

رَسَائِلُ جَامِعِيَّةِ

مَنْحَ شَيْخِ الْإِسْلَامِ ابْنِ تَيْمِيَّةٍ
فِي
تَقْرِيرِ عَقِيدَةِ التَّوْحِيدِ

إِعْتِدَادُ
إِسْرَافِيْمِ بْنِ مُحَمَّدٍ بِعَنْدِ اللَّهِ الْوَلِيِّكَانِ

الْمَجْلَدُ الْأَوَّلُ

دَارُ ابْنِ عَفَانَ

دَارُ ابْنِ الْقَيْمِ

منج شيخ الإسلام ابن تيمية
في
تقرير عقيدة التوحيد

①

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

جَمِيعُ الْحُقُوقِ مَحْفُوظَةٌ

الطبعة الأولى

١٤٢٥ هـ - ٢٠٠٤ م

رقم الايداع 2004 / 14217
الترقيم الدولي I.S.B.N 977-375-033-7



دار ابن القيم للنشر والتوزيع

هاتف : ٤٣١٥٨٨٢ . فاكس : ٤٣١٨٨٩١

الرياض : ص . ب : ١٥٦٤٧١

الرمز البريدي : ١١٧٧٨

المملكة العربية السعودية

دار ابن عفان

للنشر والتوزيع

القاهرة : ١١ درب الأتراك خلف الجامع الأزهر

ت : ٥٠٦٦٤٢٠ - عمول : ٠١٠١٥٨٣٦٢٦

الإدارة، الجزيرة برج الأطباء أول ش فيصل

ت : ٥٦٩٣٦١٥ - تليفاكس : ٥٦٩٢٨٥٠ - ٣٢٥٥٨٢٠

ص . ب ٨ بين السرايات

جمهورية مصر العربية

E-mail: ebnaffan@hotmail.com

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

مُقَدِّمَةٌ

الحمد لله الذي عَلَّمَ بالقلم، عَلَّمَ الإنسان ما لم يعلم، وفطره على توحيده، وما به لربه يعلم، فهدى من شاء من عباده إلى السبيل الأقوم، وأقام من اصطفاه منهم دليلاً على طريق هدايته وأكرم، فله الحمد والمنة أن سلك بنا سبيلهم الأعظم، والصلاة والسلام على سيد العالمين المكرم، الذي أخرجنا به ربنا مِنَ الظلمات إلى النور فكان أهلاً لمن بالحق عظم، ورضي الله عن أصحابه الذين بسببهم لنا الحق ظهر وأعلم.

وبعد: فَإِنَّ من أفضل ما يتنافس فيه المتنافسون، وتشرب إليه أعناق الراغبين الطالبين، هو توحيد الله، الذي هو الأساس المتين لملة سيد المرسلين، وذلك لأنَّ تعلقه بمعرفة ما لله من كمالات، وما لجلاله - سبحانه - من واجبات، ومن هنا شرف موضوعه على سائر الموضوعات، وقد قيل: يشرف العلم بشرف موضوعه، ولا موضوع أشرف مِنَ الله وصفاته وأسمائه وأفعاله وما تعلق بها، فَإِنَّ تحقيق الحق في ذلك من أعظم المطالب، وأفضل المناقب. ولما كان شيخ الإسلام أحمد بن عبدالحليم بن تيمية - رحمه الله - من أبرز العلماء العاملين الذي امتن الله عليهم بتحقيق هذه الأصول وإيضاحها، وشرح ما أبهم من علومها، والرد على من خالف الحق وتجنبه، مع ما أحيطت به سيرته - رحمه الله تعالى - من حسد الأعداء وعداوة الخصوم مما كَدَّرَ صفو بعض الأمور حوله، أردت أن أحلل منهجه في جوانب التوحيد المختلفة، مميّطاً عنها اللثام، وكاشفاً عنها

الخدّار، حتى تتضح لكل ذي عينين، منصف، طالب للحق.
وابن تيمية رغم ما كتب عنه، فإنه ما زال كثير من علمه في مطاوي
النسيان، ولو قدر وصول آثاره إلينا، لعلمنا مدى قيمة ما فقدناه.
هذا ولم يكن موضوع بحثي وليد فكرة اليوم، ولكنها فكرة ما زالت
تخالج نفسي منذ زمن بعيد، كانت بداياتها بإخراج بحث عن ترجمة ابن
تيمية أسميته «ابن تيمية بطل السلم والحرب»، أطلعت من خلاله على
جمل من معطيات هذا الرجل الفكرية والعقدية، مع ما يصاحبها من نقد
الناقدين، ودعاوى المدعين، ولم يكن بإمكانني في ذلك الزمان أن أتصور
الكثير من آرائه وأفكاره؛ لقصوري الشديد في باب المنقول والمعقول،
وذلك لكوني طالبًا صغيرًا مبتدئًا، فلما وفقني الله وأنهيت دراستي
الجامعية، اشتغلت بفك بعض مصطلحات كتاب من كتبه عزيز على
نفسي، وعنونة موضوعاته، وهو الرسالة التدمرية، لما رأيت في أسلوبها من
متانة تعضل أمثالي من المتعلمين، وقد أفادني هذا العمل كثيرًا، فقد بدت
تتضح أمامي كثير من مغلفات ألفاظ ابن تيمية في كتبه الأخرى،
وصارت دراستي للتدمرية، واشتغالي بفك مصطلحها بداية انطلقت من
خلالها إلى دراسة فكره - رحمه الله -، لا سيما وأني قد تيسرت لي
دراسة علم المنطق، وشيء من علم الكلام على بعض مشايخ العصر، فلما
بدأت في مرحلة الماجستير وفقت إلى أن أكتب عن قواعد المذهب
السلفي أسوة بشيخ الإسلام في تدمريته، فكانت هذه الدراسة معيّنًا آخر
على تفهم كثير من المصطلحات الدائرة في علم الكلام والمنطق والعقيدة،
ففتحت لي الباب على أكمل مما سبق، مما ظهر لي منه أني لا بد وأن أتبعه
بخطوة أخرى، وهي البحث في منهج ابن تيمية في العقيدة بعامة، ولكن
شاء الله - ولا معقب لحكمه - أن يرشدني أساتذة كرام، هم أعلم مني

بمجال البحث العلمي وظروفه، فأشاروا علي بأن أخصصه بموضوع معين وهو التوحيد فقط، وقد شرح الله صدري لما نصحوني به، ورأيت أنه هو الضالة المنشودة، فاستعنت بالله وشرعت في الكتابة في هذا البحث الذي شرفني فيه ربي بإشراف فضيلة الأستاذ الشيخ/ صالح بن محمد الرشود، الأستاذ المشارك بقسم العقيدة، فكان تشجيعه المتواصل من أعظم الأمور المعينة لي على إتمام ما بدأت، ولقد كان لتوجيهه - حفظه الله ووفقه - الأثر الكبير في تنقيح البحث وترتيبه وصياغته، فهو لم يفتأ - وفقه الله - عن أن يكون ناصحاً أميناً، فجزاه الله عني خيرًا، ونفع الله به ما أمد له في الحياة، وجعل حياته حياة طيبة، مليئة بالنفع العام والخاص.

□ الأسباب الداعية للكتابة فيه:

ويمكن إرجاع الأسباب الداعية لاختيار هذا الموضوع للأمور التالية:
أولاً: إحساسي أنّ هذا الموضوع جديد في فكرته، نافع إن شاء الله في مضمونه، فإنه تضمن فكر رجل من أعظم الرجال المدافعين عن عقيدة السلف بعد الإمام أحمد - رحمه الله -.

ثانياً: احتياجي الخاص لتكميل ما لكتبي في علم الاعتقاد كمتخصص فيه، يرغب في تكوين ملكة ناضجة قادرة على فك المصطلح وفهم ما أعضل منه.

ثالثاً: رفع الظلم الواقع على ابن تيمية، والدعوة إلى وضعه في الموضع اللائق به بين قادة الفكر والعلم.

رابعاً: رغبتني في تحقيق بعض المسائل المهمة في العقيدة تحقيقاً يظهر الحق ويبيّنه، فإن ابن تيمية من العلماء المحققين الذين تطرقوا لأهم المسائل العقدية بالتحقيق، لا سيما وأنّ منهجه يعتمد على الكتاب والسنة.

خامساً: إدراكي لحاجة المكتبة الإسلامية لمثل هذا البحث؛ لعدم

اطلاعي بعد البحث وسؤال أهل العلم على بحث متكامل حوله.
سادسًا: الحاجة الماسة التي أحسست بها لتحقيق كثير مما يتعلق بفكر ابن تيمية وعلمه.

سابعًا: محاولة تبسيط بعض أفكاره المهمة للدارسين والتي عانينا منها ونحن ندرس رسالة ابن تيمية التدمرية.

□ أهمية الموضوع:

ترجع أهمية الموضوع إلى الأمور التالية:
أولاً: إنه يخط النهج الصحيح لمناهج البحث الإسلامي في باب المنقول والمعقول، لأنَّ منهج ابن تيمية في تقرير التوحيد يعتمد أول ما يعتمد على الكتاب والسنة والفطرة وأقوال السلف الصالح، ثم على المعقول النابع منهما والمعتمد عليهما.

ثانيًا: لأنَّ ابن تيمية درس مناهج البحث الإسلامي المختلفة في باب العقيدة، وقَيَّم أنواع الطرق الأخرى فيه، وبيَّن مدى قربها وبعدها عن منهج القرآن الكريم والسنة النبوية المطهرة.

ثالثًا: إنَّ أهميته تبدو من خلال تأثر كثير من الدعاة والمصلحين بمنهج ابن تيمية، مما يدعونا إلى دراسة هذا المنهج وتقييمه بموجب كتاب الله وسنة رسوله ﷺ؛ ولأنَّ تقييمه هو تقييم لما بُني عليه من دعوات إصلاحية: كدعوة الشيخ الإمام المجدد محمد بن عبد الوهاب - رحمه الله -.

رابعًا: لكون هذا المنهج من أعظم الروافد التي قامت عليها الدعوة السلفية في القرن الثاني عشر الهجري، والتي لا تزال نخبنا ثمارها في هذا العصر.
خامسًا: إنَّ هذا المنهج في حقيقته ليس منهجًا خاصًا بابن تيمية، ولكنه هو منهج السلف الصالح الفرقة الناجية.

سادسًا: لأنَّ هذا الموضوع يضع بين أيدينا الأصول المنهجية لبيان توحيد الله في ألوهيته، وربوبيته، وأسمائه وصفاته. سابعًا: أنَّ هذا الموضوع يناقش أخطر القضايا في حياة الأمة الإسلامية من مصادرها في التلقي إلى أصوله العقدية في جوانب الإلهيات.

□ طريقة البحث:

ويمكن إيجازها فيما يلي:

أولًا: الاستقرار والتتبع للأصول المنهجية لابن تيمية من خلال كلماته، ومن كتبه المعتمدة المنسوبة إليه.

ثانيًا: الاستدلال من الكتاب والسنة لتلك الأصول، ومناقشة ما يحتاج إلى مناقشة.

ثالثًا: المقارنة بين منهج ابن تيمية، ومناهج المتكلمين، وقد اعتمدت في نقل آرائهم على كتب الكلام والفرق.

رابعًا: الربط بين منهج ابن تيمية ومنهج السلف الصالح، ومنهج القرآن الكريم والسنة المطهرة.

خامسًا: بيان رأيي فيما يحتاج فيه لبيانه، وغالبًا أشير إليه بلفظ «قلت»، و«الذي أراه»، و«الكتاب والسنة يدلان»، ونحوها.

سادسًا: تتبع الشبهة الدائرة على السنة المتكلمين وردّها، وبيان الحق في كل مسألة بدليلها بحسب ما يقتضيه المقام.

سابعًا: ناقشت الدعاوي الموجهة لابن تيمية، وبينت أسبابها ودواعيها، ورأي ابن تيمية فيها، ثم أوضحت عدم صحتها، واستدللت على ذلك.

ثامنًا: خرَّجْتُ الأحاديث التي تضمنها البحث.

تاسعًا: نسب الآيات إلى أماكنها من السور، مشيرًا إلى سورتها ورقم الآية.

عاشراً: ترجمة للأعلام الواردة في الرسالة.
الحادي عشر: وضعت فهارس علمية للآيات القرآنية، والأحاديث النبوية، والأعلام، والمصطلحات العقدية، والمراجع والموضوعات.

□ تصنيف الرسالة:

قسمت الرسالة إلى تمهيد، وخمسة أبواب، في كل باب خمسة فصول ما عدا الخامس ففيه ستة فصول وخاتمة، وقسمت كل فصل إلى عدة مباحث وهي كالتالي:

التمهيد: وهو موجز عن حياة ابن تيمية، وحالة عصره الفكرية والاجتماعية والسياسية.

الباب الأول: في منهجه في التعريف بالتوحيد، ويشتمل على الفصول التالية:-

الفصل الأول: في مفهوم التوحيد وما طرأ عليه.

الفصل الثاني: في أصوله المنهجية في بيان التوحيد.

الفصل الثالث: في تقسيم التوحيد واختلاف الناس، ومناقشة المنهجية حوله.

الفصل الرابع: في منهجه في تقرير التوحيد إجمالاً.

الفصل الخامس: في أثر فهم التوحيد في تحقيقه.

الباب الثاني: في مسالك إثبات عقيدة التوحيد وموقفه منها، وفيه خمسة فصول:

الفصل الأول: في المسلك الحسي.

الفصل الثاني: في المسلك الفطري.

الفصل الثالث: في المسلك العقلي.

الفصل الرابع: في المسلك النقلي.

الفصل الخامس: في التقليد وحكم إثبات عقيدة التوحيد به.

الباب الثالث: في منهجه في توحيد الربوبية.

الفصل الأول: منهجه في بيان مدلوله.

الفصل الثاني: في بيان طرق إثباته.

الفصل الثالث: في الطرق المستعملة في إثبات توحيد الربوبية ونقده لها.

الفصل الرابع: في بيان أثر هذا التوحيد في الفكر العقدي.

الباب الرابع: في منهجه في توحيد الألوهية.

الفصل الأول: في منهجه في إيضاح توحيد الألوهية.

الفصل الثاني: في القواعد الكبرى لتحقيق توحيد العبادة.

الفصل الثالث: في مسلكه في إثباته.

الفصل الرابع: في تقريره لبعض الشبهات التي أوردتها بعض الطوائف.

الفصل الخامس: أثر توحيد العبادة في فهم عقيدة التوحيد.

الباب الخامس: في منهجه في توحيد الأسماء والصفات.

الفصل الأول: في بيانه لمناهج الناس فيه ومناقشته لها.

الفصل الثاني: في تحقيق مذهب السلف فيه.

الفصل الثالث: في قواعده الكلية لهذا التوحيد.

الفصل الرابع: في موقفه من آيات الصفات وأحاديثها.

الفصل الخامس: ابن تيمية والتهم الموجهة إليه.

الفصل السادس: في منهجه في إثباته.

الخاتمة: في أهم نتائج البحث.

هذا وإنني لأشكر الله العلي العظيم على إتمام هذا البحث، وأسأله -

تعالى - أن يجعله خالصاً لوجهه الكريم، موجباً عبده الجنة يوم

الدين، نافعاً لكل من قرأه أو سمعه، كما أنني أشكر لكل أخ محب

مد يد العون لي من قريب أو بعيد، سواء كان ذلك العون

بنصيحة خالصة، أو نقد نافع، أو إعارة مرجع، أو تصويره، وإهدائه، أو

أعان على طباعته، أو مراجعته، فإن من لم يشكر الناس لم يشكر الله. كما أنني لا أدعي لما كتبه العصمة، فإن يكن من خطأ فمني ومن الشيطان، والله ورسوله بريئان منه، وإن يكن من صواب، فهو بفضل الله وحده، فله الحمد والمنة في الأولى والآخرة.

والرجاء من كل أخ وجد فيه ما ينكره، أن يترث حتى يتحقق من علم ما ظهر له، فكم من ناظر وافته من فهمه، أو قلة علمه، فإذا ظهر له الخطأ فليرشدني إليه، بلا تقريع؛ فإن الدين النصيحة، وشفيعي له أنني ما كتبت خطأ أتعده، وهو بذلك محسن إلي، وما على المحسنين من سبيل، وسلام على المرسلين والحمد لله رب العالمين، وصلى الله وسلم على نبينا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

ولا يفوتني في آخر هذه المقدمة أن أشكر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ممثلة في قسم العقيدة والمذاهب المعاصرة جهدهم المشكور الذي لولاه لما خرج هذا البحث على هذه الصورة المشرقة، ولا وصل صاحبه إلى هذا المستوى العلمي، فلهم مني كل شكر وتقدير، والفضل من قبل ومن بعد لله وحده؛ فلولاه لما وصلت إلى هذا العلم، فله الحمد في الأولى والآخرة، وله المنة التامة.

وأخر دعوانا إن الحمد لله رب العالمين

كتبه

الدكتور

إبراهيم بن محمد البريكان

عضو هيئة التدريس بكلية المعلمين بالدمام

ص. ب ٢٣٧٥

المملكة العربية السعودية

التمهيد

نبذة عن حياة ابن تيمية

وتشمل ما يأتي:

أولاً: مولده، نشأته، أسرته، وصفاته.

ثانياً: الحياة السياسية، والفكرية العقدية، والإجتماعية في عصر ابن تيمية.

ثالثاً: دراسته، وتأهله للإفتاء، ووفاته.

رابعاً: أسلوبه في التأليف، خصائصه ومميزاته.

نبذة عن حياة ابن تيمية

● مولده:

هو تقي الدين أبو العباس أحمد بن شهاب الدين أبي المحاسن عبدالحليم بن مجد الدين أبي البركات عبدالسلام بن أبي محمد عبدالله بن أبي القاسم الخضر بن علي بن عبدالله بن تيمية الحراني نزيل دمشق^(١) النميري^(٢) النسب^(٣)، نسبة لبني نمير بطن بنت عامر بن صعصعة، وهم بنو نمير بن عامر بن صعصعة. ولد بحران يوم الاثنين عاشر، وقيل: ثاني عشر شهر ربيع الأول سنة ٦٦١. تحول مع والديه وأخوته إلى الشام هرباً من ظلم التتار سنة ٦٦٧.

سمي بابن تيمية^(٥) قيل: لأنَّ جده محمد بن خضر حَجَّ على درب تيمية فرأى هناك طفلة، فلما رجع وجد امرأته قد ولدت له بنتاً فقال: يا تيمية يا تيمية؛ فلقب بذلك، وقيل: أنَّ جده محمداً كانت أمه تسمى تيمية، وكانت واعظة فنسب إليها وعرف به^(٤).

(١) العقود الدرية ص (٢)، انظر نحوه جلاء العينين (٥)، طبقات الحفاظ للسيوطي (٥١٦)

رقم الترجمة (١١٤٤)، البداية والنهاية (٢٤١/١٣) (١٣٥/١٤)، ابن تيمية لأبي

زهرة ص (١٧)، معجم المؤلفين (٢٦١/١)، الأعلام (١٤٤/١).

(٢) الأعلام (١٤٤/١)، حياة ابن تيمية ص (١٥٨)، وقال أبو زهرة بأنه كردي، انظر ابن

تيمية ص (١٨).

(٣) نهاية الأدب (٣٨٥).

(٥) تيمية بفتح المثناة بعدها ياء ساكنة ثم ميم ثم ياء مشددة، انظر المستفاد من ذيل تاريخ بغداد

(٢٧٩) الهامش.

(٤) انظر ابن تيمية ص (٢٢)، حياة ابن تيمية (٢٠).

● أسرته:

كانت أسرة ابن تيمية من الأسر المشهورة بالعلم والصلاح، تصدرت للإمامة والخطابة، والتدريس في بلاد الشام زمناً طويلاً، وعرفت بالتقوى وحسن السيرة والاستقامة.

فجده أبو البركات عبدالسلام بن عبدالله بن تيمية كان فقيهاً حنبلياً، وإماماً ومقرئاً، ومحدثاً ومفسراً، وأصولياً ونحوياً، وقد قال ابن تيمية عن جده هذا: كان جدنا عجباً في حفظ الأحاديث وسردها، وحفظ مذاهب الناس بلا كُلفَةٍ.

كما كان أبوه شهاب الدين عالماً متقناً، برع في فنون الأصول، والحديث، والفقه، ودرس وأفتى حتى صار شيخ حران وخطيبها، وحاكمها أي قاضيهها. تحولت أسرته من حران إلى دمشق وعمره ست سنين، وما أن وصل أبوه إليها حتى علا صيته، وذاع ذكره، وعرفت منزلته؛ فتولى التدريس والخطابة والوعظ في جامع دمشق، ثم صار شيخاً لدار الحديث السكرية^(١).

● نشأته:

وهكذا نشأ ابن تيمية في هذا البيت الذي احتضنه من نعومة أظفاره؛ فتأثر به ونشأ مقتدياً برجالته، فنشأ على تصوف تام، وعفاف وتأله وتعبد، واقتصاد في الملبس والمأكل، «وأنبته الله أحسن النبات وأوفاه»^(٢).

● صفاته الشخصية:

أنَّ مما هو معروف عند الخاص والعام ما للصفات الشخصية من أهمية

(١) العقود الدرية ص (٤).

(٢) الأعلام العلية (٢٠).

بالغة في إظهار الهيبة والشكيمة، كما قال - سبحانه - معللاً ولاية طالوت على قومه بقوله: ﴿قَالَ إِنَّ اللَّهَ اصْطَفَاهُ عَلَيْكُمْ وَزَادَهُ بَسَاطَةً فِي أَلْبَمِ وَالْجِسْمِ﴾ [البقرة: ٢٤٧]، فجعل من مقومات الملك: القوة الجسمية والقوة العلمية؛ فالأولى تمثل الهيبة، والثانية تمثل القانون الظابط للمجتمع، ولقد كان حض الشيخ تقي الدين من ذلك النصيب الأوفر، ويمكننا أن نقسمها إلى قسمين رئيسين:

أحدهما: صفاته الجسمية:

فكان - رحمه الله - أبيض اللون، أسود شعر الرأس واللحية، شعر رأسه يبلغ شحمة أذنيه، ربعة من الرجال، بعيد ما بين المنكبين، جهوري الصوت، فصيح اللسان، سريع القراءة، فيه حدة طبع يقهرها حلمه^(١).

الثاني: صفاته الخلقية: وهي على سبيل الإجمال:

أولاً: رباطة الجأش والجرأة في الحق.

ثانياً: الزهد والورع، قال الذهبي عنه «ومع ما جمع له الله من الورع والزهد والديانة»^(٢).

ثالثاً: الخشوع والخضوع والخوف من الله، قال البزار: [كان إذا أحرم بالصلاة يكاد يخلع القلوب، لهيبة إتيانه بتكبيرة الإحرام، فإذا دخل في الصلاة ترتعد أعضاؤه]^(٣).

رابعاً: الشجاعة والإقدام، قال عنه البزار: «وكان إذا ركب الخيل تنحك، ويجول في العدو كأعظم الشجعان، ويقوم كأثبت الفرسان»^(٤).

خامساً: كثير التعب والذكر، فكان إذا وقفه في خاطره شيء لم يزل

(١) انظر ابن تيمية ص (٢٩).

(٢) حياة ابن تيمية ص (٢٢).

(٣)، (٤) الأعلام العلية ص (٤٢).

يذكر الله حتى يفتح عليه فينشرح صدره^(١).
سادساً: البساطة في المأكل والمشرب، فكان يكتبني بالقليل من الزاد^(٢).
سابعاً: الحلم والعفو عند المقدرة، قال عنه الذهبي: (وتعتريه حدة لكن يقهرها بالحلم)، من ذلك عفو - رحمه الله - عن خصومه واعتذاره، قال القاضي زين الدين بن مخلوف^(٣) قاضي المالكية فيه: «ما رأينا أتقى من ابن تيمية، لم نبق ممكناً في السعي فيه، ولما قدر علينا عفا عنا»^(٤).
ثامناً: الذكاء وسرعة البديهة، قال الحافظ الذهبي «كان آية في الذكاء وسرعة الإدراك»^(٥).

تاسعاً: السخاء والكرم، قال الحافظ الذهبي: «هو في زمانه فريد عصره علماً وزهداً، وشجاعة وسخاء»^(٦).
عاشرًا: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قال الذهبي: «يبلغ في أطواء قيامه في الحق والجهاد، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر مبالغة ما رأيتها، ولا شاهدتها من أحد، ولا لحظتها في فقيه»^(٧).
الحادي عشر: قوة الحفظ وإبطاء النسيان، قال البزار: «وكان خَصَّه الله بسرعة الحفظ وإبطاء النسيان، لم يكن يقف على الشيء أو يستمع الشيء غالباً إلا وبقي على خاطره إما بلفظه أو معناه»^(٨).

(١) الدرر الكامنة ص (١٥٩)، العقود الدرية ص (٦).

(٢) العقود الدرية ص (٤)، الأعلام العلية ص (٣٠).

(٣) علي بن مخلوف ناهض بن مسلم بن منعم بن خلف النويري المالكي الحاكم المصري، ولد سنة (٦٣٤)، سمع الحديث واشتغل وحصل، توفي ليلة الأربعاء ١١ جمادى الآخرة، دفن بسفح المقطم بمصر سنة ٧١٨، البداية والنهاية (٩٠/١٤)، انظر نيل الابتهاج بتطريز الديباج ص (٢٠٤).

(٤) العقود الدرية ص (٢٨٣).

(٥) العقود الدرية ص (٢٣).

(٦) العقود الدرية ص (٢٣). (٧) العقود الدرية ص (٢٤).

(٨) الأعلام العلية ص (٩) وما بعدها.

الثاني عشر: الصدع بالحق وعدم خوف لائم فيه، «فكان - رحمه الله - سيفاً مسلولاً على المخالفين وشجي في حلق أهل الأهواء المبتدعين، وإماماً قائماً ببيان الحق ونصرة الدين»^(١).

● نبوغه:

ظهرت عليه علامات النجابة والذكاء، ورجاحة العقل وقوة الذاكرة والحافظة منذ صباه؛ فكان مضرب المثل في ذلك حتى «أن بعض المشايخ العلماء بحلب قدم إلى دمشق وقال: سمعت في البلاد بصبي يقال له أحمد بن تيمية، وأنه سريع الحفظ، وقد جئت قاصداً لعلي أراه، فقال له خياط: هذه طريق كتابة، وهو إلى الآن ما جاء، فاقعد عندنا الساعة يجيء يعبر علينا ذاهباً إلى الكتاب، فجلس الشيخ الحلبي قليلاً، فمر صبيان فقال الخياط للحلبي: هذاك الصبي الذي معه اللوح الكبير هو أحمد بن تيمية، فناده الشيخ فجاء، فتناول الشيخ اللوح فنظر فيه ثم قال: يا ولدي امسح هذا حتى أملئ عليك شيئاً تكتبه، ففعل فأملئ عليه من متون الأحاديث إحدى عشر أو ثلاثة عشر حديثاً، وقال له اقرأ هذا فلم يزد على أن تأمله مرة بعد كتابته إياه ثم دفعه إليه وقال أسمعني علي، فقرأ عليه عرضاً فأحسن ما أنت سامع؛ فقال له: يا ولدي امسح هذا ففعل، فأملئ عليه عدة أسانيد انتخبها، ثم قال: اقرأ هذا فنظر فيه كما فعل أول مرة، فقام الشيخ وهو يقول: إن عاش هذا الصبي ليكون له شأن عظيم؛ فإن هذا لم ير مثله»^(٢).
ووهبه الله ثلاثة خصال شريفة كانت هي من أسباب نبوغه وعلو شأنه:
الأولى: الجد والاجتهاد، والانصراف إلى مراجعة الكتب، والنظر فيها تاركاً ما عليه أقرانه من الصبيان من العبث واللعب، مما هو من عوارض الصغر، وطبيعة الطفولة.

(١) العقود الدرية ص (٧).

(٢) العقود الدرية ص (٤)، ونحوه انظر الأعلام العلية ص (٩).

الثانية: ما وهبه الله إياه من صفاء النفس، وتفتح الذهن، وشفافية القلب، مما جعله يدرك ما يجري حوله فيقلب فيه فكره، ويزنه بعقله، فأكب على حفظ المتون والنظر في الشرح^(١).

الثالثة: نضج فكره، وحدة ذاكرته؛ حتى قال عنه بعض العلماء: «أما مبدأ أمره ونشأته فقد نشأ في حجور العلماء، وراشفاً كؤوس الفهم، راتعاً في رياض التفقه ودوحات الكتب الجامعة لكل فن من الفنون، لا يلوي إلى غير المطالعة والاشتغال، والأخذ بمعالي الأمور...»^(٢).

وقال عنه آخر: «كانت مخايل النجابة عليه في صغره لائحة، ودلائل العناية فيه واضحة»^(٣).

وقال الذهبي^(٤): «وكان يحضر المحافل والمدارس في صغره، وينظر ويفهم الكبار، ويأتي بما فيه يحار أعيان البلد في العلم»^(٥).

* * *

طريقته في تلقي العلم

جرى ابن تيمية على ما جرى عليه أهل عصره في صفة التعليم والتعلم وطرق تلقي المعارف والعلوم، فمر بمراحل التعليم المختلفة والممكنة في زمانه وهي ثلاث مراحل:

(١) ابن تيمية ص (٢١).

(٢) العقود الدرية ص (٥). (٣) الأعلام العلية ص (٩).

(٤) الإمام الحافظ شمس الدين أبو عبدالله محمد أحمد بن عثمان بن قايماز التركماني الذهبي، ولد ٦٧٣، وتوفي يوم الاثنين، ثالث ذي القعدة سنة ٧٤٨، شيخ الجرح والتعديل جلاء العينين (٣٠)، انظر الأعلام (٣٢٦/٥)، طبقات الحفاظ للسيوطي (٥١٧) ترجمة رقم (١١٤٦)، طبقات الشافعية ص (٢٣٢، ٢٣٣).

(٥) حياة ابن تيمية ص (٢٠).

المرحلة الأولى: مرحلة الكتاب:

وفيهما تعلم القراءة والكتابة والخط والحساب حتى أتقنها وحفظ القرآن الكريم.

المرحلة الثانية: مرحلة التلقي عن العلماء:

وفيهما انتظم ابن تيمية في حلق العلم يتجول بين حلق العلماء، وينهل من مناهلها، فدرس الفقه والأصول حتى سبق أقرانه فيهما، ودرس علوم اللغة العربية واللسان من نحو وصرف وبلاغة، فقرأ كتاب سيبويه^(١) حتى أتقنه، ثم انصرف إلى علم التفسير حتى فاق فيه أقرانه، بل وفاق أهل زمانه، ولم تكن السنة بأقل حظ من غيرها؛ فقد حفظ كتاب الجمع بين الصحيحين للحميدي^(٢)، واستظهر أمهات كتب الحديث المشهورة أعني الأمهات الستة، كل هذا وهو لم يجاوز بضع عشرة سنة، مع حدة في الذكاء، وقوة في الذاكرة لم يعهد لها أهل زمانه.

المرحلة الثالثة: مرحلة المطالعة الحرة، وبناء الشخصية العلمية:

وفيهما نهم ابن تيمية بالقراءة والاطلاع والتحقيق، فقرأ ما أمكنه أن يطلع عليه من معارف عصره وعلومه، لا سيما التفسير والحديث وما

(١) عمرو بن عثمان بن قنبر، مولى بني الحارث بن كعب أبا بشر، ومعناه بالفارسية رائحة التفاح، أخذ النحو عن الخليل وهو أستاذه، وعن عيسى بن عمرو، وعن يونس وغيرهم، أشهر كتبه كتاب سيبويه في النحو. توفي شاباً على إثر مناظرة له مع الكسائي، توفي سنة (١٧٧) وقيل (١٨٠)، انظر الفهرست لابن النديم (٧٦، ٧٧)، البلغة في تراجم أئمة النحو واللغة (١٦٣، ١٦٤).

(٢) الحميدي عبدالله بن الزبير بن عيسى الأردني، أبو بكر المكي، أحد الأئمة، مات بمكة سنة (٢١٩)، انظر خلاصة الخزرجي ص (١٩٧)، ص (٥)، انظر الأعلام (٨٧/٤)، طبقات الشافعية لابن هداية الله.

يتعلق بهما، حتى علا فيهما كعبه، ورسخت قدمه، ثم قبل على قراءة العقائد ومذاهبها، والفرق والأديان ونحلها، والفلسفة وكتبها، والمنطق وعلومه^(١).

حتى فاق في كل علم أهله، حتى قال عنه العلامة الزملكاني^(٢): «ولا تكلم في علم من العلوم سواء كان من علوم الشرع أو غيرها إلا فاق أهله والمنسوين إليه».

وقال عنه ابن كثير^(٣): «فيقال أنه كان أعرف بفقه المذاهب من أهلها الذين كانوا في زمانه وغيره»^(٤).

«وقد سمع مسند الإمام أحمد بن حنبل مرات، ومن مسموعاته معجم الطبراني الكبير، وقد أكثر من التلقي عن الشيوخ حتى سمع أكثر من مئتي شيخ»^(٥).

وكانت دمشق آنذاك موطن العلماء، ومقصد الخاصة من الناس، فنشأ بين جُلّ العِلم يغذي عقله بعقل غيره، ويجمع له ما في عقول الآخرين من معارف وعلوم، فأفاد من ذلك كله، كيف لا وقد جمعت دمشق

(١) انظر العقود الدرية ص (٣)، ابن تيمية أبو زهرة ص (٢٢).

(٢) الزملكاني هو القاضي كمال الدين أبو المعالي محمد بن الإمام علاء الدين علي الزملكاني، انتهت إليه رئاسة المذهب الشافعي. ولد سنة (٦٦٧)، توفي سنة (٧٢٧)، جلاء العينين ص (٢٥، ٢٦)، الأعلام (٦/٢٨٤).

(٣) ابن كثير عماد الدين إسماعيل بن عمر بن كثير البصري ثم الدمشقي، الفقيه الشافعي، المفسر المؤرخ. ولد سنة (٧٠٠)، وقيل (٧٠١)، توفي سنة (٧٧٤) في شعبان منها، جلاء العينين (٣٤)، الأعلام (١/٣٢٠)، طبقات الحفاظ (٥٢٩) ترجمة رقم (١١٦٣).

(٤) البداية والنهاية (١٤/١٣٧).

(٥) العقود الدرية (٣)، ابن تيمية (٢٢).

أفذاذ علماء الإسلام: كآبي الحجاج المزني^(١)، والنووي^(٢)، وابن دقيق العيد^(٣) وغيرهم كثير^(٤):

* * *

تأهله للإفتاء والتدريس

وما أن بلغ تقي الدين ابن تيمية التاسعة عشر من عمره^(٥) حتى تأهل للإفتاء والتدريس، فَحَلَّ محل أبيه بالجامع الكبير بدمشق وعمره إحدى وعشرون سنة^(٦)، وذلك بعد وفاته سنة اثنتين وثمانين وست مئة للهجرة، فوضع له كرسي يطل من خلاله على طلاب العلم، والراغبين في التزود منه، وما أن تصدر لذلك حتى علا صيته، وعظم شأنه، وارتفع ذكره؛ فكان مقصداً للطالبين، وهكذا عرفت إمامته في الدين، فصار مرجعاً في

(١) أبو عبدالرحمن جمال الدين يوسف بن عبدالرحمن بن يوسف أبو الحجاج المزني القضاعي الكلبي، محدث الديار الشامية في عصره، ولد سنة (٦٥٤)، وتوفي سنة (٧٤٢). انظر طبقات الشافعية ص (٢٢٧ وما بعدها)، الأعلام (٢٣٦/٨، ٢٣٧)، طبقات الحفاظ للسيوطي ص (٥١٧) رقم الترجمة (١١٤٥).

(٢) محيي الدين أبو زكريا يحيى بن شرف بن مري الحزامي الحوراثي الشافعي، ولد في المحرم سنة (٦٣١)، قدم دمشق سنة (٦٤٩)، مات سنة (٦٧٦) في الرابع عشر من رجب، طبقات الحفاظ (٥١٠)، طبقات الشافعية لابن هداية الله ص (٢٢٥-٢٢٧)، الأعلام للزركلي (١٤٩/٨، ١٥٠).

(٣) أبو الفتح محمد بن علي بن وهب بن مطيع بن أبي الطاعة تقي الدين القشيري، المعروف بابن دقيق، محدث من أكابر علماء الأصول، مجتهد ولد سنة (٦٢٥). ولي قضاء مصر سنة (٦٩٥)، توفي في شهر صفر سنة (٧٠٢ هـ)، كتاب الوفيات (٣٢٨، ٣٢٩) ترجمة رقم (١١٣٦)، انظر البداية والنهاية (٢٧/١٤)، طبقات الحفاظ (٥١٣) ترجمة رقم (١١٣٦).

(٤) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص (١٦).

(٥) انظر العقود الدرية ص (٤)، حياة ابن تيمية ص (٢٠).

(٦) انظر العقود الدرية ص (٥)، ابن تيمية ص (٢٩).

شتى العلوم والفنون، حتى شهد له بذلك علماء زمانه بلا منازع؛ حيث كان - رحمه الله - إماماً في كل فن وعلم: في التفسير، والحديث دراية ورواية، والأصول والفقه، والعقائد، والمنطق، والفلسفة، وسائر علوم عصره^(١)، حتى قال عنه الحافظ أبو الحجاج المزي^(٢): «ما رأيت مثله ولا رأى هو مثل نفسه، وما رأيت أحداً أعلم بكتاب الله وسنة رسوله وأتبع لهما منه»^(٣). وقال عنه الحافظ الذهبي: «كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث»^(٤). وقال البزار^(٥): «وَقُلْ كِتَابٌ مِنْ فُنُونِ الْعِلْمِ إِلَّا وَقَفَ عَلَيْهِ»^(٦).

وقال ابن الوردي^(٧): له خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم وطبقاتهم، ومعرفة بفنون الحديث، وبالعالي والنازل، وبالصحيح والسقيم، مع حفظه لمتونه التي انفرد به، وهو عجب في استحضاره واستخراج الحجج منه، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب الستة والمسند، أما التفسير فمسلم إليه له في استحضار الآيات من القرآن، ووقت إقامة الدليل بها على المسألة قوة عجيبة، ولفرط إمامته في التفسير وعظمة اطلاعه يبين خطأ كثير من أقوال المفسرين، ويوهي أقوالاً عديدة، وينصر قولاً واحداً

(١) انظر العقود الدرية ص (١٠)، حياة ابن تيمية (٢٠).

(٢) أبو الحجاج يوسف بن الزكي عبدالرحمن بن يوسف القطاعي ثم الكلبي الشافعي، ولد بحلب سنة (٦٥٤)، ونشأ بالمزة، من أعلم الناس بالرجال. توفي يوم السبت ثاني عشر صفر سنة (٧٤٢). طبقات الحفاظ ص (٥١٧) رقم الترجمة (١١٤٥)، الأعلام (٢٣٦/٨).

(٣) العقود الدرية ص (٧)، حياة ابن تيمية (٢١).

(٤) ابن تيمية ص (١٠).

(٥) لم أجد ترجمة.

(٦) الأعلام العلية ص (٩، ١٠).

(٧) زين الدين عمر بن المظفر بن عمر بن محمد الوردي المصري الحلبي الشافعي، توفي مطعوناً بحلب سنة (٧٤٩)، كان إماماً في الفقه واللغة والنحو والأدب. ولد سنة (٦٩١). جلاء العينين (٣٧)، الأعلام (٦٧/٥).

موافقاً لما ذلَّ عليه القرآن والحديث»^(١).

وقال: «كان رأساً في معرفة الكتاب والسنة، والاختلاف، بحرّاً في النقليات»^(٢).

● وفاته:

توفي شيخ الإسلام ابن تيمية - رحمه الله - سنة (٧٢٨)، وذلك في ليلة الاثنين لعشرين من ذي القعدة، بعد أن قضى في سجنه بقلعة دمشق ستين وثلاثة أشهر وأياماً، وما برح في أولها مكتباً على تصنيف الكتب، والرد على المخالفين، حتى جاء أمر السلطان بإخراج الأوراق والكتب، والدواة والأقلام من عنده، وعندها أكبَّ على العبادة وقراءة القرآن حتى ختم خلال مدة سجنه ثمانين أو إحدى وثمانين ختمة، انتهى في آخر ختمه إلى آخر ﴿أَقْرَبَتِ السَّاعَةُ﴾ [القمر: ١]، ﴿إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَنَهَرٍ﴾ ﴿٥٤﴾ فِي مَقْعَدٍ صِدْقٍ عِنْدَ مَلِكٍ مُّقْدِرٍ﴾ [القمر: ٥٤-٥٥]، وكان يقرأ كل يوم ثلاثة أجزاء ويختم في عشرة أيام حتى مرض - رحمه الله - وكانت مدة مرضه بضع وعشرين يوماً، وهكذا انطوت الصفحة الأخيرة من حياة هذا الإمام الهمام، مليئة بأنواع الجهاد الفعلي والقولي، تاركاً وراءه تلك الكنوز الضخمة من المؤلفات والفتاوى التي لا تزال ولن تزال تنهل من معينها الصافي العذب، والذي لا يزال العلماء يتطفلون على موائدها، مبينين عن الإعجاب والاحترام لهذه العقلية الفذة، وهذا الفكر المعطاء. وقد ناهز ابن تيمية يوم أن توفي ثمان وستون عاماً، وقد عُذَّ من حضر جنازته - رحمه الله - من النساء بخمسة عشر ألفاً، ومن الرجال بستين ألفاً إلى مئتي ألفاً، وقد دفن - رحمه الله - بمقبرة الصوفية بدمشق^(٣).

(١) العقود الدرية ص (٢٥). (٢) العقود الدرية ص (١٦).

(٣) انظر العقود الدرية ص (٣٦١، ٣٦٣، ٣٦٤)، انظر منطق ابن تيمية ص (٥)، جلاء العينين ص (١٣)، الأعلام (١/١٤٤)، البداية والنهاية (١٤/١٣٥ وما بعدها)، طبقات الحفاظ ص (٥١٦ وما بعدها).

عصر ابن تيمية

□ الناحية السياسية:

ولد ابن تيمية في أواخر القرن السابع، وأوائل القرن الثامن الهجري^(١)؛ حيث ضعف فيه سلطان الخلافة العباسية، وتدهورت الأوضاع الداخلية للدولة الإسلامية، فبدأ يدب الانقسام في جسم الأمة الإسلامية؛ فانقسمت إلى عدة دويلات وإمارات متناحرة متنافرة، «يحفزهم الطمع في سعة الملك، وعظمة السلطان إلى مقاتلة بعضهم بعضاً»^(٢).

وقد بليت الأمة الإسلامية في هذه الحقبة من الزمن بكثير من الفتن والقلق، ومن أعظمها أثراً وأكثرها خطراً الاستيلاء المغولي على مركز الخلافة الإسلامية ببغداد وقتلهم للخليفة ومن ثم زحفهم على أجزاء العالم الإسلامي يسعون في الأرض فساداً، وبذلك قُضي على البقية الباقية من حضارة الإسلام وتراثه.

زيادة على ما قام به الصليبيون من تلك الغزوات التبشيرية المأزورة، ومما زاد الأمر خطورة تلك الغزوات الصليبية التي بلي بها العالم الإسلامي، مهدداً ما بقي لهذه الأمة من دينها وثقافتها المبنية عليه والنابعة منه^(٣)، وابن تيمية يرقب ذلك ويتأثر به، ويتلظى بناره كأحد أبناء الدولة الإسلامية، فالتثار هم الذين جعلوا أسرته تترك ديارها وتنتقل إلى دمشق هرباً، فهم سبب غربتهم، وكان ابن تيمية يرى أن السبب الحقيقي الذي آل بالأمة الإسلامية إلى هذا المصير هو الفرقة والاختلاف^(٤).

(١) انظر كتاب ابن تيمية لأيي زهرة ص (١٠).

(٢) ابن تيمية السلفي ص (١٤).

(٣) انظر ابن تيمية السلفي، د. الهراس ص (١٤-١٧)، منطلق ابن تيمية (١٤-٢٢).

(٤) انظر من هدي المدرسة السلفية، رسالة: خلاف الأمة في العبادات لابن تيمية (١٢٢، ١١٣).

هذا وقد صور لنا ابن تيمية مدى ما لهذا العدو التتري من مظاهر الرعب، فقال في مقارنة له بين غزوة الأحزاب والزحف التتري: «وهكذا هذا العام جاء العدو من ناحيتي علو الشام وهو شمال الفرات وهو قبلي الفرات، فراغت الأبصار زيفًا عظيمًا، وبلغت القلوب الحناجر لعظم البلاء، ولا سيما لما استفاض الخبر بانصراف العسكر إلى مصر، وتقرب العدو وتوجهه إلى دمشق، وظن الناس بالله الظنونا، وهذا يظن أنه لا يقف قدامهم أحد من جند الشام حتى يصطلحوا أهل الشام، وهذا يظن أن أرض الشام ما بقيت تسكن، ولا بقيت تكون تحت مملكة الإسلام، وهذا يظن أنهم يأخذونها ثم يذهبون إلى مصر فيستولون عليها، فلا يقف قدامهم أحد، فيحدث نفسه بالفرار إلى اليمن ونحوها.... وهكذا قد استولى عليه الرعب والفرع حتى يمر الظن بفوائده من السحاب ليس له عقل يفهم، ولا لسان يتكلم»^(١).

ولقد كان للشيخ - رحمه الله - مع التتار مواقف محمودة تدل على شجاعة نادرة، وشكيمة ثابتة؛ فقد تقدم الوفد إلى ملك التتار قائلاً للمترجم: قل للفازان أنت تزعم أنك مسلم، ومعلك قاضي وإمام وشيخ ومؤذنون على ما بلغنا، وأبوك وجدك كانا كافرين، وما عملا الذي عملت عاهدًا فوفيا وأنت عاهدت فغدرت فغدرت، وقلت فما وفيت وجرت^(٢). وكان من نتائج كلامه هذا أن قبل فازان الصلح، وفكَّ الحصار عن دمشق^(٣).

□ الناحية الاجتماعية:

وانعكاسًا للوضع السياسي في الدولة الإسلامية في هذا العصر من

(١) العقود الدرية ص (١٤٨، ١٤٩).

(٢) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل ص (١٩)، ابن تيمية بطل الإصلاح الديني ص (٣٢، ٣٤).

(٣) انظر البداية والنهاية (٧/١٤).

دخول الصليبين والتتار في حياة الأمة الإسلامية، ومن ثم تولى الحكم من قبل الأتراك والمماليك؛ عَجَّتِ الحياة بأنواعٍ مِنَ العادات والتقاليد والأخلاق نتيجة من نتائج ذلك الامتزاج بين هذه الشعوب المختلفة المتغايرة في العادات والطباع، وجلبت كل أمة منهم ما عندها من علوم ومعارف؛ فأختلط بذلك حسنُها بسيئها مما تسبب في ظهور كثيرٍ مِنَ السلبات التي عانى منها مجتمع المسلمين في هذا العصر. فأما الحكام فمهمتهم المحافظة على السلطة، والتوسع في الملك، ولذا كثيراً ما كانت تجري بينهم الحروب الطاحنة، والتي يذهب ويداس فيها الأبرياء مِنَ المسلمين، وأما العلماء فغلب عليهم حب المناصب، والتقرب للسلطين عدا نذير يسير، فقد توسع نطاق الوظائف الدينية في هذا العصر، حتى أنك لترى للعالم عدة وظائف مختلفة^(١).

وقد غلب على هؤلاء العلماء طابع التصوف والتعصب المذهبي وذلك نتيجة لفساد التصورات حول كثير من المفاهيم العقدية والفكرية الإسلامية.

وأما العامة فقد انتشر بينهم السلب والنهب والصوصية، وعَمَّ أرباب السلع والتجار الغش والاحتكار، واستغلال حاجة الناس.

مما كان من أعظم الأسباب في انتشار المجاعة والفاقة؛ ففسدت الأوضاع الداخلية أيما فساد، وتخلّى الحكام عن مسؤولياتهم تجاه العامة، فكثيراً ما كانوا يهربون من مواجهة أي عدو يغزوهم، تاركين له ما ورائهم مِنَ العامة بلا حماية ولا دفاع، وقد كان لابن تيمية كثير مِنَ المواقف الشجاعة مع العامة؛ وذلك بمخاطبة السلطين، ومناصحتهم ومطالبتهم

(١) انظر ابن تيمية السلفي ص (٧) وما بعدها، منطق ابن تيمية ص (٢٢-٢٦).

بحماية مصالح المسلمين، والوقوف أمام الأعداء الغاصبين، فكثير ما يقول لهم: إما أن تحموا البلاد في حال الحرب، وإما أن تولوا غيركم في حال الرخاء يضمن للبلاد الحماية، وللناس أسباب الاستقرار.

□ الناحية العقيدية والفكرية:

تميز هذا العصر بأنه عصر الجمع والشرح، وأما التجديد الفكري والعلمي فلا مكان له فيه؛ وذلك لأن العلوم قد قعدت وأصّلت، والمذاهب الفكرية قد نضجت، لذا كانت السمة البارزة لعلماء هذه الفترة هي التقليد المحض، وذلك بالاكْتفاء بما ألفه العلماء السابقون ووضعوه، فما آل بهم إلى تحريم حرية الرأي واستقلاله، فكان عمل العلماء هو النقل والجمع والشرح، أو التفريغ على الأصول الموضوعية والضوابط العامة، أو الاختصار والاستدلال للمذهب، أما العقول فقد أصيبت بالركود الفكري والجمود القصورى، فلا مناقشة للآراء المتقدمة، ولا اختيار، مما جعلهم يستنكرون كل صيحة تدعوا إلى الاجتهاد والنظر، ولم يكن ذلك خاصاً بالفقه الأصغر، بل استصحب ذلك على الفقه الأكبر «العقيدة»، فكان أكثرهم مقلداً على مذهب الأشعرية التي انتشرت بين العلماء حتى لا يكادون يعرفون عقيدة غيرها، لا سيما بعد أن جعلها صلاح الدين عقيدة الأزهر، فكل عقيدة سواها مستنكرة، حتى بلغ الأمر أشده على من كان على عقيدة السلف الصالح، والذي غابت مفاهيمه في إطار خطأ التصورات حتى لم يعرفوا عن مذهب السلف إلا أنه مذهب أهل التفويض، مع إيقافهم على أن ما تدل عليه النصوص غير مراد كما يقولون، وقد غلب التصوف على دنيا المسلمين حتى لا تكاد تجد عالماً إلا ويعتبر التصوف مما جاء به الإسلام، أو وضع أسسه، وقد كان لهؤلاء الصوفية المكانة الكبيرة في نفوس العامة والحكام، كل هذا وما عملته

الفلسفة اليونانية والمنطق الأرسطي شيء آخر، فقد غلب هذان العلمان على أكثر علوم هذا العصر ومعارفه، وعُدَّ من لا يحيط بهما أوله نصيب فيهما مما لا يستحق النسبة للعلماء، وهكذا طبعت به جميع المعارف الإسلامية. والناظر في مؤلفات هذا العصر في أصول الفقه والعقيدة، والبلاغة وغيرها يجد ذلك بينًا أيما بيان، وواضحًا أيما وضوح، مما دعى شيخ الإسلام ابن تيمية بطل الإصلاح الإسلامي أن يأخذ على عاتقه مقاومة سائر أنواع الانحراف في الحياة الإسلامية، سواء ما يتعلق بالعقيدة أو السلوك الإسلامي، أو المصطلح العلمي أو النظر الفقهي، إلا أنه لا ينبغي أن ننسى أن أعظم دوائر المعارف الإسلامية ألفت في هذا العصر، وأن أعظم المؤلفين الموسوعيين كانوا من علماء^(١) هذا الزمان، يقول الدكتور الهراس: «هكذا عصور الضعف دائمًا، تمتاز بكثرة الجمع، وغزارة المادة مع نضوب البحث والاستنتاج»^(٢).

وأما أنا فأقول: أن هذا الحكم العام يحتاج منا إلى استقراء تتبع رائبي أن قدرة الإنسان على الجمع والاختيار دليل على قوة فكرية، وقدرة ذهنية نادرة، والأولى أن يقال: أن أرباب الموسوعات هم قطرة في بحر بالنسبة إلى تلك الظلمات التي يعلو بعضها بعضا، ولذا فقد كان لهم من الشهرة بين علماء ذاك الزمان ما لم يعرف لغيرهم، ووجود مثل هؤلاء العظماء في عصر شيء، وسمه العصر العامة شيء آخر، مع أن هؤلاء العلماء لم يخل الكثير منهم عن مؤثرات عصره.

(١) انظر منطق ابن تيمية ص (٢٦ - ٢٩)، وانظر ابن تيمية السلفي ص (١٩).

(٢) ابن تيمية السلفي ص (٢٠).

أسلوبه في الكتابة والتأليف

لابن تيمية أسلوب مميز في الكتابة والتأليف اختص به وعرف به، وما من ناظر في كتبه أو مطالع لمؤلفاته إلا ويدرك خصوصيات أسلوبه، وتميزه عن غيره من أساليب أهل العلم وكتاباتهم، حتى إنك لتجد متعة علمية عظيمة في قراءة مؤلفاته، والتنقل بين سطور تصانيفه المليئة بالمعلومات النافعة، والنقاشات الهادفة، والجدل العلمي الهاديء النزيه، وبتبعتها لعدد من مؤلفاته ظهر لنا أنَّ من أهم خصائص هذا الأسلوب ما يلي:

أولاً: الشمولية والموسوعة في البحث العلمي:

فكان - رحمه الله - إذا بحث في موضوع من الموضوعات العلمية، ففهي كانت أو عقيدية، لم يترك دونها شاردة ولا واردة إلا ذكرها، فيذكر قول من يوافقه أو يخالفه ولا يغفل شيئاً مما استدل، ثم يرجع على هذه الأقاويل بالتفنيد والاختبار حتى لا يترك لذي عينين أي مطلب^(١)، فتجده يكر ويفر كالفرس الشجاع في أعظم المسائل وأعوصها وأكثرها صعوبة، محققاً ومدققاً ومرجحاً، لا يتراجع ولا يتهيب، ناظرًا للأقاويل دون أربابها، ولا يقف في تخطئة من ظهر له خطؤه ولو كان من أكبر العلماء وقادة الفكر، فالحق مطلبه والوصول إلى الحقيقة مأربه، كل ذلك في بديهة خاطره، وقلم سيال لا يتلعثم، وأسلوب مشرق قوي، ولذا لم يترك رحمه الله مجالاً يمكن أن يتكلم فيه إلا وتكلم فيه، وبين ما يعتقده الحق سواء في العلوم الفقهية أو العقدية أو الفلسفية، حتى ولج باب الديانات والمِلل: فردَّ على اليهود والنصارى،

(١) انظر مدارج السالكين (٢/٢٩٤).

وناقشهم النقاش العلمي الذي يقنع من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد.

ولا أعلم عالماً من علماء الإسلام فيما ظهر لي عالج الرد على الفلسفة والفلاسفة كرده - رحمه الله -، وأبطل أصول المنطق الأرسطي^(١) كشيخ الإسلام ابن تيمية، وكان من عادته أنه إذا بحث مسألة فإنه يتوسع في إيراد الشواهد والمسائل العلمية التي تخدمها، وربما بلغ به الأمر إلى الاستطالة في البيان والإيضاح: ففي مسألة الحقيقة والمجاز استطال حتى استغرقت من ص (٤٠٠-٥٩٧) من كتاب الفتاوى، ولما تكلم عن إبطال قول المناطق «إنَّ التصور الذي ليس بديهي لا يقال إلا بالحد»، ورده من تسعة عشر وجهاً من (١٨٤-٢٠٠) من كتاب نقض المنطق، ولما أراد إثبات العلو خصه بمبحث استغرق من (٣٥-٧٩) من القاعدة المراكشية، وهذه الأمثلة ما هي إلا غيض من فيض، لكنني أرجع فاقول: إنَّ هذه الإطالات إذا محصت عِلْم كل من له خبرة أنه لا يُستغنى عنها، فليس فيها ما هو غث لا موجب له، بل إنك إذا قَلَبْتَ النظر علمت أنها من ضرورة الموضوع ومقتضاه، وقد يفرد المسألة الواحدة بمصنف واحد كشرحه لحديث النزول.

ثانياً: حرية الرأي والاختيار:

وهي من الأمور الواضحة في كتاباته ومؤلفاته؛ فهو لا يخشى اختلاف بين الراجح عنده في أي مسألة، ويستدل لها بما يبين عن الحق الذي ظهر له وعرفه، وهذا يبيِّن في اختياراته العلمية، ووقوفه عليها حتى ولو أصابه ما أصابه في سبيلها، كما هو ظاهر في سجنه بسبب الفتوى الحموية^(٢)،

(١) انظر نقض المنطق والرد على المنطقيين.

(٢) انظر العقود الدرية ص (١٩٥) وما بعدها.

وتحريم زيارة القبور للنساء، وشد الرحال إلى غير المساجد الثلاثة^(١) وغيرها كثير، فلم يُثنت ذلك عن رأيه ولا كسر قناته الصلبة، ولا يهمله عندما يختار رأيًا أن يوافقه أحدًا أو يخالفه، ما دام هو على قناعة تامة من أن ذلك هو قول السلف بحسب استقرائه وتبعه لأقوالهم، وإذا أردت أن تبين ذلك فما عليك إلا أن تفتح كتابًا له كالفتوى الحموية والقاعدة المراكشية، ومناظرته حول الواسطية وغيرها كثير، لتجد نفسك أمام جبل ثابت، قوي، أشم، لا يهمله شيء في سبيل بيان الحق وإظهاره ونصرته، مع قوة في اللهجة، وفصاحة في الكلام، ووضوح في البيان.

ثالثًا: قوة العبارة وجمال الأسلوب، وحسن الترتيب والتقسيم. لا شك أن قوة عبارة الكاتب وجمال أسلوبه من أسباب نجاح تصانيفه، وإقبال الناس على النظر فيها والاستفادة منها، وأسلوب شيخ الإسلام ابن تيمية كان ذا عبارة قوية جزلة، تتناسب وطبيعة الموضوعات التي كتب عنها، فهي موضوعات علمية بحثية مليئة بالمصطلحات، مما يحوج الكاتب إلى أسلوب مناسب يكسر حدة المصطلح، ويسهل على القارئ فهم مقصود الكلام مع المحافظة على الهيكل العلمي في قوة معلوماته وثرائها، وهكذا كان شيخنا - رحمه الله -؛ فإنك مهما تقرأ له فإنك لا تجد في ذلك كلاً ولا مللاً.

مع رتبة في البحث، فهو يرقم الردود إما بالوجه أو بالأنواع أو نحو ذلك، وإما أن يرتبه على حسب الكلام المردود عليه، ومن أراد معرفة ذلك يجده واضحًا في بعض كتبه مثل:

- ١- نقض المنطق.
- ٢- الرد على المنطقيين.

(١) انظر العقود الدرية ص (٣٢٧-٣٢٩) وما بعدها.

٣- شرح العقيدة الأصفهانية. ٤- منهاج السنة النبوية.

٥- الرسالة الصفدية. ٦- الاستقامة.

٧- الرسالة التدمرية. ٨- الفتوى الحموية.

وغيرها من كتبه، وقد قال العلامة الزملاكاني: «وكانت له اليد الطولى في حسن التصنيف، وجودة العبارة والترتيب، والتقسيم والتبيين»^(١).
رابعًا: الاستطراد:

وهو «انتقاله شفويًا أو كتابةً من موضوع إلى آخر لأدنى ملابسه»^(٢)، وزاد بعضهم: «ثم يرجع فينتقل إلى تمام الكلام الأول»^(٣)، ويسميه بعض الأدباء بحسن الخروج، وهو عند علماء البلاغة من المحسنات البديعية المعنوية^(٤) قال في المعجم الأدبي: «وقد اعتبر في بعض العهود الأدبية مظهرًا من مظاهر الشمول الثقافي، ووجهًا من وجوه التنويع المؤدي إلى الترويح عن السامع أو القارئ وتنشيط ذهنه غير أن غلبة الصناعة المنطقية على التأليف المعاصر قصت على هذا النهج، واعتبرته من العيوب المشوهة للفكر وللأسلوب معًا». وأيًا كان رأي المعاصرين أو بعضهم، فإن الاستطراد يعتبر أسلوب أدبي حسن بموجب قول علماء الفن أنفسهم، وهذا في ذاته كاف في الحكم على الاستطراد بأنه أسلوب أدبي، وأقل أحواله أنه ليس بمذموم، فإذا كان المعنى المقصود يترتب عليه زاده حسنًا على حسن. يقول الدكتور بكر أبو زيد: «الاستطراد في البحوث العلمية

(١) العقود الدرية ص (٧، ٨).

(٢) المعجم الأدبي ص (١٨) مادة استطراد حرف الألف، قارن معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب ص (٢٧) مادة استطراد حرف الألف، وجواهر البلاغة ص (٣٦٥)، انظر التعريفات ص (٢٠).

(٣) جواهر البلاغة ص (٣٦٥).

(٤) انظر جواهر البلاغة ص (٣٦٢).

يجعل البحث كمائدة عليها ألوان من الطعام الشهى اللذيذ، فهو أمر محبب إلى النفس تأخذ به راحة، ومتفلساً يشدها إلى متابعة القراءة للبحث، والاستطراد يزيد المبحوث لذاته وضوحاً، ويكشف عنه في كثير من جوانبه، والاستطراد يكسب القاريء معرفة الارتباط بين العلوم الإسلامية ومدى اشتباكها ببعض، والاستطراد التناسبي ليس كل عالم يستطيعه، ولا كل مؤلف يطبعه، فهو لا يأتي إلا من أكابر الحفاظ، وأوعية العلم الذين تموج قرائحهم وأذهانهم بشتى العلوم والمعارف^(١).

والذي يظهر لي من كلام سعادة الدكتور أنه لم يشترط في الاستطراد إلا مطلق التناسب، وهو عندي فيه نظر؛ فإنه إذا لم يكن في الكلام ما يحتاج فيه إلى الاستطراد للبناء عليه أو فائدة نحوها، فإن هذا التناسب لا يكفي، وهذا هو المفهوم من كلام علماء البلاغة، إلا أن يقصد من التناسب أن ترتب على وجوده فائدة لها علاقة بالموضوع، أو يترتب فهمها على وجه التمام عليه، فلا خلاف بيني وبينه، وأما اعتبار بعض المعاصرين له أنه من عي الكلام لغلبة الصناعة المنطقية عليهم، فهذا رأي لا يعتد به؛ لأن الاستطراد صناعة أدبية عربية، فلا غرابة في ألا تتناسب وطبيعة الذوق المنطقي اليوناني، الذي لا يشتمل على شيء من جمال اللغة ولا تراكيبها.

وبناء على ذلك، فإننا إذا قلنا: إن من مميزات كتابه ابن تيمية - رحمه الله - الاستطراد، فلا نعني به إلا الاستطراد المشتمل على فائدة هي من ضرورة الموضوع أو مما يؤصل عليه، أو ما لا تتم فائدة الموضوع إلا به. والناظر في كتابات ابن تيمية يراها مليئة بهذا النوع من الفن الأدبي الرفيع، فهو كثير ما يستطرّد في كلمة لغوية أو اصطلاحية، أو مقولة

(١) ابن قيم الجوزية حياته وآثاره ص (٦١).

سلفية، أو قاعدة أصولية أو عقيدية؛ لينبني عليها حقيقة من الحقائق العلمية المهمة، فيذكر كل ما يتعلق بها، ثم يبنى عليه ما شاء من نتائج أوترجيحات، وأكثر ما يكون ذلك في تفسير آية في كتاب الله، ومن أمثلة ذلك:

- ١- وهو يتكلم في كتابه الرد على المنطقيين على حصول التجربة بالحس والعقل، اقتضى المقام أن يتكلم على صلة حاسني البصر والسمع بالفؤاد، فاستطرد في ذكر الأدلة التي تقرن بين هاتين الحاستين والفؤاد^(١).
- ٢- في كتاب الصفدية تكلم على خصائص النبوة عند الفلاسفة، ثم استطرد في الرد على الفلاسفة في قولهم بقدّم العالم، ونفي الصفات، ثم عاد بعد ذلك للكلام على النبوة^(٢).
- ٣- تكلم في كتاب النبوات، عن آيات الأنبياء والفروق بينها، ثم استطرد فعقد فصلاً في الابتداء واتباع السنة وفصلاً في أن القرآن والسنة مصدران لأصول الدين، وفصلاً آخر في الدليل والمدلول هو الآية والبرهان^(٣)، ثم رجع لمتابعة الكلام حول النبوة.
- ٤- في كتاب الاستقامة تكلم عن أن المتكلمين يسمون ما وضعوه من علم الكلام أصول الدين، وتوهينهم أمر الفقه، ثم استطرد في قضية كون الفقه من أبواب الظنون لا العلوم.
- ٥- استطرده في رد قول المعترض: إن الليل يختلف باختلاف البلدان والفصول في التقدم والتأخر، والطول والقصر^(٤)، في شرحه لحديث

(١) انظر الرد على المنطقيين ص (٩٤-٩٧).

(٢) انظر الصفدية ص (١٣٤-٨/١).

(٣) انظر النبوات (١٨٨-٢٦٦).

(٤) انظر الاستقامة (٤٧/١-٦٩).

النزول فذكر فوقية الله على العرش، والكلام حول الجسم والتركيب، ثم رجع إلى الموضوع مرة أخرى^(١).

وقد اعتبر ابن القيم^(٢) - رحمه الله - هذا النوع من الاستطراد من الجود بالعلم، فقال في مدارج السالكين: «فمن جود الإنسان بالعلم: أنه لا يقتصر على مسألة السائل، بل يذكر له نظائرها ومتعلقها ومأخذها بحيث يشفيه ويكفيه». وقد سأل الصحابة عليهم السلام النبي ﷺ عن المتوضئ بماء البحر، فقال: «هو الطهور ماءه الحل ميتته»^(٣)، فأجابهم عن سؤالهم وجاد عليهم بما لعلهم في بعض الأحيان إليه أحوج مما سألوه عنه، وكانوا إذا سألوه عن الحكم نبههم على علته وحكمته: كما سألوه عن بيع الرطب بالتمر، فقال: «أينقص الرطب إذا جف، قالوا: نعم، قال: فلا إذا»^(٤)، ولم يكن يخفى عليه ﷺ نقصاً في الرطب بجفافه، ولكن نبههم على علة الحكم، وهذا كثير جداً في أجوبته ﷺ، وكان خصومه - يعني شيخ الإسلام ابن تيمية - يعيونه بذلك ويقولون سألوه السائل عن طريق مصر - مثلاً -، فيذكر له معها طريق مكة والمدينة وخراسان والعراق والهند، أي حاجة بالسائل إلى ذلك، ولعمر الله ليس ذلك بعيب: الجهل والكبر، وهذا موضع المثل

(١) شرح حديث النزول ص (٦٨ - ٨١).

(٢) أبو عبدالله شمس الدين محمد بن أبي بكر بن حريز بن مكي زين الدين الزرعي ثم الدمشقي الحنبلي، الشهير بابن قيم الجوزية، ولد سنة (٦٩١)، وتوفي سنة (٧٥١) ليلة الخميس ثالث عشر رجب، أذان العشاء، وله ستون سنة. انظر ابن قيم الجوزية حياته وآثاره ص (٧، ١٩٨)، ابن قيم الجوزية عصره ومنهجه ص (٦٧، ٦٨)، البداية والنهاية (٢٣٤/١٤).

(٣) المسند (٢٧٩/١، ٣٧٧) (٣٧٣/٣)، سنن ابن ماجه (١٣٦/٢، ١٣٧) رقم الحديث (٣٨٦، ٣٨٧) كتاب (١) باب (٣٨).

(٤) سنن ابن ماجه (٧٦١/٢) رقم الحديث (٢٢٦٤) كتاب (١٢) باب (٥٣)، المستدرك (٣٨/٢)، سنن الدارقطني (٤٩/٣، ٥٠) رقم الحديث (٢٠٥، ٢٠٦).

المشهور: لقبوه بحامض وهو خل مثل من لم يصل إلى العنقود^(١).
وبذلك يتبين لك أنَّ ما كان يعملُه ابن تيمية مِنَ الاستطراد كان له فيه
سند ودليل واضح كما بينه ابن تيمية في النص الآنف الذكر، وأما سنده
وبرهانه مِنَ القرآن فهو كثير لا يحصى، ومن ذلك:

١- ففي سورة البقرة، بعد أن تكلم ربنا عن طوائف الناس مِنَ المؤمنين
والكفار والمنافقين، تكلم عن قصة البعوضة ثم استخلاف آدم ... إلخ^(٢).
خامساً: التكرار:

التكرار مِنَ الظواهر الأدبية المحمودة ما دامت تشتمل على فائدة
مرجوة، ومقصد دعى إليه قولاً، فإنه عندئذ يتحول إلى تطويل وقد عرف
بأنه « الإتيان بعناصر متماثلة في مواضع مختلفة من العمل الفني »^(٣)،
وقال في حسن الصناعة: « هو ذكر الشيء مرتين أو أكثر لفائدة »^(٤)، وهو
نوع مِنَ الإطناب والتكرار ظاهرة قرآنية^(٥) سائدة واضحة في كتاب الله،
لا يمكن لأحد أن يغض الطرف عنها، وقد اعتنى بها جملة من علماء
المسلمين، مبينين ما فيها مِنَ البلاغة القرآنية والإعجاز، فلا غضاضة إذاً على ابن
تيمية إذا ظهر التكرار كحالة عامة تميز أسلوبه، فهو مقتدياً في ذلك بكتاب الله
وسنة رسوله؛ حيث كان عليه الصلاة والسلام يكرر الكلام. . . . ثلاثاً^(٦)،

(١) مدارج السالكين (٢/٢٩٤، ٢٩٥). (٢) انظر البقرة من آية (١-٣٨).

(٣) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب (١١٧٠).

(٤) حسن الصناعة شرح دروس البلاغة ص (٩٥).

(٥) انظر سورة الرحمن مثلاً الإعادة في (فبأي آلاء ربكما تكذبان) إحدى وثلاثين مرة،
البرهان في توجيه تكرار متشابه القرآن ص (١٧٩) قصة موسى وقصة آدم ونحوها، انظر
الكلام على التكرار في القرآن، الإتيان (٨٦/٢) وما بعدها.

(٦) انظر فتح الباري (١/٨٨) كتاب العلم (٣) باب (٣٠) من أعاد الحديث ثلاثاً ليفهم عنه
رقم الحديث (٩٥)، ولفظه عن أنس أنَّ النبي ﷺ: « كان إذا تكلم بالكلمة أعادها ثلاثاً
حتى تفهم عنه... ».

فكان - رحمه الله - يكرر الموضوع الواحد أما في الكتاب الواحد، أو في كتب متعددة بحسب الدواعي لهذا التكرار من رد أو بناء موضوع عليه أو تأكيد له أو لغيره من الأغراض وإليك أمثلة من ذلك.

١- موضوع النظر وحكمه يكرر البحث فيه في كتاب الرد على المنطقيين^(١)، وفي كتاب نقض المنطق^(٢)، وفي كتاب النبوات^(٣)، وفي كتاب تعارض العقل والنقل^(٤).

٢- تكلم عن معاني التأويل وحكمها في الفتوى الحموية^(٥)، وفي درء تعارض العقل والنقل^(٦)، وفي الرسالة الصفدية^(٧).

٣- تكلم عن الألفاظ المجملة وحكمها في كتاب بيان تلبيس الجهمية^(٨)، وفي كتاب الاستقامة^(٩)، وفي الفتاوى الكبرى^(١٠).

وبعد هذا فالتكرار سنة عربية، قال السيوطي^(١١)، في المزهري: «ومن سنن العرب: التكرير والإعادة إرادة الإبلاغ بحسب العناية بالأحرى»^(١٢).

* * *

(١) انظر الرد على المنطق (٣٥٢، ٣٥٣).

(٢) انظر نقض المنطق (٣٨، ٣١).

(٣) انظر النبوات (٢٣٢، ٢٣١).

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٠٤/٣).

(٥) انظر الحموية النفائس (١٠٨، ١٠٩).

(٦) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٠٦/١، ٢٠٧).

(٧) انظر الصفدية (٢٨٨/١، ٢٨٩).

(٨) انظر بيان تلبيس الجهمية (٥٢٣/١) (٤٩٩/٢).

(٩) انظر الاستقامة (٣١/١، ٣٢).

(١٠) انظر الفتاوى الكبرى (٤٥٢/١، ٤٥٣).

(١١) السيوطي إمام حافظ مؤرخ أديب، ولد سنة (٨٤٩)، وتوفي (٩١١)، الاعلام (٣٠١/٣).

(١٢) المزهري (٣٣٢/١).

الباب الأول

في

منهجه في التعريف بالتوحيد

□ ويشتمل على الفصول التالية:

الفصل الأول: في مفهوم التوحيد وما طرأ عليه.

الفصل الثاني: في أصوله المنهجية في بيان التوحيد.

الفصل الثالث: في تقسيم التوحيد، واختلاف الناس فيه، ومناقشته
المنهجية حوله.

الفصل الرابع: في منهجه في تقرير التوحيد إجمالاً.

الفصل الخامس: في أثر فهم التوحيد في تحقيقه.

الفصل الأول

في مسمى التوحيد وما طرأ عليه

الفصل الأول في معنى التوحيد وما طرأ عليه

□ التوحيد في اللغة العربية:

التوحيد تفعيل من «وحدّه توحيدًا إذا جعله واحدًا، ورجل وحد واحدًا ومحركتين، ووحد بكسر الحاء، ووحد ومتوحد منفرد، وهي وحدة، وأوحده للأغداء تركه، واللّه - تَعَالَى - جانبه أي: بقي وحده، وفلانًا جعله واحد زمانه»^(١) قال في لوامع الأنوار البهية: «التوحيد تفعيل للنسبة، كالتصديق والتكذيب لا للجعل، فمعنى وحدت الله: نسبت إليه الوجدانية، لا جعلته واحدًا، فَإِنَّ وحدانية الله ذاتية له ليست بجعل جاعل»^(٢).

وقال في المصباح المنير: «ووجد يحد حده من باب وعد، انفرد بنفسه فهو (وحد) بفتحتين وكسر الحاء لغة، وحد بالضم وحادة ووحدّة فهو وحيد: كذلك وكل شيء على حدة، أي: متميز عن غيره»، ثم قال: «فالرجل واحد من القوم، أي: فرد من أفرادهم»^(٣). وفي كتاب الأفعال: «وحدت الشيء وحدًا وأوحدته أمرته»^(٤).

وقال في أساس البلاغة: «وحد الله توحيدًا، وله الوجدانية، وأحد ربك توحيدًا لله - تَعَالَى - بالربوبية، وتوحد فلان برأيه، وتوحد الله بالفضل، وفلان وحد وحيد: منفرد، واستوحد انفرد»^(٥).

(١) القاموس المحيط (٣٥٦/١).

(٢) لوامع الأنوار البهية (٥٦/١، ٥٧).

(٣) المصباح المنير (٣٢٥/٢).

(٤) كتاب الأفعال (٢٩٢/٣).

(٥) أساس البلاغة (٦٦٨).

فبان بذلك أن: «التوحيد مصدر من الفعل وحد يوحده»^(١)، ومعناه دائر على الانفراد المستلزم للتمييز عن غيره.

□ التوحيد في القرآن الكريم والسنة النبوية:

لم ترد كلمة توحيد في القرآن الكريم، ولا في السنة النبوية، ولكن ورد فيهما ما يدل على معناها من الكلمات التالية:
أولاً: كلمة أحد وهي تستعمل على ضربين:
(أحدهما في النفي فقط).

والثاني في الإثبات، فأما المختص بالنفي فالاستغراق جنس الناطقين، ويتناول القليل والكثير على طريق الاجتماع والافتراق، نحو: ما في الدار أحد أي واحد، ومنه قوله - تَعَالَى -: ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٧]، وأما المستعمل في الإثبات فعلى ثلاثة أوجه:

الأول: الواحد المضموم إلى العشرات نحو أحد عشر وأحد وعشرون.
الثاني: أن يستعمل مضافاً، أو مضافاً إليه، بمعنى الأول كقوله - تَعَالَى -: ﴿أَمَّا أَحَدُكُمَا فَيَسْقِي رَبَّهُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٤١].

الثالث: أن يستعمل مطلقاً وصفاً، وليس ذلك إلا في وصف الله - تَعَالَى - بقوله: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]^(٢).

ويأتي في القرآن الكريم، ويراد به أربعة وجوه:

الوجه الأول: يراد به الله، كما في قوله - تَعَالَى -: ﴿أَيَحْسَبُ أَنْ لَنْ يَفْدَرَ عَلَيْهِ أَحَدٌ﴾ [البلد: ٥] أي الله.

الوجه الثاني: يراد به الرسول ﷺ، كما في قوله - تَعَالَى - عن المنافقين: ﴿وَلَا نَطِيعُ فِيكُمْ أَحَدًا أَبَدًا﴾ [الحشر: ١١]، أي: قال المنافقون لا نطيع

(١) عقيدة التوحيد في فتح الباري (١١٣).

(٢) المفردات (١٢).

محمدًا فيكم.

الوجه الثالث: يراد به بلال^(١)، كما في قوله - تَعَالَى -: ﴿وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ﴾ [الليل: ١٩]، يعني بلال عند أبي بكر^(٢) ﷺ حين أعتقه أبو بكر ﴿مِنْ نِقْمَةٍ تَجْزَى﴾ [الليل: ١٩]^(٣).

الوجه الرابع: يراد به جنس بمعنى الإنسان^(٤)، كما في قوله - تَعَالَى -: ﴿فَمَا مِنْكُمْ مِنْ أَحَدٍ عَنْهُ حَاجِزِينَ﴾ [الحاقة: ٤٧].

الوجه الخامس: بمعنى الواحد، ومنه ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]. ويأتي في السنة لأحد ثلاثة معاني:
الأول: اسم من أسماء الله.

الثاني: بمعنى الإشارة إلى التوحيد: كما في حديث الدعاء «أنه قال لسعد^(٥) وكان يشير في «دعائه بأصبعين، أحد أحد»^(٦) أي: أشار بأصبع واحد؛ لأنَّ الذي تدعو إليه واحد وهو الله.

(١) بلال بن رباح كنيته أبو عبدالله، مؤذن الرسول ﷺ، وخازن بيت ماله، شهد المشاهد كلها، توفي سنة (٢٠) بدمشق، انظر الوفيات (٤٤).

(٢) أبو بكر عبدالله بن عثمان بن أبي قحافة، اسمه في الجاهلية عبدالكعبة. أول الخلفاء الراشدين. لقب بالصدِّيق لتصدِّيقه خبر الإسراء، صاحب الرسول ﷺ في الهجرة من مكة إلى المدينة، وأحد المبشرين بالجنة، توفي سنة (٦٣)، انظر المعارف (٧٣).

(٣) الأشباه والنظائر في القرآن الكريم (٢٦٠، ٢٦١)، انظر أيضًا منتخب قرة العيون النواظر ص (٤٤).

(٤) تفسير التسهيل (١٦/١).

(٥) هو سعد بن أبي وقاص، مالك بن وهب القرشي المزهري أبو إسحاق، فاضح العراق ومدائن كسرى، شهد المشاهد كلها، أحد المبشرين بالجنة، ولد سنة (٢٣) ق.هـ، وتوفي بجمراء الأسد في قصره الذي بناه آخر حياته، ودفن بالمدينة سنة (٥٥) هـ، انظر الوفيات (٣١).

(٦) رواه النسائي في سننه (٣٨/٣) باب النهي عن الإشارة بأصبعين وبأي أصبع يشير، والترمذي في سننه (٢١٧/٥) رقم الحديث (٣٦٢٨) باب (١١٧) الدعوات، وأبو داود في سننه (٢٥٣/١)، باب الدعاء آخر كتاب الصلاة، ورواه أحمد في مسنده (٤٢٠/٢).
٥٢٠، والحاكم في المستدرک (٥٣٦/١)، وصححه ووافقه الذهبي في التلخيص، وإسناده حسن، انظر مشكاة المصابيح (٢٨٨/١).

الثالث: بمعنى اشتد الأمر كما في حديث ابن عباس، وسئل عن رجل تتابع عليه رمضان، فقال: إحدى سبع^(١): «يعني اشتد الأمر فيه ويريد به إحدى سني يوسف عليه السلام المجدية»^(٢).

ثانيًا: الواحد وورد في القرآن في غير موضع، كقوله - تَعَالَى -: ﴿وَالْهَكَرَ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ١٦٣]، وقوله: ﴿لَمَنِ الْمُلْكُ الْيَوْمَ لِلَّهِ الْوَاحِدِ الْقَهَّارِ﴾ [غافر: ١٦]، وقوله: ﴿أَجْعَلِ الْأَلِهَةَ إِلَهًا وَاحِدًا إِنَّ هَذَا لَشَيْءٌ عُجَابٌ﴾ [ص: ٥]، ويراد به في سائر معانيه المتفرد بنفسه، والواحدة المؤنث منه، ومنه قوله - تَعَالَى -: ﴿فَإِنَّمَا هِيَ زَجْرَةٌ وَاحِدَةٌ﴾ [النازعات: ١٣].

ثالثًا: وحده بمعنى منفرد، كما في قوله - تَعَالَى -: ﴿لِنَعْبُدَ اللَّهَ وَحْدَهُ﴾ [الأعراف: ٧٠] أي منفردًا. وجماع الأمر: أَنَّ هذه الألفاظ مرجعها الدلالة على معنى واحد وهو الانفراد، وعليه فما ورد في الكتاب والسنة، مما هو دال على معنى التوحيد، راجع إلى مدلول التوحيد اللغوي؛ فإن كان ما ورد في القرآن والسنة ألفاظ منقولة من اللغة، فيكون الشرع قد زاد عليها معاني مختصة مستلزمة لأحكام شرعية، وهذا قدر زائد على المدلول اللغوي وإن كانت من وضع الشرع، فيكون ما حصل من الموافقة بين اللغة والشرع إنما هو من قبيل اتفاق المواد لا اتحادها، فليس شيء منها مشتق من الآخر^(٣).

لكن لا يعني عدم استعمال كلمة التوحيد، في الدلالة على تفرد الإله الحق في القرآن والسنة المنع من استعمالها في هذا المعنى، ما دامت قد تمحضت له، بحيث لا تدل على معنى مشترك بين الحق والباطل، حتى تكون

(١) لم أجد من خرجه.

(٢) النهاية لابن الأثير (٢٧/١).

(٣) قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية (٤٠٧، ٤٠٨)، انظر الفتاوى (٢٣٦/١٩)، انظر الإيمان

لابن تيمية (٢٨٣).

من الألفاظ الجملة فيحصل المحذور من إطلاقها، وهو اختلاط الحق بالباطل. وما يدل على جواز هذا الاستعمال: ورود مشتقاتها في القرآن الكريم والسنة النبوية، مما يدل على أنَّ هذا اللفظ الذي هو مورد الاشتقاق لا يدل إلا على معنى حق؛ وعندئذ فلا يطل استعماله فيما لو استعمل عند بعض الناس في معنى باطل، لأنه عندئذ يكون ذلك خروجاً بهذا اللفظ عن مدلوله اللغوي، وإن زاد الشرع فيه ما يدل على اختصاصه بمعنى اصطلاحى شرعى، فإن التعبير به عن المعنى الباطل حينئذ يكون خارجاً عن مدلول اللفظ اللغوي والشرعي.

□ التوحيد في كلام السلف:

وقد استعمل السلف كلمة التوحيد في الدلالة على تفرد الإله الحق بما يجب أن ينفرد به، واستعمالهم له دليل على جواز هذا الاستعمال، ومخالفة غيرهم لهم يعتبر انحراف؛ لأنَّ مذهبهم هو الذي يمثل الحق في صفائه ونقائه، ومما يدل على استعمال السلف لكلمة توحيد تسمية كتبهم بذلك، كتسمية ابن خزيمة^(١) كتابه المشهور بكتاب التوحيد وإثبات الأسماء والصفات، وتسمية البخاري^(٢) كذلك جزءاً من المشهور بكتاب التوحيد، وبدأه بقوله: «باب ما جاء في دعاء النبي ﷺ منه إلى توحيد الله -

(١) أبو بكر محمد بن إسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر السلمي (مولاهم)، النيسابوري، الحافظ الفقيه الشافعي، ولد سنة (٢٢٣)، وتوفي (٣١١هـ). انظر طبقات الشافعية لابن هداية الله ص (٤٨)، طبقات الحفاظ للسيوطي ص (٣١٠) رقم الترجمة (٧١١)، طبقات الفقهاء ص (١٠٥، ١٠٦)، انظر الأعلام للزركلي (٢٩/٦)، البداية والنهاية (١٤٩/١١).

(٢) أبو عبدالله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفي البخاري، ولد سنة (١٩٤)، وتوفي سنة (٢٥٦). انظر الإكمال ذيل مشكاة المصابيح (٧٩٨/٣ - ٨٠١)، طبقات الحفاظ (٢٤٨ - ٢٤٩)، الأعلام (٣٤/٦)، الوفيات (١٨٠).

تبارك وتعالى»^(١)، والإمام مسلم^(٢) بدأ كتابه الصحيح بكتاب الإيمان، ومن أبوابه «باب الدليل على أن مات على التوحيد دخل الجنة»^(٣)، وفي هذا دليل على صحة استعمال كلمة التوحيد في الدلالة على تفرد الإله الحق بما يجب له.

□ كلمة توحيد عند ابن تيمية:

ابن تيمية لا يخرج في بيانه وإيضاحه لمعنى كلمة توحيد عن المدلول السلفي لهذه الكلمة، إلا أنه يلحظ أن هذه الكلمة لم تبق على دلالتها على الحق، بل دخلها الاشتراك والإجمال، وهذا من نتائج ذلك الخلاف العقدي، الذي جرى في أمة محمد ﷺ بعد المئة الثانية من الهجرة، والذي تعددت فيه الاصطلاحات، وانقلبت فيه موازين الاستعمال اللفظي، متأثرين في ذلك بالمنطق اليوناني، مما كدّر صفو الاصطلاحات الشرعية، حتى أنك لتظن أن اللفظ يدل على معناه الشرعي، ولكنك تفجأ بأن اللفظ استعمل في غير معناه المفهوم منه شرعاً، وهذا لا يحصل إلا في تعبيرات المتكلمين، ولذا فلا محذور في إطلاق كلمة توحيد في عرف السلف، وإنما المحذور في إطلاق هؤلاء المتأثرين بالمنطق والفلسفة، وعليه فهو يقرر أنه لا بد من بيان المراد بكلمة توحيد عند الإطلاق، حتى يُعرف الحق فيقر، ويعرف الباطل فيرد. قال - رحمه الله -: «ولفظ التوحيد، والتنزيه، والتشبيه، والتجسيم، ألفاظ قد دخلها الاشتراك، بسبب اختلاف

(١) صحيح البخاري (كتاب التوحيد رقم (٩٧) الباب الأول).

(٢) مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري، أبو الحسن النيسابوري الإمام الحافظ، ولد سنة (٢٠٤)، وتوفي سنة (٢٦١)، طبقات الحفاظ (٢٦٠ - ٢٦١)، الوفيات (١٨٥)،

الإكمال ذيل مشكاة المصابيح (٨٠١/٣)، الأعلام (٢٢١/٧).

(٣) انظر مقدمة كتاب التوحيد وإثبات الأسماء والصفات (٥٨/١).

اصطلاحات المتكلمين وغيرهم، وكل طائفة تعني بهذه الأسماء ما لا يعنيه غيرهم»^(١).

وهو يقرر أنَّ الاصطلاح المنضبط هو استعمال السلف لكلمة توحيد لموافقة لمداول الكتاب والسنة، فيقول: «فإن كنت تعني أنَّ مذهب السلف: هو التوحيد بالمعنى الذي جاء به الكتاب والسنة، فهذا حق»^(٢). ويوضح أنَّ التوحيد الذي تضمنه نصوص الكتاب والسنة ليس فيه شيء من هذه الاصطلاحات، فهو علم على الحق، متميز عن غيره من الباطل، فيقول: «وأما التوحيد الذي بعث الله به الرسل، وأنزل به الكتب، فليس هو متضمناً شيئاً من هذه الاصطلاحات»^(٣).

وبيّن: أنَّ التوحيد لا يُعبر عنه إلا بالألفاظ الشرعية التي لا محذور فيها؛ حتى يتميز الحق ويظهر، فيقول: «والأسماء التي يتعلق بها المدح والذم من الدين، لا تكون إلا من الأسماء التي أنزل الله بها سلطانها، ودلَّ عليها الكتاب والسنة أو الإجماع»^(٣).

وهذا الذي قرره ابن تيمية هو النهج القويم، الذي عن طريقه تضبط الألفاظ الشرعية، ودلالاتها على مراد الشارع، فإنَّ تعدد الاصطلاحات للفظ الواحد مما يوقع في الاشتباه، لا سيما إذا لم تقرر بما يبين عن المراد، ويدل عليه من قرائن لفظية أو معنوية، وإنَّ كان ذلك لا يعفي المستعمل من مسؤولية هذا الاستعمال، إذ بإمكانه أن يعبر عمّا أراد من الحق بما يخلص اللفظ له، ولا يوقع الاشتباه فيه، مما يبين عن خطورة هذا الأمر، وأنه يفتح المجال لأعداء الإسلام، فيغلّفون باطلهم بالألفاظ الشرعية، ومن ثم يتصيدون بها العامة من الناس، وهذا الذي وضحه ابن تيمية، يعتبر من

(١) نقض المنطق ص (١٢٣).

(٢) نقض المنطق ص (١٢٤).

(٣) نقض المنطق ص (١٢٠).

غرر العلم التي لا أعلم أحدًا قبله نَبَّهَ إليها، فهي محفوظة في موازين حسناته.

ولا يقال أن لغة العرب جاءت بالمترادف من الألفاظ، فإن ذلك لا بد وأن يقرن بما يدل على المرادف من القرائن المبينة لمقصود المتكلم، وهكذا الأمر فيما لو عورض ذلك بالجواز اللغوي، فإنه لا بد وأن يشتمل الكلام على قرائن تبين المراد وتعيبه، وإلا لكان ذلك من عي الكلام الذي ترفع عنه لغة الضاد، ومع ذلك فإن هذه الاستعمالات لا تخرج عن مدلول اللفظ اللغوي، بخلاف تلك الاصطلاحات الحادثة، فإنها تستعمل في الدلالة على الحق، مع دلالتها على الباطل أو العكس، هذا ما لا يكون في مجازات اللغة، ولا مترادف الألفاظ فيها.

ثم إن ابن تيمية لا ينسى في خضم ذلك أن يحدد المعاني الحقة لكلمة توحيد، وهو دلالتها على عبادة الله وحده لا شريك له، المتضمن لإفراجه بالربوبية، والأسماء والصفات،

فيقول: «فإن التوحيد الواجب أن نعبد الله وحده، لا نشرك به شيئاً، فلا نجعل له ندًا في ألوهيته، ولا شريكاً، ولا شفيعاً»^(١).

ثم هو يحتكم في كل ذلك إلى مدلول الكتاب والسنة لمشتقات كلمة التوحيد، مستنبطاً منها مدلولها، فيقول: «فهؤلاء لما أحدثوا أن مسمى الأحد والواحد لا يكون مشاراً إليه، قالوا: والرب قد سمي نفسه أحدًا، وواحدًا، فيجب أن لا يكون مشاراً إليه، ولغة الرسول التي خاطب بها الناس لم تكن موافقة لما ابتدعوه من اللغة»^(٢).

ولا يغفل المدلول اللغوي لمشتقات كلمة توحيد، مبيّنًا ما بين المعنى

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٣٤/١).

(٢) الجواب الصحيح (١٥٧/٣).

الشرعي واللغوي من الاتفاق، فيقول: «فإنَّ أهل اللغة يسمون بالواحد والوحيد والأخذ في النفي لما يشار إليه، ويميز الحس منه شيئاً من شيء، قال - تَعَالَى -: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١]، فسمى الإنسان وحيداً، وقال - تَعَالَى -: ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَاحِدَةً فَلَهَا النِّصْفُ﴾ [النساء: ١١]، فسمى المرأة واحدة، ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَاحِدَةٌ﴾ [القمر: ٥٠]، وقال ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلِمَ اللَّهِ﴾ [التوبة: ٦]، فسمى المستجير - وهو إنسان - أحداً، وكذلك قوله - تَعَالَى -: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُمُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الأخلاص: ٤]، نفى أن يكون كفواً له، فلو كان ما يشار إليه لا يسمى أحداً، لم يكن قد نزهه عن مماثلة المخلوقين، فإنَّ المشهود مِنَ المخلوقات كلها يشار إليها، فإنَّ لم يدخل في (أحد) لم يكن قد نَزَّه نفسه عن مماثلتها^(١).

والذي يعنينا من هذا النص، ذلك التسلسل في المنهج من تحديد كلمة توحيد ولوازمها، واستفادته من خلال استعمال مادتها في الكتاب والسنة، ثم الربط بين هذين الأصلين ولغة العرب، ومن ثم بيانه مدى مخالفة أرباب الاصطلاحات مِنَ المتكلمين للقرآن والسنة واللغة في تعبيراتهم عن مدلولات كلمة التوحيد، وما وافقها في المدلول العام مِنَ الألفاظ التي في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ. وبالنظر فيما تقدم، نرى أنَّ ابن تيمية لم يخرج في بيانه لمدلول كلمة توحيد عن استقراء موارد كلمة توحيد وهي: الكتاب والسنة واللغة وكلام السلف، ولم يخرج ما أفاده عن دلالتها على انفراد الإله الحق بكل ما يجب له.

ولكنَّ الجدة في طريقه في استقراء تلك المواد، والمقارنة بينها، ومن ثم تقريره لفكرة الأصالة، والسلفية في مفهوم كلمة التوحيد.

(١) الجواب الصحيح (١٥٦/٣ وما بعدها).

□ مسمى التوحيد عند ابن تيمية:

مدلول كلمة توحيد عند ابن تيمية هو: الدلالة على ما يجب لله من أنواع الكمالات اللائقة بجلال الله وعظمته، هذه الكمالات التي تتضمن: إثبات ربوبية الله على خلقه، وأنه رب كل شيء ومليكه وموجده بعد أن لم يكن، وألوهيته للعالمين، فلا رب سواه، ولا معبود يعبد بحق إلا إياه، متصفاً بصفاته، ومسمّياً بأسمائه الواردة في كتابه - سبحانه - وسنة رسوله ﷺ. يقول ابن تيمية: «فلا بد للعبد أن يثبت لله، ما يجب أثباته له، من صفات الكمال، وينفي عنه ما يجب نفيه مما يضاد هذه الحال، ولا بد له في أحكامه من أن يثبت خلقه وأمره، فيؤمن بخلقه المتضمن كمال قدرته، وعموم مشيئته ويثبت أمره، المتضمن بيان ما يحبه ويرضاه من القول والعمل، ويؤمن بشرعه وقدره، إيماناً خالياً من الزلل، وهذا يتضمن توحيده في عبادته وحده»^(١).

□ وقد اتخذ في بيان مسمى التوحيد طريقين:

الطريقة الأولى: وهو تعريفه بكل مسماه، كتعريفه الأنف الذكر، وهو من باب دلالة الكل على جميع أجزائه الداخلة في مدلوله، فهو في ذلك قائم مقام الأعلام في الدلالة على المسمى، حيث تعين مسماها بلا حاجة لقرائن من خارج اللفظ.

الطريقة الثانية: وهي استقراء كل جزئية بذاتها، ومعالجتها مستقلة عن غيرها من الجزئيات، وإيراد ما يدل عليها من النصوص، والرد على من خالف فيها، كمسألة الوساطة التي عالجتها في رسالة مستقلة باسم: «الوساطة بين الحق والخلق»، وقضية العبودية، والتي صنف فيها أيضاً رسالة مستقلة باسم «العبودية»، وقضية إثبات الصفات والتي أَلَفَ فيها

(١) التدمرية ص (٥٨/٦ : ٥٩) النفائس.

عدة رسائل، كرسالته «المراكشية».

□ مميزات طريقته في بيان مسمى التوحيد:

ولقد تميزت طريقة ابن تيمية في بيان مسمى التوحيد بالمميزات التالية:

● الميزة الأولى: الشمولية:

والتي تتمثل في الجمع والمنع، وذلك بشمول تعريفه للتوحيد لجميع مدلولات اللفظ، بحيث لم يبق شيء مما يدخل في مسمى التوحيد إلا وعمته عبارته، فهو شامل لتوحيد الله بأفعال العباد، وأفعال الرب، ومن ثم الصفات، كما شمل بيان علاقة الأمر والخلق والقدر بمفهوم التوحيد، الأمر الذي أغفله كثير ممن حاول أن يعرف التوحيد، بل شمل بيان الصلة بين مفردات تعريفه وارتباطها الوثيق في وحدة جامعة مدلول عليها بكلمة توحيد، حيث يقول: «وإنما التوحيد الذي أمر الله به العباد وهو توحيد الألوهية، المتضمن توحيد الربوبية، بأن يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئاً، فيكون الدين كله لله، ولا يخاف إلا الله، ولا يدعون إلا الله، ويكون الله أحب إلى العبد من كل شيء، فيحبون لله، ويغضون لله، ويعبدون الله، ويتوكلون عليه»^(١)، فهو يربط بين المفهوم الكلي لكلمة التوحيد، وبين أجزائها الكثيرة عن طريق المثال الجزئي، الذي يبلور المعنى الكلي، ويساعد على تصويره، ومن ثم إدراك أثر هذا التوحيد في تصرفات الأشخاص، وكيفية تعاملهم مع من خالفهم في المعتقد، فليست كلمة التوحيد عنده مفهوم نظري مجرد عن الواقع، ولكنه واقع ملموس له أثاره في تصرفات العبد، فهو مفهوم شامل للنظرية والواقع، ولهذا فإن مفهوم العبودية عنده يشمل الحياة كلها، حيث يقول «العبادة اسم جامع لكل ما يحبه الله

(١) منهاج السنة النبوية (٦٢/٢).

ويرضاه، مِنْ الأقوال والأعمال، الباطنة والظاهرة^(١).
ولا معنى يدخل في مسمى التوحيد أولى مِنَ العبادَة، قال - رحمه الله -:
وذلك أَنَّ العبادَة لله هي الغاية المحبوبة له، والمرضية له، التي خلق الخلق
لها، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾
[الذاريات: ٥٦]، وبها أرسل جميع الرسل، كما قال نوح لقومه: ﴿اعْبُدُوا اللَّهَ
مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٥٩]، وكذلك قال هود، وصالح، وشعيب،
وغيرهم لقومهم، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنْ
اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النمل: ٢٦]^(٢).

● الميزة الثانية: التكامل

لابن تيمية في كلمة توحيد نظريات:
الأولى: نظرة كلية: وهي دلالة كلمة توحيد على ما يدخل في معناها
بالمطابقة، وهذه النظرة مستلزمة لوجود هذا المدلول بكامله، عند الموحد
من أهل التوحيد.

الثانية: نظرة جزئية: وهي دلالة كلمة توحيد على كل فرد من أفرادها،
مستقلًا موضوعًا عما سواه من أجزائها الداخلة في معنى كلمة التوحيد،
وهي من دلالة الشيء على جزئه، والمسماة بدلالة التضمن، وهي مستلزمة
لتحقيق هذا المعنى الجزئي عند الموحد من أهل التوحيد بكامله، لاحظًا في
ذلك علاقته بسائر أجزاء كلمة توحيد، ولذا تراه - رحمه الله - تارة يعالج
دلالة كلمة التوحيد من حيث جملة، وأخرى يعالج كلمة توحيد من
حيث دلالتها على أفرادها، وأولى الأفراد دخولًا في معناها، فإما دلالة
الإجمالية فهي واضحة من تعريفه للتوحيد بما يشمل توحيد الله في

(١) العبودية (٣٨).

(٢) العبودية ص (٣٩).

أسمائه وصفاته، ومن ثم خلقه وقدره، وعلاقة ذلك بأمره ونهيه، وتضمنه لعبادة الله الإله الحق، وهو عندما يعرف كلمة التوحيد بما يشمل هذا المدلول، فهو يلحظ أنَّ العبد مأمورًا بتحقيق ذلك كله في نفسه، إلا أنه لا بد له من فهم كل من أجزاء التوحيد مستقلاً من جهة المعنى، حتى لا يقع الخطأ في التعبير عن كل ما حد منها، والذي قد يترتب عليه الخطأ في المدلول ومن ثم الخطأ في المعتقد.

هذا وقد أبان ابن تيمية عن هاتين النظريتين بقوله: «وليس المراد بالتوحيد مجرد توحيد الربوبية، وهو اعتقاد أنَّ الله وحده خلق العالم، كما يظن ذلك من يظنه من أهل الكلام والتصوف، ويظن هؤلاء أنهم إذا أثبتوا ذلك بالدليل، فقد أثبتوا غاية التوحيد، ويظن هؤلاء أنهم إذا شهدوا هذا، وفنوا فيه، فقد فنوا في غاية التوحيد^(١)، بل التوحيد الذي لا بد منه لا يكون إلا بتوحيد الإرادة والقصد، وهو توحيد العبادة، وهو تحقيق شهادة أنَّ لا إله إلا الله، وأن يقصد الله بالعبادة، ويريده بذلك دون ما سواه»^(٢)، وقال في موضع آخر:

«فلا ريب أنه من التوحيد الواجب: الإقرار بأنَّ خالق العالم واحد، لكنه بعض الواجب، وليس هو الواجب الذي به يخرج الإنسان من الإشراك إلى التوحيد»^(٣).

فمن مجموع هذه النصوص يتبين لنا: أنَّ نظرة ابن تيمية للتوحيد مبنية على التكامل بين أجزائه المدلول به عليها، فلا يكون الإنسان موحدًا كامل التوحيد إلا بتحقيق كل المعنى، كما أنه لا يكون كذلك إلا إذا عرف

(١) درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٥).

