نقد ابن تيمية للفلاسفة

أ.د/ عبد الفتاح أحمد فؤاد (رحمه الله)

أستاذ الفلسفة الإسلامية

بكلية التربية ـ جامعة الإسكندرية

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

بالروح الفلسفية النقدية يفحص ابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) علوم الفلاسفة، فلا يرفضها برمتها، ولا يقبلها جميعها، بل يتصوب بعض هذه العلوم، ويستهجن كل محاولة لإبطالها من جانب المتكلمين، مثل إنكار كثير منهم لكثير من العلوم الطبيعية والرياضية، فهذه العلوم عقلية، ليس فيها تقليد لقائل، وإنما تعلم بمجرد العقل[١].

ويعترف ابن تيمية بأن أرسطو وأتباعه لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عرفوا بها ذلك، وهم يقصدون الحق، ولا يظهر عليهم العناد، لكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى الغاية، ليس عندهم منه إلا قليل "كثير الخطأ"[٢].

ويقترب موقف ابن تيمية من موقف أبي حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) الذي سبقه إلى التصريح بأن أكثر أغاليط الفلاسفة في الإلهيات[٣]، إلا أن أبا حامد الغزالي كان قد أعلن شمول وصحة الكفر لكافة الفلاسفة على اختلاف عصورهم وأصنافهم[٤]. ولكن ابن تيمية كان أكثر اعتدالًا من الغزالي، بل نجده أحيانًا ينصف بعض الفلاسفة القدماء، وكثير من المتأخرين منهم. أمّا فلاسفة الإسلام، فعلى الرغم من أن ابن تيمية كان يقسوا عليهم، إلا أن ذلك لم يمنعه من الإشادة ببعضهم كأبي البركات البغدادي، وابن رشد الذي يعده أقربهم إلى الإسلام[٥].

المنطق

مكانته ووظيفته:

قسَّم أرسطو الفلسفة قسمين كبيرين: قسم نظري؛ ويتضمن الطبيعيات والرياضيات والفلسفة الأولى، وقسم عملي؛ يتضمن الأخلاق وتدبير المنزل والسياسة، ولا نجد إشارة ما إلى مكانة المنطق من العلوم الفلسفية، إذ لم يتطرق المعلم الأول إلى هذه المسألة، ولكن جاء بعده الإسكندر الأفروديسي فأطلق على مجموعة كتب أرسطو المنطقية اسم

---

(1) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، نشره/ عبد الصمد شرف الدين الكتبي. الهند بمباي، ١٩٤٩م، ص ١٠٥، ص ٢٠٨، ص ٣١١.

(2)المصدر نفسه، ص ١٤٣.

(3) الغزالي، أبو حامد: المنقذ من الضلال، ط٣، تقديم/ د.عبد الحليم محمود. القاهرة، مكتبة الأنجلو، ١٩٦٢م، ص ١٥١.

(4) المصدر نفسه، ص ١٤٠ وما بعدها.

(5) ابن تيمية: تفسير سورة الإخلاص، ط٢، تحقيق/ د. محمد عبد المنعم خفاجي، القاهرة، دار الطباعة المحمدية، د.ت، ص ٦٦.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الأورجانون L'Organon أي الآلة فاعتبر المنطق في نظر المشائيين آلة للفلسفة أو أداة لها وليس جزءًا منها، كما هو الحال عند الرواقيين.

وتأرجح موقف فلاسفة الإسلام بين الرأيين، ولكنهم كانوا أميل إلى اعتبار المنطق أداة تعصم الذهن عن الزلل[٦]، ويقول ابن سينا في كتابه الإشارات والتنبيهات عن غرض المنطق: "المراد من المنطق أن يكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره[٧]، إذ إن فطرة الإنسان غير كافية"[٨] ويرفض ابن تيمية هذا القول للفلاسفة، ويقرر أن العلوم العقلية تعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك، لا تتوقف على ميزان وضعي لشخص معين (أي أرسطو) فجماهير العقلاء، من جميع الأمم يعرفون الحقائق من غير تعلم منها لهذا المنطق الأرسطوطاليسي[٩].

وينقسم المنطق عند فلاسفة الإسلام إلى قسمين كبيرين: التصور والتصديق، فالطريق الذي ينال به التصور هو الحد، والطريق الذي ينال به التصديق هو القياس.

أولا: مبحث التصورات:

الحد أو التعريف التام عند أرسطو وأتباعه هو البحث عن الماهية، وهو غاية علم التصورات. أمّا ابن تيمية فكان ذا اتجاه واقعي تجريبي كالرواقيين، رفض منطق أرسطو وتصوراته الكلية، وأخذ بفكرة التعريف بالرسم (أي بالخواص)، فيذهب إلى أن من يسأل عن لفظ "الثلج"، وهو لم يره قط، أو يسأل عن اسم نوع من الفاكهة أو حيوان لم يره، فالطريق إلى تعريفه يتم بأحد السبيلين:

إمّا بالتعيين: أي بحضور الشيء المسمى ليراه إن كان مما يرى أو يذوقه، أو يلمسه ونحو ذلك. وإمّأ السبيل الثاني وهو أن يوصف له ذلك، والوصف قد يقوم مقام العيان، كما قال النبي صلى الله عليه وسلم: "لا تنعت المرأة المرأة لزوجها حتى كأنه ينظر إليها"

---

(6) عن اختلاف المسلمين في مسألة هل المنطق جزء من الفلسفة أم أداة لها. راجع الخوارزمي: مفاتيح العلوم، ص ١٣٢، حاجي خليفة: كشف الظنون ٢/ ١٨٦، التهانوي: كشاف اصطلاحات الفنون: ١/ ٥١ – ٥٢.

