

باعت النسخة الامامية

ابن حنبل
السلفي

نحو ما لا يكتفي بالفتنة في الباطنات

لؤفاه الاستاذ

محمد خليل مرس

عالمية منه درجة استاذ في التوحيد والنطق

حقوق الطبع محفوظة للمؤلف

الطبعة الأولى - ١٣٧٢ هـ - ١٩٥٢ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مقدمة

جاء الاسلام ككثيره 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 فيما شيء مما يحافي 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 يكتروا يترجمون في شيء من ذلك إلى تأليف قياس أو إعمال فمكر أو قضية عقل :

وما أشكل عليهم فهمه من الآيات التي توهم ظواهرها تشبيهه 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 وكلامهم 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
الكتاب وإشاراته فهماً صحيحاً .

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

ثم جد في الإسلام فن وأحداث سياسية كبرى شقت عصما المسلمين
وفرقت جماعتهم وأثارت بينهم نوعاً من الجدل السياسي لم يلبث أن اصطبح
بصبغة الدين .

وظهرت فرق جديدة في الإسلام كالخوارج والشيعة والمرجئة وأخذت
تجادل 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 كیفها كان نوعها
وقرأوا بعض أفكار الهند والفرس وأخذوا كذلك عن اليونان ، ولكنهم
مالبثوا أن تشبعوا ببعض هذه المبادئ والأفكار وحلهم ذلك على المغالاة
في تقدير العقل واحترامه ، فحكوه في مسائل العقيدة وفتجروا 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 الممتزلة لقر دون أن تترك أثراً عكسياً
فقد قابل هؤلاء طوائف من أهل الحديث وغيرهم من الحضورية خلوا في
التمسك بظواهر النصوص حتى أنفض بهم ذلك إلى التضييق والتحديد .

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 امتدح
شأنه في القرون الوسطى الإسلامية ، لاسيما في مصر والشام وبلاد المغرب
ولم يعد يقوى مذهب علي معارضته ، واعتقد الناس فيه أنه هو مذهب السلف
حتى كانوا يرمون كل من خرج عليه بالبروق والالحاد .

وظلت الحال على ذلك إلى أن ظهر في أوائل القرن الثامن الهجري زعيم
المجددين وقائد النهضة الإسلامية الحديثة شيخ الاسلام 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 يستطيعون الجهر به أو
افشائه في الناس وإلا لحقتهم الاهانة 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 الاسلامي مسير الريح .

(١) المفصود بهذه الفتوى العقيدة الحرة الصريحة وسيأتي الكلام عنها .

وهاجم جميع الفرق والمذاهب القائمة في عصره بحرارة وعنف واختص
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 والآخرى لم يشهد شخصية اختلف فيها الناس
اختلفهم في ابن تيمية ، أو كان لها من كثرة الخصوم والانصار ما كان له
فهو في نظر فريق من الناس شيخ الاسلام وقدة الانام ، وأجد المجدين
للدين وزعم النهضة الاسلامية الحديثة .

تقع البدعة ، وأظهر السمعة ، 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 للمصلحين من بعده يتقفون أثره
ويترسمون خطاه ، ونهد لكل فرقة من فرق الزيغ والضلال يبطل أقوالها
ويزيل 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 ينقص من قدر الرسول ﷺ ، فيمنع التوسل والاستغاثة
به ويحرم قصد قبره للزيارة ويجترأ على أصحابه فيخرق إجماعهم ويتناول

أقول لهم بالنقد والتجريح الخ ..

هذا الخلاف والضجيج حول ذلك الرجل ، وما نسب إليه 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 بدو نهضة إسلامية كبيرة وأنه خرج على كل ما كان مألوفاً في عصره من مذاهب وآراء ، فقد كان رجلاً حر الرأى مستقل الفكر غير مقلد لمذهب ولا مشايخ لفرقة في عصر ساد فيه التقليد والجهود ، تبين لنا مدى خطر الكتابة في هذا الموضوع ، وأنه جدير بأن يكون مجالاً تصول فيه أقلام الباحثين .

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

ولسكنه لا يزال بحاجة الى دراسة واسعة وعميقة ، فان ما قام 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 لإحياء 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 والهنوفية 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 وطبعتها 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 نلقي نظرة
عجلى على العصر الذى كان يعيش فيه لكي نعرف مدى تأثيره بروح ذلك العصر
واتجاهاته ونقف على جملة الدوامل 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 العجم 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 جاورهم 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 ومصالحهم الخاصة من تولية
وعزل وتعذيب وتمثيل

كان لهذا التفكك والانقسام بين أمراء الإسلام أثره اللازم ونتيجته

المحتومة ، وهى ضد الف المسلمين عن مقاومة أعدائهم من التتار والصليبيين
فالصليبيون قد نزلوا ببلاد الشام واستولوا على معظم مدنه الساحلية حتى
أسقطوا د عكا ، وقتلوا من كان بها من المسلمين ، ثم دخلوا بيت المقدس
وتبروا ما علوا تقييرا

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
الاعداء 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 بمدة 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) يبتاحون
البلاد الاسلامية ، وكانوا قوماً غلاظ الأكباد ، متعطشين الى سفك الدماء
ونهب الأموال وتخريب الديار ، وقد أمر فوا في ذلك أيما إصراف
ولم يزل خطر هؤلاء التتار يزداد وأمرهم يستفحل ، وتسقط في أيديهم

(١) هكذا بالامل ولهاها الخامسة

(٢) مجموعة الرسائل السككية ص ١٢٨

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

« ولما انقضى الأمر المقدر ، وانقضت الأربعون يوماً ، بقيت بغداد خاوية على عروشها ليس بها أحد إلا الشاذ من الناس والقتلى في الطرقات كأنها التلول ، وقد سقط عليهم المطر فغمرت صورهم ، وأنقنت من جيعهم البلد ، وتغير الهواء فحصل بسببه الوباء الشديد ، حتى تعدى وسرى في الهواء إلى بلاد الشام فمات خلق كثير من تغير الجو وفساد الريح ، فاجتمع على الناس الغلاء والوباء والفناء ؛ فإنا لله وإنا إليه راجعون (١) .

وقد كان لابن تيمية مشاركات جسيمة في حرب هؤلاء التتار ، الذين اضطروا أسرتهم إلى الهجرة من وطنها في هوان إلى دمشق الشام كما سيأتي ، فكان يعقد المجالس في المسجد الجامع لحض الناس على الجهاد والنفقة .

ولما حاصر التتر دمشق ، خرج ابن تيمية في جماعة من أعيانها لمقابلة قائد التتر « غازان » ، لكي يأخذوا منه الأمان لأهلها ، وكان الذي تولى الكلام معه هو ابن تيمية وأغاظ له في القول حتى أيقن من كان معه من القضاة والفقهاء بأنه مقتول لا محالة .

ويقول صاحب الدرر ، أنه اشتهر أمره من يومئذ (٢) .
وفي 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 السكينة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر ج ١ ص ١٥٣ .

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

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

وهكذا نجد أن حياة المسلمين السياسية فى ذلك العصر كانت مليئة
بالأحداث الجسام والمصائب المتلاحقة التى روعتهم ، ووقع فى 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 الرزق باشا ، نقلا عن جولد زهر :
« كانت الدولة الإسلامية فى هم مما أصابها من أثر الخراب المغولى . فأصبحت
الفرصة سانحة لتوجيه الشعب الى إصلاح الإسلام بالعودة الى السنة التى كان
الخروج منها مدعاة لغضب الله » .

(١) البداية والنهاية ج ١٤ ص ١٨

(٢) كانت الفزوة التى حضرها ابن تيمية تسمى واقعة شقعبار فى ٧٠٢ هـ وبها انتصر

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 الأمن في ربوع هذه البلاد ووجود حالة من الرعب والفرع في قلوب الناس ، بحيث أصبح لا يظمن أحد على نفسه وماله .

كما أدى نقص الاموال والثروات بسبب أعمال التخريب ، واشتغال الناس بالحروب الى سوء الحالة الاقتصادية وانتشار الفاقة ، فكثرة اللصوص وقطاع الطريق واشتد الغلاء فعمد الناس الى الغش في المبيعات واحتكار الاقوات وتطفيف المكياال والميزان وغير ذلك من العيوب الاجتماعية التي تصحب دائما عهد الجوع والفاقة ، بما 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 سوءا ما كان يقع من الفتن والمنازعات بين أرباب المذاهب والمقالات ، وما كان من تهمز 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 (هراة) ، وكان
أكثر الفورية كرامة فأبغضوا الرازي وأحبوا إبعاده عن الملك ، فجمعوا له
جماعة من الفقهاء .

وحضر ابن الفدوة ، وكان شيعياً معظماً في الناس ، وكان على مذهب
ابن كرام فتماظر هو والرازي وخرجا من المناظرة الى السب والشتم ، فلما
كان من الغد اجتمع الناس في المسجد الجامع وقاموا عطفة فتكلم وقال في خطبته :
« أيها الناس ، إنا لا نقول إلا ما صبح عندنا عن رسول الله . وأما علم
أرسطو طاليس وكفریات ابن سينا . وفلسفة الفارابی وما تلبس به الرازي
فانا لا نعلمها ولا نقول بها ، وإنما هو كتاب الله وسنة رسوله .

ولای شيء يشتم بالأمس شيخ من شيوخ المسلمين يذب عن دين الله وسنة
رسوله على لسان متكلم ليس معه على ما يقول دليل ،

فبكي الناس وضجوا وبكت الكرامية واستغاثوا ، وأعانهم على ذلك
قوم من خواص الناس ، وأنهوا الى الملك صورة ما وقع ، فأمر بإخراج
الرازي من بلاده .

وفي هذه السنة أيضاً وقعت فتنة بدمشق بسبب عبدالغني المقدسي ، وذلك
أنه كان يتكلم في مقصورة الخنابلة بالجامع الأموي ، فذكر يوماً شيئاً من
العقائد المتعلقة بمسألة الاستواء على العرش والنزول الى سماء الدنيا والحرف
والصوت ونحو ذلك ، فعد له الأمير حسام الدين « برغش » مجلساً وجمع الفقهاء
للمناظرة ، فالزموه بالزمامات شنيعة لم يلتزمها ، واستمر على ما يقوله لم يرجع عنه

فقال له « برخش » : 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 والجرد العلمى .

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

وإلى جانب هؤلاء المتكلمين المتنازعين ، والفقهاء الجامدين كان يوجد
جماعات الصوفية بما لهم من عادات ورسوم واصطلاحات خاصة اتخذوها نحلة
لهم يميظرون بها على عقول الناس وأرواحهم حتى بعثوا بهم عن هدى
الكتاب والسنة مما جعل ابن تيمية يفتى المتصوف والمتصوفة ويحاربهم بكل
وسيلة ممكنة ، ويكشف عن كثير من مخاريقهم وحيالهم ، وعلى الجملة فقد كانت
حياة المسلمين الاجتماعية في ذلك العصر فاسدة إلى حد كبير ومحتاجة إلى إصلاح
تام شامل يقوم به مصلح مخلص 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 الأتراك والمماليك ، واستعجمت فيه الأنفس والعقول ،

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

فقل الإنتاج العلمي 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 ،
ففظهوها 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 يكن 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 لا تزال آثارها حية
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 - غفر 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 التقديس) وله شرح على إشارات ابن سينا ، توفي سنة ٦٠٩ هجرية .

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

٣ - عز الدين بن الاثير صاحب كتاب أسد الغابة 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 القائلين بمذهب وحدة الوجود توفي سنة ٦٣٨ هجرية .

٥ - الخوجه نصير الدين الطوسي شارح الاشارات وله تعليق على كتاب

المحصل للرازي توفي سنة ٦٧٢ هجرية

وغير هؤلاء كثير من 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 يمررون بآيات الصفات وأحاديثها لا يفقهون عند شيء منها ، ولا يرون أنفسهم في حاجة الى

تأويلها ، بل كانوا يحجرون هذه النصوص على ظواهرها مع التسليم لله فيها وراه ذلك واعتقاد فزيهه عن بمائة المخلوقين .

ثم لما حدثت فتنة عثمان رضى الله عنه ، واختلاف الناس في قتلته ، 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 مباحثه ، 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 الاسلام لم يتكون دفعة واحدة ، بل تقلب كثيره من العلوم في أطوار مختلفة ، ومرت عليه مراحل عديدة ، حتى تم نضجه وبلغ غايته 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 ملخصاً 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 . واعتقدتها السلف الصالح من الصحابة والتابعين عن تلك الأدلة النقلية

ثم يشير بعد ذلك الى ما عرض من الخلاف في تفاصيل هذه العقائد ،

مما أدى الى انتهاج الأدلة العقلية زيادة الى النقل

ويقول إن هذا الخلاف كان بسبب ورود الآيات المتضاربة التي يوم
ظاهرها التشبيه والتعظيم ، وأن السلف ظلموا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح
دلائلها ، وقضوا بأن هذه الآيات من كلام الله تعالى ، فآمنوا بها ولم يمتعضوا
لمضاهيها ببعض ولا تأويل

ولكن شد لعصرهم مبدعه ، أو غلوا في التشبيه تعالفاً 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 تعظيم هذا التنزيه ، فقضوا بنفي
صفات المعاني من العلم والقدرة والارادة ونحوها .

الى أن جاء الشيخ أبو الحسن الأشعري فتوسط بين الطرفين . ونفي التشبيه
وأثبت الصفات المعنوية وقهر التنزيه على ما قصره عليه السلف ، واقفني
طريقته من بعده تلامذته كابن مجاهد وغيره

الى أن جاء أبو بكر الباقلاني ، فتصدى للإمامة في تلك الطريقة وهذبها
ووضع المقدمات العقلية التي تقوم 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 مقررأ 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 خالف فيه العقائد الايمانية .

ثم توغل المتأخرون من بعدهم في غنائطة كتب الفلسفة والتبس عليهم
شأن الموضوع في العلمين فحسبوه 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 الأشعرية

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

ولكننا نشير فقط الى ما يأخذه على ابن خلدون الاستاذ مصطفى عبد
الرازق 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 الحنابلة ومقاومة المذهب
الأشعري (١)

ونحن نرى أن هذا النقد لا يتوجه الى ابن خلدون وحده ، فأن 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 أنه يشير الى تلك
الحلقة الأخيرة من علم الكلام ، مما جعل تلميذه السيد محمد رشيد رضا يستدرك

(١) كتاب التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية للاستاذ مصطفى عبد الرزاق ص ٢٩٤

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 ومتبعو 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 والنقلية وقوة الحججة فنصر مذهب السلف على المذاهب الكلامية كلها ببرهان العقل والنقل ، (١) هذا ولعلنا نقتصر على تلك الحلقة الأخيرة من تاريخ علم الكلام عند المقرئ المتوفى سنة ٨٤٥ هجرية ، فإنه بعد أن بين حال 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 وجمال 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 اشتد بدمشق وأعمالها تقي الدين أبو العباس أحمد بن عبد الحلیم 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 للشيخ محمد عبده (٢) الخطط للمقرئ ص ١٥٤ - ١٨٥

والجماعة هو الذي جعل ابن تيمية يسرف في نقده ويقعير من له كثيراً حتى
يحمو 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
الهرطقة والمسيحيين وغيرهم .



الفصل الثاني

ابن تيمية الطائفة

في ذلك العصر المضطرب الذي ذكرنا بعض مظاهره ، والذي كان يجمع
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 الخضر بن محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله بن تيمية
الحراني فكان ظهوره بده نهضة إسلامية واسعة المدى بعبدة الأثر .

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

ولكن صاحبنا لم يقيم 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
واشتغل بالحديث على شيوخ عديدين فسمع من الشيخ زين الدين أحمد بن
عبد الدائم المقدسي وكذلك سمع من أبي اليسر والسكالي بن هيد ونجم الدين
ابن عساكر وزينب بنت مكي وخلق كثير ، حتى قيل أن شيوخه الذين سمع
منهم كانوا أزيد من مائتي شيخ .

وكان له من قوة الذاكر وسرعة الحفظ وسعة الفراغ ، أكبر عون له على
ما هو بسبيله من دراسة وتحصيل ، فاتم دراسته الدينية ولما 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 مولداً بالتفسير بارعا 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 كان هذه العلوم بين عينيه يأخذ منها ما يشاء ويذر . (٢)

واكن مجد ابن تيمية الحقيقي ، وظهوره في ميدان النضال العلمي والثورة

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

والهيئة (شذرات الذهب ج ٥ ص ٣٧٦)

(٢) الدور السكانية ج ١ ص ١٥٣

على عقائد عصره ، لم يبدأ إلا في سنة ٦٩٨ 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 ، وليسطر القول في ذلك ما يورث إن شاء الله تعالى (١)
ولم يكن يقع هذا السؤال في يد ابن تيمية حتى أمسك بقلبه وأمل في فيه
عقيدته المبررة بالحجوىة السكبري .

ويقول صاحب الفوات أنه أملاها في قعدة بين الظهر والعصر .
وفي هذه العقيدة يسطر ابن تيمية مذهب السلف بوضوح وصرامة في
مثل هذه الآيات والأحاديث مؤيداً ذلك بالنقول عنهم ، وليكن 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 يبالى ما يلقى من الأذى في سبيل دعوته ، ولا ينهرم بغياهب السجون 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 أنه لم ينقطع عن البحث والتأليف طيلة حياته في
القمام أو في مصر ، في السجن أو في البيت ، بل إنه كان يتوجه ألبا 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 نحل ومذاهب دراسة واسعة
وعميقة ، تحدره إلى ذلك رغبة حارة في الوقوف على كنه هذه المذاهب
وأدراك حقائقها .

