نظرية المعرفة عند ابن تيمية

د. محمود موسى محمود زياد، مديرية التربية والتعليم، جامعة القدس-فلسطين

الملخـــص: اهتم ابن تيمية كغيره بمشكلة المعرفة؛ فهو لم يطرح نظريّة في المعرفة بصورة مستقلة، لكنه تناول القضايا المتعلقة بالمعرفة في بعض كتاباته، وتهدف هذه الدراسة إلى بيان نظريّة المعرفة عنده. ولتحقيق هذا الهدف استخدم الباحث المنهج التحليلي المقارن. وقد تحددت مشكلة الدراسة في مجموعة من الأسئلة حول طبيعة المعرفة عند ابن تيمية، وإمكانها، ومصادرها، وحدودها.وقد تناولت هذه الدراسة دور الحس والعقل في المعرفة، والوجود والمعرفة، والذاتية والموضوعية في المعرفة الإنسانية، وموقف ابن تيمية من المنطق الأرسطي، والماهية والوجود، وكذلك البحث فيما إذا كان ابن تيمية يعتقد بالأفكار الفطرية أم أن الأفكار كلها مكتسبة. وبذلك، خلصت الدراسة إلى مجموعة من النتائج.

كلمات مفتاحية: ابن تيمية، نظرية المعرفة، فلسفة إسلامية، الابستيمولوجيا، الوجود.

Ibn Taymiyya`s theory of knowledge

Dr. Mahmoud Mousa Mahmoud Ziad

Supervisor/Directorate of Education/ Ramallah& al Biereh

Professor Assistant /Al Quds University (part time)

ABSTRACT: This study is a discussion of Ibn Taymiyya`s theory of knowledge. Ibn Taymiyya based his theory of knowledge on his ontological and psychological views. The main themes of this study are: The nature of knowledge, its sources, its limits, whether is it possible or not it is and the criterion of truth. The study discusses, according to Ibn Taymiyya, the role of sense and mind in knowledge. The study tackles also whether Ibn Taymiyya believed in innate ideas and whether knowledge according to his views subjective or objective or not. It became obvious to the Author that Ibn Taymiyya's theory of knowledge is quite linked to his ontology; thus, the study concluded with a set of results.

Key words: Ibn Taymiyya, Theory of knowledge, Islamic Philosophy,Epistemology, Existence.

مقدمة:

يتجه البحث في طبيعة المعرفة إلى بيان كيفية العلم بالأشياء، بمعنى كيفية اتصال القوى المدركة لدى الإنسان بموضوعات الإدراك، وعلاقة كل منها بالأخرى. وقد عرف "Ayer" المعرفة بأنها "الاعتقاد الصادق الذي يتوفر لدى المعتقد أساسا لصدقه" (A.J. Ayer, 1957, p35)، فنظرية المعرفة تبحث في طبيعة المعرفة الإنسانية، وإمكانها، وحقيقتها، وطرقها، بالإضافة إلى وسائل تحصيلها وحدودها، ومعيار الحقيقة فيها، والهدف منها. أما فيما يتعلق بطرق المعرفة ووسائل تحصيلها، فتختلف وجهات النظر؛ فالتجريبيون يرون أن الحس هو مصدر المعرفة، في حين أن العقليين يقررون أن المعلومات التي ترد عن طريق الحس ليست يقينية، ولا يمكن الركون إلا إلى العقل كمصدر للمعرفة اليقينية "وما يصدر عن العقل فصدقه ضروري ومحتوم"(زكي نجيب محمود، 1956، ص64) في حين أن أصحاب المذهب النقدي يذهبون إلى أن المعرفة لا تتم إلا بالخبرة الحسية والمبادئ العقلية معا.

منذ نشوء الفكر الفلسفي وحتى الآن، ما زالت الفلسفة تهتم بجملة هذه القضايا، التي تشكل محاور البحث الفلسفي في مجال المعرفة. فأفلاطون أدخل الموضوعات المتعلقة بالمعرفة فيما أطلق عليه اسم الجدل، وضمنها أرسطو في الموضوعات المتعلقة بالميتافيزيقيا، أو ما وراء الطبيعة.

وقد اهتم الفلاسفة المسلمون، كغيرهم من الفلاسفة السابقين لهم، أو اللاحقين عليهم، بمبحث المعرفة اهتماما ملحوظا. وقد بدت أول صيغة فلسفية لقضية المعرفة في الفلسفة العربية-الإسلامية عند "الكندي" أبي يوسف يعقوب بن إسحاق(ت260ه)، وقد رأى أن المعرفة الإنسانية تنطوي على قسمة مزدوجة، تظهر في المعرفة الحسية والعقلية. فالوجود عنده وجودان: واقعي حسي، يتمثل فيما يمكن أن تدركه الحواس، مما تحصله من صور الأشياء الخارجية. ومثالي عقلي، يعبر عنه بالمعقولات، أو مما يدركه العقل من معان كلية.

كما نجد أن الفارابي، اهتم كثيرا بقضية المعرفة، من خلال اهتمامه بمشكلة المنهج وإحصاء العلوم والمنطق، وغيرها من الأمور التي تدخل أو تمهد لنظرية المعرفة. وفيما يتعلق بموضوع المعرفة نجده في محاولته الجمع بين رأيي الحكيمين يقول: "فالمعارف إنما تحصل في النفس بطريق الحس، ولما كانت المعارف إنما حصلت في النفس عن غير قصد أولا فأولا، فلم يتذكر الإنسان، وقد حصل جزءٌجزءٌ منها. فلذلك قد يتوهم أكثر الناس أنها لم تزل في النفس، وأنها تعلم طريقا غير الحس. فإذا حصلت هذه التجارب في النفس صارت النفس عاقلة، إذ العقل ليس هو شيئا غير التجارب. ومهما كانت هذه التجارب أكثر، كانت النفس أتم عقلا" (محمد أبو نصر الفارابي، 1980، ص99).

وبالانتقال إلى شيخ الإسلام أحمد تقي الدين أبو العباس ابن تيمية المولود في حران سنة 661هـ/ 1263 م، والمتوفى سنة 728هـ/ 1328م (إبراهيم عقيلي، 1994، ص9)، موضوع البحث نجد

أنه اهتم بقضية المعرفة، من حيث رده المعرفة إلى الوجود، حيث أكد، بشكل قاطع، ضرورة رجوع المعرفة البشرية إلى مبدأ الوجود الأول، وهو الله تعالى، وبذلك فسر المعرفة برؤيته الوجودية العامة، كما نقد المناهج المعرفية المتمركزة حول الذات البشرية. وحدد موقفه من قضايا نظرية المعرفة ومسائلها الكبرى ضمن أفكاره وانتقاداته العلمية؛ فأكد سعة طرق المعرفة منكرا حصرها في طريق معين؛ مستشعرا عمق المشكلة المعرفية من هذا الباب الذي،ترتب عليه تنازع حاد بين بني آدم. وتتجلى سعة المعرفة عنده في تأكيده أن طرق العلم والمعرفة ثلاثة، وهي: الحس الظاهر والباطن، والعقل، والخبر.

مشكلة الدراسة

تُعدّ نظرية المعرفة من المباحث التأسيسية المهمة، فنظرية المعرفة هي دراسة منهجية نظرية للمعرفة من حيث: ماهيتها وإمكانها وطبيعتها، وحدودها، ومصادرها. أما مسائل المعرفة ومشكلاتها؛ فتدور حول مصادر المعرفة، فتبحث في طرقها، أي الحواس والعقل والعلاقة بينهما، إضافة إلى البحث في طرق أخرى للمعرفة: كالوحي، والإلهام والحدس. والبحث في طبيعة المعرفة غرضه بيان طبيعة العلاقة بين الذات العارفة والشيء المعروف، وحدود المعرفة وإمكانها، ومدى قدرة الإنسان على تحصيل المعرفة، وحدود المعرفة لديه.

لقد حدد ابن تيمية موقفه من المسائل المعرفية ضمن مؤلفاته المختلفة، حيث أشار إلى موقفه من مصادر المعرفة، وكذلك موقفه من طبيعة المعرفة، أي العلاقة بين الذات العارفة والأشياء الخارجية، كما بين موقفه من إمكان المعرفة، فقرر إمكانها بعكس بعض المواقف من ذلك.

وانطلاقا مما سبق، سوف تسعى هذه الدراسة إلى إثارة التساؤلات المتعلقة بنظرية المعرفة عند ابن تيمية محاولة الإجابة عنها، ومن هذه الأسئلة: -هل لابن تيمية نظرية في المعرفة؟

-كيف بنى نظريته في المعرفة؟

-ما طبيعة المعرفة عنده وما إمكانها؟

-ما حدود المعرفة الإنسانية عنده؟

أهمية الدراسة

تكمن أهمية الدراسة في أنها تبحث في نظرية المعرفة عند ابن تيمية، كون اسمه يقترن في أذهان الباحثين في التراث بتلك الحرب المزدوجة التي خاضها على جبهتين: جبهة الخصومة لمذهب الأشعرية، انطلاقا من مذهبيته الحنبلية، ولمذاهب المتكلمين بعامة، وجبهة الخصومة للمنطق الأرسطي والفلسفة. حيث يقوم منهج ابن تيمية من حيث الأساس العام، على فكرة أن كل ما ثبت نقله من نصوص الإسلام يجب أن يوافقه العقل لا محالة، فلا تعارض إطلاقا عنده بين أحكام العقل وأحكام الشرع. كما إن ابن تيمية لم يقف موقفا سلبيا مطلقا تجاه المنطق كما فعل غيره ممن

حرم الاشتغال بالمنطق، بل تصدى ابن تيمية في مؤلفاته لمناقشة أسس المنطق الأرسطي وتطبيقاته في مباحث المتكلمين الإسلاميين على اختلاف مذاهبهم. وبالتالي يعتبر هذا مدخلا لدراسة نظريته في المعرفة؛ كونه يتطرق لموضوع الحد والقياس اللذين يعنيان بتنظيم طرق الحصول على العلم، وهذا مما سيتم بحثه.

