Al-Dirasat Al-Islamiyyah (Islamabad) 27:3 (1992

العلم الضروري

عند الإمام ابن تيمية

د. عبدالحليم أحمدي

مقدمة:

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد وعلى آله وصحبه أجمعين وبعد :

فإن المشكلة التي نشأ عنها هذا البحث تتلخص في أن الإمام ابن تيمية – بخلاف غيره – يرى أن بعض قضايا العقيدة والدين ، منها قضية وجود الله مثلا ، ضرورية بديهية عند بعض الناس ، بينما هي نفسها نظرية تحتاج إلى النظر والاستدلال عند البعض الآخر منهم ، وذلك تمشيا مع ما عرف عنه من أن الأوليات والبديهيات ، أمور نسبية ، تختلف باختلاف الأشخاص .

ومن الطبيعي أن يثير ذلك تساؤلات عديدة مصحوبة بالاستغراب عند كل باحث عرف الإمام ابن تيمية فارسا عظيما في ميدان الدفاع عن العقيدة والدين بالأدلة والبراهين متخذا من الأوليات والبديهيات المشتركة بين الناس منطلقا لأدلته صاعدا منها إلى أهدافه ومبادئه في العقيدة .

ولقد أرجع الدكتور علي سامي النشار – ضمن دراسته لمناهج مفكري الإسلام عامة – نقد ابن تيمية للأوليات والبديهيات إلى أخذه هذا الموضوع من الشكاك والسوفسطائيين .

© Dr Muhammad Hamidullah Library, IIU, Islamabad. http://iri.iiu.edu.pk/

إلا أن ذلك لا يشبع فهم الباحث عن الحقيقة في تراث ابن تيمية ؛ إذ يظل التساؤل قائماً ، وهو إذا كان ابن تيمية لا يشترط اشتراك الناس في الأوليات والبديهيات فكيف يستدل بنفسه على قضايا العقيدة والدين ؟ ثم ما هي الدوافع التي تدفعه إلى القول بنسبية الأوليات والبديهيات وهو ليس من الشكاك والسوفسطائيين القائلين بنسبية المعرفة باتفاق العلماء ؟ كما أن نقد الأوليات والبديهيات لا يخدم قضية الدين ككل ؛ إذ يؤكد الفطرة المشتركة بين الناس عند الإمام ابن تيمية نفسه .

وهكذا نشأت عندي فكرة هذا البحث فبدأت أولا بدراسة معنى العلم الضروري (الذي يعتبر الأوليات والبديهيات من أقوى أنواعه) عند الإمام ابن تيمية ، وقد أدى بي ذلك إلى دراسة العلم الضروري عند العلماء السابقين له وذلك لأمرين : أحد هما : أن هؤلاء العلماء هم الذين يناقشهم ابن تيمية في هذا الموضوع ويردّ على رأيهم .

وثانيهما : استخلاص معنى هذا المصطلح ومفهومه من خلال مناقشاته معهم .

وبعد تعريف العلم الضروري عند الإمام ابن تيمية ومخالفيه، أوضحت نقده للأوليات والبديهيات مبيّنا أن ذلك لا يعني إنكاره لقضايا يشترك فيها البشر ، وأخيرا شرحت الدوافع التي دفعته إلى نقد الأوليات والبديهيات مقارنا بينه وبين غيره من المفكرين الكبار في تراثنا .

والله أسأل أن يوفقنا جميعا لمايحبه ويرضاه .

معني العلم ا لضروري

١- معنى العلم :

قال لسان العرب (١) : « والعلم نقيض الجهل » ، وفي المعجم الوسيط (٢) : « العلم إدراك الشيء بحقيقته واليقين .... » وقال معجم مقاييس اللغة (٣) « علم ، العين واللام والميم أصل صحيح واحد ، يدل على أثر بالشيء يتيمز به عن غيره ».

وقد شرح أبو البقاء معنى العلم في كلياته فقال : (٤).

« واختلفوا في أن تصور ماهية العلم هو ضروري ، أو نظري يعسر تحديده ، أو نظري غير عسير ».

وإلى الأول ذهب الإمام الرازي ، وإلى الثاني ذهب إمام الحرمين والغزالي ، والثالث هو الأصح ... لكن اختلفوا في تعريفه فتارة عرّفوه بأنه معرفة المعلوم على ما هو به ، هذا عند أهل السنة ، وهو علم المخلوقين ، وأما علم الخالق فهو الإحاطة والخبر على ما هو به .

وتارة بأنه إثبات المعلوم على ما هو به ، وما يعلم به الشيء .....

وأحسن ما قيل في الكشف عن ماهية العلم : هو أنه صفة يتجلى بها المذكور لمن قامت هي به ، فالمذكور يتناول الموجود والمعدوم ، والممكن والمستحيل ، والمفرد والمركب ، والكلي والجزئي ، وخرج بالتجلي الظن والجهل المركب وإعتقاد المقلد المصيب أيضا (إذ التجلي الانكشاف التام) .

وأصح الحدود عند المحققين من الحكماء وبعض المتكلمين هو الصورة الحاصلة من الشيء عند العقل ... » (٥).

« والمعنى الحقيقى للفظ العلم هو الإدراك ، ولهذا المعنى متعلق وهو المعلوم ، وله تابع في الحصول يكون وسيلة إليه في

البقاء، وهو المَلَكة ، فأطلق لفظ العلم على كل منها إما حقيقة عرفية أو اصطلاحية ، أو مجازا مشهورا »(٦).

العلم والمعرفة:

وقد فرق بعض العلماء بين العلم والمعرفة في اللفظ والمعنى ، أما في المعنى فإن فعل العلم يحتاج أو يتعدى إلى مفعولين بخلاف فعل المعرفة ، والأول مثل قوله تعالى : ﴿ **فإن علمتموهن مؤمنات**﴾(٧). وأما الثاني فمثل قوله تعالى : ﴿ **يعرفونه كما يعرفون أبناءهم** ﴾ (٨) .

فإذا وقع العلم على مفعول واحد ، كان بمعنى المعرفة ، مثل قوله تعالى : ﴿ **وآخرين من دونهم لا تعلمونهم ، الله يعلمهم** ﴾ (٩) .

أما الفرق بينهما في المعنى « فالعلم يقال لإدراك الكلي والمركب ، والمعرفة تقال لإدراك الجزئي والبسيط ، ومن هنا يقال : عرفت الله دون علمته » (١٠) .

وذكر ابن قيم الجوزية فروقا كثيرة بين العلم والمعرفة منها : أن المعرفة تتعلق بذات الشيء ، والعلم يتعلق بأحواله ، فتقول : عرفت أباك وعلمته صالحا عالما (١١) . ولذلك جاء الأمر في القرآن بالعلم دون المعرفة كقوله تعالى : ﴿ **فاعلم أنه لا إله إلا الله** ﴾ (١٢).

وقوله : ﴿ **واعلموا أن الله شديد العقاب** ﴾ (١٣) وقوله : ﴿**فاعلموا أنما أنزل بعلم الله**﴾ (١٤).

فالمعرفة : حضور صورة الشيء ومثاله العلمي في النفس ، والعلم ، حضور أحواله وصفاته ، ونسبتها إليه ، فالمعرفة تشبه التصور ، والعلم يشبه التصديق » (١٥) .

وإذا كان هناك من فرّق بين العلم والمعرفة ، فإن هناك من لم

يفرّق ، واستخدم هذا مكان تلك ، ففي معجم متن اللغة(١٦) : «علّمه علما ، عرفه حق المعرفة ، وعلم الأمر : أتقنه ».

ويقول الباقلاني (١٧) : « فإن قال قائل : ما حدّ العلم عندكم ؟ قلنا : حده أنه معرفة المعلوم على ما هو به ؛ والدليل على ذلك ، أن هذا الحد يحصره على معناه ، ولا يدخل فيه ما ليس منه ، ولا يخرج منه شيئا هو منه ..... ».

وقد ثبت أن كل علم تعلق بمعلوم فإنه معرفة له ، وكل معرفة لمعلوم فإنها علم به ، فوجب توثيق الحد الذي حددنا به العلم وجعلناه تفسيرا لمعنى وصفه بأنه علم .... فإن قال قائل : فلِم رغبتم عن القول بأنه معرفة الشيء على ما هو به إلى القول بأنه معرفة المعلوم على ما هو به ؟.

قيل : لما قام من الدليل على أن المعلوم يكون شيئا وما ليس بشيء ، ولأن المعدوم معلوم ، وليس بشيء ولا موجود ، فلو قلنا : حده أنه معرفة الشيء على ما هو به ، لخرج العلم بما ليس بشيء من المعلومات المعدومات عن أن يكون علما وذلك مفسد له فوجب صحة ما قلناه .

واستخدمهما ابن سينا مترادفين فقال (١٨) : «كل معرفة وعلم فإما تصور وإما تصديق » .

٢– تقسيم العلم :

والظاهر أن المتصوفة وعلماء اللغة هم الذين اشتغلوا بالتفرقة بين العلم والمعرفة دون المتكلمين والمناطقة الذين يناقشهم ابن تيمية في موضوع البحث والذين يقسمون العلم أو المعرفة – كما رأينا عند ابن سينا – إلى التصور والتصديق .

والتصور هو العلم الأول كما يقول ابن سينا (١٩). وأما التصديق فيأتي بعد ذلك ، يقول الغزالي (٢٠) : ينقسم العلم إلى

التصورات والتصديقات ، أما التصور فهو إدراك الذوات التي يدل عليها بالعبارات المفردة ، على سبيل التفهيم والتحقيق ، كإدراك المعنى بلفظ الجسم والشجر والملك والجن والروح وأمثاله .

وأما التصديق فكعلمك بأن العالم حادث ، والطاعة يثاب عليها ، والمعصية يعاقب عليها (٢١) ... الخ .

وقد عرّف العلماء القضية بأنها قول يحتمل الصدق والكذب لذاته (أي بغضّ النظر عن قائله) .

وقال الجرجاني (٢٢) : «القضية قول يصح أن يقال لقائله إنه صادق أو كاذب فيه ».

وقال ابن سينا (٢٣) : « إن القضية والخبر ، هو كل قول فيه نسبة بين شيئين ، بحيث يتبعه حكم صدق أو كذب » .

وقال البعض (٢٤) : كل قول مقطوع به من قولك (هو كذا) أو(ليس بكذا) يقال له قضية ، ومن هذا يقال : قضية صادقة، وقضية كاذبة .

وفي الحقيقة فإن المركب التام المحتمل للصدق والكذب ، يسمى من حيث اشتماله على الحكم ، قضية ، ومن حيث احتماله الصدق والكذب خبرا ، ومن حيث إفادته الحكم ، إخبارا ، ومن حيث كونه جزءا من الدليل ، مقدمة ، ومن حيث يحصل من الدليل، نتيجة ، ومن حيث يقع في العلم ويسأل عنه ، مسألة ، فالذات واحدة ، واختلافات العبارات باختلاف الاعتبارات (٢٥) .

٣- معنى ا لضروري :

الـضروري من الضرر « وهو الضيق وسوء الحال ومكان ذو ضرر أي ذو ضيق ، ولعله الأصل في المعنى والمكان الضيق شفا الكهف » .

« والضرورة : الحاجة وجمعها ضرورات .... »(٢٦) .

وقال الجرجاني (٢٧) : « الضرورة مشتقة من الضرر وهو النازل مما لا مدفع له ».

وفي المعجم الوسيط (٢٨) : « الضرر ما كان من سوء حال أوفقرأوشدة في بدن وفي التنزيل العزيز:﴿ **مسّناوأهلناالضّر....**﴾ (٢٩) ، و﴿ **وأيوب إذ نادى ربه أني مسّني الضّر وأنت أرحم الراحمين** ﴾(٣٠) .

والضرورة : الحاجة والشدة لا مدفع لها ....

« والضروري كل ما تمس إليه الحاجة ، وكل ما ليس منه بد» وهو خلاف الكمالي .