قرأ الفلسفة ورزق 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 استيعاب 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 المطلق اسمه (نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق
اليونان) ذكره بعض المترجمين له . ويقول الأستاذ مصطفى عبد الرزاق (وليس في الكتاب
المعروفة نسخ من هذا الكتاب غير أن الأستاذ الميمى الهندي أخبره أن لديهم في الهند نسخة
يظن أنها هي الوحيدة وأنها معتزلة ونسختها)

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 وأخطأ 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 وعقائد فرقها المختلفة معرفة جيدة وقد وضع كتاباً في الرد عليها سماه (الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح) وكذلك كان يعرف اليهودية .

والخلاصة أن ابن تيمية قد أحاط علماً بكل تراث الفكر في عصره ، ولم بجميع ألوان الثقافة العقلية من كلامية وفلسفية ، ثم أعمل في ذلك كله عقله الناقد 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 كمال الدين بن الزماكان 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 فانقطع 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
والتييسين »

ويقول الحافظ الذهبي المتوفى سنة ٧٤٨ هجرية وهو من تلاميذه :
« كان يتوقد ذكاه وسماعاته من الحديث كثيرة ، وشيوخه أكثر من
مائتي شيخ ، ومعرفته بالفسير إليها المنتهى ، وحفظه للحديث ورجاله
وصحته وسقمه فما يباحق فيه ، وأما نقله للفقه والمذاهب الصحابة والتابعين
فضلا عن مذاهب الأربعة فليس له فيه نظير ، وأما معرفته بالملل والنحل
والأصول والكلام فلا أعلم له فيه نظيراً ، وأما معرفته بالسير والتاريخ فموجب
عجيب ، وأما شجاعته وجماده وإقدامه فأمر يتجاوز الوصف ،
فإن ذكر التفسير فهو حامل لوائه ، وإن عد الفقهاء فهو مجتهد المطاق
وإن حضر الحفاظ نطق وخرسوا ، واسترد وأبلسوا ، واستغنى وأفلسوا ،
وإن سعى المتكلمون فهو فردهم وإليه مرجعهم ، وإن لاح ابن سيدنا يقدم
الفلاسفة فلسفهم وبخسهم وهتك أستارهم وكشف عوارهم (١)

ويطول بنا الكلام لو ذهبنا نستقرى آراء العلماء في ابن تيمية واحترافهم
بصحة وتفوقه .

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

وحسبنا أن نذكر هنا شهادة الجلال السيوطي المتوفى سنة ٩١٠ هـ هجرية
فانه مع ما كان عليه من الاتساع للاشعرية والانتصار 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 يحسنه ، وكان مقياس قيمة الرجل
ومنزله في أمة ناهية من نواحي الحياة هي ما خلفه في تلك الناحية من آثار
تبقى من بعده لسان صدق وشاهد عدل على تقدمه وفضله ، فإن ابن تيمية
بما ترك من مؤلفات ضخمة ورسائل عديدة في جميع فروع العلم عالج فيها شتى
مسائله 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 بجدارة واستحقاق .

(١) لاجلال السيوطي كتاب يدافع فيه عن ابن عربي وبرأيه من القول بوحدة الوجود
وادم هذا الكتاب تنبيه الغبي على ثغرات ابن عربي

الفصل الثالث

ابن تيمية الناقد

لم تكن تلك الدراسة الواسعة التي قام بها ابن تيمية لمذاهب المتكلمين والفلاسفة لرغبة منه في الوصول إلى الحقيقة ، أولئك يتلمس عندها الهدى والشفاء كما فعل الغزالي مثلاً حينما طوف بين المذاهب المختلفة حتى ارتقى 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 المتقنة فيما نعتقد لكي يتمكن من نقدها نقداً علمياً زهياً 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 نحلة 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 سيتبين ذلك إن شاء الله عند الكلام على منهجه في العقيدة

(١) هو أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل الشيباني أحد الأئمة الأربعة و أكثرهم تمسكاً بالاصول ، كان معاصراً للإمام الشافعي توفي سنة ٢٤١ هجرية

وكانت ظروف نشأته كالم والاحوال القائمة في عصره توحى بساورة
هذا المذهب والانتصار له

فقد نشأ في بيت اشتهر أهله بالعلم ورواية الحديث كابر آحن 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 يجمع به المجتمع الاسلامى في عصره من أنواع
الفوضى والفساد التي فتت في عضد المسلمين وأوهنت من عزائمهم وجعلتهم
يذوبون أمام سيل القتل والصلبيين .

فكان ابن تيمية يعتقد في قرارة نفسه أن لاسبب لذلك كله إلا ما جد في
الاسلام من بدع واستحدث من مذاهب فرقت جماعة المسلمين وجعلتهم
شيئاً .

فكان لابد له وهو يحاول الاصلاح والنهوض بالمسلمين أن يحارب هذه
الفرق الساملة والمذاهب الباطلة ، وأن يرجع بالناس الى اصول دينهم
الأولى من الكتاب والسنة ويدعوهم الى ما كان عليه الصالح الصالح من
الصحابة والتابعين .

تملكت ابن تيمية روح النقد والثورة على ما في عصره من عقائد مخالفة
لمذهبه السلفى فانبرى لنقدها والرد عليها في كثير من الاقضية والتحليل

ولقد صرف ابن تيمية وكثيره الى هذه الناحية النقدية حتى كانت أعظم
نواحيه على الاطلاق وحتى يمكن القول بأنه أكبر نقادة في الاسلام

ولقد ساعده على ذلك بحية بعد أن استكمل علم الكلام والفلسفة

مباحثهما ووصلا إلى نهايتهما وعرف ما عند كل فرقة من الآراء وما يمكن أن يورد عليها من القروض ، فذهب إلى أن تسمية أن ينظر في هذه المذاهب كلها نظر الناقد الحصيف وأن يستخدم ما كانت تعارض 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 للفلسفة 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 مناقشته للفرق المخالفة كان يستخدم أحياناً أساليب منطقية في غاية الهدوء والاعتزان كقول له في منهاج السنة : فإن من نفي 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 نفيته وأثبتته الله ورسوله إذ لا فرق بينهما فإن قال أنا لا أثبت شيئاً من الصفات قيل له فأنت تثبت له الأسماء الجسدية مثل حي وعليم وقدير والعبد يسمى بهذه الأسماء ، وليس ما تثبت للرب من هذه الأسماء مما لا

لما ثبت للمبد فقل في صفاته نظير قولك في مسمى أسمائه فان قال أنا لا أثبت
أسماءه الحسن بل أقول هي عجاز أو أسماء 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 في خصوصه ويتنزل معهم إلى
أبعد الفروض ولعله كان أحياناً أخرى يعنف في نقده ويشهد في خصوصه
حتى يكاد يخرج في ذلك عن حدود الاعتدال مثل قوله في رسالة الفرقان
(و حقيقة قول الجهمية المتهمة هو قول فرعون وهو جهنم الخالق وتطيل
كلامه ودينه كما كان فرعون يفعل ، فكان يجهنم الخالق جل جلاله ويقول
ما علمت لكم من إله غيري ، ويقول لموسى إن اتخذت إلهاً غيري لأجعلنك
من المسجونين ، ويقول أنا ربكم الأعلى ، وكان ينكر 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 المتهمة النفاة يؤول إلى
قول فرعون كان منتهى قورهم إنكار رب العالمين وإنكار عبادته وإنكار
كلامه (٢)

ولهل شدة ابن تيمية في النقد وعنفه في الخصومة هي التي جلبت له عداوة
الكثيرين من كادوا له وآذوه واتهموه في دينه وعقيدته وكانوا حرباً
عليه طول حياته وبعاد موته

يقول الأستاذ مصطفى عبد الرازق :

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١٧٥

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ١٢٤

(وجملة 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 الثماليين بوحدة الوجود من الصوفية واشتد في تقديمه وتفسيره آرائهم فسخط عليه المتصوفة وأفتى بعد ذلك 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 ونجريته لآرائهم (١) ويقول القصيمي في كتابه «الصراع» :

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

ولأجل هذا كثرت خصومه ومناوئوه ومعادوه وكثرت الوقيعة في دينه وعلمه وأخلافه 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 تعدى ذلك إلى الأشخاص ، فكان لا يتميب أن ينقد الرجل الكبير ذا

(١) كتاب فيلسوف العرب والمعلم الثاني ص ١١٥

(٢) «الصراع» ص ٦٥٢

الأتباع والأنصار الكثيرين دون مداراة ولا مصانعة ويسميه باسمه
فتراه ينقد مثل الأشعري إمام أهل السنة في عصره وصاحب المذهب
الذي كانت تدين 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 عنه * له الهاشي وطفرة النظام (٢)

وتراه أيضاً ينقد الفيزالي 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 يجمعه 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 معديا فمدنان (٣)
وأما نقده لابن عربى وابن سبويه وأضرابهما من أنصار وحدة الوجود
ورميه لهم بالكفر والإلحاد والزندقية ، فقد بلغ فيه حد الاقتراع 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 الحادثة لافعل من غير تأخير

لها فيه أصلا

(٢) منهاج ج ١ ص ١٢٧

(٣) منهاج ج ١ ص ٩٩

كان يتمتع به ابن عربى عند بعض رجالات الدولة من قدسية واحترام
يقول صاحب الدرر :

(وكان أعظم القائمين عليه الشيخ نصر المنبجى لأنه كان بالغ ابن تيمية
أنه يتمصب لابن عربى فكتب اليه كتابا يعاتبه فى ذلك فما أعجبه لبقونه
بالغ فى الخط على ابن عربى وتكفيره فصار هو يحط على ابن تيمية ويغرى
به بيمرس الجاشنكير وكان بيمرس يفرط فى محبة نصر ويعظمه وقام القاضى
زين الدين بن مخلوف المالكي مع الشيخ نصر وبالغ فى أذية الحنابلة (١)

الفصل الرابع

موقف ابن تيمية

من مناهج الفلاسفة والمتكلمين

قلنا إن ابن تيمية قد عني بدراسة المذاهب المختلفة من فلسفية وكلامية وإنه 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 به 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 غاية الندرة والقليل

(١) يقول الفزالي في المنقذ من الضلال (وأما الإلهيات ففيها أكثر غالبهم فافقدوا على انقضاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق)

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

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

فيقولون مثلاً إن صفات الله التي جاء بها القرآن ونطقت بها السنة ليست إلا تعبيرات عن ذات واحدة ويقولون إن المعرش هو الفلك التاسع والكرسى هو الفلك الثامن والملائكة هي النفوس والقوى التي في الأجسام وما يحدث في العالم من خوارق العادات حتى معجزات الأنبياء إنما سببه عندهم قوة فلكية أو طبيعية أو نفسانية إلى غير ذلك من الأمور التي وجدوها 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 السلكية 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 الظهريّة 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 والنص 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 تجعل لها ديناً وأصول دين قد ابتدعوه
برأيهم ثم يعرضون على ذلك القرآن والحديث فان 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 والصفحة 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 موجهها 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 ويقولون 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 يذكر 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 حزبا ثالثا عرف تفريط هؤلاء وتعدى
أولئك وبدعتهم فذمهم وقنع بالتقليد وأعرض عن الاستدلال بالكلية عقليا
كان أو نقليا ، 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 إما مغالية في تقدير العقل واعتباره المرجع الأول في مسائل العقيدة دون رجوع في ذلك إلى هدى الكتاب والسنة ، وإما مقصرة 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 المسالكة 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 قربها من الكتاب والسنة ، وموافقها لما جاء به الرسول .

فالأشاعرة مثلاً أتباع الشيخ أبى 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 ويبنوا 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 أبى الحسن الأشعري كان مع المعتزلة وبقي على مذهبهم أربعين سنة يقرأ على أبي على الجبائي وبعض ذلك أخطأوا فيه لافراط المعتزلة في الخطأ ، فقدابلوهم مقابلة

انحرفو فيها كالجيش الذي يقاتل الكفار فر بما حصل منه بعض الانحراف (١)
ثم المعتزله هم أيضاً في نظره خير من الشيعة والخوارج وغيرهم لانهم
يقرون بخلافة الخلفاء الاربعة ويتولون عثمان ويعظمون ابا بكر وعمر
ويعظمون الذنوب ، فهم يتحرون الصديق كالخوارج ولا يبخنوا في الكذب
كالرافضة ، ولا يرون اتخاذ دار غير دار الاسلام
ولهم كتب في تفسير القرآن ونصر الرسول ومحاسن كثيرة يترجعون
بها على غيرهم ، وهم إنما كان قصدهم إثبات توحيد الله ورحمته وحكمته وصدقته
وعدله وليكنهم غلطوا في بعض ما قالوه في كل واحد من هذه الاصول (٢)
وهكذا نرى أن خصومة ابن تيمية لهذه الفرق لم تكن تمنعه من الاعتراف
بما عندها من حق وتلك فيما نعتقد ميزة النقد النزيه وحسن التقدير

(١) منهاج السنة ج ١ ص ١٢٢

(٢) مجموعة الرسائل المحكي ج ١ ص ٧٥ ومائل الفرقان

الفصل الخامس

تأيمم ابن تيمية

لمنهج السلف

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 يتدعوا 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 والخلق 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 الأمة علماً وإيماناً وخطوئهم أخف وصوابهم أكثر (١)
وينكر ابن تيمية على من يقول إن السلف لم يبينوا أصول الدين ولم
يخوضوا في مسائل العقيدة وإنهم كانوا يذمون الكلام والجدال في ذلك
ويرى أن السلف لم يذموا 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 الإمام 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 امتنع 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 والاختد 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 المعبود 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 ٦٤

غير تأويل في آي كثيرة وهي أسلوب كلها صريحة في بابها فوجب الايمان بها
ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها
على ظاهرها ، ثم وردت في القرآن آي 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 المقريزي في خططه :

ومن أمعن النظر في دواوين 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 والاکرام والجود والانعام والعسر
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 عن 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 يسمعون لله تعالى
بالوحدانية والرسول صلى الله عليه وسلم بالرسالة والنبوة ويعرفون ربهم عز
وجل بصفاته التي نطق بها وحيه وتزيله أو شهد له بها رسوله على ما وردت
الأخبار الصحاح به ونقلته الثقات العذول عنه ويثبتون له جل جلاله ما أثبت
لنفسه في كتابه وعلى لسان رسوله صلى الله عليه وسلم لا يحتقدون تشبيهها
بصفات خلقه

إلى أن يقول :

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

(١) الخطط لله نري ج ٤ ص ١٨١

(٢) مراد عثمان الصابوني شيخ نيسابور توفي سنة ١٤٤٩ 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 وتضعه عليه بتأويل
منكر ويجرون على الظاهر ويكلمون 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 ظاهرها ،
« من دون تحريف لها ولا تأويل متعسف لشيء منها ولا جبر ولا تشبيه ،
« ولا تعطيل يفضى إليه 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 (أأمنتم من في السماء)
و (يد الله فرق أيديهم) ونحو ذلك وهذا أمر متفق عليه .