أهداف الدراسة

تسعى الدراسة للكشف عن مضمون نظرية المعرفة عند ابن تيمية من خلال إدخال مفاهيم جديدة مثل: العلاقة بين المدرِك والمدرَك، والذاتية والموضوعية في المعرفة الإنسانية. وما يميز هذه الدراسة أنها تعالج موضوع نظرية المعرفة عند ابن تيمية على نحو مختلف وجديد يتمثل في المحتويات التي تعالجها الدراسة مثل: الوجود والمعرفة عند ابن تيمية، نظرته للمعرفة البشرية، المعارف الأولية، نقده للمعرفة الصاعدة، الذاتية والموضوعية في المعرفة، علاقة الماهية بالوجود عند ابن تيمية، موقفه من المنطق الأرسطي.

الدراسات السابقة

بحسب اطلاع الباحث واستقصائه لما كتب حول نظرية المعرفة عند ابن تيمية، فلم يعثر على أي دراسة بهذا المعنى، وفق المفهوم الصارم الدقيق لمفهوم الدراسات السابقة، بيد أن دراسات أكاديمية عامة تناولت موضوع نظرية المعرفة على نحو يختلف من دراسة لأخرى. وفيما يأتي عرض لبعض الدراسات:

ناقش الباحث زكريا (2005) موقف الإنسان الطبيعي من العالم الخارجي، إزاء الفلسفات المثالية التي تنكر وجود العالم الخارجي، أو القول بأنه عالم ذاتي. ويرى الباحث أن الفلسفة بحاجة إلى أن تنظر بفهم وتقدير إلى وجهة نظر الإنسان حتى يمكن إدراك العلاقة بين الفلسفة والموقف الطبيعي للإنسان.

يرى الباحثان آدمسون وتيلور (2004)أن الفلسفة المكتوبة باللغة العربية، وفي العالم الإسلامي تمثل واحدة من تقاليد كبيرة للفلسفة الغربية؛ حيث إنها مستوحاة من الأعمال الفلسفية اليونانية، والأفكار الأصلية للفقه الإسلامي. ويرى الباحثان أن هذه المجموعة من المقالات تقدم مدخلا إلى هذا الميدان عن طريق الفصول المكرسة لبعض من كبار الفلاسفة في الفلسفة العربية على مستوى الأفراد مثل: الفارابي وابن سينا، وابن رشد، أو على مستوى المجموعات لا سيما أثناء الفترة الكلاسيكية من القرن التاسع إلى القرن الثاني عشر.

تكونت دراسة الكردي (2003) من ثلاثة كتب، حسب اصطلاح الباحث، شملت عناصر نظرية المعرفة، وقد تناول الباحث في الكتاب الأول، نظرية المعرفة بين القرآن والفلسفة، وتركز البحث حول النظرية، وإمكان الحصول على المعرفة بين مذاهب الشك واليقين، وموقف القرآن من

إمكان المعرفة. وتناول الكتاب الثاني، طبيعة المعرفة وفق المنهج المقارن بين القرآن وبعض المدارس الفلسفية، وتناول الكتاب الثالث أصل المعرفة وطرقها وأنواعها.

تناول الباحث عبد المهيمن (2000)، موضوع المعرفة عند اثنين من كبار مفكري الإسلام، وهما ابن رشد وابن عربي؛ وذلك لأنهما يمثلان اتجاهين متميزين في المعرفة بحسب الباحث. وبالتالي فإن دراسة نظرية المعرفة بين ابن رشد وابن عربي تجمع، من وجهة نظره، بين مجالين من أكبر مجالات الفلسفة الإسلامية، وهما: مجال الفلسفة الاسلامية ذات الاستلهام اليوناني، ومجال التصوف الذي يرجع إلى أصول إسلامية.

تناول الباحث الزنيدي(1408 هـ) في دراسته مصادر المعرفة المختلفة. وخلص إلى أن الفكر في إطاره الفلسفي ما يزال يبحث عن قواعد ثابتة تحقق سعادة الإنسان وبخاصة بعد حصوله على معرفة واسعة في مجال العلم التجريبي، وفي مجال معرفة سنن الله في الكون والحياة؛ حيث تحققت أهدافه المادية ونجح في ذلك إلى حد كبير. غير أنه في المجال الفلسفي لم يحقق ذلك نتيجة ابتعاده عن هدى الله حينما ركن إلى العقل البشري وحده في مجالات لم يزود بما يؤهله لبلوغ الحقيقة فيها. ولذلك دعا الباحث إلى تبني مصدرية الوحي الإلهي واعتباره مصدر المعرفة؛ كي يتم تجاوز مرحلة الحيرة والاضطراب الفكري الحاصل.

يفحص الباحث نيتون (1992) واحدة من أكثر الفترات إثارة وديناميكية، وهي فترة العصور الإسلامية المتوسطة، منذ أواخر القرن التاسع وحتى بداية القرن الحادي عشر. وذلك من خلال مجموعة من أبرز المفكرين ومنهم الفارابي المعلم الثاني بعد أرسطو. ويرى الباحث أنه يتم التعامل مع هذه الأفكار من خلال الرجوع إلى الأسئلة الأساسية التي يمكن أن تطلب في نظرية المعرفة. وهذا الكتاب يولي اهتماما خاصا للأبعاد الأخلاقية المعرفية.

أما الدراسات التي تناولت ابن تيمية فمنها:

ناقش سمرين (2017) موقف ابن تيمية من المعرفة القبلية، وبين جذورها في الفلسفة، كما بين المواقف الفلسفية المختلفة من المعرفة القبلية. وقد استنتج الباحث أن موقف ابن تيمية الفلسفي في نظرية المعرفة يندرج تحت إطار الفلسفة المادية، وأنه (ابن تيمية) لا يقول بالمعرفة القبلية، واعتبر سمرين الدراسات التي خالفت ذلك غير صحيحة في عرض موقف ابن تيمية.

حاول الدعجاني (2014) قراءة فكر ابن تيمية من حيث أصوله الكلية النظرية، وكشفها من جهة إجراءاته الاستدلالية الجزئية، من خلال تحليل منهجه المعرفي. فغياب الرؤية المنهجية في قراءة ابن تيمية، من وجهة نظر الباحث، وبسبب تجاهل أو جهل أصول منهجه المعرفي، والقناعة بما تحصل من علمه وفكره، صار غرضا لأفهام مغلوطة، أو ساذجة. ولذلك حاولت هذه الدراسة تفسير مواقف ابن تيمية العلمية، متتبعة جذورها المعرفية شارحة رؤيته المنهجية، محاولة استيعاب أصول منهجه المعرفي. كما حاولت الإجابة عن التساؤلات التالية: كيف بنى نظرياته في المعرفة والمنهج؟ كيف هدّم النظريات الفلسفية والكلامية؟ هل بالإمكان استثمار منهجه وتوظيفه

في حل بعض المشكلات الفلسفية المفتعلة قديما وحديثا كمشكلة الكليات، والسببية، والاستقراء والعلاقة بين النقل والعقل؟

يرى الزعبي (2003) أنه لا يمكن فهم آراء ابن تيمية وفكره وفقهه حق الفهم من كثرة كتبه وفتاواه، حتى يتم الكشف عن طريقة تفكيره في المسائل ومنهجه في النظر فيها. ولذلك حاول الباحث الإجابة عن مجموعة من الأسئلة منها: ما هي عناصر نظرية ابن تيمية في المعرفة والمنهج؟ وما حقيقة موقفه من مسألة النقل والعقل؟ كيف ولماذا اشتهر لدى المؤلفين بنقض المنطق رغم أنه نقض، فقط، المقولات الفاسدة في المنطق الأرسطي، وقدم منطقا بديلا؟ كما حاول الباحث إبراز مفهوم بالغ الأهمية في فكر ابن تيمية وهو مفهوم الواقعية.

تناول الباحث عقيلي (1994) فكر ابن تيمية منهجيا، حيث تناول عصر ابن تيمية علميا واجتماعيا وسياسيا، وبين مظاهر الأزمات الفكرية والثقافية التي بلغت أوجها في ذلك العصر. وتناول حياة ابن تيمية الفكرية والاصلاحية، ثم أفرد لمنهجه في البحث أبوابا ثلاثة؛ أبرز فيها طريقه في الاحتجاج باللغة وشروطه، وطريقه في الاحتجاج بالنقل عن الأصول والاستنباط منها، وطريقه في الاحتكام إلى العقل وحدود الاستدلال به.

تعقيب وتعليق على الدراسات السابقة

لوحظ من خلال الاطلاع على الدراسات السابقة أن سمرين ركز على المعرفة القبلية عند ابن تيمية وجذورها الفلسفية عنده وعند غيره من الفلاسفة. وقد أفرد الدعجاني دراسته لمنهج ابن تيمية في المعرفة، حيث قارن بينه وبين غيره من الفلاسفة. وقد كان تركيزه في دراسته كيف نقرأ ابن تيمية معرفيا، وأجاب عن ذلك بضرورة تتبع نسق ابن تيمية المعرفي من خلال تحليل مواقفه، والاستفادة من المفاهيم المركزية في خطابه ثم تركيبها وتأليفها. فالدراسة عبارة عن دراسة للمنهج عند ابن تيمية، وليس لنظرية المعرفة عنده، رغم أنه أشار إلى بعض الأفكار المتعلقة بالمعرفة عنده، ولكنه نسب إلى ابن تيمية القول: بالمعرفة القبلية وهذا خطأ سيتم توضيحه في الدراسة.

