

باعت النهضة الاجتماعية

ابن خلدون
للسلفي

نقد على المتن في المتن في المتن

أؤلفه الأستاذ

محمد خليل حسن

عالمية منه درية أستاذ في التوحيد والنطق

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى - ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

جاء الاسلام كغيره من الأديان - بعقيدة أنفق الداعي ، صلوات الله وسلامه عليه وآله ، جل سفي رسالته في الدعوة إليها (١) وامتازت عقيدة الاسلام بأنها واضحة صريحة لا غموض فيها ولا إبهام تستند إلى الفطرة الصحيحة ؛ أكثر مما تستند إلى إدهاش بالمعجزات أو إلهاء بالخيالات .

وليس فيها شيء مما يجافي العقل ، أو يكابر الوجدان ، أو يتعارض مع نظام الكون وطبيعة الوجود .

وكان المسلمون في الصدر الأول ، يأخذون عقائدهم من الكتاب والسنة رأساً ، ويرون فيهما الكفاية والشفاء ، ولم يكتفوا بترجمون في شيء من ذلك إلى تأليف قياس أو إعمال فمكرر أو قضية عقل :

وما أشكل عليهم فهمه من الآيات التي توهم ظواهرها تشبيه الله عز وجل بخلقه ، وقفوا عند ظاهر معناه ، وما يتبادر إلى الأفهام منه في اللفظة التي نزل بها من غير لجوء إلى التأويل وأمسكوا عن الخوض فيما وراء ذلك متحاشين المرء والجسد في ذات الله عز وجل وصفاته وكلهم في العقيدة على رأي واحد .

(١) مكث رسول الله صلى الله عليه وسلم بمكة ثلاث عشرة سنة يدعو إلى توحيده الله ويقرر العقيدة الإسلامية .

وكان لهم من البصر بالدين وأسايب اللغة ما مكنهم من فهم نصوص
المكتاب وإشاراته فهماً شاملاً .

جاء بعد ذلك عصر الفتح وانتشرت رقعة المملكة الإسلامية ودخل في
الإسلام كثير من أهل الديانات الأخرى من اليهود والمسيحيين والصابئة
وغيرهم ، واختلط بهم المسلمون في كل قطر وبلد فتعوه ، وسهل هذا
الاختلاط على المسلمين الوقوف على ما عند هؤلاء من مذاهب وأفكار
وقهص وتشريع وغير ذلك ، فأخذوا يفسرون بها دينهم ويردون على
ما يتعارض منها مع عقائدهم .

ثم جد في الإسلام فن وأحداث سياسية كبرى شقت هضما للمسلمين
وفرقت جماعتهم وأثارت بينهم نوعاً من الجدل السياسي لم يلبث أن اصطليخ
بصبغة الدين .

وظهرت فرق جديدة في الإسلام كالخوارج والشيعة والمرجئة وأخذت
تتجادل حول بعض المسائل الدينية ، ولكن كان نطاق جدلها ضيقاً محدوداً ،
وفي أوائل القرن الثاني للهجرة ظهر المعتزلة وحملوا لواء الدفاع عن
الإسلام ضد خصومه من الثنوية والصابئة وغيرهم .

واضطروا في سبيل ذلك أن يتعلموا فنون الجدل والحجاج ، وأن
يتسلحوا بسلاح العلم والمنطق ، فلم يعرضوا عن أي دراسة كيفما كان نوعها
وقرأوا بعض أفكار الهند والفرس وأخذوا كذلك عن اليونان ، ولكنهم
مالبثوا أن تشبهوا ببعض هذه المبادئ والأفكار وحملهم ذلك على المخالفة
في تقدير العقل واحترامه ، فحسبوه في مسائل العقيدة وفتحوا باب التأويل
للنصوص التي ظنوا أنها تتعارض مع ما يقضي به العقل ، ولذلك سموا فرقة

المقلين في الاسلام

ولم تكن تلك الزعة المتطرفة من جانب المتزلة لغير دون أن ترك أثرًا عكسيًا

فقد قابل هؤلاء طوائف من أهل الحديث وغيرهم من الحضورية غلوا في

التمسك بطواهر النصوص حتى أنضى بهم ذلك إلى التضييق والتعديد .

ثم جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري في أوائل القرن الرابع الهجري ،

فحاول أن يسلك طريقاً وسطاً بين الغلاة من الجرفيين وبين فريق المقلين .

وسواء أفلح الأشعري في تلك المحاولة ، أم أخفق فقد قبض الله لمذهبه

من رجال العلم والسلطان من اجتهد في نشره وأخذ الناس به ، حتى استفحل

شأنه في القرون الوسطى الإسلامية ، لاسيما في مصر والشام وبلاد المغرب

ولم يعد يقوى مذهب على معارضته ، واعتقد الناس فيه أنه هو مذهب السلف

حتى كانوا يرمون كل من خرج عليه بالروق والالحاد .

وظلت الحال على ذلك إلى أن ظهر في أوائل القرن الثامن الهجري زعيم

المجددين وقائد النهضة الإسلامية الحديثة شيخ الإسلام تقي الدين أحمد

ابن تيمية يحمل مشعل الدعوة إلى مذهب السلف من جديد .

وكان هذا المذهب قد كاد يندرس ولم يكن له وجود إلا في زوايا أهل

الحديث من الحنابلة وغيرهم ، وهم أيضاً لم يكونوا يستطيون الجهر به أو

افشائه في الناس وإلا لحقتهم الإهانة وكان جزاؤهم الطرد والحرمان .

كان ابن تيمية قوياً في إيمانه ، مخلصاً لدعوته ، جريئاً في الحق ، لا يبالي بما

يلقى من الأذى في سبيله فأعلن مذهب السلف في جراحة وصراحة ، وكتب

به فتوى (١) لم تلبث أن سرت في العالم الإسلامي مسير الريح .

(١) المقصود بهذه الفتوى العبدية الحرة العسكري وسيأتي الكلام عنها .

وما جم جميع الفرق والمذاهب القائمة في عصره بجمارة وعنف واختصاص
الاشعرية من ذلك بالنصيب الأوفر ، والاشعرية إذ ذاك هي مذهب الدولة
ودين العامة والعلماء ، فهاجروا جميعاً عليه ، وأقاموا حوله ضجة كبرى ورموه
بالزندقة والالحاد .

ولكن الرجل مع ذلك استطاع بقوة جنانه ، وسحر بيانه ، وعظيم ثباته
وجرأته أن يكسب كثيراً من الانصار

اختصم الناس في ابن تيمية ، واشتد اختلافهم حوله ، بل لعل تاريخ
الاسلام في عصوره الوسطى والأخيرة لم يشهد شخصية اختلف فيها الناس
اختلافهم في ابن تيمية ، أو كان لها من كثرة الخصوم والانصار ما كان له
فهو في نظر فريق من الناس شيخ الاسلام وقدة الأنام ، وأجد المجدين
للدين وزعيم النهضة الاسلامية الحديثة .

قع البدعة ، وأظهر السنة ، ورجع بالناس الى طريقة السلف الاول
من الصحابة والتابعين ، وحارب كل غريب مستحدث ، وخلص الدين مما لحق
به من أضرار وشابه من فساد ورسم النهج للصابئين من بعده يتقفون أثره
ويترسمون خطاه ، ونهد لكل فرقة من فرق الزيغ والضلال يبطل أقوالها
ويزيف آراءها ... الخ

وهو في نظر فريق آخر من المسلمين ضال مضل وكافر ملحد يشبه الله
بخلقه ويصفه بأنه مستو على عرشه ، وأنه ينزل الى سماء الدنيا ، وأنه يتكلم
بحرف وصوت .

وهو مع ذلك ينتقص من قدر الرسول ﷺ ، فيمنع التوسل والاستغاثة
به ويحرم قصد قبره للزيارة ويجترأ على أصحابه فيخرق إجماعهم ويتناول

أقوالهم بالنقد والتعويض الخ ..

هذا الخلاف والضعف حول ذلك الرجل ، وما نسب اليه من اعتقاد ، كان من العوامل القوية التي حفزتني للكتابة في هذا الموضوع ، لاسيما وأن كثيرين من الناس حتى المتصلين منهم بالثقافة الدينية ، لم يعرفوا بعد ابن تيمية إلا كما يعرفون أحد علماء الاسلام الماديين .

وكثير منهم أيضا إنما عادى الرجل عن تقليد وعصبية دون دراسة لمذهبه أو وقوف على منهجه .

وإذا أضفنا الى ذلك ، أن ابن تيمية كان بدع نهضة إسلامية كبيرة وأنه خرج على كل ما كان مألوفاً في عصره من مذاهب وآراء ، فقد كان رجلاً حر الرأى مستقلاً الفikiran غير مقلد لمذهب ولا مشايخ لفرقة في عصر ساد فيه التقليد والجمود ، تبين لنا مدى خطر الكتابة في هذا الموضوع ، وأنه جدير بأن يكون مجالاً لتصول فيه أقلام الباحثين .

ان ابن تيمية يمثل في نظرنا دوراً هاماً من أدوار الثقافة العقلية في الاسلام وهو دور يمتاز بالنقد والاحياء والتجديد .

ولكنه لا يزال بحاجة الى دراسة واسعة وعميقة ، فان مقام به الباحثون حتى الآن لا يعدو أن يكون دراسات قاصرة على مسائل معينة .

وكان أحدث ما ظهر في ابن تيمية كتاب لفضيلة الأستاذ الشيخ عبد العزيز المراغي نشرته دار إحياء الكتب العربية

وفي هذا الكتاب عن المؤلف بيان عصر ابن تيمية من ناحيته الاجتماعية والسياسية ثم تكلم عن موقف ابن تيمية من علماء الكلام والرافضة والصوفية والفقه

الباب الأول

الفصل الأول

عصر ابن تيمية

تقديم

لقد أثبت البحث العلمي الآن أكثر من ذي قبل ، أن الظروف التي تحيط بالشخص والبيئة التي يعيش فيها لها دخل كبير في تشكيل حياته وطبعها بطابع خاص . . . فنوع التربية التي يلقاها في البيت وفي المدرسة ، والروح التي تسود أساتذته ومعلميه ، والكتب التي يقرأها ، والأحوال السياسية والاجتماعية القائمة في عصره . . . كل أولئك عناصر هامة في تكوين الشخصية وتعيين اتجاهها لذلك كان من الضروري عند دراسة شخصية من الشخصيات التي كان لها أثر بارز في ناحية من نواحي الحياة ، أن تدرس الظروف والبيئة المحيطة بتلك الشخصية حتى نقف منها على العوامل التي أدت الى نبوغها وظهورها وابن تيمية أحد هؤلاء الأشخاص النابغين الذين ظهوروا في أهمهم بآراء حرة وجديدة . وكان له في الناحية الفكرية في الاسلام آثار خالدة كما تشهد بذلك مؤلفاته ورسائله

فاذا أردنا أن نفهم ابن تيمية في منهجه الفكري ومذهبه الاعتقادي ،

وأن ندرس تلك الناحية منه دراسة صحيحة ، كان لابد لنا من أن نلقى نظرة
عجلى على العصر الذى كان يعيش فيه لكي نعرف مدى تأثيره بروح ذلك العصر
واتجاهاته ونقف على جملة العوامل التى ولدت فى نفسه تلك الثورة الكبيرة
على ما هنالك من مذاهب وآراء

وقد رأينا أن نعالج هذا العصر من ثلاث نواح : (أ) - الناحية السياسية
(ب) - الناحية الاجتماعية . (ج) - الناحية العلمية .

ثم نذكر بعد ذلك كلمة عن حالة علم الكلام فى عصره بصفة خاصة .

١ - الناحية السياسية

كانت البلاد الإسلامية فى تلك الفترة من التاريخ ، وهى التى يطلق عليها
فى الشرق والغرب اسم «العصور الوسطى» ، عبارة عن عالم صغيرة يحكمها
أمراء من المعجم غير خاضعين لسلطان الخلافة فى بغداد ، وكثيراً ما كان
يحفزهم الطمع فى سعة الملك وعظمة السلطان الى مقاتلة بعضهم بعضاً ، حتى
كان بعضهم لا يتورع فى سبيل ذلك أن يستعين بالروم وغيرهم من أعداء
الإسلام على غزو من جارهم من المسلمين

ولم يكن مركز الخلافة فى بغداد قوياً الى الحد الذى يستطیع معه إخضاع
هذه الأطراف وضمها الى حوزته ، فقد ضعف الخلفاء العباسيون إبان
انحرام دولتهم وأصبحوا لعبة فى أيدي المتغلبين عليهم من الأتراك وغيرهم ،
يتصرفون فيهم على حسب ما توحى به أهواؤهم ومصالحتهم الخاصة من تولية
وعزل وتعذيب وتمثيل

كان لهذا التفكك والانقسام بين أمراء الإسلام أثره اللازم ونتيجته

المحتومة ، وهي ضدف المسلمين عن مقاومة أعدائهم من التتار والصليبيين
فالصليبيون قد نزلوا ببلاد الشام واستولوا على معظم مدنه الساحلية حتى
أسقطوا د عكا ، وقسوا من كان بها من المسلمين ، ثم دخلوا بيت المقدس
وتجروا ما عاروا تقيروا

واستمرت نار هذه الحرب مستمرة بينهم وبين المسلمين نحو قرنين من
الزمان كان فيهما من أمرهم ما كان ، الى أن أذن الله بانقضاء دولتهم وزوال
خطرهم على يد الأشرف خليل بن المنصور قلاوون
وقد أشار ابن تيمية في بعض رسائله الى هذه الحروب الصليبية والاسباب
التي أدت اليها في نظره ، فقال في رسالة الفرقان :

« فلما ظهر النفاق والبدع والفجور المخالف لدين الرسول سلطت عليهم
الأعداء فخرجت الروم النصارى الى الشام والجزيرة مرة بعد مرة وأخذوا
الشعور الشامية شيئاً بعد شيء الى أن أخذوا بيت المقدس في أواخر المائة
الرابعة (١) ، وبعد هذا مدة حاصروا دمشق ، وكان أهل الشام بأسوأ حال
بين الكفار النصارى والمنافقين الملاحدة (٢) . »

وبينما كان المسلمون في غاية الرعب من الصليبيين ومشغولين بقتالهم ،
دهمهم خطر التتار ، الذين قدموا بقيادة زعيمهم (جانكيز خان) يجتاحون
البلاد الاسلامية ، وكانوا قوماً غلاظ الأكباد ، متعطشين الى سفك الدماء
ونهب الاموال وتخريب الديار ، وقد أمر فوا في ذلك أيما إسراف
ولم يزل خطر هؤلاء التتار يزداد وأمرهم يستفحل ، وتسقط في أيديهم

(١) هكذا بالاصل ولهاها الخامسة

(٢) مجموعة الرسائل السككية ص ١٢٨

بلاد الإسلام بالذأ بعد ذلك . حتى استولوا على بغداد عاصمة الخلافة في سنة ٦٥٦ هجرية ، وقتلوا الخليفة المستعصم ، وأحرقوا هذه المدينة العامرة خراباً . ويصف لنا ابن كثير ، وصفاً مؤثراً حالة هذه المدينة بعد استيلاء التتر عليها فيقول :

« ولما انقضى الأمر المقدّر ، وانقضت الأربعون يوماً ، بقيت بغداد خاوية على عروشها ليس بها أحد إلا الشاذ من الناس والقنلى فى الطرقات كأنها التلول ، وقد سقط عليهم المطر فغمرت صوورهم ، وأنقنت من جيقهم البلد ، وتغير الهواء فحصل بسببه الوباء الهميد ، حتى تعدى وسرى فى الهواء الى بلاد الشام فأت خلق كثير من تغير الجو وفساد الريح ، فاجتمع على الناس الغلاء والوباء والفناء ؛ فإنا لله وإنا إليه راجعون (١) .

وقد كان لابن تيمية مشاركات جعدية فى حرب هؤلاء التتار ، الذين اضطروا أسرتهم الى الهجرة من وطنها فى سران الى دمشق الشام كما سياتى ، فكان يعقد المجالس فى المسجد الجامع لخص الناس على الجهاد والنفقة .

ولما حاصر التتر دمشق ، خرج ابن تيمية فى جماعة من أعيانها لمقابلة قائد التتر ، غازان ، لى يأخذوا منه الأمان لأهلها ، وكان الذى تولى الكلام معه هو ابن تيمية وأغلظ له فى القول حتى أيقن من كان معه من القضاة والفقهاء بأنه مقتول لا محالة .

ويقول صاحب الدرر ، أنه اشتهر أمره من يومئذ (٢) .

وفى سنة سبعمائة من الهجرة طلب إليه نائب دمشق وأمرأؤها أن يركب

(١) البداية والنهاية لابن كثير عند ذكر حوادث سنة ٦٥٦ هـ ج ١ ص ١٣ .

(٢) الدرر الكامنة فى أعيان المائة الثامنة لابن حجر ج ١ ص ١٥٣ .

على البريد الى مصر ليستحث السلطان ، الناصر ، على الخروج لقتال التتار ،
فكلمه ابن تيمية في ذلك كلاما قويا وما زال به حتى أمر بتجريد المصاكر
الى الشام (١) .

وقد حضر ابن تيمية بعض الغزوات (٢) وباشر القتال بنفسه ، وكان
يمشي بين الصفوف يشجعهم ويقويهم ويبشرهم بالنصر ،
وأقام بالفطر في رمضان لكي يقبوا على لقاء العدو .
وبالجملة فقد كان بلاؤه في هذه الحروب عظيما .

وهكذا نجد أن حياة المسلمين السياسية في ذلك العصر كانت مليئة
بالأحداث الجسام والمصائب المتلاحقة التي روعتهم ، ووقع في قلوبهم أن
مصدر ذلك كله إنما هو الانقسام وتفرق الكلمة بسبب الانحراف عن تعاليم
الدين ، فتهيأت بذلك أذهانهم لقبول دعوة إصلاحية جديدة تقوم على الوحدة
ونبذ الخلاف .

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق باشا ، نقلا عن جولد زيهري :
« كانت الدولة الإسلامية في هم مما أصابها من أثر الخراب المغولي . فأصبحت
الفرصة سانحة لتوجيه الشعب الى إصلاح الإسلام بالعودة الى السنة التي كان
الخروج منها مدعاة لغضب الله » .

(١) البداية والنهاية ج ١٤ ص ١٨

(٢) كانت الغزوة التي حضرها ابن تيمية تسمى واقعة شقبار في ٧٠٢ هـ ولها انصر
المسلمون على التتار

ب - الناحية الاجتماعية

كان من الطبيعي والحالة الطبيعية ما ذكرنا ، أن لا تكون هناك حياة اجتماعية مستقرة ، فقد أدى تنازع الامراء المسلمين فيما بينهم ، وكثرة الغارات على البلاد الاسلامية الى اضطراب حبال الامن في ربوع هذه البلاد ووجود حالة من الرعب والفرع في قلوب الناس ، بحيث أصبح لا يطمئن أحد على نفسه وماله .

كما أدى نقص الاموال والثروات بسبب أعمال التخريب ، واشتغال الناس بالحروب الى سوء الحالة الاقتصادية وانتشار الفاقة ، فكثرت اللصوص وقطاع الطريق واشتد الغلاء فعمد الناس الى الغش في المبيعات واحتكار الاقوات وتطفيف الكمكيات والميزان وغير ذلك من العيوب الاجتماعية التي تصحب دائما عهود الجوع والفاقة ، مما حدا بابن تيمية الى وضع كتابه (الحسبة في الاسلام) يوجب فيه على الولاة والمحتمسين النظر في مصالح العامة بمنع الغش والعقوبة عليه ، وفرض التسميرات الجبرية عند اشتداد الغلاء والضرب على أيدي المطففين والمحتمرين .

وزاد الأمر سوءاً ما كان يقع من الفتن والمنازعات بين أرباب المذاهب والمقالات ، وما كان من تمجيد الدولة لفريق دون آخر .

فالعزيز صاحب مصر وهو ابن صلاح الدين ، كان قد عزم في السنة التي توفي فيها ، وهي سنة ٥٩٥ هجرية ، على إخراج الحنابلة من بلاده ، وأن يكتب الى بقية إخوانه بأخراجهم من البلاد . (١)

وفي هذه السنة نفسها ، وقعت فتنة كبيرة ببلاد خراسان
وسببها أن غفر الدين الرازي ، وهو من كبار الأشاعرة وفد الى غياث
الدين الفوري ، ملك غزنه ، فأكرمه وبنى له مدرسة في (هرات) ، وكان
أكثر الفورية كرامة فأبغضوا الرازي وأحبوا إبعاده عن الملك ، فجمعوا له
بجاعة من الفقهاء .

وحضر ابن الفصدوة ، وكان شيعياً معظماً في الناس ، وكان على مذهب
ابن كرام فتناظر هو والرازي وخرجا من المناظرة الى السب والشتم ، فلما
كان من الغد اجتمع الناس في المسجد الجامع وقام واعظ فتكلم وقال في خطبته :
« أيها الناس ، إنا لا نقول إلا ما صبح عندنا عن رسول الله . وأما علم
أرسطو طاليس وكهريات ابن سينا . وفلسفة الفارابي وما تنسب به الرازي
فإننا لا نعلمها ولا نقول بها ، وإنما هو كتاب الله وسنة رسوله .

ولاى شيء يشتم بالأمس شيع من شيوخ المسلمين يذنب عن دين الله وسنة
رسوله على لسان متكلم ليس معه على ما يقول دليل ،

فبكى الناس وضجوا وبكىت السكرامية واستغاثوا ، وأعانهم على ذلك
قوم من خواص الناس ، وأنشؤا الى الملك صورة ما وقع ، فأمر بإخراج
الرازي من بلاده .

وفي هذه السنة أيضاً وقعت فتنة بدمشق بسبب عبدالغنى المقدسى ، وذلك
أنه كان يتكلم في مقصورة الخنابلة بالجامع الأموى ، فذكر يوماً شيئاً من
العقائد المتعلقة بمسألة الاستواء على العرش والنزول الى سماء الدنيا والحرف
والصوت ونحو ذلك ، فمقده الامير حسام الدين « برغش » مجلساً وجمع الفقهاء
لمناظرته ، فالزموه بالزامات شيعية لم يلتزمها ، واستمر على ما يقوله لم يرجع عنه

فقال له د برغش : كل هؤلاء على الضلالة وأنت وحدك على الحق ؟
قال نعم - فنصب الأمير وأمر بنفيه من البلد ، وأرسل الأسارى من القلعة
فكسروا منبر الحنابلة وتعطلت يومئذ صلاة الظهر في محراب الحنابلة (١) .
فهذه الحكايات وأمثالها نرينا مقدار ما بلغه التعصب المذهبي من نفوس
المسلمين في ذلك العصر ، وهو أمر لا يشتد ويبلغ أقصى مداه إلا في حالات
الضعف والجمود العلمى .

كما تصور لنا مدى ما كان يصيب الحنابلة المتشددين في التمسك بظواهر
النصوص من الأذى والاضطهاد ، وابن تيمية نفسه لاقى عتاً كبيراً من جراء
انتمائه إلى هذا المذهب ومبالغته في الانتصار له كما سيأتى .

وإلى جانب هؤلاء المتكلمين المتنازعين ، والفقهاء الجامدين كان يوجد
جماعات الصوفية بما لهم من عادات ورسوم واصطلاحات خاصة اتخذوها نملة
لم يميظرون بها على عقول الناس وأرواحهم حتى بهمدوا بهم عن هدى
الكتاب والسنة مما جعل ابن تيمية يمتنع التصوف والمنصوفة ويحاربهم بكل
وسيلة ممكنة ، ويكشف عن كثير من مخاريقهم وحيلهم ، وعلى الجملة فقد كانت
حياة المسلمين الاجتماعية في ذلك العصر فاسدة الى حد كبير ومحتاجة الى إصلاح
تام شامل يقوم به مهملح مخاض جريء بصير بمواطن الداء وكيفية العلاج

ج - الناحية العلمية

ولم يكن لنا أن نتوقع نشاطاً في الحركة العلمية ، أو رواجاً لسوق الآداب
في عصر ساد فيه الأنراك والماليك ، واستعجمت فيه الانفس والعقول ،

والألسن والعادات والسياسات والحكومات ، وتحالفت فيه المصائب كلها على المسلمين ، فلم يكن لسيهم من الاستقرار والرفاهية ، ما يمكنهم من الاشتغال بالبحث والتفكير .

فقل الاتاج البلى وركدت الأذهان وأقفل باب الاجتهاد في الأصول والفروع جميعاً فحرم الأخذ في الأصول بغير مذهب الأشعري ، وفي الفروع بغير مذاهب الأئمة الأربعة ، وأصبح قصارى جهد العالم أن يفهم ما قيل من غير بحث ولا مناقشة ، وعمد العلماء إلى جمع المعلومات المتعلقة بكل فن فن ، فنظروها في سلك واحد ، وألفوا فيها كتباً مطولة أحياناً ، ومختصرة أحياناً ، وسلكوا منهجاً حسناً في التأليف ، ولكن لا أثر فيه للابتكار والتجديد .

غلبت على العلماء في هذا العصر نزعة التقليد ، وسيطر الجمود الفكري وأصبح العالم إنما يقاس بكثرة ما حفظ من كلام الأولين ، وعرف من آرائهم وإن لم يسكن له من استقلال الفكر وحرية الرأي أدنى نصيب ، بحيث يمكن تسمية هذا العصر بحق « عصر دوائر المعارف » ،

وهكذا عصور الضعف دائماً تمتاز بكثرة الجمع وغزارة المادة مع انضوب في البحث والاستنتاج .

ولكن مع هذا يجب أن لا ننسى أن النهضة العلمية الكبيرة التي قام بها ابن سينا والغزالي في الشرق وابن رشد في الغرب ، كانت لانزال آثارها حجة باقية تجلت في طائفة كبيرة من رجالات هذا العصر اشتهروا بالنبوغ والتفوق في ميدان العلوم المختلفة وتركوا من المؤلفات ما خلد ذكرهم وأثار إعجاب العصور من بعدهم .

ونخص من هؤلاء :

١ - **عشر الدين الرازي** أحد كبار الأشاعرة وإمام الدنيا في عصره كما يقول ابن الأثير، وضع القرآن تفسيراً حافلاً بمختلف البحوث والنظريات الكلامية . وله في علم الكلام كتب كثيرة أهمها (المطالب العلية) و (المباحث المشرقية) و (نهاية العقول في دراية الأصول) و (تأسيس التقيديس) وله شرح على إشارات ابن سينا . توفي سنة ٦٠٦ هجرية .

٢ - **شهاب الدين السهروردي** شيخ صوفية بغداد وصاحب كتاب (هوارف المعارف) في التصوف قتل بحطب سنة ٦٣٠ هجرية

٣ - **عز الدين بن الاثير** صاحب كتاب أسد الغاية في أسماء الصحابة وكتاب الكامل في التاريخ وهو من أحسنها حوادث ، توفي سنة ٦٣٠ هـ أيضاً

٤ - **الشيخ الأكبر محي الدين بن عربي** الطائفي الاندلسي صاحب الفتوحات المكية وفصوص الحكم وزعيم القمائلين بمذهب وحدة الوجود توفي سنة ٦٣٨ هجرية .

٥ - **الخواجه نصير الدين الطوسي** شارح الاشارات وله تعليق على كتاب

المحصل للرازي توفي سنة ٦٧٣ هجرية

وغير هؤلاء كثير ممن كان لهم أثر بارز في الحياة العلمية لهذا العصر وما

تلاه من عصور

حالة علم الكلام في عصر ابن تيمية

كانت العقيدة الإسلامية في أول أمرها بسيطة سهلة ، يأخذها المسلمون عن الكتاب والسنة دون بحث أو مناقشة كما قدمنا ، وكانوا يملكون آيات الصفات وأحاديثها لا يفتنون عند شيء منها ، ولا يرون أنفسهم في حاجة الى

تأويلها ، بل كانوا يحجرون هذه النصوص على فلاسفة ما بعد الإسلام فيأولوا هذه
ذلك واعتقاد نزيهه عن مماثلة المخلقين .

ثم لما حدثت فتنة عثمان رضي الله عنه ، واختلف الناس في قتله ، أكفار
أم مؤمنون ثار نزاع بين الخوارج وغيرهم حول معاني هذه الاسماء الدينية
مثل مؤمن وفاسق وكافر ونحو ذلك ، وعن أحكامها في الدنيا والآخرة ،
فكان هذا أول ما حدث من علم الكلام ، ثم أخذ هذا العلم بعد ذلك ينمو
وتتشعب بمباحثه ، وقد عملت عوامل كثيرة داخلية وخارجية على تنميته
وإنهاضه . ودخلت فيه فرق مختلفة ومدارس متباينة أعانت على ذلك بما
أحدثت من آراء ومناهج وبما التزمت من حلول وتفسيرات للعقيدة .

فعلم الكلام في الإسلام لم يتكون دفعة واحدة ، بل تقلب كثيره من
المعلوم في أطوار مختلفة ، ومرت عليه مراحل عديدة ، حتى تم نضجه وبلغ
غاية كماله

وإذا كان من الواجب هنا أن نعرض ولو في لمحة قصيرة ، تاريخ هذا
العلم ونبين الأدوار التي مر بها . فأنا سأسكتني بأن أقدم للقارئ ما يخصها لما
أورده ابن خلدون في هذا الصدد .

يذكر ابن خلدون في مقدمته (١) عند كلامه عن تاريخ هذا العلم أمهات
العقائد الإيمانية التي أرشد إليها الكتاب والسنة . واعتقدها السلف الصالح
من الصحابة والتابعين عن تلك الأدلة النقلية

ثم يشير بعد ذلك إلى ما عرض من الخلاف في تفاصيل هذه العقائد ،
مما أدى إلى انتهاج الأدلة العقلية زيادة إلى النقل

(١) مقدمة ابن خلدون ص ٥١١ طبعة حسين شرف سنة ١٣٢٧ هـ

ويقول إن هذا الخلاف كان بسبب ورود الآيات المتضاربة التي يوحى
ظواهرها التفسيرية والتعميم ، وأن السلف ظلموا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح
دلالتها ، وقضوا بأن هذه الآيات من كلام الله تعالى ، فأمنوا بها ولم يمتنعوا
لمعناها ببحث ولا تأويل

ولكن شذ لمصرهم مبتدعه ، أو غلوا في التشبيه تعلقاً بظواهر هذه
الآيات ، ففريق منهم شبهوا في الذات باعتقاد الوجه واليد والقدم ونحو ذلك
وفريق شبهوا في الصفات باعتقاد النزول والاستواء وغيرهما
ثم يقول أنه لما كثرت العلوم والصنائع وولع الناس بالتدوين والبحث
في سائر الأنحاء حدثت بدعة الممثلة في تجميع هذا التنزيه ، فقضوا بنفي
صفات المعاني من العلم والقدرة والارادة ونحوها .

الى أن جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري فتوسط بين الطريق . ونفى التشبيه
وأثبت الصفات المنفوية وفسر التنزيه على ما قصده عليه السلف ، واقتفى
طريقه من بعده تلامذته كابن جهم وسنبل

الى أن جاء أبو بكر الباقلاني ، فتصدى للإمامة في تلك الطريقة وهذبها
ووضع المقدمات العقلية التي تقف عليها الأدلة مثل إثبات الجوهر الفرد
والخلاء ونحو ذلك وجعل هذه القواعد تبعاً للعقائد الإيمانية من حيث
وجوب الإيمان بها .

ثم جاء بعده إمام الحرمين ، فاستخدم الأقيسة المنطقية في تأييد هذه
العقيدة وخالف الباقلاني في كثير من القواعد التي وضعها مقررراً أن بطلان
الدليل لا يستلزم بطلان المدلول ، وعلى طريقة إمام الحرمين اعتمد المتأخرون
من الأشاعرة كالغزالي وابن الخطيب الرازي ، وأدخلوا فيها الرد على

الفلسفة فيما خالفت فيه العقائد الايمانية .

ثم توغل المتأخرون من بعدهم في مخالطة كتب الفلسفة والتبس عليهم شأن الموضوع في الملبين لمحبوه فيها واحداً ، وبذلك تم امتزاج الفلسفة بعلم الكلام .

هكذا يعرض ابن خلدون تاريخ هذا العلم ، من أول نشوئه ، الى أن تم امتزاجه بالفلسفة على يد المتأخرين من الأشاعرة ، عرضاً تغلب عليه النزعة الاشعرية

ولسنا الآن بصدد مناقشة هذا العرض ، وبيان ما فيه من قصور وإغفال لبقية المذاهب الكلامية الأخرى بحيث يمكن اعتباره عرضاً لتاريخ الاشعرية وحدهم .

ولكننا نشير فقط الى ما يأخذه على ابن خلدون الاستاذ مصطفى عبد الرزاق من أنه لم يعرض بعد ذلك لما حدث في علم الكلام من نزوع مقاوم لغلو الغالين في خلط الفلسفة ، وذلك بنهرض ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية لاحياء مذهب السلف على طريقة الحسابلة ومقاومة المذهب الاشعري (١)

ونحن نرى أن هذا النقد لا يتوجه الى ابن خلدون وحده ، فإن كثيراً من آلف في تاريخ علم الكلام ومسائله من المتأخرين لم يعرضوا لبيان تلك الحركة التي قام بها ابن تيمية وتلاميذه ، حتى أن الاستاذ الامام محمد عبده عرض لتاريخ هذا العلم في مقدمة رسالته في التوحيد دون أن يشير الى تلك الحلقة الأخيرة من علم الكلام ، مما جعل تلميذه السيد محمد رشيد رضا يستدرك

عليه في تعليقه على تلك الرسالة بقوله :

« فات المؤلف أن يذكر في هذه الخلاصة التاريخية أنه بعد أن استفحل سلطان الأشعرية في القرون الوسطى وضعف أهل الحديث واتباع السلف ظهر في القرن الثامن المجدد العظيم شيخ الإسلام أحمد تقي الدين بن تيمية الذي لم يأت الزمان له بنظير في الجمع بين العلوم العقلية والعقلية وقوة الحججة فنصر مذهب السلف على المذاهب الكلامية كلها ببرهان العقل والنقل ، (١) هذا ولعلنا نذكر على تلك الحلقة الأخيرة من تاريخ علم الكلام عند المقرئ المتوفى سنة ٨٤٥ هجرية ، فإنه بعد أن حل المذهب الأشعري وما كان من انتشاره في مصر على يد صلاح الدين الأيوبي ومن بعده من ملوك الأيوبيين ، وفي بلاد المغرب على يد محمد بن تومرت قال :

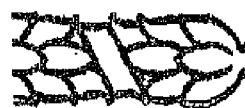
« فكان هذا هو السبب في اشتداد المذهب الأشعري ، وانتشاره في أمصار الإسلام بحيث نسي غيره من المذاهب وجماع حتى لم يعد مذهب يخالفه إلا أن يكون مذهب الحنابلة أتباع الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه ، فانهم كانوا على ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ماورد في الصفات إلى أن كان بعد السبع مائة من الهجرة اشتمر بدمشق وأعمالها تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحليم بن عباد السلام بن تيمية الحراني ، فتصدى للانتصار لمذهب السلف وبالغ في الرد على مذهب الأشاعرة وصدع بالنكير عليهم وعلى الرافضة وعلى الصوفية (٢)

ولعل انتشار المذهب الأشعري في ذلك العهد كما يدل عليه كلام المقرئ وتمكنه من نفوس العلماء والعامة ، واعتقاد الناس فيه أنه مذهب أهل السنة

(١) هامش رسالة التوحيد ص ٢٢ لشيخ محمد عبده (٢) الخطط للمقرئ ج ١ ص ١٥٤ - ١٨٥

والجماعة هو الذي جعل ابن تيمية يسرف في نقده ويتعرض له كثيراً حتى
يتمحو من الأذهان ذلك السلطان الذي كان يتمتع به هذا المذهب في معظم
أقطار الاسلام

ولسكن ينبغي أن لا ننسى ، أنه كان هناك الى جانب هذا المذهب الأشعري
مذاهب كلامية وفلسفية كثيرة ، فقد كان هناك زيدية باليمن وكرامية بخراسان
وكان هناك شيعة ورافضة ومتصوفة يقولون بوحدة الوجود ، ومتفلسفة
مشايخون للفارابي وابن سينا ، هذا عدا أصحاب الديانات الأخرى من
اليهود والمسيحيين وغيرهم .



الفصل الثاني

ابن تيمية الطلعة

في ذلك العصر المضطرب الذي ذكرنا بعض مظاهره ، والذي كان يصح
بمختلف الآراء والنظريات ويحفل بما لا يحصى من الفرق والمقالات ، والذي
انتهت اليه الثقافات كلها دينية وفلسفية ، وعرف كل ما بذله رجال الدين
والفلسفة من محاولات في حل المشاكل الاعتقادية والتوفيق بين الدين والعقل .
ظهر تقي الدين ابو العباس أحمد بن شهاب الدين عبد الحلیم بن عبد السلام
ابن عبد الله بن الحنظل بن محمد بن الحنظل بن علي بن عبد الله بن تيمية
الحراني فكان ظهوره بده نهضة إسلامية واسعة المدى بعيدة الأثر .

ولد ابن تيمية بمران يوم الاثنين عاشر ربيع الأول سنة ٦٦١ هجرية .
وكانت هذه المدينة مركزاً من مراكز الثقافة اليونانية في بعض المصور ،
كما كانت نقطة مهمة للتبادل والاتصال ومقرأ للديانة الصابئية (١)

ولكن صاحبنا لم يقم بهذه المدينة طويلاً ، فقد قدم مع والده وأهله الى
دمشق سنة ٦٦٧ مهاجرين من حران خوفاً من جوار التتار

وفي هذه المدينة الجديدة ، التي كانت أم حاضرة للثقافة الإسلامية في
ذلك العهد بعد القاهرة ، حيث كانت هاتان المدينتان (القاهرة ودمشق) قد
خلفتا بغداد التي فقدت أهميتها الثقافية بعد استيلاء التتار عليها ، عكف أحمد

على دراسة العلوم الدينية وأخذ يتلقى العلم على كثير من شيوخه النابيين ،
فدرس على والده عبد الحليم ، وكان من كبار أئمة الحنابلة (١) مذهب ابن حنبل
واشتهل بالحديث على شيوخ عديدين فسمع من الشيخ زين الدين أحمد بن
عبد الدائم المقدسي وكذلك سمع من أبي اليسر والكمال بن هيد ونجم الدين
ابن عساكر وزينب بنت مكي وخلق كثير ، حتى قيل أن شيوخه الذين سمع
منهم كانوا أزيد من مائتي شيخ .

وقد كان له من قوة الذاكرة وسعة الحفظ وسعة الفراغ ، أكبر عون له على
ما هو بسبيله من دراسة وتحصيل ، فاتم دراسته الدينية ولا يتجاوز السابعة
عشرة من عمره ، ويقال أنه شرع في الجمع والتأليف من ذلك الوقت .

ولما توفي والده سنة ٦٨٦ هجرية ، أخذ يدرس الفقه الحنبلي مكانه ، وانتهت
إليه رئاسة هذا المذهب وهو ابن إحدى وعشرين سنة . فبعد صيته واشتهر أمره
وكان ابن تيمية مولعاً بالتفسير بارعاً فيه

يقول صاحب الدرر :

وكان يتكلم على المنبر على طريقة المفسرين مع الفقه والحديث فيورد في
ساعة من الكتاب والسنة واللغة والنظر ما لا يقدر أحد على أن يورده في عدة
مجالس كأن هذه العلوم بين عينيه يأخذ منها ما يشاء ويندر . (٢)

واسكن مجد ابن تيمية الحقيقى ، وظهوره في ميدان النضال العلمى والثورة

(١) قال الذهبي كان أماماً بحقاً لكثير من الفنون ، له يد طويلة في الفرائض والحساب

والهبة (شذوات الذهب ج ٥ ص ٣٧٦)

(٢) الدور السكينة ج ١ ص ١٥٣

على عقائد عصره ، لم يبدأ إلا في سنة ٧٩٨ هجرية حينما ورد عليه سؤال من
 « حجة » يقول فيه صاحبه :

ما قول السادة العلماء أئمة الدين أحسن الله إليهم أجمعين في آيات الصفات
 كقوله تعالى (الرحمن على العرش استوى) وقوله (ثم استوى الى السماء) الى
 غير ذلك من الآيات .

وأحاديث الصفات أيضاً كقوله صلى الله عليه وسلم (إن قلوب بني آدم
 بين أصبعين من أصابع الرحمن) وقوله (يضع الجبار قدمه في النار) الى غير ذلك
 وما قالت العلماء فيه ، وليستعزوا القول في ذلك ما يجوز إن شاء الله تعالى (١)
 ولم يكن يقع هذا السؤال في يد ابن تيمية حتى أمسك بقلبه وأملى فيه
 عقيدته المبررة بالخيرية السكبرية .

ويقول صاحب الفوات أنه أملاها في قعدة بين الظهر والعصر .
 وفي هذه العقيدة بسط ابن تيمية مذهب السلف بوضوح وصراحة في
 مثل هذه الآيات والأحاديث مؤيداً ذلك بالنقل عنهم ، ولما كان ذلك لم
 يرض علماء الكلام في عصره وعنده نزوعاً منه الى التجسيم والتشبيه ،
 فثاروا عليه ورفعوا أمره الى النائب ، وكان جزاؤه الحرمان من التدريس
 ولم يزل ابن تيمية بعد ذلك ينتقل من محنة الى محنة وهو صابر محتمل
 لا يبالي ما يلقى من الأذى في سبيل دعوته ، ولا يترجم بغياهب السجن التي
 قضى فيها معظم أيام عمره ، الى أن وافاه أجله وهو محبوس بقلعة دمشق سنة
 ٧٢٨ هجرية رحمه الله .

كان لابن تيمية بصر نافذ ونفس طليعة لا تكاد تشبع من العلم ، ولا تنكسر

من البحث ولا تروى من المطالعة ، مع التوفر على ذلك وقطع النفس له
وصرف الهممة نحوه ، حتى انه لم ينقطع عن البحث والتأليف طيلة حياته في
القمام أو في مصر ، في السجن أو في البيت ، بل إنه كان يتوجع ألماً وحسرة
حينما أخرجوا الكتب والأوراق من عنده في أخريات أيامه عندما كان
سجيناً بقلعة دمشق ، وكان يعد ذلك من أعظم النكبات .

درس ابن تيمية كل ما عرف في عصره من شمل ومذاهب دراسة واسعة
وعميقة ، تحدره الى ذلك رغبة حارة في الوقوف على كنه هذه المذاهب
وأدراك حقائقها .

قرأ الفلسفة ووقف على دقائقها ، وكان يعرف الفلسفة اليونانية القديمة
بدليل ما ينقله من آراء أفلاطون وأرسطو ومقارنته بينهما ، وكذلك عرف
المنطق الأرسطي ونقده (١) رغم انتفاعه به كثيراً في مناقشته للفرق المختلفة
وأما دراسته للفلسفة الإسلامية ، فكانت دراسة استيعابية وتمحيص تدل
على عمق وبعد نظر ، فقد قرأ كل ما كتبه فلاسفة الإسلام ولا سيما كتب
ابن سينا وابن رشد وكان كثيراً ما يستعين بآراء هذا الأخير في نقده لمدرسة
الفارابي وابن سينا ومناقشته المتكلمين .

وكان على علم تام بمناهج هؤلاء الفلاسفة الإسلاميين ، وما حاولوه من
التوفيق بين الدين والفلسفة .

