت، لأن الشريعة دلت عليها وهدى الناس وأرشدتهم إلى الاستدلال بها،¹ قال الله سبحانه: ﴿سُرِّيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾،² وقال: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾،³

ف نجد الاستدلال بهذا الدليل الشرعي النقلي العقلي في غاية السهولة والوضوح والإتقان، ولا يعتريه أي اعتراض البتة، ولا يعارضه شيء من العقلات الصحيحة القطعية، وما دلت عليه الآية من دلالة الخلق على الخالق ونفيها للاحتمالات الأخرى التي ذكرت يعتبر من العلوم الضرورية عند العقلاء، بدليل أن جميع بني آدم مقرون بخلق العالم وحدوثه من غير تواطؤ واتفاق بينهم،⁴ ولا ينكر إثبات خالق له إلا مستكبر معاند مع وجود عكس ذلك في قرارة نفسه كما قال سبحانه: ﴿وَجَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ ظُلْمًا وَعُلُوًّا﴾.⁵

- دليل توحيد الله وإفراده بالعبادة:- استشهد ابن تيمية بأدلة نقلية عقلية كثيرة لتقرير الألوهية

والعبودية الكاملة لله وحده، مثل الاستدلال بإثبات ربوبية الله تعالى على إثبات الألوهية له، فالربوبية تستلزم

¹ ابن تيمية، النبوات، 1/293-294؛ مجموع الفتاوى، 9/212، 14/25.

² فصلت 53/41.

³ الذاريات 21/51.

⁴ الفيفي، تقريب درء تعارض العقل والنقل، 37.

⁵ النمل 14/27.

الألوهية¹، وهو أعظم دليل على إثبات ذلك، مثل قول الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ﴾²، فاستدل بكونه رباً خالقاً على استحقاقه واختصاصه للتفرد بالعبادة، وغير ذلك من الآيات التي تدل على أنه وحده هو الخالق الرازق المدبر المحيي المميت، مما يدلّ العقل أيضاً على أن المتصف بهذه الصفات الكاملة هو المستحق للعبادة دون غيره.

ومنها الاستدلال بالأقيسة العقلية المذكورة في القرآن، ومنها القياس الأولى أو المثل الأعلى كما هو التعبير القرآني³، وأدلة هذا النوع من الاستدلال تضمنت بيان حال المعبودات التي تُعبد من دون الله وتعجزها وإثبات النقائص لها، وهذا يستلزم إثبات الكمالات لله وحده⁴، وهذا المسلك اللطيف أخذه من القرآن، إذ آياته مليئة بالاستدلال بهذا الدليل، مثل قول الله تعالى: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شُفَعَاؤُنَا عِنْدَ اللَّهِ ۖ قُلْ أَتَنْبِئُونَ اللَّهَ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ ۖ سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ﴾⁵، وقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ * أَمْوَاتٌ غَيْرُ أَحْيَاءٍ ۖ وَمَا يَشْعُرُونَ أَيَّانَ يُبْعَثُونَ﴾⁶، وقال سبحانه: ﴿أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّ يَرْجِعُ إِلَيْهِمْ قَوْلًا وَلَا يَمْلِكُ لَهُمْ ضَرًّا وَلَا نَفْعًا﴾⁷، وقوله تعالى: ﴿أَبَشْرِكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ * وَلَا يَسْتَطِيعُونَ لَهُمْ

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 13/14.

² البقرة 21/2.

³ ابن تيمية، الرد على المنطقيين (بيروت: دار المعرفة، 2005م)، 350-351.

⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 122/16-123.

⁵ يونس 18/10.

⁶ النحل 21-20/16.

⁷ طه 89/20.

نَصْرًا وَلَا أَنْفُسَهُمْ يَنْصُرُونَ»¹ وقوله: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِّنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَاوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِّنْ ظَهِيرٍ﴾² وغيرها،³ فبين الله لهم صفات النقص التي تنافي الألوهية، والذي يتصف بكل هذه الصفات الناقصة لا يستحق العبودية، وهي منتفية في حق الله سبحانه، وتعاليه وتنزهه عن النقائص يقتضي اختصاص الألوهية له سبحانه.⁴

وقد كثر استعمال القرآن لهذا النمط العقلي من الاستدلال، خاصة في سياق المحاجة التي جرت بين الأنبياء وأقوامهم، حيث كانوا يواجهون أهل الشرك بإبطال معبوداتهم من خلال بيان نقصها وعجزها، مقابل الكمال المطلق لله. ويُعد هذا المسلك كافيًا في إثبات وجوب إخلاص العبادة لله وحده، إذ إن العبودية الحققة لا تكون إلا لمن له الكمال المطلق، القادر على نفع عباده ودفع الضر عنهم، وليس لمن هو ناقص محتاج إلى غيره.

وحتى الكمال الموجود في المخلوق فهو يدل على أن الله سبحانه أكمل⁵، فكمال المخلوق جزئي ونسبي مما هو كامل فيه، وأما كمال الخالق فهو الكمال المطلق الذي لا كمال بعده، وهذا هو القياس الأولي أيضاً.

¹ الأعراف 191/7-192.

² سبأ 22/34.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 16/208، 16/121-126، 1/114؛ الرد على المنطقيين، 526-529؛ درء التعارض، 5/149.

⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 16/123.

⁵ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 16/357-358، 9/224.

2.3.6.2. إثبات النبوات

ابن تيمية كعادته في تقرير القضايا العلمية استشهد بأدلة كثيرة لإثبات النبوات، ووضع كتاباً كاملاً باسم (النبوات) وخصصه لهذا الغرض، ويّين فيه أن طرق إثبات النبوات كثيرة ومتنوعة، ومن تلك الأدلة ما اشتملت على الجانب الخبري والجانب العقلي أيضاً، وسأذكر منها دليلاً واحداً فقط، وهو دليل نصره الله لرسوله.

إن سنة الله التي لا تبدل لها وعادته المستمرة في خلقه أنه ينتقم من الكذاب ولا يؤيده، ومن استقرء قصص الأنبياء والرسل وأتباعهم وعرفها، وكذلك قصص مكذّبيهم وأعدائهم، فيرى العاقبة والنصرة والسعادة كانت للرسل وأتباعهم، وأن الهلاك والبوار كان لمكذّبيهم، فلو لم يكن الأنبياء على الحق والصدق في دعواهم فكيف ينجيهم الله مما حل بأقوامهم! قال الله تعالى: ﴿أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أُولَئِكُمْ﴾¹، وهذا بطريقة القياس والاعتبار، ثم قال بعد ذلك: ﴿أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الزُّبُرِ﴾²، وهذا هو طلب الدليل السمعي، وبهذا نفى الدليل السمعي والعقلي كليهما، وأردف القصة بقوله: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ﴾³، ليردّ دعواهم بأنهم سينتصرون، ولكن هيهات هيهات، وهذا النبأ كان في وقت ضعف المسلمين في مكة، واستبعد الناس ذلك، لكن وقع الأمر كما أمر الباري عز وجل.⁴

¹ القمر 43/54.

² القمر 43/54.

³ القمر 45/54.

⁴ ابن تيمية، النبوات، 2/964.

وقال تعالى: ﴿وَلَقَدْ سَبَقَتْ كَلِمَتُنَا لِعِبَادِنَا الْمُرْسَلِينَ * إِنَّهُمْ لَهُمُ الْمَنْصُورُونَ * وَإِنَّ جُنَدَنَا لَهُمُ الْغَالِبُونَ﴾¹، فدل ذلك على صدق النبوة، ولو لم يكن كذلك لكان مصيرهم وعاقبتهم أسوء من عاقبة غيرهم، قال الله سبحانه: ﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ * ثُمَّ لَقَطَعْنَا مِنْهُ الْوَتِينَ * فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾²، وغيرها.³

ويمثل لذلك ابن تيمية بأنه لو أن حاجب الأمير ومرسله قال للناس إن الأمير يأمركم أن تفعلوا كذا وكذا، فإن الناس يعلمون أنه صادق ولا يعتمد الكذب في مثل هذه الأمور حتى وإن لم يكن هذه الواقعة بحضرة الأمير، فكيف بحضرته وفي ملكه!⁴ فالله سبحانه وتعالى لا يقتر على الكذب والباطل أبداً.

لذلك أورد ابن القيم قصة حدثت معه بمصر، وهي مناظرة وقعت بينه وبين شخص يهودي يشار إليه بالبنان في العلم والرياسة وهو ينكر نبوة محمد صلى الله عليه وسلم، فأقام ابن القيم عليه الحجة بمسلك عقلي رصين وأفحمه، وملخصها هو (أنه قال لليهودي: أنكم بتكذيبكم لنبوة محمد قد شتمتم الله أعظم شيمة، فتعجب اليهودي من ذلك وقال لابن القيم: أمثلك يصدر منه هذا الكلام! فقال ابن القيم إن تقرير ذلك أنكم إذا أنكرتم بأن محمداً رسول من الله وقد قام في قومه وبين الناس ثلاثة وعشرين سنة يدعي النبوة والرسالة ولم يكن الأمر كذلك، فلا يخلو الأمر من احتمالين:

1- إما أن الله مطلع على ذلك ويشاهده ويعلم بالأمر.

¹ الصافات 171-173.

² الحاقة 44-47.

³ ابن تيمية، النبوات، 2/897.

⁴ ابن تيمية، الجواب الصحيح، 6/483.

2- وإما أن الأمر خفي على الله ولم يعلم به.

فإن قلت بالثاني فقد نسبتهم الله إلى أقبح الجهل، وأن الذي يعلم ذلك غير الله فهو أعلم من الله.

وإن قلت بالأول وأن الله كان يعلم ذلك ويشهاده ومطلع عليه فإن الأمر لا يخلو من حالتين أيضا:

1- إما أن الله قادر على منع هذا المدعي وأخذه وتغييره.

2- وإما أنه ليس بقادر على ذلك.