وقال الباقلاني : (٣١) « وقد يوصف العلم وغيره من الأجناس بأنه ضرورة على معنى أن العالم به محتاج إليه ، لأن الضرورة في اللغة تكون بمعنى الحاجة ، يدل على ذلك قولهم : فلان مضطر إلى تكفف الناس وسؤالهم ، يعدون أنه محتاج إلى ذلك ، ومنه قوله تعالى : ﴿ **فمن اضطر غير باغ ولا عاد** ﴾ وقوله ﴿ **إلا ما اضطررتم إليه** ﴾ وهو الذي يريده المسلمون بقولهم إن المضطر إلى أكل الميتة قد أبيح له أكلها ، يعدون به المحتاج إلى ذلك ، فكل محتاج إلى علم أوغيره من الأجناس فهو مضطر إلى ما احتاج إليه .

وحقيقة وصف العلم بذلك في اللغة أنه مما أكره العالم به على وجوده ؛ لأن الاضطرار في اللغة هو الحمل والإكراه ، وهو الإلجاء ، وكل هذه الألفاظ بمعنى واحد ، فلا فرق عند المتكلمين بين قول القائل : اضطره السلطان إلى تسليم ماله ، وبيع عقاره ، وبين قوله : أكرهه على ذلك ، وحمله عليه ، وألجأه إليه .

فالجواب بما وصفناه أن يكون ما قلنا هو معنى وصف العلم وغيره بأنه ضرورة .

معنى العلم الضروري:

وإذا كان العلم ينقسم إلى التصور والتصديق ، فإن كلا منهما ينقسم إلى ما يدرك أولا من غير طلب وتأمل ، وإلى ما لا يحصل إلا بالطلب ، أما الذ ي يتصور من غير طلب فكالموجود والشيء وأمثالهما ، وأما الذي يتحصل بالطلب فكمعرفة حقيقة الروح والملك والجن وتصور الأمور الخفية ذواتها .

أما الذي يدرك بالتأمل من التصديقات فكالتصديق بحدوث العالم وحشر الأجساد ... الخ .

وأما التصديق المعلوم أولا فكالحكم بأن الاثنين أكثر من واحد وأن الأشياء المساوية لشيء واحد متساوية .

ويضاف إليه الحسبات والمقبولات وجملة من العلوم التي تشتمل النفوس عليها من غير سبق طلب وتأمل فيها (٣٢).

ولذلك قسم العلماء العلم – تصورا كان أو تصديقا – إلى الضروري والنظرى ؛ إذ يقول الباقلاني : (٣٣).

« فإن قال قائل : فعلى كم وجه تنقسم علوم المخلوقين ؟ .

قيل له : على قسمين : قسم منها علم ضرورة ، والثانى منها علم نظر واستدلال .

ثم يعرف الضروري فيقول : (٣٤)

« فإن قال قائل : فما معنى وصفكم للضروري منها بأنه ضروري على مواضعة المتكلمين ؟ قيل له : معنى ذلك أنه علم يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه الخروج * عنه ولا الانفكاك منه ولا يتهيأ له الشك في متعلقه ولا ارتياب به .....

« وأما النظري فيقول عنه : (٣٥) مرادنا بذلك أنه علم يقع بعقب استدلال وتفكر ، في حال المنظور فيه ، أو تذكر نظر فيه ، فكل ما احتاج من العلوم إلى تقدم الفكر فيه والرؤية ، وتأمل حال

المعلوم ، فهو الموصوف بقولنا : علم نظري » .

ويوضح الباقلاني الأمر فيقول : (٣٦).

« وقد يجعل مكان هذه الألفاظ أن تقول إن العلم النظري هو ما بني على علم الضرورة والحس ، أو على ما بني العلم بصحته عليهما » .

وإلى هنا يتضح لنا تقسيم الباقلاني العلم إلى قسمين : ضروري ونظري ، كما رأينا إلا أنه يضيف بعد ذلك نوعا آخر ، نقله عنه غيره من العلماء فيما بعد ، كما سيأتي ، وهو العلم الكسبي إذ يقول : (٣٧).

« ومعنى قولنا في هذا العلم إنه كسبي ، أنه مما وجد بالعالم، وله عليه قدرة محدثة » .

ويفرق شرح المواقف بين الكسبي والنظري فيقول : (٣٨).

والكسبي يقابل الضروري ، فهو العلم المقدور تحصيله بالقدرة الحادثة ، وأما النظري فهو ما يتضمنه النظر الصحيح ، هذه عبارة القاضي ...

« فمن يرى أن الكسب لا يمكن إلا بالنظر ، لأنه لا طريق لنا إلى العلم مقدورا سواه، فإن الإلهام والتعليم غير مقدورين لنا بلا شبهة ، وكذلك التصفية لاحتياجها إلى مجاهدات قلما يفي بها مزاج .

ولا معنى لكون العلم كسبيا مقدورا ، سوى أن طريقه مقدور ، فهو أي النظري عنده الكسبي ، وتعريفهما متلازمان ، فإن كل علم مقد ور لنا يتضمنه النظر الصحيح ، وكل ما يتضمنه النظر الصحيح فهو مقد ور لنا .

ومن يرى جواز الكسب بغيره ، بناء على أنه يجوز أن يكون هناك طريق آخر ، مقد ور لنا وإن لم نطلع عليه ، جعله أخصّ

بحسب المفهوم من الكسبي » .

ثم يضيف مؤكّداً أن النظري يلازم الكسبي فيقول : (٣٩)

« لكنه أي النظر يلازمه أي الكسبي عادة بالاتفاق من الفريقين » .

ولعل هذا التلازم هو الذي حدا بالباقلاني أن يقول بثنائية التقسيم من البداية ثم يذكر الكسبي في مقام الإشارة فقط ، مما يؤذن بالقول بأن العلماء جعلوهما (الكسبي والنظري) واحدا في الأغلب إزاء الضروري .

ولهذا فإن الجوينى ، كما سنرى بعد قليل ، يذكر كلمة «الكسبى » بدل النظرى .

أما أقسام العلم الضروري فيشرحه الباقلاني بقوله : (٤٠)

« فإن قال قائل : فمن كم وجه يقع العلم بالمعلوم إذا كان ضرورة ؟ قيل له : من ستة طرق ، فمنها الحواس الخمس ، وهي حاسة البصر ، وحاسة السمع ، وحاسة الذوق ، وحاسة الشم ، وحاسة اللمس ... الخ وبعد أن يذكر وظيفة كل هذه الحواس والفرق بينها يضيف: (٤١)

« والضرب السادس منها : ضرورة تخترع في النفس ابتداء، من غير أن تكون موجودة ببعض هذه الحواس – كعلم الإنسان بوجود نفسه ، وما يجده فيها من الصحة والسقم واللذة والألم ، والغم ، والفرح ، والقدرة والعجز ، والإرادة والكراهة ، والإدراك والغي وغير ذلك مما يحدث في نفسه مما يدركه الحي إذا وجد به ، ومنه أيضا العلم الواقع بقصد المتكلم إلى ما يقصد ، ومن يقصده بخطابه دون غيره ، وأنه قاصد إلى اكتساب ما يوجد به من ضروب مقد وراته من الكلام وغيره .

ومنه أيضا العلم بأن الأجسام متى كانت موجودة ، فلا بد من أن تكون مجتمعة متماسة الأبعاد أو مفترقة متباينة ، وأن الخبر

عن وجود الشيء ، وأنه على بعض الأوصاف، لا بد أن يكون صدقا أو كذبا ، وأن الخبرين المتضاد مخبرهما ، لا يجوز أن يكون جميعا صدقا أو كذبا ، وما جرى مجرى ذلك من الأمور المنقسمة في العقل إلى أمرين لا واسطة بينهما .

ومنه أيضا العلم بخجل الخجل ووجل الوجل ، والعلم بالشجاعة والجبن ، والبر والعقوق ، والتحية والاستهزاء ، الواقع عند مشاهدة الأمارات .

ومنه أيضا العلم المخترع في النفس بما تواتر الخبر عن كونه ، واستفاض عن وجوده – نحو العلم الواقع عند اخبار المخبرين عن الصين وخراسان وفارس كرمان ، وعن ظهور موسى وعيسى ومحمد ، صلى الله عليه وسلم وعلى جميع النبيين .

والخبر عن الوقائع والفتن والممالك والدول ، وغير ذلك من الأمور الحاصل الخبر عنها من قوم قطع العذر نقلهم ووجب العلم عند خبرهم .

فكل هذه العلوم الواقعة لنا بالمعلومات التي وصفناها توجد مخترعة في النفس وجدت الحواس وما يوجد بها من الإدراكات ، أو لم توجد ، سوى العلم الواقع عند الخبر المتواتر ، والعلم بخجل الخجل ووجل الوجل ، وقصد القاصد إلى من يقصده وما يقصده بكلامه ، فإنه وما جرى مجراه ، في وقتنا هذا مضمن بوجود الإدراك للخبر عن المعلوم ومشاهدة الأمارات التي عند مشاهدتها يقع العلم بما ذكرناه .

وقد يصح أن يخترع الله العلم بوجود المخبر عنه من غير سماع عنه في الزمن الذي يصح فيه خرق العادات وإظهار المعجزات وخروج الأمور عما هي عليه في العادة .

أما إمام الحرمين الجويني فيقسم العلم الإنساني (العلم

الحادث) إلى ثلاثة أقسام : الـضروري والبديهي والكسبي إلا أنه يعود فيقول : (٤٢) « وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثاني » .

فلنستمع إليه يقول : (٤٣) والعلم الحادث ينقسم إلى : الـضروري والبديهي والكسبي ، فالـضروري هو العلم الحادث غير المقدور للعبد مع الاقتران بضرر أو حاجة .

والبديهي كالـضروري غير أنه لا يقترن بضرر ولا حاجة ، وقد يسمى كل واحد من هذين القسمين باسم الثاني ، ومن حكم الـضروري في مستقر العادة أن يتوالى فلا يتأتى الانفكاك عنه والتشكك فيه ، وذلك كالعلم بالمدركات ، وعلم المرء بنفسه ، والعلم باستحالة اجتماع المتضادات ونحوها ، والعلم الكسبي هو العلم الحادث المقدور بالقدرة الحادثة . ثم كل علم كسبي نظري ، وهو الذي يتضمنه النظر الصحيح في الدليل .

هذا ما استمرت به العادة ، وفي المقدور أحداث علم ، وأحداث القدرة عليه من غير تقديـم نظر ، ولكن العادة مستمرة على أن كل علم كسبي نظري .

وما يراه كل منهما يراه القاضي عبد الجبار من المعتزلة ، فهو يعرف الـضروري بقوله (٤٤) « العلم الذي يحصل فينا لا من قبلنا ولا يمكننا نفيه عن النفس بوجه من الوجوه » .

ثم يشرح أقسام الـضروري (٤٥) بما لا يختلف كثيرا عما ذُكر سابقا ، ثم يعقد فصلا يبين فيه أن الإيمان بالله ليس من العلم الـضروري ، وإنما هو من العلم النظري ، أو الكسبي ، وهذا هو رأي عامة علماء الكلام (٤٦).

التعقيب والمناقشة :

هذا هو العلم الـضروري عند علماء الكلام السابقين لابن

تيمية ، والتعريفات التي يذكرونها للضروري متشابهة ؛ فما يلزم نفس المخلوق ، ولا يشك فيه ، لا يختلف كثيرا عما لا يمكنه نفيه عن نفسه ، وتعريف الضروري بما هو غير مقدور للعبد ، يتفق مع ما يقابله من العلم النظري أو الكسبي ، وهو ما كان في مقدور العبد أن يكسبه .

و العلم الضرورى عند علماء الكلام – كما هو واضح من النصوص التي نقلناها – يشمل البديهي والأولي والحسيات والوجدانيات ؛ إذ أنها جميعا تندرج تحت تعريف ما يلزم نفس المخلوق ولا يشك فيه .

وهنا نلاحظ :

١– من المعروف أن المنطقيين وعلماء الكلام من خصوم الإمام ابن تيمية انشغلوا أكثر ما انشغلوا بالبراهين وطرق الإستدلال وإقناع الخصم ؛ ولهذا كان تقسيمهم للعلم إلى الضروري والنظري وسيلة للفصل بين قضايا يشترك فيها الناس على اختلاف مذاهبهم ، وأخرى يختلفون فيها ، فيحاول كل فريق – عن طريق النظر – إثبات أنها تنتهي إلى أو ضد ما يتفقون عليه حسب مذاهبهم .