(١) لابن تيمية كتاب في الرد على المذاهب السبعة (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق
اليونان) ذكره بعض المترجمين له . ويقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق (وليس في المصنفات
المعروفة نستخم من هذا الكتاب غير أن الأستاذ الميمنى الهفدى أخبره أن لديهم في الهند نسخة
يظن أنها هي الوحيدة وأنهم يعتزمون نشرها)

وإذا عدونا هذه الناحية الفلسفية الى الناحية الكلامية ، لم نجد لابن تيمية نظيراً في دراسته لمذاهب الكلام وسيره لأغوارها ، ومعرفة ما بينها من صلات وروابط ، وكيفية أخذ بعضها من بعض ورد بعضها الى بعض ، مع اطلاع واسع على جميع ما ألفه علماء الكلام من متقدمين ومتأخرين . فقد قرأ كثيراً من كتب المعتزلة وأحاط بمذاهبهم وكذلك قرأ كتب الأشعرى والباقلاني . وأمام الحرمين . والفزالي . والرازي . وغير هؤلاء من متأخري الأشاعرة كالارموي والآمدي . وغيرهما .

وكذلك قرأ كتب السكرامية ، واستفاد منها في مذهبه ، وأحاط بما كتبه الشيعة والرافضة وملاحدة الباطنية من الاسماعيلية والنصيرية وغيرهما .

وقد وضع كتاباً في الرد على الرافضة سماه (منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية) ، وهو كتاب جليل القدر ملوه بالتحقيقات العلمية التي تنم عن غزارة علم وسعة اطلاع

كما أن مناقشاته في هذا الكتاب ، تشهد له بالبراعة في ميدان الجدل والقدرة على مناقشة الخصوم ،

وكان ابن تيمية أيضاً يعرف المسيحية وعقائدها فرقة الاختلاف معرفة جيدة وقد وضع كتاباً في الرد عليها سماه (الجواب الصحيح لن بدل دين المسيح) وكذلك كان يعرف اليهودية .

والخلاصة أن ابن تيمية قد أحاط علماً بكل تراث الفكر في عصره ، وألم بجميع ألوان الثقافة العقلية من كلامية وفلسفية ، ثم أعمل في ذلك كله عقله النافذ وذممه الجبار ، فأخرج لنا منه فلسفة نقدية في غاية القوة والخصوبة ولعل من الخير أن نصوق هنا بعض شهادات المعاصرين لابن تيمية

واعترافهم بسعة علمه وفضله .

يقول كال الدين بن الزمكاني المتوفى سنة ٧٢٧ هجرية
 ، كان إذا سئل عن فن من الفنون ظن الرأي والسمع أنه لا يعرف
 غير ذلك الفن وحكم أن أحداً لا يعرف مثله ، وكان الفقهاء من سائر
 الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في سائر مذاهمهم منه ما لم يكونوا عرفوه
 قبل ذلك ، ولا يعرف أنه ناظر أحداً فأنقطع عنه ، ولا تكلم في علم من
 العلوم سواء كان من علوم الشرع أو غيرها إلا فاق فيه أهله والمنسوب إليه ،
 وكانت له اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم
 والتبيين .

ويقول الحافظ الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هجرية وهو من تلاميذه :
 « كان يتوقد ذكاه وسماعاته من الحديث كثيرة ، وشيوخه أكثر من
 مائتي شيخ ، ومعرفته بالتفسير إليها المنتهى ، وحفظه للحديث ورجاله
 وصحته وسقمه فما يلحق فيه ، وأما نقله للفقه والمذاهب الصحابة والتابعين
 فضلاً عن مذاهب الأربعة فليس له فيه نظير ، وأما معرفته بالملل والنحل
 والأصول والكلام فلا أعلم له فيه نظيراً ، وأما معرفته بالسير والتاريخ فموجب
 عجب ، وأما شجاعته وجهاده وإقدامه فأمر يتجاوز الوصف ،

فإن ذكر التفسير فهو حامل لوائه ، وإن عد الفقهاء فهو مجتهدهم المطاق
 وإن حضر الحفاظ نطق وخرسوا ، واسترد وأبلسوا ، واستغنى وأفلسوا ،
 وإن سعى المتكلمون فهو فردم وإليه مرجعهم ، وإن لاح ابن سيدنا يقدم
 الفلاسفة فلاسهم ويخسهم وهناك أستاذهم وكشف عوارهم (١)

(١) كتاب فوات الوفيات لابن شاکر المكتبي ص ٤١ عند ترجمته لابن تيمية

ويطول بنا الكلام لو ذهبنا نستقر على آراء العلماء في ابن تيمية واعتراؤهم

بصحة وتفوقه .

وليس أنصاره وحدهم هم الذين شهدوا له بذلك ، بل أن أعداءه رغم
اتهامهم له ، وطعنهم في دينه وعقيدته ، لم يستطيعوا جعده ذلك ولا
إنكاره ،

وحسبنا أن نذكر هنا شهادة الجلال السيوطي المتوفى سنة ٩١٠ هـ شريفة
فانه مع ما كان عليه من الانتساب للأشعرية والاتصاف لابن عربي (١)
لم يمنعه ذلك من إنصاف ابن تيمية وأن يقول في شأنه :

« فوالله ما رمت عيني أوسع علماً ولا أقرى ذكاً من رجل يقال له
ابن تيمية مع الزهد في المأكل والملبس والنساء . ومع القيام في الحق
والجهاد بكل ممكن ،

وأخيراً إذا كانت قيمة المرء ما يستحقه ، وكان مقبلاً على قيمة الرجل
ومنزله في أمة ناضجة من نواحي الحياة هو ما خلفه في تلك الناحية من آثار
تبقى من بعده لسان صدق وشاهد عدل على تقدمه وفضله ، فان ابن تيمية
بما ترك من مؤلفات ضخمة ورسائل عديدة في جميع فروع العلم عالج فيها شتى
مصائله تقريباً حتى لم تبق مسألة إلا وله فيها رأى ولا مشكلة إلا ولها على يديه
حل ، قد أحرز قصب السبق والتفوق على جميع علماء عصره ونال لقب
شيخ الاسلام بحمدارة واستحقاق .

(١) للجلال السيوطي كتاب يدافع فيه عن ابن عربي وبرأيه من القول بوحدة الوجود

واسم هذا الكتاب تنبيه الغبي على تزييه ابن عربي

الفصل الثالث

ابن تيمية الناقم

لم تكن تلك الدراسة الواسعة التي قام بها ابن تيمية للمذاهب المتكلمين والفلاسفة لرغبة منه في الوصول إلى الحقيقة ، أو لكي يتلمس عندها الهوى والشفاه كما فعل الغزالي مثلاً ، لا حينها طرف بين المذاهب المختلفة حتى ارتضى أخيراً في أحضان التصوف معتقداً أنه الطريق الموصل إلى الله تعالى ، كما حكى هو عن نفسه في المنقذ من الضلال .

ولكن ابن تيمية إنما درس هذه المذاهب تلك الدراسة المنقذة فيما يعتقد لكي يتمكن من نقدها نقداً علمياً تزيهاً بعيداً عن شوائب الطعن ، فقد كان يعتقد كما اعتقد الغزالي قبله أن نقد المذهب قبل الوقوف على حقيقته خبط في ظلام

نعم لم يكن من المعقول أن ابن تيمية كان يقصد من وراء تلك الدراسة الواسعة للمذاهب الاعتقادية في عصره إلى نخلة يتبعها أو عقيدة يأخذ نفسه بها ، فقد تشبع من أول نشأته بمذهب الحنابلة وهو المذهب الذي وضعه أحمد بن حنبل (١) رضي الله عنه ، والمعروف بمذهب السلف كما سيقين ذلك إن شاء الله عند الكلام على منهجه في العقيدة

(١) هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني أحد الأئمة الأربعة وأكثرهم تمكلاً بالاصوص ، كان معاصراً للإمام الشافعي توفي سنة ٢٤١ هجرية

وكانت ظروف نشأته كلها والأحوال القائمة في عصره تروى بساورة
هذا المذهب والانتصار له

فقد نشأ في بيت اشتهر أصله بالعلم ورواية الحديث كإبراهيم بن كابر كما
كانوا في الفقه على مذهب ابن حنبل .

وقد ذكرنا أن والده شهاب الدين كان من كبار أئمة الحنابلة وأن
ابن تيمية نفسه قد انتهت إليه رئاسة هذا المذهب بعد أبيه

أضف إلى ذلك ما كان يعجز به المجتمع الإسلامي في عصره من أنواع
الفوضى والفساد التي فنت في عهد المسلمين وأوهنت من عزائمهم وجعلتهم
يذوبون أمام سيل القتل والصليبين .

فكان ابن تيمية يعتقد في قرارة نفسه أن لا سبب لذلك كله إلا ما جد في
الإسلام من بدع واستحدث من مذاهب فرقت جماعة المسلمين وجعلتهم
شيعة .

فكان لابد له وهو يحارل الإصلاح والنهوض بالمسلمين أن يحارب هذه
الفرق الساملة والمذاهب الباطلة ، وأن يرجع بالناس إلى أصول دينهم
الأولى من الكتاب والسنة ويدعوهم إلى ما كان عليه الصالح الصالح من
الصحابة والتابعين .

تملك ابن تيمية روح النقد والثورة على ما في عصره من عقائد مخالفة
لمذهبه السلفي فانبرى لنقدها والرد عليها في كثير من الأفاضة والتحليل

ولقد صرف ابن تيمية وكثيره إلى هذه الناحية النقدية حتى كانت أعظم
نواحيه على الإطلاق وحتى يمكن القول بأنه أكبر نقادة في الإسلام

ولقد ساعده على ذلك بجهته بعد أن استكمل علم الكلام والفلسفة

مباحثهما ووصلا إلى نهايتهما وعرف ما عند كل فرقة من الآراء وما يمكن أن يورد عليها من النقص ، فلهذا لا ينبغي أن ينظر في هذه المذاهب كلها نظر الناقد الحصيف وأن يستخدم ما كانت تمارض به كل فرقة أختها في إبطالها جميعاً

وابن تيمية نفسه يصرح في بعض رسائله بأن أعظم ما يستفاد من أقوال المختلفين الذين أقوالهم باطلة بيان فساد قول الطائفة الأخرى فيعرف الطالب فساد تلك الأقوال ويكون ذلك داعياً له إلى طلب الحق (١)

وإذا كان ابن تيمية قد تأثر كثيراً بالفزالي في نقده للفلاسفة كما تأثر بابن رشد في نقده للمتكلمين ، فلا شك أن أسلوبه في النقد كان أقوى والدفع من أسلوبهما ، كما أنه لم يقتصر على نقد مذهب معين أو فرقة خاصة ، بل كان نقده شاملاً لجميع فرق المخالفين

ونلاحظ على ابن تيمية أنه في مناقضته للفرق المخالفة كان يستخدم أحياناً أساليب منطقية في غاية الهدوء والاعتزان كقول له في منهاج السنة : فإن من نفى بعض ما وصف الله به نفسه كالغضب والرضا والمحبة والبغض ونحو ذلك وزعم أن ذلك يستلزم التجسيم والتشبيه قيل له فأنت تثبت له الإرادة والكلام والسمع والبصر مع أن ما تثبته ليس مثل صفات المخلوقين فقل فيما أثبتته مثل قولك فيما نفيت وأثبتته الله ورسوله إذ لا فرق بينهما فإن قال أنا لا أثبت شيئاً من الصفات قيل له فأنت تثبت له الأسماء الجسفي مثل حي وعليم وقدير والعبد يسمى بهذه الأسماء ، وليس ما تثبت للرب من هذه الأسماء مماثل

لما ثبت للمبد فقل في صفاته نظير قولك في سمي أسماه فان قال أنا لا أثبت
أسماه الحسن بل أقول هي عجاز أو أسماه لبعض مبتدعاته كقول غلاة الباطنية
والمفلسفة قيل له فلا بد أن تعتقد أنه حق قائم بنفسه وليس هو مماثلاً لها
الخ (١)

فانظر كيف يبدأ ابن تيمية في مناقشته فيسأله خصومه ويتزل منهم إلى
أبعد الفروض ولكنه كان أحياناً أخرى يعنف في نقده ويشتم في خصومه
حتى يكاد يخرج في ذلك عن حدود الاعتدال مثل قوله في رسالة الفرقان
(و حقيقة قول الجهمية المصطلة هو قول فرعون وهو جهنم الخالق وتعطيل
كلامه ودينه كما كان فرعون يفعل ، فكان يجهنم الخالق جل جلاله ويقول
ما علمت لكم من إله غيري ، ويقول لموسى إني اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك
من المستعبرين ، ويقول أنا ربكم الأعلى ، وكان ينسب أن الله كلم موسى
أو أن يكون لموسى إله فوق السموات ويريد أن يبطل عبادة الله وطاعته
ويكون هو المعبود المطاع ، فلما كان قول الجهمية المصطلة النفاة يؤول إلى
قول فرعون كان مقتضى قوتهم إنكار رب العالمين وإنكار عبادته وإنكار
كلامه (٢)

ولعل شدة ابن تيمية في النقد وعنفه في الخصومة هي التي جلبت له عداوة
الكثيرين ممن كادوا له وآذوه واتهموه في دينه وعقيدته وكانوا حرباً
عليه طرول حياته وبعد موته

يقول الأمتاذ مصطفى عبد الرازق :

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١٧٥

(٢) مجموعة الرسائل الحكمية ج ١ ص ١٢٤

(وجلة الأمر فيما أصاب ابن تيمية من الفتن والمحن أن رجال الدين في ذلك العصر هاجروا عليه وأهاجروا ذوى السلطان والعامّة بسبب فتواه في مسألة الصفات وتلك الفتوى أثارت سخط المتكلمين الذين نسبوه إلى التجسيم ثم رد ابن تيمية على الفاضلين بوحدة الوجود من الصوفية واشتد في تقديم وتصفية آرائهم فسخط عليه المتصوفة وأفتى بذلك ابن تيمية بفتاواه في أمر الطلاق فأغضب الفقهاء من أهل المذاهب الأربعة وفيهم القضاة ولهم يومئذ في المملكة سلطان

وبذلك اجتمع على ابن تيمية المتكلمون والصوفية والفقهاء يكيدون له ويحسدونه ويتهرمون بتفقيصه لأقدار العلماء وتجريمه لآرائهم (١)

ويقول القسيمي في كتابه «الصراع» :

كان الرجل مهاجماً عفيفاً قوياً وكانت حياته وكتبه مهاجمة عنيفة متواصلة الحلقات . وأى شيء كان في ذلك العصر لا يجب المحذور عليه لإصلاحه ولتنقيته مما أصابه من الأخلاط والأضرار الضارة الفاسدة

ولأجل هذا كثرت خصومه ومناوئوه ومعادوه وكثرت الوقعة في دينه وعلمه وأخلاقه وما كان يرمى إليه من المطالب العليا الشريفة وقد زاد العداوات والخصومات به ضراوة واستشلاء ما كان عليه من المجاهرة بالحق ومصادقة الحق (٢)

ولو أن ابن تيمية وقف عند نقد المذاهب والآراء لكان الأمر ولكنه تمهدى ذلك إلى الأشخاص ، فكان لا يتميب أن ينقد الرجل الكبير ذا

(١) كتاب فيلسوف العرب والمسلم الثاني ص ١١٥

(٢) «الصراع» ص ٦٥٢

الأنباع والأنصار الكثيرين دون مداراة ولا مصانعة ويسميه باسمه
 فنراه ينقد مثل الأشعري إمام أهل السنة في عصره وصاحب المذهب
 الذي كانت تدن به في ذلك الوقت معظم أقطار الإسلام غير مبه بالتناقض
 وبأن فيه بقايا من أهل الاعتزال ويشنع عليه في مسألة الكسب (١) ويروي
 في ذلك قول الشاعر :

مما يقال ولا حقيقة عنده * معقولة تدنو من الأفهام
 الكسب عند الأشعري والحال عنده * له الهاشمي وطفرة النظام (٢)

ونراه أيضاً ينقد الفزالي حجة الإسلام ويقول عنه أنه على الرغم من
 نقده للفلسفة قد اتبع كثيراً من أصولها وإن كلامه لا هو إلى الإسلام المحض
 ولا إلى الفلسفة الصريحة بل يجعله برزخاً بين الإسلام والفلسفة ، ويقول
 إن المسلم يتفلسف به تفلسف مسلم والفيلسوف يسلم به إسلام الفيلسوف
 ويرميه أيضاً بالتقلب بين المذاهب المختلفة ويروي في حقه ذلك البيت الذي
 أنشده ابن رشد من قبل :

يوما يمان إذا لاقيت ذا يمن * وإن لقيت معدياً فمدنان (٣)

وأما نقده لابن عرب وابن سبعين وأضرابهما من أنصار وحدة الوجود
 ورميه لهم بالكفر والإلحاد والزندقة ، فقد بلغ فيه حد الاقتداع وكان
 ذلك سبباً في كثير من المحن التي لقيها في حياته هو وأصحابه الخنابلة وذلك لما

(١) كان الأشعري يرى أن كسب العبد لفعلة هو مجرد مفارقة قدرته الخادمة لأنه من غير تأخير
 لها فيه أصلاً

(٢) منهاج ج ١ ص ١٢٧

(٣) منهاج ج ١ ص ٩٩

كان يتختم به ابن عربي عند بعض رجالات الدولة من قدسية واحترام
يقول صاحب الدرر :

(وكان أعظم القائمين عليه الشيخ نصر المنبجي لأنه كان بالغ ابن تيمية
أنه يتمصب لابن عربي فكتب إليه كتابا يعاتبه في ذلك فما أعجبه لبقونه
بالغ في الخط على ابن عربي وتكفيره فصار هو يحط على ابن تيمية ويغري
به بيبوس الجاشنكير وكان بيبوس يفرط في محبة نصر ويعظمه وقام القاضي
زين الدين بن مخلوف المالكي مع الشيخ نصر وبالغ في أذية الحنابلة (١)

الفصل الرابع

موقف ابن تيمية

من مناهج الفلاسفة والمتكلمين

قلنا إن ابن تيمية قد هنى بدراسة المذاهب المختلفة من فلسفية وكلامية وإذ لم يكن يقصد من وراء تلك الدراسة إلى البحث عن عقيدة صالحة يأخذ نفسه بها ويدعو إليها ، وإنما رغبته في نقد هذه المذاهب هي التي دعت إلى دراستها تلك الدراسة العميقة لكي يتمكن من نقدها نقداً علمياً بعيداً عن المجازفة .

والآن نريد أن نبين موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين في بحث الشئون الإلهية وكيف أنه نقدها وبين أن المناهج التي سلكها هؤلاء وأولئك كانت بعيدة كلها عن الصواب

أما الفلاسفة فالمتقدمون منهم كأرسطو فيرى ابن تيمية كما رأى الفزالي قبله (١) أنهم أبعد الناس عن معرفة الأمور الإلهية ، وأن أكثر كلامهم فيها خبط وتخليط ، لأنهم لم يستضيئوا بنور النبوة ولا كانت عندهم شريعة ، فلذلك كان كلامهم في هذه الشئون مع كثرة ما فيه من الخطأ في غابة الغدرة والقف له

(١) يقول الفزالي في المنقذ من الضلال (وأما الإلهيات ففيها أكثر اغاليبهم فاقصروا على انوفاه بالبراهين على ما شرطوه في المنطق)

ويشبه ابن تيمية كلام أرسطو في الالهيات بلحم جبل غث على رأس جبل
وعر وأنه لا سهل فيرتقى ولا سهل فيعقل (١)

وأما فلاسفة المسلمين كالفارابي وابن سينا فيقول لهم وإن كانوا قد
توسعوا في هذه المباحث وتكلموا في الالهيات والنبوات والمعاد بما لا يرجع
عند هؤلاء الفلاسفة المتقدمين وكان كلامهم في ذلك أجود وأقرب إلى الحق
من كلام سلفهم إلا أنهم من جوعوا الحق الذي أخذوه من الدين بالبساطل
الذي بنوه على أصولهم الفلسفية الفاسدة (٢) وحاولوا التوفيق بين الدين
والفلسفة ولكن على حساب الدين ، فهم يعمدون إلى النص من فيؤولونها
بتأويلات بعيدة ومتكلفة حتى تنالهم مع قواعدهم الفلسفية

فيقولون مثلاً إن صفات الله التي جاء بها القرآن ونفاقت بها السنة ليست
إلا تعبيرات عن ذات واحدة ويقولون إن الكرسي هو الفلك التاسع
والكرسي هو الفلك الثامن والملائكة هي النفوس والقوى التي في الأجسام
وما يحدث في العالم من خوارق العادات حتى معجزات الأنبياء إنما سببه عندهم
قوة فليكية أو طبيعية أو نفسانية إلى غير ذلك من الأمور التي وجعلوها في
الفلسفة فتمحلوا لها نصوصاً من الدين (٣)

وبالجملة فالمنهج الذي يسلكه هؤلاء الفلاسفة في بحث هذه الأمور الالهية
منهج عقلي لا يرجعون في العلم بشيء منها إلى ما جاء به الرسول ولا يعرفون
من العلوم الكلية ولا العلوم الالهية إلا ما يعرفه الفلاسفة المتقدمون مع

(١) مجموعة الرسائل العسكرية ج ١ ص ١٨٦

(٢) منهاج السنة ج ١ ص ٩٦

(٣) تفسير سورة الاخلاص ص ٨٤

زيادات تلقوها عن بعض أهل الكلام أو أهل الملة (١)
وأما المتكلمون فالمعتزلة منهم رجحوا أيضاً جانب العقل وغلوا في تقديره
في نظر ابن تيمية فحكموا باستقلاله وكفايته في الوصول إلى قضايا الدين
الأساسية مثل العلم بوجود الصانع وقدرته ونحو ذلك ونفوا صفات الله عز
وجل متأولين ماورد فيها من النصوص كالفلاسفة وكذلك تأولوا كثيراً من
النصوص التي ظنوا أنها تتعارض مع ما يقضي به العقل
وأما الأشعرية فيقول ابن تيمية أن المتأخرين منهم مثل إمام الحرمين
والغزالي والرازي لجأوا إلى التأويل في الصفات الظيرية كغيرهم من الفلاسفة
والمعتزلة

وخلاصة القول أن هذه الفرق الثلاث من فلاسفة ومعتزلة وأشعرية
مناهجهم في العقيدة بعيدة عن الحق في نظر ابن تيمية لأنهم جميعاً يسلمون
بقضية عامة وهي أنه إذا تعارض العقل والنفس وجب تقديم العقل فيحكمون
عقولهم في مسائل العقيدة ويتلاعبون بالنصوص ، فإذا كانت ثابتة بحيث
لا يمكن ردها جعلوها من المتشابهة وإلا بادروا إلى إنكارها

يقول ابن تيمية في شأن هؤلاء :

والموقف (٢) من أهل الضلال يجعل لها ديناً وأصول دين قد ابتدعوه
يرأيهم ثم يعرضون على ذلك القرآن والحديث فإن وافقه احتجوا به اعتقاداً
لا اعتماداً ، وإن خالفه فتارة يحرفون الكلام عن مواضعه وتأولونه على غير
تأويله ، وهذا فعل أئمتهم ، وتارة يعرضون عنه ويقولون نفوض معناه

(١) المصدر نفسه والصيغة نفسها

(٢) يعني بهم الذين حاولوا التوفيق بين الدين والعقل من الفلاسفة والمتكلمين

إلى الله وهذا فعل عامتهم ، وعمدة الطائفتين في الباطن غير ما جاء به الرسول
يجعلون أقوالهم البدعية محكمة يجب اتباعها واعتقاد موجبها والمخالف إما
كافر وإما جاهل لا يعرف هذا الباب وليس له علم بالمعقول ولا بالأصول (١)
وكما عارض ابن تيمية مناهج هؤلاء العقائين في العقيدة وبين فسادها
وبعدها عن منهج القرآن كذلك ذم الغلاة من الحرفيين الذين يهملون جانب
العقل بالكلية ويقفون عند حرفية النص ويقول إنهم قد يخلطون الآثار
صحيحها بسقيمها ، وقد يستدلون بما لا يدل على المطلوب وأنهم إنما يستدلون
بالقرآن من جهة أخباره لا من جهة دلالاته ، فلا يذكرون ما فيه من
الأدلة العقلية على إثبات الربوبية والوحدانية والنبوة والمعاد ، بل ولا
يعرفون أنه قد بين الأدلة العقلية الدالة على ذلك ويجعلون الإيمان بالرسول
قد استقر فلا يحتاج أن يبين الأدلة الدالة عليه (٢)

ويذكر ابن تيمية أن هناك حزناً ثالثاً عرف تفريط هؤلاء وتعدى
أولئك وبدعهم فذمهم وقنع بالتقليد وأعرض عن الاستدلال بالكلية عقلياً
كان أو نقلياً ، فهو لا ينظر في الأدلة التي ذكرها الله في القرآن والتي تبين
أن ما جاء به الرسول حق ويخرج الذكي بمعرفتها عن التقليد وعن الضلال
والبدعة والجهل

وهؤلاء في نظره أضل من سبقهم لأنهم لم يتدبروا القرآن وأعرضوا عن

(١) مجموعة الرسائل الكبرى من ١١٠ رسالة الفرقان

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٨٤ مارج النصول

آيات الله التي بينها في كتابه (١)

هذا هو موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين يرى أنها تخرج دائماً إما إلى الافراط أو التفريط فهي أما مغالية في تقدير العقل واعتباره المرجع الأول في مسائل العقيدة دون رجوع في ذلك إلى هدى الكتاب والسنة ، وإما مقصورة تهمل جانب العقل وتكتفى بما ورد في القرآن من الاخبار عن شئون الربوبية والنبوة والمعاد دون نظر في الادلة المثبتة لذلك وإذا كانت هذه المناهج كلها غير صحيحة في نظر ابن تيمية وكانت الفرق السالكة لهذه المناهج بعيدة كلها عن الحق فابن تيمية لا يرى مع ذلك أنها في مرتبة واحدة من الزيغ والضلال ، بل كان يرى أن بعضها خير وأقرب إلى الحق من بعض ، بحسب قربهم من الكتاب والسنة ، وموافقها لما جاء به الرسول .

فالأشاعرة مثلاً أتباع الشيخ أبي الحسن الأشعري هم في نظره خير من المعتزلة ومن عداهم من سائر الفرق الأخرى لأنهم يوافقون السلف في كثير من المسائل كما أنهم ردوا على بدع المعتزلة والجهمية والرافضة وبينوا كثيراً من تناقضهم وعظموا الحديث والسنة ومذهب الجماعة .
وإذا كان في كلامهم ما هو خطأ فكثير من هذا الخطأ إنما تلقوه من المعتزلة بسبب أن شيخهم أبا الحسن الأشعري كان مع المعتزلة وبقي على مذهبهم أربعين سنة يقرأ على أبي علي الجبائي .
وبعض ذلك أخطأوا فيه لافراط المعتزلة في الخطأ ، فقابلوهم بمقابلة

انحرفو فيها كالجيش الذي يقاتل الكفار فربما حصل منه بعض الانحراف (١)
ثم المعتزله هم أيضاً في نظره خير من الشيعة والخوارج وغيرهم لأنهم
يقرون بخلافة الخلفاء الأربعة ويتولون عثمان ويعظمون أبا بكر وعمر
ويعظمون الذنوب ، فهم يتحرون الصدق كالخوارج ولا يخجلون الكذب
كالرافضة ، ولا يرون اتخاذ دار غير دار الإسلام

ولهم كتب في تفسير القرآن ونصر الرعول ومجانن كثيرة يترجعون
بها على غيرهم ، وهم إنما كان قصدهم إثبات توحيد الله ورحمته وحكمته وصدقته
وعدله ولستكنهم غلطوا في بعض ما قالوه في كل واحد من هذه الأصول (٢)
وهكذا نرى أن خصومة ابن تيمية لهذه الفرق لم تكن تمنعه من الاعتراف
بما عندها من حق وتلك فيما نعتقد ميزة للنقد الفزيه وحسن التقدير

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١٢٢

(٢) مجموعة الرسائل الحكمي ج ١ ص ٧٥ ومنازل الفرقان

الفصل الخامس

تأيم ابن تيمية

المنهج السلفي

وإذا كان ابن تيمية قد أفاض في نقد المناهج السالفة في العقيدة وذم أصحابها فقد رأى أن المنهج القويم الذي يجب اتباعه في ذلك هو منهج السلف الذين وقفوا عند حدود الكتاب والسنة دون أن يبتدعوا في الدين شيئاً

والسلف في نظر ابن تيمية خير الفرق قبلاً وأهداهم سبيلاً ، وهم أفضل الناس بعد الأنبياء ، فإنه إذا كانت أمة محمد خير أمة أخرجت للناس ، كما نطق بذلك الكتاب الكريم ، فأولئك خير أمة محمد ، كما قال صلى الله عليه وسلم (خير القرون الذين بعثت فيهم ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)

ولهذا كانت معرفة أقوال السلف وأعمالهم في العلم والدين خيراً وأنفع في نظر ابن تيمية من معرفة أقوال المتأخرين وأعمالهم في جميع علوم الدين وأعماله كال تفسير وأصول الدين وفروعه والزهد والعبادة والاخلاق والجهاد وغير ذلك ، فإنهم أفضل ممن بعدهم كما دل عليه الكتاب والسنة فالإقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم ومعرفة إجماعهم ونزاعهم في العلم والدين خير من معرفة ما يذكرون من إجماع غيرهم ونزاعهم

وذلك أن إجماعهم لا يكون إلا معصوماً ، وإذا تنازعوا فالحق لا يخرج عنهم فيمكن طلب الحق في بعض أقوالهم ، ولا يحكم بخطأ قول من أقوالهم حتى يعرف دلالة الكتاب والسنة على خلافه

وبالجملة فهم أكمل الامة علماً وإيماناً وخطوهم أخف وصوابهم أكثر (١)
وينكر ابن تيمية على من يقول إن السلف لم يدينوا أصول الدين ولم
يخوضوا في مسائل العقيدة وإنهم كانوا يدمرون الكلام والجدال في ذلك
ويرى أن السلف لم يدموا جنس الكلام ولا ذموا الاستدلال والنظر والجدل
الذي أمر الله به ورسوله أو الاستدلال بما بينه الله ورسوله ولا ذموا كلاماً
هو حق بل ذموا الكلام الباطل وهو المخالف للكتاب والسنة والمخالف
للعقل أيضاً (٢)

وخير من يمثل السلف عند ابن تيمية هو الامام أحمد بن حنبل فكلامه
في نظره هو المعيار الذي يفرق به بين السنة والبدعة ، لأنه لما صبر في محنة
القول بخلق القرآن وثبت على ما كان عليه السلف ولم يجب أهل البدعة إلى
بدعتهم امتتحق بذلك أن يكون إماماً في الدين كما قال تعالى (وجعلنا منهم
أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون) (٣)

ولهذا كان ابن تيمية يعظمه ويتحرى متابعتها والاخذ بأقواله في أصول
الدين وفروعه ويستشهد بكلامه كثيراً في مؤلفاته
والآن ما هو منهج السلف الذي وقف ابن تيمية حياته على الانتصار له
والدعوة إليه

يقول ابن خلدون في مقدمته :

(وذلك أن القرآن ورد فيه وصف المصوب بالتنزيه المطلق الظاهر الدلالة من

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٦ و ١٧ رسالة الفرقان

(٢) المصدر نفسه ص ١١٤ من رسالة الفرقان أيضاً

(٣) مهاج ج ١ ص ٢٥٦ و ٢٥٧ ومجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٦١

غير تأويل في أي كثيرة وهي سلوب كلها صريحة في بابها فوجب الإيمان بها
ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها
على ظاهرها ، ثم وردت في القرآن أي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في
الذات وأخرى في الصفات ، فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها
ووضوح دلالتها وعلوها استحالة التشبيه وقضوا بأن الآيات من كلام الله
فآمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل وهذا معنى قول الكثير منهم
(اقرأها كما جاءت) أي آمنوا بأنها من عند الله ولا تتعرضوا لتأويلها ولا
تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء فيجب الوقف والاذعان له (١)

ويقول المقر بزي في خطابه :

ومن أمعن النظر في دراوين الحديث النبوي ووقف على الآثار السلفية
علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن أحد من الصحابة على
اختلاف طبقاتهم وكثرة عددهم أنه سأل رسول الله صلى الله عليه وسلم عن
شيء مما وصف الرب سبحانه به نفسه الكريم في القرآن الكريم وعلى لسان
نبيه محمد عليه الصلوات والتحيات بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن
الكلام في الصفات ، نعم ولا فرق أحد منهم بين كونها صفة ذات أو صفة
فعل وإنما أثبتوا له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والارادة
والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والنعيم والعز
والعظمة وساقوا الكلام سوقاً واحداً

وهكذا أثبتوا رضي الله عنهم ما أطلقه على نفسه الكريم من الوجه

والبد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين فأثبتوا رضى الله عنهم بلا تشبيه
ونزهوا من غير تعاطيل ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من
هذا ورأوا بأجمعهم إجماع الصفات كما وردت ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل
به على وحدانية الله وعلى إثبات نبوة محمد عليه الصلاة والسلام سوى كتاب
الله ولا عرف أحد منهم شيئاً من الطرق الكلامية ومسائل الفلسفة ففضى
عصر الصحابة على ذلك (١)

ويقول الصابوني (٢) في رسالة صغيرة له تسمى عقيدة السلف :
أصحاب الحديث حفظ الله أحياءهم ورحم الله أمواتهم يجهدون لله تعالى
بالوحدانية والرسول صلى الله عليه وسلم بالرسالة والنبوة ويعرفون ربهم عز
وجل بصفاته التي نطق بها وحيمه وتزيله أو شمه له بها رسوله على ما وردت
الأخبار الصحاح به ونقلته الثقات العدل عنه ويثبتون له جل جلاله ما أثبت
لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم لا يعتقدون تشبيهها
بصفاته بصفات خلقه
إلى أن يقول :

وكذلك يقولون في جميع الصفات التي نزل بذكرها القرآن ووردت بها
الأخبار الصحاح من السمع والبصر والعين والوجه والحلم والقدرة والقوة
والعزة والمظمة والارادة والمشية والكلام والرضا والسخط والحياة
واليقظة والفرح والضحك وغيرها من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات
المربوبين المخلوقين بل يفتهمون فيها إلى ما قاله الله تعالى وقاله رسوله ﷺ من

(١) المخطوط له في بزمي ج ٤ ص ١٨١

(٢) مراد عثمان الصابوني شيخ نيسابور توفي سنة ٤٤٩ هـ

غير زيادة عليه ولا إضافة إليه ولا تكيف له ولا تشبيه ولا تحريف ولا
تبديل ولا تغيير ولا إزالة للفظ الخبر عما تعرفه العرب وتضمنه عليه بتأويل
منسكرو ويجرون على الظاهر ويكرن عليه إلى الله تعالى ويقولون بأن تأويله
لا يعلمه إلا الله .

ويقول الشوكاني في رسالة صغيرة أيضاً تسمى (التحف في مذاهب
السلف) :

« وبهذا الكلام الذي ذكرنا تعرف أن مذهب السلف من الصحابة ،
« رضى الله عنهم والتابعين وتابعيهم هو إيراد أدلة الصفات على ظواهرها ،
« من دون تحريف لها ولا تأويل متعسف لشيء منها ولا جبر ولا تشبيه ،
« ولا تعطيل يفرض عليه كثير من التأويل ،

ويمكننا أن نستخلص من هذه النقول التي أوردناها أن السلف لم
يسكنوا يعمدون إلى تأويل شيء مما ورد في الصفات مما يوهم ظاهره التشبيه
مثل قوله تعالى : (الرحمن على العرش استوى) و (أأنتم من في السماء)
و (به الله فرق أيديهم) ونحو ذلك وهذا أمر متفق عليه .

ولكن الخلاف هل كان السلف لا يفهمون معاني هذه الآيات بل إنما
كانوا يقرأونها تعبداً فقط دون أن يكون لها مدلول في عقولهم أصلاً وذلك
بعد صرفهم لها عن ظواهرها واعتقاد أن هذه الظواهر غير مرادة لله
لاستعالتها في نظر العقل وإفضائها إلى التشبيه - هذا ما يدل عليه كلام
ابن خلدون

ولكننا إذا تأملنا كلام المقرئى والصابونى والشوكاني وغيرهم في بيان
عقيدة السلف استطعنا أن نفهم منه أن السلف كانوا يفهمون معاني هذه

الآيات والأحاديث بدليل أنهم كانوا يثبتون لله ما تضمنته من صفات .
ولو كان معنى هذه الآيات والأحاديث غير مفهوم لهم البتة لما صح منهم
الاثبات إذ كيف يثبتون شيئاً لا يعقل معناه .

غاية الأمر أن السلف رضى الله عنهم لم يكونوا يبحثون فيما وراء هذه
الظواهر عن كنه هذه الصفات أو كيفية قيامها بذاته تعالى .

فمثلاً (الرحمن على العرش استوى) يفهم منها السلف لأول وهلة معنى
الاعتدال والعلو . ولا كنهه لا يبحث فيما بعد ذلك عن حقيقة هذا الاستواء
وكيفيته مع اعتقاد أنه لا يماثل استواء المخلوق على المخلوق

ولهذا لما سئل مالك بن أنس - كيف استوى ربنا على العرش : قال
الاستواء معلوم والكيف مجهول

ويقصد بذلك أن معنى الاستواء في الآية معروف من اللغة لا يمكن
جمده ، وأما كيفيته فهي مجهولة لنا بل هي من المتشابه الذى استأثر الله تعالى
بمطلعته ، وهكذا يقال فى باقى الصفات

وقد مال ابن تيمية الى هذا رأى الأخير وبين أنه حقيقة مذهب السلف
وأن القول بأن السلف كانوا لا يفهمون معانى هذه النصوص ولا يسألون عنها
رمى لهم بالنقصير فى أهم المهمات فى الدين وهو معرفة صفات الله تعالى
وإذا ثبت أنهم كانوا يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أتفه
الاشياء وأحقرها وكان هو يبين لهم ذلك فكيف لا يسألون عن معانى هذه
النصوص حتى يجابوا بما يوضحها لهم مع توفّر الرغبة وشدة الحاجة الى معرفة
ذلك لتعلقه بأصول الدين

بل كيف يمكن القول بأن الله قول في القرآن ما لا يفهم معناه مع أنه أنزله لتدبره ونعقله وأسرننا بذلك فقال تعالى (كتاب أنزلناه إليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألباب)

وكيف يمكن القول بأن رسول الله صلى الله عليه وسلم ترك الناس بلا بيان وأنه لم يشرح لهم ما غمض عليهم فهمه من كتاب الله مع أن الله أرسله ليبين للناس ما نزل إليهم وليبلغهم البلاغ المبين

يقول ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص :

« فان أكثر آيات الصفات اتفق المسلمون على أنه يصرف معناها والبعض الذي تنازع الناس في معناه إنما ذم السلف منه تأويلات الجهمية ونفوا علم الناس بكيفيته كقول مالك (الاستواء معلوم والكيف مجهول) وكذلك قال سائر أئمة السنة

وحينئذ ففرق بين المعنى المعلوم وبين الكيف المجهول ، فان سمي

الكيف تأويلاً ساغ أن يقال هذا التأويل لا يعلمه إلا الله كما قدمناه أولاً وأما إذا جعل معرفة المعنى وتفسيره تأويلاً كما يجعل معرفة سائر آيات القرآن تأويلاً ، وقيل أن النبي صلى الله عليه وسلم وجبريل والصحابة والتابعين ما كانوا يعرفون معنى قوله (الرحمن على العرش استوى) ولا يعرفون معنى قوله (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) إلى أمثال هذه الآيات بل استأثر الله بعلم معناها كما استأثر بعلم وقت الساعة وإنما كانوا يقرأون ألفاظاً لا يفهمون لها معنى كما يقرأ الإنسان كلاماً لا يفهم منه شيئاً ، فقد كذب على القوم

والنقول المتواترة عنهم تدل على نقيض هذا وأنهم كانوا يفهمون هذا كما يفهمون غيره من القرآن وإن كان كنهه الرب عز وجل لا يحيط به العباد

ولا يحصرون ثناء عليه (١)

ولما كان أعداء مذهب السلف يرمونه بالجور ومناذرة العقل بسبب وقوفه عند الظواهر التي يقضي العقل باستحالتها فقد حاول ابن تيمية جهده أن يبرر هذا المذهب من ناحية العقل أيضاً بل وأن يثبت أنه هو المذهب الذي يسائر العقل في منطقته ويتمشى مع الفطرة السليمة التي لم تفسدها الأهواء ولم يطمس نورها ظلمات العقليات

وأن يثبت كذلك أن هذا الذي يدعيه خصوم هذا المذهب من مقولات ضرورية ويقدمونها على النص ليست كذلك في الحقيقة بل هي من أحكام الوهم والخيال

فمثلاً إذا كان معنى الاستواء على العرش في الظاهر هو العلو والارتفاع وكان السلف يعتقدون بعلوه تعالى على خلقه فليس هذا في نظر ابن تيمية مما يتنافى مع العقل في شيء بل العقل الصريح يحكم بأن كل موجودين إما أن يكونا متباينين أو متداخلين

ومادام الله عز وجل ليس داخل العالم ولا حلاً في شيء من أجزائه فلا بد أن يكون مبايناً له عالياً عليه

وأما ما يدعيه طوائف العقليين من استحالة الاستواء الحقيقي على الله وتأويلهم له بالاستيعلاء أو التدبير بمعجزة أن الاستواء على الحقيقة يستلزم الجسمية والله عندهم يستحيل أن يكون جسماً بل هو ذات مجردة عن المادة ليست بداخل العالم ولا خارجه ولا متصلة به ولا منفصلة عنه فهي دعوى باطلة في نظر ابن تيمية

وما يدعو به من التجريد هو في نظره أمر تقديري محض لا وجود له إلا في الأذهان

ويرى ابن تيمية أن القول بوجوب مبادئ للعالم عال عليه هو أولى في العقل وأقرب إلى الفطرة من هذا الذي يدعو به من التجريد (١)
وهكذا نرى ابن تيمية يحاول بعنف أن يعكس الأمر على خصومه وأن يشككهم في معقولاتهم وأن يقوم بنفس الدور الذي لعبه الفلاسفة حينها كانوا يحضرون النصوص إلى الفلسفة فأخذ هو يحضر العقل إلى خدمة النص وفي سبيل ذلك اضطر ابن تيمية أن يهدم كثيراً من قضايا العقل التي يظنها الناس ضرورية وأن يقيم مكانها أخرى تتلاءم مع نصوص الدين الصريحة بحيث لا يحتاج بأزاء هذه النصوص إلى إنكار أو تأويل وقد ألف ابن تيمية في ذلك كتابه الذي سماه (الموافقة بين صريح المعقول وصريح المنقول)

وهذا الكتاب يعتبر من أقوم ما كتب ابن تيمية ، وقد حاول فيه أن يوفق بين العقل والنقل وأن يزيل ما عساه يتوهم بينهما من تعارض وأن يثبت أن المعقولات الصريحة لا تنافي بأية حال مع المنقولات الصحيحة وأن كل ما يتحدث به عن اختلاف بينهما فسيببه أحد أمرين ، إما اختلاط في العقل وإما جهل بالنص

يقول القصيمي في كتاب الصراع ما ملخصه :

« ولقد استطاع ابن تيمية بمهارة أن يوفق بين نصوص الشريعة الثابتة وبين المعقولات الصريحة وأن يزيل ما بينهما من خلاف وأن يحل تلك

العقد القوية التي عقدت حول أمهات الدين الاعتقادية مثل الصفات السميّة
وقيام الصفات بالذات ومثل الأفعال الاختيارية وقيامها بذاته تعالى ومغايرة
الصفات للذات وصفات التعاليل والحكمة والاختيار وصفة الكلام وصفة
الاستواء والعلو وحدوث العالم وبعث الأجساد والنبوات والمكرامات
والمعجزات والتوفيق بين العقل والنقل

وقد كان الناس قبله بأزاء النصوص فريقين معادين فريقاً سخر منها وزهد
فيها لما أيقن مخالفتها للمعقولات الضرورية وإن اصطدم شيء من عقلياته
بشيء منها لجأ إلى تأويله

وفريقاً قبلها بإيمان واستسلام ظاهر على مضمض مع اعترافه بأنه لا يمكن
الإصلاح بينها وبين المعقولات في الظاهر

وكان لكل من الفريقين اتباع وأنصار وكانت السكثرة في جانب العقليين
ولذلك كان المهتزة التفوق على خصومهم ، فلما جاء ابن تيمية عمد إلى
تبديد هذه الغمة وأقام الأدلة على توافق العقل والنقل وأنها أحران
لا يختلفان ، (١)

الفصل السادس

موقف ابن تيمية

من العقل والنقل

قلنا فيما سبق إن ابن تيمية قد حاول جهده أن يوفق بين العقل والنقل وأن يزيل ما بينهما من تعارض في الظاهر

ولا ينبغي أن يفهم من هذا أن ابن تيمية كان يمتدح العقل كمنهصر مستعمل من عناصر الاستدلال في مسائل العقيدة أو أن له من السلطة في شئون الدين ما به يقوى على منازحة النص فضلاً عن تقديمه عليه

بل كل وظيفة العقل في نظره أن يفهم ما جاءت به النصوص دون أن يتكبر من عنده شيئاً لأن الدين جاء بقضايا مبرهنة مهللة وليس على العقل إلا أن ينظر في تلك الأدلة والبراهين

نظراً إن تيمية فوجد الاختلاف في العقائد قد بلغ حداً لا يجمل الأغصان عنه ورأى أن كل فرقة تدعى أن عندها من المقول ما ليس عند غيرها وأن مذهبها هو المذهب الصحيح الموافق لهريح العقل ولم يجد هناك ما يوضح أن يكون مرجعاً لهذه الفرق كلها ترد إليه ما تنازعت فيه ليحكم بينهما غير الكتاب والسنة

فدعاهم جميعاً إلى عرض آرائهم ومذاهبهم على ما جاء به الرسول ليأخذوا بما وافقه ويدعوا ما خالفه

وحذرهم من الشطط والانحراف والسير وراء العقول التي لا ضابط لها
وأوجب على العقل النظر في حدود النص ولم يجد في ذلك شيئاً من الحرج
عليه فان فيما جاء به الكتاب الكريم من فنون الأدلة ومتنوع البراهين مجالا
واسعاً للعقل (١) - يقضي فيه رغبته ويشبع نهمه مع ضمان السير في الجادة
دون تمثر أو انحراف

كان ابن تيمية يعتمد كثيراً بالكتاب والسنة ويؤمن بكفايتهما للجميع
الاحكام الدينية اعتقادية كانت أو عملية

ومضى صرح عنده النص لم يبدل به شيئاً آخر ولم يانفت الى ما يمارضه
من أفيسة نظرية أو مكاشفات صوفية أو غير ذلك مما يدعيه الناس طرقاً للمعرفة
والطريق الوحيد للوصول الى العلم اليقيني عنده هو ما جاء به الرسول لأن
الرسول بين الدين أصوله وفروعه جميعاً فهو لا يؤخذ إلا منه وإلا لم يكن علماً
ومقياس صحة العقل وفساده في نظر ابن تيمية هو موافقته لما جاء به
النص أو مخالفته له، ويرى ابن تيمية أن الواجب في المسائل الدينية أن يخضع
العقل للنص ويكون تابعاً له بخلاف ما يدعيه أرباب النظر العقلي من اخضاع
النصوص للعقل

ولا يكون العقل دائماً في نظر ابن تيمية إلا موافقاً للنقل ، فصحة النقل
وفساده مرتبطة بصحة العقل وفساده .

