

عمادة الدراسات العليا

جامعة القدس

موقفُ ابن تيمية من المعرفة القبليّة وشيءٌ من آثاره الفلسفيّة

يوسف محمد يوسف سمرين

رسالة ماجستير

القدس - فلسطين

1439هـ/2017م

موقفُ ابن تيمية من المعرفة القبليّة وشيءٌ من آثاره الفلسفيّة

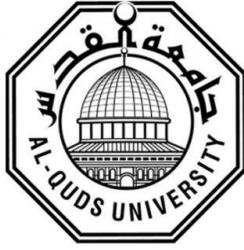
إعداد: يوسف محمد يوسف سميرين

بكالوريوس: فقه وتشريع، من جامعة القدس/ فلسطين

المشرف: أ.د. سري نسيبة

قدمت هذه الرسالة استكمالاً لمتطلبات الماجستير في الفلسفة من برنامج الفلسفة في الإسلام، كلية الآداب/جامعة القدس.

2017/هـ1439



جامعة القدس

كلية الدراسات العليا

برنامج الفلسفة في الإسلام

إجازة الرسالة

موقفُ ابن تيمية من المعرفة القَبَلِيَّةِ وشيءٌ من آثاره الفلسفيَّةِ

إعداد: يوسف محمد يوسف سميرين

الرقم الجامعي: 21520420

المشرف: أ. د. سري نسيبة

نوقشت هذه الرسالة وأجيزت بتاريخ 2017/12/10 من أعضاء لجنة المناقشة المدرجة أسماؤهم وتواقيعهم:

- | | | | |
|------------------------|---------------------|----------|---|
| 1. رئيس لجنة المناقشة: | أ. د. سري نسيبة | التوقيع: |  |
| 2. ممتحناً داخلياً: | أ. د. مصطفى أبو صوي | التوقيع: |  |
| 3. ممتحناً خارجياً: | أ. د. جورج جقمان | التوقيع: |  |

القدس - فلسطين

1439 هـ - 2017 م

الإهداء

أهدي عملي هذا إلى الإمام الذي لا زالت كنوز المعرفة تظهر في كتبه للمنقب والباحث عنها،
إلى أحمد بن تيمية الحرّاني.

يوسف محمد يوسف سمرين

إقرار:

أقر أنا معدّ الرسالة بأنها قُدمت لجامعة القدس، لنيل درجة الماجستير، وأنها نتيجة أبحاثي الخاصة، باستثناء ما تم الإشارة له حيث ورد، وأن هذه الدراسة، أو أي جزء منها، لم يقدم لنيل درجة عليا لأي جامعة أو معهد آخر.

التوقيع:

يوسف محمد يوسف سميرين.

التاريخ: 10/12/2017

شكر وعرفان

أشكر أ.د سري نسيبة، على جهوده التي بذلها معي في الدراسة، وعلى الجهد الذي قدمه في برنامج الفلسفة في الإسلام لإنجاحه، كما وأشكر جامعة القدس، التي احتضنت هذا البرنامج، وسانده.

ملخص:

هذه الرسالة قدمت إلى برنامج الفلسفة في الإسلام، استكمالاً لمتطلبات الماجستير في برنامج الفلسفة في الإسلام ونوقشت في 2017/12/10م، في جامعة القدس-فلسطين.

وقد جرى فيها بحث مسألة من أهم المسائل في نظرية المعرفة، وهي المعرفة القبلية، وبيان جذورها في الفلسفة، وبيان المواقف الفلسفية المتعددة منها، كذلك بيان امتداد تلك الموقف في مجالات الفلسفة المتعددة، وتم بحث موقف ابن تيمية منها، ومناقشة النتائج المخالفة التي وصلت إليها هذه الدراسة.

وذلك بمنهج تاريخي تحليلي، بالعودة إلى أمات كتب الفلسفة، لتعريف المعرفة القبلية، واستعراض نصوص ابن تيمية في المسألة، وتحليلها، والمقارنة بينها، ومناقشة الآراء المخالفة لما وصلت إليه هذه الدراسة، لتحريز موقفه من المسألة، وبيان امتداد ذلك الموقف إلى الفروع الفلسفية واللاهوتية المتنوعة.

وأهم النتائج التي وصلت إليها هذه الرسالة، أن موقف ابن تيمية الفلسفي في نظرية المعرفة يندرج تحت إطار الفلسفة المادية، وأنه لا يقول بالمعرفة القبلية، وأن الدراسات التي خالفت هذه النتيجة لم تكن صحيحة، في عرض موقف ابن تيمية وتصويره.

Ibn Taymia's perspective on the prior knowledge and an example of its philosophical effects.

Prepared by: Yousef Mohammad Yousef Somren.

Supervised by: Prof. Sari Nusseibeh.

Abstract:

This paper was presented for the Philosophy in Islam program, to complement the requirements of M.A degree in Philosophy in Islam program, and it was discussed on 10/12/2017 in Alquds – Palestine university.

We examined one of the important matters of epistemology, that is the prior knowledge, and explained its roots in philosophy, its different philosophical views, and the effects of this matter in the many branches of philosophy. We also examined Ibn Taymia's view of it, and discussed the opposing opinions that this paper has concluded to. This was done in a historical, analytical approach, by examining the roots of philosophy to define what prior knowledge is, and examining Ibn Taymia's views on the matter, by analyzing them, comparing them, discussing the opposing opinions as this paper concludes, and to edit his view of the matter, and explaining this matter's effect on the various Philosophical and theological branches.

One of the important conclusions this paper has reached, is that Ibn Taymia's Philosophical perspective on Epistemology falls under the Materialism Philosophy but He criticizes the prior knowledge, and that the studies that were opposed to this conclusion were not correct in viewing his perspective and in viewing him.

المقدمة

كثيرة هي تلك الجهود الفلسفية غير المشهورة في التراث العربي والإسلامي، بعضها لا يزال مخطوطاً، والآخر مفقوداً، إلا أنه مما يستدعي التأمل أن تكون كتبُ أحدِ الأعلام مطبوعة مشتهرة، مع عدم شهرة ما حوته من مقالات فلسفية، من بين هؤلاء يأخذ أحمد بن عبد الحليم بن تيمية الحرّاني، المولود سنة 661هـ، والمتوفى 728هـ¹، نصيب الأسد في عدم شهرة مقالاته الفلسفية، مع اشتهار كتبه في الآفاق.

ولعل من الحُجُب التي ساهمت في هذا ذلك الموقفُ السَلبيّ الرافض للفلسفة، وهو الذي اشتهر بين قطاع واسع من الفقهاء، عبرتُ عنه فتوى ابن الصلاح بقوله: "الفلسفةُ رأسُ السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة"².

هذا الموقف الرافض للمباحث الفلسفية بشكل عام لا يمكن أن تُقرأ في إطاره مؤلفات ابن تيمية، فقد تذر ابن تيمية نفسه من هذا القصور في المباحث الفلسفية والإزراء بها، حيث قال: "كثيرٌ من أهل الحديث والسنة قد ينفي حصول العلم لأحد بغير الطريق التي يعرفها، حتى ينفي أكثر الدلالات العقلية من غير حجة على ذلك"³.

فبهذه الكلمات النقدية، عبر ابن تيمية عن هذا الموقف، الذي لم يجده صحيحاً كونَه من دون حجة، ومن هنا كان ابن تيمية مختلفاً مع أولئك الرافضين للبحث الفلسفي بشكل عام، حتى إن "طوائف من أئمة أهل الحديث، وحفاظهم، وفقهائهم، كانوا يحبون الشيخ ويعظمونه، ولم يكونوا يحبون له التوغل مع أهل الكلام ولا الفلاسفة"⁴.

¹ انظر: ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، العقود الدرّية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: طلعت فؤاد الحلواني، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 2002م، ص 3، وص 13. وهذا الكتاب يعتبر أهم كتاب في ترجمة ابن تيمية، ولشهرة ابن تيمية لم أذكر ترجمته هنا.

² ابن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، ومعه ادب المفتي والمستفتي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد المعطي أمين قلججي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1406 هـ - 1986م، ج 1، ص 209 - 208.

³ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، مجموعة الرسائل والمسائل، خرج أحاديثه وعلق حواشيه: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي، ج 5، ص 19.

⁴ ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1425 هـ - 2005م، ج 4، ص 505.

ولقد جرّ دخوله في الفلسفة نقمة العديد من معاصريه، وحتى من محبيه¹، إلا أن موقفه تميز بتحرير مواطن الخلاف وتخليص المصطلحات من سُلطة التعميم قبولاً أو رفضاً، إذ إنه لا يبني موقفه على مصطلحات مبهمة غامضة دون تفصيل، وهذا أول مطالب الفلسفة، بأن كلّ فكرة لا بد من إدراكها بدقة تامة دون السماح لشيء أن يبقى غامضاً أو مبهماً².

يقول ابن تيمية عن الفلسفة:

"أما نفي الفلسفة مطلقاً أو إثباتها فلا يمكن، إذ ليس للفلاسفة مذهب معين ينصرونه، ولا قول يتفقون عليه في الإلهيات والمعاد والنبوات ولا في الطبيعيات والرياضيات، بل ولا في كثير من المنطق"³.

لقد رأى أن ما يسمى بالعقليات منه حق، ومنه باطل⁴، وكان بهذا يفتت ما سعى إليه الفارابي من تأكيد على وحدة الفلسفة⁵، وبرز ذلك جلياً في كتاب الفارابي (الجمع بين رأي الحكيمين)، كذلك فإنه يخلص الفلسفة من سلطة أرسطو الذي كان يرادف المقصود من الفلسفة في تلك العصور، فلم يجد ابن تيمية مسوغاً لاحتكار الفلسفة على مذهبٍ واحدٍ منها.

ومن بين حرصه على عدم الوقوع في فخّ الأرسطية، كان يصوغ آراءه في مباحث الفلسفة المتنوعة، ومنها ما يتعلق بنظرية المعرفة، فلقد "نظر في علم الكلام والفلسفة، وبرز في ذلك على أهله"⁶، وخرج بنظرته إلى

¹ انظر نقد الذهبي له مع أنه من محبيه بسبب توغله في الفلسفة: الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، بيان زغل العلم، تحقيق: محمد بن عبد الله أحمد، دار الميمنة، دمشق-سورية، الطبعة الأولى: 1424 هـ -2013م، ص 86 - 87.
² انظر: هيجل، فريدريك، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت-لبنان، ص 216.

³ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406 هـ -1986م، ج 1، ص 357.

⁴ انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: 1411 هـ -1991م، ج 1، ص 91.

⁵ انظر: الفاخوري خليل، حنا الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجبل، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة: 1993م، ج 2، ص 105.

⁶ ذيل طبقات الحنابلة، ج 4، ص 494.

أن الفلسفة الصحيحة المبنية على المعقولات المحضة توجب تصديق الرسل فيما أخبرت به¹، ووضع خطوط أطروحته العامة في كتابه (درء تعارض العقل والنقل) وغيره من الكتب المطوّلة.

وأمام القصور في إبراز هذا التراث الفلسفي الكبير الذي حوته كتب ابن تيمية، وتحريير مواقفه، وإعادة النظر إلى أهميتها الفكرية، هبّت أقلام عديدة لتقدم دراسات عن مواقفه الفلسفية، ونشطت في الفترة الأخيرة، وهي لا تزال في باكورتها.

وقد كنت من زمن ليس بقريب قد بدأت ببحث كلام ابن تيمية في نظرية المعرفة، ولوازمه، ومقارنته بغيره من نظريات متنوعة وما تفرع عنها، معتمداً منهجية لا تقوم بتطويع ابن تيمية لما تحدد وفق قوالب عامة وسائدة عنه، فالإن التمرد المكمل بالنجاح، ضد مفهوم شائع، يؤدي إلى تطورات مفاجئة وجديدة تماماً، تصبح مصدرًا لرؤى فلسفية جديدة².

وبعد البحث والتتقيب فإنه يمكن القول بأنه لم يسبق أن أفردت دراسة مستقلة لموقف ابن تيمية من المعرفة القبليّة وشيء من آثارها الفلسفية قبل هذه الرسالة، وهذا لا يعني عدم وجود من تعرض لهذه المسألة عنده من قريب أو بعيد، أو لم يتعرض لها عند ابن تيمية بالخصوص لكنه تعرض لها بشكل عام ونسب نتائجها فيها إلى الإسلام، مما أثر بالدراسات التي تعرضت لها عند ابن تيمية فيما بعد، فمن تلك المؤلفات:

1. **الكلام على الفطرة والمعرفة لله عز وجل**، لمحمد المنبجي الحنبلي المتوفى سنة 785هـ، وهي رسالة صغيرة، اعتنى فيها المؤلف بجمع شيء من كلام ابن تيمية في المعرفة³، لكنه لم يحقق مذهبه في المعرفة القبليّة.
2. **فلسفتنا**، لمحمد باقر الصدر، وهو لم يذكر فيه ابن تيمية، لكنه عرض أطروحته الفلسفية على أنها الفلسفة الإلهية¹، وأنها ممثلة للفلسفة الإسلامية، مما أثر بمن جاء بعده من دراسات تعرضت لابن تيمية، وقد نصر فيه وجود معارف قبليّة².

¹انظر: منهاج السنة النبوية، ج1، ص 365.

²أينشتين، ألبرت-إنفلد، ليوبولد، تطور الأفكار في الفيزياء، من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية والكم، ترجمه عن الفرنسية: أدهم السمان، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق-سورية، الطبعة الثانية 1999م، ص 47.

³انظر: المنبجي، محمد، الكلام على الفطرة والمعرفة لله عز وجل، تحقيق: صالح بن محمد بن عبد الفتاح، دار البشائر الإسلامية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: 2017م، ص 15، 26، 32، 33، 34.

3. **نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة**، لراجح عبد الحميد الكردي، تابع الصدر في العديد من أطروحاته³، ونصر فيه وجود معارف قبلية⁴، واقتبس فيه عن ابن تيمية بعض الاقتباسات⁵.
4. **المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها**، لعبد الله بن محمد القرني، أكثر فيه من الاقتباس عن ابن تيمية⁶، ونصر وجود المعرفة القبلية⁷.
5. **منهج ابن تيمية المعرفي: قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي**، لعبد الله بن نافع الدعجاني، قدّم لها القرني صاحب الدراسة السابقة، وهي دراسة مفردة لمنهج ابن تيمية في المعرفة، أكثر مؤلفها فيها من الاقتباسات والإحالات إلى كتب ابن تيمية، وقارن بين نظرية المعرفة عند ابن تيمية وغيره من الفلاسفة، ليصل إلى وصف موقف ابن تيمية في الجمع بين الحس والعقل بأنه: "جوهر رؤية الفيلسوف كانط"⁸، ونسب إلى ابن تيمية القول بالمعارف القبلية⁹، وهو ما لم يصب فيه، وستأتي مناقشة المؤلف فيما ذهب إليه في هذا البحث.
6. **تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية**، لإبراهيم عقيلي، وهي دراسة مفردة لمنهج ابن تيمية في المعرفة، إلا أن المؤلف وصل فيها إلى نقيض ما قاله الدعجاني، فقال في وصف العقل

¹ انظر: الصدر، محمد باقر، فلسفتنا: دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية (الماركسية)، تقديم: محمد الغروي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: 1430 هـ - 2009م، ص 126.

² انظر: المصدر نفسه، ص 208.

³ انظر على سبيل المثال: الكردي، راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1412 هـ - 1992م، ص 236.

⁴ انظر: المصدر نفسه، ص 613.

⁵ انظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص 462، 463، 467، 476.

⁶ انظر: القرني، عبد الله بن محمد، المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: 1429 هـ - 2008م، ص 9، 18، 34، 36، 40، 41، 50، 54.

⁷ انظر: المصدر نفسه، ص 270.

⁸ الدعجاني، عبد الله بن نافع، منهج ابن تيمية المعرفي: قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي، تقديم: عبد الله بن محمد القرني، تكوين للدراسات والأبحاث، الخبر-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1435 هـ - 2014م، ص 341.

⁹ انظر: المصدر نفسه، ص 339.

عند ابن تيمية: "العقل في نظره إنما يكتسب معلوماته من الواقع، فهو لا يحمل معلومات قبلية"¹، وقد أصاب في هذا، إلا أنه لم يفصل في هذه النقطة، ولم يذكر الفرق بين المعرفة القبلية، والضروريات والأوليات العقلية، ولم يقارن بين ابن تيمية وغيره من مدراس فلسفية.

7. المنطق عند ابن تيمية، لعفاف الغمري، نصرت بأن ابن تيمية لا يقول بمعارف تسبق الحس²، ولكنها لم تتوسع في دراسة هذا كون كتابها في المنطق.

8. منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، لمحمد حسني الزين، بين فيه أن ابن تيمية لا يقول بالمعارف القبلية³، لكنه انتقل سريعاً إلى غير ذلك ولم يفصل.

فلأجل تحقيق كلام ابن تيمية على وجهه، وبيان إلى أي درجة يقترب أو يختلف عن يثبت القبليات، عقدت العزم على تناول مسألة تشكّل عماداً أساسياً في صرح ابن تيمية النظري في مباحث نظرية المعرفة عنده، وهي موقفه من المعرفة القبلية وبيان شيء من آثار ذلك الموقف، فهذه المسألة تشكل جزءاً أساسياً في أي بناء فلسفي عام، ولها امتداداتها التي تتجاوز نظرية المعرفة إلى مباحث الوجود، ويستتبع ذلك مواقف عديدة في المباحث الإلهية.

وقد جعلت هذه الرسالة من ثلاثة مباحث، وكان المبحث الأول: في المعرفة القبلية ومشكلاتها الفلسفية، وفيه مطلبان:

المطلب الأول: معنى المعرفة القبلية وجذورها: بينت فيه المعنى المقصود من معرفة قبلية، وشيء من جذوره الضاربة في الفلسفات المثالية الأولى.

المطلب الثاني: المشكلات الفلسفية التي دفعت إلى القول بالمعرفة القبلية: بينت فيه تلك المشكلات والأسباب التي دفعت الفلاسفة القائلين بالقبليات إلى إثباتها في صرحهم الفلسفي، وذكرت أمثلة على ذلك من كلام الفلاسفة.

¹ عقيلي، إبراهيم، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، تقديم: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى: 1415 هـ - 1994م، ص 367.

² انظر: الغمري، عفاف، المنطق عند ابن تيمية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م، ص 150.

³ انظر: الزين، محمد حسني، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق، الطبعة الأولى: 1979م، ص 158، 178.

المبحث الثاني: موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: موقفه من الضروريات والأوليات: عرّف في المقصود من المعرفة الضرورية والأولية، وضربت عليها أمثلة، وبينت الإشكالات الفلسفية التي وردت عليها، وما طرحه ابن تيمية فيها، وما قدمه لحل مشاكلها.

المطلب الثاني: موقفه من المعرفة القبلية: شرحت فيه موقفه من المعرفة القبلية، وناقشت فيه ما ذهب إليه عبد الله الدعجاني من أن ابن تيمية يقول بالمعارف القبلية، وبينت مبدأ الفكر والنظر عند ابن تيمية، وشيئاً من آثار ذلك مقارنة بغيره.

المطلب الثالث: مقارنة بين موقف ابن تيمية وغيره من مدارس الفلسفة: قارنت فيه بين ابن تيمية وغيره من المدارس، ورددت بعض المقارنات السابقة، وبحثت أي المدارس أقرب إلى نظرية ابن تيمية في المعرفة.

المبحث الثالث: امتدادات موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية، وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأول: أثر موقفه في نظرية المعرفة (إبستمولوجيا): بينت فيه شيء من آثار نفي القبلية في عدد من مباحث نظرية المعرفة مثل إمكان معرفة العالم، واختلاف نوعيات المعرفة.