(7) ابن سينا: الإشارات والتنبيهات مع شرح الطوسي، ٢ج. تحقيق/ د.سليمان دنيا، القاهرة، دار المعارف، ١٩٥٨ – ١٩٦٠: ١/ ١٧٦، منطق المشرقيين، ص٥.

(8) ابن سينا: القصيدة المزدوجة، ص ٣.

(9) ابن تيمية: الرد على المنطقيين، ص ٢٨.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

(أخرجه البخاري وغيره)، والتعريف بالوصف إنما يكون بذكر الصفات التي تخص الشيء المراد تعريفه[١٠].

ثانيًا: مبحث التصديقات:

يتعلق هذا المبحث بالقضايا والأقيسة، ويلاحظ ابن تيمية أن أبحاث أرسطو المنطقية في هذا الصدد عقيمة غير مجدية، فيذهب إلى أن كل ما ذكره أرسطو وأتباعه من صور القياس – مع كثرة التعب العظيم – ليس فيه فائدة علمية، بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي، يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي، ولكن فيه تطويل كثير متعب.

ويدعو ابن تيمية إلى الاهتمام بالمنهج الاستقرائي الذي يرجع إليه الفضل في تقدم علومنا التجريبية في العصر الحديث. والاستقراء – الذي أهمله أرسطو – هو أسلوب الذهن الذي يسير من الجزئي إلى الكلي. أمّا المنهج الاستنباطي فهو على العكس: أسلوب الذهن الذي يسير من الكلي إلى الجزئي، والمنهج الاستنباطي الذي حظى بعناية أرسطو، هو عديم الجدوى في نظر ابن تيمية، وليس فيه فائدة علمية؛ لأنه يقوم على القضايا الكلية، فيذهب ابن تيمية إلى أن الحس يدرك المعينات أولًا، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة، فإن الإنسان يرى هذا الإنسان، وهذا الإنسان وهذا الإنسان، ويرى أنه حساس متحرك بالإرادة ناطق، وهذا هكذا، وهذا هكذا، فيعطي قضاء عامًا أن كل إنسان حساس متحرك بالإرادة ناطق[١١]، إذن "فالكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعينة"[١٢].

إن استنتاج قضية جزئية كقولنا في الفيزياء المعاصرة: "الحديد يتمدد بالحرارة" من قضية كلية مثل "كل المعادن تتمدد بالحرارة" لا يفيد علمًا؛ لأن في القضية الكلية مصادرة على المطلوب؛ لأننا لم نتوصل إليها إلا بعد استقراء أجريناه على جميع المعادن بما في ذلك الحديد، فالعلم بالجزئيات سابق على العلم بالكليات.

لقد استبعد ابن تيمية القضية الحملية الأرسطية تمامًا، تلك القضية ذات الموضوع والمحمول الكليين، والقائمة على أساس نسبة بين تصورات كلية، أمّا ابن تيمية فلم يهتم بغير القياس الشرطي أو الاقتراني الذي يناسب الاستقراء، والذي اهتمَّ به الرواقيون مثل كرسبوس، ولعل الرواقية تأثروا في هذا القياس بالميغاريين[١٣].

---

(10) المصدر نفسه، ص ٥٤ – ٥٦.
(11) المصدر نفسه، ص ٣٦٣.
(12) المصدر نفسه، ص ٣٦٨.
(13) Kneale, William & Martha: The Development of Logic, London, Oxford, 1962, p.119,128.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ومن صور القياس الشرطي "إذا كان النهار طالعًا، فالشمس ساطعة"، ولم تكشف أهمية القضايا الشرطية في العصر الحديث إلا سنة ١٨٧٩م على يدي المنطقي الألماني جوتلب فريجه[١٤].

بقى أن نتساءل عمّا دفع ابن تيمية إلى الطريق التجريبي مبتعدًا عن القياس الأرسطي. لقد انطلق الشيخ من منطلق قرآني، إذ فحص طريق الاستدلال في القرآن الكريم فوجد كثيرًا من الآيات تدعو إلى النظر في الخلق، وأخبرنا الله تعالى أن في خلق المخلوقات المعينة لآيات لقوم يعقلون، فالاستدلال في القرآن الكريم يكون بالمعين أي بالمشخص كالشمس، وليس بقضية كلية كما هو الحال في القياس الأرسطي، وإنما الاستدلال يكون بمعين على معين كما يستدل بالنجم وغيره على الكعبة[١٥].

العلوم النظرية

حذا فلاسفة الإسلام حذو أرسطو في التقسيم الثنائي للفلسفة – بمعناها المتسع أي من حيث إنها تشمل جميع العلوم العقلية – إلى قسمين كبيرين: قسم نظري وآخر عملي. أمّا القسم الأول فيتضمن العلوم النظرية الثلاثة، يعرضها لنا ابن تيمية كما يلي:

١- علم لا يتجرد عن المادة، لا في الذهن، ولا في الخارج، وهو العلم الطبيعي، وموضوعه الجسم.

٢- علم يتجرد عن المادة في الذهن لا في الخارج، وهو العلم الرياضي كالكلام في المقدار والعدد.

٣- علم يتجرد عن المادة فيهما، وهو العلم الإلهي وموضوعه الوجود المطلق بلواحقه التي تلحقه.