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

ولكننا إذا تأملنا كلام المقرئ والصابوني 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 السابق لأول وهلة معنى
الاعتدال والعلو . واسكنه لا يبحث فيما بعد ذلك عن حقيقة هذا الاستواء
وكيفيته مع اعتقاده 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 الذي استأثر الله تعالى
بعلوه ، وهكذا يقال في باقي الصفات

وقد مال ابن تيمية الى هذا الرأي الأخير وبين أنه حقيقة مذهب السلف
وأن القول بأن السلف كانوا لا يفهمون معاني هذه النصوص ولا يسألون عنها
رمى لهم بالتقصير في أهم المهمات في الدين وهو معرفة صفات الله تعالى
وإذا ثبت أنهم كانوا يسألون رسول الله صلى الله عليه وسلم عن أتفه
الأشياء وأحقرها وكان هو يبين لهم ذلك فكيف لا يسألون عن معاني هذه
النصوص حتى يجابوا بما يوضحها لهم مع ترفر 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 وأسرنا 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 وليعلمهم البلاغ المبين
يقول ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص :

« فان أكثر آيات الصفات اتفق المسلمون على أنه يعرف 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 وأهم كانوا يفهمون هذا كما يفهمون غيره من القرآن وإن كان كنهه الرب عز وجل لا يحيط به العباد

ولا يحصون ثناء عليه (١)

ولما كان أعداء مذهب السلف يرمونه بالجور ومنازلة 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 التقليد

وأن يثبت كذلك أن هذا الذي يدعيه خصوم هذا المذهب معقولات 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 السالف يمتقدون 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 مباين 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 حينما كانوا يحجرون النصوص إلى الفلسفة فأخذ هو يحجر 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 تتنافى بأية حال مع المنقولات الصحيحة وأن كل ما يتحدث به عن اختلاف بينهما فسيبه 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

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

وقد كان الناس قبله بأزاء النصوص فريقتين متعادين فريقتين متناحرتين
فيها لما أيقن مخالفتها للمعقولات الضرورية وإن اصطدم شيء من عقليته
بشيء منها لجأ إلى تأويله

وفريقاً قبلها بإيمان واستسلام فظاهر على مضمض مع اعترافه بأنه لا يمكن
الإصلاح بينها وبين المعقولات في الظاهر
وكان لكل من الفريقين اتباع وأنصار وكانت الكثرة في جانب العقليين
ولذلك كان للمعتزلة التفوق على خصومهم ، فلما جاء ابن تيمية عمد إلى
تبديد هذه الغمة وأقام الأدلة على توافق العقل والنقل وأنها لا تخوان
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 يعترف بالعقل كمنهـر مستقل من عناصر الاستدلال في مسائل العقيدة أو أن له من الساطعة في شؤون الدين ما به يقوى على مزاحمة 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 يحتمل الأغضاء عنه ورأى أن كل فرقة تدعى أن عندها من المعقول ما ليس عند غيرها وأن مذهبها هو المذهب الصحيح الموافق لهـريح العقل ولم يجد هناك ما يصح أن يكون مرجعاً لهذه الفرق كلها ترد إليه ما تنازعت فيه ليحكم بينها 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 الجبر
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 ويؤ من بكفائتهما بالتبعية
الاحكام الدينية اعتقادية كانت أو عملية

ومضى صرح عنده النص لم يعدل به شيئاً آخر ولم يلتفت 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 ولا 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 للعقول

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 الالهامات من الأدلة الرقينية
والمعارف الالهية قد جاء بها الكتاب والسنة مع زيادات أو تكميلات لم يهتد اليها الا من
هداه الله بخطابه وأن ما قد جاء به الرسول من ذلك فوق ما في عقول جميع العقلاء من الاولين
والاخرين (مناهج السنة ج ١ ص ١٧٤)

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 فنه 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 كتبه 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 ليكون ذلك الكلام مجحلاً لا يعرف

(١) منهاج ج ١ ص ٨٢

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى ج ١ ص ٤٢

مراد صاحبه أوقد عرف مراده ولكن لم يعرف هل جاء الرسول بتصاديقه
أو تكذيبه فانه يمكنك 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 فمعرفة
العلم فيها مأخوذ عن الرسول

فالرسول أعلم الخلق بها وأرغبهم في تعريف الخلق بها وأقدرهم 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 علمه من ذلك فلم يبيته إمالو رغبة وإمالو رهبة وإما لفرض
آخر وإما أن يكون بيانه ناقصاً ليس بيانه البيان عما عرفه الجفان ، (١)
ويقول في موضع آخر بعد ذلك بتأويل :

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

فدلائل النبوة وأعلامها تدل على ذلك جملة 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 فمن جرب ما يقولونه ويقولونه غيرهم وجد الصواب منهم 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 بعينه
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
بالتقليدات ووجوه دلالتها أكثر مما هو نتيجة احترامه لنظر العقل وثقته به
وينتقد 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 خصوصاً من
الحجر على حرية الرأي وحصر الدين في حدود ضيقة، يشتد فيها الحرج على

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ج١ ص ١٠٩

(٢) مباحث العرب والعالم الثاني ص ١٢١

العقول ولا تتسع الاجتهاد 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

ولئن 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 لأمام من أئمتها . ثم هو مع ذلك أحيا مذهب
السلف بعد ما كاد يندرس ونصره بطرق وأدلة لم يسبقه اليها أحد وحاول
تخليص العقيدة الإسلامية مما شابها من فساد واران عليها من ألوان الفلسفة
الدخيلة والجدل البغيض .

على أن الامر في العمليات هين والخطأ فيها مغفور فيمكن أن يتوسع
فيها ما لا يتوسع في الأصول فان الامر 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
ه وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام وهم سادة المسلمين وأكمل
الامة إيماناً .

(١) من مقال الاستاذ محمد المتعال الصفيدي نشر بمجلة الرسالة العدد ٩٠ من السنة الثانية عشره 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 يبخروا بشيء منها إبطالاً ولا ضربوا لها أمشالاً ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها وحملها على مجازها بل تلوها بالقبول والقبول والقول وقابلوها بالإيمان والتعظيم ، (١) ويقول ابن عبد البر المتوفى سنة ٤٦٣ هـ هجرية في كتاب جامع بيان العلم وفضله :

« ونهى السلف رحمهم الله عن الجدال في الله جل ثناؤه في صفاته وأسمائه وأما الفقه فأجمعوا على الجدال 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 إتمام نظر (٢) .

وأخيراً أليس مما يحسن على المقيدة ويضعف سلطانها على القلوب أن تصبح محلاً للنقاشه 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 دعا إليه من الاعتصام بالكتاب والسنة والوقوف عند حدودها جمعاً للكلمة وتوحيداً للصفوف .

ولو فرضنا أنه لم يصب في ذلك فهو مندور 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 منه

الفصل السابع

طريقته ابن تيمية

في الدفع أو التأييد

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

يقول في كتابه التهافت :

هـ ليعلم أن المقصود تفهيمه من حسن اعتقاده في الملائمة فظن أن مسائلهم
نقية عن التناقض ببيان وجوه تهاقهم لذلك أنا لا أدخل عليهم في الاعتراض
إلا دخول مطالب منكر لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه
مقطوعاً به بالزمامات بخلافه فالزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب
الكرامية وطوراً مذهب الواقعية ولا انتفض ذاباً عن مذهب مخصوص
بل أجمل جميع الفرق إلبساً واحداً عليهم فان سائر الفرق ربما خالفونا في
التفصيل وهو لا يتعرضون لأصول الدين فلننتظر عليهم فعند الشدائد

مذهب الأحقاد (١)

أما ابن تيمية فكان يتخط 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 للتردد والحيرة بينها ، ثم يبين له مع ذلك ما يستفاد منه 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 بنا أن ننبه 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 الجدية 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 يتثبت من نسبة الآراء إلى أصحابها

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

فترام مثلاً قد افترض أن الفارابي وابن سينا أوثق الناس في نقل فلسفة أرسطو وفهمها وظن أنه إذا اشتغل بقصد ما قاله 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 وجه الحق في ذلك ويستطيع أن ينسب كل رأى إلى صاحبه

أنظر إليه يقول في المنهاج :

ه أما جماهير العقلاء فيقولون إن فساد كل من هذين القولين معلوم بضرورة العقل حتى المنتصرين لأرسطو وأتباعه كابن رشد الحفيد وغيره أنكروا كون الممكن يكون قديماً أزلياً على آخرانهم كابن سينا ، وبينوا 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 بتقديم الافلاك لم يقولوا إنها ممكنة ولا مفعوله ولا مخلوقة بل يقولون إنها تتحرك للتشبه بالعلة الاولى فهي محتاجة إلى العلة الاولى 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 الأقوال كفراً وضلالاً ومخالفة لما عليه جماهير العقلاء من الأولين والآخرين ولهذا عدل متأخرو الفلاسفة عنه وادعوا موجباً وموجبا 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 المستعمارة لتلك المعاني الاصطلاحية والتي جردت عن معانيها اللغوية حجة في مواضع النزاع ، يقول في كتاب الموافقة :

« وما تنازع فيه الأمة من الالفاظ المجتمعة كلفظ المتعين والجهة 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 المفتريين ، فان 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 نفى 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 لمذلولات الالفاظ ودقته في استخدام

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

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

فكثيراً ما يشور الخلاف بيننا في مسألة ويشهد 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

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

(١) الواقعة هامش منهاج السكة ج ١ ص ١٨٠

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٦٤

فالعالم بمعاني الألفاظ علماً صحيحاً لا يستغنى عنه للتفكير الصحيح ولا للحكم الصحيح ، (١)

وعما تجب ملاحظته أن ابن تيمية لم يكن في انتصاره لطريقة السلف وتأيدته لمنهجهم في العقيدة ومناقشته للفرق المخالفة له يقف عند النصوص من الكتاب أو السنة أو الأقوال المأثورة بل كان مع ذلك كثيراً ما يستخدم الأقيسة العقلية وأهمها في نظره قياس الأولى ومضمون هذا القياس هو إثبات حكم الأدنى للأعلى لأولويته به ، فيقال مثلاً ، كل كمال ثبت للمخارق 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 فهما تاماً من قول ابن تيمية يستدل بها على إثبات بعض الصفات

فاذا قدر اثنان أحدهما موصوف بصفات الكمال التي هي أعراض وحوادث على اصطلاحهم كالعالم والقدرة والفعل والبطش والآخر يتمتع أن يتصف بهذه الصفات التي هي أعراض وحوادث كان الأول أكمل ، كما أن الحى المنتصف بهذه الصفات أكمل من الجمادات

(١) مبادئ الفلسفة لرابوبرت ترهجة الاستاذ أحمد أمين ص ٢٩

(٢) موافقة ص ١٥ هامش منهاج السنة

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٥٩

وكذلك اذا قدر اثنان أحدهما يجب نعمت الكمال ويفرح بها ويرضاها
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 ويدان وإما لامتناع الفعل
والإقبال عليه باليدين والوجه ، كان الأول أكمل (١)

ولما كان ابن تيمية من المقتبين للصفات الخيرية التي صرح بها الكتاب والسنة
الصحيحة كالاستواء 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 الشاهد
فقد أنكر ابن تيمية قياس الغائب على الشاهد وصرح بأن اثبات هذه
الصفات لله لا يقتضى مماثلة الله عز وجل لخلقه في شيء من صفاته .

فاذا كان الاستواء في حق المخلوق مثلاً يلزمه التحيز ، وقبول الانقسام

والجسدية والاحتياج ونحو ذلك من اللازم فذلك لا يلزم في استواء الله تعالى وإذا كان النزول في الشاهد يقتضى الهبوط والانتقال 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 الانخلاص :

« قال رب سبحانه إذا وصفه رسوله بأنه ينزل إلى السماء الدنيا كل ليلة وأنه يدنو عتبة عرفة إلى الحجاج وأنه كلم موسى في الوادي الآمن ، في البقعة المباركة من الشجرة وأنه استوى إلى السماء وهي دخان فقال لها وللأرض ائتيا طوعاً أو كرهاً ، لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما نشاهده من نزول 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 نفى 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 بمائل
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 فيها 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 إثبات الله

يعتبر الايمان بوجود الله تعالى أصل الأصول في الدين ولما كان هذا الايمان في أغلب أحيائه يكون نظريا محتاجا إلى مقدمات وأقضية تفضي إليه ، 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 إثبات 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 طريقتهم في إثبات حدوث العالم

ويرى أنهم لجأوا في ذلك الى مقدمات ليست ببدئية بنفسها ولا يمكن
اثباتها بطريق القطع مثل قولهم إن العالم مركب من جواهر فردة وأعراض
وأن الجواهر لا تتحرى عن الأعراض ، وأن الأعراض حادثة ، 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 المدعى (١)

ويرى ابن تيمية أن تلك الطريقة التي سلكها المتكلمون لاثبات وجود
الله تعالى طريقة مبتدعة مذمومة في الشرع . كما أنها مخطرة مخوفة في العقل ،

وأن من اعتمد عليها في أصل دينه فاحد الأمرين لازم له
إما أن يطلع على ضعفها ويقابل بينها وبين أدلة القائمين بقدم العالم فتتكافأ
عنده الأدلة أو يرجح هذا تارة وهذا تارة كما هو حال طوائف من المتكلمين
ولما أن يلزم لأجلها لوازم معلومة الفساد في الشرع والعقل ، كما التزم
جهنم 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)

ويعجب 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 محجج في نفسه وأن الرسول أخبر به صحته لم يلزم من
ذلك وجوبه إذ قد يكون المطالب أدلة كثيرة يمكن التوصل إليه
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 كوكبا قال هذا ربي ، فلما أفل قال لا أحب الآفلين ،
وقولهم أنه استدل بالآفل الذي هو الحركة والانتقال على حدوث
السكرات 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 بأقول البكواكب ومفاهيمها على بطلان عبادتها وعدم
صلاحيتها الألوهية

فمذا هو المناسب المقصود 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 والنفقة لما كان هناك موجب
لا انتظار الأفول ، فان الحركة كانت موجودة قبل ذلك (١)
هكذا يستمر ابن تيمية في نقل هذا المسالك وغيره من مسائل المتكلمين
لإثبات الله تعالى مستمينا في ذلك بابن رشد (٢) الذي أوسعها نقضا في كتابه
د 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 لا هو ولا أعراضه

(١) كتاب الموافقة ج ١ ص ٥٨ وما بعدها

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

ولذلك ينبغي أن نجعل الفحص عنه من أمر حركته وهي الطريق التي
تفضى 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 والاحتجاج ، (١)

ب - وأما الفلاسفة فيقول ابن تيمية أنهم سلكوا طريقة الوجوب
والامكان وقسموا الموجود الى واجب ويمكن بدلا من قديم وخادث
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

بقدر ابن تيمية

قال ابن سينا :

(تنبيه) - كل موجود إذا التفقت اليه من حيث ذاته من غير التفات الى غيره فأما ان يكون بحيث يجب له الوجود في نفسه أولاً يكون ، فان وجب فهو الحق بذاته الواجب وجده من ذاته وهو القيوم

وان لم يجب لم يجوز أن يقال أنه ممتنع بذاته بعد ما فرض موجوداً بل إن قرن باعتبار ذاته شرط مثل شرط عدم علمه صار ممتنعاً أو مثل شرط وجود علمه 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 ، فان صار أحدهما أولى فله حضور شيء أو غيبته ، فوجود كل ممكن الوجود هو من غيره تنبيه - إما أن يتمسك ذلك إلى غير النهاية فيكون كل واحد من آحاد السلسلة ممكناً في ذاته والجملة متعلقة بها فتكون غير واجبة أيضاً وتجب بغيرها وتزد 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 وانما يجب بآحادها . وإما أن تقتضي علة هي الآحاد بأسرها فتكون معلولة لذاتها . فان تلك الجملة والكل شيء واحد وأما الكل بمعنى كل واحد

فليس يجب به الجملة .

ولما أن يقتضى علة هي 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 يكن فيها إلا معلول احتاجت إلى علة خارجة عنها لئلا يتصل بها لا محالة طرفا وظهر أنه ان كان فيها ما ليس بمعلول فهي طرف ونهاية .

فكل سلسلة تنتهي إلى واجب الوجود بذاته (١) .

وقد اختار الرازي من المتكلمين هذا الطريق من الاستدلال متتابعة لابن سينا ولما كانه قرأه بأسلوب آخر مبنى على بطلان الدور والتسلسل . فقال في المحصل :

مسألة - مدبر العالم ان كان واجب الوجود فهو المطلوب وان كان جائز الوجود افتقر إلى مؤثر آخر . فاما أن يدور أو يتسلسل أو ينتهي الى واجب الوجود وهو المطلوب . الخ (٢)

ويقول ابن تيمية ان هذه الطريقة تأتي اختراعها ابن سينا ووافقه عليها الرازي وادعى أنها من أشرف الطرق في هذا الباب وأن جميع الطرق محتاجة إليها هي طريقة صحيحة في العقل ومفضية الى أن هناك وجوداً واجباً ، وأما إثبات تعيينه فيحتاجون 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 مسموعة من طريقة حدوث 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 ، حصل هو الآفل بمعنى الامكان فقال في الاشارات : :-

وقال قوم إن هذا الشئ المحسوس موجود لذاته واجب بنفسه . لكنك اذا تذكرت ما قيل في شرط واجب الوجود لم تجد هذا المحسوس واجبا وتلوت قوله تعالى (لا أحب الآفلين) فان المروية في حظيرة الامكان أقول ما ، (٢) ومعنى هذا في نظر ابن تيمية أن الشمس والقمر والكواكب لم تنزل ولا تزال آفلة وان أقولها 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 فاستدل 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 متنعماً ، وإن لم يقرن بها شرط بقي له من ذاته الأمر الثالث
وهو الأمكان يقتضي إثبات ذات لهذا الممكن تكون تارة واجبة وتارة متنعمة
وهذا يقتضي 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 دليله غير مقرر المقدمات
٢ - إن هذا القول باطل على كل مذهب

أما على قول نظار السنة 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 . فانها 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 فإنه يجب وجودها قيل قول القائل هي باعتبار ذاتها يمكن وجودها وعدمها ليس معناه أنه يجب وجودها أو عدمها بل معناه 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 لولا 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 ومناقضته مناقشة لم يسبقه إليها فيما نعتقد أحد من المتكلمين .

جاء وإذا لم تكن هذه الأدلة التي اصطنعها 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 الحقول على صحته . ولا يعنى ابن تيمية بالعقل هنا تلك القوة النظرية التي تسير على قوانين المنطق فتركب 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 وأرشد اليها

وهي عقلية فان نفس كون الانسان حادثاً بعده أن لم يكن ومولوداً ومخلوقاً من نطفة ثم من علقه 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 اصطاعوا عليه من التفريق بين الوهم والمقل وقبولهم لاحكام الثاني دون الاول وهو يرى ان ما تحكم به الفطرة السليمة من القضايا الكلية المعلومه كله حق وأنه ليس فيها ما يحصل بهض من حكم الوهم الباطل وبهض 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 (سنزيهم 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 مأمور 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 مغروزة 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 إليها إلى معرفة وجوده ونبيه على ذلك بما جعل في فطرهم من إدراك هذا المعنى .