(٢) الفتاوى الكبرى (١٥-٢٥).

(٣) درء تعارض العقل والنقل (٩/٣٧٨).

مدلول كل جزء وعمل به، ولم يغفل العلاقة بين هذه الأجزاء، التي هي تمثل علاقة الكل بالجزء، والجزء بالجزء، وعناصر هذا التكامل هي: أولاً: دلالة كلمة توحيد على كل أجزائها.

ثانياً: دلالة كلمة توحيد على كل جزء منها منفرداً.

ثالثاً: أنَّ كلمة توحيد لا تتحقق في العبد إلا بتصور التوحيد تصوراً جزئياً و كلياً.

رابعاً: أنَّ أجزاء التوحيد تكمل بعضها بعضاً، في الدلالة على حقيقة واحدة وهي: كلمة التوحيد من جهة المعنى النظري، ومن جهة التطبيق الواقعي، فالنظرية عنده مرتبطة بالواقع العملي، فلا توحيد إلا بعلم وإدراك وتصور للحقائق التوحيدية على وجه التمام، ولا فائدة للعلم ما لم يكن مرتبطاً بواقع يعبر عنه، ويدل عليه، وهذا ما أوضحه ابن تيمية بقوله عن التوحيد المطلوب: وهو يتضمن التوحيد في العلم والقول، والتوحيد في الإرادة والعمل^(١)، وتعبيره بالتضمن يدل على أنَّ كلاً مِنَ الأمرين أجزاء للتوحيد، كل منها يكمل الآخر في الدلالة على معنى كلمة توحيد.

● الميزة الثالثة: الواقعية المستلزمة للكمال الممكن:

لم يكن مفهوم كلمة توحيد مفهوم نظري محض، لا حقيقة له في الوجود بالنسبة لابن تيمية، ولكنه مفهوم له قوة في توجيه الإرادات نحو بناء الواقع، وذلك مفهوم من تلك الجولات التي خاضها ابن تيمية مع الفكر الجاهلي الضال، مقارناً عقيدة التوحيد بما يترتب على العقيدة الوثنية من تصرفات وآثار تبين عن سخف هذا العقل الجاهلي، ومدى تناقضه. يقول ابن تيمية - رحمه الله -: «وقد زين الشيطان لكثير من الناس سوء عملهم، واستزلهم عن إخلاص الدين لربهم، إلى أنواع من الشرك

(١) منهاج السنة النبوية (٦٢/٢).

فيقصدون بالسفر والزيارة رضى غير الله، والرغبة إلى غيره، ويشدون الرحال: إما إلى قبر نبي، أو صاحب أو صالح، أو من يظنون أنه نبي أو صالح، داعين له، راغبين إليه، ومنهم من يظن أن المقصود من الحج هو هذا، فلا يستشعر إلا قصد الخلق، ومنهم من يرى أن ذلك أنفع له من حج البيت، ومن شيوخهم: من يقصد حج البيت، فإذا وصل إلى المدينة رجع مكتفياً بزيارة القبر، وظن أن هذا أبلغ، وأكثرهم يسأل الميت المقبور كما يسأل الحي الذي لا يموت، وقد يندرون أولادهم للمقبور، ويسبون له السوائب من البقر والغنم كما كان المشركون يسيبون السوائب لطواغيتهم، وما أكثر من يعتقد من هؤلاء أن صلاته عند القبر المضاف إلى بعض المعظمين - مع أنه كذب في نفس الأمر - أعظم من صلاته في المساجد الخالية من القبور، والخالصة لله، فيزدحمون للصلاة في مواضع الاشتراك المبتدعة^(١).

فأظهر بذلك العديد من مفاصد العقل الجاهلي:

- ١- كاعتقاد فضيلة هذه الأعمال.
- ٢- هجر الأماكن الفاضلة.
- ٣- تعطيلها عما شرعه الله فيها.
- ٤- مشابهتهم للمشركين في كثير من شئونهم، إن لم يكن فيها كلها.
- ٥- تعظيم البدعة الشريكية، وإظهارها على أنها من الدين.
- ٦- افتراء الكذب على الله، بشرعته ما لم يأذن به الله، وغيرها كثير، ويقول - رحمه الله - منبهاً على توحيد أهل التوحيد والإخلاص: «وذلك أن توحيد الرسل والمؤمنين هو: عبادة الله وحده، فمن عبد الله وحده لم يشرك به شيئاً، فقد وحده، ومن عبد من دونه شيئاً من الأشياء

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ص (٤٥٧، ٤٥٨).

فهو مشرك به، ليس بموحد مخلص له الدين»^(١).

ويقول: «والله - سبحانه - له حقوق لا يشركه فيها غيره، وللرسل حقوق لا يشركه فيها غيرهم، وللمؤمنين على المؤمنين حقوق مشتركة، ففي الصحيحين^(٢) عن معاذ بن جبل^(٣) رضي الله عنه قال: «كنت رديف النبي ﷺ فقال لي يا معاذ؟ أتدري ما حق الله على العباد؟ قلت: الله ورسوله أعلم، قال: حقه عليهم أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئاً. يا معاذ أتدري ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك؟، قلت: الله ورسوله أعلم؛ قال: حقهم عليه أن لا يعذبهم».

فإن الله مستحق أن يعبد لا يشرك به شيء؛ هو أصل التوحيد الذي بعث به الرسل، وأنزلت به الكتب، ويدخل في ذلك: أن لا نخاف إلا إياه، ولا نتقي إلا آياه، كما قال - تعالى -: ﴿وَمَنْ يُطِيعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَخْشَ اللَّهََ وَيَتَّقْهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْفَائِزُونَ﴾ [النور: ٥٢].

فجعل الطاعة لله وللرسول، وجعل الخشية والتقوى لله وحده، وقال - تعالى -: ﴿وَلَوْ أَنَّهُمْ رَضُوا مَا آتَاهُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ سَيُؤْتِينَا اللَّهُ مِنْ فَضْلِهِ وَرَسُولُهُ إِنَّا إِلَى اللَّهِ رَاغِبُونَ﴾ [التوبة: ٥٩] فجعل الإيتاء لله وللرسوله، وجعل التحسب بالله وحده، ولم يأمر الله

(١) بيان تليس الجهمية (٤٧٨/١).

(٢) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣٧٣/١١) رقم الحديث (٦٥٠٠)، كتاب (٨١) باب (٣٧) (٣٤٧/١٣) رقم الحديث (٧٣٧٣)، كتاب (٩٧) باب (١)، مسلم بشرح النووي (٢٢٩/١ - ٢٣٣) عقائد التوحيد، حق العباد على الله.

(٣) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس الخزرجي، صحابي جليل شهد بدرًا، وهو أحد السبعين الذين شهدوا البيعة الثانية، بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن قاضيًا ومعلمًا. مات بناحية الأردن سنة (١٩) أو (١٨) وهو ابن أربع وثلاثين سنة. انظر طبقات الفقهاء للشيرازي (٤٥، ٤٦)، المعارف (١١١)، الإكمال في أسماء الرجال (٧٤٨) رقم الترجمة (٨٠٣).

قط مخلوقاً أن يسأل مخلوقاً، وإن كان قد أباح ذلك في بعض المواضع، لكنه لم يأمر به، بل الأفضل للعبد: أن لا يسأل قط إلا الله، فالله هو الذي يتوكل عليه، ويستعان به، ويستغاث به، ويخاف، ويرجى، ويعبد، وتنبى القلوب إليه، لا حول ولا قوة إلا به، ولا منجى منه إلا إليه، والقرآن كله يحقق هذا الأصل^(١).

هذا وابن تيمية يرى أن هذه الواقعية في منهجه في مفهوم التوحيد يشترط فيها قدرة المكلف العلمية والعملية، فما لم يدخل تحت قدرته، فهو غير مكلف به؛ ولذا فهو يقسم الإيمان إلى قسمين:

الأول: ما يدخل تحت قدرة المكلف العلمية والعملية، فهذا يجب عليهم، ويلزمهم العلم والعمل به، ويكون فرض عين على كل مكلف. الثاني: ما يختلف فيه قدرة المكلفين، فهو يجب على كل أحد بحسب ما يضيفه، ويستطيعه، فما استطاعه وجب عليه، لدخول له في تبليغ ما جاء به الرسول، ويسمى هذا الإيمان بالإيمان التفصيلي.

الثالث: ما لا يتصور أن لا يقدر عليه المكلف، وهو: الإيمان بما جاء به الرسول من حيث الجملة، وأنه حق وصدق يجب اتباعه، فهو فرض على جميع المكلفين لا يسع أحد منهم إلا الإيمان به، ويسميه بالإيمان الإجمالي.

يقول - رحمه الله -: «يجب على الخلق الإقرار بما جاء به النبي ﷺ مما جاء به القرآن العزيز والسنة المعلومة، وجب على الخلق الإقرار به جملة وتفصيلاً عند العلم بالتفصيل، فلا يكون الرجل مؤمناً حتى يقر بما جاء به النبي ﷺ: وهو تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله، وأن محمداً رسول الله، فمن شهد أنه رسول الله، شهد أنه صادق فيما يخبر به عن الله - تعالى -،

(١) اقتضاء الصراط المستقيم ص (٤٤٦ - ٤٤٨).

فإنَّ حقيقة الشهادة بالرسالة، إذ الكاذب ليس برسول فيما يكذبه»^(١).
 فبين بذلك حقيقة الإيمان المجمل، وأنه الإقرار بالشهادتين ولوازمهما،
 وقال - رحمه الله -: «إنَّ ما جاء به الرسول ﷺ يفهم بناء على دلالة اللغة،
 فمن لم يعلم مراده آمن به إيمانًا مجملًا»^(٢)، فحق ما فصله الشارع ويَتَنَّ
 معناه: الإيمان به على تفصيله، وهذا المفصل تختلف قدره المكلفين في
 العلم بتفاصيل جزئياته، وحق ما لم يبينه مفصلاً: أن يؤمن به مجملًا كما
 أجمله بقوله - رحمه الله -: «فلا يجب على كل مسلم أن يعرف كل خبر
 وكل أمر في الكتاب والسنة، ويعرف معناه ويعلمه، فإنَّ هذا لا يقدر عليه
 أحد، فالوجوب مما يتنوع الناس فيه، ثم قدرهم في أداء الواجب متفاوتة،
 ثم نفس المعرفة تختلف بالإجمال والتفصيل، والقوة والضعف، ودوام
 الحضور، ومع الغفلة، فليست المفصلة، المستحضرة الثابتة، التي يثبت الله
 صاحبها بالقول الثابت في الحياة الدنيا والآخرة، كالجملية التي عُقِلَ عنها،
 وإذا حصل له ما يريه فيها، ذكرها في قلبه، ثم رغب إلى الله في كشف
 الريب، ثم أحوال القلوب وأعمالها مثل: محبة الله ورسوله، وخشية الله
 والتوكل عليه، والصبر على حكمه، والشكر له، والإنابة إليه، وإخلاص
 العمل له، مما يتفاضل الناس فيها تفاضلاً لا يعرف قدره إلا الله ﷻ»^(٣).
 فأوضح أنَّ للواقع العملي أثر في تصور المفهوم زيادة ونقصاً، ومن ثم
 على عزم القلب وجزمه.

فتحصل من هذا: أنَّ ابن تيمية يقوم: أولاً بوضع القاعدة والضابط
 العام، وهو ما اطلعنا عليه المفهوم النظري، ثم يتتبع جزئياته في الواقع
 البشري، وينقدها من خلاله، موضحاً أثر ذلك المفهوم، من الناحيتين:

(١) القاعدة المراكشية ص (٢٤، ٢٥).

(٢) شرح حديث النزول ص (٧٩).

(٣) الإيمان لابن تيمية ص (٣٩٠، ٣٩١).

الإيجابية والسلبية في النفس الإنسانية، وهو في ذلك لم يخرج عما دَلَّ عليه القرآن الكريم عندما يضع الأصول العقدية، ثم يتبعها تاريخًا، مبينًا ما ترتب عليها، مِنْ آثار في حياة هذه الأمم من جهة الانحراف عن خط التوحيد، ومن جهة ما ترتب على ذلك مِنْ العقوبات القدريّة، ما هو بين في سورة الحاقة، وسورة النازعات، عندما يحكي فيهما حال المكذبين للرسول، وما كان جزاؤهم، وفي سورة [الإخلاص ٢]، وسورة [الكافرين ٩]، وآية الكرسي [البقرة: ٢٥٥]، حيث أصل القواعد العقدية، والضوابط العامة للتوحيد، فجمع في ذلك بين استقراء المفردات، وتطبيق القواعد والضوابط العامة عليها، أو استنباط أحكام الوقائع عن طريق تحقيق مناط الحكم فيها، أو قياس بعضها على بعض، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَمَا هِيَ مِنَ الظَّالِمِينَ بِبَعِيدٍ﴾ [هود: ٨٣]، وقال ﴿فَاعْتَبِرُوا يَا أُولِيَ الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٥٩]، وذلك عن طريق اعتبار الشبيه بشيئه، والنظير بمثله، ويحكم على كل منهما بما حُكِمَ على الآخر، وهذه سنة كونية، ومنهج ابن تيمية في ذلك لا يخرج عن اعتبار الحكم الشرعي وما يلزمه مِنَ الأحكام القدريّة المترتبة عليه.

● الميزة الرابعة: وضوح الأسلوب وبساطة اللفظ:

وبالنظر في الأسلوب والألفاظ التي يَتَنَبَّه بها شيخ الإسلام ابن تيمية مفهوم التوحيد، يتبين لنا: أنه خال من كل تعقيد لفظي ومعنوي، فليس فيه من وحشي اللفظ ما يكدر معناه، ولا في عبارته من تنافر الكلمات والحروف ما يجعل كلماته صعبة على اللسان، ولا مخالفة أقيسة العربية وقواعدها، فهي كلمات سهلة في النطق، فهي مستقيمة من حيث ألفاظها، بَيِّنَةٌ من حيث معناها، فليس في معانيه ما يكدر المعنى، أو يجعله صعبًا غير ميسور، فلا اشتراك بين معناه وغيره بحيث يكون مجملًا لا

يعرف معناه، ولا اشتباه بينه وبين غيره، فيقع الخطأ في فهم ذلك المعنى، وإنما يحصل التعقيد بإحدى ثلاث:

الأولى: الاشتراك المانع من التعيين.

الثاني: الاشتباه الداعي للاختلاط.

الثالث: مخالفة الوضع العربي بالتقديم والتأخير، الداعي لإغلاق المعنى، وكل هذه الأمور منتفية عن مفهوم التوحيد عند ابن تيمية، فيثبت ضده وهو وضوح اللفظ وبيان الأسلوب.

هذا إذا كان الكلام عربي جار على وضع اللغة، وأما إذا كان اصطلاحاً فلا بد من خلو هذا الاصطلاح من الأمور التالية:

أولاً: أن يكون مما أبان الشرع معناه وعينه، أو على أقل تقدير لم يدل الشرع على فساده، فإن كان هذا الاصطلاح يحمل معنًا باطلاً، وإن كان مما ادّعي نقله عن اللغة إلى معنى آخر، فلا بد وأن يكون هذا المعنى شرعي، أو دل الشرع على عدم فساده، إذ لا يعبر عن المعنى إلا بلفظ شرعي، ولذا كان تعريف ابن تيمية بعيداً عن كل أسلوب منطقي، فهو يحارب الأساليب المنطقية بما فيها تراكيبها القياسية أو حدودها، لما في هذه الأساليب من تعقيد معنوي من جهة، ولما فيها من فساد في المعاني من جهة أخرى، وقد أَلَفَ - رحمه الله - في ذلك كتابه «الرد على المنطقيين»، و«نقض المنطق»، لأن المنطق ما كان منه واضحاً فهو فطري لا يحتاج به إلى تعليم، وتكفي الفطرة في الدلالة عليه، وإن كان ليس كذلك فليس الناس بحاجة له، وقد جاء الشرع فحد الحدود، وبين الضوابط والقيود، فالعقل به محاط.

ثانياً: خلو هذا التعريف من كل لفظ مبتدع، فهو موافق للشرع من كل وجه، إذ استعمال الألفاظ البدعية من أسباب خفاء الحق واشتباهاه

الباطل، ومن ثم وقوع النزاع فيه، وقد قرر - رحمه الله - أن من أعظم أسباب الخلاف في فهم القرآن: البدع الباطلة، التي دعت أهلها لأن يحرفوا كلام الله، وفسروا سنة رسوله بغير ما أراد، وتأولوه على غير تأويله^(١).

□ معنى التوحيد في الكتاب والسنة:

نزلت آيات الله تبين للمسلمين عقيدتهم، وتفصل لهم الأحكام المتعلقة بها، وقام الرسول المصطفى ﷺ بشرحها، وتفصيل ما أجمل، وأيضاً ما أبهم فيها، ولقد سارت نصوص الشريعة في بيان ذلك على النحو التالي: أولاً: تأصيل العقائد وضبطها:

وذلك عن طريق البيان العام لأصولها وضوابطها، وتقرير خصائصها العظمى، وأحكامها الكبرى، كما هو بين فيما جاء في القرآن الكريم من نصوص محكمة: كقوله - تعالى -: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النمل: ٢٥]، فأبانت الآية عن قانون عام وهو أن عبادة الله، واجتناب الطاغوت - وهو كل ما عبد من دون الله - هو دين الرسل كلهم، وهذا ما يسمى بالإسلام العام.

- وقوله - تعالى -: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

فأوضحت: أن الغاية من خلق الخلق هو العبادة لله وحده.

- قوله ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢].

فأبطلت الآية دعوى المشركين بتعدد الآلهة، وبينت فساد ذلك.

- قوله - تعالى -: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١].

فأثبتت الآية صفات الكمال والجمال كلها، بلفظها الدال على

استغراق جميع المحامد.

(١) انظر مقدمة أصول التفسير ص (٩١).

- وقوله ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١] الآيات، أبانت عن وحدانية الله، ونزهته - سبحانه - عن الصاحبة والولد، والند والنظير.
- وقوله ﴿قُلْ يَتَّخِذُ الْكَافِرُونَ﴾ [الكافرون: ٦٠] الآيات، قررت البراءة من الشرك وأهله.

- وقوله ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ [الزمر: ٦٢] أثبت أن جميع المخلوقات خالقها هو الله - سبحانه وتعالى -.

إلى غير ذلك من الآيات الدالة على مثل هذه الأصول العامة لعقيدة التوحيد، وقد مضت السنة في نفس الطريق: فأرست قواعد التوحيد، وبيّنت أصوله، ومن ذلك:

- قوله ﷺ في وصية لعلي^(١): «فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة ألا إله إلا الله»^(٢) في رواية «أن يوحّدوا الله. . .»^(٣).

- قوله ﷺ: «من لقي الله لا يشرك به شيئاً دخل الجنة، ومن لقيه يشرك به شيئاً دخل النار» رواه مسلم^(٤).

(١) هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب، رابع الخلفاء الراشدين، وأحد المبشرين بالجنة، أبو الحسن والحسين سبطي رسول الله ﷺ، وزوج ابنته فاطمة، ومن علماء الصحابة، قتله عبدالرحمن بن ملجم في ليلة الجمعة لسبع عشرة ليلة قضت من رمضان سنة أربعين، وكان خلافته خمس سنين إلا ثلاثة أشهر. انظر المعارف ص (٨٨، ٩١)، الوفيات (٢٨).

(٢) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣٤٧/١٣)، رقم الحديث (٧٣٧١، ٧٣٧٤) كتاب (٩٧)، باب (١)، مسلم بشرح النووي (١/١٩٥، ٢٠٠) كتاب الإيمان، باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام.

(٣) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣٤٧/١٣) رقم الحديث (٧٣٧٢) كتاب (٩٧) باب (١)، مسلم بشرح النووي (١/١٩٥، ٢٠٠)، كتاب الإيمان باب الدعاء إلى الشهادتين وشرائع الإسلام.

(٤) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٢٢٧/١) رقم الحديث (١٢٩) كتاب (٣) باب (٤٩)، مسلم بشرح النووي (٩٣/٢) كتاب الإيمان، باب الدليل على أن من مات لا يشرك بالله شيئاً دخل الجنة.

- قال في الشرح: «قال القرطبي^(١): أي من لم يتخذ معه شريكاً في الألوهية، ولا في الخلق، ولا في العبادة»^(٢)، فقرر التوحيد وبيّن ضده.
- قوله ﷺ: «من مات وهو يدعو لله ندّاً دخل النار» رواه البخاري^(٣).
قال في شرح التوحيد: من مات وهو يدعو لله ندّاً: «أي يجعل لله ندّاً فيما يختص به - تعالى - ويستحقه من الربوبية، والألوهية دخل النار لأنه مشرك»^(٤)، فبين ما يترتب على ترك التوحيد.

- قوله ﷺ: «لا تجعلوا بيوتكم قبوراً، ولا تجعلوا قبري عيداً، وصلوا علي؛ فإنّ صلاتكم تبلغني حيثما كنتم» رواه أبو داود بإسناد حسن ورواته ثقات^(٥). فنهى عن ما يؤدي إلى الشرك الذي هو ضد التوحيد، حمايةً للتوحيد من أن يتطرّقه ما يفسده.

ثانياً: التعرض للعقائد الكبرى، والتي جرى فيها الخلاف بين الرسل وأممهم، وبيان وجه الحق فيها، وإيضاح موقف أهل التوحيد منها وذلك كقضية الألوهية، والشفاعة، والوساطة بين الله والخلق، والبعث والنشور، ومن أمثلة ذلك في القرآن ما يلي:

ففي الألوهية:

- قوله - تعالى -: ﴿وَاللَّهُ كُزُّ إِلَهٍ وَاحِدٌ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الرَّحْمَنُ

(١) هو محمد بن أحمد بن فرح الأنصاري الخزرجي المالكي، إمام متبحر في العلم، له تصانيف مفيدة تدل على إمامته، وكثرة اطلاعه، ووفور فضله، مات بمنية بين خطيب من الصعيد الأدنى سنة (٦٧١). انظر طبقات المفسرين للسيوطي (٩٢) ترجمة رقم (٨٨).

(٢) انظر تيسير العزيز الحميد ص (١٢١).

(٣) رواه البخاري، انظر فتح الباري (١٧٦/٨) رقم الحديث (٤٤٩٧) كتاب (٦٥) باب (٢٢).

(٤) تيسير العزيز الحميد ص (١٢٠).

(٥) رواه أبو داود في سننه (٣١٩/١) كتاب المناسك، باب زيارة القبور، وأحمد في مسنده

(٢، ٣٦٧) (٤/١١٤، ١١٦)، وابن ماجه في سننه (٤٣٨/١) رقم الحديث (١٣٧٧)،

باب (١٧٦) باب ما جاء في التطوع في البيت.

الرَّحِيمُ ﴿١٦٦﴾ [البقرة: ١٦٥].

- قوله - تعالى -: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَالِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿١٨﴾﴾ [آل عمران: ١٨].
- قوله - تعالى -: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿٢﴾﴾ [آل عمران: ٢].
وفي الشفاعة:

- قوله - تعالى -: ﴿وَيَعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ وَيَقُولُونَ هَؤُلَاءِ شَفَعُونَا عِنْدَ اللَّهِ قُلْ أَتُشْرِكُونَ بِاللَّهِ بِمَا لَا يَعْلَمُ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ سُبْحَنَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴿١٨﴾﴾ [يونس: ١٨].

- قوله - تعالى -: ﴿يَوْمَئِذٍ لَا تَنْفَعُ الشَّفَعَةُ إِلَّا مَن أِذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ [طه: ١٠٩].

- قوله - تعالى -: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حَمِيمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].
وفي الوساطة:

- قوله - تعالى -: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣].
- وقوله - تعالى -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥].

- وقوله - تعالى -: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَى رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ﴾ [الإسراء: ٥٧].

وفي البعث والنشور:

- قوله - تعالى -: ﴿رَعِمَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَن لَّنْ يُبْعَثُوا قُلْ بَلَى وَرَبِّي لُيَبْعَثُنَّ ثُمَّ لِنُنَبِّئَنَّهُنَّ بِمَا عَمِلْتُمْ وَذَٰلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [التغابن: ٧].
- وقوله - تعالى -: ﴿وَقَالُوا أَءِذَا ضَلَلْنَا فِي الْأَرْضِ أَإِنَّا لَفِي خَلْقٍ جَدِيدٍ بَلْ هُمْ بِلِقَاءِ رَبِّهِمْ كَافِرُونَ﴾ [السجدة: ١٠].

- وقوله تعالى :- ﴿وَكَاْنُوا يَقُولُوْنَ اَيَّدَا مِتْنَا وَكُنَّا تُرَابًا وَعِظْمًا اَءَاْنَا لَمَبْعُوْنُوْنَ﴾ (٤٧) أَوْ ءَابَاؤُنَا الْاَوَّلُوْنَ (٤٨) قُلْ اِنَّ الْاَوَّلِيْنَ وَالْاٰخِرِيْنَ (٤٩) لَمَجْبُوْعُوْنَ اِلَىٰ مِيْقَتٍ يَّوْمٍ مَّعْلُوْمٍ﴾ [الواقعة: ٤٧ - ٥٠]
ومن السنة النبوية الأحاديث التالية:

- حديث: «من حلف بغير الله فقد كفر أو أشرك» رواه الترمذي وحسنه، وصححه الحاكم^(١).

- حديث: «لا تقولوا ما شاء الله وشاء فلان، لكن قولوا ما شاء الله ثم شاء فلان» رواه أبو داود بسند صحيح^(٢).

- حديث: «إن رجلاً قال للنبي ﷺ ما شاء الله وشئت، فقال: أ جعلتني لله ندا؟، ما شاء الله وحده»^(٣).

- حديث: «قال الله: أنا أغنى الشركاء عن الشرك، من عمل عملاً أشرك فيه معي غيري تركته وشركه»^(٤) رواه مسلم.

فإن هذه النصوص دلت على النهي عن الشرك وروافده المؤدية إليه، وأوضحت ما يترتب على ذلك.

(١) رواه أحمد في مسنده (٨٧/٢، ١٢٥)، والحاكم في مستدركه، وصححه ووافقه الذهبي (٥٢/١، ١٨) (٢٩٧/٤) عن ابن عمر، ورواه الترمذي في سننه (٤٥/٣، ٤٦) أبواب

النذور باب (٨) عن ابن عمر، وقال: هذا حديث حسن.

(٢) رواه أحمد في المسند (٣٨٤/٥، ٣٩٤)، وأبو داود في سننه (٣١١/٢) كتاب الأدب، باب لا يقال: خبث نفسي عن حذيفة، وسكت عنه، وفي تيسير العزيز الحميد (٥٩٥) سنده صحيح.

(٣) رواه أحمد في المسند (٢١٤/١، ٢٨٢، ٣٤٧) من طريق الأجلح بن عبدالله، وابن ماجه في سننه (٦٨٤/١) رقم الحديث (٢١١٧)، وفي إسناده الأجلح بن عبدالله مختلف في تعديله، وفي تيسير العزيز الحميد - رواه النسائي في كتاب اليوم والليلة -، انظر تيسير العزيز الحميد (٦٠١).

(٤) رواه مسلم، انظر مسلم بشرح النووي (١١٥/١٨) كتاب الزهد، باب الرياء، وابن ماجه في سننه بسند صحيح (٥/٢ - ١٤) رقم الحديث (٤٢٠٢) باب (٢١) باب الرياء والسمعة.

ثالثاً: التعرض لكثير من جزئيات التوحيد، ومعالجتها بيان الحق، وإنكار الباطل، كالكلام عن عبادة الجن في قوله - تَعَالَى - ﴿وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾ [الجن: ٦]، والشرك في التسمية، كقوله - تَعَالَى - ﴿فَلَمَّا ءَاتَتْهُمَا صَالِحًا جَعَلَا لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا ءَاتَاهُمَا﴾ [الأعراف: ١٩٠]، والخوف الشركي كما قال - تَعَالَى - ﴿إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ فَلَا تَخَافُوهُمْ وَخَافُوا إِن كُنتُمْ مُّؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥].

والحجة الشريكية، كقوله - تَعَالَى - ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَتَّخِذُ مِن دُونِ اللَّهِ أَندَادًا يُحِبُّونَهُمْ كَحُبِّ اللَّهِ وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، وتجد ذلك كثيراً.

رابعاً: نقد ما عليه المشركون من عقائد وأفكار: كنقده - سبحانه - لمن يعبد الأوثان والأصنام كما في قوله - تَعَالَى - ﴿يَتَّخِذُهَا النَّاسُ صُورَ مَثَلٍ فَاستَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِي تَدْعُونَ مِن دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِن يَسْلُبْنَاهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنْقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣].

وقوله - تَعَالَى - ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُم مِّن دُونِي فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٥٦].

وقال ﴿وَمَن أَضَلُّ مِمَّن يَدْعُوا مِن دُونِ اللَّهِ مَن لَا يَسْتَجِيبُ لَهُ إِلَى يَوْمِ الْقِيَمَةِ وَهُمْ عَن دُعَائِهِمْ غَفِلُونَ﴾ (٥) وَإِذَا حُشِرَ النَّاسُ كَانُوا لَهُمْ أَعْدَاءً وَكَانُوا بِعِبَادَتِهِمْ كَافِرِينَ﴾ [الأحقاف: ٥، ٦]، وقوله - تَعَالَى - ﴿أَفَرَأَيْتُمُ اللَّاتَ وَالْعُزَّىٰ﴾ (١٨) وَمَنُوءَ الثَّالِثَةَ الْأُخْرَىٰ﴾ (٢٠) أَلَكُمُ الذَّكَرُ وَلَهُ الْأُنثَىٰ﴾ (٢١) تِلْكَ إِذًا قِسْمَةٌ ضِيزَىٰ﴾ (٢٢) إِنَّ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيَّتُوهَا أَنْتُمْ وَءَابَاؤُكُمْ مَا أَنزَلَ اللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَانٍ إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَىٰ﴾ [النجم: ١٩-٢٣]، وفي حديث علي رضي الله عنه: «لعن الله من ذبح لغير

الله»^(١) رواه مسلم، وحديث أبي واقد الليثي^(٢) قال: خرجنا مع رسول الله إلى حنين، ونحن حديثي عهد بكفر، وللمشركين سدرة يعكفون عندها، وينوطون بها أسلحتهم، يقال لها: ذات أنواط، فقلنا: يا رسول الله اجعل لنا ذات أنواط كما لهم؛ فقال رسول الله ﷺ «الله أكبر إنها السنن، قلتم والذي نفسي بيده كما قالت بنو إسرائيل لموسى: اجعل لنا إلهاً كما لهم آلهة؛ قال: إنكم قوم تجهلون، لتركبن سنن من كان قبلكم» رواه الترمذي وصححه^(٣).

وبنظرة تأمل فيما سبق عرضه يتبين لنا: أنَّ التوحيد في كتاب الله وسنة رسوله لا يخرج في مدلوله عن ثلاثة أمور:

الأمر الأول: توحيد الله بأفعاله.

الأمر الثاني: توحيد الله بعبادته.

الأمر الثالث: توحيد الله بإثبات أسمائه وصفاته على وجه الاختصاص به، ولم تخرج أغراض التوحيد في القرآن والسنة عن تقرير وحدانية الله - سبحانه -، وانفراده بالخلق والإيجاد، والإحياء، والإماتة، والنفع والضرر، ونحوها من الأفعال التي جاءت النصوص بإضافتها لرب العالمين، كما قررت إنفراده بالعبودية على خلقه، فلا معبود بحق سواه، ولا إله لهم إلا

(١) رواه مسلم بشرح النووي (١٤١/١٣) كتاب الأضاحي، باب تحريم الذبح لغير الله ولعن فاعله.

(٢) صحابي مختلف في اسمه، من بني ليث بن بكر، أسلم قديماً، كان معه لواء بني ليث وضمرة وسعد بن بكر يوم الفتح. يعد في أهل المدينة، جاور بمكة سنة، وتوفي فيها ودفن بمقبرة المهاجرين سنة ثمان وستين وله خمس وسبعون سنة، انظر الإصابة (٨٨/١٢) رقم الترجمة (١٢٠١) الاستيعاب هامش الإصابة (١٨٠) حرف الواو، رقم الترجمة (٤٢١٤) نفس جزء الإصابة، انظر الوفيات (٧٨).

(٣) رواه الترمذي في سننه، وقال: حسن صحيح (٣٢١/٣)، (٣٢٢) رقم الحديث (٢٢٧١)، أبواب الفتن باب (١٦) باب ترك سنن من كان قبلكم.

إياه، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾ [البينة: ٥]، وأوضح أنه - سبحانه - متصف بصفاته العليا، وأسمائه الحسنى اللائقة بجلاله وعظمته، فلا ند له في كل ما تقدم: لا في الفعل، ولا في العبادة، ولا في الاسم والصفة، كما قال - تَعَالَى -: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾ [مريم: ٦٥]، وقوله: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]. وقد ربط القرآن الكريم بين أجزاء هذه الوجدانية، فلا يغني أحدها عن الآخر من جهة، ويعتبر كل منها مكمل للمعنى الآخر من جهة أخرى، قال - تَعَالَى -: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ۝ (١) اللَّهُ الصَّمَدُ ۝ (٢) لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ ۝ (٣) وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١-٤]، فهي متلازمة من جهة المعنى، ومتكاملة، فقرر - سبحانه - وحدانيته، ونفى عنه كل ما يضادها، الأمر الذي قرره الرسول ﷺ بقوله لمن قال: ما شاء الله ومحمد: «أجعلني لله ندا، قل ما شاء الله وحده»^(١)، وفي رواية: «قل ما شاء الله ثم شاء محمد»^(٢).

ودليلنا في كل ما ذكرنا هو استقراء آيات الكتاب العزيز، وأحاديث الرسول الكريم، وتتبع النصوص في كل منهما، مع سبر دالاتها على هذه المعاني.

* * *

(١) تقدم تخرجه في ص (٤٧).

(٢) تقدم تخرجه في ص (٤٧).

ما ظراً على معنى التوحيد

هذا وقد جرى الصحابة والتابعون في فهمهم للتوحيد على ما جرت عليه نصوص الكتاب والسنة، وعبروا عنه بما عبرا عنه، لا يميلون عن ذلك، لأن هذه المفاهيم واضحة عندهم، إما برجعهم إلى لغة التخاطب العربية، أو إلى لغة الشارع، فلم يكونوا بحاجة إلى المصطلحات، لا سيما والمفاهيم الشرعية لم تختلط بغيرها من مفاهيم الأمم، فكان التوحيد واضح الحدود، بين المعنى، ومنه نعلم أن ما عرف من معنى التوحيد هو التوحيد بمفهومه المصدري، لا التوحيد الذي هو عِلْمٌ على العِلْمِ الموسوم بعلم التوحيد، وبهذا يُعْلَمُ أن هذا العصر سَلِمَ من كل المؤثرات، فبقي التوحيد على صفائه ونقاؤه.

وفي أواخر عصر التابعين، أي في أواخر المئة الثانية^(١)، قويت حركة الترجمة والتأليف في العلوم المختلفة، فترجمت علوم الهند، واليونان، والرومان، وبعض علوم الأوائل من الفلسفة والمنطق، مما أثر على الحياة الإسلامية، وعندئذ بدأ المصطلح الإسلامي يأخذ شكلاً آخر، شكلاً متأثراً بتلك العلوم والفنون الدخيلة على حياة المسلمين.

ومن هنا بدأ ظهور ما يُسمى بالفِرْقِ الإسلامية، فكان ذلك بداية ظهور البدعة العقدية، وفرقة الأمة الحمديدية، فقام علماء السلف بمحاربتها، والرد على أهلها بالقلم واللسان، وأول مقالة ظهرت: مقالة الشيعة والخوارج، ثم بدعة القدر، ثم بدعة الجهمية، وهكذا تتالت المقالات في الظهور، وتكدرت الحياة الإسلامية، وفقدت صفاءها ونقاؤها الذي كان في زمن

(١) الحموية النفائس ص (٩٩).

الرسول ﷺ وأصحابه وأتباعهم، وإنما عظم أمر هذه المقالات في حدود المئة الثالثة^(١)، حيث وجدت البدع من ينصرها ويؤيدها من الخلفاء، ومن ذلك الحين أخذت هذه المقالات مكانها في حياة الأمة الإسلامية، وانتسب إليها عدد من العلماء والمفسرين، فصاروا يمثلونها، ويدافعون عنها، ويفتخرون بالانتساب لها، معرضين عما كان عليه السلف، غير راغبين فيه، وقد أطلق على هؤلاء أهل الكلام، وإليك بيان مدلول التوحيد عند أهم هذه الفرق الكلامية:

● مسمى التوحيد عند أهل الكلام

اختلف المتكلمون في بيان حقيقة توحيدهم، بناء على اختلاف فرقهم التي ينتسبون إليها.

● مسمى التوحيد عند الجهمية

فالجهمية المنتسبون للجهم بن صفوان الترمذي^(٢) توحيدهم يشتمل على الأسلوب المتضمن لإثبات الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وهم بذلك يرون إلهاً لا صفة له، ولا اسم له البتة؛ «فيصفونه بالصفات السلبية، على وجه التفصيل»^(٣)، كقول الجهم: «إنه ليس بشيء، ولا حي، ولا عالم، ولا مريد»^(٤).

وقد ألزم ابن تيمية الجهمية بثلاث لوازم:
الأول منها: أن قولهم هذا يلزم منه أن لا يكون لله حقيقة، ووجوداً

(١) الحموية النفائس ص (٩٩).

(٢) كنيته أبو محرز، كان مولى لبني راسب من الأزد، أخذ كلامه عن الجعد بن درهم. تاريخ الفرق الإسلامية ص (١٥-١٦).

(٣) التدمرية من مجموعة النفائس ص (٩).

(٤) انظر الفرق بين الفرق ص (١٩٩)، وانظر التبصير في الدين ص (١٠٨).

خارج الأذهان، لأنَّ الوجود المطلق عن الصفات، لا وجود له إلا في ذهن الذهن.

الثاني: أنهم هربوا من تشبيهه بالموجودات كما يدعون، لكنهم وقعوا فيما هو أعظم من ذلك: وهو التشبيه والتمثيل بالمتنعات، والمعدومات، والجمادات.

الثالث: أنَّ مذهبهم هذا يلزم منه إنكار الذات؛ إذ لا يوجد في الخارج إلا ما هو متصف بالصفات، فإذا نفيت الصفات - وهي لازم وجود الذات - امتنعت الذات؛ إذ اللازم والملزوم لا يتصور وجود أحدهما دون الآخر^(١).

ولا يقال إنَّ ما ألزم به ابن تيمية الجهمية لا يقرون به؛ إذ لوازم الأقوال وإن كانت غير داخلية فيها، فهي دالة على بطلانها وإن لم تلتزم؛ إذ لازم الحق حق، ولازم الباطل باطل، وهذا الحال في لوازم الأقوال^(٢)، ثم إنَّ غلاة الجهمية قالوا بنفي النقيضين، «فيقولون لا موجود، ولا معدوم، ولا حي، ولا ميت، ولا عالم، ولا جاهل»، وفعلهم هذا عند ابن تيمية راجع لقولهم السابق، فإنهم فروا من تمثيله بالموجودات إلى تمثيله بالمعدومات؛ فكانوا بذلك قد شبهوه بما يمتنع وجوده، ولا شك أنَّ من أشبه الموجودات أفضل ممن أشبه المعدومات، والامتناعات^(٣).

(١) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية ص (٣٧٧)، توضيح المقاصد (٣٩٥/٢)، جلاء العينين ص (٤٠٨).

(٢) انظر التدمرية من مجموعة النفائس ص (٩).

(٣) توضيح المقاصد تصحيح القواعد (٣٩٥/٢)، انظر جلاء العينين ص (٤٠٨)، انظر مجموعة تفسير ابن تيمية ص (٣٧٧)، انظر توضيح الكافية الشافية ص (١١٣)، شرح النونية (٦٢٣/٢).

● مسمى التوحيد عند المعتزلة

وسموا بذلك لاعتزالهم حلقة الحسن البصري^(١) في أوائل المئة الثانية للهجرة، وتوحيدهم يتضمن: نفي جميع الصفات الإلهية^(٢) وإثبات الأسماء، ودعوى أنها لا تفيد أي معنى يتصف به الباري - سبحانه -، وأنها لا تدل على أكثر من الذات دون قدر زائد على ذلك، كما يصفونه بالسلوب والعدم المحض الذي لا كمال فيه، كقولهم: «ليس بجسم، ولا شبح، ولا جثة، ولا صورة،....»^(٣)، «وأنه ليس له علم، ولا قدرة، ولا حياة، ولا سمع، ولا بصر، ولا بقاء، والاسم عندهم التسمية، ولم يكن في الأول مسمى»^(٤) قال في التبصير في الدين: «وهذا يوجب أن لا يكون لمعبودهم اسم، ولا صفة»^(٥)؛ فدار توحيدهم على إثبات الذات فقط دون غيرها من الأسماء والصفات؛ فرجع قولهم إلى قول الجهمية، وجعلوا القدم أحص أوصاف الرب - جل جلاله -^(٦)، ونفوا عنه التشبيه من كل وجه: «جهة ومكاناً، وصورة وجسمًا، وتحيزًا وانتقالًا، وتغيرًا وتأثيرًا، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها، وسموا هذا النمط توحيدًا»^(٧)،

(١) الحسن بن أبي الحسن البصري، مولى أم سلمة، أحد أئمة الهدى والسنة، ولد سنة (٢١) لستين بقيتا من خلافة عمر، وتوفي سنة (١١٠)، انظر خلاصة الخزرجي ص (٧٧)، انظر تاريخ الفرق الإسلامية ص (٣٥).

(٢) انظر اعتقاد فرق المسلمين والمشركين ص (٣٨)، الفرق بين الفرق ص (٩٣)، انظر التبصير في الدين ص (٦٣)، انظر الملل والنحل ص ()، أصول الدين ص (٩٠)، انظر النبوات ص (٦٣)، بيان تلبيس الجهمية (٤٨٢/١).

(٣) مقالات الإسلاميين (٢١٦/١).

(٤)، (٥) التبصير في الدين ص (٦٣).

(٦) انظر الملل والنحل (٤٤/١).

(٧) الملل والنحل (٤٥/١).

واتفقوا على: «أَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - ليس خالقًا لأفعال العباد»^(١)، و«أَنَّ الْعَبْدَ قادر، خالق لأفعاله خيرها وشرها»^(٢).

وهذا نوع مِنَ الشَّرْكَ فِي أَعْمَالِ اللَّهِ، قَالَ فِي التَّبْصِيرِ فِي الدِّينِ: «وَأَنَّهُ - سُبْحَانَهُ - قَطَّ لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ مَّا تَفْعَلُهُ الْحَيَوَانَاتُ كُلُّهَا، فَفَعَلَ الذِّبَابُ وَالْبَقَّةُ وَالْجُرَادُ أَعْمَالًا هِيَ خَالِقَةٌ لَهَا، وَلَيْسَ الْبَارِي - سُبْحَانَهُ - قَادِرًا عَلَيْهَا، فَأَثْبَتُوا خَالِقِينَ لَا يَحْصُونَ وَلَا يَحْصُرُونَ»^(٣). قَالَ فِي الْفَرْقِ بَيْنَ الْفَرْقِ: «وَلَأَجْلَ ذَلِكَ سَمَاهُمُ الْمُسْلِمُونَ قَدْرِيَّةً»^(٤).

مَّا تَقْدِمُ يَعْلَمُ أَنَّ تَوْحِيدَ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ اشْتَمَلَ عَلَى الْأُمُورِ الثَّلَاثَةِ: أَوَّلًا: الْقَوْلُ بِأَنَّ الْقَدَمَ أَخْصَ أَوصَافِ الرَّبِّ - جَلَّ وَعَلَا - مَّا هُوَ مَعْلُومٌ بِالضَّرُورَةِ، وَأَنَّ الرَّسُولَ عِنْدَمَا أَرْسَلَ لَمْ يَدْعِ النَّاسَ إِلَى وَصْفِهِ بِالْقَدَمِ، بَلْ بِاللَّوْهِيَّةِ كَمَا قَالَ - تَعَالَى -: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ [البقرة: ٢٥٥، آل عمران: ٢]؛ وَأَنَّ مَّا يَعْلَمُهُ الْمُسْلِمُونَ مِنْ دِينِهِمْ بِحُكْمِ الضَّرُورَةِ: أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَصِفْ نَفْسَهُ بِالْقَدَمِ، الْبَتَّةَ، مَعَ أَنَّ الْقَدَمَ لَا يَسْتَلْزِمُ أَنْ يَكُونَ أَوَّلًا لَا شَيْءَ قَبْلَهُ، وَأَنَّ الْقَدَمَ لَا يَثْبِتُ إِلَّا بِمَجْرَدِ التَّقْدِمِ فَقَطَّ، كَمَا قَالَ - تَعَالَى -: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيرِ﴾ [يس: ٣٩]، فَهُوَ قَدِيمٌ بِمَعْنَى عَتِيقٍ، وَضَدُهُ الْحَدِيثُ^(٥).

ثَانِيًا: نَفَى صِفَاتِ الْبَارِي وَرَدَّ بِأَنَّهُ لَا يَتَصَوَّرُ وَجُودَ ذَاتٍ عَارِيَةٍ عَنِ الصِّفَاتِ، ثُمَّ إِنَّكُمْ أَثَبْتُمُ الْأَسْمَاءَ وَهِيَ مِنْ جِنْسِ الصِّفَاتِ، فَمَا جَازَ عَلَيْهَا جَازَ عَلَى الْأَسْمَاءِ، فَإِنَّ النُّصُوصَ أَثَبَّتِ الْكُلَّ وَإِنَّ تَخْصِيصَكُمْ الصِّفَاتِ

(١) اعتقاد فرق المسلمين والمشرَكين ص (٣٨).

(٢) الملل والنحل (٤٥/١)، انظر التبصير في الدين ص (٦٤).

(٣) التبصير في الدين ص (٦٤).

(٤) الفرق بين الفرق ص (٩٤).

(٥) شرح العقيدة الطحاوية (٥١، ٥٢).

بالنفي دون الأسماء تحكم يلزم منه التفريق بين المتفقات، ثم إذا كان إثباتكم للذات إثباتاً لا محذور فيه، وإثباتكم للأسماء كذلك، فليكن الأمر كذلك في الصفات، وإن قلتم أنَّ العقل لا يقتضي إثبات الصفات، قلنا لكم: عدم إثبات العقل لها لا ينفي ثبوتها بدليل آخر: كالدليل السمعي، بل إنَّ العقل يقضي بإثبات الصفات؛ لأنه لا يقتضي بالتفريق بين المتشابهات، بل يقتضي التسوية بينها في الحكم، والأمر في الصفات والأسماء كذلك^(١)، ثم إنَّ العقل يدل عليها، فالإحسان يدل على الرحمة، والتخصيص يدل على الإرادة، والغايات المحمودة تدل على الحكمة وهكذا، ثم هب أنَّ العقل لا يثبتها، فإنَّ عدم الدليل المعين لا يستلزم عدم المدلول المعين، فإنَّ العقل إنَّ لم يثبتها، فإنه لا ينفيها، فكما يلزم المثبت الدليل، فيلزم النافي الدليل على ما نفاه^(٢).

ثالثاً: أن لازم قولهم «أنه لم يسم ولم يوصف في الأزل، نفي الأسماء، كنفي الصفات فيرد عليهم بما رد على الجهمية النافين للكل».

رابعاً: وأما قولهم بخلق العباد لأفعالهم، فيرده قوله - تَعَالَى - ﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٩٦]، وقوله - تَعَالَى - ﴿أَلَا لَهُ الْخَلْقُ وَالْأَمْرُ تَبَارَكَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [الأعراف: ٥٤]، وقوله - تَعَالَى - ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٣٠].

خامساً: اشتماله على الألفاظ المجملة التي تحمل الحق والباطل، وهذا الاستعمال بدعي؛ حيث لم يرد في الكتاب والسنة التعبير عن الحقائق العقدية بمثل هذه المصطلحات^(٣).

سادساً: اشتمال توحيدهم على السلوب والنفي، الذي لا مدح ولا

(١)، (٢) انظر التدمرية من مجموعة النفائس ص (١٦، ١٧).

(٣) مجموع الفتاوى (٢٩٨/٥، ٢٩٩)، منهاج السنة (٢٣٢/١، ٢٣٣).

كمال فيه البتة؛ إذ لا يكون إلا بما فيه مدح وحمد وثناء، وهذا شأن صفات الكمال؛ فهي تشتمل على المدح بالأمور الوجودية، لا المدح بالنفي والعدم المحض الذي لا مدح فيه أصلاً^(١).

● مسمى التوحيد عند الأشاعرة «الأشعرية»

الأشاعرة أو الأشعرية نسبة لأبي الحسن الأشعري^(٢) وهي عقيدته المتوسطة، وقد مر في معتقده بعدة أطوار هي:

الطور الأول: وكان أبو الحسن فيه على عقيدة المعتزلة، وقد أمضى فيها أربعين سنة من عمره، وقد أخذها عن شيخه أبي علي الجبائي^(٣) زوج أمه، الذي تربى في حجره^(٤).

الطور الثاني: وهو دور الاستقلال المذهبي، حيث وضع عقيدته التي إرتضاها لنفسه بعد رجوعه عن عقيدة المعتزلة.

الطور الثالث: وهو دور اعتناقه لعقيدة السلف الصالح وهي آخرها، وهذا الدور هو دور الاستقرار العقدي؛ حيث التزم بها حتى وافاه الأجل وهو عليها، ويدل على ذلك ما قرره هو بنفسه في كتابه مقالات

(١) انظر طرق الوصول إلى العلم المأمول ص (٧)، جواب أهل العلم والإيمان ص (١٤٢)، والتدمرية (٢٤) عن مجموعة النفائس.

(٢) علي بن إسماعيل بن أبي بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبدالله بن موسى بن هلال بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري، ولد سنة (٢٧٠)، وقيل (٢٦٠)، وتوفي سنة (٣٢٤)، وقيل (٣٢٠)، وقيل (٣٣٠) ونيف، انظر ص (١٤٦، ١٤٧) تبين كذب المفتري، وجلاء العينين ص (٢١٣)، انظر الأعلام (٢٦٣/٤).

(٣) أبو علي محمد بن عبد الوهاب بن سلام بن خالد عمران بن أبان، مولى عثمان بن عفان، شيخ المعتزلة في زمانه، ولد سنة (٢٣٥)، وتوفي سنة (٣٠٣). انظر تاريخ الفرق الإسلامية (٢٢٧)، الأعلام (٢٥٦/٦).

(٤) انظر مجموع الفتاوى (٧٢/٤) (٥٢/٦)، مجموعة الرسائل الكبرى (٧٥/١) الفرقان بين الحق والباطل.

الإسلاميين، بعد أن عرض مذهب أهل الحديث، حيث قال: «وبكل ما ذكر من قولهم نقول وإليه نذهب»^(١).

وقال في الإبانة: «قولنا الذي نقول به، وديانتنا التي ندين بها، التمسك بكتاب ربنا ﷺ، وسنة نبينا ﷺ، وما روي عن الصحابة والتابعين، وأئمة الحديث، ونحن بذلك معتمدون، وبما كان يقول به أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل نَصَّرَ الله وجهه، ورفع درجته، وأجزل مثوبته، قائلون، ولمن خالف قوله مجانبون، لأنه الإمام الفاضل، والرئيس الكامل، الذي أبان الله به الحق»^(٢).

هذا وقد انقسم أصحاب الأشعري بعده إلى طائفتين: الأولى منهما أصحاب الأشعري الذين كانوا يمثلونه بعد رجوعه عن الاعتزال، ومن أشهرهم الباقلاني^(٣)، وهؤلاء كانوا يثبتون ما دلت عليه الأخبار الصحيحة من الكتاب والسنة، ومما يدل على ذلك قول الباقلاني في كتابه الإنصاف: «فنص على إثبات أسمائه وصفات ذاته، وأخبره أنه ذو الوجه الباقي، بعد تقضي الماضيات كما قال ﷺ: ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾ [القصر: ٨٨]، وقال ﷺ: ﴿وَبَقِيَ وَجْهُ رَبِّكَ ذُو الْجَلَالِ وَالْإِكْرَامِ﴾ [الرحمن: ٢٧]، واليدين اللتين نطق بإثباتهما له القرآن في قوله: ﴿بَلْ يَدَاهُ مَبْسُوطَتَانِ﴾ [المائدة: ٦٤]، وقوله: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِيَدَيَّ﴾ [ص: ٧٥]، وأنهما ليستا بجارحتين ولا ذوي صورة وهيئة، والعينين اللتين أفصح بإثباتهما من صفات القرآن، وتواترت بذلك أخبار الرسول ﷺ، فقال ﷺ: ﴿وَلِصْنَعِ عَلَى عَيْنَيَّ﴾ [طه: ٣٩]، و﴿تَجَرَّى بِأَعْيُنِنَا﴾ [القمر: ١٤]،

(١) مقالات الإسلاميين (١/٣٢٥).

(٢) الإبانة في أصول الديانة ص (٨).

(٣) محمد أبو بكر الطيب بن محمد القاضي المعروف بالباقلاني، انتهت إليه رئاسة المالكية، توفي سنة (٤٠٣هـ). انظر الديباج المذهب (٢٦٧: ٢٦٨).

وَأَنَّ عَيْنَهُ لَيْسَتْ بِحَاسَةٍ مِنَ الْحَوَاسِ، وَلَا تُشَبِّهُ الْجَوَارِحَ وَالْأَجْنَاسَ، وَأَنَّهُ - سُبْحَانَهُ - لَمْ يَزَلْ مَرِيدًا شَائِئًا، وَمُحِبًّا وَمُبْغِضًا، وَرَاضِيًا وَسَاخِطًا، وَمُوَالِيًا مُعَادِيًا، وَرَحِيمًا وَرَحْمَانًا^(١).

والثانية متأخري الأشاعرة الذين ألبسوا العقيدة الأشعرية الاعتزال، فنفيًا الصفات الخبرية وتأولوها، «وأول من اشتهر عنه نفيها أبو المعالي الجويني، وإذا أطلقت الأشعرية قصد بها هذه العقيدة المتأخرة، وعليه فَإِنَّ الأشعرية تثبت صفة الوجدانية لله - تَعَالَى -، وهي عندهم مِنَ الصفات السلبية»، وهي شاملة عندهم للوجدانية في الذات، والوجدانية في الصفات، والوجدانية في الأفعال، وهي بهذا الشمول معناها نفي كمومًا خمسة: الأول: الكم المتصل في الذات، وهو تركيبها من إجراء.

الثاني: الكم المنفصل في الذات، وهو تعددها، بحيث يكون هناك إله ثان فأكثر، وهذان الكمان منفيان بوحدة الذات.

الثالث: الكم المتصل في الصفات، وهو التعدد في صفاته - تَعَالَى -، فهي من جنس واحد كقدرتين فأكثر.

الرابع: الكم المنفصل في الصفات، وهو أَنْ يكون لغير الله صفة تشبه صفته - تَعَالَى -: كَأَنْ يكون لزيد قدرة يوجد بها، ويعدم بها، كقدرته - تَعَالَى -، وهذان الكمان منفيان بوجدانية الصفات.

الخامس: الكم المنفصل في الأفعال، وهو أَنْ يكون لغير الله فعل مِنْ الأفعال على وجه الإيجاد، وإنما ينسب الفعل له على وجه الكسب والاختيار، وهذا الكم منفي بوجدانية الأفعال^(٢).

(١) الإنصاف ص (٢٣، ٢٤).

(٢) تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص (٧١، ٧٢) بتصرف، انظر الفتاوى الكبرى

(٢٣١/٥، ٢٣٢)، انظر كبرى اليقينيات الكونية ص (١١١).

في الإرشاد: «الباري - سبحانه وتعالى - واحد، والواحد في إصطلاح الأصوليين:

الشيء الذي لا ينقسم، ولو قيل: الواحد الشيء، لوقع الاكتفاء بذلك، والرب - سبحانه وتعالى - موجود، فرد، مقدس عن قبول التبعض والانقسام، وقد يراد بتسميته واحدًا أنه لا قبل له ولا نظير»^(١).

وقد تضمن توحيدهم إثبات سبع صفات، وأطلقوا عليها صفات المعاني، أي «الصفات التي هي معاني، والإضافة بيانية، أو على تقدير من، والمعاني جمع معنى، وهو لغة: ما قابل الذات فيشمل النفسية والسلبية»^(٢)، وإصطلاحًا: كل صفة قائمة بموصوف، موجبة له حكمًا، ككونه قادرًا، فإنه لازم القدرة»^(٣)، وأثبتوا أحكامها، وأطلقوا عليها الصفات المعنوية، وهي على إصطلاحهم: «الأحكام التي تترتب على ثبوت صفات المعاني، فهي كونه - جل جلاله - قديرًا، مريدًا، عليمًا، سميعًا، بصيرًا، متكلمًا، حيًا»^(٤)، وصفات المعاني هي: «القدرة، والإرادة، والعلم، والبصر، والسمع، والكلام، والحياة، وهما متلازمان»^{(٥)(٦)}.

وإذا تأملت ما مضى من بيان مذهب الأشعرية في التوحيد كما تصوره كتبهم، تعلم أنه قد اشتمل على عدة أمور:

- (١) الإرشاد ص (٥٢) للجويني، انظر شرح العقيدة الطحاوية للغنيمي ص (٣٩).
- (٢) الصفات السلبية هي عندهم: «التي تدل على سلب ما لا يليق به - سبحانه وتعالى -». انظر تحفة المريد على جواهر التوحيد ص (٦٥)، انظر نحوه كبرى اليقينيات الكونية ص (١١١).
- (٣) تحفة المريد ص (٧٦).
- (٤) انظر: أم البراهين من مجمع المتون ص (٤)، انظر رسالة الباجوري في علم التوحيد ص (٤٠) من مجموع المتون، كبرى اليقينيات الكونية ص (١٣٠).
- (٥) التبصير في الدين ص (١٦٣، ١٦٤)، وأم البراهين من مجموع المتون ص (٤٠).
- (٦) أي صفات المعاني والصفات المعنوية.

الأول: اشتماله على الألفاظ البدعية، (المجملات التي لم تخلص للدلالة على الحق).

الثاني: تضمينه نفي صفات الأفعال التي يسمونها حوادث، بمعنى: أنها ليست قديمة ويجعلونها عين المخلوقات^(١).

الثالث: كونهم قدرية مجبرة في باب أفعال العباد، ففي تحفة المريد: «وبالجملة فليس للبعد تأثير ما، فهو مجبور باطنًا، مختارًا ظاهرًا»^(٢).

الرابع: أنَّ معنى التوحيد عندهم هو السلوب، ولا معنى وجودي عندهم للوحدانية.

الخامس: أنهم لم يتعرضوا فيه إلى توحيد الله في عبادته، بل لم يشمل إلا التوحيد في الأفعال على ما فيه، والتوحيد في الصفات على ما فيه، وعليه فلا يكون تعريفهم له جامع ولا مانع من جهة، هذا علاوة على ما فيه من مخالفة دلالة الكتاب والسنة، فإنهما لم يفرقا بين صفة الذات، ولا صفة الفعل من جهة الإيمان والتصديق، فمن فرق بينهما بنفي أحدهما وإثبات الآخر، فقد فرق بين متماثلين، والشرع لا يفرق بين مجتمعات، ولا يجمع بين متفرقات، وهذا المعنى قد ألزمهم إياه شيخ الإسلام ابن تيمية بقوله: «لا فرق بين ما نفيت وبين ما أثبتته، بل القول في أحدهما كالقول في الآخر، فإن قلت: أنَّ إرادته مثل إرادة المخلوقين، فكذلك محبته، ورضاه، وغضبه، وهذا هو التمثيل، وإن قلت: له إرادة تليق به، كما أنَّ للمخلوق إرادة تليق به، قيل لك: وكذلك له محبة تليق به، وللمخلوق محبة تليق به، وله رضا وغضب يليق به، وللمخلوق رضا وغضب يليق به، وإن قلت: أنَّ الغضب غليان دم القلب لطلب الانتقام،

(١) انظر توضيح المقاصد وتصحيح القواعد (٢/٢٤٢)، انظر شرح العقيدة الطحاوية للغنيمي ص (٥٣).

(٢) تحفة المريد على جوهرة التوحيد ص (١٢٨)، انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٢/١٢٩).

فيقال لك: والإرادة ميل النفس إلى جلب منفعة ودفع مضرة، فإن قلت: هذه إرادة المخلوق، قيل لك: وهذا غضب المخلوق، وكذلك يلزم القول في كلامه، وسمعه، وبصره، وعلمه، وقدرته، وإن نفى عنه الغضب، والحب، والرضا، ونحو ذلك مما هو من خصائص المخلوقين، فهو منتف عن السمع، والبصر، والكلام، وجميع الصفات»^(١).

وقال في موضع آخر: «فإن من أثبت شيئاً ونفى شيئاً بالعقل، ألزم إذا فيما نفاه من الصفات التي جاء بها الكتاب والسنة نظير ما يلزمه فيما أثبته، ولو طول بالفرق بين المحذور في هذا وهذا، لم يجد بينهما فرقاً»^(٢).

كما أن مفهوم وحدانية الله لا يدل على شيء من الكمال اللائق برب العالمين؛ إذ لا معنى لهم عندهم إلا العدم المحض، والنفي الخالص، وقد علم أن السلب لا يكون كمالاً إلا إذا تضمن الدلالة على الكمال الوجودي، وأن المدح لا يكون بالأمر السلبية إذا ما خلصت للنفي، الأمر الذي ينعكس على مذهبهم بالبطلان؛ حيث أرادوا مدح معبودهم بما ليس بمدح بل هو ذم، مخالفون بذلك مدلولات اللغة والشرع ومعقولات بني آدم.

● فأما اللغة^(٣):

فلا يستعمل السلوب المحض إلا في الذم، من ذلك قول الشاعر:
قبيله لا يغدر بذمه ولا يظلمون الناس حبة خردل
فالشاهد فيه «لا يعدون بذمة ولا يظلمون الناس»، ومما يدل على أنه أراد ذمهم بهذا النفي تصغيرهم بقوله «قبيلة».

(١) التدمرية من مجموع النفائس (١٥)، انظر حديث النزول (٢٣).

(٢) التدمرية من مجموع النفائس (٢٠)، انظر حديث النزول (٢٣).

(٣) انظر شرح الطحاوية لأبي العز ص (١٠٨)، انظر جواب أهل العلم والإيمان (١٤٣)، انظر

التدمرية عن النفائس (٢٤ : ٢٥).

ومما ورد أيضًا على هذا المعنى قول الشاعر:
ولكنَّ قومي وإن كانوا ذوي عدد ليسوا من الشر في شيء وإن هانا
والشاهد فيه «ليسوا من الشر في شيء وإن هانا».
ووجه الاستشهاد به:
أولاً: أنَّ القصيدة سبقت مساق الذم لهم.
ثانياً: تقيده ببعض القيود الدالة على الذم كقوله «ذوي عدد»، فإنَّ كثرة
العدد دليل القوة، ووصفه الشر بقوله «وإن هانا»، فإنَّ الشر الهين والسهل
إزالته سهلة هينة، وهم مع كثرة عددهم لا يستطيعون ردَّ الشر الهين، فما
بالك بالعظيم؟!.

● وأما الشرع^(١):

فإنه لم يرد استعمال النفي المحض في حق رب العالمين، لا في الكتاب
ولا في السنة، وإنما ورد النفي المتضمن لإثبات ضده من الكمال، كما في
قوله - تَعَالَى -: ﴿لَا تَأْخُذُ سِنَةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]؛ لبيان كمال
حياته، وقوله: ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُعْجِزَهُ مِنْ شَيْءٍ﴾ [فاطر: ٤٤]؛ لبيان
كمال قدرته، وقوله: ﴿وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ٤]؛
لبيان تفرد بالوحدانية، ولأنَّ الله حمد نفسه، ولا يحمد إلا على صفة
وجودية، كما قال - تَعَالَى -: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة:
١].

● وأما العقل^(٢):

فإنه لو قيل لسلطان أو معظم أمره قُصِدَ مدحه: أنك لست بزبال، ولا

(١) انظر الأصفهانية (٨٦)، انظر جواب أهل العلم والإيمان (١٤٠)، انظر التدمرية عن
مجموع النفائس (٢٤).

(٢) انظر شرح الطحاوية لأبي العز (١٠٩)، انظر التدمرية من مجموع النفائس (٢٤، ٢٥).

إسكافي، ولا حجام، ولا حائك، ونحو ذلك؛ لاعتبر ذلك من سوء الأدب، وسقط العبارة، ولاستحق قائله العقوبة بدل المثوبة، مع أنه صادق في كل ما قال، هذا مع أن النفي المحض لا يختص بالموجود، بل يوصف به المعدوم والممتنع، وهذان لا يوصفان بمدح أو كمال، ولأنَّ العدم ليس بشيء في خارج الذهن، فضلاً على أن يكون مما يمدح به، وهذا وما لا صفات وجودية له لا حقيقة له في خارج الذهن، فضلاً عن أن يكون ممدوحاً. وأما قولهم في القدر: فحاصله: أن العبد ليس له سوى الكسب، وما عداه فهو خلق الله، وأنَّ قدرة العبد لا تأثير لها في المقدور، وأنه هو وصفاته واقع بالقدرة القديمة^(١)، قال في الملل والنحل^(٢): «ثم على أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث، لأنَّ جهة الحدوث قضية واحدة، لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض، فلو أثرت في قضية الحدوث، لأثرت في حدوث كل محدث، حتى تصلح لأحداث الألوان، والطعوم، والروائح، وتصلح لأحداث الجواهر والأجسام، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة، غير أنَّ الله أجرى سنته بأنَّ يحقق عقيب القدرة الحادثة، أو تحتها، أو معها، الفعل الحاصل إذا أراده العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسباً، فيكون خلقاً من الله - تعالى -، إبداعاً، وإحداثاً، وكسباً للعبد، حصلاً تحت القدرة، فلا معنى للكسب عنده إلا وقوع بعد القدرة، أو مقارنته لها، لا أنَّ قدرة العبد مؤثرة في وجوده، وأنه فاعل لفعله بقدرته الحادثة^(٣).....

(١) انظر ابن قيم الجوزية ص (٣٥٩)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١٤٢/٥)، انظر تحفة المريد على جوهره التوحيد (١٢٦).

(٢) الملل والنحل (٩٧/١ : ٩٨).

(٣) انظر ابن قيم الجوزية ص (٣٥٩)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١٤٢/٥)، انظر تحفة المريد على جوهره التوحيد (١٢٦).

وقد ناقش إمام الحرمين^(١) فكرة الأشعري هذه، فقال: «وأما نفي هذه القدرة والاستطاعة، فمما يأباه العقل والحس، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه، فهو كنفي القدرة أصلاً، وأما إثبات تأثير في حالة لا يفعل، فهو كنفي التأثير خصوصاً، والأحوال على أصلهم لا توصف بالوجود والعدم^(٢)، وبني الأشعري لتأثير القدرة الحادثة في فعل العبد، مع قوله بما سماه كسباً، لا يخرج عن قول الجبرية النافين لتأثير القدرة الحادثة أيضاً، وإن زاد عليه ما سماه كسباً، لأنَّ هذا الكسب لا فائدة فيه سوى المقارنة فقط^(٣).

وقد حاولت الأشعرية أن يبينوا عن الفرق بين الكسب والخلق بما لا طائل تحته، فقالوا الكسب عبارة عن اقتران المقدور بالقدرة الحادثة، والخلق هو المقدور بالقدرة القديمة، وقالوا أيضاً الكسب هو الفعل القائم بمحل القدرة عليه، والخلق هو الفعل الخارج عن محل القدرة عليه، وقد ناقش ابن تيمية هذا الفرق مبيناً عدم فائدته، وأنه لا يخرجهم عن القول بالجبر، وذلك من وجوه^(٤):

الأول: أنَّ ما قالوه لا يوجب فرقاً بين كون العبد كسب، وبين كونه فعل وأوجد، أحدث وصنع، وعمل ونحو ذلك، فإنَّ فعله، وإحداثه، وعمله، وصنعه هو أيضاً مقدور بالقدرة الحادثة، وهو قائم في محل القدرة الحادثة.

(١) أبو المعالي الجويني عبد الملك بن أبي محمد بن عبد الله بن يوسف الفقيه الشافعي ضياء الدين، نسبة إلى بلدة جوين من نواحي نيسابور، ولد في ١٢ محرم سنة ٤١٩ هـ، وتوفي في ٢٥ ربيع الثاني سنة ٤٧٨ هـ، انظر طبقات الشافعية لابن هداية الله ص (١٧٤ - ١٧٦)، والأعلام (١٦٠/٤)، تبين كذب المفتري ص (٢٧٨ - ٢٨٥).

(٢) الملل والنحل (٩٧/١)، (٩٨).

(٣) انظر ابن قيم الجوزية ص (٣٥٩)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١٤٢/٥)، انظر تحفة المريد على جوهره التوحيد (١٢٦).

(٤) مجموعة الرسائل والمسائل (١٤٢/٥)، (١٤٣).

الثاني: أنَّ هذا الفرق لا حقيقة له، فإنَّ كون المقدور في محل القدرة أو خارجاً عن محلها لا يعود إلى تأثير القدرة فيه، وهو مبني على أصلين: أنَّ الله لا يقدر على فعل يقوم بنفسه، وأنَّ خلقه للعالم هو نفس العالم، وأكثر العقلاء من المسلمين وغيرهم على خلاف ذلك.

الثالث: «أنَّ قدرة العبد لا يكون مقدورها خارجاً عن محلها».

الرابع: أنه «إذا فسر التأثير بمجرد المقارنة، فلا فرق بين أن يكون الفارق في المحل، أو خارجاً عنه».

الخامس: أنَّ من المستقر في فطر الناس: أنَّ من فعل العدل فهو عادل، وفعل الظلم فهو ظالم، ومن فعل الكذب فهو كاذب، فإنَّ لم يكن العبد فاعلاً لكذبه، وظلمه وعدله، بل الله فاعل ذلك، لزم أنَّ يكون هو المتصف بالكذب، والظلم.

السادس: «أنَّ القرآن مملوء بذكر إضافة هذه الأفعال للعباد، كقوله - تَعَالَى -: ﴿جَزَاءً بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ﴾ [الواقعة: ٢٤] وقوله تعالى: ﴿اعْمَلُوا مَا شِئْتُمْ﴾ [فصلت: ٤٠]، وقوله: ﴿وَقُلْ أَعْمَلُوا فَيَسِيرَ إِلَهُكُمْ﴾ [التوبة: ١٠٥]، وقوله: ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ [مريم: ٩٦]، وأمثال ذلك كثيرة».

السابع: «أنَّ الشرع والعقل متفقان على أنَّ العبد يحمد ويذم على فعله، ويكون حسنة له، فلو لم يكن إلا فعل غيره، لكان ذلك الغير هو المحمود والمذموم عليها».

وأما جعلهم لأفعال الله هي عن مفعولاته، فذاك منقوض مردود عليهم من وجوه متعددة نذكر منها:

أولاً: من جهة اللغة.

فإنَّ الفعل يطلق تارة ويقصد به مسمى المصدر وهو الحدث، فيقال: فعلت هذا أفعله فعلاً، وعلمت هذا أعمله عملاً، ومنه قوله - تَعَالَى -:

﴿وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ﴾ [الصفات: ٩٦]، فالمراد به مسمى المصدر، وتارة يطلق ويراد به المفعول، كما في قوله - تَعَالَى -: ﴿هَذَا خَلْقُ اللَّهِ﴾ [القمان: ١١]، والمراد به مخلوقه، وعليه فيثبت المطلوب: وهو أَنَّ الفعل غير المفعول، وبطل قولهم.

ثانيًا: إِنَّ فعل الله صفته، ومفعوله مخلوقه، وفرق بين صفة الخلق ومخلوقه.

ثالثًا: إِنَّ القول بأنَّ كلا مِنَ الاستعمالين هو الآخر باطل بإتفاق المسلمين وصريح العقل، لأنَّ العقل لا يقضي بالجمع بين المفترقات، ولا التفريق بين المجتمعات.

رابعًا: إِنَّ لفظ الفعل لفظ مجمل، فلا بد مِنْ التفصيل في معناه، حتى يعلم المنفي من المثبت من معانيه، وهذا سبب اختلاط الأمر على الأشعرية.

خامسًا: إِنَّ من اتصف بالفعل أكمل ممن لم يتصف به، فلا بد وأن يكون الباري فاعلاً.

سادسًا: دلالة القرآن الكريم على كونه يفعل ما يشاء، كما في قوله - تَعَالَى -: ﴿فَعَالٌ لِمَا يُرِيدُ﴾ [البروج: ١٦]، وقوله - تَعَالَى -: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفًّا صَفًّا﴾ [الفجر: ٢٢]، وقوله ﴿وَلَكِنَّ كَرِهَ اللَّهُ أُنْعَاثَهُمْ﴾ [التوبة: ٤٦]، وقوله ﴿إِنَّ اللَّهَ يَفْعَلُ مَا يَشَاءُ﴾ [الحج: ١٨]، وغيرها كثير.

سابعًا: دلالة السنة النبوية، كما في حديث: «ينزل ربنا في الثلث الأخير مِنْ الليل»^(١)، وحديث «ما منكم من أحد إلا وسيكلمه الله ليس بينه وبينه

(١) رواه البخاري، انظر فتح الباري (٤٦٤/١٣) رقم الحديث (٧٤٩٤) كتاب (٩٧) باب (١٤)، مسلم لشرح النووي (٣٦/٦: ٣٩)، باب صلاة الليل مثني مثني، والوتر ركعة من آخر الليل، باب صلاة المسافرين.

ترجمان»^(١)، وحديث «الله أشد فرحاً بتوبة عبده من أحدكم براحلته»^(٢).
وأما اشتماله على الألفاظ المجملة، فكنتفسيرهم للتوحيد بعدم التجزئ والتبعض، والتركيب، والانقسام، وتسمية أفعاله - تَعَالَى - حوادث، ونحوها، فإنَّ هذه الألفاظ تحمل حقاً وباطلاً، فإثباتها جملة إثبات لكل معناها المدلول بها عليه حقاً وباطلاً، فعندئذ يقال بالباطل تبعاً لذلك، ولأنه لا دليل فيها يحضنها للحق، ويخلصها له، ومن هنا كانت معظم النزاعات بين الأمة بسبب هذه الألفاظ المشتركة المعاني.

● مسمى التوحيد عند الصوفية الاتحادية

وهم القائلون بأنَّ عين وجود الله هو نفس وجود المخلوقات^(٣)، بحيث لا يوجد فرق بين خالق، ومخلوق، ولا عابد، ومعبود، «فالتوحيد عندهم: أنَّ الحق المنزه هو عين الخلق المشبه، وأنه - سبحانه - هو عين وجود كل موجود، وحقيقته، وماهيته، وأنه آية كل شيء، وله فيه آية تدل على أنه عينه، وهذا عند محققهم من خطأ التعبير، بل هو نفس الآية، ونفس الدليل، ونفس المستدل، ونفس المستدل عليه، فالتعدد بوجود اعتبارات وهمية لا بالحقيقة والوجود، فهو عندهم عين الناكح وعين المنكوح، وعين الذابح وعين المذبوح، وعين الأكل وعين المأكول، وهذا عندهم هو السر الذي رمزت إليه هواجس الدهور الأولية، ودامت إفادته الهداية النبوية»^(٤)،

(١) رواه البخاري، انظر فتح الباري (١٢٨/١١ : ١٢٩)، رقم الحديث (٦٣٢٢)، كتاب (٨٠)، باب (١٤) (٢٣٤/١٣)، رقم الحديث (٧٤٤٣)، كتاب (٩٧) باب (٢٤).
(٢) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (١٠٢/١١)، كتاب (٤) رقم الحديث (٦٣٠٨ : ٦٣٠٩)، مسلم بشرح النووي (١٧/٥٩ - ٦٤)، كتاب التوبة، باب سقوط الذنوب بالاستغفار.

(٣) مجموعة الرسائل والمسائل (١٧٢/١، ١٧٣)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١٧٠/٥)، وانظر الصوفية معتقداً ومسلِكاً ص (٢٢٣).

(٤) مدارج السالكين (٤٤٧/٣ : ٤٤٨).

ولهم في التعبير عن مذهبهم ألفاظ شتى، وكلها تستقي من عين واحدة، ومن ذلك قولهم: «أَنَّ الذوات بأسرها كانت ثابتة في العدم، ذاتها أبدية أزلية، حتى ذوات الحيوان، والنبات، والمعادن، والحركات، والسكنات، وَأَنَّ وجود الحق فاض على تلك الذوات، فوجودها وجود، وذواتها ليست ذوات الحق، ويفرقون بين الوجود والثبوت، فما كنت به في ثبوتك، ظهرت به في وجودك، ويقولون: أَنَّ اللَّهَ - سبحانه - لم يعط أحدًا شيئًا، ولا أغنى أحدًا ولا أسعده ولا أشقاه، وإنما وجوده خاص على الذوات فلا تحمد إلا نفسك، ولا تدم إلا نفسك، ويقولون: إِنَّ هذا هو سر القدرة، وَأَنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - إنما علم الأشياء من جهة رؤيته لها ثابتة في العدم، خارجًا عن نفسه المقدسة، ويقولون إِنَّ اللَّهَ - تَعَالَى - لا يقدر أن يغير ذرة من العالم، وأنهم قد يعلمون الأشياء من حيث علمها اللَّه - سبحانه -، فيكون علمهم وعلم اللَّه - تَعَالَى - من معدن واحد، ..»، «وإنَّ التفريق والكثرة كالأعضاء في الصورة المحسوسة، وكالقول المعنوية، في الصورة الروحانية»^(١).

ومما تقدم يمكننا أن نقول: أَنَّ أصول توحيد الاتحادية هي:
أولاً: أَنَّ اللَّهَ هو عين الوجود المشهود، فلا فرق بين المخلوق والخالق، وَأَنَّ للإله حالتين:

الأولى: حالة وجوده حالة المخلوقات في العدم، وتدعى عندهم حالة الثبوت، الثانية: حالة وجود المخلوقات في الوجود، وهي حالة الوجود.
الثاني: أن العدم يعتبر شيء حال العدم.
الثالث: أَنَّ التنوع في الموجودات ما هي إلا صور شتى يتمثل بها الإله.
الرابع: أَنَّ العالم قديم، ليس بمخلوق.

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (١٧٢/١، ١٧٣)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١٧٠/٥)، وانظر الصوفية معتقداً ومسلكاً ص (٢٢٣).

الخامس: أنَّ ذات الإله حلت في المخلوقات، وامتزجت بها، حتى كانت هي إياها.

السادس: أنَّ علم الله وعلم المخلوقات، من معدن واحد.
السابع: أنَّ اعتبارات وجود الخالق في مخلوقات أمور وهمية، والحقيقة: أنه ليس ثم في الوجود إلا الله.

ومن هذا العرض يتبين لنا: أنَّ أصل هذه المقالة أنهم لم يفرقوا بين مباينة الله - سبحانه - لخلقه وعلوه عليهم، وبين معيته لهم، وقد ناقش ابن تيمية وتلميذه ابن القيم هذه الطائفة، ومحصل ذلك من ما يلي:

أولاً: أنَّ يقال هذه المخلوقات، التي ادَّعِي أنها في حال عدمها مشهودة، موجودة في علمه في حال تجليه، والتي تمثل حال التوحد بالمخلوقات في ذات واحدة، هل أوجدت بعد عدمها، أو لم تنزل معدومة، فإن قيل أنها لم تنزل معدومة، لزم ألا يكون شيء من المخلوقات موجوداً، وهذا باطل، بالحس، والعقل، والشرع، وإن قيل إنها موجودة بعد العدم، امتنع كونها رب العالمين؛ لأنَّ الله لم يكن معدوماً فيوجد، فتكون خلقه وإيجاده^(١).
الثاني: إنَّ كون الرب عين المخلوقات يلزم منه لوازم باطلة، وما لزم منه الباطل فهو باطل، ومن هذه اللوازم^(٢):

الأول: أنَّ الكلاب، والخنازير، والشياطين، هي عين الذات الإلهية^(٣).
الثاني: أنَّ فرعون وقومه مؤمنون، كاملو الإيمان، عارفون بالله، على الحقيقة^(٤).
الثالث: أنَّ عباد الأصنام على الحق والصواب، وإنهم إنما عبدوا عين الله، - سبحانه - لا غيره^(٥).

(١) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٢٧/٤).

(٢) انظر مدارج السالكين (٤٤٨/٣)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٧٩/٤، ٩١)،

ومجموع الفتاوى (٢٥٠/٢، ٢٦٨).

(٣)، (٤)، (٥) نقض المنطق ص (١٢٣).

الرابع: أنه لا فرق بين الحرام والحلال، فالكُل من عين واحدة، بل هو العين الواحدة.

الخامس: «إن حقيقة قولهم: أَنَّ اللَّهَ يَخْلُقُ شَيْئًا وَلَا ابْتِدَاعَهُ، وَلَا بَرَأَهُ، وَلَا صُورَهُ؛ لِأَنَّهُ إِذَا لَمْ يَكُنْ وَجُودُهُ إِلَّا وَجُودُهَا، فَمِنْ الْمَمْتَنِعِ أَنْ يَكُونَ خَالِصًا لَوْجُودِ نَفْسِهِ، أَوْ بَارِئًا لِدَاثَتِهِ»^(١).

السادس: أَنَّ اللَّهَ لَيْسَ رَبُّ الْعَالَمِينَ، وَلَا مَالِكُ الْمُلْكِ، وَلَيْسَ إِلَّا وَجُودُهُ، وَهُوَ لَا يَكُونُ رَبُّ نَفْسِهِ، وَلَا يَكُونُ الْمُلْكُ الْمَمْلُوكُ هُوَ الْمُلْكُ الْمَالِكُ، وَقَدْ صَرَحُوا بِهَذَا الْكُفْرِ مَعَ تَنَاقُضِهِ، وَقَالُوا أَنَّهُ هُوَ مَالِكُ الْمُلْكِ بِنَاءً عَلَى أَنَّ وَجُودَهُ مَفْتَقَرًا إِلَى ذَوَاتِ الْأَشْيَاءِ، وَذَوَاتِ الْأَشْيَاءِ مَفْتَقَرٌ إِلَى وَجُودِهِ، فَالْأَشْيَاءُ مَالِكَةٌ لَوْجُودِهِ فَهُوَ مَلِكُ الْمُلْكِ^(٢).

السابع: «أَنَّ اللَّهَ لَمْ يَرْزُقْ أَحَدًا شَيْئًا، وَلَا أَعْطَى أَحَدًا شَيْئًا، وَلَا رَحِمَ أَحَدًا، وَلَا أَحْسَنَ إِلَى أَحَدٍ، وَلَا هَدَى أَحَدًا، وَلَا أَنْعَمَ عَلَى أَحَدٍ نِعْمَةً، وَلَا عَلَّمَ أَحَدًا عِلْمًا، وَلَا عَلَّمَ أَحَدًا عِلْمَ الْبَيَانِ، وَعِنْدَهُمْ فِي الْجُمْلَةِ لَمْ يَصِلْ مِنْهُ إِلَى أَحَدٍ لَا خَيْرَ وَلَا شَرَّ، وَلَا نَفْعَ وَلَا ضَرَّ، وَلَا عَطَاءَ وَلَا مَنَعَ، وَلَا هَدَى وَلَا ضَلَالَ أَصْلًا، وَأَنَّ هَذِهِ الْأَشْيَاءَ جَمِيعُهَا عَيْنُ نَفْسِهِ وَمَحْضُ وَجُودِهِ، فَلَيْسَ غَيْرُ يَصِلُ إِلَيْهِ وَلَا أَحَدٌ سِوَاهُ يَنْتَفِعُ بِهَا، وَلَا عَبْدٌ يَكُونُ مَرْزُوقًا أَوْ مَنْصُورًا أَوْ مَهْدِيًا»^(٣).

الثامن: أَنَّ اللَّهَ هُوَ الَّذِي يَرْكَعُ وَيَسْجُدُ، وَيَخْضَعُ وَيَعْبُدُ، وَيَصُومُ وَيَجُوعُ، وَيَقُومُ وَيَنَامُ، وَتَصِيْبُهُ الْأَمْرَاضُ وَالْأَسْقَامُ، وَتَبْتَلِيهِ الْأَعْدَاءُ وَيَصِيْبُهُ الْبَلَاءُ، وَتَشْتَدُّ بِهِ الْأَمْرَاضُ^(٤).

التاسع: أَنَّهُمْ لَمْ يَفْرُقُوا بَيْنَ الْوُجُودِ الْعِلْمِيِّ لِلْأَشْيَاءِ فِي اللَّوْحِ الْمَحْفُوظِ وَبَيْنَ الْوُجُودِ الْعَيْنِيِّ فِي خَارِجِ الذَّهْنِ، حَيْثُ لَمْ يَفْرُقُوا بَيْنَ وَجُودِ الْأَشْيَاءِ

(١)، (٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٢٧/٤).

(٣)، (٤) مجموعة الرسائل والمسائل (٧٧/٤-٧٩)، مجموع الفتاوى (٢٤٨/٢-٢٦٨).

في علم الله قبل كونها، فإنها مثبتة عنده في أم الكتاب في اللوح المحفوظ، وبين ثبوتها في الخارج»^(١).

العاشر: أن دعوة الله العباد إلى الله مكر بهم، كما صرح به بعضهم. الحادي عشر: جحد الخالق - سبحانه وتعالى -، إذ جعلوا وجوده وجود المخلوقات، ولم يفرقوا الواحد بالعين^(٢) والواحد بالنوع^(٣)، «فإن الموجودات تشترك في مسمى الوجود»، ولا يعني ذلك أن كل منهما هو الآخر^(٤).

ومن خلال نظرنا في التسلسل التاريخي، ومن ثم في المذاهب والآراء العقدية المتقدمة، تبعاً لذلك يتبين: أن مسمى التوحيد قد طرأت عليه الأمور التالية:

أولاً: أن لفظ التوحيد قد كسي ثوب الإجمال، الذي منع تفرده للمعنى الحق، وهذا من نتائج الاشتراك الذي حصل في مسماه، وقد أشار ابن تيمية - رحمه الله - إلى هذا المعنى، قارناً له بالسبب الموجب له بقوله: «لفظ التوحيد، والتنزيه، والتشبيه والتجسيم، ألفاظ قد دخلها الاشتراك، بسبب اختلاف اصطلاحات المتكلمين وغيرهم، وكل طائفة تعني بهذه الأسماء ما لا يعنيه غيرهم»^(٥)، ومن المعلوم أن الاشتراك في المعاني من دواعي الإجمال في الأسماء كما قرره الأصوليون^(٦)، وقد تسبب هذا

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (١/١٧٥).

(٢) الواحد بالعين هو ما يمنع تصويره وقوع الشركة فيه، فهو لا يقبل التنويع والتقسيم لأحد من الناس، انظر جواب أهل العلم والإيمان (٦٩).

(٣) الواحد بالنوع هو: ما لا يمنع تصويره وقوع الشركة فيه، فهو يقبل التنويع والتقسيم، كالموجود محدث وقديم، انظر جواب أهل العلم والإيمان (٦٩).

(٤) انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٨٢: ٨٣).

(٥) انظر جواب أهل العلم والإيمان (٦٩).

(٦) انظر الإبهاج شرح المنهاج (٢/٢٠٦)، المختصر في أصول الفقه ص (١٢٨)، المستصفى (١٥٠/١، ١٥٢)، إرشاد الفحول ص (١٦٨: ١٦٩).

الإجمال في خفاء الحق المدلول عليه بكلمة توحيد إذ بعد أن كانت هذه الكلمة دالة على أفراد المعبود بما يجب له من ربوبيته، وعبادته، وأسمائه وصفاته، صارت يراد بها هذا المعنى وغيره، ولا يؤثر هذا الاشتراك الحاصل عند المتكلمين على معنى التوحيد عند السلف، إذ هو مميز بإضافته إليهم، فإذا صدر على لسان واحد منهم فلا يراد به إلا المعنى الحق، وإذا صدر عن أحد المتكلمين وجب التوقف فيه، حتى يستبان المعنى المراد به، إذ الميل إلى النفي والإثبات، قيل الفهم قول بلا علم، وهو محرم شرعاً، قال ابن تيمية - رحمه الله -: «وأما التوحيد الذي بعث الله به الرسل، وأنزل به الكتب، فليس متضمناً شيئاً من هذه الاصطلاحات، بل أمر الله عباده أن يعبدوه وحده، ولا يشركوا به شيئاً، فلا يكون لغيره نصيب فيما يختص به من العبادة وتوابعها، هذا في العمل، وفي القول: هو الإيمان بما وصف الله به نفسه، ووصفه به رسوله^(١)، وعليه فإذا ورد منسوباً إلى أحد من السلف، فهو متمحص للحق، لا اشتراك فيه، فلا يكون فيه إجمال، بل يعرف الحق منه من حيث ألقى بلغة العرب.

ثانياً: تعدد المفاهيم تبعاً لتعدد الآراء والمذاهب العقدية، فقد تعددت عبارات الناس التوحيد، حسبما أملت عليهم نحلهم، ومذاهبهم العقدية: فالجهمية ضمنت التوحيد نفي الصفات والأسماء، والأشاعرة ضمنت نفي بعض الصفات، وإثبات البعض مع إثبات الأسماء، والاتحادية جعلت الرب هو نفس المخلوقات والموجودات، وهكذا وبذلك حصل ما يمكن أن يدعي بفوضى المفاهيم، حيث لم يكن لهذه الآراء ضابط تقف عنده، ولا قاعدة كلية يرجع إليها، حتى صارت المذاهب العقدية بعد إتفاق أصحابها على أصولها العامة، ذات مفاهيم جزئية لبعض أصحاب المذهب، تعبر عن

مسمى التوحيد عنده، وإذا أردت معرفة حقيقة ما أقوله، فعليك بمراجعة كتب الفرق، لتعرف إلى أي مدى وصل إليه هذا النوع من الفوضى^(١)، فإنها كدّرت الحياة الإسلامية؛ حيث أثرت هذه المفاهيم في الجوانب الفكرية، والعقدية للأمة، مما أحدث بعد ذلك ما يسمى بصراع المفاهيم، في إطار العقيدة الإسلامية، فاشتغلت الأمة بذلك عن وظيفتها الكبرى، وهو ما أخبر الله عنه بقوله: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨].

بل بلغ الأمر ما هو أعظم من ذلك، وهو خفاء الحق الذي أنزله الله، بل صار عند بعض الأمة هو الباطل الذي يجب رده وعدم قبوله، فانقلبت بذلك موازين القلوب، فأنكرت الحق، وجانبت الباطل، ووقع آخر هذه الأمة في أسلافهم، فنسبوا لهم الجهل بالدين، وعدم العلم بالحق، وتنكر لنصوص الكتاب والسنة، وعورضت بالموازين المنطقية، والأقيسة العقلية، الموافقة في مادتها، وصورتها، ونتائجها، ما كانت عليه عقائد اليونان، وظهر في دنيا المسلمين ما يدعي بفلاسفة الإسلام وفلسفته، مع أنها لا تمثله، ولا تهتدي بهديه، ولا تعتمد مصادره.

ثالثاً: استبدال الألفاظ الشرعية بالألفاظ البدعية.

ونتيجة من نتائج الانقسام العقدي، والتعدد الفكري، أخذ كل أصحاب مذهب يعبرون عما اعتقدوه بألفاظ خاصة بهم، وهذه الألفاظ تنقسم إلى قسمين:

الأول: ألفاظ شرعية أخرجت عن مدلولها الشرعي إلى معاني أخرى أرادها صاحب المذهب العقدي، كلفظ «تأويل»: فإنّ معناه الشرعي: إما

(١) انظر نقض المنطق ص (١٢٣)، انظر التبصير في الدين ص (٢٣-٢٥)، انظر الفرق بين الفرق (١٥، ٢٠).

التفسير، وإما الحقيقة^(١)، وأما عند المتكلمين فهو صرف اللفظ عن المعنى الراجح^(٢)، إلى المعنى المرجوح، لدليل يقترن به، وكلفظ التوحيد، الذي يعبر عن أفراد الله بعبادته، وربوبيته، وأسمائه وصفاته، وأما عند المتكلمين فهو يعبر عن نفي الصفات أو بعضها، وكلفظ التمثيل الذي يطلق على مماثلة الخالق للمخلوق، وأما عند أهل البدع فهو إثبات الصفات والأسماء، أو إثبات الأفعال الاختيارية.

الثاني: ألفاظ لم ينطق بها الشرع ولا استعملها، فيعبروا بها عن المعاني الباطلة التي أرادوا بنفيها نفي علو الله على عرشه، واستوائه عليه وكنفي التركيب والتجزئ، والبعض، والتعدد^(٣)، الذي أرادوا به نفي الصفات. وهذه الألفاظ تارة تكون ألفاظاً لغوية لها مدلولات حقة، فاستعملت في غير مدلولاتها في اللغة: كالتركيب، والتجزئ، والتبعيض، وأخرى نقلت عن إحدى اللغات غير العربية، واستعملت في المعاني المراد بها، وذلك كلفظ: الجوهر الفرد^(٤)، والهيولي^(٥)، والأسطقس^(٦)، والهوهو^(٧)، ونحوها من الألفاظ المأخوذة عن اللغة اليونانية، واستغنوا بهذه الألفاظ عما ارتضاه الله ورسوله من الألفاظ التي جعلها تعبر عن دينه، وتظهر معاني شرعه، هذا في جانب المنقول عن لغة أخرى، وأما في

(١)، (٢) انظر مختصر الصواعق (١٢، ١٣)، الفتوى الحموية عن مجموعة النفائس ص (١٠٨ : ١٠٩)، انظر نقض المنطق (٥٧، ٥٨).

(٣) انظر مختصر الصواعق (١٢، ١٣)، الفتوى الحموية عن مجموعة النفائس ص (١٠٨ : ١٠٩)، انظر نقض المنطق (٥٧ : ٥٨).

(٤) انظر لباب المعقول ص (٢٧ - ٣٤)، انظر التعريفات للجرجاني (٧٩).

(٥) انظر لباب المعقول ص (٥٥)، انظر التعريفات ص (٢٥٦).

(٦) انظر لباب المعقول ص (٥٧)، انظر التعريفات ص (٢٤).

(٧) انظر لباب المعقول ص (٥٧)، انظر التعريفات ص (٢٥٧).

الجانب الآخر وهو المنقول عن لغة الشرع، فقد ألبسوه لباس زور، وحملوه على غير محمله، وعبروا به عما ليس له، ولا مناسبة لفظية ولا معنوية بينه وبين المعنى المنقول إليه، وادعوا أن ذلك من قبيل المجاز اللغوي، مع أن هذا المجاز لا بد وأن تربطه بالمعنى المنقول إليه رابطة لفظية أو معنوية يعبر عنها بالقرينة، هذا على فرض ثبوت المجاز، وبفعلهم هذا روجوا للباطل، وسهلوا سبل دخوله على الأمة، ومهدوا للباطنية الملاحدة أن يدعوا ما ادعوه على الشرع والشارع من اعتقاد ظاهر وباطن للشرعية.

رابعاً: دخول المعاني البدعية في مسمى التوحيد.

مما تقدم تبين لنا: ما اشتمل عليه مسمى التوحيد عند السلف من نقاء وصفاء في مصدره، الاقتداء بالكتاب والسنة ومعقولهما؛ الأمر الذي جعل مذهب السلف خالياً من كل بدعة لفظية أو معنوية، والذي كان عكسه بالنسبة إلى غيرهم؛ فقد دخل في مسمى التوحيد نفي الصفات والأسماء، والقول بالجبر، أو إنكار القدر، وإنكار أفعال الرب الاختيارية، ونحوها من المقالات التي أظهرنا في مناقشتنا السابقة بطلانها على سبيل الإجمال.

ولا شك أن ذلك قد أخرج التوحيد عن مسماه الشرعي واللغوي؛ فإن التوحيد في اللغة العربية لا يتضمن شيئاً من الدلالة على المعاني البدعية، بل ولا يدل عليها؛ لأن واضع اللغة لم يضع هذه الكلمة لهذه المسميات - كما تقدم بيانه - لا حقيقة، ولا مجازاً، وكذلك الشرع أجرى مسمى هذه الكلمة على ما جرت عليه اللغة، وزاد على ذلك المعنى القرآني الذي أراده الله بألفاظ كتابه، وأراده الرسول بألفاظ سنته، إذ السنة لا تخرج عن مدلول القرآن أو لازمه، فلا تأتي بما ينقضه أو يخالفه، والشارع لم يُضْمَن ألفاظه، ومعانيه المعاني الباطلة، ولا أول عليها، ولا أمر بها، ولا جعلها من

لوازم لفظه ولا معناه، لا حقيقة ولا مجازاً؛ إذ لو أراد ذلك لدل عليه بصريح عبارته، أو نبه إليه بإشارته الدالة، بحيث لا تترك مجالاً لاختلاف الآراء، لا سيما وأنَّ الله قد أخبر عن إكماله الدين فقال: ﴿أَلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتِمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِينًا﴾ [المائدة: ٣]، وهو القائل أيضاً عن كتابه: ﴿تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ﴾ [النحل: ٨٩]، مما يدل على أنَّ كتاب الله، وسنة رسوله لم تترك شيئاً من أمر الدين، مما فيه أهمه: وهو عقائد القلوب المعول عليها في المعاد والمعاش، ولا يتصور ذلك إلا إذا كان المخاطب إما قليل العلم، أو عي في الكلام، أما مع كمال علمه وفصاحته التي أعجزت البشر، فلا يتصور ذلك^(١)؛ لأنَّ لازمه القدح في علم الله أو خطابه، وإذا كان اللازم باطل، فالملزوم كذلك.

خامساً: قصر التوحيد على بعض مسماه

مما تقدم علم أنَّ دلالة كلمة التوحيد بالمطابقة في الكتاب والسنة هي: أولاً: التوحيد في الأفعال: كالخلق والرزق، والإحياء والإماتة. ثانياً: التوحيد في العبادة: كالذبح والنذر، والسجود والركوع. ثالثاً: التوحيد في الأسماء والصفات: كالعليم والعلم، والسميع والسمع.

وهذا المدلول نفسه هو الذي اتفقت عليه كلمة سلف الأمة، لكنَّ هذا المدلول ما فتى إلا وأنواره قد أطفئت، وأعلامه قد نكست، نتيجة لذلك الخلاف العقدي الذي احتدم بين أرباب المذاهب العقدية، والذي انحسر عن خفاء معنى التوحيد الحق، وقصرت كلمة توحيد على التوحيد في الأفعال، وصار معنى شهادة أنَّ لا إله إلا الله هو: القدرة على الاختراع،

(١) انظر الفتوى الحموية من مجموع النفائس (١٠٢: ١٠٥)، انظر نقض المنطق (١١٧).

والخلق، والايجاد، وصار معنى الإله هو: القادر على ذلك^(١)، دون الدلالة على إفراده - تَعَالَى - بالعبادة، وتوحده بأسمائه وصفاته، وبذلك ضاق معنى كلمة توحيد، وخرجت عن كونها كلمة جامعة مانعة، إلى كلمة قاصرة عن الدلالة على الحق الذي أراده الله ورسوله، هذا وإن الأمة الإسلامية قد حصرت ثمرة هذا القصور والانحراف في مسمى كلمة توحيد، فأصابها من الفساد العقدي، وما يتبعه من الفساد السلوكي، ما يتناسب وهذا المفهوم القاصر، الذي ينبئ عن فساد في التصور الذهني، قد انبنى عليه واقع عملي، وبذلك دخل الانحراف في العقيدة من جهتين:

الأولى: جهة العلم، والثانية: جهة العمل.

فأما من جهة العلم؛ فلقصور الكلمة اصطلاحاً عن الدلالة على كل المعنى المراد بها شرعاً.

وأما من جهة العمل؛ فلترتيب الأخطاء العقدية العملية على ذلك القصور في المدلول.

وبذلك يعلم أن بيان ابن تيمية عن مسمى التوحيد هو التعريف السالم من المعارضة؛ ذلك لعدة أمور:

أولاً: خلوه من البدعة اللفظية، والمعنوية.

ثانياً: موافقة الكتاب والسنة معنى ولفظاً؛ فإنه يعبر عن المعنى الشرعي بالتعبير الشرعي الدال عليه.

ثالثاً: كونه التعريف الجامع، المانع؛ فهو جامع لمتعلقات كلمة التوحيد، ومانع من دخول ما ينافيها في مسماه.

(١) انظر منهاج السنة (٦٢/٢)، انظر التدمرية عن مجموعة النفائس (٦٦، ٦٧) انظر الفتاوى الكبرى (٢٤٩/٥).

رابعًا: أنَّ تعريفه موافق لما جاء عن السلف الصالح.
خامسًا: خلوه من كل تعقيد لفظي: كالألفاظ المجملة، أو معنوي:
كاستعمال اللفظ الشرعي في غير ما وضع له شرعًا، أو لغة.
سادسًا: خلوه من الأفكار الدخيلة التي بنيت عليها بعض المذاهب
العقدية: كنظرية الجوهر الفرد، ونظرية الأعراض، ونظرية حلول الحوادث
في الذات.
وبهذا يكون تعريفه للتوحيد هو المختار عندنا، والله أعلم والموفق
للصواب.

* * *

الفصل الثاني

أصول ابن تيمية المنهجية
في بيان التوحيد

أصول ابن تيمية المنهجية في تقرير التوحيد

وباستقراء كتب ابن تيمية، والنظر في ألفاظه، والبحث عن مقاصده عن طريق المقارنة، وتتبع الجزئيات والأمثلة، ظهر لي أنَّ أصول ابن تيمية المنهجية تنحصر في عددٍ مِنَ الضوابط الجامعة، والقواعد الكلية، التي يمكن من خلالها الكشف عن الأسلوب الذي سلكه ابن تيمية في معالجة الموضوعات المختلفة التي تتعلق بتقرير التوحيد، لا سيما وأنَّ هذا الموضوع - وهو تقرير التوحيد - قد أخذ حيزًا ليس بالقليل من جهد ابن تيمية التأليف، ومن خلال دراستنا لمنهجه هذا، سنحاول أن نشير إلى مدى تأثيره في الجزئيات العقدية التي تناولها هو بالبحث والمناقشة.