(١) يرى ابن تيمية أن خلاصة ما عند أرباب النظر العقلي في الاهبات من الأدلة الرقينية
والمعارف الالهية قد جاء بها الكتاب والسنة مع زيادات أو تكميلات لم يبتدئ بها الا من
هداه الله بخطاه وأن ما قد جاء به الرسول من ذلك فوق ما في عقول جميع العقلاء من الاولين
والاخرين (مفتاح السنة ج ١ ص ١٢٤)

يقول في المنهاج :

«والقول كلما كان أفسد في الشرع كان أفسد في العقل فإن الحق لا يتناقض والرسول إنما أخبر بحق والله فطر عباده على معرفة الحق والرسول إنما بعث بتكميل الفطرة لا بتغيير الفطرة» (١)

وخلاصة القول أن ابن تيمية يرى أن القرآن هو الامام الذي يقتدى به ، وأن الرجل لا يكون مؤمناً حقاً حتى يؤمن بجميع ما أخبر به الرسول إيماناً جازماً ليس مشروطاً بعدم المعارض وأن لا يتكلم في شيء من الدين إلا تبعاً لما جاء به الرسول فلا يتقدم بين يديه بل ينظر ما قاله فيكون قوله تبعاً لقوله وعليه تبعاً لأمره

وإذا أراد معرفة شيء من الدين والكلام فيه نظر فيما قاله الله ورسوله فإنه يتعلم وبه يتكلم وفيه ينظر ويتفكر وبه يستدل

وهذا عنده هو أصل العلم والايان وطريق الخير والسعادة (٢)

يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان :

«فصل في جماع الفرقان بين الحق والباطل والهدى والضلال والرشاد والغي وطريق السعادة والنجاة وطريق الشقاوة والهلاك أن يجعل ما بعث الله به رسوله وأنزل به كتابه هو الحق الذي يجب اتباعه وبه يحصل الفرقان والهدى والعلم والايان فيصدق بأنه حق وصدق

وما سواه من كلام الناس يعرض عليه فان وافقه فهو حق وإن خالفه فهو باطل وإن لم يعلم هل وافقه أو خالفه لتكون ذلك الكلام محملاً لا يعرف

(١) منهاج ج ١ ص ٨٢

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٢

مراد صاحبه أو قد عرف مراده ولكن لم يعرف هل جاءه الرسول بتصديقه
أو تكذيبه فانه يمسك فلا يتكلم إلا بعلم

والعلم ما قام عليه الدليل ، والنافع منه ما جاء به الرسول
وقد يكون علم من غير الرسول لكن في أمور دينية مثل الطب
والحساب والفلاحة والتجارة وأما الأمور الإلهية والمعارف الدينية فهذه
العلم فيها مأخوذ عن الرسول

فالرسول أعلم الخلق بها وأرغبهم في تعريف الخلق بها وأقدمهم على بيانها
وتعريفها فهو فوق كل أحد في العلم والقدرة والإرادة وهذه الثلاثة بها يتم
المقصود ومن سوى الرسول إما أن يكون في علمه بها نقص أو فساد وإما أن
لا يكون له إرادة فيما عليه من ذلك فلم يبيته إرادة وإما إرادة وإما لغيره
آخر وإما أن يكون بيانه ناقصاً ليس ببيانه البيان عما عرفه الجنان ، (١)
ويقول في موضع آخر بعد ذلك بتأويل :

« والمقصود هنا أن يؤخذ من الرسول العلوم الإلهية الدينية بجميعها وعقليها
ويجعل ما جاء به هو الأصول لدلالة الأدلة اليقينية البرهانية على أن ما قاله حق
جمله وتفصيلاً

فدلائل النبوة وأعلامها تدل على ذلك بجملة ، وتفصيل الأدلة العقلية
الموجودة في القرآن يدل على ذلك تفصيلاً
وأيضاً فإن الرسل إنما بعثوا لتعريف هذا فهم أعلم الناس به وأحقهم بقيامه
وأولاهم بالحق فيه

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٠٦

وأيضاً فن جرب ما يقولونه ويقولونه غيرهم وجد الصواب معهم والخطأ
مع مخالفهم ، (١)

هذا هو منهج ابن تيمية الذي يصرح به في عامة كتبه

وأما ما يراه الأستاذ مصطفى عبد الرزاق من أن احترام ابن تيمية لنظر العقل
هو الذي جعله يتسامى عن التقليد بحيث كان إذا أفتى لم يلتزم بمذهب معينه
بل بما يقوم دليله عنده (٢)

فلعله لا يقصد بذلك العقل المجرد عن هداية الدين فان ذلك عقل لا
يعرفه ابن تيمية ولا يعجباً به

وربما كان تسامى ابن تيمية عن التقليد وحرية في البحث نتيجة لسعة علمه
بالنظريات ووجوه دلائلها أكثر مما هو نتيجة احترامه لنظر العقل وثقته به
ويعتقد بعض الباحثين ابن تيمية في موقفه من العقل الانساني ، ذلك الموقف
الذي يبدو غريباً من رجل مثله ثار على الجود والتقليد ودعا الى حرية البحث
والنظر

ويرى أنه كان جديراً به وقد فتح باب الاجتهاد في الفروع وخالف أئمة
المذاهب الأربعة وغيرهم في كثير من المسائل ، أن يكون كذلك بالنسبة
للأصول فلا يحجر على العقول النظر فيها ولا يحكم عليها بالوقوف عند ظواهر
النصوص فان ذلك مع ما فيه من تناقض قد أوقعه فيما وقع فيه خصومه من
الحجر على حرية الرأي وحصر الدين في حدود ضيقة ، يشتد فيه الحرج على

(١) مجموعة الرسائل السكبرية ج ١ ص ١٠٩

(٢) بلصوف العرب والمسلم الثاني ص ١٢١

العقول ولا تتسع للاجتهاد الذي لاشطوط فيه ولا انحراف (١)
ونحن نرى أن ابن تيمية لم يتناقض في موقفه ولم يسلك في الأصول
منهجاً يختلف عما سلكه في الفروع وإنما كان المنهج الذي التزمه فيهما واحداً
وهو الاعتصام بالكتاب والسنة والأخذ بأراء السلف فيما لم يظهر له فيه نص
فاذا وجد النص لم يعدل عنه الى غيره كما قدمنا
وإن كان خالف أئمة المذاهب في كثير من الفروع فلائنه وجد من
النصوص ما سوغ له تلك المخالفة

وكيف يمكن القول بأن ابن تيمية لم يكن مجتهداً في الأصول وهو الذي لم
يتشيع لفرقة ولم يتقيد بمذهب بل خالف عقائد عصره كلها وحاربها ولم
يرض لنفسه أن يكون مقلداً لآمام من أئمتها . ثم هو مع ذلك أحيا مذهب
السلف بعد ما كاد يندرس ونصره بطرق وأدلة لم يسبقه اليها أحد وحاول
تخليص العقيدة الاسلامية مما شابها من فساد وران عليها من ألوان الفلسفة
الدخيلة والجدل البغيض .

على أن الأمر في العمليات هين والخطأ فيها مغفور فيمكن أن يتوسع
فيها ما لا يتوسع في الأصول فإن الأمر فيها خطر مخوف .

ولهذا كان السلف رضى الله عنهم كثيراً ما يخالف بعضهم بعضاً في

المسائل العملية على حين لم يؤثر عنهم خلاف في مسائل الأصول .

يقول ابن قيم الجوزية المتوفى سنة ٧٥١ هجرية في كتاب أعلام الموقعين

« وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادة المسلمين وأكمل

الامة إيماناً .

(١) من مقال الاستاذ عبد المتعال الصفيدي نشر بمجلة الرسالة العدد ٩٠ من السنة الثانية عشرة بعنوان

ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم ، لم يسموها تأويلاً ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً ولم يخفوا شيء منها إبطالاً ولا ضربوا لها أمثالاً ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها بل تلقوها بالقبول والتسليم وقابلوها بالإيمان والتعظيم ، (١) ويقول ابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ هجرية في كتاب جامع بيان العلم وفضله :

« ونهى السلف رحمهم الله عن الجدل في الله جل ثناؤه في صفاته وأسمائه وأما الفقه فأجمعوا على الجدل فيه والتناظر لأنه علم يحتاج فيه إلى رد الفروع إلى الأصول للحاجة إلى ذلك وليس الاعتمادات كذلك لأن الله لا يوصف عند الجماعة إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به رسوله أو أجمعت الأمة عليه وليس كذلك شيء فيدرك بقياس أو إنباط نظر (٢) .

وأخيراً أليس مما يحجب على العقيدة ويضعف سلطانها على القلوب أن تصبح محلاً للمناقشة ومجالاً للأخذ والرد يقول فيها كل إنسان برأيه ويتدع ما شاء له هو اه ولو خالف صريح الكتاب والسنة .

الحق أن ابن تيمية كان على صواب فيما دعى إليه من الاعتصام بالكتاب والسنة والوقوف عند حدودها جمعاً للكلمة وتوحيداً للصوف . ولو فرضنا أنه لم يصب في ذلك فهو مسدور فإن حالة المسلمين الاعتقادية قد وصلت في عهده إلى درجة كبيرة من الفوضى والفساد .

(١) أعلام الموقعين ج ٩ ص ٥٥

(٢) كتاب جامع بيان العلم وفضله ج ٢ ص ٩٢ الطبعة الأولى طبعة منير

الفصل السابع

طريقة ابن تيمية

في الدفع أو التأييد

كان ابن تيمية أول من أخذ في الاسلام بأساليب النقد الحديثة فان
الغزالي وإن كان قد سبقه بنقد الفلسفة إلا أن طريقته في النقد لم تكن سليمة
فقد صرح بأن غرضه من النقد انما هو الهدم فقط لا البناء كما أنه كان لا يرى مانعاً
من إلزام الفلاسفة بأي مذهب من المذاهب المنتهية الى الاسلام مهما كانت باطلة
في نظره بحجة أن خطر ما على العقيدة أقل من خطر الفلسفة .

يقول في كتابه التهاافت :

هـ ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الملامسة فظن أن مسالكهم
نقية عن التناقض ببيان وجوه تهاافتهم لذلك أنا لا أدخل عليهم في الاعتراض
إلا دخول مطالب منكر لا دخول مدح مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه
مقطوعاً به بالزوات مخالفة لأزمهم تارة مذهب المستزلة وأخرى مذهب
الكرامية وطوراً مذهب الواقعية ولا انتقض ذباً عن مذهب مخصوص
بل أجمل جميع الفرق إلبساً واحداً عليهم فان سائر الفرق ربما خالفونا في
التفصيل وهو لا يتعارضون لأصول الدين فليتظاهر عليهم فعند الشدائد
تذهب الأحقاد (١)

أما ابن تيمية فكان يتخذ من النقد أداة للوصول إلى الحق ولذلك لم يختص بنقده فرقة معينة أو مذهباً خاصاً كما قدمنا بل وجه نقده إلى جميع ما كان معروفاً في عصره من فرق ومقالات باطلة في نظره حتى يكشف لقارئه عن معانيها ويبين له وجوه تماثلها وتناقضها ولا يترك له فرصة للنردد والحيرة بينها ، ثم يبين له مع ذلك ما يستفاده المذهب الصحيح الذي يجب أن يسلكه وهذه النزعة التي ترمى للوصول إلى الحق هي التي جعلت ابن تيمية يعترف بما عساه يوجد عند بعض هذه الفرق من آراء صحيحة موافقة للحق ويمدحهم عليها وهناك ميزة أخرى لابن تيمية قد أشار إليها الأستاذ عبد العزيز المراغي في كتابه حيث قال :

« وهذه المناسبة يجدر بها أن نذبه على شيء واضح الوضوح كله في آراء ابن تيمية وألوان حواراته ، ذلك أنه لا يذكر رأياً عن شخص إلا بمشافهة أو بنقل عن كتاب عرفه

وفي كتاب مجموعة الرسائل والمسائل كثير من محاوراته مع أصحاب البدع والمذاهب الضالة وكثير من أساليبه التي فيها شيء من الجسدة والطرافة في مناقشة المبتدعين من خصومه على نحو من الإلزام لا يعرف إلا لابن تيمية من رجال عصره

وطبيعي أن يجعل هذا النحو من الاتصال الشخصي أو القراءة الموثوق بها ابن تيمية بمنجاة من الطعن عليه بجهل أو خطأ في نقل أو ضلال أو تضليل ، (١) أما الغزالي فكان لا يعنيه في النقد أن تثبت من نسبة الآراء إلى أصحابها

(١) كتاب ابن تيمية ص ٦٩ — ٧٠ للتبسيط عبد العزيز المراغي

فتراه مثلاً قد افترض أن الفارابي وابن سينا أوثق الناس في نقل فلسفة أرسطو وفهمها وظن أنه إذا اشتغل بنقد ما قالاه وإبطاله كان ذلك معناه نقد أرسطو نفسه (١) مما جعل ابن رشد يتهمه بعدم الدقة في التمييز بين ما قاله أرسطو وما قاله هؤلاء الفلاسفة ولكن ابن قيمية كان يعرف تماماً أن الفارابي وابن سينا لا يمثلان فلسفة أرسطو الصحيحة وأنهما خالفاه في أشياء كثيرة، ولذلك نراه يهتم بقراءة كتب أرسطو نفسها حتى يتبين له وجهه الحق في ذلك ويستطيع أن ينسب كل رأى إلى صاحبه

أنظر إليه يقول في المنهاج :

« أما جماهير العقلاء فيقولون إن فساد كل من هذين القولين معلوم بضرورة العقل حتى المنتصرين لأرسطو وأتباعه كابن رشد الحفيد وغيره أنكروا كون الممكن قديماً أزلياً على آخرانهم كابن سينا، ويدنوا أنهم خالفوا في هذا القول أرسطو وأتباعه وهو كما قال هؤلاء وكلام أرسطو بين في ذلك في مقالة اللام التي هي آخر كلامه فيها بعد الطبيعة وغير ذلك

وأرسطو وقدماء أصحابه مع سائر العقلاء يقولون أن الممكن الذي يمكن وجوده وعدمه لا يكون إلا محدثاً كائناً بعد أن لم يكن، والمفعول لا يكون إلا محدثاً وهم إذا قالوا بقديم الافلاك لم يقولوا إنها ممكنة ولا مفعوله ولا مخلوقة بل يقولون إنها تتحرك للتشبه بالعلة الأولى فهي محتاجة إلى العلة الأولى التي يسميها ابن سينا وأمثاله واجب الوجود من جهة أنه لا بد في حركتها من التشبه به فهو لها من جنس العلة الغائية لا أنه علة فاعلة لها عند أرسطو وذويه

وهذا القول من أعظم الأفرار كفوراً وضلالاً ومخالفة لما عليه جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ولهذا عدل وتأخروا الفلاسفة عنه وادعوا موجباً وموجباً كما زعم ابن سينا وأمثاله (١)

فهذه العبارة تدل على منتهى الدقة في تحقيق الآراء ونسبتها إلى أصحابها كذلك كان ابن تيمية يعني أشد العناية بتحديد الالفاظ وتعيين مدلولاتها حتى لا يقع فيها اشتباه أو لبس ويرى أن أكثر ما يقع بين الناس من خلاف إنما سببه اشتراك الالفاظ وانها ما

لذلك كان في مناقشته للفرق المختلفة يطالبهم بتحديد ما اصطالحوا عليه من الفاظ ويرى أن البحث بدون ذلك خطأ وضلال .

كما أنه كان يحتكم دائماً إلى اللغة وأوضاعها في تحديد مدلولات الالفاظ حتى يمنع من التلاعب بها وحملها على معان اصطلاحية لا صلة بينها وبين المعنى اللغوي .

ويرى أن من الخطأ العلمي الفاحش أن تؤخذ هذه الالفاظ المستعارة لتلك المعاني الاصطلاحية والتي جردت عن معانيها اللغوية حجة في مواضع النزاع ، يقول في كتاب الموافقة :

« وما تنازع فيه الأمة من الالفاظ المجملة كلفظ المنحيز والجملة والجسم والجوهر والعرض وأمثال ذلك فليس على أحد أن يقبل مسمى اسم من هذه الأسماء لا في النفي ولا في الإثبات حتى يتبين له معناه . فإن كان المتكلم بذلك أراد معنى صحيحاً موافقاً لقول المعصوم كان ما أراده حقاً ، وإن كان أراد

به معنى مخالفاً لقول المصوم كان ما أراده باطلا . (١)

ويقول في موضع آخر ما ملخصه :

« فليس لأحد أن يقول إن الالفاظ التي جاءت في القرآن موضوعة لمعاني

ثم يريد أن يفسر مراد الله بتلك المعاني .

هذا من فعل أهل الاتحاد المقتربين ، فإن هؤلاء عمدوا الى المعاني

وظنوها ثابتة فجعلوها هي معنى الواحد والوجوب والغنى والقدم ونفى المثل

ثم عمدوا الى ما جاء في القرآن من تسمية الله تعالى بأنه أحد وواحد ونحو

ذلك من نفي المثل والكفو عنه

فقالوا هذا يدل على المعاني التي سميها بهذه الاسماء ، وهذا من أعظم

الافتراء على الله (٢)

ولقد أحسن ابن تيمية في رعايته لمداولات الالفاظ ودقته في استخدام

اللغة ، ولعل ذلك أهم ما ترصه به الفلسفة الحديثة اليوم - « جاء في كتاب مبادئ

الفلسفة لرابورت « هذا ولا يخفى ما في تحديد معاني الالفاظ من الفائدة ،

فكثيراً ما يثور الخلاف بيننا في مسألة ويشتد الجدل في موضوع ويظهر

أن المتجادلين على خلاف فيما بينهم وهم في الواقع على اتفاق ، ولو حددت

الفاظهم لتجلى لهم أنهم على رأى واحد

وليس منشأ الخطأ في الفهم إلا الغلط في تحديد الالفاظ أو غموضها وتعقيدها

والتياسها ، لذلك كان فولتير يبدأ المناقشة دائماً بقوله (حدد الفاظك)

(١) الواذقة هامش منهاج السنة ج ١ ص ١٨٠

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٦٤

فالمعنى الالفاظ علمياً صحيحاً لا يستغنى عنه للتفكير الصحيح ولا
للحكم الصحيح ، (١)

وما تجب ملاحظته أن ابن تيمية لم يكن في انتصاره لطريقة السلف
وتأييده لمنهجهم في العقيدة ومناقشته للفرق المخالفة له يقف عند النصوص
من الكتاب أو السنة أو الأقوال المأثورة بل كان مع ذلك كثيراً ما يستخدم
الاقيسة العقلية وأهمها في نظره قياس الأولى ومضمون هذا القياس هو إثبات
حكم الأدنى للأعلى لأوليئته به ، فيقال مثلاً ، كل كمال ثبت للمخلوق وأمكن
أن يتصف به الخالق كان الخالق أولى به ، وكل نقض تنزه عنه المخلوق
فالخالق أولى بتنزهه عنه (٢)

وكذلك كان ابن تيمية يستخدم قاعدة الكمال ويتوسع في استخدامها
إلى أقصى حد ويرى أنها كانت ولا تزال معتمدة العقلاء قديماً وحديثاً في
إثبات وجود الله تعالى وصفاته (٣)

ويمكننا أن نفهم هذه القاعدة فهماً تاماً من قول ابن تيمية يستدل بها
على إثبات بعض الصفات

فإذا قدر انفسان أحدهما مرصوف بصفات الكمال التي هي أعراض
وحوادث على اصطلاحهم كالعلم والقدرة والفعل والبطش والآخر يتمتع
أن يتصف بهذه الصفات التي هي أعراض وحوادث كان الأول أكمل ،
كما أن الحى المنصف بهذه الصفات أكمل من الجمادات

(١) مبادئ الفلاسفة لرابو برتة ترجمة الاستاذ أحمد أمين ص ٣٩

(٢) موافقة ص ١٥ هامش منهاج السنة

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٥٩

وكذلك اذا قدر اثنان أحدهما يجب نعوت الكمال ويفرح بها ويرضاهما
والآخر لا فرق عنده بين صفات الكمال وصفات النقص فلا يجب لا هذا
ولا هذا ولا يفرح لا بهذا ولا بهذا كان الأول أكمل من الثاني
ومعلوم أن الله تبارك وتعالى يحب المتقين والمحسنين والصابرين والمقسطين
ويرضى عن الذين آمنوا وعملوا الصالحات وهذه كلها صفات كمال
وكذلك اذا قدر اثنان أحدهما يفيض المتصف بضد الكمال كالظلم
والجهل والكذب ويفض على من يفعل ذلك ، والآخر لا فرق عنده بين
الجاهل والكاذب والظالم وبين العالم الصادق العادل لا يفيض لا هذا ولا هذا
ولا يفيض لا على هذا ولا على هذا كان الأول أكمل
وكذلك اذا قدر اثنان أحدهما يقدر أن يفعل بيديه ويقبل بوجهه
والآخر لا يمكنه ذلك إما لامتناع أن يكون له وجه ويقبل وإما لامتناع الفعل
والاقبال عليه باليدين والوجه ، كان الأول أكمل (١)

ولما كان ابن تيمية من المقتبين للصفات الخيرية التي صرح بها الكتاب والسنة
الصحيحة كالاتواء والنزول والوجه واليد ونحو ذلك على ما هو مذهب السلف
وكان النفاة لهذه الصفات يعتقدون أن اثباتها يفضي الى تشبيه الله عز
وجل بخلقه اذ لا يتصورون هذه الأمور في الغائب الا كما هي في المشاهد
فقد أنكر ابن تيمية قياس الغائب على المشاهد وصرح بأن اثبات هذه
الصفات لله لا يقتضى مماثلة الله عز وجل لخلق في شيء من صفاته .
فاذا كان الاستواء في حق المخلوق مثلاً يلزمه التميز ، وقبول الانقسام

والجسدية والاحتياج ونحو ذلك من الزايم فذلك لا يلزم في استواء الله تعالى وإذا كان النزول في الشاهد يقتضى المبطوط والاتصال وتفرغ مكان وشغل آخر فهذا غير لازم في نزول الله أيضاً .

والحاصل أن ابن تيمية ينكر قياس الغائب على الشاهد ، ويرى أنه لا يجوز استخدامه في الشؤون الإلهية ، لأنها فوق ما تدركه عقولنا وتتصوره حواسنا .

يقول في كتاب الموافقة :

« وما يوضح هذا أن العلم الإلهي لا يجوز أن يستدل فيه بقياس تمثيلي يستوى فيه الأصل والفرع ولا بقياس شمولى تستوى فيه أفراده فإن الله سبحانه ليس كمثل شيء فلا يجوز أن يمثل بغيره ولا يجوز أن يدخل هو وغيره تحت قضية كلية تستوى أفرادها ، ولهذا لما ملك طوائف من المتفلسفة والمتكلمة مثل هذه الأقيسة في المطالب الإلهية لم يصلوا بها إلى اليقين بل تناقضت أدلتهم وغلب عليهم بعد التناهي الحيرة والاضطراب (١) . »

ويقول في تفسير سورة الاخلاص :

« قال رب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة وأنه يدنو عتبة عرفة إلى الحجاج وأنه كلم موسى في الوادي الأمين ، في البقعة المباركة من الشجرة وأنه استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها والأرض انقيا طوعاً أو كرهاً ، لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفرغ مكان وشغل آخر . »

فإن نزول الروح وصعودها لا يستلزم ذلك ، فكيف برب العالمين ،
وكذلك الملائكة لهم صعود ونزول من هذا الجنس .

فلا يجوز نفي ما أثبتته الله ورسوله من الأسماء والصفات ولا يجوز تمثيل
ذلك بصفات المخلوقات لاسيما ما لا نشاهده من المخلوقات .

فإن ما ثبت لما لا نشاهده من المخلوقات من الأسماء والصفات ليس بمماثلا
لما نشاهده منها فكيف برب العالمين الذي هو أبعد عن مماثلة كل مخلوق من
مماثلة مخلوق لمخلوق .

وكل مخلوق فهو أشبه بالمخلوق الذي لا يماثله من الخالق بالمخلوق سبحانه
وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً ، (١) .

ونريد الآن بعد ما تقدم أن نعرض لبيان مذهب ابن تيمية في بعض
أمهات المسائل الكلامية مثل إثبات وجود الله تعالى وتوحيده وصفاته
ومشيئته وقدره وصدور العالم عنه وموقفه فيما من مذاهب الفلاسفة
والمتكلمين حتى يتضح لنا منهجه في العقيدة وطريقته في تأييد آرائه ودفع
مذاهب الخصوم ومناقشتها .



الباب الثاني

الفصل الأول

منهج ابن تيمية

في إثباتات الله

يعتبر الايمان بوجود الله تعالى أصل الأصول في الدين
ولما كان هذا الايمان في أغلب أحيائه يكون نظريا محتاجا إلى مقدمات
وأقيسة تقضي اليه ، فلا بد من بيان الطرق التي سلكها المتكلمون والفلاسفة
في هذا المطالب الذي هو قطب الدين ، وبيان موقف ابن تيمية منها ، ثم بيان
الطريق الذي سلكه هو في ذلك

١ - سلك المتكلمون لإثبات وجود الله تعالى طرقا متعددة ، حصرها
صاحب المواقف في أربع طرق ، فقال :-

« قد علمت أن العالم إما جوهري أو عرضي ، وقد يستدل على إثبات الصانع
بكل واحد منهما ، إما بإمكانه أو بحدوثه فهذه وجوه أربعة » (١)
وليس بنا حاجة إلى بيان هذه الطرق كلها فإن فيها كلاما كثيرا ليس هذا
موضعه

وحسبنا أن نشير هنا إلى أن المتقدمين منهم بنوا رأيهم في إثباتات الله

تعالى على حدوث العالم ذهاباً منهم الى أن الحدوث هو العلة المخرجة الى المؤثر
وأنه اذا ثبت أن العالم حادث كان لابد له من محدث يخرج به من حيز العدم
الى حيز الوجود

ويقولون إن هذه قضية بدئية

ويوافق ابن تيمية المتكلمين على أن تلك قضية بدئية ، ولكنه لا يسلم

لهم طريقة قمتهم في إثبات حدوث العالم

ويرى أنهم لجأوا في ذلك الى مقدمات ليست بيينة بنفسها ولا يمكن

اثباتها بطريق القطع مثل قولهم إن العالم مركب من جواهر فردة وأعراض

وأن الجواهر لا تنعزى عن الأعراض ، وأن الأعراض حادثه ، وأن ما لا

يخلو عن الحوادث فهو حادث

فإن من الصعوبة بمكان تقرير المقدمات التي يتركب منها هذا الدليل من

اثبات الجواهر الفردة التي تتركب منها الأجسام أولاً . ثم اثبات الأعراض

التي هي صفات الأجسام ثانياً ، ثم اثبات حدوث تلك الأعراض بإبطال

ظهورها بعد السكون وإبطال انتقالها من محل الى محل ثالثاً ، ثم اثبات امتناع

حوادث لا أول لها وإن ما لا يخلو عن الحوادث جنساً أو عيناً فهو حادث ،

الى غير ذلك مما في مقدمات هذا الدليل من طول وخفاء وتفصيل وتقسيم

يتعذر معه ثبوت المذهب (١)

ويرى ابن تيمية أن تلك الطريقة التي سلكها المتكلمون لاثبات وجود

الله تعالى طريقة مبتدعة مذمومة في الشرع . كما أنها خطيرة مخوفة في العقل ،

وأن من اعتمد عليها في أصل دينه فاحد الأمرين لازم له
إما أن يطلع على ضعفها ويقابل بينها وبين أدلة القائلين بقدم العالم فتتكافأ
عنده الأدلة أو يرجح هذا تارة وهذا تارة كما هو حال طوائف من المتكلمين
وإما أن يلتزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل ، كما التزم
جهم لأجلها فناء الجنة والنار ، وأبو الهذيل انقطاع حركات أهل الجنة والنار
والتزم قوم وهم الأشاعرة ، أن الأعراض لا يجوز بقاؤها بحال على ما في
ذلك من مكابرة للحس والعقل (١)

ويموجب ابن تيمية من المتكلمين حيث يحملون هذا الدليل هو أصل دينهم
وإيمانهم ويحملون النظر في هذا الدليل هو النظر الواجب على كل مكلف مع
علمهم أن الرسول لم يدع الخلق بهذا النظر ولا بهذا الدليل ولا أوجب عليهم
العلم بالله عن طريقه

حتى ولو قدر أنه صحيح في نفسه وأن الرسول أخبر بهصحته لم يلزم من
ذلك وجوبه إذ قد يسكون للطلوب أدلة كثيرة يمكن التوصل اليه
بكل منها (١)

وأعجب من ذلك عند ابن تيمية زعمهم أن هذه الطريقة هي طريقة إبراهيم
الخليل عليه السلام فيما حكى الله عز وجل عنه بقوله : فلما جن عليه الليل
رأى كوكباً قال هذا ربي ، فلما أفل قال لا أحب الآفلين ،
وقولهم أنه استدلل بالآفل الذي هو الحركة والانتقال على حدوث
السكواكب ووجود محدث لها

(١) كتاب الموافقة ج ١ ص ٢٠

(٢) كتاب النبوات لابن تيمية ص ٤٠

وهذا خطأ فان ابراهيم لم يكن بصدد إثبات الصانع حتى يستدل بحادث على محدث وإنما استدل بأفول الكواكب ومضيها على بطلان عبادتها وعدم صلاحيتها الألوهية

فهذا هو المناسب لمقصود ابراهيم ، فان قومه كانوا مقرين بوجود الصانع للعالم ولكنهم كانوا يشركون معه غيره في العبادة ، فأراد أن يبين لهم أنه هو المستحق للعبادة وحده

على أن في ذلك افتراء ظاهر آ على اللغة في نظر ابن تيمية ، فليس في اللغة الأفول بمعنى الحركة والانتقال ، ولا يقال للشيء إذا هو تحرك من مكان إلى مكان أنه أفل

ولو كان مقصود ابراهيم الاستدلال بالحركة والنقلة لما كان هناك موجب لا انتظار الأفول ، فان الحركة كانت موجودة قبل ذلك (١)

هكذا يستمر ابن تيمية في نقل هذا المسلك وغيره من مسالك المتكلمين لاثبات الله تعالى مستعيناً في ذلك بابن رشد (٢) الذي أوسعها نقضاً في كتابه «الكشف عن مناهج الأدلة»

وإن كان ابن رشد نفسه لم يعلم من نقد ابن تيمية له .

فان ابن رشد قال في صدد نقده لطريقة المتكلمين :

« وذلك أن الجسم السامى وهو المشكوك في إلحاقه بالشاهد المشك في حدوث أعراضه كالشك في حدوثه نفسه لأنه لم يحس حدوثه لاهو ولا أعراضه

(١) كتاب الموافقة ج ١ ص ٥٨ وما بعده

(٢) هو فيلسوف الاندلس ابو الوليد ابن رشد المتوفى سنة ٥٩٥ هجرية

ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهي الطريق التي
تفضي بالسالكين الى معرفة الله بيقين وهي طريق الخواص التي خص الله
بها ابراهيم عليه السلام في قوله (وكذلك نرى ابراهيم ملكوت السموات
والارض وليكون من الموقنين) -

فعلق ابن تيمية على هذه العبارة بقوله :

« قول هذا وأمثاله أن ابراهيم استدل بطريق الحركة هو من جنس قول أهل
الكلام الذين يذمهم أصحابه وسلف الامة أن ابراهيم استدل بطريق الحركة
لكن هو يزعم أن طريقة الخواص (طريقة أرسطو وأصحابه) حيث
استدلوا بالحركة أن حركة الفلك اختيارية وأنه يتحرك للتشبهه بجوهر غير
متحرك (الصورة أو الله) -

وأولئك المتكلمون يقولون أن استدلال ابراهيم بالحركة لكون المتحرك
يكون محدثا لا متناوع وجود حركات لانهاية لها

وكل من الطائفتين تفسد طريقة الأخرى وتبين تناقضها بالأدلة العقلية
وحقيقة الأمر أن ابراهيم لم يسلك واحدة من الطريقتين ولا احتج بالحركة
بل بالأقول الذي هو المنيب والاحتجاب ، (١)

ب - وأما الفلاسفة فيقول ابن تيمية انهم سلكوا طريقة الوجوب
والامكان وقسموا الموجود الى واجب ويمكن بدلا من قديم وحادث
وقد ذكر ابن سينا في إشارات الدليل على إثبات واجب الوجود مفصلا
ونقله عنه ابن تيمية في كتاب الموافقة وناقشه

ونحن نذكر هنا هذا الدليل بنصه نقلا عن الإشارات ، ثم نعقب عليه

بقصد ابن تيمية

قال ابن سينا :

(تنبيه) - كل موجود إذا التفت إليه من حيث ذاته من غير التفات إلى غيره فأما أن يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولاً يكون ، فإن وجب فهو الحق بذاته الواجب وجوده من ذاته وهو القيوم

وإن لم يجب لم يحز أن يقال أنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علته صار ممتنعاً أو مثل شرط وجود علته صار واجباً ، وإن لم يقرن بها شرط لا حصول علة ولا عدمها بقي له في ذاته الأمر الثالث ، وهو الامكان ، فيكون باعتبار ذاته الشيء الذي لا يجب ولا يمتنع

فكل موجود إما واجب الوجود بذاته أو ممكن الوجود بحسب ذاته (إشارة) - ما حقه في نفسه الامكان فليس يصير موجوداً من ذاته ، فانه ليس وجوده من ذاته أولى من عدمه من حيث هو ممكن ، فإن صار أحدهما أولى فله حضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره تنبيه - إما أن يتسلسل ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها ولتزد هذا بياناً .

(شرح) - كل جملة كل واحد منها معلول فانها تقتضي علة خارجة عن آحادها وذلك لأنها إما ألا تقتضي علة أصلاً فتكون واجبة غير ممكنة ، وكيف يتأتى هذا وإنما يجب بآحادها . وإما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها . فإن تلك الجملة والكل شيء واحد وأما الكل بمعنى كل واحد

فليس يجب به الجملة .

ولما أن يقتضى علة هى بعض الآحاد وليس بعض الآحاد أولى بذلك من بعض إذ كان كل واحد منها مملو لا لأن علة أولى بذلك .

ولما أن يقتضى علة خارجة عن الآحاد كلها وهو الباقي .

(إشارة) - كل سلسلة مترتبة من عال ومعلولات كانت متناهية أو غير متناهية فقد ظهر أنها إذا لم يسكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها لكنها يتصل بها لا محالة طرفا وظهر أنه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهو طرف ونهاية .

فكل سلسلة تنتهى إلى واجب الوجود بذاته (١) .

وقد اختار الرازي من المتكلمين هذا الطريق من الاستدلال متتابعة

لأبن سينا ولكنه قرره بأسلوب آخر مبنى على بطلان الدور والتسلسل . فقال فى المحصل :

مسألة - مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان جائز

الوجود افتقر إلى مؤثر آخر . فاما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهى الى واجب الوجود وهو المطلوب . الخ (٢)

ويقول ابن تيمية ان هذه الطريقة تاتى اختراعها ابن سينا ووافقه عليه

الرازي وادعى أنها من أشرف الطرق فى هذا الباب وأن جميع الطرق محتاجة إليها هى طريقة صحيحة فى العقل ومفضية الى أن هناك وجوداً واجباً ، وأما

إثبات تعيينه فبحاجون فيه الى دليل آخر (٣)

(١) اشارات من ص ١٩٤ الى ١٩٨

(٢) المحصل للرازي ص ١٠٨

(٣) منهاج السنة ج ١ صفحة ٩٦

وبدعى ابن تيمية أيضا أن هذه الطريقة مسروقة من طريقة الحنفية عند المتكلمين لأن ابن سينا هو المخترع لها أراد أن يحافظ على نزعة الفلسفية مع قوله بما يشبه طريقة المتكلمين (١)

فلما رأهم يستدلون على حدوث الجسم بطريقة التركيب جعل هو التركيب دليلا على الامكان ، ولما زعموا أن دليلهم هو دليل ابراهيم الخليل عليه السلام في قوله (لا أحب الآفلين) مفسرين الآفل بالحرركة ، جعل هو الآفل بمعنى الامكان فقال في الاشارات :-

« قال قوم إن هذا الشيء المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه لكنك اذا تذكرت ما قبل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى (لا أحب الآفلين) فان المروية في حظيرة الامكان أفول ما ، (٢) ومعنى هذا في نظر ابن تيمية أن الشمس والقمر والكواكب لم تنزل ولا تزال آفلة وان أفولها وصف لازم لها إذ هو كونها ممكنة والامكان لازم لها مع أن القصة تفيد أن الآفل حادث . وان هذه الاشياء أفلت بعد أن لم تكن آفلة

وعلى ذلك فاستدلال ابن سينا بالآية أشد بطلانا في نظر ابن تيمية من استدلال المتكلمين

وقد اعترض ابن تيمية على الدليل الذي ذكره ابن سينا من وجوه كثيرة ونحن فلنخص أهمها فيما يلي :

١ - إن قول ابن سينا في الدليل أن الممكن إن قرن باعتباره ذاته شرط

(١) منهاج السنة ج ١ ص ٥١

(٢) الاشارات ج ١ ص ٢٣٧

صار واجباً أو ممتنعاً ، وإن لم يقرن بها شرط بقي له من ذاته الأمر الثالث
وهو الامكان يقتضى إثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة ممتنعة
وهذا يقتضى أن لكل ممكن ذاتاً مغايرة لوجوده وأن تلك الذات يمكن
اتصافها بالوجود تارة وبالعدم تارة أخرى

وهذا باطل سواء أريد به قول من يجعل المعدوم شيئاً من المستزلة ونحوهم
أو قول من يجعل الماهيات النوعية في الخارج مغايرة للوجود في الخارج كما
يقوله من يقوله من الفلاسفة

وهو لم يذكر هنا دليلاً على صحة ذلك ، ومجرد ما ذكره من التقسيم لا يدل
على وجود الأقسام الثلاثة في الخارج ، فيبقى دليلاً غير مقرر المقدمات
٢ - إن هذا القول باطل على كل مذهب

أما على قول نظار السمة الذين يجعلون وجود كل شيء عين حقيقة ، فظاهر
وأما على قول القائلين بأن المعدوم شيء الذين يفرقون بين الوجود
والثبوت فانهم لا يقولون ذلك إلا في المعدوم ولا يقولون إن الوجود القديم
ثبوته يقبل الوجود والعدم ولا يتصور عندهم ماهية مستلزمة للوجود تقبل
الوجود والعدم

وأما على قول متأخرى الفلاسفة الذين يجعلون وجود الممكنات زائداً
على ماهياتها ، فتلك الماهيات إنما تتحقق في حال الوجود ولا يمكن تجردها عن
الوجود فلا يتصور أن يكون عندهم ماهية هي نفسها تقبل الوجود والعدم
فإنها ماهية تقبل الوجود والعدم وهي مع ذلك مستلزمة للوجود
لم يقله أحد .

٣ - إن هذا باطل . فانه إذا كانت مستلزمة للوجود امتنع أن تقبل

العدم وإن كان عدمها ممكناً امتنع أن تستلزم الوجود فدعوى المدعى أنه
يمكن وجودها وعدمها وأنها مع ذلك تستلزم الوجود ولا يمكن عدمها جمع
بين المتناقضين .

وإذا قيل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ، وأما باعتبار سببها
فانه يجب وجودها قيل قول القائل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها
ليس معناها أنه يجب وجودها أو عدمها بل معناها أنها باعتبار ذاتها لا تستلزم
وجوداً ولا عدماً بل لا بد لها من أحدهما باعتبار غيرها . والتقدير أنها موجودة
فيكون الوجود لها من غيرها واجباً . والوجود الواجب ولو بالغير لا يمكن
عدمه . فهذه الذات الواجبة بغيرها لا يمكن عدمها بوجه من الوجوه .

وهب أنه لو لا السبب الموجب لها لعدمت ، لكن هذا تقدير ممتنع فإن
السبب واجب الوجود بذاته وهي من لوازمه ولازم الواجب بذاته يمتنع
عدمه . فلا يكون عدمه ممكناً .

وعلى هذا النهج يسير ابن تيمية في نقض هذا الدليل الذي ذكره ابن سينا
ومناقشته مناقشة لم يسبقه إليها فيما نعتقد أحد من المتكلمين .