المطلب الثاني: أثر موقفه في نظرية الوجود (أنطولوجيا): بينت فيه رؤية ابن تيمية للوجود، وتفريقه للوجود الذهني والخارجي، وضابط الوجود الخارجي.

المطلب الثالث: أثر موقفه في الإلهيات: بينت فيه أثر كلامه في مباحث المباحث الإلهية، من حيث رؤيته للصفات الإلهية.

الخاتمة: وفيها تلخيص للعرض، وأهم النتائج.

المبحث الأول: في المعرفة القبلية ومشاكلتها الفلسفية:

المطلب الأول: معنى المعرفة القبلية وجذورها.

المعرفة القبلية: هي "نوع من المعرفة مستقل عن التجربة، وحتى عن جميع الانطباعات الحسية"¹، وسميت قبلية باعتبار أن "القبّل هنا يقصد به: ما قبل التجربة"²، وقد قال بعض الفلاسفة مثل كانط بتقديم مبادئ العقل على كل إدراك حسي، بزعم أن التجربة لا تكفي لتفسير تكوّن هذه المبادئ³.

ومن الأمثلة على المعرفة القبلية عند كانط: المكان، حيث إن المرء لو جرد مفهومه التجريبي عن الجسم من كل ما ينطوي عليه من عناصر تجريبية، مثل اللون، والصلابة، واللين، والثقل، فإنه سيقدّر على محو الجسم نفسه بالتجريد، إلا أنه لا يستطيع أن يمحو المكان الذي كان الجسم يشغله، ويستنتج بهذا أن مفهوم المكان مستقرّ قبلياً في القدرة المعرفية⁴.

على أن كانط يقول:

"كل معرفتنا تبدأ مع التجربة، ولا ريب في ذلك البتة، لأن قدرتنا المعرفية لن تستيقظ إلى العمل إن لم يكن يتم ذلك من خلال موضوعات تصدم حواسنا، فتتسبب من جهة، حدوث تصوراتنا تلقائياً، وتحرك من جهة أخرى، نشاط الفهم عندنا إلى مقارنتها، وربطها، أو فصلها، وبالتالي تحويل خام الانطباعات الحسية إلى معرفة موضوعات تسمى التجربة، إذ لا تتقدم أي معرفة عندنا زمنياً على التجربة، بل معها تبدأ"⁵.

¹ كانط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، رأس بيروت - لبنان، ص 45، بشيء من الاختصار.

² بدوي، عبد الرحمن، إمانويل كانت، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى: 1997م، ص 163.

³ انظر: صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، 1982م، ج 2، ص 184، 185.

⁴ انظر: كنت، إمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2013م، ص 60، 61.

⁵ نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 45.

فهو يسلم بأن المعرفة تبدأ مع التجربة، إلا أنه يقول: "إذا كانت كل معارفنا تبدأ مع التجربة، فهذا لا يعني أبدًا أنها تنجم كلها عن التجربة"¹، فالعقل عنده بما رُكّب فيه من إطارات مغروزة في طبيعته هو الذي يؤلف بين المعطيات المنفردة مثل الألوان والأضواء والليونة والصلابة، ويرتّبها ويحولها إلى تصورات، فالعقل يأخذ الانطباعات الحسية المنفصلة لا رابط بينها ولا ترتيب، ويربها وإلا ظلت خليطاً غير متميز².

ومن هنا فإن كانط يقصد بالمعرفة القبلية، معرفة تسبق المعرفة التجريبية، إلا أن هذا السبق ليس زمنياً بل إن المعرفة القبلية عنده "تسبق التجربة أسبقية منطقية فحسب"³.

إن إثبات المعرفة القبلية كان أكثر اتساقاً مع المدارس المثالية⁴، حيث إنها تتطرق في نظريتها المعرفية من الوعي/الفكر⁵، وتوحد بين المعرفة والوجود⁶، بخلاف المادية التي تتطرق من الواقع المحسوس، وتفصل بين المعرفة والموضوع⁷، ولا تقبل بأي شكل من أشكال المعرفة القبلية⁸.

وقد بلغ اعتماد المنظومة الفلسفية عليها عند كانط مبلغاً كبيراً إذ إنه جعل من المعرفة القبلية "وحدة مقياس"⁹ أساسية وضرورية لبناء المعرفة، وهي عنده كالأشكال القبلية للإحساس (المكان والزمان) والعقل (العلة والضرورة ... إلخ)¹⁰.

¹ انظر: نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، ص 57.

² انظر: بدوي، إمانويل كانت، ص 169.

³ ستيس، ولتر، المنطق وفلسفة الطبيعة، (المجلد الأول من فلسفة هيجل)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، تقديم: زكي نجيب محمود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة: 2007م، ص 82.

⁴ انظر: روزنتال، يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، ص 374.

⁵ انظر: بوليتزر، جورج، مبادئ أولية في الفلسفة، نقله إلى العربية: فهمية شرف الدين، ضبط مصطلحاته: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة: 2001م، ص 30.

⁶ انظر: المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 82.

⁷ انظر: لينين، المادية والمذهب النقدي التجريبي، دار التقدم - موسكو، 1981م، ص 126.

⁸ انظر: الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، ص 375.

⁹ انظر: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 27.

¹⁰ انظر: الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، ص 375. وانظر: نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، ص 104.

وترجع جذور مسألة القول بالمعرفة القبلية إلى أوائل الفلسفات المثالية، فقد رأى أفلاطون أن المعرفة الحسية تتعكس في الظنون (وفي المخيلة) جزئياً إلا أنها لا تقدم معرفة حقيقية¹.

وبالتالي فلم يكن اعتماده عليها في الكشف عن المعرفة الحقيقية، ولتوضيح ما يُعوّل عليه في المعرفة يقول أفلاطون:

" لا نبحث عن المعرفة في الإدراك الحسي ... بل إننا نبحث عنها في تلك العملية الأخرى، والتي يكون فيها العقل وحده مشغولاً في الوجود"².

وكان في غمرة رده المعرفة إلى العقل، متجاوزاً الحس قد أرجع أساس المعرفة إلى عالم الأرواح التي تشهد المثل المجردة عن الحس، ليقرر بأن الروح التي رأت الحقيقة في ذلك العالم ستكون في جسد من سيصبح فيلسوفاً، أما الروح التي رأت الحقيقة في درجة ثانية فستكون ملكاً صالحاً أو رئيساً حربياً، وستكون الروح من الصنف الثالث سياسياً، أو رجلاً اقتصادياً، أو تاجراً، وستكون الروح الرابعة محبة للأعمال الرياضية الشاقة، أو طبيباً³، وهكذا دواليك.

ومن هنا يرجع أفلاطون المعرفة الحقيقية إلى عملية تذكر ما رآته الروح من حقائق في عالم المثل، فيقول:

" الإنسان يجب أن يمتلك ذكاءً بما يسمى الفكرة أو المثال، إنه وحدة جمعت بالعقل معاً من الخواص المتعددة للإدراك، إن هذا هو تذكر تلك الأشياء التي رأتها روحنا لمرّة"⁴.

إنه يرجع المعرفة إلى التذكر ليتجاوز العالم الحسي المشاهد، ليصل إلى عالم المثل، فالمثال لا يمكن معرفته بالحواس، يقول في وصفه:

"تختص به المعرفة الحقيقية... الذي لا يدرك بالحواس، المرئي والمدرك بالعقل فقط"⁵.

¹ جماعة من الأساتذة السوفييت، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت-لبنان، 1989م، ص 68.

² أفلاطون، المحاورات كاملة، نقلها إلى العربية: شوقي داود تمرار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1994م، ج 5، ص 211.

³ انظر: أفلاطون المحاورات كاملة، ج 5، ص 57.

⁴ أفلاطون المحاورات كاملة، ج 5، ص 58.

⁵ أفلاطون المحاورات كاملة، ج 5، ص 55.

فيتضح أن أفلاطون جعل المعرفة الحقيقية متعلقة بمُثل لا تقع عليها الحس، إنما تدرك فقط بواسطة العقل، وكيف يمكن أن يصل إليها الإنسان دون إدخال عامل الحس الذي لا يدل على معرفة حقيقية؟ يجيب بأن المعرفة عبارة عن تذكر لما شاهدته الروح من حقائق في عالم المثل، لقد كان قوله بأن المعرفة لون من التذكر "منطقًا للمذاهب المثالية (القبليّة) اللاحقة، التي تذهب إلى وجود بعض من المعرفة في الذهن، مكتسب من الروح (النفس)، وموجود قبل التجربة وبصورة مستقلة عنا"¹.

سينعرض التصور الأفلاطوني عن المعرفة والمثل إلى نقد تلميذه أرسطو، يقول أرسطو:

" بالنسبة للطرق التي نبرهن بها على أن المثل موجودة، فليس من بينها طريقة واحدة مقنعة"².

وانهال على نظرية المثل بانتقادات عديدة، منها أن المثل ثابتة، فإذا كانت عللاً للمحسوسات، فلماذا لا تظل المحسوسات ثابتة، مع أنها تكون تارة، وتفتى تارة، فلو كانت المثل علتها لبقيت الأشياء، فلما كانت المحسوسات تفتى وتكون، لم يكن إرجاع علتها إلى المثل مفسرًا لهذا التغير³.

ومن الانتقادات كذلك ما يسمى بـ (مشكلة الإنسان الثالث)، وملخصها: أنه إذا كان المثل هو الخاصية المشتركة بين أشياء كثيرة، لزم أن تكون الخاصية المشتركة بين الإنسان المحسوس، ومثال الإنسان، تعبر عن إنسان ثالث، والخاصية المشتركة بين هذا الإنسان الثالث ومثال الإنسان، والإنسان المحسوس، تعبر عن إنسان رابع وهكذا إلى ما لا نهاية⁴، وبهذا التسلسل يصبح طرح مسألة المثل كحلٍّ لمشكلة المعرفة جزءًا من المشكلة وتعقيدًا لها، لا أنه الحل نفسه.

كان أرسطو في نقده لنظرية المعرفة عند أفلاطون يفسح المجال لدور أكبر للحواس في معرفة العالم المشهود، بدل افتراض عالم المثل الذي تكون فيه الحقيقة حكرًا على العقل، ولا يصلها إلا بعملية التذكر لعالم الأرواح، فإن نظرية أفلاطون مهما حاولت أن تثبت هذا العالم المحسوس إلا أنها بمضامينها تتجاوز إثباته

¹ موجز تاريخ الفلسفة، ص 68.

² مقالة الألفا الكبرى من: إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا: مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، نهضة مصر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: أكتوبر 2005م، ص 277.

³ انظر: أرسطوطاليس، الكون والفساد، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر، ص 204.

⁴ انظر: مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 278.

رغم أنها مضطرة للتعامل معه، فلا يعود فيها ما يثبت وجود هذا العالم المحسوس سوى الافتراض الخالي عن دليل في إطارها النظري¹.

لقد أفسح أرسطو المجال في نظريته للحواس، وأناط بها دورًا مهمًا في المعرفة، حتى إنه قال:

"إن فقدنا حسًا ما، فقد يجب ضرورة أن نفقد علمًا ما"².

ومع هذا فإن أرسطو لم يذهب في نقده للأفلاطونية إلى آخر نتائجه المنطقية، فرغم إفساحه لدور للحواس في المعرفة إلا أنه لم يكن في هذا قد تخلّى تمامًا عن العناصر الأفلاطونية في نظريته، فإن الانطلاق من الجزئيات المحسوسة عنده ما هو إلا عملية ترقُّ من الجزئي إلى الكلي خطوة فخطوة، ذلك الكلي عنده هو الماهية التي يقوم عليها كل شيء محسوس عينيّ، وبذا تحوّل المثال الأفلاطوني الى الطبيعة الحقيقية (أو) الماهية القائمة في كل فرد عينيّ³.

وما الاستقرار عنده إلا استكناه الكليّ الكامن في الجزئيّ بالتجريد، وهو مطالعة ذلك الكليّ الكامن في الجزئيّ، وبمطالعة ذلك الكليّ بالمشاهدة تكرارًا، يتم خزنه في الحافظة بالتذكر، ثم خلع صفة العقلية عليه بالنطق⁴، ويعقد أرسطو تمييزًا بين الأبين والأسبق، فيرى أن من بين الأشياء ما هو أبين وسابق في ذاته وهو الكليّ، ومنها ما هو بين وسابق لدينا، وهو الفرد الواقع تحت الحس⁵.

فهذا يختلف عن النظرة التجريبية الحديثة التي نادى بها فرانسيس بيكون، حيث يرى بيكون أن الجوهر والوجود والكيف ونحوها كلها أفكار وهمية⁶، وأن طريقة أرسطو بالقفز من الجزئيات إلى أكثر المبادئ عمومية، ثم تتطلق من هذه المبادئ بعد التسليم بصدقها لكي تقرر المبادئ الوسطى وتكشفها بأن هذه الطريقة غير صحيحة، والطريقة الصحيحة عنده هي الترتيبي التدريجي غير المنقطع من الحواس والجزئيات

¹ انظر: نقد كانط لأفلاطون في هذه الجزئية: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 42.

² أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات-الكويت، دار القلم /بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1980م، ج 2، ص 385.

³ انظر: النشار، مصطفى، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة-مصر، الطبعة الثانية 1995، ص 33.

⁴ فخري، ماجد، أرسطوطاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، 1958م، ص 35.

⁵ المصدر نفسه، ص 33.

⁶ انظر: بيكون، فرانسيس، الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في نفسية الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، 2013م، ص 20.

إلى أكثر المبادئ ما يمكن أن يصل إليه التعميم وفق تلك الجزئيات¹، فعند أرسطو الكلي (وهو الصورة أو النوع) مفهوم تدركه النفس بالحدس متى تكررت لديها مطالعة الجزئي الذي يتصل به، وهذا عنصر أفلاطوني في نظرية المعرفة عند أرسطو².

وقد وقع خلاف في تحقيق مذهب أرسطو في المبادئ الأولية، هل يقول بأن جميع الإدراكات الكلية مسبقة بإدراك جزئي حتى البديهيات الأولية؟، أم إنه خص تلك المبادئ بأنها غير مسبقة بإدراك حسي؟، وعلى القول الثاني تكون البديهيات الأولية عنده تحصل للعقل تدريجياً مباشرة، بدون توسط الإدراكات الجزئية الحسية، وليس هناك سند تاريخي يحسم المسألة بشكل واضح³.

فعلى القول الثاني يكون أرسطو رغم قوله بأنه لا شيء في الذهن إلا وكان مدركاً في الحواس من قبل، فإن هذا لا ينسحب عنده على (بديهيات) العلم والتفكير، التي يتعذر استنباطها من مبادئ أعلى منها، بل تعتبر عنده -بحكم قيمتها المطلقة بالنسبة للنشاط المعرفي- مرتكزات فكرية، نظرية عقلية، لا تجريبية⁴.

يقول أرسطو في وصف تلك البديهيات:

"من المستحيل أن يكون هناك برهان لجميع الأشياء، إذ لا بد أن يبدأ البرهان من مقدمات معينة، جميع العلوم البرهانية تستعمل البديهيات، إن البديهيات هي أكثر كلية، وهي مبادئ جميع الأشياء"⁵.

ومن هنا فإن المعرفة القبلية كان لها جذورها التي تمتد إلى أفلاطون وأرسطو على القول بأنه قال بها، قبل أن تظهر بالشكل المطروح عند كانط وغيره.

¹ انظر: المصدر نفسه، ص 22.

² انظر: أرسطو ليس المعلم الأول، ص 35.

³ انظر: الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، دار التعارف للمطبوعات، ج 1، ص 308، 309.

⁴ انظر: موجز تاريخ الفلسفة، ص 74.

⁵ مقالة البيت من مدخل إلى الميتافيزيقا، ص 299، بتصرف يسير.

المطلب الثاني: المشكلات الفلسفية التي دفعت إلى القول بالمعرفة القبليّة.

انتشرت العديد من مقالات السوفسطائيين في اليونان القديمة، وكان أفلاطون قد رفع لواء معارضتهم والرد عليهم فيما قالوه، حتى إن الوصف الذي أطلق عليهم وهو (السوفسطائيون) يتضمن معنى قديماً بحقيقة الحكمة التي يدعونها، يقول أرسطو في شرح معنى هذا الوصف:

"السوفسطائي بعينه معناه: إنه متراءٍ بالحكمة بتخيّله الحكمة، وليست حكمة بالحقيقة"¹، لقد اعتمد بعض هؤلاء على مقالة هرقليطس الأفسسي بأن الأشياء كلّها في جريان دائم، "فلا يمكنك أن تنزل مرتين في النهر نفسه، لأن مياهاً جديدة تغمرّك باستمرار"²، ودفَعوا بهذه المقالة إلى حدودها القصوى، من أمثال أقراتيلوس وتلامذته، فأذكروا أن يكون ثمة وجودٍ لشيءٍ مستقر، حتى إنهم ترفعوا عن كل نقاش، بل عن كل كلام، بحجة أن النقاش يحوي افتراضاً بثبات الأشياء التي يدور حولها الكلام.³

أمام هذا التشكيك بوجود حقائق ثابتة، كان أفلاطون يسعى لإثبات حقائق لا تتعرض للتغير ولا التبديل، ولما كانت المحسوسات تتغير وتتبدل دومًا؛ تكون (تولد) وتفسد (تفنى)، فقد حكم أفلاطون بأن عالم الأشياء الحسيّة ليس هو بالعالم الحقيقي، أما الماهيّة الحقيقية للأشياء الحسية، فصور مفارقة (عارية عن المادة)، غير محسوسة، تدرك بالعقل فقط يسميها هو بالمثل⁴.

يقول أفلاطون في وصفها: "المثل نماذج ثابتة ... وما الأشياء الأخرى إلا شبيهها"⁵.

ولما كان العالم متغيرًا، فإن المعرفة عن طريق الحس عنده ليست معرفة حقيقية، فتجاوز أفلاطون الحس إلى العقل، بذلك الحلّ الذي قدّمه بأن المعرفة هي تذكّر لعالم المثل يوم أن كانت الروح فيه قبل هذا العالم المحسوس.

¹منطق أرسطو، ج 3، ص783.

²برهيبه، أميل، تاريخ الفلسفة؛ الفلسفة اليونانية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: 1987م، ج 1، ص76.

³انظر: المصدر نفسه، ج 1، ص79.

⁴انظر: موجز تاريخ الفلسفة، ص 66 - 67.

⁵انظر: أفلاطون المحاورات كاملة، ج 2، ص 22.

إن الإحساس لا يمكنه أن يزود المرء بالتصورات، فالتصورات تتكون عن طريق التجريد أو الاستدلال، ولا يكون هذا إلا بالعقل وحده، فالعقل إذًا هو مصدر الحقيقة، والإحساس هو مصدر الخطأ، لأن الإحساس يعرّفنا بعالم الحواس الذي هو عالم الأشياء الجزئية وهو العالم الزائف، وبالتالي فإن الحق الأصيل عنده هو الكليات وحدها، وتتم معرفة هذه الكليات عن طريق العقل¹.

إن القول بأن الحقيقي هو الكليّ هو قول يعبر عن فكرة مركزية تتميز بها الفلسفات المثالية سواء كانت فلسفة أفلاطون، أو أرسطو في هذا الشق، أو هيغل وغيرهم²، يقول أرسطو:

" أما العلم فإنما هو العلم لشيء كليّ"³.

تتضح الإشكالية بأن المدخلات الحسية إنما هي جزئية، ولما كان العلم بنظرهم هو الكليّ، لو بدأت المعرفة من الحس لما كان هناك من قاعدة تستقبل تلك المدخلات لتستتبط منها معرفة كلية، إنما هي معرفة جزئية، ولذا كان من الضروريّ عندهم وجود معرفة كلية سابقة على أي تجربة.