وبالتالي فإن المقصود بكلمة « المخلوق » في تعريف : العلم الضروري هو الجنس – كما هو العادة في التعريفات –أي ما يلزم جنس البشر ، وبالتالي لا يحتاج إلى الاستدلال ؛ لاشتراك الجميع فيه وقبولهم به .

أما ما يلزم هذا الفرد أو ذاك فقط ، فهو يخصه ، ولا يكون ملزما للآخرين ، وبالتالي لا يكون ضروريا وإن لم يكسبه صاحبه عن طريق النظر والاستدلال ، ولم يحتج في معرفته إليهما ؛ ذلك لأن غيره لا يكسبه دونهما ، ويحتاج إليهما في معرفته ، وهذه النقطة ذات أهمية خاصة لهذا البحث كما سيأتي فيما بعد .

٢- إذا كان العلم الضروري عند علماء الكلام يشمل الحسيات والبديهيات والأوليات ، فإن هناك من شك في كل ذلك مثل الشكاك واللا أدريين والسوفسطائيين .... الخ ومن الطبيعي ألا يكون الإمام ابن تيمية من هؤلاء . كما أن هناك من شك في الحسيات من المفكرين والفلاسفة وهو ما يسمى بالشك المنهجي ، ولكنهم عادوا جميعا إلى الثقة فيها ، وذلك مثل الإمام الغزالي والفيلسوف الفرنسي الشهير ديكارت ...

٣- وأقوى أنواع العلم الضروري : الأوليات والبديهيات ، ذلك لأنها أمور فطرية غير مكتسبة ، فقضية أن الشيء الواحد لا يكون موجودا في مكانين مختلفين في وقت واحد مثلا ، قضية أولية فطرية بديهية ، لا يحتاج إلى الكسب والنظر ، وعلى ذلك فإن توجيه النقد للأوليات والبديهيات كما يفعل الإمام ابن تيمية يعد -في الحقيقة- نقدا للمعرفة كلها .

العلم الضروري عند ابن تيمية:

ويستعرض ابن تيمية أقوال العلماء ومذاهبم في المقصود بالضروري فيقول (٤٧) : « إن لفظ «الضرورة » فيه إجمال ، فقد يراد به ما يضطر إليه الإنسان من المعلومات الظاهرة المشتركة بين الناس ، وقد يراد به ما يحصل في نفسه بدون كسبه ، وقد يراد به ما لا يقبل الشك ، وقد يراد به ما يلزم نفس الإنسان لزوما لا يمكن الانفكاك عنه ».

ثم يقول (٤٨) : وما ذكره ابن حزم من أن العلم قد يحصل في القلب لا عن ضرورة ولا نظر ، ورده على من يحصره في النوعين ، فمثل هذا قد يكون النزاع فيه لفظيا ؛ وذلك أن نافي الحصر قد يريد بالضرورة ما كان عن ضرورة حس ، وأولئك يجعلون ما يحصل من العلم الضروري بالحس أحد أنواع العلم

الـضروري ، وقد يريد بالضرورة ما يضطر إليه الإنسان بد ون نظر في تصوره .

وأولئك يريدون بالعلم الـضروري والبديهي ما اضطر إليه الإنسان إذا تصور طرفيه ، سواء كان ذلك التصور ضروريا أو لم يكن ، بل كثير من الناس يقول : إن جميع العلوم ضرورية باعتبار أسبابها ؛ فإن العلم الحاصل بالنظر والكسب والاستدلال هو بعد حصول أسبابه ضروري ، يضطر إليه الإنسان ، وهذا اختيار أبي المعالي وغيره .

« وأيضا فمن الناس من يقول : العلوم الـضرورية والبديهية يشترك فيها عامة العقلاء ، ويجعل ما يختص به بعضهم ليس من هذا القسم . ومنهم من يسمى كل ما اضطر إليه الإنسان و.... ضروريا وبديهيا ، وإن كان ذلك مختصا بنوع من الناس ، كما يختص بالأنبياء والأولياء وأهل الفراسة والإلهام .

وعلى هذا فالعلم الحاصل بتيسير الله تعالى وهدايته وإلهامه ، وجعله له في قلب العبد بدون استدلال ، يسميه هؤلاء علما ضروريا . وإن كان ابن حزم وأمثاله لا يسمونه ضروريا .

ومن حد الـضروري بأنه العلم الذي يلزم نفس العبد لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه ، جعل هذا كله ضروريا » .

التعقيب :

وبقراءة هذه النصوص قراءة متأنية يمكن أن نستخلص الآتي:

١- يرى ابن تيمية أن العلماء مختلفون في معنى الـضروري أو العلم الـضروري ، وقد تدل هذه النصوص من خلال استعراض تعريف العلماء للضروري أن هذا الاختلاف لا يكاد يضبط فإن هناك مفاهيم وتعريفات متناقضة ، ولكل منها أفراد أو صدقات

مختلفة عن الآخر فهناك من يشترط اشتراك الناس في كون العلم ضروريا ويترتب على ذلك طبعاً أن ما يختص من العلوم طائفة واحدة فقط لا يكون ضرورياً وبالتالي فإن الوحي والإلهام وما يختص أهل الفراسة والإلهام لا تكون علوما ضرورية .

وإزاء ذلك من لا يشترط اشتراك الناس في كون العلم ضروريا فتكون هذه العلوم ضرورية عند هم ، وهؤلاء يعرفون الضروري بأنه العلم الذي يلزم نفس العبد لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه .

وظاهر كلام ابن تيمية أن هذا التعريف يختلف أن يتناقض مع من يشترط اشتراك الناس في كون العلم ضروريا ويترتب على قبول كل منهما نتائج مختلفة كما رأينا .

فإذا كان الأمر كذلك فما هو التعريف الذي يأخذ به ابن تيمية ؟.

يقول ابن تيمية في نقض المنطق (٤٩) : « ..... إن طريق أهل الكلام تقسيم العلوم إلى ضروري وكسبي ، أو بديهي نظري ، فالنظري الكسبي : لا بد أن يرد إلى مقدمات ضرورية أو بديهية فتلك لا تحتاج إلى دليل ، وإلا لزم الدور أو التسلسل .

والعلم الضروري هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه فالمرجع في كونه ضروريا إلى أنه يعجز عن دفعه عن نفسه .... ».

هذا ما يذكره الإمام ابن تيمية في نقض المنطق وهو تقسيم العلم إلى الضروري والنظري ثم تعريف الضروي بأنه ما يلزم نفس المخلوق .

ويلاحظ أنه يذكرهذاالتعريف بناء على تقسيم العلم إلى الضروري والنظري –دون أن ينقده وقد رأينا ابن تيمية وهو

يستعرض تعريفات الضروري يذكر هذا التعريف في تقابل مع تعريف ما يشترك فيه الناس ، فهل يعترف ويسلم ابن تيمية لخصومه بهذا التعريف أم يختار تعريفا آخر ؟.

وللإجابة عن ذلك نرجع إلى درء تعارض العقل والنقل ومجموع الفتاوى ؛ إذ يذكر فيهما قصة واحدة تدل على اختياره لهذا التعريف فيقول في مجموع الفتاوى :(٥٠) «وهذا حال أئمة المسلمين وسلف الأمة ، وحملة الحجة ، فإنهم يخبرون بما عندهم من اليقين والطمأنينة والعلم الضروري ، كما في الحكاية المحفوظة عن « نجم الدين الكبري » لما دخل عليه متكلمان ؛ أحدهما : أبو عبد الله الرازي ، والآخر : من متكلمي المعتزلة ، وقالا : يا شيخ ، بلَغنا : أنك تعلم علم اليقين ، فقال : نعم ، أنا أعلم علم اليقين ، فقالا : كيف يمكن ذلك ، ونحن من أول النهار إلى الساعة نتناظر ، فلم يقدر أحدنا أن يقيم على الآخر دليلا ؟ – وأظن الحكاية في تثبيت الإسلام – فقال : ما أدري ما تقولان ، ولكن أنا أعلم علم اليقين ، فقالا : صف لنا علم اليقين ، فقال : علم اليقين – عندنا – واردات ترد على النفوس ، تعجز النفوس عن ردّها ، فجعلا يقولان: وارادت ترد على النفوس تعجزالنفوس عن ردها ؟ ويستحسنان هذا الجواب .

وذلك لأن طريق أهل الكلام تقسيم العلوم إلى ضروري وكسبي ، أو بديهي ونظري .

فالنظري الكسبي : لا بد أن يرد إلى مقدمات ضرورية أو بديهية فتلك لا تحتاج إلى دليل ، وإلا لزم الدور أو التسلسل ، والعلم الضروري : هو الذي يلزم نفس المخلوق لزوما لا يمكنه الانفكاك عنه، فالمرجع في كونه ضروريا إلى أنه يعجز دفعه عن نفسه .

فأخبر الشيخ : أن علومهم ضرورية ، وأنها ترد على النفوس

على وجه تعجز عن دفعه ، فقالا له : ما الطريق إلى ذلك ؟ فقال : تتركان ما أنتما فيه ، وتسلكان ما أمركما الله به من الذكر والعبادة ، فقال الرازي : أنا مشغول عن هذا . وقال المعتزلي : أنا قد احترق قلبى بالشبهات ، وأحب هذه الواردات ، فلزم الشيخ مدة ، ثم خرج من محل عبادته، وهو يقوله : والله يا سيدي ، ما الحق إلا فيما يقوله هؤلاء المشبهة – يعني : المثبتين للصفات ؛ فإن المعتزلة يسمون الصفاتية مشبهة – ويذكر ابن تيمية القصة نفسها في درء تعارض العقل والنقل (٥١) : « وكذلك يقول كثير من شيوخ أهل المعرفة لكثير من أهل النظر : إن علمنا ضروري ، كما في الحكاية المعروفة التي ذكرها أبو العباس أحمد بن محمد بن خلف المقدسي .

ورأيتها بخطه عن الشيخ أحمد الحيوقي المعروف بالكبري ، قال : دخل عليّ فخر الدين الرازي ، ورجل آخر من المعتزلة ، كبير فيهم ، فقالا : يا شيخ ، بلَغنا أنك تعلم علم اليقين ، ونحن نتناظر من وقت كذا إلى وقت كذا ، وكلما أقام حجة أبطلتها ، وكلما أقمت حجة أبطلها – فقلت : ما أدري ما تقولان ، ولكن أنا أعلم علم اليقين ، فقالا : فبين لنا ما هذا اليقين ؟ فقلت : واردات ترد على النفوس ، تعجز النفوس عن ردّها ، فجعلا يرددان هذا الكلام ، ويقولان : وارادات ترد على النفوس ، تعجز عن ردها .

وتعجبا من هذا الجواب ؛ لأنه رحمه الله بيّن أن ذلك من العلوم الضرورية التي تلزم القلب لزوما لا يمكنه مع ذلك دفعها . ثم قالا له : كيف الطريق إلى هذه الواردات ؟ فقال لهما : بأن تسلكا طريقتنا التي نأمركم بها فاعتذر الرازي بما له من الموانع . وأما المعتزلي فقال : أنا محتاج إلى هذه الواردات ؛ فإن الشبهات قد أحرقت قلبي ، فأمره الشيخ بما يفعله من العبادة والذكر وما يتبع ذلك ، ففتح الله عليه بهذه الواردات .

التعقيب والمناقشة :

وبعد ذكر هذه النصوص للإمام ابن تيمية من مختلف كتبه، وأشهر مراجعه ، نستطيع أن نقول إن الإمام ابن تيمية لا يختلف مع علماء الكلام والمنطقيين في تعريف العلم الضروري وذلك للآتي :

١- إنه يذكر تقسيم العلم وتعريف العلم الضروري عندهم أكثر من مرة - كما رأينا - دون أن ينقد ذلك أو يعقب عليه ، وهذا خلاف العادة عند وجود الخلاف ولا سيما في المناقشات والمناظرات كما هو معروف .