ج - وإذا لم تكن هذه الأدلة التي اصططنها المتكلمون والفلاسفة
صالحة لإثبات وجود الله تعالى . بل كانت في غاية الضعف والفساد في نظر
ابن تيمية . فما هو إذن الدليل الذي يصلح لإثبات ذلك المطلب الأعظم عنده ؟
يرى ابن تيمية أن هذا الدليل يجب أن يتوافر فيه شرطان . أحدهما
أن يكون مما اتفقت العقول على صحته . ولا يعنى ابن تيمية بالعقل هنا
تلك القوة النظرية التي تسير على قوانين المنطق فتتركب الحجج والأقيسة
وتستخرج منها النتائج وتكون وظيفتها استخراج المعاني الكلية من

الجزئيات المحسوسة الى غير ذلك مما يدعيه الفلاسفة واسكنه يعني به الفطرة العامة التي فطر الله الناس عليها والتي لم تفسدها الأهواء والتشيع للأقوال الفاسدة (١)

وثانيهما أن يكون شرعياً بمعنى أن الشارع قد استدل به وأمر الناس أن يستدلوا به .

فكل دليل توافر فيه هذان الشرطان فهو صحيح في نظر ابن تيمية موصل الى المطلوب والا فلا اعتماد به

يقول ابن تيمية في كتاب النبوات

« فالاستدلال على الخالق بخلق الانسان في غاية الحسن والاستقامة هي طريقة عقلية صحيحة وهي شرعية دل القرآن عليها وهدى الناس اليها وبينها وأوشد اليها

وهي عقلية فان نفس كون الانسان حادثاً بعده أن لم يكن ومولوداً ومخلوقاً من نطفة ثم من علاقة هذا لم يعلم بمجرد خبر الرسول بل هذا يعلمه الناس كلهم بعقولهم سواء أخبر به الرسول أو لم يخبر ، لكن الرسول أمر أن يستدل به ودل به وبينه واحتج به فهو دليل شرعي لان الشارع استدل به وأمر أن يستدل به وهو عقلي لان بالعقل تعلم صحته

وكثير من المتنازعين في المعرفة هل تحصل بالشرع أو بالعقل لا يسلكونه

(١) ينكر ابن تيمية على الفلاسفة ما اصطلحوا عليه من التفريق بين الوهم والعقل وقبولهم لاحكام الثاني دون الاول وهو يرى ان ما تحكم به القطرة السايه من القضايا الكلامية المعلومه كله حق وأنه ليس فيها ما يحصل بعضه من حكم الوهم للباطل وبعضه من حكم العقل الصادق وانما يعلم أن الحكم من حكم الوهم الباطل اذا عرف بطلانه وانما ان يدعى بطلانه بدعوى كونه من حكم الوهم فهذا غير ممكن (منهاج ج ١ ص ١٨٥)

وهو عقلي شرعي وكذلك غيره من الأدلة المذكورة في القرآن مثل الاستدلال بالسحاب والمطر هو مذكور في القرآن في غير موضع وهو عقلي شرعي كما قال تعالى (أولم يروا أنا نسوق الماء إلى الأرض الجرز فنخرج به زرعاً تأكل منه أنعامهم وأنفسهم أفلا يبصرون) فهذا مرئي بالعيون .

وقال تعالى (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق) ثم قال (أولم يكف بربك أنه على كل شيء شهيد) .

فالآيات التي يربها الناس حتى يعلموا أن القرآن حق هي آيات عقلية يستدل بها العقل على أن القرآن حق وهي شرعية دل الشرع عليها وأمر بها . والقرآن عنوه من ذكر الآيات العقلية التي يستدل بها العقل وهي شرعية لأن الشرع دل عليها وأرشد إليها (١) .

وهنا نجد ابن تيمية متأثراً أيضاً بابن رشد في اعتباره أن تكون الأدلة شرعية جاء بها الشارع ودعا الناس إلى الاستدلال بها مع كونها مفروضة في الفطر والطبائع الانسانية .

يقول ابن رشد في كتابه (الكشف عن مناهج الأدلة) بعد أن نقد مسالك المتكلمين في إثبات الله تعالى وأورد عليها كثيراً من النقوض وبعد أن بين الطرق الصحيحة المفضية إلى اليقين بوجود الله تعالى مانعه :

« فهذه الطريق هي الصراط المستقيم التي دعا الله الناس منها إلى معرفة وجوده ونبهم على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى .

وإلى هذه الفطرة الأولى المفروضة في طبائع البشر الإشارة بقوله تعالى : (وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الآية) (٢) ،

(١) مكتاب النبوات ص ٤٨

(٢) الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ٦٨

ويقول في موضع آخر بعد ذلك بقليل :

« وإذا كان هذا هكذا فهذه الطريقة هي الطريقة الشرعية والطبيعية

وهي التي جاءت بها الرسل ونزلت بها الكتب » (١)

وقد عرفنا فيما سبق أن ابن تيمية كان لا يعتقد كثيراً بالعقل ولا يؤمن
بسكفائيه واستقلاله في مسائل الدين حتى ما كان منها أصلاً أخيره مثل الإيمان
بوجود الله تعالى وعلمه وقدرته ونحو ذلك . وأن كل وظيفة العقل في نظره
أن يفهم ما جاءت به النصوص دون أن يتسكّر من عنده شيئاً من الأدلة
والبراهين .

فإذا رأيناه ينفذ بشدة تلك المسائل السابقة للمتكلمين والفلاسفة فلائها
لا تستند في رأيه إلى نص ديني رغم ما يدعيه أصحابها من نسبتها إلى الدين .
ومن الحق أن نقرر أن ابن تيمية وابن رشد كانا على صواب فيما عمدا
اليه من إفساد هذه الطرق والتحذير من سلوكها . فانها طرق معنّصة
يصعب تصورها على كثير من الناس وفي مقدمتها طول وخفاء ونزاع كثير
بحيث لا يمكن إثباتها بطريق قطعي .

فكيف تجعل سبيلاً لتحصيل أشرف المطالب وهو الإيمان بالله تعالى .
وإن من أعظم الحرج أن نكلف العامة ومن لا قدرة لهم على النظر أصلاً
بتحصيل معنى الامكان والحدوث والتغير والجوهر والعرض وغير ذلك مما
يدخل في تركيب هذه الأدلة . ثم نقول لهم أنكم لا يصح إيمانكم بالله إلا من
هذه الطريق فتعنيق علمهم رحمة الله ونصرتهم عن سبيله ونكفهم من الأمر
ما لا يطيقون .

بل لعل أول من ذلك وأقرب إلى الفطرة وأضمن للوصول إلى الغاية
أن ندعو الناس إلى ما أرشد إليه القرآن من النظر في ملكوت السموات
والأرض وما فيها من عجائب تدل على عظيم قدرة الله تعالى وجسيم نعمته ،
ونشرح لهم ما أودع الله في الأشياء المختلفة من خواص ومنافع يخبرها لهم
وإذنه كيف وهب كل مخلوق من القوى والآلات ما يحتاجه في تحصيل قوته
وحفظ حياته .

هذه هي سبيل القرآن وهي عند من أنصف أهدي للقاوب وأشفي للصدور
(يا أيها الناس قد جاءكم موعظة من ربكم وشفاء لما في الصدور وهدى
ورحمة للمؤمنين) :



الفصل الثاني

منهج ابن تيمية

في إثبات الوحدةانية

وفي هذه المسألة أيضاً يعمد ابن تيمية إلى مسالك الفلاسفة والمتكلمين
فينقدها ثم يتخذ لنفسه طريقة خاصة ينزع فيها إلى منهج القرآن في تقرير
الوحدةانية .

ولا بد هنا أيضاً من بيان مذاهب الفلاسفة والمتكلمين ونقد ابن تيمية
لها ثم بيان طريقته التي اختارها في ذلك .

اتفق المتكلمون والفلاسفة على أنه تعالى واحد بمعنى عدم مشاركة الغير
له في الألوهية ولكنهم اختلفوا في الطرق المؤدية إلى إثبات الوحدة له تعالى
تبعاً لاختلافهم في خصائص الألوهية :

فخصوصيتها عند الفلاسفة هي وجوب الوجود بالذات . ولذلك عنوا
في أدلتهم بإثبات أنه لا واجب وجود غيره .

وأما عند المتكلمين فخصوصيتها هي الانفراد بالخلق والاختراع ولذلك
قصدوا في أدلتهم إلى إثبات أنه هو الصانع للعالم وأنه لا شريك له في ذلك :

(١) أما الفلاسفة فيقول ابن تيمية أن عمدتهم في إثبات وحدة واجب

الوجود حجتان .

١ - أحدهما أنه لو كان هناك واجبان لاشتركا في وجوب الوجود الذي

هو تمام الماهية وامتااز كل منهما عن الآخر بما يخصه تحقيقاً للمعنى الاثنيتية ،
ومعلوم أن ما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيكون واجب الوجود مركباً
والمركب منقسم إلى أجزائه التي هي غيره والمفتقر إلى الغير ممكن .
٢ - وثانيتهما أنهما إذا اتفقا في الوجوب وامتااز كل منهما عن الآخر
بما يخصه لزم أن يكون المشترك معلولاً للمختص وهذا باطل هنا . وذلك
لأن المشترك والمختص ان كان أحدهما عارضاً للآخر لزم أن يكون الوجوب
عارضاً للواجب أو معروضاً له . وعلى التقديرين فلا يكون الوجوب لازماً
للو واجب .

وهذا محال لأن الواجب لا يمكن أن يكون غير واجب .
وإن كان أحدهما لازماً للآخر لم يحز أن يكون المشترك علة للمختص
لأنه حيث وجدت العلة وجد المملول . فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد
المختص .

والشترك في هذا وذاك فيلزم أن يكون ما يخص بهما في ذلك ،
وما يخص بهما في هذا محال يرفع الاختصاص : (١)

وبعد أن قرر ابن تيمية هاتين الحجتين على هذا الوجه قال :
« وهذا ما يخص ما ذكره ابن سينا في إشاراتِه هو وشارحو الاشارات
كالرازي والطوسي وغيرهما . »

ثم ذكر بعد ذلك أن الرازي والآمدی أجابا عن هاتين الحجتين بمنع كون
الوجوب صفة ثبوتية ونحو ذلك من الاجوبة التي لم تصادف قبولا عنده .
وأجاب هو عن ذلك من وجهين :

١ - أحدهما المعارضة بالوجود وذلك أنه ينقسم إلى واجب وممكن .
وكل واحد من الوجودين يمتاز عن الآخر بخصوصيته فيلزم أن يكون
الواجب مركباً بما به الاشتراك وما به الامتياز وأن يكون الوجود الواجب
معلولاً ، وكذلك يمكن المعارضة بالماهية والحقيقة ونحوهما .

٢ - حل الشبهة وذلك أن الشيعين الوجوديين في الخارج سواء كانا
واجبين أو ممكنين ومواء قدر التقسيم في وجودين أو جوهرين أو جسمين
أو حيوانين أو غير ذلك لم يشرك أحدهما الآخر في الخارج في شيء من
خصائصه لا في وجوده ولا في وجوده ولا في ماهيته ولا في غير ذلك وإنما
شابهه في ذلك المطلق الذي اشترك فيه ولا يكون مشتركاً فيه إلا في الذهن .
وهو في الخارج ليس بكل عام مشترك فيه .

فالوجوب يوجد عاماً وخاصاً فالعام لا يكون عاماً مشتركاً فيه إلا في
الذهن ولا يكون في الخارج إلا خاصاً لاشتراك فيه فلم يبق في الخارج شيء
واحد مشترك فيه ومميز .

فهؤلاء الفلاسفة اشتبه عليهم ما في الأذهان بما في الأعيان وتوهموا
الأمور العقلية أموراً موجودة في الخارج . (١)

ب - وأما المتكلمون فيقول ابن تيمية أن المتقدمين منهم اعتمدوا دليل
المنافع وظنوا أنه هو الدليل المذكور في قوله تعالى (لو كان فيهما آلهة إلا الله
لفسدتا) مع أن الأمر ليس كذلك .

(١) يناقش ابن تيمية في هذا الموضع مسألة الكلى ويرد على القائلين بوجوده في الخارج
من المذاهب ويرى أن ذلك كافٍ سبباً لكثير من الخطأ في الأمور الإلهية والطبيعية
(منهاج ج ٢ ص ٦٥) .

وقد قرر هذا الدليل على ما ذكره سعد الدين التفتازاني في شرحه على
العقائد النسفية (١)

« أنه لو أمكن إيمان لا يمكن بينهما تمنع بأن يريد أحدهما حركة زيد
ويريد الآخر سكونه لأن كلا منهما (الحركة والسكون) في نفسه أمر ممكن
وكذا تعاقب الإرادة بكل منهما إذ لا تضاد بين الإرادتين بل بين المرادين .
وحينئذ إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان ، وإلا فيلزم عجز أحدهما
وهو أمانة الحدوث والإمكان لما فيه من شائبة الاحتياج .

فالتعدد مستلزم لإمكان التمتع المستلزم للمحال فيكون محالاً .
وبعد أن قرر سعد الدليل على هذا الوجه قال :
« وهذا تفصيل ما يقال أن أحدهما إن لم يقدر على مخالفة الآخر لزم عجزه
وإن قدر لزم عجز الآخر .

وبما ذكرنا يدفع ما يقال أنه يجوز أن يتفقا من غير تمنع أو أن
تكون المخالفة والممانعة غير ممكن لاستلزامها المحال أو أن يتمتع اجتماع
الارادتين كإرادة الواحد حركة زيد وسكونه معا . »

ثم ذكر أن الحجة في الآية اقناعية وأن الملازمة عادية على ما هو اللائق
بالخطابيات .

وابن تيمية يوافق المتسككين على أن هذه حجة عقلية صحيحة ولا يمكنه
ينسكرك عليهم . متابعاً في ذلك ابن رشد . أن تكون هي طريقة القرآن
في قوله تعالى (لو كان فيهما آلة إلا الله لفسدتا) .

ويرى أن المقصود من الآية إنما هو بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد

الناتية عن عبادة ما سوى الله تعالى لأنه لا صلاح للخلق إلا بالمعبود المراد
لذاته من جهة غاية أفعالهم ونهاية حركاتهم وما سوى الله تعالى لا يصلح .
فلو كان فيهما معبود غيره لفسدتا من هذه الجهة .

فانه هو سبحانه هو المعبود المحبوب لذاته كما أنه هو الرب الخالق

بمشيئته (١)

فالآية في نظر ابن تيمية ليس المقصود منها تقرير توحيد الربوبية وبيان
أنه هو سبحانه الخالق لكل شيء فان هذا النوع من التوحيد كان يعرفه
المشركون من العرب وغيرهم في نظر ابن تيمية بدليل قوله تعالى (ولئن
سألهم من خالق السموات والأرض ومنه الشمس والقمر ليقولن الله) .
وقوله تعالى (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون
الله . .) : الآيات .

ولكن المقصود منها هو تقرير التوحيد في الألوهية بمعنى بيان امتناع
وجود إله يستحق العبادة مع الله وهو متضمن أيضا لتوحيد الربوبية .
والحاصل أن ابن تيمية يرى أن برهان التمانع الذي ذهب إليه نظار
المتكلمين كاف في إثبات امتناع صدور العالم عن اثنين الذي هو توحيد
الربوبية وإمكانه قاصر عن توحيد الألوهية .

والقرآن إنما جاء بتقرير النوعين معا (٢) .

ج - وإذا لم تصح في نظر ابن تيمية أدلة الفلاسفة على التوحيد وكان
دليل المتكلمين مع كونه عقلياً صحيحاً ليس هو دليل القرآن .

(١) - مناج السفة ج ٢ ص ٧٣ .

(٢) - تمثيل ابن تيمية على كتاب الكشف عن مناهج الأدلة لابن رشد ص ٧٢ .

فإن ابن تيمية يسوق برهانين على هذا المطلب الأهم في الدين أخذاً من قوله تعالى (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولعلنا بعضهم على بعض) .

ويقول ابن تيمية إنه إذا انتفى اللازم وهو ذهاب كل منهم بما خلق وعلو بعضهم على بعض فقد انتفى الملزوم وهو ثبوت إله مع الله :

أما بيان الملازمة الأولى وهو ذهاب كل بما خلق فلأنه إذا كان معه إله امتنع أن يكون مستقلاً بخلق العالم وامتنع أيضاً أن يكون مشاركاً للآخر معاوفاً له لأن ذلك يستلزم عجز كل منهما والعاجز لا يفعل شيئاً فلا يكون رباً ولا إلهاً .

لأن أحدهما إذا لم يكن قادراً إلا بإعانة الآخر لزم عجزه حالة الانفراد وامتنع أن يكون قادراً حالة الاجتماع فانه لا يكون قادراً حتى يجعله الآخر قادراً أو حتى يعينه الآخر . وذلك لا يجعله قادراً ولا يعينه حتى يكون هو قادراً ولا يكون قادراً حتى يجعله ذاك أو يعينه فيلزم الدور .

فامتنع إذا كان كل منهما محتاجاً إلى إعانة الآخر في الفعل أن يكون قادراً فامتنع أن يكون لكل واحد منهما حال الانفراد وحال الاجتماع فعل فتعين أن يكون كل واحد منهما قادراً عند انفراده .

وإذا كان كذلك ففعل أحدهما إن كان مستلزماً لفعل الآخر كأن لا يفعل شيئاً حتى يفعل الآخر فيه شيئاً لزم أن لا يكون أحدهما قادراً على الانفراد وعاد احتياجهما في أصل الفعل إلى التعاون وذاك ممتنع بالضرورة .

فلا بد أن يمكن أحدهما أن يفعل فعلاً لا يشاركه الآخر فيه . وحينئذ

فيكون مفعول هذا متميزاً عن مفعول ذاك ومفعول ذاك متميز عن مفعول هذا فيذهب كل إله بما خلق هذا بمخلوقاته وذاك بمخلوقاته .

فتبين أنه لو كان معه إله لذهب كل إله بمخلوقاته وهذا ليس بواقع فانه ليس في العالم شيء إلا وهو مرتبط بخيره من أجزاء العالم :

وأما بيان البرهان الثاني وهو قوله تعالى (ولما بعثهم على بعض) فانها تمتنع أن يسكنوا مقامين في القدرة لأنها إذا كانوا متساويين في القدرة لم يفعلوا شيئاً لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف سواء كان الاتفاق لازماً لهما أو كان الاختلاف هو اللازم أو جاز الاتفاق وجاز الاختلاف .

لأنه إذا قدر أن الاتفاق لازم لهما فلأن أحدهما لا يريد ولا يفعل حتى يريد الآخر ويفعل وليس تقدم أحدهما أولى من تقدم الآخر لتساويهما فيلزم أن لا يفعل واحد منهما .

وإذا كان الاختلاف لازماً لهما امتنع مع تساويهما أن يفعلوا شيئاً لأن هذا يمنع ذلك وذلك يمنع هذا لتكافؤ القدرتين فلا يفعلان شيئاً .

وأيضاً فإن امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر . فلا يكون هذا ممنوعاً حتى يمنعه ذلك . ولا يكون ذلك ممنوعاً حتى يمنعه هذا فيلزم أن يكون كل منهما مانعاً ممنوعاً وهذا ممنوع .

ولأن زوال قدرة كل منهما حال التمانع إنما هي بقدرة الآخر فانه إذا كانت قدرة هذا لا تزول حتى تزيلها قدرة ذاك وقدرة ذاك لا تزول حتى تزيلها قدرة هذا فلا نزول واحدة من القدرتين فيمكن أن قادرين وكونهما قادرين على الفعل مطبقين له في حال كون كل منهما ممنوعاً بالآخر عن الفعل عاجزاً عنه محال . لأنه جمع بين النقيضين .

وأما إذا قدر إمكان اتفاقهما وإمكان اختلافهما فإن تخصيص الاتفاق بدون الاختلاف وتخصيص الاختلاف بدون الاتفاق يحتاج إلى من يرجح أحدهما على الآخر ولا مرجح إلا هما وترجيح أحدهما بدون الآخر محال وترجيح أحدهما مع الآخر هو اتفاق فينتظر تخصيصه إلى مرجح آخر فيلزم التسلسل في العمل وهو ممتنع باتفاق العقلاء .

فتبين أنه لو قدر إلهان وكانا متكافئين في القدرة لم يفعلا شيئاً لا حال الاتفاق ولا حال الاختلاف .

فلا بد حينئذ إذا قدر إلهان أن يكون أحدهما أقدر من الآخر والأقدر عال على من دونه في القدرة بالضرورة .

فإن كان ثم آلهة لوجب علو بعضهم على بعض ولم يكن المستقل بالفعل إلا العالي وحده

فتبين أنه لو كان معه آلهة لعلا بعضهم على بعض كما تبين أنه كان يذهب كل إله بما خلق (١)

هذا هو ملخص تقرير ابن تيمية للبرهانيين اللذين في الآية السكرية .
ومن الحق أن نقول إننا لم نجد من سبق ابن تيمية إلى تفسير تلك الآية وتقرير ما فيها من الأدلة على التوحيد على هذا النحو من البسط والبيان .



الفصل الثالث

مشكلة الصفات وموقف ابن تيمية من المذاهب المختلفة فيها

تعتبر مشكلة الصفات أهم المشاكل الكلامية على الإطلاق وأعظمها تشعباً وأكثرها إثارة للخلاف وتنازع الآراء بين الفرق المختلفة من مشبتهين ونقاه ، حتى إنه من غير المبالغة أن نقول إنها هي المحور الذي تدور عليه مباحث علم الكلام كله تقريباً .

فهي متصلة بمسألة التوحيد الذي هو المطالب الأقصى لهذا العلم ، كما أن لها تعلقاً بمسألة قدم العالم وحدوئه ومسألة الاختيار والجبر وما إلى ذلك من المسائل التي لا تتم علم الكلام وحده بل هي من صميم البحث الفلسفي أيضاً وفي هذه المسألة بالذات يجعل منهج ابن تيمية وطريقته في النقد على أوضح صورهما وذلك لأنها أهم ما وقع فيه الخلاف بينه وبين خصومه سواء كانوا مشبتهين أو نقاهين

ونحن نعرض هنا لبيان المذاهب المختلفة في هذه المسألة على وجه الإجمال ونعقب على كل مذهب بنقده ابن تيمية له

ثم نعتقد فضلاً خاصاً لبيان مذهب ابن تيمية الإجمالي في الصفات والقواعد العامة التي أسس عليها

والصفات أنواع مختلفة ، فمنها صفات سلوب ، شئ القدم والوحدة ، (١)

(١) المقصود بصفات السلوب هي التي يكون السلب داخلاً في مفهومها فمفهوم القدم مثلاً عدم الأولية ومفهوم الوحدة عدم الذرية ونحو ذلك

ومنها صفات معاني مثل العلم والقدرة (١) ومنها صفات أفعال مثل الخلق
والرزق والإحياء والألمنة ونحو ذلك

وكذلك الناس بأزاء الصفات فرق مختلفة فمنهم من يثبتها كلها ومنهم من
ينفيها كلها ومنهم من يثبت بعضها وينفي بعضها

والمشهور من فرق النفاة ثلاثة : ١- الفلاسفة ٢- المعتزلة ٣- الجهمية

١- أما الفلاسفة (٢) فذهبوا الى أن واجب الوجود بذاته واحد بسيط
لا يتكرر فيه بوجه من الوجوه . فهو ليس بجسم ولا مادة جسم ولا صورة
جسم ولا مادة معقولة لصورة معقولة ولا صورة معقولة في مادة معقولة ولا
له قسمة في الحكم ولا في المبادئ المقومة له ولا في القول الشارح ولا غير
ذلك مما يناقض وحدة واجب الوجود وبساطته المطلقة (٣)

ولكنهم مع ذلك يقولون إنه خير محض وكال محض وحق محض وإنه
عقل وعقل ومعقول وعشقي وعاشق ومعتشوق ولذيذ وملذذ ولذة

بل ويثبتون له العلم والقدرة والارادة ونحوها من الصفات وينعمون
أن ذلك لا يستلزم الكثرة والتركيب في ذاته لأن مفهوم ذلك كله عندهم شيء
واحد هو نفس الذات

يقول ابن سينا في النجاة

« فإذا حقت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن وجود ثم

(١) صفات المعاني هي التي تدل على معنى الذات عند المتكلمين بمعنى أن الذات لا تكون محتاجة
في تحقها إليها

(٢) المقصود هؤلاء هم متفلسفة الاسلام كافة سار إلى رابن سينا الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة
اليونانية وبين الدين

(٣) النجاة لابن سينا ص ٣٧٢ وما بعدها

الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة وبعضها هذا الوجود مع السلب وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مفارقة قالوا في مخالط السلب أنه لو قال قائل في الأول (بلا تحاش) إنه جوهر لم يعن إلا هذا الوجود وأنه مسلوب عنه الـكون في موضوع وإذا قيل له واحد لم يعن به إلا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالحكم أو القول أو مسلوبا عنه الشريك

وإذا قيل عقل وعقل ومعقول لم يعن بالحقيقة إلا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار إضافة ما هـ
إلى أن يقوله

« فإذا عقلت صفات الأول الحق على هذه الجهة لم يوجد فيها شيء يوجب لذاته أجزاء أو كثرة بوجه من الوجوه (١) »

وخلاصة هذا المذهب أن واجب الوجود واحد بسيط لا كثرة فيه لا ذهنا ولا خارجا وكل ما يعبر به عنه من أسماء فرجعه إلى مفهوم واحد هو نفس ذاته مع ملاحظة سلب أو إضافة

ولما كان البارئ يعقل ذاته ويعقل ما يصدر عنها من معلومات وكان ذلك موهما للكثرة في ذاته ضرورة تعدد العلوم بتعدد المعلومات أجاب عن ذلك ابن سينا في كتابه الإشارات بقوله

« وهم وتنبيه ولعلك تقول إن كانت المعقولات لا تتحد بالعقل ولا بعضها مع بعض كما ذكرت ثم قد سلبت أن واجب الوجود يعقل كل شيء فليس واحدا حقا بل هناك كثرة

فنقول إنه لما كان يعقل ذاته بذاته ثم يلزم قيواميته عقلا بذاته لذاته أن يعقل الكثرة جاءت الكثرة لازمة متأخرة لادخاله في الذات مقومة بها (١) وجاءت أيضاً على ترتيب

وكثرة اللوازم من الذات مبالغة أو غير مبالغة لانتم الوحدة

والأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة مطلوب وبسبب ذلك كثرت الأسماء لكن لا تأثير لذلك في وحدانية ذاته (٢) ويقول ابن تيمية أن عمدة هؤلاء الفلاسفة في نفي الصفات هي حجة التركيب ويقررها هكذا

لو كان له صفة لكان مركباً والمركب مفتقر إلى أجزائه وأجزاؤه غيره والمفتقر إلى غيره لا يكون واجبا بنفسه (٣)

وقد ذكر الفزالي لهم هذه الحجة في كتابه التهافت ورد عليها (٤) وقد اقتنى ابن تيمية أثره في ذلك وناقشهم فيها مناقشة مستفيضة فهو يرى أن الفاظ هذه الحجة كلها مجتمعة بمعنى أن كل لفظ منها محتمل لعدة معان وأنه لا بد من توضيح المراد من كل لفظ أولاً حتى يتكلم فيه فاللفظ المركب مثلاً قد يراد به مركبه غيره أو ما كان متفرقا فاجتمع أو ما يقبل التفريق والله تعالى منزّه عن هذه المعاني باتفاق

(١) وبهذه المحاولة بظن ابن سينا ان قد استطاع التوفيق بين الفلسفة التي تقول ان الاول لا

ذاته وبين الدين الذي يجعله عالماً بكل شيء

(٢) إشارات ج ٢ ص ٧١

(٣) منها ج ٩ ص ١٨٨

(٤) تهافت ص ٤٠

وأما الذات الموصوفة بصفاتهما اللازمة لها فاذا سميت هذا تركيباً كان ذلك اصطلاحاً لكم ليس هو المفهوم من لفظ المركب ولم تستطعوا أيها الفلاسفة إقامة الدليل على نفيه .

فقولكم لكان مركباً إن أردتم لكان غيره ركباً أو لكان مجتمعاً بعده افتراقه أو لكان قابلاً للتفريق فاللازم باطل فإن الكلام إنما هو في الصفات اللازمة للموصوف الذي يمتنع وجوده بدونها .

وإن أردتم بالمركب الموصوف أو ما يشبه ذلك فلم قلتم أن ذلك يمتنع . وقولكم والمركب مفتقر إلى غيره قيل أما المركب بالتفسير الأول فهو مفتقر إلى ما يباينه وهذا يمتنع على الله تعالى .

وأما الموصوف بصفات الكمال اللازمة لذاته الذي سميتوه أتم مركباً فليس في اتصافه هذا ما يوجب كونه مفتقراً إلى مباين له .

فإن قلتم هي غيره وهو لا يوجد إلا بها وهذا افتقار إليها قيل لكم إن أردتم بقولكم هي غيره أنها مباينة له فذلك باطل .

وإن أردتم أنها ليست إياه قيل لكم وإذا لم تسكن الصفة هي الموصوف فأى محذور في هذا .

فاذا قلتم هو مفتقر إليها فيسأل أتريدون بالافتقار أنه مفتقر إلى فاعل يفعله أو محل يقبله أم تريدون أنه مستلزم لها فلا يكون موجوداً إلا وهو منصف بها .

أما الثاني فأى محذوره وأما الأول فباطل إذ الصفة اللازمة للموصوف لا يكون فاعلاً لها (١)

وهكذا يمتضى ابن تيمية في نقض حجة الفلاسفة على عادته من الدقة في التحديد .

ثم هو من جهة أخرى ينسكركم عليهم قولهم إنه عشتق وعاشق وممشوق وعقل وعاقل ومعقول ويرى أن هذا اعتراف منهم بقيام الصفات بذاته تعالى وأما دعوى أن هذه الألفاظ كلها تعبيرات عن شيء واحد هو نفس الذات فمعلومة الفساد بضرورة العقل : فإن هذه حقائق متنوعة : فإن جعلت أحداها هي الأخرى كان ذلك بمثابة قولنا إن حقيقة السموات هي حقيقة الطاعم وحقيقة الطاعم هي حقيقة اللون ونحو ذلك :

وكذلك أنسكركم عليهم قولهم إنه عالم وقادر وحى ومريد مع قولهم أن عليه عين قدرته ، وقدرته نفس إرادته وإرادته هي حياته والكل هو الذات : فإن من المعلوم ببدياهه المقول أن القائم بنفسه ليس هو القائم بغيره والموصوف ليس هو الصفة فليس العلم مثلاً هو العالم أو المعلوم وليس العقل هو العاقل ولا المعقول .

بل التمييز بين مسمى المصدر واسم الفاعل واسم المفعول مستقر في فطر العقول ولغات الأمم . فجعل أحدها هو الآخر منتهى السفسطة (١)
ب - وأما المعتزلة فيبعد أن اتفقوا على نفي الصفات الزائدة على الذات اختلفت عباراتهم عنها .

فمنهم من جعلها وجوهاً للذات كأبي الهذيل العلاف فقال إن الله عالم بعلم هو ذاته وقادر بقدره هي ذاته .

يعنى أن الذات تسمى باعتبار تعلقها بالمعلوم علماً وبالمقدور قدرة

ونحو ذلك (١)

ومنه من جعلها تعود إلى معنى السلب كما هو مشهور عن النظام والجاهل
فمنه كونه تعالى عالماً عندهما أنه ليس بجاهل ومعنى كونه قادراً أنه ليس
بماجز وهكذا .

ومنه من أثبت أحوالاً وراء الذات كأبي هاشم فقال بأن الله عالمة
وقادرة لا علماً وقدرة وقال بأن هذه الأحوال ليست بموجودة ولا
معدومة (٢) إلى غير ذلك مما اختلفوا فيه من التفاصيل .

والحجة التي اعتمد عليها الممتزلة في نفي الصفات قولهم :
إنها لو كانت زائدة على الذات فاما أن تكون محدثة فيلزم قيام الحوادث
بذاته تعالى وإما أن تكون قديمة فيلزم تعدد القدماء .

وقد كفر النصاري لقولهم بقدماء ثلاثة . فكيف بمن أثبت أكثر من
ذلك (٣) .

وقد ناقش ابن تيمية هذه الحجة للممتزلة بمثل ما ناقش به من قبل حجة
الفلاسفة فقال :

أما قولكم إنه يلزم على تقدير كونها حادثة قيام الحوادث بذاته تعالى
فهذا اللازم ليس باطل بل يجوز قيام الحوادث بذاته .

وأما أنه يلزم على تقدير قدمها تعدد القدماء فيقال لكم إن أردتم بذلك
أن يكون الآله أكثر من واحد فالتلازم باطل . فليس يجب أن تكون
صفة الإله إلهاً .

(١) التبصير في الدين ص ٤٢ والانتصار ص ٧٥ .

(٢) التبصير ص ٥٣ .

(٣) شرح المتصاعد ج ٢ ص ٥٦ .

وإن أردتم أن الصفة توصف بالتقدم فليس المراد أنها توصف به على
صليب الاستقلال فإن الصفة لا تقوم بنفسها ولا تستقل بذاتها ولكنها تكون
قديمة بقدّم موصوفها : فإن الصفة لازمة للموصوف وتابعة له تكون قديمة
بقدمه وباقية ببقائه لا أنها تكون قديمة بقدّم خاص أو باقية ببقاء خاص .
ونحن إذا ذكرنا الله بلفظ مظهر أو مضمّر دخل في مسمى اسمه صفاته
فن قال دعوت الله أو عبديته لم يرد بذلك أنه دعا أو عبد ذاتا مجردة عن
الصفات فإن وجود مثل هذه الذات في الأعيان ممتنع . وإنما أراد أنه دعا أو
عبد الله الحيّ العليم القدير السميع البصير الموصوف بالعلم والقدرة وسائر
صفات السكّال

على أنكم تثبتون أسماءه تعالى فتطلقون عليه حياً وعلماً وقديراً ويمتنع
وجود حتى عليم قدير لا حياة له ولا علم ولا قدرة . فاثبات الأسماء دون
الصفات منسطة

وأما قولكم إن النصارى كفروا بإثبات قدماء ثلاثة فخطأ بل كان
مناط كفرهم هو إثبات آلهة ثلاثة بدليل قوله تعالى (لقد كفر الذين قالوا
إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد) ولم يقل وما من قديم إلا قديم
واحد .

فدلت الآية على أنهم كانوا يعتقدون أن الآلهة ثلاثة وأن هذا هو الذى
كفروا به (١)

ولما كان الفلاسفة والمعتزلة جميعاً يرون أن إثبات الصفات محل بالتوحيد
بناء على فهمهم لمعنى الواحد والآخر فقد ناقشهم ابن تيمية بأنه لا يوجد في

لغة العرب ولا في عامة اللغات أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً
واحداً في النبي والاثبات بل الممتلئ بالتواتر عن العرب تسمية الموصوف
بالصفات واحداً واحداً ووحيداً ونحو ذلك .

ويستشهد ابن تيمية لذلك بقول الامام أحمد في رده على الجهمية
« قالت الجهمية لما وصفنا الله بهذه الصفات إن زعمتم أن الله ونوره والله
وقدرته والله وعظمته فقد قلتم يقول النصاري حين زعمتم أن الله لم يزل
ونوره ولم يزل وقدرته

قلنا لا نقول أن الله لم يزل وقدرته ولم يزل ونوره ولكن نقول لم يزل
الله بقدرته ونوره لا متى قدر ولا كيف قدر

فقالوا لا تكونون موحدين أبداً حتى تقولوا كان الله ولا شيء فقلنا
نحن نقول قد كان الله ولا شيء ولكن إذا قلنا لم يزل الله بصفاته كلها أليس
إنما نصف إلهاً واحداً بجميع صفاته

وضر بنا لهم في ذلك مثلاً فقلنا لهم أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها
جذع وكرب وليف وصف وخوص وجمار واسمها امم واحد وسميت
نخلة بجميع صفاتها فكذلك الله وله المثل الأعلى بجميع صفاته إله واحد ،
إلى أن يقول

« وقد سمي الله رجلاً كافراً اسمه الوليد ابن المفيرة المخزومي فقال (فوني
ومن خلقت وحيداً)

وقد كان هذا الذي سماه وحيداً له عينان وأذنان ولسان وشفقتان ويدان
ورجلان وجوارح كثيرة فقد سماه الله بجميع صفاته وحيداً

فكذلك الله وله المثل الأعلى هو بجميع صفاته إله واحد (١)
وأما الجهمية أتباع جهم ابن صفوان (٢) فكانوا يقولون أن الله تعالى
لا يوصف بشيء مما يوصف به العباد فلا يجوز أن يقال في حقه إنه حي أو عالم
أو صمد أو موجود أو نحو ذلك لأن هذه صفات تطلق على المصمد
ولأنما يقال له قادر وموجد ومخالق ونحوه لأن هذه الصفات عندم لا
يوصف بها العباد إذ أنهم كانوا جبرية يريدون أن العبد لا قدرة له ولا اختيار (٣)
ويظهر من حكاية ابن تيمية لهذا المذهب ومناقشته أن أصحابه لم يكونوا
على رأى واحد في النفي بل إن منهم من نفي الصفات والأسماء صراحة .
ومنهم من نفاهما ونفي نقائضها أيضاً ومنهم من توقف في ذلك
يقول ابن تيمية في منهاج السنة

« ولما كن نقاة الصفات يسمون كل من أثبت شيئاً من الصفات مشبهاً
بل المعطلة المحضة الباطنية نقاة الأسماء يسمون من سمي الله بأسمائه الحسنى
مشبهاً فيقولون إذا قلنا حي عليم فقد شبهناه بغيره من الأحياء العالمين وكذلك
هو شميع بصير فقد شبهناه بالإنسان السميع البصير ، وإذا قلنا أنه موجود
فقد شبهناه بسائر الموجودات لا شتراكها في مسمى الوجود
فقليل لهُؤلاء فيقولوا ليس بوجود ولا حي فقدالوا أو من قال منهم إذا
قلنا ذلك فقد شبهناه بالمعدوم

١ (١) توجد هذه العبارة في كتاب مخطوط بدار الكتب العربية بعنوان (رد الامام أحمد على طائفة الجهمية والمعتزلة) كلام رقم ١٩٩٥

(٢) ظهر الجهم بخراسان في أواخر الدولة الاموية ويقال ان اصله من ترمذ وقتل في بعض الحروب
صفحة ١٢٨ وكان يقول بالجهل وخلق القرآن ونفي العلم بالتجددات ونفي الخلود (حاشية التبصير ص ٦٣)

(٣) التبصير في الدين ص ٦٨

وأيضهم قال ليس بوجود ولا معدوم وحى ولا ميت
 قليل لهم فقد شبهتهم بالممتنع بل جملة موه نفسه ممتنعاً . فانه كما يمتنع
 اجتماع النقيضين يمتنع ارتفاع النقيضين
 فن قال أنه موجود ومعدوم فقد جمع بين النقيضين ومن قال ليس
 بوجود ولا معدوم رفع النقيضين وكلاهما ممتنع فكيف يكون واجب
 الوجود ممتنع الوجود

والذين قالوا لا نقول هذا ولا هذا قيل لهم عدم علمكم وقولكم لا يطل
 الحقائق في أنفسها بل هذا نوع من المنسطة ،
 إلى أن يقول

ولهذا كان جهنم أمام هؤلاء وأمشاله يقولون إن الله ليس بشئ وروى
 عنه أنه قال لا يسمى باسم يسمى به الخلق فلا يسميه إلا بالخالق القادر لأنه
 كان جبرياً يرى أن العبد لا قدرة له وربما قالوا ليس بشئ كالأشياء (١) ،
 وإذا كان ابن تيمية قد ناقش هذه المذاهب الثلاثة السابقة وأفاض في
 أبطالها فان شرها في نظره هم الجهمية لأنهم غلوا فنفوا الأسماء والصفات
 بخلاف المعتزلة مثلاً فانهم وإن نفوا الصفات فانهم أثبتوا الأسماء والأحكام
 ولهذا كان الجهمية في نظره كفاراً وخارجين عن الثنتين والسبعين فرقة
 التي افرقت إليها الأمة .

بل ويزوي ابن تيمية عبد الله بن المبارك وغيره من السلف أنه كان يقول
 (لنا لنحكي كلام اليهود والنصارى ولا نستطيع أن نحكي كلام الجهمية) (٢)

(١) منهاج ج ١ ص ٢٤٩ و ٢٥٢

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ص ١١١ و ١٤٤ رسالة الفرقان

واعطى الجهمية عند ابن تيمية قد يسكون علماً على هذه الفرقة الخاصة التي
تنسب إلى جهم وتارة يتوسع في استعماله فيجعله شاملاً لجميع فرق النفاة :
فقال الأول قوله في رسالة الفرقان :

«وأما أرائك كنفاة الصفات من الجهمية ومن وافقهم من المعتزلة وغيرهم
وكالفلاسفة فيجملون ما انتدعوه برأيهم هو المحكم الذي يجب اتباعه (١) »
نذكر الفرق الثلاث هنا متمايزة متمايزة .

ومثال الثاني قوله في منهاج السنة عند كلامه عن مناظرة أحمد بن حنبل في
مسألة خلق القرآن .

«ولم تكن المناظرة مع المعتزلة وحدهم بل كانت مع جنس الجهمية من
المعتزلة والنجارية والضرارية وأنواع المرجئة فكل معتزل جهمي وليس كل
جهمي معتزلياً لكن جهماً أشد تعظيلاً لأنه ينفي الأسماء والصفات ، والمعتزلة
تنفي الصفات (٢) » .

فجعل اسم الجهمية متناولاً لجميع أصحاب هذه المقالات :
والكنى لما لا شك فيه أن ابن تيمية إنما كفر الجهمية الذين هم أصحاب
جهم وحدهم لا جنس الجهمية الشامل للمعتزلة وغيرهم بدليل قوله في منهاج :
«وانما نازع في ذلك (ثبوت الصفات) الجهمية وهم عند سلف الأمة
وأئمتها وجماعتها من أبعد الناس عن الإيمان بالله ورسوله ووافقهم المعتزلة
ونحوهم ممن هم مشهورون بالابتداع (٣) » .

(١) المصدر نفسه والصفحة نفسها

(٢) منهاج ج ١ ص ٢٥٦

(٣) منهاج ج ١ ص ٧٢

بقي الكلام على مثبتة الصفات والمشهور منهم فرقتان :

١ - الأشاعرة ٢ - الكرامية

(١) - أما الأشاعرة فمفهورهم يثبتون لله عز وجل صفات سبع يسمونها صفات المعاني وهي العلم والقدرة والارادة والحياة والسمع والبصر والكلام ويثبتون لها أحكاماً أربعة :

١ - أن هذه الصفات ليست هي الذات بل زائدة عليها فصانع العالم عندهم عالم بعلم وحي بحياة وقادر بقدرة وهكذا .

٢ - أن هذه الصفات كلها قائمة بذاته تعالى لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته لأن الدليل دل على أنه متصف بها ولا معنى لاتصافه بها الا قيامها بذاته حتى لو قلنا أنه عالم كان هو بعينه مفهوم قولنا قام بذاته علم ولو قلنا أنه مرید كان هو مفهوم قولنا قامت به إرادة وهكذا .

فلا تكون الصفة صفة لشيء إلا إذا قامت به لا بغيره .

٣ - أن هذه الصفات كلها قديمة لأنها إن كانت حادثة كان القديم إما محلاً للحادث وهو محال أو متصفاً بصفة لا تقوم به وذلك أظهر في الاستحالة

٤ - أن الاسامي المشتقة لله تعالى من هذه الصفات السبع صادقة عليه أزلاً وأبدأ . فمر في القدم كان حياً قادراً عالماً سميعاً بصيراً متكلماً (١)

وابن تيمية يوافق الأشاعرة في قولهم بأن هذه الصفات قائمة بالذات . ولا يمكنه ينكر عاينهم قو لهم بقدمها ولزومها للذات أزلاً وأبدأ .