وهذا الترتيب يُمثِّل عند الفلاسفة ترتيبًا تصاعديًا للعلوم من حيث أهميتها ومنزلتها. ولكن ابن تيمية لا يقر هذا الترتيب، فيقول: "إن تقسيمهم العلوم إلى طبيعي وإلى الرياضي وإلى الإلهي، وجعلهم الرياضي أشرف من الطبيعي، والإلهي أشرف من الرياضي، هو مما قلبوا به الحقائق[١٦]. ويرى ابن تيمية – نصير المنهج التجريبي – أن العلم الطبيعي

---

(14) لوكاشبفتش، بان: نظرية القياس الأرسطية، ترجمة/ دكتور عبد الحميد صبرة. الإسكندرية، منشأة المعارف، ١٩٦١م، ص ٦٩ – ٧٠.

(15) الرد على المنطقيين، ص ٣٤٤ – ٣٤٥.

(16)المصدر نفسه، ص ١٣٣.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

هو أشرف علوم الفلاسفة؛ لأنه العلم بالأجسام الموجودة في الخارج؛ أي أنه يبحث في موضوعات لها وجود محسوس، وهي الأجسام الطبيعية على اختلاف أنواعها وطبائعها، فهو لذلك أشرف من العلم الرياضي، فليس في هندسة إقليدس كلها علم موجود في الخارج، إذ إن المقادير أو الأعداد المجردة غير موجودة خارج الذهن على ما كان يظن فيثاغورس وأصحابه. وليس صحيحًا تصورهم لغرض العلم الرياضي، أو الغاية التي يُطلب من أجلها. إذ كانت أبحاث الفيثاغوريين في العلم الرياضي تستهدف تطهير النفس وتحريرها من المحسوسات(١٧). فالعلم الرياضي عند ابن تيمية لا تكمل به نفس، ولا تنجو من عذاب، ولا تحصل لها به سعادة(١٨).

ولا يعني هذا أن العلوم الرياضية بأسرها عديمة الجدوى في نظر ابن تيمية، فهي فضلًا عمّا فيها من تفريج للنفس، ولذة عقلية، ورياضة للعقل، وتدريب للذهن، وتقوية على معرفة دقيق العلم، والبحث في الأمور الدقيقة الغامضة(١٩)، فهي فضلًا عن ذلك كله، فيها أيضًا منفعة عامة، تتجاوز المنفعة الفردية للمشتغل بها، إذ فيها مصلحة للمجتمع كله.

لقد تنكب الحقيقة المستشرقون من أمثال الأستاذ جرونيباوم حينما أعلنوا أن فكرة التقدم الاجتماعي بواسطة زيادة العلم، إنما هي فكرة غريبة عن العصور الوسطى الإسلامية(٢٠). ولكن الواقع غير ذلك ففكرة العلم لصالح المجتمع وأفراده لم تكن غريبة عن الحضارة الإسلامية بل دافع عنها كثير من مفكري الإسلام، ومنهم عالم السلف ابن تيمية إذ بيَّن ما في العلوم الرياضية من منفعة للمجتمع، فالهندسة التي هي علم بالكم المتصل، مبدأ لعلم الهيئة وينتفع بها في عمارة الدنيا، والحساب الذي هو علم بالكم المنفصل، ضروري في العلم والعمل، ويفيد في حساب الفرائض كقسمة التركات، وحساب المعاملات، وغير ذلك من الأمور التي يحتاجها الناس، والجبر، وهو حساب المجهولات لا يخلو من فائدة، فهو يفيد مثلًا في حساب الوصايا. والبراهين الرياضية يقينية، سالمة عن الفساد، لا يدخل فيها غلط، ولا تحتمل التناقض البتة، فهي ضرورية في العلم، وواجبة القبول.

---

(17) Zeller, Eduard, Outlines of the History of Greek Philosophy, 13 edition, Translated by L.r, Palmer, Routledge, London, 1931, p.35.

(18) الرد على المنطقيين، ص ١٣٣-١٣٥.

(19)المصدر نفسه، ص ٢٥٥ – ٢٥٩.

(20) جرونيباوم، جوستاف: حضارة الإسلام، ترجمة/ عبد العزيز توفيق جاويد. القاهرة، مكتبة مصر، بدون تاريخ، ص ٣١٥.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ويذهب ابن تيمية إلى أن أصحاب العلوم الطبيعية والرياضية كالأطباء وأهل الهندسة من أذكياء الناس، ولهم علوم صحيحة طبية وحسابية، وإن كان قد ضلَّ منهم طوائف في الأمور الإلهية، فمن حكي عن مثل أرسطو أو جالينوس أو غيرهما قولًا في الطبيعيات ظاهر البطلان، علم أنه غلط في النقل عليه، إن لم يكن تعمد الكذب عليه، بل محمد بن زكريا الرازي (ت سنة ٣١٣هـ) – مع إلحاده في الإلهيات والنبوات – فالرجل من أعلم الناس بالطب، حتى قيل له "جالينوس الإسلام"، فمن ذكر عنه في الطب قولًا يظهر فساده لمبتدئ الأطباء، كان غالطًا عليه[٢١].