أما دراسة عقيلي، فكان لها فضل السبق في دراسة فكر ابن تيمية، لكنها كانت ضعيفة من حيث النسق، والمفاهيم والأفكار، حيث إن الباحث لم يستطع أن يبرهن على مفهوم تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، وجاءت العناوين مبعثرة غير متسقة.كما جاءت هذه الدراسة متناقضة مع ما قاله الدعجاني في وصف العقل عند ابن تيمية من حيث أن العقل يكتسب معلوماته من الواقع، فهو لا يحمل معلومات قبلية، وهو لم يفرق بين المعرفة القبلية والضروريات والأوليات العقلية.

حاول الزعبي في دراسته إبراز مفهوم مهم في فكر ابن تيمية، ألا وهو الواقعية، لكن هذه الدراسة قصرت في شرح مفاهيم مهمة، مثل: الفطرة المعرفية والانسجام العلمي أو الوحدة المعرفية. وكذلك وقع الباحث من وجهة نظري في خطأ منهجي في دراسته حين اعتبر أن المعرفة عند ابن تيمية مبنية على منهج شكي ديكارتي.

أما بخصوص الدراسات الأخرى فهي لم تتناول ابن تيمية، وإنما تناولت أفكار متعلقة بنظرية المعرفة بشكل عام، فمثلا دراسة الكردي اهتمت بنظرية المعرفة في القرآن والفلسفة، حيث جاءت تأصيلا لموضوع المعرفة على أسس قرآنية؛ لتأكيد الهوية الإسلامية في مجال المعرفة الإنسانية، ولذلك عرض الباحث أصول نظرية المعرفة القرآنية وقرن بينها وبين النظريات الفلسفية المختلفة وموقف القرآن من هذه الفلسفات. وركز الزنيدي في دراسته على منهج الإسلام في تصنيف مصادر المعرفة، وقيمة ما يصدر عنها، ولذلك اهتم بدراسة مصادر المعرفة ونقدها وفق المعيار الإسلامي. أما زكريا فقد دافع من خلال كتابه عن موقف الإنسان العادي في نظرته إلى العالم الخارجي، في مقابل الموقف المثالي الذي يعارض الموقف الطبيعي للعالم، وقد ابتدأ من العقل كنقطة انطلاق للتفكير في حقيقة العالم.

أما فيما يتعلق بهذه الدراسة، فلا شك أن الباحث استفاد من الدراسات السابقة سواء من ناحية المنهجية، أو بعض الأفكار المتعلقة بنظرية المعرفة، والمعرفة القبلية وغيرها من الأفكار وكذلك المصطلحات، لكن هذه الدراسة تختلف من حيث، أنها تعالج موضوع نظرية المعرفة عند ابن تيمية على نحو مختلف يتمثل في المحتويات التي تعالجها الدراسة مثل: الوجود والمعرفة عند ابن تيمية، نظرته للمعرفة البشرية، المعارف الأولية، نقده للمعرفة الصاعدة، الذاتية والموضوعية في المعرفة، علاقة الماهية بالوجود عند ابن تيمية، موقفه من المنطق الأرسطي.

منهج الدراسة:

لغرض تحقيق أهداف البحث سيتبع الباحث المنهج التحليلي المقارن، حيث سيحاول الباحث تحليل المشكلات المثارة في نظرية المعرفة عند ابن تيمية، كما سيسعى الباحث من جهة أخرى إلى مقارنة هذه القضايا بغيرها عند الفلاسفة الآخرين من يونانيين ومسلمين، ليتبين الباحث مقدار التأثر والتأثير، ويكتشف مواطن الجدة والإبداع عنده.

محتويات الدراسة: تم تقسيم الدراسة إلى الموضوعات التالية: الحس والعقل، والوجود والمعرفة، وموقف ابن تيمية من المعرفة الصاعدة، وموقف ابن تيمية من الذاتية والموضوعية، وموقف ابن تيمية من المنطق الأرسطي، والموقف من الماهية والوجود، والمعرفة القبلية والمعرفة الفطرية، وخاتمة تتضمن أهم نتائج الدراسة.

مصطلحات الدراسة:

نظرية المعرفة (Theory of Knowledge) تختص في البحث في مبادئ المعرفة الإنسانية، وفي إمكانية قيام معرفة ما عن الوجود بمختلف أشكاله ومظاهره. وإذا كانت المعرفة ممكنة فما هي أدواتها وما حدودها وما قيمتها (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 55). ويلاحظ أن هذا المصطلح يستخدم بوصفه معنى مصطلح (الإبستمولوجيا) (Epistemology) نفسه،وهذا ما يراه كثير من الباحثين. ولكن في اللغة الفرنسية، هناك تفرقة واضحة بين ما يطلق عليه (نظرية المعرفة)، وما يطلق عليه (إبستمولوجيا). فالثانية تدل عند بعض الكتاب على فلسفة العلوم التي

هي في جوهرها دراسة نقدية للمبادئ، والفروض والنتائج في مختلف العلوم ابتغاء تحديد أيهما المنطقي لا النفساني، وقيمتها ومداها الموضوعي. وعلى هذا حصل التمييز بين المصطلحين، واعتبروا المصطلح الأول (نظرية المعرفة) ذلك الذي يدل على دراسة العلاقة بين الذات والموضوع في فعل المعرفة؛ بهدف تحديد قيمة معارفنا وحدودها. ولكن تحت تأثير الكلمة الانجليزية، وبالعودة إلى الأصل الاشتقاقي (Episteme) (معرفة) و(Logos) (علم) أصبح المصطلح يدل على نظرية المعرفة بوجه عام، وليس على فلسفة العلوم وحدها، رغم إصرار البعض على تلك التفرقة (عبد الرحمن بدوي، 1975، ص67-69).

الذاتية والموضوعية: تُعبّر الموضوعية عن إدراك الأشياء على ما هي عليه دون أن يشوبها أهواء أو مصالح أو تحيزات، أي تستند الأحكام في النظر إلى الحقائق على أساس العقل، وبعبارة أخرى تعني الموضوعية الإيمان بأن لموضوعات المعرفة وجودًا ماديًا خارجيًا في الواقع، وأن الذهن يستطيع أن يصل إلى إدراك الحقيقة الواقعية القائمة بذاتها (مستقلة عن النفس المدركة) إدراكًا كاملاً. وعلى الجانب الآخر، كلمة الذاتيّ تعني الفردي، أي ما يخص شخصًا واحدًا، فإن وصف شخص بأن تفكيره ذاتي فهذا يعني أنه اعتاد أن يجعل أحكامه مبنية على شعوره وذوقه، ويُطلق لفظ ذاتيّ توسُّعًا على ما كان مصدره الفكر وليس الواقع.

الأفكار الفطرية: المعرفة الأولية التي لا تأتي عن طريق الحس، وإنما نشأت مع الإنسان منذ الصغر؛ بحيث إذا وجد الإنسان أن طريق الحس لا يوفر له معرفة كاملة؛ فإنه يلجأ إلى هذه المبادئ الأولية. ومن هذه المبادئ الأولية معرفة النفس أن كل ثلاثة فهو عدد فردي، وكل ما هو جزء الشيء فهو أصغر من ذلك الشيء، وكل مقدار مساو لمقدار آخر فالمقداران متساويان.

الأفكار المكتسبة: المعرفة التي تأتي للإنسان عن طريق الخبرة الحسية التي تزوده بها الحواس.

الماهية: هي "ما يجاب به في "ما"(محمد أبو نصر الفارابي، 1970، ص62)، فكل سؤال عما هو الشيء تكون الإجابة عنه بماهية الشيء. ونعني بماهية الشيء "ما به الشيء هو هو، وما دامت ماهية الشيء هي هي، فهي لا موجودة ولا معدومة ولا كلي ولا جزئي ولا خاص ولا عام" (الجرجاني، 1985، ص205). فماهية الشيء هي تلك الخصائص التي يدركها العقل، وتبقى على حالها دون أي تغيير يطرأ عليها.

الحس والعقل عند ابن تيمية

يرى ابن تيمية أن الحواس هي وسائل الاتصال بالعالم الخارجي، وبدونها لا يمكن أن نتصور الأشياء المحسوسة، حيث يقول: "فأما أن العقل الذي هو عقل الأمور العامة التي أفرادها موجودة في الخارج، يحصل بغير حس فهذا لا يتصور، وإذا رجع الإنسان إلى نفسه وجد ذلك، رأيته لا يعقل مستغنيا عن الحس الباطن والظاهر لكليات مقدرة في نفسه، مثل الواحد والإثنين والمستقيم والمنحني..."(تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص202).

فالحس له، عند ابن تيمية، خاصية العلم بالأشياء الجزئية المعينة في الخارج، أما العقل فله خاصية العلم بها كلية مطلقة. وعليه كيف يحصل العقل على هذا التعميم بحسب ابن تيمية؟إن الكلي هو مثال في الذهن لجزئياته، فما يحكم به على ذلك الكلي، يحكم به على كل جزء من جزئياته. فوظيفة الحس هي العلم بالقضايا الجزئية كما هي في الواقع، أما التعميم عن طريق الاعتبار والقياس فهي وظيفة العقل.