الأصل الأول

اعتبار النصوص مِنَ الكتاب والسنة

ونعني بالنص هنا: الدليل مِنَ الكتاب والسنة^(١)، لا النص بمعناه الأصولي، وإنَّ كان الدليل عند ابن تيمية لا يكتسب النصية الأصولية إلا بأحد أمرين^(٢):

الأول: ألا يفهم منه إلا معنى واحدًا، فلا طريق للاحتمال فيه، وهو النص الذي بمعناه الأصولي.

الثاني: ما دل عليه الاستعمال الشرعي، بحيث عرف من تصرف الشارع ألا يستعمل هذا اللفظ إلا في هذا المعنى، وإنَّ احتمال غيره وصفًا أو ورد قليلًا في الشرع، وهذا عنده هو الأكثر في نصوص الشريعة.

(١)، (٢) المسودة ص (٥٧٤)، مجموع الفتاوى (٢٨٨/١٩)، انظر المنحول ص (١٦٥)،
الجواب الصحيح (٤/٢٧٥، ٢٧٦)، انظر الفتاوى الكبرى (١/٤٩٣).

وأما الأول فإنه قليل بل قد يكون نادراً^(١)، والمختار عند الغزالي^(٥) هو أن النص ما لا يتطرق إليه تأويل^(٢)، وقد وافق ابن القيم شيخه في معنى النص، فقال: «إن كون اللفظ نصاً يعرف بشيئين:

أحدهما: عدم احتماله لغير معناه وصفاً: كالعشرة.

الثاني: ما أطرده استعماله على طريقة واحدة في جميع موارد، فإنه نص في معناه لا يقبل تأويلاً، ولا مجازاً، وإن تطرق ذلك لبعض أفراد»^(٣).

وهو يعتقد أن النصوص وافية بمقاصد الشريعة، ولا سيما منها العقدية^(٤)، ولا يرتضي مقولة بعض أهل العلم بأن النصوص متناهية، والحوادث ليست كذلك، إذ كيف تصح هذه المقالة بعد إخبار الله بكمال الدين^(٥) كما قال - تَعَالَى - ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾ [المائدة: ٣]، ووجه وفائها عنده أن الله بعث محمداً ﷺ بجوامع الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة، التي هي قضية كلية وقاعدة عامة تتناول أنواعاً كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعياناً لا تحصى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد^(٦)، وقال: «الكتاب والسنة وافيان بجميع أمور

(١)، (٢) المسودة ص (٥٧٤)، مجموع الفتاوى (٢٨٨/١٩)، انظر المنحول ص (١٦٥)،

الجواب الصحيح (٢٧٥/٤، ٢٧٦)، انظر الفتاوى الكبرى (٤٩٣/١).

(٥) أبو حامد محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي، الفقيه الأصولي المتكلم، ولد سنة

(٤٥٠) في طوس من أعمال خراسان، وتوفي فيها سنة (٥٠٥)، كتاب الوفيات (٦٦)،

طبقات الشافعية (١٩٢-١٩٥).

(٣) بدائع الفوائد (١٥/١).

(٤) مجموعة الرسائل الكبرى (١٩١/١)، انظر الفتاوى (١٧٦/١٩)، الفتاوى الكبرى

(٣٠٠/٥)، انظر الاستقامة (٦/١، ٧)، النبوات (٢١٤).

(٥) قارن إرشاد الفحول ص (٢٠٤)، انظر إعلام الموقعين (٣٢٣/١).

(٦) مجموعة الفتاوى (٢٨٠/١٩).

الدين»^(١)، ويقرر أن العبد يرجوعه لكتاب الله وسنة رسوله، يحصل له الكمال الفكري، والنور القلبي، فتصح موازين عقله وتشرق أنوار نفسه، نتيجة لما تحصل عليه.

من العلم الذي استنارت به بضيرته، قال - رحمه الله -: «وجماع الأمر في ذلك أن الكتاب والسنة يحصل منهما كمال الهدى والنور لمن تدبر كتاب الله، وسنة نبيه، وقصد اتباع الحق، وأعرض عن تحريف الكلم عن مواضعه، والإلحاد في أسماء الله وآياته، ولا يحسب الحاسب أن شيئاً من ذلك يناقض بعضه بعضاً البتة»^(٢)؛ ومن هذا يتبين لنا: أن ابن تيمية ينص على أن هذا الفهم، والعلم المستلزم لآثاره لا يحصل إلا بعدة أمور:

الأول: أن يكون قصده من النظر في الكتاب والسنة تدبرهما، والحرص على فهم ما دلا عليه، فلا يعرض الشبه، ثم يطلب بعد ذلك الدليل عليها، لكن يجعلهما إماماً يهتدى به، ويرجع إليه، وهذا ما يدل عليه قوله: «إن الناس عليهم أن يجعلوا الله، ورسوله هو الأصل، والمنبع، والإمام المقتدى به»^(٣)، والمراد بجعلهما أصلاً: أن تعرض عليهما جميع الأدلة والاستنباطات، ويكونان هما القاضيين عليها، والمحكمين فيها دون غيرهما. ولذا فلا يتوقف العلم والعمل بمبدولهما إلا على مجرد ثبوته مقررًا فيهما، قال - رحمه الله -: أن ما أخبر الله به أخبر الرسول به عن ربه فإنه يجب الإيمان به، سواء عرفنا معناه أو لم نعرف؛ لأنه الصادق المصدوق، فما جاء في الكتاب والسنة، وجب على كل مؤمن الإيمان به وإن لم

(١) مجموعة الرسائل الكبرى (١/١٩١)، انظر الفتاوى (١٩/١٧٦)، الفتاوى الكبرى

(٣٠٠/٥)، انظر الاستقامة (٦/١، ٧)، النبوات (٢١٤).

(٢) الفتوى الحموية من مجموع النفائس ص (١٥٥).

(٣) الفتاوى الكبرى (٥/١٧)، انظر مجموعة تفسير ابن تيمية ص (٣٨٧).

يفهم معناه^(١)، ولا يجب انتظار حصول علم التفصيل، فتلك مرحلة أخرى يجب الإيمان بها بعد ظهورها، قال - رحمه الله - : «إنه يجب علينا أن نصدق في كل ما أخبر به، ونطيعه في كل ما أوجب وأمر، ثم إذا عرفنا تفصيل ذلك، كان ذلك من زيادة العلم والإيمان»^(٢).

الثاني: قصد اتباع الحق المدلول عليه بالكتاب والسنة، وذلك بتوجه إرادة العبد نحو ذلك مخلصاً لله في قصده، كما قال - تعالى - : ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ﴾ [البينة: ٥]، قارئاً ذلك بكمال العناية، والحرص على الوصول إليه، مستحضراً حاجته له، وموقناً أن ذلك هو سبيل نجاته، وكمال حاله في الدنيا والآخرة، عالماً تمام العلم أن طريقه المتعين للوصول إلى الحق إنما هو الكتاب والسنة، وقد عرف ابن تيمية الحق بأنه: ما بعث الله به رسله، وأنزل به كتبه، وما سواه من كلام سائر الناس يعرض عليه، فإن وافقه فهو حق، وإن خالفه فهو باطل، وإن لم يعلم هل وافقه أو خالفه لكون ذلك الكلام مجملاً، لا يعرف مراد صاحبه، أو قد عرف مراده ولكن لم يعرف هل جاء الرسول بتصديقه أو تكذيبه، فإنه يمسك فلا يتكلم إلا بعلم^(٣)، إذ العلم عند ابن تيمية هو: «ما قام به الدليل»^(٤)، والنافع منه ما جاء به الرسول»^(٥)، ووجه: أن الحق لا يعرف إلا من جهة الكتاب والسنة، عند ابن تيمية، وهو ما أشار إليه بقوله: «فأما الأمور الإلهية والمعارف الدينية، فهذه العلم فيها ما أخذ عن الرسول، فالرسول أعلم الخلق بها، وأرغبهم في تعريف الخلق بها،

(١) التدمرية ص (٢٧، ٢٨).

(٢) مجموعة المسائل والرسائل (٨٧/٢)، انظر الفتاوى الكبرى (١/٤٥٥، ٤٥٦)، انظر

النبوات (٢٤٨).

(٣)، (٤)، (٥) مجموعة الرسائل الكبرى الفرقان بين الحق والباطل (١/١٠٢، ١٠٣).

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 يبينه إما لرغبة وإما لرغبة، وإما لغرض آخر، وإما أن يكون بيانه ناقصاً، ليس بيانه البيان عما عرفه الجنان^(١).

الثالث: الإعراض عن تحريف الكلم عن مواضعه، والإلحاد في أسماء الله وآياته، فيحكم ألفاظ الكتاب والسنة ومدلولاتها، دون زيادة أو نقص، وتقدم دلالة الألفاظ الشرعية على مقصود الشارع على مدلولاتها اللغوية والعرفية.

وذلك أن الحقائق ثلاثة أنواع:

حقائق شرعية، وحقائق لغوية، وحقائق عرفية^(٢).

وهذا ما أبانه ابن تيمية بقوله: «الأسماء التي علق الله بها الأحكام في الكتاب والسنة، منها ما يعرف حده ومسماه بالشرع، ومنها ما يعرف حده باللغة، ومنه ما يرجع حده إلى عادة الناس وعرفهم، فيتنوع بحسب عاداتهم، فما كان من النوع الأول فقد بينه الله ورسوله، وما كان من الثاني والثالث فالصحابه والتابعون المخاطبون بالكتاب والسنة قد عرفوا المراد به، لمعرفتهم بمسماه المحدود في اللغة، أو المطلق في عرف الناس وعاداتهم من غير حد شرعي ولا لغوي، وبهذا يحصل التفقه في الكتاب والسنة^(٣).

ولا يلزم عند ابن تيمية من كون الشارع قد استعمل اللفظ في مدلول شرعي، أو يكون قد نقله عن اللغة أو زاد فيه، بل المقصود معرفة مراد

(١) مجموعة الرسائل الكبرى الفرقان بين الحق والباطل (١/١٠٢، ١٠٣).

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى، الفرقان بين الحق والباطل (١/٢١)، انظر الفتاوى الكبرى

(١٥٥/٥)، الإيمان ص (٢٧١).

(٣) انظر مجموع الفتاوى (١٩/٢٣٥، ٢٣٦).

الشارع به وكفى، وهذا لا يعرف إلا من طريق الرسول ﷺ دون غيره^(١). ويكون الإعراض عن تحريف الكلم عن مواضعه بأن يتعد عن أمرين: الأول: ألا يحيد بالنصوص عن الحق الثابت لها بأن يعين لها معاني ما أنزل الله بها من سلطان، فيعطل بذلك دلالة النصوص على المراد منها بأن يصرفها عن معانيها الحقة إلى معاني أخرى بوجه المجازات والاستعارات^(٢).

الثاني: ألا يغير ألفاظها باستعمال الأوجه النحوية، أو الاشتقاقات الصرفية.

فمن الأول تحريف قوله - تَعَالَى -: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾ [النساء: ١٦٤] برفع لفظ الجلالة على الفاعلية، إلى نصبه على المفعولية، يقصد نفي صفة الكلام عن رب العالمين. ومن الثاني قول بعضهم: أنَّ كلم من الكلم بفتح الكاف وسكون اللام، وهو الجرح.

وقد قسم ابن تيمية الناظرين في النص القرآني إلى قسمين: القسم الأول: من اعتقد معاني، وحاول أن يحمل ألفاظ القرآن عليها. القسم الثاني: من فسر القرآن بناء على مدلولات اللغة العربية، دون نظر إلى مقاصد الشارع، ومراميه، وسياق الكلام، وكل من هؤلاء وهؤلاء عنده غلطوا من جهة أنهم حَمَلُوا الألفاظ غير المعاني المدلول بها عليها، وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق، ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق، والأولون انقسموا إلى قسمين: الأول منهما: من يسلب لفظ القرآن ما يدل عليه ويراد به.

(١) انظر مجموع الفتاوى (٢٣٥/١٩، ٢٣٦).

(٢) انظر النبوات ص (٤٩).

الثاني منهما: من يحمل لفظ القرآن على ما لا يدل عليه ويراد به. ثم عقب ابن تيمية على هذين القسمين الأخيرين، بأنّ كلا منهما لا يخلو من أحد تقديرين:

الأول منهما: أن يكون ما نفاه أو أثبته معنى باطلاً، وحينئذ يكون الخطأ في الدليل ومدلوله.

الثاني منهما: أن يكون ما نفاه أو أثبته معنى حقاً، فيكون الخطأ في الدليل دون المدلول؛ وذلك لعدم دلالة الدليل على هذا عليه، وإن كان المدلول في ذاته حقاً، ومثل للخطأ في المدلول والدليل بأهل البدع المخالفين للحق، فإنهم مرة يتأولون القرآن حسب آرائهم، وأخرى يتأولون ما يخالف مذهبهم^(١)، ومثل للخطأ في الدليل دون المدلول بتفاسير كثير من الصوفية، والوعاظ، والفقهاء، فإنهم يفسرون القرآن بمعاني صحيحة، لكنها غير مرادة من النص القرآني^(٢).

* * *

(١) انظر النبوات ص (٤٩).

(٢) سورة النساء آية (١٦٤).

منهج ابن تيمية في تفسير النصوص

□ وهو قسمان:

● أحدهما: بيان تفسيرها بالنقل الشرعي:

يقرر ابن تيمية أنَّ الطريق الأمثل لفهم كتاب الله: هو الرجوع إلى القرآن نفسه، وذلك بعرض الآية على مثيلاتها في كتاب الله، فما جاء مجملًا في آية بين في أخرى، والله أعلم بكتابته، فهو أولى من شرح كلامه وبيان مراده، فإن لم يجد في القرآن ما يبينه، رجع للسنة لأنها الوحي الثاني، والرسول أعلم بمراد ربه، فإن لم يجد يرجع لأقوال الصحابة لأنهم حضروا تنزيل القرآن، وهم أهل عربية فصحي، والقرآن قد أنزل بلغتهم، فهم أعلم الناس بتصاريف اللسان العربي، فإن لم يجد فعن التابعين؛ لأنهم أخذوا عن الصحابة رضي الله عنهم وعصرهم أصفى وأنقى من البدع^(١).

يقول ابن تيمية: «وفي الجملة من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك، كان مخطئًا في ذلك، بل مبتدعًا وإن كان مجتهدًا، مغفورًا له خطأه»^(٢)، ثم قال: «فمن أصول العلم بذلك: أن يعلم الإنسان القول الذي خالفوه، وأنه الحق، وأن يعرف أن تفسير السلف يخالف تفسيرهم، وأن يعرف أن تفسيرهم محدث مبتدع، ثم أن يعرف بالطرق المفصلة فساد تفسيرهم بما نصبه الله من الأدلة على بيان الحق»^(٣)، ثم عرج على السنة وبين أن الخلاف بين الناس في فهم مدلول الحديث

(١) انظر مقدمة في أصول التفسير (٩٣، ٩٥، ١٠٢).

(٢) انظر مقدمة في أصول التفسير (٩١).

(٣) انظر مقدمة في أصول التفسير (٩١، ٩٢).

حاله كحاله بالنسبة للقرآن الكريم»، فقال: «وكذلك وقع من الذين صنفوا في شرح الحديث وتفسيره من المتأخرين من جنس ما وقع بما صنفوه من شرح القرآن وتفسيره»^(١).

وقد أشار ابن تيمية لسبب خطير من أسباب الخطأ في فهم الكتاب والسنة، وهو أن يكون الإنسان قد نشأ على اصطلاح معين، فيريد حمل ألفاظ الكتاب والسنة عليه، ويحاول أن يفسرها بناء على ذلك، قال - رحمه الله -: «ومن أعظم أسباب الغلط في فهم كلام الله ورسوله: أن ينشأ الرجل على اصطلاح حادث، فيريد أن يفسر كلام الله بذلك الاصطلاح، ويحملة على تلك اللغة التي اعتادها»^(٢)، وذلك كأن يكون معنى الواحد عنده هو الذي لا يشار إليه، فإذا ورد في القرآن أو السنة حملة عليه، واعتقد أنه المراد.

● الثاني: بيان تفسيرهما بالرأي:

ويرى ابن تيمية تحريم تفسير القرآن الكريم بالرأي المجرد^(٣)، وشَدَّدَ في ذلك، لأنَّ هذا يؤدي إلى تفسيره حسبما تمليه الأهواء، قال - تَعَالَى -: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال ﷺ: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار»^(٤).

قال - رحمه الله -: «فمن قال في القرآن برأيه فقد تكلف ما لا علم له به، وسلك غير ما أمر به، فلو أنه أصاب المعنى في نفس الأمر، لكان قد

(١) انظر مقدمة في أصول التفسير (٩٢).

(٢) مجموعة المسائل والرسائل (٨٢/٣)، انظر بيان تلبيس الجهمية (٥٤٤/١).

(٣) انظر مقدمة أصول التفسير ص (١٠٥)، المسودة (١٧٤).

(٤) رواه الترمذي عن ابن عباس - في سننه (٢٦٨/٤)، رقم الحديث (٤٠٢٢ : ٤٠٢٣)،

كتاب التفسير، باب ما جاء في الذي يفسر القرآن برأيه رقم (١)، وقال حسن صحيح،

وأحمد في مسنده (٢٣٣/١، ٢٦٩، ٣٢٣، ٣٢٧).

أخطأ؛ لأنه لم يأت الأمر من بابه، كمن حكم بين الناس على جهل، فهو في النار وإن وافق حكمه الصواب في نفس الأمر، لكن يكون أخف جرماً ممن أخطأ، والله أعلم^(١).

والمراد بالرأي المحرم عنده: هو ما لا مستند له من نقل شرعي أو لغة. قال - رحمه الله -: «فأما من تكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعاً، فلا حرج عليه»^(٢). قلت: ووجه ذلك والله أعلم أن أصحابه تكلموا في تفسير القرآن الكريم، واختلفوا في مدلولاته، ولا شك أن كل ذلك لم يكن منقولاً عن الوحي المنزل على الرسول ﷺ، فدل ذلك على أن السلف تكلموا في القرآن بغير نقل، ولكنهم كانوا عالمين بلغة الوحي وما قارنها مما يبين المعنى ويوضحه.

والذي يظهر لي^(٣): أن شيخ الإسلام ابن تيمية لم يرد بتفسير القرآن الكريم باللغة العربية أن يفسر بها مقطوعة من سياق الآي، ومدلولات الألفاظ الشرعية إن كانت ذات حقائق شرعية؛ لأن تفسير القرآن باللغة العربية المجردة عن ذلك يخرج المعاني القرآنية في الكثير عما أراده الله منها. إذاً: فالمقصود باللغة في كلامه ما هو أعم وأشمل من العربية، فتدخل فيها لغة الشارع في التعبير عن مراداته ومقاصده من كلامه، وهذا ما يفهم من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية. ومما تقدم بيانه يتبين لنا: أن تفسير القرآن الكريم بالرأي عند ابن تيمية ثلاثة أقسام:

أحدها: تفسيره بالرأي المستند للنقل، فهذا واجب.

(١) مقدمة في أصول التفسير ص (١٠٨).

(٢) مقدمة في أصول التفسير ص (١١٤).

(٣) انظر الإتيان في علوم القرآن (٢/٢٢٩)، انظر رسالة في مبادئ التفسير ص (١٥)، انظر

بيان تلبيس الجهمية (١/٤٩٣)، المسودة (١٧٥).

الثاني: تفسيره بالرأي المستند للغة، مع مراعاة سياق الآي، ودلالة ألفاظ الشرع، فهذا جائز.

الثالث: تفسير بالرأي الذي لا يستند لا إلى نقل ولا إلى لغة، فهذا محرم.

□ موقفه في معاني النصوص:

ويمكن حصر موقفه من ذلك في عدة خطوات، حاصرة لمجريات الكلام فيه: أولاً: تقرير ابن تيمية أنه يجب الإيمان بما جاء به الرسول، سواء فهمنا معناه أو لم نفهم، وذلك لعلمنا التام بصدق الرسول فيما جاء به، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ﴾ [الزمر: ٣٣]، وضرب ابن تيمية لذلك مثلاً تقرّيباً، وهو قبول ما قاله الطبيب النصراني واليهودي، مع علم المريض بكمال عداوته له، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَلَنْ تَرْضَى عَنْكَ الْيَهُودُ وَلَا النَّصَارَى حَتَّى تَبِيعَ مِلَّتَهُمْ﴾ [البقرة: ١٢٠]، فلتن نقبل ما جاء به الرسول مع علمنا بصدقه أولى وأحرى.

والإيمان بمدلولات الأخبار نوعان:

أ - الإيمان المجمل:

وهو الإيمان بما جاء الرسول به إجمالاً، وذلك فيما لم يصل إليه علمنا على التفصيل، وهو فرض على الأعيان.

ب - الإيمان التفصيلي:

وهو يختلف باختلاف قدر المكلفين، فيجب على كل أحد من علم التفصيل ما يطيقه ويقدر عليه، فهو فرض على الكفاية، فما علمه المكلف وجب عليه الإيمان به على الأعيان^(١)؛ لأن ذلك داخل في تدبر القرآن وعقله وفهمه، وتبليغ ما بعث به الرسول ﷺ^(٢).

(١)، (٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٥١: ٥٢)، انظر الإيمان (٣٢٩، ٣٩٠، ٣٩١)،

انظر شرح حديث النزول (٧٩).

وأما بالنسبة للأمة، فيجب على من يلي أمر المسلمين أن يفرغ من الأمة من له قدرة على تحصيله؛ حتى يحفظ للأمة دينها.

ثانياً: يقرر ابن تيمية أن القرآن كله محكم المعاني، على معنى أنه واضح في دلالة على ما أراد الله بخطابه، بحيث لا يشتبه بغيره، وعليه فليس في القرآن متشابه المعنى، وإن كان قد يشتبه على بعض الناس ما لا يشتبه على غيرهم، وأما متشابه الحقيقة بحيث لا تعلم، فإن هذا موجود إلا أن الله لم يصفه بأنه لا معنى له أو لا تفسير، ولم يقل فيه ربنا بأن تفسيره ومعناه لا يعلمه إلا الله، وإنما قال: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ [آل عمران: ٧]، فأخبر أن تأويله لا يعلمه إلا هو - سبحانه -، ولم ينف علم أولي العلم بمعناه، كما قال - تعالى -: ﴿كَتَبْنَا أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [ص: ٢٩]، فبين أن المقصود من إنزاله هو تدبره، وما لا معنى له ولا تفسير لا يمكن تدبره، فلا يؤمرون بتدبره^(١)، وعليه فيقرر أن ألفاظ الكتاب والسنة لها معاني، وأن هذه المعاني محكمة واضحة، مفهومة المراد من حيث يفهم كلام العرب، وقد اعترض على هذا القول بأنه قد ورد عن السلف ما يدل على وجود المتشابه في القرآن الكريم، وذلك أنهم سمو بعض ما استدل به الجهمية متشابهاً، فأجاب عنه ابن تيمية من وجوه:

الأول: أن هذا التشابه نسبي، فقد يشتبه على بعض الناس ما لا يكون متشابهاً عند غيره، وعندئذ يكون المتشابه في ذهن صاحب الشبهة، لا في النص من كتاب الله وسنة رسوله^(٢).

الثاني: أن يقال أن الذي نفاه ربنا هو تأويل المتشابه، لا معناه، ولا

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١/٧، ٨) رسالة الإكليل.

(٢) انظر الرد على الزنادقة والجهمية ص (٨)، انظر التدمرية من مجموع النفائس (٤٢).

معنى القرآن كله^(١). قلت: وهذا مبني على أن معنى التأويل هو حقيقة الشيء التي يؤول إليها، وعليه فلا يتسلط النفي إلا على نفي علمها دون المعنى اللغوي للفظ القرآنية؛ لأن معاني القرآن موضوعة لمعاني قصدت بالتركيب اللفظي للآيات، ووضعها من الله لكنها موافقة لوضع اللغة، فلا بد وأن تكون دالة على ما وضعت له من المعاني.

الثالث: أن الصحابة رضي الله عنهم نقلوا القرآن الكريم نقل مصدق بما فيه، وكانوا يتعلمون ألفاظه ومعانيه، ولم يذكر أن أحدا منهم توقف في تفسير آية من كتاب الله، بل المنقول عنهم خلاف ذلك^(٢).

واعترض أيضًا على ذلك بأن الرسول ﷺ دعا لابن عباس^(٣) فقال: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل»^(٤).

فأجاب - رحمه الله - بأن ذلك تأويل الأمر والنهي، وهذا مما يعلمه الرسول ﷺ والعلماء من بعده، كما أنه في هذا النص لم يقل تأويل كل القرآن^(٥). قلت: بل جاء التأويل معطوفاً على ما قبله، والعطف يقتضي

(١) مجموعة الرسائل الكبرى/ الإكليل (٣٠/١).

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى/ الإكليل (٣٢/١)، مجموع الفتاوى (٧٠/٤).

(٣) عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب بن هاشم أبو العباس، ابن عم الرسول ﷺ، ولد بالشعب حين حضرت قريش بني هاشم وله عند موت النبي ﷺ ثلاثة عشرة سنة، دعى له الرسول بالفقه وتأويل القرآن الكريم، عالم الأمة، وجيهاً، مات بالطائف سنة (٦٨) وعمره على الراجح (٧١). انظر الإصابة (١٣٠/٦ - ١٤٠) رقم الترجمة (٤٧٧٢)، انظر طبقات الفقهاء (٤٨، ٤٩)، كتاب الوفيات (٨٤).

(٤) رواه أحمد في مسنده بلفظه هذا (٢١٤/١، ٢٦٦، ٢٦٩، ٣٢٨، ٣٣٥، ٣٥٩)، وهو في البخاري ومسلم بلفظ (اللهم فقه في الدين)، أو (اللهم فقهه)، انظر فتح الباري (١/ ٢٤٤)، كتاب (٤) الوضوء، باب (١٠) باب وضع الماء عند الحلاء، قسم الحديث (١٤٣)، مسلم بشرح النووي (٣٧/١٦) باب فضائل الصحابة.

(٥) مجموعة الرسائل الكبرى/ الإكليل (٣٥/١، ٣٦).

التشريك في الحكم^(١)، وعلى أقل الأحوال هو يقتضي المناسبة بين المتعاطفين، ووجه المناسبة هذا: أنَّ الدين هو الأمر والنهي، والتأويل يكون علم آيات الأمر والنهي، قلت: وهذا الذي قرره ابن تيمية أمر ظاهر لمن تدبر.

وأما ما ورد في القرآن من تسميته كله محكمًا ومتشابهًا، كما في قوله - تَعَالَى -: ﴿كَتَبَ أَهْكَمْتَ ءَايَتُهُ﴾ [هود: ١]، وقوله - سبحانه -: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا﴾ [الزمر: ٢٣]، فالمراد بالإحكام: هو الجودة والإنقان في لفظه ومعناه، ومفرداته وتراكيبه، وأساليبه وسياقاته. والمراد بالمتشابه: أنه يشبه بعضه بعضًا في ذلك كله، وهو ما يُطْلَقُ عليه ابن تيمية الإحكام العام، والتشابه العام.

وأما ما ورد من تسمية بعض آياته محكمًا، وبعضه متشابهًا، كما في قوله جل شأنه ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ ءَايَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾ [آل عمران: ٧]؛ فالمراد بالمحكم: ما وضحت دلالته، وبانت مقاصده، بحيث لا يكون فيه إشكال لفظي ولا معنوي، فلا يشبهه بغيره البتة، والمراد بالمتشابه: كون الشيء يشبه غيره من وجه ويخالفه من وجه آخر، نحو آيات الصفات، وهو ما يطلق عليه ابن تيمية اسم الإحكام الخاص والتشابه الخاص، ومحل التشابه عند ابن تيمية هو القدر المشترك بين المعنيين، بحيث يتشابهان فلا يتميز إحداهما عن الأخرى، فتحصل عندئذ الشبه، فلا يظهر الحق مِنَ الباطل^(٢).

رابعًا: إنَّ من ألفاظ الكتاب والسنة ما علمت بالاستقراء كونها ذات

(١) انظر الإيمان (١٦٣).

(٢) انظر مناهل العرفان في علوم القرآن (١٦٧/٢)، المفردات ص (١٢٨، ٢٥٤، ٢٥٥)،

الإنقان في علوم القرآن (٧. ٣/٢)، انظر التدمرية من مجموع النفائس (٤١، ٤٢).

دلالة واحدة في جميع مواردّها، فإذا عرف معناه في الكتاب والسنة وجب حملها عليه، وعندئذ فلا حاجة لأقوال أهل اللغة، لأنّ بيان صاحب الكلام أقوى من بيان غيره^(١)؛ ويوجب ابن تيمية أن تعرض ألفاظ القرآن والسنة على نظائرها فيهما، فلا بد من معرفة لغة القرآن الكريم والحديث النبوي، ومن أمثلة هذه الألفاظ: الإيمان، الإسلام، الصلاة، الزكاة، الظلم، النفاق، الكفر، فإنّ الشارع الحكيم قد بين المراد بهذه الألفاظ بياناً لا يحتاج بعده إلى الاستدلال على ذلك، بالاشتقاق، وشواهد استعمال العرب ونحو ذلك، ولهذا يجب الرجوع في مسميات هذه الأسماء إلى بيان الله ورسوله؛ فإنه شاف كاف^(٢)، ويقرر ابن تيمية أنّ أمثال هذه الألفاظ، أن الشارع لم ينقلها عن اللغة ولا عن غيرها، ولكنها وردت في كلام الشارع مقيدة، لا مطلقة^(٣)، قال - رحمه الله -: «فلا يقال أنها منقولة، ولا أنها زيد في الحكم دون الاسم، بل الاسم إنما استعمل على وجه يختص بمراد الشارع، لم يستعمل مطلقاً»، وهو إنما قال: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ [البقرة: ٤٣، ١١٠]، بعد أن عرفهم الصلاة بالمأمور بها، فكان التعريف منصرفاً إلى الصلاة التي يعرفونها، ولم ينزل لفظ الصلاة وهم لا يعرفون معناه^(٤).

خامساً: إنكار المجاز في ألفاظ الكتاب والسنة، بل في كلام العرب، خلافاً لما عليه الجمهور^(٥) من القول بوجود المجاز في الكل أو في لغة

(١) انظر الإيمان ص (١١٠، ١١١، ٢٧١).

(٢) الإيمان ص (٢٧٢).

(٣) الإيمان ص (٢٨٣) وما بعدها.

(٤) الإيمان ص (٢٨٥).

(٥) انظر التبصرة ص (١٧٧)، المنحول (٧٦)، المستصفى (٦٧/١، ٦٨)، الإبهاج في شرح المنهاج (٢٩٧/١)، انظر الأحكام في أصول الأحكام (٤٥/١، ٤٧).

العرب خاصة، وقد رَدَّ - رحمه الله - المجاز من وجوه كثيرة استوفاهما في مظانها هو وتلميذه ابن القيم، ونحن نذكر بعضاً منها:

الوجه الأول: احتياج مدعي المجاز لإثبات الوضع السابق، وهذا ما لا سبيل له لتعذره، وذلك لعدم وجود النقل عندهم عن العرب بذلك، فمن أين يعلم أنَّ هذه الألفاظ التي تكلم بها العرب حال نزول القرآن أو قبله لم تستعمل قبل ذلك في معنى آخر؟ ولازم هذا أنَّ لا يقطع بأي لفظ بأنه حقيقة؛ لإمكان أنَّ العرب استعملته في معنى قبل ذلك^(١).

الوجه الثاني: أنَّ ذلك اصطلاح حادث لم يتكلم أحد به من الصحابة ولا التابعين لهم بإحسان، ولا أحد من الأئمة المشهورين في العلم، ولا أحد من أئمة اللغة والنحو المتقدمين، فلو كان لتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز أصل، لنص عليه علماء اللغة، أو أئمة أصول الفقه من السلف، وهذه كتبهم لا يوجد فيها شيء من ذلك، فدونك رسالة الشافعي في أصول الفقه، لم يقسم هذا التقسيم، ولم يتكلم بلفظ الحقيقة والمجاز، مما يدل على أنَّ الكلام حقيقة كله^(٢).

الوجه الثالث: أنَّ العربي عندما يتكلم بكلامه، فإنه يفهم مقصوده من لفظه، ولا يخطر في ذهن السامع إلا ذلك المعنى المدلول عليه باللفظ، وإنما الغلط جاء بعد الاصطلاح الحادث، حيث يستعمل اللفظ في معنى، ويراد حمل القرآن والسنة عليه، والواجب في مثل ذلك أنَّ يفسر القرآن والحديث بما جرى عليه عرف الاستعمال فيهما، ولذا لم يكن الصحابة يفهمون من الرسول غير ما أراده لهم من لفظه، فهذه دلالة اللغة في كتاب الله وسنة رسوله^(٣).

(١)، (٢)، (٣) انظر الإيمان (٨٣، ٩٢، ١٠١)، انظر مجموع الفتاوى (٤٥١/٢٠) وما بعدها؛

الوجه الرابع: أَنَّ الله ورسوله قد بينا للناس معاني القرآن والسنة، بحيث لا يحتاجون إلى بيان بعد بيانهما، وهذا بيان لحقيقة المعنى المدلول عليه بألفاظ الكتاب والسنة، فَإِنَّ في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ بيان أَنَّ هذه الألفاظ مجازات وحقائقها كذا وكذا، بل الظاهر أَنَّ الله ورسوله قد بينا حقيقة المراد باللفظ، وألفاظ الكتاب والسنة لم ترد مطلقة، إنما جاءت مقيدة بما يبين المراد منها، وإنما حصل الإطلاق في الذهن، وليس له وجود في الكلام المستعمل في الكتاب، والسنة، واللغة^(١).

وقولهم: «إِنَّ اللفظ المجازي له قرينة تصرفه» مردود بأنَّ كلام المتكلم لا يستعمل فقط إلا مقيداً بما يدل على المراد من قيود لفظية موضوعة، مع اعتبار حال المتكلم والمستمع، فإذا عُرِفَ ذلك عُرِفَ المقصود مِنَ الكلام، وإنَّ لم يعرف لم يفهم المقصود، لأنه بذلك يعرف عادة المتكلم في خطابه، وإذا عرفت عرفت لغته، ولهذا من كانت له عناية بكتاب الله وسنة رسوله، ومعرفة عادتهما في الخطاب والتعبير، فهم ما لم يفهمه غيره^(٢).

الوجه الخامس: أَنَّ ألفاظ العربية لم يتكلم بها قط إلا وهي مقرونة بقرائن معنوية، لا يمكن أَنْ يفهم المعنى إلا بها، وأي متكلم عاقل، لا بد وأنَّ تكون له عادة في استعماله للفظ في المعنى، وهو يتكلم بعادته والمستمع يعلم ذلك، وهذه معلومة بالعقل، فدعوى أَنَّ اللفظ يدل على المعنى بغير قرائن عقلية غلط^(٣).

الوجه السادس: أنه لا فرق صحيح بين ما يسمى حقيقة أو مجازاً،

(١) انظر الإيمان ص (١٠١).

(٢) انظر مجموع الفتاوى (٤٥٧/٢٠)، الإيمان ص (١١٠).

(٣) انظر مجموع الفتاوى (٤٥٩/٢٠).

فكل واحد منهما لا بد وأن يقترن في كلام المتكلم بما يدل على المراد منه من قرائن لفظية أو معنوية^(١).

الوجه السابع: أن تنوع أساليب العرب عن المعنى الواحد بالوجوه المتعددة لا يجعل الكلام مجازاً، بل هو حقيقة جرى بها الاستعمال العربي^(٢).

مما تقدم من كلام ابن تيمية، من وجوه رده على من ادعى المجاز في القرآن ولغة العرب، ومناقشته لقضية القرائن التي هي العمدة في الفرق بين الحقيقة والمجاز، يتبين لنا: أن القول بالمجاز هو قول مرجوح، والأدلة قائمة على رده، ولا سيما وأنه أثبت عليه مفاسد منها:

أولاً: أنه فتح لباب نفي الأسماء والصفات عن طريق صرف ألفاظ الكتاب والسنة عن الحق الذي تدل عليه بشيء من المجازات، وأنواع الاستعارات.

ثانياً: أنه يفتح المجال أمام الباطنية، من أدعياء الظاهر والباطن، ليغيروا حقائق الدين الإسلامي بدعوى أن ما يقولونه هو المعنى الحق الذي أراده الشارع بكلامه، دون ظاهر النصوص.

ثالثاً: أنه يسهل دخول البدعة في الحياة الإسلامية، كبدعة التفسير الإشاري عند الصوفية، والتفريق بين الشريعة والحقيقة عندهم، ودعوى أن الألفاظ الشرعية ما هي إلا رموز لحقائق لا يعلمها إلا العارفون منهم.

كما أنه لا يفوتنا أن ننبه على أن لازم القول بالمجاز اللغوي في حقيقة الأمر وواقعه: هو أن اللغات اصطلاحية، وهو خلاف ما عليه الجمهور من

(١) انظر مجموع الفتاوى (٤٦٠/٢٠).

(٢) انظر مجموع الفتاوى (٤٦٣/٢٠)، الإيمان ص (٩٢).

السلف والخلف^(١)، بل لم يعرف إلا عن أبي هاشم الجبائي^(٢)، ووجه هذا اللازم أنَّ مدعي المجاز يقول: بأنَّ للألفاظ التي يدعى فيها المجاز وضع سابق على ذلك هو حقيقة المعنى المدلول عليه باللفظ، وهذا لا يصح إلا على القول بأنَّ اللغات اصطلاحية^(٣).

ولا يقال: أنَّ القول بتقسيم الكلام إلى حقيقة ومجاز اصطلاح، ولا مشاحة في الاصطلاح، ولأننا نقول: إنه اصطلاح فاسد، وما كان كذلك ففيه مشاحة، وهو مردود بإجماع السلف على خلافه، كما حقق ذلك فيما سبق.

قلت: وبذا يعلم أنَّ الباحث وفقه الله وسدده: يميل إلى القول بأنه لا مجاز في القرآن الكريم ولا في شيء من كلام العرب، وفاقاً لما قرره شيخ الإسلام ابن تيمية.

خامساً: أنه لا مانع عند ابن تيمية من صرف آيات الكتاب، وأحاديث الرسول العظيم عن ظاهرهما، إلى ظاهر آيات وأحاديث أخرى، سواء سمي ذلك تأويلاً أو صرفاً عن الظاهر، وذلك لدلالة القرآن الكريم والسنة النبوية وكلام السلف عليه.

ووجهه: أنَّ ذلك تفسير للقرآن بالقرآن، أو بالسنة النبوية، أو بأقوال

(١) انظر الإيمان ص (٨٦).

(٢) أبو هاشم الجبائي هو: عبد السلام بن أبي علي محمد بن عبد الوهاب البصري، يرجع نسبه إلى إبان مولى عثمان رضي الله عنه، من شيوخ المعتزلة، وأكثرهم على مذهبه، تنسب إليه فرقة منهم هي البهشمية، وله تصانيف، عاش سبعا وأربعين سنة، ولد سنة (٢٤٧)، وتوفي (٣٢١) للهجرة. انظر الأعلام (٧/٤)، ميزان الاعتدال (٦١٨/٢) رقم الترجمة (٥٠٦١)، الملل والنحل (٧٨/١، ٧٩)، التبصير في الدين (٨٦)، لسان الميزان (١٦/٤) رقم الترجمة (٣٧)، الفهرست لابن النديم (٢٤٧).

(٣) انظر الإيمان ص (٨٦).

السلف، وليس تفسيرًا بالرأي المحرم، ويرى أنَّ المحذور إنما يقع إذا صرفت نصوص الكتاب والسنة عن ظاهرهما بغير دلالة من كتاب، أو سنة، أو كلام السلف، وقد حكى - رحمه الله - اتفاق المسلمين على جوازه وضرب لذلك مثالين:

أولاً: ضرب مثلاً بقوله - تَعَالَى -: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ [البقرة: ١٨٦]، فقد حمله بعض السلف على أنَّ المراد كونه يسمع دعاءهم، ويستجيب لهم ونحوه، وقالوا: ذلَّ عليه سياق الآية الكريمة، أو دلَّ عليه ما في القرآن والسنة مِنَ النصوص التي تدلُّ على أنه فوق العرش، فيكون من قبيل تفسير القرآن بالقرآن، أو السنة.

ثانياً: ضرب مثلاً بآيات المعية، فإنَّ مِنَ السلف من قال: أنها محمولة على خلاف ظاهرها، لدلالة الآيات القرآنية أَنَّ الله فوق العرش، وقصد بالظاهر اقتضاءها اختلاطاً.

إلا أنَّ شيخ الإسلام يرى: أنَّ الآية بظاهرها لا تدلُّ على هذا الظاهر، بل لا تدلُّ إلا على المعنى الحق، واستدلَّ باستقراءه لآيات الذكر الحكيم، وأحاديث الرسول الكريم ﷺ الواردة في المعية، فوجدها لا تقتضي اختلاطاً، فلم يحتج إلى حمل ظاهرها على الاختلاط، وبذا يعلم أنَّ الحمل على خلاف الظاهر عند ابن تيمية نوعان:

أحدهما: حمل النصوص على خلاف الظاهر بدليل مِنَ الكتاب والسنة، موافقاً لما جاء عن السلف، فهذا يجوز.

الثاني: حمل النصوص على خلاف الظاهر بالرأي المجرد، فهذا محرم ولا يصح^(١).

(١) انظر مجموع الفتاوى (٦/٢١١-٢٣).

الأصل الثاني الرد على الشبهات

● الشبهات في اللغة:

الشبهات أو الشبه، بضم الشين وفتح الباء بعدها، جمع شبهة، وتطلق الشبهة في اللغة على عدة معاني:
أولاً: تطلق على الالتباس، ومنه: شبه بضم الشين وتشديد الباء مكسورة عليه وله، ولبس بضم اللام وتشديد الباء مكسورة، والاشتباه: الالتباس، ومنه: «اشتبهت الأمور وتشابهت، التبتت فلم تتميز».
الثاني: تطلق على الاختلاط، ومنه: اشتبه الأمر عليه إذا اختلط.
الثالث: تطلق على الشك، ومنه: اشتبهت المسألة عليه: أي شك في صحتها.

الرابع: تطلق على التساوي، ومنه: تشابهت الآيات إذا تساوت.
الخامس: المشكل، ومنه: المتشابهات: أي المشكلات.
وأصل هذه المعاني - والله أعلم - راجع إلى الشبه بمعنى المماثل، والشيء إذا شبه الشيء ومثاله، بحيث لا يميز بينه وبينه، فيحصل بذلك اللبس، والاختلاط، والشك، والتساوي، فتكون هذه المعاني من لوازم الشبه.
ولذا تقول العرب: شبه عليه الأمر بفتح الشين وتشديد الباء مفتوحة: أبهمه عليه حتى أشبه غيره، ومنه أيضاً شبهه عليه تشبيهاً، مثل لبسته عليه تلبيساً، وزناً ومعنى، والأول هو المعنى المناسب للشبهة الشرعية^(١).
الشبهات اصطلاحاً: الشبه اصطلاحاً تطلق على عدة إطلاقات:

(١) انظر لسان العرب (٢٥/٢١٨٩ - ٢١٩١)، القاموس المحيظ (٤/٢٨٨)، مختار الصحاح (٢٨٠)، المصباح المنير (١/٣٢٤)، القاموس الفقهي (١٨٩).

الأول: تطلق بوجه عام على: «ما ألبس أمره، فلا يُدرى أحلال هو أم حرام، وأحق أم باطل»^(١).
 الثاني: تطلق على الشبه في الفعل، وهو: «ما ثبت بظن غير الدليل دليلاً».
 الثالث: تطلق على الشبه في المحل، وهو «ما تحصل بقيام دليل ناف للحرمة ذاتاً».

الرابع: تطلق على الشبه في الحكم، وهي شبهة الملك، «وهي شبهة كون المحل مملوكاً له».

الخامس: تطلق على الشبهة العقدية، وهي المأخذ الملبس في ذلك، سميت شبهة لأنها تشبه الحق^(٢)، بحيث لا يمكن التمييز بينهما إلا بكلفة ومشقة^(٣).

السادس: تطلق على ما يخيل للناظر أنه حجة، وليس كذلك^(٤)، قلت: وهو راجع للقول الثاني.

* * *

وقفات لابن تيمية مع المتشابه

وقفات لابن تيمية مع المتشابه^(٥):

أولاً: إنَّ التشابه عند ابن تيمية من عوارض المعاني والألفاظ، فإنَّ كان

(١) انظر أنيس الفقهاء (٢٨١)، المعجم الوسيط (٤٧٤/١)، القاموس الفقهي (١٨٩).

(٢) المصباح المنير (٣٢٤/١) الشين مع الباء وما يثالثهما.

(٣) انظر التصريفات (١٢٤، ١٢٥)، القاموس الفقهي (١٨٩، ١٩٠)، معجم لغة الفقهاء (٢٥٦، ٢٥٧).

(٤) فتح المبين بشرح الأربعين (١١٧).

(٥) انظر التدمرية من مجموع النفاثات (٤٢)، مجموع الفتاوى (٦٢/٣) (١٤٤/١٣)، انظر الجواب الصحيح (٢٣٣/٢).

التشابه في المعاني، كان الخطأ فيها من قبيل القياس، حيث يلحق المعنى بما يظن أنه نظيره وليس كذلك، وتسمى شبهة عقلية، وإن كان التشابه في الألفاظ، كان الخطأ فيها من قبيل التأويل، حيث صرف اللفظ عن الحق الثابت له على لسان الشرع، إلى معاني أخرى لا يقوم عليها الدليل من الشرع^(١)، وتسمى شبهة لفظية.

ثانياً: إنَّ كتاب الله وسنة رسوله جاءا بإطلاق التشابه فيهما، على ثلاثة معاني:

الأول: يطلق على تماثل الكلام وتناسبه بحيث يصدق بعضه بعضاً، فإذا أمر الشارع بأمر لم يأت بما يناقضه في موضع آخر، بل لا يأمر^(٢) إلا بنظيره أو لازم من لوازمه إن لم ينسخ، وآيات القرآن وأحاديث الرسول كذلك.

الثاني: أن يطلق على من تشابه من وجه، واختلف من وجه، ومحل هذا النوع هو الألفاظ المتواطئة، والمشاركة التي ليست متواطئة^(٣)، فإنَّ بين هذه الألفاظ تشابه من جهة اشتراكهما في الدلالة على مسمى واحد، وهو القدر المشترك بين الأشياء، وبينها إختلاف بالنظر إلى الذوات المختلفة، وقد مثل لذلك بلفظ الموجود، الذي يشترك في مسماه القديم والمحدث، مع أنه عند الإضافة والتخصيص يختص كل منهما بما يناسبه، فتقول: وجود القديم، وتقول: وجود المحدث، وعندئذ فالموجود ليس كالموجود، إذ يلزم من إضافته للقديم خصائص القديم، ومن إضافته للمحدث خصائص المحدث، وهذه الخصائص لا تشابه فيها^(٤).

(١) انظر التدمرية من مجموع النفائس ص (٤١، ٤٢)، مجموع الفتاوى (٦١/٣ - ٦٣).

(٢) انظر التدمرية من مجموع النفائس ص (٤١، ٤٢)، مجموع الفتاوى (٦١/٣ - ٦٣).

(٣) انظر التدمرية من مجموع النفائس (٤٤)، انظر مقدمة جامع التفاسير (٣٠).

(٤) انظر التدمرية من مجموع النفائس ص (٤١، ٤٢)، مجموع الفتاوى (٦١/٣ - ٦٣).

الثالث: أن يطلق التشابه على التشابه النسبي، وهو ما أشكل على بعض الناس، وإن كان واضحاً عند غيرهم، وهذا مما يعلمه أهل العلم، ويدل عليه قوله ﷺ: «الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور مشبهات، لا يعلمهن كثير من الناس»^(١)، وقوله - تعالى -: ﴿إِنَّ الْبَقَرَ تَشَبَهَ عَلَيْنَا﴾ [البقرة: ٧٠].

ثالثاً: يقرر ابن تيمية أن القرآن الكريم، والسنة النبوية، لامتشابه فيهما، ولا يعارض قول ابن تيمية هذا ما ورد عن السلف: أن في القرآن والسنة، ما تشابه تأويله، لأن المراد من تشابهه هنا عدم العلم بكيفيته، إذ علم الكيفيات مما استأثر الله بعلمه، لا نفي العلم بمعناه وتفسيره^(٢).

قلت: وهو من القسم الثالث الذي تشابه من وجه دون وجه، إذ هو من جهة المعنى اللغوي مدرك لنا، ولذلك يتأتى منا الإيمان به، وإن كان من جهة الكيفية والحقيقة مجهول، ومن أمثلة ذلك: حقائق اليوم الآخر، وماهية الذات العليا وصفاتها، وحقيقة الأسماء الحسنى.

رابعاً: أن يرد المتشابه للمحكم، فيكون المحكم قاضياً عليه، فيفسر المتشابه ويوضح معناه به^(٣)، ووجهه والله أعلم: أننا لا نترك ما علمناه بالدلالة القاطعة من كتاب الله وسنة رسوله ﷺ لمعنى محتمل. قال ابن تيمية - رحمه الله -: «ويجوز باتفاق المسلمين أن تفسر إحدى الآيتين بظاهر الأخرى، ويصرف الكلام عن ظاهره، إذ لا محذور في ذلك عند أحد من أهل السنة، وإن سُمي تأويلاً وصرفاً عن الظاهر، فذلك لدلالة القرآن عليه، ولموافقة السنة والسلف عليه، لأنه تفسير للقرآن بالقرآن، ليس تفسيراً له

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (١/١٨٦)، رقم الحديث (٥٢)، كتاب (٢)

باب (٣٩) (٤/٢٩٠)، رقم الحديث (٢٠٥١)، كتاب (٣٤)، باب (٢)، مسلم بشرح

النووي (١١/٢٧ - ٣٠)، كتاب المساقاة، باب أخذ الحلال وترك الشبهات.

(٢) انظر مجموع الفتاوى (١٣/١٤٢ - ١٤٤) (١٧/٣٩٠).

(٣) مجموع الفتاوى (١٧/٣٠٧).

بالرأي، والمحذور إنما هو صرف القرآن عن فحواه، بغير دلالة من الله ورسوله والسابقين^(١).

قلت: وهذا لا يتوجه إلا إذا كان المقصود بالمتشابه ما تشابه معناه عند بعض الناس، أي المتشابه النسبي، وأما التشابه بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، مما لا يعلمه إلا الله فهذا لا مجال إلى العلم به كما تقدم. خامسًا: أنه إذا جاء في الكتاب والسنة ما أطردت دلالاته على معنى واحد، لم يجوز أن يجعل ما يضاد ذلك أصلًا، ويجعل مدلول الكتاب والسنة متشابهًا، بل الحكم هو العكس، فنجعل هذه الأقوال هي المتشابه المجملة، فإن أريد بها معنى حق أقر، وإن دلت على معنى باطل رد^(٢)، لا كما يفعل أهل البدع من جعل أقوالهم أصولًا يحمل عليها لفظ الكتاب والسنة^(٣).

سادسًا: وهو ينص على أن المتشابه مما يعلمه الراسخون في العلم، العارفون بالأدلة، وطرق دلالتها على المطالب الشرعية^(٤) قلت: وهذا بناء على أن معنى المتشابه ما تشابه على بعض الناس: أي التشابه النسبي الإضافي، والمراد بعدم خفائه: أي وضوح تفسيره ومعناه، وهذا بناء على أن الوقف في قوله - تَعَالَى -: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ٧] على كلمة «العلم»^(٥).

سابعًا: وقد أشار ابن تيمية لأسباب التشابه إجمالاً، وقرر أنها كثيرة

منها:

- (١) مجموع الفتاوى (١٣/ ١٤٥).
- (٢) انظر مجموع الفتاوى (١٣/ ١٤٢ - ١٤٤) (١٧/ ٣٩٠).
- (٣) مجموع الفتاوى (١٧/ ٣٠٦، ٣٠٧)، (١٣/ ١٤٥، ١٤٦)، (١٧/ ٣٦١).
- (٤) مجموع الفتاوى (١٦/ ٢٩١).
- (٥) مجموع الفتاوى (١٧/ ٤٠٠)، مقدمة جامع التفاسير (٨٦)، الإتيان في علوم القرآن (٢/ ٤).

أولاً: غرابة اللفظ كالأب، ويزفون.
 ثانياً: اشتباه المعنى بغيره: كاليد والعين.
 ثالثاً: الشبهة في نفس الإنسان تمنعه من معرفة الحق.
 رابعاً: لعدم التدبر التام في معاني الآية.
 وفي المفردات: أنَّ المتشابه ثلاثة أقسام:
 أولاً: متشابه من جهة اللفظ، وهو نوعان:
 أ - ما يرجع إلى الألفاظ المفردة، وهو إما من جهة الغرابة، وإما من جهة المشاركة: أي الاشتراك في المعنى العام، وأمثلتها ما تقدم.
 ب - ما يرجع إلى الجملة، الكلام المركب، وهو ثلاثة أضرب:
 ضرب لإختصار الكلام «الإيجاز»، وضرب لبسط الكلام «الإطناب»،
 وضرب لنظم الكلام: كالقديم والتأخير^(١).
 ثانياً: متشابه من جهة المعنى (علم الكيفية والحقيقة): كصفات الله وأوصاف يوم القيامة.
 ثالثاً: متشابه من الجهتين: المعنى واللفظ، وهو خمسة أضرب:
 أولاً: من جهة الكمية: كالعموم، والخصوص.
 ثانياً: من جهة الكيفية: كالوجوب، والندب.
 ثالثاً: من جهة الزمان: كالناسخ، والمنسوخ.
 رابعاً: من جهة المكان، والأمور التي أنزلت فيها مثل: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾ [البقرة: ١٨٩]، نهى عما كانوا يعتقدونه من أنَّ المحرم لا يحول بينه وبين السماء حائل، فكانوا لا يدخلون البيوت إلا من الأسطح، وقيل: ليس البر أن تسألوا الجاهل، وقيل: جامعوا الناس في القبل^(٢).

(٢) فتح القدير (١/١٨٩).

(١) مجموع الفتاوى (١٧/٤٠٠)، المفردات (٢٥٤).

خامساً: من جهة الشروط التي يصح بها الفعل أو يفسد^(١).
ثامناً: بيانه لأقوال السلف في التشابه في القرآن.
وقد أوضح ابن تيمية - رحمه الله - أقوال السلف في التشابه حتى
أنهاها إلى عشرة أقوال:

- أ - التشابه: ما احتاج إلى بيان.
 - ب - التشابه: ما لم يكن للعلماء إلى معرفته سبيل.
 - ج - التشابه: الحروف المقطعة في أوائل السور.
 - د - التشابه: ما اشتبهت معانيه.
 - هـ - التشابه: ما تكررت ألفاظه.
 - و - التشابه: أنه ما احتمل وجوهاً.
 - ز - التشابه القصص والأمثال.
 - ح - التشابه: أنه ما يؤمن به ولا يعمل به.
 - ط - التشابه: آيات الصفات وأحاديثها في قول بعض المتأخرين.
 - ي - التشابه: الناسخ والمنسوخ.
- وقد تعقب هذا كله، وأوضح أن هذه الأقوال لا تدل على أن التشابه
غير مفهوم المعنى، ولا واضح الدلالة، بل هي تدل على أنه معلوم المدلول،
واضح المفهوم، وأرجعها إلى قولين:
الأول: أن التشابه ما تشابه عند بعض الناس.
الثاني: أن التشابه ما تشابه من وجه دون وجه، فمعناه معلوم، وكيفيته
مجهولة^(٢).

(١) انظر المفردات ص (٢٥٤، ٢٥٥)، انظر الإتيان في علوم القرآن (٦/٢، ٧).

(٢) انظر مجموع الفتاوى (١٧/٤١٨ - ٤٢٣).

● منهجه في الرد على الشبهات

وقد اتخذ ابن تيمية في ذلك منهجاً متميزاً، ويمكن إيضاحه فيما يلي:
أولاً: الاستدلال بلوازم الشبهات على فسادها، فإنَّ لازم الحق حق، ولازم الباطل باطل، ولا يشترط في اللوازم التزام صاحب المذهب بها، بل كونها من لوازم شبهته كافي في الدلالة على فسادها^(١).

والأمثلة على ذلك كثيرة نذكر منها:

أ- إلزامه لمن نفى الأسماء والصفات إنكار الذات، فإنه لا يتصور وجود ذات عارية عن الصفات إلا في الذهن، وأما في الوجود العيني فلا وجود لذلك باتفاق العقلاء^(٢).

ب - إلزامه لمن قال: بأنَّ الإيمان مجرد المعرفة القلبية، التساوي بين إيمان أفضل الخلق الأنبياء وأردلهم: كإبليس، وفرعون، وهامان^(٣).

ج - إلزامه لمن جعل التوحيد هو: تفرد الإله الحق بالخلق والإيجاد، كون مشركي العرب موحدين^(٤).

د - إلزامه للتشبيه كل من نفى شيئاً من الصفات، ووجهه أنَّ كل نافٍ قد حدث التشبيه في نفسه، ومن ثم عطل الصفة هرباً منه^(٥).

ثانياً: الرد المباشر على الشبهه، وذلك بإظهار القرائن اللفظية والمعنوية الدالة على سلامة النص من الكتاب والسنة، من الدلالة على القول الباطل، وهذه القرائن قسمان:

(١) انظر بيان تلبس الجهمية (٢/٢٤٩).

(٢) انظر التدمرية من النفائس (٢٥).

(٣) انظر الإيمان (١٩٢).

(٤) انظر التدمرية من النفائس (٦٦، ٦٧).

(٥) انظر التدمرية من النفائس (٣٣)، شرح حديث النزول (٨، ٩).

القسم الأول: أن يكون في النص ما يدل على بطلان الشبهة.
القسم الثاني: أن يعرض النص المشتبه على النصوص الأخرى المحكمة، فيزول الإشكال والاحتمال، وتسلم دلالة النص على الحق.

وقد مُثِّلَ للأول بقوله ﷺ: «الحجر الأسود يمين الله في الأرض، فمن صافحه وقبله فإنما صافح الله وقبله»^(١)، فإنه صريح في أن الحجر ليس هو صفة الله، ولا نفس يمينه، لأنه قال: «يمين الله في الأرض»، وليس من الله شيء منها، وقال: فمن قبله وصافحه فكأنما صافح الله وقبل يمينه، «فجاء بكاف التشبيه، ومعلوم أن المشبه ليس هو المشبه به»^(٢).

والمثال الثاني: حديث «عبدى جُعْتُ فلم تطعمني»، فهو مفسراً: «يقول الله [عبدى جعت فلم تطعمني، فيقول: رب كيف أطعمك وأنت رب العالمين؟!، فيقول: أما علمت أن عبدى فلاناً جاع فلو أطعمته لوجدت ذلك عندي؟»^(٣).

ووجهه: أن الحديث صَرَّحَ بأنَّ الذي جاع ليس هو رب العالمين، إنما هو

(١) رواه أحمد في المسند (٢/٢١١)، انظر مختصر المقاصد الحسنة ص (٩٥) رقم الحديث (٣٦٥)، العلل المتناهية (٢/٨٤، ٨٥) رقم الحديث (٩٤٤، ٩٤٥)، قال ابن الجوزي: لا يصح، علماً بأنني لم أجده بهذا اللفظ.

(٢) انظر مجموع الفتاوى (٣/٤٣-٤٥)، انظر التدمرية من مجموع النفائس (٢٩-٣١)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٣٣)، انظر الجواب الصحيح (٢/٢٠٦)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٣٣، ٢٣٩).

(٣) رواه مسلم بشرح النووي (١٦/١٢٥، ١٢٦)، كتاب البر والصلة، باب فضل عيادة المريض، ولم أجده في صحيح البخاري، لكن رواه البخاري في الأدب المفرد ص (١٠٥)، باب عيادة المريض، انظر فضل الله الصمد شرح الأدب المفرد (١/٦١٣) باب (٢٣٤) باب عيادة المريض.

العبد، فجعل جوعه جوعه، ومرضه مرضه، لأنَّ العبد موافق لربه فيما يحبه ويرضاه^(١).

ثالثاً: الرجوع إلى ما يعلم من لغة العرب مما يزيل الإشكال، ويوضح المراد، وقد مثَّلَ بقوله ﷺ: «قلوب العباد بين أصبعين من أصابع الرحمن»^(٢)، وليس في الحديث ما يدل على أنَّ لفظه هذا يقتضي أنَّ القلب متصل بالأصابع، ولا مماس لها، ولا أنها في جوفه، فإنَّ العرب تقول: هذا بين يدي وليس فيه ما يقتضي مباشرته ليديه، ومن ذلك قوله - تَعَالَى -: ﴿وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ﴾ [البقرة: ٦٤] فإنه لا يقتضي أنَّ يكون السحاب مماساً للسماء والأرض^(٣).

رابعاً: إيضاح الفروق بين أساليب النصوص المختلفة، وقد مثل لذلك بالفرق بين قوله - تَعَالَى -: ﴿مَا مَنَعَكَ أَنْ تَسْجُدَ لِمَا خَلَقْتَ بِدَيِّ﴾ [ص: ٧٥]، وقوله - تَعَالَى -: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا خَلَقْنَا لَهُمْ مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا أَنْعَمًا فَهُمْ لَهَا مَالِكُونَ﴾ [يس: ٧١] وهو من وجوه:

أ - في الآية الأولى إضافة الفعل إليه فقال: ﴿خَلَقْتُ﴾، ثم قال: ﴿بِدَيِّ﴾ فأضافها إلى نفسه، وفي الآية الثانية أضاف الفعل للأيدي: ﴿مِمَّا عَمِلَتْ أَيْدِينَا﴾.

ب - أنه ذكر نفسه في الآية الأولى مفردة، وفي اليدين مثناه: ﴿خَلَقْتُ

(١) انظر مجموع الفتاوى (٤٣/٣ - ٤٥)، انظر التدمرية من مجموع النفائس (٢٩ - ٣١)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٣٣/٥)، انظر الجواب الصحيح (٢٠٦/٢)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٣٣/٥، ٢٣٩).

(٢) رواه مسلم بشرح النووي (٢٠٣/١٦، ٢٠٤)، باب قلب الله القلوب كيف شاء.

(٣) انظر مجموع الفتاوى (٤٣/٣ - ٤٥)، انظر التدمرية من مجموع النفائس (٢٩ - ٣١)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٣٣/٥)، انظر الجواب الصحيح (٢٠٦/٢)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٣٣/٥، ٢٣٩).

يَدَيَّ، وفي الآية الثانية أضاف الأيدي إلى صيغة الجمع فقال: ﴿وَمِمَّا عَمِلْتَ آيِدِينَ﴾، وهو لا يذكر نفسه بصيغة التثنية^(١) أبدًا: لأنَّ صيغة الجمع تفيد التعظيم الذي يستحقه، وربما دلت على معاني أسمائه الحسنى.

الأصل الثالث تحكيم اللغة

وهو يحكم اللغة من جهتين:
الجهة الأولى: تحكيم لغة العرب من خلال أساليبها واستعمالاتها.
الجهة الثانية: تحكيم لغة الشارع فيما علم وضعه على معانٍ غير معاني اللغة، وهو قدر زائد على دلالة اللغة العربية.
أما الأولى: فإنها من الأمور المقررة عند ابن تيمية فهو لا ينفك عن تحكيمها، ولا يصادم أي استعمال وارد فيها، فهو دائم الاسترشاد بها والعناية بالاستفادة منها، بل يعتبرها من الدين، ويجعل معرفتها واجبًا؛ لترتب فهم كلام الله على العلم بها، ولا شك أنَّ فهم كلام الله واجب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وأقل أحوالها أن تكون من فروض الكفايات، فهو لا يخرج تعلمها عن أحد الحكمين: إما الوجوب العيني أو الوجوب الكفائي، ويقرر أنَّ مما تنبغي العناية به: هو اعتياد الكلام باللغة العربية؛ حتى يمكن للصغار والأطفال أن يتلقونها في البيوت ودور العلم؛ فيكون ذلك إظهارًا لشعار الإسلام وأهله، وحتى يسهل على المسلمين فهم الكتاب والسنة، وفقهها، ووجه ذلك: أنَّ الإنسان إذا اعتاد لغة وأراد

(١) انظر مجموع الفتاوى (٤٣/٣ - ٤٥)، انظر التدمرية من مجموع النفائس (٢٩ - ٣١)،

انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٣٣/٥)، انظر الجواب الصحيح (٢٠٦/٢)، انظر درء

تعارض العقل والنقل (٢٣٣/٥، ٢٣٩).

أن ينتقل إلى أخرى صَعُبَ عليه الأمر، فكَذلك العامة إذا تعودوا على العامة صعب عليهم فهم العربية، وأما إذا تلقيت العربية مِنَ البداية وهي فِي السن المبكرة؛ كان ذلك أقوم لألستهم، وأسهل لهم فِي فهم خطاب الله ورسوله الذي نزل بلغة عربية فصيحة، بل بلغ أمر العناية باللغة العربية عند ابن تيمية أَنْ نص على تأثيرها فِي العقل والخلق والدين، بل جعل اعتياد العربية مؤثراً فِي الاقتداء بالصحابة والتابعين، الذي هو بالتالي يؤثر فِي العقل، والخلق، والدين^(١).

وما قاله ابن تيمية - رحمه الله - ظاهر فِي كثير من معطيات الفكر والحياة، فَإِنَّ اللغة تعتبر من مقومات الشعوب الأساسية، فهي مظهر مِنَ المظاهر الحضارية فِي سعة آفاقها، وكثرة ألفاظها، وتنوع تعابيرها قوة ومرونة، ولا نعلم لغة كاللغة العربية تجتمع فيها هذه المقومات، ولا شك أَنَّ التعبير باللفظ العربي الصحيح عن أي مصطلح يعطي المدلول الصحيح للعبارات، فَإِنَّ مِنَ المعلوم من فقه اللغة: أَنَّ لاختيار الحروف المناسبة فِي الكلمة الواحدة، واختيار الكلمة المناسبة فِي التعبير المقصود، له أثره فِي ذهن السامع سواء كان الأسلوب أدبياً أو علمياً، لأنَّ اللغة هي الوعاء الذي تصب فيه المعاني وتسبك، والمتكلم يلحظ فِي كلامه مقتضى الحال وما يناسبه مِنَ العبارات والجمل والأساليب، لذا تتنوع فصاحة الكلام من أسلوب إلى آخر، ومبنى الكلام على الكلمات، وأما بلاغته فهي قدر زائد على فصاحته، فكل كلام بليغ فهو فصيح ولا بد، والعكس ليس كذلك، فليس كل كلام فصيح بليغ، وهنا تتفاوت درجة الكلام والمتكلم.

هذا، وقد قرر ابن تيمية أَنَّ العربية هي شعار الإسلام، وكره التكلم بغيرها لغير حاجة؛ لما فِي ذلك من التشبه بالأعاجم: وهم كل من لا

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٢٠٦، ٢٠٧)، الجواب الصحيح (١٩٦/٣).

يحسن العربية^(١)، مشيرًا إلى أثر الفتوحات الإسلامية في انتشار العربية، ومدى تمسك المسلمين بعرييتهم، حتى عَوَّدوا أهل البلاد المفتوحة من أقباط وبربر وفرس التكلم بالعربية^(٢)، وهو دليل تاريخي يدل على مدى عناية السلف الصالح بلغة القرآن. وهو يعتبر اللغة من الأمور الفاصلة بالنسبة لدلالة الألفاظ، وأنَّ الإصطلاحات الحادثة عند بعض الطوائف لاقيمة لها ما دامت مخالفة للغة العرب، فتكون اللغة العربية أحد الدلائل على بطلان هذا الاستعمال^(٣).

وقد استدل ابن تيمية على إبطال كثير من المصطلحات الحادثة بكونها على خلاف مدلول لغة العرب، نذكر منها:
أولاً: إبطال المجاز في لغة العرب، لأنه ليس في كلام العرب ما يدل على أنَّ اللفظ الموضوع تارة يستعمل فيما وضع له، ومرة في غير ما وضع له^(٤).

ثانياً: استدل على بطلان تسمية الصفات إعراضاً بأنَّ ذلك ليس معروفاً في لغة العرب^(٥).

ثالثاً: استدل على بدعية قول من سمى رب العالمين جسماً لاتصافه بالصفات بلغة العرب، ونقل عن أئمة اللغة ما يظهر فسادَه، حيث نص علماء اللغة على أنَّ: الجسم هو الجسد، ويقال: تجسمت الأمر إذا ركبت جسمه وجسيمة أي معظمه، وقد يقر بالصفة القائمة بالمحل، والقدر والغلط، كما يقال: هذا الثوب له جسم، وهذا له جسم: أي له غلط

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (١٤٣).

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٢٠٦).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٧/٦).

(٤) انظر الإيمان (٨٣، ٩٢، ١٠١)، انظر مجموع الفتاوى (٤٥١/٢٠) وما بعدها.

(٥) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٣٢/٣).

وضخامة، وقد يراد به نفس الغلظ والضحخم^(١).

رابعاً: استدلاله على بطلان تسمية الواحد والأحد لما يشار إلى، ولا يميز الحس منه شيئاً عن شيء باللغة العربية، (فإنَّ أهل اللغة يسمون الواحد والوحيد والأحد في النفي لما يشار إليه، ويميز الحس منه شيئاً من شيء، قال - تَعَالَى -: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [الذثر: ١١]، فسمي الإنسان وحيداً، وقال - تَعَالَى -: ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَحْدَةً فَلَهَا النَّصْفُ﴾ [النساء: ١١]، فسمي المرأة واحدة، وقال - تَعَالَى -: ﴿وَمَا أَمْرُنَا إِلَّا وَحْدَةً﴾ [القمز: ٥])، وهو يعتبر القرآن الكريم من مصادر اللغة الأصلية، فهو يستدل به كثيراً على موافقة اللغة أو مخالفتها، ومما يدل على ذلك قوله الأنف الذكر، وقد قرر - رحمه الله - في غير موضع أنَّ القديم ليس معناه ما لم يسبق بالعدم، بل إنَّ المشهور في لغة العرب أنَّ المراد بالقديم: ما كان متقدماً على غيره تقدماً زمنياً، سواء سبق بالعدم، أو لم يسبق، وهو ضد الحديث. واستدل بعدد من الآيات على ذلك، ومنها قوله - تَعَالَى -: ﴿حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾ [يس: ٣٩]، وقوله - تَعَالَى -: ﴿قَالُوا تَاللَّهِ إِنَّكَ لَفِي ضَلَالِكَ الْقَدِيمِ﴾ [يوسف: ٦٥]، وقوله - سبحانه -: ﴿أَفَرَأَيْتُمْ مَا كُنْتُمْ تَعْبُدُونَ أَنْتُمْ وَآبَاؤُكُمْ الْأَقْدَمُونَ﴾ [الشعراء: ٧٥-٧٧]، وبناء على هذا فلا يكون القديم من أسماء الله^(٢).

وأما الثانية وهي تحكيم لغة الشارع:

يرى ابن تيمية أنه لا يجوز لأحد أن يحمل شيئاً من كلام الله ورسوله على غير ما ثبت في لغتها، وهي كما تقدم قدر زائد على مدلولات لغة

(١) انظر شرح حديث النزول ص (٧٠)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٤/١٤١، ١٤٢)،

انظر الجواب الصحيح (٣/١٥٧، ١٥٨)، انظر بيان تلبس الجهمية (١/٤٨٢، ٤٨٣).

(٢) انظر الجواب الصحيح (٣/١٩٢)، القاعدة الجلية في التوسل والوسيلة (٧٩).

العرب، حيث أنَّ الشارع خاطب الناس باللغة العربية مع اعتبار وضعه لبعض الألفاظ التي تدل على مقاصده، لذا فهو يقرر أنه إذا ثبتت لغة الشارع التي هي أفصح العربية، فلا حاجة للنقل عن اللغة، ووجه والله أعلم: أنَّ اللغة تعبر عن معاني عامة، وأما الشارع فهو يعبر عن ألفاظ خاصة مقرونة بما يعينها للمراد فهي أخص من اللغة في الدلالة على مراد الشارع من ألفاظه، وعليه فمن كان له اصطلاح خاص لم يخزله أنَّ يحمل ألفاظ الكتاب والسنة عليه لمجرد اصطلاحه؛ لأنَّ ذلك يعتبر من تحريف الكلم عن مواضعه، والميل به عن مقصود المتكلم به، إلا أنَّ هذا لا ينفي أهمية اللغة العربية - تعليمها وتعلمها - في فهم كتاب الله؛ لأنَّ المعاني الخاصة التي جاء بها الشارع مبنية على دلالة اللغة العامة، ولو جردت المعاني القرآنية عن مدلول اللفظ في لغة العرب، للزم من ذلك نفي ما وضع له اللفظ القرآني، وترتب على هذا عدم فهم مراد الله من كلامه، والناظر في كلام ابن تيمية يتبين له أنه يعتبر لغة القرآن أمرًا مستقلًا، فهو يتبع النصوص الواردة فيها؛ ليعرف من خلالها مدلول اللفظ في كتاب الله، فهو ينص على أنَّ الكلمة في القرآن هي الجملة، والحرف هو الكلام المفيد^(١).

ويرى أنَّ الحمل على هذا أولى من الحمل على مدلول اللغة الاصطلاحي؛ لأنَّ مراد المتكلم مقدم على مدلول اللفظ العام، وهكذا الأمر عنده في كل اسم علّق الشارع عليه ذمًا أو مدحًا، أو ثوابًا أو عقابًا، فإنه يطلق على محله المقتضي^(٢) لذلك في الكتاب والسنة، وهذه دلالة شرعية، وهي مقدمة على الدلالة اللغوية، ولكنها لم تنفصل عن دلالة

(١) انظر الجواب الصحيح (١٩٢/٣)، القاعدة الجلية في التوسل والوسيلة (٧٩).

(٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١٥٢/١).

اللغة، كما تقدم من أن مبنى هذه الألفاظ لغوي، وقد مثَّلَ لذلك بالعدل الذي معناه في لغة الشارع: من قام به العدل، وفعله بمشيئته وقدرته، والظالم من قام به الظلم، وفعله بمشيئته وقدرته وهكذا الأمر في الفاسق، والكافر، ونحوها^(١).

ونحن نضم صوتنا لصوت ابن تيمية في كل ما تقدم آنفاً ونقول به، ونرى أن ما اتبعه من طريقة استقرائية في تتبع النصوص المتفقة في كتاب الله، ودراسة الظواهر اللفظية القرآنية، من أهم الأمور التي ينبغي أن يعتني بها الباحثون، حتى لا يحصل الغلط في فهم مراد الله ومراد رسوله، وهذا النوع من العلم يُدعى عند علماء التفسير بعلم الأشباه والنظائر القرآنية، إلا أنني لم أطلع حتى الآن على كتاب يدرس الظواهر اللفظية، ويبين الفروق بين الألفاظ التي ظاهرها الانفاق وحقيقتها الاختلاف، إلا ما يرى مقررًا في بعض الآيات أو الجمل والألفاظ، وأما تأليف مستقل فلا أعرف عن ذلك شيئًا على حد علمي، مع ضعف اطلاعي وقدرتي العلمية.

* * *

(١) انظر الجواب الصحيح (١٩١/٣).

الأصل الرابع السلفية في المنهج

والمراد بالسلفية: هي الطريق المسلك الذي سلكه الرسول ﷺ وأصحابه وتابعيهم بإحسان، ممن برء من كل بدعة علمية أو عملية، وهو لم يتوصل إلى هذه الطريقة في العلم والعمل إلا بعد دراسة تامة للتاريخ الإسلامي، في إطار سنن الله التشريعية وسننه الكونية، مع ملاحظة واقع المسلمين العلمي والعملية، والفكري والثقافي، حتى توصل إلى نتيجة واحدة، وهي: أنَّ الهدى والخير والصواب في اتباع ما جاء به الرسول، ثم أصحابه من بعده، ثم من اهتدى بهم من تابعيهم بإحسان، استنادًا إلى قوله ﷺ: (خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم)^(١).

وهذا المنهج منهج تاريخي، مبني على الموازنة والمقارنة، والبرهنة والاستدلال. يقول ابن تيمية: [ثم طريقة أهل السنة والجماعة: اتباع آثار رسول الله ﷺ باطنًا وظاهرًا، واتباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، واتباع وصية رسول الله ﷺ حيث قال: (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي، تمسكوا بها وعضوا عليها بالنواجذ، وإياكم ومحدثات الأمور؛ فإنَّ كل محدثة ضلالة)^(٢). (٣).

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣١٧) رقم الحديث (٣٦٥٠، ٣٦٥١) كتاب (٦٢) باب (١) (٢٤٤/١١)، رقم الحديث (٦٤٢٨، ٦٤٢٩) كتاب (٨) باب (٧)، مسلم بشرح النووي (٨٤/١٦، ٨٩) كتاب فضائل الصحابة، باب فضل الصحابة. (٢) رواه ابن ماجه في سننه (١٥/١، ١٦) المقدمة باب (٦)، باب اتباع سنة الخلفاء الراشدين المهديين، والترمذي في سننه (١٤٩/٤، ١٥٠)، رقم الحديث (٢٨١٦) كتاب العلم (١٦)، باب الأخذ بالسنة واجتناب البدعة وأحمد في مسنده (١٢٦/٤، ١٢٧)، وأبو داود في سننه (٢٦١/٢) كتاب السنة، باب لزوم السنة. (٣) الواسطية (٢٩).

وتعتمد هذه المنهجية عنده على أصليين:

الأصل الأول: أن يفهم الكتاب والسنة حسبما فهموه، فلا يخرج عن فهمهم، ولا نقدم قول غيرهم عليهم^(١).

ولعل ذلك تأثر منه بمنهج الإمام أحمد^(٢) في ذلك؛ فهو يأخذ بفتوى الصحابة وإن تعددت، ولا يخرج عنها وإن اختلفت، بل يرجح بينها، فإن لم يتبين له الراجح من المرجوح توقف فيها، وحكى الخلاف ولم يجزم بشيء، وأما في باب التفسير فأقوالهم حجة مطلقاً^(٣)، قال ابن تيمية - رحمه الله -: (ومما جاء به الرسول رضاه عن السابقين الأولين، وعن من تبعهم بإحسان إلى يوم الدين، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَالسَّابِقُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهَاجِرِينَ وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَانٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة: ١٠٠])^(٤)، ووجه دلالة الآية عنده على الناحيتين: (أن الله جعل التابعين لهم بإحسان مشاركين لهم فيما ذكر من الرضوان والجنة)^(٥).

وهو يقرر أن معرفة أقوالهم في العلم والدين، وأعمالهم خير من أقوال المتأخرين وأعمالهم في جميع علوم الدين وأعماله: كالتفسير، وأصول الدين وفروعه، والزهد والعبادة، والأخلاق، والجهاد، وغير ذلك، ووجه ذلك: أنهم أفضل ممن بعدهم كما تقدمت دلالة الكتاب والسنة عليه،

(١) مجموع الفتاوى (٢٤٣/١٣)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٥٤/١).

(٢) أحمد بن محمد بن حنبل أبو عبدالله الشيباني، إمام المذهب الحنبلي، أحد الأئمة الأربعة، أصله من مرو، ولد في بغداد سنة (١٦٤هـ)، وتوفي سنة (٢٤١هـ)، كتاب الوفيات (١٧٧، ١٧٧)، النعت الأكمل (٣١، ٣٤، ٣٧، ٣٨).

(٣) انظر أعلام الموقعين (٣٠/١، ٣١).

(٤) القاعدة المراكشية (٢٦).

(٥) مجموعة الفتاوى (٢٣/١٣ - ٣٠)، مجموعة الرسائل الكبرى الفرقان (١٨/١ - ٢٢).

وينص على: أَنَّ الاقتداء بهم خير من الاقتداء بمن بعدهم، كيف لا والكتاب والسنة دلا على ذلك، ولذا فَإِنَّ معرفة وفاقهم وخلافهم أولى من معرفة أقوال المتأخرين وخلافهم، ويعتبر الخلاف بعد إجماع السلف خطأ قطعاً.

لذلك فالخلاف المعتبر عنده هو خلاف السلف، وعندئذ إذا أجمع التابعون على أحد أقوالهم، فَإِنَّ الخلاف يرتفع، وهو ينص بعد استقراءه لأقوال السلف أنه: ما من مسألة في الدين إلا وقد تكلموا فيها، إما بقول يخالفه أو يوافقها.

ويرى أَنَّ الصواب في أقوال السلف أكثر وأحسن، والخطأ في أقوالهم أخف من خطأ المتأخرين، وأما المتأخرون فهم أكثر خطأ أو أفحش، وذلك في جميع علوم الدين.

وبناء على ما تقدم، فإنه يقرر أَنَّ لا تعارض بين أقوال السلف والكتاب والسنة، بل هما متوافقان، فلم يؤثر عن أحد من السلف أنه عارض آية إلا بآية أخرى، إما تفسرها وإما تنسخها، أو بسنة الرسول ﷺ المفسرة لها، فَإِنَّ السنة تبين القرآن وتدل عليه وتعبر عنه، والنسخ عند السلف اسم عام لكل ما يرفع دلالة الآية على معنى باطل، وإن كان ذلك المعنى لا يراد بالآية ولا تدل عليه، وإنما وقع ذلك الفهم في ذهن السامع، فهم يسمون ما يرفع الإشكال ويذهب الشبهة نسخاً، هذا وقد حكى أجمعهم على أَنَّ القرآن والسنة^(١) لا يعارضان برأي، ولا قياس، ولا معقول، ولا زوق ووجد، وإلهام وكشف^(٢).

(١) مجموعة الفتاوى (٢٣/١٣ - ٣٠) مجموعة الرسائل الكبرى الفرقان (١٨/١ - ٢٢).

(٢) مجموع الفتاوى (٢٣/١٣ : ٣٠)، انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١٨/١ : ٢٢).

الأصل الثاني: إتباع سبيلهم في الاعتقاد، قال ابن تيمية - رحمه الله - جواباً عن من سأل عن آيات الصفات: [أقولنا فيها ما قال الله ورسوله ﷺ، والذين اتبعوهم بإحسان، وقاله أئمة الهدى بعد هؤلاء، الذين أجمع المسلمون على هدايتهم ودرايتهم، وهذا هو الواجب على جميع الخلق في هذا الباب وغيره] (١).

وهو يقرر أن أقوالهم في باب الاعتقاد هو الحق المبين، ووجهه عنده: أن لازم ذلك إما عدم العلم به أو عدم القول به، وإما اعتقاد ما ينقض الحق، أو القول بخلافه، وكل ذلك ممتنع: أما امتناعه في باب العلم والقول:

فإن أقل الناس حياة في قلبه، وأدناهم همة في طلب العلم، أو رغبة في العبادة يكون هذا الأمر من أعظم ما تطلبه نفسه، وأكثر ما يقصده عقله، فكيف بالسلف الصالح الذين كانوا أحرص الناس على فهم دينهم، والعلم بشريعة ربهم.

وأما امتناع اعتقادهم لنقيض الحق والقول به: فهو مما لا يتصور أن يدعيه مسلم في حقهم، ولا عارف بحالهم، هذا مع وفرة أقوالهم المنقولة عنهم في باب الاعتقاد، والتي لو جمعت لبلغت المئين أو الألوف (٢). وكيف لا ينحو ابن تيمية نحو السلف الصالح، وهم من هم في الاعتصام بالقرآن والسنة والإيمان بهما (٣)، وهو ينص على أن اعتقادهم حق ثابت، ومن آثار ذلك أنه يقوي الإدراك لحقائق العقيدة، ويصحح المفاهيم حول قضاياها، قال - رحمه الله -: [ولأن اعتقادهم الحق الثابت، يقوي الإدراك

(١) الحموية من النفائس (٨٧).

(٢) انظر المجموعة من النفائس (٩٤).

(٣) مجموع الفتاوى (٥٨/١٣).

ويصححه^(١)، وهو ينبؤ من قناعته التامة بمذهب السلف بتلك الوجوه التي تظهر في طوايا كلامه:

فهو يقرر أنَّ عندهم مِنَ العلم القاطع، واليقين الثابت ما ليس لغيرهم، ويقول: [وكل من أمعن النظر وفهم حقيقة الأمر؛ علم أنَّ السلف كانوا أعمق من هؤلاء علماء، وأبر قلوبًا، وأقل تكلفًا، وأنهم فهموا من حقائق الأمور ما لم يفهمه هؤلاء الذين خالفوهم، وقبلوا الحق وردوا الباطل]^(٢). ويوجه قوله السابق: بأنَّ السلف أقرب لينايع الهدى ومشكاة النور الإلهي، لذا فإنهم أحق بالهدى، كيف لا وهم خاصة الرسول وأصحابه، وقد باشرهم بخطاباته، والعقائد هي أهم مطالب الرسالة، فهم أحق بها لأنها أعظم الهدى وأجله^(٣)، فلا بد وأن يكون سبيلهم في الاعتقاد هو الحق والصواب الذي لا بد من اتباعه، والسير على منهاجه^(٤).

ويرى ابن تيمية: أنَّ طريق معرفة مذهب السلف: هو النقل المحض عنهم بالأسانيد الصحيحة المعتبرة عند علماء الآثار، وأما الاستدلال فليس بطريق مأمون عنده، إذ لا يخلو مِنَ التلبيس؛ إذ يمكن من انتحل نحله أن يدعي أنَّ ذلك هو مذهب السلف، والحق أنه ليس كذلك، وقد لاحظت وأنا أقرأ كتبه أنه - رحمه الله - لم يخرم هذه القاعدة، فإذا أراد تقرير مذهب السلف ذكر أقوالهم مسندة إلى مَنْ رواها من العلماء^(٥) المتقدمين والمتأخرين، ثم تَوَجَّ ذلك بذكر إجماع جميع الطوائف على قبول قول السلف، سواء كان في جانب النقل، أو جانب الجرح والتعديل^(٦).

(١) نقض المنطق (٨).

(٢) انظر الفتاوى الكبرى (٢٨/٥).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٩١/٤).

(٤) انظر الفتوى الحموية من النفائس (١١٣ - ١٥٥) مثلاً لنقله عن السلف.

(٥) انظر نقض المنطق (١١ - ١٦).

(٦) بيان تلبيس الجهمية (١/٦٢٨).

كما قرر أنهم أجمعوا على أنَّ الاعتقاد المعين هو مذهب السلف الذي انتهجوه، وهذا في ذاته تعديل لهم من جميع الأمة الحمدية، وهو وحده دليل ملزم لاتباع مذهبهم، والسير على اعتقادهم^(١). وهو يقرر أنَّ مذهب السلف أصحُّ أصولاً ممن بعدهم، وأقوم طريقه^(٢)؛ ذلك لأنَّ طريقتهم تعتمد الاحتجاج بالكتاب والسنة، وهما أصحُّ الأصول.

ويرى أنه لا بد في المنقول عن السلف من أمرين:
الأول: ثبوت لفظه بالطرق المعتبرة عند علماء الإسناد والحديث.
الثاني: معرفة دلالاته على ما يستدل به عليه، بحيث يكون المفهوم موافقاً لما ورد عن السلف، فهما صحيحاً من كل وجه^(٣).

❑ خامساً: رفض الفكر اليوناني

إنَّ الناظر في فكر ابن تيمية المهتدي بالكتاب والسنة وما عليه السلف، لا تأخذه الدهشة عندما يعلم أنه يحارب الفكر اليوناني، ويعلل ابن تيمية حربه هذه: بأنَّ هؤلاء المعظمين للفلسفة والكلام من أبعد الناس عن معرفة الكتاب والسنة، بل هم أجهل الناس بأقوال الرسول وأحواله، ومواطن أموره وظواهرها، ولا يميزون بين ما قاله ﷺ وما لم يقله، كما أنهم لا يفرقون بين أنواع الحديث: متواتره، أو أحاده، أو صحيحه، أو ضعيفه، أو موضوعه، وإنما عمدتهم في ذلك هو ما يوافق أقوالهم، ولا يعنيه بعد ذلك إنَّ كان الحديث موضوعاً أو غير موضوع^(٤).

(١) انظر نقض المنطق (٦).

(٢) انظر نقض المنطق (٢٢).

(٣) انظر الفتاوى (٢٤٦/١).

(٤) انظر نقض المنطق (٨١).

وسبب جهلهم هذا أنَّ عظماءهم الأولين كانوا يهاجرون إلى أرض الأنبياء بالشام، ويتلقون العلم عن لقمان الحكيم ومن بعده من أصحاب نبي الله داود ونبيه سليمان، وأما أرسطو فلم يكن له حظ من ذلك كسلفه، ثم إنه ابتدع لهم منطق الصوري (القياسي) حتى صار قانوناً يمشي عليه أتباعه، وكان ما فيه من الحق قليل، وهو من الموافقات التي حصلت له^(١)، وهو ينص على أنهم مخالفون لما جاء به الرسول ﷺ في الأمور العلمية: كالصفات، والأسماء، والملائكة، والكتب، والرسول، واليوم الآخر، والجنة والنار، وأما في الأمور العملية، فهم يقررون فضل شرعيته على سائر الشرائع، ويقولون: إنه لم يقرع العالم ناموس أفضل من ناموسه، ولا أكمل منه^(٢)، وبناء على ذلك فقد انقسموا إلى قسمين: فغلاتهم: يقررون عدم معرفة الرسول ﷺ بالأمور العلمية، وإنما كماله كان في الأمور العملية: كالعبادات والأخلاق، فهم أعلم بالأمور العلمية من الأنبياء والرسول.

والفريق الثاني منهم يقول: إنَّ الرسول علم ذلك لكنه لم يظهره، فهو قائل به في الباطن دون الظاهر؛ لأنَّ مثل ذلك إذا ظهر لم تقبله عقول الناس وقلوبهم^(٣).

وكعادة ابن تيمية - رحمه الله - في التحري وطلب الدقة في النقل: يرجع إلى تاريخ القوم، ليبين عن أصولهم الفكرية، وضوابط اعتقاداتهم

(١) أرسطو فيلسوف يوناني كان ابناً لطبيب باسطاغيرا في شمال اليونان، من تلاميذه أفلاطون، انتسب إلى أكاديميته عشرون سنة، ولد سنة (٣٨٤ ق.م)، وتوفي (٣٢٢ ق.م). أسس المدرسة الرواقية، وسمي المعلم الأول، الموسوعة الفلسفية المختصرة (٣٨)، الموسوعة العربية الميسرة (١١٧/١)، الفهرست لابن النديم (٣٤٥)، الملل والنحل (١٧٨/٣).

(٢) انظر نقض المنطق (١٣١).

(٣) انظر نقض المنطق (١٣١، ١٣٢)، انظر الرد على المنطقيين (٢٨١).

القلبية، فأبان عما كان عليه أرسطو وأصحابه من عقائد وثنية، فإنهم مشركون من عبدة الأصنام والكواكب، وهكذا كان الأمر في ديانة اليونان والروم قبل ظهور المسيح فيهم، وأرسطو كان قبل المسيح بثلاث مئة سنة، [وكان وزيراً للإسكندر بن فيلبس المقدوني، الذي تؤرخ له اليهود والنصارى التأريخ الرومي، وكان قد ذهب إلى أرض فارس واستولى عليها].

وكلام أرسطو في «الإلهيات» هو الأصل لمن ظهر من الفلاسفة المسمون بفلاسفة الإسلام أو المسلمين، فإنَّ كلام أرسطو قليل في الإلهيات وأكثره خطأ، فالحق فيه عزيز، لكن لما ظهر أبو علي بن سينا^(١)، أخذ ذلك كله عنهم، وضم إليه شيئاً من أصول المتكلمين، ثم ألبس بعض الألفاظ الشرعية صيغة الفكر الأرسطي، وهكذا أدخل على المسلمين في دينهم من الزغل ما أفسده، ويقرر ابن تيمية: أنَّ ابن سينا وأهل بيته من الملاحدة الباطنية أتباع الحاكم^(٢) وغيره من العبيدين الإسماعيلية، الذين يقولون بالتأويل الباطل لجميع الشريعة علميها وعمليها^(٣)، وكان غرضه التوفيق بين الدين وما نقل عن فلاسفة اليونان، ولم يراع في ذلك اختلاف المصدر بين الدين وآراء الفلاسفة، بين المصدر المعصوم وبين العقل البشري القاصر، فشتان بين الوحي الإلهي الذي لا يعتريه الخطأ والسهو، وبين

(١) الحسين بن عبدالله بن سينا، ولد سنة ٩٨٠م، وتوفي سنة ١٠٣٦م، فيلسوف وطبيب يلقب بالشيخ الرئيس، ولد في أفشنة قرب بخارى، الموسوعة العربية الميسرة (١٩)، الموسوعة الفلسفية المختصرة (١٦، ١٧).

(٢) هو أبو علي منصور بن العزيز نزار بن المعز العبيدي، تولى المملكة بعد أبيه بعهد منه سنة (٣٨٦)، وكانت مدة مملكته عشرين سنة بالجبل المقطم وطم، وجدوا دابته معرقة في بركة عند حلوان، كان شيطاناً مريداً مهايلاً، سيء الاعتقاد، سفاكاً للدماء، قتل عدداً كثيراً من أمراء دولته بلا ذنب، انظر الجواهر الثمين (٢٥١).

(٣) انظر الرد على المنطقيين (٢٨٣)، انظر الفهرست لابن النديم (٣٤٠).

العقل الذي يتأثر بالاتجاهات الفكرية والأهواء الشخصية^(١)، وبالمقارنة بين آراء ابن سينا الفلسفية وآراء أرسطو، نجدتهما متوافقين في جملة أصولها^(٢).

ويتبين لنا مدى قوة الحرب العدائية التي يشنها ابن تيمية على الفكر الفلسفي في ثلاثة أمور:

الأمر الأول: إبطاله المنطق الذي هو عمدة المعارف الفلسفية، وهو بذلك يهدم حصونهم، ويجتث شجرتهم من جذورها، وقد ألف فيه كتابين: أحدهما مختصر وهو نقض المنطق، والثاني مطول وهو الرد على المنطقيين، ففي كتابه نقض المنطق ناقش المناطقة في أصلهم الذين يقوم عليهما علم المنطق، وهما: الحد والقياس، وقد نقض كلامهم في الحد من ستة عشر وجهًا^(٣)، والقياس من خمسة أوجه^(٤).

وقد قدم قبل ذلك بمقدمة طويلة، أبان فيها خطأ من ادعى وجوب تعلمه على الكفاية أو العين، ورمى من قال ذلك بغاية الجهالة والضلالة، وفقد أسباب الهدى كلها، ولم يجوز نسبة ذلك إلى الشريعة بوجه من الوجوه، وذكر أن حذاقهم لا يلتزمون قوانينه في كل علومهم، بل يعرضون عنها، إما لطولها وعدم فائدتها، أو افسادها ولعدم تميزها، لما فيها من إجمال واشتباه^(٥)، وأما في كتابه الرد على المنطقيين، فقد بنى نقده في بيان فساد الحد والقياس على [أربعة مقامات: مقامين سالبين وهما:

(١) انظر الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل (١١٩).

(٢) قارن الملل والنحل (١٧٨/٢) وما بعدها) باب (٣/٣) وما بعدها).

(٣) انظر نقض المنطق (١٨٤-٢٠٠).

(٤) انظر نقض المنطق (٢٠٠-٢١٠).

(٥) انظر نقض المنطق (١٥٥)، انظر الرد على المنطقيين (١٧٩).

أولاً: أنَّ التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد.

ثانياً: أنَّ التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس.

ومقامين موجبين هما:

أولاً: أنَّ الحد يفيد العلم بالتصورات.

ثانياً: أنَّ القياس أو البرهان الموصوف يفيد العلم بالتصديقات^(١).

ثم تناولها واحداً واحداً بالإبطال والنقيض والتقييد، وأبطل المقام الأول: من إحدى عشر وجهاً^(٢)، وأبطل المقام الثاني: من ستة وجوه^(٣).

وأبطل المقام الثالث من تسعة وجوه^(٤)، وأبطل المقام الرابع من تسعة وجوه، وردَّ على ابن سينا في التاسع من أربعة عشر وجهاً^(٥).

وهذا الذي قرره ابن تيمية هو الحق والصواب، إلا أننا مضطرين إلى القول أنه بعد اختلاط كثير من المعارف الإسلامية بعلم المنطق واصطلاحاته، لا بد لكل ناظر في شيء من هذه العلوم من فكرة مختصرة عن علم المنطق لا بقصد الاعتبار به، لكن لتكون هذه المقدمات المنطقية طريقاً ليتوصل بها إلى فهم هذه المعارف، وعلى أقل تقدير ليستطيع أن يعرف الحق من الباطل، أو الراجح من المرجوح فيها، وهذا القدر الذي نقوله لا يخالف فقه ابن تيمية، فهو كثيراً ما يناقش هؤلاء بنظير اصطلاحاتهم، بل قد قرر أنه لا بأس بالتعبير بمثل هذه الألفاظ بعد إضافتها إلى ما يخلصها للحق، إن كان من يناظر أو يخاطب لا يفهم إلا بها^(٦).

(١) الرد على المنطقيين (٧).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (٧-١٤).

(٣) انظر الرد على المنطقيين (١٢٤-١٥٩).

(٤) انظر الرد على المنطقيين (٣٢-٨٠).

(٥) انظر الرد على المنطقيين (٣٠٠ إلى آخر الكتاب).

(٦) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٢٣١).

وإن كنا نقول: إنَّ صبغ هذه العلوم بالصبغة المنطقية أمر ترفضه شريعة الله، وأنَّ من فعل ذلك فقد أخرج هذه العلوم بذلك عن بساطتها وسهولتها وأصالتها، مع أنَّ الألفاظ الشرعية كافية في الدلالة على مقاصد هذه العلوم، بل إنَّ العربية نفسها بسعتها وشمولها قادرة على تسديد الحاجة من الاصطلاحات عن طريق الاشتقاق أو التعريب.

ونحن في هذا العصر لا زلنا نقع في هذا الخطأ الذي وقع فيه بعض المتكلمين والفلاسفة المنتسبين للإسلام، وكان الواجب أن نأخذ العبرة مما حصل لنا في العصور السالفة بسبب النقل المحض للمصطلحات من الأمم الأخرى، التي تتأثر بمصطلحاتها، وبأفكارها ودياناتها.

الأمر الثاني: رفض الاصطلاحات الفلسفية الدخيلة في التعبير عن المقاصد الشرعية، سواء حصل في لفظها إجمال واشتباه نتيجة تعدد الإطلاقات للفظ الواحد، أو كان اللفظ لا يدل إلا على معنى واحد مثل الجوهر والعرض بمعناه الاصطلاحي، فالجوهر عند هؤلاء الفلاسفة: [يقال على المشار إليه الذي هو لا في موضوع أصلاً، ويقال على كل محمول عرف ما هذا المشار إليه من نوع أو جنس أو فصل، وعلى ماهيته نوع من أنواع هذا المشار إليه، وقد يقال على العموم على ما عرف ماهيته، أي شيء كان من أنواع جميع المقولات، وعلى ما به قوام ذاته]^(١)، وبوجه عام: ما قام بنفسه، والعرض: يقال على ما يعرف من المشار إليه، الذي ليس في موضوع ماهيته وهو ضربان:

ضرب: لا يعرف من شيء ذاته وهو شخصه، والثاني: ما يعرف من شخصه ذاته، وهو كليته وهو من الأسماء المقولة^(٢)، وفي التعريفات

(١) لباب العقول ص (٣٠)، انظر التعريفات (٧٩)، انظر الملل والنحل (١٤/٣)، المعجم الفلسفي (٦٤).

(٢) لباب العقول (٣٥)، انظر المعجم الفلسفي (١١٨).

[الموجودة الذي يحتاج في وجوده إلى موضع]^(١)، وبوجه عام: ما قام بغيره.

وهو يرى أنَّ هذا التغيير الذي حصل في الألفاظ له أثر سيء على المعارف، فإنه يؤدي إلى اختلاط الحق بالباطل من جهة^(٢)، وهو مصدر كثير من النزاعات الحاصلة بين الأمة المحمدية من جهة أخرى، بل هو من أعظم الأسباب في ظهور البدع^(٣).

ويعتبر هذا التغيير من باب شرع دين لم يأذن به الله، وذلك لأنه يترتب على هذه الألفاظ أحكام يدعى أنَّ الشرع قد لازم بينها وبين هذه الألفاظ، والأمر ليس كذلك؛ فإنَّ الشارع إنما لازم بين أحكامه وألفاظه، ومن هنا فإنَّ ابن تيمية يستدل على بطلان التعبير بالاسم بأنه لا وجود له في الكتاب والسنة، ولا أقوال السلف^(٤)، وينص أنَّ استعمال هذه الألفاظ مؤد إلى تكذيب كثير مما جاء به الرسول ﷺ؛ لأنهم بتغييرهم للألفاظ حملوا كلامه على غير ما أراده، فردوا بذلك الحق الذي أراده، وادعوا أنَّ النصوص تدل على المعنى الباطل الاصطلاحي الذي أراده^(٥).

وينص ابن تيمية على أنَّ الألفاظ التي يجب معرفتها هي ألفاظ الكتاب والسنة، فإنَّ معرفتها لا تخرج عن كونها فرض عين أو فرض كفاية، ولذا فإنَّ الجاهل بها يستحق الذم، قال الله - تَعَالَى -: ﴿الْأَعْرَابُ أَشَدُّ كُفْرًا وَنِفَاقًا وَأَجْدَرُ أَلَّا يَعْلَمُوا حُدُودَ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى رَسُولِهِ﴾ [التوبة: ٩٧].

(١) التعريفات (١٤٨).

(٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٨٧/٣، ١٠٢)، الفتاوى (١٤٠/١٢)، انظر درء تعارض

العقل والنقل (٢٠٨/١، ٢٠٩).