٢- إنه إذ يستعرض تعريفات العلم الضروري ، يرى أن هناك من يشترط اشتراك الناس جميعا في تعريف الضروري وبالتالي فالإلهام والفراسة لا يعتبران علمان ضروريان عندهم .

ثم يذكر ما يراه رأياً مخالفا لذلك فيقول : إن هناك من عرف العلم الضروري بما يلزم نفس العبد بحيث لا ينفك عنه ، وعلى هذا يدخل الفراسة والإلهام في العلم الضروري .

والإمام ابن تيمية يرى أن الإلهام علم ضروري ، وهذا دليل على اختياره لتعريف علماء الكلام والمناطقة ، ونبذه لما ذكره سابقا في تقابل معه وهو : ما يشترك فيه الناس .... الخ .

٣- يختلف الإمام ابن تيمية ، مع خصومه حول ضرورية أو عدم ضرورية بعض القضايا ، وقبول مبدأ المناقشة حول دخول أو عدم دخول فرد من الأفراد مصداقات فى التعريف ، فرع الاتفاق على التعريف الذي لو لم يكن في ذاته مقبولا لدى الخصم لما احتاج في دخول بعض الأفراد أو عدم دخولها إلى أية مناقشة ، أو ذكر أسباب أخرى يسهب فيها الإمام ابن تيمية كما سيأتي (٥٢) .

٤- إن القصة التي سردناها على لسانه لا تنفي ما

ذكرناه بل تؤكده (٥٣) .

وإذا كان كل من الإمام ابن تيمية وخصومه من المنطقيين يعرّفون العلم الـضروري بقولهم : هو ما يلزم نفس المخلوق .....

فإن كلا من الطرفين يختلفان بعد ذلك :

فبينما يرى المنطقيون كما هو معروف عنهم عند الباحثين في المنطق ، أن العلم الـضروري أو العلم اليقيني لا يختلف فيه الناس، ولا يجوز الخلاف فيه .

يرى الإمام ابن تيمية أن العلم الـضروري أو العلم اليقيني يمكن أن يختلف فيه الناس مع كونه ضروريا ، كما هو واضح من القصة نفسها التي نقلناها عنه .

فلا يشترط عدم الاختلاف فقد تكون القضية أو العلم ضروريا مع اختلاف الناس فيه (٥٤) .

وبناء على هذا الفهم سمّى الإمام ابن تيمية على لسان صاحبه العلم الـضروري بالعلم اليقيني تارة ، وبالطمأنينة تارة أخرى، ومن الطبيعي أن يختلف الناس في الحصول على اليقين والطمأنينة ، فما يوجب الطمأنينة عند زيد قد لا يثير غير الشك والريب عند عمرو (٥٥) .

ومما يؤكد ذلك أن طريق الحصول على العلم الـضروري عند الإمام ابن تيمية – كما ذُكر في هذه القصة – هو العبادة والزهد ، ومن الطبيعي أن العبادة أو الزهد لا يؤدّي دائما وبكل الناس إلى العلم الـضروري ، وإنما قد يؤدي إلى مزيد من الطمأنينة والإيمان عند بعض الناس .

– فإذا ما ذهبنا قُدما باحثين عن السبب الذي يجعل كلاً من الطرفين يختلفان هذا الاختلاف ، على الرغم من اشتراكهما في التعريف ، لا نـجـد إلا تـفـسيـرا واحدا وهو أن كلمة : « العبد » أو

« المخلوق » تعني معنى مختلفا عند كلا الطرفين ، ذلك لأن علماء الكلام والمناطقة يفهمون منها معنى الجنس كما ذكرنا سابقا أي يلزم جنس الإنسان أي لا يجوز أن يختلف فيه الناس ولا يحتاج إلى النظر والاستدلال ؛ فإن ذلك بالضبط هو معنى التقابل بينه وبين النظري .

أما الإمام ابن تيمية فإذا أجمعنا رأيه بأن العلم الضروري هو ما يلزم نفس العبد أو المخلوق مع رأيه بأن العلم الضروري قد يختلف فيه الناس فما يكون ضروريا عند بعض السلف قد يكون غير ذلك عند المعتزلة أو سائر علماء الكلام ، فإنه لا مناص من القول بأنه أراد من كلمة العبد أو المخلوق في التعريف الفرد أو الأفراد وليس الجنس.

إزالة اللبس :

وقد يفاجأ القارئ بهذه النتيجة التي توصّلنا إليها عن رأي الإمام ابن تيمية إلا أننا لسنا نحن الذين اكتشفنا هذا الرأي عند الإمام ابن تيمية ، فقد سبقنا في ذلك الدكتور علي سامي النشار كما سيأتي رأيه وكما سبق أن ذكرنا في مقدمة البحث .

وعلى كل حال نستعرض فيما يلي أقوال الإمام ابن تيمية مقرونة بأدلته في هذا الموضوع (نسبية الأوليات والبديهيات) لكي يبدد كل شك حول موقفه .

فالإمام يؤكد بصريح عبارته أن ذلك – أي كون الضروري يختلف من شخص لآخر– يسري حتى على أقوى أنواع العلم الضروري وهو الأوليات والبديهيات ، إذ يقول (٥٦) : « كون العلم بديهيا أو نظريا هو من الأمور النسبية الإضافية مثل كون القضية يقينية أو ظنية ، إذ قد يتيقن زيد ما يظنه عمرو ، وقد يبده زيدا من المعاني ما لا يعرفه غيره إلا بالنظر .... » ثم يقول (٥٧) :

« وإن كان كثير من الناس يحسب أن كون العلم المعين ضروريا أو كسبيا أو بديهيا أو نظريا ، هو من الأمور اللازمة له بحيث يشترك في ذلك جميع الناس ، وهذا غلط عظيم ، وهو مخالف للواقع » (٥٨).

«والناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتا لا يكاد ينضبط طرفاه ، ولبعضهم من العلم البديهي عنده والضروري ، ما ينفه غيره أو يشك فيه ، وهذا بيّن في التصورات والتصديقات » ويقول في موضع آخر (٥٩) : « ... فالفرق بين البديهي والنظري إنما هو بالنسبة والإضافة ، فقد يبده هذا من العلم ويبتدئ في نفسه ما يكون بديهيا له وإن كان غيره لا يناله إلا بنظر قصير وطويل ، بل قد يكون غيره يتعسر عليه حصوله بالنظر » .

«ومعلوم أن الناس يتفاوتون في قوى الأذهان أعظم من تفاوتهم في قوى الأبدان ، فمن الناس من يكون في سرعة التصور وجودته في غاية يباين بها غيره مباينة كبيرة» (٦٠).

ويضرب الإمام ابن تيمية الأمثلة توضيحا لرأيه فيقول (٦١): « ... وقد يكون حسيا لزيد من العلوم ما هو خبري عند عمر ... فإن من رأى الأمور الموجودة في مكانه وزمانه كانت عنده من الحسيات « المشاهدات » . وهي عند من علمها بالتواتر من «المتواترات » وقد يكون بعض الناس إنما علمها بخبر ظني ، فتكون عنده من باب الظنيات ، ومن لم يسمعها فهي عنده من المجهولات».

« وكذلك « العقليات » فإن الناس يتفاوتون في الإدراك تفاوتا لا يكاد ينضبط طرفاه ، ولبعضهم من العلوم البديهي عنده والضروري ما ينفيه غيره أو يشك فيه ، وهذا بيّن في التصورات والتصديقات » (٦٢) .

ويقول في موضع آخر (٦٣) : « فإن كون القضية بديهية أو

نظرية ليس وصفا لازما لها يجب استواء جميع الناس فيه ، بل هو أمر نسبي إضافي بحسب حال علم الناس بها .

فمن علمها بلا دليل كانت بديهية له ، ومن احتاج إلى نظر واستدلال كانت نظرية له .

وكذلك كونها معلومة بالعقل ، أو الخبر المتواتر ، أو خبر النبي الصادق ، أو الحس ، ليس هو أمرا لازما لها ، بل كذب مسيلمة الكذّاب مثلا قد يعلم بقول النبي الصادق إنه كذّاب ، وقد يعلم ذلك من باشره ورآه يكذب ، ويعلم ذلك من غاب عنه بالتواتر ، ويعلم ذلك بالاستدلال ؛ فإنه ادعى النبوة وأتي بما يناقض النبوة ، فيعلم بالاستدلال ، وكذلك الهلال ، قد يعلم طلوعه بالرؤية فتكون القضية حسية ، ويعلم ذلك من لم يره بالأخبار المتواترة ، فتكون القضية عنده من المتواترات ، ويعلم ذلك من علم أن تلك الليلة إحدى وثلاثون بالحساب والاستدلال ، ومثل هذا كثير .

فالمعلوم الواحد يعلمه هذا بالحس ، وهذا بالخبر ، وهذا بالنظر ، وهذه طرق العلم لبني آدم » .

التعقيب :

ولا يخفى على قارئ هذه النصوص التي ذكرناها – على طولها نسبيا لخطورتها – دعوى الإمام ابن تيمية بنسبية الأوليات والبديهيات مطلقا ، سواء كانت تصورات أم تصديقات ، معللا ذلك بأن الأولية والبديهية ليست صفات للقضايا ، وإنما هي ترجع إلى الأشخاص ....

أما الأدلة التي يسردها الإمام ابن تيمية لإثبات دعواه ، فيمكن أن نلخصها في اثنين :

أولهما : اختلاف الناس في الحصول على معلومة معينة ، نتيجة اختلاف وسائل المعرفة التي يستخدمونها للحصول عليها ،

كمن يحصل على خبر معين عن طريق شخص مجهول ، ومن يحصل عليه عن طريق التواتر ومن يستخدم حواسه .... الخ .

وثانيهما : اختلاف الناس في الافهام والقدرات الذهنية والفكرية ؛ فالعالم مثلا غير العامي ... الخ .

وهنا نلاحظ أن أدلته لا تثبت دعواه ؛ فغاية ما يؤكده الدليل الأول هو أن الناس إذا ما استخدموا وسائل مختلفة في المعرفة فقد يختلفون تبعا لها – في الحصول على اليقين أو الظن بالنسبة للمعلومة التي يعرفونها ، ولا ينفي ذلك اشتراكهم في اليقين أو الظن إذا ما استخدموا وسيلة واحدة .

أما اختلاف الناس في الافهام والقدرات الذهنية والفكرية – وهو ما يؤكده الدليل الثاني – فلا ينفي اشتراكهم – كبشر كرّمهم الله بالعقل – في الحد الأدنى من المعارف ، وهذا الحد الأدنى هو ما يسمى بالعلم الضروري أو الأوليات والبديهيات التي يشترك فيها الناس على اختلاف مستوياتهم وعقولهم بل على اختلاف أعمارهم .

فنحن نرى أن الطفل إذا لم يجده أمه في غرفة النوم ، يبحث عنها في الصالة ، ولكن إذا وجدها فيها فإنه لا يبحث عنها في اللحظة نفسها في مكان آخر ، ولو وضعتَ أمامه تمثالا ناطقا لأمها يكلمه ووجدها في نفس الوقت في المكان نفسه ، لتعجب واندهش، وبالتالي فلا بد من التسليم بأن هناك قضايا غير نسبية يشترك فيها الناس جميعا ، وأنه يصعب بل يستحيل أن ننفي ذلك بأية أدلة أو أمثلة .

وبالإضافة إلى ذلك إذا ماعدنا إلى الدليل الأول ، نلاحظ أن هناك لَبسا بين حصول المرء على اليقين ، وهو ما يختلف فيه البشر باختلاف وسائل المعرفة ، بل قد يختلفون فيه حتى إذا ما استخدموا

وسيلة واحدة ظنية في ذاتها كخبر الواحد المجهول ، وبين القضية الأولية البديهية التي لا يختلف فيها الناس ؛ فقد يرى شخص دخانا متصاعدا من جهة بيته ، أو منطقته فيحدث له اليقين بوجود الحريق في منزله ؛ وذلك إما لاستعداده النفسى الخاص وإما لأنه قبل نزوله من البيت كان قد ترك الموقد مفتوحا فتأكد أن ذلك الدخان من تلك النار ... حتى يصفر لونه وترتعد فرائصه ويبلغ كل من يعرف علم اليقين أن في منزله نار ، بينما لا يحدث هذا الدخان المتصاعد عند غيره إلا مجرد الظن فقط .