كما إن المدخلات الحسيّة منفصلة عن الضرورة التي تربط بين تلك الجزئيات، فهي تنقل جزئية ثم بعدها جزئية أخرى، وهكذا، فمن أين تأتي الضرورة بارتباط تلك الأجزاء ببعضها، كقول بأن هذا علّة لهذا، أو هو ينتج؟، فالضرورة والكليّة هي معرفة ليست حسية، إنما هي معرفة قبلية، تسبق تلك المدخلات الحسية عندهم.

ومن هنا يحكم كانط على القضايا الرياضية بأنها دائماً أحكامٌ قبلية وليس تجريبية، لأنها مصحوبة بضرورة لا يمكن أن نستمدّها من التجربة⁴.

يقول كانط:

" الضرورة والكليّة الصارمة هما ميزتان موثوقتان للمعرفة القبلية، ترتبط إحداهما بالآخر ارتباطاً لا ينفصل"¹.

¹ انظر: المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 23.

² انظر: المصدر نفسه، ص 23.

³ منطق أرسطو، ج 2، ص 418.

⁴ انظر: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 35.

ولقد كان في إثبات أفلاطون للمثل طرحٌ مُلهِمٌ لأولئك الساعين لإثبات أن العالم المحسوس مخلوقٌ من إله أو آلهة، فعنده الفكر يخلق عالم الحواس²، وأثبت مثالاً للمثل، وهو "واحد ليس له شبيهه، مجرد ليس له جسد، مبدع أزلي خير صانع، وهو علة وجود سائر الآلهة"³، فعلى الرغم من حديثه عن الإله الواحد المجرد، فإنه لم يجحد زيوس ولم ينكر آلهة السماء، وكرر عبر محاوراته حديثه عن الآلهة المتعددة⁴، واعتبرها جميعاً انبثقت عن الواحد⁵.

كان يعتبر الإنسان الذي يريد أن يكون عادلاً وتابِعاً للفضيلة يفعل ذلك ليكون شبيهاً بالإله، بقدر ما يستطيع الإنسان أن يصل إليه من الشبه الإلهي⁶، كان في هذه الجزئية يعبر عن امتداد لموقف الإغريق السابق عليه، حيث لم يكن الإغريق يرون في الآلهة أسياداً عليهم، ولا كانوا يرون في أنفسهم عبيداً لها، بل كانوا يرونها مجرد انعكاس للنماذج الأكثر نجاحاً من طائفتهم، أي مثالاً وليس نقيضاً لكيانهم الخاص⁷.

ومن هنا فقد رأى أفلاطون إمكان التشبه بالإله باعتباره مثالاً أعلى للفيلسوف، وفي هذا التشبه فإنه يفنى عن العالم المحسوس، مستغرقاً في عالم المثل، يقول أفلاطون عن الفيلسوف في هذه الحالة:

"عندما ينسى المنافع الأرضية وينتشي في الإلهي، يعتبره السوقة مجنوناً ويبخونه، وهم لا يرون أنه إلهي، إنه يشبه طائرًا يصفق بجناحيه وينظر عاليًا ولا يبدي اهتمامًا بالعالم السفلي، ولهذا السبب فهو يُظن أنه مجنون"⁸.

¹نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 46، باختصار يسير.

²النظر: المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 26.

³نصار، عصمت، الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: 2005م، ص 89.

⁴انظر: أفلاطون المحاورات كاملة، ج 1 ص 129، 130، 132، 137، 328، 473، ج 2 ص 347، 312.

⁵انظر: الفكر الديني عند اليونان، ص 44.

⁶انظر: أفلاطون المحاورات كاملة، ج 1، 473.

⁷انظر: نيتشه فريريش، إنساني مفرط في إنسانيته، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، الطبعة الأولى:

2014م، ج 1، ص 122.

⁸أفلاطون المحاورات كاملة، ج 5، 58، بتصرف يسير.

إن التذکر عند أفلاطون يأخذ معنى دينياً، ومن هنا تكتسب المعرفة السابقة على التجربة عنده أهميتها في هذا الجانب، فيها يقفز الفيلسوف عن عالم الحس، مستغرفاً بحقائق المثل، التي لا يحويها العالم المحسوس، يقول أفلاطون في بيان ارتباط نظريته بالجانب الديني:

"من يوظف هذه الذكريات على نحو صحيح، يكون مطلعاً أبداً والخبير في الأسرار الدينية التامة، ويصبح هو وحده كاملاً بحق"¹.

إن الإله عند أفلاطون لا يمكن أن يقع عليه الحس²، إنما يدرك بالعقل وحده كونه مثلاً للمثل، هذا التصور للإله سيوجد ما يماثله في هذا الجانب عند أرسطو، وإن كانت نظرية أفلاطون في المعرفة مرتبطة بالإلهيات، فقد زاد عليها أرسطو في الارتباط حتى بالطبيعيات، إلى درجة يضحى التمييز بين حقلي الطبيعيات والإلهيات عنده ليس واضحاً³.

فالعالم كما يراه أرسطو متحرك، ويُرجع هذه الحركة إلى محرك أول لا يتحرك، إن دراسة هذا المحرك متعلقة بما يسميه أرسطو بالفلسفة العليا⁴، أو الفلسفة الأولى وهو "اصطلاح أطلقه أرسطو على العلم الإلهي لأنه يبحث في الأسباب القصوى، والمبادئ الأولى، والموجودات المفارقة، بخلاف العلم الطبيعي الذي أطلق عليه اسم الفلسفة الثانية"⁵، إنه محرك على رأس هرم الصور، وهو أزلي مباين للمحسوسات⁶، وينفي عنه الحركة التي تشمل النقلة، والاستحالة، والنقصان، والزيادة⁷.

وكما كان إثبات عالم المثل عند أفلاطون على حساب المعرفة الحسية، مما دفعه لإثبات معرفة هي عبارة عن تذکر بالعقل، لم تمر عن طريق الحس، مما شكّل أساساً فلسفياً لمن أثبت المعارف القبلية بعده، كذلك

¹المصدر نفسه، ج 5، 58.

²انظر: المصدر نفسه، ج 5، 55.

³انظر: أرسطوطاليس المعلم الأول، ص 76.

⁴انظر: الكون والفساد، ص 108.

⁵المعجم الفلسفي، ج 2، ص 162.

⁶انظر: فصل في حرف اللام من كتاب (ما بعد الطبيعي) لأرسطو، مطبوع ضمن كتاب: أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1978م، ص 7.

⁷انظر: أرسطوطاليس، كتاب النفس، نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهواني، راجعه عن اليونانية جورج قنواني، دار إحياء الكتب العربية، مصطفى البابي الحلبي وشركاؤه، مصر، الطبعة الأولى: 1949م، ص 18.

كان طرح أرسطو في إثباته مجردات كالمحرك الذي لا يتحرك والعقول المفارقة¹، متسقاً مع القول بأن أصل المعرفة لا يمر عن طريق الحس، وهو ما يرجح قول من نسب إليه أنه انطلق من بديهيات لم يكن مصدرها الحس.

إن التصور لمثال المثل كما هو عند أفلاطون، أو المحرك الأول كما هو عند أرسطو، على أنه مجرد لا يمكن أن يكون محسوساً، يُشكل عاملاً أساسياً في بناء نظرية المعرفة بما يتوافق مع هذا التصور، فلو انطلقت المعرفة من الحس، وصولاً إلى التصورات الكلية في الأذهان، لكان هذا يعني أنه لا يمكن أن تبنى تصورات خارج إطار المحسوسات فقد بنيت تلك التصورات على أساس الحس، وبالتالي يُغلق الباب أمام إثبات المجرّد عن الحس خارج الأذهان.

وهو الأمر الذي أثار فيمن أراد أن تتسع نظريته الفلسفية لإثبات مجردات لا يمكن أن يقع عليه الحس، وهي مع ذلك في دعواهم موجودة في الواقع الموضوعي أي متحققة الوجود خارج الأذهان، ولذا لما كان الإله عند محمد باقر الصدر مجرداً لا يمكن أن يكون محسوساً²، وهو يرى مع ذلك أنه موجود موضوعياً³ بهذه الصفة، لم يكن له من مناص من الاستدلال بما يسميه بالدليل الفلسفي، ويعرفه بأنه الدليل الذي يعتمد لإثبات واقع موضوعي في العالم الخارجي على معلومات عقلية؛ أي معلومات لا تحتاج إلى إحساس وتجربة⁴.

ويعلل ذلك بقوله:

"ما دامت المسألة ليست تجريبية، فالتطبيق يحصل بعملية تفكير واستنباط عقلي بحت، بصورة مستقلة عن التجربة"⁵.

¹ انظر: أرسطو ليس المعلم الأول، ص 47.

² انظر: الصدر محمد باقر، المرسل الرسول الرسالة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، 1992م، ص 18.

³ انظر: فلسفتنا، ص 230.

⁴ المرسل الرسول الرسالة، ص 43.

⁵ فلسفتنا، ص 208.

أما كانط فلم يكن بعيداً عن محاولة إثبات المجردات في الواقع الموضوعي، إلا أن جهده انصب في محاولة الرد على أي تشكيك عقلي بوجودها ومنها الله في نظره، ولذا فإنه قد بنى نظريته المعرفية لكي يفسح جانباً للإيمان بها، فقال:

" لن أستطيع حتى أن أسلم بوجود الله ... إن لم أجرد العقل التأملي في الوقت نفسه من ادعائه رؤى فياضة، إذ يتحتم عليه لكي يصل إليها، أن يستخدم قضايا أساسية هي كونها لا تنطبق في الواقع إلا على موضوعات تجريبية ممكنة، تطبق مع ذلك على ما لا يصلح أن يكون موضوعاً للتجربة، فتحول فعلاً في كل مرة هذا الشيء إلى ظاهرة، وهكذا تعلن كل توسع عملي للعقل المحض من قبيل المستحيل.

لقد كان عليّ إذاً أن أضع العلم جانباً لكي أحصل على مكان للإيمان"¹.

ومعنى هذا أن العقل عنده لا يمكنه أن يبحث في غير المحسوس مثل الإلهيات، وبالتالي فقد حدد دور العقل بأنه في مجال ما يمكن أن يقع عليه الحس فحسب بوصفه ظاهرة، وذلك لكي يفسح مجالاً للإيمان بما لا يمكن أن يقع عليه الحس، ومن ذلك الإله في تصوره، مما دفع نيتشه ليصفه بقوله:

" كانط ... ليس في نهاية الأمر سوى مسيحي مستتر "².

إلا أن كانط لما كان يرفع البحث في الله فوق القدرة العقلية، ليسلم له اللاهوت من أي نقد، سدّ على نفسه باب الاستدلال العقلي عليه من جهة أخرى، فالترزم كلامه إلى آخر نتائجه، وسلّم بأن إثبات الله عن طريق العقل المحض مستحيل³، فكانت طريقته له وعليه، فمن جهة قام بتقزيم دور العقل حتى لا يطال الإله بالنقد كونه لا يمكن أن يقع عليه الحس، ومن جهة أخرى، فقد منع عن العقل المحض الاستدلال على إثبات الله، فالفرق بين كانط ومن سبق أنه يحصر بحث العقل المحض في المحسوسات، أما هم فيطلقونه، ببنائهم على

¹ نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، ص 46.

² نيتشه، فريدريك، أفول الأصنام، ترجمة: حسان بورقيبة، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى: 1996م، ص 32.

³ انظر: نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 315.

القبليات إلى غير المحسوس الذي يزعمون إثباته، ومع هذا فإن كانط يرى "أنه من الضروري أخلاقياً أن نقَر بوجود الله"¹.

ورغم ما ظهر للقائلين بالمعرفة القبلية، من أن القول بها يقدم حلاً لهم للعديد من المشاكل النظرية في صرحهم الفلسفي؛ كالنظر إليها على أنها هي التي تضمن ثبات الحقيقة في ظل عالم المحسوسات المتغيرة، وأنها تشكل قاعدة تتلقى المدخلات الحسية الجزئية، وبالتالي فهذا يفسر بنظرهم تكون المعارف الكلية، ومن جهة أخرى تفسح لهم المجال لإثبات مجردات عن الحس موضوعياً كإثبات الله باعتباره لا يمكن أن يقع عليه الحس في معتقدهم، إلا أن هذا لا يعني أن الأمر لم يطرح مشاكل فلسفية كبرى على إثباتها، ومنها:

1. أن هذه القبليات التي تسبق التجربة، ما هي وكيف سيتم تحديدها؟، فكل فرقة يمكنها أن تدعي عدداً من القبليات ليس موجوداً عند غيرها، نصرة لمقالاتها²، فكيف سيتم تحديد هذه القبليات؟ هل سيتم تحديد القبليات بقبليات مثلها؟ أم سيكون الأمر بمعرفة بعدية (أي: بعد الحس) فإن كان الثاني كيف يحكم الفرع على أصله الذي هو أساسه؟، وإن كان الأول، فنحن لم نحدد القبليات أصلاً فكيف سنعرفها بها؟
2. إن تم التسليم أنه تمّ تحديد عددٍ من القبليات، فما الذي يضمن أن كلّ البشر عندهم نفس القبليات، ولا يكون الأمر في هذا احتكاماً لذاتية غير مطلقة في باقي الناس؟
3. ثم على فرض أنهم اختلفوا فيما بينهم في عدد القبليات، فبعضهم مثلاً عنده ثلاث قضايا، وبعضهم ست، هل يمكن لأصحاب الست قضايا أن يقيموا حجّتهم على أتباع الثلاث؟، فإن قيل: نعم، قيل: ما الضامن إذاً بأن باقي الثلاث قبلية، وقد أمكن أن يكون ثلاثٌ من ستٍ بعدية بحكم إمكان الاستدلال عليها، لا أن الاستدلال نفسه مرهونٌ مسبقاً بها؟، ثم إن كان هذا في ثلاث، فما الذي يمنع أن يكون في الست؟، بمعنى إمكان الزيادة والنقص عليها مطلقاً، ويلزم من هذا التسلسل إلى ما لا نهاية.
4. على فرض التسليم بأن كل البشر عندهم نفس القبليات، وأتينا حددنا عددها تماماً دون زيادة أو نقص، فما الذي يضمن صحة هذه القبليات؟، فهي في الواقع لا يمكن التحقق منها البتة، بل هو مجرد التسليم بأنها صحيحة من باب الإيمان الأعمى، بأن تلك المعارف القبلية صادقة، وتظل مع ذلك بلا

¹كُنْتُ، إمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: 2008، ص219.

²انظر: بليخانوف، جورج، المؤلفات الفلسفية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، سورية 1982م، ج2، ص114.

تفسير لأنها ليست مستتبطة، فلم يُقدّم لها أي مسوّغ، أو تعليل، وبالتالي فهي تعامل على أنها قطعية، في حين أنها تضحى من الأسرار الغامضة غموضاً مطلقاً¹.

5. ثم على فرض أنها صحيحة تماماً، فما الذي يقوّي من افتراض أن الواقع نفسه يتبعها، ولنفرض أن الإنسان يعتقد أن لكل تغير سبباً هي قضية قبلية²، فما الذي يجعله يفترض أن العالم المحسوس سيعمل وفق معرفته القبلية، فإن قال: الواقع نفسه، قيل له: أنت لن تعرفه إلا بناء على المعرفة القبلية، والنتيجة حينئذ تكون أن الواقع قد يكون في فوضى وإنما العقل هو الذي ينظمه، فالأمر شبيه بمن يلبس نظارة بلون معين، سيرى الواقع بهذا اللون، ولا يوجد أي ضمانة لكون الموضوع نفسه مماثلاً لتلك الرؤية.

6. على فرض أنها صحيحة ومطابقة للعالم، فهي قبل الحس، فما علاقة المعرفة الناشئة بما بعد الحس بما قبله؟ وكيف يتفاعل غير المحسوس بالمحسوس، فهنا تطل نفس المشكلة التي فرض لأجلها وجود معرفة تسبق الحس، وهي العلاقة بين العالم العقلي بالعالم المحسوس، فالثاني جزئي معين والأول كلي تجريدي، فتظل المشكلة كما هي، ولكنها تتشكل بقالب جديد فحسب.

¹ انظر: المنطق وفلسفة الطبيعة، ص 108.

² هذه القضية عند كانط قبلية لكنها ليست محضة، يقول: "القضية القائلة لكل تغير سببه، إنها قضية قبلية، لكنها ليست محضة، لأن التغير مفهوم لا يمكن أن يكتسب إلا من التجربة." نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، ص 58، والمثال المذكور جدلي للتقريب.

المبحث الثاني: موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية:

المطلب الأول: موقفه من الضروريات والأوليات.

الضروريات: "مشتقة من الضرر وهو النازل مما لا مدفع له"¹، ويُقصد بها هنا ما يقابل العلم النظري، فالعلم الضروري: هو الذي يلزم العاقل لزوماً لا يجد إلى الانفكاك عنه سبيلاً²، بخلاف النظري، فالنظر: هو التأمل، أو التفكير، أو الاعتبار، أو الاستدلال³، والنظري نسبة إليه، ومعناه أنه وقع عقب النظر والاستدلال⁴. فالمعرفة الضرورية: هي التي يحكم فيها العقل بلزوم ثبوت المحمول للموضوع⁵، ومثالها: كل أربعة زوج، فإن من فهم الأربعة، وفهم الزوج تمثل له أن الأربعة زوج، فهو أمر معلوم بقياس حده الأوسط، والمقصود بالحد الأوسط في القياس، هو ما يقرن باللام في قولك: (لأنه)، أي هو الدليل⁶، فالحد الأوسط في الضروريات موجود بالفطرة وحاضر في الذهن⁷.

أما الأوليات: فهي "تطلق على قسم من المقدمات اليقينية الضرورية وتسمى بالبديهيات أيضاً"⁸، وهي التي بعد توجه العقل إليها لم يفتقر في حكمه بها إلى شيء أصلاً من حدس أو تجربة أو نحو ذلك، كالقول بأن الواحد نصف الاثنين، والكل أعظم من أجزائه، فإن هذين الحكمين لا يتوقفان إلا على تصور الطرفين، فلا تخلو النفس من التصديق بهما بعد تصورهما، من حيث أنهما طرفان، بشرط سلامة الغريزة⁹.

¹ الجرجاني، علي بن محمد، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صديق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة-مصر، ص 117.

² انظر: الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت-لبنان، ص 11.

³ انظر: الجويني، إمام الحرمين، الكافية في الجدل، تحقيق: فؤاد حسين محمود، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة-مصر، 1979م، ص 17.

⁴ انظر: الكافية في الجدل، ص 30.

⁵ انظر: معجم التعريفات، للجرجاني، ص 117.

⁶ انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الرد على المنطقيين، دار ترجمان السنة، لاهور-باكستان 1397هـ-1976م، ص 399.

⁷ انظر: ابن سينا، الشفاء؛ المنطق، تحقيق: أبو العلا عفيفي، مراجعة: إبراهيم مدكور، مكتبة المرعشي، قم-إيران، الطبعة الثانية: 2012م، ج 3، ص 64.

⁸ التهنأوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: 1996م، ج 1، ص 290.

⁹ انظر: معجم التعريفات، ص 36، وكشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، ج 1، ص 290.

فالأوليات أخصّ الضروريات، حيث إن المعرفة الضرورية هي لزوم المحمول للموضوع، وقد يكون هذا اللزوم بالحس والتجربة والتواتر، أو هو بالعقل، فإن كان اللزوم بالعقل، فإما أن يكون عن مجرد العقل، أو عن العقل مستعيناً بشيء.