(٣) انظر نقض المنطق (١٢٦).

(٤) انظر نقض المنطق (١٢٦).

(٥) انظر شرح حديث النزول (٧٩).

فقرر - تعالى -: أَنَّ الذي يجب معرفته مِنَ الحدود هي حدود ما أنزل الله، وما جاء به هؤلاء مِنَ الإصطلاحات الدخيلة على الأمة، فإنها لا تجب معرفتها، بل لو قيل بحرمتها لكان ذلك حقاً^(١).

قلت: لكن لا بد لمن يخاطب هؤلاء من معرفة ما يصطلحون عليه؛ حتى لا يقع في الخطأ في فهم اصطلاحاتهم، فيرد حقاً بنفيها، أو يثبت باطلاً بإثباتها، فحالها معها كحالها مع أي لغة أخرى لا يعرفها، فإنه لا يستطيع أن يتفاهم مع أهلها، إلا بمعرفة مدلول مفرداتهم على مقاصدهم^(٢).

وقد بيّن ابن تيمية من خلال مناقشته للفلاسفة فساد كثير مما اصطلحوا عليه: كالذاتي والعرضي اللازم، فإنهم فرقوا بين الذاتي والعرضي اللازم: بأنَّ الذاتي داخل في حقيقة الموصوف دون العرضي؛ فإنه خارج عن حقيقته، والذاتي تتوقف الحقيقة عليه، والعرضي ليس كذلك، كما أَنَّ الذاتي ما كان معلولاً للماهية، والعرضي بخلاف ذلك، ومبنى قضيتهم هذه: هو الفرق بين الوجود والماهية في الخارج، والحق عند ابن تيمية: أَنَّ الماهية، والوجود في الخارج شيء واحد، وهم يجعلون الذاتي لازم الحقيقة، والعرضي لازم الوجود، فإذا كان لا فرق بين الماهية والوجود في الخارج، فلا فرق بين الذاتي والعرضي اللازم^(٣)، والفرق بينهما تحكم، وإنما لم أتوسع في بيان هذه القضية، لأنني جئت بها على سبيل المثال، وما كان كذلك فتكفي فيه النتائج، وإنما قلت ذلك حتى لا يتوهم أَنَّ ابن تيمية قد وقف عندما ذكرته، ولم ينقد هذه القضية برهاناً واستدلالاً^(٤).

(١) انظر الرد على المنطقيين (٤٩)، انظر نقض المنطق (١٩٣) الوجه الخامس عشر.

(٢) انظر الرد على المنطقيين (٤٨)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٤٣/١).

(٣)، (٤) انظر الرد على المنطقيين (٦٢، ٦٣ وما بعدها)، انظر منطق ابن تيمية (٧٧)، انظر

نقض المنطق (١٩٢)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٢٢/١).

الثالث: تتبع آراء الفلاسفة في العقيدة وبيان بطلانها، فقد تتبع ابن تيمية آراء الفلاسفة واعتقاداتهم واحدة بعد الأخرى، وقارعها بالحجة والبرهان، ونقدها نقداً موضوعياً يدل على قدرة واسعة، وإستحضار منقطع النظر، بل ونقد طرق المتكلمين في مناظرتهم للفلاسفة، وبين الطرق الصحيحة التي بها يظهر زيف مذهبهم، وفساد اعتقاداتهم.

فتكلم عن اعتقاداتهم عارضاً لها على الكتاب والسنة، وإجماع السلف، ثم العقل الصحيح المهتدي بالشرعية، ومن أهم الاعتقادات التي تناولها بالبحث: أولاً: قولهم في الذات الإلهية والصفات:

يعتقد الفلاسفة أنَّ الله هو الوجود المطلق بشرط الإطلاق، فوجوده - تَعَالَى - مطلق عن كل صفة وجودية، فهو متضمن لإنكار الصفات الإلهية، بل ولازمه إنكار الذات، وابن تيمية يقرر أنه لا يتصور وجود ذات بلا صفات، كما أنَّ الوجود المطلق بشرط الإطلاق لا يوجد في خارج الذهن، وعليه فيلزم على قولهم أنَّ الذات الإلهية لا وجود لها إلا في الذهن، فيكون ذلك إنكاراً لوجودها^(١).

ثانياً: إنكارهم للحقائق الخبرية.

فهم يدعون أنَّ ما أخبر الله به عن الوحي، واليوم الآخر، والملائكة، والجن، وغيرها، ما هي إلا خيالات، وأنَّ الرسل أعطوا ثلاث قوى: هي قوة العلم، وقوة التأثير، وقوة التخيل، وهم بذلك يجعلون هذه الأمور المتخيلة في صورة المحسوسات بما لهم من سحر البيان، وقوة التأثير في النفوس^(٢).

(١) انظر التدمرية من مجموع النفائس (٩)، الرد على المنطقيين (٤٧٧)، درء تعارض العقل والنقل (٥٤/٥، ٥٥، ١٦٣)، انظر مجموع الرسائل والمسائل (٦٧/١، ٦٨)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٨٦/١).

(٢) التدمرية من مجموع النفائس (٢١)، انظر الحموية من المجموع نفسه ص (١٠٥، ١٠٦)، انظر الرد على المنطقيين (٤٨٦) (٤٧٠، ٤٧١) (٤٦٩).

ثالثًا: أَنَّ اللَّهَ يَعْلَمُ الْجُزْئِيَّاتِ عَلَى وَجْهِ كَلِّيٍّ^(١).

رابعًا: أَنَّ النَّبُوَّةَ مَكْتَسِبَةٌ^(٢).

خامسًا: الْقَوْلُ بِقَدَمِ الْعَالَمِ^(٣).

سادسًا: رَفْضُ التَّأْوِيلِ الْكَلَامِيِّ

● التَّأْوِيلُ فِي لُغَةِ الْعَرَبِ:

(التَّأْوِيلُ تَفْعِيلٌ مِنْ أَوَّلٍ يُؤْوَلُ تَأْوِيلًا، وَثَلَاثِيَّةٌ آلُ يُؤْوَلُ)^(٤).

وَيُطْلَقُ التَّأْوِيلُ فِي اللُّغَةِ الْعَرَبِيَّةِ عَلَى عِدَّةٍ مَعَانٍ:

أَوَّلًا: يُطْلَقُ عَلَى الرَّجُوعِ^(٥)، وَمِنْهُ: «طَبَخَ الشَّرَابَ فَآلَ إِلَى قَدَرٍ كَذَا وَكَذَا، أَيْ رَجَعَ»^(٦).

ثَانِيًا: يُطْلَقُ عَلَى تَدْيِيرِ الْكَلَامِ وَتَقْدِيرِهِ^(٧)، وَمِنْهُ: أَوَّلُ الْكَلَامِ تَأْوِيلًا: وَتَأْوِيلُهُ دِيرُهُ وَقَدْرُهُ^(٨)، قُلْتُ: وَهُوَ لَازِمُ تَفْسِيرِ الْكَلَامِ، وَالْكَشْفُ عَنْ مَعْنَاهُ.

ثَالِثًا: يُطْلَقُ عَلَى التَّفْسِيرِ، وَمِنْهُ أَوَّلُ الْكَلَامِ وَتَأْوِيلُهُ فَسْرُهُ^(٩)، وَمِنْهُ الَّذِي قَبْلَهُ.

(١) الرد على المنطقيين (٤٧٦ وما بعدها)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/١)، (٩).

(٢) الرد على المنطقيين (٤٨٣).

(٣) الرد على المنطقيين (٤٦٠)، تأسيس تلييس الجهمية (١٤٨/١)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٦٨/١).

(٤) لسان العرب (١٧٢/٣).

(٥) انظر القاموس المحيط (٣٤١/٣)، انظر لسان العرب (١٧١/٣)، مختار الصحاح (٢٦)، أساس البلاغة (٢٥)، المصباح المنير (٣٤/١).

(٦) مختار الصحاح (٢٦).

(٧)، (٨)، (٩) انظر القاموس المحيط (٣٤١/٣)، انظر لسان العرب (١٧٢/٣)، مختار الصحاح (٢٥)، المصباح المنير (٣٤/١).

رابعًا: تطلق على سياسة الرعية، على معنى القيام بحاجاتهم، ومنه: الأيالة أي السياسة، وآل الأمير رعيته: أي ساسها، وقام بحاجاتهم^(١). قلت: وهو مرجع الرعية.

خامسًا: يطلق على تعبير الرؤيا^(٢)، ومنه قوله - تَعَالَى -: ﴿هَذَا تَأْوِيلُ رُءُوسِي مِنْ قَبْلُ﴾ [يوسف: ١٠٠]. قلت: وهو راجع إلى المعنى الأول، لأنَّ مفهوم الآية تحقق بالمرئى فيها في الواقع والحقيقة.

وبالنظر في هذه المعاني يتبين لنا: أنها لا تخرج عن معنى التفسير، والبيان، أو الرجوع معنى أو حشًا.

● التأويل في الإصطلاح^(٣):

يقرر ابن تيمية أنَّ التأويل اصطلاحًا يطلق على ثلاثة معان: الأول: إطلاقه عند المفسرين: وهو أنَّ التأويل هو التفسير والبيان، والكشف عن المعنى، سواء وافق الظاهر أو خالفه، ومنه قوله - تَعَالَى -: ﴿نَبِّئْنَا بِتَأْوِيلِهِ﴾ [يوسف: ٣٦]: أي تفسيره، لذا إذا قالوا: أنَّ الراسخين في العلم يعلمون تأويله يعنون بذلك تفسيره.

الثاني: إطلاقه في التنزيل: هو الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، ومنه قوله - تَعَالَى -: ﴿هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ﴾ [الأعراف: ٥٣]: أي: حقيقته الخارجية، وهي وقوعه مشاهدة عيانًا، وهذا هو الذي يراد بلفظ التأويل في الكتاب والسنة غالبًا، فتأويل ما أخبر الله به عن الجنة، والنار، واليوم الآخر، هو

(١)، (٢) انظر القاموس المحيط (٣/٣٤١)، انظر لسان العرب (٣/١٧٢)، مختار الصحاح (٢٦).

(٣) الفتاوى (١٧/٣٦٧، ٣٦٨)، التدمرية من النفائس (٣٧)، الحموية من النفائس (١٠٨)، (١٠٩)، الصفدية (١/٢٨٨، ٢٨٩)، درء تعارض العقل والنقل (٧/٣٧٧)، نقض المنطق (٥٩، ٥٧)، شرح حديث النزول (٢٢)، تفسير فتح القدير (١/٣١٦، ٣١٧).

حقائقها الموجودة، لا ما تتصوره الأذهان من المعاني، ويعبر عنه اللسان. وينص ابن تيمية: على أن هذين المعنيين للتأويل، هما المعروفان عند السلف، ولا يخرج عنهما معناه في القرآن الكريم والسنة النبوية.

الثالث: التأويل في اصطلاح المتأخرين: «وهو صرف الكلام عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترب به، أو متأخر، أو لمطلق دليل»، وعليه فلا يكون المعنى الموافق لدلالة اللفظ الظاهرة تأويلاً، وابن تيمية يقرر أن هذا المعنى اصطلاح حادث بعد العصور المفضلة، فلا يوجد التأويل بهذا المعنى في الكتاب والسنة، وقول السلف.

وعليه فلا يجوز أن يحمل معنى التأويل في قول الله ورسوله وسلف الأمة على هذا المعنى الثالث لكل ما تقدم من أن ألفاظ الكتاب والسنة لا تحمل على الاصطلاحات، وإنما تتعين دلالتها على ما كان مطرداً في كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وبناء على ذلك فإن معنى التأويل في قوله - تَعَالَى -: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ٧﴾ [آل عمران: ٧] يحتمل معنيين بحسب الوقف، فإن كان على قوله: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾^(١)، كان التأويل هنا بمعنى حقيقته المشاهدة، وعندئذ تكون الواو في قوله ﴿وَالرَّاسِخُونَ﴾ استثنائية، ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ مبتدأ، وجملة ﴿يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ﴾ خبره، وإن كان الوقف على قوله: ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ﴾ كان التأويل بمعنى التفسير، فتكون الواو حينئذ عاطفة، فيكون

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (١٤/١)، الحموية من النفائس (١٠٨)، التدمرية من النفائس (٣٦)، انظر تفسير ابن كثير (٣٤٧/١)، فتح القدير (٣١٦/١، ٣١٧).

الراسخون في العلم ممن يعلم تأويله^(١).

ولا يصح حملها على المعنى الثالث مع الوقف على لفظ الجلالة، لأننا إذا قلنا أن لها معنى يخالف الظاهر، وأنه لا يعلمه إلا الله، مع قولنا أنها تجري على ظاهرها لزم منه أربعة محاذير:

الأول: أن نصوص الكتاب والسنة لا قدرة لأحد على فهمها، لا نبي مرسل، ولا ملك مقرب، ولا غيره، وهو خلاف الواقع؛ فإن الصحابة فسروا القرآن وكشفوا عن معانيه ومرادات الله من ألفاظه^(٢)، مع أمر الله للأمة بتدبره، والأمر بالشيء مع عدم إمكانه أمر بما لا يطاق، قال الله - تَعَالَى -: ﴿أَفَلَا يَتَذَبَّرُونَ أَلْقُرْآنَ﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله ﴿أَفَلَمْ يَدَّبَّرُوا الْقَوْلَ﴾ [المؤمنون: ٦٨]، وقوله ﴿كَتَبَ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ﴾ [ص: ٢٩].

الثاني: أن في هذا القول تناقضاً ظاهراً؛ فكيف يدعي أن للنصوص معنى يخالف ظاهرها، مع قولنا بأنها تجري على ظاهرها؟!، فأى ظاهر يجري مع أن المراد منها يخالف ذلك الظاهر^(٣).

الثالث: أن في ذلك تعطيل لنصوص الكتاب والسنة عن معانيها المقصودة بها، وهو بالتالي تعطيل لأحكام الله الشرعية والقدرية، فيكون ذلك تعطيلاً للدين من أصله^(٤).

الرابع: أن القول بذلك يفتح الباب أمام القرامطة والإسماعيلية الباطنية

(١) مجموع تفسير ابن تيمية (٣٣١)، الحموية من النفائس (١١٠)، مجموع الفتاوى (١٧/٣٦١)، درء تعارض العقل والنقل (١٤/١)، (١٥).

(٢) مجموع تفسير ابن تيمية (٣٣١)، الحموية من النفائس (١١٠)، مجموع الفتاوى (١٧/٣٦١)، درء تعارض العقل والنقل (١٤/١)، (١٥).

(٣) انظر الحموية من النفائس (١٠٨).

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (١٤/١).

لإنكار حقائق الديانة وأصولها عن طريق التأويل، ومما تقدم يعلم بطلان التأويل الكلامي، وأنه لا يجوز أن تحمل عليه كلمة تأويل في الكتاب والسنة، بل ولا يجوز أن يستعمل في نصوصهما^(١).

موقف ابن تيمية من التأويل الكلامي:

ابن تيمية يرفض التأويل الكلامي، وينقضه من أصوله بوجوه متعددة منها:

أولاً: مخالفته لإجماع السلف؛ إذ لو كان للنصوص معان تخالف ظواهرها لنبهوا إليه، لكنهم لم يفعلوا ذلك، فدل على أنها لا معنى لها إلا ما ظهر منها، وإلا لكان ذلك كتماناً للعلم الضروري، وهو ممتنع عليهم، فامتنع ما بني عليه^(٢).

ثانياً: أن بيان ذلك المعنى الذي يخالف الظاهر من ضروريات التكليف الذي لا يتركه الرسول ﷺ، فدل ذلك على أننا متعبدون بتلك الظواهر دون غيرها^(٣).

ثالثاً: أن ظواهر النصوص لو كانت غير مرادة للمتكلم بها، لجاءت نصوص الشرع ببيان ذلك ولو في موضع واحد من آية أو حديث، ولكن الأمر ليس كذلك، فلا بد وأن نكون متعبدين بتلك الظواهر^(٤).

رابعاً: أن الله تعبدنا بتلك النصوص، وأمرنا بتدبر كتابه، فلو كانت لها معان لا تفهم من ظواهرها، لكان ذلك تكليف بما لا يطاق^(٥).

خامساً: أن ذلك فتح لباب تحريف الشرع وتغييره؛ إذ يمكن أن يدعي

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١٦/٢، ١٧)، نقض المنطق (٥٩).

(٢) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٣٣٠).

(٣)، (٤) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١٩٦/١).

(٥) انظر الحموية من النفائس (١١٠).

كل واحد في آية من كتاب الله، أو حديث من سنة رسوله ﷺ أن لهما معنى لا يفهم من ظاهرهما^(١).

سادساً: أن الأصل التعبد بنصوص الشريعة حتى يأتي ما يدل على خلاف ذلك من صاحب الشرع، والتأويل على خلاف الأصل، فيحتاج لدليل صحيح، وإلا فالتعبد بالظواهر واجب^(٢).

سابعاً: أن في ذلك نسبة للعبي لله ورسوله؛ لأنَّ البليغ إذا أراد بكلامه غير ما يظهر من لفظه قرنه بما يدل عليه من قرينة لفظية أو معنوية، ولا قرائن لها هنا^(٣).

ثامناً: أنه من أعظم أسباب الخلاف بين الأمة، واستباحة المحرمات كالسب والتكفير، واللعن، والقتال^(٤).

● أنواع التأويل عند ابن تيمية:

والتأويل عند ابن تيمية نوعان^(٥):

النوع الأول: تأويل صحيح مقبول، وهو ما دل على مراد المتكلم، سواء وافق الظاهر أو خالفه، وهو ما وافق نصوص الكتاب والسنة.

النوع الثاني: تأويل فاسد باطل، وهو ما خرج عن مراد المتكلم بكلامه، ولو احتمله في لغة العرب، وهو ما خالف النصوص، وهو يعتبر هذا النوع من التأويل من التحريف والإلحاد في آيات الله، وأحاديث رسوله ﷺ^(٦). ووجه ذلك: أن المتكلم بالكلام يسوق كلامه قارئاً له بما يدل على مراده، فإذا صرف عنه عطل الكلام عن دلالاته، وحمل غير المراد به،

(١) انظر مجموع الرسائل الكبرى (١٧/٢) الإكليل، درء تعارض العقل والنقل (٦/٢١٣).

(٢)، (٣) مجموعة الرسائل والمسائل (١/١٩٦).

(٤) انظر منهاج السنة (٤/٤٥٢ وما بعدها) تحقيق د/ محمد رشاد سالم.

(٥)، (٦) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٢٠١)، المسودة (٤/١٦٤).

فجمع ذلك بين تعطيل النص والكذب على المتكلم، ورميه بالعي في القول، وهذا كله جناية على نصوص الشريعة، فما أتيت الأمة المحمدية بمثل ما أتيت من قبيل التأويل، فما من مبتدع يخالف الكتاب والسنة، وظهر له عدم تأييدهما له إلا ادعى أن ذلك النص المعارض مؤولاً^(١). وبعد فإن ابن تيمية يعتبر لفظ التأويل لفظاً مجملاً، بسبب اشتراك هذه اللفظة بين المعاني الثلاثة^(٢)، وهو لا يمانع في استعماله بمعناه الثالث في غير الكتاب والسنة، أو لا مشاحة في الاصطلاح، إذ من حق أهل أي علم أن يصطلحوا على ما أرادوا، وهو أيضاً لا يمانع في حمل نصوص الكتاب والسنة على غير ظاهرها، ما دام ذلك هو مراد الله ورسوله وإن لم يدل عليه اللفظ، والفرق بين هذا النوع من التأويل والتأويل المذموم: أن الأول لا يدل عليه اللفظ، وأما الثاني فإن اللفظ يدل على خلافه^(٣)، وإنما يعلم في الأول أن هذا التأويل هو مقصود الله ورسوله بتكاثر النصوص وتوافرها في جميع مواردنا على هذا المعنى، فيحمل النص المشتبه عليه، وإن كان ظاهره خلافه، لأن كلام الله ورسوله لا يتناقض لأنه حق، والحق يصدق بعضه بعضاً^(٤).

ولكن الواجب على من اصطلح على تسمية صرف اللفظ عن المعنى الراجع إلى المعنى المرجوح لدليل يقترب به تأويلاً، إذا تأول شيئاً من الكتاب والسنة أمران^(٥):

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١٦/٢، ١٧) الإكليل.

(٢) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١٧/٢).

(٣) انظر المسودة (١٦٤).

(٤) انظر مجموع الفتاوى (٣٠٦/١٧، ٣٠٧).

(٥) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١٧/٢).

أحدهما: بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادعاه.
 الثاني: بيان الدليل الموجب للصرف إليه عن المعنى الظاهر.
 فإذا جاز الصرف، لكن يسمى تأويلاً بمعنى تفسير الكلام، فظهر بذلك أنَّ التأويل بمعنى التفسير أعم من التأويل عند المتأخرين، وأنه عند المتأخرين أخص منه عند ابن تيمية، فيعمل به إذا قام عليه الدليل، ولم يكن في النصوص ما يرده.

سابعاً: الاهتمام بأصول العقائد وأسباب نشأتها.
 لقد اهتم ابن تيمية بالعقائد الإسلامية وتقريرها، وبيان الأصل من الدخيل عليها، ومن هنا كانت عنايته بتحقيق النقول عن السلف الصالح؛ لأنَّ مذهبهم على حد قوله: مما اتفقت عليه جميع طوائف الأمة من جهة^(١)، ولما لهم من شرف المعرفة بالسنن والآثار، مع تركية صاحب الشريعة لهم من جهة أخرى^(٢)، مما يجعل اعتقادهم هو الذي يعبر عن أصالة العقيدة الإسلامية، لا سيما وأنَّ معارفهم قد حفظت من المصطلحات والأفكار الدخيلة على العقيدة نفسها^(٣)، ومن هذا المنطلق سبر ابن تيمية تلك الفرق التي انحرفت عن منهج السلف الصالح من الناحية التاريخية، يارجاع مقالة كل طائفة إلى أصولها، ومدى مشابهة كل فرقة منها لما قبلها من أرباب الملل.

ومن ينظر في تناوله لهذا الموضوع يعلم أنَّ ابن تيمية يميل إلى القول بأنَّ هذه الفرق لها علاقة بالملل الأخرى، وأنَّ ما حصل في هذه الأمة الإسلامية من التفرق، إنما حصل بسبب اتباعهم سنن من كان قبلهم من الأمم الأخرى، مصداقاً لحديث: «لتبعن سنن من كان قبلكم حذو القذة

(١)، (٢)، (٣) انظر نقض المنطق (١٠-١٦)، المراكشية (٧٩)، بيان تلبس الجهمية (٦٢٨/١)، انظر الفتاوى الكبرى (٢٨/٥).

بالقذة، ولو دخلوا جحر ضب لدخلتموه»^(١)، ثم يتبعها تاريخيًا، مبيّنًا زمن نشأتها، ومن نسبت له من الرجال، ولا يغفل سلسلة السند المظلمة التي تدرج فيها حتى حمل هذه المقالة، فهو يؤرخ لكل مقالة من هذه المقالات مبيّنًا سببها، وظروف نشأتها^(٢).

● ويرجع ابن تيمية نشأة الفرق إلى الأسباب التالية:

أولاً: ترجمة كتب اليونان والرومان وغيرهم من الأمم الأخرى، ووجه ذلك: تأثر كثير من المسلمين بأفكارهم في الإلهيات، واستعمال مصطلحاتهم في مجال العقائد^(٣).

ثانيًا: استعمال الألفاظ المجملة، التي يقع فيها الاشتراك بين المعاني المختلفة، فيحصل الاختلاف في تعيين المراد منها، ومن ثم الوقوع في الباطل ومن هذه الألفاظ: لفظ الجهة، والجسم، والمركب^(٤).
ثالثًا: التقصير في معرفة ما جاء به الرسول ﷺ في باب الاعتقاد وغيره^(٥).

رابعًا: الجهل بما عليه السلف الصالح، وهو لا يُعرف إلا عن طريق النقل الصحيح^(٦).

خامسًا: القصور عن معرفة صريح المعقول وصحيحه، وهو ما وافقت

(١) رواه البخاري، انظر فتح الباري (٣٠٠/١٣) كتاب (٩٦) باب (١٤) رقم الحديث (٧٣٢٠).

(٢) انظر الحموية من النفائس (٩٩)، بيان تلبيس الجهمية (١٣٩/١، ٢٧٤، ٢٧٥، ٢٧٧) (١٩٧/٢)، درء تعارض العقل والنقل (١٠٦/٧)، النبوات (٦٦).

(٣) انظر الحموية من النفائس (٩٩).

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٢٣/١١، ٥٧/٥)، بيان تلبيس الجهمية (٥٦٢/١)، منهاج السنة (٢٥١/١)، انظر الفتاوى (١٤٠/١٢).

(٥)، (٦) مجموعة الرسائل والمسائل (٨٧/٣، ٩٥).

موازينه الكتاب والسنة، وما جاء عن سلف الأمة وأئمتها^(١).
وقد استفاد هذه الثلاثة الأخيرة، من قوله - تَعَالَى -: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ﴾ [الحديد: ٢٥].

سادساً: عدم العلم بالفروق العقدية بين آيات العقائد المختلفة، مما يجعل البعض يظن هذا من هذا، وليس الأمر كذلك: كالفرق بين آيات المعية والقرب، فإنَّ المعية تكون عامة وخاصة، والقرب لا يكون إلا خاصاً، والفرق بين نوع الحوادث وآحادها، والفرق بين جنس الكلام وأفراده، وغيرها^(٢).

ويمكن تقسيم أسباب الخلاف العقدي عند ابن تيمية إلى قسمين:
أولاً: الأسباب العامة، وهي ما تقدم ذكر شيء منها.
ثانياً: أسباب خاصة، وهي ما كانت سبباً في خلاف يختص بموضوع معين: كطريقة الأعراض التي هي من أسباب الخلاف حول مسألة الكلام والصفات، ومسألة التسلسل التي هي مبنى الخلاف في فناء الجنة والنار وبقائهما^(٣).

فعلم مما تقدم أنَّ ابن تيمية لم يقتصر اهتمامه على بيان أسباب نشأة الفرق الإسلامية وغيرها، ولكنه تعرض لمباني الأقوال العقدية، وهو مفيد جداً في معرفة الحق مِنَ الباطل، وضبط المسائل العقدية الخلافية بين طوائف الأمة، كما أنه مفيد في فهم المفردات العقدية، والاستدلال على أنها حق أو باطل؛ إذ ما بني على حق فهو حق، وما بني على باطل فهو باطل.

(١) مجموعة الرسائل والمسائل (٨٧/٣)، ٩٥.

(٢) انظر شرح حديث النزول (١٢٧، ١٢٩، ١٦١)، التدمرية مِنَ النفائس (٣٠).

(٣) انظر منهاج السنة (٣٦/١)، النبوات (٦٦)، درء تعارض العقل والنقل (٢٣٩/٥).

□ منهجه في بيان أصول العقائد، وأسباب نشأتها:

ويمكن أن يتلخص منهجه فيما يلي:

أولاً: التأريخ لمذهب السلف الصالح، وبيان أصالة هذا المذهب، وعليه فهو الحكم على سائر الأقوال والنحل والمذاهب؛ إذ هو الذي يصور العقيدة الإسلامية في صفائها ونقائها.

ثانياً: التعرض لكل مقالة، وبيان مبدأ ظهورها. فيقول عن مبدأ خروج البدع العقدية: [وذلك أن مبدأ حدوث هذا في الإسلام هو مناظرة الجهمية للدهرية]^(١)، وقد أرّخ لكل بدعة مفردة، مبيّناً مبدأها، فقال عن القدرية: [أول من تكلم بالقدر معبد الجهمي]^(٢) [٣].

وقال عن بدعة نفي الصفات: [أول من تكلم في سلب الصفات الجهمية]^(٤)، وقال عن بدعة الاعتزال: [أول من تكلم بالاعتزال ووضع أصوله عمرو بن عبيد]^(٥) [٦]، وقال: بدعة إنكار الكلام: [أول من أنكر كلام الله الجعد بن درهم]^(٧) [٨].

(١) بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٩).

(٢) معبد الجهني، ويقال معبد بن خالد، ويقال معبد بن عبدالله بن عويمر، مات بعد هزيمة ابن الأشعث، وكان من الخارجين معه، وهو الذي تبرأ منه عبدالله بن عمر بن الخطاب. بيان تلبيس الجهمية (١/٢٧٤).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/٢٧٤).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (٢/١٩٧).

(٥) عمرو بن عبيد بن أبو عثمان، ولد سنة (٨٠)، وتوفي سنة (١٤٣). تاريخ الفرق الإسلامية (٦٨).

(٦) بيان تلبيس الجهمية (١/٢٧٥).

(٧) الجعد بن درهم مربي مروان بن محمد مولى لبني الحكم. البداية والنهاية (٩/٣٥)، تاريخ الفرق الإسلامية (٢٢).

(٨) بيان تلبيس الجهمية (١/٢٧٧).

ثالثًا: التعرض لأسباب نشأة الفرق العامة والخاصة كما تقدم.
رابعًا: التعرض لأسباب الخلاف العقدي، قال - رحمه الله -:
[والاختلاف قد يكون لحفاء الدليل والذهول عنه، وقد يكون لعدم سماعه،
وقد يكون لغلط في فهم النص، وقد يكون لاعتقاد معارض راجح]^(١).

خامسًا: التعرض لكل طائفة، وبيان أصولها، وسندها المظلم في
بدعتها، يقول ابن تيمية عن الجهمية: [ثم أصل هذه المقالة - التعطيل
للصفات - إنما هو مأخوذ من تلامذة اليهود والمشركون، وضلال
الصابئة...]^(٢)، وقال عن بدعة إنكار العلو والاستواء: [أول ما ظهرت
هذه المقالة من الجعد بن درهم، وأخذها عنه الجهم بن صفوان]^(٣)،
وأظهرها؛ فنسبت مقالة الجهمية إليه، وقد قيل: إنَّ الجعد أخذ مقالته عن
الجهم والجهم عن أبان بن سمعان، وأخذها أبان عن طالوت بن أخت
ليبد بن الأعصم اليهودي، الساحر الذي سحر النبي ﷺ.

وكان الجعد بن درهم هذا - فيما قيل - من أرض حران، وكان فيهم
خلق كثير من الصابئة والفلاسفة، بقايا دين أهل نمر، والكنعانيين، الذين
صنف بعض المتأخرين في سحرهم]^(٤).

سادسًا: التأريخ العام لمبدأ ظهور البدع في الأمة الإسلامية، وعن ذلك
يقول: [ثم لما عربت الكتب الرومية واليونانية في حدود المئة الثانية زاد
البلاء، مع ما ألقى الشيطان في قلوب الضلال ابتداء من جنس ما ألقاه في
قلوب أشباههم]^(٥).

(١) مقدمة أصول التفسير (٥٥).

(٢) الحموية من النفائس (٩٨).

(٣) الجهم بن صفوان الترمذي، تنسب إليه الجهمية، كنيته أبو محرز، كان مولى لبني راسب
من الأزد، انظر تاريخ الفرق الإسلامية (١٥، ١٦).

(٤)، (٥) مجموعة النفائس (٩٨، ٩٩).

سابعًا: الدقة في حكاية أقوال أصحاب المقالات ونسبتها إليهم، وذلك كحكاية أقوال الجهمية، والمعتزلة، والأشاعرة، وغيرها كثير، تجدها منشورة في طوايا مؤلفاته، ما إن يذكر موضوعًا إلا ويذكر فيه أقوال الناس، مناقشًا لها نقدًا وتحليلًا. يقول ابن تيمية حاكيا مقالات الناس حول الصفات: [وأما من زاغ وحاد عن سبيلهم من الكفار والمشركين، والذين أوتوا الكتاب، ومن دخل في هؤلاء من الصابئة، والمتفلسفة، والجهمية، والقرامطة، والباطنية، ونحوهم، فإنهم على ضد ذلك يصفونه بالصفات السلبية على وجه التفصيل، ولا يثبتون إلا وجودًا مطلقًا، لا حقيقة له عند التحصيل، وإنما يرجع إلى وجود في الأذهان يمتنع تحقيقه في الأعيان، فقولهم يستلزم غاية التعطيل وغاية التمثيل، فإنهم يمثلونه بالمتنعات، والمعدومات، والجمادات، ويعطلون الأسماء والصفات تعطيلًا يستلزم نفي الذات، فغلاتهم يسلبون عنه النقيض، فيقولون: لا موجود ولا معدوم، ولا حي ولا ميت، ولا عالم ولا جاهل،.... وقاربهم طائفة من الفلاسفة وأتباعهم فوصفوه بالسلب والإضافات دون صفات الإثبات، وجعلوه الوجود المطلق بشرط الإطلاق، وقد علم بصريح العقل أن هذا لا يكون إلا في الأذهان لا فيما خرج عنه من الموجودات، وجعلوا الصفة هي الموصوف، فجعلوا العلم عين العالم مكابرة للقضايا البديهيات، وجعلوا هذه الصفة هي الأخرى، فلم يميزوا بين العلم والقدرة والمشيئة جحدًا للعلوم الضروريات، وقاربهم طائفة من أهل الكلام من المعتزلة وأتباعهم، فأثبتوا لله الأسماء دون ما تضمنه من الصفات، فمنهم من جعل العليم والقدير والسميع والبصير كالأعلام المحضة، المترادفات، ومنهم من قال: عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، سميع بصير بلا سمع ولا بصر،

فأثبتوا الاسم دون ما تضمنه من الصفات^(١).

وتجد ذلك بأسلوب سهل واضح، لا تجده إلا في القليل من الكتب التي تحكي مقالات الفرق، مما يدل على كمال علمه بها، وقدرته على التعبير عنها، إذ القدرة على التعبير عن الشيء فرع كمال العلم به.

ثامناً: بيان الشبه التي اعتمدت عليها الفرق في تقرير مذهبها، يقول ابن تيمية مقررًا شبه من شبه نفاة الصفات: [لأنهم يزعمون إذا وصفوه بالإثبات شبهوه بالموجودات، وإذا وصفوه بالنفي شبهوه بالمعدومات، فسلبوا النقيض، وهذا ممتنع ببداهة العقل]^(٢).

تاسعاً: أنه إذا ساق القول المخالف للسلف، فيحكيه بأسلوب يدل على بطلانه، فيظهر في ذلك نواقضه ومفاسده، وعن ذلك يقول ابن تيمية: [واعلم أن المذهب إذا كان باطلاً في نفسه، لم يكن الناقد له أن ينقله على وجه يتصور تصوراً حقيقياً، فإن هذا لا يكون إلا للحق، وأما القول الباطل فإذا بين فيبانه يظهر فساده، حتى يقال كيف اشتبه هذا على أحد، ويتعجب من اعتقادهم إياه]^(٣).

عاشراً: ذكره للوازم المذهب الباطلة، الدالة على بطلانه، فإن لازم الحق حق، ولازم الباطل باطل، عن ذلك يقول ابن تيمية: [لكن هذا كله لازم المذهب، وهو يدل على بطلانه، ولازم المذهب لا يجب أن يكون مذهباً]^(٤).

وهو في هذين الأخيرين متبع لطريقة القرآن الكريم، فإنه إذا ساق

(١)، (٢) التدمرية من النفائس (٩، ١٠).

(٣) مجموع الرسائل والمسائل (٧/٤).

(٤) مجموع الفتاوى (٤٦/١٦) (٣٠٦/٥).

الأقوال الباطلة بين بطلانها من بدايتها، وبين لوزامها الباطلة،
 كما في قوله - تعالى -: ﴿لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ
 ثَلَاثَةٍ﴾ [المائدة: ٧٣]، وقوله - سبحانه -: ﴿وَإِنْ يَسْأَلُهُمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا
 يَسْتَفِيدُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ﴾ [الحج: ٧٣]، وقوله - جل
 شأنه -: ﴿وَلَيْنِ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ قُلِ الْحَمْدُ
 لِلَّهِ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [لقمان: ٢٥].

* * *

الفصل الثالث

- ويشتمل على ثلاثة مباحث:-
المبحث الأول: في تقسيم التوحيد عند ابن تيمية.
المبحث الثاني: في اختلاف الناس في هذا التقسيم.
المبحث الثالث: في مناقشته المنهجية حول تقسيم الناس للتوحيد.

المبحث الأول في تقسيمه للتوحيد

لابن تيمية في تقسيم التوحيد طريقتان: - طريقة إجمالية، وطريقة تفصيلية.
□ الطريقة الإجمالية:-

● ينقسم التوحيد إجمالاً إلى قسمين:-

الأول: التوحيد القولي العلمي^(١)، ويسميه تلميذه ابن القيم بتوحيد المعرفة والإثبات^(٢)، وهذا التوحيد يشمل توحيد الله بربوبيته، وتوحيده بإثبات أسمائه وصفاته^(٣).

وإنما سماه قولي لأنَّ علاقته بالنطق باللسان أكثر، وهذا لا ينفي أن يكون له علاقة بالقلب، وهذا ما يدل عليه الشطر الثاني منه وهو العلمي، فإنَّ المقصود بالعلم هنا علم القلب، لا العلم بمعنى إدراك المعلوم فقط، فإنَّ ذلك أمر مشترك بين أنواع التوحيد، فكل واحد منها يطلب العلم به عن طريق الدرس، والنظر في كتاب الله وسنة رسوله، وربما أطلق على هذا النوع من التوحيد توحيد القول والعلم.

الثاني: التوحيد القصدي العملي^(٤)، أو الإرادي العملي، أو توحيد القصد والعمل^(٥)، أو توحيد الشرع والقدر، أو توحيد العبادة^(٦)، أو توحيد الألوهية^(٧)، وكل هذه الأسماء تدل على مسمى واحد: هو إخلاص العبادة لله في كل ما يفعله العبد، فسمي توحيد قصد لتعلقه

(١)، (٤)، (٥)، (٦)، (٧) التدمرية من النفائس (٥)، انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦٥)، الفتاوى (٢٦٤/١٠) (٣٦٧/٢)، جواب أهل العلم والإيمان (١٠٦)، قاعدة جليلة في التوسل والوسيلة (١٥٩، ١٦٠)، بيان تلبيس الجهمية (١٣٤/١، ٤٧٩)، منهاج السنة النبوية (٦٢/٢)، مدارج السالكين (٢٥/١).

(٢)، (٣) انظر مدارج السالكين (٤٤٩/٣)، انظر اجتماع الجيوش الإسلامية (٢٧).

بإخلاص الفعل للمعبود - سبحانه -، وسمي توحيد عمل لتعلقه بأفعال العباد الإرادية، فكل ما عبد الله به، وعلى شرعته فهو توحيد القصد والعمل، وقد يطلق عليه توحيد القصد والطلب، وإنما سمي بتوحيد الطلب لتعلقه بامثال المأمور، واجتناب المحذور، وهكذا الأمر في تسمية توحيد الشرع والقدر، سمي لتعلقه بما أمر الله به ونهى عنه، وكون ذلك كله مترتب وجوده من العبد، وعلى تعلق القضاء والقدر الرباني به، وإنما سمي توحيد ألوهية لتعلقه بإثبات ألوهية رب العالمين، والإيمان بها، ونفي الألوهية عما سواه، كما أنه لحظ في تسمية توحيد العبادة تعلقه بأفعال العبد العبادة المتعلقة بالعبادات: كالصلاة والصيام ونحوها، فهو شامل لعبادة القلب، والجوارح واللسان.

قلت: وبنظرة موضوعية في هذا التقسيم يظهر لنا أنه جامع مانع، جامع لمقتضيات مسمى التوحيد كلها، ومانع من دخول ما يضاد مسماه فيه. ومما ينبغي أن يلاحظ: أن تقسيم التوحيد هذا لم يرد به كتاب ولا سنة، فليس ذلك بمصطلح قرآني ولا نبوي، ولكنه تقسيم اصطلاحى لم يعرف نظيره قبل ابن تيمية على حد علمي، فإني لم أطلع على من استعمله، لكنه مع ذلك فهو اصطلاح صحيح، ودليل صحته جمعه ومنعه من جهة، وسلامة معناه من جهة أخرى، وخلوه من البدعة من جهة ثالثة، ومثله يمكن أن يقال فيه ما يقال في غيره من المصطلحات: بأنه لا مشاحة في الاصطلاح، وعليه فلا تجد في نفوسنا غضاظة في قبوله، بل نرى أنه من أحسن التقسيمات التي عرفناها.

□ الطريقة التفصيلية:-

وابن تيمية يقسم التوحيد تفصيلاً إلى ثلاثة أقسام:-
أولاً: توحيد الربوبية.

ثانيًا: توحيد الألوهية.

ثالثًا: توحيد الأسماء والصفات.

والإضافة في هذه الأنواع إضافة بيانية، فيكون المعنى: التوحيد المتعلق بالربوبية، والتوحيد المتعلق بالألوهية، والتوحيد المتعلق بالأسماء والصفات، وأنت تلحظ معي أنَّ الربوبية نسبة لاسمه - تَعَالَى - «الرب»، والألوهية لاسمه - سبحانه وتعالى - «الله»، ولا يقال أنَّ ذلك داخل في مسمى توحيد الأسماء والصفات، لأنَّ المقصود تحقق هذه المعاني مِنَ العبد، ولأنَّ متعلق كل واحد منها مختلف، فالأول متعلق بأفعال الرب، والثاني بأفعال العباد، والثالث بأسمائه وصفاته، وأنَّ ما يحصل مِنَ التداخل بين معانيها إنما هو نتيجة القاسم المشترك بينها، حتى صحَّ أن يطلق عليها اسمًا واحدًا، وهو توحيد^(١).

وهذا التقسيم كسابقه لم يكن معروفًا قبل ابن تيمية، لكنه تقسيم صحيح المبني والمعنى. يقول الدكتور السيد رزق الطويل: [مما تفرد به العلامة السلفي ابن تيمية في تناوله لعقيدة الإسلام، هذه المصطلحات الجديدة الدقيقة في تصوير عقيدة التوحيد كما هي، وكما ينبغي أن تكون، ولم نجد مثلها في مصطلحات علماء الكلام الذين تأثروا في تفكيرهم بفلسفة اليونان، ومالها من مصطلحات أصابت ملكة البيان في العقل العربي المسلم، ومن هذه التعبيرات الجيدة لابن تيمية توحيد الألوهية، ومنها توحيد الربوبية، توحيد الأسماء والصفات]^(٢).

وتفرد الشخص بالشيء ليس دليلًا على بطلان ما قاله ولا فساده،

(١) انظر التدمرية من النفائس (٦، ٦٧، ٦٩)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٤٠٨/٧)،

مجموعة الرسائل والمسائل (١٦٦/١)، مدارج السالكين (٢٤/١، ٢٥).

(٢) الإسلام دعوة الحق (١٧٧-١٨٠).

ولكن الاستقراء كفيلاً بإظهار ذلك سلباً وإيجاباً.

ونحن عندما نستقريء القرآن الكريم، نجد هذه المعاني التي قررها ابن تيمية، واصطلح على تسميتها بهذه الأسماء، لا تخرج عن مقصود الوحي، وإن لم يصطلح على تسميتها بما سماها به ابن تيمية^(١).

وقد اعترض بعضهم على هذا التقسيم بأنه قد يقضي على الوحدة الموضوعية المفهومة من كلمة توحيد، فإن التوحيد جزء لا يتجزأ.

قلت: نحن لا ننازع في كون التوحيد كل لا يتجزأ، حتى ابن تيمية فإنه لا ينازع في ذلك، لكن تقسيم التوحيد يزيد الأمر فائدة: وهي أن يعلم المسلم المطلوب منه، وما يحقق كلمة توحيد، ويعرف مراتبها المهم فالأهم، وكم وقع الناس في الغلط في فهم هذه الكلمة، بسبب عدم العلم بحدودها ومرتبتها، وابن تيمية عندما يقسم لم يغفل عن الصلة الوثيقة بين هذه المفاهيم الثلاثة، وأهمية تحقيقها في تحقيق التوحيد الذي أمر الله به.

هذا وإنه لا تعارض بين نوعي التقسيم، بل كلاهما متلازمان، وأحدهما يحقق معنى الآخر، وما يلاحظ أن ابن تيمية في التقسيم الأول أدخل توحيد الربوبية، والأسماء والصفات تحت ما سماه التوحيد القولي العلمي، وجعل توحيد الألوهية قسماً واحداً مستقلاً، وجعله قسماً له، فما هو السر في ذلك؟

قلت: السر في ذلك والله أعلم: هو ما قرره في أكثر من موضع أن النوعين الأولين: الربوبية، والأسماء والصفات لم يعرف الخلاف فيهما بين الأمم، بل لم يعرف من خالف فيهما، لا مشركو العرب، ولا غيرهم، وأما توحيد الألوهية فهو الذي جرى فيه الخلاف بين الرسل والأمم، وخالفت فيه سائر الملل الكافرة.

(١) انظر تفصيل آيات القرآن الحكيم كلمة توحيد ص (١٢٨).

ولأنه التوحيد الذي أبدأ فيه القرآن وأعاد، ولأنَّ الغلط في تحقيق معناه أكثر من غيره، فخصه بالاسم حتى يعتنى بفهم معناه، ومعرفة مرماه، ويحقق مدلوله، بل هو التوحيد الذي صرح ربنا بأنه الذي أرسل الرسل من أجله في قوله - تَعَالَى -: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، وقال - تَعَالَى -: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦].

ومنه يعلم مدى ما في هذا الاصطلاح النافع من إشارات سنية، ودقة لفظية ومعنوية. يقول الدكتور محمد السيد الجليل عن توحيد الألوهية: [ولم يستعرض المتكلمون لهذا النوع مِنَ التوحيد، ولم ينتبه أحد منهم إليه، مع أنه قطب رحي القرآن^(١)].

ومما تقدم يتبين لنا الأمور التالية:-

أولاً: أنَّ هذا التقسيم اصطلاح اختص به ابن تيمية وعنه أخذ.

ثانياً: أنه خال من المصطلحات البدعية.

ثالثاً: أنه جامع لمقاصد التوحيد الذي أراده الله.

رابعاً: أنه مانع من دخول ما ليس حق في مدلول التوحيد.

خامساً: أنه يعين على فهم التوحيد إجمالاً وتفصيلاً.

سادساً: الوحدة الموضوعية بين أقسام التوحيد، وذلك عن طريق اشتراك

أقسام التوحيد في الدلالة على كل مسماه.

سابعاً: خلوه من الألفاظ المجملة، الموقعة في الاشتراك، المانع من التعيين^(٢).

□ الفرق بين نوعي التوحيد (إجمالاً)

وابن تيمية لا يكتفي في تقسيم التوحيد ببيان أقسامه، ولكنه يلحق

(١) الإمام ابن تيمية وموقفه من قضية التأويل (٢٤٠).

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٥٩)، الصفدية (٢٢٩/٢).

ذلك بيان الفرق بين توحيد القول والعلم، وتوحيد الإرادة والعمل، وهذا من تمام الاهتمام بتحديد مفهوم كل منهما؛ حتى لا يدخل في معنى كل منهما ما ليس منه، ولا يخرج عنه ما هو فيه، فيقرر: أنَّ توحيد القول والعلم إنما هو مبني على النفي والإثبات، والتصديق والتكذيب، ومراده بذلك إثبات الذات العلية وما لها من كمالات جاءت بها نصوص الكتاب والسنة، ونفي ما يضاد ذلك الكمال مما لا يليق بجلال الله وعظمته، والتصديق بذلك كله، والتكذيب بما عداه مما يناقضه.

وأما توحيد الإرادة والعمل: فهو مبني على الإرادة والمحبة، والكراهة والبغض، وذلك بموافقة العبد لربه فيما أراده: فيحب ما أحبه الله، ويبغض ما أبغضه، ويكره من الأقوال والأفعال والاعتقادات ما يكره، وهذا متضمن للامتناع عما نهى عنه، والمصارعة إلى ما أمر به، سواء كان على سبيل الوجوب أو السنية، وهذا الفرق متعلق بالمدلول المراد فهمه من نوعي التوحيد^(١)، وأما من جهة اللغة فإنَّ الأول من قبيل الخبر، والخبر هو ما احتمل الصدق أو الكذب لذاته، أي بغض النظر عن الخبر به، إذ يمكن أن يكون الخبر صادقاً قطعاً، كما إذا كان الخبر هو الله ورسوله، ويمكن أن يكون كاذباً قطعاً، إذا كان الخبر هو أحد الكذابين: كمسيلمة الكذاب^(٢)، والأسود العنسي^(٣)، وغيرهما، فإنَّ مدلول الخبر يمكن أن يحكم عليه بالصدق أو الكذب، أو النفي أو الإثبات.

وأما النوع الثاني من أنواع التوحيد فهو من قبيل الإنشاء، وهو: ما لا يحتمل الصدق والكذب لذاته، فلا يمكن أن يعارض مدلوله بالتصديق أو

(١) التدمرية من النفائس (٥، ٦).

(٢) مسيلمة كذاب، ادعى الرسالة بعد النبي ﷺ، وسكن اليمامة.

(٣) كذاب ادعى الرسالة بعد النبي ﷺ في اليمن.

التكذيب، أو النفي أو الإثبات، لكنه إما أن يطاع وإما أن يعصى، وطاعته وقوع المطلوب ممن توجه له الطلب، وعصيانته بأن لا يتحقق المطلوب، فطاعة الأمر حصول الأمور به من العبد، وطاعة النهي بكف العبد عن المحذور، والطاعة في المباح بأن يستوي فيه الفعل وعدمه^(١).

وهو ينص على علاقة التوحيدين ببعضهما، وهي التضمن وال لزوم، فتوحيد القصد والإرادة متضمن لتوحيد القول والعلم، وتوحيد القول والعلم مستلزم لتوحيد القصد والإرادة، فالثاني جزء الأول، والأول لازم من لوازم الثاني، وإن كان خارجاً عن معناه، فبتحقق الأول يتحقق الثاني دون العكس^(٢).

● الفرق بين أنواع التوحيد تفصيلاً:

لا يخرج الفرق بين أنواع التوحيد تفصيلاً عما قرره ابن تيمية في الفرق بين أنواع التوحيد إجمالاً، إلا أنه قد اعتنى كثيراً بتحرير الفرق بين توحيد الألوهية والربوبية، وبيان ما يترتب على الخطأ في معرفة هذا الفرق من انحراف عقدي؛ فإن كل واحد منهما متضمن من جهة المعنى غير ما تضمنه الآخر؛ فإن توحيد الألوهية يتضمن عبادة الله وحده لا شريك له، ونبذ كل معبود سواه^(٣)، وأما توحيد الربوبية فهو متضمن للإيمان بأن الله رب كل شيء ومليكه، وخالقه ومدبره^(٤)، وهما أيضاً مختلفان من جهة الاشتقاق، فتوحيد الألوهية اشتقاقه من الإله، وهو من تأله القلوب حباً

(١) انظر التدمرية من النفائس (٦).

(٢) نظرية العقد ص (١٠).

(٣) انظر بيان تلبس الجهمية (١٣٣/١)، الفتاوى الكبرى (٢٥٠/٥)، علم الحديث لابن تيمية (٢٢١).

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٧٨/٩)، منهاج السنة النبوية (٦٢/٢).

له، وخوفاً منه، ورجاء فيما عنده، وتوحيد الربوبية اشتقاقه من الرب، وهو من قام بإصلاح خلقه، وتوفير حاجاتهم، وترتيب شئون معاشهم، علماً بأنَّ العبد إذا جاء بتوحيد الألوهية فقد جاء بتوحيد الربوبية؛ لأنه مقتضاه وجزؤه دون العكس، فمن أتى بتوحيد الربوبية لم يأت بتوحيد الألوهية، لخروج هذا التوحيد عن مسمى توحيد الربوبية^(١).

ويعتبر ابن تيمية من أوائل من فطن للفرق بين هذين التوحيدين - على حد علمي -، الأمر الذي لم يفطن له المتكلمون، فلم يفرقوا بينهما، ولذا فإنَّ نهاية ما يثبتونه هو توحيد الربوبية^(٢).

□ اختلاف الناس في تقسيم التوحيد

قد سلك الناس في تقسيم التوحيد عدة مسالك، بنيت على تصور كل قوم لمسماه، وما يتضمنه، ومن أهم هذه المسالك:

أولاً: سلك المتكلمين في تقسيم التوحيد

تنقسم الوجدانية عند المتكلمين إلى ثلاثة أقسام^(٣):-

الأول: الوحدة في الذات.

وهي ما يعبرون عنها بقولهم [هو أحد في ذاته لا قسم له]^(٤)، [والمراد بها عندهم: انتفاء الكثرة في ذاته - تعالى -، بمعنى عدم قبولها الانقسام]^(٥)، فهو إله واحد لا يتجزأ ولا يتبعض، ولا يعقد ولا

(١)، (٢) انظر منهاج السنة النبوية (٦٢/٢).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٢٥/١، ٢٢٦)، الفتاوى الكبرى (٢٤٣/٥، ٢٤٨)،

بيان تلبيس الجهمية (٤٦٩/١)، التدمرية من النفائس (٦٤ - ٦٩).

(٤) التدمرية من النفائس (٦٤، ٦٦)، الفتاوى الكبرى (٢٤٣/٥).

(٥) شرح الطحاوية للغنيمي (٣٩)، انظر الاقتصاد في الاعتقاد (٤٨، ٤٩)، الصفدية

(٢٢٦/٢).

يتركب^(١). ولهم في الاستدلال عليها طريقان:-

الطريق الأول: يسمى دليل التوارد، ومجمله: [أنه لو تعدد الإله كأن يكون هناك إلهان، لما وجد شيء من العالم، لكن عدم وجود شيء من العالم باطل لأنه موجود بالمشاهدة، فما أدى إليه وهو التعدد باطل، وإذا بطل التعدد ثبتت الوحدةانية وهو المطلوب، وإنما لزم من التعدد - كأن يكون هناك إلهان - عدم وجود شيء من العالم، لأنهما إما أن يتفقا، وإما أن يختلفا، فإن اتفقا فلا جائر أن يوحدها معاً، لئلا يلزم اجتماع مؤثرين على أثر واحد، ولا جائر أن يوحدها معاً مرتباً، بأن يوجد أحدهما، ثم يوجد الآخر؛ لئلا يلزم تحصيل الحاصل، ولا جائر أن يوجد أحدهما البعض والآخر البعض، للزوم عجزهما حينئذ، لأنه لما تعلقت قدرة أحدهما بالبعض، سد على الآخر طريق تعلق قدرته به، فلا يقدر على مخالفته، وهذا عجز^(٢)، [وسمي برهان التوارد لما فيه من تواردهما على شيء]^(٣).

الطريق الثاني: دليل التمانع، ومجمله: [أنا لو قدنا إلهين، وفرضنا الكلام في جسم، وقدنا من أحدهما إرادة تحريكه، ومن الثاني إرادة تسكينه، فتتصدى لنا وجوه مستحيلة، وذلك أنا لو فرضنا نفوذ إرادتهما ووقوع مراديهما، لأفضى ذلك إلى اجتماع الحركة والسكون في محل واحد، والدلالة منصوبة على اتحاد الوقت والمحل، ويستحيل أيضاً أن لا تنفذ إرادتهما، فإن ذلك يؤدي إلى خلو المحل القابل للحركة والسكون عنهما، ثم مآله إثبات إلهين عاجزين، قاصرين عن تنفيذ المراد، ويستحيل أيضاً الحكم بنفوذ إرادة أحدهما دون الثاني، إذ في ذلك تعجيز من لم تنفذ إرادته]^(٤).

(١) التدمرية من النفائس (٦٤، ٦٦)، الفتاوى الكبرى (٢٤٣/٥).

(٢)، (٣) شرح البيجوري على الجوهرة (٧٢).

(٤) الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد (٥٣).

فبان أنَّ توحيد الذات عندهم مبني على نفي التركيب من أجزاء، وعلى نفي التعدد في الذات، ويطلق عليهما في اصطلاحهم نفي الكم المتصل والمنفصل^(١).

الثاني: الوحدة في الصفات

وهو ما يصطلحون على التعبير عنه بقولهم: واحد لا شبيه له في صفاته^(٢)، ومعناه عندهم انتفاء النظر له - تَعَالَى - في كل صفة من صفاته، من كل وجه، فلا تشبه صفاته صفات أحد من خلقه البتة، كما أنَّ له من كل صفة واحدة، فليس له صفتان من جنس واحد، تتم كل واحدة منهما الأخرى، فليس له علمان، ولا قدرتان، ولا إرادتان، ونحو ذلك، لكنَّ التكاثر يكون في المتعلقات، فعلمه واحد والمعلومات كثيرة، وقدرته واحدة، والمقدورات كثيرة، وهكذا في جميع صفاته، وعليه فالوحدة في الصفات على اصطلاحهم نوعان:-

الأول: نفي الكلم المتصل، وهو التعدد في الصفة الواحدة.
الثاني: نفي الكلم المنفصل، وهو نفي الشبيه والنظر من كل وجه^(٣).
الثالث: الوحدة في الأفعال:-

ويرمز إليه قولهم: هو واحد في أفعاله لا شريك له^(٤)، وهو يشمل التصديق بأمرين:-

(١) شرح البيجوري على الجوهرة (٧١).

(٢) انظر الفتاوى الكبرى (٢٤٣/٥)، درء تعارض العقل والنقل (٢٢٨/١)، التدمرية من النفائس (٦٤-٦٩).

(٣) انظر شرح البيجوري على الجوهرة (٧١، ٧٢)، التدمرية من النفائس (٦٦).

(٤) انظر الفتاوى الكبرى (٢٤٣/٥)، درء تعارض العقل والنقل (٢٢٨/١)، التدمرية من النفائس (٦٤-٦٩).

الأول: أنه ليس لأحد غير الله فعل على وجه الإيجاد، وإنما تنسب الأفعال للخلق على وجه الكسب والاختيار عند الأشعرية، والكسب عندهم مجرد مقارنة القدرة الحادثة للفعل دون تأثير فيه، وأما المعتزلة: فالبعد خالق للفعل حقيقة.

الثاني: أن لا يشاركه أحد من الخلق في هذه الأفعال، ويطلقون على النوع الأول الكلم المنفصل، وعلى الثاني الكلم المتصل^(١)، وأن أفعاله - سبحانه - جائزة لا يوصف شيء فيها بالوجوب^(٢)، وقد أوضح شيخ الإسلام حقيقة قولهم في الأفعال الاختيارية المنسوبة لله في الكتاب والسنة، فقال رحمه الله: [فإن هؤلاء لما اعتقدوا أن الرب في الأول كان ممتنع منه الفعل والكلام بمشيئته وقدرته، وكان حقيقة قولهم أنه لم يكن قادرًا في الأزل على الكلام والفعل بمشيئته وقدرته، لكون ذلك ممتنعًا لنفسه، والممتنع لا يدخل تحت المقدور، وصاروا حزينين:-

حزبًا قالوا: أنه صار قادرًا على الفعل والكلام بعد أن لم يكن قادرًا عليه، لكونه صار الفعل والكلام ممكنًا بعد أن كان ممتنعًا، وأنه انقلب من الامتناع الذاتي إلى الإمكان الذاتي، وهذا قول المعتزلة والجهمية، ومن وافقهم من الشيعة، وهو قول الكرامية، وأئمة الشيعة: كالهاشمية وغيرهم. وحزبًا قالوا: صار الفعل ممكنًا بعد أن كان ممتنعًا منه^(٣)، وأكثرهم على القول: بأن الفعل هو المفعول، والخلق هو المخلوق^(٤)، فصفات الفعل

(١) انظر شرح البيجوري على الجوهرة (٧٢)، بيان تلبيس الجهمية (٤٦٩/١)، التدمرية من النفائس (٦٥).

(٢) انظر الاقتصاد في الاعتقاد (١٠٤).

(٣) منهاج السنة النبوية (١٥٦/١) طبعة جامعة الإمام.

(٤) انظر مجموع الفتاوى (١١٩/٢) (٥٢٩/٥) (٣٧٨/٥)، انظر شرح العقيدة الأصفهانية

(٧)، انظر شرح حديث النزول (١٥٢).

حادثه؛ [لأنها عبارة عن تعلقات القدرة، والتعلقات حادثه]^(١).

□ نقد ابن تيمية لمسلك المتكلمين

وقد تتبع ابن تيمية مسلك المتكلمين في تقسيم التوحيد، وبين ما فيه من ضعف، وما يشتمل عليه مما يخالف ما جاء به المرسلين، ويمكننا أن نوجز مآخذ ابن تيمية على هذا المسلك فيما يلي:-

أولاً: اشتماله على الألفاظ المجملة، التي لا يمكن الاعتماد عليها في تحديد مراد المتكلم، وذلك لوجود الاشتراك في معانيها بسبب تعدد الاصطلاحات عند أرباب الاصطلاح^(٢).

ثانياً: أنها مشتملة على المعنى الباطل الذي ترده آيات الكتاب، وسنة الرسول ﷺ: كنفى الصفات أو بعضها، أو نفى الأفعال الاختيارية، وأنه لا يرى عند بعضهم ولا يشار إليه^(٣).

ثالثاً: أن هذا التقسيم يتضمن الكلام المذموم المخالف لما عليه السلف الصالح، من الرجوع إلى ألفاظ الكتاب والسنة فيما يعبرون به عن الله ودينه^(٤).

رابعاً: أنهم لا يثبتون في جملة توحيدهم بأقسامه، إلا توحيد الربوبية، والذي قد أقر به المشركون، وأما توحيد الألوهية فلا يتطرقون له أصلاً، وأما توحيد الصفات وإن دخل في ضمن أقسامهم إلا أنه مضمن نفى الصفات أو بعضها، فلم يعرفوا من أنواع التوحيد إلا توحيد الربوبية، ولذا فهم يفسرون الإله بالقادر على الاختراع، والألوهية بالقدرة على

(١) شرح الفقه الأكبر (٣٨، ٣٩) بتصرف يسير.

(٢) انظر الصفدية (٢/٢٢٩)، اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦٠).

(٣) بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٣)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٤).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٣)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٤).

الاختراع، وهذا هو مفهوم توحيد الربوبية، فتوحيدهم لم يخرج عن توحيد المشركين^(١).

خامسًا: أنهم لا يخرجون في ما يضمنونه هذه الأقسام عن أن يكونوا قدرية مشركة في باب الأفعال، أو جبرية^(٢).

سادسًا: أنهم بنفيهم العام للشبيه، وقد نفوا القدر المشترك، وقد علم بضرورة العقل أن ما من شيئين إلا وبينهما قدر مشترك، أو تشابه من وجه دون وجه، ولا يلزم من ذلك حصول التشبيه المذموم الذي يستلزم المشابهة فيما يجب، ويجوز، ويمتنع، بل قد علم بالضرورة امتناع ذلك، لما فيه من الجمع بين النقيضين، وهو أن يكون القديم هو المحدث، والمحدث هو القديم، أو أن يكون الخالق هو المخلوق، والمخلوق هو الخالق، ولأن ذلك يقتضي التعطيل؛ لتضمنه نفي أصل للمعنى، وبذا يعلم أن لفظ التشبيه لفظ مجمل لم ينطق به كتاب ولا سنة، ويحمل أحد معنيين:

الأول منهما: أن يشبه الخالق المخلوق أو العكس، فيما يجب أو يجوز، أو يمتنع، وهذا كما تقدم لم يقل به أحد من الأمم، وهو التمثيل الذي نفاه الله عن نفسه في قوله - تَعَالَى -: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١].

الثاني: التشابه من وجه دون وجه، وهو القدر المشترك بين الموجودات^(٣)، فهذا مما أقر به سائر العقلاء، ففي معالم أصول الدين: [المسألة الثانية: مسمى الوجود مشترك فيه بين الموجودات، لأننا نقسم الوجود إلى الواجب، والممكن، ومورد التقسيم مشترك بين القسمين، ألا ترى أنه لا يصح أن يقال: الإنسان إما أن يكون تركيًّا، أو يكون حجرًا، لأن العلم الضروري حاصل بصحة هذا الحصر، وأنه لا واسطة بينهما،

(١)، (٢) بيان تلبس الجهمية (١/١٣٣)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٤).

(٣) التدمرية من النفائس (٦٦)، اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦٠).

ولو أنَّ المفهوم من الوجود واحد، وإلا لما حكم العقل بكون المتناقضين طرفين فقط^(١)، وقال ابن تيمية: [وعلم أيضًا بالعقل: أنَّ كل موجودين قائمين بأنفسهما، فلا بد بينهما من قدر مشترك، وأنَّ نفي ذلك يقتضي لتعطيل المحض]^(٢).

سابعًا: اعتبارهم التشبيه ضدًا للتوحيد، والحق أنَّ التوحيد ضد الشرك بالله، والتمثيل له بخلقه، وهذا من أعظم أسباب ضلالهم في تصور التوحيد الذي أراده الله^(٣).

ثامنًا: كون هذا التقسيم غير جامع؛ فلا يشمل جميع مدلول التوحيد في الكتاب والسنة، فهو لا يدخل في مفهومه عندهم إلا توحيد الربوبية، وغير مانع؛ فهم يدخلون فيه ما يضاد معناه من نفي الصفات، أو بعضها، أو نفي الرؤية عند بعضهم، ونفي العلو والاستواء والأفعال الاختيارية^(٤). تاسعًا: أنهم ضمنوا نفي التشبيه نفي الصفات أو بعضها^(٥).

عاشرًا: أنهم نصبوا الأدلة على الربوبية، مع أنه لم يخالف فيه أحد^(٦). هذا والواحد والتوحيد يفسر عندهم بما لم يرد في كتاب الله، ولا في سنة رسوله ﷺ، ولا في لغة العرب، بل إنَّ دلالة القرآن والسنة على خلاف مرادهم، والمشهور في لغة العرب أنه يتناول ما ليس هو الواحد في اصطلاحهم، ومما يدل على ذلك قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿ذَرْنِي وَمَنْ خَلَقْتُ وَحِيدًا﴾ [المدثر: ١١]، وقوله - جل شأنه -: ﴿وَإِنْ كَانَتْ وَحْدَةً فَلَهَا النَّصْفُ﴾ [النساء: ١١]، وقوله - تعالى -: ﴿وَلَا يَظِلُّمُ رَبُّكَ أَحَدًا﴾ [الكهف: ٤٩]،

(١) أصول الدين (معالم أصول الدين) (٢٩).

(٢) التدمرية من النقائس (٦٥).

(٣)، (٤) انظر بيان تلبيس الجهمية (١٣٣/١) (٤٧٨/١)، مجموع الفتاوى (٣٧/٢، ٣٨).

(٥) انظر الفتاوى الكبرى (٢٤٣/٥).

(٦) انظر بيان تلبيس الجهمية (١٣٣/١) (٤٧٨/١)، مجموع الفتاوى (٣٧/٢، ٣٨).

وقوله - جل جلاله -: ﴿وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠].
وإن أدعي أنه يطلق على ما أرادوا بطرق المجاز والاشتراك والتواطؤ،
قيل: هب أنه يجوز لمن بعدهم أن يستعملوا في ذلك، فإن المتقدمين لم
يستعملوه في ذلك؛ لأنهم لم يكونوا يثبتون ذلك المعنى، وعلى تقدير أنه
يستعمل في هذا وهذا، فيكون دالا على ما به الاشتراك، فلا يدل على ما
امتاز به كل منهما، فلا يكون داخلا في محل النزاع، ولو قدر أن أحدهما
حقيقة والآخر مجاز، لكانت الحقيقة مقدمة على المجاز، وإن قدر أنه مشترك
لفظي، لم يجز التعيين إلا بقريضة، والقرائن اللفظية تدل على خلاف قولهم.
هذا والواحد والتوحيد على اصطلاحهم، لا وجود له في خارج
الذهن، بل لا وجود له إلا في الأذهان.

هذا والقرآن الكريم قد أثبت وحدانية الله في ألوهيته كما في قوله:
﴿وَاللَّهُمَّ إِلَهٌ وَاحِدٌ﴾ [البقرة: ٦٢]، وقوله: ﴿وَقَالَ اللَّهُ لَا تَتَّخِذُوا إِلَهَيْنِ
أَشْيَيْنِ إِنَّمَا هُوَ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَإِنِّي فَازَهُبُونَ﴾ [النحل: ٥١].

وهذا ما لا حض لهم فيه، واسمه - سبحانه - الأحد لم يستعمل في غير
حق الله إلا مضافا أو منفيا، قال - تعالى -: ﴿قَالَ أَحَدُهُمَا إِنِّي أَرَانِي
أَعِصِرُ خَمْرًا﴾ [يوسف: ٣٦] وقال - سبحانه -: ﴿وَلَا يَظِلُّ رَبُّكَ أَحَدًا﴾
[الكهف: ٤٩] ولم يستعمل فيما يدعونه^(١).

وعليه فلا بد مع إثبات توحيد الربوبية من إثبات توحيد الألوهية، ولا
يكون الإنسان موحدًا إلا بذلك^(٢).

ومما تقدم يتبين لنا: أن المتكلمين لا مستند لهم من كتاب الله، ولا
سنة رسوله ﷺ، ولا من لغة العرب.

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٧/١١٦ - ١٢٢).

(٢) الفتاوى الكبرى (٥/٢٥٠)، درء تعارض العقل والنقل (١/٢٢٥).

ثانيًا: ملك الصوفية في تقسيم التوحيد

● يقسم الصوفية التوحيد إلى ثلاثة أنواع:

الأول: توحيد العامة: وهو الذي يصح بالشواهد، وهو ما قامت عليه الأدلة والآيات والبراهين، من آيات الله المتلوة، أو آياته المرئية، وهي ما أوجده الله من المخلوقات، فالظهور ووضوحه أطلقوا عليه اسم التوحيد المجلي: أي الظاهر، الواضح، البين، الذي جلته الأدلة وأظهرته، بحيث لا يخفى على أحد من الناس.

الثاني: توحيد الخاصة: وهو الذي يثبت الحقائق، ومعناه: [إسقاط الأسباب الظاهرة، والصعود عن منازعات العقول، وعن التعلق بالشواهد، وهو أن لا يشهد في التوحيد دليلًا، ولا في التوكل سببًا، ولا في النجاة وسيلة، فيكون مشاهدًا سبق الحق بحكمه وعلمه، ووضع الأشياء مواضعها، وتعليقه إياه بأحايينها، وإخفائه في رسومها، وتحقيق معرفة العلل، ويسلك سبيل إسقاط الحدث]^(١).

الثالث: توحيد خاصة الخاصة: وهو توحيد قائم بالقدم، والمراد به هو توحيد اختصه الحق لنفسه، واستحقه لقدره، وألاح منه لائحًا إلى أسرار طائفة من أهل صفوته، وأخرسهم هدى عن نعته، وأعجزهم عن بثه^(٢).

□ «نقده لمسلك الصوفية في التقسيم»

وقد تتبع ابن تيمية الصوفية في تقسيم هذا مجملًا ومفصلًا؛ مجملًا من جهة التقسيم السابق الذكر، ومفصلًا بتتبع عقائدهم وأفكارهم، وإبطالها بالكتاب والسنة، فأما نقده للتقسيم فهو من وجوه:-
أولًا: اشتغال هذا التقسيم على الألفاظ المجملة، التي تحمل الحق

(١)، (٢) انظر مدارج السالكين (٣/٤٨٠).

والباطل، الموقعة في الاشتباه^(١)، كقولهم: «قائم بالقدم»، «يسلك سبيل إسقاط الحدث»، «لا يشهد في التوحيد دليلاً».

ثانياً: جعلهم للتوحيد الأول توحيداً للعامة، مع أنه هو التوحيد الذي جاءت به الرسل، وأنزلت به الكتب، بل هو أحق بأن يسمى توحيد خاصة الخاصة، لأنه لا أخص من الرسل والأنبياء^(٢).

ثالثاً: مخالفتهم للكتاب والسنة فيما ادعوه من أن توحيد المرسلين هو توحيد العامة^(٣).

رابعاً: أن غاية ما عندهم من التوحيد: أن تشهد أن الله رب كل شيء ومليكه وخالقه، فيغيب العارف بموجده عن وجوده، وبمشهوده عن شهوده، وبمعروفه عن معرفته، فهم لم يعرفوا من التوحيد إلا توحيد الربوبية، ولم يشهد إلا الحقيقة الكونية المتضمنة للخلق والإيجاد، وتصريف العوالم، وغفلوا عن شهود الحقيقة الشرعية المتضمنة لأمر الله ونهيه، واتباع ما جاء به من الهدى والنور، والحق في ذلك: أن يجمع بين شهود الحقيقتين الكونية، والشرعية^(٤).

خامساً: إنكارهم على من نطق بالتوحيد بلسانه، وتوحيد العبد لربه بنفسه، وأن التوحيد لا يكون إلا بتوحيد الرب لنفسه، لأن اعتقاد الأول يلزم منه التثنية، وهذا عندهم غاية الكفر والجحود^(٥)، وهذا مخالفة واضحة لما جاءت به نصوص الكتاب والسنة^(٦)، قال - تعالى -: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُو الْعِلْمِ﴾ [آل عمران: ١٨]، فهذه

(١) مجموع الفتاوى (١٧٥/٢).

(٢)، (٣) انظر مدارج السالكين (٤٨٢/٣ - ٤٨٥).

(٤) التدمرية من النفائس (٦٩).

(٥) مجموعة الرسائل والمسائل (١٠٩/١، ١١٠).

(٦) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١١١/١).

شهادة مِنَ الملائكة وأولوا العلم بألوهيته، وهي شهادة بالقول والفعل، وقال ﷺ: «من كان آخر كلامه لا إله إلا الله دخل الجنة»^(١)، كما أَنَّ الله يعبر بالكلام عن التوحيد، فالكلام هو طريق البيان للتوحيد^(٢).

سادسًا: اشتماله على العقائد الفاسدة التي ليست من توحيد المرسلين: كالحلول، والاتحاد، والغلو في الحقائق الكونية، وإنكار الأسباب، والقول بالجبر، ونحوه^(٣).

ويذهب ابن تيمية إلى أَنَّ التوحيد الجامع لتوحيد الربوبية والألوهية، أو توحيد أحدهما على طريقة القوم أَنَّ يقال: أَنَّ للعبد في التوحيد ثلاث مقامات:

المقام الأول: مقام الغرق والكثرة بإنعامه، مع كثرة المخلوقات والمأمورات.

المقام الثاني: مقام الجمع والفناء، بحيث يغيب بمشهوده عن شهوده، وبمعبوده عن عبادته، وبموحده عن توحيده، وبمذكوره عن ذكره، وبمحبوبه عن حبه، فهذا فناء عن إدراك السوي، ويسميه فناء القاصدين.

المقام الثالث: هو شهود التفرقة في الجمع، والكثرة في الوحدة، فيشهد قيام الكائنات مع تفرقها بإقامة الله - تَعَالَى - وحده وربوبيته، ويسميه الفناء عن عبادة السوي، والاستعانة بالسوي، وهو توحيد الألوهية بأن لا يعبد إلا الله^(٤).

(١) رواه أحمد في مسنده (٢٣٣/٥، ٢٤٧)، والحاكم في مستدركه، وصححه ووافقه الذهبي (٣٥١/١، ٥٠٠)، وأبو داود في سننه (٥٧/٢) كتاب المناثر، باب التلقين وصححه عبد القادر الأرناؤوط في جامع الأصول (٣٦٣/٩).

(٢) انظر مجموعة الرسائل والمسائل (١١١/١).

(٣) انظر مجموع الفتاوى (١٧٥/٢).

(٤) انظر مجموع الفتاوى (٤٥٩/٢، ٤٦٠)، مجموعة الرسائل والمسائل (١٦٧/١).

سابعاً: ويزيد ابن القيم اشتمال توحيد هؤلاء على الرموز والإشارات الخفية المعنى، وما كان دين الله رمزاً أو إشارة، بل جاءت الشريعة بما يفهم معناه، ويمكن للعبد أن يتحقق مدلوله في الواقع^(١).

وبالمقارنة بين ما قرره ابن تيمية من بيان أنواع التوحيد، وبين ما قالته طوائف المتكلمين والصوفية، تتبين لنا الحقائق التالية:-

أولاً: رجحان تقسيم ابن تيمية على تقسيم المتكلمين والصوفية؛ لسلامة مبناه ومعناه، وجمعه ومنعه.

ثانياً: أن كلا الفريقين، قد أثبتوا توحيد الربوبية.

ثالثاً: أن كلا الفريقين لم يضمنوا تقسيمهم للتوحيد توحيد الألوهية، والذي هو قطب رحى الإسلام.

رابعاً: أن كلا الطائفتين أخطئوا في فهم مدلول التوحيد، وثم أخطئوا في تقسيمهم.

خامساً: أن تقسيمهما للتوحيد غير جامع ولا مانع.

سادساً: أن في كلا التقسيمين مخالفة للكتاب والسنة.

سابعاً: أن سبب الخطأ عند كل من الطائفتين هو الكلام المجمل، الذي يقع الاشتباه فيه.

* * *

(١) انظر مدارج السالكين (٤٨٦/٣).

الفصل الرابع

منهج شيخ الإسلام ابن تيمية
في تقرير التوحيد إجمالاً

منهج شيخ الإسلام ابن تيمية في تقرير التوحيد إجمالاً

ويمكن إيضاح منهجه بتتبع ذلك من خلال كلامه على التوحيد، فقد سلك - رحمه الله - في ذلك عدة مسالك:

أولاً: بيان أنَّ التوحيد هو الفطرة

يذهب ابن تيمية إلى أنَّ التوحيد من فطرة الله التي فطر الناس عليها، ويقرر ذلك بالبراهين من الكتاب والسنة، فيقول رحمه الله مقررًا أنَّ التوحيد هو دين إبراهيم، وأنه الفطرة؛ فإبراهيم دعا إلى الفطرة، وهو عبادة الله وحده لا شريك له، وهو الإسلام العام، والإقرار بصفات الكمال لله، والرد على من عبد من سلبها^(١)، ويقرر أنَّ من لوازم كونه فطرة أنَّ يكون التوحيد هو أحب الأشياء للعبد، بل إنَّ الفطرة تستلزم معرفة الله ومحبته، وهذا هو معنى لا إله إلا الله^(٢).

ويستدل على مقولته هذه بما رواه مسلم في صحيحه عن عياض بن حمار أنَّ النبي ﷺ قال: يقول الله - تَعَالَى -: «إني خلقت عبادي حنفاء، فاجتالهم الشياطين، وحرمت عليهم ما أحللت لهم، وأمرتهم أن يشركوا بي ما لم أنزل به سلطاناً»^(٣).

ووجه دلالته عنده أنه [أخبر أنه خلقهم حنفاء، وذلك يتضمن معرفة

(١) مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية (١٢٤)، انظر شذرات البلاتين (٢٠٨).

(٢) انظر نفس المرجع ص (٢٧٩)، انظر شذرات البلاتين (٢٠٩).

(٣) انظر مسلم بشرح النووي (١٧/١٩٧) كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار.

الرب ومحبه وتوحيده، فهذه الثلاثة تضمنتها الحنفية، وهي معنى قول لا إله إلا الله^(١).

ويرجع ابن تيمية أسباب نسيان الفطرة إلى أمور منها:
أولاً: المحيط الاجتماعي وما له من أثر، فيقول عن ذلك: [كل مولود يولد على الفطرة، وهي الحنفية التي خلقهم الله عليها، ولكن أبواه يفسدان ذلك فيهودانه، وينصرانه ويمجسانه، ويشركانه]^(٢).

ثانياً: الشبهات التي تعرض للنفس الإنسانية، فتقلب موازينها، وتفسد عقائدها، يقول ابن تيمية: [فهذه محبة الله ورسوله موجودة في قلوب أكثر المنكرين لها، بل في قلب كل مؤمن، وإن أنكرها لشبهة عرضت له]^(٣).

ثالثاً: الشهوة الخفية لحب الرياسة، التي ربما كانت كامنة في النفس، ولا يشعر بها صاحبها^(٤).

رابعاً: الجحود والإعراض عن الفطرة^(٥)، كما قال - تَعَالَى -: ﴿فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَرُ وَلَكِنْ تَعْمَى الْقُلُوبُ الَّتِي فِي الصُّدُورِ﴾ [الحج: ٤٦].

خامساً: الذنوب^(٦)، قال الله - تَعَالَى -: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ (١٤) كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِذٍ لَمَّحُجُونَ ﴿ [المطففين: ١٤، ١٥].

(١) مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٧٩).

(٢) انظر نفس المرجع (٢٧٨).

(٣) مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٧٨).

(٤) انظر نفس المرجع (٢٨٠).

(٥) انظر نفس المرجع (٢٧٨).

(٦) انظر نفس المرجع (٢٨٠).

سادساً: نسيان الإنسان لربه، وهو أعظمها أثراً، وأشدّها خطراً^(١)، قال - تَعَالَى -: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنْسَاهُمْ أَنْفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [الحشر: ١٩].

ووجه الآية عنده: [أَنَّ الْآيَةَ تَقْتَضِي أَنَّ نَسْيَانَ اللَّهَ كَانَ سَبَبًا لِنَسْيَانِهِمْ أَنْفُسَهُمْ، وَنَسْيَانَهُمْ أَنْفُسَهُمْ يَتَضَمَّنُ إِعْرَاضَهُمْ وَغَفْلَتَهُمْ، وَعَدَمَ مَعْرِفَتِهِمْ بِمَا كَانُوا عَارِفِينَ بِهِ مِنْ قَبْلِ ذَلِكَ مِنْ حَالِ أَنْفُسِهِمْ، كَمَا أَنَّهُ يَقْتَضِي تَرْكَهُمْ لِمَصَالِحِ أَنْفُسِهِمْ، فَهُوَ يَقْتَضِي أَنَّهُمْ لَا يَذْكُرُونَ أَنْفُسَهُمْ ذِكْرًا يَنْفَعُهَا، وَيُصْلِحُهَا وَأَنَّهُمْ لَوْ ذَكَرُوا اللَّهَ لَذَكَرُوا أَنْفُسَهُمْ]^(٢).

وهو يقرر أَنَّ الرسل إنما أرسلوا ليرفعوا الغشاوة عن الفطرة، حتى تكون عالمة بما كانت تعلمه، كما أنهم يقوونها بما جاءوا به، ويمدونها بأسباب الهداية فيقررونها، ويكملونها، ويتقون ضدها، وبجلائها وكمالها يحصل الكمال للعبد، وإنما حصل ذلك بالشرع المنزل^(٣).

وما قرره ابن تيمية هو الحق الذي دلت عليه نصوص الشرع، فإنَّ اللَّهَ قد فطر العباد على توحيدِهِ ومحبته، كما قال - تَعَالَى -: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [٣٠] مُبَيِّنَ إِلَيْهِ وَأَتَقَوُّهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَلَا تَكُونُوا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [الروم: ٣٠]، [٣١]، وأعظم الدين توحيد الله.

وفي الصحيحين^(٤) عن النبي ﷺ أنه قال: «كل مولود يولد على

(١)، (٢) مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية (٢٨٢).

(٣) انظر نفس المرجع السابق (٢٨١، ٢٨٢).

(٤) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٢١٩/٣)، رقم الحديث (١٣٥٩)، كتاب

(٢٣)، باب (٧٩)، مسلم بشرح النووي (٢٠٧/١٦، ٢١٠)، باب معنى كل مولود

يولد على الفطرة، وحكم موتى أطفال الكفار والمسلمين.

الفطرة، فأبواه يهودانه، وينصرانه، ويمجسانه كما تنتج البهيمة جمعاء، هل تحسّون فيها من جدعاء»، ثم يقول أبو هريرة^(١): اقرءوا إن شئتم: ﴿فَظَرَّتْ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، والفطرة هي الإسلام، ويدل عليه قوله ﷺ فيما رواه مسلم: «كل مولود يولد على هذه الملة»^(٢)، وأعظم الإسلام هو التوحيد، فهو أولى ما يدخل في الفطرة.

ثانيًا: بيان أنّ التوحيد هو أول واجب على العبد.

يذهب ابن تيمية إلى أنّ أول الواجبات هو الإقرار بالشهادتين: شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمدًا رسول الله^(٣)، وبيني رأيه هذا على حديث معاذ بن جبل^(٤) قال: قال له النبي ﷺ لما بعثه على اليمن: «إنك تقدم على قوم أهل كتاب فليكن أول ما تدعوهم إليه شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمدًا رسول الله» أخرجاه في الصحيحين^(٥).

(١) هو عبدالرحمن بن صخر الدوسي اليماني، حليف أبي بكر الصديق، كان اسمه في الجاهلية عبد شمس فسماه الرسول عبدالرحمن، سمي أبي هريرة لهرة حملها في كفه، كان أكثر الصحابة حديثًا. مات سنة (٥٩) انظر الإصابة (٦٣/١٢ - ٧٩)، رقم الترجمة (١١٨٠) (٢٨٨/٦)، رقم الترجمة (٥١٣٢)، خلاصة الخرجي (٤٦٣).

(٢) رواه مسلم، انظر مسلم بشرح النووي (٢٠٩/١٦، ٢١٠)، كتاب القدر، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم الأطفال الكفار والمسلمين.

(٣) انظر الاستقامة (١٤٢/١)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٦/٨، ٧، ١٢)، انظر الفتاوى (٧٦/١).

(٤) معاذ بن جبل بن عمرو بن أوس بن عائد بن عدي، وهو من الخزرج، يكنى أبا عبدالرحمن، شهد بدرًا، مات وهو ابن ثلاث وثلاثين، وهو أحد السبعين الذين شهدوا العقبة الثانية، بعثه الرسول ﷺ إلى اليمن قاضيًا معلمًا، انظر المعارف (١١١)، طبقات الفقهاء (٤٥)، (٤٦)، الاكمال في أسماء الرجال ذيل مشكاة المصابيح (٧٤٨/٣) رقم الترجمة (٨٠٣).

(٥) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣٤٧/١٣)، رقم الحديث (٧٣٧١، ٧٣٧٤)، كتاب (٩٧)، باب (١)، ومسلم بشرح النووي (١٩٥/١، ٢٠٠)، كتاب الإيمان، باب (الدعاء إلى الشهادتين، وشرائع الإسلام).

ووجهه أَنَّ الرسول ﷺ جعل الشهادتين أول ما يدعوهم إليه، ولو كان هناك ما هو أوجب منهما لأمره به، فلما لم يكن، كان أول ما أمره أَنْ يدعو إليه: الشهادتين، وعليه فهي أول واجب على العباد. ويسترسل ابن تيمية في تقوية مذهبه هذا، مقررًا أَنَّ مما عرف من عادة الشارع ألا يخاطب الناس ابتداء بما أدوه مِنَ الواجبات، وإنما يتوجه خطابه لهم بما لم يؤدي، ولذا فإنه خاطبهم بالإقرار بالشهادتين ابتداء؛ لِأَنَّ معرفة أَنَّ للعالم صانعًا أمر معروف بينهم، وهم مقرين به، ولذا لم تقبل منهم هذه المعرفة، ولم تخرجهم مِنَ الكفر، كما أنه لم يرتب شيئًا من ذلك على شيء، وإنما أمرهم بالإيمان المتضمن لإثبات مدلول الشهادتين، والإقرار بالصانع، فأمرهم بالجميع ابتداء^(١).

قلت: وما قرره شيخ الإسلام مِنَ الأمر بالمجموع مفهوم مِنْ مدلول الشهادتين، إذ كيف يتصور الإيمان بإله معبود لا يؤمن بوجوده وأنه خالق العالم؟

فإنَّ الإيمان بوجود الصانع لازم معناها، وهي متضمنة له، ويرى ابن تيمية أَنَّ ما قرره هو الأمر الذي يليق بحال الرسل، فإنهم يأمرُونَ بأعظم الأمور شأنًا، وأكبرها قدرًا، وهي غايات المطلب من توحيد الله، والإيمان برسوله، وتقوى الله، ويطيعون مِنَ الدلائل، ويسلكون مِنَ الطرق والأسباب ما هو أقوى أثرًا وأنفع للعباد^(٢)، وقد ناقش ابن تيمية المتكلمين في زعمهم أَنَّ أول واجب هو النظر العقلي في معرفة الصانع، أو القصد إليه، أو الشك، مبينًا أنه ليست كذلك من وجوه^(٣):

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/١٤، ١٥).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/٢١).

(٣) انظر الإرشاد ص (٣).

الأول: أَنَّ أول آية نزلت على الرسول ﷺ: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ [العلق: ١]، ولم يأمره بالنظر والاستدلال فيها، ولو كان هو أول واجب على العباد، لكان هو أولى ما يأمر به أولاً، لكنه لم يفعل ذلك فثبت المطلوب، وهو: أَنَّ النظر ليس أول واجب^(١).

الثاني: أَنَّ مما علم بالضرورة من دين الرسول ﷺ: أنه لم يأمر به أحدًا من أمته، ولا سلكه، فضلاً عن أَنَّ يوجبه على الأمة^(٢).

الثالث: أنه لم يعلم عن أحد من الرسل أنه افتتح به دعوته، ولو كان أول واجب لكان أولى ما تفتتح به دعوات الأنبياء، لكنهم افتتحوا دعواتهم بالأمر بعبادة الله^(٣).

الرابع: أَنَّ جميع الأمم مقرة بالصانع، لكنهم مشركون في عبادة الله، كما هو الحال عند مشركي العرب، فلم يكونوا بحاجة للنظر في معرفة الله بقدر ما هم بحاجة لتقرير عبادة الله وحده لا شريك له^(٤).

الخامس: أَنَّ مما علم بالتجربة والتبع التاريخي: أَنَّ هذا النظر لم يوصل أحدًا إلى المطلوب، بل المعروف أنه أوصلهم إلى الشك والحيرة^(٥).

وابن تيمية عندما رفض مقولة المتكلمين: بأنَّ النظر أول واجب، فإنه لا يلغي النظر من حسابه، بل إِنَّ النظر عند ابن تيمية يجب بأسبابه، فإن كان لا يمكن العبد التوصل للحق إلا عن طريقه، فإنَّ النظر حينئذ يجب عليه، إذ ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وإن كان يوصل إليه بدونه فلا حاجة إليه.

ويشترط ابن تيمية في النظر الذي يكون واجباً تارة، وجائزاً أخرى: أن

(١) انظر مجموع تفسير ابن تيمية (٢٦٥).

(٢)، (٣)، (٤) انظر مجموع تفسير ابن تيمية (٢١٧، ٢٦٩).

(٥) الفرقان بين الحق والباطل من مجموعة الرسائل الكبرى (١١٠/١، ١١١).

لا يخالف كتاب الله وسنة رسوله، وما جاء عن سلف الأمة، فإن خالفهما فهو نظر فاسد لا عبرة به؛ لأنه في مقابلة النص، وعليه فالنظر عند ابن تيمية قسمان^(١):

الأول: نظر صحيح: وهو النظر في الدليل من الكتاب والسنة، وهو ما يطلق عليه: النظر في دليل هادي، وهو يتضمن التأمل في الآية، وحضور القلب عند ذلك.

الثاني: نظر فاسد: وهو ما يسميه النظر في دليل مضل، وهو ما يتضمن باطلاً إما لتضمن أحد مقدمتيه الباطل أو كلاهما، أو عدم استقامته من جهة تأليفه.

وهو يقرر أن النظر قد يكون ضرورياً وذلك في حق من سلمت فطرته، وقد يكون نظرياً يحتاج إليه بعض الناس، وقد يكون ضرورياً لشخص واحد في حال، ونظرياً في حال آخر.

وأما ما جاء به الرسول ﷺ فهو حق لا يقبل النقيض، ولا يترتب كونه حقاً على النظر^(٢)، وهكذا نرى أن ابن تيمية يقف من النظر موقفاً وسطاً، فلا هو مع من غلى، ولا هو مع من جفا.

والحق يقال: أن ما قاله ابن تيمية في هذه المسألة هو من درر العلم التي يُعَضُّ عليها بالنواجذ.

وأما ما ورد من قوله - تعالى -: ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا تُعْنِي الْآيَاتُ وَالنُّذُرُ عَنْ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ﴾ [يونس: ١٠١]، وقوله ﴿قُلْ إِنَّمَا أَعْظَمُكُمْ بَوَاحِدَةٍ أَنْ تَقُومُوا لِلَّهِ مَشَىٰ وَفَرْدَىٰ﴾ [سبا: ٤٦]،

(١) انظر نقض المنطق (٣٢، ٣٣)، انظر النبوات (٢٣١، ٢٣٢)، انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٣٤١/٢) رسالة الفطرة.

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٠٤/٣).

وقوله ﴿فَلْيَنْظُرِ الْإِنْسَانُ مِمَّ خُلِقَ﴾ [الطارق: ٥]، فهي عند ابن تيمية لا تدل على أكثر من أن النظر قد يجب، لا أنه أول واجب ولا أنه واجب مطلقاً، كما أنها خطاب للمتكبرين الجاحدين، فأمرُوا بالنظر لحاجتهم إليه؛ حتى يعرفوا الحق ويقروا به، وهو عندئذ واجب عليهم^(١).

ثالثاً: أن التوحيد هو دين الرسل كلهم

يقرر ابن تيمية أن التوحيد هو دين الرسل كلهم^(٢)، وأن ما من رسول إلا وكان التوحيد أس دعوته، وأصل رسالته، فكلهم دعوا إليه وأمرُوا به، وقد أطلق عليه اسم الإسلام العام إشارة إلى عدم اختصاص الرسول ﷺ بالدعوة إليه، وإن كنا نقول: أن برسالته قد حصل من الكمال في بيان التوحيد ما لم يحصل في دعوة أي رسول آخر، وإن كنا نعتقد أن الرسل لم يقصروا في بيانه والدعوة إليه، ويستدل شيخ الإسلام بالأدلة القاطعة، والبراهين الساطعة من كتاب الله، كقوله - تَعَالَى -: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النمل: ٥٦]، وقوله - سبحانه -: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِي إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾ [الأنبياء: ٢٥].

فهذا بيان عام يقرر فيه أن الرسل كلهم بعثوا بالتوحيد، وأما البيان الخاص المتضمن تصريح كل رسول بأنه أرسل بذلك، فكما في قوله - تَعَالَى - عن الخليل إبراهيم عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ إِنَّنِي بَرَاءٌ مِمَّا تَعْبُدُونَ ﴿٢٦﴾ إِلَّا الَّذِي فَطَرَنِي فَإِنَّهُ سَيَهْدِينِ ﴿٢٧﴾ وَجَعَلَهَا كَلِمَةً

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٣٤٦/٢ - ٣٤٨) رسالة الفطرة.

(٢) انظر التدمرية من النفائس (٦٣، ٦٤)، انظر الجواب الصحيح (٣٢٢/٤، ٣٢٣)، انظر

اقتضاء الصراط المستقيم (٤٥٥)، انظر العبودية (١٧٣، ١٧٤)، الفرقان بين أولياء

الرحمن وأولياء الشيطان (٦٧ - ٦٩).

بَاقِيَةً فِي عَقِيهِ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴿[الزخرف: ٢٦-٢٧-٢٨]، وإخباره - سبحانه - عن رسله: نوح، وهود، وصالح، وغيرهم أنهم قالوا لقومهم ﴿أَعْبُدُوا اللَّهَ مَا لَكُمْ مِنْ إِلَهٍ غَيْرُهُ﴾ [الأعراف: ٣٣]، وقال عن عيسى بن مريم عليه السلام: ﴿وَإِذْ قَالَ اللَّهُ يَعْيسَى ابْنُ مَرْيَمَ أَأَنْتَ قُلْتَ لِلنَّاسِ اتَّخِذُونِي وَأُمِّي آلِهَتَيْنِ مِنْ دُونِ اللَّهِ قَالَ سُبْحَنَكَ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أَقُولَ مَا لَيْسَ لِي بِحَقٍّ إِنْ كُنْتُ قُلْتُهُ فَقَدْ عَلِمْتَهُ تَعَلَّمَ مَا فِي نَفْسِي وَلَا أَعْلَمُ مَا فِي نَفْسِكَ إِنَّكَ أَنْتَ عَلَّمُ الْغُيُوبِ ﴿١١٦﴾ مَا قُلْتَ لَهُمْ إِلَّا مَا أَمَرْتَنِي بِهِ أَنْ أَعْبُدُوا اللَّهَ رَبِّي وَرَبَّكُمْ﴾ [المائدة: ١١٦، ١١٧].

وقد نزه الله رسله عن أن يدعوا إلى ما يضاد توحيده - سبحانه -، فقال - سبحانه -: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ [آل عمران: ٧٩]، ونزه سبحانه نفسه عن الأمر بذلك فقال:

﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران: ٨٠].

وهو ينص على أن هذا التوحيد الذي جاءت به الرسل ليس متضمنًا شيئًا مما اصطاح عليه الخلف من الفلاسفة والمتكلمين، بل هو مشتمل على الحق الذي أراده الله، وأنزله على رسله^(١).

رابعًا: بيان مفهوم التوحيد الذي جاءت به الرسل.

يفصح ابن تيمية عن مدلول التوحيد الذي جاءت به الرسل، ويقرر أنه هو التوحيد في العبادات، وهو عبادته وحده لا شريك له، وهذا النوع من التوحيد متضمن للإيمان بالشرع والقدر، فهو مشتمل على الإيمان بخلق

(١) انظر نقض المنطق (١٢٣، ١٢٤).

الله وأمره^(١)، [فيجب الإيمان بأن الله خالق كل شيء وربّه ومليكه، وأنه على كل شيء قدير، وأنه ما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن، ولا حول ولا قوة إلا بالله، وقد علم ما سيكون قبل أن يكون، وقدّر المقادير وكتبها حيث شاء]^(٢)، ويجب الإيمان بأن الله أمر بعبادته وحده لا شريك له، وهذه العبادة متضمنة كمال الذل والخضوع والانكسار مع الحب له، وهذا يتضمن طاعة الرسول ﷺ^(٣) كما قال - تعالى -: ﴿مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ﴾ [النساء: ٨٠]، وقال - جل شأنه -: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَّسُولٍ إِلَّا لِيُطَاعَ بِإِذْنِ اللَّهِ﴾ [النساء: ٦٤].

وهذا المدلول هو الإسلام لله وحده، فمن استسلم له ولغيره كان مشركاً، ومن لم يستسلم له كان مستكبراً عن عبادته، والمشرِك والمستكبر عن عبادته كافر. والاستسلام له وحده يتضمن عبادته وحده وطاعته وحده^(٤)، وهذا هو معنى الشهادتين: شهادة أن لا إله إلا الله، وأنّ محمداً رسول الله، اللتين هما أس الإسلام وأساسه، قال - رحمه الله -: [يجب على الخلق الإقرار بما جاء به النبي ﷺ، فما جاء به القرآن العزيز أو السنة المعلومة وجب على الخلق الإقرار به جملة، وتفصيلاً عند العلم بالتفصيل، فلا يكون الرجل مؤمناً حتى يقر بما جاء به النبي ﷺ: وهو تحقيق شهادة أن لا إله إلا الله وأنّ محمداً رسول الله، فمن شهد أنه رسول الله شهد أنه صادق فيما يخبر به عن الله، فإنّ هذا حقيقة الشهادة

(١) انظر التدمرية من النفائس (٥٨)، انظر الجواب الصحيح (١١٥/١)، انظر بيان

تلبس الجهمية (٤٧٨/١).

(٢) التدمرية من النفائس (٥٨).

(٣) التدمرية من النفائس (٥٩).

(٤) التدمرية من النفائس (٦٠).

والرسالة...^(١)، وهذا مما علم من دين الإسلام بالضرورة، كما قال - تَعَالَى -: ﴿لَقَدْ مَنَّ اللَّهُ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ إِذْ بَعَثَ فِيهِمْ رَسُولًا مِّنْ أَنفُسِهِمْ يَتْلُوا عَلَيْهِمْ آيَاتِهِ وَيُزَكِّيهِمْ وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِسَابَ وَإِنْ كَانُوا مِن قَبْلُ لَفِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ [آل عمران: ١٦٤].

خامساً: بيان التوحيد الواجب

والتوحيد الواجب عند ابن تيمية هو ما يخلص من الشرك بالله - تَعَالَى -، وهو ما تضمن إخلاص الدين والعبادة لله وحده، فلا يعبد إلا إياه، ولا يعبد - سبحانه - إلا بما شرعه على السنة رسله، فيكون الدين كله لله، وهذا الذي قرره شيخ الإسلام هو الذي قرره ربنا في كتابه الكريم بقوله: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]. وأما توحيد الله بالإقرار بربوبيته، فإن ابن تيمية يقرر أنه بعض الواجب ليس كله، ومن جاء به لم يأت بالواجب كله، بل لا بد مع ذلك من الإيمان بالألوهية، ويدل على ذلك بأن المشركين كانوا يقرون به^(٢)، ومع ذلك لم يدخلهم في التوحيد الذي هو ضد الشرك، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَلَمَّا سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، وقال - سبحانه -: ﴿قُلْ لِمَنِ الْأَرْضُ وَمَنْ فِيهَا إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [٨٤] سَيَقُولُونَ لِلَّهِ قُلْ أَفَلَا تَذَكَّرُونَ﴾ [المؤمنون: ٨٤].

ويعبر ابن تيمية عن ذلك بعارة جامعة، فيقول: [وإنما التوحيد الذي أمر الله به العباد هو توحيد الألوهية المتضمن توحيد الربوبية، بأن يعبدوا الله ولا يشركوا به شيئاً، فيكون الدين كله لله، ولا يخاف، إلا الله، ولا

(١) القاعدة المراكشية (٢٤، ٢٥).

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦٠)، انظر الرسائل والمسائل (٣٤/١).

يدعون إلا الله، ويكون الله أحب إلى العبد من كل شيء، فيحبون لله، ويغضون لله، ويعبدون الله، ويتوكلون عليه^(١)، ومن مقتضيات هذا التوحيد حب الله بأكمل الحب، والذل له أكمل الذل، فلا [يعدلون به أحداً، ولا يجعلون له أنداداً، ولا يتخذون من دونه أولياء ولا شفعاء]^(٢)، وهذا هو معنى قوله - تَعَالَى -: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾، فقدم العبادة على الاستعانة بتقديم الغايات على الوسائل^(٣).