فالقضية واحدة والعلامات واحدة ، ولكنها أحدثت في شخص يقينا بناء على استعداده ؛وقد لا يحدث في آخر، أكثر من مجرد الشك والظن .

وقد يخبر هذا الظان الشاك ، شخصا أو أشخاصا آخرين بالخبر ، فيحدث لديهم يقينا ، ذلك لإستعدادهم النفسي أو المزاجي، أو كونهم يتمنون شيئا أو خبرا معينا ... الخ .

وهذا ما يثبته الإمام وهو حق ، أما وجود قضايا أولية بديهية ضرورية يختلف فيها الناس فتكون بديهية عند البعض ، ونظرية عند البعض الآخر ، فهذا ما لم يثبته ولا يستطيع أن يثبته إلا عن طريق مجرد المصادرة على أن كل ما يؤدي إلى اليقين حتى بالنسبة لشخص واحد ، أو فئة واحدة ، فهو علم ضروري أولي بديهي كما فسر الضروري قبل ذلك .

ومهما يكن رأينا في هذا الموضوع فإن الإمام ابن تيمية صريح كل الصراحة في دعواه : أن الأوليات والبديهيات أمور نسبية ؛ لأن البداهة والأولية صفات ترجع إلى الأشخاص لا إلى القضايا أو العلوم ... كما ذكرنا .

موقف آخر :

فإذا كانت الأوليات والبديهيات أمورا نسبية يختلف فيها الناس ، فتعد أولية بديهية عند البعض ، بينما هي نفسها يحتاج إلى النظر والاستدلال عند البعض الآخر ، فمعنى ذلك أنه ليست هنالك قضايا غير نسبية تعتبر أولية بديهية عند كل الناس .

إلا أن الاكتفاء في تصوير موقف الإمام ابن تيمية عند هذا الحد من القول ، لا يكون ظلما لإمام جليل كرّس حياته للدفاع عن مبادئه والاستدلال على قضايا الدين والعلم بكل ما أوتي من قوة منطلقا من قضايا أساسية بديهية ومسلمات أولية فحسب ، بل إنه ظلم للواقع والحقيقة كذلك ، ذلك لأن الإمام ابن تيمية يؤكد في مواضع أخرى من مؤلفاته وكتبه العديدة وجود قضايا يشترك فيها الناس ؛ إذ ينقد المنطق الارسطى فى أن القضية الكلية لاتضيف جديدا إلى معرفة الإنسان في القياس ولكنه يرى أن القضية الجزئية المعينة مشتركة بين الناس فيقول (٦٤) : « ..... إذا عُلم أن الشخص موجود عُلم أنه ليس بمعدوم ، وإذا عُلم أنه ليس بمعدوم علم أنه موجود ، ويعلم أنه لا يجتمع وجوده وعدمه بل يتناقضان ».

وفي موضع آخر يؤكد وجود قضايا يعلمها الأطفال « وهذا كعلمه بأن الكتابة لا بد لها من كاتب والبناء لا بد له من بانٍ .... (٦٥).

« ولهذا تجد الصبي ونحوه يعلم هذه القضايا المعينة الجزئية ، وإن كان عقله لا يستحضر القضية الكلية العامة ، وهذا كما أن الإنسان يعلم أن هذا المعين لا يكون أسود أبيض ولا يكون في مكانين ، وإن لم يستحضر أن كل سواد وكل بياض فإنهما لا يجتمعان ..... وهكذا إذا رأى درهما ونصف درهم ، علم أن هذا الكل أعظم من هذا الجزء وإن لم يستحضر أن كلَّ كلٍّ فإنه يجب

أن يكون أعظم من جزئه ، وكذلك إذا قيل : هذا العدد الأول مساو لهذا العدد الثاني ، وهذا العدد الثاني مساو لهذا العدد الثالث ، فإنه يعلم أن الأول لمساوٍ لمساوي الثاني ، وهو مساو للثالث ، وإن لم يستحضر أن كل مساو لمساو ، فهو مساو» .

ومن الواضح أن الإمام ابن تيمية يرى أن الناس يشتركون في هذه القضايا وأنها صادقة في ذاتها .

ومما يؤيد ذلك قول الإمام ابن تيمية عن قضية : العدل حسن والحسن قبيح : إن مثل هذه القضايا فطرت عليها الناس (٦٦) جميعا كما سيأتي (٦٧) .

أيهما أكثر انسجاما مع مذهبه؟

وقد يتفق معي الباحثون في تراث الإمام أن هذا الموقف هو الذي يتفق مع مذهبه وينسجم مع سائر مواقفه وآرائه ؛ إذ كيف يمكن أن ينكر الأوليات والبديهيات التي تعد مادة أولى ينطلق منها كل صاحب مبدأ ، أو رأي أو مذهب ، يريد الاستدلال عليها ودعوة الناس إليها ؟ وإلا فإن كل قضية ينطلق منها العالم أو صاحب مذ هب تكون هي نفسها بحاجة إلى النظر والاستدلال ، فتسلسل القضايا وبالتالي يستحيل الاستدلال على أي شيء .

أسئلة تفرض نفسها :

ولكن مع تسليمنا واتفاقنا مع الباحثين في فكر ابن تيمية وتراثه بهذا الرأي لا نملك في هذه الحالة إلا أن نسألهم وأنفسنا :

١- إذا كانت هذه القضايا لا يختلف فيها الناس - على اختلاف وتناقض مذاهبهم وأفكارهم - ويشتركون في التسليم والإقرار بها ، واتخاذها مادة للاستدلال والبرهان ، فإن ذلك يعني بطبيعة الحال أنها - أي تلك القضايا - ليست نسبية ولا تختلف باختلاف الناس ، فأين النسبية التي يتحدث

عنها إمامنا؟

٢- ثم إن تلك القضايا ضرورية أولية عند الإمام ابن تيمية أم لا ؟.

فإذا لم تكن ضرورية على الرغم من اشتراك الناس فيها فما ذا تكون ؟

تقسيم الضروري :

والإمام ابن تيمية يعتبرها ضرورية أولية ، فإذا ما سألناه كيف يعتبرها ضرورية والتعريف - حسب فهمه له - يصدق على ما يلزم الافراد والأشخاص وليس كل الناس ؟ فلا بد أن يجيب أن اتفاق الناس ليس شرطا ، وتحققه لا ينفي الضرورة ، كما يمكن أن يقول بمنطقه المعروف (قياس الأولى) : وهو : إذا كان ما يختلف فيه الناس ضروريا أو إذا كان ما يلزم بعض الأفراد ، ضروريا ، فمن باب أولى أن يكون ما يلزم كل الأفراد ضروريا كذلك .

فإذا صح كل ذلك صح معه بالضرورة تقسيم العلم الـضروري إلى قسمين :

قسم يشترك فيه الناس جميعا ، وآخر يخص أشخاصا أو طائفة معينة .

وعندئذ يرد سؤال أخطر من كل الأسئلة التي تواجه الإمام ابن تيمية في هذا الموضوع وهو : إذا كانت القضايا التي يشترك فيها الناس أولية فإنها تستمد دليل أوليتها وضروريتها من اشتراك الناس فيها ، أما القضايا أو العلوم التي تخص طائفة معينة ، أو شخصا دون غيره من البشر فمن أين تستمد دليل ضروريتها ؟ وكيف نعرف أنها ضرورية ؟ إنه لا دليل سوى ذوات الأشخاص فإنها ضرورية ؛ لأن أصحابها يقولون ذلك . بينما هناك جم غفير من البشر من العقلاء والعلماء لا يرونها أولية ضرورية فهي غير ضرورية عند هم ، ولكنها ضرورية عند أشخاصها فهي ضرورية وغير ضرورية في آن واحد

حسب الأشخاص .

وعلى هذا يكون العلم الضروري هو العلم الذي يراه الإنسان ضروريا حتى لو كان شخصا واحدا والنظري هو ما لا يراه أي شخص من البشر أنه ضروري ، وبالتالي تكون العلوم جلّها أو كلّها ضرورية ولا يبقى من العلم النظري شيء .

أيهما ضروري حقيقة ؟

وقد جاء تقسيم العلم – كما أشرنا سابقا – للاتفاق على القدر المشترك بين البشر حتى يتم الانطلاق منه لدراسة ومعرفة ما يختلفون فيه للتمييز بين ما هو حق وباطل ، وبين مَن ، مِنهم على الصواب ، ومن منهم على الخطأ .

فإذا ما تبين بعد الدراسة والبحث والتعمق أن إحدى القضايا التي يختلفون فيها ترجع في النهاية إلى ما يتفقون عليه فالقضية صحيحة ، والقائلون بها هم أصحاب الحق وعلى الصواب وليس على المختلفين منهم إلا التسليم بذلك وإلا كانوا مكابرين .

أما إذا تبين بعد الدراسة والبحث والتعمق أن تلك القضية لا تنتهي في النهاية إلى ما يتفقون عليه إلى ضد ما يتفقون عليه ، كانت تلك القضية باطلة وتظل القضية في كلتا الحالتين نظرية أي أنها تحتاج إلى النظر والاستدلال .

وذلك مقابل القضية الضرورية ، أي أنها تلزم كل إنسان فلا يحتاج إلى النظر والاستدلال ، وعندئذ نسأل الإمام ابن تيمية أن الضروري الذي يخص شخصا أو طائفة هل يصلح مادة ومنطلقا للاستدلال ولايحتاج بنفسه إلى النظر والاستدلال ، لاثباته ، أم هو نفسه يحتاج إلى ذلك ؟ والأول ظاهر البطلان ؛ إذ كيف يسلم به الخصم وهو مخالف له ، والثاني أفراغ للضروري من محتواه ، إذ

لم يسم ضروريا إلا لعدم حاجته إلى النظر والاستدلال .

وعلى هذا فتسمية القضايا التي يختلف فيها الناس بالـضرورية هي تسمية الشيء باسم ضده .

خلاف لفظي :

ثم إن تقسيم العلوم الـضرورية إلى ضرورية ، يشترك فيها الناس ولا تحتاج إلى النظر والاستدلال وضرورية ، يختلف فيها الناس فتحتاج إلى النظر والاستدلال والتسليم بذلك في المناقشة والبحث ، يعني أن الإمام ابن تيمية يردد نفس ما يقوله خصومه من المنطقيين وعلماء الكلام الذين ينتقدهم والذين قسموا العلم إلى ضروري ، لا يحتاج إلى النظر ، ونظري يحتاج إليه ، والفرق بينهم في اللفظ فقط ولا مشاحنة في الألفاظ ، إذ أنهم سموا ما يخص شخصا أو طائفة ، علما نظريا وسماه الامام ابن تيمية، علما ضروريا مع اتفاقهما في حاجته إلي النظر والاستدلال في المناقشة ، وعندئذ لا معنى لقول الإمام ابن تيمية أن البداهة والضرورة ترجع إلى الأشخاص وليس إلى القضايا بعد اتفاقه مع خصومه من المنطقيين أن هناك قضايا يشترك فيها الناس وبالتالي لا تحتاج إلى النظر والاستدلال ، وأخرى دون ذلك .

رأي الدكتور علي سامي النشار:

وقد تنبه بعض الباحثين إلى كل هذه الإشكالات ، فيستعرض الدكتور علي سامي النشار عشر حجج لابن تيمية في نقده المنطق اليوناني إحداها (٦٨) نقده للبديهيات فيقول (٦٩) على لسانه : « نسبية البداهة والنظر في التصورات فمن التصورات ما يكون بديهيا لا يحتاج إلى حد ، وكون العلم بديهيا أو نظريا شيء نسبي ، فالنظري عند شخص قد يكون بديهيا عند الآخر ».

ثم يعقب على ذلك فيقول (٧٠) : « ونسبية كل شيء ...

