متى يكون العقل مقبولاً لدى إبن تيمية؟

يحيى محمد

لإبن تيمية عدة مواقف إزاء العقل نبرزها في المحاور التالية:

أولاً:

لقد سخّر ابن تيمية كتابه (درء تعارض العقل والنقل) للردّ على الدائرة العقلية في قانونها الكلي للتأويل كما أفاده الفخر الرازي، والذي أشار إليه جملة من العلماء السابقين، كالجويني والغزالي، إذ ردّ على هذا القانون بأربع وأربعين وجهاً؛ ليبين انتفاء المعارض العقلي وينقض قول من زعم تقديم الأدلة العقلية مطلقاً وما يفضي إليه من تأويل حين المعارضة[1].

وقد استهدفت ردود ابن تيمية الواسعة على القانون الكلي للتأويل؛ اظهار عجز الدائرة العقلية من معالجة وتفهم مسائل الخطاب الديني التي تعرّضت للتأويل والإستبعاد، وعلى رأسها مسألة الصفات الإلهية. وأظهر ابن تيمية أن الطريقة العقلية المتبعة لا تستوعب كافة الإحتمالات الممكنة للقضية التي تعالجها، مما دفعه إلى تفصيل البحث في القضية الواحدة دون أن يولي لها صورة مطلقة كالذي فعله أصحاب هذه الدائرة. وكان من مؤاخذاته عليها أنها كثيرة الإختلاف والتضاد، بحيث تقع القضية الواحدة تحت حكمين متناقضين؛ كإن يعتبرها البعض بديهية أو مبرهناً عليها، في الوقت الذي يحيلها البعض الآخر بالبديهة أو البرهان.

لذلك فقد عارض ابن تيمية منطق العقليين بذات السلاح الذي استخدموه، وهو العقل، فكانت ردوده عليهم متشعبة، لا سيما حول مسألة صفات الله التي أجروا عليها التأويل، مثل الغضب والفرح والضحك والإستواء والنزول والعلو واليد والوجه والعينين والأصابع وما إليها.

ومعلوم ما للصفات الإلهية من أهمية لدى البيانيين، حيث قُدّر عددها بأكثر من ثلاثين صفة[2]، بعضها ورد في السنة دون الكتاب، ومنها ما جاء بأسانيد كثيرة مثل حديث النزول الذي رواه عشرون صحابياً كالذي صرّح به ابن الجوزي[3]، وزاد على ذلك ابن القيم فعدد رواة الحديث وأوصلهم إلى ثمانية وعشرين صحابياً ذكرهم بمسانيدهم[4]، وذكر في محل آخر أنه جاء في النزول أكثر من سبعين نصاً[5].

وعادة ما تبلغ الردود العقلية لدى ابن تيمية وتلميذه ابن القيم العشرات؛ منها ما قدمه ابن القيم من ردود على تأويل الدائرة العقلية لآية الإستواء، والتي بلغت إثنين وأربعين وجهاً من الرد[6].

ومن الناحية المنهجية وظف ابن تيمية مبدأ عدم التناقض في رده على العقليين، كما هو الحال فيما يتعلق بالموقف من الصفات الإلهية، حيث انتهى إلى النتيجة التي دلّ عليها الخطاب

الديني من الكتاب والسنة.

وملخّص طريقته هي أنه إذا لم يكن الشيء موصوفاً بإحدى الصفتين المتقابلتين للزم إتصافه بالأخرى، فلو لم يوصف بالحياة لوصف بالموت، ولو لم يوصف بالقدرة لوصف بالعجز، ولو لم يوصف بالسمع والبصر والكلام لوصف بالصمم والخرس والبكم. وأضاف إلى ذلك الفرح والغضب وعدهما من صفات الكمال، فهو يوصف بالفرح دون الحزن، والضحك دون البكاء. وطرد ذلك أنه لو لم يوصف بأنه مباين للعالم لكان داخلاً فيه، فسلب إحدى الصفتين المتقابلتين عنه يستلزم ثبوت الأخرى، وتلك صفة نقص ينزه عنها الكامل من المخلوقات، فتنزيه الخالق عنها أولى.

فإذا قيل إن الرب إما أن يكون حياً أو لا يكون، ومثله إما ان يكون عليماً أو لا يكون، وهكذا بالنسبة إلى السميع والبصير والمتكلم وغيرها من الصفات، فإما تكون أو لا تكون. فهي مثل قولنا إما أن يكون الرب موجوداً أو لا يكون، من دون فرق. ففي الجميع ثمة تقابل بين السلب والإيجاب، وبه يحصل المقصود.

كما ذهب ابن تيمية إلى وجوه أخرى للإستدلال العقلي، ومن ذلك أنه اعتبر المحل الذي لا يقبل الإتصاف بالحياة والعلم والقدرة والكلام ونحوها؛ هو أنقص من المحل الذي يقبلها ويخلو عنها، ولهذا كان الحجر ونحوه أنقص من الحي الأعمى. وحينئذ إذا كان الباري منزهاً عن نفي هذه الصفات مع قبوله لها، فتنزيهه عن إمتناع قبوله لها أولى وأحرى، إذ بتقدير قبوله لها يمتنع منع المتقابلين وإتصافه بالنقائص ممتنع، فيجب إتصافه بصفات الكمال، وبتقدير عدم قبوله لا يمكن إتصافه؛ لا بصفات الكمال ولا بصفات النقص، وهذا أشد إمتناعاً فثبت أن إتصافه بذلك ممكن، وأنه واجب له، وهو المطلوب.