فإن قلت بالثاني فقد نسبتهم الله إلى أقبح العجز، وهذا مناف للربوبية وهو ممتنع، وإن كان قادرا وهو مع ذلك يؤيده دائما وينصره ويعزه، ويستجيب أدعيته، ويمكّنه من أعدائه، ويظهر على يده أنواع المعجزات ما يزيد على الألف، فمن أعظم السفه والظلم أن ينسب ذلك إلى آحاد العقلاء، فكيف ينسب إلى رب الأرض والسماء! فقال اليهودي معاذ الله أن يفعل الله ذلك بشخص كاذب، بل هو نبي صادق، فقال له ابن القيم: فلماذا لا تدخل في دينه؟ فقال: لأن محمدا إنما بعث إلى الأميين الذين ليس عندهم كتاب، وأما نحن فأهل كتاب نتبعه، ثم قال له ابن القيم: إنك غلبت في المناظرة كل الغلب، وأن العوام والخواص يعلمون أن الرسول أرسل إلى الخلق أجمعين، وأن الذي لا يتبعه فهو كافر وإن كان من أهل الكتاب، ولذلك قاتل اليهود والنصارى وهم أهل كتاب، فأمسك ولم يجر جواباً.¹

¹ ابن القيم، هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى، تحقيق: محمد أحمد الحاج (جدة: دار القلم، 1416هـ)، 384/2-385.

2.3.6.3. إثبات المعاد

يقرر ابن تيمية بأنه الاستدلال على إثبات قضية غيبية وما هو ممكن في العالم الخارجي يكون بأحد ثلاثة طرق: إما بعلمه بوجود الشيء، وتارة بعلمه بوجود نظيره، وتارة بوجود ما هو أولى وأبلغ في الإمكان منه¹.

والأدلة على إثبات المعاد وردت بجميع الطرق وأصناف الأدلة التي ذكرت، وتتفق مع جميع مستويات فهم الخلق، وتفصيل ذلك:

1- الاستدلال العقلي على إمكان المعاد بوجوده في الواقع: وهذا يكون بطريق الوجود والعيان، مثل الاستدلال بمن أماتهم الله في الدنيا ثم أحياهم، وتكرر هذا الأمر وورد في آيات كثيرة، مثل قول الله: ﴿إِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَى لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً فَأَخَذَتْكُمُ الصَّاعِقَةُ وَأَنْتُمْ تَنْظُرُونَ﴾²، ومثل قوله تعالى: ﴿أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللَّهُ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ فَأَمَاتَهُ اللَّهُ مِائَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ ۖ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ ۖ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ ۖ قَالَ بَلْ لَبِثْتَ مِائَةَ عَامٍ فَانْظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ ۖ لَمْ يَتَسَنَّهْ ۖ وَانْظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِلنَّاسِ ۖ وَانْظُرْ إِلَى الْعِظَامِ كَيْفَ نُنْشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا حَمًا ۖ فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾³، وقوله سبحانه: ﴿إِذْ قَتَلْتُمْ نَفْسًا فَادَّارَأْتُمْ

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 298/3-299.

² البقرة 55/2.

³ البقرة 259/2.

فِيهَا ۖ وَاللَّهُ مُخْرِجٌ مَّا كُنْتُمْ تَكْتُمُونَ * فَفَلْنَا اضْرِبُوهُ بَعْضَهَا ۖ كَذَلِكَ يُحْيِي اللَّهُ الْمَوْتَىٰ وَيُرِيكُمْ آيَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١﴾،¹ وغيرها كثير.²

وهذا دليل عقلي على إثبات إمكان البعث والمعاد، إذ إن الله بين أنه سبحانه أحيى تلك الأشياء بعد إماتها في المرة الأولى، فتبين أن ذلك ممكن في المرة الثانية أيضاً.³

وغير ذلك من الأدلة الكثيرة الدالة على هذا الاستدلال.

2- الاستدلال بالقياس الأولى على إثبات المعاد: وهذا الاستدلال العقلي يكون بما هو أصعب على الذي هو أهون، مثل الاستدلال بالنشأة الأولى على الآخرة، ومثل خلق السموات والأرض الذي هو أصعب من خلق الإنسان نفسه، وذلك مثل قول الله تعالى: ﴿وَهُوَ الَّذِي يَبْدَأُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ وَهُوَ أَهْوَنُ عَلَيْهِ ۚ وَلَهُ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَهُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾⁴، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّ اللَّهَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَلَمْ يَعْزُبْ عَنْهُنَّ بِقَادِرٍ عَلَىٰ أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَىٰ ۚ بَلَىٰ إِنَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾⁵، وقوله سبحانه: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا تُمْنُونَ * أَأَنْتُمْ تَخْلُقُونَهُ أَمْ نَحْنُ الْخَالِقُونَ * نَحْنُ قَدَرْنَا بَيْنَكُمْ الْمَوْتَ وَمَا نَحْنُ بِمَسْبُوقِينَ * عَلَىٰ أَنْ نُبَدِّلَ أَمْثَالَكُمْ وَنُنشِئَكُمْ فِي مَا لَا تَعْلَمُونَ * وَلَقَدْ عَلِمْتُمُ النَّشْأَةَ الْأُولَىٰ فَلَوْلَا

¹ البقرة 72/2-73.

² ابن تيمية، درء التعارض، 375/7-376.

³ الرازي، التفسير الكبير، 378/2.

⁴ الروم 27/30.

⁵ الأحقاف 33/46.

تَذَكَّرُونَ»¹ وقوله تعالى: ﴿أَوَلَيْسَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يَخْلُقَ مِثْلَهُمْ ۚ بَلَىٰ وَهُوَ الْخَلَّاقُ الْعَلِيمُ﴾² وآيات غيرها.³

وفي هذه الآيات دلائل عقلية صريحة قاطعة على إثبات المعاد، فالخلق الذي يكون من العدم ومن اللاشيء أصعب من الخلق من الشيء، وأيضا خلق الإنسان أيسر من خلق السموات والأرض، ومع ذلك نفى الله سبحانه أن يلحقه تعب أو عجز أن يحييهم بعد موتهم ويخرجهم للحشر والحساب، فالذي يستطيع أن يخلق من العدم ويخلق السموات والأرض قادر على إحياءهم مرة أخرى، فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودا ممكن الوجود فالأقرب إلى الوجود منه أولى، وهذا ما يسمى بالقياس الأولى⁴.

3- الاستدلال على إمكان البعث بوجود نظيره: وذلك يكون بطريق القياس والاعتبار أيضا لكن بقياس الشمول والتمثيل، وهو مسلك صحيح قطعي في إثبات ذلك، مثل الاستدلال بإحياء الأرض وما عليها بعد موتها، مثل قول الله تعالى: ﴿وَاللَّهُ الَّذِي أَرْسَلَ الرِّيحَ فَتُثِيرُ سَحَابًا فُسْفَنَاهُ إِلَىٰ بَلَدٍ مَّيِّتٍ فَآخَرَيْنَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا ۚ كَذَٰلِكَ النُّشُورُ﴾⁵ ومثل قوله سبحانه: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ

¹ الواقعة 56/58-62.

² يس 81/36.

³ ابن تيمية، درء التعارض، 3/378-384.

⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 9/224؛ درء التعارض، 7/378.

⁵ فاطر 9/35.

رَحْمَتِهِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا أَقَلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۚ كَذَٰلِكَ
نُخْرِجُ الْمَوْتَىٰ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿٥٧﴾¹ وغيرها.²

وغير ذلك من الأدلة النقلية العقلية على إثبات هذا الأصل.



¹ الأعراف 57/7.

² ابن تيمية، درء التعارض، 378/7-379.

2.4. المبحث الرابع: المقارنة بين منهج ابن رشد وابن تيمية في التوفيق بين العقل والنقل

في هذا المبحث سأقارن بين ما قدمه كل من ابن رشد وابن تيمية في منهجيهما للتوفيق بين العقل والنقل، وذلك من خلال عرض أوجه الاتفاق والاختلاف بينهما. وقد قسمت هذا المبحث إلى مطلبين:

2.4.1. المطلب الأول: أوجه الاتفاق بين منهج ابن رشد وابن تيمية في التوفيق بين العقل

والنقل

- في دفع التعارض بين العقل والنقل:

- 1- حاول كل منهما أن يدفع التعارض المزعوم بين العقل والنقل، ويحل هذه المعضلة المتجددة في كل زمان ومكان بشكل نهائي.
- 2- أكد كل منهما أن التعارض بين العقل والنقل هو تعارض ظاهري وليس حقيقياً¹.

- في منهج الاستدلال بالعقل والنقل:

- 3- اعتمد كل منهما على الأدلة العقلية النقلية في تقرير المسائل الاعتقادية، مثل إثبات وجود الله والمعاد وغيرها.²

- 4- التأكيد على أن النصوص الشرعية تشتمل على جميع أنواع الأدلة والبراهين وطرق التصور

والتصديق التي يحتاجها الناس في أمور دينهم وعقيدتهم.³

¹ ابن رشد، مناهج الأدلة، 223-226.

² ابن رشد، مناهج الأدلة، 134؛ ابن تيمية، درء التعارض، 32/1.

³ ابن رشد، فصل المقال، 49-50؛ وقد كتب في ذلك ابن تيمية رسالة سماها: قاعدة في الاكتفاء بالرسالة.

5- وجوب العمل بالقياس العقلي عند كليهما والدفاع عنه وعن حجتيه في الأحكام والحقائق، أي في أصول الديانات وفروعها¹.

6- كثرة ضرب الأمثال لتوضيح القواعد وتيسير فهمها.

7- الاهتمام بذكر المقدمات والأدلة العقلية التي تدعمها النقل الصحيح، مثل الأدلة التي وردت في الوحي وتضمنت جانب النظر والبرهان العقلي.

فيما يتعلق بالعقل ومكانته وحدوده:

8- قرر كل منهما علو مرتبة العقل ومكانته العظيمة في الإسلام وحجتيه في تقرير العقائد.