سادساً: بيان أن التوحيد الواجب أصيل في بني آدم هناك فرية طالما حاول أعداء التوحيد تقريرها، وهي: أن التوحيد أمر طارئ على حياة البشر، وأنه ليس أصيلاً فيها، إنما هو طور من أطوار الحياة الاجتماعية مرت بها البشرية وانتهت.

وابن تيمية يقرر أن التوحيد أصيل في بني آدم، وأنه صاحب البشرية من بداية خلقها وهو آدم عليه السلام، وأن ما ينافي التوحيد هو الأمر الذي طرأ على حياتهم، وهو يؤيد ما ذهب إليه بالواقع التاريخي، مبيّناً كيف طرأ الشرك على حياة بني آدم، فيقرر أن التوحيد هو دين آدم عليه السلام، وعليه كان أولاده من بعده إلى عشر قرون، وهي المدة بين آدم ونوح عليهما السلام، ثم وقع الشرك في قوم نوح بسبب الغلو في تعظيم الصالحين، وهو أول شرك وقع في الأرض^(٤)، ودليله في ذلك ما استفاض عن ابن عباس^(٥) - رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمَا - قال: «كان بين آدم ونوح عشرة قرون، كلهم

(١)، (٢) منهاج السنة النبوية (٦٢/٢).

(٣) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦١).

(٤) انظر الفتاوى (١٦٧/١)، شذرات البلاتين (٢٥١).

(٥) عبدالله بن عباس بن عبدالمطلب، حبر الأمة وعالمها، توفي سنة (٦٨)، وولد قبل الهجرة

بثلاث سنين -: كتاب الوفيات (٧٦، ٧٧)، خلاصة الخرجي (٢٠٢).

على الإسلام ثم ظهر الشرك بسبب تعظيم قبور صالحهم^(١)، وقال في قوله - تَعَالَى -: ﴿وَقَالُوا لَا تَذَرُنَّ آلِهَتَكُمْ وَلَا تَذَرُنَّ وَدًّا وَلَا سُوَاعًا وَلَا يَغُوثَ وَيَعُوقَ وَنَسْرًا﴾ [نوح: ٢٣]، إِنَّ هؤلاء كانوا قومًا صالحين في قوم نوح، فلما ماتوا عكفوا على قبورهم، ثم صوروا تماثيلهم فعبدوهم، قال ابن عباس: ثم صارت هذه الأوثان في قبائل العرب^(٢)، ثم كان التوحيد فيمن اتبعوا نوح، ثم جاء إبراهيم عليه السلام بالحنفية السمحة، وهكذا تتالت بعده الرسل تنزلاً داعيةً لما دعا إليه عيسى بن مريم عليه السلام، وقد كان العرب على ملة أبيهم إبراهيم عليه السلام على التوحيد، حتى حصل ما كان من أمر عمرو بن لحي، الذي جلب الأصنام مِنَ البلقاء من أرض الشام، وأمر بعبادتها تشبهاً بأرض البلقاء، وهكذا ما زال الأمر يعظم ويزيد حتى وقع الشرك، وانتشر في أرض العرب، فعبدت الأوثان، وتغيرت ملة إبراهيم عليه السلام^(٣).

سابعاً: بيان معنى شهادة أن لا إله إلا الله

لما كانت شهادة أن لا إله إلا الله هي أساس التوحيد، ورأس الإسلام، وقطب رحي الإيمان، فقد اعتنى ابن تيمية ببيان معناها وما تتضمنه، فقرر أن معناها هو أنه المعبود، والمستحق للعبادة دون ما سواه، وألا يجعل مع الله إلهاً آخر، فلا تحب مخلوقاً كما تحب الله، ولا ترجوه كما ترجو الله، ولا تخشاه كما تخشى الله، ومن سوى بين المخلوق والخالق في كل شيء

(١) انظر شذرات البلاتين (٢٥١)، الحديث رواه الحاكم في المستدرک (٤٤٢/٢، ٥٤٦)، كتاب التفسير، تفسير سورة «حم عسق»، وكتاب التاريخ ذكر نوح عليه السلام، وقال الحاكم: صحيح الإسناد.

(٢) انظر فتح الباري (٦٦٧/٨)، حديث رقم (٤٩٢٠) كتاب التفسير - سورة نوح - باب: ودا وسواعا ويغوث.

(٣) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (١١٤، ١١٥).

من ذلك فقد عدل بالله، وهو من الذين يربهم يعدلون، وقد جعل مع الله إلهاً آخر^(١)، فهي تتضمن إخلاص الألوهية له، فلا يجوز أن يتأله القلب لغيره، ولا حب ولا خوف، ولا رجاء ولا إجلال ولا إكبار، ولا رغبة ولا رهبة، بل لا بد أن يكون الدين كله لله، فإذا كان بعض الدين لله وبعضه لغيره، كان في ذلك من الشرك بحسب^(٢)، ولا إله إلا الله تقتضي الإخلاص والتوكل^(٣).

ففي منطق ابن تيمية هذا يجعل معنى لا إله إلا الله موسوعي الفكرة، واسع الأرجاء، رحب المعنى، فهو يشمل جميع تصرفات المكلفين الإرادية، سواء كانت عبادية أو غير عبادية، فهو بهذا المفهوم يشمل الحياة كلها من جهة كونها داخلة فيما يتضمنه معنى لا إله إلا الله، ويدخل المباح من جهة أخرى إذا قصد به الطاعة، وهذا معنى قوله: «أن يكون الدين كله لله»، وهو يبيّن مذهبه هذا على معنى كلمة «إله»، فيقرر أن معناها: [هو المألوه - اسم مفعول - الذي تأله القلوب]^(٤) حبّاً له، وخوفاً منه، ورجاء فيما عنده، لكونه المستحق للإلهية المستلزمة لصفات الكمال^(٥)، [فلا يستحق أن يكون معبوداً محبوباً لذاته إلا هو، وكل عمل لا يراد به وجهه فهو باطل]^(٦).

وهو يرفض أن يكون معنى الإله: هو القادر على الاختراع، والإلهية

(١) الفتاوى (٣١٠/١، ٣١١)، شذرات البلاتين (٢٥٢).

(٢) اقتضاء الصراط المستقيم (٤٥٢).

(٣) شذرات البلاتين (٢٨٩).

(٤) اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦١).

(٥)، (٦) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦١)، انظر العبودية ص (٥١)، قاعدة جلية في

التوسل والوسيلة (٥٨)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٢٦/١)، إغاثة اللفهان

(٢٧/١).

القدرة على ذلك كما يدعيه بعضهم؛ وذلك لأمرين^(١):
الأول: لمخالفته للغة من جهة الاشتقاق كما تقدم.
الثاني: لأن هذا المعنى هو الذي أقر به المشركون، ولم يجعلهم
موحدين.

□ والشهادة عند ابن تيمية نوعان:

أولاً: شهادة العبد بأنه لا إله إلا الله، وتتضمن مرتبتان:-
أحدهما: تكلم العبد بهما نطقاً بلسانه وذكره لربه في نفسه.
الثانية: إخباره وإعلامه لغيره بما شهد به بلسانه وقلبه.
وهو يني رأيه هذا على معنى شهد في لغة السلف، فإن معناها عندهم:
حكم وقضى، وأخبر وبيّن وأعلم، فأما المعنيان الأولان فمرجعهما إلى
الإلزام، ولا شك أن الله قد ألزم وأمر الخلق بهما^(٢)، قال - تَعَالَى -:
﴿وَقَصَّى رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ [الإسراء: ٢٣]، وقوله - سبحانه -: ﴿أَنْ
أَنْذِرُوا أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاتَّقُونِ﴾ [النحل: ٢٣]، وعليه فإذا شهد العبد
أنه لا إله إلا الله، فقد أخبر وبيّن وأعلم أن ما سوى الله ليس بإله، فلا
يعبد إلا هو وحده لا شريك له، فلا يستحق العبادة إلا هو.
ثانياً: شهادة الله - سبحانه - لنفسه، ولها مرتبتان^(٣):
أحدهما: شهادة بقوله: وهي كتبه المنزلة على رسله.
الثانية: شهادة بفعله: وهي الأدلة والبراهين الدالة على وحدانيته، وهذه

(١) انظر التدمرية من مجموع النفائس (٦٦، ٦٧)، انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٦٠، ٤٦١)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٢٥/١، ٢٢٧)، إغائة اللهفان (٣٠/١).

(٢) انظر الفتاوى (١٦٨/١٤، ١٦٩)، انظر فتح القدير (٣٢٥/١)، انظر مدارج السالكين (٤٥٠/٣).

(٣) انظر الفتاوى (١٧٣/١٤، ١٧٥).

الشهادة تشترك^(١) في الدلالة عليها آيات الله الدينية الشرعية السمعية: وهي كلمات الله المتلوة المقروءة، كقوله - تَعَالَى -: ﴿شَهِدَ اللَّهُ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ وَالْمَلَائِكَةُ وَأُولُوا الْعِلْمِ قَائِمًا بِالْقِسْطِ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْغَرِيبُ الْأَعْكَبُ﴾ [آل عمران: ١٨]، وآياته الكونية القدرية البصرية وهي مخلوقاته، كما قال - تَعَالَى -: ﴿سَرَّيْهِمْ ءَايَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَبَيِّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾ [فصلت: ٥٣].
وعليه فإنه لا بد لمن شهد أن لا إله إلا الله أن تكون شهادته متضمنة لأربع مراتب^(٢):

أولاً: العلم والاعتقاد العلم بمدلول الشهادة، واعتقاد لصحة مدلولها وثبوته.
ثانياً: إعلانها بالقول بلسانه، أو بما يقوم مقام النطق كالكتابة، وإن لم يعلمها لغيره.

ثالثاً: إعلام الغير بها وما دلت عليه.
رابعاً: أن يلزم نفسه وغيره بمضمونها ويأمره به.
أما مرتبة العلم فيدل عليها قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦].

وأما مرتبة التكلم فدلّيلها قوله - سبحانه وتعالى -: ﴿وَجَعَلُوا الْمَلَائِكَةَ الَّذِينَ هُمْ عِبْدُ الرَّحْمَنِ إِنِ شَاءَ أَشْهَدُوا خَلَقَهُمْ سَتُكَبُّ شَهَادَتُهُمْ وَيُسْأَلُونَ﴾ [الزخرف: ١٩]، فجعل إخبارهم بأن الملائكة إناثاً شهادة منهم، وإن لم يأتوا في كلامهم بلفظ الشهادة، ولم يؤدوها عن أحد.

وأما المرتبة الثالثة وهي مرتبة إخبار الغير وإعلامه فنوعان:
الأول: إعلام له بالقول بأن يشهد أن لا إله إلا الله، ويبين معناها.

(١) انظر الفتاوى (١٤/١٨٧ وما بعدها)، المفردات للراغب الأصفهاني (٢٦٧ وما بعدها).

(٢) انظر مدارج السالكين (٤٥١/٣).

الثاني: إعلام له بالفعل، كما في قوله - تَعَالَى -: ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَنْ يَعْمُرُوا مَسْجِدَ اللَّهِ شَاهِدِينَ عَلَى أَنْفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ﴾ [التوبة: ١٧]، فبين أن أفعالهم المضادة للتوحيد شاهدة عليهم بالكفر.

وأما المرتبة الرابعة: وهي الأمر والإلزام بالمشهود به، فوجهه: أنه إذا شهد أن لا إله إلا الله، فقد حكم وقضى بأن الألوهية الحققة لله، وما سوى الله ألوهيته باطلة، ومن ذلك قوله - تَعَالَى -: ﴿أَلَا إِنَّهُمْ مِّنْ إِفْكِهِمْ لَيَقُولُونَ ﴿١٥٦﴾ وَلَدَ اللَّهُ وَإِنَّهُمْ لَكَاذِبُونَ ﴿١٥٧﴾ أَصْطَفَى الْبَنَاتِ عَلَى الْبَنِينَ ﴿١٥٨﴾ مَا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [الصافات: ١٥١، ١٥٢، ١٥٣، ١٥٤]

فجعل إخبارهم المجرد عن لفظ الشهادة بأن لله البنات ولهم البنون حكماً، وإن كان حكماً لا إلزام فيه، وأما شهادة أن لا إله إلا الله ففيها إلزام من الله بذلك، وإلزام من عباده المؤمنين لغيرهم بإلزام الله^(١).

ومنه يعلم أن من أزم ما يجب على العبد المؤمن: أن يحقق شهادة أن لا إله إلا الله في نفسه قولاً، واعتقاداً، وعملاً، وأن هذه الشهادة قامت عليها من دلائل الصديق في مدلولها ما لم يقم على غيرها، فهي ثابتة بشهادة الله، وشهادة ملائكته، وشهادة رسله، ومن ثم شهادة الفطر السليمة، والعقول المستقيمة، فهي أعظم شهادة في الإسلام، قال ﷺ: «الإيمان بضع وسبعون شعبة، أو بضع وستون شعبة أعلاها شهادة أن لا إله إلا الله...»^(٢).

(١) انظر مدارج السالكين (٣/٤٥١-٤٥٤).

(٢) رواه البخاري، فتح الباري (١/٥١)، رقم الحديث (٩)، كتاب (٢)، باب (٣)، مسلم كتاب (١) ج (٥٧، ٥٨)، مسلم بشرح النووي (٣/٢، ٦) كتاب الإيمان، باب عدد شعب الإيمان، وفضلها، وأدناها، وفضيلة الحياء.

ثامناً: تصحيح المفاهيم حول بعض القضايا الكبرى

أولاً: مفهوم العبادة

وإذا كان التوحيد هو عبادة الله وحده لا شريك له، فما هو مفهوم العبادة. هذا ما يجيبنا عليه ابن تيمية في كتاب مستقل سماه «كتاب العبودية»، وضع فيه الأصول العامة لحقيقة العبودية، وقد أوضح ابن تيمية أن مفهوم العبادة هو: [اسم جامع لكل ما يحبه الله ويرضاه من الأقوال والأفعال الظاهرة والباطنة]^(١)، وهذا المفهوم مقترن بالواقع العملي، فصلاة العبد، وزكاته، وصيامه، وحجه ونحوها عبادة، وخشيته لربه وإنابته إليه عبادة، وحبه لله ورسوله عبادة، وإحسانه للحق، والصدق في الحديث، ووفاء العهود عبادة، وكذلك ذكره وشكره، وتسبيحه لربه عبادة، فكانت العبادة بالمفهوم العام التيمي يشمل الحياة كلها بمعطياتها المختلفة^(٢).

ويقرر ابن تيمية بأن العبادة بمفهومها الشامل هذا هي دين جميع الرسل^(٣)، كما قال - تعالى -: ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، ويتوصل بناء على ما تقدم من مفهوم العبادة إلى أن العبادة هي الدين كله، والدين متضمن للخضوع والذل^(٤)، والعبادة موافقة له من جهة المعنى اللغوي، فهي أيضاً متضمنة لمعنى الذل والخضوع، وعليه فالدين هو العبادة، والعبادة هي الدين من جهة تضمن كل منهما الآخر^(٥).

(١)، (٢) انظر العبودية (٣٨).

(٣) انظر العبودية (٣٩).

(٤) العبودية (٣٨).

(٥) انظر العبودية (٤٣، ٤٤).

ومما يوضح ذلك: أَنَّ الدين هو ما شرعه الله، مِنْ الأوامر والنواهي، والعبادة كذلك، فهي امثال المأمور واجتناب المحذور، وهذا اتفاق بينهما في المعنى الشرعي، ويذهب إلى أَنَّ العبادة متضمنة أيضًا غاية الذل لله، والمحبة له، ولذا لا يقال لمن خضع لإنسان وهو مبغض له، ولا لمن أحبه ولم يخضع له عابدًا^(١).

ويذهب ابن تيمية إلى تقسيم العبادة إلى قسمين^(٢):
أولاً: العبودية القهرية، وهذه تستوي فيها جميع المخلوقات مؤمنهم وكافرهم، وإنسهم وجنهم، وحيهم وميتهم، وجمادهم وحيوانهم، وهذا النوع مِنَ العبودية لا يقتضي ثوابًا ولا عقابًا.

ثانيًا: العبودية الاختيارية، وهي مختصة بالموحدين المؤمنين، وعليها يترتب العقاب والثواب، والإيمان والكفر، وبها كلف العباد، قال الله - تَعَالَى -: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيِّمَةِ﴾ [البينة: ٥]. فالأولى: مِنَ العبد بمعنى المعبود، والثانية: مِنَ العبد بمعنى العابد، كما أَنَّ الأولى من قبيل الحقائق الكونية، والثانية من قبيل الحقائق الشرعية، والتكليف متعلق بالثانية دون الأولى^(٣).

ويقرر ابن تيمية أَنَّ هذه العبادة لا تصح إلا بوجود أصليين:-
الأصل الأول: أَنَّ لا يعبد إلا الله.

الأصل الثاني: أَنَّ لا يعبد إلا بما شرعه على السنة رسله، فلا يعبد بالظنون والأهواء والبدع، كما قال - تَعَالَى -: ﴿فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠]، والعمل

(١) انظر العبودية (٤٤).

(٢)، (٣) انظر العبودية (٤٧ - ٥٢).

الصالح هو فعل الحسنات، وعدم الشرك هو إخلاص الدين لله وحده^(١). كما أنه يرى أنَّ لفظ العبادة والاستقامة والطاعة، ولزوم الصراط المستقيم، ألفاظ مترادفة تدل على معنى واحد، وإن اختلفت ألفاظها^(٢). ويقرر ابن تيمية أنَّ كمال العبد في تحقيق عبوديته لربه، وأنه كلما ازداد تحقيقاً لها، كلما علت منزلته ودرجته عند الله^(٣)، ويرى أنَّ الثواب والعقاب مترتب على عبودية القلب، لأنها أكمل أنواع العبودية، لذا فإنَّ المسلم لو أسره كافر، واسترقه فاجر بغير حق، لم يضره ذلك شيئاً مع قيامه بما يستطيعه، ولو أكره على الكفر فتكلم به بلسانه، وهو مطمئن بقلبه لم يضره ذلك شيئاً^(٤).

و ضد العبودية عند ابن تيمية الشرك أو الكبر، وهما منافيان لحقيقة العبودية لله بقدرهما، ولا يتخلص منهما إلا بالاستغناء بالله عما سواه، فلا يعبد إلا الله، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يستعين إلا به، ولا يفرح إلا بما يحبه ويرضاه، ولا يكره إلا ما ييغضه ربه ومولاه، فيعادي فيه ويوالي له^(٥): والشرك والكبر متلازمان؛ فكل من استكبر عن عبادة الله فلا بد وأن يكون عابداً لغيره^(٦): من منصب أو رياسة، أو شهوة أو هوى، فإنَّ المعبودات نوعان:-

أولاً: أمور حسية: كعبادة الأشجار، والأحجار، والأشخاص، ونحوها. ثانياً: أمور معنوية: كالرياسة، والمناصب، والشهوات، والأهواء، فكل من مال إلى شيء من ذلك مقدماً له على مراد الله ورسوله، فله نصيبه من

(١)، (٢) انظر العبودية (٧٤، ٧٥)، انظر الجواب الباهر (٥).

(٣) انظر العبودية (٨٠).

(٤) انظر العبودية (٩٦، ٩٧).

(٥) انظر العبودية (١١٢-١١٤).

(٦) انظر العبودية (١١١، ١١٥).

الشرك بالله بحسب ما يقوم في قلبه من تعظيمها، وهو نوع من الشرك الخفي.

قلت: وما تقدم يتبين أن ابن تيمية قد بنى حقيقة العبودية على الأمور التالية:-

أولاً: بيان مفهوم العبودية.

ثانياً: شمولها لجميع معطيات الحياة.

ثالثاً: أنها دين الرسل كلهم.

رابعاً: أن منزلة العبد بقدر منزلته في العبادة.

خامساً: أن العبادة لا تصح إلا بأمرين: الإخلاص والاتباع.

سادساً: أن العابد يكون بمعنى العابد ويكون بمعنى المعبود.

فالثاني: عبادته قدرية كونية، متعلقة بالخلق والإيجاد، وسريان أحكام الله الكونية عليه.

والأول: دينية شرعية، وهي متعلق الثواب والعقاب، والتكليف بالأوامر والنواهي، وهي العبودية المقصودة.

ثانياً: الوساطة بين الله وخلقه

يقرر ابن تيمية أن الوساطة بين الله وخلقه تنقسم إلى قسمين:-

الأول: وساطة شرعية إيمانية، وهي وساطة الرسل بين الله وخلقه في تبليغ الرسالة، فالرسول هو المبلغ عن الله شرعه، أمره ونهيه، وتحليله وتحريمه، فالحلال ما أحل الله، والحرام ما حرمه الله، والدين ما شرعه الله^(١)، وهذا النوع من الوساطة قد أثبتته الأدلة من الكتاب والسنة، قال -

(١) انظر الفتاوى (٣٦٥/١)، انظر الرد على المنطقيين (٥٣٧)، انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (١٧)، قاعدة جلية في التوسل والوسيلة (١٢١، ١٢٢)، انظر منهاج السنة النبوية (٢٢/١، ٢٣).

تَعَالَى :- ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَنَ كَانَ
يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف:
١١٠] وقال - سبحانه - ﴿قُلْ إِنِّي لَنْ يُخِيرَنِي مِنَ اللَّهِ أَحَدٌ وَلَنْ أَجِدَ مِنْ دُونِهِ
مُلْتَحَدًا ۖ﴾ إِلَّا بَلَاغًا مِنَ اللَّهِ وَرِسَالَاتِهِ وَمَنْ يَعْصِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَإِنَّ لَهُ نَارَ
جَهَنَّمَ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا﴾ [الحج: ٢٢، ٢٣]، وهو ينص على أنه: لا سعادة
لأحد إلا بطاعة الرسل صلوات الله وسلامه عليهم.

الثاني: وساطة بدعية شركية، وهي الوساطة في جلب النفع ودفع الضر
فيما لا يقدر عليه إلا الله: كالرزق، وهداية القلوب، والنصر على
الأعداء، فإن هذا النوع من الوساطة ليس لأحد من البشر؛ لأنها لا يقدر
عليها إلا الله^(١).

وهو يقرر أن من اتخذ من البشر أو الملائكة أو غيرهم وسطاء بينه وبين
الله فيما لا يقدر عليه إلا الله، فهو كافر بإجماع المسلمين^(٢)، ودليله في
ذلك قوله - تعالى -: ﴿مَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُؤْتِيَهُ اللَّهُ الْكِتَابَ وَالْحُكْمَ
وَالنُّبُوَّةَ ثُمَّ يَقُولَ لِلنَّاسِ كُونُوا عِبَادًا لِي مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ كُونُوا
رَبِّينَ يَمَ كُنْتُمْ تُعَلِّمُونَ الْكِتَابَ وَبِمَا كُنْتُمْ تَدْرُسُونَ ۖ وَلَا يَأْمُرُكُمْ
أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّينَ أَرْبَابًا أَيَأْمُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾
[آل عمران: ٧٩، ٨٠]، ووجه دلالتها على المطلوب: أنها دلت على أن اتخاذ
الملائكة والنبيين أرباباً كفر، وإنما كان كذلك لأنهم كانوا يدعونهم
بدعوى أنهم وسائط لهم في جلب المنافع، ودفع المضار، كما قال - تعالى -
حكاية عنهم ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]، وهو

(١) انظر الفتاوى (٣٦٥/١)، انظر الرد على المنطقيين (٥٣٧)، انظر الفرقان بين أولياء الرحمن
وأولياء الشيطان (١٧)، قاعدة جلييلة في التوسل والوسيلة (١٢١، ١٢٢)، انظر منهاج السنة
النبوية (٢٢/١، ٢٣).

(٢) انظر الوساطة بين الحق والخلق (١٣، ١٤).

يقرر أنَّ من ذهب إلى جواز هذه الوساطة، فإنه مشرك كافر، يجب أن يستتاب، فإن تاب وإلا قتل، كما أنه مشبه لله بخلقه؛ فهم ينزلون الله منزلة الملوك والسلاطين بالنسبة لرعيتهن، وهم - والأمر كذلك - لا يخرجون عن ثلاثة تقادير: -

التقدير الأول: إما لنقص علمهم، فيحتاجون لمن يخبرهم بأحوال الرعية، وربنا - سبحانه - منزّه عن ذلك، ومن يدعي أنَّ الله لا يعلم أحوال العباد حتى تخبره الملائكة والأنبياء فهو كافر.

التقدير الثاني: وإما لعجزهم عن تدبير الرعية، ودفع الأعداء إلا بالأعوان والأتباع، والله - جل وعلا - منزّه عن أن يكون له ظهير، أو ولي من الدّل، كما قال - تعالى - ﴿قُلْ أَدْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَا يَمْلِكُونَ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ وَمَا لَهُمْ فِيهِمَا مِنْ شِرْكٍَ وَمَا لَهُ مِنْهُمْ مِنْ ظَهِيرٍ﴾ [سبأ: ٢٢]، وهؤلاء الأتباع هم في الحقيقة شركاء في الملك، والله ليس له شريك في الملك.

التقدير الثالث: وإما لعدم رغبتهم في الإحسان للرعية ورحمتهم إلا بمن يحركهم إما رغبة وإما رهبة، وإما لما استفادته من كلام الناصح، والله رب كل شيء ومليكه، وهو أرحم الراحمين، وما شاء الله كان، وما لم يشاء لم يكن، وليس في خلقه من هو مكره له - سبحانه -، أو يعلم ما لم يعلم. وإذا ثبت استحالة هذه التقادير الحاصرة في حقه، انتفى الضد: وهو وجود واسطة بينه وبين خلقه من ملك أو نبي أو نحوه، يجلب النفع، ويدفع الضرر، فيما لا يقدر عليه إلا الله^(١).

(١) انظر الوساطة بين الحق والخلق (١٧ - ١٩).

ثالثاً: مفهوم الوسيلة

ورد في القرآن الكريم ما يدل على أنَّ طلب الوسيلة من صفات المؤمنين، كما في قوله - تَعَالَى -: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ يَدْعُونَ يَبْتَغُونَ إِلَىٰ رَبِّهِمُ الْوَسِيلَةَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ وَيَرْجُونَ رَحْمَتَهُ وَيَخَافُونَ عَذَابَهُ﴾ [الإسراء: ٥٧]، وورد أيضاً ما يدل على أنَّ الله أمر عباده المؤمنين بابتغائها، فقال - سبحانه -: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَابْتَغُوا إِلَيْهِ الْوَسِيلَةَ﴾ [المائدة: ٣٥]، فما هي الوسيلة التي أمر الله بها، وجعلها من صفات عباده المؤمنين؟. هذا ما يجيبنا عليه ابن تيمية، محققاً ومحرراً لهذه القضية الخطيرة، والتي ضلَّ في تصورهما كثير من المنتسبين إلى الإسلام، فهو يقرر أنَّ الوسيلة التي أمر الله بها هي: ما يتقرب به العباد لربهم - سبحانه -، سواء على وجه العبادة والطاعة وامثال الأمر، أو كانت على وجه السؤال له، والطلب منه، والاستعاذة به، رغبة لله في جلب ما ينفعهم أو دفع ما يضرهم، وابتغاؤها طلبها^(١)، وهي أيضاً ما يتقرب به إلى الله من الواجبات والمستحبات^(٢)، والوسيلة عند ابن تيمية بهذا المعنى ثلاثة أنواع:

أولاً: الدعاء، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ۖ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦]، ويكون بدعاء العبد لنفسه، أو بطلبه من الغير أن يدعو الله له في حياته، وهو في كل ذلك وسيلة شرعية، سواء كان دعاء عبادة، وهو: ما تضمن الذل والخضوع لرب العالمين، أو دعاء مسألة، وهو: ما تضمن طلب جلب منفعة للعبد، أو دفع مضرة، وهو يفرق بين نوعي الدعاء بأنَّ

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٢١١).

(٢) قاعدة جلية في التوسل والوسيلة (٤٨).

دعاء العبادة خاص بالمؤمن، وأما دعاء المسألة فيكون من المؤمن والكافر، وذلك لأن الأول من قبيل توحيد الألوهية، والثاني من قبيل توحيد الربوبية، والثاني داخل في مسمى الرزق العام، وهو لا يختلف فيه مؤمن ولا كافر، فكل منهما لن يموت حتى يستكمل ماله من رزق كما هو معلوم بالضرورة من الدين الإسلام، ومما يدل على ذلك قوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا مَسَّ الْإِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْبِهِ أَوْ قَاعِدًا أَوْ قَائِمًا فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهُ مَرَّ كَأَن لَّمْ يَدْعُنَا إِلَى ضُرِّ مَسَّهُ﴾ [يونس: ١٢]، وقال - سبحانه -: ﴿وَإِذَا مَسَّكُمُ الضُّرُّ فِي الْبَحْرِ ضَلَّ مَنْ تَدْعُونَ إِلَّا إِلَهُهُ فَلَمَّا نَجَّكُمُ إِلَى الْبَرِّ أَعْرَضْتُمْ وَكَانَ الْإِنْسَانُ كَفُورًا﴾ [الإسراء: ٦٧]، وقال - جل شأنه -: ﴿قُلْ أَرَأَيْتَكُمْ إِنْ أَتَاكُمْ عَذَابُ اللَّهِ أَوْ أَتَتْكُمُ السَّاعَةُ أَغَيْرَ اللَّهِ تَدْعُونَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٤٠﴾ بَلْ إِلَهُهُ تَدْعُونَ فَيَكْشِفُ مَا تَدْعُونَ إِلَيْهِ إِنْ شَاءَ وَتَنْسَوْنَ مَا تُشْرِكُونَ﴾ [الأنعام: ٤٠]، فدللت الآيات على أنه يستجيب للمشركين، وذلك لإقراره بالربوبية، لكن ليس لهم في الآخرة من نصيب^(١).

يقول ابن تيمية - رحمه الله -: [فمن دعاه موقناً أنه يجيب دعوة الداعي إذا دعاه أجابه، وقد يكون مشركاً وفاسقاً]^(٢)، وقال: [وأنه يجيب دعوة المضطر إذا دعاه إذا لم يكونوا مخلصين له الدين في عبادته، ولا مطيعين له ولرسوله، كان ما يعطيهم بدعائهم متاعاً لهم في الحياة الدنيا، وما لهم في الآخرة من خلاق]^(٣).

ثانياً: الأعمال الصالحة، وهو ما كان خالصاً لوجه الله، وعلى شريعته،

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٢، ٤١٣).

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٢).

(٣) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٣).

ودليله على هذا حديث الثلاثة الذين أوأهم المبيت إلى الغار، وهو في الصحيحين^(١) منه «فقالوا: ليدع كل رجل منكم بأفضل عمله»، وهو ينص على أنَّ الأعمال الصالحة هي أعظم ما يتوسل به العبد لربه، ويدعوه ويسأله بها، ويجعلها من جنس فعل الطاعات، رجاء رحمة الله وخوفاً من عذابه، فكما أن هذه من أسباب الرحمة، والأمن من عذاب الله، فكذلك دعاؤه - سبحانه - بصالح العمل^(٢).

ثالثاً: التوسل له بأسمائه وصفاته، كقوله: «أسألك بأنَّ لك الحمد أنت الله المنان»^(٣) ونحو ذلك، فيقدم بين يدي مطلوبه من الأسماء ما يناسب المطلوب، ففي طلب الرحمة يا رحيم، وفي طلب المغفرة يا غفور، وفي طلب التوبة يا تواب، ونحو ذلك، فإنَّ ذلك أرجى في حصول المطلوب، ودفع المrehوب.

هذا والوسيلة بمعناها العام نوعان:

النوع الأول: الوسيلة الشرعية: وهي ما تقدم من التوصل بدعائه - سبحانه - بالأعمال الصالحة، وبدعاء الغير الحي الحاضر، أو بأسماء الله وصفاته.

النوع الثاني: الوسيلة البدعية: وهي ما طلب فيها التوصل إلى المطلوب بغير الوسائل الشرعية المتقدمة، وهي نوعان:-

النوع الأول: الوسيلة المحرمة، التي لا تخرج عن ملة الإسلام: كالتوسل

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٤/٤٠٨، ٤٠٩)، رقم الحديث (٢٢١٥)، كتاب (٣٤)، باب (٩٨) (٥٠٥/٦، ٥٠٦)، رقم الحديث (٣٤٦٥)، كتاب (٦٠)، باب (٥٣)، ومسلم بشرح النووي (١٧/٥٥٠، ٥٨)، كتاب الرقاق، باب قصة أصحاب الغار، والتوسل بالعمل الصالح.

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٥، ٤١٦).

(٣) رواه النسائي (٣/٥٢) باب الدعاء بعد الذكر.

بذوات الأنبياء والصالحين، ومنزلتهم وجاههم عند الله - تعالى -، وكداء الله عند القبور، والصلاة عندها ونحو ذلك^(١).

النوع الثاني: الوسيلة الشريكية، وهي مخرجة عن الملة: كجعل الأنبياء والصالحين وسائل في جلب المنافع ودفع المضار، وهذا من جنس ما حكاه الله عن المشركين، قال - تعالى -: ﴿مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى﴾ [الزمر: ٣]، وذلك بدعائهم وطلب كشف الكرب منهم، والاستغاثة بهم^(٢)، وقد بين ابن تيمية أنَّ هذا الأمر لا يستحقه أحد منهم؛ لأنه من حقوق الله - سبحانه وتعالى -، فيجب أن يدعى ويطلب ويستغاث به؛ لأنه القادر على إجابة الدعاء، وكشف الكرب، وإغاثة من استغاث، فقال - رحمه الله -: [وإذا تكلمنا فيما يستحقه الله - تبارك وتعالى - من التوحيد، بيناً أنَّ الأنبياء وغيرهم من المخلوقين لا يستحقون ما يستحقه الله - تبارك وتعالى - من خصائص، فلا يشرك بهم، ولا يتوكل عليهم، ولا يستغاث بهم كما يستغاث بالله، ولا يقسم على الله بهم، ولا يتوسل بذواتهم، وإنما يتوسل بالإيمان بهم، وبمحبتهم وطاعتهم فيما أمروا، وتصديقهم فيما أخبروا، وتحليل ما حللوه، وتحريم ما حرموه]^(٣). قلت: وما ذكره ابن تيمية مما أجاز التوسل به: هو عمل صالح، والعمل الصالح وسيلة شرعية، يتوصل بها إلى المطلوب ودفع المرهوب كما تقدم بيانه سابقاً. وبما تقدم يعلم أنَّ لفظ الوسيلة فيها إجمال واشتراك عند الإطلاق، فأما الوسيلة الأولى فهي المعروفة عند السلف، وأما الثانية فهي من البدع المنكرة، وعظمها يختلف بحسبها^(٤).

(١)، (٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٦)، قاعدة جلية في التوسل والوسيلة (٤٨، ٤٩).

(٣) انظر قاعدة جلية في التوسل والوسيلة (١٢٢)، انظر الفتاوى (٣٠٨/١، ٣٠٩).

(٤) انظر قاعدة جلية في التوسل والوسيلة (٤٨)، اقتضاء الصراط المستقيم (٤١٦).

رابعاً: الشفاعة

معنى الشفاعة عند ابن تيمية:

الشفاعة مصدر شفع، يشفع، شفاعة، أي: جعل الشيء اثنين، فإنَّ كلاً من الشافع والمشفوع له شريكان في الشفاعة، وكذلك الأمر بالنسبة للمشفوع إليه، فإنه قد شفعه الشافع، فهما شريكان فيهما؛ إذ بشفاعته صار المشفوع إليه فاعلاً للمطلوب، وبهذا يعلم أنَّ الشافع شفع الطالب والمطلوب^(١).

والشفاعة: مصدر يدل على الحدث، فهي نفس توسط الشافع للمشفوع له عند المشفوع إليه في جلب المنافع ودفع المضار، وهي بهذا الاعتبار نوعان:

النوع الأول: التوسط في جلب نفع أو دفع ضرر يقدر عليه المخلوق، فهي من فعل الخير، والإحسان إلى الخلق، قال ﷺ: «اشفعوا تؤجروا، ويقضي الله على لسان نبيه ما شاء»^(٢).

النوع الثاني: التوسط في جلب نفع أو دفع ضرر لا يقدر عليه إلا الله، فهذه ليست لأحد من الخلق، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَلَا يَمْلِكُ الَّذِينَ يَدْعُونَ مِنْ دُونِهِ الشَّفَعَةَ إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزخرف: ٨٦]، فالشفاعة بهذا المعنى لله وحده لا شريك له، ولذا كان القول الراجح في معنى الاستثناء في الآية: أنه منقطع، فيكون المعنى: أنَّ الذين يدعون من دون الله لا يملكون الشفاعة البتة، فلما نفى ملكهم، بقيت

(١) انظر شذرات البلاتين (٢٦٤، ٢٧٠).

(٢) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٢٩٩/٣)، رقم الحديث (١٤٣٢)، باب (٢١)

(١٠/٤٥٠، ٤٥١)، كتاب (٧٨)، باب (٣٧)، رقم الحديث (٦٠٢٧، ٦٠٢٨)،

مسلم بشرح النووي (١٧٧/١٦) باب استحباب الشفاعة فيما ليس بمحرم.

الشفاعة لا مالِك لها، لكنهم مع ذلك يشفعون لمن شهد بالحق وهم يعلمون إذا أذن الله ورضي، وحينئذ تعم الشفاعة الشافع والمشفوع له، وشهادة الحق هي شهادة أن لا إله إلا الله^(١).

وقد رجح ابن تيمية هذا التفسير، ووسمه بالتحقيق وذلك من وجوه^(٢):

الوجه الأول: لشموله الذين دعوا من دون الله: كالملائكة وعيسى، والذين لم يدعوا، لأنَّ الشفاعة تكون بالإذن والرضى، وهذا لا يختلف فيه من دعا ومن لم يدع.

الوجه الثاني: أنه لم يذكر بعد الشفاعة ما تضاف إليه، مما يدل على أنها مطلقة عن القيود، فلا يملكها أحد سواء دعى أم لم يدع.

الوجه الثالث: تقديم الجار والمجرور (من دونه) على «الشفاعة»، مما يدل على نفي ملكها عن سواه - سبحانه -، وحصر ملكها فيه، فلا يملكها إلا هو، وقال بعض أهل العلم: أنَّ الاستثناء متصل، والمعنى: أنَّ من دعى من دون الله لا يملك الشفاعة، إلا الذي شهد بالحق وهو يعلم، فإنه يملكها بعد إذن الله ورضاه، أو أنه لا يشفع إلا لمن شهد بالحق وهو يعلم، ويبقى الذين لم يدعوا من دون الله لم تذكر شفاعتهم لأحد^(٣)، وهو ضعيف عند الشيخ من وجهين^(٤):

الأول منهما: إنَّ ذلك لا يليق، ولا يتناسب مع طبيعة السياق القرآني، إذ كيف يذكر حكم أناس، ولا يذكر نظيرهم؟!.

الثاني: أنَّ سبب نزول الآية يبطله، فإنَّ سبب نزولها: أنَّ النضر بن

(١) انظر شذرات البلاتين (٢٨١، ٢٨٢، ٢٧٣، ٢٧٦)، الجواب الباهر (٨٦).

(٢) شذرات البلاتين (٢٧٧-٢٨٣).

(٣) شذرات البلاتين (٢٧٩).

(٤) انظر شذرات البلاتين (٢٧٧).

الحارث ونفراً معه قالوا: «إِنْ كَانَ مَا يَقُولُهُ مُحَمَّدٌ حَقًّا، فَنَحْنُ نَتَوَلَّى الْمَلَائِكَةَ، فَهُمْ أَحَقُّ بِالشَّفَاعَةِ مِنْ مُحَمَّدٍ، فَنَزَلَتِ الْآيَةُ»^(١).

ووجهه أنهم أثبتوا ملك الملائكة للشفاعاة، فالمناسب أن تنزل الآية في نفي ذلك الملك، وأما أَنَّ هذا التفسير يثبت الملك في بعض الحالات، فيكون فيه إقرارًا لدعواهم في الجملة.

أنواع الشفاعاة عند ابن تيمية قسمان^(٢):

أولاً: شفاعاة شرعية: وهو التوسط للغير في دفع ضرر أو جلب نفع مقدور عليه من العبد، والشفاعة بإذن الله ورضاه.

ثانياً: شفاعاة شركية: وهي التوسط للغير في دفع ضرر أو جلب نفع فيما لا يقدر عليه إلا الله، كدعوى المشركين أَنَّ الملائكة، وعزير، والصالح من العباد أو الأصنام تشفع لأصحابها، وهذه الشفاعاة هي الشفاعاة التي نفاها الله عن آلهة المشركين، وعن المشركين أنفسهم، كما قال - تَعَالَى -: ﴿فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ﴾، وقال: ﴿مَا لَكُمْ مِنْ دُونِهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا شَفِيعٍ﴾ [السجدة: ٤]، وقال: ﴿وَأَنْذِرْ بِهِ الَّذِينَ يَخَافُونَ أَنْ يُحْشَرُوا إِلَىٰ رَبِّهِمْ لَيْسَ لَهُمْ مِنْ دُونِهِ وَلِيٌّ وَلَا شَفِيعٌ لَّعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾ [الأنعام: ٥١]، وقال: ﴿وَمَا لِيَ لَا أَعْبُدُ الَّذِي فَطَرَنِي وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ (٢٢) ﴿أَتَأْخُذُ مِنْ دُونِهِ ۚ ءَالِهَةً إِن يُرِدْنِ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَا تُغْنِ عَنِّي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ﴾ (٢٣) ﴿إِنِّي إِذَا لَفِيَ ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾ (٢٤) ﴿إِنِّي ءَامَنْتُ بِرَبِّكُمْ فَاسْمَعُونِ﴾ [يس: ٢٢، ٢٣، ٢٤، ٢٥]، وقال: ﴿وَلَقَدْ جِئْتُمُونَا فُرَادَىٰ كَمَا خَلَقْنَاكُمْ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَتَرْكُم مَّا خَوَّلْنَاكُمْ وَرَاءَ ظُهُورِكُمْ وَمَا نَرَىٰ مَعَكُمْ شُفَعَاءَكُمُ الَّذِينَ زَعَمْتُمْ أَنَّهُمْ فِيكُمْ شُرَكَاءُ﴾

(١) انظر شذرات البلاتين (٢٨٣)، زاد المسير (٣٣٣/٧).

(٢) انظر قاعدة جلية في التوسل والوسيلة (١٣٦، ١٣٧)، انظر الفتاوى (٣٣٢/١)،

مجموعة المسائل والرسائل (١٤/١، ١٥، ١٦)، الرد على المنطقيين (٥٢٦، ٥٢٧).

لَقَدْ تَقَطَّعَ بَيْنَكُمْ وَضَلَّ عَنْكُمْ مَا كُنْتُمْ تَرْغُمُونَ ﴿[الأنعام: ٩٤]، وقال -
تعالى -: ﴿مَا لِلظَّالِمِينَ مِنْ حِمٍ وَلَا شَفِيعٍ يُطَاعُ﴾ [غافر: ١٨].
شروط الشفاعة عند ابن تيمية:-

للشفاعة شرطان^(١):

الأول: إذن الله للشافع، ودليله قوله - تعالى -: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ
عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، وقوله - تعالى -: ﴿وَلَا تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ
عِنْدَهُ إِلَّا لِمَنْ أَذِنَ لَهُمْ﴾ [سبا: ٢٣].

الثاني: رضى الله عن المشفوع له والشافع، ودليله قوله - تعالى -: ﴿يَوْمَئِذٍ لَا
تَنْفَعُ الشَّفَاعَةُ إِلَّا مَنْ أَذِنَ لَهُ الرَّحْمَنُ وَرَضِيَ لَهُ قَوْلًا﴾ [طه: ١٠٩]، وقوله -
تعالى -: ﴿وَلَا يَشْفَعُونَ إِلَّا لِمَنِ ارْتَضَى﴾ [الأنبياء: ٢٨]، وقوله: ﴿وَكَمْ مِنْ
مَلَكٍ فِي السَّمَوَاتِ لَا تُغْنِي شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا إِلَّا مِنْ بَعْدِ أَنْ يَأْذَنَ اللَّهُ لِمَنْ يَشَاءُ
وَيَرْضَى﴾ [النجم: ٢٦]، والله - سبحانه وتعالى - لا يرضى ولا يأذن إلا لأهل
التوحيد، كما قال - تعالى -: ﴿إِلَّا مَنْ شَهِدَ بِالْحَقِّ وَهُمْ يَعْلَمُونَ﴾ [الزمر:
٨٦]، وهي كما تقدم: شهادة أن لا إله إلا الله، وفي «صحيح البخاري»:
«أسعد الناس بشفاعتي يوم القيامة: من قال لا إله إلا الله خالصاً من قلبه أو
نفسه»^(٢)، [فبين أن المخلص لها من قلبه أو نفسه، وهو أسعد بشفاعته ﷺ
من غيره، ممن يقول بلسانه وتكذيبها أقواله وأعماله]^(٣)، فعلم أن الشفاعة
التامة المقبولة لا تكون إلا بهذين الشرطين المتقدمين^(٤).

(١) انظر شذرات البلاتين (٢٧٠، ٢٧١)، اقتضاء الصراط (٤٤٤).

(٢) رواه البخاري، انظر فتح الباري (١/١٩٣)، رقم الحديث (٩٩)، كتاب (٣)، باب (٣٣).

(٣) انظر شذرات البلاتين (٢٨٢).

(٤) انظر شذرات البلاتين (٢٦٦، ٢٦٧).

الفرق بين شفاعة المخلوق عند المخلوق، وشفاعته عند الله، والفرق بينهما كما قرره شيخ الإسلام^(١):

أولاً: أنَّ المخلوق يشفع في نظيره، أو أعلى منه، أو دونه. ثانياً: إنه لا يشترط في شفاعة المخلوق إذنا ولا رضى، ويقبل المشفوع إليه. ثالثاً: إنَّ شفاعة المخلوق [إما أن تكون لرغبته إليه، أو فيما عنده من قوة أو سبب ينفعه به، أو يدفع عنه ما يخشاه، وإما لرهبته منه، وإما لمحبه إياه، وإما للمعاوضة بينهما والمعاونة، وإما لغير ذلك من الأسباب]^(٢). رابعاً: إنَّ شفاعة الشفيع بالنسبة للمخلوق هي التي حركت إرادة المشفوع إليه إلى إرادة الشفاعة، ولولا ذلك لما كان مريداً لها، فإنَّ إرادة الشفيع أثرت في إرادة المشفوع إليه.

خامساً: إنَّ الشفيع شريك للمشفوع إليه في الشفاعة، وهو أيضاً شريكاً للمشفوع له، خلافاً لطلب الشفاعة من الله، فإنَّ الشفاعة ملك لله وحده، ولا تحصل إلا برضاه وإذنه، [والله وتر لا يشفعه أحد]^(٣). سادساً: أنَّ شفاعة المخلوق عند الله غير مؤثرة، بل إجابة الله لها تكريماً منه وتفضلاً، فهو الذي جعله يدعو ويطلب، إذ هو الخالق لأفعال العباد، فهو الذي وفقه لذلك كله، وقبله منه، ورتب عليه آثاره المترتبة على قبول الشفاعة من دخول الجنة ومغفرة الذنب، ونحوها، [بل هو - سبحانه - الذي جعل ما يفعله سبباً لما يفعله]^(٤).

سابعاً: إنَّ شفاعة المخلوق قد تكون اضطرارية لا اختيار له فيها، بخلاف شفاعة المخلوق عند الله، فهي لا تكون إلا برضاه وإذنه، فإنه سبحانه لا مكره له. هذا ويرى ابن تيمية أنَّ سبب الشفاعة هو توحيد الله، وإخلاص الدين

(١) انظر شذرات البلاتين (٢٦٤، ٢٦٥)، انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٤٥).

(٢) شذرات البلاتين (٢٦٤، ٢٦٥). (٣)، (٤) شذرات البلاتين (٢٦٤، ٢٦٥).

كله له، بجميع أنواع العبادات، وأنها من أسباب الرحمة التي يرحم الله بها عباده، وأولى الناس بها هم أهل التوحيد، الذين حققوا لا إله إلا الله علماً، واعتقاداً، وعملاً، وبرّاً، وموالاة، ومعاداة^(١).

خامساً: زيارة القبور

لا يختلف ابن تيمية عن غيره من أهل العلم في تقريرهم سنية زيارة القبور، ولكن ابن تيمية عندما يتكلم عن هذه المسألة يلفت نظر المسلمين عموماً إلى ما دخل على زيارة القبور الشرعية من أمور بدعية، أخرجتها عن مقصد الشارع الحكيم، والذي قصد بشرعية هذا النوع من الزيارة ترقيق قلوب الأحياء من جهة، ونفع الميت بالدعاء له من جهة أخرى، وهو يقرر: أن الشارع لم يجعل زيارة القبر تكريماً وتشريفاً له، فإن هذا المعنى محدث بدعي، وهو جزء من التصور الفاسد حول هذه القضية الهامة، ويمكن القول بأن البدعة دخلت زيارة القبور من جهتين^(٢):

الجهة الأولى: ما أحدث عند القبور من البدع، وهي بين بدع شركية، وأخرى هي من وسائل الشرك، فمن الأول: دعاء الأموات، وطلب الشفاعة منهم، ومن الثاني: دعاء الله عند القبور، والصلاة عندها.

الجهة الثانية: ما أحدث من شد الرحال إلى زيارتها، ويدخل في معنى ذلك: شد الرحال إلى البقاع والأماكن التي لم يشرع شد الرحال إليها.

أنواع الزيارة عند ابن تيمية:-

وبناء على مقصد الزيارة، فإن ابن تيمية يجعل الزيارة على نوعين^(٣):-

(١) انظر شذرات البلاتين (٢٨٥).

(٢)، (٣) انظر قاعدة جلية في التوسل والوسيلة (٢٣، ٧١)، انظر الجواب الباهر (٤٤-٤٧)،

انظر الرد على الأخنائي (٧٩-٨١)، مختصر الفتاوى المصرية (١٩٢)، اقتضاء الصراط

المستقيم (٤٠٢).

النوع الأول: الزيارة الشرعية، التي تحقق مقصد الشارع، والخالية من كل بدعة عقدية وعملية، وهي التي قصد بها ترقيق القلوب، والدعاء للميت، وخلت من السفر وشد الرحال.

النوع الثاني: الزيارة البدعية، وهي التي اشتملت على مخالفة مقصد الشارع من زيارة القبور بأن اشتملت على بدعة عقدية، أو عملية، أو سفر، أو شد رحال.

فأما ما كان من الزيارة الشرعية، وقصد بها الدعاء للميت، فذلك لا يشرع إلا في حق المؤمنين من الموتى، وأما ما قصد به مجرد التذكير بالموت، فهذا مشروع في حق المؤمنين والكافرين من الموتى، وهو الزيارة المشتركة.

وأما ما كان من الزيارة يقصد به طلب الحوائج من الميت، أو طلب الدعاء منه والشفاعة، فذلك زيارة لم يشرعها النبي ﷺ، ولم يفعلها أحد من الصحابة، لا في قبره ﷺ ولا في غيره.

ويعتبر ابن تيمية هذا النوع من الزيارة هو من جنس الشرك وأسبابه، وأما لو قصد من زيارته الصلاة والدعاء عند القبور، فإن ذلك محرم ومنهي عنه، فهو من اتخاذ القبور مساجد^(١)، وصاحبه معرض نفسه لسخط الله، وغضبه، ولعنه، كما قال ﷺ: «اشتد غضب الله على قوم اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد»^(٢)، ويسمي ابن تيمية الزيارة الأولى: زيارة أهل التوحيد، والثانية: زيارة أهل الشرك^(٣).

(١) انظر قاعدة جلية في التوسل والوسيلة (٢٤).

(٢) الموطأ - الصلاة - جامع الصلاة، رقم الحديث (٤١٤) ص (١١٩)، طبعة دار النفائس، وفي طبعة محمد عبد الباقي (٧٢/١) رقم الحديث (٨٥).

(٣) انظر الجواب الباهر (٢٠).

ويذهب ابن تيمية إلى أنَّ الزيارة الشرعية نوعين^(١):-
النوع الأول: مباحة: هي زيارة القبور حزناً على الميت لقربته أو صداقته إذا لم تصاحبها النياحة والندب، فإنَّ صاحبها شيء من ذلك حُرِّمَتْ، وهذا النوع يختلف بحسب ما يقترن به، وإنَّ كان جنسها مباحاً.
النوع الثاني: مسنونة: وهي زيارة القبور من أجل الدعاء للميت، فهو في حكم الصلاة عليه، فهذا مما فعله عليه الصلاة والسلام وعلمه لأصحابه.

وقد تبين مما تقدم أنَّ مجمل أنواع الزيارة للقبور عند ابن تيمية هي ثلاثة أنواع^(٢):

١- منهي عنها.

٢- مباحة.

٣- مستحبة.

إلا أنَّ مِنَ الأمور الهامة التي تضمنها كلامه على زيارة القبور البدعية:
أ - السفر وشد الرحال إلى القبور:

ويعتبر كلام ابن تيمية عن حكم السفر وشد الرحال إلى القبور، من أُمير الموضوعات التي اعتنى ببحثها - رحمه الله -، فهو يذهب إلى تحريم شد الرحال إلى القبور وغيرها مِنَ البقاع، والأماكن، والمزارات التي تقصد للعبادة، فيقول عن ذلك: [السفر إلى هذه المساجد الثلاثة للصلاة فيها، والدعاء، والذكر، والقراءة، والاعتكاف مِنَ الأعمال الصالحة، وما سوى هذه المساجد فلا يشرع السفر إليها باتفاق أهل العلم، حتى مسجد قباء

(١) انظر الجواب الباهر (٤٥، ٤٦)، اقتضاء الصراط المستقيم (٣٢٦، ٣٢٧)، انظر الرد على الأخنائي (١٩٧).

(٢) انظر الجواب الباهر (٤٧).

يستحب قصده من المكان القريب كالمدينة، ولا يشرع شد الرحال إليه، فدخل في معنى ذلك من بنى أبنية يضاهي بها مساجد المسلمين لغير العبادات المشروعة من المشاهد وغيرها، لا سيما إذا كان من الضرار، والكفر، والتفريق بين المؤمنين، والإرضاء لأهل النفاق والبدع، المحادين لله ورسوله ما يقوي بها شبهها بمسجد الضرار^(١).

وهو في ذلك كله يستند إلى عدة أمور:-

أولاً: ما رواه البخاري ومسلم من قوله ﷺ: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، ومسجدي هذا، والمسجد الأقصى»^(٢)، وجه دلالة عنده هو صراحة النهي الذي تضمنه الحديث.

ثانياً: إجماع السلف الصالح من الصحابة والتابعين والأئمة^(٣).
ثالثاً: الواقع العملي، فإنه لم ينقل لنا لا عن الرسول، ولا عن أحد من أصحابه أنه زار جبل حراء، ولا غار ثور، مع ارتباط هذه الأماكن بالدعوة الإسلامية، فضلاً عن أن يكون قصده بسفر وشد رحل^(٤).

رابعاً: أن السفر إلى القبور والبقاع المعظمة للعبادة من جنس الحج إلى بيت الله الحرام، والرسول قد نهى عن شد الرحال إلى غير المساجد الثلاثة^(٥)، فكان السفر إلى القبور والبقاع المعظمة للعبادة حرام؛ لدخوله فيما نهى عنه في النص.

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٤٣٠-٤٣١)، انظر الجواب الباهر (٤٣).

(٢) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٦٣/٣)، رقم الحديث (١١٨٩)، كتاب (٢٠)،

باب (١) (٧٠/٣)، رقم الحديث (١١٩٧)، كتاب (٢٠)، باب (٦)، مسلم بشرح

النووي (١٦٧/٩، ١٦٨)، فضل المساجد الثلاثة، كتاب الحج.

(٣)، (٤) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٢٤، ٤٢٩)، الرد على الأحنائي (١٤١) (٤١).

(٥) انظر الرد على الأحنائي (١٨٦).

خامساً: أنَّ الصحابة والتابعين كانوا يسافرون إلى بيت المقدس وغيره، ولم يكونوا يسافرون إلى قبر أحد قط^(١).

ب: اتخاذ القبور مساجد:

ومعنى اتخاذها مساجد: الصلاة والدعاء عندها، وبناء المشاهد والقباب والمساجد عليها، اعتقاداً أنَّ ذلك كله أرجى للقبول، ودعاء أصحابها، والاستغاثة بهم، وطلب الشفاعة منهم^(٢)، وهي بهذا الاعتبار نوعان^(٣): النوع الأول: بدع محرمة: كالصلاة والدعاء عندها، وبناء المشاهد والقباب والمساجد عليها، والطواف حولها، وكسوتها ونحو ذلك.

النوع الثاني: بدع شركية: كدعاء أصحابها، والاستغاثة بهم، والاستعانة بهم فيما لا يقدر عليه إلا الله، وكذلك طلب الشفاعة منهم، ونحو ذلك، وتعتبر الأولى بريد الثانية؛ فهي وسيلة من وسائلها، وطريق من طرقها الموصلة إليها، فيتعلق التحريم بها من جهة كونها غير مشروعة، ومن جهة كونها ذريعة إلى الشرك بالله.

وقد ناقش ابن تيمية هذين النوعين على حد سواء، ويمكن حصر مجمل بحثه فيها فيما يأتي:

أولاً: بيان تحريم ذلك^(٤)، وأنه ثابت شرعاً، قال ﷺ: «قاتل الله اليهود

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤٣٨)، الجواب الباهر (١٨).

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣٢) (٤٠٢).

(٣) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٢٩).

(٤) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٢٠٠/٣)، رقم الحديث (١٣٣٠) ك (٢٣)

ب (٦١) (٣٣٥/٣)، رقم الحديث (١٣٩٠) ك (٢٣) ب (٩٦)، مسلم بشرح النووي

(١٢/٥، ١٣)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على

القبور.

والنصارى؛ اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد» متفق عليه^(١)، وقال ﷺ: «لعن الله اليهود والنصارى؛ اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد» رواه البخاري ومسلم^(٢)، وقد نهى عن ذلك ﷺ في مرض موته، فكان ذلك من آخر ما حذر أمته منه، كما جاء ذلك مصرحاً به في الحديث المتفق عليه، قالت عائشة^(٣): قال رسول الله ﷺ في مرضه الذي لم يقم منه: «لعن الله اليهود والنصارى؛ اتخذوا قبور أنبيائهم مساجد، ولولا ذلك لأبرز قبره، غير أنه خشي أن يتخذ مسجداً»^(٤)، وروى الإمام أحمد في مسنده بإسناد جيد عن عبد الله بن مسعود أن النبي ﷺ قال: «إن من شرار الناس من تدركهم الساعة وهم أحياء، والذين يتخذون القبور مساجد»^(٥).

ثانياً: وجوب إزالة جميع الأبنية التي على القبور سواء كانت لأنبياء، أو صالحين، أو ملوك، وقد حكى - رحمه الله - إجماع أهل العلم على ذلك^(٦).

(١)، (٢) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٢٠٠/٣)، رقم الحديث (١٣٣٠) ك (٢٣) ب (٦١) (٣٣٥/٣)، رقم الحديث (١٣٩٠) ك (٢٣) ب (٩٦)، مسلم بشرح النووي (١٢/٥، ١٣)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور. (٣) هي عائشة أم المؤمنين وزوج النبي ﷺ، وبنت أبي بكر الصديق، كانت أعلم الناس بالحديث والقرآن والشعر. أمها أم درمان ابنة عامر بن عويمر، خطبها الرسول وتزوجها بمكة في شوال سنة عشرين من النبوة، وأعرس بها في المدينة في شوال سنة اثنين من الهجرة على رأس ثماني عشر شهراً ولها تسع سنين، ولم يتزوج بكراً غيرها، ماتت بالمدينة ليلة الثلاثاء لسبع عشرة دخلت من رمضان، وأقرت أن تدفن ليلاً فدفنت بالبقيع سنة ثمان، وقيل سنة سبع وخمسين، انظر الإكمال في أسماء الرجال، ذيل مشكاة المصابيح (٧٣١/٣) رقم الترجمة (٧٠٧).

(٤) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٢٠٠/٣)، رقم الحديث (١٣٣٠) ك (٢٣) ب (٦١) (٣٣٥/٣)، رقم الحديث (١٣٩٠) ك (٢٣) ب (٩٦)، مسلم بشرح النووي (١٢/٥، ١٣)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور. (٥) المسند رقم الحديث (٤٠٥/١، ٤٣٥)، ورواه النسائي في سننه (٤١/٢، ٤٢)، باب

النهي عن اتخاذ القبور مساجد.

(٦) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣٠).

ثالثًا: إِنَّ البناء على القبور أمر محرم^(١)، كما صح أنه ﷺ: «نهى أن يبنى على القبور» رواه مسلم^(٢).
 رابعًا: إِنَّ إبقاء المصاييح على القبور حرام، ولا يجوز الوفاء بنذرهما، وإنَّ موجبهُ موجب نذر المعصية^(٣).
 خامسًا: إِنَّ الصحابة لم يكونوا لينوا حول قبر مسجداً^(٤)، ولذا قالت عائشة: «ولولا ذلك لأبرز قبره، ولكن خشي أن يتخذ مسجداً»^(٥)، ولم تقصد بالمسجد البناء، بل قصدت ما هو أكبر: وهو الصلاة والدعاء عندها، كما في قوله ﷺ: «جعلت لي الأرض مسجداً وطهوراً»^(٦).
 سادسًا: إِنَّ العلة في تحريم اتخاذ المساجد على القبور ليس هو مظنة النجاسة، وإنما هي: خوف اتخاذها أوثانًا تعبد من دون الله^(٧)، وقد استفيد هذا المعنى من قول الرسول ﷺ: «اللهم لا تجعل قبري وثناً يعبد»^(٨).

سابعًا: يعتبر ابن تيمية قصد قبور الأنبياء والصالحين للتبرك بتلك البقع

(١) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣١، ٣٣٢).

(٢) رواه مسلم، انظر مسلم بشرح النووي (١٣/٥)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المسجد على القبر.

(٣) (٤) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣١، ٣٣٢).

(٥) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٣/٣٣٥)، رقم الحديث (١٣٩٠) ك (٢٣) ب (٦٩)، جزء من حديث: «لعن الله اليهود والنصارى»، ومسلم بشرح النووي (١٢/٥)،

(١٣)، كتاب المساجد ومواضع الصلاة، باب النهي عن بناء المساجد على القبور.

(٦) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (١/٤٣٥، ٤٣٦)، رقم الحديث (٣٣٥) كتاب

(٧) باب قوله: «فَلَمْ يَجِدُوا مَاءً»، مسلم بشرح النووي (٤/٥، ٥)، أول كتاب

المساجد ومواضع الصلاة بتقديم لفظ طهور، وفي رواية بدونه.

(٧) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣٣) (٣٣٧)، الجواب الباهر (١٣).

(٨) اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣٤).

[عين محادة الله ورسوله، ومخالفة دينه، وابتداع دين لم يأذن به الله]^(١).
ثامناً: يقرر ابن تيمية إجماع المسلمين على أنَّ الصلاة عند القبر أي قبر
لا فضل لها ولا مزية^(٢).

تاسعاً: إنَّ البناء على القبور ونحوه محدث بعد العصور المفضلة، فأول
ما وقع البناء على قبر الرسول ﷺ في خلافة الوليد بن عبد الملك^(٣)، وفي
عصره أدخلت الحجرة النبوية في المسجد، وكانت فيما سبق خارجة
عنه، وكان عامة الصحابة قد ماتوا^(٤)، وهذا استدلال منه بالواقع
التاريخي والاجتماعي في العصور المفضلة.

عاشراً: إنَّ فضيلة مسجده ﷺ لا تلازم فيها وبين وجود قبره ﷺ؛ فإنَّ
فضيلة مسجده قد قررها عليه الصلاة والسلام في حياته^(٥).

الحادي عشر: حرمة اتخاذ قبر النبي ﷺ عيداً وقبر غيره أولى^(٦)، لقوله
ﷺ: «لا تتخذوا قبوري عيداً»^(٧)، ومعناه أن يعتاد الإنسان زيارته على
الدوام كلما صلى في المسجد النبوي، وهذا ما لم يؤثر عن الصحابة فعله،

(١) رواه مالك في الموطأ، الصلاة، جامع الصلاة، رقم الحديث (٤١٤) ص (١١٩) طبعة دار
النفائس.

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣٤).

(٣) هو الوليد بن عبد الملك، أبو العباس، تولى الخلافة بعد أبيه وذلك في نصف شوال سنة
(٣٦) هـ، كان أكبر أولاده عبد الملك عند أهل الشام، وأفضل خلفائهم، وأكثرهم
فتوحات، وأعظمهم نفقة في سبيل الله، توفي سنة (٩٦) في طوس في نصف جمادى
الآخرة وله إحدى وخمسون سنة، انظر تاريخ الخلفاء (٢٢٣، ٢٢٤)، الجواهر الثمين
(٨٦، ٨٧).

(٤)، (٥) الجواب الباهر (٩، ٧٢، ٧٣)، الرد على الأحنائي (٣١).

(٦) الجواب الباهر (٥١).

(٧) سنن أبي داود، عقب المناسك، باب زيارة القبور (٣١٩/١)، سنن ابن ماجه (٤٣٨/١)
رقم الحديث (١٣٧٧) باب ما جاء في التطوع في البيت.

بل المأثور عنهم أنهم يصلون خلف الخلفاء الراشدين، ولم يكونوا يذهبوا إلى القبر كلما صلوا.

الثاني عشر: إنَّ مما يدخل في اتخاذ القبور مساجدًا: الدعاء عندها، وهو ينقسم إلى نوعين^(١):-

الأول: أن يحصل هذا الدعاء اتفاقًا لا قصدًا، كمن يمر على القبر أو نحوه فيدعو لصاحبه، أو يدعو الله عنده وهو لا يعلم، فهذا جائز ولا بأس به.

الثاني: أن يتحرى الدعاء عند القبور، يعتقد أن الدعاء أقرب للإجابة في هذه الأماكن، فهذا محرم؛ لأنَّ ذلك من اتخاذها مساجدًا وعبادًا، والحجة في هذا أمرين:-

أ- إنَّ ذلك ذريعة لتعلق القلب بصاحب القبر رغبة ورهبة، وهو عين الشرك بالله.

ب - إنَّ ذلك شرع ما لم يأذن به الله، فهو من الابتداع في الدين. ومما يدل على ذلك قوله - تعالى -: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُمْ مِنْ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنْ بِهِ اللَّهُ﴾ [الشورى: ٢١]، ووجه دلالتها: أنه إذا لم يكن الدعاء عند القبور واجبًا، أو مسنونًا، أو مباحًا، فهو من شرع ما لم يأذن الله به.

وقوله - جل شأنه -: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا نَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف: ٣٣]، ووجه دلالتها: عبادة الله عند القبور نوع من الشرك بالله ولم ينزل به سلطانًا؛ لأنَّ الله لم ينزل دليل استحباب، أو وجوب، أو إباحة قصد الدعاء عند القبور، وجعل ذلك من

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٣٣٦-٣٣٨).

دين الله مع عدم قيام الدليل قول على الله بلا علم.
الثالث عشر: أنَّ قاصدي القبور بالعبادة عندها حجتهم لا تخلو من أمور:- إما حكايات مكذوبة، أو اجتهد خاطئ، أو نقل غير صحيح، أو قياس فاسد^(١).

هذا وابن تيمية يرجع أمر الزيارة البدعية المشتملة على السفر، واتخاذ المساجد والأبنية والقباب على القبور إلى الغلو في عباد الله الصالحين، الأمر الذي أخرج هؤلاء المبتدعة عن حد الاعتدال، والوسط المطلوب شرعاً إلى الغلو المذموم الذي أدى بهم إلى صرف كثير من أنواع العبادة لأهل المقابر: من الدعاء، والاستعانة، والاستغاثة، والتوكل، والذبح، والنذر، وبذلك وقعوا في الشرك الذي لا يغفره الله، ويغفر ما دونه لمن شاء من عباده^(٢)، والله - جل وعلا - يقول: ﴿لَا تَقْلُوبُوا فِي دِينِكُمْ وَلَا تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ إِلَّا الْحَقَّ إِنَّمَا الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ رَسُولُ اللَّهِ وَكَلِمَتُهُ أَلْقَاهَا إِلَى مَرْيَمَ وَرُوحٌ مِنْهُ﴾ [النساء: ١٧١].

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٣٤٤).

(٢) الرد على الأخنائي (٢٠٠، ٢٠١).

الفصل الخامس

في أثر فهم التوحيد في تحقيقه

الفصل الخامس في أثر فهم التوحيد في تحقيقه

إنَّ مِنَ القواعد المقررة بالشرع والعقل: كون العلم بالشيء فرع عن تصوره، لأنَّ التصور للحقائق المفردة أصل التصديق بالحقائق المركبة، ففهم المفرد يفضي إلى فهم المركبات، والعلم بالجزئيات أصل العلم بالكلية، ففهم الجزئيات يفضي إلى فهم الكل، وعليه فتحقيق التوحيد فرع فهمه؛ إذ لا يمكن أن يفعل العبد ما لا يفهمه، وتحقيق التوحيد له جانبان:-

أولاً: جانب التصور الصحيح للكونيات، وعلاقة ذلك التصور بالواقع.
ثانياً: جانب التصور للأمر والنهي، وعلاقته بالواقع.

وتصور هذين الأمرين لا بد له من علم وبصيرة كما قال - تَعَالَى -: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي وَسُبْحَانَ اللَّهِ وَمَا أَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ﴾ [يوسف: ١٠٨]، فتصور الجانب الكوني علاقته بالربوبية، وتصور الجانب الشرعي علاقته بالألوهية، ولكل واحد منهما أثره في تصور حقيقة التوحيد، فمن فهم ربوبية الله على خلقه، وعلم متعلقاتها مِنَ الخلق والرزق، والإحياء والإماتة، وغير ذلك لم يلجأ لأحد في جلب نفع ودفع ضرر، وكان على القضاء أصبر، وبالقدر أرضى، ولتولدت في نفسه مِنَ الأخلاق الحميدة الشريفة ما تليق بما يقوم في قلب العبد مِنَ الشجاعة، والكرم، والجد في طلب الرزق، والزهد في الدنيا، والالتجاء إليه^(١)، ويمكن بناء على فهمها حل كثير مِنَ المعضلات الكونية: كقضية التفاوت في الخلق والرزق، كما قال - تَعَالَى -: ﴿قَالَ رَبُّنَا

(١) انظر الاستقامة (١/١٧٩).

الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى ﴿طه: ٥٠﴾، وقوله - تَعَالَى -: ﴿نَحْنُ فَسَمَنَّا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾

[الزخرف: ٣٢]، وقضية الهداية والضلالة ﴿وَهَدَيْتُهُ النَّجْدَيْنِ﴾ [البلد: ١٠]، وكذلك ﴿يُضِلُّ اللَّهُ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي مَنْ يَشَاءُ﴾ [المدثر: ٣١] ونحوها، كما أنه يمكن أن نفسر عن طريقها كثير من الحوادث التاريخية والكونية، قال - تَعَالَى -: ﴿وَتُعْزِزُ مَنْ تَشَاءُ وَتُذِلُّ مَنْ تَشَاءُ﴾ [آل عمران: ٢٦]، وقوله: ﴿وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ ءَامِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ﴾ [النحل: ١١٢]، إذ كل ذلك مبني على أنه أثر من آثار ربوبيته - سبحانه - لخلقه، ولذلك فهو يستحق الحمد على ذلك كله، قال - تَعَالَى -: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ [الفاتحة: ١]، وهذا كله يتضمن وجوب ذل العبد لربه، وخضوعه إليه، وحاجته إليه، وأنه لا ملجأ منه إلا إليه - سبحانه -، وأنه - جلا وعلا - هو الدافع لكل مرهوب، والجالب لكل مرغوب، لا مانع لما أعطى، ولا معطي لما منع، يضل من يشاء عدلا، ويهدي من يشاء فضلا، بيده الخير وهو على كل شيء قدير. وكم هي سعادة الإنسان عندما تضيء هذه المعاني في نفسه، ويشرق بها قلبه، فيقيه الله ما أهمه، ويصرف عنه ما أغمه، فالربوبية كما قال ابن القيم - رحمه الله -: [اسم الرب له الجمع الجامع لجميع المخلوقات: فهو رب كل شيء وخالقه، والقادر عليه لا يخرج شيء عن ربوبيته، وكل من في السماوات والأرض عبد له، في قبضته وتحت قهره، فاجتمعوا بصفة الربوبية]^(١)، ومعنى جمعهم: أن كافرهم ومؤمنهم، وصالحهم وطالحهم، وفاسقهم ومطيعهم، وجمادهم وحيوانهم يستوون بالنسبة للربوبية؛ إذ هو

(١) مدارج السالكين (٣٤/١)، التفسير القيم (٢٤).

رب كل شيء، وخالقه، ومالكة.

هذا ومن علم هذه المعاني من الربوبية، عرف تقصيره، ونقصانه، وضعفه؛ فيتولد في نفسه الحياء من ربه، واستعظام كل ما أعطاه إياه خالقه ومولاه، فلا يزال لنعمه شاكرًا، ولمعروف ربه ذاكرًا، ومهما عمل من عمل استصغره، فيوجب ذلك من العبد كمال الاعتذار إلى ربه وخالقه من كل شر وخير: فأما من الشر فلتفريطه في حق ربه ومعصيته، مع أن كمال إنعامه موجب لشكره بطاعته وامتنال أوامره، وأما من الخير فلاستحضاره التقصير فيه، أو عدم القبول لنقص في شرطه، أو لشرك خفي في نيته^(١)، ونتيجة لهذا تصغر نفسه، فيتواضع لعباد الله، فلا يرى لنفسه عليهم فضلًا، بل قد يرى نفسه أقلهم قدرًا؛ لما يشهده من تقصيره في حق ربه بمعصيته، وفي حق نفسه بتصور كمال الإنعام مع ضعف الشكر، فلا يزال راحمًا لعباد الله، رءوفًا بهم؛ إذ من حق الله عليه أن يكرم عباده، ويوصل النفع لهم بكل طريق، ويدفع الضر عنهم بكل سبيل أمكنه، هذا وهو يشهد في حال غناه فقره لربه، وفي حال فقره غناه به عما سواه، وفي حال ضعفه حاجته له، وفي حال قوته قدرة الله عليه، وبذلك تنهذب نفسه، ويسمو سلوكه.

هذا وإن تصور العبد لربوبية خالقه ومولاه ليجب عليه نظرة شاملة صحيحة لنفسه بالنسبة للوجود المخلوق، وذلك ما بينه - تعالى - بقوله: ﴿إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً﴾ [البقرة: ٣٠]، وقوله: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾

[الذاريات: ٥٦]، ونظرة للوجود المخلوق بالنسبة إليه، وهو ما يدل عليه قوله - سبحانه -: ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ

(١) انظر مدارج السالكين (٢/٣٢٤، ٣٢٥).

جَمِيعًا ﴿البقرة: ٢٩﴾، وقوله - سبحانه -: ﴿اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْفَلَكَ لِتَجْرِيَ فِي الْبَحْرِ بِأَمْرِهِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الْأَنْهَارَ ﴿٣٢﴾ وَسَخَّرَ لَكُمْ الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ دَائِبَيْنِ وَسَخَّرَ لَكُمْ الَّيْلَ وَالنَّهَارَ ﴿٣٣﴾ وَآتَاكُمْ مِنْ كُلِّ مَا سَأَلْتُمُوهُ وَإِنْ تَعَدُّوا نِعْمَتَ اللَّهِ لَا تُحْصُوهَا إِنَّ الْإِنْسَانَ لَظَلُومٌ كَفَّارٌ﴾ [إبراهيم: ٣٢-٣٤].

فهذه العوالم مسخرة للإنسان، ومقتضى الخلافة التي شرفه الله بها أن يستفيد منها فيما خطه الله له، وبناء على سنن الله الكونية والشرعية، فليس فيها ما يؤثر بذاته، ولا هي محل للنفع والضرر، ولا مالكة له، ولا قدرة لها على التصرف في نفسها؛ لأنها مسيرة بأمر الله الكوني القدري، لكن قد يسلطها الله على من شاء من عباده، فتساق الشهب، وتنشر الصواعق، ويبرق البرق، فتحرق وتعمي الأبصار، وهي في كل ذلك مسيرة، وهكذا الأمر في الأمطار المغرقة، والسيول الجارفة، والحشرات المهلكة للزروع والأموال، والأمراض المفسدة للأبدان والعقول، كل ذلك يحدث بإذن الله، فمن فهم هذه المعاني عن الربوبية، وحققها في نفسه وواقع حياته، وصلته بالعوالم العلوية والسفلية، فقد حقق جانباً عظيماً من جوانب التوحيد، وإن كان هذا الجانب كما تقدم فطري، لا يختلف الناس في الإقرار بمجمله، وإن كانوا يختلفون في تحقيق مفصلاته بحسب فهمهم وتصورهم له تفصيلاً حقيقة، ومراتباً نظرياً وعملياً، فكراً وسلوكاً. هذا ومن متعلقات الربوبية: فهم معاني أسماء الله وصفاته العلى، وآثارها في الشرعيات والكونيات، فإنها تدل على معاني تتضمن الإيمان بالله، وما يجب له من معاني الكمال، والجلال، والجمال، والعلم بها موجب للعبد كمالاً في جميع الأحوال: في خوفه ورجائه، ومحبه لربه،

وهذه المعاني توجب على العبد كمال عبادته لله، وخضوعه له، مما يورد على النفس من أنواع السرور النفسي، والانشراح القلبي ما تسعد به نفسه، ويتسع له صدره، فتتنور بصيرته، وتشرق أرجاء عقله وفكره، فيتعلق بربه كمال التعلق، فيفوض أمره إليه، ولا يتوكل إلا عليه، ولا يذل إلا له، ولا يخضع لسواه، قال ابن القيم - رحمه الله -: «حقيقة الأمر أن التوكل حال مركبة من مجموع أمور، فأول ذلك معرفة الرب وصفاته: من قدرته، وكفايته، وقيوميته، وانتهاء الأمور إلى علمه، وصدورها عن مشيئته وقدرته، وهذه المعرفة أول درجة يضع بها العبد قدمه في مقام التوكل، وقال - رحمه الله - مبيِّناً علاقة التوكل بأسماء الله وصفاته: التوكل من أعم المقامات تعلقاً بالأسماء الحسنی؛ فإنَّ له تعلقاً خاصاً بعامة أسماء الأفعال وأسماء الصفات، فله تعلق باسم «الغفار والتواب، والغفور، والرهوف، والرحيم»، وتعلق باسم: «الفتاح، والوهاب، والرزاق، والمعطي، والمحسن»، وتعلق باسم «المعز، والمذل، الخافض، الرافع، المانع» من جهة توكله عليه في إذلال أعداء دينه وخفضهم، ومنعهم أسباب النصر، وتعلق بأسماء «القدرة والإرادة»، وله تعلق عام بجميع الأسماء الحسنی^(١).

وهذه الأسماء الحسنی، والصفات العليا لها نوعين من التعلق:-
أولاً: التعلق الكوني: وهو تأثير مدلولها في المخلوقات: كتأثير اسمه الخالق في وجودها، والرزاق في إعطاء كل واحد من خلقه ما قدره من رزقه، واسم المحيي في إعطائه للحياة، والمميت في سلبها، وهكذا الأمر في جميع أسمائه وصفاته، إذ كل اسم من هذه الأسماء له صفة من لفظه، لها تأثير فيما أثر فيه^(٢).

(١) مدارج السالكين (٢/١٢٥).

(٢) انظر مدارج السالكين (١/٤١٨، ٤١٩).

ثانياً: التعلق الشرعي: وهو تأثيرها في الأمر والنهي، ومجملة: أنه صادر من علمه وحكمته، ومشيبته وقدرته؛ فإنه أعلم بما يصلح عباده، وقد قرن أحكامه بأوصاف تقتضيها وجوداً وعدمًا، وهي واقعة من العباد وفق مشيبته وقدرته، كما قال - سبحانه -: ﴿وَمَا تَشَاءُونَ إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ رَبُّ الْعَالَمِينَ﴾ [التكوير: ٢٩]، ووجه شمول أسمائه وصفاته لتعلقاتها الكونية والقدرية: [أن كل اسم من أسمائه - سبحانه - له صفة خاصة، فإن أسمائه أوصاف مدح وكمال، ولكل صفة له مقتضى وفعل إما لازم وإما متعد، ولذلك الفعل تعلق بمفعول هو من لوازمه، وهذا في خلقه وأمره، وثوابه وعقابه، كل ذلك آثار الأسماء الحسنى وموجباتها، ومن المحال تفصيل أسمائه عن أوصافها ومعانيها، وتعطيل الأوصاف عما تقتضيه وتستدعيه من الأفعال، وتعطيل الأفعال عن المفعولات، كما أنه يستحيل تعطيل مفعوله عن أفعاله، وأفعاله عن صفاته، وصفاته عن أسمائه، وتعطيل أسمائه وأوصافه عن ذاته^(١)، وهي أيضًا مقتضية لأنواع من العبوديات؛ إذ كل اسم منها له عبادة تخصه: فتارة تكون بالعلم بمعناه ومقصوده، وتارة بما يولده في القلب من الأحوال كالعلم الذي يولد المراقبة، والمعطي المانع الموجب للتوكل، وشديد العقاب الموجب للخوف، والرحيم والرءوف الموجب للمحبة، وهكذا دواليك.

وأكمل الناس عبادة لله من يتعبده - تعالى - بجميع أسمائه الحسنى وصفاته العلى^(٢)، ومن مقتضاها اتصاف الخلق بما يحبه ويرضاه من الصفات، فإنه يحب صفاته وأسماءه، وأحب خلقه إليه من اتصف بما يحبه الله ويرضاه من الصفات، فلا بد وأن يعلم العبد أنه لا يصدر منه - سبحانه - إلا الجميل، ولا يفعل

(١) مدارج السالكين (٢/٤١٧).

(٢) انظر مدارج السالكين (١/٤٢٠).

إلا الجميل، وعلى ذلك مدار خلقه وأمره^(١).
هذا وإن المعرفة بأسماء الله وصفاته تورّد على نفسه عبودية الخوف، والإجلال والمهابة، وعدم الأمن من مكر الله، فتفتح هذه العبودية من العلم والعمل ما يليق بحال العبد، وهكذا تعظم أحوال العبد، وتكمل بحسب ما يقوم بقلبه من العلم والمعرفة التي ترد على نفسه بسبب إيمانه بأسماء الله وصفاته، ومتعلقاتها، وآثارها الكونية والشرعية.

وبعد: فإنّ فهم هذه المعاني المتقدمة مع ما فيها من عظيم الآثار، وأفضل الخصال، قد يرد عليها ما يفسدها ويكدر صفائها، فيمنع العبد من الاستفادة منها؛ ألا وهو تصوّرها منفصلة عن فهم حقوق الألوهية وواجباتها؛ إذ تصوّر جانب من التوحيد دون الآخر يوجب ازدواجية في الفهم تخرجه عن حد الصواب المطلوب علمًا وعملاً، وعليه فلا بد من تحقيق الجانب الآخر وهو جانب التصور للأمر والنهي^(٢)، فإنّ فهم هذا الجانب له أثر عظيم في حياة العبد، لا من جهة ذله وخضوعه لإلهه ومعبوده فقط، ولكن من جهة ما يترتب عليه من أمور عملية تطهر الإنسان من عالم الوثنية، فلا يعبد إلا الله، ولا يصرف شيئاً من أنواع العبادة الواجبة والمستحبة إلا له - سبحانه -، مخلصاً له الدين كما قال - تَعَالَى -: ﴿قُلْ إِنِّي أُمِرْتُ أَنْ أَعْبُدَ اللَّهَ مُخْلِصًا لَهُ الدِّينَ﴾ [الزمر: ١١]، وقال - تَعَالَى -: ﴿فَصَلِّ لِرَبِّكَ وَانْحَرْ﴾ [الكوثر: ٢]، وقال - تَعَالَى -: ﴿وَقَالَ رَبُّكُمْ ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَكْبِرُونَ عَنْ عِبَادَتِي سَيَدْخُلُونَ جَهَنَّمَ دَاخِرِينَ﴾ [غافر: ٦٠]، فلا نذر إلا لله، قال - تَعَالَى -: ﴿يُوفُونَ بِالنَّذْرِ﴾ [الدمر: ٨]، ولا ذبح إلا لله قال ﷺ: «لعن الله من

(١) انظر طريق الهجرتين (١٧٦، ١٧٧).

(٢) انظر الاستقامة (١٨٠/١).

ذبح لغير الله»^(١)، ولا رهبة إلا لله قال - تَعَالَى -: ﴿وَإِنِّي فَأَرْهَبُونَ﴾ [البقرة: ٤٠]، ولا خوف إلا مِنْ الله، قال - تَعَالَى -: ﴿وَحَافُونَ إِنْ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ﴾ [آل عمران: ١٧٥] ولا يتوكل إلا على الله، قال - تَعَالَى -: ﴿وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾ [التوبة: ٥١]. هذا وإن علم العبد أَنَّ الله هو إلهه ومعبوده ليجب عليه أداء حقه بأن لا يشرك به شيئاً، قال - تَعَالَى -: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ﴾ [النساء: ٤٨]، وأن يمثّل أمره ونهيه بفعل المأمور، والكف عن المحذور، قال - تَعَالَى -: ﴿وَاطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأنفال: ٤٦]، فلا حكم إلا لله، قال - تَعَالَى -: ﴿وَمَنْ لَمْ يَحْكَمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾ [المائدة: ٤٤]، ولا عزة إلا به، قال - تَعَالَى -: ﴿وَلِلَّهِ الْعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ﴾ [المنافقون: ٨]، ولا دعاء إلا له، قال - تَعَالَى -: ﴿قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى﴾ [الإسراء: ١١٠]، وقال - تَعَالَى -: ﴿وَلِلَّهِ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى فَادْعُوهُ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٨٠] دعاء مسألة ودعاء عبادة، دعاء مسألة: بطلب كشف الكروب، ودفع المرهوب، وجلب المطلوب، ودعاء عبادة: بطلب كل ذلك مصحوباً بالذل والخضوع التام لله رب العالمين، عبادة له به، وامتنالاً لأمره بدعائه وعدم دعاء غيره^(٢).
ففي المسألة قوله - تَعَالَى -: ﴿قُلِ ادْعُوا الَّذِينَ زَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾ [الإسراء: ٥٦]، وفي دعاء العبادة: ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ فَلْيَسْتَجِيبُوا لِي وَلْيُؤْمِنُوا بِي لَعَلَّهُمْ يَرْشُدُونَ﴾ [البقرة: ١٨٦]. ومن لوازم الألوهية أَنْ يحب العبد ما يحبه الله، ويبغض ما يبغضه،

(١) رواه مسلم بشرح النووي (١٤١/١٣)، كتاب الأضاحي في باب تحريم الذبح لغير الله ولعن فاعله.

(٢) انظر اقتضاء الصراط المستقيم (٤١١).

فيوافق ربه فيما يحب ويرضى، وفيما يبغض ويسخط، فيكون بذلك هوواه تبعاً لأمر الله ونهيه^(١)، وموجب ذلك تعظيم الأمر والنهي، وهذا مصدره تعظيم الأمر والنهي، ولذا فإنَّ الله قد ذم من لم يعظم أمره ونهيه فقال: ﴿مَا لَكُمْ لَا تَرْجُونَ لِلَّهِ وَقَارًا﴾، ويكون تعظيمه بالأبصار يعارضهما بترخص جاف، ولا بتشديد غال، ولا يحملها على علة توهم الانقياد^(٢).

وإنَّ من لوازم الألوهية أنَّ يزن العبد أعماله وخواطره بميزان الشرع، فلا يعارضه بالأهواء والشهوات، قال ابن القيم - رحمه الله -: [فيوجب له شهود صفات الالهية المحبة الخاصة، والشوق إلى لقائه، والأنس والفرح به، والسرور بخدمته، والمنافسة في قربه، والتودد إليه بطاعته، واللهج بذكره، والفرار من الخلق إليه، ويصير هو وحده همه دون ما سواه]^(٣) هذا من جانب ما يقوم بنفس العبد من الأحوال القلبية، وأما من جهة الحياة: فإنَّ التصور الصحيح لألوهية الله يطهر المجتمع من أدران الوثنية، ومظاهر الجاهلية، فتكون الحياة كلها لله ومضبوطة بشرعه، قال - تعالى -: ﴿قُلْ إِنْ صَلَاتِي وَنُسُكِي وَمَحْيَايَ وَمَمَاتِي لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ﴿١٦٢﴾ لَا شَرِيكَ لَهُ وَبِذَلِكَ أُمِرْتُ وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ [الأنعام: ١٦٢، ١٦٣]، وهذا مقتضى الخلافة التي أرادها الله من الإنسان، وعندئذ يتحقق مدلول قوله - تعالى -: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ [الذاريات: ٥٦]، فيكون ما في تقدير الله واقعاً محسوساً بعد أن كان مقدراً في علم الله - تعالى -، فيتحصل من هذا أنَّ معرفة الله أربعة أنواع:

(١) انظر مجموع الفتاوى (٤٠٧/٢).

(٢) انظر الوابل الصيب من الكلم الطيب (٩).

(٣) انظر الفوائد (٧٠).

النوع الأول: معرفته بصفات ربوبيته.

النوع الثاني: معرفته بصفات ألوهيته.

النوع الثالث: معرفته بأسمائه وصفات ذاته.

النوع الرابع: معرفته بأفعاله.

والناس في هذه المعرفة مراتب، بحسب ما يقوم بالقلب والجوارح من الأعمال، والعلوم، والإرادات، ولها من الجهة النظرية طريقان^(١):

الطريق الأول: التفكير في الآيات الشرعية.

الطريق الثاني: التفكير في الآيات الكونية المشهودة.

□ ومن الجهة العملية طريقان^(٢):-

الطريق الأول: تصحيح العمل بموافقة الشرع الأمر والنهي.

الطريق الثاني: تصحيح الإرادة بإخلاص العمل لله.

هذا وما ينبغي أن يعلم أن كمال العبد في شهوده لربوبية الله في ألوهيته وألوهيته، في ربوبيته، بمعنى أن هذين الجانبين:- الألوهية، والربوبية -

متلازمان، لا بد منهما في اعتقاد العبد وعمله؛ لأن فصلهما يورد عدم

انسجام في توحيد العبد، فتكون خليطاً ومزيجاً من الحق والباطل، وباطله

يقدم فائد الحق فيه، فيحصل بذلك الفساد في المتعلق بالألوهية^(٣)، وهذا

بالتالي يوجب فساداً في العلم والعمل، والعلم والعمل لهما جانبان:-

الجانب الأول: التصور النظري، وهو معرفة المعلوم والعمل به.

الجانب الثاني: التصور الاعتقادي، وهو اعتقاد الحق والعمل به.

والواجب أن يفهم التوحيد حسبما ورد على السنة الأنبياء والرسل،

(١) انظر الفوائد (١٦٩).

(٢) انظر العبودية (١٣٦)، الاستقامة (١/٢٦٣، ٢٦٦).

(٣) انظر الفوائد (٧٠).

قال - تعالى :- ﴿وَلَقَدْ بَعَثْنَا فِي كُلِّ أُمَّةٍ رَسُولًا أَنِ اعْبُدُوا اللَّهَ وَاجْتَنِبُوا الطَّاغُوتَ﴾ [النحل: ٣٦]، لا طريق للعلم بها إلا ذلك، ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِّثْلُكُمْ يُوحَىٰ إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ اللَّهُ وَاحِدٌ فَمَن كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا﴾ [الكهف: ١١٠]، وبحسب ما فهمه الصحابة والتابعون وتابعوهم عنهم؛ لأنهم نقلة الوحي، وسند الشرع، ولاتفاق الناس على عدالتهم دون ما سواهم، ولازم هذا ألا تعارض أقوالهم بأقوال غيرهم، ولا تضرب أقوال بعضهم بعضاً، وأن لا تحملها ما لا تحتمل، أو نلويها لتوافق هوى أو شهوة، فإن أكثر من ضل إنما كان سبب ضلاله هذين الأمرين، فالهوى يصرف عن الحق، والشهوة تورث الإغراض والغفلة عنه. يقول ابن تيمية - رحمه الله - [لأنَّ اتباع سبيلهم أولى مِنْ اتباع سبيل من خالفهم]^(١)، وقال في موضع آخر: [فالعلم المشروع، والنسك المشروع مأخوذ عن أصحاب رسول الله ﷺ، وأما ما جاء عن بعدهم فلا ينبغي أن يجعل أصلاً، وإن كان صاحبه معذوراً، بل مأجوراً لاجتهاد أو تقليد.

فمن بنى الكلام في العلم - الأصول والفروع - على الكتاب والسنة، والآثار الماثورة عن السابقين، فقد أصاب طريق النبوة، وكذلك من بنى الإرادة والعبادة، والعمل والسماع المتعلق بأصول الأعمال وفروعها من الأحوال القلبية، والأعمال البدنية على الإيمان والسنة، والهدي الذي كان عليه محمد ﷺ وأصحابه، فقد أصاب طريق النبوة، وهذه طريق أئمة الهدى]^(٢).

ومنه يعلم أن إتياء التوحيد لآثاره مبني على هذا الفهم، فإذا ما فهم

(١) اقتضاء الصراط المستقيم (٤٣٨).

(٢) مجموع الفتاوى (٣٦٢/١، ٣٦٣).

على هذا النحو أتى آثاره المطلوبة علماً وعملاً، وإن كان العكس ترتب على ذلك من السلبيات ما يناسبه علماً وعملاً، فأما العلم فنقصد به الاعتقاد المطابق للواقع، فيكون الظاهر موافقاً للباطن، وأما العمل فنقصد به بناء الواقع العملي على الاعتقاد القلبي، وبذلك يحصل الفرقان الذي أراده الله، فلا يختلط حق بباطل ولا العكس، قال ابن تيمية - رحمه الله -: [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 والإيمان، فيصدق بأنه حق وصدق] (١).

وابن تيمية لا يعتبر العلم علماً إلا إذا كان عن طريق الرسول، كما أن العمل لا يعتبر عملاً شرعياً إلا إذا كان كذلك، وأما إخبار الرسول ﷺ فهو حق في الظاهر والباطن، فلا يكون الحق في نقيضه، وعليه فالاعتقاد الباطل لا يكون علماً (٢)، ولا ينبنى عليه عملاً لأنه جهل، والعمل به عمل بغير علم، وقد نهى الله نبيه عن القول بغير علم، فقال - تعالى -: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾ [الإسراء: ٣٦]، وقال عن المشركين الذين عبدوا الأصنام: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُمْ مِنْ رَبِّهِمْ الْهُدَى﴾ [النجم: ٢٣]، وقال عن عباد الملائكة: ﴿إِنَّ الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِالْآخِرَةِ لَيَسَّمُوكَ الْمَلَائِكَةَ تَسْمِيَةَ الْأُنثَى﴾ (٣) ﴿وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنْ الظَّنُّ لَا يَغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [النجم: ٢٧، ٢٨]، فإن من قال على الله بغير علم لا يخرج عن أحد أمرين: إما القول بالظن إن كانت له حجة يستدل بها، والظن لا يغني من الحق شيئاً، وإما اتباع

(١) مجموعة الرسائل الكبرى الفرقان بين الحق والباطل (١/١٠٢).

(٢) انظر مجموعة الرسائل الكبرى، الفرقان بين الحق والباطل (١/٤٨)، انظر العبودية (٥٨).

للهموى، وهو الشهوة الخفية^(١).

هذا وإنَّ الفهم الصحيح لحقيقة التوحيد الذي جاء به الرسل، ليخلص العبد ويحرره من أنواع العبوديات المختلفة لغير الله، فلا عبودية للأشخاص والذوات، ولا عبودية للأفكار والمبادئ، ولا عبودية للأهواء والشهوات، ولا عبودية للأوثان والأصنام الحسية والمعنوية، فيتخلص بذلك قلبه من كل رق وعبودية إلى من سوى الله، وهذا أمر يجده الإنسان من نفسه، فإنه إذا يأس من أمر لم يطلبه، ولا طمع فيه، وكذلك العبد إذا علم أنَّ مطلوبه ليس في هذه الأشياء، وإنما هو عند ربه، قطع طمعه عنها، وتعلق قلبه بمن يديه قضاء الحوائج كلها، واستغنى به - سبحانه - عما سواه^(٢)، قال - تَعَالَى -: ﴿وَمَا يَكُم مِّن نِّعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ﴾ [النحل: ٥٣]، وقال - سبحانه -: ﴿مَا عِنْدَكُمْ يَنفَدُ وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ﴾ [النحل: ٩٦]، فلا يأمن أحد سواه، ولا يستودع أمانته إلا عنده تقديمًا للباقي على الزائل، وللدائم على المنقطع، فتجده يستوحش مِن الخلق، قاضيًا وقته في الأنس بربه حتى يحظى برضاه، فلا يستشرف قلبه إلى ما في يد الغير، بل إذا أراد شيئًا طلبه من ربه ومالكة وخالقه، فتصفو نفسه مِن الحسد والحقد، وهكذا الأمر، فكلما كان طمع العبد في فضل ربه ورزقه، قويت حرية قلبه عن عبودية ما سواه^(٣)؛ إذ [الحرية حرية القلب، والعبودية عبودية القلب]^(٤)، وإذا كان كذلك، فإنه لا شيء ألد، ولا أحلى، ولا أمتع، ولا أطيب من عبادة العبد لربه وإخلاصه له^(٥)، وعليه فإنَّ العبد يكون في الدنيا بين حالين^(٦):-

(١) انظر العبودية (١٣٨) وما بعدها.

(٢) انظر العبودية (٨٩، ٩٠).

(٣) انظر العبودية (٩٤، ٩٥).

(٤) انظر العبودية (٩٧).

(٥) انظر العبودية (٩٩).

(٦) انظر العبودية (١٠١، ١٠٢).

الحال الأولى: حاله مع حاجته لطعامه وشرابه، وأكله ومنكحه ونحوه، فهذا يطلبه من الله، وتكون الدنيا حينئذ عنده هي مطيته إلى ما يرضي إلهه ومعبوده، من غير استعباد لها.

الحال الثانية: حاله مع ما لا يحتاجه، فهذا مما ينبغي ألا يشتغل به، ولا يعلق قلبه به، فإنَّ تعلقه به يجعله مستعبداً له، فلا تبقى حقيقة عبوديته لربه، وذلك كله هو الإسلام الذي حقيقته هي استسلام العبد لربه في جميع أموره وشئونه^(١)، وهذا لا بد فيه من محبته - سبحانه - كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَالَّذِينَ ءَامَنُوا أَشَدُّ حُبًّا لِلَّهِ﴾ [البقرة: ١٦٥]، فيجمع العبد بين الذل والخضوع، والاستسلام لله مع حبه له - جلا وعلا -، ومن اعتقد أنَّ توحيد - الذي هو عبادته وحده لا شريك له - ينفصل عن محبته فقد ضل السبيل، وهكذا من اعتقد أنَّ التوحيد هو المحبة دون ذل وخضوع، واستسلام لله فقد انحرف عن توحيد المرسلين، وبسبب ذلك ضل كثير ممن سلك طريق العبادة والزهد، وذلك إما بتعدي حدود الله، أو تضييع حقوقه - سبحانه -، أو بطلب المخلوق ما لا يقدر عليه إلا الخالق، فيكونوا بذلك قد ألدوا في الكونيات، وأشركوا في الشرعيات، وسبب ذلك كله هو تحرير النفوس من الأمر والنهي من جهة، وضعفها أمام الواردات مع قلة العلم وضعف العقل^(٢)، [فاتباع هذه الشريعة، والقيام بالجهاد بها من أعظم الفروق بين أهل محبة الله وأوليائه الذين يحبهم ويحبونه، وبين من يدعي محبة الله، ناظرًا إلى عموم ربوبيته، أو متبعًا لبعض البدع المخالفة لشريعته^(٣)، وبذا يعلم أنَّ التوحيد لا يتحقق إلا بالفرق بين متعلق الألوهية

(١) انظر العبودية (١١٠).

(٢) انظر العبودية (١٢٨، ١٢٩).

(٣) العبودية (١٣٣).

والربوبية، وتحقيق كل منهما، كما أنه يجب التفريق في التوحيد بين الخالق والمخلوق، وما يليق بكل منهما، فإنَّ ذلك أصل التوحيد ورأسه، وإلا اختلت موازين الاعتقاد، واختلت - بناء على ذلك - أمور العمل المترتبة عليه^(١)، والتحقيق كما يقول ابن تيمية: أنَّ العمل لا يستحق المدح والذم إلا إذا وافق الشريعة أو خالفها، فليس ميل النفس إليه دليل صلاحه، ولا ميلها عنه دليل فساد^(٢)، كما أنَّ ما يوجد في القلب من إرادات، لا تمدح كذلك ولا تذم بمجرد موافقتها للذوق، أو الاستحسان من العبد، بل العبرة في موافقتها للأمر والنهي، فإنَّ النفس قد تستحسن الأوهام والشهوات الفاسدة، فضلاً عن كونها ميزاناً لصلاح الإرادات أو فسادها، ولذا لم تصلح أن تكون ميزاناً لذلك^(٣)، ولا بد في العلم من الإرادة الجازمة، وأما العمل فهو بحسب قدرة المكلف^(٤)، ولا بد في كل ذلك من موافقة الشرع، سواء كان في الأمور العلمية، أو الأمور العملية العبادية^(٥)، ولا يؤثر في ذلك اختلاف الناس في التعبير عنها بالألفاظ المختلفة كتسميتها علماً، أو معقولاً، أو عبادة، أو مجاهدة، أو ذوقاً، أو مقاماً، أو حالاً، أو نحو ذلك.

* * *

(١) انظر الاستقامة (١/٢٦٧).

(٢) انظر الاستقامة (١/٣٤٠).

(٣) انظر الاستقامة (١/٤١٣).