ومن الوجوه الإستدلالية الأخرى، اعتباره بأن الخصم إذا جعل التقابل هو تقابل العدم والملكة، وذلك فيما يمكن إتصاف الشيء بالثبوت، فعلى هذا يلزم أن تكون الجامدات لا توصف بأنها حية ولا ميتة، ولا ناطقة ولا صامتة، في حين وصف القرآن الأصنام بالموت رغم أنها من الجماد، كما في قوله تعالى: ﴿والذين يدعون من دون الله لا يخلقون شيئاً وهم يخلقون أموات غير أحياء وما يشعرون أيّان يبعثون﴾ (النحل/ 20-21)، كما جرى وصف الأرض بالميتة في قبال الأرض الحية.

ولو قيل إن الأرض تسمى مواتاً باعتبار قبولها الحياة بإحيائها، أُجيب أن هذا يقتضي بأن الحياة أعم من حياة الحيوان، وأن الجماد يوصف بالحياة، إذا كان قابلاً للزرع والعمارة، وكذا هو الحال مع الأوصاف الأخرى مثل الخرس والنطق وما إلى ذلك. وبالتالي فإنه إذا كان من الممكن إتصاف الجامدات بما سبق، وأن الله قادر على أن يخلق في الجمادات الحياة، كما جعل عصى موسى حية تبتلع الحبال والعصي، وكذا بالنسبة إلى توابع الحياة، فتكون جميع المخلوقات قابلة للإتصاف بذلك.. فإذا كان هذا الإتصاف ممكناً في المخلوقات؛ فإنه في الخالق أولى بهذا

الإمكان.

كما يقال من وجه آخر، إن الحياة والعلم والقدرة والسمع والبصر والكلام ثابتة للموجودات المخلوقة وممكنة لها، فإمكانها للخالق أولى وأحرى، حيث إنها صفات كمال، وهو قابل للإتصاف بها، وإذا كانت ممكنة في حقه ولم يتصف بها لإتصف بأضدادها.

ومن وجه آخر يمكن أن يقال: إن مجرد سلب هذه الصفات هي نقص لذاته، سواء سميت عمى وصماً وبكماً أو لم تسمّ، والعلم بذلك ضروري، إذ لو افترضنا كائنين أحدهما يسمع ويبصر ويتكلم، والآخر ليس كذلك، كان الأول أكمل من الثاني[7].

وعلى العموم، قرّر ابن تيمية جملة من القواعد العقلية التي تتفق مع خصائص البيان، وبعضها ينافي ما لدى الدائرة العقلية، إذ قال: »قد علم بالعقل إمتناع أن يكون له مثل في المخلوقات يشاركه فيما يجب أو يجوز أو يمتنع عليه، فإن ذلك يستلزم الجمع بين النقيضين. وعلم أيضاً بالعقل أن كل موجودين قائمين بأنفسهما فلا بد بينهما من قدر مشترك، كإتفاقهما في مسمى الوجود، والقيام بالنفس، والذات ونحو ذلك، فإن نفي ذلك يقتضي التعطيل المحض، وأنه لا بد من إثبات خصائص الربوبية«[8].

مع هذا فلو أننا أخذنا بالإستنتاجات العقلية التي أدلى بها ابن تيمية حسب طريقته المستحدثة من »عدم التناقض« لأفضى بنا الأمر إلى نتائج غير مقبولة لنا ولإبن تيمية ومدرسته أيضاً.

إذ قد يقال: إن الشيء إما أن يأكل ويشرب، أو لا يأكل ولا يشرب، وأن الآكل والشارب أكمل من مقابله، وبالتالي كان الأولى أن يتصف الرب بذلك. كما قد يقال أن الشيء إما طويل أو قصير، وأن الطويل أكمل من القصير، وبالتالي فالأولى أن يتصف الرب بالطول دون القصر... الخ. فهذه النتائج تأتي على خلاف ما قرره هذا الشيخ بأن الرب لا يتصف بالأكل والشرب لا لشيء إلا لأنه لم يرد ذلك عن الخطاب الديني، وبه يتضح ما تتضمنه هذه الطريقة الإستدلالية من إزدواجية وتناقض.

ثانياً:

إن الحجة التي قدّمها العقليون في ترجيح العقل على السمع عند التعارض بينهما؛ هي أن العقل موثوق به ومعتمد عليه في التأسيس الخارجي للخطاب، وبالتالي يلزم الوثوق به والإعتماد عليه في التأسيس الداخلي.