فإذا انفرد الحس أدرك وجود المعينات كما هي في الواقع، وإذا انفرد العقل؛ فإنه يدرك الكليات المقدرة في الذهن، وما يقدره الذهن قد يكون له وجود في الخارج وقد لا يكون، وقد أشار ابن تيمية إلى ذلك بقوله: "فأما العلم بمطابقة ذلك المقدر للموجود في الخارج، والعلم بالحقائق الخارجية، فلا بد فيه من الحس الباطن أو الظاهر، فإذا اجتمع الحس والعقل كاجتماع البصر والعقل، أمكن أن يدرك الحقائق الموجودة المعينة، ويعقل حكمها العام الذي يندرج فيها، أمثالها لا أضدادها، ويعلم الجمع والفرق، وهذا هو اعتبار العقل وقياسه" (تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص ص202-203).

فمن الناحية النظرية، وإن كان ابن تيمية، يفصل بين العقل والحس لوجود تمايز بينهما، من حيث التعامل مع المعلومات وتوظيفها، إلا أنه من الناحية العملية ينظر إليهما متكاملين؛ لأن أحدهما لا يستقل عن الآخر في المعرفة، وتحديدا العقل، الذي يحتاج إلى المعلومات الأولية، التي يستقبلها عن طريق الحس. فالعقل يتلقى معلوماته من الواقع؛ لأنه لا يحمل معلومات قبلية بحسب ابن تيمية.

الوجود والمعرفة عند ابن تيمية:

يرتبط الوجود بالمعرفة وهو سابق عليها، فلا يتوقف وجوده على معرفتنا به، أو إدراكنا إياه، بل هو ثابت سواء أدركناه أم لم ندركه، أما حقيقة المعرفة فإنها نوع من العلاقات الوجودية بين الإنسان العارف الموجود وبين الأشياء والحقائق الموجودة،فالمعرفة تابعة للوجود ونابعة منه (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 53)، حيث يرى أرسطو" أن العلم يقع على الوجود، وبذلك يمكن أن ينظر إليه من ثلاث جهات: من جهة كونه متحركا حساسا، فهذا هو العلم الطبيعي، ومن جهة المقدار والعدد، وهذا العلم الرياضي، ومن جهة الوجود بالإطلاق، وهذا علم ما بعد الطبيعة"(عبد الله الدعجاني، 2014، ص 53، وانظر، يوسف كرم، د. ت، ص118).

تختلف الرؤى في الوجود، وبذلك تختلف المناهج المعرفية؛ فالرؤية التي تحكم الوجود هي الرؤية التي تحكم المعرفة؛ وبالتالي، "ليس هناك من بحث اسمه بحث مجرد، ينطلق من فراغ في المذهب، ليؤسس مذهبا في الوجود على أساس المذهب في المعرفة" (راجح الكردي، 2004، ص 116). فالذين عرفوا في التاريخ الفلسفي بالبحث المجرد مثل أفلاطون وأرسطو لم يفعلوا أكثر من أنهم عملوا على تمرير المذاهب المادية والديانات الشعبية اليونانية السائدة آنذاك،

وأعطوها نوعا من المعقولية، بمعنى أنهم "عقلنوا وثنية الديانات الشعبية"(عبد الله الدعجاني، 2014، ص 54، راجح الكردي، 2004، ص116).

كما إن المذاهب المثالية التي تحاول رد الوجود إلى المعرفة، والانطلاق من المعرفة لتفسير الوجود، هي في حقيقة الأمر مفتقرة إلى الوجود أولا، فأفلاطون أقام نظرية المثل على رؤيته للوجود، وجعل المعرفة متساوقة مع الوجود. أما ديكارت، على سبيل المثال، فاضطر إلى وجود الله؛ لضمان صدق مبدئه "أنا أفكر فإذن أنا موجود" (انظر، عبد الله الدعجاني، 2014، ص 54، رينيه ديكارت، 1961، ص52). في حين أن باركلي صاحب المبدأ القائل: "الوجود هو الإدراك"(نقلا عن، عبد الله الدعجاني، 2014، ص 54، يحيى هويدي، د. ت، ص 142)، يلجأ إلى وجود الإله لتسويغ وجود الأشياء في حالة عدم إدراكه لها.

وإذا ما عدنا إلى ابن تيمية نجد أنه تبنى هذا المعنى حيث رد المعرفة إلى الوجود، وأكد تأكيدا قاطعا ضرورة رجوع المعرفة البشرية إلى مبدأ الوجود الأول، وهو الله تعالى. وفسر المعرفة برؤيته الوجودية العامة، كما نقد المناهج المعرفية المتمركزة حول الذات البشرية (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 55).

فالمعرفة البشرية، عند ابن تيمية، تسير نزولا لا صعودا، بمعنى أن التأسيس الأول للمعرفة لا بدّ أن يبدأ من المعرفة العليا، وهو العلم الإلهي، الذي يتعلق بضرورة وجود الله وربوبيته وألوهيته، ومنها تستمد المعرفة البشرية ضرورتها، وتتفتح على حقائق الوجود والمعرفة. وهذا بخلاف من يجعل النفس البشرية مستندا أوليا للمعرفة البشرية، التي عليها تتأسس ومنها تصعد إلى معرفة الحقائق، حقائق الوجود والمعرفة وعلى رأسها الحقائق الإلهية.

ويرى ابن تيمية، أن من أبرز المسوغات على نزول المعرفة، نزول المعارف البشرية كلها في سيرها الوجودي من الله إلى النفس البشرية، وأول شاهد على هذا المعنى الفطرة النفسية ذاتها، فإن الفطرة المعرفية المركوزة المخلوقة المصنوعة المفطورة دالة على فاطرها، وصانعها وخالقها دلالة ضرورية من خلال مبدأ فطري أولي وهو السببية (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 69-70)، فالله، كما يقول ابن تيمية: "خلق أكرم الأعيان الموجودة عموما وخصوصا وهو الإنسان، وأنه المعلم للعلم عموما وخصوصا للإنسان، وذكر التعليم بالقلم الذي هو آخر المراتب، ليستلزم تعليم القول وتعليم العلم الذي في القلب"(تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص38، انظر أيضا، عبد الله الدعجاني، 2014، ص 70). وقد بين القرآن الكريم ذلك المعنى بقوله تعالى: **"اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ﴿١﴾ خَلَقَ الْإِنسَانَ مِنْ عَلَقٍ ﴿٢﴾ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ﴿٣﴾ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ﴿٤﴾ عَلَّمَ الْإِنسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ﴿٥﴾"**(القرآن الكريم، العلق، آية1-5).

فالوجود، بحسب ابن تيمية، يلتقي بالمعرفة في انسجام تام، فكما أن الله تعالى الخالق والموجد الأول، فهو المعلم الأول، وكما أنه أصل لكل شيء موجود، فذكره والعلم به أصل لكل علم (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 70) "لما كان هو الأول الذي خلق الكائنات، والآخر الذي إليه تصير

الحادثات، فهو الأصل الجامع، فالعلم به أصل كل علم وجامعه، وذكره أصل كل كلام وجامعه، والعمل له أصل كل عمل وجامعه" (تقي الدين بن تيمية، د. ت، ص16).

فابن تيمية يعتبر أن التلازم بين الرؤية الوجودية، والرؤية المعرفية وانسجامهما يقودان إلى أصل المعارف والوجود وهو الله تبارك وتعالى (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 70)، وفي هذا يقول: "العلم به أصل للعلم بكل ما سواه، والعلم بما سواه فرع للعلم به باعتبارات متعددة، فلا يكون الإنسان عالما بغيره على الوجه الذي ينبغي حتى يعلم ما به وجد وتحقق، سواء سمي ذلك مؤثرا أو فاعلا أو علة فاعلة أو صانعا أو رَبّا، حتى ينتهي النظر إلى الله سبحانه وتعالى فحينئذ يقف الطالب"(تقي الدين بن تيمية، 1430هـ، ص ص109-110، انظر الدعجاني، ص 70). فأصول المعرفة العلمية والعملية راجعة إلى الإله الخالق.وهنا يتبادر إلى الأذهان السؤال، هل القول بالمعرفة النازلة يتنافى مع إقرار فاعلية النفس المعرفية؟فلا تعارض بين كون المعرفة نازلة والنفس فاعلة، وإنما التعارض ينشأ عند من دمَّر فاعلية النفس كالجبرية، التي أول من قال فيها الجهم بن صفوان، حيث الإنسان في نظره مجبور في أفعاله، فلا قدرة له ولا اختيار، (محمد أبو ريان، 2000، ص229)، وعند من بالغ في فعاليتها حتى جعلها مستقلة عن خالقها كالقدرية، التي يقول أصحابها بالاختيار أي حرية الإرادة فالإنسان في نظرهم، مختار في أفعاله، حر في إرادته، ويذهب المؤرخون إلى أن أسبق الناس قولا بالقدر هو معبد الجهني. (محمد أبو ريان، 2000، ص231)، فإنه لا يلزم من أداء النفس دورها التأسيسي للمعارف أن تكون المنبع الأصيل والمعين الأول للمعارف البشرية (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 71).