وإلى هذه الفطرة الأولى المغروزة في طبائع البشر الإشارة بقوله تعالى :

(وإذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم الآية) (٢) ،

(١) مکتب 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 يعتمد كثيراً بالعقل ولا يؤمن
بمكافأته 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 رأينا أنه يقدم بشدة تلك المسائل السابقة للمتكلمين والفلاسفة فلأنها
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 عمداً
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 الخرج 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 الطريقين فنضيف عليهم رحمة الله ونصدهم عن سبيله ونكلفهم 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 ونخرها 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 للذو منين) :



الفصل الثاني

منهج ابن تيمية

في إثبات الوحدة

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

ولابد 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 ولسكنهم اختلفوا في الطرق المؤدية إلى إثبات الوحدة له تعالى تبعاً لاختلافهم في خصائص الألوهية :

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

وأما عند المتكلمين فخصيصيتها 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 وامتاز كل منهما عن الآخر بما يخصه تحقيقاً للمنى الاثنينية ،
ومعلوم أن ما به الاشتراك خير 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 وامتاز كل منهما عن الآخر
بما يخصه لزم أن يكون المشترك معاً ولا 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 يجز أن يكون المشترك عملة للمختص
لأنه حيث وجدت العملة وجد المملول . فيلزم أنه حيث وجد المشترك وجد
المختص .

والمشترك في هذا وذلك فيلزم أن يكون ما يخص بهما في ذلك ،
وما يخص بهما في هذا وهذا محال يرفع الاختصاص : (١)

وبعد أن قرر ابن تيمية هاتين الحجتين على هذا الوجه قال :
« وهذا ملخص 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 عما به الاشتراك وما به الامتياز وأن يكون الوجود الواجب
معلولاً ، وكذلك يمكن المعارضة بالماهية والحقيقة ونحوهما .

٢ - حل الشبهة وذلك أن الشك في الوجوديين في الخارج سواء كانا
واجبين أو ممكنين وسواء قدر التقسيم في وجودين أو جوهريين أو جسميين
أو حيوانيين أو غير ذلك لم يشرك أحدهما الآخر في الخارج في شيء من
خصائصه لا في وجوبه ولا في وجوده ولا في ماهيته ولا في غير ذلك وإنما
شابه 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 لا مشترك فيه فلم يبق في الخارج شيء
واحد مشترك فيه ومميز .

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

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

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

وقد قرر هذا الدليل على ما ذكره سعد الدين الفتازاني في شرحه على
المقائيد 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 .
وخلفه إما أن يحصل الأمران فيجتمع الضدان . وإلا فيلزم عجز أحدهما
وهو أمارة 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 قصر 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 يمتنع اجتماع
الإرادتين كأرادة الواحد حركة زيد وسكونه معا .

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

وابن تيمية يرافق المتكلمين 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 آفة إلا الله لفسدتا) .

وبرى أن المتصود من الآية إنما هو بيان امتناع الألوهية من جهة الفساد

الناسىء 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 خلق السموات والأرض وسخر الشمس والقمر ليقولن الله)
وقوله تعالى (قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون سيقولون
لله . .) : الآيات .

والمكن 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) منهاج السفة ج ٢ ص ٧٢ .

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

فان 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 معاوناً 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 ذلك 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 فعمل 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 وذلك 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 بنيره من أجزاء العالم :

وأما بيان البرهان الثاني وهو قوله تعالى (ولما بعضهم على بعض)
فانهما يتمتع أن يسكروا متساويين في القدرة لأنهما إذا كانا متساويين في القدرة
لم يفعل 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 يفعل شيئاً لأن
هذا يمنع ذاك وذاك يمنع هذا لتكافؤ القدرتين فلا يفعلان شيئاً .

وأيضاً فإن امتناع أحدهما مشروط بمنع الآخر . فلا يكون هذا ممنوعاً
حتى يمنعه ذاك . ولا يكون ذاك 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 فيكونان 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 فينتقر 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 .

قلو 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 للبرهانين 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 مثاراً للخلاف وتنازع الآراء بين الفرق المختلفة من مشبتهين ونفاه ، حتى إنه من غير المبالغة أن نقول إنها هي المحور الذي تدور عليه مباحث علم الكلام كله تقريباً .

فهي متصلة بمسألة التوحيد الذي هو المطلب الأقصى لهذا العلم . كما أن لها تعلقاً بمسألة قدم العالم وحدوثه ومسألة الاختيار والجبر وما إلى ذلك من المسائل التي لانهم علم الكلام وحده بل هي من صميم البحوث الفلسفية أيضاً . وفي هذه المسألة بالذات يتجلى منهج ابن تيمية وطريقته في النقد على أوضح صورهما وذلك لأنها أهم ما وقع فيه الخلاف بينه وبين خصومه سواء كانوا مشبتهين أو نفاهين .

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

ثم نعتقد فضلاً خاصاً لبيان مذهب ابن تيمية الاجمالي في الصفات والقواعد العامة التي أسسها 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 الاولية ومفهوم الوحدة عدم الذريرة ونحو ذلك .

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

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

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

١- أما الفلاسفة (٢) فذهبوا إلى أن واجب الوجود بذاته واحد بسيط لا تسكّر 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 المطابقة (٣)

ولكنهم مع ذلك يقولون إنه خير محض وكال محض وحق محض وأنه عقل وعقل وعقل ومعقول وعشق وعاشق ومعشوق ولذئذ وملئذ ولذة

بل ويثبتون له السلم 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 لو اوجب الوجود انه إن وجود ثم

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

(٢) المقصود بهؤلاء هم متفلسفة الاسلام كالفلاسفة الذين حاولوا التوفيق بين الفلسفة اليونانية وبين الدين

(٣) النجاة لابن سينا ص ٣٧٢ وما بعدها

الصفات الاخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع اضافة وبعضها هذا الوجود مع السلب وليس ولا واحد منها موجبا في ذاته كثرة البتة ولا مضايقة قالوا اني تخالط السلب أنه لو قال قائل في الاول (بلا تحاش) إنه جوهر لم يعن الا هذا الوجود وأنه مسلوب عنه الوجود في موضوع واذا قيل له واحد لم يعن به الا الوجود نفسه مسلوبا عنه القسمة بالكم أو القول أو مسلوبا عنه الشريك

واذا قيل عقل وعقل ومعتق لم يعن بالحقيقة الا أن هذا الوجود مسلوب عنه جواز مخالطة المادة وعلائقها مع اعتبار اضافة ما
الى أن يقول

« فاذا عقلت صفات الاول 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 لاذهنا ولا خارجا وكل ما يعبر به عنه من أسماء فرجعه الى مفهوم واحد هو نفس ذاته مع ملاحظة سلب أو اضافة

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 ان سينافى كتابه الاشارات بقوله

« وهم وتنبيه ولعلك تقول ان 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

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

وكثرة اللوازم من الذات مباينة أو غير مباينة لاتعلم الوحدة

والأول يعرض له كثرة لوازم إضافية وغير إضافية وكثرة سلوب 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 مفقور الى أجزائه وأجزاؤه غيره والمفقور الى غيره لا يكون واجبا بنفسه (٣)

وقد ذكر الغزالي لهم هذه الحجة في كتابه التهاافت ورد عليها (٤)

وقد اقتنى ابن تيمية أثره في ذلك وناقشهم فيها مناقشة مستفيضة

فهو يرى أن الفاظ هذه الحجة كلها مجملة 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 متمزقاً فاجتمع أو

ما يقبل التفريق والله تعالى منزّه عن هذه المعاني باتفاق

(١) وبهذه المحاولة يظن ابن سينا أن تفاسد تفريق ابن الفلاسفة التي تقول أن الأول لا

ذاته وبين الدين الذي بمجمله طالما بكل شيء

(٢) إشارات ج ٢ ص ٧١

(٣) منها ج ٩ ص ١٨٨

(٤) تهافت ص ٤٠

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

فقولكم لكان مركباً إن أردتم لكان غيره ركبته أو لكان مجتمعاً بعد 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 ممنوع . وقولكم والمركب مفتقر إلى غيره قيل أما المركب بالتفسير الأول فهو مفتقر إلى ما يباينه وهذا ممنوع على الله تعالى .

وأما الموصوف بصفات الكمال اللازمة لذاته الذي سميتوه أنتم 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 .

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

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

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

ثم هو من جهة أخرى ينكر عليهم قولهم إنه عشتق وعاشق ومشوق 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 فملومة الفساد بضرورة العقل : فإن هذه حقائق متنوعة : فإن جعلت أحداها هي الأخرى كان ذلك بمثابة قولنا إن حقيقة السواد هي حقيقة الطعم وحقيقة الطعم هي حقيقة اللون ونحو ذلك :

وكذلك أنكر 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 ببديه العقول 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 السفه (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 يعلم هو ذاته وقادر بقدرته هي ذاته .

يعنى أن الذات تسمى باعتبار تعلقها بالمعلوم علماً وبالمقدور قدرة

ونحو ذلك (١)

ونسبهم من جعلها تعود إلى معنى السلب كما هو مشهور عن النظام والجاهل
فمعنى كونه تعالى عالماً عندهما أنه ليس بجاهل ومعنى كونه قادراً أنه ليس
ب عاجز وهكذا .

ومنهم 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 النصارى 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 الإله أكثر من واحد فالتلازم باطل . فليس يجب أن تكون
صفة الإله إلهاً .

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

(٢) التبصير ص ٥٣ .

(٣) شرح الاعتقاد ج ٢ ص ٥٦ .

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

على أنكم تؤمنون أسماءه تعالى فتطلقون عليه حياً وعليها وقديراً ويمتنع
وجود حى عليم قدير لا حياة له ولا علم ولا قدرة . فاثبات الاسماء دون
الصفات منسطة

وأما قولكم إن النصارى ككفروا 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 للمعنى الواحد والآخر فقد ناقشهم ابن تيمية بأنه لا يوجد في

لغة العرب ولا في حابة اللغات أن الذات الموصوفة بالصفات لا تسمى واحداً
واحداً في النفي والاثبات بل المنقول 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

وخرّبنا لهم في ذلك مثلاً فقلنا لهم أخبرونا عن هذه النخلة أليس لها
جذع وكرب وليف وسقف وخوص وجوار واسمها اسم 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 (فربي
و من خلقت وحيداً)

وقد كان هذا الذي سماه وحيداً له عينان وأذان ولسان وشفتان 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 عما يوصف به العباد فلا يجوز أن يقال في حقه إنه حي أو عالم
 أو صيد أو موجود أو نحو ذلك لأن هذه صفات تطلق على العبيد
 وإنما يقال له قادر وموجد وخالق ونحوه لأن هذه الصفات عندهم لا
 يوصف بها العباد إذ أنهم كانوا جبرية يرون أن القدرة 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 نفى الصفات والأسماء صراحة .
 ومنهم من نفىها ونفى نقائصها 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 الحسنی
 مشبهاً فيقولون إذا قلنا حي عالم فقد شبهناه بغيره من الأحياء العالمين وكذلك
 هو شبيح بصير فقد شبهناه بالإنسان السميع البصير ، وإذا قلنا أنه موجود
 فقد شبهناه بمائر الموجودات لا اشتراكها في مسمى الوجود
 فقيل لهؤلاء فقولوا ليس بموجود ولا حي فقالوا أو من قال منهم إذا
 قلنا ذلك فقد شبهناه بالمعدوم

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

(٢) ظهر الجهم بن نصر اسان في أواخر الدولة الاموية ويقال ان اصله من ترمذ وقتل في بعض الحروب سنة ١٢٨ وكان يقول بالجبر وخلق القرآن ونفى العلم بالتجددات ونفى الخلود (حاشية التبصير ص ٦٤)

(٣) التبصير في الدين ص ٦٤

ويعتبرهم قال ليس بوجود ولا معدوم وحى ولا ميت
 قليل لم فقد شبهتهم به بالمتنع بل جعلتهم به نفسه متمناً . فانه كما يتمنع
 اجتماع النقيضين يتمنع ارتفاع النقيضين

فمن قال أنه موجود ومعدوم فقد جمع بين النقيضين ومن قال ليس
 بوجود ولا معدوم رفع النقيضين وكلاهما متمنع فكيف يكون واجب
 الوجود متمنع الوجود

والذين قالوا لا نقول هذا ولا هذا قيل لهم عدم علمكم وقولكم لا يبطل
 الحقائق في أنفسها بل هذا نوع من السفسطة ،
 الى أن يقول

« ولهذا كان جهنم أمام هؤلاء وأمشاله يقولون إن الله ليس بشيء 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 بشيء 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 اختلفت إليها الأمة .

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

(١) منهاج ج ١ ص ٢٤٩ و ٢٤٢

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

واعظ 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 فيجعلون ما ابتدعوه برأيهم هو المحكم الذي يجب اتباعه (١) .
نذكر الفرق الثلاث هنا متمايزة متمايزة .

وهثال الثاني قوله في منهاج السنة عند كلامه عن مناظرة احمد بن حنبل في
مسألة خلق القرآن .

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

فجعل اسم الجهمية متناولاً لجميع أصحاب هذه المقالات :
ولكن مما لا شك فيه أن ابن تيمية إنما كفر الجهمية الذين هم أصحاب
جهم وحدهم لا جنس الجهمية الشامل للمعتزلة وغيرهم بدليل قوله في منهاج :
«وإنما 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 فجمهورهم 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 نهالي 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 مريد 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 للحوادث وهو محال أو متصفاً بصفة لا تقوم به وذلك أظهر في الاستحالة

٤ - أن الأسماء 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 قولهم 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 بتجدده تبعاً لتجدد 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 تعلقت في الأزل بإيجاد
العالم فيما لا يزال فإن هذا قول بتأخر المراد عن الإرادة التامة من غير عائق
فإنه مهما تمت القدرة والإرادة وارتفعت العوائق عنهما وجب حصول
المراد لا محالة

وإذا فلا مناص من أحد أمرين إما القول بتقديم 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

قريبة فلها تعلقات حادثة

فالبارى تعالى في الأزل علم بوجوده العالم في وقت وجوده وهذا العلم صفة واحدة متضمنة لها في الأزل العلم بأن العالم يكون بمسدد . وعند الوجود العلم بأنه كائن . وبعد العلم بأنه كان

وهذه الأحوال تتعاقب على العالم ويكون مكشوفاً لله تعالى بتلك الصفة وهي لم تتغير وإنما المتغير أحوال العالم

وعلى قياس ذلك يقال في 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 كالجمية والقبيلية والصفات السلبية

فالقسم الأول لا يجوز عندهم بالنسبة إلى ذاته تعالى التغير فيه مطلقاً

والقسم الثالث يجوز مطلقاً والقسم الثاني لا يجوز التغير فيه ذاته : ولما كان يجوز في متعلقه (٢)

والخلاصة أن ابن تيمية يرى أن الاشاعرة وإن أصابوا في إثبات تلك

الصفات فقد غلطوا في قولهم إنها قديمة أزلية لازمة للذات أزلاً وأبداً ليس شيء منها متعلقاً بمشيئته تعالى واختياره .

يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان ما ملخصه :

« وابن كلاب ومن تبعه كالاشعري وأبي العباس القلانسي ومن تبعهم

(١) المصدر نفسه ص ٦٩

(٢) نرح الموائف - ٨ ص ٢٨

أثبتوا الصفات لكن لم يثبتوا الصفات الاختيارية مثل كونه يتكلم بمشيئته
ومثل كونه فعله الاختياري يقوم بذاته ومثل كونه يجب ويرضى عن المؤمنين
بعد إيمانهم وينفضب وينفض 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 ببناء قام بذاته ولم يناده 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 عباده وكان ذلك بمشيئته وقدرته إذ كان خلقه لهم
بمشيئته وقدرته وبذلك صاروا يرون ويسمع كلامهم (١) .

ب - وأما الكرامية (٢) فكانوا من الغالين في الائنات حتى كان زعيمهم
محمد بن كرام يقول إن الله تعالى جسم وأنه عمام للعرش والعرش مكان له
وجوزوا قيسام الحادث بذاته تعالى وقالوا تحدث في ذاته أقواله وأفعاله
وإدراكه للسموعات والمبصرات وسموا ذلك تسمعا وتبصرا 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 الجسة وكان له أتباع كثيرون في خراسان وخراسان
وصجستان توفي سنة ٢٥٥ هـ (حاشية التبصير ص ٦٥)

ومنها قيل أن أقسم

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

وهنا نجد ابن تيمية يمس مذهب الكرامية مسأ رقيقاً ولا يشتد في نقده كما فعل مع الطوائف السابقة وذلك لموافقتهم له 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 سيحجم في بحث مذهبه أن 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 الازل متكلماً بمشيئته وقدرته لا متنازع 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 لحديثها 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 مذهبه هو في ذلك على وجه الاجمال ولنبدأ بذكر القواعد العامة التي أسس مذهبه عليها وهي ترجع غالباً الى ثلاث قواعد

١ - الأولى ان كل ما أثبتته الله لنفسه أو أثبته 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 أثبته الشرع قبل وإلا وجب رده

ويوضح تلك القاعدة قول ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص :

« وذلك أن ننظر فما وجدنا الرب قد أثبته لنفسه في كتابه أثباته وما وجدناه قد نفاه عن نفسه نفينا . وكل لفظ وجد في الكتاب والسنة

بالإثبات 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 بأحسان 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 عما 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 ، وامكن عند الإطلاق
يوهم الناس أو يفهمهم ما أراد وغير ما أراد ، فهذه الألفاظ لا يطلق إثباتها
ولا نفيها (١) »

وكذلك قوله في منهاج السنة :

« قالوا يجب أن ينظر في هذا الباب فما أثبتته الله ورسوله أثبتناه وما نفاه
الله ورسوله نفينا والألفاظ التي ورد بها النص يقتضيها 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
صوتب المعنى الذي قصده بلفظه ، ولكن ينبغي أن يعبر عنه بالألفاظ النصوص
لا يعدل إلى هذه الألفاظ المبتدعة المحملة 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 يفتضي مماثلة صفاته لصفاتهم أصلاً .