أمّا العلم الأعلى عند الفلاسفة فهو الذي يسمونه الفلسفة الأولى أو علم ما بعد الطبيعة أو العلم الإلهي أو الإلهيات، وموضوعه في نظرهم مجرد عن المادة في الذهن وفي الخارج، فليس له إذن معلوم، وإنما هو علم بأمور كلية مطلقة، والأمور الكلية المطلقة، إنما تكون كذلك في الأذهان لا في الأعيان، إذن لم يكن العلم الأعلى عندهم علمًا بشيء موجود في الخارج، بل علمًا بأمر مشترك بين جميع الموجودات، فهو ليس علمًا بالخالق، ولا بالمخلوق. وهذا بخلاف العلم الأعلى عند المسلمين، ذلك العلم الذي يستمد شرفه من شرف موضوعه، وهو العلم بالله تعالى، الذي هو نفسه أعلى من غيره من كل وجه، ومن ثمَّ فالعلم به أعلى العلوم من كل وجه، بل العلم به أصل لكل علم[٢٢]. ولقد وقع الفلاسفة في علمهم الأول أو الأعلى في أخطاء شنيعة منها ما يأتي:

التوفيق بين الفلسفة والدين:

جاءت الفلسفة اليونانية إلى العالم الإسلامي بنظريات ميتافيزيقية تتعارض مع أصول العقيدة الإسلامية مثل القول بقدم العالم، وإنكار علم الله بالجزئيات، ونفي المعاد الجسماني، وهذه المسائل الثلاث التي كفّر بها أبو حامد الغزالي (ت ٥٠٥هـ) فلاسفة الإسلام في كتابه "تهافت الفلاسفة"، أمّا سائر أقوالهم في الإلهيات فهي عنده بدع لا يجب التكفير بها، وليس الأمر كذلك عند ابن تيمية، الذي كان يرى أن البدع تفضي إلى الكفر، أو على حد قوله "البدع بريد الكفر"[٢٣]، فذهب ابن تيمية إلى أن مقالات الفلاسفة التي

---

(21) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية في نقص كلام الشيعة القدرية، تحقيق/ دكتور محمد رشاد سالم. القاهرة، مطبعة دار العروبة، ١٢٢١هـ: ٢/ ٤٥٨ – ٤٥٩.

(22) الرد على المنطقيين، ص ١٣٠.

(23) ابن تيمية: العبادات الشرعية؛ ضمن مجموعة الرسائل والمسائل، نشرها محمد رشيد رضا. القاهرة، مطبعة المنار، ١٣٤٩هـ: ٥/ ٨٧.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

يجب تكفيرهم عليها كثيرة لا تقتصر على المسائل الثلاث التي ذكرها الغزالي، مثال ذلك قولهم في النبوات والملائكة وإنكار المشيئة والقدرة الإلهية، فإن إنكارها أعظم من إنكار علم الله بالجزئيات[٢٤]، وكذلك إنكارهم لعدم قدرة الله على تغيير شيء من العالم، وأنه تعالى لا يعلم دعاءنا[٢٥]، ونظريتهم في الصدور أو الفيض؛ لأنها تفضي إلى القول: "إن العقل الفعّال مبدع لما تحت فلك القمر، فهذا أيضًا كفر صريح لم يقل به أحد من أهل الكتاب أو مشركي العرب"[٢٦].

وقد واجه فلاسفة الإسلام منذ الكندي التعارض بين كثير من النظريات اليونانية في مشكلة الألوهية وبين العقيدة الإسلامية، ولكنهم اعتبروا هذا التعارض ظاهري، فحرصوا على الجمع بين الفلسفة والدين، ومن أجل ذلك كانت محاولاتهم للتوفيق بينهما، بل كان التوفيق بين الفلسفة والدين هو المحور الذي تدور حوله معظم نظريات فلاسفة الإسلام. وقد بذلوا جهودًا مضنية من أجل التقريب بين آراء أسلافهم فلاسفة اليونان من جهة وبين العقيدة الإسلامية من جهة أخرى، فلم تكن مهمة التقريب أو الجمع بينهما أمرًا هينًا، حتى إن بعض فلاسفة الإسلام أنفسهم أعلنوا عقم هذه المحاولة، كما هو الحال عند أبي بكر محمد بن زكريا[٢٧] (ت حوالي سنة ٣١٣هـ) وأبي سليمان السجستاني المنطقي[٢٨] (ت بعد سنة ٣٩١هـ).

ومحاولة التوفيق بين الفلسفة اليونانية والدين، والتقريب بينهما، تستلزم تعديل بعض النظريات اليونانية من ناحية، والتضحية ببعض عقائد الدين من ناحية أخرى، وهنا مخاطرة كبرى تقتضي تقديم تنازلات من جانب الطرفين.

وكان الشيخ الرئيس ابن سينا (ت ٤٢٨هـ) من أشهر رواد حركة التوفيق بين الفلسفة والدين، فلم تكن فلسفته ولا فلسفة غيره من فلاسفة الإسلام مجرد صورة ممسوخة عن الفلسفة اليونانية كما يزعم بعض المستشرقين، فقد لاحظ ابن تيمية أن ابن سينا وابن رشد وأمثالهما قد تكلموا في أشياء من الإلهيات والنبوات والمعاد والشرائع لم يتكلم فيها أسلافهم من فلاسفة اليونان، ولا وصلت إليها عقولهم، ولا بلغتها علومهم، فأرسطو

---

(24) الرد على المنطقيين، ص ٥٢٢ – ٥٢٣.
(25) المصدر نفسه: ص ١٠٤.
(26) المصدر نفسه، ص ١٠٢.
(27) د. إبراهيم مدكور: في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه: ١/ ٨٥.
(28) راجع التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، تحقيق/ أحمد أمين والسيد أحمد صقر. لجنة التأليف والترجمة والنشر، ١٩٣٩م – ١٩٤٤م: ٢/ ١٨ – ٢١.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وأتباعه ليس في كلامهم ذكر واجب الوجود، ولا شيء من الأحكام التي لواجب الوجود، فابن سينا أصلح تلك الفلسفة الفاسدة بعض إصلاح، وأخذ ابن سينا وأمثاله يقربون أصول الفلاسفة القدماء إلى طريقة الأنبياء، ويظهرون أن أصولهم لا تخالف الشرائع النبوية[٢٩].