موقف ابن تيمية من المعرفة الصاعدة

نقد ابن تيمية نظرية المعرفة الصاعدة، من خلال تحليله للطريقة الفلسفية الكلامية، بحسب وصفه. تلك الطريقة التي تجعل من النفس البشرية مركزا للمعرفة ومبتدأ لها. فهي من وجهة نظره، أشبه ما يكون بالتمركز حول الذات، الذي تتابعت عليه التيارات الفلسفية "الغنوصية" التي تقوم على مبدأ العرفان (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 82)، والعرفان، برأيهم، ليس العلم بوساطة المعاني المجردة والاستدلال، كما هو الحال في المعرفة الفلسفية المنطقية، بل هو عندهم المعرفة الحدسية الحاصلة من اتحاد العارف بموضوع المعرفة. وغاية هذه المعرفة الوصول إلى عرفان الله بكل ما في النفس من قوة حدس وعاطفة وخيال. وفي هذا تعتبر الغنوصية صوفية تزعم أنها المثل الأعلى للمعرفة، وترجع بأصلها إلى وحي أنزله الله منذ البدء وتناقله المريدون سرا. (محمد أبو ريان، 2000، ص63). فابتداء المعرفة من النفس البشرية لا من الله هو ما ميز الطريقة الفلسفية الكلامية كما يقول ابن تيمية: "أما الطريقة الفلسفية الكلامية فإنهم ابتدأوا بنفوسهم، فجعلوها هي الأصل الذي يفرعون عليه، والأساس الذي يبنون عليه، فتكلموا في إدراكهم للعلم: أنه تارة يكون بالحس، وتارة بالعقل، وتارة بهما" (تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص20، وانظر الدعجاني، ص 83).

وبالتالي، فإن البناء المعرفي عند أصحاب المناهج الفلسفية الكلامية، بحسب ابن تيمية، الذي يتأسس على الإدراك العقلي والحسي الضروري، يستهدف ثلاثة أنواع من المعارف: المعارف

الطبيعية، والمعارف الحسابية، والمعارف الخلقية. وهو يرى أن المنهجين الكلامي والفلسفي اتفقا على جعل المعارف الطبيعية والحسابية أصلا معرفيا لسائر العلوم (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 83) "ولهذا يمثلون ذلك في أصول العلم والكلام بأن الواحد نصف الإثنين، وأن الجسم لا يكون في مكانين، وأن الضدين كالسواد والبياض لا يجتمعان"(تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص ص20-21، انظر الدعجاني، ص 83).

وبناء على ذلك، فإن المنهج التصاعدي الذي يسيرون عليه، بحسب ابن تيمية، يحتم عندهم الابتداء من الضرورات العقلية أو الحسية التي يجعلونها أصل المعارف البشرية، والانتهاء بالعلم الإلهي، أو علم ما بعد الطبيعة (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 83)، ولهذا؛ فإن "أكثر المصنفين في الفلسفة كابن سينا، يبتدئ بالمنطق ثم الطبيعي والرياضي، أولا بذكره، ثم ينتقل إلى ما عنده من العلم الإلهي، وتجد المصنفين في الكلام يبتدئون بمقدماته في الكلام: في النظر والعلم والدليل، وهو من جنس المنطق، ثم ينتقلون إلى حدوث العالم وإثبات محدثه"(تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص23، انظر الدعجاني، ص 83). وهذا من الأمور السفلية قليلة الفائدة، بحسب وصف ابن تيمية؛ "لأنه فيما اتفقوا عليه وأصلوه من المعارف تضييق للنسق المعرفي، وتهوين لبناء المعرفة"(تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص23).

فابن تيمية في هذا، يحلل المناهج المعرفية التي تبنّت القول: بأن المعرفة صاعدة لا نازلة؛ حيث يرى أن المنهجين اتفقا على جعل المعارف الطبيعية والحسابية أصلا معرفيا لسائر العلوم؛ ولذلك فهم في هذا المنهج المعرفي التصاعدي يبدأون من الضرورات العقلية أو الحسية، التي هي عندهم أصل المعارف البشرية، وينتهون بالعلم الإلهي أو علم ما بعد الطبيعة (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 83).ولكن رغم اتفاقهم على هذه الرؤية المنهجية المشتركة يختلفون في نوعية البناء والهدف المعرفيين، ففي حالة الصعود المعرفي الاستدلالي من تلك المعارف إلى إثبات القضايا العلوية يتميز المنهج الكلامي عن المنهج الفلسفي.فالمنهج الكلامي، يهدف إلى إثبات صانع للعالم، وصدق النبوة، ويرتبون على ذلك مصدرية الوحي الإلهي للمعرفة، بينما ينطلق المتفلسفة الطبيعيون من المعرفة الطبيعية صعودا إلى إثبات حقائق الأفلاك وأحوالها، وأما المتفلسفة المتألهون فيصعدون بذلك إلى إثبات واجب الوجود والعقول والنفوس. وهذا ما أدى بهم إلى التفكك والتعارض الاستدلالي، وتضييق الأنساق المعرفية (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 83).

موقف ابن تيمية من الذاتية والموضوعية:

يمكن أن تطرح في هذا المقام مجموعة من الأسئلة ومنها: هل المعارف الضرورية ذاتية نابعة من الذات؟ وكيف تكون المعارف الضرورية موضوعية خارج الذات؟ وهل يمكن أن تجمع الضرورات المعرفية بين الذاتية والموضوعية؟ربما يمكن القول: إنه لا تعارض بين ذاتية المعارف الضرورية وبين موضوعيتها؛ لأنها وإن كانت المعارف في بدايتها ذاتية، إلا أنه لا تتناقض مع موضوعيتها؛ وذلك بسبب إمكانية الاشتراك فيها. فالمعارف الضرورية ذاتية؛ لأنها نابعة من الذات، وموضوعية؛ لأنها ممكنة الإدراك. فتوقف تلك الضرورات الحسية والعقلية

والوجدانية على ذواتنا، لا يقتضي نفي موضوعيتها؛ لأن إدراك مثل هذه الضرورات إدراك مشترك إما في عين الشيء كرؤية الشمس، وإما في نوعه كضرورة اللذة والألم والضرورات العقلية، وبعض الضرورات التجريبية (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 184) "فالاشتراك قد يكون في عين المعلوم المدرك، وقد يكون في نوعه فالأول: كاشتراك الناس في رؤية الشمس والقمر وغيرهما، والثاني كاشتراكهم في معرفة الجوع والعطش والري والشبع، واللذة والألم، فإن المعيّن الذي ذاقه هذا الشخص ليس هو المعين الذي ذاقه هذا، إذ كل إنسان يذوق ما في باطنه ولكن يشترك الناس في معرفة جنس ذلك"(تقي الدين بن تيمية، 2005، ص139، انظر الدعجاني، ص 184).

أما ابن تيمية، فيرى عدم التلازم بين ذاتية المعارف، ونفي موضوعيتها في سياق نقده لتفريق المناطقة بين اليقينيات المكونة للبرهان عندهم؛ إذ جعلوا المتواترات والمجربات والحدسيات ذاتية خاصة بمن عَلِمها، ونفوا موضوعيتها؛ ولذلك قرروا عدم الاحتجاج بها على المخالف، بخلاف غيرها من اليقينيات كالأوليات والمحسوسات. أما إذا تم التسليم جدلا بأن المتواترات والمجربات والحدسيات ذاتية خاصة، ولا يصح الاحتجاج بها على المخالف؛ لأنه لا موضوعية لها يشترك فيها الناس؛ فإنه يمكن القول كذلك: إن الحسيات ذاتية، فكل ما يدرك بالحواس يختص بمن أحسه؛ فإذا كانت المتواترات ذاتية خاصة لا يقوم بها برهان، فكذلك الحسيات (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 184-185)."فإن الخبر المتواتر ينقله عدد كثير، فيكثر السامعون له، ويشتركون في سماعه من العدد الكثير، لا سيما إذا كان العدد الكثير مئين وألوفا"(تقي الدين بن تيمية، 2005، ص430)،وإذا كان للمعرفة الحسية واقع موضوعي، والناس يشتركون في إدراك جنسه؛ يصبح للمعرفة المتواترة والمجربة واقع موضوعي يشترك الناس في إدراك جنسه (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 185).والمعرفة التجريبية كذلك، فإن "وجود الشبع والري عقيب الأكل والشرب هو من المجربات، والناس يشتركون في جنسه، وكذلك وجود اللذة بذلك بالإجماع، وغير ذلك بما إذا فعله الإنسان وجد عقيبه أثرا من الآثار، ثم يتكرر ذلك حتى يعلم أن ذاك سبب هذا الأثر فهذا هو التجريبيات"(تقي الدين بن تيمية، 2005، ص430، ينظر كذلك، الدعجاني، ص185).

وبناء على ما سبق، يمكن القول: إن القضايا الحسية والمتواترة والمجربة وسائر اليقينيات كما إنها ذاتية ومختصة بالذات في الأصل، إلا أنها موضوعية يمكن اشتراك الناس في إدراكها "فلا معنى للفرق في الخارج، سواء أدركناها أم لم ندركها، فإن حقائق الأشياء لا تتوقف على علمنا بها (الدعجاني، 2014، ص 185)، بل كما يقول ابن تيمية: "عدم علمنا بالحقائق لا ينفي ثبوتها في أنفسها"(تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص87)؟ فتوقف العلم بالمتواترات والتجريبيات والحسيات وغيرها من الضرورات على الذات، لا يعني حقائقها الخارجية، بل لها حقائق موضوعية يمكن إدراكها.