9- التأكيد على محدودية العقل والاعتراف بقصور قدراته وعجزه عن إدراك جميع الحقائق والمعارف بنفسه، وأن هناك أمورًا لا تدرك إلا بالوحي، مثل تفاصيل الأمور الغيبية، وهذا صحيح موافق للعقل والشرع لما ذكرته في مطلب مجالات العقل².

10- جعل الشريعة الإلهية فوق العقول ووجوب الانقياد لها حتى وإن لم تُدرك الحكمة منها³.

في بعض مسائل التأويل:

11- التأكيد على أن التأويل نوعان: مقبول، وهو الذي دلّ عليه الدليل، والنوع الثاني مرفوض، وهو صرف ظاهر اللفظ بدون أن يعضده دليل صحيح قطعي.

¹ ابن رشد، فصل المقال، 28؛ آل تيمية، المسودة في أصول الفقه، 365-366.

² ابن رشد، ثخافت التهافت، تحقيق: صلاح الدين الهواري (بيروت: المكتبة العصرية، 2006م)، 182؛ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 338/3.

³ ابن تيمية، درء التعارض، 327/7؛ مجموع الفتاوى، 511-512.

12- التشديد في أمر التأويل والتنبيه على خطورته، والتحذير من فتح بابه على مصراعيه، لأن فتح بابه دون ضوابط سيكون سبباً رئيسياً للانحرافات العقدية، يستطيع كل أحد من خلال استخدامه بلوغ مقاصده وتفسير النصوص الشرعية على حسب هواه، وأن أكثر التأويلات في باب الاعتقاد هي خاطئة، وهي التي تسببت للانحراف والتفريق بين الأمة، وأما قبل حدوث تلك التأويلات فكانت الأمة في خير وسلامة وكانت شيمتهم الورع والتقوى، مثل تأويلات الباطنية والقرامطة والخوارج وكثير من تأويلات المتكلمين¹.

14- اعتقاد أن الأسلم لإيمان العبد التمسك بظاهر النصوص وعدم تأويلها، واعتبر ابن رشد أن هؤلاء هم الفرقة الناجية المقصودة في الأحاديث النبوية².
اتفاقهم في بعض جوانب أسلوب البحث والتناول:

15- كثرة الاستطرادات عند ذكر المسائل، حيث يوردان كل ما له علاقة بالموضوع ولو بإشارة يسيرة.

16- التأكيد على التمسك بالمصطلحات الشرعية وعدم العدول عنها إلى مصطلحات فلسفية أو كلامية غير واضحة³.

فيما يتعلق بالصفات الإلهية:

¹ ابن رشد، فصل المقال، 52-55؛ مناهج الأدلة، 133، 251، 182.

² ابن رشد، فصل المقال، 52-55؛ مناهج الأدلة، 133، 251، 182.

³ ابن رشد، مناهج الأدلة، 205-206؛ ابن تيمية، درء التعارض، 44-50.

17- أكدا على تجنب الخوض في صفات الله، وأن ذلك من البدع والكلام المذموم الذي يفضي

إلى الانحراف في أبواب الإيمان والعقيدة، كقول من قال: هل الصفات هي الذات نفسها أم هي زائدة عليها؟

والسؤال عن كيفية الاستواء وغيرها من صفات الباري جلّ وعلا.¹

18- استعمال القياس الأولى في تقرير العقائد، لا سيما في باب الصفات الإلهية²، وهو منهج

مستعمل في مواضع عدة من القرآن.



¹ ابن رشد، مناهج الأدلة، 165.

¹ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 16/357-358.

2.4.2. المطلب الثاني: أوجه الاختلاف بين منهج ابن رشد وابن تيمية في التوفيق بين العقل

والنقل

1- الاختلاف في الهدف والدافع: أول وجوه الاختلاف بين منهج ابن تيمية وابن رشد هو الاختلاف في الدافع الرئيسي لتقديم هذا المشروع والتأليف في هذه القضية، أما بالنسبة لابن رشد ومشروعه فقد أتى ردة فعلٍ لما قام به الإمام الغزالي وغيره من الفقهاء في الكلام حول الفلسفة ونكيرهم البالغ لربطها بالدين، وذلك بسبب التنافر الشديد الذي بينهما، أما الدافع الرئيسي الذي جعل ابن تيمية من أكثر من تعرّض لهذه المسألة هو ما أحدثه أهل الكلام من المعتزلة والأشاعرة من القول بوجود التعارض بين الأدلة السمعية والعقلية، وتأسيس القواعد وتأليف الكتب فيه، لذلك كان سعي ابن تيمية في التوفيق بين العقل الفطري الغريزي ونصوص الشريعة.

أما سعي ابن رشد فقد كان أكثره في إيجاد توافق محدود بين الحكمة التي هي الفلسفة والشريعة الإسلامية، وتحقيق ذلك تظهر في النقاط الآتية:

- 1- تسميته لكتابه (فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال) الذي يعتبر أصل منهجه في هذه القضية وتخصيصه لهذا الغرض، فلم يسمّ كتابه فيما بين العقل والشريعة، بل بين الحكمة والشريعة.
- 2- إيجابه لدراسة الفلسفة واهتمامه البالغ بتراث الفيلسوف اليوناني أرسطوطاليس وشرح كتبه، حتى إن بعض تراث أرسطو كما يكون له من المعرفة والشهرة لو لم يكن ابن رشد، حتى لُقّب بشارح تراث أرسطو، لذلك جميع ما استخدمه ابن رشد من الأدوات في فلسفته التوفيقية فهي مأخوذة من تراث أرسطو، فالقياس الذي استعمله إنما أخذ أركانه وأنواعه من تلخيص القياس لأرسطو من كتابيه التحليلات الأولى

والأورغانون، وأنواع المعرفة والأدلة من الخطابية والجدلية والبرهانية فأصلها مأخوذة من كتب أرسطو أيضا مثل تلخيص البرهان لأرسطو، وكذلك تصنيفه للناس إلى طبقات ثلاث وأنواع الأدلة التي أدت إلى ضرورة قانون التأويل الذي شرحته في فلسفة ابن رشد، وكذلك أدلة إثبات وجود الله لا سيما دليل الحركة والعناية وبعض أمثلتها جميعها أخذت من كتاب (تلخيص ما بعد الطبيعة) لأرسطو¹.

فيمكن القول بأن فلسفة ابن رشد إنما هي انعكاس لفلسفة أرسطو لكن بتعديلات سطحية بسيطة حتى تلتئم مع أصول الشريعة الإسلامية.

3- شهادة العلماء والدارسين لفلسفته، كما قال ماجد فخري: (محاولته الكبرى هي أن يدلّل على تكافؤ الفلسفة اليونانية والشريعة الإسلامية)².
وغير ذلك من الشواهد الكثيرة الدالة على هذه الدعوى.

2- الاختلاف في مصادر الاستدلال: فالمنطلق الأول والاعتماد الأعظم لابن رشد هو العقل والفلسفة اليونانية وخاصة الأرسطية المشائية كما ذكرته في النقطة السابقة، وجعلها معيارا للنصوص الشرعية أيضا، بل يرى بأن النصوص الشرعية هي متممة للأدلة العقلية،³ أما ابن تيمية فمنطلقه ومنهجه هو نصوص الوحي من القرآن والأحاديث الصحيحة مع التمسك بفهم السلف للنصوص ثم العقل والفطرة السليمة.

3- التعامل مع الأحاديث النبوية: نجد في التراث الفلسفي لابن رشد قلة اعتماد على الأحاديث النبوية كمصدر رئيسي للتشريع في أصول الدين، كما هو ظاهر في تقرير تفاصيل المعاد واليوم الآخر، فإن في

¹ عاطف العراقي، النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد (القاهرة: دار المعارف، 1984م)، 295-303.

² ماجد فخري، تاريخ الفلسفة الإسلامية، 378.

³ ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق: صلاح الدين الهواري (بيروت: المكتبة العصرية، 2006م)، 182.

الأحاديث الثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم البيان الكافي من تفاصيل تلك الأصول ومع ذلك ذهب ابن رشد بأنها مسائل اجتهادية،¹ بل كان جل اعتماده على القرآن وحده، وما نقله من الأحاديث فنسبها قليلة جدا وكان نقله لها على سبيل الاستشهاد والاعتضاد وليس تقريراً للمسألة المبحوثة، وهذا ظاهر في أكثر كتبه الفلسفية لا سيما فصل المقال ومناهج الأدلة. أما ابن تيمية فلا يفرق في الاستدلال بين نصوص الوحي سواء كان من القرآن أو الأحاديث النبوية، فكتبه التي ألفها في هذه القضية مثل درء التعارض وبيان تلبيس الجهمية فيهما مئات بل آلاف من الأحاديث المروية عن النبي صلى الله عليه وسلم.

4- الاكتفاء بالأدلة الشرعية: مما ذكرته من أوجه الشبه بين منهج ابن رشد وابن تيمية التأكيد على اشتمال القرآن ونصوص الشرع على جميع أنواع الأدلة مما يحتاجها الناس في أمور دينهم ومعتقداتهم.²

لكن هذا التقرير من ابن رشد مجمل، وينبغي التحرير والتحقيق في هذه المسألة، لأنه عندما ينظر القارئ في كلامه هذا سيفهم بأننا في غنى تام عن الفلسفات المستوردة على أفكار المسلمين، وأن في شرعنا الحنيف ما فيه الكفاية من الأدلة وأنواع البراهين في جميع المجالات؛ سواء الفكرية والعقدية أو التعبدية أو غيرها، وكافية لإقناع المخالفين بحججها لجميع الفئات ومستويات العقول.

لكن في نفس الوقت يقول بإيجاب النظر في تراث المتقدمين من الفلاسفة وأهل الديانات الأخرى ودراسة كتبهم في مواضع كثيرة من كتبه³، مما يُشعر بنقص أدلة الشرع وحاجته لغيره حتى يكتمل في تقرير شرائعه وتبليغ رسالته وإحكام قضاياه!

¹ ابن رشد، فصل المقال، 38-39؛ مناهج الأدلة، 240-247.

² ابن رشد، فصل المقال، 49-50.