فان هذا وإن سلم في صفة الحياة مثلاً فلا يمكن تسليمه في مثل العلم والارادة المتعلقين بالمتجددات والكلام الذي هو حروف وأصوات مسموعة

ومنزلة على الأنبياء : وكذلك في مثل السمع والبصر المتعلقة بالمسموعات
والمبصرات

أما العلم بالحوادث فلا بد من القول بتجده تبعاً لتعدد تلك الحوادث
فإن الله سبحانه إذا كان قد علم في الأزل أن زيدا سيوجد في يوم كذا
ثم وجد زيد، فإن بقي هذا العلم على حاله كان جهلاً لا علماً، وإن علم بعد الوجود
أنه وجد فقد تغير العلم الأول لا محالة

وكذلك الإرادة لا يعقل إرادة واحدة قديمة قد تعلق في الأزل بإيجاد
العالم فيما لا يزال فإن هذا قول يتأخر المراد عن الإرادة التامة من غير عائق
فإنه مهما تمت القدرة والإرادة وانفصلت العوائق عنها وجب حصول
المراد لا محالة

وإذا فلا مناص من أحد أمرين إما القول بقديم المراد على فرض قدم
الإرادة الموجبة له وإما القول بإرادات حادثة في ذاته تعالى متعددة بتعدد
المرادات .

والكلام أيضاً كيف يكون قديماً أو لازماً للذات مع أن فيه أخباراً عما مضى
فكيف قال الله في الأزل (إنا أرسلنا نوحاً إلى قومه) ولم يكن خلق
نوحاً بعد : وكيف قال في الأزل لموسى (اخلع نعليك) ولم يخلق بعد موسى
وكيف أمر ونهى من غير مأمور ولا منهي

ومن الحق أن نقول إن هذه الإشكالات التي أوردها ابن تيمية على
مذهب الأشاعرة قديمة وقد استشكلها كبار الأشاعرة أنفسهم حتى أن الغزالي
أوردها في كتاب الاقتصاد (١) وأجاب عنها بأن هذه الصفات وإن كانت

قديعة فلما تعلقت بها حادثة

فالبارى تعالى فى الازل علم بوجود العالم فى وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة متضمنة لها فى الازل العلم بأن العالم يكون بمسدد . وعند الوجود العلم بأنه كائن . وبعدمه العلم بأنه كان

وهذه الاحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى بملاك الصفة وهى لم تتغير وإنما المتغير أحوال العالم

وعلى قياس ذلك يقال فى سائر الصفات (١)

وتحقيق هذا أن الاشاعرة يجعلون الصفات ثلاثة أقسام :

١ - حقيقية محضة كالسواد والبياض والوجود والحياة

٢ - حقيقية ذات إضافة كالعلم والقدرة

٣ - إضافية محضة كالمعية والقبلية والصفات السلبية

فالقسم الأول لا يجوز عندهم بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير فيه مطلقاً والقسم الثالث يجوز مطلقاً والقسم الثانى لا يجوز التغير فيه ذاته : وليكن يجوز فى متعلقه (٢)

والخلاصة أن ابن تيمية يرى أن الاشاعرة وإن أصابوا فى إثبات تلك الصفات فقد غلطوا فى قولهم إنها قديمة أزلية لازمة للذات أزلاً وأبداً ليس شئ منها متعلقاً بمشيئته تعالى واختياره .

يقول ابن تيمية فى رسالة الفرقان ما ملأه خصه :

« وابن كلاب ومن تبعه كالاشعرى وأبى العباس القلانسى ومن تبعهم

(١) المصدر نفسه ص ٦٩

(٢) نرجح الموانف ٨ ص ٢٨

أثبتوا الصفات لكن لم يثبتوا الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته
ومثل كونه فعله الاختياري يقوم بذاته ومثل كونه يحب ويرضى عن المؤمنين
بعد إيمانهم وينضب ويغضب الكافرين بعد كفرهم

ومثل كونه يرى أفعال العباد بعد أن يعملوها كما قال تعالى (وقل اعملوا
فسيرى الله عملكم ورسوله والمؤمنون) فأثبت رؤية مستقبلية

ومثل كونه نادى موسى حين أتى بشدهام قام بذاته ولم يفاده قبل ذلك
والقرآن والاحاديث وأقوال السلف والأئمة كلها تخالف هذا وتبين أنه
ناداه حين جاء وأنه يتكلم بمشيئته في وقت بكلام معين كما قال تعالى (ولقد
خلقناكم ثم صورناكم ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم) وأنه إذا خلق المخلوقات
رآها وسمع أصوات عباد الله وكان ذلك بمشيئته وقدرته اذ كان خلقه لهم
بمشيئته وقدرته وبذلك صاروا يرون ويسمع كلامهم (١) .

ب - وأما السكرامية (٢) فكانوا من الغالين في الآثات حتى كان زعيمهم
محمد بن كرام يقول إن الله تعالى جسم وأنه عمام للعرش والعرش مكان له
وجوزوا قيام الحادث بذاته تعالى وقالوا تحدث في ذاته أقواله وأفعاله
وإدراكه للسموعات والمبصرات وسموا ذلك تسمياً وتبصراً وزعموا أن
هذه أعراض تقوم بذاته ويسمونها الخلق والقدرة عندهم تتعلق بهذه الحوادث
والمخلوق يقع تحت الخلق لا تتعلق به القدرة

وقالوا إن كل اسم يشتق له من أفعاله كان ثابتاً له في الازل مثل الخالق
والرازق والمنعم فهو عندهم كان خالقاً قبل أن خلق ورازقاً قبل أن رزق

(١) مجموعة الرسائل العظمى ج ١ ص ١٠٢ وما بعدها

(٢) هم اتباع محمد بن كرام من الجسمة وكان له أتباع كثيرون في خراسان والمطابقين
ومجستان توفي سنة ٢٥٥ هـ (حاشية التبصير ص ٦٥)

ومنها قبل أن أقسم

وفرقوا بين القول والكلام فقالوا إن كلامه تعالى قديم وليس بمسموع ومعناه القدرة على التكليم والتكليم . وأما قوله لحادث وهو حروف وأصوات مسموعة (١) إلى غير ذلك مما ذهبوا إليه في باب الصفات

وهنا نجد ابن تيمية يمس مذهب الكرامية مساً رفيقاً ولا يشتد في نقده كما فعل مع الطوائف السابقة وذلك لموافقته لهم في كثير من أصول مذهبه فقد جوزوا كما أسلفنا قيام الحوادث بذاته تعالى بل ربما كانوا أول من أحدث هذه المقالة في الإسلام وأثبتوا أنه تعالى يوصف بالصفات الاختيارية فهو يتكلم بمشيئته وهو يريد بإرادات خادثة في ذاته ويسمع ويبصر كذلك بسمع وبصر حادثين في ذاته

ونقطة الفرق بينهم وبين ابن تيمية أنهم منعوا قيام حوادث لا أول لها بذاته وجعلوا لما يحدث بذاته ابتداء كما أن ما يحدث في ذاته عندهم ليس قابلاً للزوال

أما ابن تيمية فكان يقول بقيام حوادث لا أول لها بذاته تعالى كما سيحجى في بحث مذهبه إن شاء الله . وهي عنده تحدث ثم تزول

وقد أشار ابن تيمية إلى هذه الفروق بقوله في رسالة الفرقان :

« ومحمد بن كرام فكان بعد ابن كلاب في عصر مسلم بن الحجاج أثبت أنه يوصف بالصفات الاختيارية ويتكلم بمشيئته وقدرته ولكن عنده يتمتع أنه كان في الأزل متكلماً بمشيئته وقدرته لا متناع حوادث لا أول لها فلم يقل بقول السلف إنه لم يزل متكلماً إذا شاء .

وقال هو واصحابه في المشهور عنه ان الحوادث التي تقوم به لا يخلو منها ولا نزول عنه لانه لو قامت به الحوادث ثم زالت عنه كان قابلاً لحصولها وزوالها واذا كان قابلاً كذلك لم يخل منها وما لم يخل من الحوادث فهو حادث (١)

الفصل الرابع

مذهب ابن تيمية في الصفات

الآن وقد بينا وجهة نظر المذاهب المختلفة في الصفات ومناقشة ابن تيمية لكل منها فلنأخذ في بيان مذهب هو في ذلك على وجه الاجمال ولنبدأ بذكر القواعد العامة التي أسس مذهبها وهي ترجع غالباً الى ثلاث قواعد

١ - الأولى ان كل ما أثبتته الله لنفسه أو أثبتته له رسوله من صفات يجب إثباته وما صرح الله أو رسوله بنفيه عنه تعالى يجب نفيه . وما لم يصرح الشرع لا بنفيه ولا بإثباته يجب استفسار قائله ، فان أراد به معنى صحيحاً موافقاً لما أثبتته الشرع قبل وإلا وجب رده

ويوضح تلك القاعدة قول ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص :
« وذلك أن ننظر فما وجدنا الرب قد أثبتته لنفسه في كتابه أثبتناه وما وجدناه قد نفاه عن نفسه نفيناه وكل لفظ وجد في الكتاب والسنة

بالاثبات أثبت ذلك اللفظ وكل لفظ وجد منفيًا نفى ذلك اللفظ
وأما الألفاظ التي لا توجد في الكتاب والسنة بل ولا في كلام الصحابة
والتابعين لهم باحسان ومائز أئمة المسلمين لا إثباتها ولا نفيها وقد تنازع فيها
الناس ، فهذه الألفاظ لا تثبت ولا تنفي إلا بعد الاستفسار عن معانيها ، فإن
وجدت معانيها بما أثبتته الرب لنفسه أثبتت وإن وجدت مما نفاه الرب عن
نفسه نفيت

وإن وجدنا اللفظ أثبت به حق وباطل ، أو نفى به حق وباطل ، أو كان
مجملاً يراد به حق وباطل ، وصاحبه أراد به بعضها ، وإيكن عند الإطلاق
يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد ، فهذه الألفاظ لا يطلق إثباتها
ولا نفيها (١) .

وكذلك قوله في منهاج السنة :

« فالواجب أن ينظر في هذا الباب فما أثبتته الله ورسوله أثبتناه وما نفاه
الله ورسوله نفينا » والألفاظ التي ورد بها النص يقتصر بها في الإثبات والنفي
فثبت ما أثبتته النصوص من الألفاظ والمعاني ونفى ما نفته النصوص من
الألفاظ والمعاني .

وأما الألفاظ التي تنازع فيها من ابتدعها من المتأخرين مثل لفظ الجوهر
والمتحيز والجهة ونحو ذلك فلا تطلق نفيًا ولا إثباتًا حتى ينظر في مقصود
قائلها ، فإن كان قد أراد بالنفي والإثبات معنى صحيحاً موافقاً لما أخبر به الرسول
صوّب المعنى الذي قصده بلفظه ، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بالألفاظ النصوص
لا يبدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة الجملة إلا عند الحاجة مع قرائن تبين المراد بها

والحاجة مثل أن يكون الخطاب مع من لا يتم المقصود معه إن لم يخاطب بها ، وأما إن أريد بها معنى باطل نفي ذلك المعنى ، وإن جمع فيها بين حق وباطل أثبت الحق وأبطل الباطل .

وإذا اتفق شخصان على معنى وتنازعا هل يدل ذلك اللفظ عليه أم لا ، عبر عنه بعبارة يتفقان على المراد بها وكان أقربهما إلى الصواب من وافق اللغة المعروفة (١) .

٢ - أما القاعدة الثانية فمضمونها نفي مماثلة الله عز وجل لشيء من خلقه في ذاته وصفاته وأفعاله . فهو سبحانه لا يماثل شيئاً ولا يماثل شيء ، وكل ما ثبت له من صفات الكمال فهو مختص به لا يشركه فيه غيره .

وإذا كان هناك من الأسماء ما يطلق على صفات الله كما يطلق على صفات خلقه فإن هذا ليس إلا محض اشتراك في الاسم لا يقتضي مماثلة صفاته لصفاتهم أصلاً .

فتسميته تعالى قادراً وتسمية العبد قادراً لا توجب مماثلة قدرة الله لقدرة العبد وكذا تسميته عالماً ومريداً وحياً وسميماً وبصيراً وممكلاً مع تسمية عباده بهذه الأسماء لا يستلزم أن عليهم كماله ولا إراداتهم كأرادته ولا حياتهم كحياته الخ . . .

وبيان هذا أن ما يوصف الله به ويوصف به العباد يوصف الله به على ما يليق به ويوصف به العباد على ما يليق بهم من ذلك

فللمصفة ثلاثة اعتبارات ، تارة تعتبر مضافة إلى الرب ، وتارة تعتبر مضافة

إلى العبد وتارة تعتبر مطلقة لا تختص بالرب ولا بالعبد

فإذا قلنا مثلاً حياة الله وعلم الله وقدره الله ونحو ذلك فهذا كله غير مخلوق ولا يماثل صفات المخلوقين

وإذا قلنا علم العبد وقدره العبد الخ . . . فهذا كله مخلوق ولا يماثل صفات الرب .

أما إذا قلنا العلم والقدر والكلام فهذا مجهل مطلق لا يقال عليه كله أنه مخلوق ولا أنه غير مخلوق بل ما انصف به الرب من ذلك فهو غير مخلوق وما انصف به العبد من ذلك فهو مخلوق

فالصفة تتبع الموصوف فإن كان الموصوف هو الخالق فصفاته غير مخلوقة وإن كان الموصوف هو العبد فصفاته مخلوقة (١)

ويستدل ابن تيمية لنفي المماثلة من السمع بمثل قوله تعالى (ليس كمثله شيء) وقوله (هل تعلم له سمياً) وقوله (قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد)

ومن العقل بأن المتماثلين يحوز على أحدهما ما يحوز على الآخر ويجب له ما يجب له ويمتنع عليه ما يمتنع عليه

فلو قدر أنه مائل غيره في شيء من الأشياء للزم اشتراكها فيما يجب ويجوز ويمتنع على ذلك الغير

ومعلوم أن كل منسواه ممكن قابل للأعدم . بل معدوم مفتقر إلى فاعل ومصنع مربوب محدث

فلو مائل غيره في شيء من الأشياء للزم أن يكون هو الشيء الذي مائله فيه ممكناً قابلاً للأعدم بل معدوماً مفتقراً إلى فاعل منوعاً مربوباً محدثاً (٢)

٣ - القاعدة الثالثة أن الكمال ثابت لله تعالى بل الثابت له أقصى ما يمكن من الأكليزية بحيث لا يكون وجوده كال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى يستحقه بنفسه المقدسة ويتنزه عن الاتصاف بصفته فهو سبحانه موصوف بصفات الكمال التي لا غاية فوقها يرى عن سمات النقص والاحتياج

وكل كمال ثبت للمخلوق وأمكن أن يتصف به الخالق كان الخالق أولى به وكل نقص تنزه عنه المخلوق فالخالق أولى بتنزيهه عنه وقد قدمنا أن ابن تيمية قد هوّل على هذه القاعدة تعويلاً كبيراً ويرى أنها كانت ولا تزال معتمدة العقلاء في إثبات الله عز وجل وصفاته ويستدل ابن تيمية لثبوت الكمال له سبحانه بوجوه كثيرة منها نقلية وأخرى عقلية .

فمن النقل مثل قوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون) فقد بين في هذه الآية أن الخلق صفة كمال وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق وأن من سوى هذا بذلك فقد ظلم ومثل قوله حكاية عن إبراهيم (يا أبت لم تعبد ما لا يسمع ولا يبصر ولا يفنى عنك شيئاً)

فدل على أن السميع البصير الفنى أكمل من لا يكون بتلك الصفات وأن المعبود يجب أن يكون كذلك (١)

وأما الحجج العقلية فيعتمد فيها ابن تيمية على قياس الأولى فيقول

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٦

قد ثبت أن الله قديم بنفسه واجب الوجود بنفسه يقوم بنفسه خالق
بنفسه إلى غير ذلك من خصائصه

فهذا الواجب القديم الخالق إما أن يكون ثبوت الكمال الذي لا نقص
فيه والذي هو ممكن الوجود ممكناً له وإما أن لا يكون

والثاني باطل لأن هذا الكمال ممكن للموجود المحدث الفقير الممکن فلا
يمكن للأوجب القديم بطريق الأولى والأخرى . فان كلاهما موجود
والكلام في الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه

فاذا كان الكمال الممكن الوجود ممكناً للمفضل فلا يمكن للفاضل
بطريق الأولى

لأن ما كان ممكناً لما وجوده ناقص فلا يمكن لما وجوده أكمل منه
بطريق الأولى ولا سيما وذلك أفضل من كل وجه فيمتنع اختصاص المفضل
من كل وجه بكمال لا يثبت للأفضل من كل وجه بل ما قد ثبت من ذلك
للمفضل فالفاضل أحق به

ولأن ذلك الكمال استماده المخلوق من الخالق والذي جعل غيره كاملاً
هو أحق بالكمال منه . فالذي جعل غيره قادراً أولى بالقدرة والذي علم
غيره أولى بالعلم والذي أحيى غيره أولى بالحياة . . وهكذا

وإذا ثبت إمكان ذلك له فما جاز له من ذلك الكمال الممكن الوجود فانه
واجب له لا يتوقف على غيره . فانه لو توقف على غيره لم يكن موجوداً له
إلا بذلك الغير . فذلك الغير أن كان مخلوقاً له لزم الدور المحال

فان ما في ذلك الغير من الأمور الوجودية فهي منه
فلم يتوقف في شيء من كالاته على ذلك الغير المخلوق له لزم أن يكون

كل منهما فاعلا الآخر وهذا هو المورد القبل الممتنع . فان الشئ إذا امتنع
 أن يكون فاعلا لنفسه في باب أولي يمتنع أن يكون فاعلا لفاعله
 وأن قيل ذلك الغير ليس محذورا بل واجبا آخر قديما بنفسه فيقال إن
 كان أحد هذين هو المعطى دون العكس فهو الرب والآخر عبده . وإن قيل
 بل كل منهما يعطى الآخر السكال لزم المورد في التأثير وهو باطل
 فان أحدهما لا يكون كاملا حتى يجهله الآخر كاملا والآخر لا يجهله
 كاملا حتى يكون في نفسه كاملا لأن جاعل الكامل كاملا أحق بالسكال . ولا
 يكون الآخر كاملا حتى يجهله الأول كاملا فلا يكون واحدا منهما كاملا
 بالضرورة .

وان قيل كل واحد له آخر يكمله إلى غير نهاية لزم التسلسل في المؤثرات
 وهو باطل بالضرورة واتفاق المقلد (١)

ومخلاصة هذا الدليل أن السكال الذي يكون كالا للموجود إما أن
 يكون واجبا له تعالى أو محتما عليه أو جائزا
 فان كان واجبا فهو المطلوب

وان كان محتما لزم أن يكون السكال الذي للموجود ممكنا للممكن
 محتما على الواجب فيكون الممكن أكل من الواجب
 وإن كان جائزا أن يحصل وأن لا يحصل لم يكن حاصلا إلا بسبب آخر
 فيكون واجب الوجود مفتقرا في كماله إلى غيره (٢)
 فتبين أن السكال لازم لواجب الوجود واجب له يمتنع سلبه عنه

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٢ - ٤٦

(٢) منهاج السنة ج ١ ص ١٩٤

ويبقى أن يعلم أن الكمال في نظر ابن تيمية لا يكون إلا أمراً وجودياً
أما الأمور السلبية أو العدمية فلا تكون كمالاً إلا إذا تضمنت أمراً
وجودياً إذ العدم المحض ليس بشيء فضلاً عن أن يكون كمالاً
ومن هنا نرى ابن تيمية يتخرج من صفات السلوب ولا يتوسع فيها كما
توسع الفلاسفة والمعتزلة بل والأشاعرة أيضاً ويرى أنها لا تكون صفات
إلا للمعدوم والممتنع

فما تذهب إليه هذه الفرق من أنه تعالى ليس داخل العالم ولا خارج العالم
ولا كم له ولا كيف ولا أين ولا يجوز عليه الاتصال والانفصال والقرب
والبعد ولا هو في جهة ولا في مكان وليس بنهى حد ولا نهاية ولا شكل له
ولا مقدار ولا صورة ولا يشار إليه ولا يصعد إليه شيء ولا ينزل من عنده
شيء ولا يقبل الحركة والسكون والمجيء والإتيان والنزول والصعود إلى غير
ذلك مما نفوه عنه سبحانه من الأعراض المحدثّة هو في نظر ابن تيمية يفتى
إلى نفي الواجب نفسه وجعله أمراً تقديرياً صرفاً لا وجود له إلا في الأذهان
يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان :

« وليكن وصفه بصفات الممتنع فقالوا لا داخل العالم ولا خارجه ولا
هو صفة ولا موصوف ولا يشار إليه ونحو ذلك من الصفات السلبية التي
تتنازّل عنه وكان هذا ما تنفر منه العقول والفطر ويعرف أن هذا صفة
المعدوم الممتنع لا صفة الموجود (١) »

هذه هي القواعد الثلاث التي أسس عليها ابن تيمية مذهبه في الصفات
وهو يذكرها مجمعة في كثير من المناسبات

وذلك مثل قوله في منهاج السنة :

« فإن خصائص الرب تعالى لا يوصف بها شيء من المخلوقات ولا يماثله شيء من المخلوقات في شيء من صفاته .

ومذهب سلف الأمة وأئمتها أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل يثبتون لله ما أثبتته من الصفات وينفون عنه مشابهة المخلوقات

يثبتون له صفات الكمال وينفون ضرر و الأمثال يزهدونه عن النقائص والتعطيل وعن التشبيه والتثيل إثبات بلا تمثيل وتنزيه بلا تعطيل (ليس كمثل شيء) رد على الممثلة (وهو السميع البصير) رد على المعطلة

ومن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق فهو المشبه بالمعطال المذموم . وهكذا يرى ابن تيمية أنه بتأسيده تلك القواعد الحامة في الصفات قد سلك مسلكاً وسطاً بين المعطلة الذين يطأون كثيراً من صفات الله عز وجل ويتأولون ما ورد فيها من الآيات والأحاديث إعتقاداً منهم أن إثباتها يفضي إلى تمثيل الله بخلقه وبين الممثلة الذين يثبتون الصفات مع اعتقاد مماثلتها لصفات المخلوقين (١)

بقي علينا أن نذكر مذهب ابن تيمية اجمالاً في الصفات فهو يثبتها لله على أنها معان قائمة بذاته تعالى وإلا لم تكن صفاته بل تكون صفات من قامت هي به

ويقول أيضاً إنها زائدة على الذات بمعنى أنها زائدة على الذات التي بفرعها

تجرداً عن الصفات

وأما الذات الموصوفة بصفاتهما اللازمة لها فلا يقال إن هذه الصفات
زائدة عليها بل هي داخلة في مسمى أسمائها

فمن قال دعوت الله أو عبده لم يقصد أنه دعا أو عبد ذاتا مجردة عن
الصفات وإنما يقصد أنه دعا أو عبد الله بما له من نعوت الجلال وصفات
الكمال (١)

ويرى ابن تيمية أيضاً أن هذه الصفات قديمة إلا أن منها ما هو لازم
للذات أزلاً وأبداً كالحياة ، ومنها ما هو قديم الجنس ولكن يحدث في ذاته
تعالى أحاده وذلك مثل العلم والإرادة والكلام

فالإرادة مثلا قديمة الجنس ولكن هناك إرادات جزئية تحدث في ذاته
تعالى وعنها تصدر الإرادات الحادثة ولولا ذلك لم يحدث شيء لأن الإرادة
القديمة في نظره نسبتها إلى جميع الوجوه الممكنة نسبة واحدة . فلا تصلح
للتخصيص .

ولأنها لو صاحت للتخصيص لوجب وجود المراد معها في الأزل ضرورة
وجوب مقارنة المعلوم لعلته التامة .

وكذلك العلم منه قديم وهو انكشاف جميع الأشياء له في الأزل
لا يشذ عن علمه منها شيء

ولكن منه ما يحدث في ذاته بحوادث المعلومات وتجدها كما يشهد لذلك
قوله تعالى (وليعلم الله الذين آمنوا) وقوله (أم حسبكم أن تدخلوا الجنة
ولما يعلم الله الذين جاهدوا منكم ويعلم الصابرين)

ومثل ذلك يقال في السمع والبصر فانها وإن كانتا صفتين قديمتين
لمكن يحدث في ذاته تعالى إدراك للدرجات والمجموعات بعد وجودها كما
أنهما يتعلقان بشيئته واختياره فهو ينظر إلى بعض مخلوقاته بشيئته دون
بعضه ويسمع بعض الأصوات بشيئته دون بعض (١)

هذا ويطول بنا القول لو أخذنا في تفصيل مذهب ابن تيمية في كل
واحدة من هذه الصفات

وإذن فلتكتف ببحث مذهبه في أهم هذه الصفات وأبعدها أثراً وهي
صفة الكلام والصفات الخبرية .



الفصل الخامس

صفة الكلام

وليس عجيباً أن يولي ابن تيمية صفة الكلام عناية خاصة ويبحثها في إفاضة وتحليل قلما يوجدها في غيرها حتى إنه ألف فيها كتاباً خاصاً بعنوان (مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الحكيم) وذلك لأنها متعملة بمسألة خلق القرآن التي وقعت بسببها المحنة على أهل السنة في أيام المأمون ومن بعده من خلفاء العباسيين حتى ضرب أحمد بن حنبل وطيف به مما جعل الناس يفتازعون في هذه المسألة نزاعاً كبيراً وينقسمون طوائف مختلفة وليكن الطوائف الكبار في نظر ابن تيمية نحو ست فرق :

١ - فأبجدها عن الإسلام في نظر ابن تيمية هم الفلاسفة الذين يرون أن الكلام هو ما يفيض على النفوس إما من العقل الفعال أو من غيره ويزعمون أن الله إنما كلم موسى من سماء عقله أي بكلام حدث في نفسه لم يسمعه من خارج (١)

يقول ابن سينا في الرسالة العرشية :

« فوصفه بكونه متكاملاً لا يرجع إلى ترديد العبارات ولا إلى أحاديث النفس والفكرة المتخيلة المختلفة التي العبارات دلالات عليها بل فيضان العلوم منه على لوح قلب النبي ﷺ بواسطة القلم النقاش الذي يعبر عنه بالعقل الفعال والملك المقرب هو كلامه

قال كلام عبارة عن العلوم الخاصة للنبي ﷺ والعلم لا تعدد فيه ولا كثرة (وما أسرنا إلا واحدة كلح بالبصر) بل التعدد إما أن يقع في حديث النفس أو الخيال والحس

فالنبي ﷺ يتلقى علم الغيب من الحق بواسطة الملك، وقوة التخيل تتلقى تلك وتتصورها بصورة الحروف والأشكال المختلفة وتجد لوح النفس فارغاً فتنتقش تلك العبارات والصور فيه فيسمع منها كلاماً منظوماً ويرى شخصاً بشراً فذلك هو الوحي لأنه إلقاء الشيء إلى النبي بلا زمان فيتصور في نفسه الصافية صورة الملقى والملقى كما يتصور في المرآة المجلوة صورة المقابل فتارة يعبر عن ذلك المنتقش بعبارة السبرية وتارة بعبارة العرب فالمصدر واحد والمظهر متعدد فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتهم وكلما عبر عنه بعبارة واقتربت بنفس الصور فذلك هو آيات الكتاب وكلما عبر عنه بعبارة نفسية فذلك هو أخبار النبوة (١)،

ويسكر ابن تيمية على هؤلاء الفلاسفة إرجاعهم أمر الوحي والنبوة إلى قوة التخيل وقولهم إن الرسول يرى صوراً ويسمع أصواتاً من داخل نفسه لا من الخارج ويرى أن هذا مناقض للنصوص الصريحة من الكتاب والسنة التي تدل على أن الرسول كان يوحى إليه إما بتكليم الله عز وجل مشافهة وإما بواسطة ملك من الملائكة منفصل منه وليس خيالياً في نفسه كما قال تعالى (وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحي بإذنه ما يشاء) فدعوى أن الوحي إنما هو تمثيل الحقائق الإلهية في

نفس النبي كلاماً وصوراً دعوى باطلة (١)

٢ - وأما الفرقة الثانية فهم المعتزلة والجهمية ، زعموا أن معنى كونه تعالى متكلاماً أنه خالق للكلام في غيره وليس الكلام صفة قائمة به (٢) . وقول هؤلاء أيضاً في نظر ابن تيمية مخالف للكتاب والسنة وإجماع السلف فضلاً عن مخالفتهم للغة . فإنه ليس فيما أن من أوجد شيئاً في غيره كان مقصداً به فلا يقال لمن أوجد الحركة في جسم من الأجسام أنه هو المتحرك بتلك الحركة بل الجسم . فإذا كان كلامه تعالى غير قائم بذاته بل مخلوقاً له منفصلاً عنه امتنع أن يكون كلامه بل يكون كلام من قام هو به فإن ما قام به شيء من الصفات والأفعال يعود حكمه إليه لا إلى غيره . فإذا خلق الله في محل علم أو قدرة أو كلاماً مثلاً كان ذلك صفة للمحل الذي خلق فيه فيكون هو العالم القادر المتكلم به ولم تكن تلك صفات الله بل مخلوقات له

ولو جاز أن يتصف الله بمخلوقاته المنفصلة عنه إمكان إذا أنطق الجوامد كما قال تعالى (يا جبال أوبي معه والطير) وكما قال (يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون) وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا أنطقنا الله الذي أنطق كل شيء) أن يكون متكلاماً بما تنطق هي به

وأيضاً فإذا كان الدليل قد قام على أن الله تعالى خالق أفعال العباد وأقوالهم وهو المنطق لكل ناطق وجب أن يكون كل كلام في الوجود كلامه . وحينئذ فيكون قول فرعون (أنا ربكم الأعلى) كلام الله كما أن الكلام المخلوق في الشجرة (انى أنا الله لا إله إلا أنا) كلام الله

(١) النبوات ص ١٧٠

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ١٧

وأيضاً فالرسل حين مخاطبوا الناس بالوحي وأخبروهم أن الله قال ونادى وناجى ويقول لم يفهموهم أن هذه مخلوقات منفصلة عنه بل الذى أفهموهم إياه أن الله نفسه هو الذى تكلم والكلام قائم به لا بغيره ، ولهذا عاب الله من يعبد إلهاً لا يتكلم فقال (أفلا يرون أن لا يرجع اليهم قولا ولا يملك لهم ضرراً ولا نفعاً) وقال (ألم يروا أنه لا يكلمهم ولا يهديهم سبيلاً) ولا يحمد شيء بأنه متكلم وبذم بأنه غير متكلم إلا إذا كان الكلام قائماً به

وبالجملة لا يعرف فى لغة ولا عقل قائل متكلم إلا من يقوم به القول والكلام كما لا يعقل حى إلا من تقوم به الحياة ولا عالم إلا من يقوم به العلم ولا متحرك إلا من تقوم به الحركة فمن قال إن المتكلم هو الذى يكون كلامه منفصلاً عنه قال ما لا يعقل (١)

٣- وأما الفرقة الثالثة فهم السكلاوية (٢) والأشعرية ذهبوا إلى أن الله تعالى متكلم بكلام قائم بذاته أزلاً وأبداً لا يتعلق بمشيئته وقدرته وقالوا إن ذلك الكلام معنى واحد فى الأزل هو الأمر بكل مأمور والنهى عن كل محذور والخبر عن كل مخبر عنه ، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً وإن عبر عنه بالبرانية كان تورا ، وقالوا معنى القرآن والتوراة والانجيل واحد ، ومعنى آية الكرمى هو معنى آية الدين . والأمر والنهى والخبر صفات للكلام لا أنواع له . ومن محققهم من جعل المعنى يعود إلى الخبر والخبر يعود إلى العلم (٣)

(١) منهاج الصفة ج ١ ص ٢٢

(٢) السكلاوية هم أتباع عبد الله بن سميذ بن كلاب

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٢-٤٣

وقد اعترض ابن تيمية على هذا المذهب من وجوه كثيرة أهمها :

(١) - أن يقال لهم إن **حكون** الكلام معنى واحد هو الأمر والنهي والخبر غير مطلق فنحن إذا عرفنا النوراة والانجيل لم يكن معنى ذلك معنى القرآن . وكذلك معنى (قل هو الله أحد) ليس هو معنى (أثبت هذا أن لهب) ولا معنى آية الكرسي هو معنى آية الدين فإذا جوزتم أن تكون الحقائق المتنوعة شيئاً واحداً فجوزوا أن يكون العلم والقدرة والكلام والسمع والبصر صفة واحدة وهذا لم يقله أحد . فإن الناس في الصفات إما مثبت لها قائل بالعدد وإما ناف لها وأما القول بثبوتها واتحادها بخلاف الاجماع (١) والحق أن هذا الالتزام قوى ليس من السهل التخلص منه وقد اعترف بذلك محققو المتأخرين من الأشاعرة حتى قال الأمدى في أبحاث الأفكار مانصه :-

« والحق أن ما أورد من الاشكال على القول باتحاد الكلام وعود الاختلاف إلى المتعلقة والمتعلقات مشكل وعسى أن يكون عند غيري حله ولمسر جوابه ذهب بعض أصحابنا إلى القول بأن كلام الله تعالى القائم بذاته خمس صفات مختلفة » (٢)

(٢) - وأيضاً قاله تعالى يقول (إنا أوحينا إليك كما أوحينا إلى نوح) إلى قوله تعالى (وكلم الله موسى تكليماً) ففضل موسى بالتكليم على غيره ممن أوحى إليهم . وهذا يدل على أن الله يكلم عبده تكليماً زائداً على الوحي الذي هو قسم التكليم الخاص . وإذا كان الكلام معنى واحداً لم يكن هناك فرق

(١) المصدر نفسه ص ٩٢

(٢) أبحاث الأفكار ص ٣٢٤ م ٢

بين التكليم الذى خص به موسى والوحى العام الذى هو لأحادي العباد
(٣) - وأنتم تقولون إن الله كلم موسى بمعنى أنه خالق فيه إدراكاً ففهم به
ذلك المعنى النفسى إذ كان كلامه تعالى عندكم بغير حرف ولا صوت وحقيقة
يمكن أن يقال إما أن يكون موسى فهم ذلك المعنى كله أو بعضه ، فإن كان قد
فهمه كله فقد علم علم الله تعالى وأحاط بجميع أخباره وأوامره وهذا معلوم
الفساد ضرورة وإن كان قد سمع البعض فقد تعدد كلام الله وتبعض وهو
عندكم معنى واحد لا تعدد فيه ولا تبعض (١)

وهكذا يرى ابن تيمية في هذه المسألة يشهد في نقد السكلاوية والأشعرية
وإن كان يعتقد أن قائلهم أقرب إلى قول السلف من حيث أنهم يثبتون كلاماً
قائماً بذاته تعالى ، واسكنهم غلطوا في قولهم إن الله لا يتكلم بمشيئته واختياره
وكان سبب غلطهم في نظره تلك المقدمة التى تلقوها عن المعتزلة وهى أن ما لا
يخلو من الحوادث فهو حادث فنعوا قيام الحوادث والأمور الاختيارية
بذاته تعالى .

وهو يرى أن المعتزلة أقرب إلى الحق منهم من هذا الوجه حيث ذهبوا
إلى أن الله يتكلم بمشيئته واختياره وإن كانوا غلطوا في جعلهم كلامه تعالى
منفصلاً عنه .

والحاصل أن كلا من المعتزلة والأشاعرة عند ابن تيمية معصية طرف من
الحق فالأشاعرة في قولهم إن الكلام صفة ذات والمعتزلة في قولهم أنه صفة
فعل والحق إنه صفة ذات وفعل معاً (٢)

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٢ ص ٩٦

(٢) المصدر نفسه ص ٩٨

(٤) وأما الفرقة الرابعة ممن وافق ابن كلاب على أن الله لا يتكلم بمشيئته وقدرته فذهبوا إلى أن الكلام القديم هو حروف وأصوات لازمة لذاته تعالى أزلاً وأبداً لا يتكلم بها بمشيئته واختياره ولا يتكلم بها شيئاً بعد شيء ولا يفرقون بين جنس الحروف وأعيانها بل يحملون عيين الحروف قديمة أزلية .

وهذا الرأي أيضاً عند ابن تيمية مما يعلم فسادُه بالضرورة فإن الحروف المتعاقبة شيئاً بعد شيء يمتنع أن يكون كل منها قديماً أزلياً وإن صح أن يكون جنسها قديماً لا مكان وجرد كلمات لا نهاية لها وحروف متعاقبة لا نهاية لها واعتناع كون كل منها قديماً أزلياً فإن المسبوق بغيره لا يكون أزلياً (١) .

ويقول ابن تيمية بعد حكاية هذا الرأي :

« وهذا قول طائفة من أهل الكلام وأهل الحديث ذكره الأشعري في

المقالات عن طائفة وهو الذي يذكر عن السالمية ونحوهم (٢) اهـ »

ولكن المذكور في كتب العقائد نسبة هذا الرأي إلى الخنابلة قال في المواقف

« ثم قال الخنابلة كلامه حرف وصوت يقومان بذاته وأنه قديم وقصد

بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً الجليل والغلاف قديمان » (٣)

ولكن ابن تيمية ينكر في مناظراته في العقيدة الواسطية نسبة هذا الرأي

إلى أحمد بن حنبل وأصحابه حيث يقول :

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٤

(٢) منهاج ج ١ ص ٢٢١

(٣) شرح المواقف ج ٨ ص ٩٢

« ثم طلب المنازع الكلام في مسألة الحرف والصوت فقالت هذا الذي يحكي عن احمد وأصحابه ، أن صوت القارئ ومداد المصاحف قديم أزلي ككذب مفترى لم يقل ذلك أحمد ولا أحد من علماء المسلمين ،

ومهما يسكن فلا تعارض في نظرنا بين ما نفاه ابن قيمية عن الامام أحمد وأصحابه من القول بقديم أصوات القارئ ومداد الكتاتين ، وما نسبته صاحب المواقف وغيره إلى بعض الحنابلة من ذلك فإن الحنابلة لم يسكنوا على رأى واحد في هذه المسألة فيجوز أن بعضهم قد غلبا حتى قال جملة بقديم الجلال والغلاف وابن تيمية نفسه وهو حنبلي - يعترف بأن بعض الحنابلة لم يكونوا على مذنب السلف الذي كان عليه أحمد بن حنبل بل أسرفوا في الجور على ظواهر النصوص ، حتى أفضى بهم ذلك إلى التشبيه . أنظر اليه يقول في تفسير الاخلاص :

« وأنى حامد في الاحياء ذكر قول هؤلاء المتأولين من الفلاسفة ، وقال إنهم أسرفوا في التأويل وأسرف الحنابلة في الجور وذكر عن احمد بن حنبل كلاما لم يقله أحمد فإنه لم يسكن يعرف ما قاله أحمد ولا ما قاله غيره من السلف في هذا الباب ولا ما جاء به القرآن والحديث وقد سمع مضافا إلى الحنابلة ما يقوله طائفة منهم ومن غيرهم من المالكية والشافعية وغيرهم في الحرف والصوت وبعض الصفات مثل قولهم إن الأصوات المسموعة من القراء قديمة أزليه . وإن الحروف المتعاقبة أزلية ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ويخسئ منه العرش حتى يسبق بعض المخلوقات فوقه وبعضهم تحته الى غير ذلك من المنكرات فإنه ما من طائفة إلا وفي بعضهم من يقول أقوالا ظاهرها

الفساد ، وهي التي يحفظها من ينفر عنهم ويشنع بها عليهم (١) اهـ ،

(٥) - أما الفارقة الحاصلة فهم الكرامية الذين يقولون إن الله يتكلم بمشيئته وقدرته بالقرآن العربي وغيره ولكن لم يكن يمكنه أن يتكلم بمشيئته في الأزل لامتناع حوادث لا أول لها . فهو لا جملوا الله في الأزل غير قادر على الكلام بمشيئته ولا على الفعل ، ثم جملوا الفعل والكلام بمكنأ مقدوراً من غير تجديد شيء أوجب القدرة والامكان (٢)

هكذا يصور ابن تيمية مذهب الكرامية فيجعلهم قائلين بعبقر الباري عن الكلام في الأزل بمشيئته مع أن المشهور عنهم أنهم يفسرون الكلام بالقدرة على التكلم ويجعلونه قديماً :

قال سعد الدين التفتازاني في كتاب المقاصد :

« ولما رأيت الكرامية أن بعض الشر أهون من بعض وأن مخالفة الضرورة أشنع من مخالفة الدليل ذهبوا إلى أن المنتظم من الحروف المسموعة مع حدوده قائم بذات الله تعالى وأنه قول الله تعالى لا كلامه وإنما كلامه قدرته على التكلم وهو قديم وقوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بأن كل ماله ابتداء إن كان قائماً بالذات فهو حادث بالقدرة غير محث ، وإن كان مبايناً للذات فهو محث بقوله كن لا بالقدرة (٣) اهـ . »

وبعد أن أورد ابن تيمية تلك الأقوال السابقة وكر عليهم بالنقض والابطال كما رأينا أخذ في تصوير مذهبه الذي يدعي أنه مذهب السلف في هذه المسألة ونحن نلخصه فيما يلي (٤)

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠١ (٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٤٤
(٣) كتاب المقاصد ج ٢ ص ٧٤ (٤) وجدت في هذا التلخيص الى كتاب
(مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الحكيم) وهو الجزء الثالث من مجموعة
الرسائل والمسائل - المنار

يرى ابن تيمية أن الله تعالى لم يزل متكلماً إذا شاء وأن الكلام صفة له قائمة بذاته يتكلم بها بمشيئته واختياره ويستدل لذلك بأنه وقع الاتفاق على أنه تعالى متكلم ولا يعقل من المتكلم إلا من قام به الكلام وتكلم بمشيئته واختياره . وبأن الكلام صفة كمال إذ أن من يتكلم أكمل من لا يتكلم كما أن من يعلم ويقدر أكمل من لا يعلم ولا يقدر ، وكذلك من يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل من يكون الكلام لازماً لذاته ليس له عليه قدرة ولا له فيه مشيئة . فتبين أن الرب لم يزل متكلماً إذا شاء ولا يزال كذلك وما تكلم الله به فهو قائم به ليس مخلوقاً منفصلاً عنه كما تقول المعتزلة ولا لازماً لذاته لزوم الحياة لها كما تقول الأشاعرة بل هو تابع لمشيئته واختياره لم يقل أحد من سلف الأمة إن كلام الله مخلوق بائن عنه ولا قال أحد منهم إن القرآن أو التوراة أو الانجيل لازمة لذاته أزلاً وأبداً بحيث لا يقدر أن يتكلم بمشيئته ولا قالوا إن نفس ندائه لموسى أو نفس الكلمات المعينة قديمة أزلية بل قالوا لم يزل الله متكلماً إذا شاء بمعنى أن جنس كلامه قديم

والله تكلم بالقرآن العربي والتوراة العبرية فالقرآن العربي كلام الله منزل غير مخلوق منه بدأ وإليه يعود . والله تكلم به حقيقة فهو كلامه حقيقة لا كلام غيره . ولا يجوز إطلاق القول بأنه حكاية عن كلام الله بل إذا قرأ الناس القرآن أو كتبوه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من بلغه عنه مؤدياً . والله تكلم به بحروفه ومعانيه باللفظ نفسه ليس شيء منه كلاماً لغيره لا لجبريل ولا لمحمد ولا لغيرهما ، فإن أحدهما من السالف لم يقل أن جبريل