فالذي عن مجرد العقل هو الأوليّ مثل: الكل أعظم من الجزء، والواحد نصف الاثنين، فإن استعان بشيء، كأن يكون المطلوب مؤلفاً من حدين أكبر وأصغر، تمثل الوسط بينهما للعقل من غير حاجة إلى كسبه، ومثاله معرفة أن الأربعة زوج، فهذا ضروري يعرف الإنسان أن الأربعة مكونة من اثنين مجموعة إلى اثنين، بدون حاجة إلى كسبه، لكنه ليس أولياً، بخلاف ما لو كان العدد كبيراً مثل ستة وثلاثين أو عدد آخر، فإن الذهن حينها يفترق إلى طلب الحد الأوسط¹، ويكون وقتها العلم نظرياً يحتاج إلى كسب وطلب.

فيتحصل من هذا: أن الأوليّ يصدّق به العقل دون أي استعانة بغيره، بخلاف غيره من الضروريات، فالضروريات إن كانت عقلية غير أولية، فإن العقل يقول بها مع شيء من الاستعانة بغيرها دون حاجة إلى كسبه، فإن طلب كسبه صار نظرياً، وليس من الضروريات.

ويرى ابن تيمية أن العلم منه ما هو ضروري ونظري، فيقول:

"كل علم ليس بضروري لا بد أن ينتهي إلى علم ضروري، إذ المقدمات النظرية لو أثبتت بمقدمات نظرية دائماً لزم الدور القبلي، أو التسلسل في المؤثرات في محل له ابتداء، وكلاهما باطل بالضرورة واتفاق العقلاء من وجوه"².

فلو لم يكن عند الإنسان علم، إلا وهو مسبق بعلم آخر، للزم من هذا أن لا يحصل عنده علم ابتداءً، ولذا يرى أنه لا بد من علوم بديهية أولية، غاية البرهان أن ينتهي إليها³.

فالعلوم والمعارف مترابطة، ولو كانت كل معرفة يلزم لصحتها من نظر واستدلال، للزم النظر في المسألة الواحدة أبد الدهر، ولن يفي ذلك إذ يلزم منه التسلسل إلى ما لا نهاية، ويتعذر بالتالي التحقق من صحتها، فضلاً عن النقلة إلى غيرها من المسائل، ومن هنا فإنه يلزم البدء بمقدمات مسلمة، لا تحتاج إلى نظر واستدلال، وهذه المقدمات هي المسماة بالضروريات، وأخص منها الأوليات، لوضوحها وبداهتها.

¹ انظر: الشفاء؛ المنطق، ج3، ص64.

² درء تعارض العقل والنقل، ج3، ص309.

³ انظر: المصدر نفسه، ج3، ص309.

يقول ابن تيمية:

"الإنسان... علمه لا يجوز أن يكون كُله نظرياً استدلالياً يقف على الدليل، بل لابد له من علم بديهي أولي، لأنه لو وقف كل علم على علم آخر لزم الدور أو التسلسل، فإنه إذا توقف العلم الثاني على علم الأول، فالأول إن توقف على ذلك الثاني، بحيث لا يكون إلا بعده، لزم الدور، وإن توقف على شيء قبل ذلك الأول لزم التسلسل، فلا بد من علم أول يحصل ابتداءً بلا علم قبله ولا دليل ولا حجة ولا مقدّمة.

وذلك علم بده النفس وابتدئ فيها وهو أول، فيسمى بديهيّاً وأولياً، وهو من نوع ما تضطر النفس إليه، فيسمى ضرورياً"¹.

إلا أن هنا تبرز مشكلة، ومفادها أن الضروريات مختلف فيها بين الناس، فبعضها "تُدعى فيه البديهية، وتارة يُدعى فيه الاستدلال"²، بل إن طريق إثباتها لفريق منهم لا يخلو من اعتراضات، وعلى سبيل المثال فقد اعترض بعضُ الفلاسفة على المتكلمين فيما زعموه من بعض العلوم وجعلوها تحت نوع المعارف الضرورية، وأخرى جعلوها تحت النظرية، حيث قال هؤلاء الفلاسفة:

إن المعتبر في تمييز البديهيات عن النظريات هو الفطرة السليمة الباقية على السلامة الأصلية، ورموا أهل الجدل من المتكلمين بأنهم قد فسدت فطرة نفوسهم الأصلية، بسبب المواظبة على المجادلات والمنازعات، ومن هنا فلم يعتبروا بأقوالهم في جعلهم بعض القضايا ضرورية، أو نظرية، فليسوا بنظرهم مؤهلين مؤتمنين في مثل هذا التفريق³.

وقد تنبه ابن تيمية إلى هذا الإشكال، فقال:

¹ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: 1411هـ-1991م، ج2، ص149.

² الرازي، فخر الدين، رسالة ذم لذات الدنيا، مطبوعة ضمن كتاب:

The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, By Ayman Shihadeh, Brill, Leiden-Boston, 2006, B 260.

³ انظر: الرازي، محمد بن عمر، المطالب العالية من العلم الإلهي، وهو المسمى بلسان اليونانيين (باتلوجيا)، وفي لسان المسلمين (علم الكلام)، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1407 هـ-1987م، ج 4، ص 280.

"إن أهل الكلام والفلسفة الخائضين المتنازعين فيما يسمونه عقليات، كل منهم يقول: إنه يعلم بضرورة العقل أو بنظره ما يدعي الآخر أن المعلوم بضرورة العقل أو بنظره نقيضه"¹.

فحتى مع تسليم التقسيم لأنواع القضايا، إلى قضايا ضرورية، وأخرى نظرية، فإن الخلاف واقع في تحقيق أفرادها، أيها النظري وأيها الضروري، فما يستدل به طرف ينقضه الآخر ويدفعه، ويقول هو يخالف الضروري عندي، والآخر يقول هذا في مقولة الأول.

فالإشكالية تبرز عند من جعل ضابط الضروريات أنها مما لا يحتاج إلى استدلال، ثم لما قال مثلاً: هذه القضية ضرورية لا أحتاج إلى استدلال عليها، يقول له خصمه: لكني أحتاج إلى دليل عليها، فإن كنت تزعم صدقها دون استدلال، فإني لا أصدق بها دون استدلال، ويقول خصمه له نفس هذه المقالة فيما يدعيه هو من معرفة ضرورية، وهو ما دفع بالبعض إلى القول بتكافؤ الأدلة²، وهو منتهى الحيرة والشك، إذ تتساوى فيه الأدلة المثبتة والنافية في الشيء الواحد، ولا يعود من مسوغ لترجيح طرف على آخر منها.

والقول بتكافؤ الأدلة لا يهدد قوة الحجّة لطرف في الرد على خصمه في المباحثات الجدلية فحسب، بل يتعدى أثر ذلك إلى تهديد البناء المعرفي برّمته، فكيف سيكون هناك حقيقة حينها، وأدلة القائل بشيء تقابلها أدلة النافي له؟، فمع انعدام المرجح، يضحى القول محض دعوى لا دليل عليها، فلا يكون هناك حجّة إلا وهناك ما ينقضها، أو يناقضها في أحسن الأحوال مع تساويهما في القوّة.

وفي تعرضه لهذا الإشكالية يرى ابن تيمية بأن كون العلم بديهياً أو نظرياً إنما هو من الأمور النسبية الإضافية، تختلف من إنسان إلى غيره، وكذلك أثر العلم على المرء مثل كون القضية يقينية أو ظنية، إذ قد يتيقن شخص ما يظنه غيره محض ظن، وقد يكون عند واحدٍ من المعرفة البديهية ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر، وقد يكون ما عرفه شخص بحواسه، عند غيره معلوماً بالخبر.

ومن هنا فإنه يرى أن من الغلط جعل علم معينٍ ضرورياً أو كسبياً، أو بديهياً أو نظرياً، مما وجده المرء في نفسه ليعممه بحيث يحكم باشتراك جميع الناس في ذلك، وهو الأمر الذي سبب منازعات طويلة، فلن يقدر أحدٌ من المتنازعين مثلاً على إثبات أن قضية معينة هي ظنية في ذاتها، لمجرد أنه يجد هذا في نفسه عند تصوره لنفس القضية.

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص156.

² انظر: درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص164.

ويعلّل ابن تيمية هذا بأن من رأى الأمور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الأمور المحسوسة، وهي عند من علمها بالتواتر من المتواترات، وقد يكون بعض الناس إنما وصله علمها بخبر ظني فتكون عنده من باب الظنيات، ومن لم يسمع عنها خبراً فهي عنده من المجهولات، وكذلك الأمر في العقليات فإن الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتاً كبيراً، وبعضهم يرى أن ما يعلمه من العقليات بديهياً أو ضرورياً، بخلاف غيره الذي قد يشك فيه¹.

ويحرص ابن تيمية على التفريق بين الموضوع الموجود مستقلاً عن الإنسان وذهنه، وبين الأمور التي يجدها العاقل في نفسه، وعدم الخلط بينها، فمثلاً التفريق بين الأوليات وغيرها، بأن الأوليات لا تحتاج إلى دليل من غيرها، بخلاف غيرها فهي تحتاج إلى حد أوسط، قد يكون موجوداً دون حاجة إلى كسبه، أو يحتاج إلى طلبه، ليرى ابن تيمية بأن الدليل هو وسط في الذهن للمستدل، وليس هو وسطاً في نفس ثبوت الصفة للموصوف في الواقع الموضوعي².

يقول ابن تيمية:

"إن هذا الأمر يرجع إلى علم الإنسان بأن هذه الصفة ثابتة للموصوف بلا وسط، وإلى علمه بأن هذه الصفة ثابتة لا بد لها من وسط، وليس هذا فرقاً يعود إلى الموجودات نفسها، فإن كون هذا العدد زوجياً أو فرداً هو مثل كون هذا العدد زوجاً أو فرداً³، سواء علم الإنسان بذلك أو لم يعلم، وإذا كان علمه بأحدهما يحتاج إلى دليل دون الآخر، لم يوجب ذلك الفرق بينهما في نفس الأمر"⁴.

وإن المرء قد يستدل بالمعلول على العلة، مع أن العلة تسبق معلولها في الواقع⁵، فيؤكد هنا على ضرورة التفريق بين الذهني والواقعي أو بعبارته "الفرق ثابت بين الوجود العلمي والعيني"⁶، وعدم الخلط بين ما هو حاصل في الذهن بجعل الواقع تابعاً له، فالصفات اللازمة للموصوف أي الموجود في الواقع الموضوعي تنقسم إلى ما لزومه واضح بالنسبة إلى الإنسان وإلى ما ليس هو واضحاً، وما ليس واضحاً يفتقر الإنسان

¹ انظر: الرد على المنطقيين، ص 13-14.

² انظر: المصدر نفسه، ص 399.

³ يقصد علمه مثلاً بأن الاثنان عدد زوجي، مثل علمه بعدد أكبر مثل ست وثلاثون، فهما في نفس الأمر زوجيان، بقطع النظر عن البديهي، من النظري منهما، فذلك يعود إلى علم الإنسان، لا إلى نفس الأعداد.

⁴ الرد على المنطقيين، ص 68.

⁵ انظر: المصدر نفسه، ص 399.

⁶ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الرسالة التدمرية، مكتبة السنة المحمدية، ص 48.

ليتبين له فيه الأمر إلى دليل، إلا أن كونه مسألة واضحة للإنسان أو غير واضحة ليست هي صفة للشيء الموضوعي في نفسه، وإنما هو إخبار عن علم الانسان به فهو إخبار عن الوجود الذهني لا الخارجي¹.

فما كان واضحاً للإنسان في ذهنه معلوماً له لم يحتج فيه إلى دليل، وما لم يكن كذلك احتاج فيه إلى دليل، وكون الشيء واضحاً أو هو غير واضح، نسبي بين الناس، فإن أسباب العلم، والذكاء متفاوتة، فلا يلزم إذا تبين لإنسان شيء أن يتبين ذلك لكل أحد، ولا يلزم إذا خفي عليه شيء أن يكون خفياً على كل أحد.

وحينئذ فالفرق بين الأولي وغيره بأن الأولي لا يحتاج إلى دليل، وغيره يحتاج إلى دليل، هو فرق إضافي بحسب أحوال الناس، فيكون ذلك بمنزلة القول: القضية إما أن تكون معلومة، وإما أن تكون مجهولة، وليس هذا الفرق عائداً على نفس القضايا ومطابقتها للواقع، إنما هو بمدى ظهورها لذهن الإنسان نفسه².

ومن هنا يُكتسب معنى الضروريات والأوليات عند ابن تيمية من درجة وضوحها والتسليم بها عند العاقل، فهو يسلم بها باعتبارها قسماً تابعاً لدرجة وضوحها، وسبقها على المقدمات التالية لها من حيث الترتيب النظري، ولا يطرحها في إطار مغلق لقضايا محددة، تُتقضى فيما لو لم يسلمها بعض الناس، فهي ليست عامة بطريقة آلية بين الناس.

فالذهن البشري عنده، حتماً سيظهر له ضروريات بقطع النظر عما هي تلك الضروريات من قضايا محددة، وسيتمثل له قضايا منها بدرجة لا تحتاج إلى أي استدلال، بمجرد تصوره لها، وهي الأوليات، في سياق بنائه النظري في عملية الاستدلال، وما يتلو الضروريات يكون من النظريات، ولكن قد تكون تلك النظريات ضروريات عند غيره، ويبدأ الاستدلال من حيث انتهى غيره إليها.

ويحقق له هذا الحل إمكان الاستدلال على الأوليات، والضروريات أمام من ينكرها، فليست هي بذاتها لا يمكن الاستدلال عليها، إنما لا يحتاج الذهن للاستدلال عليها لوضوحها عنده، ويكون نقاشه لمخالفه بناءً على ضروريات وأوليات يسلمها المخالف له، كما إنه يحقق له إمكانية الترقى في المعرفة على مراتب بين درجات بيانها نسبة إلى الإنسان لا إلى نفس الموضوع المبحوث، فما يكون ظنياً قد يترقى إلى القطعي، بتظافر الأدلة، وما يكون نظرياً قد يترقى إلى البديهي الضروري، ويضمن له هذا القول التفريق الذي يحرص عليه بين الموضوعي والذاتي، حيث إن الضرورة والنظر وصفان تابعان لدرجة الوضوح الذهني، لا أنهما

¹ انظر: الرد على المنطقيين، ص 399-400.

² انظر: المصدر نفسه، ص 399-400.

يعودان على الشيء نفسه الذي يفترض أن توزن به حقيقة المعرفة الموضوعية ، فالشيء نفسه صفاته لازمة له، بقطع النظر عن تصور غيره لذلك، ضرورة كان أو نظرياً.

المطلب الثاني: موقفه من المعرفة القبلية.

يقرر ابن تيمية أن "الحقائق الخارجية المستغنية عنا لا تكون تابعة لتصوراتنا بل تصوراتنا تابعة لها"¹، فمعيار العلم عنده هو مطابقته للمعلوم، وذلك المعلوم مستغنٍ عن العلم به، بل العلم تابع له لا العكس²، فهو بهذا على النقيض من القول بأن تصورنا لشيء ما يلزم منه وجود ذلك الشيء، حيث قرر هؤلاء امتناع تصور ما لا وجود له، بل كل ما نتصوره عندهم فله وجود غائب عنا، إما قائم بنفسه، أو قائم بغيره³، أما ابن تيمية فالأمر عنده مخالف لهذا؛ فالتصور تابع للحقائق المستغنية عن التصور لها.

ولكي تبدأ المعرفة من الواقع الموضوعي المحسوس، فإنها تنطلق عنده من الحس، يقول في شرح هذا:

"العلم له طرق ومدارك وقوى باطنة وظاهرة في الإنسان، فإنه يحس الأشياء ويشهدها، ثم يتخيلها ويتوهمها ويضبطها بعقله، ويقيس ما غاب على ما شهد"⁴.

وقوله: "ثم" يدل على مطلق الترتيب⁵، فالمعرفة تبدأ بالحس، ثم يجردا العقل، ويعمم، ثم يقيس ما غاب على ما شهد.

¹الرد على المنطقيين، ص 71.

²انظر: درء تعارض العقل والنقل، ج 1، ص 88.

³انظر: المواقف في علم الكلام، ص 52.

⁴ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، بيان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، 1426 هـ، ج 1، ص 434.

⁵انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع فتاوى أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، وساعده ابنه محمد، طبع بأمر: فهد بن عبد العزيز آل سعود، طبع في المدينة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، تحت إشراف: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1425 هـ-2004 م، ج 31، ص 158.

وابن تيمية لا يقول بالتقدم والتأخر دون زمن فيقول: "إن التقدم والتأخر المعروف هو التقدم والتأخر بالزمان، فإن قبل وبعد ونحو ذلك، معانيها لازمة للتقديم والتأخر الزمني، وأما التقدم بالعلية أو الذات مع المقارنة في الزمان، فهذا لا يعقل البتة"¹.

فبالحس يعرف الإنسان الأمور المعيّنة الجزئية في العالم، فهو النافذة التي تعكس وقائع العالم الموضوعي إلى الذهن، ثم إذا تكرر مرة بعد مرة أدرك العقل القدر المشترك الكلي بين الأشياء²، وذلك الكلي ذهني فحسب، لا وجود له في الواقع، وسيجري التعرض له عند الحديث عن أثر موقف ابن تيمية في الوجود، ف"الحس يدرك المعينات أولاً، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة"³، ف"يجرد الأمور العقلية الكلية عن الأمور الحسية المعيّنة"⁴.

يقول ابن تيمية:

"المعقولات المحضة هي الأمور الكلية، فإن الإنسان إذا أحس بباطنه أو بظاهره بعض الأمور، كإحساسه بجوعه وعطشه ورضاه وغضبه وفرحه وحزنه ولذته وألمه وبما يراه ويسمعه بإذنه، فتلك الأمور أمور معيّنة موجودة، فالعقل يأخذ منها أمراً مطلقاً كلياً، فيعلم جوعاً مطلقاً وفرحاً مطلقاً وشماً مطلقاً وألماً مطلقاً ونحو ذلك، فهذه الكليات معقولات محضة لأنه ليس في الخارج كليات حتى يمكن إحساسها والإحساس إنما يكون بالأمور الموجودة"⁵.

فيقيم هنا فيصلاً بين العالم العقلي، وبين الواقع الموضوعي، بأن الواقع الموضوعي يقبل الإحساس به، فهذه ميزة الأمور الموجودة خارج الأذهان، بخلاف المعارف الذهنية، لا يمكن الإحساس بها وهي غير موجودة في الواقع خارج الذهن.

¹ انظر: منهاج السنة، ج1، ص171.

² انظر: الرد على المنطقيين، ص386.

³ المصدر نفسه، ص363.

⁴ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، رسالة في العقل والروح، تحقيق: طارق السعود، دار الهجرة، بيروت - لبنان، 1988م، ط2: 1988 م، ص13.

⁵ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، بيان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تصحيح: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة-مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1391 هـ، ج1، ص18.

والمعارف الذهنية قد تكون معيّنة، وقد تكون كليّة، فالمعينة تكون من الحس، يثبت بها أمرًا موجودًا في الواقع، أما الكليّة فهي تعميم للمعينات التي مصدرها العالم الموضوعي، وينقلها الإحساس إلى الذهن¹.

فيتضح بهذا أن ابن تيمية لا يقول بالمعرفة القبلية، فعند كانط المعرفة القبلية وإن بدأت مع التجربة إلا أنها لا تنشأ من التجربة²، بخلاف ابن تيمية إذ يجعلها أصل المعرفة عن التجربة، كما إن كانط يجعل المعرفة القبلية لا زمنية بل منطقية، وابن تيمية لا يقول بقبليّة لا زمنية، بل القبل والبعد عنده مستلزما للتقدم والتأخر الزمني.