موقف ابن تيمية من المنطق الأرسطي

لم يحرم ابن تيمية الاشتغال بالمنطق، كما فعل مثلا،تقي الدين أبو عمر عثمان الشهرزوري المعروف بابن الصلاح(577 هـ -643هـ)المولود بقرية شرخان من أعمال إربل قريبة من شهرزور في شمال العراق، الذي اشتهر بفتواه المعروفة، التي أعلن فيها تحريم الاشتغال بالمنطق والفلسفة (تقي الدين عثمان بن الصلاح، 1986، ص209)، بل تصدى ابن تيمية في مؤلفاته، ومنها: كتاب الرد على المنطقيين، لمناقشة أسس المنطق الأرسطي وتطبيقاته في مباحث المتكلمين الإسلاميين على اختلاف مذاهبهم. وهو يرى أن منطق الأرسطيين مخالف للنصوص الإسلامية؛ ولذلك فالمنطق في منهج ابن تيمية مخالف بالضرورة للعقل الصريح. رغم أنجوناثان بيركي"Jonathan Berkey" ذهب إلى القول: إنه بين القرن الحادي عشر والقرن الخامس عشر كانت "العلوم العقلية مثل المنطق قد طالها التهميش من طرف ما يمكن أن نسمّيهالاتجاه العام في الفكر السني؛ بسبب المعارضة المتصاعدة لعلماء السنة للعلوم العقلية" (Jonathan Berkey,2003,pp229-230). في حين رأى جورج مقدسي: أن "الاتجاه العام في الفكر الإسلامي يتمثل في علماء الدين التقليديّين خصوم علم الكلام والمنطق، مثل ابن تيميَّة وتلاميذه في القرن الرابع عشر الميلادي"(GeorgeMakdisi, 1962,p50).وقد ذكر ذلك ماجد فخري، حين أشار إلى أن ابن تيميَّة وتلاميذه قد "ضمنوا انتصار الحنبليَّة الجديدة على علم الكلام وعلى الفلسفة"(Majed Fakhry,1983,P223)

وتدور معارضة ابن تيمية لمنطق الأرسطيين والمتكلمين الإسلاميين على محورين رئيسين: الحد والقياس.فالمنطق يُعنى بتنظيم طرق الحصول على نوعين من العلم: العلم التصوري، والعلم التصديقي. والحد جُعل طريقا للعلم التصوري، والقياس جُعل طريقا للعلم التصديقي. وابن تيمية يبطل كون الحد الأرسطي طريقا للأول، والقياس طريقا للثاني، وبالتالي فهو يبطل دعوى الأرسطيين بالقول: فإن "كل هذه الدعوى كذب في النفي والإثبات، فلا ما نفوه من طرق غيرهم كلها باطل، ولا ما أثبتوه من طرق كلها حق على الوجه الذي أدعوا فيه"(جلال الدين السيوطي، 1947، ص288).

ومن الحجج التي يستند إليها ابن تيمية في إبطاله الحد الأرسطي هو ما يتعلق بمذهبه بشأن الماهية والوجود؛ حيث يضع حدا فاصلا بين الماهية والوجود الخارجي، إذ ليس عنده للماهية سوى الوجود الذهني، أما الوجود في الخارج فيختص به الجزئي، أي أفراد الماهية المشخصة بأعيانها، فليس هناك وجود خارجي للماهيات المجردة، كما في نظرية أفلاطون (الماهيات: المثل) كما لا وجود لها مقارنا لوجود الأفراد كما عند أرسطو والأرسطيين الإسلاميين (تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص64)، وهنا يقطع ابن تيمية العلاقة الوجودية بين العام والخاص: الأول لا وجود له إلا في الذهن، أما الثاني فلا وجود له إلا في الخارج.

يلاحظ مما سبق، أن ابن تيمية يبني اعتراضه على فكرة الحد المنطقي الأرسطي، وذلك؛ لأن فكرة الحد مبنية عند الأرسطيين على كون الذاتيات هي المكونة للحد الحقيقي، أي أن الصفات الذاتية للمحدود داخلة في قوام ماهيته، وهذا، من وجهة نظر ابن تيمية، يتطلب أن تكون ماهيات الأشياء، حقائقها، موجودة في الخارج، كما يتطلب أن يكون وجودها الخارجي هذا مغايرا

لوجودها الذهني أولا، وللوجود العيني الذي لأفرادها ثانيا. ويصف ابن تيمية هذه اللوازم المفترضة عنده بأنها "تفريق بين الماهية ووجودها"(تقي الدين بن تيمية، 2012، ص61)، ويقصد وجودها الذهني.

نخلص مما تقدم إلى، أن اعتراض ابن تيمية نابع من موقفه من النتيجة التي يؤدي إليها القول: بوجود ماهيات مجردة ثابتة في عالم ما فوق الطبيعة، أي وجود تعدد الأزلي وفقا للمثل الأفلاطونية، أو النتيجة التي يؤدي إليها القول: بوجود ماهية أزلية للمادة (الهيولى) لها ارتباط وجودي إمكاني سابق بما هو مادة واقعية بالفعل (الصورة)، وبمعنى آخر القول أخيرا: بأزلية العالم المادي، كما تعني نظرية الهيولى والصورة في الفلسفة الأولى الأرسطية.وكلتا النتيجتين مخالفة للعقيدة الإسلامية في مسألتي التوحيد وحدوث العالم بحسب ابن تيمية.

وبناء على ما تقدم، يكون ابن تيمية قد نقد الحد الأرسطي نقدا دينيا قائما على ما هو معروف في منهجه من ضرورة موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، وليس نقدا منطقيا صرفا، فهو ليس نقدا لفكرة الحد بذاتها كمسألة منطقية.

أما فيما يتعلق بالمحور الثاني وهو القياس في نقده لمنطق الأرسطيين، فقد خصه ابن تيمية بتفاصيل منها ما يتعلق بالقضايا المكونة للبرهان، ومنها ما يتعلق بطرق الاستدلال المنطقية. حيث يبذل ابن تيمية جهدا كبيرا في مسألة القضايا من أجل إثبات يقينية القضايا التجريبية الخاصة والقضايا الإخبارية المتواترة كوسيلة لإثبات يقينية الحديث، بمعناه الإسلامي، في سبيل دعم مبدئه الأساس، وهو موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، بحيث أنكر على الفلاسفة عدم اعترافهم بالقضايا المتواترة كمصدر للعلم اليقيني، وحصرهم هذا العلم بالقضايا النظرية، أي القضايا التي ينتجها القياس المنطقي العقلاني (تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص ص95-100). وكذلك فإنه، ينكر على الفلاسفة قولهم:بأن العلم اليقيني هو نتاج البرهان العقلي المنطقي، وأن القضايا التي ينتجها البرهان هذا لا تكون إلا كلية. وهو ينكر عليهم ذلك انطلاقا من مذهبه من أن الكليات لا وجود لها إلا في الذهن، وأنه لا وجود في الخارج إلا للأشياء العينية(الجزئيات).

وبناء على ما تقدم، كان البرهان المنطقي، في مذهبه، لا يفيدنا العلم بشيء من الموجودات الخارجية "وأي كمال للنفس في مجرد تصور هذه الأمور العامة الكلية إذا لم تتصور أعيان الموجودات المعينة الجزئية، وأي علم في هذا برب العالمين الذي لا تكمل النفس إلا بمعرفته وعبادته محبة وذلا"(تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص132)، فالله وجود معين وليس كليا؛ لأن الكلي يتطلب التعدد في أفراده، وهذا يخالف عقيدة التوحيد، وهذا منشأ نقد ابن تيمية للفلاسفة في هذا. ولذلك تطلب من ابن تيمية نفي يقينية العلم الكلي، ونفي أن البرهان المنطقي يفيد علما حقيقيا (تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص129).

الموقف من الماهية والوجود:

لا يفرق ابن تيمية بين ماهية الشيء ووجوده في الخارج، فليس هناك ماهية للإنسان من حيث هو هو كمعنى كلي موجود في الخارج متميز عن أفراده المشخصة، بل ليس في الخارج إلا وجود عمرو وزيد متميزين مستقلين لا يشتركان في معنى كلي موجود حقيقة في الخارج، وإنما يتصفان بصفات متشابهة ومتماثلة أحيانا، وفي هذا يقول ابن تيمية: "فأما العلم بمطابقة ذلك المقدر للموجود في الخارج، والعلم بالحقائق الخارجية، فلا بد فيه من الحس الباطن أو الظاهر، فإذا اجتمع الحس والعقل، كاجتماع البصر والعقل، أمكن أن يدرك الحقائق الموجودة المعينة، ويعقل حكمها العام الذي يدرك فيها أمثالها لا أضدادها ويعلم الجمع والفرق، وهذا هو اعتبار العقل وقياسه"(تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص ص202-203).

فإذا فرض الذهن معنى عاما يوجد أفراده في الخارج، كتصور معنى الحيوان ومعنى الإنسان العام لأفراده؛ فإن الحكم الثابت للعام ثابت لأفراده، فما في الخارج موافق ومطابق لما في الذهن من هذا الوجه، لكن إذا عرفنا الإنسان بأنه حيوان ناطق حساس وذو إرادة؛ فإن هذا المعنى لا يوجد محققا في الواقع، إذ ليس ثمة ما يشترك فيه الأشخاص كزيد وعمرو من الأمور الموجودة المشتركة بينهما.

وعلى هذا فإن ابن تيمية يخالف ما ادعاه بعض الفلاسفة من وجود ماهيات مجردة عن القيود السلبية والثبوتية متحققة في الخارج، كمن يثبت الوجود من حيث هو هو، أو الإنسان من حيث هو هو، أو السواد من حيث هوهو، ومن هذا الباب فإن المثل الأفلاطونية من حيث وجهة نظر ابن تيمية لا وجود لها في الواقع، وكذلك جميع المجردات لا توجد مجردة من كل القيود في الخارج؛ وإن كان لها وجود فهو في الذهن فقط، وهو ما يقدره الذهن ولا وجود له في الخارج(تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص317).