وهكذا لم يغمط ابن تيمية فلاسفة الإسلام حقهم، فلم ينكر ما أسهموا به من نظريات مبتكرة وإن لم يوافقهم عليها، وهو إذ يقرر أنهم أضافوا ما أضافوه إلى ما وصلهم من آراء فلاسفة اليونان وبخاصة أرسطو، في إطار محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين، فإنما كان ذلك مقارنة عقدها بين محتويات مصنفات الفلاسفة الإسلاميين من أمثال الفارابي وابن سينا وابن باجة وابن رشد الذين نصروا المشائين أتباع أرسطو[٣٠]، وبين ما جاء في مصنفات أرسطو التي اطّلع عليها اطلاعًا مباشرًا، بخلاف الغزالي الذي لم يطّلع عليها وإنما اعتمد في معرفة فلسفة أرسطو على ما نقله الفارابي وابن سينا في مصنفاتهما. يقول الغزالي: "ومجموع ما صح عندنا من فلسفة أرسطاطاليس – بحسب نقل هذين الرجلين ينحصر في..."[٣١]. ومن ثمَّ كان ابن تيمية أعلم بدقائق الميتافيزيقا الأرسطاطاليسية، إذ يقول في معرض حديثه عن قدم العالم: "وقد رأيت كلام أرسطو في ذلك، في مقالة اللام، وهي آخر العلم الإلهي ومنتهى فلسفته"[٣٢]، ويشير صراحة إلى ما قام به من مقارنة بين آراء أرسطو في الإلهيات والطبيعيات وبين آراء فلاسفة الإسلام وما فيها من زيادة على كلام الفيلسوف اليوناني، فيقول: "فإني رأيت الكلامين"[٣٣].

ومحاولة التوفيق بين نظريات اليونان في الإلهيات وبين العقائد الدينية الإسلامية إنما هي محاولة غير مجدية، ولا طائل تحتها في نظر ابن تيمية الذي يبين عقمها بقوله: "إن طائفة من الفلاسفة كابن سينا وأمثاله الذين أرادوا أن يجمعوا بين قول سلفهم (اليونانيين) وبين ما جاءت به الرسل مع دلالة العقول عليه، فلم يمكنهم ذلك، إلا بما خالفوا به الرسل مع مخالفة العقول، مع مخالفة سلفهم فيما أصابوا فيه، وموافقتهم فيما أخطأوا فيه. وكان كفرًا في الملل، مع تناقضهم ومخالفة جميع العقلاء"[٣٤]. أي أن من أدام الجمع بين علوم الفلاسفة وعلوم الرسل، فلابد أن يخالف هؤلاء وهؤلاء.

---

(29) ابن تيمية: العبادات الشرعية، مصدر سابق: ٥/ ٩١.
(30) الرد على المنطقيين: ص ٣٣٥.
(31) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص ١٤٨.
(32) الرد على المنطقيين، ص ١/ ٢٦.
(33) المصدر نفسه: ص ٢٢٤.
(34) المصدر نفسه: ص ٢٤٣.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

وكان ابن تيمية خبيرًا بمذاهب فلاسفة الإسلام، بعلم تفاوتهم في التأثر بفلاسفة اليونان، إذ "الفلاسفة ليسوا أمة واحدة لها مقالة في العلم الإلهي والطبيعي وغيرهما، بل هم أصناف متفرقون"، ولكن أكثرهم تأثيرًا في العالم الإسلامي أرسطو، وهو المعلم الأول[٣٥]، وعلى طريقة المشائين مشى فلاسفة الإسلام، ولكن بعضهم كأبي البركات البغدادي صاحب كتاب المعتبر لم يقلد المشائين تقليد غيره[٣٦]. يقول ابن تيمية: "ولما تفطن أبو البركات لفساد قول أرسطو أفرد مقالة (في العلم) وتكلم على بعض ما قاله في (المعتبر) وانتصف منه بعض الانتصاف"[٣٧].

ويشير ابن تيمية إلى أن من فلاسفة الإسلام من حذا حذو أرسطو أو غيره من فلاسفة اليونان في بعض مصنفاتهم الأخرى بمذاهبهم الخاصة التي تخالف مذاهب فلاسفة اليونان، فابن سينا في بعض مصنفاته يعلن بأنه يحذو حذو أرسطو، وفي مصنفات أخرى يشق عصا الطاعة على فلسفة المعلم الأول كالحكمة المشرقية المفقودة[٣٨].

أدلة وجود الله:

من أهم الموضوعات التي عالجها فلاسفة الإسلام في نطاق مشكلة الألوهية، إثبات وجود الباري تعالى، ومن أشهر أدلتهم دليل الحركة والدليل الأنطولوجي:

أولاً: دليل الحركة: يقوم هذا الدليل على النظر في الأجسام الطبيعية من جماد ونبات وحيوان، فإن لكل جسم طبيعي منها حركة تخصه، ولكل متحرك محرك سواه. هذا واضح في الكائن الحي، فإنه مركب من جسم يتحرك، ونفس هي علة الحركة، أي أن المحرك والمتحرك يختلفان في الأحياء، أمّا في الجماد فالأمر أوضح، إذ إنه مفتقر إلى شيء يحركه، إذ إن لكل متحرك محرك غيره ولا يمكن أن يتسلسل الأمر إلى ما لا نهاية، بل لابد أن ينتهي إلى محرك لا يتحرك بنوع من أنواع الحركة، وهو المحرك الأول. ويرجع هذا الدليل إلى أرسطو في كتابه (السماع الطبيعي)، وقد أخذ به بعض فلاسفة الإسلام، ومنهم مسكويه (ت ٤٢١هـ) في كتابه الفوز الأصغر، وابن رشد في كتابه تلخيص ما بعد الطبيعة.