فهذا ما صرّح به العقليون. لكن الأمر لدى ابن تيمية مختلف، إذ قرّر بأنه ليس كل ما يعود إلى الدليل العقلي ينبغي قبوله وإعتباره قطعياً، فإذا كان الإعتماد عليه في التأسيس الخارجي مقبولاً؛ فلا توجد ضرورة تجعله ينسحب على التأسيس الداخلي، لإختلاف القضايا العقلية في

التأسيسين، فمن الممكن أن تكون بعض القضايا صحيحة وغيرها خاطئة، أو يمكن قبول الأدلة العقلية في الحالة الأولى لكونها صحيحة، مع رفضها في الحالة الثانية لخطئها ومخالفتها للبيان.

فعلى رأيه ليس كل ما يُعرف بالعقل يكون أصلاً للسمع ودليلاً على صحته، فالمعارف العقلية أكثر من أن تحصر، وبالتالي إن غاية ما يتوقف عليه صحة السمع وإثباته هو العلم بصدق النبي، وواضح إنه ليس كل العلوم العقلية معنية بالكشف عن صدق النبي، بل هناك قضايا يسيرة يثبت بها الأخير مع مجمل الرسالة، كمسألة إثبات الصانع وتصديق الرسول بالآيات وما إليها، لا سيما عندما يكون بعضها من المعارف الضرورية. وكما يرى ابن تيمية أن الإقرار بالصانع فطري ضروري.

وقد نسب هذا الإعتقاد إلى أكثر الناس، ومنهم عامة فرق أهل الكلام من المعتزلة والشيعة وغيرهم، معتبراً أن تحصيل هذه المعرفة الضرورية لم ينازع فيه إلا شذاذ من أهل الكلام، وأن بحدوث المعجزات تتحقق معرفة ثبوت الصانع وصدق رسوله معاً. كما واعتقد بأن العلم بصدق الرسول عند ظهور المعجزات هو علم ضروري، مما يعني أن ما يتوقف عليه العلم بصدق الرسول من العلم العقلي هو سهل يسير، رغم وجود طرق كثيرة دالة عليه.

وانتهى ابن تيمية إلى تقرير أن القدح في بعض العقليات لا يعتبر قدحاً في أصل المسألة الدينية المعتمدة على بعض القضايا العقلية، خلافاً لما صوّره العقليون لتمرير اعتباراتهم الذهنية لفهم النص وتأويله. إذ على رأيه أن القدح في بعض القضايا العقلية لا يعني قدحاً في غيرها من العقليات، ولا يلزم من صحة بعضها صحة جميعها، وبالتالي فإن صحة ما يستند إليه إثبات المسألة الدينية لا تنسحب بالضرورة على البقية من العقليات[9].

وأكثر من ذلك، ذهب هذا المفكر إلى إمكان معارضة العقليين بنظير ما قدّموه وعكسه، وهو أن »يقال إذا تعارض العقل والنقل وجب تقديم النقل؛ لأن الجمع بين المدلولين جمع بين النقيضين، ورفعهما رفع للنقيضين، وتقديم العقل ممتنع؛ لأن العقل قد دلّ على صحة السمع ووجوب قبول ما أخبر به الرسول (ص)، فلو أبطلنا النقل لكنا قد أبطلنا دلالة العقل، وإذا أبطلنا دلالة العقل لم يصلح أن يكون معارضاً للنقل؛ لأن ما ليس بدليل لا يصلح لمعارضة شيء من الأشياء، فكان تقديم العقل موجباً عدم تقديمه فلا يجوز تقديمه، وهذا بيّن واضح فإن العقل هو الذي دلّ على صدق السمع وصحته وأن خبره مطابق لمخبره، فإن جاز أن تكون هذه الدلالة باطلة لبطلان النقل لزم أن لا يكون العقل دليلاً صحيحاً، وإذا لم يكن دليلاً صحيحاً لم يجز أن يُتبع بحال، فضلاً عن أن يُقدّم، فصار تقديم العقل على النقل قدحاً في العقل بانتفاء لوازمه ومدلوله، وإذا كان تقديمه على النقل يستلزم القدح فيه، والقدح فيه يمنع دلالته، والقدح في دلالته يقدح في معارضته، كان تقديمه عند المعارضة مبطلاً للمعارضة، فامتنع تقديمه على النقل وهو المطلوب«[10].

ومثل ذلك ما قاله في معارضة العقليين: »أن يقال إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع؛

لأن العقل مصدق للشرع في كل ما أخبر به، والشرع لم يصدق العقل في كل ما أخبر به، ولا العلم بصدقه موقوف على كل ما يخبر به العقل، ومعلوم أن هذا إذا قيل أوجَه من قولهم، كما قال بعضهم (من البيانيين) يكفيك من العقل أن يعلمك صدق الرسول ومعاني كلامه، وقال بعضهم (الآخر) العقل متول ولى الرسول ثم عزل نفسه؛ لأن العقل دلّ على أن الرسول (ص) يجب تصديقه فيما أخبر وطاعته فيما أمر، والعقل يدل على صدق الرسول دلالة عامة مطلقة«[11].