(٤) انظر الاستقامة (٢/٢٢١، ٢٢٥).

(٥) انظر الاستقامة (٢/٢٩٧، ٢٩٩).

الباب الثاني

في

مسالك إثبات عقيدة التوحيد

وموقفه منها

□ ويشتمل على الفصول التالية:-

- الفصل الأول: في المسلك الحسي.
- الفصل الثاني: في المسلك الفطري.
- الفصل الثالث: في المسلك العقلي.
- الفصل الرابع: في المسلك النقلي.
- الفصل الخامس: في التقليد، وحكم إثبات عقيدة التوحيد به.

مسالك إثبات عقيدة التوحيد وموقفه منها

□ التعريف بالمسالك:

المسالك جمع مسلك، وهو اسم مكان، ومعناه: الطريق المسلك، والمراد بمسالك العقيدة: الطرق التي يمكن سلوكها لكتاب الأصول العقدية، وجزئياتها التابعة لها، وهي عند ابن تيمية أربعة أنواع^(١):-

أولاً: المسلك الحسي.

ثانياً: المسلك الفطري.

ثالثاً: المسلك العقلي.

رابعاً: المسلك النقلي.

ودليله على هذا الحصر قوله - جل شأنه -: ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾ [الإسراء: ٢٦].

ووجه الحصر:-

أنه بالحس تدرك المعينات، وبالعقل تدرك الكليات، وبالخبر تدرك المعينات والكليات، والشاهد والغائب، فهو أتم وأكمل في الدلالة من الحس والعقل^(٢). والفطر هي المهيء لقبول الحق، ومرجح له على كل ما يعارضه.

ويمكن أن يقال: أن الحس يدرك المشاهدات، والعقل يدرك المعاني المجردة، والخبر يشمل الكل، فهو أوسطها نطاقاً ودائرة، والفطرة مرجح لطرق الحق على ما سواه، وهي أصل المدركات العقلية، تعتمد عليها في إفادتها لليقين بها.

(١)، (٢) انظر بيان تلبس الجهمية (٥٣٩/٢)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٢٤/٧).

الفصل الأول

في المسلك الحسي

في الملك الصبي

● الحس في لغة العرب:

الحس بكسر الحاء مصدر، والفعل منه يأتي مبتدأ بهمزة: كقولك أحسست بالشيء، وبدونها: كقولك حس بالشيء يحس حسًا^(١)، ويطلق في اللغة على عدة معاني^(٢):

أولاً: الصوت الخفي، ومنه قوله - تَعَالَى -: ﴿لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾ [الأنبياء: ١٠٢].

ثانياً: وجع يصيب المرأة بعد الولادة.

ثالثاً: مصدر حس له بفتح الحاء بمعنى رق له.

رابعاً: برد يحرق الكلاً.

خامساً: الحركة.

سادساً: الحرق، منه حسه: أحرقه.

سابعاً: أن تسمع ولا ترى.

ثامناً: الشعور بالشيء، من حسنت به إذا عدي بالباء.

تاسعاً: الإيقان بالخبر، من قولك حسنت، وأحسنت به أي: أيقنت به.

عاشراً: طلب الخبر والبحث عنه، من قولك: تحسنت الخبر.

الحادي عشر: بمعنى وجوده.

الثاني عشر: العلم والوجدان بأي حاسة من حواس الإنسان الخمس.

الثالث عشر: القتل.

ومرجعها كلها - والله أعلم - إلى الشعور، إلا أن الحس أخص بالحواس

(١)، (٢) انظر الصحاح (٢/٩١٣، ٩١٤)، باب السين فصل الحاء، انظر القاموس المحيط

(٢/٢١٤)، باب السين فصل الحاء، انظر لسان العرب (١٠/٨٧٠، ٨٧١)، باب الحاء،

انظر المصباح المنير (١/١٤٦، ١٤٧).

الخمس، والشعور أعم؛ لدخول الحس بالجلد والقلب فيه حقيقة، وأما الحس فيدخلان فيه مجازاً^(١).

● الحس في القرآن الكريم:-

الحس في القرآن يأتي على أربعة معاني:

الأول: أحس بمعنى رأى، ومنه قوله - تعالى -: ﴿فَلَمَّا أَحَسَّ عِيسَى مِنْهُمْ الْكُفْرَ﴾ [آل عمران: ٥٢]، وقوله - تعالى -: ﴿فَلَمَّا أَحَسُّوا بَأْسَنَا﴾ [الأنبياء: ١٢]، وقوله - سبحانه -: ﴿هَلْ يُحِشُّ مِنْهُمْ مِنْ أَحَدٍ﴾ [مريم: ٩٨] أي ترى.

ثانياً: الحس بمعنى القتل، ومنه قوله - جل شأنه -: ﴿وَلَقَدْ صَدَقَكُمُ اللَّهُ وَعْدَهُ إِذْ تَحُسُّونَهُمْ بِإِذْنِهِ﴾ [آل عمران: ١٥٢] بمعنى تقتلوهم.
ثالثاً: الحس بمعنى البحث، ومنه قوله - جل وعلا -: ﴿يَنْبَغِي أَذْهَبُوا فَتَحَسَّسُوا مِنْ يُوسُفَ وَأَخِيهِ﴾ [يوسف: ٨٧]، ويكون ذلك بالحواس.
رابعاً: الحس بمعنى الصوت، ومنه قوله - جل جلاله -: ﴿لَا يَسْمَعُونَ حَسِيسَهَا﴾ [الأنبياء: ١٠٢] أي صوتها^(٢)، ومرجعها - والله أعلم - إلى الشعور بالأشياء من حولنا، إما بالحواس الخمس، وإما بالجلد، أو بغيرهما من الإحساسات الباطنة، كالأمر الوجدانية التي هي إحساسات القلب^(٣).

● الحس في السنة النبوية:-

يأتي الحس في السنة على عدة أوجه هي^(٤):-

(١) انظر أساس البلاغة (١٢٦).

(٢) انظر الأشباه والنظائر في القرآن الكريم (١٣٤، ١٣٥)، انظر قاموس الألفاظ القرآنية والأعلام القرآنية (٨٢).

(٣) انظر المفردات للراغب الأصفهاني (١١٦). (٤) انظر النهاية (٣٨٤/١، ٣٨٦).

أولاً: العلم بالحواس.

ثانياً: حركة الحية وصوت مشيها.

ثالثاً: شدة الإدراك.

رابعاً: التفتيش والبحث عن بواطن الأمور.

خامساً: وجع يصيب المرأة عند الولادة وبعدها.

سادساً: القتل.

سابعاً: نفث التراب عن الدابة.

ثامناً: إذا شعر به من أي مكان جاء.

تاسعاً: رَقَقَتْ له بفتح الراء والقاف، وسكون القاف الثانية.

وهذه المعاني كلها لا تخرج عن معاني الحس في اللغة، وإن كان يضاف إليها ما يفيد اختصاصها بشيء معين، وهكذا الأمر بالنسبة للحس في القرآن، وبذا يعلم أن الحس في اللغة والقرآن والسنة متفقة في الجملة على الدلالة على الشعور بالحواس وغيرها، وإن استعمل في معاني أخرى استعمالاً مجازياً على القول بوجود المجاز فيها، ولو قلنا أن الاستعمال حقيقي، فأيضاً لا يوجد اختلاف بينها، لأن معانيها متداخلة متلازمة من جهة، أو محمول على تعدد الإطلاقات للفظ الواحد^(١).

وإنما ذكرنا معاني الحس في كل من اللغة والقرآن والسنة، لنبين أن الكلمة ذات حقيقة معلومة من كل منها، وأنه لم يدخله اصطلاح دخيل، ولنبي ما سيأتي من الإطلاقات الاصطلاحية، وترجيح بعضها على بعض، ولنبين أن التسلسل التاريخي لم يؤثر في مدلول هذه الكلمة.

● الحس اصطلاحاً :-

يطلق الحس ويراد في الاصطلاح عدة معاني:

(١) انظر المصباح المنير (١/١٤٧).

أولاً: يطلق ويراد به المحسوس نفسه، فيكون من استعمال المصدر بمعنى اسم المفعول.

ثانياً: يطلق ويراد به الملكة أو الاستعداد، وهي القدرة على إدراك المحسوس، أو القوة المدركة.

وينقسم إلى قسمين:-

الأول: حس مفرد: وهو إدراك المفرد بأحد الحواس الخمس.

الثاني: حس مشترك: وهو [القوة التي ترسم فيها صور الجزئيات المحسوسة فتنسقها، وتردها إلى موضوع بعينه]^(١).

وفي التعريفات: [الحس المشترك القوة التي ترسم فيها صور المرئيات]^(٢)، ومنه يعلم أن تصوراتنا نتيجة عمليتين هما:-

أولاً: ما تقوم به أعضاء الحس، وهو الإحساس الذي هو تأثرها بما حولها من العالم الخارجي، المستقل عنها موضوعياً.

ثانياً: تحول هذا الإحساس إلى صور ذهنية، وهي عملية عقلية محضة، يقوم فيها الذهن بالجمع، أو التفريق، أو التركيب، أو التجزئة، أو الإضافة، أو النقص، أو التخصص، أو التعميم بين الجزئيات المحسوسة للوصول إلى أحكام كلية عامة، من الحس الحاسة، وهي القوة التي يدرك بها الإنسان والحيوان ما حوله من أشياء العالم الخارجي^(٣)، والحواس هي أعضاء الحس الخمس: البصر، والشم، والذوق، واللمس، والسمع، ويطلق عليها عرفاً الحواس الظاهرة، ومنه يعلم أن الحس، نوعين:

أولاً: حس ظاهر، وهو ما كان بأعضاء الحس.

(١) المعجم الفلسفي (٧٢).

(٢) التعريفات (٨٦).

(٣) انظر المعجم الفلسفي (٦٥).

ثانيًا: حس باطن، وهو ما كان طريقًا للمعرفة المباشرة: كالشعور والوجدان^(١).

● أهمية الإدراك الحسي-

إنَّ الحاسة الإدراكية عند الإنسان تعتمد في أكثر أمورها على الإدراك بالحواس الخمس، حيث تكون الحواس هي نوافذها التي عن طريقها ندرك الكثير مما يكون حولنا، مما يجري في العالم الخارجي، بل إنَّ ما ينفذ إليه من خلال الحواس ليؤثر على إحساساتنا الداخلية، فنغضب مما نرى أو نفرح بما نسمع، أو نسترخي نتيجة ما نشمه، وهكذا دواليك، كما أن إدراكاتنا الحسية تؤثر على عملياتنا العقلية، فإنَّ مسلماتنا الذهنية لا تخرج عن أمور أدركناها إما بحواسنا، أو بإدراكاتنا الفطرية، وهذين هما أصل الإدراكات العقلية ومبناها فإننا ندرك الأمور الجزئية بعقولنا، فنعمم أو نخصص، أو نركب أو نجزئ، أو نجمع أو نفرق بين الأجزاء المختلفة، وأصل هذه التصورات الذهنية هي: الإدراك بالحواس الخمس، وبذلك نستنبط القواعد الكلية، ونقيس الشيء على نظيره عن طريق معرفتنا بالاشباه، والنظائر.

ولذا فإنَّ من ولد أعمى لا يستطيع أن يدرك شيئًا من الألوان مهما حاولنا تصويرها له، ونفس الأمر بالنسبة لمن ولد أصم، فإنه لا يستطيع أن يفرق بين الأصوات المختلفة، أو المتفقة، وهكذا الأمر نفسه بالنسبة للطفل الذي نطلب منه أن يفهم مدلول العلاقات الجنسية مثلاً، وهكذا الأمر بالنسبة للذوق، والشم، وما لم يلمس، بل إننا لا نستطيع إدراك الانفعالات والأمور الوجدانية حتى نمر بها، فلا نعرف معنى الخوف حتى

(١) انظر التعريفات (٨٦)، انظر المعجم الفلسفي (٦٥، ٧٢)، انظر عقيدتنا (٨٦).

نحسه، ولا الجوع حتى نشعر به، ولا الغضب حتى نرى آثاره، ولا الفرح حتى نعرف متعلقاته، وبذا نعلم أنَّ كثيرًا من مدركاتنا هي متعلقة بالإدراك الحسي، فإننا لا نستطيع إدراك الكثير مما يجري حولنا إلا به، ولا يفهم مما تقدم أننا نحصر الحس في المدركات الحسية، بل هو بيان لسعة مجالات الحس وشمولها، مما يوضح مدى أهميته في حياتنا، ووصولنا إلى إدراك المعارف المختلفة.

ومما يجدر بنا أن نشير إليه هنا: أنَّ حواسنا الخمس لا بد في كل حاسة - حتى تؤدي مهمتها على وجه الكمال - من شروط، وضوابط لا بد من توافرها، فالعين مثلاً تحتاج في الإبصار إلى النور وقوة البصر، واللمس يحتاج إلى مباشرة الملموس، والسمع إلى الهواء وعدم المانع للسمع، ووضوح الصوت، وهكذا.

ومن هذا يتبين لنا أنَّ هذه الحواس لا تستطيع أن تدرك جميع المدركات، وأنَّ هناك طرق أخرى للإدراك غيرها، وإنَّ معارفنا لا تقف عند حد المعارف الحسية، بل هناك مدركات فطرية، وأخرى عقلية وهكذا^(١).

● موقف القرآن من الحس:

إنَّ مما امتن الله به على عباده في كتابه الكريم ما وهبهم الله إياه من نعمة البصر، والسمع، والفؤاد، قال - تعالى -: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْشَأَكُمْ وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ قَلِيلًا مَّا تَشْكُرُونَ﴾ [تبارك: ٢٣]، وقال - سبحانه -: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]،

(١) انظر العقيدة الإسلامية وأسسها (١٣، ١٤، ١٦).

فأوضحت الآية العلاقة بين الحواس والمدرجات العلمية والفكر، وهو أمر مفهوم من امتنانه - سبحانه - عليهم بها بعد أن نفى عنهم العلم في أول خروجهم من بطون الأمهات، مما يدل على أنها المنافذ التي يشرف بها البشر على العالم الخارجي، فيحصل له بذلك العلم بعد الجهل، وهذا ما دلت عليه الآية الأخرى التي لازمت بين الصمم والعمى وعدم العقل، قال - تعالى -: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١]. وأوضح - سبحانه - في كتابه أن شر المخلوقات الأصم الذي لا يسمع، والأبكم الذي لا ينطق بالحق ولا يدعو إليه، فإن هذا النوع من المخلوقات لا يمكنه أن يعقل عن الله شيئاً، قال - سبحانه -: ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِنْدَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الأنفال: ٢٢]، وقد ذم الله من لم يستعمل حواسه في إدراك الحق والعلم به، وجعلهم ممن يستحق عقابه ويصلى عذابه، فقال - سبحانه -: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْإِنسِ هُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا وَلَهُمْ أَعْيُنٌ لَا يُبْصِرُونَ بِهَا وَلَهُمْ أُذُنٌ لَا يَسْمَعُونَ بِهَا أُولَٰئِكَ كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ أُولَٰئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٩]، فهم استحقوا العقاب لتعطيلهم حواسهم عن النظر الموصل للحق.

هذا وقد وردت في كتاب الله آيات كثيرة تأمر العباد بالنظر الذي هو أكمل الحواس من جهة الإدراك، فقال - سبحانه -: ﴿وَفِي أَنْفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾ [الذاريات: ٢١]، وقال - سبحانه -: ﴿أَوَلَمْ يَنْظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [الأعراف: ١٨٥]، وقال - سبحانه -: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ ۖ وَإِلَى السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ ۖ وَإِلَى الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ ۖ وَإِلَى الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٧-٢٠]، وقد وردت كثير من الألفاظ الدالة على النظر، كلفظ: ﴿يَنْظُرُونَ﴾ وردت تسع عشر مرة، وكلمة: ﴿يَنْظُرُوا﴾ ثمان مرات، وكلمة: ﴿أَنْظُرْ﴾ ست وعشرون مرة، وكلمة: ﴿أَنْظُرُوا﴾

تسع مرات وهكذا^(١)، فإنك ترى مدى اهتمام القرآن الكريم بقضية النظر، وهو نظر بالبصر هنا مع تأمل واعتبار، أي أنه نظر بالبصر والبصيرة، وهذا يدل عليه قوله - سبحانه -: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ طِبَاقًا مَّا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَوُّتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ ۚ ثُمَّ انْجِعِ الْبَصَرَ كَرَّتَيْنِ يَنْقَلِبْ إِلَيْكَ الْبَصَرُ خَاسِئًا وَهُوَ حَسِيرٌ﴾ [تبارك: ٤٣].

وقد وعد الله عباده أن يكشف لهم عن آياته المرئية العيانية في أرجاء العالم، والنفس الإنسانية، حتى يظهر لهم بذلك الحق الذي لا مرية فيه، وعبر بلفظ الرؤية كما قال - تعالى -: ﴿سَرُبِهِمْ ءَابِتَاتٌ فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوَلَمْ يَكْفِ بِرَبِّكَ أَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ﴾ [فصلت: ٥٣].

وكثير ما يلفت نظر الخلق إلى التبصر في الأمور بالاستفهام المقرون بلفظ ﴿يَرَوْنَ﴾، وقد ورد في القرآن لفظ: ﴿يَرَوْنَ﴾ سبعة وعشرين مرة، كما في قوله - جل شأنه -: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا كَيْفَ يُبْدِئُ اللَّهُ الْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُ ۚ إِنَّ ذَلِكَ عَلَى اللَّهِ يَسِيرٌ﴾ [العنكبوت: ١٩].

وكذلك ورد لفظ ﴿يَرَى﴾، وقد ورد ثمان مرات^(٢)، ومنه قوله - تعالى -: ﴿أَوَلَمْ يَرَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ كَانَتَا رَتْقًا فَفَتَقْنَاهُمَا وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ أَفَلَا يُؤْمِنُونَ﴾ [الأنبياء: ٣٠]، وقوله - جل جلاله -: ﴿وَنَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ زَوْجٍ بَهِيجٌ﴾ [الحج: ٥]، ومع تقريره - سبحانه - منته على الخلق بالحواس، وأمره بالنظر في المحسوسات، فإنه ينص على موانع الحس التي تمنعه من أداء مهمته، وهما أمران:-

(١) هداية الرحمن لألفاظ القرآن (٣٧٤).

(٢) هداية الرحمن لألفاظ وآيات القرآن (١٥٢).

الأمر الأول: الكفر والجحود المانع من إدراك الحق وفهمه، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَجَعَلْنَا لَهُمْ سَمْعًا وَابْصَرًا وَأَفْئِدَةً فَمَا أَغْنَىٰ عَنْهُمْ سَمْعُهُمْ وَلَا ابْصَرُهُمْ وَلَا أَفْئِدَتُهُمْ مِنْ شَيْءٍ إِذْ كَانُوا يَجْحَدُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَحَاقَ بِهِمْ مَا كَانُوا بِهِ يَسْتَهْزِءُونَ﴾ [الأحقاف: ٢٦]، ومما يجلي هذه القضية أَنَّ اللَّهَ نفى السمع، والبصر، والعقل عن الكفار، فقال - تَعَالَى -: ﴿أَمْ تَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَبْصُرُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]، وليس النفي هنا مسلط على الحواس الظاهرة، بل النفي موجه لمنافعها، فصار المنفي إما عدم الانتفاع بالحق، فنزلت الحواس منزلة المعدوم؛ لتعطلها عن وظيفتها، وإما للإدراك والفهم، وإلا فمن نظر في حواسهم الظاهرة وجدها غير معدومة حسًّا^(١)، وفي معنى هذا قوله - تَعَالَى -: ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [تبارك: ١٠]، وهذا هو العامل المعنوي.

الأمر الثاني: ما يطرأ على الحس من عوامل تضعفه وربما أعدمته فائدته، ويدخل في نطاق هذا أخطاء الحس وأغاليطه كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَالَّذِينَ كَفَرُوا أَعْمَلُوا كَسَرَابٍ بِقِيَعٍ يَخْسَبُهُ الظَّمْثَانُ مَاءً حَتَّىٰ إِذَا جَاءَهُمْ لَمْ يَجِدْهُ شَيْئًا وَوَجَدَ اللَّهُ عِنْدَهُ فَوْقَهُ حِسَابُهُ وَاللَّهُ سَرِيعُ الْحِسَابِ﴾ [النور: ٣٩]، فَإِنَّ السراب من خطأ الحس، وهو في الآية يمثل أمنية العطشان في الحصول على الماء، ولكنه في الحقيقة ليس ماءً، وإنما خطأ أخطأه الحس وتوهمه، فالكافر يظن انتفاعه بما يفعل، ولكنه إذا جاء يوم القيامة لم يجد من عمله هذا شيئاً، فهو تشبيه تمثيلي، أي أَنَّ سورة العطشان في حال رؤيته للسراب، واستبانته أنه ليس شيئاً، كحال الكافر يوم القيامة الذي يظن أَنَّ عمله ينفعه، ولكنه لا يجد من نفعه شيئاً^(٢).

(١) انظر مدارج السالكين (٢/٤١٠).

(٢) قارن تفسير ابن كثير (٣/٢٩٦).

وبناء عليه فإنَّ القرآن لا يقبل منَّ الحسِّ إلا ما أفاد اليقين، ودل على الحق، كما قال - تَعَالَى -: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئاً﴾ [يونس: ٣٦]، وقال - جل شأنه -: ﴿فَمَاذَا بَعَدَ الْحَقِّ إِلَّا الضَّلَالُ﴾ [يونس: ٣٢]، وقال: ﴿وَلَا تَلْسُؤُوا الْحَقَّ بِالْبَاطِلِ﴾ [البقرة: ٤٢]، وقال - جل شأنه ﴿وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ [الكهف: ٢٩].

● موقف الناس منَّ الحس:

لم يخالف أحد منَّ المتقدمين سلفاً وخلفاً في أنَّ الحس طريق صحيح في الاستدلال على العقائد ما دام يفيد اليقين؛ نظراً لبساطته، وسهولة إدراك المعارف عن طريقه، فهو مصدر ساذج لا يحتاج لعمليات ذهنية، ولا لكبير جهد، ولم يخالف فيه إلا قوم نعتوا بالسوفسطائية، إما نسبة لرجل اسمه سوفسطا كما عليه أكثر من كتب المقالات^(١)، ويرى ابن تيمية أنَّ السفسطة عربت عن اللفظ اليوناني سوفسطا، بمعنى: الحكمة المموهة، وأنها ليست مذهباً لأحد من بني آدم، لكنها تدل على من جحد الحق^(٢)، وهو أمر قد يعرض لكثير من النفوس، والقائلون بها ثلاثة طوائف^(٣):

- أ - اللأدرية وهم الشكاك الذين يشكون في النفي والإثبات.
- ب - العنادية وهم النفاة لجملة المحسوسات، وسموا عنادية لأنَّ رأيهم هذا صادر عن معاندة مجردة عن الدليل والبرهان.

(١) انظر تلبس إبليس (٣٩).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (٣٢٩)، انظر بيان تلبس الجهمية (٣٢٤/١).

(٣) انظر تلبس إبليس الهامش (٣٩)، انظر الأصول والفروع (١٥٢)، انظر المنحول الهامش

(٣٤)، انظر التنكيل (القائد إلى تصحيح العقائد (٢/٢٢٠)، انظر أصول الدين (٦، ٧)،

منهاج السنة النبوية (٤/١٢٥)، المسودة (٤٦٠)، الصفدية (١/٩٨)، انظر بيان تلبس الجهمية

(٣٢٢/١).

ج - العندية، وهم القائلون بأن الحقائق نسبية، فيكون الشيء عند قوم حقيقة، وعند قوم ليس بحقيقة، نسبوا إلى لفظ «عند».

ويرى ابن تيمية أن هذه الأقوال المنسوبة إلى هؤلاء فيها نوع تجني وعدم دقة، وحجته: أنه لم يعرف عن أحد أنه أنكر الحقائق مطلقاً، ولكنه ربما أنكر بعض الحقائق الجزئية، بل يرى ذلك غير مقصود.

ولما كان ما انتحلته هذه الفئة واضح البطلان، فإن أكثر العلماء يرى الإعراض عن الرد عليهم^(١)، لأن تصور مذهبهم كافٍ في معرفة بطلانه، وبعض أهل العلم رد عليهم بردود مختصرة، لأنهم يرون أن الاشتغال بالرد عليهم مضیعة للوقت، واستهلاك للجهد فيما لا طائل تحته؛ لأنهم لم يتصور أن يكون يوماً من الأيام أتباعاً له؛ لسلامة القرائح، وشهرة الحق، وصفاء القلوب، وتنور العقول، وممن رد على السوفسطائية الإمام أبو حامد الغزالي، ومجمل رده ما نقله عن بعض الشافعية: [فإن كلمناهم فأقرب مسلك أن نقول: أتعلمون تمييزكم في اعتقادكم عن مخالفيتكم؟، فإن علموه بطل اعتقادهم، وإن جهلوه لم يسمع قولهم]^(٢).

وقد رد عليهم ابن حزم^(٣) - رحمه الله - من وجوه:-

الوجه الأول: أن يقال لهم: قولكم أن لا حقيقة للأشياء أحق هو أم باطل؟، فإن قالوا هو حق، فقد أقرروا بالحقائق وأبطلوا مذهبهم، وإن قالوا ليس حقاً، فقد أبطلوا مذهبهم من أصله، وكفوا بذلك خصمهم أمرهم.

(١) انظر الأصول والفروع (١٥٢).

(٢) المنحول من تعليقات الأصول (٣٥).

(٣) علي بن سعيد بن حزم الظاهر أبو محمد، عالم الأندلس في عصره، ولد في قرطبة سنة

(٣٨٤هـ)، وتوفي (٤٥٦هـ)، صاحب تصانيف منها: المحلى، والفصل في الملل والنحل،

والناسخ والمنسوخ وغيرها، وكان له وأبنيه رئاسة الوزراء وتدير المملكة أ. هـ.

انظر الأعلام (٢٥٤/٤)، انظر الموسوعة العربية الميسرة (١٣/١).

الوجه الثاني: أن يقال للشكك منهم: أشككم موجود فيكم وصحيح، أو غير موجود ولا صحيح، فإن قالوا: هو موجود وصحيح، فقد أثبتوا الحقائق، وإن قالوا: هو غير موجود ولا صحيح، فقد أبطلوا مذهبهم من أصله، وفي إبطالهم هذا للشك إثبات للحقائق، وقطع على بطلانه.

الوجه الثالث: وهو الرد على من قالوا الحقائق نسبية، فيقال لهم: إن كون الشيء حقاً أو باطلاً ليس أمراً خارجاً عن ذات الشيء حتى يتأثر بحكم النفي والإثبات، وإنما كون الشيء حقاً بكونه موجوداً ثابتاً، سواء اعتقده حقاً أو باطلاً، وإلا للزم الجمع بين النقيضين، وهو: كون الشيء موجوداً معدوماً في حالة واحدة وهو محال، وما بني على المحال، فهو محال وإذا أقرروا بأن الشيء حق عند غيرهم، فما يقرون به هو وجود الحقائق، فيكون قولهم هذا: إثبات للحقائق، ومما يقر به غيرهم بطلان مذهبهم هذا، فيكون ذلك إقراراً منهم ببطلان مذهبهم لزوماً، وعليه يكون بطلان مذهبهم حقاً عند غيرهم أيضاً، وبذلك يبطل مذهب هؤلاء، ويثبت ضده أنه حق^(١).

هذا بالنسبة لمن جفا في نظرتة للمحسوسات، وهناك في القديم من غلا في نظرتة للمحسوسات، فنفي أن يكون غيرها مصدراً لأي نوع من المعرفة، وهم السمنية^(٢) نسبة إلى بلدة في الهند اسمها «سوميات» على غير قياس^(٣)، وقد وافق هؤلاء أرباب النزعة الحسية في العصر الحديث، وابن تيمية كسابق عهده ينفي أن يكون هناك من ينكر مصادر المعرفة

(١) انظر الأصول والفروع (١٥٣، ١٥٤).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (٣٢٩، ٣٣٠)، البرهان في أصول الفقه (١٢٤/١)، انظر المواقف

(١٤ وما بعدها)، انظر الفتاوى الكبرى (٤٣/٥، ٤٤).

(٣) انظر المصباح المنير (٣١٠/١).

جملة وتفصيلاً، ويرى أنه لا وجود لذلك، وإنما الموجود إنكار بعض الدلالات على بعض الجزئيات، فقال: [فإنهم أنكروا وجود ما لا يمكن الإحساس به، ولم ينكروا وجود ما لا يحسون هم به]^(١)، ويرد النقد لهذا الاتجاه من وجوه^(٢):-

أولاً: أنَّ إثبات كون الحس طريق للمعرفة لا ينفي وجود طرق أخرى لها: كالتجربة، والاستنباط، والمراقبة.

ثانياً: أنَّ من الأمور المسلم بها وجود مصادر لم نحصل عليها عن طريق الحس، وإنما هي مسلمات أولية ضرورية: ككون الواحد نصف الاثنين، وأنَّ الجزء بعض الكل.

ثالثاً: أنَّ المحروم من الحواس وإن كان لا يستطيع إدراك ما يحيط به عن طريق حواسه لتعطلها، لكنه يحس بوجوده وبذاته، وأنه شيء يتأثر بالبرد والحر، ويتألم من الوجز والضرب، وقطع الأعضاء، ويشعر بالجوع والعطش بواسطة إحساسه الداخلي.

رابعاً: أنَّ هناك معاني نفسية لا يمكن إدراكها بالحس: كالحب، والشجاعة، والكرامة، والحق، والعدل، والخوف، ونحوها، وبذا يعلم أنَّ الحق قطعاً وسطاً بين هذين المذهبين، وسط بين من غلا وجفا، فهو إذاً مصدر من مصادر المعرفة الإنسانية، لكنه ليس المصدر الوحيد الفريد، بل وليس أقواها ولا أعظمها.

ويجدر بي هنا أن أشير إلى أنَّ في العصر الحديث من يجعل الحقائق نسبية، قابلة للتطور والتغيير، وعليه فلا توجد حقيقة ثابتة، وينبني على هذا نفي وجود ما يسمى حقائق مطلقة، وقد بني هذا الرأي أساساً على

(١) الرد على المنطقيين (٣٢٩).

(٢) انظر عقيدتنا (٨٧، ٨٨).

فلسفة خاصة للوجود، ونجد أنفسنا حينئذ مضطرين إلى مناقشتها موضوعيًا استكمالاً لفكرة الموضوع، فأقول - وبالله التوفيق -: أنَّ القول بأنَّ الحقائق نسبية مقولة فاسدة من وجوه^(١):-

أولاً: إنَّ تصور القائل بها لمعناها يمنعه من القول بها نظراً؛ لأنه حكم على مقولته هذه بالبطلان من حيث لا يشعر؛ إذ ما جرى على غيره يجري عليه، فيكون قابلاً للتطور والتغيير، فلا يمكن الاعتماد عليه، ولا بناء معارفنا على أساسه.

ثانياً: أنه يلزم من القول بها الجمع بين النقيضين في الشيء الواحد، في الزمان الواحد، فيكون قابلاً للتطور والتغيير، وغير قابل، وهو محال، وما بني على المحال فهو محال.

ثالثاً: أنه يلزم على هذه المقولة نفي جميع الحقائق العلمية، وعليه فلا يمكن الاستفادة منها، ولا يبقى على ذلك شيء ملزم لأحد، حتى القوانين الاجتماعية والقضائية، ومن هنا يعلم أنها دعوة إلى الفوضى الفكرية، والعقدية، والاجتماعية، والاقتصادية، بل هي الفوضى في حياتنا كلها، فلا يمكن أن يدان مجرم، ولا يلام عاصي، ولا خارج على قوانين المجتمع، وما لزم منه الباطل فهو باطل ولو لم يلتزمه صاحبه.

رابعاً: أننا لو سلمنا أنَّ ذلك ممكن في بعض الحقائق، فإننا لا نعممه على سائر المعارف، فإنَّ فيها ما هو أولى لا يقبل التغيير ولا التطور: كالبدهيات العقلية، والأمور النظرية.

خامساً: أنَّ الحقائق لو كانت كلها قابلة للتطور والتغيير؛ لم نستطع أن نجعلها مقاييس لمعارفنا، ولا أفكارنا، وعليه فلا يكون شيء مقياساً لشيء، وبذلك تختل موازين العلوم والفنون، فلا يبقى ما يوثق به.

(١) انظر عقيدتنا في الخالق والذوبة والآخرة (١٠٩ - ١٢٠).

سادساً: إنَّ القول بنسبية الحقائق مبني في الأساس أنَّ الأصل فيما يتكون في الذهن منها هو المادة المتمثلة في ظواهر الحياة المختلفة، ومنَ المعلوم بالضرورة أنَّ الأفكار والعلوم، والمدرجات الإنسانية ليست كلها كذلك، فمنها ما يكتسب بالنظر والتجربة، ومنها مدرجات فطرية، وأخرى أوليات عقلية، بل هناك ما هو منَ المعاني: كالوجدانيات، والأمور النفسية، وهذه كلها لا تخضع لسلطان المادة، ولظواهر الحياة المحسوسة.

● الحس عند ابن تيمية:

لا يختلف ابن تيمية عن غيره منَ العقلاء، فهو يقرر أنَّ الحس من الطرق التي وهبها الله لبني آدم، حتى ندرك بها الأشياء المحسوسة، ويتوصل عن طريقها إلى معارفه وأفكاره المعقولة، فيقول: [إنَّ الله جعل لبني آدم من الحس الظاهر والباطن ما يحس به الأشياء ويعرفها، فيعرف بسمعه، وبصره، وشمه، وذوقه، ولمسه الظاهر ما يعرف، ويعرف أيضاً بما يشهده ويحسه بنفسه وقلبه ما هو أعظم من ذلك، فهذه هي الطرق التي تعرف بها الأشياء]^(١).

ومن الواضح في كلامه هذا أنه يعترف بأنَّ الحس قسمان: حس ظاهر، وحس باطن^(٢)، كما قرره الفلاسفة، فالأول يكون بأعضاء الحواس، والثاني يكون بقلبه وهو ما يعرف حديثاً في علم النفس بالاستيطان أو الملاحظة الداخلية، والذي قبله بالملاحظة الخارجية ويرى ابن تيمية أنَّ للحس نوعين من الإدراك:

الأول منهما: الإدراك الجزئي، ويكون للمحسوسات المعينة، فهو إدراك خاصة بالنظر للمحسوس، وهذا النوع يختص بالشخص المعين.

الثاني: الإدراك الكلي، ويكون لجنس المحسوسات، فهو إدراك عام

(١)، (٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٦/١٠٨)، (٨/٤٠).

بالنظر إلى الأحكام العامة المستفادة من التجربة على المحسوسات، وهذا النوع من الإدراك يشترك فيه الآدميون، والمفيد للتخصيص والتعميم للجزئيات هو حكم العقل، ويقرر ابن تيمية أن الحس طريق من طرق تصور الحقائق، وإذا أدرك الإنسان الأشياء بحسه لم يحتاج إلى الحدود، سواء كان هذا الإدراك بحسه الظاهر أو الباطن، والحس عند ابن تيمية مركب من عمليتين^(١).

العملية الأولى: تأثر الحواس بأشياء العالم الخارجي المتمثل في سمع المسموع، وأيضاً المبصرات، وشم المشمومات، وذوق المذوقات، ولمس الملموسات، ولكل واحد في هذه العملية حسه الخاص به.

العملية الثانية: وهي عملية عقلية، وهي حكم العقل بالتقسيم على كل جنس من المحسوسات، والربط بينها بأحكام كلية، وقواعد عامة، وهذه العملية لا تخص فرداً بعينه، ولا شخصاً بعينه، ولكنها حكم كلي عام على سائر المحسوسات تبعاً للتجربة المتكررة.

● الحس المشترك عند ابن تيمية:-

ويطلق ابن تيمية على هذا الحكم العام الحس المشترك، فهو يوافق الفلاسفة في هذا الإطلاق، وهو: [القوة التي ترسم فيها صورة الجزئيات المحسوسة]^(٢)، وهو عند ابن تيمية مدرك ذهني خالص، لا وجود له في العيان خارج الذهن، وهكذا الحال في المعاني الكلية، وإنما الموجود هو الحس المعين والمحسوس المعين، وأما الحس المشترك فهو القدر المشترك بين المحسوسات، وهو عام في الحس الباطن والحس الظاهر^(٣)، وقد أوضح

(١) انظر بيان تلبس الجهمية (٢/٤٩٦، ٤٩٧).

(٢) التعريفات (٨٦)، المعجم الفلسفي (٧٢).

(٣) انظر منطق ابن تيمية (١٧٧).

هذه الفكرة بقوله [وهو أنَّ الحس الباطن والظاهر يفيد تصور الحقيقة تصورًا مطلقًا، أما عمومها وخصوصها فهو من حكم العقل؛ فإنَّ القلب يعقل معين من هذا المعين، ومعنى يماثله من هذا المعين، فيصير في القلب معنى عامًّا مشتركًا، وذلك هو عقله، أي: عقله للمعاني الكلية، فإذا عقل معنى الحيوانية الذي يكون في هذا الحيوان وهذا الحيوان، ومعنى الناطق الذي يكون في هذا الإنسان وهذا الإنسان، وهو مختص به، عقل أنَّ نوع الإنسان معنى يكون نظيره في الحيوان، ومعنى ليس له نظير في الحيوان]^(١)، وبذلك يعلم أنَّ أحكام الحس عند ابن تيمية لا تستفيد أحكامها الكلية إلا بالتجربة المتكررة.

● علاقة الحس بالمعاني:-

يقرر ابن تيمية أنَّ الأسماء متعلقة بالنطق، ولا يمكن تصور معانيها إلا بالحس الظاهر والباطن، وإذا أدركها بحسه، قارن بين اللفظ والمعنى المقصود به؛ ففهم العلاقة بينهما، وبذلك تعقل المعاني، ويعرف المشترك والمختص منها، ولذا فالحس هو الطريق لإدراك معاني الألفاظ، ولهذا إذا كان الإنسان فاقداً لحاسة البصر مثلاً، لم يمكنه أن يدرك معنى الأخضر، والأصفر، والأزرق من الألوان، وصعب عليه تصورهما، ولم يدرك علاقة اللفظ بالمعنى^(٢).

هذا ويرى ابن تيمية أنَّ الحواس الخمس تباشر الإحساس بلا وساطة شيء آخر، وإن كانت كل حاسة تباشر ما يناسبها من المحسوسات فيختص السمع بالمسموعات، والبصر بالمبصرات، والشم بالمشمومات، والذوق بالمذوقات، واللمس باللموسات، وقد تشترك كلها في

(١) نقض النطق (١٨٧، ١٨٨).

(٢) نقض النطق (١٨٦، ١٩٤، ٢٠٢).

محسوس واحد: كإدراك الألم واللذة، والحرارة والبرودة، واللين والصلب، والناعم والخشن، وإن كان كل إنسان لا يشترك مع الآخر في ألمه ولذته وحرارته وبرودته وكل ما لان أو صلب، أو نعم أو خشن على بدنه وجسمه^(١)، ومن هنا يمكننا جعل الحس من طرق المعرفة المباشرة^(٢).

● المدركات بالحس:-

ينص ابن تيمية على أنَّ المدركات الحسية هي مدركات مفردة بسيطة، غير مركبة معينة جزئية، ولا يمكن على هذا أن يعتمد عليها في إدراك القواعد الكلية، والأحكام العامة، ويرى أن مثل هذه الأحكام العامة الكلية هي من أحكام العقل، الذي يعقد المشابهة والمماثلة بين المحسوسات، أو مخالفة ومفارقة بينها، فيحكم عليها بعموم الإثبات أو النفي، فإنَّ المبصر الواحد، والمسموع الواحد، والمشموم الواحد من الشخص المعين أمر جزئي، وباستقراء كل محسوس من أناس متعددين، يمكننا عقد مشابهة بينهما نصل عن طريقها إلى حكم عقلي كلي نفياً وإثباتاً، وفي هذه الحالة فإنَّ الحس لم يدرك إلا معيناً، والتعميم والتخصيص إنما جاء من حكم العقل، ولا تظهر مطابقة هذه الأحكام العقلية إلا بوجود أجزائها المحسوسة في خارج الذهن، وأما هي فكما تقدم لا وجود لها إلا في الأذهان^(٣). فإذا اجتمع الحس والعقل، كان الإدراك للمعينات والكليات، وإذا انفرد الحس عن العقل، لم تفهم إلا المعينات الجزئية، وبذا يعلم أنَّ التعميم والتخصيص في المحسوسات من أحكام العقل لا الحس المجرد.

(١) انظر الرد على المنطقيين (٩٦، ٩٧)، انظر منطق ابن تيمية (١٧٧).

(٢) انظر نقض المنطق (٢٠٢، ٢٠٣)، انظر الرد على المنطقيين (٩٣).

(٣) انظر نقض المنطق (٢٠٢، ٢٠٣)، انظر الرد على المنطقيين (٩٣).

● ما يفيدده الحس عند ابن تيمية:-

يرى ابن تيمية أنَّ الدليل الحسي يفيد اليقين الحسي^(١)، لا مجرد الجزم، سواء كان ذلك الحس حسًا باطنًا أو حسًا ظاهرًا، فإذا كان الأكل والشرب، والشعور بالجوع، والخوف والفرح لم يفد اليقين لمن يحس بذلك كله، فأَيُّ شيء يفيد اليقين؟، وهو عنده لا يحتاج في إفادته لليقين أنَّ يكون قضية كلية؛ لأنه مبني على التجربة والعادة التي يستفيد الإنسان معارفه منها عن طريق الحس، فقضية (هذه النار محرقة) لا نستطيع أنَّ نفهم مدلولها إلا بالتجربة والعادة، وأما إفادتها أنَّ كل نار محرقة فذاك حكم عقلي، فإنَّ الشخص المعين لم يجرب كل نار، وإنما جرب نارا مخصوصة أشعلها مثلاً، فليس في الحس قضية كلية عامة، وذلك أنَّ القضية الكلية ظنية في أفرادها، فلا تفيد اليقين في كل جزء، وما دام الحس قد تجرد من القضايا الكلية، وأفاد الدلالة على الجزئيات بعينها، فلا بد وأنَّ يفيد اليقين^(٢)، وظاهر كلامه - رحمه الله -: أنَّ الحس حجة قطعية، ولو كان حسًا مشتركًا؛ حيث قال: [فتبين أنَّ القضايا الحسية والمتواترة والمجربة قد تكون مشتركة، وقد تكون مختصة، فلا معنى للفرق بأنَّ هذه يحتج بها على المنازع دون هذه]^(٣).

كما أنَّ الحس عند ابن تيمية مسلك من مسالك العلم اليقيني عند البشر، وهو عام في إدراك جميع الموجودات، فما من موجود إلا ويمكن معرفته بالحس الظاهر، أو الحس الباطن^(٤)، وهذا يدل على أنَّ الحس دليل

(١) انظر نقض المنطق (٢٠٨)، انظر منطق ابن تيمية (١٢٠).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (٣٠٠)، انظر منطق ابن تيمية (١٢١).

(٣) انظر الرد على المنطقيين (٩٨).

(٤) انظر تلبيس الجهمية (٢٨٨/١).

فيه شمول وعموم من جهة مجاله الاستدلالي، فهو نافع في إثبات وجود الموجودات، وما يتعلق بها.

● علاقة الحس بالعقل عند ابن تيمية:-

ويمكن حصر علاقة الحس بالعقل في الأمور التالية:-

أولاً: أننا لا نستطيع استفاد القواعد الكلية التي تنتظم من خلالها المحسوسات إلا عن طريق العقل؛ فإنه هو الذي يدرك القدر المشترك بين المحسوسات، ومن ثم تعميم الأحكام عليها، وذلك بعد تجريدها من كل ما هو خاص حتى تشترك في أمر واحد، فيترتب على ذلك الحكم عليها بحكم واحد^(١).

ثانياً: إنَّ الحس وإنْ كان طريقاً صحيحاً يمكن بالنظر فيه التوصل إلى الحقائق العلمية، إلا أنَّ ذلك لا ينفي إمكان الخطأ فيه، ولا يمكن تجنيبه ذلك إلا مقارنة العقل له، فيكون العقل هو المقوم لأحكام الحس، وإلا لكان ما يدرك بالحس من جنس أضغاث الأحلام التي تحصل للنائم وغيره ممن لا يعقل^(٢).

ثالثاً: إنَّ إدراكنا ما غاب عن شهودنا لا يمكن تصوره إلا بوجود عمليتين:

أحدهما: من عمل الحس، وهو إدراك المحسوسات المعينة.

والثاني: اعتبار الغائب بالشاهد عن طريق عقولنا، فتحصل من هذا المركب من العمليات الحسية والعقلية قضايا الكلية، ثم إذا جاء الخطاب الشرعي بوصف ما غاب عن عقولنا، لم ندركه إلا بمعرفة ما نشاهده من نظائره الموجودة التي نحس بها في الجملة، وهذه المشاركة، والموافقة،

(١) انظر الرد على المنطقيين (٣٨٧).

(٢) انظر الجواب الصحيح (٨١/٣) (١٣٤/٣).

والمشابهة، والمواطأة بعد التجريد عن الصفات الخاصة، نفهم ما غاب عنا ونثبته، وهذه العملية كلها من خاصة العقل، ولولا ذلك لم ندرك إلا حسًا خاصًا، ولم ندرك قضية عامة ولم يكن في استطاعتنا إدراك ما غاب عن شهودنا، ولهذا من لم يحس بالشيء ولا نظيره لم يعرف حقيقته^(١).

● موقف ابن تيمية من غلط الحس:

يرى ابن تيمية أنَّ غلط الحس ممكن، ولكننا كما تقدم نقوم بمقارنة العقل له، وأنَّ [الأسباب العارضة لغلط الحس الباطن والظاهر، والعقل بمنزلة المرض العارض لحركة البدن والنفس، والأصل هو الصحة في الإدراك وفي الحركة]^(٢)، ووجه ذلك عنده: أنَّ الله خلق مع العبد مرجحات تدله على الحق وترشده إليه، وهي الفطرة كما قال - تَعَالَى -: ﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا بُدَّ لَهُ مِنْ أَنْ يَخْلُقَ اللَّهُ ذَلِكَ الَّذِي يُقِيمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]، وإن من حاسب نفسه على ما ينجز به لوجودها عالمة بالحق، مائلة له، وإنما يصرف النفس عن ذلك كله الهوى، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لَيُضِلُّونَ بِأَهْوَائِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾ [الأنعام: ١١٩]، وقال - جل شأنه -: ﴿وَمَنْ أَضَلُّ مِمَّنْ اتَّبَعَ هَوَاهُ بَغْيًا هُدًى مِنَ اللَّهِ﴾ [القصص: ٥٠]، وعليه فنحن نجد أنفسنا عالمة بما تحسه، ولهذا فنحن نجزم بما دل عليه الحس، والعبد له قوتان^(٣):

القوة الأولى: قوة الشعور، والإدراك، والإحساس، وبها يصدق بالحق، ويكذب الباطل.

(١) شرح حديث النزول (٢٠).

(٢) نقض المنطق (٢٨).

(٣) انظر نقض المنطق (٢٩).

القوة الثانية: قوة الإدارة والحركة، وبها يحب ما يلائمه وينفعه، ويبغض ما يضر بمنافعه.
وأيا كان الأمر، فإن جزم الإنسان بما يحسه لا يعارضه احتمال الخطأ؛ لأنه أمر عارض، والكثير خلافه؛ لأنه الأصل.

● موقف ابن تيمية من الحس في الإلهيات.

يرى ابن تيمية أن الحس سواء كان حسًا ظاهرًا أو باطنًا فهو حجة في الأمور الإلهية، ولا وجه لمن منع أن يكون الحس الباطن حجة في ذلك^(١)، ويقرر أن القرآن الكريم لم يفرق في الاحتجاج بين نوعي الحس، فأما احتجاج القرآن الكريم بالحس الظاهر فهو كثير، ومنه قوله - جلا علاه -: ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ [الغاشية: ١٧]، وقوله - سبحانه -: ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ۝ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ الْأَرْضَ فَرَشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة: ٢١، ٢٢]، وأما احتجاجه بالحس الباطن فكما في قوله - تعالى -: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْأَرْحَامِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْتُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾ [يونس: ٢٢]، فبان إحساسهم الحقيقي والفطري في حال الشدة، وقوله - تعالى -: ﴿إِنَّ الَّذِينَ اتَّقَوْا إِذَا إِذَا مَسَّهُمْ طَائِفٌ مِنَ الشَّيْطَانِ تَذَكَّرُوا فَإِذَا هُمْ مُبْصِرُونَ﴾ [الأعراف: ٢٠١]، وقوله: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ وَنَعَلَهُ مَا تَوَسَّوْهُ بِهِ نَفْسُهُ وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ [ق: ١٦]، ونص على أن الحس قد يفيد العلم، وقد

(١) انظر بيان تلبس الجهمية (١/١٣٧، ١٣٨).

يفيد الظن، وقد يفيد حقاً، وقد يفيد باطلاً، فإن كان بعلم فهو حق، وإن كان بغير علم فهو باطل، وهو اتباع الظن، وما تهوى الأنفس^(١). قال ابن تيمية: [والذي دل عليه الكتاب والسنة أن طرق الحس، والخيال، والعقل، وغير ذلك، متى لم يكن عالماً بموجبها، لم يكن له أن يقول على الله، وليس له أن يقول عليه إلا الحق، وليس له أن يقف ما ليس له به علم، لا في حق الله، ولا في حق غيره]^(٢).

ويرى ابن تيمية أن التفريق بين الحس الظاهر، والحس الباطن في الاحتجاج به في باب الإلهيات هو تفريق بين ما جمع الله بينه، هذا وليس لأحد أن يفعله، وعليه فالكل حجة في باب العقائد الإلهية^(٣).

وابن تيمية يقرر أن الحس في مفهومه هو ما يمكن أن يحس، وإن لم يدرك بالحس حقيقة، وهو بذلك يوسع مجال الحس، فيكون الحس عنده نوعان من هذه الجهة:-

الأول: ما أدرك بالحس فعلاً.

الثاني: ما يمكن أن يحس، وإن لم يدرك بالفعل.

وعليه فتكون حقائق اليوم الآخر من التغيرات الكونية، وغيرها من العقائد الداخلة في إطار المحسوسات، على معنى أنها ستقع لا محالة محسوسة مدركة بالحس، فوصفها بالغيب أمر إضافي بالنسبة إلينا، فاعتبار كونه غائباً عنا هو غيب، وباعتبار كونه يقيني الوقوع والإدراك بالحس يسمى شهادة، والأمر نفسه بالنسبة للرب فهو لا يرى في الدنيا، لكن المؤمنين يرونه في الآخرة، والأمر نفسه بالنسبة للملائكة ونحوها. وبذلك

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٧).

(٢) بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٧).

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/١٣٧).

يكون ما أخبرت به الرسل سواء كان في الدنيا أو الآخرة، هو أمر محسوس مشاهد، ولو كان بعضه لا يحس إلا بعد الموت^(١). ووجه ذلك عنده: أنَّ ما لا وجود له أصلاً في الخارج، يكون وجوده ذهني محض، وأما ما ذكر، فإنَّ لها وجوداً حقيقياً في حال وجودها، ووجوداً ذهنيّاً حال عدسها، أي قبل وقوعها^(٢)، ويختص الحس بالتمييز بين الأعيان.

وابن تيمية بعد هذا يقرر أنه لا تحصر مدارك العلوم والمعارف في المحسوسات فقط، بل هناك طرق أخرى غيره، كالاختبار بالنظر، والقياس، والخبر^(٣). وبما تقدم يمكن أن يحصر منهج ابن تيمية في المحسوسات فيما يلي:-

أولاً: بيانه لمعنى الحس، وأنه أوسع من دائرة ما وقع عليه الحس فعلاً، فيدخل في نطاقه كل ما يمكن أن يحس.

ثانياً: بيانه لمجالات الحس، وهي المحسوسات الجزئية المعينة دون الكلية. ثالثاً: إيضاحه لعلاقة الحس بالعقل، وأهمية اقتران العقل بالحس في تصحيح الأخطاء الواقعة في العمليات المحسوسة.

رابعاً: إيضاحه لطريقة القرآن في النظرة إلى الحس، وأنه لا يذم مطلقاً، ولا يمدح مطلقاً، لكن إن وافق نصوص الشريعة استحق المدح، وإن خالفها استحق الذم.

خامساً: إنَّ أدوات الحس وأعضائه تتفاضل من جهة عمومها، وشمولها، وتامها، وإنَّ بعضها يفيد ما لا يفيد الآخر، وأنها ربما اجتمعت في شيء واحد: كالألم واللذة.

(١) انظر الرد على المنطقيين (٣٠٩، ٣١٠)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١٤/٩).

(٢) انظر الفتاوى الكبرى (٤٦/٥، ٤٧).

(٣) انظر المسودة (٥٦١)، انظر بيان تلبس الجهمية (٢٦٥).

سادسًا: إنّ الأصل في الحس إفادته للصواب، وإنّ الخطأ عارض كمرض بالنسبة للأبدان.

وقبل أن ننهي الكلام على المسلك الحسي، أرى أنه من ضرورات البحث أن نتطرق لبحث مسلك عقدي هام قد بحثه ابن تيمية، وهو مسلك الكشف الصوفي، ونظرًا لأنه داخل في مسمى الحس الباطن، فإننا رأينا من المناسب أن يكون متعلق بحثه في إطار المسلك الحسي.

* * *

الكشف الصوفي

□ تعريفه:

يقول ابن تيمية: [هو ما يلقي في النفس عند تجريدها من العوارض الشهوانية، وإقبالها بالقلوب على المطلوب]^(١).

ويقول ابن القيم: [اطلاع أحد المتحايين المتصافين صاحبه على باطن أمره وسره]^(٢)، شارحاً به قول صاحب المنازل: [المكاشفة مهادة السر بين متباطنين]^(٣).

وفي التعريفات: [في اللغة: رفع الحجاب، وفي الاصطلاح: هو الاطلاع على ما وراء الحجاب من المعاني الغيبية، والأمور الحقيقية وجوداً وشهوداً]^(٤)، وعني بالاصطلاح الاصطلاح الصوفي، وهو ما تعارفوا عليه في تعريف الكشف.

ويقول الدكتور صابر طعيمة: [هو حالة قد تنكشف فيها بعض أمور الغيب لبعض المؤمنين، في مقام تكريم الله لهم]^(٥)، وقال في موضع آخر: [الكشف حالة من الشفاف الروحي يصل إليها الإنسان الصالح المؤمن حقاً، فينكشف له بها بعض أمور الغيب]^(٦).

والكشف بهذا التعريف العام يشمل ثلاثة أمور:-

١- الوحي.

٢- المعجزة.

(١) انظر بيان تلبس الجهمية (٢٦٣/١) بتصرف يسير جداً.

(٢)، (٣) مدارج السالكين (٢٢١/٣)، وصاحب المنازل هو أبو إسماعيل الهروي.

(٤) التعريفات للجرجاني (١٨٤)، انظر أيضاً المعجم الفلسفي (١٥٣).

(٥) الصوفية معتقداً ومسلماً (٢٥٩).

(٦) الصوفية معتقداً ومسلماً (٢٦٠).

٣- الكرامة.

وهم يقصدون به النوع الثالث، بل نوع منه، وهو ما كان من قبيل العلم دون القدرة والتأثير.

فأما المعجزة فهي من خواص الأنبياء والرسل، وكذلك الشأن في الوحي، ويتبين ذلك بأن يقال أن العلوم الكسبية أنواع:-
النوع الأول: ما يهجم على القلب، بحيث لا يدري كيف أتى ومن أين.

النوع الثاني: أن يحصل عليها عن طريق الاستدلال، والتعلم، والبحث، والتأمل فيما هو خارج عن حدود الذهن من الحسيات الظاهرة والباطنة.

فالنوع الثاني يسمى اعتبارًا واستيعابًا، وأما النوع الأول فهو على قسمين:-

الأول: ما لم يعلم سببه، فهذا هو الإلهام أو النفث في الروح.
الثاني: أن يعلم سببه: وهو مشاهدة الملك الملقى على القلب، فهو الوحي^(١).

موقف ابن تيمية من هذا المسلك:-

يرى ابن تيمية أن لهذا المسلك حالتين:-

الحالة الأولى: أن يدل الدليل الشرعي من الكتاب والسنة على صحته، فهو مسلك صحيح.

الحالة الثانية: أن لا يدل دليل شرعي على صحته، فهو مسلك باطل لا يعتمد عليه.

وبذا يعلم أن ابن تيمية يقف من الكشف موقفًا وسطًا، ولا يعتبره دليلًا

(١) انظر الصوفية معتقدًا ومسلكًا (٢٦١).

مستقلاً، بل هو من الأدلة التبعية، أي التابعة لدليل النقل الصحيح، وعليه فلا يمكن الاعتماد عليه إذا انفرد؛ لأنه لا يعلم ما ألقى في القلب هل هو وسوسة شيطان، أو لمسة ملك؟، ولا يكفينا أن نجعل عقائدنا ومعارفنا الإنسانية رهناً للشك والاحتمال.

وقد عرفه ابن قيم الجوزية في عدة مواضع فقال: [المكاشفة الصحيحة: علوم يحدثها الرب - سبحانه وتعالى - في قلب العبد، ويطلعها على أمور تخفى على غيره، وقد يواليها، وقد يمسكها عنه بالغفلة عنها، ويواربها عنه بالغين الذي يغشى قلبه، وهو أرق الحجب، أو بالغيم وهو أغلظ منه، أو بالران وهو أشدها. فالأول يقع للأنبياء، يعني قوله (قد يواليها) يقع للأنبياء عليهم السلام. والثاني يقع للمؤمنين، يعني إمساكها من أجل الغفلة عنها، والثالث لمن غلبت عليه الشقوة، قال - تعالى -: ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾ [المطففين: ١٤٠] يعني الغين، والغيم، والران^(١).

وقال في موضع آخر: [فالكشف الصحيح أن يعرف الحق الذي بعث الله به رسله، وأنزل كتبه، معاينة لقلبه، ويجرد إرادة القلب له، فيدور معه وجوداً وعدمًا، هذا هو التحقيق الصحيح، وما خالفه فمغرور قبيح]^(٢). ويطلق ابن القيم على هذا النوع من الكشف: الكشف الرحماني^(٣).

وقال شيخ الإسلام ابن تيمية: [فمنهم من يحيل على القياس، ومنهم من يحيل على الكشف، وكل من الطريقتين فيها من الاضطراب والاختلاف ما لا ينضبط، وليست الواحدة منهما تحصل المقصود بدون الطريقة النبوية، والطريقة النبوية تحصل الإيمان النافع في الآخرة بدون

(١) مدارج السالكين (٢٢٢/٣، ٢٢٣).

(٢) مدارج السالكين (٢٢٦/٣).

(٣) انظر مدارج السالكين (٢٢٨/٣).

ذلك، ثم إن حصل قياس أو كشف يوافق ما أخبر به الرسول كان حسنًا^(١). وهذا النص واضح المدلول في بيان رأي ابن تيمية في الكشف، وأنه إذا كان كشفًا صحيحًا فهو طريق تبعي كما تقدم، وإن كنا مع ذلك في غنى عنه، ولا يتوقف إثبات المطلوبات عليه، بل النقل الشرعي يمكن أن يثبت المدلول بدونه.

□ نقد ابن تيمية للكشف الصوفي:

ولقد اتخذ كثير من الصوفية الكشف طريقًا لهم، يروجون به على العامة كثيرًا من الأوهام [على أنها مقادير، وأرزاق، وأحوال، وأعمارهم يستطيعون الخوض في غمارهم، ويفكون طلاسما وأسرارها]، وقد زعموا أن هذا الكشف حالة مستقرة مستمرة بالنسبة لشيخوخهم، مع أن الحقيقة أن الكشف الصحيح أمر عارض للمؤمنين، وليس هو أمر مستمر مستقر، لكنه يحصل في بعض الأحوال، فإن كان فيه نصر للدين، وإقامة حجة على الحق كان مفيدًا، وإن كان غير ذلك فلربما كان مضرًا لصاحبه، وخلطوا بين الكشف الرحماني والكشف الشيطاني، أو كما يسميه ابن القيم: [الكشف الجزئي المشترك بين المؤمنين والكفار، والأبرار والفجار، كالكشف عما في دار إنسان، أو عما في يده أو تحت ثيابه، أو ما حملت به امرأته بعد انعقاده ذكرًا أو أنثى، وما غاب عن العيان من أحوال البعد الشاسع، ونحو ذلك، فإن ذلك يكون من الشيطان تارة، ومن النفس تارة]^(٢)، ومن ذلك ما يحصل للكهان، والعرافين، والسحرة، والرمالين ونحوهم، وقد نقد شيخ الإسلام ابن تيمية مسلكهم هذا في معرفة الله، وذلك من عدة وجوه^(٣).

(١) شرح العقيدة الأصفهانية (١٢).

(٢) مدارج السالكين (٣/٢٢٧). (٣) انظر بيان تلبس الجهمية (١/٢٦٣، ٢٦٨).

أولاً: أنَّ هذا مما لم يأت به الرسل.
ثانياً: أنَّ شيوخ الصوفية الكبار متفقون على وجوب تعلم العلم الشرعي، وتدبر كتاب الله، والنظر في آياته وأمثاله المضروبة، متفقون على اعتبار النظر في مخلوقات الله.

ثالثاً: أنَّ ترك الشهوة لا يكفي، بل لا بد من ضم أنواع من العبادات التي يصفو بها القلب، ويثبت الإيمان.

رابعاً: اتفاق شيوخ الصوفية على أنَّ ما يحصل من الزهد والعبادة إذا خالف للعقل ما جاء في كتاب الله، وسنة رسوله، فإنه مردود، فمن زعم كون الكشف معارض للعقل، أو ما جاء به الرسول، وأنه يحصل منه علم مفصل لا يحصل له بالكتاب والسنة، فهو عندهم ضال وزنديق.

خامساً: أنَّ طريقتهم ليست مأمونة العاقبة، فلربما أوصلت إلى الحق وحسنت، وإنما لم توصل إليه، وفاتهم من العلم والإيمان الشيء الكثير، حتى يؤول بهم إلى الاستغناء عن علم النبوة، فيوصله ذلك إلى التمثيل والتشبيه، والاتحاد والحلول^(١).

سادساً: إقرارهم بأنَّ المعارف التي لا تحصل بالنظر، قد تحصل بالفطرة عند ترك النفس هواها، وتوجهها إلى طلب الحق.

سابعاً: أنَّ مجرد ما يصل إليه بالكشف مجرد خاطر قلبي، إما مجوزاً للوصول، أو متحريراً له ابتداء لا انتهاء، وهذا لا يختص بالعلم الإلهي، إذ لا يكون الدليل دليلاً إلا إذا استلزم المدلول، وهذا ما لا يوجد في الكشف^(٢).

(١) انظر الفتاوى (٦٥/٢).

(٢) انظر الفتاوى (٦٩/٢ - ٧٤).

ثامناً: أنَّ سالكه لا يعرف وصوله للحق إلا إذا حصل المطلوب، وأما قبل ذلك فلا^(١).

تاسعاً: أنَّ الإقرار بالله إما فطري وإما إيماني، فالأول وهو الاعتراف بوجود الله، لا يحتاج إلى دليل لأنه أرسخ المعارف، والثاني هو الإقرار بالرسول وهو ثابت بأدنى نظر في حال الرسل وصفاتهم، وهو موصل إلى علم النبوة، وهو أقوى من الكشف^(٢).

عاشراً: أنَّ أكثر من سلك هذه الطريق غايته أن يصل إلى معرفة إجمالية^(٣).

الحادي عشر: أنَّ أكثر من سلكه لم يهده إلى الحق^(٤).
الثاني عشر: أنَّ هذا الطريق وإن أوصل إلى الحق، لكنه ليس الحق الواجب، بل كثير ما يقترن بهذا الحق باطل^(٥).

الثالث عشر: أنه لا يوصل إلا إلى موجود واجب مطلق لا أنه الله، يقول شيخ الإسلام مناقشاً من يدعي معرفة الله بالكشف: [لكن يقال له أين لك أنَّ هذا رب العالمين الذي خلق السماوات والأرض؟، فإنَّ كون ما شهدته بقلبك هو الله أمر لا يدرك بحس القلب، وإذا ادعيت أنه حصل لك في الكشف ما يناقض صريح العقل علم أنك غلط]، [فيقال له وجدك وذوقك لم يفدك إلا شهود وجوب بسيط مطلق، لكن من أين لك أنَّ هذا رب العالمين؟، بل من أين لك أنَّ هذا ثابت في الخارج عن نفسك كلياً مطلقاً مجرداً؟، بل تشهد كلياً مطلقاً في نفسك، ولست تعلم بحس، ولا عقل، ولا خبر أنَّ هذا هو في الخارج، كما أنَّ النائم إذا شهد حسه الباطن أشياء لم تكن معه، تعين أنَّ هذا في الخارج، فإذا عاد إليه عقله علم أنَّ هذا كان في خيال المنام]^(٦).

(١)، (٢)، (٣)، (٤)، (٥) انظر الفتاوى (٦٩/٢ - ٧٤).

(٦) الجواب الصحيح (٣/١٣٤، ١٣٥).

□ بما يعرف خطأ الكشف عند ابن تيمية:-

يعرف خطأ الكشف عند ابن تيمية بأحد أمور:-

أولاً: بمخالفة الكتاب والسنة، [والأنبياء صلوات الله عليهم وسلامه معصومون، لا يقولون على الله إلا الحق، ولا يتكلمون عنه إلا الصدق، ومن سوى الأنبياء ليس معصوماً، فقد يغلط ويحصل له في كشفه، وحسه، وذوقه، وشهوده أمور يظن فيها ظنوناً كاذبة]^(١).

ثانياً: مناقضته للعقل، يقول ابن تيمية: [وإذا أخبر مثل هذا بشيء علم بطلانه بصريح العقل علم أنه غلط]^(٢).

ثالثاً: مخالفة الحس الظاهر، يقول ابن تيمية: [إنما تشهد كلياً مطلقاً، ولست تعلم بحس، ولا عقل، ولا خبر أن هذا هو في الخارج]^(٣).

* * *

(١)، (٢) الجواب الصحيح (١٣٦/٣).

(٣) الجواب الصحيح (١٣٤/٣، ١٣٥).

الفصل الثاني

المسلك الفطري

الملك الفطري

□ اللغة والفطرة:-

مادة (ف ط ر) مشتقة [من فطر الشيء] يفطره فطرًا فانفطر، وفطره شقه، وتفطر الشيء شققه، والفطر: الشق وجمعه فطور، ومنه قوله - تَعَالَى :- ﴿هَلْ رَأَى مِنْ فُطُورٍ﴾ [تبارك: ٣]^(١) وأصل الفطر الشق، ومنه قوله - تَعَالَى :- ﴿إِذَا السَّمَاءُ أَنْفَطَرَتْ﴾ [الأنفطار: ١]، ومنه سيف فطار: فيه صدوع وشقوق.

[وفطر ناب البعير يفطر فطرًا: شق وطلع فهو بعير فاطر، ومنه الفطر وهو ما تفطر من النبات، وهو أيضًا نوع مِنَ الكُمأة سمي بذلك لأنَّ الأرض تنفطر عنه أي: تنشق، والفطر أيضًا العنب إذا بدت رءوسه؛ لأنَّ القضبان تنفطر]^(٢)، [ومنه فطر الناقة والشاة يفطرها فطرًا، حلبها بأطراف أصابعه]^(٣)، ومنه أخذ الفطر بمعنى المذي تشبهاً له بالفطر في الحلب، [وفطر أصابعه فطرًا غمزها]^(٤)، [وفطر الله الخلق يفطرحهم خلقهم وبدأهم]^(٥).

والاسم منه: الفطرة بمعنى الابتداء والاختراع، ومنه قوله - سبحانه -: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١]، أي: خالقها، ومبدعها، ومبتدئ خلقها]^(٦)، [والفطرة ما فطر الله عليه الخلق مِنَ المعرفة به]^(٧)، والفطرة هي الجبله والخلقة القابلة لدين الحق^(٨)، وفطرت المرأة العجين إذا اختبزته قبل أن يختمر^(٩)، وفطر الجلد إذا لم يروه مِنَ الدباغ^(١٠)، والفطر ضد الصوم، ومنه أفطر إذا فسد صومه^(١١).

(١)، (٢)، (٣)، (٤)، (٥)، (٦)، (٧)، (٨)، (٩)، (١٠)، (١١) لسان العرب

(٣٨/٣٤٣٢ - ٣٤٣٥)، انظر نحوه القاموس المحيط (١١٤/٢)، انظر أساس البلاغة

(٤٧٦)، انظر المصباح المنير (١٣٢/٢).

□ القرآن والفطرة:

الفطرة في القرآن الكريم هي إبداع الخلق على هيئة معينة، تقضي معرفة الله وتوحيده، وحب ذلك كله، قال - تَعَالَى -: ﴿فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، وهي المشار إليها في قوله - سبحانه -: ﴿وَلَكِنْ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [الزخرف: ٨٧].

ويأتي منها الاسم: فاطر بمعنى: مبدع وخالق، كما قال - تَعَالَى -: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [فاطر: ١]، وقوله: ﴿الَّذِي فَطَرَهُنَّ﴾ [الأنبياء: ٥٦]، أي: أبدعهن، وقوله - تَعَالَى -: ﴿وَالَّذِي فَطَرَنَا﴾ [طه: ٧٢]، أي خلقنا وأبدعنا على غير مثال سابق.

ويأتي منها كلمة فطور على معنيين:-

المعنى الأول: بمعنى التشقق واختلال التوازن، كما في قوله - جل شأنه - ﴿هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ [تبارك: ٣] أي: فساد فيهن.

المعنى الثاني: بمعنى القبول لما أبدعه الله، كما في قوله - تَعَالَى -: ﴿الْسَّمَاءُ مُنْفِطِرٌ بِهِ﴾ [الزمل: ١٨] إشارة إلى قبولها ما اقتضاه خلقه، وإبداعه لها.

وهذه المعاني كلها لم تخرج عن مقتضى لغة العرب في مدلول كلمة فطر، التي هي أصل الاشتقاق لكلمة فطرة، وبذا يعلم أنَّ مدلول كلمة فطرة في القرآن الكريم لم يخرج عن مدلول الكلمة نفسها في لغة العرب^(١).

□ السنة والفطرة:-

تأتي مادة فطر في السنة النبوية لعدة معاني هي^(٢):-

(١) انظر المفردات (٣٨٢)، انظر تفسير التسهيل (٢٥/١)، انظر قاموس الألفاظ والأعلام القرآنية (٩٤).

(٢) النهاية في غريب الحديث (٤٥٧/٣، ٤٥٨).

أولاً: بمعنى الخلقة، والجليلة المتهية لقبول الدين.
 ثانيًا: بمعنى السنة.
 ثالثًا: ابتداء حفر البئر، وهي راجعة إلى معنى الإيجاد والإبداع.
 رابعًا: دخول وقت الفطر.
 خامسًا: فساد الصوم.
 سادسًا: التشقق.
 سابعًا: المذي.
 ثامنًا: الحلب بأصبعين وطرف الإبهام.
 تاسعًا: الطري القريب العهد.
 عاشرًا: ما يظهر من اللبن من حلمة الضرع.
 وهي أيضًا لم يخرج مدلولها عما هو في اللغة والقرآن، والذي يعنينا من هذه المعاني هو:-
 تعريف الفطرة بالجليلة والخلقة المتهية لقبول الدين، وهذا المعنى مما اتفق القرآن الكريم والسنة والنبوة على استعمال الفطرة فيه، بل لم تستعمل في سواهما، كما هو ظاهر من استقراء المعاني المتقدمة.

□ الفطرة في الاصطلاح:-

تعني الفطرة اصطلاحًا: [الجليلة المتهية لقبول الدين]^(١)، والفطري: [ما يخص طبيعة الكائن ويصاحبه منذ نشأته، ومنه الأفكار الفطرية: وهي التي لم تستمد من التجربة، ويقابل المكتسب]^(٢)، [والفطرية: مذهب يسلم بوجود مبادئ في الذهن منذ النشأة]^(٣).

(١) التعريفات (١٦٨).

(٢)، (٣) المعجم الفلسفي (١٣٦).

□ موقف القرآن والسنة من الفطرة:-

لقد جاء القرآن الكريم بتعظيم أمر الفطرة، ووصف الدين بها في سياق حثه وأمره باتباعه، فكانت الفطرة مأمورًا باتباعها، وحذّر العباد من تغييرها، مبينًا أنَّ اتباعها هو سلوك للدين الذي ارتضاه، وجعله مستقيمًا قيمًا لجميع ما يحتاجه البشر في أمر دينهم ودنياهم، كما قال - تعالى -: ﴿فَاقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا فِطْرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الروم: ٣٠]، وقد فسر السلف قوله: ﴿لَا يَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللَّهِ﴾ على وجهين^(١):-

الوجه الأول: أنه خبر منفي بمعنى الطلب (النهي)، أي لا تغيروها ولا تبدلوها.

الوجه الثاني: أنه خبر جرى على بابه، والمعنى: أنَّ الناس متساوون في أمر الفطرة، لا تفاضل بينهم فيها.

وقد فسر بعض أهل العلم هذه الآية بقوله - جل شأنه -: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾ (١٧٦) ﴿أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ أَفَتُهْلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾ (١٧٧) وكذلك نُفَصِّلُ الْآيَاتِ وَلَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ﴾ [الأعراف: ١٧٢-١٧٤]، وجعل ما في هذه الآية من قبيل الفطرة، وعليه فلا حقيقة لهذا الإشهاد غيرها، ووجه قوله بما يأتي:-

أولاً: أنه قال - سبحانه -: ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ﴾، ولم يقل من آدم.

(١) انظر تفسير ابن كثير (٤/٣٢٢)، انظر زاد المسير (٦/٣٠٢)، تفسير النسفي (٣/٢٧٢).

ثانياً: أنه قال - جل شأنه -: ﴿مِنْ ظُهُورِهِمْ﴾، ولم يقل من ظهره، وهذا بدل بعض أو اشتمال.

ثالثاً: أنه قال - جل علاه -: ﴿وَذُرِّيَّتِهِمْ﴾ أي: نسلهم جيلاً بعد جيل، وقرناً بعد قرن، ولم يقل ذريته.

رابعاً: أنه قال: ﴿وَأَشْهَدُهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾، والشاهد لا بد أن يكون ذا كراً لشهادته، وبني آدم في الدنيا لا يذكرونها، وإنما يذكرون هذه الشهادة في الآخرة.

خامساً: أنه بين الحكمة من هذه الشهادة، وهي إقامة الحجة على بني آدم من أجل أن لا يقولوا يوم القيامة: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾، وإنما قامت الحجة عليهم ببيعة الرسل، وبالفطرة التي فطرهم الله عليها، كما قال - تعالى -: ﴿رُسُلًا مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ لِئَلَّا يَكُونَ لِلنَّاسِ عَلَى اللَّهِ حُجَّةٌ بَعْدَ الرُّسُلِ﴾ [النساء: ١٦٥].

سادساً: أن الله يذكّرهم يوم القيامة هذا الإشهاد؛ حتى لا يقولوا يوم القيامة: ﴿إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾، من البداهة المعلومة لنا أنه لا أحد يذكر من هذا الإخراج والإشهاد، وعليه فهم عن ذلك كله غافلون، فيعين حكم هذا الأمر على شهادة الفطرة بالوحدانية.

سابعاً: أنه - سبحانه - قال بعد قوله: ﴿أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾، أو تقولوا: ﴿إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ﴾، فبين أن الحكمة في الإشهاد شيئين:-

الأول: قطع الطريق عليهم بادعائهم الغفلة.

الثاني: لئلا يدعوا تقليد الآباء والأجداد، ولا شك أنهم غافلون عن ذلك كما تقدم، والغافل لا يشعر بشيء، والمقلد متبع لغيره، ولا ترتب هاتين الحكمتين إلا بإرسال الرسل، والفطرة.

ثامناً: أنه قال: ﴿أَفَنهَلِكُنَا بِمَا فَعَلَ الْمُبْطِلُونَ﴾، ولا هلاك إلا بإقامة الحجة والحجة لا تقوم إلا بإرسال الرسل، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥].

تاسعاً: أَنَّ اللَّهَ أَقَامَ الحجة على كل أحد أنه ربه وخالقه، واحتج عليهم بذلك فقال: ﴿وَلَيْنَ سَأَلْتَهُمْ مَنْ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ لَيَقُولُنَّ اللَّهُ﴾ [لقمان: ٢٥]، فهذه هي الأولى بأن تكون المراد بما ذكرت به الرسل، كما قال - تَعَالَى -: ﴿قَالَتْ رُسُلُهُمْ أَفِي اللَّهِ شَكٌّ فَأَطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [إبراهيم: ١٠].

عاشراً: أنه جعل ذلك آية على إقامة الحجة، والدليل مستلزم للمدلول، وهذا شأن آيات الله - تَعَالَى -، فقال - سبحانه -: ﴿كَذَلِكَ نَفْصِلُ الْآيَاتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾

[الأعراف: ٣٢]، وإنما يكون ذلك بالفطرة التي فطر الناس عليها. الحادي عشر: أَنَّ ما روي في الإشهاد مِنَ الآثارِ المسندة لابن عباس وابن عمر^(١) مختلف في وقفهما أو رفعهما، وهما لا يعارضان ما هو أصح منهما مِنَ النصوص الدالة على الفطرة، ولا يقال أنها في حكم المرفوع فتكون مِنَ المرفوع حكماً، فَإِنَّ ذلك إذا لم يكن للرأي فيه مجال، وهذه المسألة مما اختلف الرأي فيها بين السلف، وقال بعض أهل العلم: إِنَّ الإشهاد على حقيقته، واستدلوا بما رواه أحمد عن أنس بن مالك^(٢) رضي الله عنه

(١) عبدالله بن عمر بن الخطاب يكنى أبا عبد الرحمن، أسلم مع أبيه في مكة وهو صغير، شهد المشاهد إلا بدراً وأحد، توفي بمكة، وهو آخر من مات مِنَ الصحابة فيها. انظر المعارف (٨٠)، طبقات الفقهاء (٤٩، ٥٠)، الإكمال ذيل مشكاة المصابيح (٦٩٦/٣) ترجمة رقم (٥٠٧).

(٢) هو أنس بن مالك بن النضر الأنصاري الخزرجي، صاحب الرسول وخادمه، خدم النبي ﷺ عشر سنين، وكناه أبا حمزة، توفي سنة (٩٣) وعمره قد جاوز المئة، انظر الوفيات (٨٥، ٨٦).

عن النبي ﷺ قال: «يقال للرجل من أهل النار يوم القيامة: أرأيت لو كان لك ما على الأرض من شيء أكنت مفتدياً؟»، قال: فيقول: نعم، قال: فيقول: قد أردت منك أهون من ذلك: قد أخذت عليك في ظهر آدم أن لا يشرك بي شيئاً، فأبيت إلا أن تشرك بي شيئاً وهو متفق عليه^(١). وأجاب الأولون عنه وعن أمثاله:

بأن هذا الحديث يدل على القدر السابق، واستخراج أمثالهم وصورهم، لا استخراج أعيانهم، فيكون ذلك في عالم المثال لا عالم الأحياء، فيكون من قبيل الاحتجاج بالفطرة على الكفار؛ إذ الفطرة تعتبر مرجح للحق على غيره، وإن كان قد يعترىها ما يقتضي التغيير والتبديل، كما أن الحديث ليس فيه ذكر لفظ الإشهاد، مما يدل على أنه موافق للآية الكريمة، وعليه فيكون القول الراجح هو القول الأول^(٢)، وعلى ذلك كثير من أهل التحقيق من العلماء المفسرين: كابن كثير من المتقدمين، والسعدي^(٣) من المتأخرين، وعليه جمع من الخلف والسلف، وبترجيحنا لقول من قال: أن المراد بالآية الفطرة، يسلم لنا الاستدلال بالآية الكريمة^(٤).

(١) رواه البخاري، ومسلم، انظر فتح الباري (٣٦٣/٦)، رقم الحديث (٣٣٣٤)، ك (٦٠)، باب (١)، ومسلم بشرح النووي (١٧/١٤٧، ١٤٨)، باب طلب الكافر الفداء بملء الأرض ذهب، لنا صفة القيامة والجنة والنار.

(٢) انظر شرح الطحاوية (١٨٥-١٩١)، انظر تيسير الكريم الرحمن (٣/١١٣-١١٥)، انظر شرح الفقه الأكبر علي القاري (٧٤-٧٦)، انظر شرح الفقه الأكبر لأبي منصور الحنفي (١٢٦-١٢٨)، انظر معارج القبول (١/٤٠-٤٩)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٥٩/٨).

(٣) هو عبدالرحمن بن عبدالله بن ناصر آل سعدي الناصري التيمي الحنبلي، ولد في عينة سنة (١٣٠٧)، انتهت إليه رئاسة علماء القصيم، من المكثرين من التأليف، توفي سنة (١٣٧٦) هـ، انظر النعت الأكمل (٤٢٨) وما بعدها.

(٤) انظر تفسير ابن كثير (٢/٢٦١-٢٦٤)، تيسير الكريم الرحمن في تفسير كلام المنان (٣/٥٦).

ومما تقدم دليل قاطع على أَنَّ القرآن الكريم يقرر الأخذ بالفطرة، ويجعلها مسلكاً صحيحاً يعتمد عليه في تقرير أحكامنا، وبناء معارفنا عليها، والسنة قد أيدت ما جاء به الكتاب، فنصت على أَنَّ جميع العباد منذ ولادتهم قد فطرهم الله على الحق، كما صح بذلك الحديث عن النبي ﷺ أنه قال: «كل مولود يولد على الفطرة فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه» متفق عليه^(١)، وبذلك يتفق الوحيان على سلوك طريق الفطرة، ويكون مسلكاً صحيحاً يتلقى عن طريقه الاعتقاد، وقد ذلَّ الكتاب الكريم والسنة النبوية على أنها مفيدة لليقين، وطريق صحيح موصل إليه كما قال - تَعَالَى -: ﴿صَبَغَهُ اللَّهُ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنْ اللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُ عَبِيدُونَ﴾ [البقرة: ١٣٨]، ومعنى صبغة الله: دينه كما حققه بعض المفسرين^(٢).

وقد تقدم أَنَّ الفطرة هي الدين نفسه، وينبني على ذلك أَنَّ الصبغة هي الفطرة، ووصفها بأنه لا أحسن منها للموقنين مِنَ العباد دليل على إفادة الفطرة لليقين، لأنها لا تكون ديناً للموقنين إذا لم تفد اليقين، وبذلك نصل إلى ما أردناه وهو: أَنَّ الكتاب والسنة يقرران حجية الفطرة، وأنها مفيدة للعلم اليقيني.

□ معنى الفطرة عند ابن تيمية:

الفطرة عند ابن تيمية هي: [السلامة من الاعتقادات الباطلة، والقبول للعقائد الصحيحة]^(٣)، وليس من لوازمها عنده أَنَّ تكون القلوب معتقد

(١) رواه البخاري، ومسلم، انظر فتح الباري (٢/٢١٩)، رقم الحديث (١٣٥٩)، ك (٢٣)، ب (٧٩)، ومسلم بشرح النووي (١٦/٢٠٧، ٢١٠)، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة، وحكم أطفال الكفار والمسلمين.

(٢) انظر تفسير ابن كثير (١/١٨٨).

(٣) الفتاوى (٤/٢٤٥).

للحق بالفعل، فَإِنَّ اللَّهَ - سبحانه - قد نص في كتابه على أنه أخرجنا من بطون أمهاتنا لا نعلم شيئاً، ومن ثم أعطانا أدوات العلم كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَرَ وَالْأَفْئِدَةَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾ [النحل: ٧٨]، ولكن فطرهم على سلامة القلوب مِنَ الباطل، وقبولهم وإرادتهم للحق الذي هو الإسلام، بحيث لو سلمت النفوس من المؤثرات لم تقبل إلا الحق: ويطلق على الفطرة القوة العلمية والعملية؛ لاقتضاءها للحق والعمل به، فَإِنَّ اللَّهَ قد فطر القلوب على أنها لا تطمئن ولا تنتهي إلا إليه - جل شأنه -^(١).

ويقسم الحق المدلول عليه بالفطرة إلى قسمين:
أحدهما: حق موجود، فالواجب معرفته، والصدق في الإخبار عنه،
ضد ذلك الجهل به، والكذب عليه.

ثانياً: حق مقصود، وهو كل ما ينفع الإنسان، فالواجب إرادته والعمل به، وضد ذلك إرادة الباطل واتباعه^(٢).

وغذاء الفطرة عنده هو الشريعة، فإنها تزيدها وتنميتها^(٣)، وقد حدد ابن تيمية مفهومه للفطرة بقوله: واللَّهُ - سبحانه - فطر عباده على شيئين:

١- إقرار قلوبهم به علماً.

٢- وعلى محبته والخضوع له عملاً، وعبادة، واستعانة، فهم مفطورون على العلم به والعمل له^(٤).

(١) انظر الفتاوى (٤/٢٤٥، ٢٤٧، ٢٤٩).

(٢) انظر الفتاوى (١٥/٢٤١).

(٣) انظر الفتاوى (١٠/١٤٦).

(٤) بيان تلبيس الجهمية (٢/٤٨٠)، انظر الصفدية (٢/٢٦١، ٢٦٢).

□ موقف ابن تيمية من الفطرة:-

يقرر ابن تيمية أن الله - سبحانه وتعالى - خلق عباده على الفطرة التي تتضمن معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، وإدراك ما يناسب كل منهما، وهو يعتبر الفطرة مسلكاً مهماً يمكننا عن طريقه أن ندرك الحقائق والمعارف، وهي مقتضية لمحبة الحق وأهله، وبغض الباطل وأهله، فبها ندرك الملائم النافع، والضار المنافي، فما كان من حق صدقت به، وما كان من باطل كذبت به، وهو ينص على أن الله - جل شأنه - قد تفضل على عباده بأمرين هم أصل السعادة في الدنيا والآخرة:-
الأول منهما: أن كل مولود يولد على الفطرة.

الثاني: هدايته لهم هداية عامة، وذلك بما جعله فيهم من آثار هذه الفطرة المتقدمة من أسباب العلم والمعرفة بما أنزل الله كتبه، وأرسل رسله، كما قال - تعالى -: ﴿اقْرَأْ بِأَسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ ۝٢ اقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ ۝٣ الَّذِي عَلَّمَ بِالْقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ ۝٥﴾ [العلق: ١-٥]، وقوله - جل شأنه -: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْإِنْسَانَ ۝١ عَلَّمَهُ الْبَيَانَ ۝٢﴾ [الرحمن: ١-٤].

وقد أودع قلوب العباد معرفة الحق ومحبه، وهداه إلى ما يوصله إليه من الأسباب^(٢)، وهذه الفطرة عند ابن تيمية هي الأساس لجميع العمليات الفكرية والعقلية، التي يقوم بها هذا الإنسان، فلو لا ما في قلبه من الاستعداد الفطري لإدراك الحق وضده؛ لما استطاع الإنسان أن ينظر في دليل، بل لم يستطع أن يدرك عملية الاستدلال نفسها، ولا الكلام والخطاب^(٣).

(١) انظر نقض المنطق (٢٩).

(٢) انظر مجموع شذرات البلاتين (الحسنة والسيئة) (٢٠٨، ٢٠٩).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٦٢/٥).

فإن هذه القوى أمور فطرية لم يكتسبها الإنسان من أي شيء آخر، فإنه منذ خلقه الله عنده القدرة على الموازنة والمقارنة، والبحث والنظر، والمحاكات للخطاب والكلام^(١)، وهو يستدل على ذلك كله بالكتاب العزيز كما في قوله - تَعَالَى -: ﴿فِطَرَتَ اللَّهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم: ٣٠]، وبالسنة النبوية كما في قوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة»^(٢)، وحديث: «خلقت عبادي حنفاء فاجتالهم الشياطين...»^(٣)، وينص ابن تيمية على أن مقتضيات الفطرة لا تحصل مرة واحدة، ولكنها تحصل شيئاً فشيئاً، وذلك مترتب على كمال الفطرة ونقصها، وغلبة المؤثرات المضادة لها أو ضعفها، وإنما تكمل هذه المقتضيات إذا سلمت الفطرة من المعارض^(٤)، وبناء على هذا فإن الفطرة عنده قابلة للتغيير والتبديل، كما دلَّ عليه الحديث المتقدم، ولذا فإن الفطرة بحاجة لما يكملها من جهة، وينميها من جهة أخرى، لهذا السبب نفسه بعث الله رسله وأنزل كتبه، فإن هذا الإرسال والإنزال قصد منه تكميل الفطرة وتتميمها، وتنميتها، وتقويتها، وحمايتها من كل معارض ومفسد، بل إنَّ ما أجملته الفطرة تقوم النصوص بتكميله، وشرحه، وتفصيله، ولذا فإنَّ الثواب والعقاب مترتب على اتباع الوحي

(١) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٢٧٨ - ٢٨٠).

(٢) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (١٣، ٢١)، رقم الحديث (١٣٥٩)، كتاب (٢٣)، باب (٧٩)، ومسلم بشرح النووي (٢٠٧/١٦، ٢١٠)، باب معنى كل مولود يولد على الفطرة.

(٣) رواه مسلم، انظر مسلم بشرح النووي (١٩٧/١٧)، كتاب الجنة وصفة نعيمها وأهلها، باب الصفات التي يعرف بها في الدنيا أهل الجنة وأهل النار.

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٨٣/٨، ٤٥٠، ٤٥١) (٧١/٣، ٧٢).

المنزل لا على الفطرة وحدها، بل بإرسال الرسل، وإنزال الكتب^(١).
ويقرر ابن تيمية أنَّ الفطرة سابقة للتربية^(٢)، بدليل أنَّ الرسول ﷺ بين
في الحديث السابق الذكر: «كل مولود يولد على الفطرة»^(٣) أنَّ الفطرة
تصاحب المولود منذ ولادته، ثم جعل التربية الخاطئة من أسباب الانحراف
عنها في قوله «فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه».

□ أسباب تغيير الفطرة عند ابن تيمية:

يذهب ابن تيمية إلى أنَّ أهم الأسباب والدواعي لفساد الفطرة هي:
أولاً: ما يزينه لها شياطين الجن والإنس مما يخالفها ويضادها، وهو أمر
شامل للشرك الذي هو أكبر الكبائر، إلى المعاصي الكبائر والصغائر، وما
هو أقل من ذلك من التأخير عن المندوبات، والتكامل في المستويات^(٤).
ثانياً: الهوى الذي يتضمن تقديم ما تميل إليه النفوس والطباع الآدمية
على ما تقتضيه الشريعة من الأوامر والنواهي، كما قال - تَعَالَى -:
﴿أَفَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَهُهُ هَوَاهُ وَأَضَلَّهُ اللَّهُ عَلَىٰ عِلْمٍ﴾ [الجن: ٢٣]، ﴿وَمَنْ
أَضَلُّ مِمَّنِ اتَّبَعَ هَوَاهُ بِغَيْرِ هُدًى مِّنَ اللَّهِ﴾ [القصر: ٥٠].
ثالثاً: التقليد للآباء، والأجداد، والأعراف، والعادات، كما قال - تَعَالَى -:
﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ مُّقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣]،
في سياق الذم لمن قال ذلك، وهو من أعظم الأسباب التي منعت كثيراً
من الكفار من اتباع الرسل^(٥)، قال - تَعَالَى -: ﴿أَوْ نَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا

(١) انظر الصفدية (٢/٢٦١، ٢٦٢)، الفتاوى (١٠/١٣٤، ١٣٥، ١٤٦)، درء تعارض العقل والنقل (٣/٧١، ٧٢).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٩١).

(٣) انظر مجموع شذرات البلاطين (الحسنة والسيئة) (٢٠٨، ٢٣١)، والحديث تقدم تخريجه.

(٤) انظر مجموع شذرات البلاطين (الحسنة والسيئة) (٢٠٨، ٢٣١)، والحديث تقدم تخريجه.

(٥) انظر بيان تلبيس الجهمية (٢/٣٤١).

مِنْ قَبْلُ وَكُنَّا ذُرِّيَّةً مِنْ بَعْدِهِمْ ﴿[الأعراف: ١٧٣].

رابعاً: التربية الفاسدة وهي المشار إليها في حديث: «فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه»^(١)، ومن ذلك الاعتقادات الموروثة، والمذاهب التي ربي عليها^(٢)، فهي ذات أثر عظيم في الفكر والسلوك.

خامساً: الاستدلال عليها بما هو أخفى منها مما يتسبب في خفائها، إما لعدم وضوح الدليل أو لطول المقدمات: أما الخفاء فذلك: إما لعجز المستدل عن نظم الدليل، أو لعجزه عن تصويره، أو لعجزه عن التعبير عنه، وقد يكون لعجز المستمع عن فهمه، وإن فهمه فربما عجز عن دفع المعارض، وأما طول المقدمات فهو من أسباب عدم إدراك علاقة ألفاظ الدليل بعضها ببعض، أو عدم إدراك علاقة مقدماته ببعضها^(٣).

ويقرر ابن تيمية أن هذه الأسباب من الدواعي المؤدية للانحراف عن الفطرة ليست أصلاً في الكائن البشري، بل هي أمراض عارضة للنفس، فهي كالمرض الذي يعترى الأبدان، ويمكن علاجه بما يناسبه من الأدوية التي تزيله، وترجع البدن إلى حالته الأولى من الاعتدال، والأمر نفسه بالنسبة للنفس الإنسانية، فهي تعالج بالوحي الرباني الذي يرجع لها اعتدالها، وصفاءها، وكمالها الفطري^(٤)، وهو يعتبر الفطرة مقياس تقاس به البدع، فما كان منها أقرب إلى الحق كان أقرب إلى الفطرة، وما كان أبعد عنه كان أبعد عن الفطرة، وتتغلظ البدعة بحسب قربها من الحق أو بعدها عنه^(٥).

(١)، (٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (١٤/٦).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣١٩/٣).

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٠٦/٣).

(٥) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٤١/٢).

وقد أشار ابن تيمية إلى مسألة هامة جدًا تتعلق بالفطرة، ألا وهي: أنه ليس المراد بكون العباد على الفطرة مجرد القبول لها، أو التمكن من المعرفة والقدرة عليها؛ فإنَّ هذه المعاني لا تقتضي كونهم على الفطرة التي هي الملة أو الحنفية كما أشارت إليه الأحاديث الواردة، فإنَّ الإنسان لا يكون على دين الإسلام (التوحيد) بمجرد قبوله التوحيد دون اعتقاد، وإقرار، وتصديق، كما أنَّ الإنسان قد يعرف الحق وهو قادر على اتباعه، لكنه لا يتبعه ولا يعمل به ولا يعتقد، وهو بعد ذلك ينص على أنَّ المراد بكونهم عليها هو: إقرارهم بها، وتصديقهم وحبهم لها، وبغضهم لنقيضها، وأنها إذا سلمت نفوسهم من المعارضات فإنها تتبعها بمجرد أنَّ تعرض عليهم، ويضرب لذلك مثلاً مقرباً لحقيقة الموضوع بالطفل الذي يفطر على محبة ما يلائم بدنه من الأغذية والأشربة، فيشتهي اللبن الذي يناسبه، ثم إنَّ حبه لهذه الأشياء بحسب سلامته من الأمراض المفسدة للبدن^(١)، وينتهي إلى نتيجة هامة وهي ما أفصح عنها بقوله: [نفوس الفطرة تستلزم الإقرار بخالقة، ومحبة، وإخلاص الدين له، وموجبات الفطرة ومقتضاها تحصل شيئاً بعد شيء بحسب كمال الفطرة إذا سلمت عن المعارض]^(٢).

فبان بذلك: أنَّ الفطرة هي مجموع القبول مع القدرة والمعرفة والإرادة الجازمة، المستلزمة لحبها وبغض ما يعارضها، وهذا كله مستلزم للإيمان والتصديق^(٣).

□ إثبات ابن تيمية الفطرة على منكريها:-

ومن أشهر من أنكر الفطرة المعتزلة وبعض المتكلمين، وخلاصة رأيهم:

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٨٤/٨ - ٣٨٥).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٨٣/٨).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٨٥/٨).

أنه لا فطرة أصلاً، وأنَّ الله لم يخلق الناس عليها، وأنه لم يولد عليها مولود. ومبنى رأيهم هذا على قولهم في إنكار القدر، وهو: أنَّ الله لم يخلق شيئاً من أفعال العباد، ولا جعل أحداً مسلماً، ولا أحداً كافراً، والمحدث الحقيقي لأفعال العباد هم العباد أنفسهم، فالمؤمن أحدث الإيمان لنفسه، والكافر أحدث الكفر لنفسه^(١).

هذا وقد نقد قولهم هذا نقداً موضوعياً يبين عن زيفه وفساده، ونحن نوجز موقفه من رأيهم هذا في الخطوات التالية^(٢):

أولاً: إنَّ الله دعاهم للإيمان، ووهبهم قدرة تصلح للإيمان والكفر، وهي متساوية بالنسبة لهما، وليس مع المؤمن سبب يقتضي الإيمان حتى يقال أنه اختص دون الكافر بسبب، فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بغير مرجح وهو ممتنع، لكنَّ الإيمان حصل من المؤمن، والكفر حصل من الكافر، فلا بد من سبب اقتضى ذلك وهو الفطرة، وهو المطلوب إثباته، فإنه إذا وجد الداعي والقدرة على الشيء حصل لا محالة.

ثانياً: قوله ﷺ: «كل مولود يولد على الفطرة، فأبواه يهودانه أو ينصرانه أو يمجسانه»، وفيه دليل على أنَّ الله قد علم حالهم من الإيمان والكفر. ثالثاً: إنَّ في إضافة التغيير للأبوين دليل على وجود الفطرة وأثر التربية فيها، وهم يقولون أنه لا يقدر أحد على جعله يهودياً، ولا نصرانياً، ولا مجوسياً، لا الله، ولا الأبوان، ولا غيرهما، بل لهم القدرة هم خاصة على جعل أنفسهما كذلك.

رابعاً: قوله - سبحانه -: ﴿قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾ [طه: ٥٠]، وقوله: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى ۖ وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَى﴾ [الأعلى: ٢، ٣].

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٧٨/٨).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٧٨/٨، ٣٧٩، ٣٨٤، ٤٥٦، ٤٦٨).

ووجه دلالتهما: أنَّ الله خلق الإنسان مدركاً لما ينفعه ويضره، فيحب ما ينفعه ويبغض ما يضره، وهذا المرجح للنفع والضرر، والحب والبغض ليس أمراً خارجاً عن نفسه، بل هو منها، ولا نعني بالفطرة إلا ذلك. خامساً: الإنسان لا بد أن يحصل له من الاعتقادات والإرادات ما هو حق أو باطل، فإن وافق هذه الاعتقادات الحق فهي حق، وإن خالفته فهي باطل، وأما الإرادات فهي إما أن توافق المصلحة أو تخالفها، فتكون اعتقاداته تارة حسنة محمودة، وتارة تكون سيئة، وهذه الاعتقادات والإرادات إما أن تكون نسبتها إلى نفسه واحدة، فلا يوجد ما يرجح بعضها على بعض من نفسه.

وعلى الفرض الأول فيلزم أن يكون المرجح من خارج النفس، وفي هذه الحالة إذا فرض مرجحان فهما إما أن يكونا متكافئين أو يترجح أحدهما، والتكافؤ ممنوع، لأنه يلزم أن لا يوجد واحد منهما، وهو خلاف الضرورة، وأما إذا رجح أحدهما فلا بد وأن يرجح الصدق على الكذب، والنافع على الضار، والمعتقد الحق على الباطل، ولا يعني بالفطرة إلا هذا المعنى. سادساً: إنه مع الإقرار بالصانع، إما أن تكون محبته أنفع للعبد أو عدمها، والثاني فاسد، وإذا كان الأول أنفع له؛ كانت الفطرة محبة ما ينفعه.

سابعاً: إما أن يكون الإسلام مماثلاً لغيره من الأديان أو راجحاً عليها أو مرجوحاً، والأول والثالث باطلان، فثبت الثاني وهو: أنَّ الفطرة تقتضي رجحانه.

ثامناً: أنه إذا ثبت أنَّ الفطرة مقتضية لمعرفة الله ومحبته، فإما أن يحصل المقصود بها، وإما لا يحصل إلا بسبب معين وهو إرسال الرسل. تاسعاً: إنَّ النفوس إذا حصل لها معلم ومخصص، حصل لها من العلم

والإرادة بحسب ذلك، ومعلوم أنَّ التعليم والتخصيص لا يحصِّلان العلم والإرادة لولا وجود قوة في النفس تقبل ذلك، وهذه القوة هي الفطرة فثبت المطلوب.

عاشراً: إنَّ في النفس ما يوجب ترجيح الحق على الباطل، وهو كافٍ في كونها ولدت على الفطرة.

الحادي عشر: إنه إذا لم يحصل مفسد من الخارج ولا مصلح منه، كانت الفطرة مقتضية للصالح لقيام المقتضى وانتفاء المانع، مع أنَّ الفطرة ليس فيها ما يمنع ذلك مع قيام المقتضى وانتفاء المانع بحسب وجود المقتضى وهو الفطرة. الثاني عشر: [إنَّ السبب الذي في الفطرة إما أن يكون مستلزماً للمعرفة والمحبة، وإما أن يكون مقتضياً لها بدون استلزام، وعلى التقديرين يحصل المقصود]^(١).

الثالث عشر: إنَّ في النفس شعور وإرادة، وخلوها عنه ممتنع؛ لأنه من لوازم حقيقتها، وهذا الشعور هو الفطرة.