قال بها بروتا غوراس السوفسطائي حين أراد أن ينقد أصول المعرفة : « الإنسان هو مقياس وجود ما يوجد منها ومقياس لا وجود ما لا يوجد » . ثم أخذ بها الشكاك بعد ، فطبقوها على الحد ، كما طبقوها على نواحي العلم كله ، فلم تعد حقيقة من حقائق العلم ثابتة أو مستقرة ، بل كل شيء كما -يقول هرقليطس - في تغير مستمر».

ويقول في موضع آخر (٧١) : « أما متابعة ابن تيمية للشكاك في جوهر فكرة نقدهم للمنطق الأرسطاليس فهي أنه يقيم هذا النقد - كما أقامه الشكاك من قبل - على مسائل الدور أو التسلسل أو نسبية كل شيء ، فتلك مسائل وضعها السوفسطائيون، وتعارفوا عليها ، ثم صاغها الشكاك في مذهب منهجي » .

ويرى الدكتور علي سامى النشار أن هذا النوع من النقد بعيد عن روح الإسلام وأن الإمام ابن تيمية يدرك ذلك ، أو يكاد يدرك ذلك ، فيقول (٧٢) : « يكاد ابن تيمية يصطنع حجج السوفسطائيين والشكاك ، تلك الحجج التي نفذت إلى العالم الإسلامي ، ولكن ابن تيمية استخدمها في براعة نادرة .

ولم يكن هذا الشك اليوناني يعبر عن روح الحضارة الإسلامية ذاتها تجاه منطق أرسطو وفلسفته ، فقد وقف الشكاك من أرسطو ومن الرواقيين ، بل من العلم كله ، موقف الشك المطلق ، أما المسلمون فلم يقفوا هذا الموقف على الإطلاق ؛ إنهم رفضوا منطق أرسطو وعلم اليونان ، لأنهم اعتقدوا أن لهم علما خاصا بهم وطرقا في بحث هذا العلم تخالف طرق اليونانيين ، فكان الشك لديهم وسيلة فقط ، لهدم العلم الأرسطاليسي ، بينما الشك لدى الشكاك اليونانيين هو غاية الحكيم الحق . فهناك فارق كبير بين الروحين ، ولذلك تبدو حجج ابن تيمية التي ذكرناها غريبة عن الروح

الإسلامية ، يكاد ابن تيمية يدرك – إلى حد ما – هذه الحقيقة في نقضه للمقام الموجب : «الحد يفيد تصور الأشياء » ....حقا إنه يتخذ في نقضه بعض حجج من الشكاك ، غير أن موقفه يختلف في نقض هذا ، في المقام الموجب عن موقفه في نقض المقام السالب ، وذلك في محاولته أن يربط بين نقده وبين النزعة الإسلاميةفي نقدها للمنطق الارسطاليس » .

لماذا أخذ بأدلة الشكاك ؟

والحقيقة فإن كلام الدكتور / علي سامي النشار يفسر لنا لماذا نقد ابن تيمية الأوليات والبديهيات ؟ ثم لما ذا تراجع بعد ذلك فأقر بوجود قضايا يشترك فيها الناس ؟ إذ أنه – حسب كلام الدكتور علي سامي النشار – أراد أن ينقد المنطق فأخذ –بصفة مباشرة أو غير مباشرة – ممن نقدوه قبله ، وهم الشكاك والسوفسطائيون ، ثم تراجع بعد ذلك ، لأن ذلك كان بعيد عن روح الحضارة الإسلامية .

إلا ان الذين نقدوا المنطق الأرسطي ، كما أسهب في ذلك الدكتور علي سامي النشار نفسه ، كثيرون من مفكري الإسلام ، ولكنهم على نقدهم لهذا المنطق وعلى اختلاف مناهجهم في هذا النقد – لم يذهبوا إلى ما ذ هب إليه ابن تيمية من أن البديهيات والأوليات قضايا نسبية تختلف باختلاف الأشخاص ، (٣ ٧) مع إقرارهم واعترافهم بوجود قضايا يشترك فيها الناس جميعا ، ولا يعقل أن يخفى التعارض بين الأمرين على مثل الإمام ابن تيمية ، كما لا يعقل أن يخفى عليه ما يؤدي إليه نسبية الأوليات والبديهيات من النتائج الخطيرة .

وعلى فرض أن هناك من قال – غير الإمام ابن تيمية – بنسبية الأوليات والبديهيات فإنه لا يشترط أن تكون الدوافع

والبواعث واحدة عند وحدة أواشتراك الفعل.

لقد أنكر بعض مفكري الإسلام المجاز في اللغة وأنكره الإمام ابن تيمية أو تابعهم في هذا الإنكار ، ولكن الدوافع عند كلا الطرفين لم تكن واحدة ؛ فالغالب أن ابن تيمية أنكر المجاز ليسد الباب أما التأويل ، وليس هذا الدافع هو نفسه عند من سبقوه في هذا الإنكار .

فإذا ما ذ هبنا قدما ، وقلنا على سبيل الفرض إن الباعث في نقده للمنطق اليوناني كان دينيا ، فإن هذه الإجابة عامة قد ينطبق على الكثيرين ، ثم إن نقد الأوليات والبديهيات واعتبارها نسبية لا يخدم قضية الدين ككل الذي يصر على الفطرة المشتركة بين الناس جميعا بقدر ما يضرها .

وهكذا يظل التساؤل حول قوله بنسبية الأوليات والبديهيات والدوافع التي دفعته إلى ذلك ما زال قائما .

هدف الإمام:

إن الهدف الذي وضعه الإمام ابن تيمية نصب عينيه – في رأينا – هو الدفاع عن بعض قضايا العقيدة التي تهوّن – في رأيه – كما أثبت علميا تجاوز القواعد والتعريفات ....

وما يد ل على ذلك إصراره على اشتراك الناس في بعض قضايا العقيدة على الرغم من تأكيده فيما علمنا سابقا على نسبية الأوليات نفسها ، فبينما يعتبر العلم الحاصل عن طريق الإلهام علما ضروريا مؤكدا بذلك في عدة مواضع أن اشتراك الناس لا يشترط في كون العلم ضروريا أوليا بل قد يكون ضروريا على الرغم من مخالفة جمع غفير له ....

يستدل في موضع آخر على ضرورية وأولية وفطرية قضايا دينية أخرى باشتراك الناس فيها ، فهو يرى أن قضية العلو .... قضية

فطرية ضرورية ناقدا رأى ابن سينا فيقول (٧٤) على لسان المثبتين :

« فإن المثبتين قالوا : إنهم يعلمون بالبديهة امتناع وجود موجودين لا يكون أحدهما ساريا في الآخر ولا مباينا له بالجهة ، وأنه لا يمكن وجود موجود قائم بنفسه لا يمكن الإشارة إليه ، بل قد يقولون : إن علمهم بأن الله فوق العالم علم ضروري فطري ، و أن الخلق كلهم إذا حز بهم شدة أو حاجة في أمر وجهوا قلوبهم إلى الله يدعونه ويسألونه ، وأن هذا أمر متفق عليه بين الأمم التي تغير فطرتها ، لم يحصل بينهم بتواطئ واتفاق ؛ ولهذا يوجد هذا في فطرة الأعراب والعجائز والصبيان ، من المسلمين واليهود والنصارى والمشركين ، ومن لم يقرأ كتاباً ولم يتلق مثل هذا عن معلّم ولا أستاذ» .

ويقول في موضع آخر (٧٥) « ... إن نفس استوائه على العرش بعد أن خلق السماوات والأرض في ستة أيام عُلم بالسمع الذي جاءت به الرسل ، كما أخبر الله به في القرآن والتوراة ، أما كونه عاليا على مخلوقاته بائنا منهم ، فهذا أمر معلوم بالفطرة الضرورية التي يشترك فيها جميع بني آدم .... ».

ويقول (٧٦) : عن قصة «العدل حسن والظلم قبيح » :

« إذا تصور معنى الحسن والقبيح علُم أن هذه المشهورات من أعظم اليقينيات فإنها مما اتفقت عليها الأمم » .

« فالإنسان من نفسه يجد من لذة العدل والصدق والعلم والإحسان ، والسرور بذلك ما لا يجده من الظلم والكذب والجهل، والناس الذين وصل إليهم ذلك والذين لم يصل إليهم يجدون في أنفسهم من اللذة والفرح والسروربعدل العادل ، وبصدق الصادق ، وعلم العالم ، وإحسان المحسن ، ما لا يجدونه في الظلم والكذب والجهل والإساءة ، ولهذا يجدون في أنفسهم

محبة لمن فعل ذلك وثناء عليه ودعاء ، وهم مفطورون على محبة ذلك واللذة به ، لا يمكنهم دفع ذلك عن أنفسهم كما فطروا على وجود اللذة بالأكل والشرب ، والألم بالجوع والعطش ..... ».

ثم يضيف بعد قليل (٧٧) : « إن مبادئ هذه القضايا أمر ضروري في النفوس ، فإنها مفطورة على حب ما يلائمها وبغض ما يضرها والمراد بالحسن ما يلائمها وبالقبيح ما يضرها .

« لو لم يكن لهذه القضايا مبدأ في قوى الإنسان لم تشتهرفي جميع الأمم ؛ فإن المشهور في جميع الأمم لا بد أن يكون له موجب في الفطرة المشتركة بين جميع الأمم ، فعُلم أن الموجب لاعتقاد هذه القضايا أمر اشتركت فيه الأمم ، وذلك لا يكون إلا من لوازم الإنسانية ، فإن الأمم لم تشترك كلها في غير لوازم الإنسانية ».

اشتراك الناس دون اشتراك المتكلمين والفلاسفة:

وللمرء أن يتساءل كيف يمكن القول باشتراك الناس في اعتبار هذه القضايا ضرورية وقد يخالف فيها المتكلمون والفلاسفة وهم جمع غفير من الناس ؟.

وكان من الممكن (على سبيل مجرد الفرض) أن يقال عن ابن تيمية أن المقصود بالناس عامة البشر ، والمتكلمون والفلاسفة إزاءها جمع قليل لا يعتد برأيهم ، فيكونوا كالشاذ والشاذ أو الاستثناء لا ينقد القاعدة .

إلا أن تعليله لنسبية الأوليات والبديهيات « بأنها أمور ذاتية تربط بالأشخاص وليس بالقضايا » كما سبق أن ذكرنا بالتفصيل ، واعتباره بعض العلوم مثل الإلهام والفراسة علوما ضرورية على الرغم من عدم اشتراك الناس فيها ، لم يغلق الباب أمام هذه الإجابة فحسب ، بل ترك التساؤل عن إصراره على اشتراك الناس في هذه القضايا بلا إجابة كذلك .

هل استخدم كلمة «الضروري» بمعنيين:

كما أن التعليل نفسه يسد الباب أمام الاحتمال (ونقول مجرد الاحتمال على سبيل الفرض) أن يكون ابن تيمية قد استعمل الضروري بمعنيين مختلفين : المعنى المنطقي ويكون الضروري بهذا المعنى يشترك فيه الناس جميعا والمعنى العامي فلا يكون اشتراك الناس فيه شرطا لأنه إذ يناقش المنطقيين في كتبه التي يرد فيها عليهم، يختلف معهم في أن يكون العموم شرطا في الأوليات والبديهيات ، ذلك لأن البداهة والضرورة ترجع إلى الأشخاص وليس إلى القضايا.

التفسير الوحيد لموقفه في رأينا:

وعلى هذا فإنه لا يوجد إلا تفسير واحد لموقف ابن تيمية وهو : أنه أراد أن يضفي الضرورة على بعض قضايا الدين وأصوله ، كما فعل بعض السلف الذين يذكر ابن تيمية كلامهم بكل استحسان .

فعند ما وجد أن بعض هذه القضايا يشترك فيها الناس ورأى أن الاستدلال باشتراك الناس يخدم هدفه وقضيته ، استدل به ، وعندما واجه علوما أو قضايا دينية أخرى كالإلهام مثلا أو إيهام العوام لا يشترك فيها الناس بل تخص فئة معينة أو أشخاصا معينين ، عاد ينكر اشتراك الناس كشرط لكون العلم ضروريا مصرّاً على أن العلم يمكن أن يكون ضروريا دون اشتراك الناس فيه .