---

(35) المصدر نفسه: ص ٣٣٢.
(36) المصدر نفسه: ص ٣٣٦.
(37) المصدر نفسه: ص ٤٦٣.
(38) راجع د/ فتح الله خليف: فلاسفة الإسلام، ص ٢٧ وما بعدها.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ويرفض ابن تيمية الاستدلال على وجود الله عن طريق الحركة، ويشير إلى عزوف ابن سينا وأتباعه عن هذه الطريق، ويفند قول ابن رشد إن إبراهيم عليه السلام استدل على وجود الباري بطريق الحركة، وإنها طريقة الخواص: طريقة أرسطو وأصحابه ولكن الأمر ليس كذلك، فلم يحتج إبراهيم بالحركة، بل بالأفول الذي هو المغيب والاحتجاب، فالآفل لا يستحق أن يُعبد، ولهذا قال: "إنني براء مما تعبدون إلا الذي فطرني" (الزخرف: ٢٦ – ٢٧).

ثانيًا: الدليل الوجودي (الأنطولوجي): سلك الفارابي وابن سينا في البرهنة على وجود الله مسلكًا آخر، ففرقا بين الوجود والماهية، وقررا أن وجود الشيء ليس جزءًا من ماهيته، فيما عدا الله الذي لا ينفصل وجوده عن ذاته، فهو واجب الوجود بذاته، ويكفي أن ندرك ذاته لنسلم بوجوده في آن واحد. ويعرض ابن تيمية لهذا الدليل ويسميه طريقة الوجوب والإمكان، ويرفض ابن تيمية هذا الدليل، ويرى أن أصحابه أخطأوا من عدة وجوه:

١- فمن الخطأ التفرقة بين الوجود والماهية؛ لأنه إذا قيل هذا الإنسان موجود لم يكن المراد أن هذا الإنسان قام به وجود يكون صفة لهذا الإنسان، إذ ليس وجوده في الخارج قدرًا زائدًا على حقيقته الموجودة في الخارج، بل الحقيقة التي هي ماهيته الموجودة في الخارج هي وجوده الثابت في الخارج، وابن سينا وأمثاله حين ذهبوا إلى أن الممكن وجوده في الخارج زائد على ماهيته فقد أخطأوا[٣٩].

٢- ظنوا أن التقسيم العقلي يستدل به على إمكان وجود كل الأقسام في الخارج، وهذا غلط، فقولهم: "الموجود إمّا أن يكون واجبًا وإمّا أن يكون ممكنًا، لا يدل على وجود أحدهما[٤٠] بالضرورة، فقد يتضمن التقسيم العقلي الثنائي ما هو ممتنع في الخارج مثل شريك الباري، وقد يكون معدومًا، وإنما يقدره الذهن كما يقدر عنز أيل[٤١].

٣- إن هذه الطريقة لو كانت صحيحة، فإن نتيجتها إثبات وجود واجب الوجود، ليس له حقيقة سوى مطلق الوجود، وليس في هذا إثبات الخالق ولا إثبات وجود من

(39) ابن تيمية: الصفدية: ١/ ١١٩ – ١٢٠.
(40) الرد على المنطقيين، ص ٣٢٢.
(41)المصدر نفسه، ص ٣٢٦.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

أبدع السموات والأرض، وإنما فيه أن الوجود واجب الوجود، وهذا يسلمه منكرو الصانع كفرعون والدهرية المحضة[٤٢]. وهكذا يفند ابن تيمية طريقة الوجوب والإمكان لدى الفلاسفة، ويرى أن الدليل الكوني الذي قال به المتكلمون وبعض الفلاسفة كالكندي أشرف منه[٤٣].

الصفات الإلهية:

إن تصور فلاسفة الإسلام كالفارابي وابن سينا لله تعالى كواجب الوجود يستلزم إثبات أنه بسيط غير مركب، وبالتالي نفي الصفات عنه؛ لأن إثباتها يقتضي إثبات التعدد أو الكثرة في الذات الإلهية البسيطة. وكان ابن تيمية من الصفاتية الذين يثبتون جميع الصفات، ولهذا استنكر محاولات الفلاسفة لنفي الصفات بحجة نفي التركيب والتجسيم عن الله تعالى، فقال "سموا هذا تركيبًا أو تجسيمًا أو كما شئتم من الأسماء، فما الدليل على نفي هذا عقلًا أو سمعًا؟ (فإن) قالوا: الدليل على ذلك أن كل مركب مفتقر إلى أجزائه، وجزؤه غيره، فالمركب مفتقر إلى غيره، وبالتالي ليس واجبًا بنفسه.

فيمكن الرد عليهم بالقول: إن المراد هنا ذات تقوم بها صفات، وحينئذ فالمراد بالافتقار تلازم الذات والصفات، بمعنى أنه لا توجد الذات إلا مع وجود صفاتها اللازمة لها، ولا توجد الصفة إلا مع وجود اللازمة لها.

وواجب الوجود عند فلاسفة الإسلام هو الموجود التام الذي ليس حالة منتظرة، ولا علم منتظر، بل واجب الوجود يعقل كل شيء على نحو كلي، إذ إنه إذا عقل ذاته وعقل أنه مبدأ كل موجود، عقل أوائل الموجودات وما يتولد عنها[٤٤].