فتسميته تعالى قادراً وتسمية العبد قادراً لا توجب مماثلة قدرة الله لقدرة العبد وكذا تسميته عالماً ومريداً وحياً وسميماً وبصيراً ومكلاً 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

فللهصفة 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 والقدره والكلام فهذا يحمل 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 ماثل غيره في شيء من الأشياء للزم اشتراكهما فيما يجب ويحوز ويمتنع على ذلك الغير

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

فلو ماثل غيره في شيء من الأشياء للزم أن يكون هو الشيء الذي ماثله 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 الأكليمة بحيث لا يكون وجود كمال لا نقص فيه إلا وهو ثابت للرب تعالى يستحقه بنفسه المقدسة ويتزده عن الاتصاف بضده فهو سبحانه مرصوف 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 بتزجيه 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 عقلية وأخرى عقلية .

فمن النقل مثل قوله تعالى (أفمن يخلق كمن لا يخلق أفلا تذكرون) فقد بين في هذه الآية أن الخلق صنعة 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 ممن لا يكون بتلك الصفات وأن المعبود يجب أن يكون كذلك (١)

وأما الحجج العقلية فيعتمد فيها ابن تيمية على قياس الأولى فيقول

قد ثبت أن الله قديم بنفسه واجب الوجود بنفسه قيوم 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 للواجب القديم بطريق الأولى والأخرى . فان كلاهما موجود والكلام في الكمال الممكن الوجود الذي لا نقص فيه

فاذا كان الكمال الممكن الوجود ممكنساً للمفضول فلا يمكن للمفاضل بطريق الأولى

لأن ما كان ممكنناً لما وجوده ناقص فلا يمكن لما وجوده أكمل منه بطريق الأولى ولا سيما وذلك أفضل من كل وجه فيمتنع اختصاص المفضول من كل وجه بسكان لا يثبت للأفضل من كل وجه بل ما قد ثبت من ذلك للمفضول فالفاضل أحق به

ولأن ذلك الكمال استفادة المخلوق من الخالق والذي جعل غيره كاملاً هو أحق بالكمال منه . فالذي جعل غيره قادراً أولى بالقدرة والذي علم غيره أولى بالعلم والذي أحيا 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 للآخر وهذا هو الدور القبل المتبع . فان الشيء 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 فالدور العكس فهو الرب والآخر عبده . وإن قيل
 بل كل منهما يعطى للآخر الكمال لزم الدور في التأثير وهو باطل
 فان أحدهما لا يكون كاملا حتى يجهله الآخر كاملا والآخر لا يجهله
 كاملا حتى يكون في نفسه كاملا لأن جاعل الكمال كاملا أسبق بالكمال . ولا
 يكون الآخر كاملا حتى يجهله الأول كاملا فلا يكون واحدا منهما كاملا
 بالضرورة .

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

وبخلاصة هذا الدليل أن الكمال الذي يكون كمالا للموجود إما أن
 يكون واجبا له تعالى أو ممتعا عليه أو جائزا
 فان كان واجبا فهو المطلوب

وإن كان ممتعا لزم أن يكون الكمال الذي للموجود ممكنا للممكن
 ممتعا 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 الكمال لازم لواجب الوجود واجب له يمتنع سلبه عنه

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٤٣ - ٤٦

(٢) منهاج السنة ج ١ ص ١٩٤

ويقتضى أن يعلم أن الكمال في نظر ابن تيمية لا يكون إلا أمراً وجودياً
أما الأمور السلبية أو الهدمية 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 يقتضى
إلى نفي الواجب نفسه وجعله أمراً تقديرياً صرفاً لا وجود له إلا في الأذهان
يقول ابن تيمية في رسالة الفرقان :

« ولكن وصفوه بصفات الممتنع فقالوا لا داخل العالم ولا خارجه ولا
هو صفة ولا موصوف ولا يشار إليه ونحو ذلك من الصفات السلبية التي
تستلزم عدمه وكان هذا مما تنفر عنه 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 الأمثال ينزهونه عن النقص والتعطيل وعن التشبيه والتثيل إثبات بلا تمثيل ونفيه بلا تعطيل (ليس كمثل شيء) رد على الممثلة (وهو السميع البصير) رد على المعطلة

ومن جعل صفات الخالق مثل صفات المخلوق فهو المشبه المبطّل المذموم ، وهكذا يرى ابن تيمية أنه بتأسيده تلك القواعد الهدامة في الصفات قد سلك مسلكاً وسطاً بين المعطلة الذين يمتطلون كثيراً من صفات الله عز وجل ويتأولون ما ورد فيها من الآيات والأحاديث لاعتقادهم 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 إجمالاً 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 يفرض

تجردها 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 عبديته 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 تحدث في ذاته
تعالى آحاده وذلك مثل العلم والإرادة والكمال

فالإرادة مثلاً 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 صالحت للتخصيص لوجب وجود المراد معها في الأزل ضرورة
وجوب مقارنة المعلول لهاته التامة .

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

ولكن منه ما يحدث في ذاته بحدوث المعلومات وتجددها 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 للبريات والمسموعات بعد وجودها كما
أنهما يتعلقان بشيئته واختياره فهو ينظر إلى بعض مخلوقاته بشيئته دون
بعض 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 فليكتف ببحث مذهبه في أم هذه الصفات وأبعدها أثراً وهي
صفة الكلام والصفات الخيرية .



الفصل الثامن

صفة الكلام

وليس عجيباً أن يولي ابن تيمية صفة الكلام عناية خاصة ويبحثها في إفاضة وتحليل قلما يوجنان في غيرها حتى إنه ألف فيها كتاباً خاصاً بعنوان (مذهب السلف القويم في تحقيق مسألة كلام الله الحكيم) وذلك لأنها مسألة 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 - فأبدها 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 عذله أي بكلام حدث في نفسه لم يسمعه من خارج (١)

يقول ابن سينا في الرسالة العرشية :

« فوصفه بكونه متكماً لا يرجع إلى ترديد العبارات ولا إلى أحاديث النفس والفكرة المتخيلة المختلفة التي العبارات دلائل 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 أمرنا إلا واحدة كلمح 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 فتنقش 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 العبرية وتارة بعبارة العرب فالمصدر واحد والمظهر متعدد فذلك هو سماع كلام الملائكة ورؤيتهم وكلامه عبر عنه بعبارة واقترنت بنفس الصور فذلك هو آيات الكتاب وكلامه عبر عنه بعبارة نقشية فذلك هو أخبار النبوة (١)،

وينسكرك 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 تمثل الحقائق الإلهية في

نفس النبي كلاماً وصوراً دعوى باطلة (١)

٢ - وأما الفرقة الثانية فهم المعتزلة والجهمية ، زعموا أن معنى كونه تعالى متكلماً 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 مخالفة اللغة . فانه ليس فيما أن من أوجد شيئاً في غيره كان متصفاً به فلا يقال لمن أوجد الحركة في جسم من الأجسام أنه هو المتحرك بتلك الحركة بل الجسم فاذا كان كلامه تعالى غير قائم بذاته بل مخلوقاً له منفصلاً عنه امتنع أن يكون كلامه بل يكون كلام من قام هو به فان ما قام به شيء من الصفات والأفعال يعود حكمه اليه لا إلى غيره . فاذا خلق الله في محل علماً 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 يصف الله بمخلوقاته المنفصلة عنه إمكان إذا أنطق الجامدات 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 متكلماً بما تنطق هي به

وأيضاً فاذا 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 (اننى أنا الله لا إله إلا أنا) كلام الله

(١) النبوات ص ١٧٠

(٢) مجموع 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 شئ 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 يقوم 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 والنهى عن كل محذور والخبر عن كل مخبر عنه ، إن عبر عنه بالعربية كان قرآناً وإن عبر عنه بالعبرانية 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 الصلوة ج ١ ص ٢٢

(٢) السكلاوية هم أتباع عبد الله بن سعيد 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 **ك**ون الكلام معنى واحد هو الأمر والنهي والخبر غير معقول فنحن إذا عر بنا النوراة والانجيل لم يكن معنى ذلك معنى القرآن . وكذلك معنى (قل هو الله أحد) ليس هو معنى (أتبت يدا أبي 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 قوي ليس من السهل التخلص منه وقد اعترف بذلك محققو المتأخرين من الأشاعرة حتى قال الآمدي في أبنكار الأفكار مانعه :-

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

(٢) - وأيضاً فالله 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) أبنكار الأفكار ص ٣٧٤ م ٢

بين التكليم الذى خص به موسى والوحى العام الذى هو لأحاد العباد
(٣) - وأتم تقولون إن الله كلم موسى بمعنى أنه خالق فيه إدراكا ففهم به
ذلك المعنى النفسى إذ كان كلامه تعالى عندكم بغير حرف ولا صوت وحيث أنه
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 نرى ابن تيمية فى هذه المسألة يشهد فى نقد السكلاوية والأشعرية
وإن كان يعتقد أن قولهم أقرب إلى قول السلف من حيث أنهم يثبتون كلاماً
قائماً بذاته تعالى ، ولكنهم غلطوا فى قولهم إن الله لا يتكلم بمشيئته واختياره
وكان سبب غلطهم فى نظره تلك المقدمة التى تلقوها عن المعتزلة وهى أن ما لا
ينحصر من الحوادث فهو حادث فمنعوا 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 فى جعلهم كلامه تعالى
منفصلاً عنه .

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

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٣ ص ٩٦

(٢) المصدر نفسه ص ٩٨

(٤) وأما الفرقة الرابعة فمن 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 عين 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 وامتناع 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 الأشعرى في

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

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

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

بالغوا فيه حتى قال بعضهم جهلاً الجلد 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 ٩٧

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

ومهما يسكن فلا تعارض في نظرنا بين ما نفاه ابن تيمية عن الامام أحمد وأصحابه من القول بقديم أصوات القارئ ومداد الكتّابين ، وما نسبته صاحب المواقف وغيره إلى بعض الحنابلة من ذلك فإن الحنابلة لم يكونوا على رأى واحد في هذه المسألة فيجوز أن بعضهم قد غلّا حتى قال جملاً بقديم الجلد والغلاف وابن تيمية نفسه وهو حنبلي - يعترف بأن بعض الحنابلة لم يكونوا على مذهب 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 :

« وأن حامد في الاحياء ذكر قول هؤلاء المتأولين من الفلاسفة ، وقال إنهم أسرفوا في التأويل وأسرف الحنابلة في الجور وذكر عن احمد بن حنبل كلاماً 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 مضافاً إلى الحنابلة ما يقوله طائفة منهم ومن غيرهم من المالكية والشافعية وغيرهم في الحرف والصوت وبعض الصفات مثل قولهم إن الأصوات المسبوقة من القراء قديمة أزليه . وإن الحروف المتعاقبة أزلية ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا ويخلى منه العرش حتى ييسق بعض المخلوقات فوقه وبعضهم تحته الى غير ذلك من المنكرات فإنه ما من طائفة إلا وفي بعضهم من يقول أقوالاً ظاهرها

الفساد ، وهي التي يحفظها من ينهر عنهم ويشنع بها عليهم (١) هـ .

(هـ) - أما الفرقة الخامسة فهم الكرامية الذين يقولون إن الله يتكلم بمشيئته وقدرته بالقرآن العربي وغيره ولما لم يكن يمكنه أن يتكلم بمشيئته في الأزل لا متناهي حوادث لا أول لها . فهو لا جعلوا الله في الأزل غير قادر على الكلام بمشيئته ولا على الفعل ، ثم جعلوا الفعل والكلام ممكنين مقدوراً من غير تجديد شيء أوجب القدرة والامكان (٢)

هكذا يصور ابن تيمية مذهب الكرامية فيجعلهم قائلين بجهل 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 حدوثه 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) هـ . »

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

(١) تفسير سورة الاخلاص ص ١٠١ (٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٢ 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 وإن 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 كالإذن أن من يتكلم أكمل ممن لا يتكلم كما أن من يعلم ويقدر أكمل ممن لا يعلم ولا يقدر ، وكذلك من يتكلم بمشيئته وقدرته أكمل ممن 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 الإنجيل 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 العربى وبالتوراة العبرية فالقرآن العربى 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 كتبه في المصاحف لم يخرج بذلك عن أن يكون كلام الله فإن الكلام إنما يضاف حقيقة إلى من قاله مبتدئاً لا إلى من باخه عنه مؤدياً . والله تكلم به بحروفه ومعانيه باللفظ نفسه ليس شيء منه كلاماً لغيره لا لجبريل ولا لمحمد ولا لغيرهما ، فإن أحداً من السلف 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 القارئ مثلاً (الحمد لله رب العالمين) كان هذا الكلام المسموع منه كلام الله لا كلامه نفسه وكان 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 فإن الله لا يماثل المخلوقين في شيء من صفاته

هذا هو مجمل رأى ابن تيمية في كلام الله تعالى يعتمد فيه على ماورد عن السلف كالامام احمد وغيره وعلى قاعدة الكمال التي سبقت الإشارة اليها . وهو يجعل كلامه تعالى متعلقاً بمشيئته واختياره ولكن مايتعلق 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 فإن لكل واحد منها مبدءاً ونهاية فمالم 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 أفراد حادثاً حيث أنه لا يلزم من حدوث كل فرد حدوث الجملة لأن الجملة حكماً غير حكم الأفراد (١)

هكذا يقول ابن تيمية وسيأتي لهذا مزيد بيان في البحث المقبل إن شاء الله ولكننا نتهجل فنقول إن ابن تيمية قد بنى على هذه القاعدة (قدم الجنس وحدوث 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 التفتازاني في رده على الفلاسفة القائلين بقديم الحركة بالنوع مع حدوث أشخاصها يقول بأن ماهية الحركة لو كانت قديمة أي موجودة في الأزل لزم أن يكون شيء من جزئياتها أزلياً إذ لا نحقق للكل إلا في ضمن جزئياته . ويدكر أيضاً عند بيان امتناع تعاقب الحوادث لا إلى بداية أنه لما كان كل حادث مسبوقاً بالعدم كان الكل كذلك فإذا كان كل زنجي أسود كان الكل أسود ضرورة (٢)

وقد تمعبه الجلال الدواني في شرحه للعقائد العنصرية وعد ذلك سخافة منه وبين أن مراد الفلاسفة بقديم 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 ينافي ذلك أصلاً وضرب لذلك مثلاً بالورد الذي لا يتيق 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 نعيم أهل الجنة
ونحو ذلك حتى يعترض ببقاء الورد مع فناء كل فرد من أفراده 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 مقبول أم لا . الحق أنه يحتاج في تصويره إلى جهد كبير
وبعد فإن ابن تيمية يرى أن الله يتكلم بحرف وصوت . تكلم بالقرآن
الغربي بالفاظه ومما فيه بصوت نفسه كما تكلم بالتوراة العبرية كذلك ونادى
موسى بصوت سمعه وينادى عباده يوم القيامة بصوت كذلك

فهـ لا 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
والجـى وغير ذلك مع دعوى عدم مماثلتها لصفات الخلق . كما سيـجى في
بحث الصفات الخبرية - لا يصعب عليه أن يصفه بالنسباء والتكلم بحروف
وأصوات مع دعوى أنها غير مماثلة لحروف ولأصوات المخلوقين

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

القاعدة الفلسفية التي تقول بقدم الجنس مع حدوث أفراده وهي قاعدة يصعب تصورهما كما قلنا

ولذلك يحكي ابن تيمية عن جماعة من أكابر علماء مصر والشام أنهم توقفوا في هذه المسألة وقالوا نحن نقرر بما عليه عموم 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 فلنتنقل الى بحث هذه المسألة الهامة في علم الكلام وهي :

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 لما تبين 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 الكرامية وفرقوا كما قلنا بين الحادث

والحدث فالأول عندهم هو ما يقوم بذاته تعالى من الأمور المتعلقة بمشيئته 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 متكلماً إذا شاء فإنه إذا كان كلامه تعالى وهو صفة قائمة به متعلقاً بمشيئته واختياره دل ذلك على جواز قيام الحوادث بذاته لأن ما يتعلق بالمشيئة 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 متكلماً ولا فاعلاً في الأزل ثم صار متكلماً وفاعلاً فيما لا يزال ، كما أن ما يحدث في ذاته عندهم لا يقبل العدم والزال .

ولكن ابن تيمية يرى أن الله لم يزل متكلماً 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 بمشيئته 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 بقديم الجنس الصفات والأفعال مع حدوث آحادها وخروجها إلى الوجود شيئاً بعد شيء لا إلى أول مستلزمًا 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 وللحدث محدث إلى آخر ما لا يتناهى ، فهذا
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 وتعاقبها في الماضي هو
دليل التطبيق فقد قرره ابن تيمية ورد عليه فقال في منهاج السنة (٢) .

(مثال ذلك أن يقدروا الحوادث من زمن الهجرة مثلاً إلى ما لا يتناهى
والحوادث من زمن الطوفان إلى ما لا يتناهى أيضاً ثم يوازنون بين الجمتين
فيقولون إن تساوتا لزم مساواة الزائد للاقص وهذا ممتمن وإن تفاضلتا لزم
أن يكون فيما لا يتناهى تفاضل وهو محال .