وعلى هذه الشاكلة ذهب تلميذه ابن أبي العز الحنفي إلى حصر الوظيفة العقلية ضمن حدود التأسيس الخارجي للخطاب فقط. فبسّطها على التأسيس الداخلي كما تفعل الدائرة العقلية يفضي بها إلى التناقض، إذ العقل الذي يعترف بحجية النص عند التأسيس الخارجي لا يمكنه نكرانها عند التأسيس الداخلي، وإلا حصل التناقض، لإجتماع الإعتراف بقبول صدق النص من جهة، مع إنكاره من جهة ثانية، تبعاً للاعتبارين الآنفي الذكر. وعليه لا بد من تقديم النقل على العقل عند التعارض، إذ لا يمكن الجمع بينهما ولا رفعهما، كما أن تقديم العقل على النقل ممتنع على رأيه، باعتبار أن العقل قد دلّ على صحة النقل ووجوب ما أخبر به النبي، فلو أبطل النقل لأبطل العقل أيضاً، وبالتالي صار تقديم العقل على النقل مفضياً إلى القدح في العقل[12].

وعلى رأي ابن أبي العز فإن العلاقة بين العقل والنقل هي كالعلاقة بين العامي المقلد والعالم المجتهد، مع استدراكه بأن العقل في قبال النقل دون ذلك التمثيل بكثير، حيث إن »العامي يمكنه أن يصير عالماً، ولا يمكن العالم أن يصير نبياً رسولاً، فإذا عرف العامي المقلد عالماً، فدل عليه عامياً آخر. ثم اختلف المفتي والدال، فإن المستفتي يجب عليه قبول قول المفتي، دون الدال، فلو قال الدال: الصواب معي دون المفتي، لأني أنا الأصل في علمك بأنه مفت، فإذا قدّمت قوله على قولي قدحت في الأصل الذي به عرف أنه مفت، فلزم القدح في فرعه! فيقول له المستفتي: أنت لما شهدت له بأنه مفت، ودللت عليه، شهدت له بوجوب تقليده دونك، فموافقتي لك في هذا العلم المعين، لا تستلزم موافقتك في كل مسألة، وخطؤك فيما خالفت فيه المفتي الذي هو أعلم منك، لا يستلزم خطأك في علمك بأنه مفت، هذا مع علمه أن ذلك المفتي قد يخطىء«[13].

كما إعترض هذا الشارح على ترجيح الدليل العقلي الذي يقدّمه أصحاب الدائرة العقلية، وذلك بعد أن نقل رأي من ينكر بداهة العقل تعويلاً على ما اختلف فيه العقلاء، وطرح بهذا الصدد ما افترضه من منازعات مع الدائرة العقلية تبعاً لمعيار »العقل« ذاته إن كان يتقبل النهج البياني، أو النهج العقلي، فخاطب أصحاب هذه الدائرة بقوله:

»أن يقال: إنّ العقل إنْ قبل قولكم فهو لقولنا أقبل، وإنْ رد العقل قولنا فهو لقولكم أعظم، فإن كان قولنا باطلاً في العقل، فقولكم أبطل، وإنْ كان قولكم حقاً مقبولاً في العقل، فقولنا أولى أن يكون مقبولاً في العقل. فإن دعوى الضرورة مشتركة، فإنّا نقول: نعلم بالضرورة بطلان قولكم، وأنتم تقولون كذلك، فإذا قلتم: تلك الضرورة التي تحكم ببطلان قولنا هي من حكم الوهم لا من حكم العقل؟ قابلناكم بنظير قولكم، وعامة فطر الناس - ليسوا منكم ولا منا - موافقون لنا على

هذا، فإن كان حكم فطر بني آدم مقبولاً ترجحنا عليكم، وإن كان مردوداً غير مقبول بطل قولكم بالكلية، فإنكم إنما بنيتم قولكم على ما تدعون أنه مقدمات معلومة بالفطرة الآدمية، وبطلت عقلياتنا أيضاً، وكان السمع الذي جاء به الأنبياء معنا لا معكم، فنحن مختصون بالسمع دونكم«[14].

والنتيجة التي ينتهي إليها ابن تيمية هي أن من أقرّ بصحة السمع تعويلاً على العقل يستحيل معارضته بالعقل ألبتة، لأن العقل قد شهد على صحة السمع، فلو أنه شهد مرة أخرى على فساده لكانت دلالته متناقضة، مما يفضي إلى كونه لا يصلح لإثبات الخطاب الديني من الخارج ولا لمعارضته من الداخل[15].

مع ما يلاحظ من أن الحجة التي ذكرها ابن تيمية في معارضة العقليين تنعكس عليه وعلى البيانيين أيضاً. فهو يعتبر العقل يحمل قضايا مختلفة، منها قضايا صحيحة كتلك التي يُعتمد عليها في التأسيس الخارجي للخطاب، كما منها ما هو خاطئ، كالذي يعارض البيان النصي. لكن في المقابل يمكن أن يوظف على هذه الشاكلة ما يناقض حجة ابن تيمية ومقالة البيانيين عموماً، وهو أن للنص قضايا مختلفة، بعضها بيّن كالذي تفيده الأدوات اللغوية والعرفية دون إلتباس، والبعض الآخر ملتبس وهو ما يحتاج إلى عناصر خارجية للكشف، وهنا يأتي دور العقل لتحويله من المتشابه إلى البيان، لا سيما وأن البيانيين يعترفون بأن بعض النصوص لا يمكن فهمها بالبيان اللغوي وحده دون العقل، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿قل الله خالق كل شيء﴾ (الرعد/ 16)، وقوله: ﴿واوتيت من كل شيء﴾ (النمل/23)، وقوله: ﴿ان الله على كل شيء قدير﴾ (البقرة/ 148). فمثل هذه الآيات لا يمكن حملها على الإطلاق اللغوي الظاهر.