ويرد ابن تيمية على ذلك بأن من لم يثبت للرب إلا معرفة الكليات كما يزعمه ابن سينا وأمثاله، وظن ذلك كمالات للرب كان في غاية الجهل"[٤٥].

---

(42) شرح العقيدة الأصفهانية، ص ١٢، الصفدية، ص ١٢٠.
(43) الصفدية، ص ٦٢.
(44) ابن سينا: النجاة، ص ٢٤٦ – ٢٤٧.
(45) الرد على المنطقيين، ص ١٣٨.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

ويلخص حجة أصحاب هذا المذهب في القول: "العلم بالمتغيرات يستلزم أن يكون علمه بأن الشيء سيكون غير علمه بأن قد كان"، فيلزم أن يكون كلًا للحوادث[٤٦]. ويذكر ابن تيمية أن القرآن قد أخبر بأن الله يعلم ما سيكون في غير موضع، بل إنه قدر مقادير الخلائق كلها، وكتب ذلك قبل أن يخلقها. فقد علم ما سيخلقه علمًا منفصلًا، وقد دلَّ الكتاب والسنة واتفاق سلف الأمة ودلائل العقل على أنه سميع بصير، والسمع والبصر لا يتعلق بالمعدوم، فإذا خلق الأشياء رآها سبحانه.

والعقل أيضًا يبطل مذهب الفلاسفة، إذ لو صح أن الله لا يعلم إلا الكليات، لزم ألا يعلم ذاته من حيث إنه واجب الوجود، ولا العقول العشرة ولا النفوس ولا الأفلاك ولا غير ذلك؛ لأن واجب الوجود هو وجود معين لا كلي، فإن الكلي لا يمنع تصوره من وقوع الشركة فيه. وكذلك الجواهر العقلية عندهم، وهي العقول العشرة كلها جواهر معينة لا أمور كلية، وكذلك الأفلاك فإنها معينة، فإذا لم يعلم الله إلا الكليات لم يعلم منها شيئًا[٤٧].

نظرية الفيض:

كان لنظرية الفيض أو الصدور العقيمة تأثير كبير في فلاسفة الإسلام بعد أن أقحمها الفارابي لأول مرة في الفكر الإسلامي وتابعها ابن سينا من بعده، ويلخص ابن تيمية نظرية الفيض في أن الله قد أبدع العقل الأول، وأبدع العقل الأول العقل الثاني وهكذا حتى انتهى الأمر إلى العقل العاشر الفعّال المتعلق بفلك القمر، وهذا الأخير هو المبدع لما تحت السماء، ومنه يفيض الوحي والعلم على الأنبياء وغيرهم. ويذكر ابن تيمية أن فلاسفة الإسلام يسمون العقول العشرة ملائكة، وقولهم في نظره أعظم كفرًا من قول من قال من مشركي العرب: "إن رب السموات والأرض خلق الملائكة بمشيئته وقدره"[٤٨]. أمّا فلاسفة الإسلام فتقول إن العقول العشرة وهم ملائكة متولدون عن الله.

ويفند ابن تيمية نظرية الفيض ويعرض الأدلة على بطلانها، ويبين ابن تيمية أن هذه النظرية تعارض روح الأديان جميعًا وليس الإسلام وحده، فيذهب إلى أن أهل الملل يعلمون أنه ليس أحد غير الله يخلق جميع المبدعات[٤٩].

---

(46) المصدر نفسه، ص ٤٦٣.
(47) المصدر نفسه، ص ١٢٠.
(48) الصفدية: ١/ ٧-٩.
(49) انظر كتابنا: ابن تيمية وموقفه من الفكر الفلسفي. الإسكندرية، دار الوفاء، ص ١٩٢ وما بعدها.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

العلوم العملية:

قلنا إن علوم الفلاسفة قسمان: العلوم النظرية التي أتينا على ذكر بعضها، والعلوم العملية. يقول ابن تيمية: "فالحكمة عندهم وعند سائر الأمم نوعان: علم وعمل، وهذه هي الحكمة عند المسلمين، كما قال مالك – رحمه الله – الحكمة معرفة الدين والعمل به، والحكمة العملية عند الفلاسفة تتضمن علم الأخلاق وسياسة المنزل وسياسة المدينة[٥٠].

وهكذا لا يعترض ابن تيمية على الفلاسفة حين أقروا التقسيم الأرسطي للحكمة أو الفلسفة، ولا يختلف معهم في فروع الحكمة العملية الثلاثة.

اللذات والشهوات:

ليست اللذات والشهوات شرًا في ذاتها عند ابن تيمية[٥١]، بل لها وظيفة خلقت من أجلها، والله سبحانه إنما خلق اللذات والشهوات في الأصل لتمام مصلحة الخلق فإنهم بذلك يطلبون ما ينفعهم، كما خلق الغضب ليدفعوا به ما يضرهم، وحرَّم من الشهوات ما يضر تناوله، فأمّا من استعان بالمباح الجميل على الحق، فهذا من الأعمال الصالحة، ولهذا في الحديث الصحيح أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "في بضع أحدكم صدقة. قالوا: يا رسول الله أيأتي أحدنا شهوته ويكون له أجر؟ قال: أرأيتم لو وضعها في الحرام، أما يكون عليه وزر؟ قالوا: بلى، قال: فلم تحسبون بالحرام ولا تحسبون بالحلال؟"[٥٢].

ولكن الإسراف في اللذات المباحة أمر لا يقره ابن تيمية، وإنما ينبغي التفكير في العواقب، فإن "تلك اللذات المباحة إذا كانت تعقب ضررًا أعظم منها، وتفوت أنفع منها وأبقاه فهي باطلة أيضًا"[٥٣].