³ ابن رشد، فصل المقال، 27-29.

فالتقرير الأول صحيح، وهو ما تدل عليه أدلة الشريعة العامة والخاصة، أما العامة فهي الأدلة التي تشير إلى تضمن الشريعة لكل ما يحتاجه الإنسان من أمر دينه وفيها الفصل بين الحق والباطل، مثل قول الله تعالى: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ﴾¹، ومثل قوله سبحانه: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾²، وأيضاً قول النبي صلى الله عليه وسلم: (مَا بَقِيَ شَيْءٌ يُقَرَّبُ مِنَ الْجَنَّةِ، وَيُبَاعَدُ مِنَ النَّارِ، إِلَّا وَقَدْ بَيَّنَّ لَكُمْ)³.

وأما ابن تيمية فيؤكد على الاكتفاء بأدلة العقل والنقل الصحيحة والفترة السليمة في المسائل العلمية الاعتقادية مع الاستغناء عن المناهج الكلامية والفلسفية.

5- التعامل مع الإجماع: فابن رشد يعتقد بعدم وجود إجماع قطعي في أصول العقيدة سوى الأصول الثلاثة التي هي التوحيد والنبوات والمعاد، وهذا الإقرار منه في الإجماع على تلك الأصول إنما هو في ثبوت أصل هذه القضايا الثلاث، أما في تفاصيلها فلا يرى صحة الإجماعات المروية في تفاصيلها⁴، لذلك وضع شروطاً تحققها في غاية الصعوبة بل يمكن أن تعتبر شروطاً تعجيزية⁵.

أما ابن تيمية فيجعل الإجماع من أصول استدلاله في الأمور العلمية، ودلل على مشروعيته بقول الله تعالى: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ

¹ الشورى 10/42.

² المائدة 3/5.

³ سليمان بن أحمد، أبو القاسم الطبراني، المعجم الكبير، تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي (القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1415هـ)، 155/2.

⁴ ابن رشد، فصل المقال، 38-39؛ مناهج الأدلة، 240-247.

⁵ ابن رشد، فصل المقال، 52-53.

جَهَنَّمَ ۖ وَسَاءَتْ مَصِيرًا¹، وبقوله سبحانه: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا ۖ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ²، وغيرها.³

وأن من فرق بين الاستدلال في الأمور العلمية والعملية فيطالب بالدليل، ويرد أيضا على المخالفين لإثبات الإجماع، فيروي إجماعات كثيرة في أبواب تلك الأصول من علماء السلف والخلف، وسأشير على سبيل المثال إلى بعض الإجماعات في هذه الأبواب: ومنها:

1- الإجماع على أن المعاد جسماني وروحاني،⁴ ومع ذلك فابن رشد يوافق الفلاسفة في هذه المسألة بأن المعاد روحاني.

2- وكذلك الإجماع الذي رواه عن محمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة -رحمهم الله تعالى- وعن فقهاء السلف في مسألة الإيمان بصفات الباري مما صحت فيها الأخبار من القرآن والسنة كما هي بدون تكيفها وتوصيفها⁵. وغير ذلك من الإجماع الكثيرة في باب الاعتقاد.

6- الاختلاف في طريقة حل التعارض الظاهر الموجود بين بعض الأدلة، فابن رشد قرر بأن معالجة هذا التعارض لا بد أن يكون عن طريق التأويل، لذلك يقول بأن كل نص شرعي يخالف النظر البرهاني

¹ النساء 115/4.

² التوبة 100/9.

³ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 2/4.

⁴ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 262/4.

⁵ ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 5-4/4.

الفلسفي فإنه يُؤوَّلُ ظاهره حسب قانون التأويل العربي¹، لذلك فقد جعل ابن رشد الأولوية في تقديم الدليل للعقل في كل مسألة حصل فيها خلاف أو تعارض.

وأما ابن تيمية فيسلك طريق الجمع بين الأدلة وتوجيه النص باعتبار السياق وقرائن الكلام ومقصود الشرع في دلالات الألفاظ، والترجيح بين الأدلة في تقديمها باعتبار كونه قطعياً وتقديمه على الدليل الظني، سواء كان القطعي دليلاً عقلياً أو سمعياً، وأما تقديم الدليل باعتبار جنسه فغير صحيح.²

7- مبدأ التأويل: إن الخلاف بين ابن تيمية وابن رشد في هذه المسألة يبدأ من تباين رأييهما في مفهوم التأويل وحدّه، فابن رشد يعرف التأويل بأنه صرف لمعنى ظاهر النص إلى معنى آخر.

وأما ابن تيمية فيقول بأن هذا التعريف حادث، وأن له إطلاقين آخرين في اصطلاح السلف والقرآن، ففي اصطلاح السلف يطلق التأويل على تفسير وبيان معنى الآية، سواء كان هذا التفسير موافقاً أو مخالفاً لظاهر الآية. وأما في اصطلاح القرآن سأشير إليه في تفسير معنى الآية الآتية.

واختلفوا في توجيه آية آل عمران: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾³، ففسر

ابن رشد التأويل في هذه الآية بتفسير وإيضاح معنى الآية، ويستدل بها على وجود الظاهر والباطن في معنى النصوص، وأن الآيات المتشابهة التي معناها باطنة فإن أهل البرهان يعلمون تأويلها⁴.

¹ ابن رشد، فصل المقال، 36.

² ابن تيمية، درء التعارض، 86/1-87؛ 1/137.

³ آل عمران 7/3.

⁴ ابن رشد، فصل المقال، 36.

أما ابن تيمية فيقرر بأدلة كثيرة بأن التأويل الوارد في الآية معناها حقيقة الأمر والخطاب الذي يؤول إليها، أي: نفس حقيقة المخبر به، وليس المقصود معنى الآية وتفسيرها.¹

وأما التفسير الباطني للنصوص فإن ابن تيمية ينكره مادام يؤدي إلى مخالفة ظاهر النص،² ويعتبره من التأويل الفاسد الذي لا يدل عليه دليل.

ويتمتع التأويل دوراً محورياً في مشروع ابن رشد التوفيق بين العقل والنقل، بل هو سلاحه الأعظم لدفع التعارض كما أشرت إليه في المسألة السابقة، وأما ابن تيمية فيؤكد في معظم كتبه على الالتزام بظاهر النصوص وعدم اللجوء إلى القول بوجود المجاز والتأويل إلا مع وجود القرينة والدليل القطعي الصارف عن الظاهر.

8- وحدة الحقيقة وتعدد طرقها: هذا الموضوع مما اتفق عليه ابن رشد وابن تيمية من حيث الأصل، لكن في حقيقة الأمر فإنهما يختلفان إلى حد كبير، وتفصيل ذلك: إن ابن رشد يقرر بأنه لا تناقض بين الفلسفة والشريعة، بل وجهان لعملة واحدة ووسيلتان تهدفان إلى نفس الغاية، وهي الوصول إلى الحقيقة، فهما أختان رضعتا من مصدر واحد.

لكن أكد ابن تيمية على أن الشريعة هي المصدر الوحيد للحقيقة، أما المناهج الفلسفية والكلامية فينتقدونها في كثير من كتبه ومنها درء التعارض، بل يعتبرهما من أسباب حدوث الانحراف في عقائد الملة.

¹ ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، 12، 13، 45، 51؛ درء التعارض، 14/1.

² ابن تيمية، مجموع الفتاوى، 235/13.

وهذا المبدأ الذي تبناه ابن رشد في نظر الباحث هو أعظم دافع جعله أن يفني عمره في محاولة التوفيق بين الفلسفة والشريعة، وعندما ننظر في مضمون وصلب الفلسفة ومباحثها وتفصيلها فنرى أن هذا في الحقيقة هو إثباتٌ لتعدد الحقائق وازدواجيتها وليست وحدة الحقيقة.

ويعتقد الباحث أيضا بوجود التوافق والتطابق والتكامل التام بين الشريعة والعقل، لكن ذلك لا يعني بالتوافق التام بين الفلسفة والشريعة، وليس هما شيئين بالضرورة، بل بينهما بون شاسع، والخلاف بينهما جوهري وأصولي وليس عرضيا وفرعيا، سأشير إلى بعضها في الأمور الآتية:

1- المصدر: فالإسلام ربانية المصدر، وأما الفلسفة اليونانية فهي من صنع البشر لا سيما أن مشرب هؤلاء الفلاسفة ومصدر معارفهم ليس هو الوحي بل كانت أقرب إلى الوثنية.

2- الصحة والمكانة: فالفلسفة منها الحق ومنها الباطل بدليل وجود فلسفات كثيرة مختلفة متناقضة في الدنيا، والحق الموجود فيها فهو نسبي، وأما الشريعة فالحق الذي فيها مطلق ودلائلها في غاية الصواب ولا يعتريه أي خطأ وباطل، لذلك فإن قدسيتها ذاتية مطلقة، ومكانتها لا تضاهيها فلسفة ولا شريعة أخرى.

3- الغاية: غاية الفلسفة قاصرة في محاولة إسعاد الناس السعادة الدنيوية فقط، ولا اعتبار عندهم للحياة الأخروية، وأما الشريعة الإسلامية فغايتها لا تقتصر على السعادة الدنيوية بل تمتد لإسعادهم في الحياة الأخروية أيضا.

4- الصلاحية: إن الإسلام بما أنه آخر الرسالات الإلهية ونظام الخالق لمخلوقه فإن ذلك يقتضي

أن تكون صلاحية أحكامه وشرائعه صالحة مصلحة لكل زمان ومكان، أما الفلسفة بما أنها إنتاج المخلوق فإن صلاحيتها غالباً ما تكون لزمان ومكان دون أخرى¹.

5- مصادر الاستدلال في الفلسفة قاصرة على العقل والتجربة، أما في الإسلام فمصادرها كثيرة

ومن أهمها الوحي.

وغير ذلك من أوجه الاختلاف في الأصول والمبادئ وطرق الاستدلال بين الشريعة الإسلامية

والفلسفة اليونانية، فكيف يصح أن يقال إن كليهما يؤديان إلى نفس النتيجة!