الرابع عشر: إما أن تكون الفطرة مقتضية لمعرفة الحق دون العمل به، أو العمل دون معرفته، أو مقتضية لهما، أو لا تقتضي شيئاً منها، والرابع باطل لاقتضائه التساوي بين الصدق والكذب، والحق والباطل، وهذا معلوم بالحس الظاهر والباطن، والثالث يستلزم أن يستوي مع العمل أن نعلم وأن نجعل، أن نهتدي وأن نضل، والثاني يستلزم أن يستوي عندها إرادة الخير النافع والشر الضار دائماً، وهذا خلاف الحس.

□ رد ابن تيمية على شبه منكري الفطرة:-

وقد تتبع ابن تيمية أهم الشبهات التي أثارها منكرو الفطرة، ويمكن إيجازها فيما يلي:

(١) درء تعارض العقل والنقل (٨/٤٥٦ - ٤٦٨).

الشبهة الأولى: أن البديهة والفطرة قد تحكم بما يتبين لها بالقياس، وفي هذه الحالة وجود الفطرة كعدمها، فلا يحتاج إليها.

وجوابها: أن كل قياس لا بد له من مقدمات فطرية بديهية، وإذا جوز أن تكون هذه المقدمات غلطاً، ولا يتبين غلطها إلا بالقياس، لكانت هذه المقدمات متعارضة ومقتضى القياس، وذلك أن غلطها لا يتبين إلا بالقياس، والقياس لا يصح إذا كانت مقدماته بديهية، فيقع الدور وهو ممتنع، وما لزم منه ممتنع، فهو ممتنع وبذلك يثبت المطلوب وهو: أن الفطرة وحدها كافية في الحكم على الشيء^(١).

الشبهة الثانية: أن الفطرة يغيرها ما يحصل من أهل الحق من تفريط وعدوان، وعليه فلا فائدة فيها.

وجوابها: أن التفريط في غير أهل الحق أكثر، والواجب مقابلة الجملة بالجملة في المحمود والمذموم، وهذه هي المقابلة العادلة؛ إذ ليس أحد خال من التفريط، فإذا قبلت نسبة ما عند أهل الحق منه بما عند أهل الأهواء من الحق؛ عُرف مدى ما عند أهل الحق من الفطرة^(٢)، [وإنما غَيَّرَ الفطرة قلة المعرفة بالحديث والسنة، واتباع ذلك]^(٣).

الشبهة الثالثة: أنه لا فرق بين الفطرة وبين خبر التواتر إذا توطئ فيه على الكذب.

وجوابها: أن الأمر يختلف، فإذا كان هناك تواطؤ على الكذب أمكن اجتماع الخلق الكثير عليه، ومع عدم المواطأة فيمتنع إجماع الخلق الكثير على غير الحق، فإذا تواتر شيء مع عدم التواطؤ سواء كان في جانب

(١) انظر نقض المنطق (١٦٠).

(٢) انظر نقض المنطق (١١٦).

(٣) نقض المنطق (١١٦).

النفي أو الإثبات، فالحق هو ما عليه هذا الجمع قطعاً^(١).
 الشبهة الرابعة: أنَّ الفطرة قد تحكم بحكم فيتين بطلانه، والعكس صحيح، وهذا يدل على تساوي النسبتين بالنسبة لها فلا تكون حجة.
 وجوابها: أنَّ الفطرة لو حكمت على شيء بالبطلان وعلى آخر بالصحة؛ لكانت الفطرة مما لا يمكن الوثوق به حتى يتبين الحق ويرد الباطل، ولا يعرف ذلك إلا بالمقدمات الفطرية، وعليه فترتب معرفة الحق على الباطل ومعرفة الباطل على الحق، ومعرفة الكل على المقدمات الفطرية، وهي لا تعرف إلا بمعرفتهما، فيلزم من ذلك الدور وهو ممتنع.

الشبهة الخامسة: دعوى أنَّ من الأقيسة ما يقدر في الفطرة.
 وجوابها: أنَّ ذلك قدح بالنظريات في الفطريات، والفطريات أصل النظريات، وإذا كان الأمر كذلك لزم منه قدح الفرع في أصله وهو ممتنع، فبان أنَّ القضايا الفطرية لا يحصل بعضها من الوهم الباطل وبعضها من العقل الصادق، وإنما يعرف ذلك بمعرفة بطلان^(٢) الباطل.

□ علاقة الفطرة بالعقل عند ابن تيمية:

يحدد ابن تيمية علاقة الفطرة بالعقل من وجوه:
 الوجه الأول: أنَّ العلوم العقلية تعتمد على الأولياء الضرورية، فلا يمكن إقامة أي حكم عقلي إلا بعد بنائه على الأولياء العقلية، وهي الأمور الفطرية، والمدرجات الحسية الظاهرة والباطنة^(٣).
 الوجه الثاني: أنَّ مقدمات الأقيسة العقلية تكون مقدمات فطرية، وبناء

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (٦/٢٧١).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٦/١٥).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٦٢)، انظر الرد على المنطقيين (٣٦٢).

على ذلك تفيد الأقيسة اليقين^(١).
الوجه الثالث: أنَّ الأمور الفطرية هي أصل الأقيسة العقلية، إذ الأقيسة تتكون من المقدمات الفطرية^(٢).

الوجه الرابع: أنَّ الفطرة لا ترد ما دلت عليه بمقاييس العقل ولا تعارض بها؛ لأنها يقينية ومقاييس العقل قد تكون ظنية، ولأنها لو كانت يقينية لم تعارضها؛ لأنَّ اليقينيَّات لا يمكن أن تعارض؛ لوجوب كونها حقًّا؛ واستحالة خطأ أحدها^(٣).

الوجه الخامس: أنَّ الحق في الأقيسة العقلية فطري مدرك بالفطرة^(٤).
الوجه السادس: أنَّ الفطرة تصور القياس الصحيح بمعنى أنها تدرك كيفية تركيبه، وارتباط مقدماته بعضها على بعض بغير تعليم، وإن كان لا يجري على طرق المناطق^(٥)، [فالناس بفطرتهم يتكلمون الأنواع الثلاثة: التداخل، والتلازم، والتقسيم، كما يتكلمون بالحساب وغيره]^(٦)، وبذلك يرتبون النتائج على المقدمات الصادقة.

الوجه السابع: أنَّ الفطرة تفيد ما لا يفيد القياس العقلي^(٧).

* * *

(١)، (٢) انظر منهاج السنة النبوية (١/١٨٥)، انظر نقض المنطق (٢٠٨).

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية (٢/٢٥٤).

(٤) انظر نقض المنطق (٢٠١).

(٥)، (٦) انظر الرد على المنطقيين (٢٩٧).

(٧) انظر الرد على المنطقيين (٣٨١).

الفصل الثالث

**في المسلك العقلي
والمسلك النقلي**

الملك العقلي

□ التعريف بهذا المسلك:-

هو نسبة إلى العقل فهو استدلال بطرق العقل على ثبوت المطلوب، وطرق العقل كثيرة، ومنها: القياس، والاستقراء، والاستنباط ونحوها.

□ العقل في لغة العرب^(١):

العقل مصدر عقل يعقل عقلاً ومعقولاً، وجمعه عقول، وهو صفة، ويطلق ويراد به:

أولاً: الحجر والنهي، ومنه: رجل عاقل وعقول.

ثانياً: الدية وسميت بذلك لأنها تعقل بفناء ولي المقتول، ولما كثر الاستعمال قيل: عقلت المقتول إذا أعطيت ديته دراهم أو دنانير، ومنه المعلقة بضم القاف؛ وهي الدية.

ثالثاً: ثوب أحمر.

رابعاً: الملجأ، ومنه: المعقل بسكون العين وكسر القاف، وبه سمي الرجل. خامساً: العلم^(٢).

سادساً: العلم بحسن الصفات وقبحها، وكمالها ونقصها^(٣).

سابعاً: العلم بخير الخيرين، وشر الشرير^(٤).

ثامناً: العلم بمطلق الأمور^(٥).

ومرجع الثلاثة الأخيرة السادس والسابع والثامن لمعنى العلم.

تاسعاً: [القوة التي بها يحصل التمييز بين القبح والحسن]^(٦).

(١) انظر الصحاح (١٧٦٩/٥)، باب اللام فصل القاف، انظر القاموس المحيط (١٩/٢)، انظر

لسان العرب (٣٠٤٦/٣٤ - ٣٠٥٠)، انظر المصباح المنير (٧٤، ٧٣/٢).

(٢)، (٣)، (٤)، (٥)، (٦) انظر القاموس المحيط (١٨/٢، ١٩).

- عاشراً: [لمعان مجتمعة في الذهن]^(١).
- الحادي عشر: [الهيئة المحمودة]^(٢).
- الثاني عشر: [أنه نور روحاني، به تدرك النفس العلوم الضرورية والنظرية]^(٣).
- وهذه المعاني الأربعة الأخيرة هي معاني اصطلاحية لا لغوية.
- الثالث عشر: التثبت في الأمور^(٤).
- الرابع عشر: القلب^(٥).
- الخامس عشر: استكراك الركبتين^(٦).
- السادس عشر: نوع من الوشيء، وقال بعضهم هو الوشي الأحمر^(٧).
- السابع عشر: العقل في العروض إسقاط الياء من مفاعيلن بعد إسقاطها في مفاعلتن، فيصير مفاعلن وهو معنى اصطلاحى.
- الثامن عشر: غريزة يتهياً بها الإنسان إلى فهم الخطاب^(٨)، وهو معنى اصطلاحى أيضاً.
- التاسع عشر: الإدراك للأشياء على حقيقتها.
- العشرون: ما يقابل الأمور التي لا اختيار فيها^(٩)، وهو معنى اصطلاحى.
- الحادي والعشرون: الحصن^(١٠).
- الثاني والعشرون: [ما يكون به التفكير والاستدلال، وتركيب التصورات، والتصديقات]^(١١).

(١) انظر القاموس المحيط (١٨/٢، ١٩).

(٢)، (٣) القاموس المحيط (١٩/٢).

(٤)، (٥)، (٦)، (٧) انظر لسان العرب (٣٠٤٦/٣٤ - ٣٠٤٧، ٣٠٤٨، ٣٠٤٩).

(٨) انظر المصباح المنير (٧٤/٢).

(٩)، (١٠)، (١١) انظر المعجم الوسيط (٦٢٢/٢).

الثالث والعشرون: الفهم، تقول عقل الشيء يعقله عقلاً أي: فهمه^(١)، ومنه قولهم: قلب عقول: أي له فهم، وسبب تسمية عقل الإنسان عقلاً هو ما بينه صاحب لسان العرب بقوله: [وسمي العقل عقلاً لأنه يعقل صاحبه عن التورط في المهالك، أي: يحبسه]^(٢).

□ العقل في الاصطلاح:-

يستعمل العقل في الاصطلاح عدة استعمالات^(٣):-
أولاً: بوجه عام [ما يميز به الحق من الباطل، والصواب من الخطأ].
ثانياً: [يطلق على أسمى صور العمليات الذهنية، وعلى البرهنة والاستدلال بخاصة].

ثالثاً: يراد به [المبادئ اليقينية التي يلتقي عندها العقلاء جميعاً، وهي: مبدأ الهوية، ومبدأ التناقض، ومبدأ العلمية].

رابعاً: يطلق اللفظ الأجنبي على ما يساوي السبب، ومنه الأسباب الكافية. وعند «لينتز»^(٤) قسم العقل من قديم إلى نظري ينصب على الإدراك والمعرفة، وعملي ينصب على الأخلاق والسلوك، وعزز «كانط»^(٥) هذه

(١) انظر لسان العرب (٣٠٤٦/٣٤ - ٣٠٤٧، ٣٠٤٨، ٣٠٤٩).

(٢) انظر لسان العرب (٣٠٤٦/٣٤)، انظر التعريفات (١٥٢).

(٣) المعجم الفلسفي بتصرف يسير جداً (١٢٠)، انظر روضة العقلاء (١٦).

(٤) لينتز جوتفريد فلهلم ولد سنة (١٦٤٦)، فيلسوف ألماني، كان والده أستاذ الفلسفة والأخلاق بجامعة ليبزج، توفي والده وهو في السادسة من عمره، التحق بالجامعة وعمره خمسة عشر سنة، وتخرج سنة (١٦٦٣) بعد أن تقدم برسالة عنوانها (مناقشة ميتا فيزيقية لمبدأ الفرد)، مات سنة (١٧١٦)، انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة (٣٧٤).

(٥) ويقال كانت عمانوئيل، ولد بكوننجرسج سنة (١٧٢٤)، وكان أبوه سروجيًا، تلقى تعليمه بإحدى المدارس الثانوية بالمدينة، ثم بجامعة التي قام بالتدريس فيها فيما بعد محاضرًا أولاً ثم أستاذًا بعد ذلك لعدة أعوام، وهو فيلسوف ألماني اهتم بدراسة الرياضيات والطبيعة إلى جانب الفلسفة. توفي سنة (١٨٠٤)، انظر الموسوعة الفلسفية المختصرة (٣٢٩) وما بعدها، انظر الموسوعة العربية (٦٠٥).

التفرقة بكتابه نقد العقل النظري، ونقد العقل العملي، وسماه اليونان «النوس».

خامساً: عند المدرسين خاصة ما يعين على التجريد، واستخلاص المعاني الكلية، وهو وسيلة المعرفة، فيدرك الجزئي كما يدرك المعاني العامة. سادساً: العقل السليم استعداد فطري لإصابة الحكم، والتمييز بين الحق والباطل، وبه قال «ديكارت»^(١).
سابعاً: العقل الفعال.

ذهب «أرسطو» إلى أن العقل قسمان هما:

عقل بالفعل وعقل بالقوة، أحدهما فاعل، والآخر منفعل، ولا غنى لأحدهما عن الآخر. وقال متأخرو شراح كلامه: أضفوا على هذا العقل الفعال صفات جعلته يعلو على عالم المادة، وقديم من جهة أخرى. ويعتبر الفلاسفة المنسوبون للإسلام إلى إثبات العقل الفعال، وأنه نهاية العقول الفلكية، وسموه بالعقل العاشر، وجعلوه مديراً لشئون الأرض، وجعله ابن سينا الواصل بين عالم الغيب وعالم الشهادة.

ثامناً: العقل المنفعل: ويقصد به عند الفلاسفة المنسوبين للإسلام والمدرسين العقل في حال تقبله للصور الذهنية، وقد يسمى بالعقل الهبولاني^(٢)، وفي التعريفات: [هو الاستعداد المحض لإدراك المعقولات]، سمي بذلك [لأن النفس في هذه المرتبة تشبه الهيولي الأولى الخالية في حد ذاتها عن الصور كلها]^(٣)، في التعريفات: [العقل جوهر عن المادة في

(١) ديكارت رينيه فيلسوف ولد سنة (١٥٩٦)، ولد قرب تورو، انخرط في الجيش الأمير موريس ناساو، بدأ سنة (١٩١٦) يحاول تطبيق بعض أساليب الرياضيات على الميتافيزيقا والعلم، امتازت فلسفته وأعماله العلمية بتغلغل أسلوب الشك، مات سنة (١٦٥٠)، انظر الموسوعة العربية (٣٣٧).

(٢) انظر المعجم الفلسفي (١٢٠). (٣) التعريفات بتصرف يسير جداً (١٥١، ١٥٢).

ذاته، مقارن لها في فعله، وهي الناطقة التي يشير إليها كل أحد بقول: أنا. وقيل: العقل جوهر روحاني، خلقه الله - تَعَالَى - متعلقاً ببدن الإنسان، وقيل: العقل نور في القلب يعرف به الحق والباطل، وقيل: العقل جوهر مجرد عن المادة، يتعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف، وقيل: العقل قوة للنفس الناطقة، وهو صريح أنَّ القوة العاقلة أمر مغاير للنفس الناطقة، وأنَّ الفاعل في التحقيق هو النفس، والعقل آلة لها بمنزلة السكين بالنسبة للقاطع.

وقيل: العقل والنفس والذهن واحد، إلا أنها سميت عقلاً لكونها مدركة، وسميت نفساً لكونها متصرفة، وسميت ذهناً لكونها مستعدة للإدراك. والعقل ما يعقل به حقائق الأشياء، وقيل: محله الرأس، وقيل: محله القلب. قلت: والصحيح عندي أنَّ محله القلب؛ لقوله - تَعَالَى -: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩]، والقوة المفكرة في الرأس، والعقل المستفاد: هو أنَّ تحضر عنده النظريات التي أدركها بحيث لا تغيب عنه^(١).

والراجع عندي في معنى العقل: أنه ليس بجوهر ولكن عرضاً مِنَ الأعراض كما سنوضحه في دلالة القرآن على ذلك، وأنه نور يقذفه الله في قلب العبد يميز فيه بين الأشياء حقها وباطلها، وأنَّ ما هو ضروري كالاستعدادات الفطرية، ومنه ما هو مكتسب، وهو ما يستفاد مِنَ النظر، والبحث، والتأمل^(٢).

(١) انظر المعجم الفلسفي (١٢٠).

(٢) انظر روضة العقلاء (١٧)، فضل الله الصمد شرح الأدب المفرد (٣/٢، ٤)، وفيه أثر عن علي بن أبي طالب أنه قال: «أَنَّ العقل في القلب» رقم (٤٥٧)، باب (٢٥٠)، باب العقل، في القلب وحكاها عن أبي حنيفة وأحمد، انظر بهجة المجالس وأنس المجالس (١/٥٣٣، ٥٣٤).

□ العقل في الكتاب الكريم:-

لم يرد لفظ العقل في القرآن الكريم، وإنما وردت بعض مشتقات هذه المادة، والظاهر من استعمالها في القرآن الكريم أنَّ لها معنيين:-
الأول: بمعنى الملكة التي تدرك بها الأشياء.

الثاني: بمعنى الفهم عن الله ورسوله.

ففي المفردات: [العقل يقال: للقوة المتهيئة لقبول العلم، ويقال للعلم الذي يستفيده الإنسان بتلك القوة عقل]^(١).

ومن المعنى الأول قوله - تَعَالَى -: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩]، ومن المعنى الثاني قوله - سبحانه -: ﴿صُمُّ بُكْمٌ عُمَىٰ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ١٧١]، وقد وضع صاحب المفردات ضابطاً لكل واحد منهما^(٢):-

فضابط الأول: أنَّ كل موضع رفع فيه التكليف عن العبد بعدم العقل، فالإشارة في القرآن تكون للمعنى الأول.

وضابط الثاني: أنَّ كل موضع ذم الله الكفار فيه بعدم العقل، فهو إشارة إلى المعنى الثاني.

والذي يظهر لي أنَّ القرآن يعتبر المعنى الثاني أكثر من المعنى الأول، ودليلي في ذلك الاستقراء، ولأنَّ المعنى الثاني أهم في نظر القرآن الكريم من الأول، إذ وجود القوة العاقلة لا يعني الاستفادة منها، كما أشار الله إلى ذلك في قوله - سبحانه -: ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾. إذا فالجانب الأهم في كتاب الله هو جانب الفهم عن الله ورسوله، ومن ذلك قوله - سبحانه -: ﴿وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣]، وقوله - جل

(١) المفردات (٣٤١، ٣٤٢).

(٢) انظر المفردات (٣٤٢).

شأنه :- ﴿أَفَلَا يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٦، النساء: ٧٦، الأنعام: ٣٢، الأعراف: ١٦٩، يونس: ١٦، هود: ٥١، الأنبياء: ١٠، ٦٧، المؤمنون: ٨٠، القصص: ٦٠]، وقوله - جل جلاله :- ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الحديد: ١٧]، وقوله - تعالى :- ﴿لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ﴾ [الملك: ١٠]، وقوله - جل علاه :- ﴿أَوَلَوْ كَانَتْ آبَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا﴾ [البقرة: ١٧٠].

وقوله: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤].

وقوله: ﴿وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [العنكبوت: ٦٣، الحجرات: ٤].

وقوله: ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّىٰ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَا يَعْقِلُونَ﴾ [الحشر: ١٤].

وبذكرى لهذه الآيات يتبين لك صدق ما قد أخبرتك به من أن استعماله في العلم والفهم أكثر من استعماله في القوة العاقلة، أو الملكة العقلية. وهذان المعنيان في القرآن لم يخرجنا عن معنى العقل في اللغة العربية. ويتبين مما تقدم أن العقل صفة من الصفات، فهو عرض من الأعراض، سواء كان هو القوة العاقلة، أو العلم، أو الفهم، لأنها ليست أمور مستقلة بذاتها، بل هي تقوم بالأشخاص والذوات، وهذا هو مدلول الاستعمال القرآني، وبذلك يبطل قول من جعله جوهرًا من الجواهر؛ لأنَّ خصائص الجوهر قيامه بذاته عند من قال به، والعقل ليس كذلك.

□ العقل في السنة النبوية:-

لم أجد في الكتب التي لها عناية بمعاني ألفاظ السنة استعمال كلمة عقل، غير ما أشار إليه بعض أهل العلم بوروده في أحاديث موضوعة^(١)، كلها تدل على أنه جوهر من الجواهر، وغير إطلاق العقل على

(١) انظر المنار المنيف (٣٨)، انظر روضة العقلاء (١٦).

الدية من باب تسمية اسم المفعول بالمصدر^(١).

□ موقف الاسلام من العقل^(٢):-

ويتبين موقف الإسلام من العقل في الخطوات التالية:

أولاً: توجيه الخطابات الشرعية إلى العقلاء دون غيرهم، كما في قوله ﷺ: «رفع القلم عن ثلاث، وذكر منها: والمجنون حتى يعقل»^(٣).

ثانياً: الإشادة بالعقل كما في قوله - سبحانه - ﴿وَيُرِيكُمْ ءَايَاتِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: ٧٣]، وقوله - جل شأنه - ﴿قَدْ بَيَّنَّا لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [الحديد: ١٧].

ثالثاً: ذكر عدد من العمليات العقلية: كالتمييز، والتذكر، والتفكير، والتعقل كما في قوله - جل شأنه - ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلَمْ يَكُنْ لَهُ الْبَاقِرُ إِذْ يَخْتَصِمُونَ﴾ [النساء: ٨٢]، وقوله: ﴿وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: ٢٥]، وقوله - سبحانه - ﴿لَا يَتَّبِعُ لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤]، الروم: ٢٤، وقوله: ﴿أَوَلَمْ يَتَفَكَّرُوا مَا يَصَاحِبُهُمْ مِنْ جِنٍّ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ﴾ [الأعراف: ١٨٤].

رابعاً: أمره بالنظر والتأمل الذي هو أهم وظائف العقل كما في قوله - تعالى - ﴿قُلْ أَنْظَرُوا مَاذَا فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾ [يونس: ١٠١]، وقوله ﴿أَفَلَا يَنْظُرُونَ إِلَى الْإِبِلِ كَيْفَ خُلِقَتْ﴾ (٧) ﴿وَالِ السَّمَاءِ كَيْفَ رُفِعَتْ﴾ (٨) ﴿وَالِ الْجِبَالِ كَيْفَ نُصِبَتْ﴾ (٩) ﴿وَالِ الْأَرْضِ كَيْفَ سُطِحَتْ﴾ [الغاشية: ١٧-٢٠].

خامساً: ذم من لم يستعمل عقله فيما ينفعه كما قال - تعالى -

(١) انظر النهاية (٢٧٨/٣).

(٢) انظر العقائد الإسلامية (١٩-٢٣)، انظر الثقافة الإسلامية (٣٠٥-٣١١)، انظر منهج

الأنبياء في الدعوة إلى الله (١٠٥/١-١٠٧).

(٣) رواه أبو داود في سننه (٢٢٧/٢، ٢٢٨)، ابن ماجه في سننه (٦٥٨/١)، رقم الحديث

(٢٠٤١)، وأحمد في مسنده (١٤٠/١، ١٥٥) (١٠٠/٦، ١٠١، ١٠٤).

﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾ [الأعراف: ١٧٩].

سادساً: إنكاره على من لم يستعمل عقله، واحتقاره لهم، وازدراءه بهم كما قال: ﴿وَكَأَنِّن مِّنْ ءَايَةٍ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ عَنْهَا مُعْرِضُونَ﴾ [يوسف: ١٠٥]، وقال: ﴿وَمَا تَأْنِيهِمْ مِّنْ ءَايَةٍ مِّنْ ءَايَاتِ رَبِّهِمْ إِلَّا كَانُوا عَنْهَا مُعْرِضِينَ﴾ [الأنعام: ٤].

سابعاً: ذمه للتقليد لما فيه من سلب العقل وظيفته، وتعطيله عن مهمته، كما في قوله - تعالى -: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَفْلَحْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءُنَا أُولُو كَأَن ءَابَاؤُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠].

ثامناً: توسيع دائرة النظر والتأمل لا في الآيات المشهودة الكونية فقط، بل وفي الآيات المقروءة الشرعية، كما قال - تعالى -: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ أَلْقُرْآنَ أَمْرٌ عَلَى قُلُوبٍ أَفْهَالُهَا﴾ [النساء: ٨٢].

تاسعاً: مطالبة المسلم معرفة الحق بالبرهان والدليل، كما قال - تعالى -: ﴿قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي﴾ [يوسف: ١٠٨]، وقال - سبحانه -: ﴿قُلْ هَاتُوا بُرْهَانَكُمْ إِن كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ [النمل: ٦٤]، وقوله في ذم من اتخذ إلهاً من دونه ﴿وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَٰهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ لَهُ بِهِ فَإِنَّمَا حِسَابُهُ عِنْدَ رَبِّهِ إِنَّهُمْ لَا يُفْلِحُ الْكَافِرُونَ﴾ [المؤمنون: ١١٧].

عاشراً: استعمال القرآن لعدد من البراهين الجارية على موازين العقول، كما قال - تعالى -: ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا ءِلَهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وتركيبه أن يقال: لو كان فيهما إله إلا الله لفسدتا، لكنهما لم تفسدا، إذا فليس فيهما إله إلا الله، وهو من نوع القياس الاستثنائي، وقوله: ﴿أَمْ

خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمْ الْخَالِقُونَ ﴿٣٥﴾

[الطور: ٣٥]، وتركيبه: أَنَّ الفروض ثلاثة:

الفرض الأول: أَنَّ يكون خلقوا أنفسهم وهو ممتنع.

الفرض الثاني: أَنَّ يكونوا أوجدوا بلا خالق وهو ممتنع.

الفرض الثالث: أَنَّ يكون لهم خالق أوجدهم وهو الله - سبحانه

وتعالى -، وهو المطلوب إثباته، وهو ما يسمى بالسبر والتقسيم.

الحادي عشر: ذم اتباع الهوى الذي هو أحد الأمور التي تسلب العقل

فائدته، قال - تعالى -: ﴿بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءَهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾

[الرؤم: ٢٩]، وقوله: ﴿وَإِنَّ كَثِيرًا لِّيُضِلُّونَ بِأَهْوَاءِهِمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ﴾

[الأنعام: ١١٩].

الثاني عشر: الإشارة إلى محدودية طاقة العقل وقدراته، كما قال -

تعالى -: ﴿وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾ [الإسراء: ٨٥]، وأما علم الله

فهو الشامل لجميع ما كان وما يكون كما قال - سبحانه -: ﴿قُلْ لَوْ كَانَ

الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِثَا بِمِثْلِهِ

مَدَدًا﴾ [الكهف: ١٠٩].

الثالث عشر: بيان الجوانب التي لا مجال للعقل في النظر فيها؛ لأنَّ

النظر في ذلك لا يمكن أن يصل فيه العقل إلى نتائج مفيدة؛ وذلك لعدم

دخوله في حدود ما يدركه ويفهمه ويحيط به، ويمكن حصر ذلك فيما

يلي:

الأول: الذات الإلهية، قال - تعالى -: ﴿وَلَا يُحِيطُونَ بِهِ﴾ عِلْمًا ﴿

[طه: ١١٠].

الثاني: حقائق الأسماء والصفات؛ لأنها فرع العلم بالذات، وإذا امتنع

عليه إدراك حقيقة الذات، امتنع تبعًا لها إدراك حقائق الأسماء والصفات.

الثالث: القدر، ولذلك لفت النبي ﷺ نظر أصحابه إلى ما يلزم المكلف

منه بقوله: «اعملوا فكل ميسر لما خلق له»^(١).

الرابع: الغيب، ونريد به الغيب المطلق، لأنَّ طريق الأحكام العقلية الحس الظاهر والباطن، فإذا عدم ذلك كانت أحكام العقل عندئذ فاسدة؛ لأنها الأصل التي نبنى عليها أحكامه.

الخامس: مفاتيح الغيب التي لا يعلمها إلا الله، كما قال -
تعالى -: ﴿إِنَّ اللَّهَ عِنْدَهُ عِلْمُ السَّاعَةِ وَيُنَزِّلُ الْغَيْثَ وَيَعْلَمُ مَا فِي
الْأَرْحَامِ وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ مَّاذَا تَكْسِبُ غَدًا وَمَا تَدْرِي نَفْسٌ بِأَيِّ أَرْضٍ
تَمُوتُ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [لقمان: ٣٤].

□ اختلاف الناس في الاحتجاج بالعقل:-

اختلف الناس في الاحتجاج بالمعقولات على ثلاثة أقوال:-

القول الأول: قول من غلا في الاحتجاج بالمعقولات، ووثق بها حتى قدمها على الحس ونصوص الشرع، ووجه قوله بأنَّ المحسوسات تحتل الخطأ فهي ظنية، والنصوص تحتل المجاز، والتخصيص، والنسخ فهي كذلك ظنية، ودلالة المعقولات قطعية، وعليه فتقدم المعقولات على الحس ونصوص الشرع^(٢).
القول الثاني: قول من جفا، ورد المعقولات الصحيحة الصريحة بما ظنه سمعياً أو حسياً^(٣).

القول الثالث: قول من توسط فأثبت المعقولات الصحيحة الصريحة، وقال بامتناع التعارض بين العقل الصريح والشرع الصحيح؛ لأنَّ الحق الثابت لا ينقض بعضه بعضاً، بل يصدق بعضه بعضاً^(٤)، كما قال -

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٥٢١/١٣)، رقم الحديث (٧٥٥٢)، ونحوه حديث رقم (٧٥٥١)، كتاب (٩٧)، باب (٥٤) (٤٩٤/١١)، رقم الحديث (٦٦٠٥)، كتاب (٨٢)، باب (٤)، ومسلم بشرح النووي (١٩٧/١٦)، كتاب القدر، باب كيفية خلق آدمي.

(٢)، (٣)، (٤) انظر الجواب الصحيح (١٣٢/٣، ١٣٣)، انظر أصول الدين للرازي (٢٥).

تَعَالَى :- ﴿وَالسَّمَاءَ ذَاتِ الْحُبُوبِ ۖ﴾ (٧) إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُتَخَلِّفٍ ﴿٨﴾ يُؤْفِكُ عَنْهُ مَنْ أَفَكَ ﴿٩﴾ [الذاريات: ٧-٩]، [فما علم بالسمع الصحيح لا يعارضه عقل ولا حس، وكذلك ما علم بالحس الصحيح لا يناقضه خبر ولا معقول] ^(١)، وهو قول ابن تيمية واختياره.

وبالمقارنة بين هذه الأقوال الثلاثة يتبين لنا أنَّ القول الأخير هو الراجح، ووجهه أنَّ العقل الآدمي أضعف من أن تكون أحكامه أقوى من نصوص الشرع؛ لأنَّ أحكام العقل ذاتها مبنية في الأصل على الحس، وإذا كان الحس يمكن خطأه فلا يفيد القطعية، فإنَّ العقل من باب أولى، إذ ما بني على الظني فهو ظني ^(٢).

ومن وجه آخر: إنَّ العقل يتبع الآدمي في ضعفه، وجواز العدم والخلط، والخطأ عليه، فما جاز على الإنسان جاز على عقله، فلا تعارض به أحكام الحس الصحيح، والشرع الصحيح المنزل من عند الله ^(٣).

ومن وجه آخر: إنَّ احتمال النص يكون بالنسبة للنص الواحد، وأما إذا تضافرت النصوص على الدلالة، فإنَّ النص يفيد القطعية من جهة قيام التعدد مقام المخبرين في الدلالة على التواتر، فلا يكون العقل أقوى منه. ومن وجه آخر يقال: إنَّ احتمال النص لا بد له من دليل، فلا يمكن أن ترد النصوص هكذا جزافاً لمجرد إمكان الاحتمال، ولذا فإنه يمكن أن تبطل أحكام العقل بمثل ذلك لاحتمال خطئه في الحكم وهو أمر ممكن، وما دام الإمكان قادح في دلالة النص الشرعي، فالعقل من باب أولى، فلا يستقيم حينئذ دليل إلا والاحتمال متطرق له، والاحتمالات لا تنتهي.

(١) انظر الجواب الصحيح (٣/١٣٢، ١٣٣)، انظر أصول الدين للرازي (٢٥).

(٢) انظر نقض المنطق (٢٠٣).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٤/٢٧٩).

ومن وجه آخر: فإنَّ دلالة العقل على الكليات، ودلالة النص على الكليات والجزئيات، فهو أقوى من العقل من جهة الدلالة، وأقوى منه من جهة الثبوت، لأنه وحي الله إلى رسله، وهم لا ينطقون عن الهوى، إنَّ هو إلا وحي يوحى^(١).

ووجه آخر: إنَّ المعقولات منها ما هو بدهي فطري، فلا يعارضه نص ولا حس البتة، ومنها ما يخالفه فيه أكثر العقلاء: كبقاء الأعراض ونحوها، فهذه لا يمكن أن تعارض النص فضلاً عن مخالفة أكثر الناس فيها^(٢).

□ العقل عند ابن تيمية:-

يعتبر ابن تيمية العقل عرض من الأعراض، أي: أنه صفة في الإنسان، لا أنه جوهر قائم بنفسه كما تقوله الفلاسفة، وهو عنده غريزة من الغرائز الإنسانية، يحصل بها إدراك الحق ونبذ الباطل^(٣)، ويطلق العقل عنده على أحد معنيين^(٤):-

أحدهما: القوة التي تعقل بها الأشياء سواء كانت علوماً أو أعمالاً، وهو قول السلف الصالح كما نسب له ابن تيمية.

الثاني: يطلق على نفس هذه العلوم والأعمال الحاصلة بتلك القوة أو الملكة الغريزية، ويكون المقصود العمل بموجبها، ومستنده في ذلك ما تقدم من دلالة اللغة، فإنَّ العقل هو مصدر عقل يعقل عفاً، وهو يؤيد هذه

(١) انظر الرد على المنطقيين (٣١٧).

(٢) انظر الجواب الصحيح (١٣٣/٣).

(٣) انظر المسودة (٥٥٦، ٥٥٨)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٢٢/١)، انظر الصفدية (٢٥٨/٢)، انظر علم الحديث (٤٦٦).

(٤) انظر الاستقامة (١٦١/٢، ١٦٢)، انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٧٩)، انظر الجواب الصحيح (٢١٩/٣: ٢٢٠).

الدلالة اللغوية بالدلالة الشرعية^(١) على ذلك كما في قوله - سبحانه -: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠]، وقوله - سبحانه -: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [الرعد: ٤]، وقوله - جل شأنه - ﴿أَفَلَمْ يَسِيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا أَوْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا﴾ [الحج: ٤٦]، وهو يستند بهذه الآية الأخيرة في أن محل العقل هو القلب^(٢).

ويشير إلى أن السبب الداعي للغلط في مسمى العقل هو الخلط بين معنى العقل عند المسلمين ومعناه عند اليونان^(٣)، وينص ابن تيمية بأن العقل بمعنى الغريزة أو القوة العاقلة هو مناط الأمر والنهي ومتعلقهما^(٤).

□ خصائص العقل عند ابن تيمية:-

ويرى ابن تيمية أن للعقل خصائص مهمة لا يخرج عمله عنها، ويمكن حصرها فيما يلي:-

أولاً: إدراك الأحكام الكلية، وذلك عن طريق توسط إدراك الجزئيات، فإنَّ الإنسان يدرك الأمور الجزئية عن طريق استقراءها في الوجود الخارجي، ثم بعد ذلك يأتي دور العقل بإدراك الروابط العامة بينها، وعمله هذا ذهني محض لا وجود له في المحيط الخارجي عن تصورات العقل، وهذا أمر معلوم لمن تدبر كافة العلوم الإنسانية، فإنَّ أحكامها العامة، وقواعدها الكلية، وضوابط أبوابها إنما تعتمد على تتبع الجزئيات؛ ولذا

(١) انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٧٩)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٢٢/١).

(٢) انظر الاستقامة (١٦١/٢).

(٣) انظر الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان (٧٩).

(٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (١٧/٩، ١٩).

فكلما كان تصور الإنسان للوجوه والنظائر أكثر، كلما كانت أحكامه العامة أصدق، ومعرفته بها أكمل، أما إدراك الجزئيات فهو إدراك خاص، وإذا قيل إنَّ جوف الإنسان يكون ساخناً شتاءً، وبارداً صيفاً، فإنه لم يدرك إلا ما يخصه هو عيناً، أما هذا التعميم فهو من حكم العقل، وقد بنى ابن تيمية على ذلك أمراً يتعلق بما يكتسبه الإنسان من أحكام عقله، فهو لا يدرك إلا الأمور المجملة، أما تفاصيل الأشياء فهي من خواص الحس الظاهر والباطن من جهة فيما يدخل في نطاقه، ومن جهة أخرى هي من خواص الشرع مطلقاً، كما أنه يبنى على ذلك عدم صحة الاستدلال بالإمكان الذهني على الإمكان الخارجي؛ وذلك لأنه مبني على التلازم بينهما، وليس الأمر كذلك، فإنَّ الذهن قد يتصور المستحيلات، ويتخيل الممتنعات التي لا يمكن أن يكون لها وجوداً خارجياً. وهو يقرر أنَّ العلاقة بين الكليات الذهنية والجزئيات الخارجية هو قياس الجزئيات بعضها على بعض، بحيث يقاس ما لم يعلم بما يعلمه بواسطة إدراك الروابط بين الجزئيات^(١).

ثانياً: معرفة التماثل والاختلاف.

فإنَّ من أعظم خصائص العقل عند ابن تيمية: إدراكه للتماثل والاختلاف عن طريق إدراك الجزئيات، والمقارنة بينها للتوصل إلى نقاط الاتفاق والاختلاف بينها، ومن ثم إصدار الأحكام إما بالتعميم بين جزئيات، أو تخصيص بعضها بحكم خاص^(٢)، يقول ابن تيمية عن ذلك: [فإذا رأى الشيئين المتماثلين على أنَّ هذا مثل هذا، فجعل حكمهما واحداً: كما إذا رأى الماء، والماء، والتراب والتراب، والهواء والهواء، ثم

(١) انظر الرد على المنطقيين (٣١٧، ٣٢٢، ٣٦٨).

(٢) الرد على المنطقيين (٣٦٨).

حكم بالحكم الكلي على القدر المشترك، وإذا رأى المختلفين كالماء والتراب فرق بينهما^(١).

ويرى أن هذا هو الاعتبار الذي أمر الله به في قوله: ﴿فَاعْتَبِرُوا يَتَّوَلِي الْأَبْصَارِ﴾ [الحشر: ٢]، أي: اعتبروا النظر بنظيره عن طريق إدراك الجوامع المشتركة بين الأشياء، أو إدراك ما يدل على الاختلاف الموجب اختصاص كل جزئية بحكمها الخاص بها، ويطلق على هاتين العمليتين قياس الطرد والعكس، فقياس الطرد بالنسبة للتماثل، وقياس العكس بالنسبة للتخالف^(٢).

ويقول عن ذلك: [وما أمر الله به من الاعتبار في كتابه يتناول قياس الطرد وقياس العكس، فإنه إذا أهلك المكذبين للرسول بتكذيبهم، كان من الاعتبار الذي يعلم أن من فعل ما فعلوا أصابه ما أصابهم، فيتقي تكذيب الرسول حذرًا من العقوبة، وهذا قياس الطرد، ويعلم أن من لم يكذب الرسول بل اتبعهم لا يصيبه ما أصاب هؤلاء، وهذا قياس العكس، وهو المقصود من الاعتبار بالمعذنين، فإن المقصود ثبت في الفرع عكس حكم الأصل لا نظيره، والاعتبار يكون بهذا وهذا، قال - تعالى -: ﴿لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِّأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١]، وقال - تعالى -: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُولِي الْأَبْصَارِ﴾ [النور: ٤٤]^(٣).

وأنت تدرك مما تقدم أن معرفة التماثل والاختلاف عنده لا يكون إلا بتوسط الحس الظاهر أو الباطن، وأن العقل لا يستقل بإدراك ذلك كله بدونه، وهو يجعل ذلك من الميزان الذي أنزله الله على رسله؛ لأن معرفة ذلك داخل في مسمى العدل الذي أراد الله وأمر به^(٤).

(١)، (٢) الرد على المنطقيين (٣٧١).

(٣) الرد على المنطقيين (٣٧١).

(٤) الرد على المنطقيين (٣٦٨، ٣٦٩).

وينص على أننا لولا ذلك لما أمكننا الوصول إلى شيء من المعارف الإنسانية؛ إذ عمدتهم في الإدراك على قياس الغائب على الشاهد، ولولا ذلك لم يكن لأحد أن يؤصل قاعدة كلية أو أصلاً عاماً، فإننا لا نشهد إلا رتياً معيناً، وشبعاً معيناً، وعن طريق إدراك التماثل بين ما علمناه وما لم نعلمه نصل إلى أحكامنا الكلية على الأشياء، قال - رحمه الله -: [فكان علمهم بثبوت معين من هذا النوع يوجب العلم بقضية مطلقة، وهو: أن هذا النوع موجود] ^(١).

ويضرب لذلك الأمثلة القرآنية، ففي باب الاختلاف والفرق يذكر قوله - تعالى -: ﴿أَمْ حَسِبَ الَّذِينَ اجْتَرَحُوا السَّيِّئَاتِ أَنْ نَجْعَلَهُمْ كَالَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَوَاءً نَحْيُهُمْ وَمَمَاتُهُمْ سَاءَ مَا يَحْكُمُونَ﴾ [الجاثية: ٢١]، وقوله - جل شأنه -: ﴿أَفَجَعَلَ الْمُتْسِلِينَ كَالْمُجْرِمِينَ ۖ كَلَّا لَكُمْ كَيْفَ تَحْكُمُونَ﴾ [القلم: ٣٥، ٣٦]، وقوله - سبحانه -: ﴿أَمْ نَجْعَلُ الَّذِينَ ءَامَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَالْمُفْسِدِينَ فِي الْأَرْضِ أَمْ نَجْعَلُ الْمُتَّقِينَ كَالْفُجَّارِ﴾ [ص: ٢٨]. وفي باب التسوية بين المتماثلات قوله: ﴿أَمْ حَسِبْتُمْ أَنْ تَدْخُلُوا الْجَنَّةَ وَلَمَّا يَأْتِكُمْ مَثَلُ الَّذِينَ خَلَوْا مِنْ قَبْلِكُمْ مَسَّتْهُمُ الْبَأْسَاءُ وَالضَّرَاءُ وَزُلْزِلُوا﴾ [البقرة: ٢١٤].

ثالثاً: أن يعلم الإنسان عن طريق العقل ما ينفعه وما يضره، حتى يمكنه الفعل أو الترك، فإنَّ الحسن هو النافع، والقيح هو الضار. ووجه ذلك عنده: أن ذلك من أعظم ما يتفاضل فيه العقلاء، فهو يستبعد كون الإنسان عاقلاً مع عدم إدراكه ما ينفعه أو يضره، بل إنَّ مما تميل له نفوس العقلاء وتستطيعه الميل إلى من يتصف بالصفات الجميلة، وينفر عن من يتصف بالصفات القبيحة، فذاك يميل الإنسان إلى سماع

(١) الرد على المنطقيين (٣٧٠).

كلامه ورؤيته، وذاك ينفر من كلامه ورؤيته، فهو يستدل بالواقع على تقرير هذه الحقيقة الناصعة الواضحة، ولا دليل أقوى من الوقوع فهو لا يقبل الارتفاع ولا الإنكار، بل هو ملزم باتفاق العقلاء، ومن هاهنا جرى ربنا على بيان مفسد المعاصي والآثام بما قصه لنا من آثارها العاجلة والآجلة، كما في قوله - سبحانه - ﴿أَيُّحِبُّ أَحَدُكُمْ أَنْ يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا فَكَرِهْتُمُوهُ﴾ [الحجرات: ١٢] مثلاً للغيبة والتنفير من حال صاحبها، وقوله - سبحانه - ﴿لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ﴾ [البقرة: ٢٧٥] مثلاً للمنافقين والتنفير من أفعالهم^(١).

□ موقف ابن تيمية من المسلك العقلي:-

يرى ابن تيمية أن المسلك العقلي حجة في باب العقائد، إلا أنه يجعله مسلكاً تبعياً لا أصلياً، فهو تابع للنص في جميع أحكامه، وقد عبر عن هذا المعنى بقوله: [إذا كان الشرع قد دل على شيء أو أوجبه، وقدر أن في العقل ما يوافق ذلك لم يضر ذلك، وإن كان قد يستغنى عنه، فلا يطعن في صحته الاستغناء عنه]^(٢). وهو يذهب إلى تسميته «بالميزان»، وينص على أنه من الحق الذي أنزله الله ويفسره [بالأقيسة الصحيحة المتضمنة التسوية بين المتماثلين، والفرق بين المختلفين]^(٣).

ولا يعتبر في صياغتها طريقة معينة، وقد عبر عن ذلك بقوله: [وإنما المقصود التنبيه على جنس الميزان العقلي، وأنها حق كما ذكر الله في كتابه، وليست مختصة بمنطق اليونان، وإن كان فيه قسط منها]^(٤).

(١) انظر الجواب الصحيح (١٣٣/٣)، بيان تلبس الجهمية (١٣٦/١، ١٣٧)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٥/٦)، انظر الرد على المنطقيين (٢٦) (٣٢٣) (٣٦٨)، انظر نقض المنطق (٢٠٣).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (٣٩/٩).

(٣)، (٤) الرد على المنطقيين (٣٨٣).

وقال: [وكذلك أنزل الله - سبحانه - الميزان في القلوب لما بينت الرسل العدل وما يوزن به، عرفت القلوب ذلك فأنزل الله على القلوب من العلم ما تزن به الأمور؛ حتى تعرف التماثل والاختلاف، وتضع من الآلات الحسية ما يحتاج إليه في ذلك كما وضعت موازين التقدين وغير ذلك، وهذا من وضعه - تعالى - الميزان، قال - تعالى -: ﴿وَالسَّمَاءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ الْمِيزَانَ﴾ (٧) ﴿أَلَّا تَطْغَوْا فِي الْمِيزَانِ﴾ (٨) ﴿وَأَقِيمُوا الْوَزْنَ بِالْقِسْطِ وَلَا تُخْسِرُوا الْمِيزَانَ﴾ (الرحمن: ٧-٩) (١)، فالميزان في الآية عند ابن تيمية هو ما يمكن أن توزن به العقائد، والأفكار فيعرف به الحق من الباطل منها، وهذا يتضمن العدل، فالميزان والعدل عنده متلازمان (٢). ويرى ابن تيمية أن الأصل في الميزان العقلي، والأكمل في الدلالة عليه هو صيغ التمثيل التي تتضمن القدر المشترك بين الأشياء، أو هو الجامع بينها (٣)، ومع أنه قرر حجة العقل، وإمكان تحصيل العلوم عن طريقه، إلا أنه لا ينفي عنه إمكان الخطأ، بل إنه يحذر من الاتكال عليه فيقول [فمن اتكل على نظره واستدلّاه، أو عقله ومعرفته خذل] (٤)، ومنطقه هذا قد يستفاد منه التناقض في النظر، ولكن من نظر إلى مجموع كلامه بعلم وبصيرة، ظهر أن مراده بذلك ألا يكون العقل هو وحده المعتمد عنده بحيث يقدمه على ما سواه من الأدلة، بل لا بد من عرض ما دل عليه على الشرع حتى يعرف الحق فيقر، ويعرف الباطل فيرد.

ووجه خطأ العقل عنده أن عمدة العقل إما أن تكون قضايا الحس، والخطأ عليها غير ممنوع فيكون العقل كذلك، وإما أن تكون عمدته على

(١)، (٢) انظر الرد على المنطقيين (٣٨٤).

(٣) انظر الرد على المنطقيين (٣٨٣).

(٤) درء تعارض العقل والنقل (٣٤/٩).

القضايا الفطرية، وهي ممكنة التغيير بسبب العوارض التي تعرض لها فتفسدها، فيكون العقل كذلك؛ إذ ما دام بني على ما يمكن خطؤه، أمكن خطؤه هو من باب أولى لأنَّ الفرع أولى بالحكم من الأصل، وما جاز على الأصل جاز على الفرع.

وهو ينص على أنه لا يتصور استغناء العقل عن الحس في بناء أحكامه^(١)، كما أنَّ الأمور العقلية خاضعة للفطرة، فلا تتوقف على وضع شخص معين، أو تقليد أحد في عقلياته، لاشتراك سائر البشر في إدراكها، ويظهر من موقفه هذا أنه يشترط في موازين العقل موافقتها للفطرة، فتكون مخالفة الفطر دليل على فسادها^(٢).

وهو ينص على أنَّ أنبياء الله ورسله قد جاءت بما يحتاج له الناس من دلالة على الطرق العقلية الصحيحة، وزادت على ذلك بالبيان التفصيلي مما يعجز البشر عن العلم به عن طريق عقولهم، فالعقول تدرك الأمور المجملة، وأما التفصيل فهو من خصائص الشرع، ولذا فإنَّ العقل لا يكون دليلاً مستقل بإثبات الأمور الإلهية وما يتعلق باليوم الآخر، بل لا يمكن معرفة هذه الأمور على التفصيل إلا من طريق الشرع، وإنَّ كان قد يدرك ذلك إدراكًا إجماليًّا^(٣).

وابن تيمية مع تقريره لما تقدم لا ينسى أنَّ يبنهنا على أمر هام، بل هو في غاية الأهمية، وهو: أنَّ الميزان العقلي الذي أنزله الله ليس هو ما قرره فلاسفة اليونان من طرقهم العقلية، وأفكارهم المنطقية، بل هي شيء آخر، ويبين غلط من ظن ذلك من المتكلمين، ومن نسب إلى

(١) انظر الرد على المنطقيين (٣٦٨)، انظر نقض المنطق (٢٠٣).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (٣٢٣) (٢٦).

(٣) انظر الرد على المنطقيين (٣٢٣، ٣٢٤).

الفلسفة مِنَ المنسويين للإسلام، وذلك من وجوه^(١) :
أولاً: أَنَّ المسلمين ما زالوا يستعملون الموازين العقلية قبل أَنْ يسمعوا
بمنطق اليونان، وإنما عرفت الموازين العقلية اليونانية بعد تعريب الكتب
الرومية.

ثانياً: أَنَّ المنطق الأرسطي وضعه أرسطو قبل المسيح بثلاثمائة سنة، وأما
الميزان الإلهي فَإِنَّ اللَّهَ أَنزَلَهُ مع كتبه، وعلى جميع رسله، وقبل أَنْ يخلق
اليونان من عهد نوح، وإبراهيم، وموسى وغيرهم.

ثالثاً: أَنَّ نظار المسلمين بعد التعريب ومعرفتهم به ما زالوا يعيرونه
ويعيبون من يستعمله، ويذمون ولا يلتفتون له ولا إلى أهله، ولا
يستعملون موازينهم العقلية لا في عقلياتهم ولا في شرعياتهم، ويذهب
ابن تيمية إلى أَنَّ العقل لا يفيد حصر الأشياء إلا بواسطة الإحاطة بالأفراد؛
لأنَّ الحصر فرع الإحاطة، فإذا لم يحط بالأفراد، فلم يستطع أَنْ يحكم
عليها لا نفي ولا إثبات، ولا تعميم ولا تخصيص، وهكذا الأمر بالنسبة
للملازمة قبل إدراك وجه اللزوم، فَإِنَّ العقل لا يمكنه الحكم بها ما لم
يدركه؛ لأنه يمثل العلاقة بين اللازم والملازم، ويدرك العقل هذه العلاقة،
يمكنه عندئذ أَنْ يلزم بينهما، وهذا لا بد منه لإمكان تصور اللزوم، إذ مِنْ
الممكن أَنْ تكون العلاقة هي المقارنة فقط في المكان أو الزمان، وهي
ليست مقتضية للتلازم.

● موقف ابن تيمية مِنَ الأقيسة العقلية:

يرى ابن تيمية أَنَّ كل قياس عقلي لا بد فيه مِنَ التلازم الذي هو القدر
المشترك، أو الوصف الجامع بين الأشياء، ويدل عليه قوله: [والمقصود أَنَّ

(١) انظر الرد على المنطقيين (٣٧٣، ٣٧٤).

الحقيقة المعتمدة في كل برهان ودليل في العالم هو اللزوم، فمن عرف أنَّ هذا لازم لهذا استدل بالملزوم على اللازم، وإن لم يذكر لفظ اللزوم، ولا يصور معنى هذا اللفظ، بل من عرف أنَّ كذا لا بد له من كذا، وأنه إذا كان كذا كان كذا وأمثال هذا، فقد علم اللزوم^(١).

ومن هذا نعلم أنَّ ابن تيمية لا يهتم كثيراً بصورة القياس وكيفية تركيبه كما يهتم به المناطقة، بل ما دام اللزوم موجوداً فبأي صورة أو شكل ركب القياس العقلي فهو قياس صحيح ومفيد ما دام اللزوم صحيحاً. ويرى أنَّ إفادة القياس للظن واليقين تابعة لمادة القياس لا إلى صورته، وما اعتبر المناطقة من قولهم: أنَّ قياس التمثيل يفيد الظن، وقياس الشمول يفيد اليقين، إنما هو راجع لاصطلاح عندهم اعتادوه لا إلى واقع الأمر وحقيقته، فإذا كانت المادة يقينية أفاد اليقين، وإذا كانت ظنية أفاد الظن^(٢)، ويعتبر قياس التمثيل هو الأصل في الأقيسة العقلية، ووجه ذلك ما تقدم من أنَّ عمدة الأحكام العقلية على إدراك الجزئيات بواسطة الحس الظاهر أو الباطن، وبناء على التجربة الحسية يعمم العقل أحكامه أو يخصصها، أو يقرر الجزئيات، أو يجمعها، أو يفرقها وهكذا.

ويرى أنَّ الحد الأوسط وهو الجامع المشترك في قياس الشمول هو عينه الجامع المشترك في قياس التمثيل، وهو العلة الجامعة، أو الوصف الجامع، وهذا القدر هو محل التلازم في القياسين^(٣).

كما أنه ينص على أنَّ قياس الشمول يمكن أن ينقلب بناء على ذلك إلى قياس تمثيل، وبناء عليه فلا حاجة إلى قياس الشمول لإغناء قياس التمثيل عنه، ويعتبر قياس التمثيل أتم وأكمل في البيان من قياس الشمول، وأنه لا بد في

(١)، (٢) انظر الرد على المنطقيين (٢٥٢).

(٣) انظر شرح العقيدة الأصفهانية (٤٨ - ٥١).

كلا القياسين من قضية كلية هي الحد الأوسط في قياس الشمول، والمناطق، والوصف، والجامع في قياس التمثيل^(١). قلت: والذي يظهر لي أنَّ ما قاله ابن تيمية فيما تقدم منضبط إلا في أمور هي:-

أولاً: أنَّ كون أحد القياسين يمكن أن ينقلب إلى الآخر لا يعني الاستغناء عن أحدهما؛ لأنَّ ذلك تقسيم اصطلاحى، ولا مشاحة في الاصطلاح، ما دام لم يترتب عليه خطأ، والأمر هنا كذلك، فأى خطأ يترتب على تقسيم القياس إلى قياس شمولى وتمثيلى، وأنَّ اتفاقهما في الجامع لا يمنع الاصطلاح من تسميته في قياس الشمول حدًّا أوسطاً، وفي قياس التمثيل جامع ومناطق وقدر مشترك، وحتى اتفاقهما في وجوب وجود القضية الكلية فيهما لا يقدر في هذا التقسيم.

ثانياً: أنى لا يظهر لي أى محذور في التقييد بصورة الأقيسة المنطقية؛ لأنَّ ذلك اصطلاح صحيح، ولو جاز أن ترفض الاصطلاح هنا؛ لأمكن أن ترفض في كل علم، وعندئذ تضع حقائق العلوم وطرق ترتيبها الذهنية، وعليه فلا أرى أنَّ تركيب القياس على صورة معينة له تأثير على العقيدة أو غيرها، وغايته أنه اصطلاح.

ثالثاً: أنَّ كون هذا الاصطلاح من عمل اليونان لا يجعلنا نرفضه، بل لا يظهر لي مانع في الاستفادة من علم الغير ما دام لا ضرر في ذلك على عقيدة ولا دين، ولا يضره أنَّ الأنبياء لم تأت بصورته، وأنَّ الميزان العقلي الشرعي أنزله الله قبل ذلك، فإنَّ هذا ليس دليلاً على فساد تركيب القياس المنطقي، فإنَّ سبق الشيء ليس دليلاً على بطلان لاحقه.

رابعاً: أنَّ إمكان استعماله في حق المبطل والمصيب لا يصلح أن يكون

(١) انظر الرد على المنطقيين (٣٨٣).

دليلاً على فساده، فإنَّ ذلك لا دخل له في صورة القياس وتركيبه، بل هو راجع إلى غلط في تركيب المستدل، وليست الأقيسة المنطقية مسئولة عنه. خامساً: أنَّ إدراك ابن تيمية للزوم الجامع المشترك في نوعي القياس المنطقي، فإنه لا ينفي وجود جامع مشترك آخر غيره حتى تتوقف صحة القياس على إدراك للزوم فقط.

سادساً: أنَّ إثبات ابن تيمية كون قياس التمثيل أشمل وأكمل في الدلالة والبيان لا ينفي وجود قياس الشمول، ولا دلالاته على المطلوب، ولا إفادته له، فلا تلازم بين إثبات كمال قياس التمثيل، وكون الشمول أقل منه في ذلك.

سابعاً: أننا ننازعه في كون إفادة اليقين في القياس ملازمة لمادته، ولا تتصور انفصال صورة القياس عن مادته.

ثامناً: أنَّ الاستدلال إما أن يكون استدلالاً بكلي على جزئي، فهذا هو قياس الشمول، أو استدلالاً بجزئي على جزئي وهو قياس التمثيل، وهو حصر تام فلا وجه لبطلانه، ولا يقال أنَّ هناك قسم ثالث وهو الاستدلال بالكلي على الكلي؛ لأنَّ القواعد لا تكون دليلاً لبعضها، ولا ينبنى بعضها على بعض، ولو كان الأمر كذلك للزم أن يكون أحدهما ضابط والآخر قاعدة، والقاعدة لا تختص بباب بعكس الضابط، فهو مختص ببعض الأبواب، فيرجع الأمر إلى الاستدلال بالكلي على الجزئي.

● نقد ابن تيمية للطريقة القياسية العقلية:-

وقد وجه ابن تيمية النقد للطريقة القياسية من وجوه نذكر أهمها^(١):-
أولاً: أنَّ من سلك الطريقة القياسية بأي شيء علم أنها محصلة للعلم والمعرفة، إذ ليس عنده إلا الإخبار عن اتخاذ غيره هذه الطريقة في

(١) انظر الفتاوى (٦٩/٢ - ٧٤).

الوصول إلى العلم والمعرفة؛ وهذا الأمر ليس له خصوصية بالعلم الإلهي، فإنَّ جميع العلم يقوم على مسلمات إلى أن تتبرهن، ولا يكون ذلك دليلاً إلا إذا استلزم المدلول.

ثانياً: أنَّ سالك هذه الطريقة القياسية لا يعلم بوصوله إلى الحق إلا إذا حصل المطلوب، وأما قبل ذلك فهو جاهل بالعاقبة.

ثالثاً: أنَّ الإقرار بالله قسمان؛ نظري وإيماني، فالأول الاعتراف بوجود الله، وهذا لا يحتاج إلى الطريقة القياسية في الوصول إليه؛ لأنه أرسخ المعارف الإنسانية، وأما الإيماني وهو الإقرار بالرسول، فأدنى نظر فيما جاءت به الرسل وأحوالهم يوصل إلى العلم بالنبوة، وهو أقوى من الطريقة القياسية ويحصل اليقين بخلاف هذه الطريقة.

رابعاً: أنَّ العلم بصدق الرسول ملزم بالرجوع إليه في الأمور الإلهية، فلا يحتاج إلى بيان بعد بيانه.

خامساً: أنَّ أكثر من سلك هذه الطريقة ضل سبيل الوصول إلى الحق، ولم يهتد إلى الطريقة النبوية الإيمانية؛ لأنَّ النظر في الدليل العقلي يفضي إلى المدلول، وأما النظر إذا كان في آيات الله فهو يفضي إلى الإيمان به. سادساً: أنَّ الطريقة القياسية ليست باطلاً مطلقاً، فقد توصل إلى حق لكنه ليس الحق الواجب، بل كثيراً ما يقترن بذلك الحق باطل، وأكثر ما يوصل إليه معرفة مجملة.

سابعاً: أنَّ هذه الطريقة لا توصل لا إلى إثبات موجود واجب، ولا إلى أنه هو الله؛ لأنَّ العلم القياسي لا يفيد بنفسه معرفة حقيقة شيء من الأشياء الموجودة^(١).

وبيان ذلك: إنَّ هذه الطريقة مقدمات جامعة تتناول المطلوب وتتناول

(١) انظر الفتاوى (٩٠/٢).

غيره، بمعنى أنها لا تمنع دخول غير المطلوب في معناها، وإن لم يكن موجوداً في خارج الذهن، فهي لا تتناول المطلوب بخصوصية، بل تدل على القدر المشترك بين المطلوب وغيره، فهي لا تدل على الإيمان بالله، بل تدل على القدر الجامع المشترك بين الله وغيره، فلم يعرفوا الله بخصوصه، بل اعتقدوا فيه القدر المشترك بينه وبين غيره فكانوا بذلك مشركين^(١).
ثامناً: أن العلم بالقضية الكلية العامة إما ألا يحصل إلا بقياس، وإما أن يحصل بدونه، فعلى التقدير الأول يلزم ألا تعلم القضية العامة إلا بقضية عامة أخرى إلى ما لا نهاية، فيلزم منه التسلسل في المؤثرين وهو باطل، وهو بين مما تقدم من أن القياس لا بد وأن يبنى على قضية عامة هي القدر المشترك فيه، وبذلك يثبت التقدير الثاني وهو: أن إدراك القضايا الكلية يحصل بغير قياس وهو المطلوب إثباته، وإذا تمكنا من العلم بها بغيره، أمكن علم غيرها بدونه^(٢).

تاسعاً: أن كون القضية بديهية أو نظرية أمر نسبي، يعود إلى اختلاف الأشخاص في قوة ما يقوم بنفوسهم نحو القضايا، فمن علم منهم القضية بغير دليل كانت بديهية عنده، ومن علمها بنظر وتأمل وبحث كانت نظرية عنده، وهذا ما لا يقول به القائلون بالقياس المنطقي، فإنهم يبنون القياس على أساس كون المقدمات مسلم بها بدون دليل، وإذا قدر أن لم تكن المقدمات بديهية في نظر المستدل، بل أعطيت له على أساس أنها بديهية وسلم بذلك، فإن النتيجة التي يتوصل إليها لا تكون يقينية^(٣)، وبهذا يبطل ابن تيمية القياس المنطقي من أصوله وجذوره.

قلت: ومما تقدم من هذه الوجوه يتبين لنا مدى استقامة أصول ابن تيمية

(١) انظر الفتاوى (٦٠/٢، ٦١).

(٢)، (٣) انظر الرد على المنطقيين (٣٦٣).

في نقده للقياس المنطقي، وصحة دعواه بأنه لا يمكن أن يوصل إلى علم، ونحن نضم صوتنا لصوته لما نرى في حجته من قوة، مع سلامتها من القوادح، ولو كانت هذه الأقيسة موصلة للحق، لكان أولى الناس بها السلف الصالح، أما وأنهم قد أهملوها وذموا أهلها، فذلك من أعظم الأدلة والبراهين على عدم إيصالها للمطلوب.

موازنة ابن تيمية بين الطريقة القياسية والطريقة القرآنية العقلية:-
وقد توج ابن تيمية كلامه في نقد الطريقة القياسية ببيان الفرق بينها وبين الطريقة القرآنية العقلية، وفي بيانه هذا أوضح أن هناك بوناً شاسعاً بين الطريقتين، وبناء على ذلك يتضح خطأ القائلين بأن القرآن الكريم يوافق الطريقة القياسية المنطقية، وقد حصر الفروق في الأمور التالية^(١):-

أولاً: أن الطريقة القرآنية جامعة بين العلم والعمل، والخبر والطلب على أكمل الوجوه، بخلاف الأقيسة المنطقية؛ فإنَّ القياس لا يفيد أكثر من مجرد التصديق في القضايا الخبرية، سواء تبعه عمل أم لا، والقياس ترجع إفادته لليقين إلى مادته، سواء كانت مقدماته مشهورة أو مسلمة أو لم تكن، وهو حينئذ يسمى - اصطلاحاً - برهان، وإن كانت مشهورة أو مقبولة سمي خطابة، ولا فرق بين أن تفيد يقيناً أو لم تفده، وهو حينئذ مفيد للاعتقاد والتصديق الذي هو وسط بين اليقين والظن، وليس الظن دون اليقين؛ إذ ليس كونها مشهورة مانع من أن يكون مفيد لليقين، ثم بعد ذلك إن عرف أنها مفيدة لليقين كانت يقينية، وإن عرف أنها لم تفد اليقين أفادت الظن، وإن لم تشعر النفس بواحد منهما فهو الاعتقاد المجرد، الذي لا يثبت له يقين ولا ينفي عنه.

(١) انظر الفتاوى (٤٤/٢، ٤٨).

ثانيًا: أنَّ الناس على ثلاثة أقسام:

- أ - معترف بالحق وعامل به، فهذا صاحب الحكمة.
- ب - معترف بالحق غير عامل به، فهذا صاحب الموعظة الحسنة، يوعظ حتى يرجع للحق ويعمل به.
- ج - لا يعترف بالحق ولا يعمل به، فهذا صاحب الجدل بالحسنى، وإنما خص الجدل بالتي هي أحسن لأنه مظنة الغضب، فوصف بالحسنى لتحصل به المنفعة الكاملة بغاية الإمكان.

ثالثًا: أنَّ كلام الله حق ويقين، ولا يدخل فيه ما يمتاز به الخطاب والجدل عن البرهان من كون المقدمات فيها مشهورة أو مسلمة غير يقينية، بل إذا اشتمل القرآن عليها فإنه لا يأتي فيه إلا ما يدل على اليقين، والقرآن لا يشتمل إلا على الطريقة البرهانية، وإن كانت خطائية وجدلية مع كونها برهانية، وهذه الأقيسة القرآنية هي الغاية في دعوة الخلق إلى الحق، قال - تَعَالَى -: ﴿وَلَقَدْ صَرَّفْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الإسراء: ٨٩]، والمثل هنا هو القياس، وقد اشتمل القرآن على خلاصة الأقيسة التي توجد في كلام العقلاء مِنَ الناس.

رابعًا: أنَّ القرآن لم يخاطب به أحدًا معيَّنًا، بل خاطب به جميع الناس، فلا بد وأن يفيد اليقين المطلق، وأما الإضافي فلا بد فيه من توجه الخطاب إلى المعين، وتكون مقدمات القياس عنده مسلمة، أو مشهورة، أو يقينية، أو نحو ذلك؛ لأنَّ النسبية والإضافية أمور تعرض للإنسان بحسب شعوره بها، فمقدمات الأمثال في القرآن اعتبر فيها الصفة الذاتية وهي كونها صادقة، وحقًا يجب قبولها، وأما من جهة التصديق فهذا يختلف باختلاف أحوال المخاطبين، فلعمر من التصديق مثلاً ما ليس لزيد، ولذا تنوعت دلالاته: فإنَّ كان عامًّا كان التصديق به عامًّا، وإنَّ كان خاصًّا جاء

الخطاب المناسب للمخاطب.

مثال الأول: الربوبية؛ وبهذا يتبين أن اليقين والشهرة والتسليم ليست أوصافاً ذاتية للقضية، بل هو بحسب ما اتفق للمصدق بها، وربما انقلب الأمر عنده.

أنواع الأقيسة العقلية الصحيحة عند ابن تيمية:-

ينص ابن تيمية على أن القياس الصحيح هو العدل الذي أنزله الله على أنبيائه ورسله، وأن هذا النوع من القياس موافق للنقل الصحيح من كل وجه، وحقيقته عند السلف كما يحكيه ابن تيمية: [هي القضية المعينة سواء كانت شبهة معينة، أو عامّة كلياً]، وهو بذلك يشمل قياس الشمول والتمثيل؛ فقياس الشمول: الاستدلال بالكلي على الجزئي، والتمثيل: الاستدلال بالجزئي على الجزئي لوجود جامع مشترك في القياسين، ويشترط فيه ألا يخالف النقل الصحيح من الكتاب والسنة، أو إجماع السلف، فإذا توفرت فيه هذه الضوابط كان قياساً صحيحاً، ويجعل العلاقة بين الكلي والجزئي في قياس الشمول، والجزئي والجزئي في قياس التمثيل هي الماثلة في كل منهما، ويطلق عليه المثل مقتدياً في ذلك بالقرآن الكريم، ويرجع أصوله إلى نوعين:-

أحدهما: الأمثال المعينة التي يقاس فيها الفرع على الأصل الموجود أو المقدّر، وقد استقرأ - رحمه الله - وجود هذا النوع في القرآن الكريم فقدّره بيضع وأربعين مثلاً.

وذلك كقوله - تعالى -: ﴿مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ نَارًا﴾ [البقرة: ١٧]، وقوله - سبحانه -: ﴿مَثَلُ الَّذِينَ يُنْفِقُونَ أَمْوَالَهُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ كَمَثَلِ حَبَّةٍ أَنْبَتَتْ سَبْعَ سَنَابِلَ فِي كُلِّ سُنبُلَةٍ مِائَةُ حَبَّةٍ﴾ [البقرة: ٢٦١].

ويعتبر ابن تيمية هذا النوع من جنس قياس التمثيل، ويجعل جميع القصص القرآني من هذا القبيل، إلا أنه يشير إلى أن العادة في القرآن في مثل ذلك أن يذكر حكم الأصل ليستفاد من حكمه، ويترك حكم الفرع للاعتبار، والنظر، والتأمل من المكلف، كما قال - سبحانه - ﴿لَقَدْ كَانَتْ فِي قَصَصِهِمْ عِبْرَةً لِأُولِي الْأَلْبَابِ﴾ [يوسف: ١١١].

النوع الثاني: الأمثال الكلية، ومن أمثلتها قوله - سبحانه - ﴿يَتَأْتِيهَا النَّاسُ ضُرْبَ مَثَلٍ فَاستَمِعُوا لَهُ﴾ [الحج: ٧٣]، وقوله - جل شأنه - ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ﴾ [الإسراء: ٨٩]، وأراد الأمثال المعينة، وغالب الأمثال المضروبة يكون الخفاء فيها في القضية الأولى، وأما الثانية فتكون واضحة، فتحتاج القضية الأولى للإيضاح دون الثانية، وأهم الأقيسة التي نص ابن تيمية على صحتها:-
أولاً: قياس الأولى:-

معناه:- [أن كل كمال ثبت للممكن أو المحدث لا نقص فيه من جميع الوجوه، فالخالق أولى به^(١)]، وكل نقص اتصف به المخلوق فالخالق منزّه عنه^(٢)، وبذا يكون لقياس الأولى جانبان هما^(٣):-

أولاً: جانب الإثبات، وهو مستلزم لإثبات الكمال.
ثانياً: جانب النفي، وهو متضمن التنزيه للخالق - سبحانه - عن كل نقص ينافي كماله المقدس.
شروطه^(٤):-

ويشترط في هذا القياس عدة شروط، وتوفرها أمر لازم حتى يمكن أن نصل عن طريقه لأحكام صحيحه يقينية، وهي:-

(١)، (٢) درء تعارض العقل والنقل (٢٩/١، ٣٠).

(٣)، (٤) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٩، ٣٠).

أولاً: أن يكون المثبت به كمالاً وجودياً، إذ لا كمال في إثبات الأمور العدمية؛ لأنَّ العدم المحض لا مدح فيه؛ إذ هو ليس بشيء في الخارج، وما ليس بشيء كما قيل: ليس بشيء.

ثانياً: أن يكون النقص المنفي متضمناً لكمال، لما تقدم من أنَّ العدم المحض لا مدح فيه، ولذا لم يمدح الله نفسه بالأمر السلبية إلا إذا تضمنت ثبوت ضدها من الكمال، كما قال - تعالى -: ﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ [البقرة: ٢٥٥]، فنفى عنه السنة والنوم المتضمنة كمال الحياة، وقوله - سبحانه -: ﴿لَمْ يَكُنْ لَكُمْ يُولَدٌ﴾ [الأخلاق: ٤]، فنفى عنه الزوجة والولد لإثبات كمال القدرة، ونفى الكفو لثبوت الوحداية، وهكذا.... ثالثاً: كون الكمال المثبت ممكن الوجود خارج الذهن، فإنَّ ما ليس كذلك من الكمال فهو في حكم العدم، وذلك أنَّ المحرمات العقلية لا وجود لها في خارج الذهن.

رابعاً: أن يكون هذا الكمال لا نقص فيه من جميع الوجوه، فإنَّ كان فيه نقص تنزه الرب - جل شأنه - عنه، وذلك كالنوم والأكل، فإنهما كمال من جهة بالنسبة للإنسان، وفقدتهما نقص فيه؛ وذلك لأنه لا يفقدتهما إلا مع عروض المرض، أما مع استقامة البدن فهما من كماله، فلا ينسبان لله لاستلزامهما النقص المنافي لكمال الله المقدس.

خامساً: أن يكون هذا الكمال غير مستلزم للعدم، فإنَّ كان مستلزماً له لم يوصف الرب - جل وعلا - به، كالنوم المستلزم للغفلة ونقص الحياة. أمثلة للاستدلال به:

ويمكن أن يُضَرَّبَ لذلك صورتان توضحه بجانيبه:
أولاً: نقول في جانب الإثبات: إذا كان المخلوق المربوب متصفاً بالسمع

والبصر، والعلم والحياة ونحوها من صفات، فإنَّ الربَّ المعبود، الأول والآخر، الظاهر الباطن أولى بأنَّ يتصف بالسمع والبصر، والعلم والحياة ونحوها من صفات الكمال.

ثانيًا: وفي جانب النفي نقول: إذا كان سلب صفات العلم والحياة، والقدرة والإرادة، ونحوها نقص في المخلوق المربوب، فلاُنَّ يكون نقصًا في الخالق أولى وأحرى.

وابن تيمية في اعتباره لهذا القياس يستدل بقوله - سبحانه -: ﴿وَلِلَّهِ الْمَثَلُ الْأَعْلَىٰ﴾ [النحل: ٦٠]، ويرى أنَّ المقصود بالمثل الأعلى هو قياس الأولى، ثم ينص ابن تيمية على أنه إذا ثبت أنه يستدل بقياس الأولى في حق الربَّ ﷻ، فلا يهمه بعد ذلك أنَّ يكون على طريق قياس التمثيل وقياس الشمول؛ لأنهما في هذه الحالة تكون ما فيهما من المشابهة والمماثلة في القدر المشترك، وهو الذي لا يختص بمعين، مع اعتبار الأولوية في إثبات الكمال لله، وفي نفي النقص عن الله^(١)، وأما إذا خلي عن الأولوية فلا يجوز أنَّ يستدل بهما في حق الله؛ لأنَّ ذلك يلزم منه مماثلة الخالق بما سواه من المخلوقات فيما يجوز ويجب ويمتنع، وهذا هو التمثيل المذموم شرعًا، ولذا نفاه ربنا عن نفسه في قوله - تعالى -: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ﴾ [الشورى: ١١]، وذلك أن كلا القياسين متضمنًا لهذا المحذور.

وبيانه^(٢):-

أنَّ قياس الشمول يجمع فيه الخالق والمخلوق في قضية واحدة كلية هما إفراده دون نظر، لما يختص كل واحد منهما به، فيكون الخالق والمخلوق

(١) انظر الفتاوى (٣٤٧/١٢).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (٣٥١).

متساويان بالنسبة لهذه القضية، وأما قياس التمثيل فيعتبر فيه الخالق والمخلوق جزئيان يقاس أحدهما على الآخر، فيكون الخالق إما أصلاً يقاس عليه المخلوق، أو فرعاً يقاس على المخلوق، وهذا من ضرب الأمثال المذمومة لله، وهو منهي عنه، قال - تَعَالَى -: ﴿فَلَا تَضْرِبُوا لِلَّهِ الْأَمْثَالَ﴾ [النحل: ٧٤].

يقول ابن تيمية في هذا: [والله - تَعَالَى - له المثل الأعلى، فلا يجوز أن يقاس على غيره قياس تمثيل يستوي فيه الأصل والفرع، ولا يقاس مع غيره قياس تمثيل يستوي إفراده في حكمه، فإنَّ الله - سبحانه - ليس مثلاً لغيره، ولا مساوياً له أصلاً، بل مثل هذا القياس من ضرب الأمثال لله، بل لله المثل الأعلى وذلك هو قياس الأولى والأخرى، فما ثبت للمخلوق من صفات الكمال فالخالق أحق به، وأولى وأحرى به منه^(١).

وينص ابن تيمية على أنَّ ما قرره مِنْ استعمال قياس الأولى الذي هو المثل الأعلى هي الطريق التي كان السلف يسلكونها في المطالب الإلهية، وجاء بها القرآن^(٢)، وقد استدل على ذلك بنقض طرق المعقول ومجمليها هو^(٣).

الأول: أنَّ الخالق أكمل مِنَ المخلوق.

الثاني: أنه - سبحانه - هو الذي أعطى المخلوق الكمال، فلا يكون عارياً عنه، غير متصف به.

ثالثاً: أنه يلزم من عدم وصف الله بهذا النوع مِنَ الكمال أن يكون أعطاه المخلوق، وسلبه نفسه، واللازم باطل فيطل المزموم.

(١) بيان تلبيس الجهمية (٣٢٧/١)، انظر النبوات (٢٤٣)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٩/١).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (١٥٤، ١٥٥).

(٣) انظر بيان تلبيس الجهمية (٣٢٨/١).

رابعًا: أنه - سبحانه - منزّه عن كل نقص ينافي كماله المقدس.
خامسًا: أنَّ ما انتفى عن المخلوق من نقص منه - سبحانه -، فلا يكون المخلوق منزّهًا منه، ويكون الخالق متصفًا به.
سادسًا: أنَّ لازم ذلك اتصاف الخالق بنقص لم يتصف المخلوق به، فيكون أنقص من المخلوق، وهو باطل مما بني عليه فهو باطل.
وأنت ترى معي أنَّ ابن تيمية قد اتخذ طريقًا موضوعيًا واضح المعالم في إثبات هذا النوع من القياس، مما لم يجعل بعد الفهم لمراده لأحد إغراض، فسلم قوله من النقص والإفساد، فثبتت نتائجه.
ثانيًا: قياس الغائب على الشاهد.
معناه:-

هو اعتبار ما غاب عن حسننا بما ظهر له، فنسوي بينهما في الحكم، أو بعبارة أخرى: هو قياس ما غاب عن حسننا على ما ظهر له، فله جانبان^(١):

الأول: جانب يدرك بحسنا الظاهر والباطن، وهي المحسوسات المعينة.
الثاني: ما لم ندركه وجهلنا حاله، فهذا نعلم حكمه بعقولنا عن طريق عقد

المماثلة، والمشابهة، والمواطأة بينه وبين ما علمناه بحواسنا من المحسوسات المعينة.

أنواع هذا القياس:

لهذا القياس من جهة حكمه عند ابن تيمية قسمان:-
الأول: باطل، وهو ما حمل فيه الغائب على غير نظيره.
الثاني: حق، وهو ما حمل فيه الغائب على نظيره من المشاهدات.

(١) انظر بيان تلبس الجهمية (١/٣١٧).

هذا وابن تيمية يحكي اتفاق العقلاء على أنَّ لله مِن الأمور ما ليس للإنسان أنَّ يجعل منها ما لم يحسه ماثلاً لما أحسه مطلقاً، إذ هناك أمور كثيرة ليس في استطاعة الإنسان أنَّ يحسها، أو يحس ما ينظرها ويمثلها من كل وجه، بل الأمور الغائبة عن حسه منها ما لا يعلمه أصلاً، ومنها ما يعلمه بالخبر وليس للحس دخل فيه، كما أنَّ منها ما يعلم بالقياس والاعتبار بالشاهد، وذلك حسب الممكن منها له^(١).

وهذا الأخير وهو اعتبار الغائب بالشاهد مما اتفق العقلاء أيضاً على اعتباره من طرق المعرفة الإنسانية.

موقف أهل البدع من هذا القياس:

وهما فرقتان:-

الأولى: المتكلمون.

الثانية: الصوفية.

وكل واحدة منهما ليس لها أصل يرجع إليه في الاحتجاج بالشاهد على الغائب، فتارة يقولون بحجتيه، ومرة أخرى ينفون حجتيه، وذلك أنه إن اتفق وما رأوا قبلوه، وإن خالف ما سلكوا ردوه، وعلى هذا فليس لهم ميزان يمكن أنَّ يرجع إليه بالنسبة لهم، كما هو حالهم مع الكتاب والسنة.

وأما السلف الصالح:

فهم لا يخالفون الدليل العقلي الصحيح، فإذا تحققت لديهم صحة تركيبة، وسلامة مادته مِن الباطل اللفظي والمعنوي، وتوفر فيه التلازم قبلوه، وإن كان الأمر على خلاف ذلك علموا أنه طريق فاسد فردوه، وهم يستعملون كل ما ورد في القرآن الكريم مِن الأمثلة المضروبة

(١) انظر بيان تلبيس الجهمية (١/٣١٧).

الصحيحة، والأقيسة الصحيحة في الأمور الإلهية ومنها القياس.
أمثلة على هذا القياس:

من ذلك قوله - سبحانه -: ﴿وَتَرَى الْأَرْضَ هَامِدَةً فَإِذَا أَنْزَلْنَا عَلَيْهَا الْمَاءَ اهْتَزَّتْ وَرَبَتْ وَأَنْبَتَتْ مِنْ كُلِّ رَوْحٍ بِهِيجَ ذَلِكَ بِأَنَّ اللَّهَ هُوَ الْحَقُّ وَأَنَّهُ يُخَيِّ الْمَوْتَى وَأَنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ۝٦﴾ وَأَنَّ السَّاعَةَ آتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا وَأَنَّ اللَّهَ يَبْعَثُ مَنْ فِي الْقُبُورِ ﴿الحج: ٦-٨﴾.

ففيها قاس الله الموتى عندما يحييهم يوم القيامة للبعث والحساب بحال الأرض اليابسة التي لا نبت فيها ولا كلاً، ثم إن الله ينزل عليها المطر فتكون جنة فيحاء، مملوءة بالعشب والحياة والخصب^(١).

ومن ذلك قوله - جل شأنه -: ﴿وَهُوَ الَّذِي يُرْسِلُ الرِّيحَ بُشْرًا بَيْنَ يَدَيْ رَحْمَتِهِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا أَقْلَّتْ سَحَابًا ثِقَالًا سُقْنَاهُ لِبَلَدٍ مَّيِّتٍ فَأَنْزَلْنَا بِهِ الْمَاءَ فَأَخْرَجْنَا بِهِ مِنْ كُلِّ الثَّمَرَاتِ ۚ كَذَلِكَ نُخْرِجُ الْمَوْتَى لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ [الأعراف: ٥٧]، وهو نظير الأول في الدلالة على البعث، ومن ذلك قوله - جل وعلا -: ﴿ذَلِكَ يَأْتِكُم مِّنْ قِبَلِكُمْ نَذِيرٌ ۚ وَلَوْ أَنَّ قَوْمًا يَعْرِضُونَ بِمَا كَفَرُوا كَذِبًا يُكْبِرُونَ ۚ أَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ آيَاتُ مَا بَدَأُوا بِهِمْ ۚ وَأَوَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ الْآيَاتُ فِي كُلِّ مَدِينٍ ۚ وَهُم مُّكَذِّبُونَ﴾ [الأنفال: ٥٣، ٥٤]، قاس حال الكفار المكذبين، في نزول العذاب عليهم بحال فرعون وأتباعه وما أصابهم، فكل من يعمل عملهم يكون حاله كحالهم، فإذا غيروا ذلك إلى التحول عن هذا الحال إلى حال المؤمنين، غير الله العذاب إلى الرحمة والإنعام عليهم.

(١) راجع تفسير ابن كثير (٢٠٨/٣).

● أهمية هذا القياس عند ابن تيمية:

يرى ابن تيمية أنَّ قياس الغائب على الشاهد هو عمدتنا في الوصول إلى معارفنا، ولولاه ما أدركنا شيئاً ولا علمناه، بل إنه ينص على أننا لا نستطيع أنَّ نعلم بما غاب عن شهودنا إلا بقياسه واعتباره بما نحسه، فيقول: [إنك تعلم أنا لا نعلم ما غاب عنا إلا بمعرفة ما شهدناه، فنحن نعرف أشياء بحسنا الظاهر أو الباطن، وتلك معرفة معينة مخصوصة، ثم إنا بعقولنا نعتبر الغائب بالشاهد، فتبقى هي أذهاننا عامة كلية، ثم إذا خوطبنا بوصف ما غاب عنا لم نفهم ما قيل لنا إلا بمعرفة المشهود لنا]^(١).

ويضرب لذلك مثلاً يوضح الصورة ويجليها، ومضمونه: أننا لم ندرك إلا جوعاً معيناً، وشبعاً معيناً خاصاً بنا، وبه استطعنا أنَّ ندرك جوع كل إنسان عن طريق قياسه على جوعنا وشبعنا، ولولا ذلك لم نفهم معنى الجوع والشبع، ولولا إدراكنا من أنفسنا معنى القدرة والعلم والحياة مثلاً، لم ندرك معنى ما نخاطب به مِنَ الإيمان بقدرة الله وعلمه وحياته، وهذا الإدراك استفدناه عن طريق إدراك القدر المشترك بالمواطأة بين الأشياء، فهذه المشاركة والمماثلة أدركنا معنى ما غاب عنا^(٢).

وقد استطال ابن تيمية في بيان ذلك حتى قال: [ثم إِنَّ الله - سبحانه وتعالى - أخبرنا بما وعدنا به الدار الآخرة مِنَ النعيم والعذاب، وأخبرنا بما يؤكل ويشرب، وينكح ويغرس، وغير ذلك، فلولا معرفتنا بما يشبه ذلك في الدنيا، لم نفهم ما وعدنا به، ونحن نعلم مع ذلك أنَّ تلك الحقائق ليست مثل هذه، فبين هذه الموجودات في الدنيا، وتلك الموجودات في الآخرة مشابهة، وموافقة، واشتراك من بعض الوجوه، وبه فهمنا المراد

(١)، (٢) شرح حديث النزول (٢٠).

وأحببناه ورغبنا فيه، وأبغضناه فنفرتنا عنه، وبينهما مباينة ومفاضلة لا يقدر قدرها في الدنيا^(١).

فتحصل من هذا أننا ما علمنا ما في الآخرة من نعيم أو عذاب إلا بقياسه على ما في الدنيا من ذلك، فعلمنا بأن نار الدنيا محرقة مؤلمة، جعلنا نعلم ونتصور إحراق نار الآخرة وإيلامها، مع وجود الفارق بين الإحراقين والألمين، فليس الألم كالألم ولا الإحراق كالإحراق، ولما علمنا أن في الجنة لحمًا وطيرًا مثلاً، ونحن نعرف لذة ما في الدنيا من نظائره، حصلت لنا الرغبة فيما في الجنة واللذة به، ولولا ذلك لما كان في نفوسنا دافع لطلبه، مع علمنا بأن اللحم ليس كاللحم، وأن الطير ليس كالطير^(٢).

وقد أوضح ابن تيمية هذا الأمر بقوله: [والإخبار عن الغائب لا يفهم إن لم يعبر عنه بالأسماء المعلومة معانيها في الشاهد، ويعلم بها ما في الغائب بواسطة العلم بما في الشاهد مع العلم بالفارق المميز، وأن ما أخبر الله به من الغيب أعظم مما يعلم في الشاهد، وفي الغائب ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فنحن إذا أخبرنا الله بالغيب الذي اختص به من الجنة والنار، علمنا معنى ذلك وفهمنا ما أريد منا فهمه بذلك الخطاب، وفسرنا ذلك]^(٣).

□ المسلك النقلي

معناه:-

النقلي نسبة للنقل، والمراد بالنقل كل ما كان طريقه الخبر، فيكون معنى المسلك النقلي هو: كل ما كان طريق ثبوته والعلم به الخبر.

(١) شرح حديث النزول (٢١).

(٢)، (٣) الرسالة التدمرية من مجموع النفائس (٢١، ٣٨، ٣٩).

والخبر: هو ما يحتمل الصدق والكذب لذاته، أي بغض النظر عن الخبر به، فقد يكون ما لا يسعنا تكذيبه كالله ورسوله، وقد يكون من تيقنا كذبه كمن عُرِفَ بالكذب قطعاً، ونحن عندما ننظر في الخبر، ننظر فيه نظراً مجرداً عما يصدقه أو يكذبه من الواقع والحقيقة، وعلى هذا فالخبر من حيث هو قسمان:-

الأول: خبر صادق، وهو ما كان في الواقع والحقيقة ما يصدق ما تضمنه من نسبة كلامية.

الثاني: خبر كاذب، وهو ما خالفت نسبته الكلامية الحقيقة والواقع^(١).
العلامات الدالة على صدق الخبر^(٢):-

يعتمد صدق الخبر على أمرين:-

الأول: ما تضمنه الخبر، ويعلم صدقه من هذه الجهة بأربعة أمور:-
أ - ما كان ضرورياً بنفس الخبر، وهو ما تقبله النفوس بلا كسب ولا تأمل، وذلك كما يفيد المتواتر لفظاً ومعنى أو معنى فقط، فالأول لحديث «من كذب علي متعمداً فليتبوأ مقعده من النار» متفق عليه^(٣).
والثاني: كأحاديث الشفاعة والرؤية ونحوها.

ففي الأول: روى لفظ الخبر جماعة عن جماعة، يستحيل تواطؤهم على الكذب في جميع طبقات السند، وأسندوه إلى شيء محسوس: كالمشاهدة، والسماع، والقراءة ونحو ذلك.

(١) انظر تنقيح الفصول (٣٤٦).

(٢) انظر لوامع الأنوار البهية (١٣/١)، انظر أصول مذهب أحمد (٢٢٦).

(٣) انظر اللؤلؤ والمرجان فيما اتفق عليه الشيخان (١/١)، حديث رقم (٢)، البخاري (٣)، كتاب العلم (٣٨)، باب: إثم من كذب على النبي - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -. انظر نظم المتناثر من الحديث المتواتر (٣٥)، الحديث رقم (١)، كتاب العلم، انظر فتح الباري (٦/١)، (٤٩٦)، رقم الحديث (٣٤٦١) ك (٦٠) ب (٥٠)، ومسلم بشرح النووي (٦٦/١)، (٦٧، ٦٨) باب تغليظ الكذب على رسول الله - صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -.

وفي الثاني: تجتمع مدلولات الأخبار كلها على معنى واحد والألفاظ مختلفة.

ب - ما كان موافقاً للضروري، أي: لازم من لوازمه، فمدلول الخبر معلوماً لكل أحد من غير كسب ولا تكرار: نحو الواحد نصف الاثنين.
ج - ما كان الخبر نظرياً: أي أنَّ مدلوله علم بالتأمل والبحث، وذلك كخبر الله وخبر الرسول، وخبر كل الأمة (إجماعها).

د - ما ليس ضرورياً ولا نظرياً، ولكنه موافق للنظر لكونه من لوازمه: كقولنا العالم حادث؛ لأنه لازم الإيمان بأنَّ الله هو الخالق.
الثاني: على الخبر وكونه صادق، كأنَّ يكون الخبر هو الله ورسوله، فإننا نجزم بصدقهما.

العلامات الدالة على كذب الخبر^(١):

ويعتمد العلم بكذب الخبر على أمرين:

الأول: ما يتضمنه الخبر، ويعلم كذبه من هذا الطريق بخمسة أمور:
أ - ما علم كذبه ضرورة: كقول بعضهم: (النار باردة)، ومنه ثبوته بالتواتر والاستفاضة.

ب - ما علم كذبه بالنظر والبحث والتأمل والاستدلال، كقول بعضهم: أنَّ العالم قديم.

ج - أنَّ يوهم أمراً باطلاً لا يقبل التأويل؛ لمعارضته للدليل العقلي من كل وجه، كالحديث الذي يقول: «خلق خيلاً فعرقت، فخلق نفسه من ذلك العرق»^(٢).

د - دعوى الرسالة بلا دليل يدل على ذلك كالمعجزة ونحوها.

(١) لوامع الأنوا البهية (١/١٣، ١٤).

(٢) انظر تنزيه الشريعة (١/١٣٤) حديث رقم (١).

هـ - أن يخبر الواحد والاثنين بما يعلم أنه لو كان واقعًا لتوفرت الدواعي على نقله^(١).

أنواع الخبر الصادق^(٢):-

الخبر ثلاثة أنواع:

أولاً: القرآن الكريم.

ثانيًا: السنة النبوية.

ثالثًا: إجماع الأمة.

والسنة هي خبر الرسول، وهو نوعان:-

أولاً: الخبر المتواتر، وهو ما رواه جماعة عن جماعة إلى منتهاه، لا يمكن تواطؤهم على الكذب، وإسناده على شيء محسوس^(٣).

ثانيًا: خبر الآحاد وهو أنواع:-

أ - خبر الواحد المتلقى من الأمة بالقبول.

ب - خبر الواحد المستفيض والمشهور، وهو ما رواه ثلاثة فأكثر عن شيخ^(٤).

ج - خبر الواحد العزيز، وهو ما رواه اثنان إلى منتهاه، سمي بذلك لعزته، وقلته.

د - خبر الواحد «الفرد النسبي»، وهو ما رواه واحد ثم نقله عنه الجماعة، وسمي نسبي لأنه بالنسبة للطبقة الأولى.

هـ - خبر الواحد «الفرد المطلق»، وهو ما رواه واحد عن واحد إلى

(١) انظر منهاج السنة النبوية (١٧/٤، ١٨).

(٢) انظر أصول الدين (١٢)، لوامع الأنوار البهية (١٥/١-١٧)، انظر الوسيط في أصول الفقه

(٢٤٥-٢٤١).

(٣) انظر أصول الحديث (٣٠١).

(٤) انظر أصول الحديث (٣٦١).

منتهاه، وسمي مطلقاً لأن رواية الواحد إلى منتهى السند. ولا يكون الخبر المتواتر والآحاد حجة إلا إذا توفرت فيه شروط القبول المعتبرة عند علماء الحديث، وهي^(١):-

١- الضبط: [وهو تيقظ الراوي حين تحمله، وفهمه لما سمع، وحفظه لذلك من وقت التحمل إلى وقت الأداء]، وهو نوعان:
أ - ضبط صدر: وهو حفظه لما يرويه، وعلمه به إن كان نصّاً، وفهمه لمعناه إن حَدَّثَ على المعنى.

ب - ضبط كتاب: وذلك بأن يحفظه من أن يدخل فيه التحريف، أو التبديل، أو النقص.

٢- العدالة: بأن يكون الراوي مستقيم الدين والمروءة، فيجتنب المحرمات، ويفعل الواجبات، ويلتزم محاسن الأخلاق والعادات.

٣- سلامته من الشذوذ، وهو مخالفة الثقة من هو أرجح منه.

٤- سلامته من العلل القادحة، والعلة: الأمر الخفي، وتكون تارة في السند: كالإرسال، والانقطاع، والإعصال، وتارة في المتن كالغلط الفاحش، والوهم ونحوه.

(١) انظر أصول الحديث (٢٣٢، ٣٠٥)، انظر علوم الحديث ومصطلحه (١٤٥، ١٤٦).

«بيان ما يفيد الخبر»

الخبر إذا صح سنده برواية العدول عن بعضهم، وخلا من علة وشذوذ إلى منتهاه، فهو من جهة إفادته للعلم واليقين على ثلاثة أقسام^(١):

الأول: ما يفيد العلم واليقين، وهو نوعان:

أ - ما يفيد العلم واليقين ضرورة، وهو القرآن الكريم بقراءاته المتواترة، والحديث المتواتر لفظًا بالإجماع، ومعنى على الأصح.

ب - ما يفيد العلم واليقين نظريًا «كسبًا»، وهو الحديث المشهور (المستفيض عند الأحناف)، وحديث الآحاد المتلقى من الأمة بالقبول.

ثانيًا: ما يفيد الظن عند جمهور المتكلمين، وهو من خبر الواحد على خلاف بين أهل العلم فيه.

● آراء أهل العلم في حديث الآحاد^(٢):

للعلماء في حديث الآحاد رأيان:-

أحدهما: أنه يفيد الظن عند جمهور المتكلمين.

الثاني: أنه يفيد العلم واليقين، وفيه رأيان:

أ - يفيد العلم واليقين ضرورة.

ب - يفيد العلم واليقين نظريًا.

وعليه رجع القولان إلى إفادة خبر الواحد لذاته الظن والعلم.

(١) انظر لوامع الأنوار البهية (١/١٥-١٩)، انظر أصول الدين (١٢)، انظر أصول مذهب أحمد (٢٢٦، ٢٢٩، ٢٣٢، ٢٣٥)، انظر مختصر الصواعق (٢/٣٥٥، ٣٥٦).

(٢) انظر لوامع النوار البهية (١/١٧، ١٨)، انظر التبصرة (٢٩٨)، انظر الأحكام في أصول الأحكام (٢/٣٢٢).

● أدلة القائلين بإفادته للعلم^(١) :-

وقد استدل من رأى إفادة خبر الواحد للعلم بما يأتي :-
 أولاً: أنَّ حديث الواحد قد أجمعت الأمة على وجوب العمل به،
 ولولا أنه يفيد العلم لما وجب العمل به، بل لم يجز ذلك.
 ثانياً: أنَّ خبر الواحد لو لم يفد العلم لما أوجبه ولو بلغ العدد حد
 التواتر، إذ ما جاز على أحد النظيرين جاز على الآخر، فأصل التواتر هو
 الآحاد، لأنَّ اجتماع الخبرين هو سبب التواتر.
 ثالثاً: أنه لو لم يفد العلم لما أبيض قتل المقر على نفسه، ولا بشهادة
 الاثنين عليه، ولما وجبت به الحدود؛ لأنَّ ذلك قد حكم على دليل العقل
 وبراءة الذمة، وهما قطعيان فلا يقضي عليهما إلا قطعي.

رابعاً: قوله - سبحانه - : ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ﴾
 [الإسراء: ٣٦]، وقوله: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [النجم: ٢٣] في سياق الذم،
 وهما يدلان على حرمة القول على الله بالجهل أو الظن، فلو أفاد الآحاد
 الظن لكان منهياً عنه، مذموم من اتبعه، وهذا والأمر ليس كذلك
 بالإجماع، فلا بد أن يفيد العلم وهو المطلوب.

خامساً: أنَّ خبر الواحد هو كلام الرسول ﷺ، وهو لا ينطق عن
 الهوى، ولا يجوز عليه الكذب ولا الوهم، وكل ما قاله الرسول فهو وحي
 من الله، فهو ذكر منزل والله قد تكفل بحفظ الذكر المنزل في قوله -
 سبحانه - : ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ [الحجرات: ٩]، فتضمن
 ذلك أنَّ ما جاء به الرسول من السنة محفوظ أيضاً وداخل في مسمى الذكر،
 وما كان كذلك أفاد العلم، وحديث الآحاد منه فهو مفيد للعلم وهو المطلوب.

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام (١٠٧/١ - ١٢٣) (٣٧-٣٥/٢)، انظر إتحاف الجماعة
 (٥/١ - ٩)، انظر الحديث حجة بنفسه في العقائد والأحكام (٤٩ - ٥١)، انظر مختصر
 الصواعق (٣٥١/٢) وما بعدها.

سادساً: قوله - سبحانه -: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وهي عامة في كل ما قضى به الرسول ﷺ، ومنه حديث الواحد فيجب التسليم له، ولولا أنه موجب للعلم لما أوجب التسليم ومنع الخيار، وهو عام في العلم والعمل، فأحاديث الآحاد تفيد العلم وهو المطلوب.

سابعاً: قوله - جل شأنه -: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾ [الحشر: ٧]، فأمر بالأخذ بكل ما جاء به الرسول دون استثناء، فكان واجب الأخذ علماً وعملاً، ومنه حديث الواحد، فحديث الواحد يفيد العلم وهو المطلوب إثباته، وما هنا موصولة، فهي من ألفاظ العموم.

ثامناً: قوله - جل جلاله -: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِي مَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حَرَجًا مِمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء: ٦٥]، فأمرهم بالتسليم لموجب قضائه ﷺ، ومنه حديث الواحد، ولو لم يفد العلم لما وجب التسليم به، فأحاديث الآحاد يجب التسليم بها، فهي موجبة للعلم وهو المطلوب إثباته.

تاسعاً: قوله - جل شأنه -: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَائِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ وَلِيُنذِرُوا قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُوا إِلَيْهِمْ﴾ [التوبة: ١٢٢]. قوله ﴿طَائِفَةٌ﴾ في لغة العرب تقع على الواحد فما فوق، والتفقه هنا أعم من مسمى الفقه عند المتأخرين، وهو علم الفروع والأصول، إذ هو أولى ما يتفقه فيه، وينذر من خالفه، وعمت الآية خبر الواحد وغيره في الفروع والأصول، فيكون حديث الآحاد حجة موجبة للعلم في باب الاعتقاد والعمل، وهو المطلوب إثباته^(١).

عاشراً: قوله - سبحانه -: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ

(١) انظر تفسير ابن كثير (٢/٤٠٠، ٤٠١)، تفسير فتح القدير (٢/٤١٦).