والذين نازعوا هذه المقدمة وقالوا لا نسلم أن حصول مثل هذا
التفاضل في ذلك ممتمن بل نحن نعلم أن من الطوفان إلى ما لا نهاية له في
المستقبل أعظم من الهجرة إلى 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 المقادير فكيف يكون أحدهما أكثر بل كونه لا يتناهي معناه أنه يوجد شيئاً بعد شيء دائماً فليس هو مجتمعاً محصوراً والاشتراك في عدم التناهي لا يقتضي التساوي في المقادير الا إذا كان ما يقال عليه انه لا يتناهي قدراً محدوداً وهذا باطل فإن ما لا يتناهي ليس له حد محدود ولا مقدار معين بل هو بمنزلة العدد المضعف فكما أن اشتراك الواحد والعشرة والمائة والآلاف في التضعيف الذي لا يتناهي لا يقتضي تساوي مقاديرها فكذلك هذا وأيضاً فإن هذين هما متناهيان من أحدهما الطرفين وهو الطرف المستقبل غير متناهيين من الطرف الآخر وهو الماضي ، وحينئذ فقول القائل للزم التفاضل فيما لا يتناهي غلط ، فإنه إنما حصل في المستقبل وهو الذي يليها وهو متناه ثم هما لا يتناهيان من الطرف الذي لا يليها وهو الأزل . وهما متفاضلان من الطرف الذي يليها وهو طرف الأبد فلا يصح أن يقال وقع التفاضل فيما لا يتناهي إذ هذا يشعر بأن التفاوت حصل في الجانب الذي لا آخر له وليس كذلك بل إنما حصل التفاضل من الجانب المنتهي الذي له آخر فإنه لم ينتقض)

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

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

الأفراد فيقول في المنهاج أيضاً :

« ولـمـكـن 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 المنقضية فإن وليس النوع قائماً . وذلك أن الحكم الذي توصف به الأفراد إن كان للمنفى 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 الآحاد الممكنة أو الموجدرة أو المهدومة . 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 ما قام عليه الدليل من قدم الله تعالى بصفاته وما جاءت به النصوص الكثيرة من إرادته تعالى للمحدثات وعلمه بالمتجددات وسماحه لما يحدث من الأصوات ومن كونه سيرى 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 تجديد شيء أصلاً أرجب القدرة والإمكان ، وهذا يلزمه أن ينقلب الشيء من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي وهو ما تجزم العقول ببطلانه 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 يقسمال إنه تجدد أمر
أوجب ذلك بل الازل كالابد لا يختص بوقت دون وقت فقول الفائل شرط
القدرة انتفاء الازل كقول نظيره شرط القدرة انتفاء الابد . وهذا مما أنكره
الناس على جهنم 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 وينكروه سائر الطوائف وقيل أكثر
العقلاء يقولون به وإن أنكره باللسان فإن أبا علي وأبا هاشم من المعتزلة
وأتباعهم قالوا بارادة حادثة لا في محل ، وأبو الحسين البصري يثبت في ذاته
تعالى علوماً متجددة بحسب تجدد المعلومات والأشعرية يثبتون نسخ الحكم
مفسرين ذلك برفعه أو انتهاؤه 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 والامكان الأزلية ويرى أنه فرق فاحد

(٢) لملك قد وقعت في التمهيد على ما كان بين الرازي والكرامية من خصوصية منه 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 فاما
أن يكون صفة كمال أو لا يكون فان كان صفة كمال استحال أن يكون حادثاً
وإلا كانت ذاته قبل اتصافه بتلك الصفة خالية عن صفة الكمال والخالي عن
الكمال الذي هو ممكن الانصاف 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
للاجماع 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 الانصاف به ناقص) فيقال له ومعلوم أن الحوادث المتعاقبة
لا يمكن الانصاف بها في الأزل كما لا يمكن وجودها في الأزل، وعلى هذا
فالحلو عنها في الأزل لا يكون خلواً عما يمكن الانصاف به في الأزل

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

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

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

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

ولما كان بعض المتكلمين كالأمدى قد عارض الرازى فيما ادعاه من لزوم هذه المسألة لجميع الطوائف بأن المراد بالحادث 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 الحادث وإن صدق عليها اسم المتجدد . وحينئذ فلا يلزم من تجدد الاضافات والأحوال فى ذات الباري أن يكون محلاً للحوادث (٢) .

نقد على ابن تيمية بنقض هذه المعارضة من وجوه ، أهمها :

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

(١) الموافقة ج ٢ ص ١٧٣ - ١٧٥ .

(٢) ابتكار الاسكار ج ١ ص ١٧٦ 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 :

(٣) إن دعوى المدعى أن الجمهور إنما يلزمهم تجدد الإضافات والأحوال

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

ممنوعة لم يقم 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 فسيري الله عملكم ورسوله) : وقوله (ثم جعلناكم فئاتاً

في الأرض من بعدهم لننظر كيف تعملون) وحينئذ يقال هؤلاء أتم معترفون

وسائر العقلاء بأن المعدم لا يرى موجوداً قبل وجوده فاذا وجد فراه

موجوداً وسمع كلامه فهل حصل أمر وجودي لم يكن قبل أو لم 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 بذات

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 رأياً سامعاً وإن قلتم بل هي أمور وجودية فقد أقررتم بأن روية

الشيء المعين لم تكن حاصلة ثم صارت حاصلة بذاته وهي أمر وجودي (١)

وواضح أن ابن تيمية قد بنى نقضه لهذه المعارضة على أنه لا واسطة بين الوجود والمعدم كما أنه لا فرق بين الموجود والوجودى والمعدم والمعدمى والمتجدد والحادث والخصوص ينازعونه فى 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 وخضره وشغلته قدرأ كبيرأ من جهده الكلامى فإن هناك مسألة أخرى كانت أعظم منها خطراً وأبعد أثراً فى مذهبه وهى :

الفصل السابع

الصفات الخبرية

يقصد بالصفات الخبرية أو السمعية ما كان الدليل عليها مجرد خبر الرسول دون استناد إلى نظر عقلى كاستوائه تعالى على العرش ونزوله إلى سماء الدنيا ومجيئه يوم القيامة وكمحبته 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 فى ذلك رسائل على جانب عظيم

من الاهمية منها العقيدة الطويية السكبري (١) وقد أشرنا اليها فيما سبق وقلنا
انه ألفها إجابة على سؤال ورد اليه من حمزة فيما 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 ببلاذهم 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 إنه
وقع الاتفاق بعدها على أن هذا معتقد ساني جيد (٤) وهذا الى جانب ما يوجد
مبثوثاً في معظم كتبه من محاورات طويلة يقصد بها إثبات هذه الصفات
وإبطال شبه المتكبرين 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 الكراكب الدراري) (٥) وبودنا لو كنا اطلعنا على هذا الكتاب
لنرى كيف كان دفع ابن تيمية لحجج 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 السكبري ج ١ من صفح ٤١٤ الى ٤٦٩
(٢) توجد أيضاً في ضمن مجموعة الرسائل السكبري ج ١ من صفح ٢٨٧ الى ٤٠٦ وهي الرسالة
التاسعة من هذه المجموعة

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

(٤) نفس المصدر السابق ص ٤١٤

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

وأفرد دبرها 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 لأتيننا على هذه المسألة بألف دليل ولكن هذه نبذة يسيرة من كثير قلبه لا يقال له قليل ومن هداه الله فهو المهتدي ومن يضل فسا له من سييل »

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 المسألة في إثبات هذه الصفات والاكثار من الكلام فيها حتى أصبحت أهم ما يتهيزون 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 تشبيهاً وتجسيماً ولعل نخر الدين الرازى وهو من كبار متأخري الأشاعرة يستبرأ ووضح مثل للقلوب 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 لعماد بن الموصلى رقم ١٦٨٩ كلام

(٣) دار الكتب كلام رقم ١٦٨٥

(٤) دار الكتب رقم ٢٣٦٠ كلام ومزيج

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

وينذكر بعد ذلك كثيراً من الآيات والأحاديث الواردة في تلك الصفات
ويأخذ في تأويلها بما يتفق مع نزعتهم في التنزيه ، تلك النزعة التي تظهر واضحة
جليّة حتى في خطبة هذا الكتاب حيث يقول فيها :

« فاستواؤه قهره واستيلاؤه ونزوله بره وعطاؤه وحجته حكمه وقضاؤه
ووجهه وجوده أو مجردة وحسابؤه وعينه حفظه وعونه اجتهادؤه وضحه
عفوه أو إذنه وارتضاؤه ويده إنعامه وإكرامه واصطفاءؤه

ولما كان هذا الكتاب يعتبر من أقدم ما ألف في تأييد مذهب النفاسة
لتلك الصفات ومعارضة جماعة المذنبين لها فقد أهتم ابن تيمية بالرد عليه كما
أسلفنا ونقضى 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 ماورد 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 فالمتقدمون منهم كأبي الحسن الأشعري وأبي بكر الباقلائي
وغيرهما كانوا يثبتون هذه الصفات ويتحرجون من تأويلها بما يقتضيه فيها
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 يخلق 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 يقابل 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 ويمم القيامة كما قال (وجاء ربك والملك صفاً صفاً) إلى آخر ما قال الأشعري ،

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

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 ،

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 لاتعفلون
إلا وجهاً ويداً جارحة قلنا لا يجب ذلك كما لا يجب إذا لم نعقل حياً عالماً قادراً
إلا جسمين 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 شأهدنا
إلا كذلك الخ

فإذا 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 نفي هذه 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 وجمع عن
ذلك وحرم التأويل وبين إجماع السلف على تحريمه (١) .

وأما الغزالي فيذكر في كتابه (الاقتصاد في الاعتقاد) أن الناس بأزام
هذه الظواهر فريقان عوام وعلماء ويرى أن اللائق بهوام الخلق أن لا
يخاض بهم في هذه المناويلات بل ينزع من عقائدهم كل ما يوجب التثبيبه

ويدل 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 بمنع كما رأينا إلى التأويل ويتوسع فيه إلى أبعد الحدود .

وأما المشتبهون لتلك الصفات الخبرية فهم الحنابلة والكرامية :

أما الحنابلة فاذا اعتبرنا ابن تيمية هو لسانهم الناطق بأرائهم والمبين لمذهبهم فقد عرفنا موقفه بأزاء الصفات عامة ذلك الموقف الذي يتأخص 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 يسكنوا 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 الجهات وأثبتوا له التحت الذي هو مكان غيره وباقي أصحاب ابن الهيثم قالوا بكونه على العرش كما قال سائر المجسمة وبعضهم قالوا بكونه على صورة وقالوا بمجيئه وذهابه (٢) . اهـ »
وفي كتاب (التبصير في الدين) لأبي المظفر الأسفرائيني المتوفى سنة ٤٧١ هـ

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

(٢) تلخيص المحصل ص ١١٤ .

يذكر أن من الكرامية من كان يسمى الله جوهرًا ومنهم من يسميه جسمًا 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 ويمكن 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 لما عدها منها وذلك بحسب ما نعتقد صفة الاستواء على العرش وصفة النزول .

استدل النافرون لاستوائه تهـ الى على العرش بوجوه ، بعضها مبني على استحالة الاستواء نفسه وبعضها مبني على استحالة الحيز والجملة فان الاستواء على العرش مستلزم لهما وما استلزم المحال فهو محال أيضاً :

فمن النوع الأول مثلاً ما ذكره الرازي في تأسيس التقديس من أنه لو كان على العرش مكان حملة العرش حاملين له وهذا مستلزم للاحتياج . ولكن 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 لمكان ما يلي هذا الجانب منه مميّزاً 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 .

هذه الجانِب فيمكنون منقسمها والآنقسام من خواص الأجسام والله تعالى
ليس بحسب (١) الخ ما ذكره الرازي

ولا بن تيمية ردود مستفيضة على هذه الحجج وأمثالها نذكر منها على
سبيل المثال رده على الحاجة 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 بفضه 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 بايق بحلاله
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 الاعراض 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 ج ١ ص ٢٦٢

(٣) مجموعة الرسائل العسكرية ص ٢٩ العقيدة الخوية

يقول ابن تيمية في تفسير سورة الاخلاص :

« فصار لفظ الاستواء مقشاً يلزمه في حق المخلوقين معاني ينزه الله عنها فنحن نعلم معناه وأنه العلو والاعتدال لمكن لانعلم السكيفية 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 التقديس يذكر براهين عقلية كثيرة على نفي الحيز والجهة ، منها :-

أنه لو كان متحيزاً لكان مماثلاً لسائر المتحيزات في تمام الماهية ولما كان متناهياً وكل متناه ممكن وان كان محتاجاً الى الحيز الذي يشغله ولكن إما منقسماً فيكون جسماً أو غير منقسم فيكون جوهرًا فرداً وهو تشبيهه الله بأحقهر مخلوقاته .

ولما كان ابن تيمية يرى أن لفظي الجهة والحيز من الالفاظ المجردة التي تحتل أكثر من معنى وأنه لا بد من التفصيل قبل الحكم بذلك نفياً أو إثباتاً فإن لفظ الجهة قد يراد به ماهو موجود كالفاك الأعلى وقد يراد به ماهو 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 الحيز فاته تارة يراد به أمر موجود فيكون ممتنعاً على الله وتارة يراد به أمر عديم فلا يكون ممتنعاً (٢)

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

« القول في الجهة - وأما هذه الصفة فما زال أهل الشريعة من أول الأمر يثبوتونها لله سبحانه حتى نفثها المعتزلة ثم تبعهم على نفثها متأخرو الأشاعرة كأبي المعالي ومن اقتدى بقوله . وظاهر الشرع كلها تقضى بإثبات الجهة مثل قوله تعالى (ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية) ومثل قوله (يدبر الأمر من السماء الى الأرض ثم يهرج اليه في يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون) ومثل قوله تعالى (تخرج الملائكة والروح اليه . . .) ومثل قوله (أأمنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض فاذا هي تمور) إلى غير ذلك من الآيات التي إن سلط النصارى عليها عاد الشرع كله مؤولاً وإن قيل أنها من المتشابهات عاد الشرع كله متشابهاً لأن الشرائع كلها مبنية على أن الله في السماء وأن منه تنزل الملائكة بالوحي إلى النبيين وأن من السماء نزلت الكتب واليها كان الاسراء بالنبي ﷺ حتى قرب من سدرة المنتهى وجميع الحكماء قد اتفقوا

(١) منهاج السنة ج ١ ص ٢١٦

(٢) المصدر نفسه ص ٢٤٩

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

وأما صفة النزول فلم يرد ذكرها في القرآن ولكن ورد بها حديث عن
رسول الله ﷺ ونصه كما في كتاب العلو الذهبي (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 (٢)

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 بمجرد النداء سمع أو لم يسمع
فهذا لا حاجة فيه إلى النزول .

(١) الكشاف عن مباحج الأدلة ص ٩٣

(٢) كتاب العلو ص ٥٦

(٣) - أن السما، الدنيا بالنسبة الى ما فوقها من الأجرام المظلمة شيء صغير جداً ، فكيف بالنسبة الى الله جل شأنه ، فلو كان البارئ ينزل اليها حقيقة للزم إما التداخل أو فناء بعض أجزائه وكلاهما محال

وإذا استحال النزول الحقيقي على الله تعالى فلا بد من حمله على المجاز والمعنى تنزل رحمته أو ملائكته أو يكون المراد أن هذا الوقت أرجى لإجابة 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 ورواياتهم غير معصومة حتى أن الصحابة وهم أعلى الرواة قدراً لا تفيد روايتهم القطع واليقين وقد طعن بعضهم في بعض

ويقول الرازي إن جماعة من الملاحدة قد وضعوا كثيراً من تلك الأحاديث المنكرة وأحدها في ترويجها على المحدثين ويعجب من أن المحدثين يجرحون الروايات بأقل الدلائل كحجب على ونحوه ثم هم يقبلون هذه الأحاديث التي يوصف فيها الله بما يبطل إلهيته وربوبيته (٢) .

هذا ما ذكره الرازي خاصاً بصفة النزول ، ولكن ابن تيمية ينكر أن يكون في القرآن أو في السنة لفظ نزول ليس فيه معنى النزول المعروف لأنهما جاءا بلغة العرب ولا تعرف العرب نزولا إلا بهـ هذا المعنى ، ولو أريد غير هذا المعنى لسكان خطاباً بغير لغتهما واستعمالاً للفظ المعروف له معنى في

(۱) تأسیس التقدیس لارازی ص ۱۳۴

٧٠٥ مصر ب د ١١ (٢)

معنى آخر وهذا لا يجوز (١) .