كذلك ليس من الإنصاف الحكم على طريقة العقليين بالتناقض لمجرد اختلافهم في كيفية التعاطي المختلف مع التأسيسين الخارجي والداخلي للخطاب. فإثبات المسألة الدينية شيء، والتعامل مع مضامينها شيء آخر، فالقضية الأولى غير الثانية. إذ القضية الأولى تؤسس للصدق العام، بينما الثانية تتعلق بفهم هذا الصدق وتفسير دلالاته.

صحيح إن الثانية لازمة عن الأولى، وبالتالي فالإعتراف بالأولى مع إنكار الثانية يعد من التناقض الواضح، لأنه يقتضي الجمع بين شهادة العقل بصدق رسالة النبي من جهة، ورفض مضامينها وتكذيبها من جهة ثانية. غير أن ما جرى لدى العقليين ليس من هذا الباب، فليس هناك من ينكر مضامين المسألة الدينية التي جاء بها النبي، بل تعاملوا معها بفهم تأويلي يخالف الظاهر، بدافع ما يرونه تعارضاً مع مقتضيات العقل.

وإذا سلّمنا بأن البيانيين قد مارسوا هم أيضاً هذا النوع من التأويل - وإن بدرجة أقل - لأسباب تُردّ إلى اعتبارات عقلية أو غيرها، فإنهم يكونون بذلك في موضع مماثل لخصومهم العقليين. لذا يمكن أن يُعارضوا بمثل معارضتهم للعقليين وأكثر، فهم وصفوا خصومهم بالتناقض طبقاً لإعتباراتهم المزدوجة من إثبات المسألة الدينية من جهة، والتعامل المنكر مع مضامينها لعدم

استنادهم إلى البيان من جهة ثانية. لكن هذا الأمر ينطبق على البيانيين أيضاً، بإعتبارهم تخلّفوا أحياناً عن الأخذ بالبيان النصي، لإعتبارات مختلفة، ومنها الاعتبارات العقلية. بل أكثر من هذا فإن معارضتهم للعقليين كانت بدافع التمسك بالبيان، رغم النكوص الذي أصابهم أحياناً مما جعلهم أشد تناقضاً عما لاح العقليين.

هذا بالإضافة إلى أن العقليين يعتبرون القضايا الهامة التي تربط بين التأسيسين الخارجي والداخلي للخطاب؛ ليست تلك المتعلقة بإثبات الصانع، ولا بمعجزة النبي، بل تلك التي لها صلة بالأصل المولّد، كمسألة الصدق والإخبار، ومنه الكلام الإلهي والكلام البشري المتمثل في دعوى بعض البشر للنبوة مع قرينة المعجزة، كما لدى منطق حق الملكية. أو كمسألة الحسن والقبح العقليين، كما لدى منطق الحق الذاتي. فالعقليون يعولون على هذه القضايا في كلا التأسيسين الخارجي والداخلي للخطاب من غير تفكيك ولا تعارض. وبالتالي فالمسألة أعقد من الصورة التي بسّطها ابن تيمية ليبرر التفرقة بين علاقتي العقل بالتأسيسين الأول والثاني.

ثالثاً:

تتخذ العلاقة التوافقية بين العقل والبيان لدى ابن تيمية صيغتين متكاملتين، إحداهما تقر بموافقة العقل الصريح للنقل الصحيح، والأخرى تعتبر النقل الصحيح مرشداً إلى الطرق والأدلة العقلية السليمة.

وبحسب الصيغة الأولى أكّد ابن تيمية بأن الأدلة العقلية الصحيحة، وكذا العلوم الفطرية الضرورية، كلها توافق ما جاء به الخطاب الديني، حيث المنقول الصحيح لا يعارضه معقول صريح قط، وكذا هو العكس، أي أن العقل الصريح لا يخالفه النقل الصحيح. وقال بهذا الصدد: »وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها، بل يعلم بالعقل ثبوت نقيضها الموافق للشرع، وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار كمسائل التوحيد والصفات ومسائل القدر والنبوات والمعاد وغير ذلك، ووجدت ما يعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال أنه يخالفه إما حديث موضوع أو دلالة ضعيفة فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضة العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعقول، ونحن نعلم أن الرسل لا يخبرون بمحالات العقول، بل بمحارات العقول، فلا يخبرون بما يعلم العقل انتفاءه، بل يخبرون بما يعجز العقل عن معرفته«[16].