والكليّات عنده إنما تصير كليّات في العقل بعد تحقق جزئياتها في الواقع الموضوعي³، وتتطلق المعرفة من جزئيات العالم الموضوعي، بواسطة الحس⁴، ثم تصبح كليّات عقلية، فما يعتبر قبليات عند غيره، إنما هو الحويلة النهائية لهذا البناء المعرفي التالي على الحس.

يوضح ابن تيمية طرق المعرفة، ومراتبها عنده، فيقول:

" طرق العلم ثلاث:

أحدها: الحس الباطن والظاهر، وهو الذي تعلم به الأمور الموجودة بأعيانها.

والثاني: الاعتبار بالنظر والقياس، وإنما يحصل العلم به بعد العلم بالحس، فما أفاده الحس معيّنًا يفيدُه العقل والقياس كليًا مطلقًا، فهو لا يفيد بنفسه علمَ شيءٍ معيّن، لكن يجعل الخاصّ عامًا، والمعيّن مطلقًا، فإن الكليّات إنما تعلم بالعقل، كما أن المعينات إنما تعلم بالإحساس.

والثالث: الخبر، والخبر يتناول الكليات والمعينات والشاهد والغائب، فهو أعم وأشمل، لكنّ الحسّ والعيان أتم أكمل⁵.

¹ انظر: الرد على المنطقيين، ص 11.

² انظر: نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، ص 57.

³ انظر: مجموع الفتاوى، ج 1، ص 47.

⁴ انظر: الرد على المنطقيين، ص 368.

⁵ درء تعارض العقل والنقل، ج 7، ص 324.

فالتصورات العقلية عنده أصلها الحس، وهنا يبرز سؤال: إذا كان الحس ينقل المعرفة عن الموجود، فكيف يتصور العقلُ العدمَ عنده؟

فيقال: بأن المعدوم عند ابن تيمية لا وجود له في الواقع، فليس هو شيئاً خارج الذهن¹، ولكن يحدث تصوّر معناه في الذهن، عن طريق الوجود، يقول ابن تيمية:

"إنما يُعلم المعدوم بطريق التبع للعلم بالوجود... فإن الشاعر منّا لا يُدرك بنفسه ابتداءً عدمَ الشيء، وإنما يدرك الوجود، ثم يقدر في نفسه ما يركبه أو يفرعه من أجزاء الوجود"².

فبداية التصور تكون للموجودات، ثم يكون تصور معنى العدم فرعاً على هذا، فيشاهد انعدام الأشياء الموجودة، فيستنبط من هذا مفهوماً كلياً مجرداً للعدم، فهو تصور تابع للوجود نفسه، "فإن الإنسان لا يمكنه تصوّر المعدوم إلا بتوسط الموجود"³.

إن العقل عنده لا ينتج تصورات من لا شيء، أو من معرفة قبلية، فهو محكوم بما يعكسه الإحساس إليه من الواقع الموضوعي المحسوس، وإنما هو يركب مدخلات الحس، كما يقدر جبل ياقوت، أو بحر زئبق، فهذا التقدير الذهني إنما هو تركيب بين الجبل والبحر، الذي علم وجودهما، مع الياقوت والزئبق الذي علم أنهما موجودان أيضاً، ثم ركب الجبل مع الياقوت، والعقل مع الزئبق⁴، فإن "المقدر في الأذهان، قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان، وهو موجود وثابت في الذهن، وليس في نفس الأمر"⁵.

ومع هذا الوضوح والاتساق في عدم قول ابن تيمية بالمعرفة قبلية، بل لا تتسع منظومته النظرية للقول بها، فإن عبد الله بن نافع الدعجاني قرر بأن ابن تيمية يقول بالقبليات المعرفية، بحجة أنه يقول بالأوليات العقلية مثل مبدأ عدم التناقض⁶، فقال:

¹ انظر: مجموع الفتاوى، ج8، ص9.

² ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، جامع المسائل، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، مكة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1429هـ، ج6، ص203.

³ مجموع الفتاوى، ج20، ص127.

⁴ انظر: جامع المسائل، ج6، ص203.

⁵ الرد على المنطقيين، ص64.

⁶ انظر: منهج ابن تيمية المعرفي، ص341.

" مصدر تلك الأوليات هو العقل، فهو أصل تتولد منه، ولا يمكن فصلها عن غريزته ولذلك اتصفت بالكلية والضرورة، فهي مغروسة في العقول البشرية منذ خلقها الله"¹.

وهذا فيه إسقاط لما يقوله كانط على ابن تيمية، فكانط هو من وصف القبليات بأنها تتسم بالكلية والضرورة كما سبق، أما ابن تيمية فكل كلياته عنده مسبوقة بجزئياتها في الوجود، وقبل أن تتكون في العقل، فقد نقل صورتها الحس لتشكل علوماً معينة، ثم بالتركرار تشكلت منها الكلية.

يقول ابن تيمية:

"الكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة"²، وعملية معرفة الجزئيات إنما تكون بالحس عنده.

يتضح هذا بأن من تلك المبادئ التي يزعم الدعجاني أنها قبلية عند ابن تيمية مبدأ عدم التناقض³، مستدلاً بنص لابن تيمية يقول فيه:

"بطلان سلب النقيضين وما هو في معنى النقيضين، أبين في العقل من الإقرار برسول الله"⁴.

فهو يخلط هنا بين كون الأمر بيئاً في العقل، أو أبين من غيره، وبين كونه قبلياً يسبق أي تجربة، ولا تلازم بينهما، فضلاً عن أن ابن تيمية نفسه يرد مبدأ عدم التناقض إلى ما بعد الحس، فيقول:

"ومن المعلوم أن العقل إذا جزم بامتناع اجتماع الأمرين أو امتناع ارتفاعهما سواء كان أحدهما وجوداً والآخر عدماً وهو التناقض الخاص أو كانا وجودين، فإننا نعلم ذلك ابتداءً بما نشهده في الموجودات التي نشهدها"⁵.

إن الأمر ابتداءً عنده بما شهده الإنسان في الموجودات؛ بدأ بالحس ثم انقل إلى تلك الكليات القائلة بـ (عدم التناقض)، "فإن الإحساس هو موجب العلم الصحيح"⁶، فحتى مبدأ عدم التناقض، يرى ابن تيمية أنه تعميم

¹المصدر نفسه، ص 339.

²الرد على المنطقيين، ص 368.

³انظر: منهج ابن تيمية المعرفي، ص 341، 344.

⁴درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 159.

⁵درء تعارض العقل والنقل، ج 6، ص 123.

⁶بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج 1، ص 317.

للجزئيات التي ينقلها الحس، ويعدّ هذه المعرفة هي التي تسبق على وجودها بصورة كلية يصدق بها العقل بالضرورة.

وابن تيمية يرى أن كل دليل في الوجود لابد أن يكون مستلزماً للمدلول، والعلم باستلزام معين لمعين أقرب وأبين من إدراج معين تحت قضية كلية¹، بل هي قبل أي قضية كلية عنده، فالمبادئ هي نتيجة تصور المعينات، لا أنها قبلها لا منطقياً ولا زمنياً، يقول:

"الإنسان إذا تصور ما يتصوره من معين أو جزئه، فإن تصوّره لكون هذا الكل المعين أعظم من جزئه أسبق إلى عقله من أن يتخيل أن كل (كلّ أعظم من أجزائه)، فهو يتصور أن بدنه أعظم من يده ورجله، وأن السماء أعظم من كواكبها، والجبل أعظم من بعضه، والمدينة أعظم من بعضها، ونحو ذلك، قبل تصور القضية الكلية الشاملة لجميع هذه الأفراد.

ولذلك إذا تصورنا شيئاً معيناً يعلم أنه لا يكون موجوداً معدوماً في حال واحدة، قبل أن يتصوّر أن (كل نقيضين لا يجتمعان)، ولذلك إذا تصوّر سواداً معيناً علم أنه لا يكون اللون الواحد سواداً بياضاً، قبل أن يتصوّر أن (كل ضديّن لا يجتمعان)².

ومنشأ الخلط هو عدم تحرير المقصود من الأوليات، ولذا فإن الدعجاني حسبها تعني المعرفة القبلية التي تسبق الحس، ومن لم يحرر المقصود منها، اختلط عليه ذلك في نصوص ابن تيمية، ومثال ذلك قول ابن تيمية:

"البديهيات: وهي العلوم الأولية التي يجعلها الله في النفوس ابتداءً بلا واسطة، مثل: الحساب وهي كالعلم بأن الواحد نصف الاثنين"³.

فهذا النص لا يعني أن العلوم الأولية تبدأ دون واسطة الحس، بل يقصد به ابن تيمية الحد الأوسط، فالنفس تصدق بالبديهية دون طلب الدليل عليها، بمجرد تصورهما للطرفين فيها كما سبق، فهو يتحدث عن وسط في الذهن للمستدل⁴، وكونها أولية باعتبار ما بعدها من ضروريات ونظريات، لا أنها تسبق الحس عنده،

¹ انظر: الرد على المنطقيين، ص 151.

² المصدر نفسه، 152.

³ مجموع الفتاوى، ج 9، ص 71.

⁴ انظر: الرد على المنطقيين، ص 399.

ويوضح هذا أن ابن تيمية الذي جعل من أمثلة المعارف الأولية أن الواحد نصف الاثنين، قال في بيان أصل هذه الأولية، وغيرها كمبدأ عدم التناقض:

"حتى مثل علمه بأن الواحد نصف الإثنين، وأن الضدين لا يجتمعان: هو في ذلك كله قد أدرك بحسه ذلك في بعض الأجسام والأجساد والألوان المتضادة، وعقل ما لم يحسه مثل ما أحسه في ذلك، وأن الحكم لا يفترق: واحد وواحد، جسم وجسم ولون، ولون، وضد، وضد، يحكم بذلك حكماً عاماً كلياً"¹.

ويقول:

"العلوم الكلية الذهنية مسبوقة بالعلوم المعينة الوجودية، فلو لم يكن في الأجسام ما هو واحد امتنع حكم الذهن بأن الواحد نصف الإثنين"².

فلا ينبغي الخلط بين الأوليات والضروريات والتي تعني الكليات التي يجري التسليم بها لوضوحها بذاتها، وأنها لا تحتاج إلى البرهنة عليها³، وبين القليات التي تعني المعرفة تسبق الحس.

إلا أن الدعجاني يقرر أن ابن تيمية يقول بالمعرفة القبلية، معللاً ذلك بأنها قوالب موجودة في الإنسان بالقوة، تظهر إلى الفعل بتأثير بالمحسوسات، حينئذ يدركها العقل بصورة كلية⁴، وما قاله عن ابن تيمية لا دليل عليه.

يوضحه أنها قبل أن توجد بالحس لم تكن موجودة أصلاً حتى توصف بأنها سابقة على الحس، وتعبيره بأنها كانت بالقوة قصارى ما فيه أنها كانت يمكن أن توجد، فالممكنات عند ابن تيمية لا حقيقة لها إلا إذا كانت موجودة⁵، فالقول بأن وجود الممكنات زائد على ماهيتها في الواقع عنده باطل⁶، وهذا الإمكان متعلق عنده بالذماغ، فيقول بأن "مبدأ الفكر والنظر الدماغ"⁷، فهو المؤثر بإيجادها، ويكون ذلك بعد الحس، وقول المرء

¹ بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج 4، ص 621.

² بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج 4، ص 126.

³ انظر: صليبا، المعجم الفلسفي، ج 1، ص 177.

⁴ انظر: منهج ابن تيمية المعرفي، ص 340.

⁵ انظر: منهاج السنة النبوية، ج 1، ص 253.

⁶ انظر: الرد على المنطقيين، ص 124.

⁷ مجموع الفتاوى، ج 9، ص 304.

هذا يمكن أن يوجد لا يعني أن الإمكان في نفسه موجود بذاته، إنما هو حكم عقلي بإمكان أن يوجد الشيء¹،
والممكن عنده ما لم يكن موجوداً، فإنه معدوم².

فالدعجاني يخطط بين مقامين:

1. ما يسميه ابن تيمية بـ "أسباب الإدراك"³، وهي مرحلة تشكل الوعي، وهذه عند ابن تيمية أساسها هو الواقع الموضوعي بتوسط الحس الذي ينقل ذلك إلى الدماغ، وبعد تكرار نقل الحس يبلور الدماغ أفكاره الكلية، فما يعتبره الدعجاني قبلياً هو في الواقع نتيجة بعد الحس في تشكل الإدراك.
2. وهو ما يكون داخل الإدراك نفسه بعد تشكله، فحينها توجد أوليات وضروريات ونظريات عند ابن تيمية، وذلك في مقام الاستدلال وترتيب الحجة، وليس ذلك قبل الحس.

قد يقال هنا: كيف يجعل ابن تيمية مبدأ الوعي في الدماغ دون غيره؟، فإن في هذا حصر من دون حاصر، وإيثار من دون مؤثر⁴.

فيقال: هذا الاعتراض مبني على افتراض بتماثل الأجسام، وقد قال بعض المتكلمين بأن الأجسام كلها مكونة من الجوهر فرد، وبالتالي فإنها متساوية لهذا⁵، ومن هنا كان مشكلاً عندهم تخصيص الدماغ بين سائر أعضاء الجسم، بأنه مبدأ الفكر، لكن ابن تيمية لا يقول بهذا القول، فلا يرى أن الأجسام تتماثل، بل "إن الأجسام إذا صغرت أجزاؤها فإنها تستحيل، كما هو موجود في أجزاء الماء، إذا تصغر فإنه يستحيل هواء"⁶، فعنده تكاثر كمية الشيء تؤثر في نوعيته، كما هو الفرق بين الهواء الذي يتحول إليه الماء عندما يتم تصغير أجزائه.

¹ انظر: 23. ابن سينا، الطوسي، شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة - مصر، ج 3، ص 82.

² انظر: منهاج السنة النبوية، ج 1، ص 262.

³ انظر: الرد على المنطقيين، 26.

⁴ البوطي، محمد سعيد رمضان، نقض أوهام المادية الجدلية، دار الفكر، دمشق-سورية، الطبعة الثالثة: 1405 هـ-1985م، 140.

⁵ انظر: الجويني، أبو معالي، الشامل في أصول الدين، حققه وقدم له: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، منشأة المعارف بالأسكندرية، مصر، 1969م، ص 154.

⁶ بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تصحيح: ابن قاسم، ج 1، ص 285.

فالدماغ يختلف نوعياً عن باقي أجزاء جسم الإنسان، ومن هنا خصصه بأنه مبدأ الفكر والنظر، وليس في هذا تخصيص بلا مخصص، إنما لا يستقيم هذا التخصيص على قول من جعل كل الأجسام متماثلة لأنها تتكون من جواهر مفردة، وبالتالي فهي متساوية، بخلاف ابن تيمية الذي لا يقول بالجواهر الفرد، ويرى أن الأجسام تختلف حد الاختلاف النوعي فيما بينها.

ثم إن ابن تيمية يثبت طبائع الأشياء، فالعين فيها قوة تقتضي الإبصار، وفي اللسان قوة تقتضي الذوق¹، وهذا الأمر ينسحب عنده على الدماغ، الذي في طبيعته ما يجعله مبدأ الفكر، فيخالف ابن تيمية "تفاهة" الطبائع فليس العقل عندهم إلا مجرد العلم، كما هو قول أبي الحسن الأشعري².

وابن تيمية لا يرى أن العقل جوهر قائم بنفسه، بل هو أمر يقوم بالعاقل سواء سمي عرضاً أو صفة³، ولقد كان لجعل ابن تيمية الدماغ مبدأ الأفكار آثاره الكثيرة، منها جعل المادة وهي الدماغ سبب الوعي، وبالتالي فمن فسد دماغه يسقط التكليف الشرعي عنه، ولذا يقضي ببطلان جعل أحد من الأولياء والصالحين من المجانين، ويرى أن المجنون الذي رفع عنه القلم لا يصح شيء من عبادته، ولا يصح منه إيمان وكفر، لانعدام آلة التمييز عنده⁴.

هذا الموقف مخالف لمن يعيد الوعي إلى غير الدماغ من حيث التسبب، وعلى سبيل المثال يرى ابن خلدون أن من الصوفية قوم بهاليل معتوهون أشبه بالمجانين من العقلاء ومع ذلك صحت لهم مقامات الولاية وأحوال الصديقين مع أنهم غير مكلفين كون عقولهم التي بها مناط التكليف فقدت، بخلاف الإدراك المتعلق بالنفس⁵.

والدماغ ليس عاملاً بشكل مستقل عن باقي أعضاء الجسم كما يرى ابن تيمية، ويطلق القلب عنده على معنى أوسع من المضغة الصنوبرية الشكل في الجانب الأيسر من البدن⁶، فيقول: "قد يراد بالقلب باطن

¹ انظر: الرد على المنطقيين، ص 94.

² المصدر نفسه، ص 94.

³ انظر: مجموع الفتاوى، ج 9، ص 271.

⁴ انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، حققه: شعيب الأرنؤوط، مكتبة دار

البيان، دمشق-سورية، 1985م، ص 48.

⁵ انظر: ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون، ضبط المتن: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت-لبنان، 2001م،

ج 1 (المسمى بمقدمة ابن خلدون)، ص 138.

⁶ انظر: مجموع الفتاوى، ج 9، ص 303.

الإنسان مطلقاً، فإن قلب الشيء باطنه، كقلب الحنطة واللوزة والجوزة ونحو ذلك. ومنه سمّي القلب قَلْباً¹ لأنه أخرج قلبه وهو باطنه، وعلى هذا فإذا أريد بالقلب هذا، فالعقل متعلقٌ بدماعه أيضاً².

ومن هنا فهناك تفاعل بين الدماغ وباقي أعضاء الجسم الباطنة، ولكنّ التصور يبتدئ من الدماغ، بمعونة أعضاء الجسم، ولذا يقول ابن تيمية في وصفه: "منه المبتدأ وإليه الانتهاء"³.

المطلب الثالث: مقارنة بين موقف ابن تيمية وغيره من مدارس الفلسفية.

حصلت مقارنات عديدة بين ابن تيمية وغيره، لدراسة إلى أي درجة هو أقرب إلى طرح فلسفي منه إلى غيره، فمن تلك المقارنات ما خلص إلى أنه من المدرسة الاسميّة⁴، والاسميّة مذهب يقول بعدم وجود أفكار عامة⁵، أي إن "الكليات لا وجود لها لا في الواقع ولا في الذهن، وإنما هي مجرد ألفاظ أو أسماء"⁶.

وهو ما لا يعبر عما يقوله ابن تيمية على التحقيق، فهو يقول: إن "الكليات إنما تكون كليات في الأذهان لا الأعيان"⁷، فيثبت كليات ذهنية، بخلاف المذهب الاسميّ.

ومن المقارنات ما وصل إلى أن ابن تيمية من أنصار المذهب التصوري⁸ على ضد الاسميّة⁹، والمذهب التصوري يقول بأن الكليات لا توجد إلا في الذهن¹⁰، إلا أنهم يقولون بتصورات قبليّة عامة، أو صور عقلية

¹ القَلْب: البئر، انظر: ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت-لبنان، ج1، ص689.

² مجموع الفتاوى، ج9، ص303.

³ مجموع الفتاوى، ج9، ص304.

⁴ انظر: النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، 1984م، ص197.

⁵ انظر: لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثانية: 2001م، ص877.

⁶ مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، جمهورية مصر العربية، 1983م، ص14.

⁷ مجموعة الرسائل والمسائل، ج3، ص160.

⁸ انظر: العميري، سلطان بن عبد الرحمن، الحد الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، إشراف: سعود العربي، رسالة ماجستير في العقيدة، جامعة أم القرى-كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية، 1429هـ - 2008م، ص80.