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

لم أجرب ابن تيمية نصاً يفيد هذا ، بل مذهبه الصريح الذى يذكره في عامة 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 رسوله بأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة وأنه يدنو عشية عرفة إلى الحجاج ، وأنه كلم موسى في الوادي الايمن في البقعة المباركة من الشجرة وأنه استوى إلى السماء وهي دخان ، فقال لها وللارض انثيا طوعا أو كرها لم يلزم من ذلك أن تكون هذه الأفعال من جنس ما فشاهده من نزول هذه الأعيان المشهودة حتى يقال ذلك يستلزم تفرغ مكان وشغل آخر (٢) ،

وأما ما حكاه ابن بطوطة الأندلسي في رحلته من قوله (٣) :

(١) مجموعة الرسائل الكبرى ص ٢٢٧ ج ١ تبيان طبعة منبه

(٢) تفسير الاخلاص ٩٢ الطبعة الاولى سنة ١٣٥٢

(٣) هو الرحالة المشهور توفي سنة ٧٧٦ هـ

« وكنت إذ ذاك بدمشق فحضرته (ابن تيمية) به م 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 الزهرام وأنكر ما تكلم به فقامت العمامة إلى هذا الفقيه وضربوه بالأيدي والنعال ضرباً كثيراً حتى سقطت عمامته (١) . الخ .
فقد تكلم أنصار ابن تيمية في ذلك وردوه بما لا يدع مجالاً للشك في بطلانه لا سيما وأنه مخالف لما ذكره ابن تيمية في عامة كتبه .

ويقول بعض الباحثين أن ابن تيمية كان محبوساً في المدة 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 وحيدة فلا يخلو إما أن يكون الحق هو ما يقوله هؤلاء النفاة من هذه العبارات ونحوها دون ما يفهم من الكتاب والسنة وإما أن يكون الحق في ذلك مع أهل الإثبات . فان كان الأول فعلوم 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 للاهتداء 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 عن 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 بالحقبة والمجاز فاذا تعذر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي أو استحالة 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 يدلهم 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 يكن 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 للمعارض 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 الحقول الصريح
والمنقول الصحيح تناقض أصلاً . اهـ

وأخيراً نجد هذه المشكلة متعاقبة 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 والراسخون في العلم على القرآين في الآية . وخصصوهم بعارضونهم في
ذلك ويقولون إن هذه الآيات والأحاديث ظاهرة الدلالة على معانيها وليس
فيها أي 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 رأي ابن تيمية في معاني هذه الألفاظ 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) فند الحصة هذه الحجج من العقيدة الحزبية الكهوية ومن مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٨٦

متفرقا في كنهه الأخرى خاصاً بهذه المسألة

وخلاصة رأيه أن المحكم ينقسم إلى ثلاثة أقسام يقابل كل واحد منها نوع من التشابه . فالأحكام - ١ - إما في التنزيل ويقابله ما يلقيه الشيطان عما 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 ذاك 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 فضلاً عن غيرهم وليس ذلك في آية معينة بل قد يشكل على هذا ما يعرفه ذلك وذلك تارة قد يكون لغرابة في اللفظ وتارة لاشتباه المعنى بغيره وتارة لشيبة 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 وبنوا المراد بها .

قال مجاهد (عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أقف
عند كل آية أسأله 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 يكن يفهم معناه لا هو ولا جبريل ولا غيره . وهذا قدح في النبي
ﷺ وفي القرآن إذ كان الله أنزل القرآن وأخبر أنه جمله بيانا وهدى ونورا
وشفاة وأمرنا أن نتدبره ونعقله كانه لم يستثن منه شيئا لا يتدبر ولا يعقل .

وأمر الرسول أن يبين للناس ما نزل اليه وأن يبلغهم البلاغ المبين .

فلو كان في القرآن شيء لا يفهمه معناه لم يكن هناك معنى للأمر بتدبره

وعقله ولم يكن الرسول حينئذ بين للناس ما نزل اليهم ولا بلغ البلاغ المبين

وحينئذ يمكن لكل ملحد ومبتدع أن يقول الحق في نفس الأمر ما علمته

برأى وعقلى وليس في النصوص ما يناقض ذلك لأنها مشككة بتشابهه 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 ، فإذا لم يقصد به ذلك كان عبثاً وباطلاً والله تعالى قد نزه نفسه عن فعل العبث والباطل ، فكيف يقول الباطل والعبث وبتكلم بكلام نزل على خلقه لا يريد به أفهامهم (٢) .

٣ - وأما المعنى الثاني لتأويل فهو نفس المراد بالكلام فإن كان الكلام طلباً (أمراً أو نهياً) فتأويله نفس فعل المأمور به وترك المحظور 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 (فسبح 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 المتشابهة 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) الصدر نفسه ص ١١٨

(٢) تفسير سورة الاخلاص ص ١٢٤

(٣) الموافقات ١ ص ١١٩ - ١٢٠

الفصل الثامن

مردود الماظم عن الله

وفي هذه المسألة بالذات تنجلي براعة ابن تيمية في الجدل وقدرته على استخدام المنطق رغم عداوته له ومحاولته نقض كثير من مبادئه وقضاياها. وإن كان الغزالي سبقه بنقد الفلاسفة في هذه المسألة فإن كلامه فيها لا يخلو من طرافة وابتكار :

وهنا لا بد لنا أيضاً من بيان المذاهب المختلفة في هذه المسألة وموقف ابن تيمية منها . وقد بينا هو نفسه بياناً شافياً وناقشها مناقشة حارة لا سيما في كتابه (منهاج السنة) ولا كفا 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 بقدم العالم
 - ٢ - مذهب المتكلمين القائلين بحدوثه
 - ٣ - مذهب ابن تيمية الذي يدعى أنه مذهب أهل السنة والحديث
- ١ - أما الفلاسفة فلا نجد في تأخيص مذهبهم 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 العلم الذاتي لأن كل شيء هالك ومنعدم في نفسه وإنما وجوده منه تعالى . والذي لذاته يكون سابقاً على ما يستفاد من غيره فإذا كل شيء سوى الباري تعالى يسبقه الغم على الوجود سبقاً ذاتياً لازماً لازماً . والفاعل الذي يفعل لذاته أشرف وأجل من الذي يفعل لسبب طاريء 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 واستعلام وقت هو أولى بالفعل فيه وحدوث علة غائية وباعث وحامل . فإن الذات إذا لم يصدر منه شيء وكان يعرض أن يصدر فهو في فاعليته يمكن 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 جعلوه 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 الرشيدية لابن سينا ص ١٢ بهار الكتب ضمن مجموعة المصنفية رقم (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 المتغيرة في كونه فاعلاً إن
كانت موجودة في الأزل لزم وجود المفعول في الأزل لأن العلة التامة لا
يتأخر 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 تخلف عنها
المفعول لم تكن تامة

وإن لم تكن العلة التامة التي هي جميع الأمور المتغيرة 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 تجديد 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 النهاية للفرالي 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 يكون شرطاً بعد القابل للحادث الثاني . والحادث الثاني هو شرط معد لفيض الثالث وهكذا .

ولكن هذا كلام باطل . فان علة الحادث الثاني لا بد أن تكون بتأثيرها موجودة عند وجوده وعند الحادث الثاني لم يتجدد للفاعل الأول أمر به يفعل إلا عدم الحادث الأول ومجرد عدم الأول لا يوجب عدم الفاعل 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 عدمي 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 لكل ما سواه فلا يترقب 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 سموا العالم مخلوقاً محدثاً ومعلولاً ومفعولاً ومقدوراً مراداً وقدره مع ذلك قديماً أزلياً واجب الوجود بغيره بحيث يمتنع عدمه فان العلم بكون الشيء مقدوراً مراداً أو معلولاً مفعولاً يوجب العلم بكونه حادثاً كائناً بعد أن لم يكن . فان المفعول 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 النقيضين

أما ما يذكره الرازي عن أهل الكلام من إنهم يجوزون وجود مفعول مملول للوجوب 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 لساير 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 من 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 الصدور على حثتين 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 الميول والصورة وهما محتاجان إلى علتين أو إلى عدة ذات اعتبارين والواجب لا تركيب فيه أصلاً فلا يكون الصادر عنه

إلا جوهرأ مجردأ وهو العقل الأول (١)

ويرى ابن تيمية ردأ على هذا أن جعلهم الواجب واحداً من كل وجهه
وتجربدهم 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 التثيل
(قياس الغائب على الشاهد) وهو قياس فقهمى 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
الصادر الأول إن كان واحداً من كل وجه لزم أن لا يصدر عنه إلا واحد
وهلم جرا . وإن كان فيه كثرة ما بوجه من الوجوه . فإن كانت تلك الكثرة
وجودية لزم أن يكون صدر عن الأول أكثر من واحد . وإن كانت عدمية
لم يصدر عنها وجود فلا يصدر عن الصادر الأول شيء

وأما احتجاج الفلاسفة على ذلك بأنه لو صدر عنه شيئان لمكان مصدر
هذا غير مصدر ذاك فيلزم التركيب

فيمكن الجواب عنه بأنه ليس صدور الأشياء عن الأول الواجب كصدور
الحرارة عن النار ونحوه حتى يلزم تعدد المصدر بتعدد الصادر . بل هو فاعل

بالمشيئة والاختيار . ولو فرض تعدد المصادر فهو تعدد أمور إضافية وتعدد الإضافات والالوب ثابت له بالاتفاق . ولو تدور أنه تعدد صفات حقيقية فهذا يستلزم القول بثبوت الصفات وهو حق

على أن لفظ التركيب من الألفاظ الجملة المشتركة التي يراد 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 عديم) 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 عندهم في الاستدلال على وجود الله كما قدمنا وقالوا مادام العالم حادثاً أي موجوداً بعينه عدم . كان لابد له من محدث يخرج منه من حين عدم إلى حين الوجود

كما استدلوا بحدوث العالم أيضاً على أنه تعالى قادر مختار لا موجب بالذات اذ لو كان موجباً بالذات لكان أثره قهراً مثله لا ممتنع تخلف المعلوم عن عاقبه انقائه . فحدث العالم دليل على أن الله أوجده بقدرته واختياره

ولكن يستكفي 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 للفرالي ص ١٣

هنا اختلاف المتكلمون : فقال الأشاعرة إن العالم إنما حدث في وقته
الذي حدث فيه بإرادة قديمة تعلق بايجاد اده في ذلك الوقت دون غيره .
فوجب وجوده فيه

لا يقال لم تعلق الإرادة بوجوده في ذلك الوقت مع تساوي الأوقات
كلها في إمكان وجود العالم فيها وأي تخصيص يخص ذلك الوقت بوقوع
الوجود فيه . فإن الإرادة عندهم صفة من شأنها التخصيص وال ترجيح
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 تعلق الإرادة القديمة بايجاد 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 الفزالي في كتاب الاقتصاد :

« وكل فريق مضطر إلى اثبات صفة من شأنها تمييز الشيء عن مثله وليس
ذلك إلا الإرادة ، فكان أقرم الفرق قبلاً وأهدأهم 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 كانت تصور ارادة قديمة وتامة ولا يسكون معها المراد في الأزل عسيراً ذهب من ذهب من المعتزلة إلى أنه مريد بارادة حادثة لا في محل يمتنون بذلك كما قال السيد في شرح المواقف أن الأشياء انما توجد بكلمة كن فلا يتصور لها محل (١) .

وذهب الكرامية وبعض المعتزلة إلى أنه مريد بارادة حادثة قائمة بذاته وجوزوا أن يسكون ذاته محلاً للحوادث (٢) .

ومهما يسكن 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 معطلاً 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 فاعليته وهذا نقص يجب تنزيه الله عنه (٣)

ويلزم هؤلاء أيضاً أن الحادث اذا حدث بعد ان لم يسكن محدثاً فلا بد أن يسكون 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 ٣٩

(٣) المصدر نفسه ص ٨٦

والامكان ثابت قبله . فليس لامكان الفعل وصحته 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 الترجيح 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 ممتنعاً محالاً (١) .

هذا هو ملخص ما أورده ابن تيمية على مذهب المتكلمين . ولكنه 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 فلزمهم الترجيح بلا مرجح .

وأما أولئك الفلاسفة فيلزمهم نفي الفاعل للحوادث بالكلية لأن العلة القائمة الموجبة بذاتها في الازل 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

عرضه لتلك المشكلة مانصه :

(١) المصدر نفسه ص ٤٠

(٢) منهاج ص ١ ص ٣٧

ويقولون (الفلاسفة) إنه علة تامة في الأزل فيجب أن يقارنها معلوما
في الأزل في الزمن وإن كان متتبعاً عليها بالعلة لا بالزمان . ويقولون إن العلة
انتامة ومعلوما يقترنان في الزمان ويتلازمان فلا يوجد معلول إلا بعلة تامة
ولا تكون علة تامة إلا مع معلوما 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 سبب
وكذلك عدت بعد حدوثها من غير سبب يوجب عدمها على أصلهم ، وهو لاه
قابلهم طوائف من أهل الكلام ظنوا أن المؤثر التام يتراخى عنه أثره وأن
القادر المختار يرجح أحد مقدوريه على الآخر بلا مرجح وأن الحوادث لها
ابتداء وقد حدثت بعد أن لم تكن بدون سبب حادث

ولم يمتد الفرقان للفرق الوسيط 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 والانقطاع 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 مستبج له استبج المؤثر لأثره . ويستشهد لذلك بالآية
الكريمة كما رأينا .

ويعتقد ابن تيمية أنه بهذا الحل الوسط قد وفق لحل هذه المشكلة التي
كانت ولا تزال من أم مشاكل الفلاسفة والدين وتفادى هذه المحالات التي
وقع فيها سائر الفلاسفة والمتكلمين .

ولكن ما معنى هذا الاستطاف والاستبجاع . 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 نفرق بين شيئين - ١ - أنواع
الحوادث أو أجناسها - ٢ - وأعيانها 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 الدين أو الشخص أنه ما من حادث من هذه
الحوادث المتسلسلة شيئاً بعد شيء لا إلى نهاية الا وهو محدث كان بعد أن
لم يكن وذلك كما نقوله الفلاسفة في حركات الافلاك من أن ماهيتها قديمة
وإن كانت أشخاصها حادثاً .

ويرى ابن تيمية أن 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 يوفق 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 لو صح 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 خبره بأنه يمكن أن يكون صدور العالم مع حدوثه على هذا الوجه فلا يلزم القدم الشخصي في شيء من أجزاء العالم بل القدم الجسمي بأن يكون فرد من أفراد العالم لا يزال على سبيل التعاقب موجوداً وقد قال بذلك بعض المحدثين 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 الآخذين بظواهر الآيات والأحاديث الفائلين 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 . أي 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 العلمي الواجب في مثل هذه المسألة .

أما الشارح ففي 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

وفي قوله أيضاً إنه رأى ذلك في بعض تصانيفه : ولم يبين لنا أى مصنفات
ابن تيمية رأى فيه ذلك فتركنا في حيرة سيما وأن كتب الرجل ورسائله
كثيرة ومتنوعة ليس من السهل الوقوف منها على رأى معين من آرائه دون
معرفة مصدره بالتحسين . 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 في آخر
كلامه (ولست أعرف هل قال ابن تيمية ذلك على التحقيق)

فاذا كان لا يدري 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

المخالفين في الاثبات والقائلين باستوائه تعالى على العرش جلوسا . بدليل قوله في أول عبارته (وذلك أن ابن تيمية كان من الحنابلة)

وذلك في نظرنا قياس غير صحيح . فإن كون ابن تيمية من الحنابلة لا يقتضى موافقته لهم في جميع ما ذهبوا اليه . بل إن ابن تيمية نفسه يذم الغلاة من محدثي الحنابلة 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 ليتبين له إن قال ذلك حقاً أم لم يقله . ويقيناً أنه لو رجع الى هذه الكتب لما وجد فيها حرفاً عما قاله ونسبه اليه

وقد عرفنا فيما سبق أن معنى استواء الله تعالى على العرش عند ابن تيمية فرقته وعلوه عليه دون عمامة ولا محايثة . 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 قبل خلق العرش وقبل خلق السموات والأرض .