أحدث ألفاظه ولا محمد ﷺ ولا أن الله تعالى خلقها في الهواء أو غيره ولا أن جبريل أخذها من اللوح المحفوظ ، بل هذه الأقوال من اختراع بعض المتأخرين ، والله تكلم به أيضاً بصوت نفسه فاذا قرأه العباد قرأوه بصوت أنفسهم ، فاذا قال القاريء مثلاً (الحمد لله رب العالمين) كان هذا الكلام المسموع منه كلام الله لا كلامه نفسه ركان هو قرأه بصوت نفسه لا بصوت الله والله سبحانه نادى موسى بصوت ، وينادى عباده يوم القيامة بصوت ويتكلم بالوحي بصوت ولم ينقل عن أحد من السلف أنه قال إن الله يتكلم بلا صوت أو بلا حرف ولا أنه أنكر أن يتكلم الله بصوت أو بحرف ولكن الحروف والأصوات التي تكلم الله بها صفة له غير مخلوقة ولا تشبه أصوات المخلوقين وحروفهم كما أن علم الله القائم بذاته ليس مثل علم عباده فان الله لا يماثل المخلوقين في شيء من صفاته

هذا هو مجمل رأى ابن تيمية في كلام الله تعالى يعتمد فيه على ما ورد عن السلف كالامام احمد وغيره وعلى قاعدة الكمال التي سبقت الإشارة اليها . وهو يجعل كلامه تعالى متعلقاً بمشيئته واختياره وليس ما يتعلق بالمشيئة والاختيار لا يكون إلا حادثاً ، فهل يجوز ابن تيمية قيام الحوادث بذاته تعالى ؟ والجواب ان ابن تيمية لا يرى من ذلك مانعاً لا من جهة العقل ولا من جهة النقل بل يرى أن العقل والنقل متضافران على وجوب قيام الأمور الاختيارية به تعالى ، وأما تلك المقدمة القائلة إن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث فهي صحيحة إن أريد آحاد الحوادث وأنرادها المتعاقبة في الوجود فان لكل واحد منها مبدأ ونهاية فإلم يخل منها فهو إما أن يكون معها أو بعدها وعلى كلا التقديرين يكون حادثاً

وأما إن أريد جنس الحوادث فهي باطلة فإن الجنس يجوز أن يكون قديماً ، وإن كان كل فرد من أفرادها حادثاً حيث أنه لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث الجملة لأن للجملة حكماً غير حكم الأفراد (١)

هكذا يقول ابن تيمية وسيأتى لهذا مزيد بيان في البحث المقبل إن شاء الله ولا يمكننا أن نجعل فنقول إن ابن تيمية قد بنى على هذه القاعدة (قدم الجنس وحوادث الأفراد) كثيراً من العقائد وجعلها مفتاحاً لحل مشاكل كثيرة في علم الكلام وهي قاعدة لا يطمئن إليها العقل كثيراً فإن الجملة ليست شيئاً أكثر من الأفراد مجتمعة فإذا فرض أن كل فرد منها حادث لزم من ذلك حدوث الجملة قطعاً

وقد رأيت سعاد الدين التفتازانى في رده على الفلاسفة القائلين بقدم الحركة بالانزع مع حدوث أشخاصها يقول بأن ماهية الحركة لو كانت قديمة أى موجودة في الأزل لزم أن يكون شئ من جزئياتها أزلياً إذ لا نحقق للمكلى إلا في ضمن جزئياته . ويذكر أيضاً عند بيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية أنه لما كان كل حادث مسبوقاً بالعدم كان المكمل كذلك فإذا كان كل زنجى أسود كان المكمل أسود ضرورة (٢)

وقد تعقبه الجلال الدواني في شرحه للعقائد العضدية وعد ذلك سخافة منه وبين أن مراد الفلاسفة بقدم الحركة هو قدم نوعها بمعنى أن لا يزال فرد من أفراد ذلك النوع موجوداً بحيث لا ينقطع بالكلية ثم قال ومن البين أن حدوث كل فرد لا ينافى ذلك أصلاً وضرب لذلك مثلاً بالورد الذى لا يتق منه

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١١٨ و ١١٩

(٢) المقاصد ج ١ ص ٢٤٢

فرد أكثر من يوم أو يومين مع أن الورد باق أكثر من شهر أو شهرين (١) ونحن نقول له هذا قياس باطل فإن الكلام ليس فيما لا نهاية له من الحوادث في جانب المستقبل كما يقول به كثير من المتكلمين في نعم أهل الجنة ونحو ذلك حتى يفترض ببقاء الورد مع فناء كل فرد من أفرادها وإنما كلامنا فيما لا بداية له من الحوادث في جانب الماضي بمعنى أنه ما من حادث إلا وهو مسبوق بحادث لا إلى أول بحيث يكون جنس هذه الحوادث قديماً ، وكل فرد منها حادثاً هل هو معقول أم لا . الحق أنه يحتاج في تصويره إلى جهد كبير وبعد فإن ابن تيمية يرى أن الله يتكلم بحرف وصوت . تكلم بالقرآن العزى بألفاظه ومعانيه بصوت نفسه كما تكلم بالتوراة العبرية كذلك ونادى موسى بصوت سمعه وينادى عباده يوم القيامة بصوت كذلك

فهل يرى ابن تيمية أن ذلك يستلزم حركة في ذات الباري وأن الحركة عرض لا يقوم إلا بجسم فيلزم على ذلك كون الباري جسماً . ولكن ابن تيمية وهو يصف الله تعالى بالاستواء والنزول والارتفاع والمجيء وغير ذلك مع دعوى عدم مماثلتها لصفات المخلوق كما سيبيح في بحث الصفات الخبرية - لا يصعب عليه أن يصفه بالنساء والتكلم بحروف وأصوات مع دعوى أنها غير مماثلة لحروف ولأصوات المخلوقين

وهكذا كانت مسألة كلام الله تعالى صعبة شائكة لا يطمئن فيها إلا نسيان إلى رأى . فإن ابن تيمية يخذ أن أورد المذاهب المختلفة فيها ونقدتها كما سبق أخذ في تقرير مذهبه الذي يدعى أنه مذهب السلف . ولكن عليه من المأخذ ما سبق أن أشرنا إليه من تجويز قيام الحوادث بذاته تعالى وإبقائه على تلك

القاعدة الفلسفية التي تقول بقسَم الجنس مع حدوث أفرادهِ وهى قاعدة يصعب تصورُها كما قلنا

ولذلك يحكى ابن تيمية عن جماعة من أكابر علماء مصر والشام أنهم توقفوا في هذه المسألة وقالوا نحن نقر بما عليه محسوم المسلمين من أن القرآن كلام الله وأما كونه مخلوقاً أو بحرف وصوت أو معنى قائم بالذات فلا نقول شيئاً من هذا والله تعالى اعلم :

والآن فلننتقل الى بحث هذه المسألة الهامة في علم الكلام وهى :

الفصل السادس

قيام الحوادث بذاته تعالى

اتفق المتكلمون من أشاعرة ومعتزلة على منع قيام الحوادث بذاته تعالى والفلاسفة مع تجويزهم قيام الحادث بالقديم حسبما ذهبوا إليه من قيام الحركات الحادثة بالأفلاك القديمة منهموا أيضاً قيام الحوادث بذاته حتى أنكروا علمه تعالى بالجزئيات المتغيرة لا تغير لهم أن ذلك العلم لا يكون إلا متغيراً تبعاً لتغير المعلومات وكذلك نفوا إرادته أيضاً وذهبوا الى أنه موجب بالذات لا فاعل بالقصد محافظة منهم على تمامية الذات وعدم تجديد أمر فيها (١) وجوز قيام الحوادث بذاته تعالى التكرامية وفرقوا كما قلنا بين الحادث

والحدث فالأول عندهم هو ما يقوم بذاته تعالى من الأمور المتعلقة بشيئته واختياره . وأما الثاني فهو ما يخلقه الله عز وجل منفصلاً عنه .

وقد تبهم ابن تيمية في تجويز قيام الحوادث بالذات وغلا في مناصرة هذا المذهب والدفاع عنه ضد مخالفيه من المتكلمين والفلاسفة وادعى أنه هو مذهب السلف مستدلاً بقول الإمام أحمد وغيره لم يزل الله متكلاً إذا شاء فإنه إذا كان كلامه تعالى وهو صفة قائمة به متعلقاً بشيئته واختياره دل ذلك على جواز قيام الحوادث بذاته لأن ما يتعلق بالشيئية والاختيار لا يكون إلا حادثاً وكل ما بين ابن تيمية والكرامية من خلاف هو أنهم كما سبق يجهلون لما يحدث في ذاته تعالى ابتداء ويقولون إنه لم يكن متكلاً ولا فاعلاً في الأزل ثم صار متكلاً وفاعلاً فيما لا يزال ، كما أن ما يحدث في ذاته عندهم لا يقبل العدم والزوال .

واسكن ابن تيمية يرى أن الله لم يزل متكلاً إذا شاء كما أنه لم يزل فاعلاً إذا شاء فكلامه قديم الجنس حادث الأفراد وكذلك فعله وإرادته ونحو ذلك وهو يفرق بين ما كان من الصفات لازماً لذاته تعالى أزلاً وأبداً كالحياة والوجود ونحوهما فهذا لا يجوز أن يتأخر منه شيء كما أنه لا يكون متعلقاً بشيئته تعالى واختياره وأما ما كان من الصفات غير لازم للذات كالكلام والفعل وغيرهما فهو مما يتعلق به المشيئة والاختيار ولا يكون إلا حادثاً شيئاً بعد شيء وإن كان نوعه لم يزل موجوداً (١)

ولما كانت القول بقدم جنس الصفات والأفعال مع حدوث آحادها وخروجها إلى الوجود شيئاً بعد شيء لا إلى أول مستلزم للتسلسل فقد جوزوه

ابن تيمية في الماضي والمستقبل جميعاً وادعى أن مثل هذا التسلسل ليس ممتمناً
لأن التسلسل نوعان :

(١) - تسلسل في المؤثرات كالتسلسل في العلل والمعلولات وهذا ممتمن
باتفاق العقلاء ومن هذا الباب تسلسل الفاعلين والخالقين والمحدثين مثل أن
يقال هذا المحدث له محدث وللمحدث محدث إلى آخر ما لا يتناهى ، فهذا مما
اتفق العقلاء على امتناعه .

(٢) - تسلسل في الآثار كوجود حادث بعد حادث وهذا يذكر ابن تيمية
أن فيه ثلاثة أقوال - ١ - منعه في الماضي والمستقبل جميعاً وهو مذهب جهم
وأبي الهزيل - ٢ - منعه في الماضي فقط وهو قول كثير من أهل الكلام من
الاشاعرة والمعتزلة - ٣ - تجويزه فيها وهو مذهب أكثر أهل الحديث
والفلاسفة وهو ما اختاره ابن تيمية (١)

ولما كان عمدة القائلين بامتناع تسلسل الحوادث وتماقبا في الماضي هو
دليل التطبيق فقد قرره ابن تيمية ورد عليه فقال في منهاج السنة (٢) .
(مثال ذلك أن يتحدروا الحوادث من زمن الهجرة مثلا الى ما لا يتناهى
والحوادث من زمن الطوفان الى ما لا يتناهى أيضاً ثم يوازنون بين الجملتين
فيقولون إن تساوتا لزم مماواة الزائد للأقص وهذا ممتنع وإن تفاضلتا لزم
أن يكون فيما لا يتناهى تفاضل وهو محال .

والذين نازعوه منعوا هذه المقدمة وقالوا لا نسلم أن حصول مثل هذا
التفاضل في ذلك ممتمن بل نحن نعلم أن من الطوفان الى ما لا نهاية له في
المستقبل أعظم من الهجرة الى ما لا نهاية له في المستقبل وكذلك من الهجرة

الى ما لا بداية له في الماضي أعظم من الطرفان الى ما لا بداية له في الماضي ، وإن كل منهما لا بداية له فإن ما لا نهاية له من هذا الطرف وهذا الطرف ليس أمراً محصوراً محدوداً موجوداً حتى يقال هما متوازنان في المقسدار فكيف يكون أحدهما أكثر بل كونه لا يتناهى معناه أنه يوجد شيئاً بعد شيء دائماً فليس هو مجتمعاً محصوراً والاشتراك في عدم التناهى لا يقتضى التساوى في المقسدار الا إذا كان ما يقال عليه انه لا يتناهى قدراً محدوداً وهذا باطل فإن ما لا يتناهى ليس له حد محدود ولا مقدار معين بل هو بمنزلة العدد المضاف فكما أن اشتراك الواحد والعشرة والمائة والآلاف في التضعيف الذى لا يتناهى لا يقتضى تساوى مقاديرها فكذلك هذا وأيضاً فإن هذين هما متناهيان من أحد الطرفين وهو الطرف المستقبل غير متناهيين من الطرف الآخر وهو الماضي ، وحقيقة فقرل القائل للزم التفاضل فيما لا يتناهى غلط ، فإنه إنما حصل في المستقبل وهو الذى يليها وهو متناه ثم هما لا يتناهيان من الطرف الذى لا يليها وهو الأزل . وهما متفاضلان من الطرف الذى يليها وهو طرف الأبد فلا يصح أن يقال وقع التفاضل فيما لا يتناهى إذ هذا يشمر بأن التفاوت حصل في الجانب الذى لا آخر له وليس كذلك بل إنما حصل التفاضل من الجانب المنتهى الذى له آخر فإنه لم ينقض)

ولكن كيف يقول ابن تيمية بقدوم جنس الصفات والأفعال مع حدوث آحادها ، وهل الجنس شيء آخر غير الأفراد مجتمعة كما قررنا . وهل للكل وجود إلا في ضمن جزئياته فإذا كان كل جزئى من جزئياته حادثاً فكيف يكون الكل قديماً

يحاول ابن تيمية أن يقرر هذه القاعدة ويثبت أن للجملة حكماً غير حكم

الأفراد فيقول في المنهاج أيضاً :

« وليكن لا يلزم من حدوث كل فرد فرد مع كون الحوادث متعاقبة حدوث النوع فلا يلزم من ذلك أنه لم يزل الفاعل المتكلم معطلا عن الفعل والكلام ثم حدث ذلك بالسبب كما لم يلزم مثل ذلك في المستقبل فإن كل فرد فرد من المستقبلات المنهضة فإن وليس النوع فانياً . وذلك أن الحكم الذي توصف به الأفراد إن كان له في موجود في الجملة وصفت به الجملة : مثل وصف كل فرد بوجود أو إمكان أو بعدم ، فإنه يستلزم وصف الجملة بالوجود والإمكان والعدم لأن طبيعة الجميع طبيعة كل واحد وليس المجموع إلا الأحاد الممكنة أو الموجدرة أو المعدومة . أما إذا كان ما وصف به الأفراد لا يكون صفة للجملة لم يلزم أن يكون حكم الجملة حكم الأفراد كما في أجزاء البيت والإنسان والشجرة فإنه ليس كل منها بيتاً ولا إنساناً ولا شجرة ، إلى أن يقول :

« وفي الجملة فما يوصف به الأفراد قد ترصف به الجملة وقد لا ترصف ، فلا يلزم من حدوث الفرد حدوث النوع إلا إذا أثبت أن هذه الجملة موصوفة بصفة هذه الأفراد

وضابط ذلك أنه إذا كان بانضمام هذا الفرد إلى هذا الفرد يتغير ذلك ذلك الحكم الذي للفرد لم يكن حكم المجموع حكم الأفراد وإن لم يتغير ذلك الحكم الذي لذلك الفرد كان حكم المجموع حكم الأفراد (١) . . الخ ،
هكذا يقرر ابن تيمية تلك القاعدة الهامة . وقد ناقشناها فيما تقدم . ويحل

بها مشا كل كلامية كثيرة ويجعلها أساساً للتوفيق بين مقام عليه الدليل من
 قدم الله تعالى بصفاته وما جاءت به النصوص الكثيرة من إرادته تعالى
 للمحدثات وعلمه بالمتغيرات وسماعه لما يحدث من الأصوات ومن كونه
 سيري بعض المراتب ومن كونه يتكلم بحرف وينادي عباده بصوت إلى
 غير ذلك مما يدل على قيام الحوادث بذاته من السمع فضلاً عن دلالة العقل
 الذي إذا عرضنا عليه من يتكلم باختياره وقدرته مثلاً ومن كلامه بغير
 اختياره وقدرته يحكم بأن الأول أكمل . وكذلك الحال في مجيئه تعالى وإتيانه
 واستوائه ونزوله وغير ذلك من الأمور التي إن قدرناها منفصلة عنه لزم أن
 لا يوصف بها وإن قدرناها لازمة لذاته لا تكون بمشيئته وقدرته لزم عجزه
 وتفضيل غيره عليه .

فالعقل والنقل متضافران على وجوب اتصافه تعالى بالقدرة على هذه
 الأفعال القائمة به والتي يفعلها بمشيئته وقدرته (١)

بقي علينا أن نذكر موقف ابن تيمية من المانعين لقيام الصفات والأفعال
 الحادثة بذاته تعالى فهو يرى أنه يلزمهم أن الله لم يكن قادراً على الفعل في
 الأزل فصار قادراً ، أو كان الفعل ممتنعاً عليه فصار ممكناً من غير تجدد شيء
 أصلاً أرجب القدرة والإمكان ، وهذا يلزمه أن ينقلب الشيء من الاستتاع
 الذاتي إلى الإمكان الذاتي وهو ما تجزم العقول بطلانه مع ما فيه من وصف
 الله بالعجز وتجدد القدرة من غير سبب

قد يقولون إن الممتنع هو القدرة على الفعل في الأزل وأن نفس انتفاء
 الأزل يوجب إمكان الفعل والقدرة عليه ولكن هذا باطل فإن الأزل ليس

هو شيئاً كان معدوماً فوجد ولا موجوداً فعدم حتى يتسأل إنه تجدد أم
أوجب ذلك بل الازل كالابد لا يختص بوقت دون وقت فقول القائل شرط
القدرة انتفاء الازل كقول نظيره شرط القدرة انتفاء الابد . وهذا مما أنكره
الناس على جمهور وأبي الهذيل حيث قال لا يقدر على أفعال حادثة في الأبد (١)
ويذكر ابن تيمية عن الرازي أنه وهو من أكثر الناس منازعة للكرامية (٢)
وخصوصاً في هذه المسألة لم يستطع إلا الاعتراف بأن مذهبهم لازم لجميع
الطوائف وأنه ذكر في كتاب الأربعين أنه يلزم أصحابه (٣) أيضاً
فقال ما ملخصه :

المشهور أن الكرامية يجوزون ذلك وينكره سائر الطوائف وقيل أكثر
العقلاء يقولون به وإن أنكره باللسان فإن أبا علي وأبا هاشم من المعتزلة
وأتباعهم قالوا بإرادة حادثة لا في محل ، وأبو الحسين البصري يثبت في ذاته
تعالى علوماً متجددة بحسب تجدد المعلومات والأشعية يثبتون نسخ الحكم
مفسرين ذلك برفعه أو انتهائه وكلاهما عدم بعد الوجود ويثبتون للعلم والقدرة
وغيرهما تعلقات حادثة . والفلاسفة مع بعدهم عن هذا يقولون بأن الإضافات
وهي القبلية والبعدية موجودة في الأعيان فيكون الله مع كل حادث وذلك
الوصف الإضافي حدث في ذاته (٤) .

(١) المصدر نفسه ج ٢ ص ١١٤ وهذا يناقض ابن تيمية ما ذكره المتكلمون من الفرق بين أزلية
الامكان وامكان الأزلية ويرى أنه فرق فاهم

(٢) لعل قد وقعت في التمهيد على ما كان بين الرازي والكرامية من خصومة شديدة حتى
اضطروه إلى الخروج من بلاد خراسان

(٣) المقصود بأصحاب الرازي هنا هم الأشاعرة لأنه كان في ظاهره أشعرياً

(٤) الموافقة ج ٢ ص ١٠٦ و ١٠٧ والأربعين للرازي ص ١١٨

ويقول ابن تيمية إن الرازي قد استوعب جميع حجج المانعين لقيام
الحوادث بذاته تعالى ثم رد عليها واختار منها دليلاً واحداً اعتمد عليه في
هذه المسألة . وخلاصة هذا الدليل أن كل ما صح قيامه بالبارى تعالى فإما
أن يكون صفة كمال أو لا يكون فإن كان صفة كمال استحال أن يكون حادثاً
وإلا كانت ذاته قبيل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالي عن
الكمال الذي هو ممكن الاتصاف به ناقص والنقص على الله محال باجماع الأمة
وإن لم يكن صفة كمال استحال اتصاف الباري بها لأن اجماع الأمة على أن
صفات الله بأسرها صفات كمال فائبات صفة لا من صفات الكمال خرق
الإجماع وأنه غير جائز (١)

ولما كانت هذه الحجة من أقوى ما يتمسك به المانعون ولذلك اختارها
الرازي وعول عليها فقد عني ابن تيمية بالرد عليها وإبطالها من وجوه كثيرة منها
(١) أن المقدمة التي اعتمد عليها الرازي فيها هي قوله (إن الخالي من
الكمال الذي يمكن الاتصاف به ناقص) فيقال له ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة
لا يمكن الاتصاف بها في الأزل كما لا يمكن وجودها في الأزل، وعلى هذا
فالحلو عنها في الأزل لا يكون خلواً عما يمكن الاتصاف به في الأزل

(٢) أن يقال أن الرازي لم يثبت امتناع ما ذكره من النقص بدليل عقلي
ولا بص كتاب ولا سنة بل بما ادعاه من الإجماع . وإذا فمعلوم أن المنازعين
في اتصافه بذلك هم من أهل الإجماع فكيف يحتج بالإجماع في مسائل النزاع
(٣) قرأك اجماع الأمة على أن صفاته صفات كمال أن عنيت بذلك
صفاته اللازمة لم يسكن في هذا حجة لك وإن عنيت ما يحدث بمشيئته وقدرته

لم يكن هذا اجماعاً فانك انت وغيرك من أهل الكلام تقولون ان صفة الفعل ليست صفة كمال ولا نقص والله موصوف بها بهذا أن لم يكن موصوفاً (٤) إن هذا الاجماع الذى ادعاه حجة عليه فاننا إذا عرضنا على العقول موجودين أحدهما ~~يمكنه~~ أن يتكلم ويفعل بمشيئته كلاماً وفهلاً والآخر لا يمكنه ذلك ، بل لا يكون كلامه إلا غير مقدور ولا مراد أو يكون بائناً عنه لكانت العقول تقضى أن الاول أكمل من الثانى .

وكذلك إذا عرضنا على العقول موجودين من المخلوقين أو مطلقاً أحدهما يقدر على الذهاب والمجيء والتصرف بنفسه والآخر لا يمكنه ذلك لكانت العقول تقضى بأن الاول أكمل .

فنفس ما به يعلم أن اتصافه بالحياة والقدرة صفات كمال به يعلم أن اتصافه بالأفعال والأقوال الاختيارية التى تقوم به والى يفعل بها المفمولات المبانية له صفة كمال (١) .

ولما كان بعض المتكلمين كالأمدى قد عارض الرازى فيما ادعاه من لزوم هذه المسألة لجميع الطوائف بأن المراد بالحوادث الذى يقصد نفي قيامه بذاته تعالى هو الوجود بعد عدم وأما مالا يوصف بالوجود كالأعدام المتجددة والأحوال عند الفائلين بها وكذلك النسب والاضافات فهذه لا يصدق عليها اسم الحوادث وإن صدق عليها اسم المتجدد . وحينئذ فلا يلزم من تجدد الاضافات والأحوال فى ذات البارى أن يكون محلاً للحوادث (٢) .

فقد عنى ابن تيمية بنقض هذه المعارضة من وجوه ، أهمها :

(١) أن الأدلة التى استدلوا بها على نفي الحوادث تستلزم نفي المتجددات

(١) الموافقة ج ٢ ص ١٧٣ - ١٧٥ .

(٢) ابتكار الأفكار ج ١ ص ٢٧٦ يوجد بدار الكتب العربية تحت رقم ١٩٥٤ كلام .

أيضاً على فرض تسليم الفرق بينهما :

(٧) أن يقال تسمية هذا متجدداً وهذا حادثاً ، فرق لفظي لا معنوي

حتى لو عكسه عاكس فسمى هذا متجدداً وهذا حادثاً لما أنكر عليه ذلك :

(٨) إن دعوى المدعى أن الجمهور إنما يلزمهم تجديد الإضافات والأحوال

والإعدام لا تجديد الحادث الذي وجد بعد عدم ذاتا كان أو صفة دعوى

ممنوعة لم يقيم عليها دليلاً بل الدليل يدل على أن أولئك الطوائف يلزمهم قيام

أمور وجودية حادثة بذاته تعالى ، مثال ذلك أنه سبحانه وتعالى يسمع ويرى

ما يخلقه من الأصوات والمرئيات وقد أخبر القرآن بحديث ذلك في مثل قوله

(وقل اعملوا فسيرى الله عملكم ورسوله) : وقوله (ثم جعلناكم فئاتاً

في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون) وحينئذ يقال لهؤلاء أأنتم معترفون

وسائر العقلاء بأن المعدوم لا يرى موجوداً قبل وجوده فإذا وجد فراه

موجوداً وسمع كلامه فهل حصل أمر وجودي لم يكن قبل أول يحصل شيء

فإن قيل لم يحصل أمر وجودي وكان قبل أن يخلق لا يراه لزم أن لا يراه بعد

خلقه أيضاً وإن قيل حصل أمر وجودي فذلك الوجودي أما أن يقوم بذاته

الله وإما أن يقوم بغيره فإن قام بغيره لزم أن يكون غير الله هو الذي رآه

وإن قام بذاته علم أنه قام به رؤية ذلك الموجود الذي وجد . فما تسمونه

إضافات وأحوالاً وتعلقات وغير ذلك أن لم تكن أموراً موجودة فلا فرق

بين حاله قبل أن يرى ويسمع وبعد أن يرى ويسمع فإن العدم المستمر لا يوجب

كونه صار رائياً سامعاً وإن قائم بل هي أمور وجودية فقد أقررتم بأن روية

الشيء المعين لم تكن حاصلة ثم صارت حاصلة بذاته وهي أمر وجودي (٩)

وواضح أن ابن تيمية قد بنى نقضه لهذه المعارضة على أنه لا واسطة بين
الموجود والمهدوم كما أنه لا فرق بين الموجود والوجودى والمهدوم والمدمى
والمستجد والحادث والخصوم يشارعون في ذلك .
فلو أثبت هو أن ما تدعيه الأشاعرة من التعلقات وما تدعيه الفلاسفة
من النسب والاضافات وما يدعيه بعض المعتزلة والأشاعرة من الأحوال
أمور موجودة وقائمة بالذات ثم له ما أراد .
وإذا كانت هذه المسألة قد أثارت هذا النزاع الطويل بين ابن تيمية
وخصومه وشغلت قدراً كبيراً من جهده الكلامي فإن هناك مسألة أخرى
كانت أعظم منها خطراً وأبعد أثراً في مذهبه وهي :

الفصل السابع

الصفات الخيرية

يقصد بالصفات الخيرية أو السمعية ما كان الدليل عليها مجرد خبر
الرسول دون استناد إلى نظر عقلي كاستوائه تعالى على العرش ونزوله إلى
سماء الدنيا ومجيئه يوم القيامة وكمجيبته ورضاه عن المؤمنين وسخطه وغضبه
على الكافرين وكالوجه واليد والعين والقدم وغير ذلك مما جاء به الكتاب
الكريم واستفاضت به الأحاديث الصحيحة عن رسول الله ﷺ .

وقد عنى ابن تيمية عناية بالغة بإثبات هذه الصفات والرد على من
أنكرها من المتكلمين والفلاسفة ووضع في ذلك رسائل على جانب عظيم

من الاهمية منها العقيدة الخويونية الكبرى (١) وقد أشرنا اليها فيما سبق وقلنا
انه ألفها لإجابة على سؤال ورد اليه من حماة فيها يتعلق بآيات الصفات وأحاديثها
ومنها العقيدة الواسطية (٢) وقد ألفها كما يقول إجابة لرغبة بعض أصحابه
من قضاة واسط حينما شكوا اليه ما الناس فيه ببلادهم في دولة التتر من غلبة
الجهل والظلم ودروس الدين والعلم وسأله أن يكتب له عقيدة يجمع عليها الناس
فمكتب له هذه العقيدة التي عرفت بعد بالواسطية وقد وقعت له فيها مناظرة
في مجلس نائب السلطنة بدمشق مع بعض كبار العلماء (٣) ويقول الذهبي (٤) انه
وقع الاتفاق بعدها على أن هذا معتقد سافى جيد (٤) وهذا الى جانب ما يوجد
مبثوثاً في معظم كتبه من محاورات طويلة يقصد بها إثبات هذه الصفات
وإبطال شبهة المنكرين لها لاسيما كتابه (منهاج السنة) فقد أودع فيه من
ذلك ما لم يوجد مثله في كتاب

ولابن تيمية في هذه الناحية كتاب آخر ألفه في الرد على (تأسيس
التقديس للرازي) ويقال إن هذا الكتاب موجود بالمكتبة الظاهرية بدمشق
(على المكراب الدراري) (٥) وبودنا لو كنا اطالعنا على هذا الكتاب
لنرى كيف كان دفع ابن تيمية لمجيب الرازي وشبهاته في هذا الباب
وكذلك عن أتباع ابن تيمية من بعده بهذه الناحية من علم الكلام

(١) توجد هذه العقيدة في ضمن مجموع الرسائل الكبرى ج ١ من صفح ٤١٤ الى ٤٦٩
(٢) توجد أيضاً في ضمن مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ من صفح ٢٨٧ الى ٤٠٦ وهي الرسالة
التاسعة من هذه المجموعة

(٣) مجموع الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٠٧ الطبعة الاولى سنة ١٣٢٣

(٤) نفس المصدر السابق ص ٤١٣

(٥) حاشية التبصير في الدين ص ٩٤ طبعة أولي سنة ١٩٤٠

وأفرد بها بالتأليف وخاصة تلميذه ابن قيم الجوزية المتوفى سنة (٧٥١) فقد ألف في هذا كتابه (اجتماع الجيوش الإسلامية) (١) وحشد فيه طائفة عظيمة من الآيات والأحاديث وأقوال السلف التي تثبت اتصافه تعالى حقيقة بتلك الصفات ، ثم قال في ختامه :

« ولو شئنا لأتينا على هذه المسألة بألف دليل ولكن هذه نبذة يسيرة من كثير قليله لا يقال له قليل ومن هداه الله فهو المهتدي ومن يضل فإله من سبيل »

وله في هذا أيضاً كتاب (الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتزلة) (٢) وكتاب (دفع شبهة التشبيه) (٣) وغيرها

ويمكن القول بأن الذي دفع ابن تيمية وأنصاره إلى المسالفة في إثبات هذه الصفات والاكتفاء من الكلام فيها حتى أصبحت أم ما يميزون به هو ما استقر عليه رأى جمهور المتكلمين والفلاسفة من استحالة اتصاف البارئ تعالى حقيقة بهذه الصفات وقولهم بوجوب تأويل ما ورد فيها من النصوص إلى معان تليق بذاته المقدسة واعتبارهم القول بلبوثها لله على الحقيقة تشديداً وتجبساً ولعل نخر الدين الرازى وهو من كبار متأخرى الأشاعرة يعتبر أوضح مثل للخلو في نفي تلك الصفات ومعارضته مذاهب المثبتين حتى إنه ألف في ذلك كتاباً خاصاً سماه (تأسيس التقديس) (٤) وفي هذا الكتاب يعنى الرازى

(١) يوجد بدار الكتب العربية تحت رقم ٣٥٣٧ تصوف

(٢) يوجد بدار الكتب مختصر للصواعق لحمد بن الموصلى رقم ١٦٨٩ كلام

(٣) دار الكتب كلام رقم ١٦٨٥

(٤) دار الكتب رقم ٢٣٦٠ كلام ومنهج

بقائمة البراهين الكثيرة من العقل والنقل على استحالة اتصاف البارئ بما يستلزم كونه جسماً أو في حيز أو مختصاً بحجمه ويورد كثيراً من شبه الخصوم ثم يجيب عنها .

ويذكر بعد ذلك كثيراً من الآيات والأحاديث الواردة في تلك الصفات يأخذ في تأويلها بما يتفق مع نزاعه في التنزيه ، تلك النزعة التي تظهر واضحة جليلة حتى في خطبة هذا الكتاب حيث يقول فيها :

« فاستواؤه قهره واستيلاؤه ونزوله بره وعطاؤه وحجته حكمه وقضاؤه ووجهه وجوده أو بعبارة أخرى وعينه حفظه وعونه اجتباباؤه وضحه عفوه أو إذنه وإارتضاؤه وبه إنعامه وإكرامه واصطفائه »

ولما كان هذا الكتاب يعتبر من أقوم ما ألف في تأييد مذهب النفاة لتلك الصفات ودهارضة جماعة المذنبين لهذا فقد أهتم ابن قيمية بالرد عليه كما أسلفنا ونقض ما حشى به من براهين

والآن فلنأخذ في بيان مذهب كل من الفريقين في هذه المسألة

يكاد يكون من المنفق عليه بين الفلاسفة والمعتزلة في تلك الصفات الخبرية وتأويل ما ورد فيها من الآيات والأحاديث على نحو يليق بذات الله تعالى كما نفوا عنه صفات المعاني من العلم والقدرة ونحوهما على ما سبقت الإشارة إليه وأما الأشاعرة فالمتعمدون منهم كأبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلائي وغيرهما كانوا يثبتون هذه الصفات ويعتبرجون من تأويلها بما يقتضي نفياً عن الله عز وجل

يقول الأشعري في كتابه الإبانة ما يخصه :

« وجملة قولنا أن نقر بالله وملائكته وكتبه ورسله وبما جاءوا به من عند

الله وبما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ لا نرذ من ذلك شيئاً وإن الله عز وجل واحد لا إله إلا هو فرد صمد لم يقنع صاحبة ولا ولداً وأن محمداً عبده ورسوله أرسله بالهدى ودين الحق وأن الجنة حق والنار حق وأن الساعة آتية لا ريب فيها وأن الله يبعث من في القبور وأن الله مستور على عرشه كما قال (الرحمن على العرش استوى) وأن له وجهاً كما قال (ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام) وأن له يدين بلا كيف كما قال (خلقت يدي) وقال (بل يدها مبسوطتان) وأن له عينين بلا كيف كما قال (تجري بأعيننا) وندين بأن الله يقرب القلوب بين أصبعين من أصابع الله عز وجل وأنه عز وجل يضع السموات على إصبع والأرضين على إصبع كما جاءت الرواية عن رسول الله ﷺ ونصدق بجميع الروايات التي يثبتها أهل النقل من النزول إلى السماء الدنيا ونقول إن الله عز وجل يحى ويميت القيامة كما قال (وجاء ربك والملك صفواً صفواً) إلى آخر ما قال الأشعري ،

ويدعى ابن تيمية أن ذلك هو الرأي الوحيد للأشعري لم يختلف في ذلك كلامه وليس له في المسألة رأيان أصلاً كما يدعى ذلك طائفة من أصحابه بل هو الرأي الذي ذكره في عامة كتبه كالموجز والمقالات الصغير والكبير وغيرها وأتباع الأشعري أنفسهم يحكون له هذا الرأي دون غيره . فقد جاء في المحصل للرأى ما نصه :

هـ مسألة ، الظاهريون من المتكلمين زعموا أن لا صفة لله وراء السبع أو الثمان وأثبت أبو الحسن الأشعري اليد صفة وراء القدرة والوجه صفة وراء الوجود وأثبت الاستواء صفة أخرى هـ

وأما الباقلاني فيحكى عنه ابن تيمية والذهبي أنه ذكر في كتابه الإبانة

« فان قال قائل فما الدليل على أن الله وجهاً ويداً قيل (ويبقى وجه ربك ذو
الجلال والاكرام)

وقوله تعالى (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) فأثبت لنفسه وجهاً
ويداً - فان قيل فما أنكرتم أن يسكون وجهه ويده جارحة إذ كنتم لاتعقلون
إلا وجهاً ويداً جارحة قلنا لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حياً عالماً قادراً
إلا جسماً أن نقضى نحن وأنتم بذلك على الله سبحانه وكما لا يجب في كل شيء
كان قائماً بذاته أن يسكون جوهر آلاًنا وإياكم لا نجد قائماً بنفسه في شاهدنا
إلا كذلك الخ . . .

فاذا صح هذا الذي نقله ابن تيمية والذهبي عن الباقلاني كان هو
والأشعري من القائلين بثبوت تلك الصفات بمقتضى هذه النصوص الصريحة
من كتبهما .

وأول من اشتهر عنه أنه اتى بهذه الصفات من الأشاعرة هو امام الحرمين
الجويني وتبعه على ذلك جميع متأخري الأشاعرة تقريباً مثل الغزالي والرازي
والأمدى وغيرهم .

ويحكى ابن تيمية عن امام الحرمين أن له في تأويل الظواهر الواردة في
تلك الصفات قولين ففي الارشاد أولها وليكنه في رساله النظامية رجع عن
ذلك وحرّم التأويل وبين إجماع السلف على تحريمه (١) .

وأما الغزالي فيذكر في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) أن الناس بأزاء
هذه الظواهر فريقان عوام وعلماء ويرى أن اللائق بعوام الخلق أن لا
يخاض بهم في هذه التأويلات بل ينزع من عقائدهم كل ما يوجب التشبيه

ويبدل على الحدوث . وإذا سألوا عن معاني هذه الآيات زجروا عنها لأن عقولهم لا تتسع لفهمها وأما العلماء فاللائق بهم معرفة ذلك وتفهمه (١) .

وكلام الرازي في هذه المسألة مضطرب بين التأويل وعدمه فتراه في بعض كتبه مثل المحصل ومعالم أصول الدين وغيرهما يرى أن الواجب هو التوقف في أمر هذه الصفات دون إثبات أو نفي أيما هو في أساس التقديس مجتمع كما رأينا إلى التأويل ويتوسع فيه إلى أبعد الحدود .

وأما المشتبهون لتلك الصفات الخبرية فهم الحنابلة والكرامية :

أما الحنابلة فإذا اعتبرنا ابن تيمية هو لسانهم الناطق بأرائهم والمبين لمذهبهم فقد عرفنا موقفه بأزاء الصفات عامة ذلك الموقف الذي يتلخص في إثبات كل ما أثبتته الله لنفسه أو أثبتته له رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكييف ولا تمثيل .

أما الكرامية فيظهر أنهم لم يذكروا على رأي واحد في هذه المسألة فقد جاء في تلخيص المحصل لنصير الدين الطرمي :

« إن أصحاب أبي عبد الله بن كرام اختلفوا فقال محمد بن الهيثم إنه تعالى في جهة فوق العرش لا نهاية لها والبعد بينه وبين العرش أيضاً غير متناه وقال أصحابه البعد متناه وكلهم نفوا عنه خمساً من الجملات وأثبتوا له التمتع الذي هو ممكن غيره وباقى أصحاب ابن الهيثم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بجهته وذهابه (٢) . اهـ »
وفي كتاب (التبصير في الدين) لأبي المظفر الأسفرائيني المتوفى سنة ٤٧٩ هـ

(١) الاقتصاد ص ٢٦ الطبعة الأولى سنة ١٣٢٠ الخانجي .

(٢) تلخيص المحصل ص ١١٤ .

يذكر أن من الكرامية من كان يسمى الله جوهراً ومنهم من يسميه جسماً وكذلك منهم من يقول إنه مماس للعرش ، والعرش مكان له وبعضهم يقول إنه ملاق للعرش غير مماس وأنهم اختلفوا كذلك في أنه هل هو أكبر من العرش أو مثله أو أصغر منه ؟ (١) .

بقى علينا أن نعرف الحجج التي يدلي بها كل فريق على الإثبات أو النفي ولما كان الصفات الخبرية كثيرة لا يمكن استقصاء القول فيها بإيراد الأدلة على إثباتها أو نفيها بالتفصيل ولذلك سنجتزئ بذكر أشهر ما وقع فيه النزاع وطال حوله الجدل من هذه الصفات ليسكون نموذجاً لمسا عداها منها وذلك بحسب ما نعتقد صفة الاستواء على العرش وصفة النزول .

استدل النافرون لاستوائه تعالى إلى على العرش بوجوه ، بعضها مبني على استحالة الاستواء نفسه وبعضها مبني على استحالة الخيز والجمه فان الاستواء على العرش مستلزم لهما وما استلزم المحال فهو محال أيضاً :

فمن النوع الأول مثلاً ما ذكره الزاوي في تأسيس التقديس من أنه لو كان على العرش لكان حملة العرش حاملين له وهذا مستلزم للاحتياج . ولما كان الابتداء بخلق العرش أولى من الابتداء بخلق السموات والأرض مع أن قوله تعالى (إن ربكم الله الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش) يفيد تقدم خلقها (٢)

ولو كان على العرش أيضاً لكان ما يلي هذا الجانب منه متميزاً عما يلي

(١) التبصير ص ٦٥ - ٦٦ . (٢) لا يخفى ما في هذه الحجة من مغالطة فان تأخر الاستواء على العرش عن خلق السموات والأرض لا يفيد تقدم خلقها على خلق العرش على أن قوله تعالى (وهو الذي خلق السموات والأرض في ستة أيام وكان عرشه على الماء) يفيد تقدم خلقه على خلقها قطعاً .

هذا الجانب فيكون منقسماً والافقسام من خواص الأجسام والله تعالى
ليس بجسم (١) الخ ما ذكره الرازي

ولابن تيمية ردود مستفيضة على هذه الحجج وأمثالها نذكر منها على
سبيل المثال رده على الحجة الأولى منها فهو ينكر أن يكون الله محتاجاً إلى
العرش أو إلى غيره من المخلوقات . فإن المخلوق هو الذي يفتقر إلى الخالق ولا
يفتقر الخالق إلى المخلوق وبقدرته قام العرش وسائر المخلوقات فهو غني عن
العرش وغيره وكل ما سواه فقير إليه

وإذا كان الله فوق العرش لم يجب أن يكون محتاجاً إليه فإن الله خلق
العالم بعرضه فوق بعض ولم يجعل عاليه محتاجاً إلى سافله فالهواء فوق الأرض
وليس محتاجاً إليها وكذلك السحاب فوقها وليس محتاجاً إليها وكذلك السموات
فوق السحاب والهواء والأرض وليست محتاجة إلى ذلك والعرش فوق
السموات والأرض وليس محتاجاً إلى ذلك فكيف يكون العلي الأعلى ،
خالق كل شيء محتاجاً إلى مخلوقاته لكونه فوقها عالياً عليها (٢)

على أن ابن تيمية يرى أن الله مستو على عرشه استواء باقٍ بجلاله
ويختص به فكما أنه مرصوف بأنه بكل شيء عليم وعلى كل شيء قدير وأنه سميع
بصير ونحو ذلك لا يجوز أن يثبت للعلم والقدرة خصائص الأعراض التي
للمخلوقين وقدرهم فكذلك هو سبحانه فوق العرش ولا يثبت لفوقيته
خصائص فوقية المخلوق على المخلوق ولوازمها (٣)

(١) تأهيس القديس ص ٢٠

(٢) منهاج ص ١ من ٢٦٢

(٣) مجموعة الرسائل العسكرية ص ١٢٩ العقيدة الخوية

يقول ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص :

« فصار لفظ الاستواء مقشاً بها يلزمه في حق المخلوقين معاني ينزه الله عنها فنحن نعلم معناه وأنه العلو والاعتدال لمكن لانعلم الكيفية التي اختص بها الرب التي يكون بها مستويا من غير افتقار منه الى العرش بل مع حاجة العرش (١) »

وعلى ذلك فما يذكره الرازي وغيره من اللوازم لاستوائه تعالى على العرش لا يقره ابن تيمية ولا يلتزمه وأما ما احتج به النفاة على استحالة الحيز والجهة المستلزم لاستحالة الاستواء على العرش فكثير والرازي في تأسيس التأسيس يذكر براهين عقلية كثيرة على نفي الحيز والجهة ، منها :-

أنه لو كان متحيزاً لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية ولكان متناهياً وكل متناه ممكن وكان محتاجاً إلى الحيز الذي يشغله ولكن إما منقسماً فيسكون جسماً أو غير منقسم فيسكون جوهراً فرداً وهو تشبيهه الله بأحقهر مخلوقاته .