⁹ انظر: صليبا، المعجم الفلسفي، ج1، ص282.

¹⁰ انظر: مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، ص45.

مجردة عن الأفعال والأشياء، باعتبارها شكلاً خاصاً لمعرفة الواقع¹، فعلى سبيل المثال: "ينكر التصويريون وجود أي شيء حمليّ على نحو مستقل عن الفكر، صدق: (الثلج أبيض) لا يتطلب سوى مفهومنا لأبيض، على اعتبار أنه ينطبق على الثلج"².

وإن كان ابن تيمية يوافق على أن الكليات ذهنية لا واقعية، إلا أنه يخالفهم في وجود تصورات قبلية عامة، تسبق الحس، كما سبق، كما أنه ينفي أن تكون المفاهيم الكلية بذاتها تؤدي إلى معرفة الوجود الموضوعي، بل لا بد من المعينات لمعرفة ذلك الوجود، ومن هنا فالعودة إلى التصور للكلّي لإثبات محمول لموضوع كما هو شأن التصويريين لا يوافق عليه ابن تيمية، بل لا بد عنده من معرفة جزئية معينة عن طريق الحس للمحمول بأنه متحقق في الموضوع ليحمل عليه.

يقول ابن تيمية:

"من لم يعلم المعينات لم يعلم شيئاً من الموجودات... فمن لم يعلم إلا الكليات لم يعلم شيئاً من الموجودات"³.

منهم من قاربه بكانط في جمعه بين العقل والحس⁴، ونسب إليه القول بالمعرفة القبلية، وهو ما لا يثبت عنه كما سبق، وقد كفى ابن تيمية نفسه غيره أن يقارنه بفلاسفة صرح هو بمخالفتهم، فقد خالف فيثاغورس في إثباته أعداداً مجردة خارج الذهن، وخالف أفلاطون في نظرية المثل، وخالف أرسطو في إثبات مجردات في الواقع⁵، فما هي المدرسة الفلسفية الأقرب إلى ابن تيمية؟

¹ انظر: الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، ص469.

² هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية الليبية، المكتب الوطني للبحث والتطوير، ج4، ص1039.

³ مجموعة الرسائل والمسائل، ج3، ص160.

⁴ انظر: منهج ابن تيمية المعرفي، ص341.

⁵ انظر: الرد على المنطقيين، ص66.

إن ابن تيمية نفسه صرح بموافقة أصل المعرفة عند قوم يُسمّون بـ "السُّمْنِيَّة"، وكانوا يقولون بأن ما لا يمكن معرفته بشيء من الحواس فإنه غير موجودٍ خارجَ الذهن¹، ويصف هؤلاء القوم بأنهم "من عقلاء الهند وحكمائهم"².

وقد نقل أحمد بن حنبل مناظرتهم مع جهم بن صفوان، الذي تزعم فرقة الجهمية، حيث قالوا لجهم: أنت تزعم أن لك إلهًا، فقال لهم جهم: نعم، فقالوا: هل أحسست به؟، هل رأيته أو شمته أو لمستته؟، فقال: لا، قالوا: فما يدريك أنه إله؟

فرد عليهم جهم: أليس الواحد منكم يزعم أن فيه روحًا؟ فقالوا: نعم، فقال: هل رأيتموها، أو لمستموها، أو شمتموها؟ قالوا: لا، فقال: كذلك الله لا يرى له، ولا يُسمع له صوت، وليس هو في مكان دون آخر³.

لقد شكلت إجابات جهم بن صفوان هذه بداية المنعطف الذي يؤدي بطرق التفكير إلى منهج المتكلمين⁴، أما ابن تيمية فأنحاز إلى الأصل المعرفي عند خصوم جهم بن صفوان، أي إلى السُّمْنِيَّة.

فمن هم هؤلاء الذين ناظروا جهم بن صفوان؟

يقول البيروني:

"الفرقة المعروفة بالسُّمْنِيَّة على شدة البغضاء منهم للبراهمة هم أقرب إلى الهند من غيرهم، وقد كانت خراسان وفارس والعراق والموصل إلى حدود الشام في القديم على دينهم"⁵.

فقد كان لهم انتشار كبير ثم تقلصت مناطق نفوذهم، وكانوا يعادون البراهمة، وهي طبقة الكهنوت في قمة الطبقات البشرية في الهند¹.

¹ انظر: بيان تلبيس الجهمية، ط مجمع الملك فهد، ج 2، ص 341.

² الرد على المنطقيين، ص 329، 330.

³ انظر: ابن حنبل، أحمد، الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، تحقيق:

صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1424 هـ - 2003م، ص 93 - ص 95.

⁴ انظر: مروه، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت-لبنان، 1978م، ج 1، القسم الثاني: ص 610.

⁵ البيروني، محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، محمد بن أحمد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الدكن - الهند، 1377هـ-1958م، ص 15.

إن الإله عند البراهمة لا تدرکه الحواس، ويدركه العقل²، ولما كان هؤلاء خصومهم فإنهم يخالفونهم في هذا، فلما ناظروا جهم بن صفوان لم يأت عليهم بجديد، إنما ردد كلام خصومهم البراهمة عن الإله، واحتجوا عليه بأن إلهه الذي يدعي وجوده لا يقبل المعرفة بالحس.

ويحكي عنهم عبد القاهر البغدادي أنهم يقولون "بإبطال النظر والاستدلال، وزعموا أنه لا معلوم إلا من جهة الحواس الخمس"³.

وهو ما يردّه ابن تيمية عنهم فيقول:

"ما يذكرونه أن في السُمْنِيَّة قوم ينكرون من العلوم ما سوى الحسيّات حتى ينكروا المتواترات غلط على القوم، فإنهم أنكروا وجود ما لا يمكن الإحساس به، لم ينكروا وجود ما لا يحسونه هم به، وقد ذكر الإمام أحمد مناظرتهم للجهم بن صفوان، وهي تقتضي ذلك"⁴.

كذلك يرفض ابن تيمية نسبتهم إلى إبطال النظر والاستدلال العقلي بحجة رفضهم إثبات ما لا يقبل الحس، فيقول:

"من لم يقر إلا بالمحسوس إنما نازع في الموجودات الخارجية لم يناع في المعقولات الذهنية"⁵.

على أن اسم السُمْنِيَّة غير محدد تماماً فقد يكون اسماً لمنطقة، أو شخص، أو غير ذلك⁶، ولتحديد من هم، ينبغي الرجوع إلى مقالات الفرق في الهند، وتبرز منها فرقة (التشارفاكا) التي سلك أتباعها نظرية مادية في المعرفة⁷، فقد "اعتبر هؤلاء الأحاسيس المصدر الوحيد لمعارفنا، ولكنهم عالجوا في الوقت ذاته، قضايا الاستدلال العقلي، وقد ميزوا بين نوعين من الاستدلال:

¹ انظر: الندوي، محمد إسماعيل، الهند القديمة حضارتها ودياناتها، دار الشعب، القاهرة-مصر، 1390هـ -1970م، ص 100.

² شلبي، أحمد، أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، الطبعة الحادية عشرة: 2000م، ص 48.

³ البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دراسة وتحقيق: محمد عثمان خشت، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، ص 235.

⁴ الرد على المنطقيين، ص 329.

⁵ درء تعارض العقل والنقل، ج 5، ص 169.

⁶ نسبهم البعض إلى "سمنى"، انظر: ابن النديم، محمد بن إسحق، الفهرست، دار المعرفة، بيروت - لبنان، ص 484.

⁷ انظر: موجز تاريخ الفلسفة، ص 94.

1. استدلال قائم على الأحاسيس، ذات الأهمية البالغة في معرفة العالم المادي.
2. استدلال لا يستند إلى الإدراك الحسي، ولذا يفتقد إلى قوة البرهان.

والى مثل هذه الاستدلالات العقلية الكاذبة ينسب أنصار التشارفاكا البراهمين اللاهوتية على وجود الله وخلود النفس¹.

هذا المذهب الذي صار مثالية البراهمة، انحسر فيما بعد، لم تخب أبداً شعلة الصراع الفكري الضاري بين التيارين المتعارضين، المادي والمثالي، في الفكر الهندي، ويدل على حدة هذا الصراع أن كافة المؤلفات التشارفاكية قد أُلِّفت على أيدي الخصوم المثاليين، فلا نعرف عن آراء هذه المدرسة إلا ما تضمنته ردود المناوئين للمذهب المادي².

وهذا يتفق مع ما ذكره البيروني من انحسار مذهب السُّمْنِيَّة، ويفسر الاضطراب في تحقيق مقالاتهم في كثير من المصادر كون مصنفاتهم أُلِّفها خصومهم، ويظهر أنهم هم التشارفاكية، وتبين بداً دقة ابن تيمية في تحقيق مقالاتهم، بأنهم لم ينفوا الاستدلال العقلي، ولا انحصروا في التجربة المباشرة لكل واحدٍ حتى ينفوا المتواترات من الأخبار ما لم يشهدوا بأنفسهم.

وبذا يظهر أن ابن تيمية يُصنّف فلسفياً بأنه من المدرسة الماديّة، وهي مدرسة تنطلق في المعرفة من الأشياء إلى الإحساس والفكر، بخلاف خصومها المثاليين الذين ينطلقون من الفكر والإحساس إلى الأشياء³، فالمادية نسبة إلى المادة وهي "مقولة فلسفية للإشارة إلى الواقع الموضوعي الذي يعطى للإنسان في إحساساته، والذي تستنسخه، تصوره، تعكسه إحساساتنا"⁴.

وهذا يتطابق مع ما يراه ابن تيمية بأن الحقائق الخارجية مستغنية عنا، ولا تكون تابعة لتصوراتنا، إنما تصوراتنا تابعة لها⁵، وتتشكل تلك التصورات عن طريق الحس، كما سبق بيانه، ويتطابق ابن تيمية معها في

¹ موجز تاريخ الفلسفة، ص 94.

² موجز تاريخ الفلسفة، ص 94، 95.

³ انظر: المادية والمذهب النقدي التجريبي، ص 38.

⁴ المادية والمذهب النقدي التجريبي، ص 135.

⁵ الرد على المنطقيين، ص 71.

أن الواقع الموضوعي هو الذي يقبل أن يعرف بالحس، لينفصل بذا عن العالم المثالي، الذي لا تسلّم المادية بوجوده خارج الأذهان.

ومع هذا فإن الفلسفة المادية ترى انفصال المعرفة عن الواقع الموضوعي، فليس الواقع رهناً بالإحساس، أو المعرفة، وهو يماثل ما يقوله ابن تيمية ويعبر عن هذا بأن الحقائق مستغنية عن معرفتنا، كما إن المادية ترى أن المعرفة تنتقل بالحس إلى الدماغ، والإدراك هو نتاج الدماغ¹، وهو مثل ما يراه ابن تيمية بأن الدماغ هو مبدأ الفكر والنظر، ويرون ضرورة باقي الشروط الموضوعية لعمل الدماغ²، وابن تيمية لا يقول بأنه يعمل منفصلاً عن باقي الجسد.

وبنحو ما يراه ابن تيمية من أن تكرار المدخلات الحسية تؤدي إلى تغير نوعي في المعرفة بالانتقال من المعرفة الجزئية إلى الكلية، فإن الفلسفة المادية ترى أنه:

" لا بد من تراكم كمّي متواصل من الوقائع والملاحظات على مستوى المعرفة الحسية من أجل الانتقال إلى التعميم، الذي يعني قفزة من إحدى درجات المعرفة إلى درجة أخرى من التفكير الحي إلى التفكير المجرد"³.

وتنتفي الفلسفة المادية أي معرفة تسبق الحس⁴، وفي شرح موقف المادية من المبادئ العقلية، يقول إنجلس:

"الحديث هنا يدور عن أشكال الوجود، عن أشكال العالم الخارجي، والحال أن التفكير لا يمكنه أبداً أن يستمد هذه الأشكال ويستخلصها من نفسه، وإنما فقط من العالم الخارجي. وبهذا تنقلب العلاقة تماماً فالمبادئ ليست نقطة البدء في البحث، وإنما نتيجته الختامية، وهذه المبادئ لا تنطبق على الطبيعة والتاريخ الإنساني، وإنما تجرد منهما، وليست الطبيعة والبشرية هما اللتان

¹ انظر: المادية والمذهب النقدي التجريبي، ص 54 - 55.

² انظر: سيف، ف.أفانا، المادية الديالكتيكية، ترجمة: ماهر قطينة، دار الحلم الفلسطيني للإعلام والنشر، نابلس-فلسطين، 2006م، ص 35.

³ جماعة من الأساتذة السوفييت، المادية الديالكتيكية، ترجمة: فؤاد مرعي، بدر السباعي، عدنان جاموس، دار الجماهير، دمشق-سورية، ص 249.

⁴ انظر: ماو، مؤلفات ماو تسي تونغ المختارة، دار النشر باللغات الأجنبية، بكين-الصين. الطبعة الأولى: 1968، ج 1، ص 442.

تطابقان المبادئ، بل العكس هو الصحيح، فالمبادئ لا تكون صحيحة إلا بقدر ما تكون متفقة مع الطبيعة والتاريخ. تلك هي وجهة النظر المادية الوحيدة للموضوع"¹.

وهذا يتفق تمامًا مع ما يراه ابن تيمية في مسألة المعارف القبلية، لقد كان ابن تيمية يتحرك داخل إطار الفلسفة المادية، ليضمن عكس الحقيقة الموضوعية تمامًا كما هي، ومن هنا فلا يفترض وجود معارف قبلية ليست مستلّة من الواقع نفسه، وفي هذا الإطار يقول شوبنهاور:

"المادية ... هي أكثر الأنساق الفلسفية المنطلقة من الموضوع تماسكًا"².

¹ إنجلس، فردريك، ضد دوهرنج، موسكو-الاتحاد السوفييتي، ترجمة: محمد الجندي وخيري الضامن، دار التقدم، موسكو، 1984م، ص 41.

² 63. شوبنهاور، آرثر، العالم كتصور؛ الكتاب الأول من العالم كإرادة وتصور، ترجمة: نصير فالح، دار المتوسط - إيطاليا، 2016م، ص 81.

المبحث الثالث: امتدادات موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية:

المطلب الأول: أثر موقفه في نظرية المعرفة (إبستمولوجيا).

إن الصرح الفلسفي لفلسفة ما تتربط أجزاءه فيما بينها، وأخص جزء في البناء الفلسفي هو نظرية المعرفة، ومن هنا فإن الكلمة الأخيرة في فلسفة ما، مرتبطة بالكلمة الأولى منها¹، ولقد كان لموقف ابن تيمية من نفي القبليات آثارٌ عديدة، منها على صعيد نظرية المعرفة القولُ بإمكانية معرفة العالم على تصور ابن تيمية له بأنه الموجود موضوعياً ويقبل المعرفة عن طريق الحس، ومن هنا فإنه يحكم بأن النظريات التي تخالف هذا هي نظريات مغالطة (سوفسطائية)، فالفلسفات التي تسلّم بامتناع معرفة حقيقة العالم كما هو لا تسلّم بإمكان معرفة العالم، ومن هنا فإنها لا يمكن أن تدّعي أن معرفتها حقيقية له، والفلسفات التي تزجّ بتصورات ذهنية في الواقع لا تعكس الواقع كما هو، وبالتالي فلا يقال عن معرفتها: حقيقية للعالم، ولا يلزم من هذا عنده أن يكون كلُّ بنائهم الفلسفي مغالطة، إنما هو وصف للحجة المعيّنة بأنها سوفسطائية، يقول ابن تيمية في شرح نظرته إلى السفسطة:

"ظن من ظن أن هذا قول ومذهب عام، لطائفة في كل حق، وليس الأمر كذلك، وإنما هو عارض لبني آدم في كثير من أمورهم، فكل من جحد حقاً معلوماً، وموّه ذلك بباطل فهو مسفسط في هذا الموضع، وإن كان مقرّاً بأمرٍ أخرى، وهو معاند سوفسطائي إذا علم ما أنكره"².

ويقسم ابن تيمية السفسطة التي تناقض طرحه في نظرية المعرفة إلى أنواع، فمنها:

1- اللا أدريّة: وهم الذين يقولون: لا نعلم هل الحقائق ثابتة أو منفية؟، وهل يمكن العلم أو لا يمكن؟³

وهذه الحقائق تشمل الإلهيات عنده، ومن هنا فإنه يرفض جعل المباحث الإلهية فوق العقل¹، بحيث لا يقدر العقل على الإثبات أو النفي كما صنع كانط حين حيّد العقل المحض في الإلهيات، ويعتبر ابن تيمية هذا مغالطة.

¹انظر: جارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق-سورية، ص 5.

²بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، أحمد بن تيمية، تصحيح: ابن قاسم، ج1، ص 325.

³انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، الصفدية، تحقيق محمد رشاد سالم، الجزء الأول والثاني، دار الهدي النبوي مصر - المنصورة، توزيع دار الفضيلة الرياض-السعودية، الطبعة الأولى 1421 هـ-2000 م، ص 98.

2- قول أهل التكذيب: وهم الذين يجزمون بنفي الحقائق والعلم بها².

وهذا الصنف هو الذي يجزم بنفيه لوجود الحقائق، بحجج متنوعة، كالفلسفات تنفي وجود عالم مستقل عنا وعن إدراكنا له، وهو على هذا النحو يتصادم مع طرح باركلي، الذي أطلق على فلسفته: "اسم اللا مادية لا اسم المثالية"³، وهي كلمة ابتكرها للتدليل على عقيدته الميتافيزيقية، التي يعتبرها بمنزلة الأطروحة النقيضة تمامًا للمادية، فنظرته تقول: في الواقع ليس هناك سوى أرواح، وما يسمى عادة: مادة، لا وجود آخر له إلا كونه مدرجاً⁴.

فلقد رأى باركلي أن الاعتراف بالمادة، سيقود بالضرورة إلى المادية والإلحاد⁵، ومن هنا أقام صرحه الفلسفي للتأكيد على عدم وجود المادة، فلا وجود عنده إلا للعقل والأفكار، فالعالم كله محض أفكار لا تقوم بمعزل عن العقل، وعلى وجه التخصيص العقل الإلهي⁶، وهذا يصادم طرح ابن تيمية الذي ينطلق من الواقع المستقل عن وعينا به، ولا يجعله محض أفكار أو مجرد علم إلهي.

3- قول من يقول: الحقائق موجودة لكن لا سبيل إلى العلم بها⁷.

وهذا القول يثبت الحقيقة، ولكن مع التسليم بامتناع معرفتها، ومن أوضح الأمثلة على هذا، أطروحة كانط القائلة بأن الشيء في ذاته لا يمكن معرفته، إنما يعرف منه فحسب ما يظهر لنا منه، يقول كانط: "لا يمكن أن يكون لنا معرفة بأي موضوع كشيء في ذاته، بل من حيث هو موضوع للحس الحسي فحسب، أي بوصفه ظاهرة"⁸.

¹ انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: مجدي قاسم، الطبعة الأولى: 1414 هـ - 1993م، ج 3، ص 135.

² انظر: الصفدية، ص 98.

³ المعجم الفلسفي، صليبا، ج 2، ص 338.

⁴ موسوعة لالاند الفلسفية، ص 627، بتصرف يسير.

⁵ انظر: خليفة، فريال حسن، فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، مكتبة الجندي، مصر، الطبعة الأولى: 1418 هـ - 1997م، ص 2.

⁶ انظر: المصدر نفسه، ص 30.

⁷ انظر: الصفدية، ص 98.

⁸ نقد العقل المحض، ترجمة: موسى وهبة، ص 37.