ولعل من الواجب استيفاء للكلام 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 . ويمر فون الهيولا بأنها جوهر في الجسم قابل لما يعرض له من

الاتصال والانفصال ومحل للصور الجسمية والنوعية

وأما الصورة فهي ما به يكون الشيء بالفعل . أو بعبارة أخرى هي

جوهر في الجسم مقوم لمادته ومخرج لها من القوة الى الفعل

ويفرقون بين الصورة والعرض بأن الصورة تحمل مادة غير متقومة

الذات على طبيعة نوعها . وأما الأعراض فتحمل الجسم الطبيعي الذي تقوم

بالمادة والصورة . وبأن الصورة لا تكون متقومة بالمادة التي تحمل فيها . بل

هي التي تقومها بخلاف العرض فانه لا يقوم موضوعة وامكن يتقوم به (١)

ويقسمون الصور الى جسمية تشترك فيها الأجسام كلها وهي عبارة عن

الأبعاد الثلاثة التي تفرض في الجسم تقاطعة على زوايا قائمة وإلى نوعية

تخص كل نوع نوع . وتكون مبدأ لآثاره 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 . فاذا انضم جوهر فرد إلى آخر حصل

من مجموعهما الجسم عندهم . وعلى ذلك فالجسم هو الجواهر 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

العلاف من ستة أجزاء (١) . الخ ما هناك من أقوال وآراء
 وذهب المتكلمون أيضاً ماعدا 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 : وإنما
 والتبريد عرضان يخلقهما الله تعالى عند ماسة النار أو الماء : ولذلك أنكروا
 السببية ، وتأثير الأجسام بعضها في بعض ، وزعموا أن الاقتران 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 ، فتم وجد السبب وجد المسبب حتماً

وإذا رجعنا إلى ابن تيمية وجدناه ينكر أن يكون الجسم مركباً من
 الهيولا والصورة كما يقول الفلاسفة ، أو من الجواهر الفردة 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 المطاوع على مقولات السجاعي ص ١٩ سنة ١٢٥٧

(٢) منهاج السفة ج ١ ص ٥٤

وابن تيمية وإن خالف الفلاسفة في القول بالصور النوعية المستلزمة
لآثارها فهو يوافقهم في القول بتأثير الأسباب الطبيعية في مسبباتها ، ويرى أن
الله إنما يخلق السحاب بالرياح ، وينزل الماء بالسحاب ، وينبت النبات بالماء
ونحو ذلك ، وينكر أن تكون الطوائع الموجودة في المخلوقات لا تأثير
لها بل هو يرى أنها مؤثرة في مسبباتها لفظاً ومعنى (١)

وعيب ابن تيمية على الأشاعرة أنهم لا يثبتون في المخلوقات قوى
الطوائع ويقولون إن الله يفعل عند الأسباب لا بها ، ويرى أن هذا القول
يفضى الى 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 (فأنزلنا به الماء فأخرجنا به من كل الثمرات) ويقول (وما أنزل الله
من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها) ويقول (قاتلوهم يعذبهم الله
بأيديكم) ويقول الرسول ﷺ (إن هذه القبور مملوءة على أهلها ظلمة وإن
الله جاعل بصلاتهم 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) »

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 جمده وجود ترتيب المسببات على الأسباب في هذا العالم فقد جمده 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 ها هنا كما ركب فيها النفوس وغير ذلك من الأسباب المؤثرة . فهربوا من القول بأن ها هنا أسباباً فاعلة غير الله وهيئات لا فاعل ها هنا 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 مذهبه 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 بتعميل النظام الكلي 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 واحتج الأشاعرة والفلاسفة على نفي الغرض في فعله تعالى بأنه لو خلق الخلق لعل كان ناقصاً

بدونها مستكلاً بها . فانه إما أن يكون وجود تلك العلة وعدمها بالنسبة إليه سواء ، أو يكون وجودها أولى به . فان كان الأول امتنع أن يفعل لاجلها وإن كان الثاني ثبت أن وجودها أولى به فيكون مستكلاً 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 مطلوب كمال ، ما يفتقر فيه إلى كسب (٢) »

وقوله أيضاً بعد ذلك بقليل :

« فمن جاد ليشف أو ليحمد أو ليحسن به ما يفعل . فهو مستعيض غير جواد ، فالجواد الحق هو الذي يفيض منه الفوائد ، لا لشوق منه وطالب قصدي لشيء . يعرّد عليه

واعلم أن الذي يفعل شيئاً لو لم 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 . فانهم لا ينفون سرق الأشياء إلى كالاتها
وإلا لبطل علم منافع الأعضاء وقواعد العلوم الحسكية من الطبيعيات وعلم
الهيئات وغيرها وسقطت العلل الغائية بأسرها من الاعتبار (١)

ومهما يكن من أمر هذه الحجة . وسواء أ كان الأصل فيها هم الفلاسفة
أم الأشاعرة فقد نقضها ابن تيمية من وجوه كثيرة منها :

١ - أن قولهم لو خلق الخلق لعمله 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

فهمو مثلاً إذا فرح بقوبة عبده النائب وأحب من تقرب إليه بالنوافل ورضى عن السابقين الأولين ونحو ذلك . لم يحز أن يقال إنه مفتقر في ذلك إلى غيره أو مستكمل بسواه . فانه هو الذى خلق هؤلاء وهداهم وأقدرهم حتى فعلوا ما يحبه ويرضاه ويفرح به .

ج - قول القائل كان قبل ذلك ناقصاً إن أراد به عدم ما تجدد فلا نسلم أن عدمه قبل ذلك الوقت الذى اقتضت الحكمة وجوده فيه يكون نقصاً . وإن أراد بكونه ناقصاً معنى غير ذلك فهو ممنوع . بل يقال عدم الشيء فى الوقت الذى لم تقتض الحكمة وجوده فيه كمال . كما أن وجوده فى 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 . فتبين أن وجود هذه الأمور حين اقتضت الحكمة عدمها هو النقص لا أن عدمها هو النقص (١)

ب - وأما المستزلة فيثبتون الحكمة لله فى خلقه وأمره : وأمكنهم لا يجعلونها قائمة بذاته . بل يجعلونها مخلوقة منفصلة عنه . فية ولون مثلاً الحكمة فى وجود الخلق هو الإحسان إليهم ، والحكمة فى التكليف هو تعريض المكلفين للشراب ، ويقولون إن الإحسان إلى الغير حسن محمود فى 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 الرعايل والمعامل ج ٥ ص ١٦٢-١٦٣

(٢) المحصل ص ١٢٩ والمواقف مع مشرحة ج ٨ ص ٢٠٢ الى ٢٠٥

كان محموداً لكونه يعود منه على فاعله حكم يحمد لأجله . إما لتكميل نفسه بذلك ، وإما لقصد الحمد والثواب بذلك ، وإما لوقته وألم يحده في نفسه يدفع بذلك الإحسان الألم وإما لالتذاده 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 يحمد 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

جـ - وأما عبد الله بن كلاب ومن وافقه فيثبتون حكمة وغاية قائمة بذاته تعالى ولكنهم يجعلونها قديمة غير متغيرة 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 أزله 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 قيل ذلك كان حاصلًا بدون ما أحدثه من
المفعولات فامتنع أن تكون المفعولات قد فعلت لكي يحصل ذلك ، فلهذا
القول كما تضمن أن المفعولات تحدث بلا سبب يحرضه الله يتضمن أيضاً أنه
يفعلها بلا حكمة يحبها 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 تتلاق به يحبها ويرضاها ويفعل لأجلها فهو سبحانه
يفعل ما يفعل الحكمة يعلمها وهو يعلم العباد أو بعض العباد من حكمته ما
يطالعهم عليه وقد لا يعلمون ذلك ، والأمور العامة التي يفعلها تكون الحكمة
عامة ورحمة عامة كرساله 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 الذين كانوا يفعلونه لولا الرسالة باظهار الحجج 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 كالتقصارين ونحوهم وما كان نفعه ومصلحته عامة كان خيراً
مقصوداً ورحمة محبوبة وإن تضرر به بعض الناس

على أن ابن تيمية يرى أن جميع ما يحدثه الله في الوجود من الضرر فلا
بد فيه من حكمة كما قال تعالى (صنع الله الذي أنقن 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 يجيء 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 تملق 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 ظالمنا أنفسنا) وقوله (أو لما أصابتكم مصيبة قد أصبتم مثليها قلتم أنى
هذا قل هو من عند أنفسكم) وأمثال 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 المغضوب 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

التفاؤل وقلب مفهم بحب الوجود وما فيه من آثار رحمة الله تعالى وبجبال
حكيمته حتى إنه ليتلمس حكمة الله في الشر كما يترصدها في الخير ؛ ولعل
هذه النزعة المبالغية في التفاؤل هي التي جعلت منه هذا الرجل الجلد الصابر
على ما مضى به في حياته من أحداث ومصائب ما كان يطيقها لولا ثقته برحمة
الله التي كانت تشيع في نفسه الأمل والرجاء وكانت له في حياته أجمل عزاء
بقي علينا أن نعرف مذهب ابن تيمية في القدر وهو مذهب يقوم على
الايان 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
تدأري بها ورقى تسترقى بها وتقاة تنقيها 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 للاشاعرة أنهم أشبهوا
في ذلك المجوس الذين يقولون بخالقين خالق للخير أو النور وخالق للظلمة
أو الشر (٢)

كما أنه يذكر على الاشاعرة أيضاً أنهم مع تسليمهم بعموم القدرة وشمول
المشيئة يثبتون إرادة بلا حكمة ومشية بلا رحمة ولا محبة ولا رضى ويجعلون

المخلوقات بالنسبة اليه سواء كما أنهم يحددون تأثير الأسباب في مسيبتها
ويعطلون ما خلقه الله في الاشياء من قوى الطبايع ويقولون إن قدرة العبد
لا تأثير لها في شيء من فعله

ولكن شر الطوائف في نظر ابن تيمية بالنسبة الى القدر طائفة يسميهم
(بالقدريّة المجبرة) يقولون إن الله جبر عباده على ما أراد ويحتجون بالقدر
على إبطال الامر والنهي والوعد والوعيد ولهذا يسوون بين المؤمن والكافر
وبين البر والفاجر وبين الطاعة والمعصية فأدم وإبليس عندهم سواء ونوح
وقومه سواء وموسى وفرعون سواء، والسابقون الأولون والكافرون سواء (١)
وإن كان المعتزلة في نظره يشبهون المجوس فهو لا يشبهون المشركين
عباد الأصنام الذين يقولون (لو شاء الله ما أشركنا ولا آباؤنا ولا
حر منا 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 ولكنهم 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

والنصارى فيقول :

« ومعلوم أن من أسقط الأمر والنهي الذي بعث الله به رسوله فهو كافر باتفاق المسلمين واليهود والنصارى بل هؤلاء قوطهم متناقض لا يمكن أحد منهم أن يدّش به ولا تقوم به مصلحة أحد من الخلق ولا يتماون عليه اثنان فان القدر إن كان حجة فهو حجة لكل أحد وإلا فليس حجة لأحد فاذا قدر أن الرجل ظلمه ظالم أو شتمه شاتم أو أخذ ماله أو أفسد أهله أو غير ذلك فني لأمه أو ذمه أو طالب عقوبته فقد أبطل الاحتجاج بالقدر ومن ادعى أن المعارف إذا شهد الإرادة سقط عنه الأمر كان هذا الكلام من الكفر الذي لا يرضاه اليهود ولا النصارى بل ذلك ممتنع في العقل محال في الشرع فان الجائع يفرق بين الخبز والتراب والعطشان يفرق بين الماء والسراب فيحب ما يشبعه ويرويه دون ما لا ينفعه مع أن الجميع مخلوق لله تعالى (١)

ولو جاز لأحد أن يحتج بالقدر على ما يفعله من السيئات لم يعاقب ظالم ولم يقتل مشرك ولم يرقم حد ولم يكف أحد عن ظلم وهذا من الفساد في الدين والدنيا المعلوم ضرورة فساده بصريح المعقول المطابق لما جاء به الرسول (٢) هذه هي خلاصة مذهب ابن تيمية في القدر يؤمن به ولا يحتج به ولا يتخذ به وسيلة لمعارضة ما جاء به الشرع من الأحكام والتكاليف وهذا فيما نعتقد المذهب الوسط بين من بنى القدر ويكذب به وبين من يثبت به ثم يعارض به النظام الشرعي أو الطبيعي

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ١٣٣

(٢) » » » » ج ٥ ص ١٣٩

تلك أمثلة من آراء ابن تيمية ومناقشاته في أهميات المسائل الكلامية
عرضناها لنسكون نموذجاً يستعان به على تعرف نزعات الرجل ومنهجيه 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 والنسك
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 المشاكل 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 لامتدع . وأن طريقته هي طريقة السلف من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين

وهذا قول فيه كثير من الخلق . ولكن مما لا شك فيه . أن ابن تيمية قد

عالج مسائل كثيرة ، لم بهالجهها هؤلاء ولم يخوضوا فيها (١)
كما أنه استطاع أن يدافع عن هذا المذهب الصافي بجرارة وقوة لم يسبق
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 يجرؤون على تبرير
عقيدتهم عقلياً . بل كان شأنهم التسليم والتفويض

وإذا كانت مذاهب العقليين من الفلاسفة والمعتزلة قد فشلت في حل
المشاكل الاعتقادية بتطرقها 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 الأشعري قد نجح في بسط سلطانه على معظم أقطار
العالم الاسلامي بفضل من انتسب إليه وناصره من الأمراء الأقوياء 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 والمعتز والجهة والجسم وغير ذلك من المباحث
التي لم يكن لأسلاف بها عهد . وأقام كتباً من الأدلة والبراهين في تأييد عقيدة السلف لم
يسبقه إليها أحد إنما نعتقد .

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 . ولعل 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 لا أنفسنا 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 وتقاتل 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 . وانظراً مراح اليقين . وضعف الوازع الديني في

نفوس المسلمين

واستغل أصحاب المخاريق من الصوفية هذه الحالة . وما الناس فيه من

اضطراب وحيرة . فأخذوا يدعونهم الى سلوك طريقهم . ويؤمنون 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 فنهاله الامر . وما وصلت اليه حال المسلمين من سوء

فوقف حياته كلها على معالجة هذه الحالة بشئ الطرق ومختلف الوسائل

فأعلن حرباً لا هوادة فيها على هذه الطوائف كلها . وأخذ يظهر زيفها

وبطلانها وبعدها عن منهج الكتاب والسنة ، ويدعوها للرجوع الى طريقة

السلف الاول من الصحابة والتابعين ، معتقداً أنه لا يصلح آخر هذه الامة

إلا بما صلح به أولها

ويدعوها كذلك الى البعد عن أماليب الجدل الممقنونة . 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 الى الكتاب والسنة

الى تطهير العقيدة الاسلامية بما داخلها من الزيغ والانحراف . وتخليصها بما

لحق بها من أوضار الفلسفة الدخيلة . وألوان الجدل العقيمة . التي لا تسمن

ولا تغني من جوع

وكان يرى كذلك . الى القضاء على تلك المصيبة المذهبية . التي كانت قد

ثمكنت من نفرس العلماء ، حتى حمايتهم على معاداة بعضهم بعضاً ، وتكفير بعضهم بعضاً ، والنزى كانت سبباً فى ما ابتلى الله به المسلمين ، من الضعف والخذلان وتسلط الأعداء جزاء وفاقا ، لما تركوا من كتاب الله وسنة رسوله

يقول ابن تيمية فى رسالة الفرقان :

« فاذا 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 ، بما أخبر به وما أمر به ، وأما ما ابتدعوه فكله ضلالة (١) »

هذه هى دعوة ابن تيمية ، لإصلاح وإحياء وتجديد ، فهو بحق أبو النهضة الإسلامية الحديثة ، وواضع أساسها وجميع دعاة الإصلاح ، من بعده إنما يهتدون به اقتداء ، وعلى كعبته تخرجوا

يقول صاحب كتاب الإسلام والتجديد فى مصر :

« أما العامل الثانى المقوم لهذه الحركة (حركة جمال الدين الأفغانى والامام محمد عبده) فهو ابن تيمية المتوفى سنة ١٣٢٨ ميلادية وابن قيم الجوزية المتوفى سنة ١٣٥٥ ميلادية فقد شنا غارة شعواء على ما كان فى عصرهما من بدع وفساد وقررا أن لها الحق فى الاجتماع ورجعا فى كل حكم من الأحكام إلى أصوله واعتمدا على المصادر الأولى واشتد هجومهما على الصوفية وقالوا بتحريم زيارة قبور الأنبياء والأولياء

وبعثاً بآله 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 المجد العائد مكائنه العلمية والدينية ، فهو أن
يسايروا الزمن في تطوره وألا يخلووا دراسة هذه الحائقة من الثقافة الإسلامية
وهي حلقة كما قلنا 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 نظار واقفين عند دراسة هذه الكتب الموضوعية ، التي ألفت

(١) كتاب الاعلام والتجديد في عصر نوري عباس محمود ص ١٩٤ يوجد بدار الكتب بمصر

على نمط يؤذى بالعقول الى الضيق والخرج ، وبورها العقم والبلادة
ولماذا لا نخرج في دراستنا الى آفاق أوسع ، وبحوث أشمل ، حتى لا
يقول عنا الناس ، إن القائمين على أمر الثقافة الاسلامية ، لم يحسنوا دراسة
الثقافة الاسلامية

وإن الأزهر الذي عرف كيف يخطر هذه الخطوات الفسيحة ويسير الى الامام
شوطاً بعيداً فيدخل في مناهجه العلوم الحديثة من الطبيعة والكيمياء ونحوهما
لا يعز 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
وعاقت عليه آمالها ، تلك هي وظيفة الأزهر أن يدرس وينقد ، إذا أراد
أن يبقى له نصيب السبق وألا يفلت من يده الزمام

والله سبحانه نسأل أن يوفق أهله لما فيه خيره وصلاحه وخير المسلمين
وصلاحهم إنه سميع مجيب .

تم بحمد الله وتوفيقه ،



فهرست الكتاب

صفحة	الموضوع
	الباب الأول
٩	الفصل الأول - عصر ابن تيمية
١٠	الناحية السياسية
١٤	الناحية الاجتماعية
١٦	الناحية العلمية
١٨	حالة علم الكلام في عصر ابن تيمية
٢٤	الفصل الثاني - ابن تيمية الطالعة
٣٢	الفصل الثالث - ابن تيمية الناقد
٣٨	الفصل الرابع - موقف ابن تيمية من مناهج الفلاسفة والمتكلمين
٤٤	الفصل الخامس - تأييد ابن تيمية لمنهج الساف
٥٤	الفصل السادس - موقف ابن تيمية من العقل والنقل
٦١	الفصل السابع - طريقة ابن تيمية في الدفع والتأييد
	الباب الثاني
٧٠	الفصل الأول - منهج ابن تيمية في إثبات الله
٨٤	الفصل الثاني - منهج ابن تيمية في إثبات الوجودانية
٩٢	الفصل الثالث - مشكلة الصفات وموقف ابن تيمية من المذاهب
	المختلف فيها
١٠٩	الفصل الرابع - مذهب ابن تيمية في الصفات

تابع فهرس الكتاب

صفحة	الموضوع
١٢٠	الفصل الخامس - صفة الكلام
١٢٢	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