الفضائل:

حاول بعض فلاسفة الإسلام التوفيق بين موقف أرسطو من الفضيلة من حيث هي وسط بين طرفين كلاهما رذيلة: أحدهما إفراط والآخر تفريط وبين مفهوم أفلاطون لأنواع الفضائل الأربع: الحكمة (أو العلم) وهو فضيلة النفس الناطقة، والشجاعة وهي فضيلة النفس الغضبية، والعفة وهي فضيلة النفس الشهوانية، والعدالة وهي محصلة الفضائل

---

(50) ابن تيمية: نقض المنطق، ص ١٧٨.
(51) الرد على المنطقيين، ص ٤٢٤ – ٤٢٥.
(52) ابن تيمية: السياسة الشرعية، ص ١٤٩.
(53) ابن تيمية: رسالة في المعجزات والكرامات: مجموع الرسائل: ٥/ ٢٧.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

الثلاث السابقة، ثم حاول فلاسفة الإسلام التوفيق بين الأخلاق الفلسفية اليونانية من جهة وبينها وبين الأخلاق الدينية من جهة أخرى.

ويقر ابن تيمية هذا الاتجاه، مع بعض التحفظات، ففي حديثه عن الدراسات الأخلاقية لفلاسفة الإسلام يقول: "... فقالوا: ينبغي تهذيب الشهوة والغضب لكون كل منهما من الإفراط والتفريط، وهذا يسمى عفة، وهذا يسمى شجاعة والتعديل بينهما عدلًا، وهذه الثلاث تطلب لتكميل النفس بالحكمة النظرية العلمية، فصار الكمال عندهم هذه الأمور: العفة والشجاعة والعدل والعلم، وقد تكلَّم في هذا طوائف من الداخلين في الإسلام، واستشهدوا على ذلك بما وجدوه في القرآن والحديث وكلام السلف في مدح هذه الأمور.

والذين صنفوا في الأخلاق والأعمال على طريق هؤلاء مثل كتاب (موازين الأعمال) لأبي حامد (الغزالي) ومثل أصحابه رسائل إخوان الصفا ومثل كتب محمد بن يوسف العامري (ت سنة ٣٨١هـ) وغيره، ويبنون كلامهم على هذا الأصل"[٥٤]. فما الذي غلطوا فيه من وجهة نظر ابن تيمية؟

نظرية السعادة:

يرى ابن تيمية أن الفلاسفة قد غلطوا في نظرية السعادة التي تعد من أهم مباحثهم الفلسفية الأخلاقية، فيقول ابن تيمية: "والاقتصار على ما ذكروه، لا تحصل به السعادة التي هي كمال الإنسان، ولكنه من الأمور المعتبرة فيها"، ثم يتحدث عن "قصور فلسفتهم عن حصول السعادة، ويذهب إلى أن ما عندهم إذا أخذ منه الحق وترك الباطل، كان جزءًا من الأجزاء المحصلة للسعادة"[٥٥].

فما هي مبادئ نظريتهم في السعادة؟ يرى ابن تيمية أن الفلاسفة قد غلطوا منذ الفارابي الذي كتب في هذه النظرية رسالتين هما: (التنبيه على سبيل السعادة) ، و(تحصيل السعادة) كما عالجها في رسائل أخرى مثل (رسالته في أراء أهل المدينة الفاضلة)، وكان مسكويه من أكثر الإسلاميين عناية بنظرية السعادة، فقد صنَّف فيها كتابه (السعادة)، كما بحثها بحثًا مستفيضًا في كتابه (تهذيب الأخلاق)، وقد تأثر الفلاسفة الإسلاميون وفي مقدمتهم الفارابي بنظرية أرسطو في السعادة كما عرضها في المقالة العاشرة من كتابه "الأخلاق النيقوماخية". والسعادة عنده وعند أتباعه هي الخير المطلوب لذاته، وليست

(54) الرد على المنطقيين، ص ٤٤٧.
(55) المصدر نفسه، ص ٤٣٧.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

تطلب في وقت من الأوقات لينال بها شيء آخر، وليس في مكنة الناس جميعًا بلوغها، وإنما الفيلسوف وحده هو الذي يحصل عليها متى جدَّ في الدراسة والنظر والبحث والتفكير، أي إذا جعل الحياة العقلية غاية في ذاتها، أي أن السعادة بمفهومها الأرسطوطاليسي هي علم لا يفتقر إلى عمل ولا إلى إيمان.

وهنا يعترض ابن تيمية على الفلاسفة حين جعلوا سعادة النفس وكمالها في العلم فقط، بينما للنفس قوتان: العلمية والعملية[٥٦]، ومن ثمَّ ينبغي أن تتضمن السعادة الجانبين معًا: العلم والعمل، فالحكمة اسم يجمع العلم والعمل به.

وليس المراد بالعلم ذلك الذي يشتغل به الفلاسفة، فإن مراد الله ورسوله بالعلم الذي يمدحه، ليس هو العلم النظري الذي هو عند فلاسفة اليونان. إن السعادة الحقيقية عند ابن تيمية هي سعادة المؤمن الذي يرضى عنه الله تعالى، وليست هي مجرد الحصول على الحكمة كما يزعم الفلاسفة[٥٧].

(56) المصدر نفسه، ص ٤٦٠.
(57) المصدر نفسه، ص ٤٤٧ - ٤٤٨.

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com

PDF created with pdfFactory Pro trial version www.pdffactory.com