أما أوجه التشابه بين الشريعة والفلسفة كمبدأ البحث عن الحقيقة والتدليل على وجود الصانع

وموضوع القيم والأخلاق فهي محصورة في مسائل معدودة محدودة، إذ الفلسفة بما أنها من صنع البشر

وأفكارهم فطاقاتها محدودة قاصرة على العالم المشاهد، والحقائق التي تتحصل من خلالها قد تكون نسبية وليس

في وسعها أن تصل إلى الحقيقة المطلقة، فالنقاط المشتركة بينهما لا تنهض لأن تكون الفلسفة مساوية للشريعة

فكيف تكون بديلة لها!

9- الاختلاف في طريقة التعامل مع الألفاظ والمصطلحات المجملة، فابن تيمية يرى بأنه لا يجوز

رفضها أو قبولها بدون معرفة قصد المتكلم والاستفصال فيه، فإن قَصَدَ بها الحق فينغي أن تقبل، وإن قصد

بها الباطل رُدَّتْ² أما ابن رشد فيقول ببدعيتهما وعدم استعمالها مع الجمهور، لا سيما أهل الجدل منهم³.

¹ خالد كبير علال، نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع والعقل والعلم (عمان: الوراق للنشر، 2013م)، 312-313.

² ابن تيمية، درء التعارض، 43/1 - 46، 229/1-230.

³ ابن رشد، مناهج الأدلة، 206.

10- يتسم منهج ابن تيمية بالتكامل والشمولية، إذ سعى إلى الإحاطة بجميع أبعاد القضية ودراستها من مختلف الجوانب، فقد تناول المسألة من زاوية الأدلة السمعية، والأدلة العقلية، مع التمييز بين الصحيح منها وغير الصحيح، إضافة إلى بحث المؤثرات اللغوية والملازمات المرتبطة بالموضوع، كما قدّم ردوداً مفصلة على حجج الفلاسفة والمتكلمين الذين قرروا مبدأ التعارض بين العقل والنقل، حيث استدل عليهم بأربعة وأربعين وجهاً رئيسياً، فضلاً عن عشرات الوجوه والإجابات الفرعية على الاعتراضات والاستطرادات المحتملة وكثرة اللوازم لمخالفه، ولهذا استغرق مشروعه في كتاب (درء تعارض العقل والنقل) عشرة مجلدات، كما تناول القضية نفسها في كتب أخرى مثل (بيان تلبيس الجهمية) و(مجموع الفتاوى) وغيرهما.

أما ابن رشد، فقد كان جلّ اهتمامه منصباً على الدفاع عن الفلسفة والمنطق اليوناني، والرد على الغزالي، مع تركيزه الأساسي على التأويل باعتباره أداته الوحيدة في معالجة التعارض الظاهر بين العقل والنقل، وكما أشرت إليه سابقاً بأن مشروعه الفكري لم يكن ليبنى لولا اعتماده على مبدأ التأويل الذي شكّل حجر الزاوية في منهجه.

11- الاختلاف في أنواع القياس وتفاصيلها، مثل القياس الخطابي، فابن رشد سار على منهج أرسطو وذكر بأن القياس الخطابي لا يفيد إلا الظن¹، بل لا يعتقد أنه سوى القياس البرهاني يفيد العلم واليقين.

وأما ابن تيمية فينكر هذا التقرير، ويقول بأن هذه الأنواع من الأقيسة جاء تقسيمها باعتبار شهرة مقدماتها، وليس باعتبار إعطاء اليقين والظن وقطعية مقدماتها، إذ جميع أنواع القياس حتى الشعرية منها لا

¹ ابن رشد، فصل المقال، 36.

بد أن تكون مقدماتها يقينية ضرورية قطعية، فقد يكون يقينيا مع كونه خطايا أو جدليا، بل قد تكون القضية المشهورة التي جعلوها من الظنيات مثل الصدق والعدل الجزم بها أعظم من كثير من المسائل التي حسبوها من البرهانيات واليقينيات كالعلوم الحسابية والطبيعية.¹



¹ ابن تيمية، الانتصار لأهل الأثر: نقض المنطق، تحقيق: عبد الرحمن بن حسن قائد (الرياض: دار عطاءات العلم، 1440هـ)، 271-274.

2.4.3. المطلب الثالث: اختيار الباحث بين المنهجين باختصار

أما من حيث أصل القضية وفي الجملة فأنا ذاهب إلى ما ذهب إليه ابن رشد وابن تيمية من الاعتقاد الراسخ والمتيقن بأن النصوص التي ثبتت في الشريعة لا تعارض ولا تناقض العقل الصحيح السليم بأي وجه من الوجوه، وأما عند التفصيل فأنا أرتضي منهج ابن تيمية وأفضله على منهج ابن رشد للأسباب الآتية:

1- أن الناظر في منهج ابن تيمية يرى بأنه سعى لإظهار التوافق الطبيعي والعلاقة الوطيدة المتلازمة بين الوحي والشرع، معتبرا أن التعارض الظاهر الذي قد يحدث عند البعض فسببه إما عدم ثبوت النقل أو قصور في الإدراك، أما الذي نافح من أجله ابن رشد فهو محاولة لإيجاد توافق محدود متكلف بين الفلسفة والشرعية باستخدام التأويل وتحت ستار العقل.

2- عدم وجود التأويلات المتكلفة البعيدة في منهج ابن تيمية، أما ابن رشد فكتبه مملوءة بتأويلات أهل الفلسفة لا سيما أهل التخيل والتمثيل.

3- الاكتفاء بالموروث الإسلامي الهائل والغني في الأمور المتعلقة بأصول الدين وفروعها عن تراث الثقافات وأفكار الديانات الأخرى التي حصل فيها التحريف باعتراف أصحابها وأربابها، وهذا العمل بحد ذاته يعطي اعتزازا وقوة نفسية للمسلم عندما يرى أنه يملك هذا الدين العظيم راسخ الأركان والثوابت.

4- التكامل والشمولية في منهج ابن تيمية، فهو حاول أن يحيط ويلم بجميع أجزاء وزوايا القضية، فنرى أنه درس المسألة من جميع الجوانب، سواء بالأدلة السمعية أو العقلية، وتمييز الصحيح من الأدلة والمعارف العقلية من غير الصحيح، وفيما يتعلق بالمؤثرات والملايسات اللغوية التي تتعلق بالموضوع، والإجابة عن جميع الأدلة والحجج التي استدل بها الفلاسفة والمتكلمون لتقرير مبدأ التعارض بوجوه وأدلة وإلزامات عقلية كثيرة

بلغت أربعة وأربعين وجهاً رئيسياً وأكثر من عشرات الوجوه والإجابات الفرعية للرد على الاعتراضات والاستطرادات التي قد يوجهها المخالف، لذلك استغرق مشروعه عشرة مجلدات وذلك في كتابه درء التعارض بين العقل والنقل، كما أنه تعرض للموضوع نفسه في غيره من كتبه مثل تلبيس الجهمية ومجموع الفتاوى وغيرهما، مما جعله مشروعاً موسوعياً متكاملًا.

أما ابن رشد فأكثر كلامه كان في الاعتناء بقضية التأويل والدفاع عن الفلسفة والمنطق اليوناني ضد الإمام الغزالي، وكما أشرت إليه سابقاً أن السلاح الأوحده عنده هو مبدأ التأويل لحل التعارضات.

5- سلامة الأمثلة والأقيسة التي استشهد بها ابن تيمية، فهي أقرب إلى الواقع الشرعي والعقلي.

6- حفظ الشريعة وعدم الحاجة إلى التأويلات الفلسفية: إن الشريعة كاملة محفوظة لا تحتاج إلى

الزيادة أو تأويلات بعيدة عن مقاصدها، ومستند هذا الحفظ لشريعة الله هو قوله: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ

وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾¹، ومن المعلوم بالضرورة أن حفظ الحروف بدون حفظ المعاني والمقاصد لا فائدة منها

وليس له معنى، بل لا بد لامتنال الأوامر الإلهية بقاء البيان الذي يتضح به الذكر والوحي من عند الله، كما

قال تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾².

7- بيان الشريعة للمسائل الأصولية والفرعية: من الممتنع في عقيدة عند كل مسلم أن يبين الشرع

الإلهي المسائل العملية والفرعية بأنواع الأدلة والبيان ويترك الأصول والمبادئ والمسائل العلمية، بل هذا يتنافى

¹ الحجر 9/15.

² النحل 44/16.

مع حكمة الله العليم، لذلك، الحق الذي لا ريب فيه أن الشرع بيّن تلك المسائل أحسن بيان، لا سيما الآيات والصور المكية التي نزلت لتقرير العقائد أصالة.

8- عناية ابن تيمية كانت أكثر بالعلوم الشرعية لا سيما مسائل الأصول، فلقد كتب في العقيدة وأصول الدين ما يقارب 165 كتاباً بين صغير ومتوسط ومطول، وفي القرآن وعلومه كما أشرت إليه أكثر من 112 كتاباً، فهو أكثر تخصصاً من رجل أفنى كثيراً من عمره في الاعتناء بكتب الفلاسفة مثل أرسطو حتى لقب بشارح وملخص لكتب أرسطو، وكتب الطب وغيرها، ومن المقرر عند جميع العقلاء أن أهل التخصص يُعتمدُ بقوله في القضية المتعلقة بتخصصه أكثر ممن لم يبلغ مرتبته في ذاك التخصص، وهذا مطرد في جميع الصناعات والفنون.

9- اتباع الأنبياء لمنهج الوحي: قال الله تعالى على لسان عيسى عليه السلام: ﴿مَا قُلْتُ هُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ﴾¹، مما يدل على أن حتى الأنبياء لا يقولون إلا بما أوحى الله إليهم.

فلو كان في الشرائع الإلهية ما يخالف العقل الصحيح، لكان الأنبياء أول من وقعوا في الاستدلال الباطل، وهذا غير مقبول عقلاً.