فأثبت وجود الشيء في ذاته، مع استحالة العلم به، وهذا يرفضه ابن تيمية، فالشيء في ذاته عنده يمكن معرفته.

ومن الآثار التي انعكست على نظرية المعرفة عنده، ما قاله من عدم تماثل الأجسام، فإن اختلاف الكمية يؤدي إلى اختلاف نوعي فيها، ومن هنا قال بأن مبدأ الفكر في الدماغ، وانسحب هذا القانون عنده على الأفكار نفسها، حيث إنها تختلف فيما بينها نوعياً، فبعضها المعارف لا يفيد إلا الظن، والآخر يفيد اليقين، ولكن تراكم المدخلات المعرفية ترفعها من معرفة ظنية إلى معرفة قطعية، وليس هذا الانتقال يكون فحسب بالكمية، بل يشمل القرائن التي تحف بالمدخل المعرفي الواحد¹، وهذا يجعل الفرق بين المعارف ليس مجرد فرق كمي، في عدد المدخلات المعرفية، ويتم فرزها وتصنيفها بعد ذلك، بل هو اختلاف نوعي، سواء في نوع المعرفة، أو آثارها من يقين وظن.

ولما كانت المعرفة أصلها الحس عنده، وأنها تحدث بطريقة طبيعية، فإن ابن تيمية يرى أن أساس المعرفة لا يتوقف على ميزان وضعي يضعه شخص معين بل تحدث المعرفة بطريقة فطرية²، ويعني بها الطريقة الطبيعية للإنسان العادي غير الصناعية فالفطرة تعني: "الجبلة الأصلية، أو الطبيعة الأولى التي يكون عليها المولود وقت ولادته"³، يقول ابن تيمية في وصفها:

" الفطرة مع الحق، مثل ضوء العين مع الشمس، وكلُّ ذي عينٍ لو ترك بغير حجاب لرأى الشمس، والاعتقادات الباطلة... مثل حجاب يحول بين البصر ورؤية الشمس، وكل ذي حسٍّ سليم يحب الحلو، إلا أن يعرض في الطبيعة فساد يحرفه حتى يجعل الحلو في فمه مرّاً"⁴.

ولذا فإنه يرى أن الإنسان العادي مهياً لمعرفة الحق، لكن الذي يحجب الحق عن كثيرين، هو تلك الاعتقادات الباطلة، التي تربيوا عليها، وأخذوها كمسلّمات، ومن هنا تأتي الحاجة إلى نظرية المعرفة في تتبع الأخطاء التي وقعوا بها، ومن هنا فإنه يقضي بأن وجوب النظر والاستدلال لا يكون على الجميع، إنما يجب

¹انظر: مجموع الفتاوى، ج18، ص40، 41.

²انظر: الرد على المنطقيين، ص26.

³المعجم الفلسفي، صليبا، ج2، ص150.

⁴مجموع الفتاوى، ج4، ص247.

في حال دون حال، فوجوبه على بعض من لم تحصل له المعرفة الواجبة، كالذي أعاقته اعتقاداته التي نشأ عليها، بخلاف من حصلت له المعرفة بدون ذلك¹.

وهذه النظرة إلى الفطرة تبين أن ابن تيمية يرى الفطرة على أنها ما يسمى فلسفياً بالواقعية الساذجة، وهي فهم مادي تلقائي للعالم، وهو كامن في كل شخص، بحيث يتعامل مع الأشياء بأنها مستقلة عن الوعي الإنساني، ولكن الواقعية الساذجة ليست نظرية فلسفية متماسكة²، بحيث إنها لا تصمد أمام فلسفة مثالية متماسكة، ومن هنا تأتي الحاجة إلى فلسفة متماسكة، ولذا يرى ابن تيمية أن النظر (الاستدلال) لا يجب على الجميع، ولكن يجب على من شوّهت عنده الواقعية الساذجة، تحت حجج ومغالطات متنوعة، ومن هنا تبدأ الحاجة إلى نظرية متسقة في المعرفة، تقرر البدء في الحس، وانفصال العالم الموضوعي عن الوعي الإنساني.

يقرر ابن تيمية أن ولادة الإنسان على الفطرة، لا تستلزم أنه يولد وهو يعرف شيئاً، إنما تكون الفطرة عنده سلامة القلب وقبوله وإرادته للحق بحيث لو ترك من غير مغير، فإنه لا يعتقد إلا الحق³.

هذا الموقف متسق مع النظرة المادية للفطرة، يقول ماركس:

"الجهل الفطري الذي يبقى الذهن في ظلّه بكرة دون أن يفقد مقدرته الذاتية على النمو، خصبه الطبيعي"⁴.

هذا الموقف لا ينبغي خلطه بموقف آخر، يرى أن من المعرفة أفكار فطرية لا تستمد من التجربة، كما هو الحال عند ديكارت وغيره⁵.

ولما حرص ابن تيمية على التفريق بين الموضوع والذات، ما هو خارج الذهن، وما هو في الذهن، وذلك أن الذهن قد يقدر أشياء غير موجودة في الواقع، أو يقول بإمكانها بشكل مجرد، وهي في الواقع ممتنعة لوجود مانع مثلاً أو فقدان شرط لتحقيقها في الوجود، فقد فرّق ابن تيمية بين نوعين من الإمكان: الإمكان الذهني، والإمكان الخارجي فيقول:

¹ انظر: تكامل المنهج المعرفي، ص 320.

² انظر: الموسوعة الفلسفية، بإشراف: روزنتال، ص 575.

³ انظر: مجموع الفتاوى، ج 4، ص 247.

⁴ ماركس، كارل، رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة: فالح عبد الجبار، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى:

كانون الثاني: 2013م، ج 1، ص 496.

⁵ انظر: المعجم الفلسفي، صليبا، ج 2، ص 151.

"الفرق بينهما أن الإمكان الذهني معناه: عدم العلم بالامتناع، فليس في ذهنه ما يمنع ذلك والإمكان الخارجي معناه: العلم بالإمكان في الخارج"¹.

وبهذا فإن ابن تيمية يفرق بين نوعين من البحث في المعرفة، المبحث العقلي المجرد، فالإمكان يكون بين المستحيل والواجب العقلي، وبين البحث في الإمكان في الواقع الخارجي، وذلك وإن لم يكن مستحيلاً ولا واجباً إلا أنه أخص من الإمكان العقلي المجرد، ولهذا آثاره في غير نظرية المعرفة في الأخلاق على سبيل المثال.

¹درء تعارض العقل والنقل، ج3، ص358.

المطلب الثاني: أثر موقفه في نظرية الوجود (أنطولوجيا).

إن النظرة إلى الوجود تختلف من فلسفة لأخرى، فهناك فلسفات مثالية كأفلاطون ردت الوجود إلى عالم المثل كما سبق، وهناك فلسفات ثنائية قالت بوجودين، واحدٌ مادي وآخر مثالي معًا دون أسبقية لواحد منهما على الآخر، ولكنَّ الثغرة التي تكمن فيها كانت في إقامة العلاقة بين العالمين معًا، أما ابن تيمية فمثل المدرسة المادية يقول بأسبقية الواقع على الوعي البشري به، مع التسليم بوجود معرفة تقوم بالنفس، يقول: "لفظ الوجود يراد به بيان ما في النفس، والموجود في الخارج"¹.

وقد سبق أنه يرى أن الواقع الخارجي مستغنٍ عن الوعي به، بل هو المسؤول عن تشكله، وإعطائه التصورات عن طريق الحس، أما الواقع الخارجي، فهو عند ابن تيمية لا يوجد فيها ثنائية في حقيقته، فلا يوجد عالم يقبل الحس، وآخر لا يقبله عنده.

فإن إقامة عالم موازٍ للوجود المحسوس، بحيث يكون ذلك العالم المفترض غير قابل للحس يواجه مشكلات نظرية عديدة منها أن العالم غير القابل للحس إن لم تكن مخالفته تامة للمحسوس، فما المانع حينئذٍ أن يلحق بالمحسوس، ويخرج عن عالم المثل؟، وإن كانت مخالفته تامة لهذا العالم بحيث لا يشبهه بشيء، فإنه ترد عليه إشكالات عديدة منها:

1. إذا كان لا يشبه بوجه من الوجوه فغيره أيضًا لا يشبهه بوجه من الوجوه، فعلى هذا لا اختصاص لواحد منهما في هذا ولا مزية فيه على غيره.
2. إذا كان لا يشبه غيره بوجه من الوجوه وغيره لا يشبهه إذا اتفقا بانهما لا يشبهان بعضهما وبطل وجود شيء لا يشبه غيره البتة.
3. وإذا كان لا يشبه شيئًا معينًا وفيه ملكة (قابلية) أن يكون ضده صار هو كل واحد من الأضداد في الوجود، حتى يصل القول بأنه إذا كان غيره موجودًا فهو غير موجود لئلا يشبه غيره في صفة الوجود².

¹الرد على المنطقيين، ص 67.

²انظر: ابن عدي، يحيى، مقالة في التوحيد، تحقيق: سمير خليل اليسوعي، المكتبة البولسية، بيروت-لبنان، 1980م، ص

ومن هنا فقد تنبه ابن تيمية لضرورة اتساق نظريته إلى الوجود الخارجي (خارج الذهن)، فصرح بامتناع موجود لا يشبه غيره البتة، فقال:

"ثبوت ذات لا تشبه الموجودات بوجه من الوجوه ممتنع في العقل"¹.

وبهذا الحد الأدنى من التشابه في الوجود فإنه لا يقول بوجودين مختلفين تمامًا، بحيث لا يشبهان بعضهما البتة، بل كل ما هو موجود في الواقع عنده، فإنه يقبل المعرفة عن طريق الحس²، وإلا فهو غير موجود، وبهذا فهو يُقضي بذا العالم المثالي بشكل نهائي عن مزاحمته للواقع القابل للحس.

ومع إثباته التشابه في الوجود، إلا أنه لا يقول بالتماثل بين المتشابهات، فيقول:

"التشابه ليس هو التماثل بوجه من الوجوه، فإن الشيء قد يشبه ما يكون مخالفًا له، إذ ما من شئينين إلا وقد يشتهبان لو في أدنى شيء، ولو أن في أحدهما غير الآخر، وخلافه وضده، ومثل هذه المشابهة لا توجب تماثلًا بوجه من الوجوه"³.

ورغم تشابه الوجود في أنه يقبل الحس، فإن لكل موجود في الواقع صفاته الخاصة به، "ولا يلزم من اتفاقهما في مسمى الوجود أن يكون وجود هذا مثل وجود هذا، بل وجود هذا ما يخصه، ووجود هذا ما يخصه"⁴.

ومن هنا فإنه ينبغي أن يكون خارج الذهن كليات مطلقة، مثل وجود مطلق، وحيوان مطلق، وجسم مطلق ونحو هذا، ورغم اشتراك الموجودات في مسمى الوجود، إلا أنه يفرق بين الفرد الموجود في الواقع، والنوع الذي هو تجريد ذهني عنده⁵.

ويرى أن الموجودات تتفاوت من حيث كمالها ونقصها، وأعلى الموجودات كمالًا هو الله عز وجل، ولا يماثله شيء¹، وبذا يقضي بأنه لا يستعمل للاستدلال على وجوده (قياس شمول) تستوي أفرادها، ولا (قياس تمثيل) محض، إنما يستدل عليه بقياس الأولى، فيقول:

¹ بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ط مجمع الملك فهد، ج6، ص525.

² انظر: المصدر نفسه، ج2، ص341.

³ ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، ص133.

⁴ الرسالة التدمرية، ص6.

⁵ انظر: المصدر نفسه، ص39.

"ما ثبت لغيره من كمال لا نقص فيه فثبوته له بطريق الأولى، وما تنزه عنه غيره من النقائص فتنزيهه عنه بطريق الأولى"².

والعلم بالله وصفاته هو ما يقول في وصفه ابن تيمية:

"العلم الأعلى عند المسلمين، فإنه العلم بالله الذي هو في نفسه أعلى من غيره من كل وجه، والعلم به أعلى العلوم من كل وجه، والعلم به أصل لكل علم"³.

المطلب الثالث: أثر موقفه في الإلهيات.

كان جهم بن صفوان مؤسس فرقة الجهمية قد اتسق مع مقالاته، ودفع بها إلى آخر نتائج المنطقية، حتى إنه لنفرته عن إثبات الموجود القابل للحس في عالم الغيب وصل به الأمر لأن "يحكى عنه أنه كان يقول: لا أقول إن الله سبحانه شيء، لأن ذلك تشبيه له بالأشياء"⁴، وقال بأن القرآن مخلوق، فنفيه الحس عن الله، حتمّ عليه أن يقضي بأن كل محسوس هو غيره، أي هو مخلوق، ولم يرد أن يفتح على نفسه باباً يخرم أصله، كأن يقول بأن الله يسمعه غيره أي يدركه بالحس، وأن القرآن كلامه الذي سمعه منه جبريل، فالتزم بنتائج كلامه⁵.

¹ انظر: المصدر نفسه، ص 47.

² الرد على المنطقيين، ص 150.

³ المصدر نفسه، ص 131.

⁴ الأشعري، أبو حسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 1411 هـ - 1990م، ج 1، ص 338. وانظر: الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، كتاب التوحيد، تحقيق: بكر طوبال أوغلي، محمد أروشي، دار الصادر، بيروت-لبنان، ص 168.

⁵ انظر: مقالات الإسلاميين، ج 1، ص 338.

وكان من نتائج هذا على الجهمية أنهم قالوا: "لا ينبغي لأحد أن ينظر إلى ربه"¹، فنفوا إمكانية رؤية الله في الدنيا والآخرة، بناءً على الموقع الذي انحاز إليه جهم في مناظرته للسمنية، إنه الموقع المثالي الذي يثبت المجردات التي لا يمكن إدراكها بالحس على أنها خارج الذهن.

وهو الموقف الذي سيؤثر في المعتزلة من بعدهم، فقالوا: "لا يدرك بحاسة من الحواس وليس بمرئي في نفسه"². وقالوا بأنه "تعالى خلق القرآن وأحدثه لمصالح العباد"³، فقد سلّموا أصل جهم بأن الله "لا يدرك بحاسة من الحواس"⁴.

لقد بلغ التشبع بمقالة نفي قابلية الحس عن الله إلى الحد الذي دفع العديد من المتكلمين ليقولوا بأن الله لا داخل العالم ولا خارجه⁵، فنفوا إمكانية الإشارة إليه، وفي غمرة الاستدلال لإثبات موجود ليس في جهة، قال بعض من انتصر لهذا: "الواحد الاثنان الثلاثة، إلى آخره.

لا شك أن لها وجوداً في عقولنا، لا ينكر هذا إلا جاهل، فأين هي جهة الواحد؟ مثلاً.

وهل يمكنك أيها الإنسان أن تشير إلى الواحد بإصبعك أو على الأقل أن تحدد لنا جهته في نفسك، إذا كنت لا تستطيع هذا، فلم القول بأنه لا بد لكل موجود أن يكون في جهة؟"⁶.

هذه المنظومات الكلامية هي التي نقدها وعارضها ابن تيمية، وأقام بناءه الفلسفي بما يؤدي إلى نتائج مخالفة لها، ومن هنا فقد كان لموقف ابن تيمية من المعرفة القبلية آثاره العديدة، وأهمها يتجلى بشكل واضح في المباحث الإلهية، تلك التي يسميها بـ "العلم الأعلى"، فيرفض ابن تيمية جعل الغيب مرادفاً للعالم العقلي، أو المعقول الخارج عن العالم المحسوس، ويحكم بأن هذا خطأ وضلال، بل يرى أن هذا مجرد أمور مقدرّة في

¹الرد على الجهمية، ص 129.

²الزمخشري، محمود بن عمر، المنهاج في أصول الدين، تحرير وتقديم: سابين شميديك، دار العربية للعلوم-ناشرون، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1428 هـ - 2007م، ص 16.

³عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، خلق القرآن، من أجزاء المغني في أبواب التوحيد والعدل، قوم نصه: إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - مصر، ص 224.

⁴المنهاج في أصول الدين، ص 15.

⁵انظر: المواقف في علم الكلام، ص 272.

⁶فودة، سعيد، حسن المحاجة في بيان أن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، دار الإمام النووي، عمان-الأردن، الطبعة الأولى: 1414 هـ - 1993م، ص 9.

الأذهان، لا موجودة في الأعيان، إنما الغيب عنده موجودٌ في الخارج، لكنه أعظم وأكمل وجودًا مما نشهده في الدنيا¹.

فضابط الوجود خارج الذهن عنده أنه يقبل الحس، ومن هنا فيمكن الإشارة إليه، ولقد رأى في نفيهم للحس عن الله، بل ومقارنة وجوده مع الأعداد كواحد واثنين، لإثبات نفي إمكان الإشارة إليه، بأنه خلط للواقع الخارجي مع الوجود العقلي الذهني، فالأعداد المجردة لا تكون إلا في الذهن، كذلك الكليات والمُطلقات².

ومن هنا كان نفيه لأي معرفة غير مستمدة من الحس متسقًا مع ما يصل إليه قوله، فهو يبدأ من الموجود، ينقله الحس ويتم تجريده في الذهن، ثم يقيس ما غاب على ما شهد، ومن هنا يستحيل عند ابن تيمية أن يكون الله مما لا يمكن أن يعرف بالحس، والأدلة العقلية يمكن أن تمتد إلى الغيب وإثبات وجود الله، كونه لا يخالف الموجود المحسوس من حيث قابليته للحس، بل هو أكمل منه، ولذا يستعمل معه قياس الأولى، إلا أنه غاب عن مباشرة الحس، لا عن قابلية الحس.

من آثار هذا، قول ابن تيمية بأن الله يمكن رؤيته وذلك واقع في الآخرة³، وأن القرآن ليس مجرد المعنى، ولا مجرد الحرف، بل لمجموعهما⁴، وأن الله تكلم به حقيقة وأنه غير مخلوق⁵.

وأما وجود شيء لا داخل العالم ولا خارجه، فهذا ممتنع عنده والثابت ضده⁶، فأن يكون شيء موجودًا معينًا مخصوصًا قائمًا بنفسه، ويكون مع ذلك لا داخل العالم ولا خارجه ممتنع، إذ هو في معنى القول بأنه لا قائم بنفسه ولا قائم بغيره⁷ ولا محدث ولا قديم، ولا واجب ولا ممكن⁸، وهذا لا يوجد في الواقع، 'وإنما يقدره الذهن

¹ انظر: الرد على المنطقيين، ص139.

² انظر: درء تعارض العقل والنقل، ج6، ص18.

³ انظر: مجموع الفتاوى، ج5، ص282.

⁴ انظر: المصدر نفسه، ج12، ص244.

⁵ انظر: ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، العقيدة الواسطية، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف، الرياض-المملكة العربية السعودية. الطبعة الثانية: 1999م، ص89.

⁶ انظر: الرد على الجهمية، ج3، ص325.

⁷ انظر: المصدر نفسه، ج3، ص364.

⁸ انظر: مجموع الفتاوى، ج5، ص301.

تقديرًا، كما يقدر كون الشيء موجودًا معدومًا، أو لا موجودًا ولا معدومًا، فلزمهم الجمع بين النقيضين، والخلو من النقيضين¹.

فإنه لما خلق العالم إما أن يكون خلقه خارجه، أو خلقه فيه، أو خلقه خارجه ثم حل فيه، والقولان الآخريان يجعلان من الخالق في المخلوق والعكس كذلك، وهذا باطل فتعين أنه خلقه خارج نفسه².

¹ درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص289.

² انظر: درء تعارض العقل والنقل، ج6، ص143.