إن الخلط بين الماهية والوجود أدى، في نظر ابن تيمية، إلى توهم وجود ماهية للشيء متميزة عن وجوده، ولذلك يرى أن الماهية لا وجود لها إلا في الذهن، والوجود لا حقيقة له إلا في الخارج. وبناء عليه ينبغي التمييز بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، حيث يقول ابن تيمية: "ليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج، وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدره ويفرضه في ذهنه، يكون حكما صحيحا على ما يوجد في الخارج، ولا أمكن تصور الذهن له يكون حكما صحيحا على ما يوجد في الخارج، ولا كل ما أمكن تصور الذهن له يكون وجوده في الخارج، بل الذهن يتصور أشياء ويقدرها مع علمه بامتناعها، ومع علمه بإمكانها في الخارج، ومع علمه بالامتناع الخارجي والإمكان الخارجي، وهذا الذي يسمى الإمكان الذهني"(تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص318).

وبناء على ما سبق، فإن ابن تيمية يستعمل الإمكان على وجهين: إمكان ذهني، وإمكان خارجي. فالإمكان الذهني "أن يعرض الشيء على الذهن فلا يمنع امتناعه، بل يقول يمكن هذا لا لعلمه بإمكانه بل لعدم علمه بامتناعه، مع أن ذاك الشيء يكون ممتنعا في الخارج"(تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص318)، وأما الإمكان الخارجي"فأن يعلم إمكان الشيء في الخارج وهذا يكون بأن يعلم

وجوده في الخارج أو وجود نظيره أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجودا ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى"(تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص318).

فابن تيمية يرى أنه لا تلازم بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي، بمعنى أن ما يبدعه العقل من صور مما لا وجود له في الخارج أن تكون ممكنة في الواقع الخارجي،حتى وإن كانت ممكنة في الذهن. فهناك فرق بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي؛ لأن غاية ما يدل عليه الإمكان الذهني هو إمكانية تصور الشيء ذهنيا، وليس إمكانية وقوعه في الخارج، بينما يدل الإمكان الخارجي على إمكان وقوع الشيء في الخارج.كما إن الإمكان الذهني والإمكان الخارجي لا يلتقيان في طرق التحقق منهما، حيث يتم التحقق من الإمكان الذهني من خلال تصور الشيء وهذا كاف، بينما التحقق من الإمكان الخارجي يتطلب التحقق من وجود الشيء نفسه في الواقع الخارجي والتحقق من نظيره. وهذه الطرق للتحقق ترجع إلى الحس بصورة مباشرة، أو غير مباشرة؛ لأن الحس هو الذي يصحح افتراضات العقل، ويسوغ انتقال الصورة الذهنية إلى الواقع (عبد الله الدعجاني، 2014، ص 450- 451).

المعرفة القبلية والمعرفة الفطرية

يقصد بالمعرفة القبلية "نوع من المعرفة مستقل عن التجربة، وعن جميع الانطباعات الحسية" (إمانويل كانط، 1988، ص45) وقد سميت قبلية باعتبار أن "القبل هنا يقصد به ما قبل التجربة"(عبد الرحمن بدوي، 1997، ص163)أما الفطرة: فتأتي في اللغة بمعنى الخلق والابتداء والاختراع(أبو نصر إسماعيل الجوهري، د.ت، ص781)، وفي غريب الحديث يقول ابن الأثير شارحا معنى الفطرة: الفطر: الابتداء والاختراع، والفطرة: الحالة منه كالجلسة والركبة، والمعنى أنه يولد على نوع من الجبلة والطبع المتهيئ لقبول الدين"(مجد الدين بن الأثير، 1421هـ، ص 710).

فالمعرفة في اللغة ضد الإنكار، وتعود إلى معنى السكون والطمأنينة، كما يقرره المعجم اللغوي، وهي في حقيقة أمرها حالة نفسية اضطرارية يتحصل عليها العارف حال إدراكه، فهي أظهر من أن تعرف أو يستدل على إثباتها (أحمد بن فارس، 1366هـ، ص281).

إن معيار العلم، عند ابن تيمية، هو مطابقته للمعلوم، وذلك المعلوم مستغن عن العلم، بل إن علمك تابع له لا العكس. فالحقائق الخارجية المستغنية عنا "لا تكون تابعة لتصوراتنا بل تصوراتنا تابعة لها"(ابن تيمية، د. ت، ص71)عند ابن تيمية، وليس كما يرى البعض، إن تصورنا لشيء ما يلزم عندهم فله وجود غائب عنا، إما قائم بنفسه أو قائم بغيره(تقي الدين بن تيمية، د. ت، ص52).

فإذا كانت المعرفة عند ابن تيمية تنطلق من الحس، بمعنى أنها تبدأ من الواقع الموضوعي المحسوس؛ فإن الإنسان يعرف بالحس الأمور المعينة الجزئية في العالم. فالحس هو النافذة التي تعكس وقائع العالم الموضوعي إلى الذهن، ثم إذا تكرر مرة بعد مرة أدرك العقل القدر المشترك

الكلي بين الأشياء وذلك الكلي ذهني فحسب، لا وجود له في الواقع "فالحس يدرك المعينات أولا، ثم ينتقل منها إلى القضايا العامة" (تقي الدين بن تيمية، د.ت، ص363).فابن تيمية يفصل بين العالم العقلي والواقع الموضوعي حيث إن الواقع الموضوعي عنده يقبل الإحساس به، بخلاف المعارف الذهنية التي لا يمكن الإحساس بها، وهي غير موجودة في الواقع خارج الذهن.

فالمعارف الذهنية قد تكون معيّنة، وقد تكون كلية، فالمعيّنة تكون من الحس يُثبت بها أمرا موجودا في الواقع، أما الكلية فهي تعميم للمعيّنات التي مصدرها العالم الموضوعي، وينقلها الإحساس إلى الذهن (نقلا عن، يوسف سمرين، 2017، ص 29)، وقد بين ابن تيمية ذلك بقوله: "المقولات المحضة هي الأمور الكلية، فإن الإنسان إذا أحس بباطنه أو بظاهره بعض الأمور كإحساسه بجوعه وعطشه ورضاه وغضبه وفرحه وحزنه، ولذته وألمه، وبما يراه ويسمعه بأذنه، فتلك الأمور أمور معينة موجودة، فالعقل يأخذ منها أمرامطلقا كليا، فيعلم جوعا مطلقا، وفرحا مطلقا، وشما مطلقا وألما مطلقا ونحو ذلك. فهذه الكليات معقولات محضة لأنه ليس في الخارج كليات حتى يمكن إحساسها، والإحساس إنما يكون بالأمور الموجودة"(تقي الدين بن تيمية، 1391هـ، ص18).

فالكليات، عند ابن تيمية، تصير كليات في العقل بعد تحقق جزيئياتها في الواقع الموضوعي، وتنطلق المعرفة من جزئيات العالم الموضوعي بوساطة الحس، ثم تصبح كليات عقلية. وبهذا فإن ابن تيمية لا يقول: بالمعرفة القبلية؛ لأنه يجعل المعرفة القبلية أصل المعرفة عن التجربة، بخلاف كانط الذي يرى أن المعرفة القبلية وإن بدأت مع التجربة إلا أنها لا تنشأ من التجربة(إمانويل كانط، 1988، ص57). فعند ابن تيمية، كل كلية مسبوقة بجزئياتها في الوجود، وقبل أن تتكون في العقل، فقد نقل صورتها الحس لتشكل علوما معينة، ثم بالتكرار تشكلت منها الكلية"الكليات في النفس تقع بعد معرفة الجزئيات المعيّنة"(تقي الدين بن تيمية، د. ت، ص368).

وبذلك نخلص إلى، أن العقل لا ينتج تصورات من لا شيء أو من معرفة قبلية؛ لأنه محكوم بما يعكسه الإحساس إليه من الواقع الموضوعي المحسوس؛ وبالتالي، فهو يركب مدخلات الحس "فإن المقدر في الأذهان قد يكون أوسع من الموجود في الأعيان، وهو موجود وثابت في الذهن، وليس في نفس الأمر" (تقي الدين بن تيمية، د. ت، ص368).

أي أن المعرفة، عند ابن تيمية، لكي تبدأ من الواقع الموضوعي المحسوس؛ فإنها تنطلق من الحس، ثم يجردها العقل، ويعمم ويقيس. فعن طريق الحس يعرف الأمور المعيّنة الجزئية في العالم، فهو المرآة التي تعكس وقائع العالم الموضوعي إلى الذهن. فالعالم الموضوعي يقبل الإحساس به، وهذه ميزة الأمور الموجودة خارج الذهن، بخلاف المعارف الذهنية، التي لا يمكن الإحساس بها، وهي غير موجودة في الواقع خارج الذهن.

أما المعارف الذهنية، فقد تكون معيّنة، وقد تكون كلية، فالمعيّنة نابعة من الحس، ويثبت بها أمر موجود في الواقع، أما الكلية فهي تعميم للمعّينات (الجزئيات)، التي مصدرها العالم الموضوعي،

وينقلها الإحساس إلى الذهن. فالكليات، عند ابن تيمية، تصير كليات في العقل بعد تحقق جزئياتها في الواقع الموضوعي، وتنطلق المعرفة من جزئيات العالم الموضوعي بوساطة الحس، ثم تصبح كليات عقلية.فالتصورات العقلية عنده أصلها الحس، والعقل لا ينتج تصورات من لا شيء، أو من معرفة قبلية، فهو محكوم بما يعكسه الإحساس إليه من الواقع الموضوعي المحسوس بحيث يركب مدخلات الحس (يوسف سمرين، 2017، ص 29-30).