ولكن ابن تيمية يرى أن لفظي الجهة والحيز من الافاضات المجردة التي تحتل أكثر من معنى وأنه لا بد من التفصيل قبل الحكم بذلك نفيّاً أو إثباتاً فان لفظ الجهة قد يراد به ماهر موجود كالفلك الأعلى وقد يراد به ماهر معدوم كما وراء العالم . ومن المعلوم أن لا موجود إلا الخالق والمخلوق فاذا أريد بالجهة أمر موجود غير الله كان مخلوقاً والله تعالى لا يحصره ولا يحيط به شيء من المخلوقات فهو ليس في جهة بهذا المعنى

وإن أريد بالجهة أمر عديم وهو ما فرق العالم فليس هناك إلا الله وحده

فاذا قيل إنه في جهة كان معنى الكلام أنه هناك فوق العالم حيث انتهت المخلوقات فهو فوق الجميع عال عليه (١)

وبمثل ذلك يقال في لفظ الجيز فاته تارة يراد به أمر موجود فيكون متممياً على الله وتارة يراد به أمر عديم فلا يكون متممياً (٢)

والعل ابن تيمية في إثباته للجهة وردده على النفاذ بتقسيمها الى وجودية وعدمية متأثر الى حد ما بابن رشد الذي صرح بآثبات الجهة في كتاب الكشف وفرق بينها وبين المكان فقال ما نصه :

والقول في الجهة - وأما هذه الصفة فما زال أهل الشريعة من أول الأمر يذهبونها لله سبحانه حتى نفقها المعتزلة ثم تبعهم على نفقها متأخرو الأشاعرة كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله . وظاهر الشرع كلها تقضى بآثبات الجهة مثل قوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ومثل قوله (يا بر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يرج إليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون) ومثل قوله تعالى (تخرج الملائكة والروح إليه . . .) ومثل قوله (ألمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فاذا هي تمور) إلى غير ذلك من الآيات التي إن ملط الناظر عليها عاد الشرع كله مؤولاً وإن قيل أنها من التشابهات عاد الشرع كله متشاهماً لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء وأن منه تنزل الملائكة بالروحى إلى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب واليها كان الاسراء بالنبي ﷺ حتى قرب من مدبرة المنهى وجميع الحكماء قد اتفقوا

(١) منهاج السنة ج ١ ص ٢٦٦

(٢) المصدر نفسه ص ٢٨٩

على أن الله والملائكة في السماء كما اتفقت جميع الشرائع على ذلك (١)
والشبهة التي قادت نفاة الجهة إلى نفيها هي أنهم اعتقدوا أن إثباتها يوجب
إثبات المكان وإثبات المكان يوجب إثبات الجسمية ونحن نقول إن هذا كاه
غير لازم فإن الجهة غير المكان . اهـ

وأما صفة النزول فلم يرد ذكرها في القرآن ولكن ورد بها حديث عن
رسول الله ﷺ ونصه كما في كتاب العلو للذهبي (ينزل ربنا عز وجل
كل ليلة إذا مضى ثلث الليل الأول فيقول أنا الملك من ذا الذي يسألني فأعطيه
من ذا الذي يدعوني فأستجيب له . من ذا الذي يستغفرني فأغفر له فلا
ينال كذلك) .

ويقول الذهبي إن إسناده قوى بل يدعى أن أحاديث النزول متواترة
تفيد القطع (٧)

والرازي يتكلم عن هذا الحديث من وجوه :

(١) - أن النزول يستعمل في غير الانتقال كما في قوله تعالى (وأنزل لكم
من الأنعام ثمانية أزواج) ومعلوم أن البقر والجمال لا ينزل من السماء إلى
الأرض وكما في قوله تعالى (فأنزل الله سكينته على رسوله) والانتقال على
السكينة محال .

(٢) - أنه إن كان المقصود من النزول إلى السماء الدنيا أن يسمع نداؤه
تعالى فهذا المقصود ما حصل وإن كان المقصود مجرد النداء يسمع أو لم يسمع
فهذا لا حاجة فيسسه إلى النزول .

(١) الكشاف عن مفاتيح الأدلة ص ٩٣

(٢) كتاب العلو ص ٥٦

(٣) - أن السماء الدنيا بالنسبة إلى ما فوقها من الأجرام المظلمة شيء صغير جداً ، فكيف بالنسبة إلى الله جل شأنه ، فأمر كان الباري ينزل إليها حقيقة للزم إما التداخل أو فناء بعض أجزائه وكلاهما محال وإذا استحال النزول الحقيقي على الله تعالى فلا بد من حملها على المجاز والمعنى تنزل رحمته أو ملائكته أو يكون المراد أن هذا الوقت أرجى لاجابة الدعاء وقبول الأعمال (١)

والرازي من جهة أخرى يطعن في صحة الحديث ويقول إنه لم يخرج عن كونه خبر واحد والتمسك بخبر الواحد في معرفة الله وصفاته غير جائز وإنما تقبل أخبار الآحاد في العمليات فقط وذلك لأنهم مضمونة وروايتهم غير معصومة حتى أن الصحابة وهم أعلى الرواة قدراً لا تفيد روايتهم القطع واليقين وقد طعن بعضهم في بعض

ويقول الرازي إن جماعه من الملاحدة قد وضعوا كثيراً من تلك الأحاديث المنكرة وأحدها في ترويحها على المحدثين وبمعجب من أن المحدثين يبحر حون الروايات بأقل الدلائل كحب على ونحوه ثم هم يقبلون هذه الأحاديث التي يوصف فيها الله بما يبطل إلهيته وربوبيته (٢) .

هذا ما ذكره الرازي خاصاً بصفة النزول ، واسكن ابن تيمية ينسك أن يكون في القرآن أو في السنة لفظ نزول ليس فيه معنى النزول المعروف لأنهما جاءا بلغة العرب ولا تعرف العرب نزولاً إلا بهذا المعنى ، ولو أريد غير هذا المعنى لكان خطأً بغير لغتهما واستعمالاً للفظ المعروف له معنى في

(١) تأييد التقديس للرازي ص ١٣٤

(٢) » » » » ص ٢٠٥

معنى آخر وهذا لا يجوز (١) .

ولكن هل معنى هذا أن ابن تيمية يقول بالنزول الحقيقي الذي يقتضيه
هبوط الباري جل شأنه من على العرش إلى السماء الدنيا . وهل هو يجوز
عليه الحركة والانتقال . . ؟

لم أجد لابن تيمية نصاً يفيد هذا ، بل مذهبه الصريح الذي يذكره في
عامته كتبه أن الله فوق سمواته على هرشه بائن عن خلقه وأنه لا يحصره
ولا يحيط به شيء من مخلوقاته كما أنه لا يحل في شيء منها .

وإذا فلا معنى للنزول عنده إلا أنه صفة لله عز وجل لا يماثل نزول
الخلق كما أن استواءه لا يماثل استواء الخلق ، فإن الله عنده لا يماثل شيء ، لا في
ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله .

يقول في تفسير سورة الاخلاص :

« قال رب سبحانه إذا وصفه برسوله بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة وأنه
يدأو عشية عرفة إلى الحجاج ، وأنه كلم موسى في الرادى الأيمن في البقعة
المباركة من الشجرة وأنه استوى إلى السماء وهي دخان ، فقال لها وللارض
اتبعا طوعاً أو كرهاً لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما
نشهد من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفرغ
مكان وشغل آخر (٢) »

وأما ما حكاه ابن بطوطه الأندلسي في رحلته من قوله (٣) :

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ص ٢٢٧ ج ١ تبيان طبعة منير

(٢) تفسير الاخلاص ٩٤ الطبعة الاولى سنة ١٣٥٢

(٣) هو الرحلة المشهورة توفي سنة ٧٧٦ هـ

« وكنت إذ ذاك بدمشق فحضرته (ابن تيمية) يوم الجمعة وهو يعظ الناس على منبر الجامع ويذكرهم ، فكان من جملة كلامه أن قال إن الله ينزل إلى سماء الدنيا كنزولي هذا ونزل درجة من درج المنبر ، فمارضه فقيه مالكي يعرف بابن الزهراء وأنكر ما تسلكم به فقامت العمامة إلى هذا الفقيه وضربوه بالأيدي والنعال ضرباً كثيراً حتى سقطت عمامته (١) . الخ .

فقد تسلكم أنصار ابن تيمية في ذلك وردوه بما لا يدع مجالاً للشك في بطلانه لا سيما وأنه يخالف لما ذكره ابن تيمية في عامة كتبه .

ويقول بعض الباحثين إن ابن تيمية كان محبوساً في المادة التي كان فيها ابن بطوطة بدمشق وعلى ذلك تكون هذه الواقعة مفتعلة من أساسها .

ولعل من الواجب هنا ونحن نتكلم عن أعظم مسألة كلامية في مذهب ابن تيمية أن نشير إلى ما يتمسك به في إثبات تلك الصفات اجمالاً . فهو يرى أن نصوص الكتاب والسنة وأقوال السلف كلها متضافرة على الإثبات وأنه ليس فيها حرف واحد يخالف ذلك لا نصاً ولا ظاهراً فلم يقل الله ولا رسوله ولا أحد من السلف إن الله ليس في السماء ولا إنه ليس على العرش ولا إنه ليس داخل العالم ولا خارجه إلى غير ذلك من عبارات النفاة وحينئذ فلا يخلو إما أن يكون الحق هو ما يقوله هؤلاء النفاة من هذه العبارات ونحوها دون ما يفهم من الكتاب والسنة وإما أن يسكون الحق في ذلك مع أهل الإثبات . فإن كان الأول فملوم أن القرآن لم يبين هذا ولا الرسول ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين ولا يمكن لأحد أن ينقل عن واحد من هؤلاء أنه نفي ذلك أو أخبر به ، فكيف يجوز على الله ثم على

رسوله ثم على خير هذه الأمة أن يتكلموا بما هو نص أو ظاهر في خلاف الحق ثم الحق الذي يجب اعتقاده لا يوحون به قط لانصاً ولا ظاهراً .
 لقد كان ترك الناس بالكتاب ولا سنة أهدي لهم وأنفع على هذا التقدير ، بل كان وجود الكتاب والسنة ضرراً محضاً في أصل الدين .
 فالكتاب الذي جعله الله هدى للناس وبيانا ومرداً عند التنازع لا يصلح إذا للاهتمام به والرسول الذي بعثه الله وأمره أن يبين للناس ما نزل إليهم وأن يبلغ البلاغ المبين معزول عن التعليم والأخبار بصفات من أرسله . وإذا كان الحق مع النفاة فكيف لم يقل الرسول يوماً من الدهر ولا أحد من سلف الأمة إن هذه الآيات والأحاديث لا يقصد بها ظاهرها وأن من تمسك بها في باب الاعتقاد فهو ضال حتى يحذرها الناس ولا يأخذوا عقائدهم منها .
 قد يقال إن هذه الآيات والأحاديث إنما أريد بها خلاف ما يفهم منها أو خلاف ما دلت عليه وإنه لا ضير في ذلك مادامت لفظة العرب قد جاءت بالحقيقة والمجاز فاذا تعذر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي أو استحال وجب إما صرفه عن ظاهره بتأويلات مناسبة ، وإما السكوت عنه وتفويض العلم فيه إلى الله تعالى .

ولكن أما كان يجب على الرسول حينئذ أن يبين للناس الحق الذي يجب التصديق به باطناً وظاهراً بل ويبين لهم ما يدلمهم على أن هذا الكلام لم يرد به مفهومه ومقتضاه فان من المعلوم باتفاق العقلاء أن المخاطب المبين إذا تكلم بمجاز فلا بد أن يقرن خطابه بما يدل على ارادة المعنى المجازي لا سيما إذا كان المعنى الحقيقي للفظ باطلا لا يجوز اعتقاده في الله .
 وإذا لم يمكن في الكتاب ولا في السنة ولا في كلام أحمد من السلف

ما يدل على النفي أصلاً وكانوا لا يتكلمون إلا بالاثبات دل ذلك على أن
الاثبات هو الذي يعتقدونه ويعتمدونه ، دون النفي ، الذي لم يتكلموا به قط
ولم يظهروه (١) .

وقد يقال أيضاً إن الدليل العقلي دل على استحالة هذه الظواهر فلو
اعتقدناها كان ذلك مكابرة للعقل وأن أنكرناها كان ذلك تمكيداً للشرع
فوجب إزالة المعارض إما تأويلها بما يوافق العقل أو الإمساك عنها
ولكن من الذي سلم لكم أن العقل يحيل هذا أو أنه موافق لمذهبكم في
النفي بل العقل الصريح إنما يوافق ما أثبتته الرسول وليس بين المعقول الصريح
والمقول الصحيح تناقض أصلاً . اهـ

وأخيراً نجد هذه المشكلة متعلقة إلى حد كبير بمعاني المحكم والمتشابه
والتفويض والتأويل والخلاف في ذلك فإن نفاة تلك الصفات يعدون ماورد
فيها من الآيات والأحاديث من التشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله أو
هو الراسخون في العلم على القرابين في الآية . وخصومهم يمارضونهم في
ذلك ويقولون إن هذه الآيات والأحاديث ظاهرة الدلالة على معانيها وليس
فيها أى اشتباه بل يذهبون إلى أبعد من هذا وهو أنه ليس في القرآن ولا
في الحديث لفظ لا يفقه معناه وأن رسول الله ﷺ لم يمت حتى كان صحابته
على علم تام بجميع معاني الآيات القرآنية والأحاديث النبوية كلها

وإذا فلا بد لنا من معرفة رأى ابن تيمية في معاني هذه الالفاظ وما يعد
من الآيات والأحاديث في نظره محكما وما يعد منها متشابهاً وهو يوضح لنا
ذلك في رسالة خاصة سماها (الأكليل في التشابه والتأويل) فضلاً عما يوجد

(١) قد لاحظنا هذه الحجج من العقيدة الحزبية الكهنوتية ومن مجموعة الرسائل والاسانيد ج ١ ص ١٨٦

متفرقا في كتيبه الأخرى خاصا بهذه المسألة

وخلاصة رأيه أن المحكم ينقسم إلى ثلاثة أقسام يقابل كل واحد منها نوع من التشابه . فالأحكام - ١ - إما في التنزيل ويقابله ما يلقبه الشيطان بما نسخ الله وأزاله - ٢ - وإما في إبقاء التنزيل ويقابله المنسوخ الذي هو رفع ما شرع - ٣ - وإما في التأويل ومعناه تمييز الحقيقة المقصودة حتى لا تشبهه بغيرها ويقابله الآيات المتشابهات أي التي تشبه هذا وتشبه ذلك فتكون محتملة للمعنيين (١)

ويرى ابن تيمية أن التشابه أمر نسبي إضافي فقد يشبهه على إنسان ما لا يشبهه على غيره وقد يكون في القرآن آيات كثيرة لا يعلم معناها كثير من العلماء فضلا عن غيرهم وليس ذلك في آية معينة بل قد يشكك على هذا ما يعرفه ذلك وذلك تارة قد يكون لغرابة في اللفظ وتارة لاشتباه المعنى بغيره وتارة لاشتباه في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق وتارة لعدم التدبر التام وتارة لغير ذلك من الأسباب ولكن ذلك لا يعني أن معرفة المعنى المقصود من هذه الآيات مستحيل لا يمكن دركه كما يدعى ذلك من يدعيه من المتكلمين (٢)

وأما لفظ التأويل فيقول ابن تيمية إن له في عرف السلف معنيين
١ - أحدهما تفسير الكلام وبيان معناه سواء أوافق ظاهره أم خالفه فيكون التأويل والتفسير بهذا المعنى متقاربين أو مترادفين وهذا هو الذي عناه مجاهد حينما قال إن العلماء يعلمون تأويله .

ومحمد بن جرير الطبري يقول في تفسيره (القول في تأويل قوله كذا

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج ٢ ص ٤

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٤ إلى ١٢٦

وكذا (واختلف أهل التأويل في هذه الآية) ونحو ذلك ومراده التفسير
والقرآن كله بهذا المعنى - محكمه ومتشابهه - يمكن تأويله عند ابن تيمية
ليس فيه شيء لا يمكن فهمه ومعرفة المراد منه بل وما في القرآن آية الا وقد
تكلم الصحابة والتابعون في معناها وبينوا المراد بها .

قال مجاهد (عرضت المصنف على ابن عباس من فائضته إلى غائته أقف
عند كل آية أماله عنها) .

وقال ابن مسعود (ما في كتاب الله آية الا وأنا أعلم فيم أنزلت) .

وقال الحسن (ما أنزل الله آية الا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها) .

ولهذا كانوا يجعلون القرآن محيطاً بكل ما يطلب من علم الدين . (١)

وينكر ابن تيمية على من يقول إن التشابه يسكن في معنى اللفظ بحيث

لا يعلم المراد به إلا الله تعالى ، ويرى أن معنى هذا أن الله أنزل على نبيه
كلاماً لم يسكن يفهم معناه لا هو ولا جبريل ولا غيرهما . وهذا قدح في النبي
ﷺ وفي القرآن إذ كان الله أنزل القرآن وأخبر أنه جعله بياناً وهدى ونوراً
وشفاء وأمرنا أن نتدبره ونعقله كله لم يستثن منه شيئاً لا يتدبر ولا يعقل .

وأمر الرسول أن يبين للناس ما نزل اليه وأن يبالغهم بالبلاغ المبين .

فلو كان في القرآن شيء لا يفهمه معناه لم يكن هناك معنى للأمر بتدبره

وعقله ولم يكن الرسول حفيظاً بين للناس ما نزل اليهم ولا بالغ البلاغ المبين

وحفيظاً يمكن لكل ملحد ومبتدع أن يقول الحق في نفس الأمر ما علمته

برأي وعقلي وليس في النص ص ما يناقض ذلك لأنها مشكاة متشابهة لا يعلم

أحد معناه . وما لا يعلم معناه لا يستدل به : وفي هذا سد لباب الهدى والبيان من جهة الأنبياء (١)

على أن الكلام إنما يقصد به إفهام المخاطب ، فاذا لم يقصد به ذلك كان عبثاً وباطلاً والله تعالى قد نزه نفسه عن فعل العبث والباطل . فكيف يقول الباطل والعبث ويتكلم بكلام نزل على خلقه لا يريد به إفهامهم (٢) .

٣ - وأما المعنى الثاني للتأويل فهو نفس المراد بالكلام فإن كان الكلام طلباً (أصرأ أو نهياً) فتأويله نفس فعل المأمور به وترك المحذور كما قالت عائشة رضي الله عنها (كان رسول الله ﷺ يقول في ركوعه وسجوده سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم اغفر لي يتأول القرآن) تعنى أن هذا هو تأويل قوله تعالى (فسمع بحمد ربك واستغفره) .

وان كان الكلام خبراً فتأويله نفس الشيء المخبر به
فتأويل ما أخبر الله به عن نفسه وعن اليوم الآخر هو نفس الحقيقة التي يخبر عنها وذلك في حق الله هو كنه ذاته وصفاته التي لا يعلمها غيره وتلك هي المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله : فإن أحداً لا يعرف كيفية ما أخبر الله به عن نفسه ولا يقف على كنه ذاته وصفاته غيره ، وهذا في نظر ابن تيمية هو ما يجب تفويض العلم فيه إلى الله عز وجل (٣)

(١) الصدور نفسه ص ١١٨

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٤

(٣) الموافقة ص ١١٩ - ١٢٠

الفصل الثامن

مردود العالم عن الله

وفي هذه المسألة بالذات تنجلي براعة ابن تيمية في الجدل وقدرته على استخدام المنطق رغم عداوته له ومحاوَلته نقض كثير من مبادئه وقضاياه وإن كان الغزالي سبقه بنقد الفلاسفة في هذه المسألة فإن كلامه فيها لا يخلو من طرافة وابتكار :

وهنا لابد لنا أيضاً من بيان المذاهب المختلفة في هذه المسألة وموقف ابن تيمية منها . وقد بينا دور نفسه ببياناً شافياً وناقضها مناقشة حارة لا سيما في كتابه (منهاج السنة) ولأننا لا نهتمد في تصوير هذه المذاهب إلا على أقوال أصحابها مأخوذة من كتبهم على ما تقتضيه النزاهة العلمية . والمذاهب الأصلية في هذه المسألة لا تعدو ثلاثة :-

- ١ - مذهب الفلاسفة القائلين بقديم العالم
 - ٢ - مذهب المتكلمين القائلين بحدوثه
 - ٣ - مذهب ابن تيمية الذي يدعى أنه مذهب أهل السنة والحديث
- ١ - أما الفلاسفة فلا نجد في تاريخهم مذهباً خيراً من قول ابن سينا في الرسالة العرشية :

« فإذا عرفت هذا فتعلم أن جميع ما سواه هو فعله ؛ وأنه صدر عنه لذاته وأنه لا يشترط أن يسبقه عدم وزمان لأن الزمان تابع للحركات وهو

من فعلها . نعم يشترط سبق القدم الذاتي لأن كل شيء مالمك ومنعدم في نفسه وإنما وجوده منه تعالى . والذي لذاته يكون سابقاً على ما يستفيد من غيره فإذا كل شيء سوى الباري تعالى يسبقه القدم على الوجود سبقاً ذاتياً لازماً لا زمانياً . والفاعل الذي يفعل لذاته أشرف وأجل من الذي يفعل لسبب طارىء أو عارض

وتحقيق هذا أن الذات إذا لم يصدر منه شيء وبقي على ما كان فلا يصدر عنه إذا . وإذا صدر فلا بد من تغيير لذاته بحدوث إرادة أو طبع أو شيء مما يشبه هذا . وهذا محال . وهو كامل في ذاته والأفعال صادرة عنه فيعلم أنه لا يتوقف على زمان واستعلاء وقت هو أولى بالفعل فيه وحدوث علة غائية وباعث وحامل . فإن الذات إذا لم يصدر منه شيء وكان يعرض أن يصدر فهو في فاعليته ممكن الفعل ، والممكن لا يرجع أحد طرفيه إلا بسبب فإذا كل من لم يكن فاعلاً ثم صار فاعلاً فاعلاً يكون بسبب . والسبب إما أن يكون داخلياً أو خارجياً ولا جائز أن يكون خارجياً لأنه لا موجود إلا هو . فلا يجوز أن يؤثر فيه غيره . وإن كان داخلياً فيه فيكون تغييره وانفعال في ذاته وكيف يكون قابلاً للتفسير والانفعال وهو الذي يحس ما يشاء ويثبت وعنده أم الكتاب (١) .

ومعنى هذا أن الفلاسفة قائلون صراحة بقدوم العالم بالزمان وإن جملوه محدثاً بالذات بمعنى استناده إلى الغير

وتلك الحجة التي أشار إليها ابن سينا بقوله (وتحقق هذا أن الذات إذا لم يصدر منه شيء . الخ) هي ، كما يقول الغزالي في التمهات ، من أقوى

(١) الرسالة المرفوعة لابن سينا ص ١٣ بدار الكتب ضمن مجموعة المخطوطات (و) رقم ٣٢٢٩

الأدلة التي يخيلون بها في هذا الباب . ولذلك اجتهد في تقريرها وإيراد
المعارضات عليها (١)

وكذلك يرى ابن تيمية أن هذه الحجة من أهم ما يعتمدون عليه في القول
بقدم العالم وقد قررهما في رسالته (الإرادة والأمر) تقريراً حسناً قريباً من
تقرير ابن سينا فقال :

« وأعظم حججهم قولهم إن جميع الأمور المستبصرة في كونه فاعلاً أن
كانت موجودة في الأزل لزم وجود المفعول في الأزل لأن العلة التامة لا
يؤخر عنها معلولها . فإنه لو تأخر لم تكن جميع شروط الفعل وجدت في
الأزل فإننا لا نفى بالعلة التامة إلا ما يستلزم المفعول فإذا قدر أنه يخالف عنها
المفعول لم تكن تامة

وإن لم تكن العلة التامة التي هي جميع الأمور المستبصرة في الفعل وهي
المقتضى التام لوجود الفعل وهي جميع شروط الفعل التي يلزم من وجودها
وجود الفعل إن لم يكن جميعها في الأزل فلا بد إذا وجد المفعول بعد ذلك
من تحديد سبب وإلا لزم ترجيح أحد طرفي الممكن بلا مرجح ، وإذا كان
هناك سبب حادث فالقول في حدوثه كالقول في الحادث الأول ويلزم التسلسل .
قالوا فالقول بانتفاء العلة التامة المستلزمة للمفعول يوجب إما التسلسل
وأما الترجيح بلا مرجح (٢) . »

وقد ناقش ابن تيمية هذه الحجة من وجوه كثيرة نذكر أهمها فيما يلي :

١ - إن القول بعلة تامة مستلزمة لمعلولها يستلزم أن لا يحدث شيء ، وإن

(١) كتاب النهايات للغزالي ص ٧ طبعة الحلبي سنة ١٣٢١ هـ .

(٢) مجموعة الرسائل السكبري ج ١ ص ٣٢٢ .

كل ما حدث في العالم حدث بغير إحداث محدث ، ومعلوم أن بطلان هذا
أبين من بطلان التسلسل وبطلان الترجيح بلا مرجح .

وذلك أن العلة التامة المستلزمة لمعلولها يقترن بها معلولها ولا يجوز أن
يتأخر عنها شيء من معلولها ، فكل ما حدث من الحوادث لا يجوز أن
يحدث عن هذه العلة التامة لأن ذلك يستلزم إما عدم هذه الحوادث ، أو
قدمها ، وكلاهما باطل ، وليس هناك ما يصدر عنه الممكنات سوى الواجب
بنفسه ، فإذا امتنع صدور الحوادث عنه وليس هناك ما يحدثها غيره لزم أن
تحدث بلا محدث .

وأيضاً فلو قدر أن غيره أحدثها ، فإن كان واجبا بنفسه كان القول فيه
كالقول في الواجب الأول ، وإن كان غير واجب بنفسه كان ممكنا مفتقرا
إلى موجب يجب به ، ثم إن قيل إنه محدث كان من جملة الحوادث فيكون
القول فيه كالقول في غيره ، وأن قيل إنه قديم كان له علة تامة مستلزمة له
وامتنع حينئذ حدوث الحوادث عنه ، فإن الممكن لا يوجد هو ولا شيء
من صفاته ولا أفعاله إلا عن الواجب بنفسه ، فإذا قدر حدوث الحوادث
عن ممكن قديم معلول لعلة قديمة قيل هل حدث فيه سبب يقتضي الحدوث
أم لا فإن قيل لم يحدث سبب لزم الترجيح بلا مرجح ، وإن قيل حدث سبب
لزم التسلسل كما قدمنا . (١)

وقد يقول الفلاسفة جوابا عن هذا إن الواجب بنفسه هو علة تامة
أزلية للعالم بما فيه من الحوادث المتجددة وأن فيضه عام لكنه يتوقف على
القوابل والاستعدادات الناشئة عن حركات الأفلاك وأن الحوادث إنما

يتأخر وجودها لتأخر هذه الاستعدادات . فان الحادث الأول مثلاً يسكون شرطاً بعد القابل للحادث الثاني . والحادث الثاني هو شرط مبدئ لفيض الثالث وهكذا .

ولسكن هذا كلام باطل . فان علة الحادث الثاني لا بد أن تسكون بتأثيرها موجودة عند وجوده وعند الحادث الثاني لم يتجدد للفاعل الأول أمر به يفعل إلا عدم الحادث الأول ومجرد عدم الأول لا يوجب عندهم للفاعل لا قدرة ولا إرادة ولا غير ذلك فكيف يتصور أن يصدر عنه الثاني بعد أن كان صدوره ممتنعاً منه . وحاله حاله : لم يتجدد إلا أمر عزمي لم يوجب له زيادة قدرة ولا إرادة ولا علم ولا غير ذلك (١)

على أن هذا إنما يمكن أن يقال فيما تكون علة وجوده غير علة استعداده وقبوله . فقد يتأخر فعل الفاعل هناك لعدم استعداد القابل . وأما واجب الوجود الفاعل لسكل ما سواه فلا يتوقف فعله على أمر آخر من غيره . لا إعداد ولا إمداد ولا قبول ولا غير ذلك . فلو قدر أنه علة تامة أزلية لوجب أن يقارنه معلوله ولا يتأخر عنه شيء من مفعولاته .

٢ - أما الوجه الثاني فهو أن الفلاسفة قد تناقضوا حيث سمو العالم مخلوقاً محدثاً ومعلولاً مفعولاً ومقدوراً مراداً وقدره مع ذلك قديماً أزلياً واجب الوجود بغيره بحيث يمتنع عدمه فان العلم به يكون الشيء مقدوراً مراداً أو معلولاً مفعولاً يوجب العلم بكونه حادثاً كائناً بعد أن لم يكن . فان الممثل والخلق والإبداع والصنع ونحو ذلك لا يعقل إلا مع تصور حدوث المفعول فالجميع بين كون الشيء مفعولاً وبين كونه قديماً أزلياً مقارناً للفاعل في

الزمان جمع بين التقيضين

أما ما يذكره الرازي عن أهل الكلام من إنهم يجوزون وجود مفعول
مفعول للمرجب بالذات أزلي فلم يقله أحد منهم . بل هم متفقون على أن كل
مفعول فانه لا يكون إلا محدثاً :

وكذلك ما يذكره هو وأمثاله متابعة لابن سينا من أن الممكن وجوده
وعدمه قد يكون قديماً أزلياً قول باطل عند جماهير العقلاء حتى عند أرسطو
وأتباعه . فانهم موافقون لسائر العقلاء في أن كل ممكن يمكن وجوده
وعدمه لا يكون إلا محدثاً

وأرسطو حين قال إن الفلك قديم لم يجعله مع ذلك ممكناً يمكن وجوده
وعدمه (١)

هذا جهل ما أورده ابن تيمية في إبطال حجج الفلاسفة على قدم العالم
وكما ناقشهم في هذه المسألة ، كذلك ناقشهم في كيفية صدور العالم عن الله
وفي قولهم أنه لا يصدر عنه إلا واحد

فقد قالوا إنه مادام الباري واحداً من كل وجه وليست له صفة زائدة
على ذاته تقتضي الأفعال المختلفة بل كان الفعل من آثار كمال ذاته فلا بد أن
يكون الصادر الأول عنه واحداً لأنه لو صدر عنه اثنان لكان ذلك
الصادر على حمتين مختلفتين . إذ أن الاثنينية في الفعل تقتضي الاثنينية في
الفاعل . ولذلك حكموا بأن الصادر الأول لا يمكن أن يكون جسماً لأن
كل جسم فهو مركب من الهيولا والصورة وهما محتاجان إلى علتين أو إلى
علة ذات اعتبارين والواجب لا تركيب فيه أصلاً فلا يكون الصادر عنه

إلا جوهرأ مجرداً وهو العقل الأول (١)

ويرى ابن تيمية رداً على هذا أن جعلهم الواجب واحداً من كل وجهه
وتجريدهم له من كل صفة أمر تقديرى محض لا يتصور وجوده إلا فى الأذهان
إذ لا يعقل وجود ذات فى الخارج مجردة عن جميع الصفات

ثم إن قولهم الواحد لا يصدر عنه إلا واحد قضية كلية وثبوتها فى بعض
الصور (على فرض علمهم به) لا يستلزم أن تكون كلية إلا بقياس التمثيل
(قياس الغائب على الشاهد) وهو قياس فقهي لا يفيد اليقين

فكيف وهم لا يعلمون واحداً فى الشاهد من كل وجه صدر عنه شيء
وما يمثلون به من صدور التسخين عن النار والتبريد عن الماء باطل .

فإن تلك الآثار لا تصدر إلا عن شيئين قابل وفاعل

وأيضاً فإذا لم يصدر عنه إلا واحد كما يقولونه فى العقل الأول فذلك
المصادر الأول إن كان واحداً من كل وجه لزم أن لا يصدر عنه إلا واحد
وهل جراً . وإن كان فيه كثرة ما بوجه من الوجوه . فإن كانت تلك الكثرة
وجودية لزم أن يكون مصدر عن الأول أكثر من واحد . وإن كانت عدمية
لم يصدر عنها وجرد فلا يصدر عن المصادر الأول شيء

وأما احتجاج الفلاسفة على ذلك بأنه لو صدر عنه شيئان لكان مصدر

هذا غير مصدر ذاك فيلزم التركيب

فيمكن الجواب عنه بأنه ليس صدور الأشياء عن الأول الواجب كمصدر
الحرارة عن النار ونحوه حتى يلزم تعدد المصدر بتعدد المصادر . بل هو فاعل

بالمشيئة والاختيار . ولو فرض تعدد المصادر فهو تعدد أمور إضافية وتعدد الإضافات والالوب ثابت له بالاتفاق . ولو قدر أنه تعدد صفات حقيقية فهذا يستلزم القول بثبوت الصفات وهو حق

على أن لفظ التركيب من الألفاظ المجعولة المشتركة التي يزداد بها حق وباطل وهو هنا غير لازم بالمعنى الذي ينفيه الدليل بل بالمعنى الذي يثبت الدليل (١) ب . وأما المتكلمون فقد اتفقوا جميعاً على حدوث العالم بالزمان واستدلوا لذلك بأدلة كثيرة أشهرها أن العالم عبارة عن جواهر فردة وأعراض والجواهر لا تخلو عن الأعراض (فأما إما متحركة أو ساكنة أو مجتمعة أو متفرقة وكل ذلك أعراض مضم) والأعراض حادثة لأنها متغيرة ومتحركة دائماً من حال إلى حال وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث . فثبت حدوث العالم بجواهره وأعراضه (٢)

وقد اتخذ المتكلمون حدوث العالم محتمل في الاستدلال على وجود الله كما قدمنا وقالوا مادام العالم حادثاً أي موجوداً بعيد عدم . كان لابد له من محدث يخرج به من حيز عدم إلى حيز الوجود

كما استدلوا بحدوث العالم أيضاً على أنه تعالى قادر مختار لا موجب بالذات إذ لو كان موجباً بالذات لكان أثره قهرياً مثله لا متناع تخلف المعلوم عن علته انقضاء . فحدث العالم دليل على أن الله أوجده بقدرته واختياره

ولكن يستحيل حدوث العالم عن الله . مع أن الله بصفاته قديم . وهل يتصور حدوث حادث عن قديم بدون واسطة حادثة اقتضت ذلك الحدوث

(١) منهاج السفة ج ١ ص ١١١-١١٢

(٢) الاعتقاد في الاعتقاد للفرابي ص ١٣

هنا اختلاف المتكلمون : فقال الأشاعرة إن العالم إنما حدث في وقته
الذي حدث فيه بإرادة قديمة تملكت بإيجاده في ذلك الوقت دون غيره .
فوجب وجوده فيه

لا يقال لم تملكت الإرادة بوجوده في ذلك الوقت مع تماوى الأوقات
كلها في إمكان وجود العالم فيها وأي تخصيص يخص ذلك الوقت بوقوع
الوجود فيه . فإن الإرادة عندهم صفة من شأنها التخصيص والترجيح
وتمييز الشيء عن مثله

ولا يقال أيضاً إن هذا يستلزم ترجيح الإرادة لأحد الأمرين المتساويين
بلا مرجح وهو محال . فإن ترجيح القادر المختار لأحد الأمرين المتساويين
بلا مرجح من خارج ليس بممتنع عندهم بل هو جائز ، وإنما الممتنع الترجيح
بلا مرجح (أي الوجود من غير موجب) .

والحاصل أن الأشاعرة يرون أن تملكت الإرادة القديمة بإيجاد العالم في
وقته الذي حدث فيه كاف للصدور من غير احتياج إلى شيء آخر من حدوث
إرادة في ذاته تعالى أو وجود ميزة في الفعل ترجعه على الترك ونحو ذلك ،
بل لا شيء إلا محض الإرادة .

يقول الغزالي في كتاب الاقتصاد :

« وكل فريق مضطر إلى إثبات صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله وليس
ذلك إلا الإرادة ، فكان أقرم الفرق قبلاً وأهداهم سبيلاً من أثبت هذه
الصفة ولم يجعلها حادثاً بل قال هي قديمة متعلقة بالإحداث في وقت مخصوص
فكان الحدوث في ذلك الوقت لذلك (١) »

ولكن لما كان تصور ارادة قديمة وتامة ولا يكون معها المراد في الأزل عسيراً ذهب من ذهب من المعتزلة إلى أنه مريد بارادة حادثة لا في محل يصفون بذلك كما قال السيد في شرح المواقف أن الأشياء إنما توجد بكلمة كن فلا يتصور لها محل (١).

وذهب الكرامية وبعض المعتزلة إلى أنه مريد بارادة حادثة قائمة بذاته وجوزوا أن تكون ذاته محلاً للحوادث (٢).

ومهما يكن من اختلاف بين المتكلمين فيما حدث به العالم هل هو ارادة قديمة أو حادثة قائمة بذاته تعالى أو لا محل لها فلا خلاف بينهم في أن العالم حادث ، بمعنى أنه صار موجوداً بعد أن كان معدوماً . وأن بينه وبين وجود الله فاصلاً لا نهاية له من الزمان .

وابن تيمية يعارض هذا الرأي أيضاً كما عارض من قبل رأى الفلاسفة ويرى أنه يستلزم القول بأن الباري لم يزل مطلقاً عن الفعل أو غير قادر عليه ثم صار فاعلاً وقادراً من غير تجديد سبب أصلاً أو جب له القدرة والفعل أو أن الفعل كان ممتنعاً في الأزل ثم صار ممكناً من غير سبب اقتضى امكانه وهذا يستلزم الانقلاب من الامتناع الذاتي إلى الامكان الذاتي مع ما في هذا القول أيضاً من وصف الله بالعجز والتعطل عن الفعل مدة لا تقاس بها مدة فاعايته وهذا نقص يجب تنزيه الله عنه (٣).

ويلزم هؤلاء أيضاً أن الحادث اذا حدث به لا يمكن محدثاً فلا بد أن يكون ممكناً والامكان ليس له وقت محدود . فما من وقت يقدر إلا

(١) شرح المواقف ج ٨ ص ٣٧٩ الطبعة الاولى سنة ١٣٢٥ هـ

(٢) منهاج ج ١ ص ٢٩

(٣) المصدر نفسه ص ٨٦

والامكان ثابت قبله . فليس لامكان الفعل وحيثه مبدأ ينتهي اليه فيجب أنه لم يزل الفعل ممكناً جائزاً فيلزم جواز حوادث لانهاية لها .

ويقال لهم من جهة أخرى إن من المعلوم بصريح العقل أن الممكن لا يترجح أحد طرفيه على الآخر إلا بمرجح تام يستلزم وجوده . والا لبقى وجوده جائزاً ممكناً غير لازم فلا يوجد ، فما تزعمونه من أن القادر المختار يمكنه ترجيح الفعل على الترك بدون أمر من خارج يستلزم ذلك التراجع وتعريفكم له بأنه هو الذي إن شاء فعل وإن شاء ترك بمعنى أن فعله على وجه الجواز لا الوجوب باطل فإن الفعل حينئذ يبقى ممكناً لا واجباً لازماً ولا متمتعاً محالاً (١) .

هذا هو ملخص ما أورده ابن تيمية على مذهب المتكلمين . ولما كان على كل حال يرى أن مذهبهم خير من مذهب الفلاسفة لأنهم أثبتوا فاعلاً للعالم وإن لم يشعروا سبباً حادثاً يكون واسطة في صدور العالم عن ذلك الفاعل ومرجحاً له فإنهم ترجيح بلا مرجح .

وأما أولئك الفلاسفة فيلزمهم نفى الفاعل للحوادث بالكلية لأن العلة القائمة الموجبة بذاتها في الأزل لا تكون كما قدمنا محدثة لشيء أصلاً (٢) .

ح - وإذا كان كل من هذين المذهبين في صدور العالم عن الله باطلاً في

نظر ابن تيمية فما هو المذهب الصحيح عنده في هذه المسألة ؟

لعلنا نستطيع الحصول على جواب هذا السؤال من قول ابن تيمية أثناء

عروضه لتلك المشكلة مانصه :

(١) المصدر نفسه ص ٤٠

(٢) منهاج ص ١ ص ٢٧

« ويقولون (الفلاسفة) إنه علة تامة في الأزل فيجب أن يقارنها معلولها في الأزل في الزمن وإن كان متتبعاً عليها بالعلة لا بالزمان . ويقولون إن العلة التامة ومعلولها يقتصران في الزمان وينتازمان فلا يوجد معلول إلا بعلة تامة ولا تكون علة تامة إلا مع معلولها في الزمان ثم يعترفون بأن حوادث العالم حدثت شيئاً بعد شيء من غير أن يتجدد من المبدع الأول ما يوجب أن يصير علة للحوادث المتعاقبة بل حقيقة قولهم إن الحوادث حدثت بلا محدث وكذلك عدمت بعد حدوثها من غير سبب يوجب عدمها على أصلهم ، وهو لاء قابلهم طوائف من أهل الكلام ظنوا أن المؤثر التام يتراخى عنه أثره وأن القادر المختار يرجع أحد مقهوريه على الآخر بلا مرجع وأن الحوادث لها ابتداء وقد حدثت بعد أن لم تكن بدون سبب حادث

ولم يهتد الفريقان للفول الوسط وهو أن المؤثر التام مستلزم أن يكون أثره عقب تأثيره لا مع التأثير ولا متراخياً عنه كما قال تعالى (إنما أمره إذا أراد شيئاً أن يقول له كن فيكون)

فهو سبحانه يكون كل شيء فيكون عقب تكوينه لا مع تكوينه في الزمان ولا متراخياً عن تكوينه كما يكون الانكسار عقب الكسر والانعطاف عقب القطع ووقوع الطلاق عقب التطليق لا متراخياً عنه ولا مقارناً له في الزمان (١) ومعنى هذا صراحة أن ابن تيمية لا يقول بمقارنة العالم لله حتى يكون قديماً معه كما يقول الفلاسفة ولا يقول بتراخيه عنه في الزمان حتى يكون متراخياً عنه كما يقول المتكلمون . بل يرى أنه متصل به بمعنى أنه حاصل عقب إرادته له

وهو سبحانه مستقيم له استتباع المؤثر لأثره . ويتشبه بذلك بالآية
الكريمة كما رأينا .

ويعتقد ابن تيمية أنه بهذا الحل الوسط قد وفق لحل هذه المشكلة التي
كانت ولا تزال من أهم مشاكل الفلاسفة والدين وتفادي هذه المحالات التي
وقع فيها سائر الفلاسفة والمتكلمين .

ولكن ما معنى هذا الاستطاف والاستتباع . وهل هو مقتضى لقدم
العالم أو حدوثه فإن المسألة في نظر العقل لا تخرج عن أحد هذين الأمرين
فإن ما ليس بقديم فهو حادث وما ليس بحادث فهو قديم .

يجيب ابن تيمية على هذا بأنه يجب أن نـ فرق بين شيئين - ١ - أنواع
الحوادث أو أجناسها - ٢ - أعيانها أو أشخاصها .

أما النوع أو الجنس فقديم . وأما أعيان الحوادث أو أشخاصها فحادث
ومعنى قدم النوع أو الجنس أن الله لم يزل فاعلاً له إذا شاء . فما من حادث
الآن وقبله حادث لا ينتهي ذلك إلى حادث يعتبر هو أول الحوادث بمعنى أنه
لا حادث قبله ومعنى حدوث العین أو الشخص أنه ما من حادث من هذه
الحوادث المتسلسلة شيئاً بعد شيء لا إلى نهاية الا وهو محدث كأن بعد ان
لم يكن وذلك كما نقوله الفلاسفة في حركات الافلاك من أن ماهيتها قديمة
وان كانت أشخاصها حادثاً .