الخاتمة

يتضح بما سبق أن المعرفة القبلية، هي المعرفة قبل التجربة، سواء اعتبرت غير زمنية مثل كانط، فهي عنده منطقية، أو بجذورها الأولى في الفلسفة المثالية كما هو الحال عند أفلاطون، وتعرف بالتذكر، وابن تيمية لا يوجد عنده قبلية غير زمنية، بل إن (قبل، وبعد) عنده تقتضي الزمن، كما إنه لا يقول بأن الإنسان يولد وهو يعرف شيئاً، إنما المعرفة تبدأ بالحس، الذي ينقل إلى الذهن تصورات الواقع الخارجي، ومنه تتشكل الكليات الذهنية عن طريق التكرار.

هذا في مرحلة تشكل الوعي، وأساسها هو الواقع الموضوعي بتوسط الحس الذي ينقل ذلك إلى الدماغ، الذي هو مبدأ الفكر والنظر عند ابن تيمية، أما ما يكون داخل الإدراك نفسه بعد تشكله، فحينها توجد أوليات وضروريات ونظريات، وذلك في مقام الاستدلال وترتيب الحجة، ولا يعني شيء من ذلك أنه قبل الحس.

إن الأوليات هي أوضح الضروريات، والضروريات هي ما لا يحتاج إلى نظر واستدلال لاكتسابه، بل لا ينفك عن نفس العاقل، أما النظريات فهي التي تحتاج إلى كسب عن طريق الاستدلال والنظر، ويسلم ابن تيمية بهذا كأنواع لدرجة وضوح القضايا، لكنه لا يجعل القضية نفسها بعينها من الأوليات أو النظريات، بل هذا يختلف باختلاف الناس، وما يعتبره البعض أولياً، قد يكون نظرياً عند غيره في عين القضية، لكن أي عاقل لن ينفك عن أوليات وضروريات ونظريات.

وطرح ابن تيمية النظري متسقاً مع المدرسة المادية في الفلسفة، لا المدرسة المثالية، وكان من آثار ذلك اعتباره أن إثبات مجردات غير قابلة للحس في الواقع الموضوعي إثبات للعدم، إذ هي موجودة في الذهن فحسب، وليس في الواقع.

ومن آثار نفي ابن تيمية للمعرفة القبلية أنه ارتبط بالواقع الموضوعي، دون أي تجريد يسبقه، لا منطقياً ولا زمنياً، فالمعرفة تتبع الواقع، ومعنى هذا إمكان معرفة العالم، واعتبر العديد من الفلاسفة المثالية محض مغالطة، وكان لمواقفه آثاره بعدم القول بوجودين مختلفين بل الوجود كله يتشابه بحد أدنى فيما بينه، لكنه لا يتمثل.

وكان لهذا آثاره في الإلهيات، حيث إن ابن تيمية لم يتعامل مع الله على أنه مفهوم مجرد، لموضوع لا يقبل الحس، بل هو قابل للحس، وصفاته هي الأكمل، من المحسوس المشاهد، ولذا رفض القول بأنه لا داخل العالم ولا خارجه، بل قال هو خارج العالم، وكلامه من صفاته غير مخلوق، وأنه حرف ومعنى.

المراجع:

1. ابن الصلاح، فتاوى ومسائل ابن الصلاح، ومعه ادب المفتي والمستفتي، حققه وخرج أحاديثه وعلق عليه: عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1406 هـ - 1986م.
2. ابن النديم، محمد بن إسحق، الفهرست، دار المعرفة، بيروت - لبنان.
3. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الاستقامة، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: 1411 هـ - 1991م.
4. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح، تحقيق: مجدي قاسم، الطبعة الأولى: 1414 هـ - 1993م.
5. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الرد على المنطقيين، دار ترجمان السنة، لاهور - باكستان 1397 هـ - 1976م.
6. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الرسالة التدمرية، مكتبة السنة المحمدية.
7. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الصغدية، تحقيق محمد رشاد سالم، الجزء الأول والثاني، دار الهدي النبوي مصر - المنصورة، توزيع دار الفضيلة الرياض - السعودية، الطبعة الأولى 1421 هـ - 2000م.
8. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، العقيدة الواسطية، تحقيق: أشرف بن عبد المقصود، أضواء السلف، الرياض - المملكة العربية السعودية. الطبعة الثانية: 1999م.
9. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان، حققه: شعيب الأرنؤوط، مكتبة دار البيان، دمشق - سورية، 1985م.
10. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تصحيح: محمد بن عبد الرحمن بن قاسم، مطبعة الحكومة - مكة المكرمة، الطبعة الأولى، 1391 هـ.
11. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، المملكة العربية السعودية، 1426 هـ.

12. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، جامع المسائل، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد، مكة-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1429هـ.
13. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، جواب الاعتراضات المصرية على الفتيا الحموية، تحقيق: محمد عزيز شمس، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع.
14. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: 1411 هـ-1991م.
15. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، رسالة في العقل والروح، تحقيق: طارق السعود، دار الهجرة، بيروت-لبنان، 1988م.
16. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموع فتاوى أحمد بن تيمية، جمع وترتيب: عبد الرحمن بن قاسم، وساعده ابنه محمد، طبع بأمر: فهد بن عبد العزيز آل سعود، طبع في المدينة في مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، تحت إشراف: وزارة الشؤون الإسلامية والأوقاف والدعوة والإرشاد، المملكة العربية السعودية، 1425هـ-2004م.
17. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، مجموعة الرسائل والمسائل، خرج أحاديثه وعلق حواشيه: محمد رشيد رضا، لجنة التراث العربي.
18. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحلیم، منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية، تحقيق: محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، 1406 هـ-1986م.
19. ابن حنبل، أحمد، الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، تحقيق: صبري بن سلامة شاهين، دار الثبات للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1424 هـ-2003م.
20. ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، تاريخ ابن خلدون، ضبط المتن: خليل شحادة، دار الفكر، بيروت-لبنان، 2001م.
21. ابن رجب، عبد الرحمن بن أحمد، ذيل طبقات الحنابلة، تحقيق: عبد الرحمن بن سليمان العثيمين، مكتبة العبيكان، الرياض - المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1425 هـ - 2005م.

22. ابن سينا، الشفاء؛ المنطق، تحقيق: أبو العلا عفيفي، مراجعة: إبراهيم مذكور، مكتبة المرعشي، قم-إيران، الطبعة الثانية: 2012م.
23. ابن سينا، الطوسي، شرح الطوسي على الإشارات والتنبيهات، تحقيق: سليمان دنيا، الطبعة الثالثة، دار المعارف، القاهرة - مصر.
24. ابن عبد الهادي، محمد بن أحمد، العقود الدرّية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية، تحقيق: طلعت فؤاد الحلواني، الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، القاهرة، 2002م.
25. ابن عدي، يحيى، مقالة في التوحيد، تحقيق: سمير خليل اليسوعي، المكتبة البولسية، بيروت-لبنان، 1980م.
26. ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت-لبنان.
27. أرسطو، منطق أرسطو، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات-الكويت، دار القلم/بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1980م.
28. أرسطوطاليس، الكون والفساد، ترجمة: أحمد لطفي السيد، الدار القومية للطباعة والنشر.
29. أرسطوطاليس، كتاب النفس، نقله إلى العربية أحمد فؤاد الأهواني، راجعه عن اليونانية جورج قنواني، دار إحياء الكتب العربية، مصطفى البابي الحلبي وشركاؤه، مصر، الطبعة الأولى: 1949م.
30. الأشعري، أبو حسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا - بيروت، 1411 هـ - 1990م.
31. أفلاطون، المحاورات كاملة، نقلها إلى العربية: شوقي داود تمرار، الأهلية للنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، 1994م.
32. إمام عبد الفتاح إمام، مدخل إلى الميتافيزيقا: مع ترجمة للكتب الخمسة الأولى من ميتافيزيقا أرسطو، نهضة مصر للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى: أكتوبر 2005م.
33. إنجلس، فردريك، ضد دوهرنج، موسكو-الاتحاد السوفييتي، ترجمة: محمد الجندي وخيري الضامن، دار التقدم، موسكو، 1984م.
34. الإيجي، عبد الرحمن بن أحمد، المواقف في علم الكلام، عالم الكتب، بيروت-لبنان.

35. أينشتين، ألبرت-إنفالد، ليوبولد، تطور الأفكار في الفيزياء، من المفاهيم الأولية إلى نظريتي النسبية والكم، ترجمه عن الفرنسية: أدهم السمّان، دار طلاس للدراسات والترجمة والنشر، دمشق-سورية، الطبعة الثانية 1999م.
36. بدوي، عبد الرحمن، أرسطو عند العرب، دراسة ونصوص غير منشورة، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1978م.
37. بدوي، عبد الرحمن، إمانويل كانت، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الأولى: 1997م.
38. برهيه، أميل، تاريخ الفلسفة؛ الفلسفة اليونانية، ترجمة: جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان، الطبعة الثانية: 1987م.
39. البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، دراسة وتحقيق: محمد عثمان خشت، مكتبة ابن سينا للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر.
40. بليخانوف، جورج، المؤلفات الفلسفية، ترجمة: فؤاد أيوب، دار دمشق للطباعة والنشر، سورية 1982م.
41. البوطي، محمد سعيد رمضان، نقض أوهام المادية الجدلية، دار الفكر، دمشق-سورية، الطبعة الثالثة: 1405 هـ-1985م.
42. بوليتزر، جورج، مبادئ أولية في الفلسفة، نقله إلى العربية: فهمية شرف الدين، ضبط مصطلحاته: موسى وهبة، دار الفارابي، بيروت - لبنان، الطبعة الخامسة: 2001م.
43. البيروني، محمد بن أحمد، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مردولة، محمد بن أحمد، مطبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، الدكن - الهند، 1377هـ-1958م.
44. بيكون، فرانسيس، الأورجانون الجديد: إرشادات صادقة في نفسية الطبيعة، ترجمة عادل مصطفى، رؤية للنشر والتوزيع، القاهرة-مصر، 2013م.
45. تد هوندرتش، دليل أكسفورد للفلسفة، ترجمة: نجيب الحصادي، المكتب الوطني للبحث والتطوير، الجماهيرية الليبية، المكتب الوطني للبحث والتطوير.
46. التنهاوي، محمد علي، كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم، مكتبة لبنان ناشرون، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: 1996م.

47. جارودي، روجيه، النظرية المادية في المعرفة، تعريب: إبراهيم قريط، دار دمشق للطباعة والنشر، دمشق-سورية.
48. الجرجاني، علي بن محمد، معجم التعريفات، تحقيق: محمد صدّيق المنشاوي، دار الفضيلة، القاهرة-مصر.
49. جماعة من الأساتذة السوفييت، المادية الديالكتيكية، ترجمة: فؤاد مرعي، بدر السباعي، عدنان جاموس، دار الجماهير، دمشق-سورية.
50. جماعة من الأساتذة السوفييت، موجز تاريخ الفلسفة، ترجمة: توفيق سلوم، دار الفارابي، بيروت-لبنان، 1989م.
51. الجويني، أبو معالي، الشامل في أصول الدين، حققه وقدم له: علي سامي النشار، فيصل بدير عون، سهير محمد مختار، منشأة المعارف بالأسكندرية، مصر، 1969م.
52. الجويني، إمام الحرمين، الكافية في الجدل، تحقيق: فوقية حسين محمود، مطبعة البابي الحلبي، القاهرة-مصر، 1979م.
53. خليفة، فريال حسن، فكرة الألوهية في فلسفة باركلي، مكتبة الجندي، مصر، الطبعة الأولى: 1418 هـ - 1997م.
54. الدعجاني، عبد الله بن نافع، منهج ابن تيمية المعرفي: قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي، تقديم: عبد الله بن محمد القرني، تكوين للدراسات والأبحاث، الخبر-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى 1435 هـ - 2014م.
55. الذهبي، محمد بن أحمد بن عثمان بن قايماز، بيان زغل العلم، تحقيق: محمد بن عبد الله أحمد، دار الميمنة، دمشق-سورية، الطبعة الأولى: 1424 هـ - 2013م.
56. الرازي، محمد بن عمر، المطالب العالية من العلم الإلهي، وهو المسمى بلسان اليونانيين (باتلوجيا)، وفي لسان المسلمين (علم الكلام)، تحقيق: أحمد حجازي السقا، دار الكتاب العربي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى 1407 هـ - 1987م.
57. روزنتال، يودين، الموسوعة الفلسفية، ترجمة سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم، جورج طرابيشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت-لبنان.

58. الزمخشري، محمود بن عمر، المنهاج في أصول الدين، تحرير وتقديم: سابين شميده، الدار العربية للعلوم-ناشرون، بيروت - لبنان، الطبعة الأولى: 1428 هـ - 2007م.
59. الزين، محمد حسني، منطق ابن تيمية ومنهجه الفكري، المكتب الإسلامي، بيروت-دمشق، الطبعة الأولى: 1979م.
60. ستيس، ولتر، المنطق وفلسفة الطبيعة، (المجلد الأول من فلسفة هيجل)، ترجمة: إمام عبد الفتاح إمام، تقديم: زكي نجيب محمود، دار التنوير للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت - لبنان، الطبعة الثالثة: 2007م.
61. سيف، ف.أفان، المادية الديالكتيكية، ترجمة: ماهر قطينة، دار اللحم الفلسطيني للإعلام والنشر، نابلس-فلسطين، 2006م.
62. شلبي، أحمد، أديان الهند الكبرى، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة-مصر، الطبعة الحادية عشرة: 2000م.
63. شوينهور، آرثور، العالم كتصور؛ الكتاب الأول من العالم كإرادة وتصور، ترجمة: نصير فالح، دار المتوسط - إيطاليا، 2016م.
64. الصدر محمد باقر، المرسل الرسول الرسالة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت-لبنان، 1992م.
65. الصدر، محمد باقر، فلسفتنا: دراسة موضوعية في معترك الصراع الفكري القائم بين مختلف التيارات الفلسفية وخاصة الفلسفة الإسلامية والمادية الديالكتيكية (الماركسية)، تقديم: محمد الغروي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت - لبنان، الطبعة الثانية: 1430 هـ - 2009م.
66. صليبا، جميل، المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت-لبنان، 1982م.
67. الطباطبائي، محمد حسين، أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، تقديم وتعليق: مرتضى مطهري، ترجمة: عمار أبو رغيف، دار التعارف للمطبوعات.
68. عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار، خلق القرآن، من أجزاء المغني في أبواب التوحيد والعدل، قوم نصح: إبراهيم الأبياري، إشراف طه حسين، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة - مصر.

69. عقيلي، إبراهيم، تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، تقديم: طه جابر العلواني، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن، فيرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، الطبعة الأولى: 1415 هـ - 1994م.
70. العميري، سلطان بن عبد الرحمن، الحد الأرسطي أصوله ولوازمه وآثاره على العقيدة الإسلامية، إشراف: سعود العريفي، رسالة ماجستير في العقيدة، جامعة أم القرى-كلية الدعوة وأصول الدين، المملكة العربية السعودية، 1429 هـ - 2008م.
71. الغمري، عفاف، المنطق عند ابن تيمية، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، 2001م.
72. الفاخوري خليل، حنا الجر، تاريخ الفلسفة العربية، دار الجيل، بيروت-لبنان، الطبعة الثالثة: 1993م.
73. فخري، ماجد، أرسطوطاليس المعلم الأول، المطبعة الكاثوليكية، بيروت-لبنان، 1958م.
74. فودة، سعيد، حسن المحاجة في بيان أن الله تعالى لا داخل العالم ولا خارجه، دار الإمام النووي، عمان-الأردن، الطبعة الأولى: 1414 هـ - 1993م.
75. القرني، عبد الله بن محمد، المعرفة في الإسلام مصادرها ومجالاتها، مركز التأصيل للدراسات والبحوث، المملكة العربية السعودية، الطبعة الثانية: 1429 هـ - 2008م.
76. كانط، عمانوئيل، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، رأس بيروت - لبنان.
77. الكردي، راجح عبد الحميد، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، مكتبة المؤيد، الرياض-المملكة العربية السعودية، الطبعة الأولى: 1412 هـ - 1992م.
78. كُنت، إمانويل، نقد العقل العملي، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: 2008م.
79. كنت، إمانويل، نقد العقل المحض، ترجمة: غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى، 2013م.
80. لالاند، أندريه، موسوعة لالاند الفلسفية، تعريب: خليل أحمد خليل، منشورات عويدات، بيروت - باريس، الطبعة الثانية: 2001م.

81. لينين، المادية والمذهب النقدي التجريبي، دار التقدم - موسكو، 1981م.
82. الماتريدي، أبو منصور محمد بن محمد، كتاب التوحيد، تحقيق: بكر طوبال أوغلي، محمد أروشي، دار الصادر، بيروت-لبنان.
83. ماركس، كارل، رأس المال: نقد الاقتصاد السياسي، ترجمة: فالح عبد الجبار، دار الفارابي، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: كانون الثاني: 2013م.
84. ماو، مؤلفات ماو تسي تونغ المختارة، دار النشر باللغات الأجنبية، بكين-الصين. الطبعة الأولى: 1968.
85. مجمع اللغة العربية، المعجم الفلسفي، جمهورية مصر العربية، 1983م.
86. مروه، حسين، النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية، دار الفارابي، بيروت-لبنان، 1978م.
87. المنبجي، محمد، الكلام على الفطرة والمعرفة لله عز وجل، تحقيق: صالح بن محمد بن عبد الفتاح، دار البشائر الإسلامية، بيروت-لبنان، الطبعة الأولى: 2017م.
88. الندوي، محمد إسماعيل، الهند القديمة حضارتها ودياناتها، دار الشعب، القاهرة - مصر، 1390هـ - 1970م.
89. النشار، علي سامي، مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار النهضة العربية، بيروت-لبنان، 1984م.
90. النشار، مصطفى، نظرية المعرفة عند أرسطو، دار المعارف، القاهرة-مصر، الطبعة الثانية 1995.
91. نصار، عصمت، الفكر الديني عند اليونان، دار الهداية للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الثانية: 2005م.
92. نيتشه فريريش، إنساني مفرط في إنسانيته، ترجمة: علي مصباح، منشورات الجمل، بيروت-بغداد، الطبعة الأولى: 2014م.
93. نيتشه، فريديريك، أقول الأصنام، ترجمة: حسان بورقيبة، محمد الناجي، إفريقيا الشرق، الدار البيضاء-المغرب، الطبعة الأولى: 1996م.

94. هيجل، فريديريك، موسوعة العلوم الفلسفية، ترجمة وتقديم وتعليق: إمام عبد الفتاح إمام، دار التنوير، بيروت-لبنان.

95. The Teleological Ethics of Fakhr al-Dīn al-Rāzī, By AYMAN SHihadeh, Brill, Leiden-Boston, 2006.

الفهرس

إقرار	أ.....
شكر وعرفان	ب.....
ملخص	ت.....
المقدمة	1
المبحث الأول: في المعرفة القبلية ومشكلاتها الفلسفية:	7
المطلب الأول: معنى المعرفة القبلية وجذورها.	7
المطلب الثاني: المشكلات الفلسفية التي دفعت إلى القول بالمعرفة القبلية.	13
المبحث الثاني: موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية:	21
المطلب الأول: موقفه من الضروريات والأوليات.	21
المطلب الثاني: موقفه من المعرفة القبلية.	27
المطلب الثالث: مقارنة بين موقف ابن تيمية وغيره من مدارس الفلسفة.	36
المبحث الثالث: امتدادات موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية:	43
المطلب الأول: أثر موقفه في نظرية المعرفة (إبستمولوجيا).	43
المطلب الثاني: أثر موقفه في نظرية الوجود (أنطولوجيا).	48
المطلب الثالث: أثر موقفه في الإلهيات.	50
الخاتمة	54