أما بحسب الصيغة الثانية فقد أكّد ابن تيمية على قابلية البيان للكشف عن الدليل العقلي، فرأى أن كثيراً مما يثبت عبر الخطاب الديني يُعلم بالعقل أيضاً، والقرآن يبيّن ما يستدل به العقل ويرشد إليه، وينبّه عليه في مواضع عدة، ومن ذلك الآيات الدالة على وجود الله ووحدانيته وقدرته وعلمه، وكذا ما يدل على النبوة والمعاد. لذا اعتبر هذه المطالب شرعية من جهتين: إحداهما أن الشارع أخبر بها، والأخرى أن الشارع بيّن الأدلة العقلية التي يستدل بها عليها. كما اعتبر الأمثال

المضروبة في القرآن هي أقيسة عقلية، مثلما أنها تُعرف بالعقل أيضاً. وعليه إعترض على أصحاب الكلام الذين سموا هذه القضايا أصولاً عقلية لإعتقادهم أنها لا تُعرف إلا بالعقل لتوقف العلم بصدق النبي عليها، مؤكداً بأنها تُعرف عبر السبيلين: العقلي والبياني[17].

وكرر ابن تيمية هذا المعنى في محل آخر، واعتبر أن الشارع أخبر عن الله تعالى وملائكته وكتبه ورسله من الدلالة والبيان والهدى والإرشاد ما يبين الطرق التي يُعلم بها ثبوت هذه الأمور، ويرشد بها العقول، حتى جاء من الآيات والأمثال المضروبة التي هي مقاييس عقلية وبراهين يقينية ما لا يقاربه شيء مما يذكره أهل الكلام والفلسفة، بل »من تدبّر ذلك رأى أنه لم يذكر أحد طريقاً عقلياً يعرف به وجود الصانع أو شيء من أحواله من أهل الكلام والفلاسفة إلا وقد جاء القرآن بما هو خير منه وأكمل وأنفع وأقوى وأقطع بتقدير صحة ما يذكره هؤلاء«[18]. وقال في بعض رسائله: »بيّنا أن دلالة الكتاب والسنة على أصول الدين ليست بمجرد الخبر، كما تظنه طائفة من الغالطين من أهل الكلام والحديث والفقهاء والصوفية وغيرهم، بل الكتاب والسنة دلا الخلق وهدياهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين، وهؤلاء الغالطون الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية صاروا إذا صنفوا في أصول الدين أحزاباً..«[19].

ومن إعتراضات ابن تيمية على أتباع الدائرة العقلية إتهامهم بأنهم لا يستدلون بالكتاب والسنة عند التعارض مع أقوالهم وعقولهم، بل يقدّمون العقل على البيان ويأولون النص، أو على الأقل يعملون على تفويض أمر الأخير إلى علم الله. مع أن القرآن برأيه قد بيّن من الدلائل اللفظية التي تُعرف بها المطالب الدينية ما لا يوجد مثله في كلام أئمة النظر، وبالتالي كان العلم بهذه المطالب جامعاً للأمرين الشرعي والعقلي من غير فصل[20].

هكذا يرى ابن تيمية أن إثبات المسألة الدينية يمكن أن يحصل عبر المضامين اللفظية لهذه المسألة. وبعبارة أخرى إن تأسيس الخطاب من الخارج يصح برأيه عبر النظر إلى ما يفيده الخطاب من الأدلة المقدّمة بهذا الصدد، وبالتالي فهو لا يفصل بين العقل والبيان حتى في القضايا التي يحتاج فيها البيان إلى الإثبات والتأسيس، خلافاً لما تراه الطريقة العقلية من أن ذلك يسفر عن الدور والمصادرة على المطلوب لا محالة.

ويظل أن العقل الصحيح الذي يتحدث عنه ابن تيمية هو ذلك الذي يتفق مع بيان النص. فالحكم عائد إلى البيان لا العقل، كالذي يكشف عنه موقفه من الصفات الإلهية، فهو يرى أن منها ما يُعرف بالعقل ككونه عالماً وقادراً وحياً مثلما ترشد إلى ذلك بعض النصوص القرآنية؛ كقوله تعالى: ﴿ألا يعلم من خلق﴾ (الملك/ 14).. كما ويُعرف بالعقل أيضاً كونه مريداً وسميعاً وبصيراً ومتكلماً، ومثل ذلك صفات الحب والرضا والغضب وما إليها، وكذا مما يُعرف بالعقل علوه على المخلوقات ومباينته لها. وبالتالي فهو يزعم بأن جميع ما ورد من صفات إلهية عبر النص هي مما يمكن أن تُعرف بالعقل عند التحقيق.

وسبق أن عرضنا نظريته في المقابلات، إذ يرى أن الله لو لم يتصف بتلك الصفات لإتصف

بمقابلاتها. وهو يتوقف عند الحدود البيانية التي أخبر بها الخطاب الديني دون تجاوزها ولا إثبات غيرها من النظائر، مثل الأكل والشرب والأعضاء الجسمية الداخلية، ولم يبق له إلا التبرير وإعمال العقل في الجدل ضد النفي والتأويل الذي يمارسهما اتباع الدائرة العقلية.

وبهذا النهج، جعل ابن تيمية العقل تابعاً للبيان، لا حاكماً عليه. فهو يثبت ما أثبته البيان، وينفي ما نفاه، ويحيل غير ذلك إلى علم الله، فلا يثبته ولا ينفيه؛ توقفاً عند حدود البيان دون تجاوزه وتعديه.