ما يؤيد هذا التفسير:

ومما يدل على أن الإمام ابن تيمية لم يقصد من نقد الأوليات والبديهيات نسبية المعرفة وإنما كان هدفه الوحيد إضفاء صفة الضرورة على بعض قضايا الدين والعقيدة وحتى يتسنى له أن يقول إن مثل قضية الله موجود ، وأمثالها ، قضايا ضرورية أولية بديهية

عند البعض ... الخ .

نعم إن مما يدل على ذلك قوله (٧٨) : « فنحن ليس مقصودنا أن هذه القضايا المشهورة أولية أو ليست أولية ، ولا أنها أولية لجميع الناس أو لبعضهم ، بل المقصود أنها من جملة القضايا الواجب قبولها التي يجب التصديق بها وتكون مادة للبرهان ؛ فإنهم جعلوا المعتقدات ثلاثة : الواجب قبولها ، والمشهورات والوهميات.

والمقصود هنا أن المشهورات العامة ، مثل حسن العدل و قبح الظلم، هي من الواجب قبولها ، وإن لم نقل هي أولية . فإن الواجب قبولها قد جعلوها أصنافا : أوليات ، ومشاهدات ، ومجربات ، وحدسيات ، ومتواترات ، وقضايا قياساتها معها .

وهذه المشهورات إذا لم تكن أولية لم تكن بد ون كثير من المجربات ، والحدسيات ونحو ذلك ، فتكون مادة للبرهان اليقيني كالمتواترات والمجربات » .

وهذا النص يدل على عدة أمور :

١- يبيّن هدف الإمام ابن تيمية من الإصرار على أن الناس جميعا يشتركون في قضية العدل حسن ، والله فوقنا .

٢- إنه يشعر بحرج موقفه وصعوبة الدفاع عن هذا الموقف المتمثل في أن مثل تلك القضايا يشترك فيها الناس جميعا وذلك لأمرين: أولهما أليس المتكلمون والفلاسفة وجمع غفير من العلماء الذين ينكرون تلك القضايا أناسا ؟.

فهل نقول فسدت فطرتهم جميعا ؟ وما دليل فساد فطرتهم؟ هل هو النص أم العقل ؟ وكلاهما موضع الخلاف كذلك :النص في تفسيره ، والعقل في أدلته ...

وقد قال رفعا لهذا الحرج ويدافع منه « فنحن ليس مقصودنا أن هذه القضايا المشهورة أولية أو ليست أولية ، ولا أنها أولية لجميع

الناس أو لبعضهم ... الخ ».

إذا كان الناس جميعا يشتركون حقا في تلك القضايا فما المانع أن يكون مقصوده ذلك ؟ ولما ذا التراجع أو الاعتذار ؟.

وثانيهما : لعل الإمام ابن تيمية شعر بأن هناك فرقا كبيرا بين قضية : العدل حسن أو الله فوقنا ، وبين قضية : الشيئ الواحد لا يوجد في مكانين في وقت واحد ، فإن الأخيرة لا يختلف فيها اثنان، أما الأولى فيخالفه فيها كثير من العلماء والمفكرين فكيف نقول عن كلا القضيتين يشترك فيهما الناس ؟وهل هذه مثل تلك ؟.

ولهذا قال رافعا لهذا الحرج « وهذه المشهورات إذا لم تكن أولية ، لم تكن بدون كثير من المجربات ، وا لحدسيات ونحو ذلك ... الخ ».

والسؤال الذي يرد هنا إذا كان الناس حقا يشتركون في تلك القضايا فما المانع أن تكون هي الأوليات والبديهيات بعينها ؟.

هل هناك معيارآخر نحتكم إليه في كون القضية أولية بديهية أو غير أولية بديهية ؟ فإذا لم يكن ، فإن المعيار (اشتراك الناس) قد تحقق ، فلماذا نقول إن هذه المشهورات إذا لم تكن أولية لم تكن بدون كثير من المجربات ... الخ.

ثم أليس من الواضح من هذا النص أنه يعتبر الأوليات والبديهيات من أقوى أنواع العلم الضروري وتليها المتواترات والمجربات في الرتبة والقوة ، بينما هذه الأوليات والبديهيات هي التي نقدها ونفى اشتراك الناس فيها جميعا ، وأقر أكثر من مرة في أكثر من مرجع نسبيتها ثم يأتي في هذا النص فيقرر اشتراك الناس في ما هو أقل من الأوليات والبديهيات وهي المشهورات والمتواترات والمجربات .

وأخيراً أليس نفيه اشتراك الناس عن الأوليات مرة ، ثم لجوءه

إلى اشتراك الناس في بعض القضايا مرة أخرى ، ومحاولته البحث عن مكان بين العلم الضروري لقضايا العقيدة ، حتى لو كان أدنى وأقل من الأوليات والبديهيات ، دليلا قويا لا يقبل الجدل أن الإمام يريد توظيف كل هذه المناقشات التي يخوضها مع المنطقيين لخدمة قضايا العقيدة والدين حتى أدى به الأمر إلى نقد الأوليات والبديهيات واعتبارها نسبية مرة ووضعها هي نفسها في أعلى مراتب المعرفة وأقواها مرة أخرى .

بين الغزالي وابن تيمية:

وعلى كل حال فليس ذلك غريبا على الأئمة والمفكرين من طراز الإمام ابن تيمية رحمه الله في تاريخ الفكر الإسلامي ، وفقد سبق أن قام الغزالي كما يرى بعض العلماء بإنكار التلازم بين العلة والمعلول معتقدا أن ذلك – أي التلازم – إذا ثبت يكون ضد حدوث المعجزات أو يكون تحديدا للقدرة الإلهية .

فلنستمع إليه وهو يتحدث عن مخالفته مع الفلاسفة فيما يتعلق بالعلوم الطبيعية إذ يقول : « وليس يلزم مخالفتهم شرعا في شيء من هذه العلوم وإنما نخالفهم من جملة هذه العلوم في أربع مسائل » ثم يذكر المسألة الأولى قائلا (٧٩) : الأولى : حكمهم بأن هذا الاقتران المشاهد في الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة ، ثم يقول عن السبب فى الخلاف في هذا الموضوع مع الفلاسفة « إنه يبني عليه إثبات المعجزات » (٨٠) .

ثم يقول (٨١) : الاقتران بين ما يعتقد في العادة سببا ، وبين ما يعتقد مسببا ، ليس ضروريا عندنا ، بل كل شيئين ،ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا ، ولا إثبات أحدهما ، متضمنا لإثبات الآخر ، ولا نفيه متضمنا لنفس الآخر ، فليس من ضرورة وجود أحد هما ، وجود الآخر ، ولا من ضرورة عدم أحدهما ، عدم الآخر، مثل الرّي

والشرب ، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار ، والنور وطلوع الشمس ، والموت وجز الرقبة ، والشفاء وشرب الدواء ، وإسهال البطن واستعمال المسهل ، وهلمّ جرّا ، إلى كل المشاهدات ، من المقترنات في الطب والنجوم والصناعات والحرف .

فإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه ، يخلقها على التساوق لا لكونه ضروريا في نفسه ،غير قابل للفوت (٨٢) ، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل ، وخلق الموت دون جز الرقبة ، وإدامة الحياة ، مع جز الرقبة ، وهلم جرا إلى جميع المقترنات .

وأنكر الفلاسفة إمكانه ، وادعوا استحالته .

والنظر في هذه الأمور الخارجة عن الحصر يطول ، فلنعين مثالا واحدا ، وهو الاحتراق في القطن مثلا ، عند ملاقاة النار ، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق ونجوز حدوث انقلاب القطن ، رمادا محترقا ، دون ملاقاة النار وهم ينكرون جوازه .

وللكلام في هذه المسألة ثلاثة مقامات :

المقام الأول : أن يدعي الخصم ، أن فاعل الاحتراق ، هو النار فقط ، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار ، فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه ، بعد ملاقاته لمحل قابل له .

وهذا ما ننكره ، بل نقول : فاعل الاحتراق ، بخلق السواد في القطن ، والتفرق في أجزائه ، وجعله حراقا ، أو رمادا ، هو الله تعالى ، إما بوساطة الملائكة ، أو بغير وساطة ، فأما النار وهي جماد، فلا فعل لها .

فما الدليل على أنها الفاعل ؟ وليس لهم دليل ، إلا مشاهدة حصول الاحتراق منذ ملاقاة النار ، والمشاهدة تد ل على الحصول عندها ، ولا تدل على الحصول بها .

وكما كان للغزالي (٨٣) موقفان إزاء نظرية السببية ، كما

يذكر الدكتور سليمان دنيا (٨٤) ، كذلك كان لابن تيمية موقفان إزاء الأوليات والبديهيات كما رأينا .

الخلاصة:

يستعرض الإمام ابن تيمية تعريفات العلم الـضروري وآراء العلماء في ذلك ، فيختار من بينها التعريف الذي قرره المنطقيون وعلماء الكلام الذين ينقدهم ابن تيمية في مختلف مؤلفاته وكتبه ، وهو : ما يلزم نفس العبد – أو المخلوق – لزوما لا ينفك عنه ... ولكنه خلافا لخصومه من المنطقيين ، يرى أن ما يلزم بعض الناس بل ما يلزم شخصا واحدا يعتبر من العلم الـضروري ، نافيا اشتراط اشتراك الناس في كون العلم ضروريا ، باعتبار أن البداهة أو الأولية صفات ترجع إلى الأشخاص وليس إلى القضايا .

وإزاء ذلك لا ينفي الإمام في الوقت نفسه وجود قضايا يشترك فيها الناس كذلك ، ويؤدي ذلك إلى تقسيم العلم الـضروري عند الإمام ابن تيمية إلى العلم الـضروري الذي يشترك فيه الناس ، والعلم الـضروري الذي يخص فئة من البشر أو أشخاصا منهم .

والهدف الذي وضعه الإمام ابن تيمية نصب عينيه هوإضفاء صفة الضرورة على بعض قضايا الدين والعقيدة التي تنقسم بدورها إلى قضايا خاصة كقضية الإلهام أو قضية « الله موجود » مثلا ، وقضايا عامة يشترك فيها الناس جميعا في نظر الإمام ابن تيمية كقضية : العد ل حسن ، أو : الله فوقنا .

فإذا ما اشترطنا اشتراك الناس جميعا في « العلم الـضروري » لخرج النوع الأول من كونه « علما ضروريا » على الرغم من أن صاحبه متيقن منه تماما ولم يحصل عليه عن طريق النظر والاستدلال.

والحقيقة أننا إذا ما فرّقنا بين حصول المرء على اليقين وهو ما طالب به الشرع ويختلف فيه البشر – باختلاف طبائعهم وأمزجتهم واختلاف وسائل المعرفة التي يستخدمونها – وبين العلم الضروري أو الأولي والبديهي الذي لا ولم يسم كذلك إلا لإشتراك الناس فيه، لما وقع هذا الإشكال الذي دفع بالإمام ابن تيمية إلى القول بنسبية الأوليات والبديهيات والاعتراف بوجود قضايا يشترك فيها الناس جميعا في نفس الوقت .

وعلى كل حال فإن اعتراف الإمام ابن تيمية بأن هناك من العلم أو القضايا الضرورية ما يشترك فيه الناس جميعا ينفي عنه القول بنسبية الأوليات والبديهيات والمعرفة كلها ويبعده عن الشكال....

كما أن تقسيمه للضروري إلي : ضروري ، يتفق فيه الناس ولا يحتاج إلى النظر والاستدلال ، وضروري يخص طائفة ويحتاج بالنسبة للآخرين إلى النظر والاستدلال ، يجعل الخلاف – في هذا الموضوع – بينه وبين المتكلمين أشبه بالخلاف في الألفاظ منه إلى الخلاف في المعنى .

الهوامش

١) ابن منظور : ٤١٧/٥١ ، دار بيروت .

٢) ٦٤٧/٢ ، مجمع اللغة العربية ، القاهرة ط ٣ .