10- العبرة بمنهج الوحي وليس بالتقديرات العقلية القاصرة: إن في تقديم العقل على نصوص الوحي قد يحصل للإنسان ضرر عظيم حتى في دنياه، مثل قصة نوح عليه السلام فهو مثال واضح على خطأ تقديم العقل على الوحي، فقد رأى ابنه الجبل مرتفعاً وظن أنه سينجيه، لكنه هلك لأنه لم يعمل بمقتضى

¹ المائدة 117/5.

الوحي، ﴿وَنَادَى نُوحٌ ابْنَهُ وَكَانَ فِي مَعْزِلٍ يَا بُنَيَّ ارْكَب مَّعَنَا وَلَا تَكُن مَعَ الْكَافِرِينَ * قَالَ سَأَوِي إِلَى جَبَلٍ يَعْصِمُنِي مِنَ الْمَاءِ﴾¹.

وأما النصوص القليلة التي قد يقع بينها وبين عقلي تعارض فأنا على يقين بأن الخلل إنما في القدرات العقلية الموجودة عندي، وسأتهم عقلي الضعيف القاصر حتى أحصل على الإجابة الكافية المقنعة عن الإشكال الذي حدث لي وأعتقد اعتقاداً تاماً أنني سأحصل عليها عاجلاً أو آجلاً كما حدث لي ولغيري كثيراً، فكما أن خلقتي ضعيفة وقدراتها محدودة فالعقل كذلك لأنه جزء من هذه الخلقة: ﴿وَخُلِقَ الْإِنْسَانُ ضَعِيفًا﴾²، أما الوحي المنزل من عند الله فلا كمال بعده ولا هداية بدونه ولا استغناء عنه ولا اطمئنان في غيره، ﴿قُلْ إِنْ ضَلَلْتُ فَإِنَّمَا أَضِلُّ عَلَى نَفْسِي وَإِنِ اهْتَدَيْتُ فَبِمَا يُوحِي إِلَيَّ رَبِّي﴾³.

وقد تكون الحكمة من وجود تلك النصوص اختبار المكلفين، وتحفيز أهل العلم على البحث عن المعاني الدقيقة، ونسبة وجودها في الشريعة قليلة جداً، فالنسبة الأكثر من نصوص القرآن والسنة محكمة واضحة، وأما دعوى أن أكثر نصوص العقيدة غير واضحة وتحتاج إلى التأويل هي دعوى خاطئة، تتعارض مع حكمة الله في إنزال الشريعة للناس كافة، وليس فقط للمتخصصين في الفلسفة، وغير ذلك من وجوه الترجيح بين منهجهما.

الاعتراضات على منهج ابن تيمية:

1

2 النساء 28/4.

3 سبأ 50/34.

على الرغم من تأييدي لموقف ابن تيمية في قضية التعارض بين العقل والنقل، وإقرارى بصحة منهجه، إلا أن عمله - كأى جهد بشري - لا يخلو من بعض الملاحظات. وكما قيل: كفى بالمرء نبلاً أن تُعدَّ معاييه¹، وقال الإمام الشافعي: ويأبى الله العصمة لكتابٍ غير كتابه.²

ومن أبرز الملاحظات على منهجه في "درء تعارض العقل والنقل":

1. التطويل الممل: إذ يُكثر من الأدلة والأمثلة واللوازم العقلية، رغم إمكانية الاكتفاء ببعضها دون الإطالة.
 2. توزيع المسائل المتشابهة: وتشتتها حيث يذكر الموضوعات المتقاربة في مواضع متفرقة، مما قد يُصعب على القارئ تتبعها.
 3. تكرار القضايا: إذ يعيد مناقشة نفس المسألة في أكثر من موضع، مما قد يثقل على القارئ.
- هذه الملاحظات لا تقلل من قيمة عمله، لكنها جوانب قد تحتاج إلى ضبط وتنظيم لمن أراد دراسة كتابه بشكل أكثر سلاسة.

¹ علي بن محمد، أبو الحسن الماوردي، *أدب الدنيا والدين* (بيروت: دار الهلال، 1421هـ)، 188.

² محمد أمين بن عمر، ابن عابدين الدمشقي، *رد المختار على الدر المختار* (بيروت: دار الفكر، 1412هـ)، 27/1.

الخاتمة والنتائج

وفي نهاية هذا المشوار الطويل والمسيرة البحثية يمكن للباحث أن يستعرض أهم النتائج التي توصل إليها كالآتي:

- 1- يتمتع العقل بمكانة سامية ومنزلة رفيعة في الإسلام، فهو مناط التكليف ومصدر للمعرفة وأداة لفهم العلم والحقائق.
- 2- شمولية الدين الإسلامي في اعتبار مصادر المعرفة، فهو يجمع بين الدليل العقلي والنقلي في تقرير اعتقاداته وأحكامه ولا يقتصر على أحدهما.
- 3- أن الناس متفاوتون في المدارك والنظر والاستدلال بسبب تفاوت قدرات العقل لديهم.
- 4- عدم صحة اتهامات الملحدين وأعداء الدين في ادعاءهم أن الإسلام أهمل العقل ولم يعتنِ به.
- 5- العقل وإن كان أداة أساسية للبحث والنظر والتفكير، إلا أن له حدودًا لا يتجاوزها، فلا يستقل بإدراك كل الحقائق، خاصة في المسائل الغيبية والتشريعية التي تحتاج إلى بيان الوحي.
- 6- ضرورة التمسك بنصوص الوحي من القرآن الكريم والسنة الصحيحة، إذ به السلامة الأكيدة التي تجمع بين الهداية الربانية والانسجام مع الفطرة والعقل الصحيح.
- 7- التأكيد على وجود التوافق الكامل بين العقل السليم والنقل الصحيح وعدم وجود أي تعارض حقيقي بينهما.

8- يؤكد ابن تيمية على ضرورة الالتزام بظواهر النصوص وعدم اللجوء إلى القول بالمجاز والتأويل إلا عند وجود دليل قطعي يقتضي صرف الكلام عن ظاهره، أما ابن رشد فهو يجعل الأولوية للعقل في فهم النصوص وتفسيرها على التأويل الفلسفي.

9- خلاصة فلسفة ابن رشد في التوفيق الذي قصده هي إيجاد توافق محدود بين الحكمة التي هي الفلسفة والشرعة الإسلامية، وأما الذي قصده ابن تيمية فهو إظهار توافق طبيعي بين العقل الغريزي والأدلة العقلية.

10- يقوم منهج ابن تيمية في التوفيق بين العقل والنقل على جوانب عدة، من أهمها: 1- توجيه النص باعتبار السياق وقرائن الكلام. 2- دفع المعارض العقلي بتقرير الأدلة وإقامة اللوازم العقلية والتنبيه على مآلات القول بالتعارض، أما عند ابن رشد فالحل الوحيد لدفع التعارض الظاهر بين الأدلة هو التأويل، حيث لخص منهجه في سطر واحد في أن كل نص شرعي يخالف النظر البرهاني الفلسفي فإنه يُؤوّل ظاهره حسب قانون التأويل العربي.

11- تعبّر العقل بالفلسفة وحصر الحجج العقلية فيها مغالطة منطقية تتنافى مع الشرع والعقل، إذ الفلسفة هي بعض نتائج المعارف العقلية وليست جميعها.

12- أن مفهوم التأويل عند ابن رشد هو ما درج عليه المتأخرون بأنه إخراج اللفظ عن ظاهره، وأما ابن تيمية فيرى بأنه هي الحقيقة التي يؤول إليها الأمر.

13- سهولة أساليب الوحي في تقرير العقائد، لاسيما القضايا الضرورية التي لا يسع المسلم جهلها، مثل ما يتعلق بإثبات وجود الله وألوهيته وإثبات المعاد والنبوات وغيرها، وذلك بأدلة وأمثلة سهلة واضحة

قريبة المعنى والمدى، وهذا ما يتوافق مع العقل ومدراك البشر، إذ الناسُ جميعُهم مخاطبين بتلقي هذه الشريعة وقبولها وليست فئة مخصوصة دون غيرها.

14- صعوبة منهج المتكلمين والفلاسفة في العقائد والمسائل العلمية، حيث اعتمدوا على مصطلحات دقيقة ومقدمات منطقية معقدة لا يفهمها إلا المتخصصون، مما أدى إلى تعقيد المسائل الإيمانية وإبعادها عن جمهور الناس، رغم حاجتهم الماسة إلى فهمها والإيمان بها.

15- تأكيد ابن تيمية وابن رشد على ضرورة القياس العقلي في تقرير العقائد بشرط أن يكون القياس صحيحاً، لا سيما القياس الأولي.

16- يؤكد ابن رشد على إيجاب النظر في الفلسفة وعلوم المنطق، لما في آيات القرآن من الحث على معرفة الموجودات والاستدلال بها على معرفة صانعها، أما ابن تيمية فينتقدها ويعتبرها مصدراً للانحرافات العقدية، ويؤكد على الاكتفاء بأدلة العقل والنقل الصحيحة والفطرة السليمة في المسائل العلمية الاعتقادية.

17- الرد على مسالك أهل الكلام في تقرير العقائد من السمات البارزة في تراث ابن رشد وابن تيمية، لكن أكثر نقد ابن رشد إنما هو بسبب سوء استخدامهم للعقل وبث التأويل لغير أهله، وأما ابن تيمية فينتقدهم في أصول كثيرة ومنها القانون الكلي للتأويل الذي يتضمن تقديم العقل على النقل.

18- خطأ مبدأ المتكلمين والفلاسفة في حصر اليقين والعلم في الأدلة العقلية.

19- التأكيد على مصدرية الإجماع في المسائل العلمية عند ابن تيمية، أما ابن رشد فيجعل دائرة الإجماع فيها ضيقاً إلى أقصى حد.

20- ضرورة معرفة اللغة العربية وقضاياها الأساسية وأساليبها في فهم النصوص الشرعية وتوظيفها

أحسن توظيف.

21- التأكيد على التمسك بالمصطلحات الشرعية وعدم العدول عنها إلا عند الضرورة.