رابعاً:

اعتبر ابن تيمية أن مشكلة العلاقة بين العقل والنص لا تكمن في تعارضهما كما يخيل للعقليين، بل تنحصر في تعارض القيم المعرفية للأدلة المطروحة؛ أيّاً كان مصدرها؛ سواء كانت عقلية أو نقلية. فقد تحظى الأدلة - سواء في العقل أو النقل - بقيم قطعية، كما قد تحظى بقيم ظنية أو شكية أو وهمية.

ويسلّم هذا المفكر مع غيره من المسلمين بنفي التعارض بين الدليلين القطعيين، لأنه يفضي - برأيه - إلى التناقض، سواء كان الدليلان عقليين أو سمعيين، أو أحدهما عقلي والآخر سمعي. وبالتالي يبقى التعارض المتصور هو بين ما تبقى من الإمكانات المطروحة، كإن يكون بين القطعي والظني، أو بين الظني وآخر مثله، وهكذا. ومن الناحية المنطقية تترجح الدلالة القطعية على الظنية، أيّاً كان مصدرها. وبالتالي فالعبرة بالكشف عن القطع، سواء كان ذلك لازماً عن العقل أو عن البيان الديني. فمن هذه الناحية يعترف ابن تيمية بجواز تقديم الدليل العقلي على البيان الديني، مثلما يجوز فعل العكس، دون أن يولي أيّاً منهما أمراً مطلقاً، إعتماداً على ما يستكشف من الدلالات القطعية فيهما، حيث يوجب تقديم القطعي على غيره لكونه قطعياً فحسب، لا لأنه بياني أو عقلي أو أنه أصل للسمع. كما أنه يقدّم الدلالة الظنية المرجحة قبال غيرها من الدلالات المرجوحة، أيّاً كان مصدرها؛ العقل أو البيان[21].

وبعبارة أخرى، إنه يعد الدليل العقلي إما قطعياً أو ظنياً راجحاً أو مرجوحاً، فإن كان قطعياً يؤخذ به لا لكونه عقلياً، بل لأنه قطعي. لهذا أنكر على أصحاب الدائرة العقلية تحيزهم التام نحو الدلالة العقلية على حساب السمع والبيان.

وأخذ يعدد - في هذا الإتجاه - أخطاء العقليين لتقديمهم العقل على النقل مطلقاً، إذ يرى أن هذا التقديم خطأ لا مبرر له، وأن جعل سبب التقديم متمثلاً في كونه عقلياً هو خطأ آخر، كما أن اعتبار الدليل العقلي قطعياً بإطلاق هو خطأ ثالث. فالصحيح عنده أن يقال بأن التقديم يعتمد على ما هو قطعي، وأن الدليل العقلي ليس قطعياً على الدوام، وبالتالي قد يُقدّم عليه الدليل السمعي إذا ما كان قطعياً. وهكذا يبطل القانون العقلي الذي يستند إليه العقليون في الترجيح والتقديم. بل وتبطل القسمة التي ذكروها ضمن هذا القانون، وهي أنه لا بد من تقديم الدليل

العقلي مطلقاً، أو الدليل السمعي مطلقاً، أو الجمع بين النقيضين العقلي والسمعي، أو رفع النقيضين. فبرأيه أن هناك قسماً آخر ليس من هذه الأصناف، وهو التقديم بحسب ما هو قطعي من غير حصر بأي من المصدرين المشار إليهما: العقل والبيان[22].

هذا ما قدّمه ابن تيمية من الناحية المبدئية، لكنه من الناحية الفعلية إلتزم بذات الإطلاق الذي إلتزم به نظراؤه العقليون، حيث لم يجرأ على تقديم الدلالة العقلية على البيانية؛ ما لم تكن الأولى بديهية وجدانية، أو مدعمة بدليل آخر مستمد إما من بعض مقاطع بيان الخطاب ذاته، أو من سيرة السلف وأقوالهم. فكلا الإعتبارين الأخيرين يشكلان العمود الفقري لنهجه البياني. فهو في إتّباعه لنهج السلف كثيراً ما يلجأ إلى أقوالهم، إلى الحد الذي لا يمانع من ممارسة التأويل أحياناً إتّباعاً لما كان عليه السلف الصالح خلال القرون الثلاثة الأولى للهجرة. أما إهتمامه بالدلالة البيانية فهو واضح من ممارسته لتفسير النصوص بعضها بالبعض الآخر، ومن ذلك تفسير القرآن بالقرآن، كتفسيره للصفات الإلهية من حيث الجمع بين دلالاتها الظاهرة وبين قوله تعالى: ﴿ليس كمثله شيء﴾ (الشورى/ 11)، وهي الطريقة التي تعود إلى طائفة من السلف كأحمد بن حنبل وغيره.

هكذا فإن ابن تيمية لا يعوّل - في الغالب - على العقل، ولا على غيره من الأدوات الخارجية، فعلى العكس إنه يجعل الدلالة العقلية محكومة بالدلالة البيانية. فالبيان هو معيار التمييز؛ تُقبل به الدلالة العقلية عند الإتفاق، وتُنكر به عند الإختلاف. كذلك أنه معيار التوجيه، إذ يرشد إلى الطرق المشروعة للممارسة العقلية، ويهدي إلى السبل المقبولة لتوظيفها في تأسيس الخطاب من الخارج. وهو أيضاً معيار الحكم؛ فبه يُحكَم على ما إذا كانت نتائج العقل صحيحة أو باطلة.