٣) أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا ، الجزء الرابع ط ١ ، ١٣٦٩ هـ ، عيسى البابي الحلبي ، القاهرة .

٤) ٢٠٦/٣ .

٥) المصدر السابق ٢٠٧/٢ .

٦) المصدر السابق .

٧) سورة الممتحنة آية ١٠ .

٨) سورة الأنعام آية ٢٠ .

٩) سورة الأنفال آية ٦٠ ، وانظر في ذلك ابن قيم الجوزية : مدارج السالكين ٣/٣٣٦ ومابعدها .

١٠) المعجم الوسيط ٢/٦٤٧ ، وانظر أيضا : الكليات لأبي البقاء ٣/٢٠٥ ، وقارن مع ٣/٢٠٧ .

١١) مدارج السالكين ٢/٣٦ ٣ وما بعدها . وبناء على ذلك يكون معنى قولنا : عرفت الله أي عرف وجود ذاته وليس حقيقة ذاته التي لا يمكن معرفتها ....

١٢) سورة محمد آية ٩ .

١٣) سورة المائدة آية ٩٨ .

١٤) سورة هود آية ١٤ .

١٥) ابن قيم الجوزية ، مدارج السالكين ٣/٣٣٦ .

١٦) المجلد الرابع : ٤/١٩ ، مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٠ م .

١٧) التمهيد صفحة ٣٤–٣٥ دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧م .

١٨) النجاة ١/٣ .

١٩) المصدر السابق .

٢٠) مقاصد الفلاسفة صفحة ٣١ .

٢١) المصدر السابق . ذهب البعض إلى أن التصديق هو مجرد إدراك النسبة كنسبة الحدوث إلى العالم في قولنا العالم حادث بينما ذهب الأغلبية أنه المجموع أي إدراك وقوع النسبة وتصور العالم والحدوث والنسبة . انظر : الكليات ، أبو البقاء: ٢/٦٦–٦٧ .

٢٢) التعريفات صفحة ١٥٤ .

٢٣) النجاة ١/١٢ .

٢٤) أبو البقاء : الكليات ٤/٤ .

٢٥) الجرجاني : التعريفات صفحة ١٥٤ .

٢٦) معجم متن اللغة ٣/٥٤٤ ، مكتبة الحياة بيروت ١٩٥٩م .

٢٧) التعريفات .

٢٨) ٢/٥٥٨ .

٢٩) سورة يوسف آية ٨٨ .

٣٠) سورة الأنبياء آية ٨٣ .

٣١) التمهيد ... صفحة ٣٥-٣٦ ، دار الفكر العربي ، القاهرة ١٩٤٧م .

٣٢) الغزالي : مقاصد الفلاسفة صفحة ٣٣ .

٣٣) كتاب التمهيد : أبو بكر محمد بن الطيب الباقلاني ص ٧ ، المكتبة الشرقية بيروت ١٩٥٧م .

٣٤) المصدر السابق .

*) وسوف نرى فيما بعد أن ابن تيمية أخذ بهذا التعريف .

٣٥) المصدر السابق ص ٨ .

٣٦) المصدر السابق ٩ .

٣٧) المصدر السابق .

٣٨) شرح المواقف ج ١ ، ص ٩٥-٩٦ .

٣٩) المصدر السابق ص ٩٧ .

٤٠) انظر كتاب التمهيد ص ٩-١١ باختصار .

٤١) المصدر السابق بالاختصار .

٤٢) كتاب الإرشاد ص ١٤ ، تحقيق د . محمد يوسف موسى ، مكتبة الخانجي .

٤٣) المصدر السابق .

٤٤) انظر شرح الأصول الخمسة ص ٤٨-٤٩ وما بعدها .

٤٥) انظر المصد ر السابق ص ٥٠-٥١ .

٤٦) انظر مثلا كتاب الإرشاد لإمام الحرمين صفحة ٢ وما بعدها .

٤٧) درء تعارض العقل والنقل ٧/٤٢٢ .

٤٨) درء تعارض العقل والنقل ٧/٤٣٠-٤٣١ .

٤٩) نقض المنطق ص ٣٨ .

٥٠) مجموع الفتاوى : ٤/٤٣-٤٤ .

٥١) درء تعارض العقل والنقل ٧/٤٣٠-٤٣١ .

٥٢) انظر صفحة ١٠٥ وما بعدها من البحث ، ومن الغريب أن الإمام ابن تيمية يستدل هناك على ضرورية بعض القضايا باشتراك الناس فيها على الرغم من أنه يرى في مواضع أخرى - انظر صفحة ٩٣ من البحث - بأن الأوليات والبديهيات من أمور نسبية لا يشترط فيها اشترك الناس و يمكن أن تكون القضية ضرورية مع اختلاف الناس فيها كما هو واضح من القصة التي يذكرها ... وكل ذلك مع إقراره بأن الضروري ما يلزم نفس العبد ... .

٥٣) قارن بصفحة ١٠٨ : « هل استخدم الضروري بمعنيين ؟»

٥٤) قارن ذلك بصفحة ٩٣ التالية فسوف يتضح هذا الخلاف أكثر بين الطرفين .

٥٥) انظر ذلك بالتفصيل في صفحة ٩٥ من البحث .

٥٦) الرد على المنطقيين ص ١٣ .

٥٧) المصدر السابق .

٥٨) والمقصود هنا نقد المنطقيين الذين يذهبون إلى هذا الرأي .

٥٩) الرد على المنطقيين ص ٨٨-٨٩ .

٦٠) الرد على المنطقيين ص ٨٩ .

٦١) الرد على المنطقيين صفحة ١٣-١٤ .

٦٢) المصدر السابق .

٦٣) الرد على المنطقيين صفحة ٣٦٣-٣٦٤ .

٦٤) درء تعارض العقل والنقل ٣/١٢٠ .

٦٥) المصدر السابق ١١٨-١١٩ .

٦٦) درء تعارض العقل والنقل صفحة ٦ /٤٣٠ .

٦٧) صفحة ١٠٦ من البحث .

٦٨) هي الحجة العاشرة في الترتيب .

٦٩) مناهج البحث عند مفكري الإسلام صفحة ١٥٢ ط ٣ ، ١٩٧٨م دار المعارف .

٧٠) المصدر السابق .

٧١) المصدر السابق صفحة ١٥١ .

٧٢) المصد ر السابق صفحة ١٥٢ .

٧٣) لقد ذهب بعض مفكري الإسلام إلى القول بالحال أو إلى نقد العلية مثلا وهذا يعني نقد القوانين الأساسية للمنطق اليوناني وبالتالي يؤدي إلى نقد الأوليات والبديهيات كذلك ولكنهم لم يرضوا أبدا بالقول صراحة أن الأوليات والبديهيات أمور نسبية بدليل أنهم لم يقبلوا صراحة نقد قانون التناقض . انظر : مناهج البحث عند مفكري الإسلام .

٧٤) درء تعارض العقل والنقل ٦/١٢-١٣ وانظر أيضا صفحة ٢٧٢ .

٧٥) مجموع الفتاوى ٤/٤٣-٤٤ .

٧٦) الرد على المنطقيين ص ٤٢٣-٤٢٤ .

٧٧) المصدر السابق صفحة ٤٣٠ .

٧٨) الرد على المنطقيين ص ٤٢٧ .

٧٩) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٣٥-٢٣٦ .

٨٠) الغزالي : تهافت الفلاسفة ص ٢٣٦ .

٨١) المصدر السابق ٢٣٩-٢٤٠ .

٨٢) المصدر السابق .

٨٣) انظر : الحقيقة في نظر الغزالي صفحة ٢٥٢-٢٥٣ وقارن مع صفحة ٢٥٤ وما بعدها .

ومن الجدير بالذكر أن هذه المحاولة نفسها تكررت في الفلسفة الغربية على يدي الفيلسوف الانجليزي الشهير ديفيد هيوم كما هو المعروف ، وغني عن الذكر أن ابن رشد قد نقد نظرية السببية عند الغزالي في كتابه المشهور : تهافت التهافت الذي ألفه ضد تهافت الفلاسفة .

٨٤) انظر : تحقيق سليمان دنيا . القسم الثاني صفحة ٧٧٧ ، ويجب الإشارة هنا إلى أن هناك اتجاها آخر في فهم الغزالي في هذا الموضوع لا يذهب إلى ما ذكره

الدكتور سليمان دنيا إلا إذ يوفق بين رأيي الغزالي ، بل يرى أنه رأي واحد ، لا خلاف بينهما ، وبذلك يختلف الغزالي عن ديفيد هيوم . أنظر : د . محمود زقزوق : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت صفحة ١٥١ وما بعدها ، المطبعة الفنية الحديثة ١٩٧٣م ، القاهرة.

وعلى كل حال للرأي الأول كذلك قيمته وأهميته التي لا تنكر .

المراجع

القرآن الكريم.

صحيح البخاري .

ابن تيمية (تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيمية) :

الرد على المنطقيين : مطبعة معارف ، لاهور ، باكستان ١٩٧٦م.

مجموع الفتاوى ، مطابع الرياض الطبعة الأولى ١ ، ١٣٨١هـ .

مجموع الرسائل ، دار إحياء التراث العربي ١٩٧٢م.

نقض المنطق : دار الكتب العلمية – بيروت .

درء تعارض العقل والنقل : تحقيق د . محمد رشاد سالم ط ١ مكتبة ابن تيمية .

اقتضاء الصراط المستقيم : المكتبة السلفية : لاهور ، باكستان ، ١٩٧٧م.

الرسالة التدمرية ، المكتب الإسلامي ١٩٨٠م .

ابن رشد (القاضي أبو الوليد محمد) :تهافت التهافت – تحقيق الدكتور سليمان دنيا– دار المعارف بمصر ١٩٦٩م.

ابن سينا (أبو علي الحسين بن سينا) :النجاة في الحكمة الإلهية ، مطبعة السعادة – القاهرة ١٩٣٨م.

الشفاء : تحقيق الأب د . قنواتي وسعيد زايد – الهيئة المصرية ١٩٧٥م.

ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي بن أحمد جمال الدين أبو الفضل) :لسان العرب – دار لسان العرب – بيروت .

أبو البقاء (أيوب بن موسى) :الكليات : وزارة الثقافة دمشق ١٩٨٢م .

إمام الحرمين (الجويني) :كتاب الإرشاد : مكتبة الخانجي – القاهرة – تحقيق د . محمد يوسف موسى .

الشامل في أصول الدين : تحقيق د . علي سامي النشار – منشأة المعارف بالاسكندرية ١٩٦٩م.

الباقلاني : (أبو بكر محمد بن الطيب) : كتاب التمهيد : المكتبة الشرقية : بيروت ١٩٥٧م.

التّهانوى (محمد على) :كشّاف اصطلاحات الفنون – شركة خيّاط – بيروت .

الجرجانى (السيد الشريف): التعريفات : مصطفى الحلبي – القاهرة ١٩٣٨م .

شرح المواقف : مطبعة السعادة – القاهرة ١٣٢٥هـ.

ديكارت : (رينيه) : التأملات في الفلسفة الأولى : ترجمة د . عثمان أمين – مكتبة القاهرة ١٩٦٥م .

الرازي (محمد ، الرازي ، فخر الدين) :مفاتيح الغيب – دار الفكر ١٩٨١م.

الراغب الأصفهاني (أبو القاسم الحسين بن محمد) : المفردات في غريب القرآن – تحقيق محمد سيد كيلاني – مصطفى البابي الحلبي القاهرة

سليمان دنيا :الحقيقة في نظر الغزالي – دار المعارف بمصر ط ٣ ، ١٩٧١م.

الغزالي : (أبو حامد محمد) مقاصد الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف بمصر ط٢.

تهافت الفلاسفة ، تحقيق د . سليمان دنيا ، دار المعارف ١٩٧٢م.

علي سامي النشار (دكتور) : مناهج مفكري الإسلام ، دار المعارف ، الطبعة الرابعة .

محمود زقزوق (دكتور) : المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت ، المطبعة الفنية الحديثة – القاهرة ١٩٧٣ .