22- أهمية تحديد معاني المصطلحات والتحقيق فيها، وعدم الجزم بالألفاظ المجملة والمستوردة على

الشرع قبل الاستفصال في مقصد المتكلم بها مما تميز بها منهج ابن تيمية في دفع التعارض.

23- أنّ الطريقة الصحيحة عند ابن تيمية لتقديم أحد الدليلين على الآخر أن يكون معيار الأولوية

اعتبار قوته في إفادة العلم واليقين، وعدم الانحياز لأحدهما بدون مرجح، أما عند المتكلمين والفلاسفة ومنهم

ابن رشد هو للعقل مطلقاً.

24- لمعالجة مثل هذه القضايا العميقة نحن في حاجة ماسة إلى استلهم رؤى العلماء السابقين،

والاستفادة من منهجياتهم في تحقيق التوازن بين النقل والعقل، وذلك للوصول إلى رؤية علمية متكاملة تجمع

بين الأصالة والتجديد.

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات

وصلّى الله وسلم وبارك على نبينا وشفيعنا محمد وعلى آله وأصحابه أجمعين.

قائمة المصادر والمراجع

ابن العجمي، شهاب الدين، أحمد بن أحمد الشافعي. *ذيل لُتبّ اللباب في تحرير الأنساب*. اليمن: مركز النعمان للبحوث والدراسات الإسلامية، 2011م.

ابن الفرضي، أبو الوليد عبد الله بن يوسف. *تاريخ علماء الأندلس*. تحقيق: السيد عزت العطار الحسيني. القاهرة: مكتبة الخانجي، 1408هـ.

ابن القيم. *الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة*. تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله. الرياض: دار العاصمة، 1408هـ.

ابن القيم. *هداية الحيارى في أجوبة اليهود والنصارى*. تحقيق: محمد أحمد الحاج. جدة: دار القلم، 1416هـ.

ابن القيم، محمد بن أبي بكر الجوزية. *مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة*. بيروت: دار الكتب العلمية، 2005م.

ابن اللحام، علي بن محمد بن علي الدمشقي. *المختصر في أصول الفقه*. تحقيق: محمد مظهر بقا. الرياض: منشورات جامعة الملك عبد العزيز، 1400هـ.

ابن تيمية. *الاستغاثة في الرد على البكري*. تحقيق: عبد الله بن دجين السهلي. الرياض: دار المنهاج، 1426هـ.

ابن تيمية. *الإكليل في المتشابه والتأويل*. تحقيق: محمد الشيمي شحاته. الإسكندرية: دار الإيمان، د.ت.

ابن تيمية. *الانتصار لأهل الأثر: نقض المنطق*. تحقيق: عبد الرحمن بن حسن قائد. الرياض: دار عطاءات العلم، 1440هـ.

ابن تيمية. *الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح*. تحقيق: علي بن حسن وغيره. السعودية: دار العاصمة، 1419هـ.

ابن تيمية. الرد على المنطقيين. بيروت: دار المعرفة، 2005م.

ابن تيمية. درء تعارض العقل والنقل. تحقيق: محمد رشاد سالم. الرياض: من منشورات جامعة الإمام محمد بن سعود، 1411هـ.

ابن تيمية. كتاب الإيمان. تحقيق: محمد ناصر الدين الألباني. عمان: المكتب الإسلامي، 1416هـ.

ابن تيمية. كتاب النبوات. تحقيق: عبد العزيز بن صالح الطويان. الرياض: دار أضواء السلف، 1420هـ.

ابن تيمية، أبو العباس أحمد بن عبد الحليم. بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية. المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1995م.

ابن حجر، شهاب الدين أحمد بن علي بن محمد العسقلاني. الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة. تحقيق:

سالم الكرنكوي وغيره. حيدر آباد الدكن/الهند: دائرة المعارف العثمانية، 1392هـ.

ابن رشد. تهافت التهافت. تحقيق: صلاح الدين الهواري. بيروت: المكتبة العصرية، 2006م.

ابن رشد. فصل المقال فيما بين الشريعة والحكمة من الاتصال. تحقيق: ألبيير نصري نادر. بيروت: دار المشرق،

1986م.

ابن رشد. مناهج الأدلة في عقائد الملة. تحقيق: محمود قاسم. الإسكندرية: مكتبة الأنجلو المصرية، 1964م.

ابن رشد، أبو الوليد محمد بن أحمد. تلخيص ما بعد الطبيعة لأرسطو. تحقيق: عثمان أمين. طهران: مؤسسة

انتشارات حكمت، 1422هـ.

ابن سينا. الرسالة الأضحوية. مصر: دار الفكر العربي، 1949م.

ابن سينا، أبو علي الحسين بن عبد الله. تسع رسائل في الحكمة والطبيعات. القاهرة: دار العرب، 1989م.

ابن عابدين، محمد أمين بن عمر الدمشقي. رد المحتار على الدر المختار. بيروت: دار الفكر، 1412هـ.

ابن عاشور، محمد الطاهر بن محمد التونسي. تفسير التحرير والتنوير. تونس: الدار التونسية للنشر، 1984م.

ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد المقدسي. *العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام أحمد بن تيمية*. الرياض: دار عطاءات العلم، 1440هـ.

ابن فارس، أحمد بن فارس بن زكرياء القزويني. *معجم مقاييس اللغة*. بيروت: دار الفكر، 1979م.
ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم الدينوري. *غريب القرآن*. تحقيق: أحمد صقر. بيروت: دار الكتب العلمية، 1398هـ.

ابن قدامة، موفق الدين عبد الله بن أحمد المقدسي. *المغني*. الرياض: دار عالم الكتب، 1997م.
ابن كثير، إسماعيل بن عمر الدمشقي. *البداية والنهاية*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1408هـ.
ابن مسرة، محمد البجلي. *رسالة الاعتبار - ضمن كتاب: من قضايا الفكر الإسلامي للدكتور محمد كمال جعفر. د.م: مكتبة دار العلوم، 1978م.*
ابن ملكا، أبو البركات، هبة الله ابن علي البغدادي. *الكتاب المعتبر في الحكمة*. أصفهان: من منشورات جامعة أصفهان، 1373هـ.

ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي الأنصاري. *لسان العرب*. بيروت: دار صادر، 1414هـ.
ابن نباتة، جمال الدين المصري. *سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون*. القاهرة: دار الفكر العربي، 1964م.
أبو إسحاق الشيرازي، إبراهيم ابن علي. *التبصرة في أصول الفقه*. تحقيق: محمد حسن هيتو. دمشق: دار الفكر، 1980م.

أبو البقاء الكفوي، أيوب بن موسى الحنفي. *كتاب الكليات*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998م.
أبو زهرة، محمد. *تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد*. القاهرة: دار الفكر العربي، د.ت.
الأزهري، محمد بن أحمد. *تهذيب اللغة*. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 2001م.

الأسفراييني، أبو منصور عبد القاهر بن طاهر البغدادي. *الفرق بين الفرق*. بيروت: دار الآفاق الجديدة، 1977م.

آل تيمية، أحمد بن محمد ابن عبد الغني الحراني. *المسودة في أصول الفقه*. تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد. القاهرة: مطبعة المدني، د.ت.

الآلوسي، شهاب الدين محمود بن عبد الله. *روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني*. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

الأمدي. *غاية المرام في علم الكلام*. القاهرة: المجلس الأعلى للشؤون الإسلامية، 1391هـ.
الأمدي، علي بن أبي علي محمد. *أبكار الأفكار في أصول الدين*. (القاهرة، دار الكتب والوثائق القومية، 1424هـ).

أمين، أحمد- نجيب، زكي. *قصة الفلسفة اليونانية*. القاهرة: دار الكتب المصرية، 1935م.
أمين، أحمد. *ثنائية النقل والعقل في التفكير الإسلامي*. نواكشوط: مجلة العلوم الإنسانية والطبيعية، 2022م.
الإيجي، عضد الدين عبد الرحمن بن أحمد. *المواقف في علم الكلام*. بيروت: دار الجيل، 1997م.
الباقلائي. *التقريب والإرشاد الصغير في أصول الفقه*. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1998م.
الباقلائي، القاضي أبو بكر محمد بن الطيب. *الإنصاف فيما يجب اعتقاده*. تحقيق: محمد زاهد الكوثري. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1421هـ.

باي زكوب، عبد العالي- طرشاني، ياسر. *مصطلح العقل في القرآن الكريم ووسائل الحفاظ عليه دراسة قرآنية مقاصدية*. ماليزيا: مقال علمي من منشورات جامعة كييانج سان، 2020م.

البخاري، أبو عبد الله محمد بن إسماعيل. *الجامع الصحيح*. تحقيق: مصطفى ديب البغا. دمشق: دار ابن كثير - دار الإمامة، 1414هـ.

البخاري، محمد أمين أمير بادشاه الحنفي. تيسير التحرير. بيروت: دار الكتب العلمية، 1403هـ.

البشبيشي، محمود. الفرق الإسلامية. مصر: المطبعة الرحمانية، 1350هـ.

بن علي حسن، عثمان. منهج الاستدلال على مسائل الاعتقاد. الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، 1415هـ.

البهقي، أبوبكر أحمد ابن الحسين. مناقب الشافعي. تحقيق: السيد أحمد صقر. القاهرة: دار التراث،

1390هـ.

الترمذي، أبو عيسى محمد بن عيسى. جامع الترمذي. تحقيق: أحمد شاکر وغيره. مصر: مكتبة مصطفى

البابي الحلبي، 1395هـ.

التلمساني، أبو عبد الله محمد بن أحمد الحسني. مفتاح الوصول إلى بناء الفروع على الأصول. مكة المكرمة:

المكتبة المكية، 1419م.

الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر الكنائي. كتاب الحيوان. بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ.

جير، فريد - دغيم، جير وغيرهما. موسوعة مصطلحات علم المنطق عند العرب. بيروت: مكتبة لبنان ناشرون،

1996م.

الجرجاني. التعريفات. بيروت: دار الكتب العلمية، 1983م.