وبالتالي فإن اعتبارات القطع العقلي - في نظر ابن تيمية - تخضع لقرارات الدلالة البيانية. فالعقل تابع لهذه الدلالة وليس مستقلاً عنها. لهذا تذرع بأخطاء العقل الكثيرة ليبرر تقديم البيان عليه وترجيحه.

فبرأيه أن العقل يصيب ويخطئ، وفي بعض دلالاته ما يفيد القطع دون البعض الآخر، وليس الأمر كذلك بالنسبة إلى البيان، فهو واضح وقطعي ويرشد إلى الدلالات العقلية القطعية، ويميزها عن غيرها من الدلالات الظنية والوهمية.

وقد اعتبر ابن تيمية أن ما يعتقده العقليون من أن في الخطاب إحتمالات متعددة للمعنى؛ ما هو إلا وهم ذهني. فعلى رأيه أن الخطاب واضح تمام الوضوح؛ لا تعتريه الإحتمالات المخالفة. وإذا كان العقليون يوردون الإحتمالات العديدة الممكنة لمعنى النص تعويلاً على الدلالة العقلية التي يعدونها محكمة وقطعية لا تقبل الإحتمال.. فإنه على العكس منهم يعتبر الدلالة اللفظية للنص لا تقبل إلا معنى واحداً يفيد القطع، وأن الدلالة العقلية كما يعوّل عليها العقليون هي التي يصدق عليها الإحتمال والظن وكثرة الإمكانات دون أن تفضي إلى نتيجة محددة، بدلالة الإختلاف الملحوظ لدى أصحابها، فرغم أنهم يعدون هذه الدلالة قطعية، لكنهم يتناقضون فيما

يفيدون ويقولون حولها.

وعلى رأيه ان الظنون والإحتمالات ليست لازمة عن بيان النص، وإنما عن الممارسة العقلية المجردة ذاتها. مما يعني أن النص هو مصدر القطع الحقيقي لا العقل، وذلك إذا ما استثنينا البديهات العقلية المعروفة. وبالتالي يمكن القول إن هذا الإتجاه لا يملك ضابطاً يميز به الأدلة العقلية القطعية عن الوهمية والظنية؛ سوى اللجوء إلى ما يرشد إليه البيان الديني، دون اكتراث لما يفضي إليه الأمر من دور.

---

[1] درء تعارض العقل والنقل، ج1، ص20-22.

[2] درء تعارض العقل والنقل، ضمن الجزء الثاني.

[3] أبو الفرج بن الجوزي: دفع شبه التشبيه بأكف التنزيه، حققه وقدم له حسن السقاف، دار الإمام النووي، الطبعة الثالثة، 1413هـ-1992م، عمان- الاردن، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص194.

[4] مختصر الصواعق المرسلة، ص386-398.

[5] انظر: علي بن عبد الكافي السبكي: السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل، ومعه تكملة الرد على نونية ابن القيم بقلم محمد زاهد الكوثري، تقديم لجنة من علماء الازهر، مكتبة زهران، عن مكتبة يعسوب الدين الإلكترونية، ص136.

[6] مختصر الصواعق المرسلة، ص320-336.

[7] لاحظ الردود التي ذكرناها لإبن تيمية في كتابه: الرسالة التدمرية، ص90 وما بعدها. كما لاحظ: مجموع فتاوى ابن تيمية، ج3، القاعدة السابعة ضمن قواعد الخاتمة الجامعة.

[8] الرسالة التدمرية، ص118.

[9] درء تعارض العقل والنقل، ج1، ضمن الوجه الثاني من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

[10] المصدر السابق، ج1، ضمن الوجه العاشر من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

[11] نفس المصدر، ج1، ضمن الوجه السادس من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

[12] ابن أبي العز: شرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: والرؤية حق لأهل الجنة).

[13] شرح العقيدة الطحاوية، فقرة (قوله: ولا تثبت قدم الإسلام إلا على ظهر التسليم والإستسلام).

[14] المصدر السابق، فقرة (قوله: وهو مستغن عن العرش وما دونه، محيط بكل شيء وفوقه).

[15] درء تعارض العقل والنقل، ضمن الجزء الأول.

[16] درء تعارض العقل والنقل، ج1، ضمن الوجه السابع من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

[17] الرسالة التدمرية، ص93-94.

[18] درء تعارض العقل والنقل، ج7، ضمن فصل في رد ابن تيمية على الفلاسفة والكلاميين.

[19] مجموع فتاوى ابن تيمية، ج19، ضمن فصل إن الرسول بيّنَ جميع الدين.

[20] الرسالة التدمرية، ص94-95.

[21] درء تعارض العقل والنقل، ج1، ضمن الوجه الأول من وجوه الرد على أصحاب الدليل العقلي.

[22] درء تعارض العقل والنقل، نفس المعطيات السابقة.