ويرى ابن تيمية ان الذي أوقع الفلاسفة والمتكلمين في الغلط في هذه
المسألة حتى التزموا ما التزموه من المحالات هو عدم اهتمامهم إلى هذا الفرق
بين أنواع الحوادث وأشخاصها (١) .

هذا هو مذهب ابن تيمية في صدور العالم عن الله يلقق فيه بين مذهب
الفلاسفة والمتكلمين فيأخذ من الأولين فكرة القدم ويثبتها للانواع
والأجناس ويرافق الآخرين على حدوث الأعيان والأشخاص .

وربما كان هذا المذهب في نظرنا هو أقرب إلى العقل والشرع من غيره
لوصح ما بناه عليه من القول بحدوث لا أول لها . وقد سبق أن قلنا إن ذلك
يحتاج في تصويره إلى جهد كبير :

بقيت ها هنا مسألة . وهي أن الجلال الدواني في شرحه على العقائد
المضدية قال في صدوره على الفلاسفة في هذه المسألة ما نصه :

« وأنت بما سبق خبير بأنه يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه
على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصى في شيء من أجزاء العالم بل القدم
الجنسى بأن يكون فرد من أفراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً
وقد قال بذلك بعض المتقدمين من المتأخرين . وقد رأيت في بعض تصانيف
ابن تيمية القول به في العرش (١) »

وقد علق الأستاذ الإمام محمد عبده في حاشيته على هذه العبارة بقوله :
« وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة الأخذين بظواهر الآيات
والأحاديث القائلة بأن الله استوى على العرش جلوساً . فلما أورد عليه أنه
يلزم أن يكون العرش أزلياً لما أن الله تعالى أزلي فكانه أزلي ، وأزلية العرش
خلاف مذهبه قال إنه قديم بالنوع . أى أن الله لا يزال يعدم عرشاً ويحدث
آخر من الأزل إلى الأبد حتى يكون الاستواء أزلاً وأبداً

ولنتظر أين يكون الله بين الإيجاد والاعدام . هل يزول عن الاستواء

فليقل به أزلاً . فسبحان الله ما أجهل الانسان وما أشنع ما يرضى لنفسه
ولست أعرف هل قال ابن تيمية ذلك على التحقيق : وكثيراً ما نقل
عنه ما لم يقله .

ونحن نرى أن كلا من الشارح والمحشى الفاضلين قد غلط على ابن تيمية
وجانب سبيل التحقيق العلمى الواجب فى مثل هذه المسألة .

أما الشارح فى تخصيصه نسبة هذا القول الى ابن تيمية بالعرش وحده
وقد عرفنا من مذهب ابن تيمية أن جميع حوادث العالم عنده على هذا النحو
قديمة الجنس حادثة الشخص لا فرق بين العرش وغيره

وفى قوله أيضاً إنه رأى ذلك فى بعض تصانيفه : ولم يبين لنا أى مصنفات
ابن تيمية رأى فيه ذلك فتركنا فى حيرة سيما وأن كتب الرجل ورسائله
كثيرة ومتنوعة ليس من السهل الوقوف منها على رأى معين من آرائه دون
معرفة مصدره بالتعيين . وقد رجعت الى رسالته العرشية لما أن هذا الحكم
متعلق بالعرش : فلم أجده قال فيها شيئاً من ذلك

وأما المحشى : فانه بنى حكاية طويلة على عبارة الشارح . ثم قال فى آخر
كلامه (ولست أعرف هل قال ابن تيمية ذلك على التحقيق)

فاذا كان لا يدرى إن كان ابن تيمية قال ذلك على التحقيق أو لم يقله فما
الذى أدراه أنه قال باستوائه تعالى على العرش جلوساً . وأن العرش مكان له
وأنه محتاج اليه كاحتياج الجسم الى مكانه وأنه ألزم بما ألزم به من كون العرش
قديماً أزلياً وأنه أجاب بما أجاب به من أنه قديم بالنوع حادث بالشخص
يغلب على الظن أن الأستاذ الإمام قاس ابن تيمية على غيره من الحنابلة

المغالين في الاثبات والقائلين باستوائه تعالى على العرش جلوسا . بدليل قوله في أول عبارته (وذلك أن ابن تيمية كان من الخنابلة)

وذلك في نظرنا قياس غير صحيح . فإن كون ابن تيمية من الخنابلة لا يقتضى موافقته لهم في جميع ما ذهبوا اليه . بل إن ابن تيمية نفسه يذم الغلاة من محدثي الخنابلة كما رأينا . ويرى أن غلطهم في الاثبات أكثر من غلط أهل الكلام (١)

وحينئذ كان يجب على الأستاذ الامام أن يرجع إلى كتب ابن تيمية نفسها ليثبت له إن قال ذلك حقاً أم لم يقله . ويقيننا أنه لو رجع الى هذه الكتب لما وجد فيها حرفاً مما قاله ونسبه اليه

وقد عرفنا فيما سبق أن معنى استواء الله تعالى على العرش عند ابن تيمية فوقيته وعلوه عليه دون محاسة ولا محاشة . بل مع الانفصال والمباينة . وهذا لا يستلزم احتياجه إلى العرش ولا إلى شيء من مخلوقاته . فلو فرض فناء العرش أو فناء العالم كله . فإن الله يكون حيث كان قبيل خلق العرش وقبل خلق السموات والأرض .

ولعل من الواجب استيفاء الكلام في هذه المسألة أن نذكر كلمة موجزة عن الخلاف فيما يتركب منه العالم الطبيعي وكيفية ارتباط الأسباب بمسبباتها في ذلك العالم ورأى ابن تيمية في ذلك فنقول :

ذهب الفلاسفة إلى أن العالم الطبيعي مركب من هيولا، هي : محل ، وصورة حالة فيها . ويعرفون الهيولا بأنها جوهر في الجسم قابل لما يعرض له من

الاتصال والافصال ومحل للصور الجسمية والفوقية

وأما الصورة فهي ما به يكون الشيء بالفصل . أو بعبارة أخرى هي

جوهر في الجسم مقوم لمادته ومخرج لها من القوة الى الفعل

ويفرقون بين الصورة والعرض بأن الصورة تحل مادة غير متقومة

الذات على طبيعة نوعها . وأما الأعراض فتحل الجسم الطبيعي الذي تقوم

بالمادة والصورة . وبأن الصورة لا تكون متقومة بالمادة التي تحل فيها . بل

هي التي تقومها بخلاف العرض فانه لا يقوم موضوعه ويمكن يتقوم به (١)

ويقسمون الصور الى جسمية تشترك فيها الأجسام كلها وهي عبارة عن

الابعاد الثلاثة التي تفرض في الجسم تقاطعة على زوايا قائمة وإلى نوعية

تخص كل نوع نوع . وتكون مبدءاً لأثاره المختلفة

وأما المتكلمون فذهبوا إلى أن العالم مركب من جواهر فردة غير قابلة

للقسمة وأعراض قائمة بها ثم اختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم من

الجواهر الفردة

فقال الأشاعرة أقله جوهران . فإذا انضم جوهر فرد إلى آخر حصل

من مجموعهما الجسم عندهم . وعلى ذلك فالجسم هو الجوهر القابل للقسمة ولو

في جهة واحدة فقط

وأما المعتزلة فاعتبروا في الجسم أن يكون قابلاً للقسمة في الجهات الثلاث

وعرفوه بأنه الطويل العريض العميق . ولكنهم بعد الاتفاق على الاعتبار

المذكور اختلفوا في أقل ما يتركب منه الجسم . فقال النظام بتركيبه من

أجزاء غير متناهية بالفعل وقال الجبائي من ثمانية أجزاء . وقال أبو الهذيل

الغلاف من ستة أجزاء (١) . الخ ما هناك من أقوال وآراء
 وذهب المتكلمون أيضاً ما عدا النظام إلى أن الأجسام بأسرها متماثلة .
 فلا يتميز عندهم جسم عن جسم إلا بما يخلقه الله فيه من أعراض . وإنما تختلف
 آثار الأجسام لاختلاف الأعراض القائمة بها . فليس في النار عندهم مثلاً
 مبدأ يقتضي الاحراق ولا في طبيعة الماء ما يوجب التبريد . ويمكن الاحراق
 والتبريد عرضان يخلقهما الله تعالى عند مماسه النار أو الماء . ولذلك أنكروا
 السببية ، وتأثير الأجسام بعضها في بعض ، وزعموا أن الافتران بين الأسباب
 ومسبباتها عادي لا على بمعنى أنه لا تأثير لشيء من الأسباب في مسبباتها أصلاً
 وأما الفلاسفة فذهبوا إلى أن الأجسام مختلفة بطبائعها وصورها النوعية
 وعن هذه الطبائع والصور تصدر آثارها المختلفة ، فطبيعة النار وجوهرها
 يقتضي الاحراق حتماً ، وطبيعة الماء تقتضي التبريد ، والتلازم بين الأسباب
 ومسبباتها ضروري ، فحق وجد السبب وجد المسبب حتماً

وإذا رجعنا إلى ابن تيمية وجدناه ينكر أن يكون الجسم مركباً من
 الهيولا والصور كما يقول الفلاسفة ، أو من الجواهر الفسردة كما يقول
 المتكلمون ، بل هو يرى أن الجسم شيء واحد في نفسه ، وأنه إذا قبل التفريق
 والتجزئة ، فإنما يقبل ذلك إلى غاية يكون بعدها صغيراً جداً بحيث لا يقبل
 التفريق الفعلي بل يستحيل إلى جسم آخر كما يوجد في أجزاء الماء إذا تصاعدت
 فإنها تستحيل هواء ، والهواء إذا تصاعد استحال جسماً آخر ، وهكذا تصاعد
 الأجسام ثم تستحيل إذا تصاعدت أجساماً أخرى (٢)

(١) حاشية المطالع على مقولات الشيخان ص ١٩ سنة ١٣٥٧

(٢) منهاج السفة ج ١ ص ٥٤

وابن تيمية وإن خالف الفلاسفة في القول بالصور النوعية المستلزمة
لأثارها فهو يوافقهم في القول بتأثير الأسباب الطبيعية في مسبباتها ، ويرى أن
الله إنما يخلق السحاب بالرياح ، وينزل الماء بالسحاب ، وينبت النبات بالماء
ونحو ذلك ، وينسكرك أن تكون الطبائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير
لها بل هو يرى أنها مؤثرة في مسبباتها لفظاً ومعنى (١)

وبعيب ابن تيمية على الأشاعرة أنهم لا يثبتون في المخلوقات قوى
الطبائع ويقولون إن الله يفعل عند الأسباب لا بها ، ويرى أن هذا القول
يفضي إلى إبطال حكمة الله في خلقه ، وأنه لم يحمل في العين قوة تمتاز بها عن
الحد تبصر بها ولا في النار قوة تمتاز بها عن التراب تحرق بها

فضلاً عما في هذا القول من مخالفة للكتاب والسنة ، فإن الله تعالى
يقول (فأنزله الماء فأخرجنا به من كل الثمرات) ويقول (وما أنزل الله
من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها) ويقول (قاتلوهم بمنهم الله
بأيديكم) ويقول الرسول ﷺ (إن هذه القبور ملوثة على أهلها ظلمة وإن
الله جاعل بصلاتي عليهم نوراً) وهذا في القرآن والسنة كثير (٢)

ويقول ابن تيمية :

« إن محو الأسباب أن تكون أسباباً تغير في وجوه العقل والإعراض
عن الأسباب بالكلية قدح في الشرع ، والله سبحانه خالق الأسباب والمسببات
وجعل هذا سبباً لهذا . فإذا قال القائل إن كان هذا مقدوراً حصل بدون
السبب وإلا لم يحصل فجوابه أنه مقدور بالسبب ، وليس مقدوراً بدون
السبب (٣) »

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ١٥٦

(١) المصدر نفسه ص ٢٦٥

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ١٥٧

وهنا في هذه المسألة أيضاً نجد ابن تيمية متأثراً الى حد كبير بابن رشد الذي يقول في كتاب الكشف :

« وبالجملة فكما أنه من أنكر المسببات مرتبة على الأسباب في الأمور الصناعية أو لم يدركها فهمه فليس عنده علم بالصناعة ولا بالصانع ، كذلك من جحد وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً . وقولهم إن الله تعالى أجرى العادة بهذه الأسباب وأنه ليس لها تأثير في المسببات باذنه قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها لأن المسببات إن كان يمكن أن توجد من غير هذه الأسباب فأى حكمة في وجودها عن هذه الأسباب ، الى أن يقول :

« وأما الذي قادم المتكلمين من الأشعرية الى هذا القول هو الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية التي ركبها الله في الموجدات التي هاهنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة . فهربوا من القول بأن هاهنا أسباباً فاعلة غير الله وهيئات لا فاعل هاهنا إلا الله . إذ كان مخترع الأسباب وكونها أسباباً مؤثرة باذنه وحفظه لوجودها (١) ،

الفصل التاسع

في الحكمة والتعليل والقدر

وقفنا في الفصل السابق على مذهب ابن تيمية في صدور العالم عن الله والآن نريد أن نعرف مذهب في علة هذا الصدور . وهل هو لغرض وداع قام بذاته تعالى أم أن خلقه تعالى للعالم وما يجري فيه من الحوادث لا لعلة ولا لغرض

وذلك بعد أن نبين المذاهب المختلفة في هذه المسألة أيضاً وموقفه منها
١ - ذهب الأشاعرة والفلاسفة إلى أنه تعالى لا يفعل شيئاً لغرض . وليست له غاية يقصدها من فعله تكون باعثة له عليه . بل صدور ما يصدر عنه تعالى إما بإرادة قديمة اقتضت وقوع العالم على هذا الوجه دون غيره عند الأشاعرة . وأما بمثل النظام السكلي في علمه السابق مع وقته الواجب اللائق على رأى الفلاسفة (١)

والفرق بينهما هو أن الفلاسفة ينفون عنه تعالى القصد إلى الفعل ويرون أن كل فاعل بالقصد مستكمل وله غرض في فعله . أما الأشاعرة فيثبتون القصد ولا يرونه مستلزماً للغرض لأنهم يجوزون ترجيح القادر المختار لأحد مقدوريه بلا مرجع أصلاً كما سبقت الإشارة إلى ذلك وأما الأشاعرة والفلاسفة على نفي الغرض في فعله تعالى بأنه لو خلق الخلق لعلة لكان ناقصاً

بدونها مستكملاً بها . فانه إما أن يكون وجود تلك العلة وعدمها بالنسبة
اليه سواء ، أو يكون وجودها أولى به . فان كان الأول امتنع أن يفعل
لأجلها وإن كان الثاني ثبت أن وجودها أولى به فيكون مستكملاً بها فيكون
قبلها ناقصاً (١)

وابن تيمية يذكر هذه الحجة الأشاعرة وحدهم . لأنه يرى أن الفلاسفة
قائلون بالعلة النهائية كما قالوا بالعلة الفاعلية . ولكن الحق أن هذه الحجة هي
في الأصل للفلاسفة . ثم أخذها الرازي عنهم . واحتج بها المذهب الأشاعرة
في كتابه المحصل وغيره

ويشهد لهذا قول ابن سينا في الاشارات :

« تنبيه . اعلم أن الشيء الذي إنما يحسن به أن يكون عنه شيء آخر ويكون
ذلك أولى به وأليق من أن لا يكون ، فانه إذا لم يكن عنه ذلك لم يكن ما هو
أولى وأحسن به مطلقاً . وأيضاً لم يكن ما هو أولى وأحسن به مضافاً فهو
مسلوب كال ، ما ينفع فيه إلى كسب (٢) »

وقوله أيضاً بعد ذلك بقليل :

« فمن جاد ليصرف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل . فهو مستعيض غير
جواد ، فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد ، لا لشوق منه وطالب تصدي
لشيء . يعزده عليه

واعلم أن الذي يفعل شيئاً لولم يفعله قبح به أو لم يحسن منه فهو بما يفعله
من فعله متخلص (٣)

ولعل مما يؤيد هذا الذي قلناه من سبق الفلاسفة بهذه الحجة ، قول
نصير الدين الطوسي في تعليقه على المحصل

وأما قوله (الفخر الرازي) الفاعل بفرض مستكمل بالفرض حكم أخذه
من الحكماء استعماله في غير موضعه . فانه لا ينفون سرق الأشياء إلى كالاتها
وإلا لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد العلوم الحركية من الطبيعيات وعلم
الهيئات وغيرها وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار (١)

ومهما يكن من أمر هذه الحجة . وسواء أ كان الأهل فيها هم الفلاسفة
أم الأشاعرة فقد نقضها ابن تيمية من وجوه كثيرة منها :

١ - أن قولهم لو خلق الخلق لمصلحة لكان ناقصاً بدونها مستكملاً بها
منقوض بنفس ما يفعله من المفعولات . فانه يمكن أن يقال فيها أيضاً إما
أن يكون وجودها وعدمه بالنسبة إليه سواء أو لا يكون . فان كان الأول
امتنع صدورها عنه . وإن كان الثاني كان مستكملاً بها . فما كان جواباً في
المفعولات كان جواباً عن هذا . ونحن لا نعقل في الشاهد فاعلاً إلا
مستكملاً بفعله

٢ - أن مقتضى الكمال أن يكون الباري لا يزال قادراً على الفعل بحكمة
فلو قدر كونه غير قادر على ذلك لكان ناقصاً

٣ - قول الفائل إنه مستكمل بغيره باطل . فان ذلك إنما حصل بقدرته
ومشيئته لا شريك له في ذلك . فلم يكن في ذلك محتاجاً إلى غيره . وإذا قيل
كل بفعله الذي لا يحتاج فيه إلى غيره . كان كما لو قيل كل بذاته أو صفاته

فهو مثلاً إذا فرح بقوة عبده التائب وأحب من تقرب إليه بالنوافل ورضى عن السابقين الأولين ونحو ذلك . لم يحز أن يقال إنه منقصر في ذلك إلى غيره أو مستكمل بسواه . فإنه هو الذي خلق هؤلاء وهما هم وأقدرهم حتى فعلوا ما يحبه ويرضاه ويفرح به .

٤ - قول القائل كان قبل ذلك ناقصاً إن أراد به عدم ما تجدد فلا نسلم أن عدمه قبل ذلك الوقت الذي اقتضت الحكمة وجوده فيه يكون نقصاً . وإن أراد بكونه ناقصاً معنى غير ذلك فهو ممنوع . بل يقال عدم الشيء في الوقت الذي لم تقتض الحكمة وجوده فيه كمال . كما أن وجوده في وقت اقتضاء الحكمة وجوده كمال أيضاً . فليس عدم كل شيء نقصاً . بل عدم ما لا يصلح وجوده هو النقص . كما أن وجود ما لا يصلح وجوده نقص . فحين اقتضت الحكمة عدمها هو النقص لا أن عدمها هو النقص (١)

ب - وأما المعتزلة فيثبتون الحكمة لله في خالقه وأمره : وإكفهم لا يجعلونها قائمة بذاته . بل يجعلونها مخلوقة منفصلة عنه . فيقولون مثلاً الحكمة في وجود الخلق هو الإحسان إليهم ، والحكمة في التكليف هو تعرض المكلفين للشراب ، ويقولون إن الإحسان إلى الغير حسن محمود في العقل فخلق الله الخلق لهذه الحكمة من غير أن يعود عليه هو من ذلك مصلحة (٢)

ويرى ابن تيمية أن هذا القول متناقض لأن الإحسان إلى الغير إنما

(١) مجموعة الرعائل والمصائل ج ٥ ص ١٦٢-١٦٣

(٢) المحصل ص ١٢٩ والمواقف مع شرحها ج ٨ ص ٢٠٢ إلى ٢٠٥

كان محموداً لكونه يعود منه على فاعله حكم محمود لأجله . إما لئلا يكسب نفسه بذلك ، وإما لقصد الحمد والثواب بذلك ، وإما لرفقة وألم يحده في نفسه يدفع بذلك الإحسان الألم وإما لالتذاذه وسروره وفرحه بالإحسان ، فإن النفس الكريمة تفرح وتسر وتلتذ بالخير الذي يحصل منها إلى غيرها ، فالإحسان إلى الغير محمود لكون المحسن يعود إليه من فعله هذه الأمور حكم محمود لأجله ، أما إذا قدر أن وجود الإحسان وعدمه بالنسبة إلى الفاعل سواء لم يعلم أن هذا الفعل يحسن منه ، بل مثل هذا بعد عبثاً في عقول العقلاء ، وكل من فعل فعلاً ليس فيه لنفسه لذة ولا مصلحة ولا منفعة بوجه من الوجوه لا عاجلة ولا آجلة كان عبثاً ولم يكن محموداً على هذا ، ولذلك لم يأمر الله تعالى ولا رسوله ﷺ ولا أحد من العقلاء أحداً بالإحسان إلى غيره ونفعه إلا لما في ذلك من المنفعة والمصلحة ، وإلا فأمر الفاعل بفعل لا يعود إليه منه لذة ولا سرور ولا منفعة ولا فرح بوجه من الوجوه لا في العاجل ولا في الآجل لا يستحسن من الأمر

ج - وأما عبد الله بن كلاب ومن وافقه فيثبتون حكمة وغاية قائمة بذاته تعالى ولكنهم يجعلونها قديمة غير متعارفة للمفعول ، ويقولون إن إرادته وسعيه ورضاه وغضبه وسخطه ورحمته وكرمه ونحو ذلك قديم فهو سبحانه لم يزل راضياً عن علم أنه يموت مؤمناً ولم يزل سائطاً على من علم أنه يموت كافراً

وهذا الرأي في نظر ابن تيمية باطل كسابقه فإذا كان الله راضياً في أوله ومحباً وفرحاً بما يحدثه قبل أن يحدثه ، فإذا أحدثه هل حصل له بأحدثه حكمة يحبها ويرضاها ويفرح بها أو لم يحصل إلا ما كان في الأزل ، فإن

فإنهم لم يحصل إلا ما كان في الأزل قبل ذلك كان حاصله بدون ما أحدثه من
المفعولات فامتنع أن تكون المفعولات قد فعلت لكي يحصل ذاك ، فهذا
القول كما تضمن أن المفعولات تحدث بلا سبب يحرضه الله يتضمن أيضاً أنه
يفعلها بلا حكمة يحجبها ويرضاها

٤ - وإذا كانت هذه الآراء في الحكمة والتعليل باطلة في نظر ابن
تيمية فالصحيح عنده ما عليه جمهور أهل السنة وتشهد له النصوص الكثيرة
من أن الله تعالى حكمة تتعلق به يحبها ويرضاها ويفعل لأجلها فهو سبحانه
يفعل ما يفعل لحكمة يعلمها وهو يعلم العباد أو بعض العباد من حكمته ما
يطالعهم عليه وقد لا يعلمون ذلك ، والأمور العامة التي يفعلها تكون لحكمة
عامة ورحمة عامة كرسالة محمداً ﷺ فإنه كما قال تعالى (وما أرسلناك إلا رحمة
للعالمين) فإذا قال قائل فقد تضرر برسالة طوائف كثيرة من الناس كالذين
كذبوه من المشركين وأهل الكتاب فالجواب أنه نفهم بحسب الإمكان
حيث أضعف شرهم الفدين كانوا يفعلونه لولا الرسالة باظهار الجحجج والآيات
التي زلزلت ما في قلوبهم وبالجهاد والجزية التي أخافتهم وأذلتهم حتى قل شرهم
على أن ما حصل من الضرر فهو أمر مغمور بجانب ما حصل من النفع
كالمطر الذي عم نفعه إذا خرب به بعض البيوت أو احتبس به بعض المسافرين
والمكتسبين كالقصارين ونحوهم وما كان نفعه ومصلحته عامة كان خيراً
مقصوداً ورحمة محبوبة وإن تضرر به بعض الناس

على أن ابن تيمية يرى أن جميع ما أحدثه الله في الوجود من الضرر فلا
بد فيه من حكمة كما قال تعالى (صنع الله الذي أتقن كل شيء) وكما قال
(الذي أحسن كل شيء خلقه) والضرر الذي تحصل به حكمة مطلوبة لا

يكون شراً مطلقاً وإن كان شراً بالنسبة إلى من تضرر به

ولهذا لا يحىء في كلام الله تعالى وكلام رسوله ﷺ إضافة الشر وحده

إلى الله وإنما يذكر الشر على أحد وجوه ثلاثة

١ - فهو إما أن يدخل في عموم المخلوقات فإذا دخل في العموم أفاد

عموم القدرة والمشيئة والخلق وتضمن ما اشتمل عليه من حكمة تتعلق بالعموم

وذلك مثل قوله تعالى (الله خالق كل شيء) ومن ذلك أسماء الله المقترنة

مثل الممطي المانع والضرار النافع والمعز المذل والخافض الرافع ونحو ذلك

فلا يفرد الاسم المانع عن قريبه ولا الضرار عن قريبه لأن اقترانها يدل

على العموم

٢ - وإما أن يضاف إلى السبب كقوله تعالى (من شر ما خلق) وقوله

(ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك) وقوله

(ربنا ظلمنا أنفسنا) وقوله (أو لما أصابكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى

هذا قل هو من عند أنفسكم) وأمثلة ذلك

٣ - وإما أن يحذف فاعله كقول الجن (وأنا لا ندرى أشر أريد بمن

في الأرض أم أراد بهم ربهم رشداً) وقوله تعالى (صراط الذين أنعمت

عليهم غير المفضوب عليهم ولا الضالين)

ويقول ابن تيمية إن العبد إذا علم من حيث الجملة أن الله فيما خلقه وما

أمر به حكمة عظيمة ككفاه هذا ، ثم كلما ازداد علماً وإيماناً ظهر له من

حكمة الله ورحمته ما يبهر عقله وتبين له تصديق ما أخبر الله به في كتابه

حيث قال (سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق)

هذا هو مذهب ابن تيمية في مسألة الحكمة والتعليل ينم عن نفس شديدة

النفائول وقلب مفعم بحب الوجود وما فيه من آثار رحمة الله تعالى ومجالي حكمته حتى إنه ليتلمس حكمة الله في الشر كما يترصدها في الخير ؛ ولعل هذه النزعة المبالغية في النفائول هي التي جعلت منه هذا الرجل الجلد الصابر على ما معنى به في حياته من أحداث ومصائب ما كان يطيقها لولا ثقته برحمة الله التي كانت تشيع في نفسه الأمل والرجاء وكانت له في حياته أجل عزاء

بقى علينا أن نعرف مذهب ابن تيمية في القدر وهو مذهب يقوم على الإيمان بعموم قدرة الله تعالى وشمول مشيئته وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن . ولكنه مع ذلك لا يعطل الأسباب الكونية والقوى الطبيعية عن أعمالها كما أنه لا ينكر فاعلية العباد وصدور أعمالهم عنهم بما جعله الله فيهم من قدر وإرادات ويرى أن ذلك كله من القدر لأن القدر لا يقوم على إبطال الأسباب بل على إعمال الأسباب كما سئل رسول الله ﷺ أرأيت أدوية تتداوى بها ورقى نسترقى بها وتقاة نتقيها هل ترد من قدر الله شيئاً . فقال هي من قدر الله (١)

وابن تيمية يذكر على المعتزلة جحدهم لعموم قدرة الله تعالى وشمول مشيئته وقولهم إن الحيوانات تصدر عنها أفعالها على سبيل الاستقلال من غير تأثير لقدرة الله ولا لمشيئته في شيء منها ؛ ويرى تبعاً للإشاعة أنهم أشبهوا في ذلك المجوس الذين يقولون بخالقين خالق للخير أو النور وخالق للظلمة أو الشر (٢)

كما أنه يذكر على الإشاعة أيضاً أنهم مع تسليمهم بعموم القدرة وشمول المشيئة يثبتون إرادة بلا حكمة ومشيئة بلا رحمة ولا محبة ولا رضى ويجعلون

المخلوقات بالنسبة اليه سواء كما أنهم يحددون تأثير الأسباب في مسيبتاتها ويعطلون ما خلقه الله في الاشياء من قوى الطبايع ويقولون إن قدرة العبد لا تأثير لها في شيء من فعله

ولكن شر الطوائف في نظرابن تيمية بالنسبة الى القدر طائفة يسميهم (بالقدرية المجبرة) يقولون إن الله جبر عباده على ما أراد ويحتجرون بالقدر على إبطال الامر والنهي والوعد والوعيد ولهذا يسموون بين المؤمن والكافر وبين البر والفاجر وبين الطاعة والمعصية فأدم وإبليس عندهم سواء ونوح وقومه سواء وموسى وفرعون سواء، والسابقون الأولون والكافرون سواء (١) وابن كان المعتزلة في نظره يشبهون المجوس فهو لا يشبهون المشركين عباد الأصنام الذين يقولون (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء)

ويقول ابن تيمية إن هذا الضلال أكثر ما يكون في أهل التصوف والزهد والعبادة الذين يدعون التوحيد والفناء في التوحيد ويقولون إن هذا نهاية المعرفة وإن العارف إذا صار إلى هذا المقام لا يستحسن حسنة ولا يستقبح سيئة لشهوده الربوبية العامة والقيومية الشاملة واسكنهم مع ذلك لا يعرفون توحيد الألوهية الذي يقوم على عبادة الله وحده لا شريك له ولا يعلمون أن مجرد الإقرار بأن الله رب كل شيء وخالقه ومليكه لا يكون توحيداً حتى تقترن به شهادة أن لا إله إلا الله كما قال تعالى (وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون)

ويشتد ابن تيمية في نقد هؤلاء الناس حتى يجعلهم أكفر من اليهود

تلك أمثلة من آراء ابن تيمية ومناقشاته في أهميات المسائل الكلامية
عرضناها لنسكون نموذجاً يستعان به على تعرف نزعات الرجل ومنهجه في
العقيدة وإلى أي حد كان انتصاره لمذهب السلف واحترامه للنصوص في كل
مسألة عاجلها : مع ما امتاز به من قدرة على العرض وقسوة في النقد وخبرة
واسعة بالمذاهب الفلسفية والكلامية المختلفة بحيث كان مضرب المثل في
في غزارة العلم وسعة الاطلاع ، وكان أول ثلاثة قال فيهم الشعراء :
ثلاثة ليس لهم رابع في العلم والتحقيق والمنسك
وهم إذا شئت ابن تيمية وابن دقيق العيد والسبكي



خاتمة

مذهب ابن تيمية وأثره في الجماعة الإسلامية

ولعلنا نستطيع الآن بعد ما تقدم من دراسة منهج ابن تيمية وطريقته في بحث المسائل الاعتقادية . وما كان من أثر هذا المنهج وتلك الطريقة في معالجته لأهميات المسائل الكلامية . مثل إثبات وجود الله تعالى وتوحيده وصفاته وصدور العالم عنه وبيان حكمته في خلقه . وعموم مشيئته وقدره الى غير ذلك من المسائل التي عالجها في جرأة وقوة منطق ، أن نقول إن ابن تيمية ، قد أضاف الى علم الكلام الاسلامي مادة جديدة ، وكون لنفسه مذهباً خاصاً ، له طابعه ومميزاته .

قد يقول قائل إن مذهب ابن تيمية لم يخرج عن كونه تجديداً لعقيدة السلف وأئمة الحديث كأحمد بن حنبل وغيره ، من الذين كانوا يقفون عند نصوص الكتاب والسنة كما يتبين ذلك من مطالعة الكتب التي ألف في بيان هذه العقيدة السلفية ، مثل كتاب الإمام أحمد في الرد على الجهمية والمعتزلة وكتاب النوحيد لمحمد بن اسحاق بن خزيمة وغيرهما

ولهذا كان ابن تيمية يسمى نفسه هو وأصحابه بالسلفية . أو أهل السنة والجماعة . ويعترف بأنه متبع لا مبتدع . وأن طريقته هي طريقة السلف من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين

وهذا قول فيه كثير من الخلق . ولكن لما لا شك فيه . أن ابن تيمية قد

عالج مسائل كثيرة ، لم يعالجها هؤلاء ولم يخوضوا فيها (١)
كما أنه استطاع أن يدافع عن هذا المذهب الصافي بجرارة وقوة لم يصب
إليها مستخدماً في ذلك القياس الأرسطي إلى جانب النصوص والآثار
وأن يقف من خصوم هذا المذهب موقف المعارض القوي . الذي يحكم
إلى العقل والنقل معاً . بعد أن كان أصحاب هذا المذهب لا يحرؤون على تبرير
عقيدتهم عقلياً . بل كان شأنهم التسليم والتفويض

وإذا كانت مذاهب العقليين من الفلاسفة والمعتزلة قد فشلت في حل
المشاكل الاعتقادية بتطرفها في ناحية العقل . واستخفافها بالنصوص . وكانت
الاشعرية مع محاولتها التوسط قد جارت هؤلاء العقليين في القول بضرورة
التأويل لكثير من النصوص التي يظهر مصادمتها للعقل . فان ابن تيمية قد
نجح في رد اعتبار النصوص إليها . وجعلها هي المراجع الأول والأخير في
جميع مسائل الدين

وإذا كان المذهب الاشعري قد نجح في بسط سلطانه على معظم أقطار
العالم الاسلامي بفضل من انتسب اليه وناصره من الأمراء الاقوياء أمثال
صلاح الدين الأيوبي ومحمد بن تومرت وغيرهما . وبفضل من تزعمه ودعا
إليه من العلماء الأجله أمثال إمام الحرمين والغزالي والرازي وغيرهم . فان
مذهب ابن تيمية قد أصبح يزاحمه اليوم كل المازحمة . وينازعه هذا
النفوذ والسلطان

(١) تكلم ابن تيمية في مباحث الجوهر والعرض والمعجز والجهة والجسم وغير ذلك من المباحث
التي لم يكن للسلف بها عهد . وأقام كتباً من الأدلة والبراهين في تأييد عقيدة السلف لم
يسبقه إليها أحد لهما معتقد .

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرزاق في كتابه التمهيد :

« أما النهضة الحديثة لعلم الكلام فتقوم على نوع من التنافس بين مذهب الأشعرية ومذهب ابن تيمية . وإنا لنشهد تسابقاً في نشر كتب الأشعرية وكتب ابن تيمية وتلميذه ابن القيم . ويسمى أنصار هذا المذهب الأخير أنفسهم بالسلفية . وأصل الغلبة في بلاد الإسلام لا تزال إلى اليوم لمذهب الأشعرية ، (١)

إننا لا نستطيع أن نقدر هذا المذهب . وما قدمه إلى المجتمع الإسلامي من خير إلا إذا صورنا لأنفسنا ما كان يعانيه المسلمون في ذلك العصر الذي ظهر فيه ابن تيمية من فوضى بالغة في العقيدة

فقد كثرت فيه الفرق والمقالات كثرة لا حد لها وكانت هذه الفرق تتناحر وقاتل فيما بينها . وكل فرقة منها تدعى أنها على الحق الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه . وتتلاعب بالنصوص فتؤولها بما يتفق مع مذهبها وإن خالف ذلك أبسط قواعد اللغة وأوضاعها ، وأسلوب أهلها في الخطاب

وكان الناس لا يرجعون في شيء من أمر العقيدة . لا إلى كتاب ولا سنة بل كانوا يأخذون عقائدهم من كتب هؤلاء المتكلمين المتنازعين . وهي كتب جافة محشوة بالجدليات والمناقضات . ومسائل الخلافات . ليس فيها ما يروى غليلاً . ولا يشفي غليلاً . ولا يكسب القلب إيماناً وطمأنينة

فضعفت بذلك سلطان العقيدة . وزالت قدسيتهما من النفوس . وأصبحت مجالا للأخذ والرد واجترأ الناس على الكلام في الله وصفاته بما لم يأذن به ،

نخباً نور الإيمان . وانطفاً مبراج اليقين . وضعف الوازع الديني في

نفوس المسلمين

واستغل أصحاب المخاريق من الصوفية هذه الحالة . وما الناس فيه من

اضطراب وحيرة . فأخذوا يدعونهم إلى سلوك طرقهم . وينعمون لهم أن

فيها الهدى والشفاء . وما كان التصوف في هذا العصر إلا سر الداء وأصل

البلاء . فزادوهم مرضاً على مرض

وهكذا صار الاسلام غير الاسلام . والمسلمون غير المسلمين

جاء ابن تيمية فهالاه الامر . وما وصلت إليه حال المسلمين من سوء

فوقف حياته كلها على معالجة هذه الحالة بتمنى الطرق ومختلف الوسائل

فأعلن حرباً لا هوادة فيها على هذه الطوائف كلها . وأخذ يظهر زيفها

وبطالانها وبعدها عن منبع الكتاب والسنة ، ويدعوها للرجوع إلى طريقة

السلف الاول من الصحابة والتابعين ، معتقداً أنه لا يصلح آخر هذه الامة

إلا بما صلح به أولها

ويدعوها كذلك إلى البعد عن أساليب الجدل الممقوتة . والتلاعب

بالألفاظ في جانب معرفة الله تعالى وصفاته . وترك هذه الحزبية المذهبية

التي فرقت بين المسلمين وجعلتهم شيعاً . كل حزب بما لديهم فرحون

كان ابن تيمية يرى من وراء دعوته الناس للرجوع إلى الكتاب والسنة

إلى تطهير العقيدة الاسلامية مما داخها من الزيغ والانحراف . وتخليصها مما

لحق بها من أوضار الفلاسفة الدخيلة . وألوان الجدل العقيمة . التي لا تسمن

ولا تغني من جوع

وكان يرى كذلك . إلى القضاء على تلك المصيبة المذهبية . التي كانت قد

ثمكنت من نفوس العلماء ، حتى حمايتهم على معاداة بعضهم بعضاً ، وتكفير بعضهم بعضاً ، والى كانت سبباً في ما ابتلى الله به المسلمين ، من الضعف والخذلان وتسلط الأعداء جزاء وفاقاً ، لما تركوا من كتاب الله وسنة رسوله يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان :

« فإذا ترك الناس بعض ما أنزل الله وقعت بينهم العداوة والبغضاء ، إذ لم يبق هنا حق جامع يشتركون فيه ، بل تقطعوا أمرهم بينهم زبراً ، كل حزب بما لديهم فرحون ، وهؤلاء كلهم ليس معهم من الحق إلا ما وافقوا فيه الرسول وهو ما تمسكوا به من شرعه ، مما أخبر به وما أمر به ، وأما ما ابتدعوه فكله ضلالة (١) »

هذه هي دعوة ابن تيمية ، لإصلاح وإحياء وتجديد ، فهو بحق أبو النهضة الإسلامية الحديثة ، وواضع أساسها وجميع دعاة الإصلاح ، من بعده إنما بهديه اقتدوا ، وعلى كتيبه تخرجوا

يقول صاحب كتاب الإسلام والتجديد في مصر :

« أما العامل الثاني المقوم لهذه الحركة (حركة جمال الدين الأفغاني والامام محمد عبده) فهو ابن تيمية المتوفى سنة ١٣٢٨ ميلادية وابن قيم الجوزية المتوفى سنة ١٣٥٥ ميلادية فقد شنا غارة شعواء على ما كان في عصرهما من بدع وفساد وقررا أن لها الحق في الاجتهاد ورجعا في كل حكم من الأحكام إلى أصوله واعتمدا على المصادر الأولى واشتد هجومهما على الصوفية وقالوا بتحريم زيارة قبور الأنبياء والأولياء

وبعثاً بآمالهم أحمد بن حنبل وهو أكثر الأئمة الأربعة تشدداً وأشدهم
تمسكاً بالنصوص

وقد نشر مذهبهما فيما بعد الوهابيون وهم فرقة المصلحين المتزمين الذين
رجعت كفتهم السياسية في بلاد العرب في أوائل القرن التاسع عشر، وأعاد
اليهم السلطان مرة أخرى نجاح ابن سعود في العصر الحاضر (١) ،

رجاء - وإذا كان لنا ما نرجوه من الفائمين على سير الأمور في الأزهر
ومن الذين يهمهم أن تظل لهذا المعبد التليد مكاتبة العلمية والدينية ، فهو أن
يسايروا الزمن في تطوره وألا يضلوا دراسة هذه الحائقة من الثقافة الإسلامية
وهي حلقة كقلنا تمتاز بالنقد والإحياء والتجديد ، ولا يستغنى عنها في
دراسة الثقافة العقلية الإسلامية ، وفهمها فهماً صحيحاً

وما لنا نتخرج عن دراسة ابن تيمية وابن القيم وأنصارهما لقولهما بما
يخالف آراءنا في العقيدة ، والقرآن بين أيدينا يحكي أقوال الكفار في
الالوهية ، والرسالة والمعاد من غير حرج ولا إشفاق على أهلها منها

وإذا ساغ لنا أن ندرس المذاهب الفلسفية قديمها وحديثها ، مع ما فيها
من كبريات وضلالات : فكيف لا يسوغ لنا أن ندرس مذهباً إسلامياً
يستند أكثر ما يستند إلى كتاب الله وسنة رسوله وأقوال الصحابة والتابعين
والإمامين نظل واقفين عند دراسة هذه الكتب الموضوعية ، التي ألفت

(١) كتاب الاعلام والتجديد في مصر تعريب عباس محمود ص ١٩٤ يوجد بدار الكتب بمصر

على نمط يؤذى بالعقول الى الضيق والخرج ، وبورثها العقم والبلادة
ولماذا لا نخرج في دراستنا الى آفاق أوسع ، وبحوث أشمل ، حتى لا
يقول عنا الناس ، إن القائمين على أمر الثقافة الإسلامية ، لم يحسنوا دراسة
الثقافة الإسلامية

وإن الأزهر الذي عرف كيف يخطر هذه الخطوات الفسيحة ويسير الى الامام
شوطاً بعيداً فیدخل في مناهجه العلوم الحديثة من الطبيعة والكيمياء ونحوهما
لا يمز عليه أن يخطو الآن هذه الخطوة الأخيرة ، فيدرس كل ما تركه
رجال الفكر الاسلامي ، لا فرق بين أشعري وحنبلي ، حتى يأخذ بما يراه
صالحاً من أقوال هؤلاء وهؤلاء ، ثم يأخذ به الأمة التي وضعت فيه ثقتها
وعلمت عليه آمالها ، تلك هي وظيفة الأزهر أن يدرس وينقد ، إذا أراد
أن يبقى له نصيب السبق وألا يفلت من يده الزمام

والله سبحانه أنه فسأل أن يوفق أمته لما فيه خيرهم وصالحهم وخير المسلمين
وصلاحهم لأنه سميع مجيب .

تم بحمد الله وتوفيقه ،



فهرست الكتاب

المرضى	صفحة
الباب الأول	
الفصل الأول - عصر ابن تيمية	٩
الناحية السياسية	١٠
الناحية الاجتماعية	١٤
الناحية العلمية	١٦
حالة علم الكلام في عصر ابن تيمية	١٨
الفصل الثاني - ابن تيمية الطلعة	٢٤
الفصل الثالث - ابن تيمية الناقد	٣٢
الفصل الرابع - موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين	٣٨
الفصل الخامس - تأييد ابن تيمية لمنهج الساف	٤٤
الفصل السادس - موقف ابن تيمية من العقل والنقل	٥٤
الفصل السابع - طريقة ابن تيمية في الدفع والتأييد	٦١
الباب الثاني	
الفصل الأول - منهج ابن تيمية في إثبات الله	٧٠
الفصل الثاني - منهج ابن تيمية في إثبات الوجودانية	٨٤
الفصل الثالث - مشكلة الصفات وموقف ابن تيمية من المذاهب	٩٢
المختلف فيها	
الفصل الرابع - مذهب ابن تيمية في الصفات	١٠٩

تابع فهرس الكتاب

صفحة	الموضوع
١٢٠	الفصل الخامس - صفة الكلام
١٣٢	الفصل السادس - قيام الحوادث بذاته تعالى
١٤٣	الفصل السابع - الصفات الخيرية
١٦٣	الفصل الثامن - صدور العالم عن الله
١٨٣	الفصل التاسع - الحكمة والتعليل والقدر
١٩٣	خاتمة - مذهب ابن تيمية وأثره في الجماعة الإسلامية