أهم نتائج الدراسة:

-يمكن القول: إن ابن تيمية لم يخصص بحثا مستقلا لموضوع المعرفة، وإنما تناول هذا الموضوع في مجموعة من كتبه، فتناوله كأفكار متفرقة. وبناء عليه يمكن الإشارة إلى أهم النتائج التي توصلت إليها هذه الدراسة ومنها:

-الحس والعقل متكاملين فالحس يقدم المعلومات الأولية للعقل؛ فالعقل يستمد معلوماته من الواقع فهو لا يحمل معلومات قبلية.

-يرى ابن تيمية، أنه لا بد من رد المعرفة إلى الوجود الأول وهو الله تعالى، ولذلك نقد ابن تيمية المناهج الفلسفية التي تمركزت حول الذات، وانطلقت منها في موضوع المعرفة. فابن تيمية رأى أن المعرفة تسير نزولا لا صعودا، فهي تبدأ من العلم الإلهي، لا من النفس البشرية.

-إن أصل المعرفة، عند ابن تيمية، هو الله تعالى، فهناك انسجام وتلازم بين الرؤية الوجودية والرؤية المعرفية، وعلى ذلك فهو لا ينكر فعالية النفس البشرية المعرفية؛ لأنها، من وجهة نظره، سبب من الأسباب التي يخلق الله بها الإنسان من تعقل وانفعال وتفاعل.

-ينقُد ابن تيمية نظرية المعرفة الصاعدة؛ لأنها تجعل من النفس مركزا للمعرفة، بحيث تصبح المعارف الطبيعية والحسابية أصلا معرفيا لسائر العلوم. وهذا يجعل من موضوع الابتداء بالضرورات العقلية أو الحسية التي هي أصل المعارف البشرية، عند من يعتبر النفس مركز المعرفة، والانتهاء بالعلم الإلهي، أو علم ما بعد الطبيعة أمرا حتميا، وهو ما يعتبره ابن تيمية قليل الفائدة؛ لأن فيه تضييق للنسق المعرفي، وتهوين لبناء المعرفة.

-يرى ابن تيمية، أنه إذا كان للمعرفة الحسية واقعا موضوعيا يشترك الناس في إدراك جنسه، فإن للمعرفة المتواترة والمجربة واقعا موضوعيا يشترك الناس في إدراك جنسه كذلك. فالقضايا الحسية والمتواترة والمجربة، وسائر اليقينيات، كما إنها ذاتية ومختصة بالذات في الأصل، إلا أنها موضوعية يمكن اشتراك الناس في إدراكها، فهي حقائق ثابتة في الخارج سواء أدركناها أم لم ندركها. فحقائق الأشياء لا تتوقف على علمنا بها كما يقول ابن تيمية.

-لم يحرم ابن تيمية الاشتغال بالمنطق، ولكنه تصدى لأسسه؛ لأنها مخالفة للنصوص الإسلامية. وتتبع معارضته للمنطق الأرسطي كونه مبنيا على فكرة الحد والقياس. فابن تيمية يضع حدا بين الماهية والوجود الخارجي، فليس عنده إلا الوجود الذهني للماهية؛ لأن الوجود الخارجي مختص بالجزئي (الأفراد المشخصة بأعيانها). وعليه فهو يقطع العلاقة الوجودية بين العام والخاص، فالعام لا وجود له إلا في الذهن، والخاص لا وجود له إلا في الخارج.

-إن فكرة الحد الأرسطي مبنية على أساس كون الذاتيات هي المكون للحد الحقيقي، بمعنى أن الصفات الذاتية للمحدود داخلة في قوام ماهيته، وهذا ما يختلف معه ابن تيمية؛ لأن ذلك يتطلب أن تكون ماهيات الأشياء(حقائقها) موجودة في الخارج، كما يتطلب أن يكون وجودها الخارجي مغايرا لوجودها الذهني، ولوجودها العيني، وهذا تفريق بين الماهية ووجودها عند ابن تيمية. فهو يعترض على وجود ماهيات مجردة ثابتة في عالم ما فوق الطبيعة؛ لأن ذلك يؤدي إلى القول بأزلية العالم المادي، وهذا مخالف للعقيدة الإسلامية في مسألتي التوحيد وحدوث العالم المادي، وهذا نقد ديني مبني على موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول في مذهب ابن تيمية، وليس نقدا منطقيا صرفا.

-لا يفرق ابن تيمية بين ماهية الشيء ووجوده في الخارج. فالماهية عنده لا وجود لها إلا في الذهن، والوجود لا حقيقة له إلا في الخارج، ولذلك فهو يميز بين الإمكان الذهني والإمكان الخارجي. وهو بذلك يخالف ما ادعاه الفلاسفة من وجود ماهيات مجردة.

-المعرفة القبلية عند ابن تيمية أصل المعرفة عن تجربة؛ ولذلكلا يقر بوجود المعرفة القبلية. فكل كلية عنده مسبوقة بجزئياتها في الوجود، وقبل أن تتكون في العقل، وهي؛ بالتالي، منقولة عن طريق الحس. أما العقل فلا ينتج تصورات من لا شيء، أو من معرفة قبلية؛ لأنه محكوم بما يعكسه الإحساس إليه من الواقع الموضوعي المحسوس، والعقل يركب مدخلات الحس.

قائمة المراجع:

1. إبراهيم عقيلي (1994)،تكامل المنهج المعرفي عند ابن تيمية، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فيرجينيا، أمريكا.
2. أبو نصر إسماعيل الجوهري (د. ت)، الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية،ج 2، تعليق، أحمد عبد الغفور عطار، دار الكتاب العربي،القاهرة، مصر.
3. أحمد بن فارس (1366هـ)، معجم مقاييس اللغة، ج4، تحقيق، عبد السلام هارون، دار إحياء الكتب العربية،القاهرة، مصر.
4. إمانويل كانط(1988)، نقد العقل المحض، ط2، ترجمة موسى وهبة، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان.
5. إمانويل كانط(2013)، نقد العقل المحض، ترجمة غانم هنا، المنظمة العربية للترجمة، بيروت، لبنان.
6. تقي الدين بن تيمية(1391ه)، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، تصحيح، محمد عبد الرحمن بن قاسم،: مطبعة الحكومة، مكة المكرمة، السعودية.
7. تقي الدين بن تيمية (1430 ه)، شرح الأصبهانية، تحقيق، محمد بن عودة السعوي، مكتبة دار المنهاج،الرياض، السعودية.
8. تقي الدينبن تيمية (2005)، الرد على المنطقيين، تحقيق، عبد الصمد شرف الدين الكتبي، مؤسسة الريان للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان.
9. تقي الدين بن تيمية (2012)، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، مج1، دار النوادر،دمشق، سوريا.
10. تقي الدين بن تيمية (د ت)، مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية،(ج4) جمع وترتيب، عبد الرحمن الحنبلي، مكتبة دار المعارف،الرباط، المغرب.

11. تقي الدينبن تيمية (د.ت)، نقض المنطق، تحقيق، محمد حامد الفقي وآخرون، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، مصر.
12. جلال الدين السيوطي (1947)، صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، مكتبة الخانجي، القاهرة، مصر.
13. راجح الكردي (2004)، نظرية المعرفة بين القرآن والسنة، (ط 2) ، ج2،: دار الفرقان، عمان،الأردن.
14. رينيه ديكارت (1961)، تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة، كمال الحاج، منشورات عويدات،بيروت، لبنان.
15. زكي نجيب محمود(1956)، نظرية المعرفة،مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة، مصر.
16. عبد الرحمن بدوي (1975)، مدخل جديد إلى الفلسفة، وكالة المطبوعات، الكويت، الكويت.
17. عبد الرحمن بدوي (1997)، إمانويل كانط، وكالة المطبوعات، الكويت، الكويت.
18. عبد الله الدعجاني (2014)، منهج ابن تيمية المعرفي قراءة تحليلية للنسق المعرفي التيمي، تكوين للدراسات والأبحاث، السعودية.
19. عثمان تقي الدين بن الصلاح (1986)، فتاوى ابن الصلاح في التفسير والحديث والأصول والفقه، ج1، تحقيق، د. عبد المعطي أمين قلعجي، دار المعرفة، بيروت، لبنان
20. علي بن محمد الجرجاني (1985)، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان.
21. مجد الدين ابن الأثير(1421ه)، النهاية في غريب الحديث، تقديم، علي بن حسن الحلبي، دار ابن الجوزي، الدمام، السعودية.
22. محمد أبو نصر الفارابي (1970)، كتاب الحروف، تحقيق د. محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، لبنان.
23. محمد أبو نصر الفارابي(1980)، كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين، تقديم، ألبير نصري نادر، دار الشرق، بيروت، لبنان.
24. محمدأبو ريان (2000)، تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام، دار المعرفة الجامعية،الاسكندرية، مصر.
25. يحيى هويدي(د. ت)، باركلي، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، القاهرة،مصر
26. يوسف سمرين (2017)، المعرفة القبلية عند ابن تيمية وشيء من آثاره الفلسفية، رسالة ماجستير غير منشورة، جامعة القدس، فلسطين.
27. يوسف كرم(د. ت)، تاريخ الفلسفة اليونانية، دار المعارف، القاهرة، مصر.
28. A.J. Ayer (1957), The Problem of Knowledge, Penguin Edition, Middlesex, London.
29. GeorgeMakdisi (1962), "Ash'ari and the Ash'arites in Islamic religious history," StudiaIslamica (17): 37-80.
30. Jonathan Berkey (2003), The Formation of Islam: Religion and Society in the Near East, 600-1800, Cambridge University Press, Cambridge.
31. MajedFakhry (1983), A History of Islamic Philosophy, 2 Ed. New York: Columbia University Press.