الجرجاني، السيد الشريف علي بن محمد. شرح المواقف للإيجي. بيروت: دار الكتب العلمية، 2012م.

الخصاص، أبو بكر أحمد بن علي الحنفي. الفصول في الأصول. الكويت: مطبوعات وزارة الأوقاف الكويتية،

1414هـ.

الجليند، محمد السيد. قضية التأويل عند ابن تيمية. القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1443هـ.

الجويني، أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف. الإرشاد إلى قواطع الأدلة في الاعتقاد. مصر: دار

السعادة، 1950م.

حاجي خليفة، مصطفى عبد الله القسطنطيني. كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون. تحقيق: بشار

عواد وإكمال الدين أوغلي وغيرهما. لندن: مؤسسة الفرقان للتراث الإسلامي، 1443هـ.

الدّمْنُهُوري، أحمد بن عبد المنعم. شرح السلم المنورق المسمى -إيضاح المعنى المبهم من معاني السلم-. تحقيق:

مصطفى أبو زيد الأزهرى. القاهرة: دار البصائر، 1434هـ.

الذهبي، شمس الدين محمد بن أحمد بن قايماز. تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام. بيروت: دار الكتاب

العربي، 1413هـ.

الرازي. اعتقادات فرق المسلمين والمشركين. القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1938م.

الرازي. أقسام اللذات - ذم لذات الدنيا-. تحقيق: أيمن شحادة. ليدن: د.م، د.ن.

الرازي. المحصول. تحقيق: طه جابر العلواني. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1418هـ.

الرازي. نهاية العقول في دراية الأصول. تحقيق: سعيد فودة. بيروت: دار الذخائر، 1436هـ.

الرازي، فخر الدين أبو عبد الله محمد بن عمر بن الحسن. مفاتيح الغيب (التفسير الكبير). بيروت: دار

إحياء التراث العربي، 1420هـ.

الرديعان، حسان بن إبراهيم. عقيدة الأشاعرة. الرياض، دار التوحيد للنشر، 1432هـ.

الرّسي، القاسم بن إبراهيم. رسائل العدل والتوحيد -أصل العدل والتوحيد-. تحقيق: محمد عمارة. القاهرة:

دار الشروق، 1408هـ.

الزبيدي. محمد مرتضى الحسيني. تاج العروس من جواهر القاموس. الكويت: وزارة الإرشاد والأنباء، 1965

- 2001 م.

الزركشي. شرح الزركشي على مختصر الخرقي. الرياض: دار العبيكان، 1993م.

الزركشي، بدر الدين محمد بن عبد الله. البحر المحيط في أصول الفقه. الجيزة: دار الكتي، 1194م.

- الزركلي، خير الدين بن محمود بن محمد الدمشقي. الأعلام. بيروت، دار العلم للملايين، 2002م.
- زمرد، فريدة. الأبعاد التداولية لنظرية المجاز عند ابن تيمية. الرياض: مكتبة الملك فهد الوطنية، 1439هـ.
- السبكي، تقي الدين علي بن عبد الكافي. السيف المسلول على من سب الرسول. عمان - الأردن: دار الفتح، 1421هـ.
- السجستاني، أبو داود سليمان بن الأشعث. سنن أبي داود. تحقيق: محمد محي الدين عبد الحميد. بيروت: المكتبة العصرية، 1416هـ.
- السلمي، عياض. أصول الفقه الذي لا يسع الفقيه جهله. الرياض: دار التدمرية، 1426هـ.
- سندي، صالح بن عبد العزيز. معالم في منزلة العقل عند أهل السنة والجماعة. المدينة المنورة: دن، 2021.
- الشنقيطي، محمد الأمين بن محمد. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن. بيروت: دار الفكر، 1415هـ.
- الشهرستاني، أبو الفتح محمد بن عبد الكريم. نهاية الإقدام في علم الكلام. بيروت: دار الكتب العلمية، 1425هـ.
- الشوشاوي، أبو عبد الله الحسين بن علي. رفع النقاب عن تنقيح الشهاب. تحقيق: أحمد بن محمد السراج وآخرون. الرياض: مكتبة الرشد، 1425هـ.
- الصفافسي، أبو الحسن علي بن محمد. تقريب البعيد إلى جوهرة التوحيد. بيروت: مؤسسة المعارف، 1429هـ.
- الطبراني، سليمان بن أحمد. المعجم الكبير. تحقيق: حمدي بن عبد المجيد السلفي. القاهرة: مكتبة ابن تيمية، 1415هـ.
- الطبري، محمد بن جرير. جامع البيان عن تأويل آي القرآن - تفسير الطبري -. تحقيق: أحمد شاکر. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1420هـ.

الطوبجي، شريف. موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من قضية العقل والنقل. وهران: ابن النديم للنشر والتوزيع، 2024م.

الطوفي، نجم الدين سليمان بن عبد القوي. شرح مختصر التحرير. تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي. بيروت: مؤسسة الرسالة، 1407هـ.

عبد الرحيم، أحمد قوشتي. مناهج الاستدلال على مسائل العقيدة الإسلامية. السعودية: مركز تكوين للدراسات والأبحاث، 1439هـ.

العبد، محمد- عبد الحكيم، طارق. المعتزلة بين القديم والحديث. بيروت: دار ابن حزم، 1996م. العراقي، عاطف. النزعة العقلية في فلسفة ابن رشد. القاهرة: دار المعارف، 1984م.

العريفي، سعود بن عبد العزيز بن محمد. الأدلة العقلية النقلية على أصول الاعتقاد. مكة المكرمة: دار عالم الفوائد، 1419هـ.

عطية، أحمد عبد الحليم. جالينوس بين الفكر القديم والفكر المعاصر. القاهرة: دار قباء، 1999م. علال، خالد كبير. نقد فكر الفيلسوف ابن رشد الحفيد على ضوء الشرع والعقل والعلم. عمان: الوراق للنشر، 2013م.

الغزالي. الاقتصاد في الاعتقاد. بيروت: دار الكتب العلمية، 1424هـ.

الغزالي. إلجام العوام عن علم الكلام. جدّة، دار المنهاج، 1439هـ.

الغزالي. معيار العلم في فن المنطق. تحقيق: سليمان دنيا. مصر: دار المعارف، 1961م.

الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد الطوسي. المستصفى في أصول الفقه. بيروت: دار الكتب العلمية، 1993م.

الفارابي، أبو نصر محمد بن محمد. تحصيل السعادة. بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1996م.

الفاسي، أبو عبد الله ميارة، محمد بن أحمد. *الإتقان والإحكام في شرح تحفة الحكام المعروف بشرح ميارة*.

بيروت: دار الكتب العلمية، 2000م.

فخري، ماجد. *تاريخ الفلسفة الإسلامية - الترجمة العربية -*. ترجمة: كمال اليازجي. الشارقة: الدار المتحدة

للنشر، 1974م.

الفيافي، عبد الله بن سلمان الظلمي. *تقريب درء تعارض العقل والنقل*. مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء،

1443هـ.

القراي، شهاب الدين أحمد بن إدريس المالكي. *الذخيرة في فروع المالكية*. بيروت: دار الغرب الإسلامي،

1994م.

الكندي. *رسائل الكندي الفلسفية*. تحقيق: محمد عبد الهادي. مصر: دار الفكر العربي، 1950م.

الكندي. *يعقوب ابن إسحاق الكندي*. رسالة في حدود الأشياء ورسومها. الحكواتي نيو جيرسي - الولايات

المتحدة الأمريكية: طبعة المؤسسة العربية للثقافة، 2014.

اللقاني، برهان الدين إبراهيم. *هداية المريد الجوهرة التوحيد*. تحقيق: محمد الخطيب. بيروت: دار الكتب

العلمية، 1433هـ.

المالقي، علي بن عبد الله الأندلسي. *تاريخ قضاة الأندلس - المرقبة العليا فيمن يستحق القضاء والفتيا -*.

بيروت: دار الآفاق الجديدة دار الآفاق الجديدة، 1403هـ.

مالك بن أنس. *الموطأ*. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. بيروت: دار إحياء التراث العربي، 1406هـ.

الماوردي، أبو الحسن علي بن محمد. *أدب الدنيا والدين*. بيروت: دار الهلال، 1421هـ.

محمد، أحمد محمود. *العقل بين الفرق الإسلامية قديماً وحديثاً*. غزة: رسالة ماجستير - الجامعة الإسلامية -

غزة، 1431هـ.

محمد، فاطمة إسماعيل. القرآن والنظر العقلي. فرجينيا- الولايات المتحدة الأمريكية: من مطبوعات المعهد

العالمي للفكر الإسلامي، 1413هـ.

مرحبا، محمد عبد الرحمن. مع الفلسفة اليونانية. بيروت: منشورات عويدات، 1988م.

مسلم بن الحجاج النيسابوري. صحيح مسلم. تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي. القاهرة: دار إحياء الكتب

العربية، 1412هـ.

المعتزلي، عبد الجبار بن أحمد. المغني في أبواب التوحيد والعدل. بيروت: دار الكتب العلمية، 2011م.

المعتزلي، عبد الجبار. شرح الأصول الخمسة. الكويت: مطبوعات جامعة الكويت، 1998م.

النسفي، أبو المعين ميمون بن محمد. تبصرة الأدلة في أصول الدين. الجمهورية التركية-أنقرة: من نشرات

رئاسة الشؤون الدينية، 1993م.

النفيعي، محمد بن سفر. إعمال العقل بين الغلو والإهمال. الرياض: الناشر المتميز، 2019م.

النَّملة، عبد الكريم. الجامع لمسائل أصول الفقه. الرياض: مكتبة الرشد- ناشرون، 1439هـ.

الواحدي، أبو الحسن علي بن أحمد. الوسيط في تفسير القرآن المجيد. تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود

وآخرون. بيروت: دار الكتب العلمية، 1415هـ.

ياسين، محمد نعيم. مباحث في العقل. عمان: دار النفائس، 2001م.

السيرة الذاتية