فَتَبَيَّنُوا ﴿الحجرات: ٦﴾، وفي قراءة «فتبنتوا»، فهي تدل على أن خبر الواحد الفاسق يجب التثبت في قوله، ومفهوم مخالفة ذلك أن خبر العدل الواحد الذي عرفت عدالته لا يجب التثبت في خبره، بل يجب قبوله والعمل به، ولا يجب ذلك إلا إذا أفاد العلم، فخير الواحد يفيد العلم، وهو المطلوب إثباته.

الحادي عشر: قوله - سبحانه - : ﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يَتْلَىٰ فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ ءَايَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب: ٣٤].

وجه دلالة: أنه أمرهن بذكر ما يتلى من القرآن والسنة (الحكمة) في بيوتهن لغيرهن، مما يدل على أنه حجة على المخبر به، يجب عليه قبوله والعمل به، وإلا فما فائدة ذكرهن وأزواجه ﷺ لم يبلغوا عدد التواتر، فلم يخرج خبرهن عن خبر الواحد، فيجب قبوله والعمل به، فيكون مفيداً للعلم وهو المطلوب.

الثاني عشر: قوله - سبحانه - : ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَأَهْدَىٰ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَٰئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّعِينُونَ ﴿١٥٩﴾ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا وَأَصْلَحُوا وَبَيَّنَّاهُ فَأُولَٰئِكَ أَتُوبُ عَلَيْهِمْ وَأَنَا التَّوَّابُ الرَّحِيمُ﴾ [البقرة: ١٥٩، ١٦٠] فالبيّنات والهدى نعم الفروع والأصول.

وجه دلالة الآية: أنه توعدهم على كتمان الفروع والأصول، ولم يشترط منهم عدد التواتر، بل اللفظ يعم الواحد إذا كتم الحق وما زاد عليه، فيكون خبر الواحد يجب قبوله، إذ لو لم يجب قبوله فلا فائدة في تأييده على الكتمان، فيكون موجباً للعلم لمن بلغه، فيكون خبر الواحد مفيد للعلم وهو المطلوب.

الثالث عشر: إجماع الصحابة على قبول الخبر الصادق، سواء كان المخبر به واحد أو أكثر، ولم يكن عندهم تفريق بين الأصول والفروع. الرابع عشر: إنَّ خبر الرسول خبر واحد يجب قبوله، ويفيد العلم والعمل إجماعاً، فيكون خبر غيرهم إذا كان عدلاً وصح سنده موجباً للعلم والعمل وهو المطلوب، والفروق بين الرسل وغيرهم غير مؤثرة هنا؛ لأننا نستدل بها من جهة كون خبرهم خبر واحد صادق.

● أدلة القائلين بأنَّ خبر الواحد مفيد للظن^(١):-

ويمكن حصر أدلة أصحاب هذه المقالة فيما يأتي:-
أولاً: أنه لو أفاد العلم لأدى ذلك لتناقض المعلومات، إذا أخبر عدلان بأمرين متناقضين، وذلك يمكن ضرورة بل واقع، واللازم باطل فيبطل الملزوم، فلا يكون خبر الواحد مفيد للعلم، فيفيد الظن وهو المطلوب. ثانياً: لو كان خبر الواحد مفيداً للعلم لكان عادياً، ولو كان كذلك لاطرد كالخبر المتواتر، وهو ليس كذلك، فلا يكون عادياً، فلا يطرد، فلا يفيد العلم لأننا نسمع بخبر الواحد العدل كثيراً فلا يفيدنا العلم، وإذا لم يفد العلم أفاد الظن، وهو المطلوب إثباته.

ثالثاً: أنه لو حصل العلم بخبر الواحد لوجب الجزم بتخطئة من خالفه اجتهداً، وهو خلاف الإجماع.

رابعاً: أنَّ الإنسان كلما ازداد عدد المخبرين، ازداد علمه بمضمون الخبر، ولو كان الخبر الأول مفيد للعلم لما حصلت الزيادة؛ لأنَّ العلم لا يقبل الزيادة والنقص.

خامساً: أنه لو أفاد خبر الواحد العلم، لأفادت النبوة العلم بما أخبر به

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام (٣٢/٢، ٣٥)، التبصرة (٢٢٩، ٣٠٠)، انظر أصول مذهب

النبي دون حاجة إلى المعجزة الدالة على صدقه، ولوجب أن يحصل العلم بشهادة الواحد، ولا حاجة لشاهد آخر ولا لتزكية.

سادساً: قوله - سبحانه -: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ [النجم: ٢٣]، وقوله: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦]، فلا يمكن الاستدلال بأحاديث الآحاد وهي مفيدة للظن في باب العقائد؛ لأننا نهينا عن اتباع الظن. المناقشة بين الفريقين^(١).

وقد ناقش القائلون بأن حديث الآحاد يفيد الظن بعض أدلة من قال بأنه مفيد للعلم من وجوه:-

أولاً: أننا لا نسلم كوننا إذا أخذنا بخبر الواحد قلنا بغير علم، بل نحن قائلون بعلم، ودليل علمنا الإجماع على العمل بخبر الواحد. ثانياً: أننا لا نسلم بطلان اتباع غير المعلوم فيما نحن فيه وهو الفروع، وأما في باب العقائد فلا بد من اليقين، والنصوص التي ذكرتموها خاصة بالفروع، وإن كان ظاهرها العموم.

ثالثاً: إن ما استدللتم به ظني الدلالة على تحصيل العلم بخبر الواحد، فكيف يطلب إثبات القطع بدليل لم يقم عليه دليل قاطع؟!، فأنتم تستدلون بالظني على الظني، وذلك تحصيل حاصل لأننا نخالفكم في أصله كذلك.

رابعاً: أنه لا تلازم بين إفادة الخبر المتواتر العلم وإفادة الواحد العلم كذلك؛ لأن الأول أفاد العلم بالجملة، وحديث الآحاد ليس كذلك.

خامساً: أننا لا نسلم ظاهر قولكم أننا لا نعلم الأحكام الشرعية إلا بما يفيد العلم، بل الدليل قام على خلاف ذلك، فأوجبت ظواهر الشرع

(١) انظر الأحكام (٣٦/٢-٣٦)، انظر أصول مذهب أحمد (٢٥٩).

العمل بخبر الواحد، وأجمعت الأمة على ذلك.
سادساً: أنَّ أخبار الرسل لم تعلم بمجرد نبوتهم، بل بالمعجزات الدالة على صدقهم.

وقد ناقش القائلون بإفادة خبر الواحد العلم أدلة القائلين بإفادته الظن بما حاصله^(١).

أولاً: أننا لا نسلم حصول التناقض بين ما أفاد العلم، وإن حصل شيء فليس ذلك لذات الخبر؛ لأنَّ أخبار الله لا تتناقض، بل هو في ذهن من لم يفهم الأمر على وجهه، فلا يكون فهمه القاصر حجة على الشريعة فيحكم في الأدلة، وما ادعيتهم وقوعه هو هذا وإلا، فإنَّ الأدلة الشرعية الصحيحة لا يتصور تعارضها لذاتها.

ثانياً: أنَّ ما ادعيتهم من أنَّ كثيراً ما تسمعون أخبار الآحاد ولا تحصل العلم القطعي، ليس ذلك راجع إلى ذات الخبر، وإنما مرجعه ما يحصل في قلب المتلقي من الإرادات، وإلا فإنَّ الخبر في ذاته مفيد لليقين، وإنَّ عدم حصول اليقين في نفوسهم لا يلزم منه عدم حصول اليقين في نفوس غيرهم، وهذا لا يختص به خبر الواحد، بل إنَّ المعاند قد يدعي عدم حصول اليقين عنده بخبر التواتر.

ثالثاً: أنَّ مبنى دليلكم على أنَّ كل مجتهد مصيب، وهو أمر مختلف فيه، وما بني عليه كذلك فلا تسلم بذلك حجة، ونحن نقول أنَّ المصيب واحد، وإنما رفعنا الإثم عنه لا للخطأ، وما ادعيتهم من إجماع فيه نظر كما هو بين مما تقدم.

رابعاً: أنَّ ما ادعيتهم من امتناع الزيادة في العلم محل بحث ونظر، بل إنَّ العلم يزيد كلما جاء دليل يزيده، ولذا زاد الإيمان بالعلم النافع والعمل

(١) انظر الأحكام الهامش (٣٤/٢ - ٣٦)، انظر مختصر الصواعق (٣٧٩/٢).

الصالح، قال - تَعَالَى -: ﴿وَإِذَا تُلِيَتْ عَلَيْهِمْ ءَايَتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا﴾ [الأنفال: ٢].

خامسًا: أَنَّ قولكم مبني على أنه لا نبوة إلا بمعجزة، ونحن لا نسلمه، بل إنَّ دلائل النبوة كثيرة لا تحصر: من أخلاق النبي، ونصر الله له، وتحديثه باسمه، مع استحلاله لدماء من خالفه، ووقوفه أمام تيار الجاهلية صامدًا، مع صبره على ما يناله مِنَ الأذى والضرر، وغير ذلك كثير.

وإنَّ سلمنا لكم أنه لا يعرف صدق دعوى النبوة إلا بمعجزة، فذلك لأنَّ ذلك خارج عن المألوف فيحتاج لما يؤيده؛ جريًا على سنة الله فيما عهد من إرسال الرسل، بخلاف خبر العدل عن مثله فهو جار على المألوف. سادسًا: أَنَّ ادعاءكم أنكم عملتم بعلم، ودليلكم الإجماع على العمل لو سلمناه، فإنَّ تحصيلكم العلم بالعمل لا ينفي تحصيل العلم بمدلول الخبر واعتقاده، بل إنَّ العلم بالعمل فرع العلم بمدلول الخبر واعتقاده، فكما أوجب العلم، بالعمل أوجب العلم بمدلول الخبر، وما ادعيتموه مِنَ المخصص لا وجود له إلا في خيالكم.

سابعًا: وأما قولكم بأننا استدللنا بالظني على الظني، فإنَّ الظن بالنسبة للآية الواحدة والخبر الواحد، وأما بمجموعتها فهو في حكم التواتر المعنوي المفيد للقطع.

ثامنًا: أما القول بأنَّ المتواتر أفاد العلم بالجملة فهو مبني على أَنَّ المؤثر في إفادة القطع هو العدد فقط، ونحن وأنتم نعلم أَنَّ القطع والظن أمر يرجع إلى النفس بحسب ما يقوم بها، فنحن وأنتم نجزم بكثير مِنَ الأخبار وإنَّ لم تصل إلى درجة التواتر: كخبر الواحد إذا احتف بالقرائن، بل قد نجزم بخبر الواحد إذا وثقنا بأخباره، وعلمنا بحال المخبر، وهو مع ذلك خبر آحاد. وهب أَنَّ العلم لا يحصل إلا من جهة العدد، فلم لا تكون الأدلة التي

لم تبلغ التواتر مفيدة للعلم؟، ويكون عندئذ التفاوت في كمية العلم نفسه لا بين الدلالة على علم وظن، فيرجع الأمر إلى التفاوت في قوة الاعتبار، ويكون المرجع في التكفير وعدمه هذا التفاوت، فيكفر مثلاً بإنكار ما ثبت بالتواتر دون ما ثبت بالآحاد بعد إقامة الحجة عليه.

وبذلك يتبين لنا: رجحان القول بإفادة خبر الواحد العلم واليقين، وينبني على ذلك كونه حجة في باب العقائد، وأما دعوى أَنَّ الظن لا يتبع في باب العقائد، والاستدلال بقوله - تَعَالَى -: ﴿إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ﴾ [النجم: ٢٣] ونحوها، فَإِنَّ الآيات ليست حجة في محل النزاع؛ لأنَّ الكلام فيها مع المشركين، والمراد بظنهم هو الوهم والخطأ وهو ليس بحجة، لا في باب العقائد ولا في باب الفروع، ولو فرض أنه أراد الظن الراجح المحتج به شرعاً، فَإِنَّ ذلك مبني على مذهب المنازع، وهو لا يلزمنا لأننا نقول بأنه مفيد للعلم في باب الاعتقاد.

□ موقف الوحي المنزل مِنَ الأخبار:-

قد أقام الله - سبحانه وتعالى - دينه على الخبر الصادق والموافق للحقيقة، البعيد عن كل ما ينافي الصدق، وقد أبان الله ذلك في عدة أمور:-
أولاً: الحث على الصدق والأمر به، والتحذير مِنَ الكذب وذم فاعله، ووعد الصادق بالثواب، والكاذب بالعقاب، كما قال ﷺ: «إِنَّ الصدق يهدي إلى البر، وَإِنَّ البر يهدي إلى الجنة، وَإِنَّ الكذب يهدي إلى الفجور، وَإِنَّ الفجور يهدي إلى النار، ولا يزال الرجل يصدق ويتحرى الصدق، حتى يكتب عند الله صديقاً، ولا يزال الرجل يكذب ويتحرى الكذب حتى يكتب عند الله كذاباً»^(١).

(١) رواه البخاري ومسلم، أنظر فتح الباري (٥٠٧/١٠)، رقم الحديث (٦٠٤٩) ك (٨٧) ب (٦٩)، ومسلم بشرح النووي (١٥٩/١٦)، كتاب البر والصلة، باب قبح الكذب وحسن الصدق وفضله.

ثانيًا: وصفه لرسوله بالصدق، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَالَّذِي جَاءَ بِالصِّدْقِ وَصَدَّقَ بِهِ﴾ [الزمر: ٣٣]، والذي جاء بالصدق هو محمد بن عبد الله ﷺ.

ثالثًا: ووصف عباده المؤمنين به فقال - تَعَالَى -: ﴿الصَّابِرِينَ وَالصَّادِقِينَ وَالْمُنْفِقِينَ وَالْمُسْتَفْزِينَ بِالْأَسْخَارِ﴾ [آل عمران: ١٧].
رابعًا: جعل الكذب أحد خصال النفاق العملي، كما قال ﷺ «آية المنافق ثلاث: إذا حدث كذب...»^(١).

خامسًا: الأمر بالتثبت في الأخبار، كما قال - تَعَالَى -: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا أَنْ تُصِيبُوا قَوْمًا بِجَهْلَةٍ فَتُصْحِرُوا عَلَى مَا فَعَلْتُمْ نَادِمِينَ﴾ [الحجرات: ٦].

سادسًا: وصفه - سبحانه - لكلامه بالصدق، كما في قوله - جل شأنه -: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا﴾ [النساء: ١٢٢]، وقوله: ﴿وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ حَدِيثًا﴾ [النساء: ٨٧].

سابعًا: الأمر بالصدق في الشهادة والحث على أدائها ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلَىٰ أَلَّا تَعْدِلُوا اعْدِلُوا هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ خَبِيرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾ [المائدة: ٨]، وقال - سبحانه -: ﴿يَا أَيُّهَا

الَّذِينَ ءَامَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ بِالْقِسْطِ شُهَدَاءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰ أَنْفُسِكُمْ أَوِ الْوَالِدِينَ وَالْأَقْرَبِينَ إِنْ يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَاللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُوا الْهَوَىَٰ أَنْ تَعْدِلُوا وَإِنْ تَلَوُّا أَوْ تُعْرَضُوا فَإِنَّ اللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا﴾ [النساء: ١٣٥].

(١) رواه البخاري ومسلم، انظر فتح الباري (٨٩/١) رقم الحديث (٣٣) ب (٢٤) (١٠) /

(٥٠٧) رقم الحديث (٦٠٩٥) ك (٧٨) ب (٩٦)، ومسلم بشرح النواوي (٤٦/٢ - ٤٨)

ثامناً: وصفه لعباده بالصدق في الشهادة، كما قال - سبحانه -: ﴿وَالَّذِينَ لَا يَشْهَدُونَ الزُّورَ﴾ [الفرقان: ٧٢].

تاسعاً: الحث على توثيق العقود الشرعية، حتى لا يكون لأحد طريق لإنكارها أو الكذب فيها، وذلك من عدة طرق:

أ - طريق الكتابة، قال - تعالى -: ﴿وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كَاتِبٌ بِالْعَدْلِ﴾ [البقرة: ٢٨٢].

ب - طريق الشهادة، قال - سبحانه -: ﴿وَأَسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رِجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّنْ رَضَوْنَ مِنَ الشَّهَدَاءِ أَنْ تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى﴾ [البقرة: ٢٨٢].

ج - طريق الرهن الموثق للحقوق، قال - تعالى -: ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ عَلَى سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُوا كَاتِبًا فَرِهْنِ مَقْبُوضَةً﴾ [البقرة: ٢٨٣].

عاشراً: النهي عن كتمان الشهادة لما في ذلك من ضياع الحقوق، قال - تعالى -: ﴿وَلَا تَكْتُمُوا الشَّهَادَةَ وَمَنْ يَكْتُمْهَا فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ عَلِيمٌ﴾ [البقرة: ٢٨٣].

الحادي عشر: إيضاح الطرق المشروعة لإثبات مدلول الأخبار، وهي كما يلي^(١):

أولاً: الاكتفاء في رؤية هلال رمضان بالشاهد الواحد.

ثانياً: إثبات خروج شهر رمضان وبداية غيره من الأشهر بشاهدين.

ثالثاً: إثبات الأموال بشاهد ويمين المدعي.

رابعاً: إثبات ما عدا الأموال: كالطلاق، والرجعة، والحدود ونحوها بشاهدين.

خامساً: إثبات الزنا بأربعة شهداء.

(١) انظر العقيدة الإسلامية وأسسها (٤٥-٤٨).

سادساً: إثبات الزنا بإقرار الزاني نفسه وسائر الأحكام.
سابعاً: إثبات نفي الولد، ونفي النسب، وزنا الزوجة باللعان عند عدم الشهود والأربعة.

ثامناً: دعوى القتل مع التهمة، يحلف أولياء الدم خمسين يمينا.
الثاني عشر: عقوبة الكاذب في دعوى الزنا بضربه ثمانين جلدة، كما قال - تَعَالَى -: ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النور: ٤].
الثالث عشر: النهي عن الإفك ورمي المحصنات بالكذب، قال - تَعَالَى -: ﴿وَلَوْلَا إِذْ سَمِعْتُمُوهُ قُلْتُمْ مَا يَكُونُ لَنَا أَنْ نَتَكَلَّمَ بِهَذَا سُبْحَنَكَ هَذَا بُهْتَنٌ عَظِيمٌ﴾ [النور: ١٦].

الرابع عشر: النهي عن الأخذ بالظن وما تهوى الأنفس، كما قال - تَعَالَى - منكرًا على المشركين: ﴿إِنْ يَبْتَغُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ﴾ [النجم: ٢٣]، وقال - سبحانه -: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾ [يونس: ٣٦].

الخامس عشر: اعتماده في نقل أخباره على الصدق والصادقين، كما قال ﷺ: «نضر الله امرأ سمع مقالتي فآدأها كما سمعها»^(١).

نقل الأخبار عند المسلمين:-

ولقد كان للعلماء المسلمين القدح المعلا في نقل الأخبار وتمحيصها

(١) رواه الترمذي في سننه (١٤١/٤، ١٤٢) باب الحث على تبليغ السماع رقم (٧) رقم الحديث (٢٧٩٤، ٢٧٩٥)، وأبو داود في سننه (١٢٦/٢) باب فضل نشر العلم رقم (١٠)، وابن ماجه في سننه (٨٤/١) رقم (٢٣٠، ٢٣١) مقدمة (٨) باب من بلغ علما كتاب العلم، وأحمد في مسنده (٨٠/٤) وصححه الألباني في مشكاة المصابيح (٧٨/١) رقم الحديث (٢٢٨، ٢٣٠) هامش (٥، ٧).

اقتداءً منهم بكتاب الله، وسنة رسوله في ذلك، وهذا يبين في عدة خطوات:-

الخطوة الأولى: في رحلتهم في طلبها من مصادرها الأصلية، طلبًا لعلو السند في ذلك.

الخطوة الثانية: في قوانين الدراية والرواية، التي سنّها علماء الإسلام، مِنَ النظر في السند والمتن، وما يتعلق بهما مِنَ البحث في أحوال السند والمتن، وضبطه.

الخطوة الثالثة: في عنايتهم بوضع القوانين الضابطة لما يمكن أن تفيدّه الأخبار، ودرجتها مِنَ القوة والضعف، وذلك في إطار علم أصول الفقه. الخطوة الرابعة: فيما وضعه علماء الجرح والتعديل من موسوعات علمية، تبحث في الرواة وأحوالهم، ودرجات جرحهم وتعديلهم.

الخطوة الخامسة: فيما وضعه علماء الحديث في علل الحديث، باستخراج العلل الخفية الدقيقة في أسانيد الأحاديث ومتونها.

الخطوة السادسة: في بحث علماء القراءات حول أسانيد القراءات القرآنية، ورواتها، وجمع طرق ذلك، والعناية بالقرآن الكريم رواية، ورسمًا، وضبطًا.

الخطوة السابعة: عناية علماء الحديث بطرق تحمل الحديث، وأدائه، وشروط ذلك كله مِنَ القراءة، والمناولة، والوجادة ونحوها.

● موقف ابن تيمية من الدليل النقلى:

الدليل النقلى عند ابن تيمية ثلاثة أقسام^(١):

القسم الأول: الآيات القرآنية.

القسم الثانى: السنة النبوية.

(١) انظر الجواب الصحيح (٥/٢، ٦، ٧، ٩)، انظر العقيدة الواسطية (٢٩).

القسم الثالث: إجماع السلف الصالح.

أما فالأول وهو الآيات القرآنية:-

فإن ابن تيمية يجعله هو الأساس الأعظم لجميع الأدلة النقلية الأخرى، فهو قاض وحاكم عليها، وهو حجة بنفسه وغيره حجة به، فيقرر أن السنة النبوية والإجماع ليس حجة بنفسها، بل يتضمنان من امثال أمر الله بالأخذ بهما، والتسليم لحكمهما، لأنه المبنى والأساس في إثبات حجة كل منهما، فهما بذلك راجعان إليه، وهو مصدر الاحتجاج بهما^(١)، ويوضح^(٢) أن معنى الآية العلامة، وهذا المعنى يتضمن كونهما دليلاً، والدليل يستلزم عين المدلول، فيدل على المطلوب إثباته به بعينه، لا على أمر كلي عام ينتظمه وغيره، كما هو الحال في الأقيسة المنطقية، ومما يدل على هذا الأصل قوله - سبحانه -: ﴿وَجَعَلْنَا اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ آيَاتٍ فَحَوَّنَا آيَةَ اللَّيْلِ وَجَعَلْنَا آيَةَ النَّهَارِ مُبْصِرَةً﴾ [الإسراء: ١٢]، فإن نفس العلم بطلوع الشمس يوجب العلم بوجود النهار، وكذلك آيات نبوة نبينا محمد ﷺ توجب أنه نبي بعينه، لا على إثبات النبوة فقط من حيث هي، وينى على ذلك أصلاً كلياً فيقول: [وكل دليل في الوجود لا بد أن يكون مستلزماً للمدلول، والعلم باستلزام المعين للمعين المطلوب أقرب إلى الفطرة من العلم بأن كل معين من معينات القضية الكلية يستلزم النتيجة، والقضايا الكلية هذا شأنها]^(٣).

وينص ابن تيمية على أن الحق الذي لا يخالطه باطل هو ما أخبر به الرسول ﷺ، ولا تتصور أن يكون الحق خلافه، ولا يحصل الهدى التام

(١) انظر منهاج السنة النبوية (٤/٢٣٣).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (١٥١)، انظر النبوات (٢٦٦، ٢٦٧).

(٣) الرد على المنطقيين (١٥١).

إلا بتصوره على التمام، فإنَّ منشأ الاختلاف فيه يرجع إلى أحد ثلاثة أمور:-

أولاً: سوء الفهم عن الله، ورسوله.

ثانياً: نقص العلم بما جاء عن الله، ورسوله.

ثالثاً: سوء القصد، بأنَّ يكون للمخالف لهدى الله ورسوله غرضاً فاسداً في عدم التسليم، والأخذ به؛ كاتباع الهوى، والميل إلى الشهوات من جاه، أو منزلة، أو دنيا يصيب منها^(١).

ويرى ابن تيمية أنَّ الدليل الذي هو الآية والعلامة، إما أن يدل بنفسه، وإما أن يدل بدلالة الدال عليه، فيكون هو الدال على الحقيقة، فيرجع إلى الأول، فالأول كدلالته - سبحانه - بنفسه على نفسه، والثاني كدلالته - سبحانه - على نفسه بما نصبه من أدلة شرعية، وأخرى كونية على نفسه، وتسمى الدلالة الأولى عقلية، والدلالة الثانية وضعية، لأنَّ الدال وضعها للدلالة عليه، والتحقيق عند شيخ الإسلام، أنَّ كلاهما دلالة عقلية، فإذا نظر فيهما العقل علم المدلول بهما عليه، وإنَّ كانت الأولى دلت بنفسها، والثانية بواسطة قصد الدال بها، ويذهب ابن تيمية إلى أنَّ دلالة الآيات القرآنية ليست مقتصرة على دلالة الخبر المجرد، بل إنها تدل على المراد منها بطريقتين:-

الأول: الطريقة الخبرية: وفيها يخبر الله في القرآن الكريم عما أراده بأحد أمرين:

الأمر الأول: يدل على مجرد العلم بالمدلول عليه، فهو يسوقه سياق الأخبار المسلمة، التي لا تحتاج إلى نقاش، لكمال وضوحها، وصراحة لفظها، كما في قوله - سبحانه -: ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ [الإخلاص: ١]،

(١) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٢٤٨، ٢٤٩).

وقوله ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ [الشورى: ١١].
 الأمر الثاني: يدل على ما دل عليه الأصل، مقروناً بالحض والترغيب،
 أو المنع منه والترهيب فمن باب الحض المقرون بالترغيب قوله - سبحانه
 وتعالى -: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْتَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ
 فَأُولَئِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يُظْلَمُونَ نَقِيرًا﴾ [النساء: ١٢٤]، وقوله -
 سبحانه -: ﴿وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا
 هَضْمًا﴾ [طه: ١١٢]، وقوله: ﴿فَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ
 فَلَا كُفْرَانَ لِسَعِيدِهِ﴾ [الأنبياء: ٩٤]، ومن الحض المقرون بالترهيب قوله
 - جل شأنه -: ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ، وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ
 وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا﴾ [النساء: ١٢٣]، وقوله: ﴿وَمَنْ يَكْفُرْ بِالْإِلَهِينَ فَقَدْ حَبِطَ
 عَمَلُهُ وَهُوَ فِي الْآخِرَةِ مِنَ الْخَسِرِينَ﴾ [المائدة: ٥].

فالأولى تتضمن الحض على المأمور، والترغيب فيه، والثانية تضمنت
 النهي عن المحذور، والترهيب منه، ومما يترتب عليه^(١).

الثاني: طريق الأمثلة المضروبة: وهي أقيسة قرآنية عقلية، وهي أخبار
 جرت على مجرى قواعد العقول، من تحطيم الأدلة، واعتبار الغائب
 بالشاهد، ومن ذلك ما تقدم من قياس الأولى، قال - تعالى -: ﴿وَلَهُ الْمَثَلُ
 الْأَعْلَى﴾ [الروم: ٢٧]، وقوله - سبحانه - في التمانع في الألوهية:
 ﴿لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا﴾ [الأنبياء: ٢٢]، وقوله في تقسيم

الفروض، وسبرها: ﴿أَمْ خُلِقُوا مِنْ غَيْرِ شَيْءٍ أَمْ هُمُ الْخَالِقُونَ﴾ [الطور: ٣٥]،
 وقوله - سبحانه -: ﴿وَضَرَبَ لَنَا مَثَلًا وَنَسِيَ خَلْقَهُ﴾ [يس: ٢٨]
 الآيات، وقوله: ﴿وَأَضْرِبْ لَهُمْ مَثَلًا أَصْحَابَ الْقَرْيَةِ﴾ [يس: ١٣] الآيات،

وقوله: ﴿أَلَمْ تَرَ كَيْفَ ضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ ﴿٢٤﴾ تُؤْتِي أُكْلَهَا كُلَّ حِينٍ بِإِذْنِ رَبِّهَا وَيَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ [إبراهيم: ٢٤، ٢٥].

وعلى هذا فإن الآيات القرآنية كما دلت بطريق الخبر، دلت بطريق العقل وأقيسته، وهذا من ابن تيمية رد على من يقول من المتكلمين: إن دلالة النصوص دلالة خبرية محضة، ولا مكان لأدلة العقل فيها، ووجه اشتمالها على الداليتين أنهما إذا جردت عن دلالة العقل كانت خبرية، وإذا جرت على دلالة العقل كانت خبرية عقلية؛ لاجتماع الداليتين فيها، وهو ينص على أن هذه الدلالة العقلية للنصوص القرآنية هي أكمل أدلة العقل، وأعظمها إيصالاً للمطلوب؛ لأنها تدل على المطلوب ذاته وعينه، بعكس ما سواه من أقيسة العقل: كالتمثيل والشمول، فإن دلالتها عامة كلية، ففي التمثيل بواسطة المماثلة، وفي الشمول بواسطة العموم، الشامل للأصل والفرع^(١).

ويصدق ابن تيمية بحقيقة هامة - ضابطة للكلام في علم العقائد والفروع - وهي أن يجعل القرآن الكريم إماماً يُهتدى به، ويؤتم به في أصول الدين وفروعه، ويقرر أن هذه الطريقة هي التي كان عليها الصحابة والتابعون لهم بإحسان، وأئمة المسلمين المعبرين من السلف الصالح، فلا يعارضون كتاب الله، لا برأي ولا قياس، وإذا جرى لهم إشكال في آية من كتاب الله، لم يزل يسأل عن الحق حتى يهتدي إليه، ويعرفه فيلزمه، وينص على أن ذلك مقتضى الإيمان المجمل بكل ما جاء به، فإنه قد قام

(١) انظر الفتاوى الكبرى (١/٤٤٦)، انظر مجموعة الرسائل والمسائل (٤/٤٠)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١/١٩، ٢٧، ٢٩)، منهاج السنة النبوية (١/١٧٣، ١٧٤).

بالدليل القاطع، والحجة الساطعة، والآيات البينات أن القرآن يهدي للتي هي أقوم^(١)، وعمل السلف نحو الآيات المشكلات:-
أ: إما الإيمان المجمل، والتسليم المطلق.

ب: وإما تفسيرها بمعنى يرفع الإشكال، بحسب ما تقتضيه سياقات الآي، أو بحسب ما تواتر في آيات الكتاب العزيز، يحملون ما أشكل على البين الواضح منه^(٢)، وإن جاء عنهم ما ظاهره رد شيء من ذلك، فهو لا يخرج عن أمرين:-

أولاً: اعتقاد أنه غير دال على محل النزاع.

ثانياً: اعتقاد نسخه، أو تخصصه، ونحو ذلك.

ثالثاً: إن كان حديث، فالاعتقاد عدم ثبوته عن الرسول ﷺ^(٣).

وقد نص ابن تيمية على أن كل علم لا يطلب من كتاب الله فهو ضلالة^(٤).

وقد أوضح ابن تيمية أن أصول الدين التي بعث الله به محمداً ﷺ قد بينها في كتابه الكريم أحسن بيان، وأتمه وأكمله مسائلًا ودلائلاً، في الربوبية، والوحدانية، والأسماء والصفات، والنبوة، والمعاد، فبين ذلك بأدلتها السمعية والعقلية، وقد ضمن الله بيانه هذا كل علم نافع، وعمل صالح يتعلق به^(٥).

(١) انظر الرد على المنطقيين (١٥١)، انظر مجموعة الرسائل الكبرى (١٠٢/١، ١٠٤)، الفرقان بين الحق والباطل.

(٢) مجموعة الرسائل الكبرى - الفرقان بين الحق والباطل (٢١/١، ٢٠).

(٣) انظر الرد على الأخنائي (٦٧).

(٤) انظر الاستقامة (٢١/١).

(٥) انظر النبوات (٢١٤)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٧/١، ٢٩)، انظر الرد على المنطقيين (١٥٠).

ويؤكد ابن تيمية أنَّ المسلمين نقلوا القرآن الكريم نقلًا متواترًا إلى نهاية سنده، إلى النبي ﷺ، وهذا النقل يشمل نقل القرآن بلفظه ومعناه^(١)، ويقول: [والقرآن تلقته الأمة منه حفظًا في حياته، وحفظ القرآن جميعه في حياته غير واحد من أصحابه، وما من الصحابة إلا من حفظ بعضه، وكان يحفظ بعضهم ما لا يحفظه الآخرون، فهو جميعه منقول سماعًا منه بالنقل المتواتر، وهو يقول إنه مبلغ له عن الله، وهو كلام الله لا كلامه]^(٢)، فهو يستدل على قطعية القرآن الكريم في لفظه ومعناه بثبوت سنده بالنقل المتواتر، الموجب لتلقيه بالقبول، وإفادته للعلم اليقيني، وهو محل الاحتجاج في باب العقائد، ويقول مؤكدًا لهذا المعنى في موضع آخر: [والقرآن ما زال محفوظًا في الصدور نقلًا متواترًا، حتى لو أراد مريد أن يغير شيئًا من المصاحف، وعرض ذلك على صبيان المسلمين، لعرفوا أنه قد غير المصحف، لحفظهم للقرآن من غير أن يقابلوه بمصحف، أنكروا ذلك]^(٣).

وهذا الذي قرره ابن تيمية أمر مشاهد حتى زماننا هذا، فما زالت الأمة الحمدية - بحمد الله - تحتفظ بكتاب ربها رسمًا، وضبطًا، وقراءة، مما يستحيل معه إمكان التحريف أو التبديل فيه، وهذا ما لم يحصل لكتاب سواه، وعليه فإذا أخبر الله بشيء وجب الإيمان به، والتسليم له^(٤).
وأما السنة النبوية:-

فيرى ابن تيمية، أنَّ الحق لا يكون خلاف ما جاء به الرسول، بل الحق

(١) انظر الجواب الصحيح (٦/٢).

(٢) انظر الجواب الصحيح (٩/٢، ١١).

(٣) انظر الجواب الصحيح (٧/٢).

(٤) انظر بيان تلبس الجهمية (٥٥٣/٢، ٥٥٤).

فيما جاء به، وما سواه فهو الباطل^(١).
 ووجه ذلك: [أَنَّ من علم أَنَّ الرسول أعلم الخلق بالحق، وأفصح الخلق
 في البيان، وأنصح الخلق للخلق، علم أنه قد اجتمع في حقه:
 كمال العلم بالحق، وكمال القدرة على بيانه، وكمال الإرادة له، ومع
 كمال العلم، والقدرة، والإرادة، يجب وجود المطلوب على أكمل وجه،
 فيعلم أَنَّ كلامه أبلغ ما تكون، وأتم ما يكون، وأعظم ما يكون بياناً لما بينه
 في الدين، مِنْ الأمور الإلهية، وغير ذلك]^(٢). وإذا كان الرسول ﷺ بهذه
 المثابة، فَإِنَّ الحق فيما جاء به. وينص ابن تيمية على أَنَّ الرسول قد بين
 أصول الدين على أكمل وجه، فبين الحقائق الخبرية المتعلقة بما يجب لله،
 وما يمتنع عليه، وبما يمكن في حقه، وبين الحقائق الخبرية المتعلقة بأمره،
 ونهيه، وما يحبه ويرضاه، ويكرهه ويبغضه - سبحانه -، وذلك في جانبي
 المسائل والدلائل^(٣).

وأكد أمر اعتبار السنة، ووجوب اتباعها، والتسليم لها، بأن قرر أَنَّ ما
 جاء به الرسول هو من علم الله - تَعَالَى -، فما أخبر به فقد أخبر الله به،
 والله لا يخبر إلا بعلمه، ويمتنع أَنْ يخبر بخلافه، وما أمر به الرسول فهو
 حكم الله، والله عليم بكل شيء، حكيم في جميع أموره، فلا يرسل إلا
 من علم صدقه، وكمال بيانه، وإخلاصه في إيصال الحق لعباده، ومما يدل
 على ذلك قوله - سبحانه -: ﴿لَكِنَّ اللَّهَ يَشْهَدُ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ أَنْزَلَهُ
 بِعِلْمِهِ. وَالْمَلَكُ يَشْهَدُونَ وَكَفَى بِاللَّهِ شَهِيدًا﴾ [النساء: ١٦٦]، وهذا
 يقتضي أَنَّ كل ما جاء به الرسول ﷺ حق وصدق^(٤).

(١) انظر مجموعة تفسيرات ابن تيمية (٢٤٨).

(٢) جواب أهل العلم والإيمان (١٢٧).

(٣) انظر الفتاوى الكبرى (٤٤٤/١، ٤٤٦)، انظر النبوات (٢٢٧).

(٤) انظر مجموعة تفسير ابن تيمية (٤٨٠).

وقد حكى - رحمه الله - اتفاق المسلمين قاطبة على أن السنة المعلومة المفسرة للقرآن الكريم، والمبينة لمجمله حجة يجب المصير إليها^(١)، ويقرر أن لازم ما ذكر: أن المؤمن لا يتكلم في شيء من أمور الدين إلا وهو متبع في ذلك ما جاء به الرسول ﷺ، ولا يقدم شيئاً على ذلك، بل ينظر ما قاله فيتبعه^(٢). وينص على أن من خالف شيئاً مما جاء به الرسول، فإنَّ حقه هو الظلم، والجهل، والظن، واتباع الهوى؛ إذ ما أخبر به الرسول فهو حق في الظاهر والباطن، فلا يمكن أن يتصور أن يكون الحق في نقيضه، وبناء عليه فإنَّ من اعتقد نقيض ما جاء به الرسول، يكون اعتقاده باطلاً، والاعتقاد الباطل لا يكون علمًا، ويرجع - رحمه الله - أدلة من يخالف ما جاء به الرسول إلى ثلاثة أمور:-

أولاً: أدلة عقلية يظنها براهين، وليست كذلك.

ثانياً: أدلة سمعية، وهي لا تخرج عن أحاديث مكذوبة على الرسول، أو ظنها دالة على مراده وليس الأمر كذلك، فالمنع في الحجة السمعية إما أن يرجع إلى السند، أو إلى المتن، أو دلالة على المراد.

ثالثاً: إلهامات يدعيها أهل التصوف لا يعلمون حكمها من جهة الشرع، ويعارضون بها سنة الرسول، وإنَّ كان - رحمه الله - لا ينفي وجود إلهامات صحيحة لهؤلاء، لكنَّ أهل الحق منهم يزنونها بميزان الشرع، فإنَّ وافقته قبلت، وإنَّ خالفته ردت^(٣)، ويستدل على ذلك بقوله - سبحانه -: ﴿إِنَّ فِي ذَلِكَ لَآيَاتٍ لِّمُتَوَسِّمِينَ﴾ [الحجر: ٧٥].

(١) انظر الرد على الأخنائي (٦٧).

(٢) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (الفرقان) (٤٧/١ - ٤٩).

(٣) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (الفرقان) (٥٢/١ - ٥٧).

● وبيان الرسول ﷺ عند ابن تيمية على وجهين:-

أ: تارة يكون بذكر الأدلة العقلية على المطلوب.

ب: تارة يكون بطريق الخبر المجرد عن موازين العقل.

وأحسن أدلة العقل هو ما استعمله القرآن، وأرشد إليه الرسول، وأفضل السمعية ما جاء بها الرسول ﷺ، ويذهب إلى أنها مفيدة للعلم اليقيني في جملتها^(١)، ويوجه ذلك بأن جميع الأدلة اليقينية توجب العلم الضروري، والأدلة السمعية أيضًا تفيد العلم الضروري، وإن تفاوتت أدلتها قلة وكثرة، فالكثرة كالخبر المتواتر الذي يحصل به العلم الضروري بلا تعيين، وقد يعين الأدلة ويستدل بها^(٢).

ويرى أن من مقتضى الاهتداء بالسنة النبوية أن يعرف المراد من ألفاظها في لسان الشارع، وذلك لكثرة الخطأ في هذا الجانب، إما بحمله على اصطلاح حادث، أو بحمله على مدلول لغة العرب، مع أن للشارع لغة تخص ألفاظه، وهذا قدر زائد على ما يستفاد من اللغة العربية^(٣).

ثم يرجع - رحمه الله - ليستدل على أن ما جاء به الرسول حق من وجهين:

أ: عام: وهو علمنا بصدقه، وهو علم ضروري من الدين.

ب: خاص: وهو علمنا بصدقه بما أظهره الله على يديه من الآيات والبيانات الدالة عليه^(٤)، وقد أوضح - رحمه الله - أن من طريقة أهل السنة والجماعة^(٥) اتباع آثار الرسول ﷺ ظاهرًا أو باطنًا، كما أمر الله

(١) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (الفرقان) (١٠٢/٦ - ٢٠٤).

(٢) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (الفرقان) (١٠٥/١ - ١٠٦).

(٣) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (الفرقان) (١٠٩/١).

(٤) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (معارج الوصول) (١٨٩/١).

(٥) انظر العقيدة الواسطية (٢٩)، انظر مجموعة الرسائل الكبرى (٤٠٩، ٤١٠).

بذلك في قوله: ﴿وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا مُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ مِنْ أَمْرِهِمْ﴾ [الأحزاب: ٣٦]، وقوله - سبحانه -: ﴿فَإِنْ نَزَعْنَاهُ فِي شَيْءٍ فَزُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، وقوله - سبحانه -:

﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ﴾ [الأنفال: ٤٦]، وقوله - جل شأنه -: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ [النور: ٦٣]، إلى غيره من الآيات الدالة على وجوب امتثال أمره ﷺ، واجتناب نهيه، وأن لا يعبد الله إلا بما شرعه على لسان رسوله ﷺ.

● ما تفيده الأخبار النبوية عند ابن تيمية:-

والأخبار النبوية عند ابن تيمية ثلاثة أنواع:-

النوع الأول: الخبر المتواتر، وهو مفيد للعلم اليقيني، وهو موجب لاعتقاد مضمونه والعمل به، ويلحق به المشهور (المستفيض) كما هو المعتمد عند أكثر أهل العلم.

النوع الثاني: خبر الواحد الذي تلقته الأمة بالقبول والتصديق، واتفقت الأمة على العمل به، فهو مفيد للعلم اليقيني، وعلى ذلك عامة أهل العلم.

النوع الثالث: وهو خبر الواحد الذي لم يتلق بالقبول، فهذا عند ابن تيمية لا يفيد اليقين لكل أحد، بل بحسب ما يقوم بقلب من سمعه من قرائن التي تنضم إلى الخبر، فمن أدرك هذه الجهات أفادت اليقين، ومن لم يدركها لم يحصل له ذلك، والظاهر من مذهبه أنه يرى أن إفادة الخبر اليقين أمر نسبي تختلف فيه النفوس، فما يحصله هذا من اليقين بمدلول هذا النوع من الخبر، قد لا يحصله غيره، وهذا شيء غير إفادة الخبر اليقين من جهة من أخبر به، وهو الصادق المصدق ﷺ، فظاهر كلامه أنه يفيد اليقين من هذه الجهة مطلقاً، وعلى هذا فكل هذه الأنواع من الخبر حجة

عنده في باب العقيدة، وهي مفيدة للعلم واليقين، وإن كان ما يحصل بخبر الواحد هو يقين مكتسب لا ضروري كما يحصل بالمتواتر والمشهور^(١).
وقد سبق وأن عرضنا مذاهب الناس في ذلك، وبيننا ما يظهر لنا رجحانه، فليرجع إليه. وابن تيمية لا يرى أن الكثرة العددية هي الأساس في إفادة الخبر العلم واليقين، بل الذي يحدد هذه الإفادة هو وجود العلم بمخبر الأخبار، وإحساس الإنسان بنفسه عالمةً بمدلوله، وهذا يحتاج إلى الدليل؛ لإفضائه إلى الدور والتسلسل، وبيانه أننا إذا قلنا: إن إحساسه بعلم نفسه يحتاج إلى دليل، فإن علمه بمقدمات الدليل يحتاج إلى أن يجد نفسه عالمةً به، ولو احتاج إلى ذلك للزم منه الدور والتسلسل.

ولذا فإن الإنسان يحس بوجود العلم إذا وجد سببه، سواء كان بديهياً، أو نظرياً، وقيس هذه المسألة ويمثلها، فيقرأ أن الإنسان يجد نفسه تسمع وترى عند الاستماع للصوت، أو الرؤية للصورة، وهو يحصل في النفس كما تحصل سائر الإدراكات، ومن هذا المنطلق فإن خبر الواحد يمكن أن يفيد العلم بشرط وجود القرائن، ووجود الإنسان نفسه عالمةً بمضمونه، فإنه عندئذ قد يفيد العلم الضروري فما دونه، بحسب ما يقوم بنفس المستدل، ويقرر اتفاق العقلاء على أن العدد وحده لا يفيد العلم مهما كثر، ويستدل بقوله - تَعَالَى -: ﴿وَلَتَعْرِفَنَّهُمْ فِي لَحْنِ الْقَوْلِ﴾، وقوله: ﴿فَلَعَرَفْنَاهُمْ بِسِيمَاهُمْ﴾ [محمد: ٣٠]، فيحصل العلم بالقرائن الدالة عليه^(٢).
ويرى ابن تيمية أن العلم بمدلول خبر الواحد في الغالب يمكن أن

(١) انظر الفتاوى (٢٥٧/٢٠، ٢٥٨)، انظر علم الحديث (١١٦، ١١٨، ١١٩، ١٢٠)، وانظر درء تعارض العقل والمنطق (١٩٥/١).

(٢) انظر نقض المنطق (٧٢)، انظر شرح العقيدة الأصفهانية (٩٢، ٩٩)، انظر بيان تلبس الجهمية (٣٢١/١).

يحصل بما يقترن به من حكم عقل، أو حس، أو نحو ذلك، وهذا مدرك في الأمور المحسوسة، فإن تكرار التجربة على المفردات الحسية يوصل إلى العلم، وإن كان واحدًا منها لا يحصلها، أو يحصل بعضه، فيتقوى الخبر من إفادة الظن إلى إفادة الجزم، إلى إفادة اليقين، بحسب ما يقترن به من أمور خارجة مستقلة عنه^(١): وقد أنكر ابن تيمية على من يعيرون قول من يعتمد على خبر الواحد في الأمور السمعية العقدية، إذا اقترن بقرائن يفيد العلم اليقيني، وأوضح أنَّ خبر الواحد الذي لم يدل دليل على صدقه لا يفيد اليقين^(٢)، وأنَّ الخبر المقرون بالقرائن يفيد العلم، ونقل ذلك عن جمهور أهل العلم من جميع الطوائف^(٣)، وحكاها مذهبًا للحنابلة وغيرهم من أصحاب المذاهب الفقهية^(٤)، ويذهب ابن تيمية إلى أنَّ تلقي الأمة بالقبول للخبر المعتبر فيه تلقي أهل العلم بالحديث دون غيرهم، لأنهم بذلك أعلم، وأدرك^(٥)، ويقول: [فإنه وإن كان لا يفيد إلا الظن، لكن لما اقترن به إجماع أهل العلم بالحديث على تلقيه بالتصديق، كان بمنزلة إجماع أهل العلم بالفقه على حكم، مستندي إلى ظاهر وقياس، أو خبر واحد، فإنَّ ذلك الحكم يعتبر قطعًا عند الجمهور، وإن كان بدون الإجماع ليس بقطعي؛ لأنَّ الإجماع معصوم]^(٦)، وينص على أمر عام وهو: أنَّ إفادة الخبر العلم يكون بثلاثة أمور^(٧):-

(١) انظر شرح العقيدة الأصفهانية (٩٩).

(٢) انظر الرد على المنطقيين (٣٨).

(٣) انظر مقدمة في أصول التفسير (٦٧).

(٤) انظر المسودة (٢٤٨).

(٥) انظر علم الحديث (٧١-٧٣).

(٦) علم الحديث (١٠٤)، (١١٧)، (١٥٨).

(٧) انظر علم الحديث (١١٦، ١١٨، ١١٩).

أولاً: بكثرة المخبرين، بحيث لا يمكن أن يتواطؤا على الكذب.
 ثانياً: ويحصل بصفاتهم، من الديانة، والضبط.
 ثالثاً: بالقرائن التي تحتف بالخبر ويحصل العلم بمجموع ذلك.
 رابعاً: تكرار الأخبار على المعنى الواحد^(١).
 وبذا يعلم أن مذهبه في الخبر الواحد الذي لا يقترن بقرينة أنه: لا يفيد إلا الظن، وعليه فلا يكون حجة في باب الاعتقاد، وينص على أن أحاديث الصحيحين تفيد العلم، لتلقي الأمة بالقبول لها علماً وعملاً^(٢)، قد حكم - رحمه الله - بكفر من خالف ما جاء به الرسول بعد علمه، وقيام الحجة^(٣) به، كما قال - تعالى -: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥]، وقد نقل إجماع أهل العلم على ذلك، وقال - رحمه الله -: [بخلاف من خالف، فاعلم أن الرسول ﷺ جاء به، فإنه كافر بلا نزاع]^(٤).

□ ما يعرف به صدق الخبر وكذبه عند ابن تيمية:

● ويعرف صدق الخبر عند ابن تيمية بالأمور التالية:
 أولاً: توافر الهمم على نقله وإشاعته.
 ثانياً: تلقي الأمة للخبر بالقبول؛ لأن الأمة معصومة من الاجتماع على الخطأ.
 ثالثاً: بالتواتر الموجب للقطعية.

(١) انظر الجواب الصحيح (٤/٢٩١).

(٢) انظر علم الحديث (٧١-٧٣)، انظر تدريب الراوي (١/١٣١).

(٣) مجموعة الرسائل الكبرى (الاستغاثة) (١/٤٨١).

(٤) مختصر الفتاوى المصرية (٥٩٠)، انظر نحوه جواب أهل العلم والإيمان (٧٨).

● ويعرف كذبه بأمر^(١) :-

أولاً: بالتواتر والاستفاضة.

ثانياً: انفراد الواحد والاثنين بما لو وقع لتوفرت الهمم والدواعي على نقله.

● ومعنى صدق الخبر عنده له معنيان^(٢) :-

الأول: أن تعلم مطابقتها للواقع، من غير طريق الخبر، وذلك لمطابقته لما هو معلوم لدينا أنه حق.

الثاني: العلم بصدق المخبرية.

وقد يجتمع الأمران، بأن يعلم ثبوت ما أخبر به، وأنه صادق فيه.

● ومعنى كذب الخبر عنده يراد به معنيان أيضاً^(٣) :-

الأول: كونه على خلاف الواقع من علمنا.

الثاني: علمنا بأن المخبر كاذب فيما أخبر به.

● حكم ما سكت الخبر عنه عند ابن تيمية :-

بذهب ابن تيمية إلى أننا لا يجوز أن ننفي من أمور الاعتقاد اعتماداً على أنه لم يرد به خبر.

وينص على أن السير على هذا الطريق خاطئة من وجهين:

أحدهما: إنه عدم وروده في الخبر هو إخبار عن عدم الدليل المعين، وعدمه لا يستلزم نفيه في واقع الأمر وحقيقته، فإن لله أسماء سمي بها نفسه، واستأثر بعلمها، وعليه فلا يجوز النفي إلا بدليل كاف أسوة

(١) انظر منهاج السنة النبوية (١٧/٤، ١٨، ١١٧، ١١٨).

(٢) انظر الجواب الصحيح (٢٨٧/٤، ٢٨٩).

(٣) نفس المرجع السابق، انظر الجواب الصحيح (٢٨٧/٤، ٢٨٩).

بالإثبات، فإنه لا يكون إلا بدليل، وغاية الأمر أنه إذا لم يدل الخبر على إثباته أن يسكت عنه، فلا يقال فيه إلا بعلم، ولا علم إلا بدليل، إذ القول بغير دليل هو الجهل نفسه.

ثانيًا: أن هناك أشياء لم يدل الخبر على ثبوتها، ولكنه دل^(١) على إثبات نقيضها، فيعلم بذلك أن انتفائها - كاتصاف الله بالكمال - يدل على نفي ضده.

□ وأما الإجماع:

فينص ابن تيمية على أنه حجة قاطعة^(٢)، وأن الأمة لا تجتمع على خطأ، وأنه طريق السابقين الأولين، من المهاجرين والأنصار، ويذكر أن أهل السنة والجماعة إنما سمو بهذا الاسم لأن الجماعة ضد الفرقة. ويعد في الدرجة الثالثة بعد الكتاب والسنة، وهو قرينه الكتاب والسنة توزن بهم الأعمال الظاهرة والباطنة مما له علاقة بالدين، ويخص إجماع السلف بمزية دون غيره من سائر العصور، وهو: إمكان حصر أقوالهم ونقلها، مع قيام الداعي على ذلك، فيقول: [والإجماع الذي ينضبط هو: ما كان عليه السلف الصالح؛ إذ بعدهم كثر الاختلاف، وانتشرت الأمة]^(٣)، ويذهب إلى أن من أنكر ما ثبت به فهو كافر بعد قيام الحجة عليه^(٤)، وهو عنده مصدر تابع للكتاب والسنة، لاعتماد إثبات حجته عليهما^(٥). ويرى ابن تيمية أن الإجماع ملازم للنص، فلا يتصور وجود إجماع إلا

(١) انظر مجموع تفسير ابن تيمية (٣٥٠-٣٥٢)، انظر التدمرية من النفائس (٥٥).

(٢) انظر المسودة (٣١٥).

(٣) العقيدة الواسطية (٢٠٩)، مجموعة الرسائل الكبرى (٤٠٩، ٤١٠).

(٤) انظر مجموعة الرسائل الكبرى (الاستعانة ٤/٤٨١).

(٥) انظر منهاج السنة النبوية (٢٣٣/٤).

وقد دل عليه نص، فهو دليل على وجود النص، وأنه معلوم عند بعض الأئمة، وأن علمه لم يندرس، كما ينص على أنه: يجوز كون بعض أهل الإجماع وصل إلى حكم المسألة بالاجتهاد، لكن النص لا يخفى على سائر مجتهدي أمة محمد ﷺ^(١)، واستدل على اعتباره بعدة أدلة:-

أولاً: قوله - سبحانه -: ﴿وَمَنْ يُشَاقِقِ الرَّسُولَ مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّ لَهُ الْهُدَىٰ وَيَتَّبِعْ غَيْرَ سَبِيلِ الْمُؤْمِنِينَ نُوَلِّهِ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصْلِهِ جَهَنَّمَ وَسَاءَتْ مَصِيرًا﴾ [النساء: ١١٥]، ووجهه: أن مشاقة الرسول، واتباع غير سبيل

المؤمنين توجبان الوعيد، لكونهما متلازمان، ولهذا علق الوعيد عليهما، كما يعلقه بمعصية الله ورسوله؛ لكونهما متلازمان أيضاً، فيكون اتباع سبيل المؤمنين حجة^(٢).

ثانياً: قوله - جل شأنه -: ﴿فَإِنْ نَزَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾ [النساء: ٥٩]، ووجه دلالتها أن الآية دلت أنه إذا انتفى التنازع لم يجب الرد إلى الله والرسول، فدل على أن إجماع الأمة لا يكون إلا حقاً وصواباً، إذ لو لم يكن كذلك، لوجب الرد إلى الله والرسول^(٣).

ثالثاً: وقوله - جل جلاله -: ﴿وَأَعْتَصِمُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، ووجهها: فلو لم يكن الاجتماع طاعة لله ورسوله مطلقاً لما أمروا به، ولو أمكن أن يكون الاجتماع معصية، لما كان بينه وبين الافتراق فرق^(٤)، فيكون إجماعهم حجة.

رابعاً: قوله عز سلطانه: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ﴾ [المائدة: ٥٥]، ووجه

(١) انظر منهاج السنة النبوية (٢٣٤/٤)، انظر المسودة (٣٢٨).

(٢) انظر منهاج السنة النبوية (٢٣٤/٤).

(٣) انظر منهاج السنة النبوية (٢٣٥/٤، ٢٣٦).

(٤) انظر منهاج السنة النبوية (٢٣٥/٤، ٢٣٦).

دالتها: أنه جعل - سبحانه - موالاتهم موالاة الله ورسوله، وموالاة الله ورسوله لا تكون إلا بطاعتهما، فكذلك المؤمنون لا تكون موالاتهم إلا بطاعتهما إذا كانوا مجتمعين، فيكون إجماعهم حجة^(١).

خامساً: أن لزوم الجماعة مطلوب شرعاً، كما قال - تعالى - ﴿وَأَعِصُوا بِحَبْلِ اللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُوا﴾ [آل عمران: ١٠٣]، فيكون طاعة لله ورسوله، وما كان كذلك لا بد وأن يكون موافقاً لطاعة الله ورسوله، فيكون حجة^(٢).

ومن أمثله في باب العقائد: حكايته لإجماع المسلمين على إثبات الصفات^(٣).

سادساً: قوله - سبحانه -: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا﴾ [البقرة: ١٤٣].
ووجهه: [إنَّ شهادتهم مقبولة فيما يشهدون عليه من الأشخاص والأفعال، ولو كانوا قد يشهدون بما ليس بحق، لم يكونوا شهداء مطلقاً]^(٤).

سابعاً: قوله - سبحانه -: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، فشهد لهم بالخيرية في قوله: ﴿خَيْرَ أُمَّةٍ﴾، وزكاهم بقوله: ﴿تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ [آل عمران: ١١٠]، وبناء على ذلك [فلا بد أن يأمرؤا بكل معروف، وينهؤا عن كل منكر، والصواب في

(١)، (٢) انظر منهاج السنة النبوية (٤/٢٣٥، ٢٣٦).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (٤/٢٣، ٢٤).

(٤) انظر الفتاوى (٢٠/٥٠١، ٥٠٢).

الأحكام معروف، والخطأ منكر^(١)، فيكون إجماعهم حجة.
ثامناً: قوله - جل جلاله -: ﴿يَتَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ
الصَّادِقِينَ﴾ [التوبة: ١١٩]، ومنها قول الخليل: ﴿رَبِّ هَبْ لِي حُكْمًا
وَالْحَقِّنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [الشعراء: ٨٣]، وقول يوسف: ﴿تَوَقَّئِي مُسْلِمًا
وَالْحَقِّنِي بِالصَّالِحِينَ﴾ [يوسف: ١٠١].

فأمرنا بأن نكون مع الصادقين، وطلب كلا النبيين أن يلحقا بالصالحين،
مما يدل على أنه سبيلهم في الدين، لا يكون فيه خطأ ومعصية، فيكون
حجة^(٢).

تاسعاً: قوله - جل جلاله -: ﴿وَالسَّيِّفُونَ الْأَوَّلُونَ مِنَ الْمُهِجَرِينَ
وَالْأَنْصَارِ وَالَّذِينَ اتَّبَعُوهُمْ بِإِحْسَنٍ رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ﴾ [التوبة:
١٠٠].

ووجه دلالتها: [أنَّ الرضوان لا يكون مع اتفاقهم وإصرارهم على ذنب
أو خطأ، فإنَّ ذلك مقتضاه العفو]^(٣).

عاشراً: قوله - سبحانه -: ﴿ثُمَّ أَوْرَثْنَا الَّذِينَ اصْطَفَيْنَا مِنْ
عِبَادِنَا﴾، وقوله: ﴿وَسَلِّمْ عَلَىٰ عِبَادِهِ الَّذِينَ اصْطَفَىٰ﴾ [فاطر: ٣٢]،
ووجه دلالتها: [أنه يدل من وجهين: من جهة أنَّ الاصطفاء يقتضي
التصفية، وذلك لا يكون مع الاتفاق، والإصرار على الذنب والخطأ،
والثاني التسليم عليهم، وذلك يقتضي سلامتهم من العيوب، كما سلَّم
على المرسلين، وعلى نوح، وعلى المسيح]^(٤).

الحادي عشر: وقوله: ﴿أَلَا إِنَّ أَوْلِيَاءَ اللَّهِ لَا خَوْفَ عَلَيْهِمْ وَلَا
هُمْ يَحْزَنُونَ﴾ [يونس: ٦٢]، ومنها قوله: ﴿فَهَدَىٰ اللَّهُ الَّذِينَ ءَامَنُوا لِمَا

(١)، (٢)، (٣) انظر الفتاوى (٥٠١/٢٠، ٥٠٢).

(٤) انظر الفتاوى (٥٠٢/٢٠، ٥٠٣).

اختلفوا فيه من الحق بإذنه ﴿﴾ [البقرة: ٢١٣]، فإنه يدل على أنه هدى في كل شيء، وما دام كذلك فقولهم حجة.

الثاني عشر: قوله: ﴿الله ولي الذين آمنوا يخرجهم من الظلمات إلى النور﴾ [البقرة: ٢٥٧]، فإنه يقتضي إخراجهم من كل ظلمة^(١)، ومن ذلك الخطأ لأنه منها، فيكون قولهم حجة.

الثالث عشر: قوله: ﴿هو الذي يصلي عليكم وملككم ليخرجكم من الظلمات إلى النور﴾ [الأحزاب: ٤٣]، وقوله: ﴿هو الذي ينزل على عبده آيات يننت ليخرجكم من الظلمات إلى النور﴾ [الحديد: ٩]، ووجهها كسابقتهما. وابن تيمية بعد هذا يقرر أن إجماع الأمة المحمدية، مما يوالى عليه، ويعادى عليه، معصوم من الخطأ^(٢)، وأقوى الإجماع، وأفضله إجماع الصحابة؛ لذا فإنهم إذا اختلفوا فالحق لا يخرج عنهم، وعليه فإجماعهم من الدين، وما دام كذلك وجب الحرص على العلم به، والعناية بنقله، والرجوع إليه^(٣).

وحد قيام الحجة بالإجماع: كونه معلوماً لمن أنكره حجة عنده، ولا يشترط في العلم به العلم بنفس الخلاف، ولا أن يكون متواتراً، وظاهر كلامه أن العلم بالإجماع أمر مكتسب وليس بضروري، وأنكر على من ادعى كونه من العلوم الضرورية^(٤). قلت: وليس بعجيب أن يأخذ إجماع الصحابة هذه المنزلة الرفيعة من ابن تيمية، فإن الصحابة رضي الله عنهم كانت لهم من المعرفة بالشريعة ما ليس لغيرهم، كما أن الأمة قد أجمعت على

(١) الفتاوى (٥٠٢/٢٠).

(٢) انظر الفتاوى (١٦٤/٢٠).

(٣) انظر الفتاوى (١٤/١٣: ٢٥).

(٤) انظر مراتب الإجماع (٢٠٥).

عدالتهم، وقد امتدحهم ربنا في كتابه الكريم بقوله: ﴿تُحَمَّدُ رَسُولَ اللَّهِ وَالَّذِينَ مَعَهُ أَشِدَّاءُ عَلَى الْكُفَّارِ رُحَمَاءُ بَيْنَهُمْ تَرَبَّعُوا رُكْبًا سُجَّدًا يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ اللَّهِ وَرِضْوَانًا﴾ [الفتح: ٢٩].

وقال - سبحانه -: ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَّنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَّنْ يَنْتَظِرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ [الأحزاب: ٢٣].
قد كانوا أعلم الناس بالله، وبما يجب له، وبالرسول وما كان عليه من السيرة، كما كانوا أدرك لمعاني كتاب الله، وأعظم الناس عناية بها علماً وعملاً، وهم أولى من دخل في خطاب الشارع، إذ هم الموجودون وقت تنزيله، وهم أكمل الناس اتصافاً بمقاصده، زيادة على مباشرة الوحي لأحوالهم، والرسول بينهم يبين مجمله، ويقيد مطلقه، ويخصص عامه، ويجب عما أشكل عليهم فيه، فإذا لم يكن إجماعهم أضبط، فأى إجماع يكون أضبط منه؟! (١).

● منهجه في الاستدلال بالنقل:-

يمكن إرجاع منهج ابن تيمية في الاستدلال بالنقل إلى ثلاثة أمور هي:
أولاً: استقراء النصوص من الكتاب والسنة، وذلك بجمعها وسبر دالاتها على المراد وإثباته، ومن ذلك استقراؤه لنصوص إثبات الاستواء، والعلو، فقد بلغت آيات الاستواء سبع آيات (٢)، وأدلة العلو (٣) عشرين دليلاً، ويدلك على ذلك قوله: [أَنَّ الأدلة كلما كثرت، وتواردت على مدلول واحد، كان أوكد، وأظهر، وأيسر لمعرفة الحق، فقد يعرف دلالة

(١) انظر الموافقات (٤/٤٨ وما بعدها).

(٢) انظر العقيدة الواسطية (١١).

(٣) انظر القاعدة المراكشية (٣٥ وما بعدها).

أحد الأدلة من لا يعرف الآخر، وقد يبلغ هذا ما لم يبلغ هذا^(١)، وقد استطاع - رحمه الله - من خلال استقراءه للنصوص من الكتاب والسنة، واختبار دلالتها، إلى بيان بعض الأحكام الخاصة، وفك مغلقها، ومن ذلك استقراءه لآيات الصفات والأسماء، واستنباطه الأصل الذي يبينه بقوله: [إنَّ دلالة النصوص من الكتاب والسنة في بعض المواضع على الذات، أو بعض صفات ذاته، لا يوجب أن يكون ذلك مدلول اللفظ حيث ورد]^(٢)، وقد مثل لهذا الأصل بتسمية عيسى كلمة الله، مع أنه مخلوق لله، وكلامه - سبحانه - ليس بمخلوق، فأطلق الكلمة على متعلقها^(٣)، ويكون الاستقراء بتتبع الجزئيات من مواردها، ومن ثم تأصيل القاعدة. ثانيًا: الاستنباط من النصوص مباشرة، فهو دومًا وأبداً يستفيد آراءه من خلال نظره في نصوص الكتاب والسنة، وذلك بالتأمل في دلالة النص المفرد، وكيفية دلالتها على المراد، وذلك عن طريق معرفة علامة كل مفردة من النص بالأخرى، ثم علاقة الكلمات بالسياق، وتأثر المعنى بذلك، ويكون الاستنباط بتطبيق النصوص على المفردات المراد معرفة أحكامها.

ثالثًا: استقراء آراء السلف، وبناء العقائد عليها، وذلك عن طريق جمعها، واختبار دلالتها على المراد، ومن ثم البناء عليها نفيًا وإثباتًا، ومن ذلك حكايته أقوال السلف في العلو، وبيان دلالتها عليه، كما في القاعدة المراكشية^(٤)، وذكره لأقوال السلف في الصفات في فتواه الحموية^(٥)، وهو يقرن هذه الأقوال

(١) الجواب الصحيح (٤/٢٨٧).

(٢) مجموع الفتاوى (٦/١٨).

(٣) انظر الفتاوى (٦/١٧ - ١٩).

(٤) انظر القاعدة المراكشية (٥٥ - ٧٩).

(٥) انظر مجموعة النفائس الحموية منه (١١٠ وما بعدها).

بما يبين دلالتها على المراد.

رابعاً: أنه في كل هذا مقتدياً بالكتاب والسنة من جهة اللفظ والمعنى، ومن جهة الاستدلال والبرهنة، ومما يدل على ذلك قوله: [فأما إذا عرف المعاني الصحيحة الثابتة بالكتاب والسنة، وعبر عنها لمن يفهم بهذه الألفاظ؛ ليبين ما وافق الحق من معاني هؤلاء وما خالفه] (١).

خامساً: أنه يستدل بالأدلة المفيدة لليقين: كالقرآن الكريم، والأحاديث المتواترة، فإن لم توجد، فإنه يستدل بما سواها من حديث الآحاد المقترن بالقرائن، ثم ما كان دون ذلك من حديث الواحد المجرد، مع أن عامة أبواب الاعتقاد ثابتة بالأدلة اليقينية، مبيّناً لموقفه هذا بقوله: [فما أوجب فيه العلم واليقين، وجب ما أوجبه الله من ذلك، لقوله - سبحانه -: ﴿اعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ شَدِيدُ الْعِقَابِ وَأَنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾ [المائدة: ٩٨]، وقوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ وَاسْتَغْفِرْ لِذَنْبِكَ﴾ [محمد: ١٩]، وكذلك يجب الإيمان بما أوجب الله الإيمان به، وقد تقرر في الشريعة أن الوجوب معلق باستطاعة العبد، كقوله: ﴿فَأَنفِقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾ [التعابن: ١٦]، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قوي غالب على ظنه، لعجزه عن تمام اليقين] (٢).

سادساً: يجب أن لا يحمل كلام الله ورسوله على المصطلحات الحادثة، بل يحمل على ما اعتيد التعبير عنه في كتاب الله وسنة رسوله، وإن لم يوجد فعلى لغة العرب، ولا يلزم من ورود النص موضع على معنى أن يكون معناه في كل موضع كذلك، كالوجه نص على أن معناه في

(١) الفتاوى الكبرى (١/ ٤٥٣).

(٢) الفتاوى الكبرى (١/ ٤٥٦).

قوله: ﴿فَشَمَّ وَجْهَ اللَّهِ﴾ [البقرة: ١١٥] أي: قبلته وجهته بناء على هذا الأصل^(١).

□ درء تعارض العقل والنقل عند ابن تيمية:-

التناقض عند ابن تيمية نوعان:-

الأول: التناقض المطلق: وهو: [أن يكون موجب أخذ الدليلين ينافي موجب الآخر، إما بنفسه، وإما بلازمه]^(٢).

ويقرر أن هذا التناقض العام هو الاختلاف الذي نفاه الله عن كتابه الكريم، كما قال - تعالى -: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ [النساء: ٨٢]، وهو الاختلاف الذي وصف الله به الكفار بقوله: ﴿إِنَّكُمْ لَفِي قَوْلٍ مُتَخَلِّفٍ﴾ ⑧ يُؤْفَكُ عَنْهُ مَنْ أُفِكَ ﴿ [الذاريات: ٨، ٩]، وضده هو التشابه العام، الذي وصف الله به القرآن الكريم، كما قال - تعالى -: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانٍ﴾ [الزمر: ٢٣]، وهذا التشابه معناه التناسب، والتصادق، والائتلاف بين معاني الآيات، وضده الاختلاف الذي هو التناقض، والتعارض، وينبني على ذلك أن الأدلة الدالة على العلم لا يمكن أن تتناقض، وتعارض، ويحكي اتفاق العقلاء على ذلك^(٣).

الثاني: التناقض الخاص: وهو: [أن يكون الدليلان، يناقض أحدهما مدلول الآخر، إما بأن ينفي أحدهما عين ما يثبت الآخر]^(٤)، وهذا النوع من التناقض هو الذي اصطلاح أهل الكلام والمنطق على تسميته تناقض^(٥)، وهو عندهم [اختلاف قضيتين بالسلب والإيجاب

(١) الفتاوى (١٨/٦)، الفتاوى الكبرى (٤٥٢/١).

(٢)، (٣)، (٤)، (٥) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٧٤/١)، انظر تسهيل المنطق (٤٣)،

وخلاصة المنطق (٥٧).

على وجه يلزم منه من صدق إحداهما كذب الأخرى^(١).

□ الأصول العامة لدرء التعارض عند ابن تيمية:

ويمكن أن نحصرها فيما يلي:

أولاً: أن العقل لا يعارض السمع، وإن عارضه فذلك لفساد موازينه^(٢).

ثانياً: أن العقل يوافق الشرع، فهو شاهد له ومصدق له^(٣).

ثالثاً: أن ما كان السمع صحيحاً، لا يعارضه العقل الصريح.

رابعاً: أنه إذا عارض العقل الصريح سمع، فإن السمع غير صحيح، ولذا فلا يتصور أن تكون علوم الأنبياء المعصومين مناقضة لصريح المعقول، ومن ادعى خلاف ذلك فهو كذب^(٤).

خامساً: أنه لا تعارض بين دليلين قطعيين، سواء كانا عقليين أو سمعيين، أو إحداهما سمعي، والآخر عقلي، وكل منهما يدل على صحة الآخر، ولذا فقد بين القرآن الكريم أن من كان له عقل وسمع يكون ناجياً سعيداً، مؤمناً بما جاءت به الرسل، كما قال - تعالى -: ﴿وَأَمَّا نَحْسَبُ أَنَّ أَكْثَرَهُمْ يَسْمَعُونَ أَوْ يَعْقِلُونَ إِنْ هُمْ إِلَّا كَالْأَنْعَامِ بَلْ هُمْ أَضَلُّ سَبِيلًا﴾ [الفرقان: ٤٤]، وقال: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي صَحَابِ السَّعِيرِ﴾ [الملك: ١٠].

سادساً: [إن القول كلما كان أفسد في الشرع، كان أفسد في العقل،

(١) انظر درء تعارض العقل والنقل (١/٢٧٤)، انظر تسهيل المنطق (٤٣)، وخلاصة المنطق (٥٧).

(٢)، (٣) انظر مجموع تفسير ابن تيمية (٣٦٢، ٣٦٣)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١/١٣٣)، انظر القاعدة المراكشية (٤٥).

(٤) انظر الجواب الصحيح (٣/١٣٣ - ١٣٦)، انظر درء تعارض العقل والنقل (٥/٢٥٥).

فإن الحق لا يتناقض^(١).

سابعاً: [إذا تعارض الشرع والعقل وجب تقديم الشرع]^(٢).
 ووجه ذلك إنَّ العقل لا بد وأن يكون مصدقاً للشرع في كل ما أخبر به، وأما الشرع فلا يجب أن يكون مصدقاً له، ولا تتوقف صحته على العقل، والعقل يدل على ما دل عليه الشرع دلالة عامة^(٣).
 ثامناً: أنه لا يمكن القول بما يدل عليه العقل إلا مع تصديق ما جاء به الشرع، فإنَّ الأدلة العقلية مستلزمة لتصديق الأدلة الشرعية، فإذا لم يصدق بما جاء به الشرع، فلا يمكن القول بما دل عليه العقل^(٤)، كما قال - تَعَالَى - مخبراً عن أهل النار: ﴿وَقَالُوا لَوْ كُنَّا نَسْمَعُ أَوْ نَعْقِلُ مَا كُنَّا فِي أَصْحَابِ السَّعِيرِ﴾ ١٠ فَأَعْتَرَفُوا بِذُنُوبِهِمْ فَنُحِقُّهَا لِأَصْحَابِ السَّعِيرِ ﴿[الملك: ١٠، ١١].
 تاسعاً: أنَّ العقل ليس أصلاً للشرع، بل الشرع هو الأصل^(٥).
 عاشراً: أنَّ مدعي التعارض بين الشرع والعقل، فهو إما غلط في مدلول الشرع والعقل، أو مدلول أحدهما، مما يتسبب في توهم التعارض^(٦). يقول ابن تيمية: [لكن التناقض قد يكون فيما يظنه بعض الناس دليلاً وليس بدليل، كمن يسمع خبر يظنه صحيحاً، ولا يكون كذلك، أو يفهم منه ما لا يدل عليه، أو تقوم عنده شبهة يظنها دليلاً عقلياً وتكون باطلة، التبس عليه فيها الحق بالباطل، فيكذب بها ما أخبر

(١) منهاج السنة النبوية (٨٢/١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل (١٣٨/١).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (١٣٨/١).

(٤) انظر النبوات (٦٣، ٦٤).

(٥) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٧٩/٥).

(٦) انظر درء تعارض العقل والنقل (٣٧/٧).

اللَّهِ به ورسوله^(١).

الحادي عشر: أنَّ القول بتعارض العقل والنقل يلزم منه أربعة أمور باطلة هي^(٢):

أولاً: رد نصوص الأنبياء بذلك.

ثانياً: ردهم المعقولات الموافقة لما جاء به الأنبياء.

ثالثاً: جعل الألفاظ المجملة، المحتملة للحق والباطل هي الأصل في أصول الدين.

رابعاً: التكفير، والتفسيق، والتخطئة لمن خالف منهم العقل، وتقديم ابن تيمية للشرع على العقل، ونفيه للمعارض العقلي لا يعني ذلك أنَّ الشرع يأتي بما ينافي المعقولات الصحيحة، وإنَّ كان قد يأتي بما يحار فيه العقل^(٣)، وبيان ذلك من وجوه^(٤):

الوجه الأول: أنَّ الأدلة الشرعية لو نافت دلالة العقول، لما صلحت لأنَّ تكون أدلة، وذلك لأنَّ الأدلة إنما نصبتها الشريعة لتلقاها عقول المكلفين، ليعلموا دخلوهم تحت أحكام التكليف.

الوجه الثاني: أنها لو نافتها لكان ذلك تكليف بما لا يطاق، وذلك بتكليف العباد بما لا تصدقه عقولهم، ولا تتصوره، بل تتصور خلافه.

الوجه الثالث: أنَّ مناط التكليف هو العقل، بحيث إذا فقد رفع التكليف، ولو جاءت هذه الأدلة الشرعية على خلافه لكان لزوم التكليف أشد على غير العاقل منه على العاقل، وليس كذلك لأنَّ من لا عقل له

(١) الفتاوى (٥١٤/٦).

(٢) انظر درء تعارض العقل والنقل (٢٧٧/١).

(٣) انظر درء تعارض العقل والنقل (١٤٧/١).

(٤) انظر الموافقات (١٥/٣، ١٦).

رفع تكليفه، ومن له عقل لا يمكنه التصديق بموجب الدليل الشرعي لتنافيه والعقل، فيكونون أولى بإسقاط التكليف ممن لا عقل له، وهذا مناف للشرعية، فما يؤدي إليه يكون باطلاً.

الوجه الرابع: أنه لو نافي مقتضى العقول، لكان أولى من يرده الكفار، فيقولون لا يعقل وهو مخالف للعقول، فلما لم يحصل منهم شيء من ذلك، علم أنه جاء على مقتضى العقول.

الوجه الخامس: أن الاستقراء دل على أنها جارية على ما تقتضيه العقول، فما إن تعرض على العقول الراجعة، حتى تسلم لها وتنقاد.

* * *

الفصل الرابع

في التقليد وحكم إثبات عقيدة التوحيد به

التقليد وحكم إثبات عقيدة التوحيد به

التقليد في لغة العرب

التقليد مصدر على وزن تفعيل، مِنْ الفعل قلد، ومعناه وضع القِلادة في العنق، ومنه قلدت المرأة فتقلدت هي، وتقليد الهدى هو تعليق شيء في عنقها، ليعلم أنها هدى، ومنه تقليد الولاة الأعمال تشبيهاً له بالقِلادة الموضوعة في العنق^(١).

التقليد اصطلاحاً:

والتقليد في عرف الأصوليين والفقهاء: هو قبول قول الغير بلا حجة ودليل^(٢)، وعليه فلا يسمى من أخذ بالكتاب، أو السنة، أو الإجماع مقلداً^(٣)، فالتقليد إذاً هو قبول قول العالم، والعمل بمقتضاه، بلا طلب لحجة، ثقة مِنْ المقلد بعلم من قلده، وصحة اتجاهه نحو المطلوب.

حكم التقليد في أصول الدين «الاعتقاد»:

اختلف أهل العلم في حكم من وصل إلى العقائد الإسلامية عن طريق التقليد على قولين^(٤):

القول الأول: وهو قول الجمهور، وحكاه بعض أهل العلم إجماعاً، وفيه نظر، وهو أَنَّ التقليد في المسائل الإلهية الأصولية حرام، وأنه لا

(١) انظر الصحاح (٥٢٤/١)، باب الدال فصل القاف، انظر اللسان (٣٧١٨/٤١)، انظر القاموس المحيط (٣٤٢/١)، انظر المطلع على أبواب المقنع (٦٩)، انظر نحوه القاموس الفقهي لغة واصطلاحاً (٣٠٨).

(٢)، (٣) انظر المطلع على أبواب المقنع (٦٩)، المستصفى (١٢٣/٢)، انظر نحوه أصول مذهب أحمد (٦٧٣)، انظر نحوه القاموس الفقهي (٣٠٨).

(٤) انظر الأحكام في أصول الأحكام (٢٢٣/٤)، انظر التبصرة في أصول الفقه (٤٠١)، انظر الفتاوى الكبرى (٢٤/٥)، انظر المستصفى (١٢٣/٢) وما بعدها.

يوصل إلى العلم بها كعرفة الله، ورسالة الرسل، وأركان الإسلام.
القول الثاني: قول من جوز التقليد في أصول الدين مطلقاً، وقال قوم
بوجوبه، وهو قول شاذ.

لا خلاف بين القولين في صحة إيمان المقلد، وهو قول أكثر النظائر
والمحققين، إلا أن منهم من قال: إنه آثم على سلوكه، ومنهم من قال: إنه
لا إثم عليه، إلا إذا استطاع الاستدلال فتركه، وأما إذا لم يستطع فليس
بآثم، ومنهم من أطلق القول بصحة إيمان المقلد إن قلد القرآن والسنة
القطعية، ومن قلد غير ذلك لم يصح إيمانه على القول بدخوله في حقيقة
التقليد^(١)، وهو حد التقليد الصحيح عند من صحح إيمان المقلد، إنه
التقليد^(٢) المحصل للعلم، بمعنى أنه أوصل من سلوكه إلى الجزم^(٣)، فهو [لا
يصدق بما أُلقي إليه من العقائد الخفية إلا بعد انكشاف صدقها عنده، من
غير أن يكون له دليل عليها]^(٤)، واستدلوا بقوله - تَعَالَى -: ﴿فَمَنْ يُرِدِ اللَّهُ
أَنْ يَهْدِيَهُ يَشْرَحْ صَدْرَهُ لِلْإِسْلَامِ﴾ [الأنعام: ١٢٥]، وجه دلالتها: أن يقال
إنه [كما كان قذف النور في القلب، وموجب لانسراح الصدر، وانفساح
القلب، كان قذفه مستلزماً لجعل النفس قابلة للحق، مهياًة لحلولة فيها،
مصفاة عما يمنعه وينافيه، سواء كان ثم استدلال أو لا، وكلما تصفت من
كدوراتها، واتصفت^(٥) بالصفات المذكورة، كان قبولها للعقائد الخفية
أشد، وإذعانها لها أخرى].

(١) انظر إرشاد الفحول (٢٦٥).

(٢)، (٣) انظر لوامع الأنوار البهية (٢٦٩، ٢٧١، ٢٧٢، ٢٧٤).

(٤) لوامع الأنوار البهية (٢٧٢/١).

(٥) لوامع الأنوار البهية (٢٧٣/١).

أدلة الجمهور على حرمة التقليد في أصول الدين:-
وقد استدل الجمهور على حرمة التقليد في أصول الدين بعدة أدلة،
أهمها ما يلي^(١):-

أولاً: وهو مبني على القول بوجوب النظر: أن النظر واجب، والتقليد
يوجب تركه، فيكون موجباً لترك الواجب، وما كان كذلك لا يجوز.
ثانياً: أن السلف أجمعوا على وجوب معرفة الله - تَعَالَى -، وما يجوز عليه وما
لا يجوز.

والتقليد إما أن يكون محصلاً لهذه المعرفة أو لا، والأول ممتنع بوجوه:-
الأول: أن هذه المعرفة يطلب فيها العلم، والمفتي يتحصل المعرفة
بالتقليد، وهو غير معصوم، فلا يجب تصديقه في ذلك، فلا يكون قوله
موجباً للعلم.

الثاني: أن التقليد لو أفاد العلم؛ لكان محصلاً له في حدوثه العالم
وقدمه، فيلزم منه الجمع بين النقيض، وهو محال، وما لزم منه المحال فهو
محال.

الثالث: أن التقليد لو أفاد العلم، إفادته له إما ضرورة أو نظراً، والأول
ممتنع؛ لمخالفة أكثر العقلاء في ذلك، وكذلك الثاني؛ لأن النظر يستلزم
عدم الدليل على حجته.

ثالثاً: أن التقليد مذموم شرعاً، لقوله - تَعَالَى - في معرض الذم لمن قلد
الآباء في دينه: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَىٰ آثَرِهِمْ
مُقْتَدُونَ﴾ [الزخرف: ٢٣]، وما دام مذموماً شرعاً، فلا يكون طريقاً شرعياً،
فلا يعتمد عليه، فيكون حراماً.

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام (٢٢٣/٤، ٢٢٤)، انظر المستصفى (١٢٣/٢، ١٢٤)،
انظر البقرة (٤٠٣، ٤٠٤)، شرح الكوكب المنير (٤١٠، ٤١١).

رابعاً: أمر - سبحانه - بالعلم في باب الاعتقاد، كما في قوله: ﴿فَاعْلَمْ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾ [محمد: ١٩]، والتقليد ليس علماً، فلا يكون حجة في العقائد.

□ أدلة القائلين بجواز التقليد في أصول الدين^(١):-

وقد استدل القائلون بجواز التقليد في أصول الدين بعدة أدلة أهمها:-
أولاً: أنه إذا جاز التقليد في الفروع جاز في الأصول، بجامع استوائهما في التكليف.

ثانياً: إنما جاز التقليد في الفروع لأنَّ في معرفة طرقها وأدلتها مشقة، والأصول أشد غموضاً وخفاءً، فإذا جاز التقليد في الفروع وهي أسهل دفعا للحرَج، ففي الأصول أولى.

ثالثاً: قوله - تعالى -: ﴿مَا يُجَدِّلُ فِيَّ آيَاتِ اللَّهِ إِلَّا الَّذِينَ كَفَرُوا﴾ [غافر: ٤]، والنظر يفضي إلى الجدل وهو مذموم، وإذا ثبت ذمه ثبت مدح ضده وهو التقليد، فيكون حجة في العقائد.

□ مناقشة الرأيين:-

وقد ناقش المحرمون للتقليد أدلة مجيزوه بما محصله:

أولاً: يمنع الدليل الأول والثاني؛ فليست الفروع كالأصول؛ لأنَّ المطلوب في الفروع الظن، والمطلوب في الأصول اليقين والقطع، وهو فارق مؤثر، كما أنَّ الأصول طلبها في الشرع أكبر من الفروع وأوجب، فلا يستويان في التكليف.

ثانياً: أنه خفف في الفروع لأنَّ اشتغال الناس بها يؤدي إلى الانقطاع

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام (٢٢٤/٤ - ٢٢٦)، المستصفى (٢٢٤/٢)، التبصرة (٤٠٤)، الإبهاج شرح المنهاج (٢٧٣/٣).

عن المعاش، المؤدي بالتالي إلى انقطاع الحرث والنسل، فجوز التقليد فيها بخلاف الأصول، فطريق معرفتها العقل، وهو قاسم مشترك بين الناس جميعاً، فلا يكون أحدهم بأولى بالتقليد من الآخر، فلا يجوز التقليد في أصول الدين.

ثالثاً: أن المراد بالجدل في الآية الجدل بالباطل، أما إذا كان الجدل بحق فيجوز، كما قال - تعالى -: ﴿وَحَدِّثْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾ [النحل: ١٢٥].

□ هذا وقد ناقش المجوزون للتقليد أدلة المحرمين بما محصله:-

أولاً: بمنع وجوب النظر، ولهم في ذلك أدلة نذكر منها:
أ: أنه لو كان النظر واجباً لأمر الله به في أول آية نزلت على رسوله، لكنه لم يفعل، فدل على أنه ليس بواجب.

ب: أن الرسول دعى إلى الإسلام، ولم يُعرف عنه حديث واحد أنه أمر بالنظر، بل كان يأمرهم بأن يقولوا - لا إله إلا الله، وبذلك كان يوصي رسله إذا قدموا على الأقوام أن يكون أول ما يأمرونهم به: قول لا إله إلا الله، محمد رسول الله.

ج: أن النظر مذموم بلسان الشريعة؛ لما يترتب عليه من الجدل المذموم، وهو منهي عنه شرعاً، فما بني عليه منهي عنه شرعاً^(١).

د: أن السلف لم ينقل عنهم الخوض في أمر النظر في المسائل الكلامية، ولو وجد ذلك لنقل إلينا كما نقل كلامهم في المسائل الفقهية، وعليه فلو كان النظر مطلوباً شرعاً، لكانوا أولى الخلق بالعناية به، وعليه إذا تبين بطلان القول بوجوب النظر، ثبت ضده وهو جواز التقليد^(٢).

ثانياً: التقليد المذموم هو التقليد في الباطل، وأما في حق فهو باقٍ على

(١)، (٢) انظر الأحكام في أصول الأحكام (٤/٢٢٤، ٢٢٥)، انظر الإبهاج شرح المنهاج (٣/٢٧٤).

أصل الإباحة^(١).

ثالثًا: أما أمره بطلب العلم، فإنه لم يحدد طريقًا له، فيكون التقليد من الطرق المحصلة له، ودعوى أنه لا يفيد العلم مرفوضة، فإنَّ المقلد ما قلد إلا بعد أن عرف من حال من قلده ما جعله يوقن بصحة نقله، فهو كخبر الواحد العدل إذا قامت عليه القرائن.

□ موقف ابن تيمية من التقليد في أصول الدين:-

ويمكن حصر موقفه في الخطوات التالية:-

أولًا: أنَّ التقليد لا يفيد القطع، وإنَّ كان من قلده عنده دليل يفيد القطع^(٢).

ثانيًا: أنَّ المطلوب في حق كل مكلف الشهادتين بالنطق مع الإمكان، ويجب اعتقاد مضمونها جزمًا.

ثالثًا: أنَّ مسائل الإيمان أكثر أدلتها قطعية^(٣).

رابعًا: حكى اتفاق الأئمة الأربعة على عدم جواز التقليد في أصول الدين^(٤).

خامسًا: أنه لا يسوغ لأحد أن يقلد في أصول الدين، وحكى إجماع الأمة على ذلك^(٥)، ووجهه: أنه لو ساغ التقليد في أصول الدين، لكان الأئمة الأربعة المشهورون أولى من يقلد في ذلك^(٦)، وقال: [وهذا لم يقله أحد مما يسوغ للمسلمين تقليده في فروع الدين، فكيف يقلدونه في

(١) انظر الأحكام في أصول الأحكام (٤/٢٢٤، ٢٢٥)، انظر الإبهاج شرح المنهاج (٣/٢٧٤).

(٢)، (٣) انظر الاستقامة (١/٥٥، ٥٦).

(٤) انظر الفتاوى الكبرى (٥/٢٥).

(٥)، (٦) انظر الفتاوى الكبرى (٥/٢٥).

أصول دينهم، التي هي أعظم من فروع الدين؟^(١).

سادساً: أن التقليد المذموم في القرآن الكريم هو التقليد في الباطل^(٢)، كما قال - تعالى -: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَيْنَا عَلَيْهِ ءَابَاءَنَا أُولَئِكَ كَانُوا ءَابَاءَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلَا يَهْتَدُونَ﴾ [البقرة: ١٧٠]، وقوله - سبحانه -: ﴿إِنَّهُمْ أَلَفُوا ءَابَاءَهُمْ صَالِينَ﴾ [١٦٩] فَهُمْ عَلَىٰ ءَاثَرِهِمْ يُهْرَعُونَ﴾ [الصفات: ٦٩، ٧٠]، وحده عنده: [قبول

قول الغير بلا حجة]^(٣)، وزاده تفسيرًا بقوله: [فهذا الاتباع والتقليد الذي ذمه الله هو اتباع الهوى، إما للعادة والنسب: كاتباع الآباء، وإما للرئاسة: كاتباع الأكابر والسادة، والمتكبرين، فهذا مثل تقليد الرجل لأبيه، أو سيده، أو ذي سلطانه]^(٤).

سابعاً: أن التقليد يتعلق به شيئان^(٥):-

الأول: كونه حقاً، أو باطلاً من جهة الدلالة.

الثاني: كونه مشروعاً، أو غير مشروع من جهة الحكم.

فأما حكمه: فإنَّ التقليد بمعناه المتقدم لا يفيد العلم واليقين؛ إذ يجوز أن يكون من قلده مصيباً، أو مخطئاً، أو لا يعلم أمصيب هو أو مخطئ، وهذا لا يحصل الطمأنينة والثقة بقوله، فضلاً عن أن يفيد اليقين^(٦).

ثامناً: أن المقلد إذا علم أن مُقلِّدَهُ مصيب، كتقليده للإجماع والرسول، فإنَّ تقليده عندئذ يكون بحجة وبرهان^(٧)، وحد هذه الحجة [علمه بأنه عالم]^(٨). وهذا النوع من التقليد واجب عنده، وإنما وجب تقليد الرسول ﷺ

(١) انظر الفتاوى الكبرى (١٥/٢٠، ١٨).

(٢) انظر الفتاوى الكبرى (٢٥/٥).

(٣)، (٤)، (٥)، (٦)، (٧) انظر الفتاوى الكبرى (١٥/٢٠، ١٨).

(٨) انظر الفتاوى (١٥/٢٠، ١٨).

وإجماع الأمة، فلأنهما معصومان مِنَ الخطِئِ قطعاً^(١). قلت: وظاهر كلامه أنه متى علم أنه مقلده مصيب، يجب عليه اتباعه، سواء كان خبر الرسول ﷺ، أو خبر الأمة، أو غيرهما، لذكره إياهما على سبيل التمثيل، وعليه فالتقليد عنده نوعان^(٢):-

أ: تقليد محرم: وهو ما تقدم من تقليد الآباء، والأجداد، وغيرهما من غير دليل ولا حجة.

ب: تقليد واجب: وهو تقليد من علم أنه مصيب للحق. تاسعاً: إنَّ التقليد الجائز بمنزلة أخبار الآحاد، والأقيسة مِنَ الأدلة الظنية، لأنَّ المقلد يغلب على ظنه صواب مقلده، كما يغلب على ظنه صدق المخبر والحكم عند العلة المستنبطة، والفرق بينهما أنَّ الراوي اتباعه واجب؛ لما عنده من زيادة علم، بخلاف الرأي فإنه يمكن للمقلد علمه من حيث علمه مقلده، ولأنَّ غلط الراوي قليل، وضبطه سهل، بخلاف غلط الرأي فإنه كثير، لدقة مأخذه، وكثرة طرقة^(٣).

عاشراً: إنَّ الرأي المختار عند ابن تيمية: أنَّ التقليد في الباطل حرام، وأنَّ التقليد مع علم الحجة، ومعرفة البرهان واجب، فإنَّ كان ممن لا يعرف الاستدلال ولا يستطيعه، فإنَّ التقليد في حقه جائز^(٤)، لقوله - تَعَالَى -: ﴿فَاقْنُؤْاْ اِللهَ مَا اَسْتَطَعْتُمْ﴾ [التغابن: ١٦].

وإيمان المقلد عنده صحيح عندئذ، وإنَّ كان الواجب طلب الدليل والحجة لمن قدر عليها، وإنَّ أخطأ الحق فهو معذور حينئذ^(٥).

قلت: وهذا الذي رآه ابن تيمية هو الذي نراه، ونميل إليه، والحق إنَّ شاء الله لا يغادره، وبه يجمع بين الأدلة المتعارضة. وينص ابن تيمية على

(١)، (٢)، (٣)، (٤) انظر الفتاوى (١٥/٢٠، ١٨).

(٥) انظر درء تعارض العقل والنقل (٤٤٢/٧)، انظر الفتاوى (٣٣/٢٠).

أنَّ المخطئ في باب الاعتقاد إذا بذل وسعه في معرفة الحق ولم يقصر، فهو معذور غير آثم.

أما إذا كان مقصراً، أو كان صاحب هوى فهو آثم^(١)، ودليله قوله - سبحانه -: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَا أَخْطَأْتُمْ بِهِ﴾ [الأحزاب: ٥]، وقوله - سبحانه -: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا﴾ [البقرة: ٢٨٦]، وقد أجيب هذا الدعاء في حق هذه الأمة^(٢).

الحادي عشر: لا يرى ابن تيمية اللجوء إلى التقليد، إلا في حالة الضرورة، وهي عدم القدرة على تحصيل اليقين بالعلم، والحجة، والبرهان، قال - رحمه الله -: «إذا كان كثير مما تنازعت فيه الأمة من هذه المسائل الدقيقة، قد يكون عند كثير من الناس مشتبهاً، لا يقدر على دليل يفيد اليقين، لا شرعي ولا غيره، لم يجب على مثل هذا في ذلك ما لا يقدر عليه، وليس عليه أن يترك ما يقدر عليه من اعتقاد قوي، غالب على ظنه، لعجزه عن تمام اليقين، بل ذلك هو الذي يقدر عليه، لا سيما إذا كان مطابقاً للحق، فالاعتقاد المطابق للحق ينفع صاحبه ويثاب عليه، ويسقط به الفرض إذا لم يقدر على كثير منه»^(٣).

الثاني عشر: إنَّ من اجتهد في معرفة الحق بقدر استطاعته وقدرته، أو قلد، إذا ظهر له خطأ اجتهداه، أو مقلده، وجب عليه ترك هذا القول، والقول بالحق واعتقاده، فإنَّ لم يفعل، كان له نصيبه من الشرك في الطاعة^(٤).

* * *

(١)، (٢) انظر الاستقامة (٢٩/١، ٣٧)، انظر منهاج السنة (٢٠/٣، ٢٤، ٢٥)، انظر

الفتاوى (٣٣/٢٠)، انظر درء تعارض العقل والنقل (١٠٣/٢).

(٣) الفتاوى الكبرى (٤٥٦/١، ٤٥٧).

(٤) انظر الإحسان (٦٧، ٦٨).

فهرس موضوعات المجلد الأول

- مقدمة الباحث ٥
- الأسباب الداعية للكتابة في البحث ٧
- أهمية الموضوع ٨
- طريقة البحث ٩
- تصنيف الرسالة ١٠
- نبذة عن حياة ابن تيمية ١٥
- مولده ١٥
- أسرته ١٦
- نشأته ١٦
- صفاته الشخصية ١٦
- صفاته الجسمية ١٧
- صفاته الخلقية ١٧
- نبوغه ١٩
- طريقته في تلقي العلم ٢٠
- المرحلة الأولى: مرحلة الكتاب ٢١
- المرحلة الثانية: التلقي عن العلماء ٢١
- المرحلة الثالثة: المطالعة الحرة وبناء الشخصية العلمية ٢١
- تأهله للإفتاء والتدريس ٢٣
- وفاته ٢٥
- عصر ابن تيمية ٢٦
- الناحية السياسية ٢٦
- الناحية الإجتماعية ٢٧
- الناحية العقيدية والفكرية ٢٩
- أسلوبه في الكتابة والتأليف ٣١
- مميزات أسلوبه ٣١
- أولاً: الشمولية والموسوعية في البحث العلمي ٣١
- ثانياً: حرية الرأي والاختيار ٣٢

- ٣٣ - ثالثاً: قوة العبارة وجمال الأسلوب وحسن الترتيب والتقسيم
- ٣٤ - رابعاً: الاستطراد
- ٣٨ - خامساً: التكرار
- ٤١ □ الباب الأول: منهجه في التعريف بالتوحيد
- ٤٣ □ الفصل الأول: مسمى التوحيد وما طرأ عليه
- ٤٥ • التوحيد في لغة العرب
- ٤٦ • كلمة التوحيد في الكتاب والسنة النبوية
- ٤٩ • التوحيد في كلام السلف
- ٥٠ • كلمة توحيد عند ابن تيمية
- ٥٤ □ مسمى التوحيد عند ابن تيمية
- ٥٥ • مميزات طريقته في بيان مسمى التوحيد
- ٥٥ - أولاً: الشمولية
- ٥٦ - ثانياً: التكامل
- ٥٨ - ثالثاً: الواقعية المستلزم للكمال الممكن
- ٦٣ - رابعاً: وضوح الأسلوب وبساطته
- ٦٥ • معنى التوحيد في الكتاب والسنة
- ٧٣ • ما طرأ على مسمى التوحيد
- ٧٣ • التوحيد في عصر الصحابة والتابعين
- ٧٤ • مسمى التوحيد عند أهل الكلام
- ٧٤ - مسمى التوحيد عند الجهمية
- ٧٦ - مسمى التوحيد عند المعتزلة
- ٧٩ - مسمى التوحيد عند الأشاعرة (الأشعرية)
- ٩٠ - مسمى التوحيد عند الصوفية
- ٩٤ • خلاصة ما طرأ على كلمة التوحيد
- ٩٤ - أولاً: الإجمال
- ٩٥ - ثانياً: تعدد المفاهيم
- ٩٦ - ثالثاً: استبدال الألفاظ الشرعية بالألفاظ البدعية
- ٩٨ - رابعاً: دخول المعاني البدعية في مسمى التوحيد
- ٩٩ - خامساً: قصر التوحيد على بعض مسماه
- ١٠٠ • مميزات مسمى التوحيد عند ابن تيمية

- الفصل الثاني: أصوله المنهجية في تقرير التوحيد ١٠٥
- الأصل الأول: اعتبار النصوص ١٠٥
 - منهجه في تفسير النصوص ١١٢
 - أولاً: بيانها بالنقل الشرعي ١١٢
 - ثانياً: بيانها بالرأي ١١٣
 - موقفه من معاني النصوص ١١٥
 - الأصل الثاني: الرد على الشبهات ١٢٥
 - الشبهات في اللغة ١٢٥
 - الشبهات اصطلاحاً ١٢٥
 - وقفات لابن تيمية مع المتشابه ١٢٦
 - منهجه في الرد على الشبهات ١٣٢
 - الأصل الثالث: تحكيم اللغة ١٣٥
 - الأصل الرابع: السلفية في المنهج ١٤١
 - الأصل الخامس: رفض الفكر اليوناني ١٤٦
 - الأصل السادس: رفض التأويل الكلامي ١٥٥
 - الأصل السابع: الاهتمام بأصول العقائد ونشأتها ١٦٢
 - منهجه في بيان أصول العقائد ونشأتها ١٦٥
- الفصل الثالث: تقسيم التوحيد عند ابن تيمية، وخلاف الناس فيه،
- ونقد مذاهب الناس فيه ١٧١
 - المبحث الأول: تقسيم التوحيد عند ابن تيمية ١٧٣
 - الفرق بين نوعي التوحيد إجمالاً ١٧٧
 - الفرق بين أنواع التوحيد تفصيلاً ١٧٩
 - اختلاف الناس في تقسيم التوحيد ١٨٠
 - أولاً: مسلك المتكلمين في تقسيم التوحيد ١٨٠
 - الأول: الوحدة في الذات ١٨٠
 - الثاني: الوحدة في الصفات ١٨٢
 - الثالث: الوحدة في الأفعال ١٨٢
 - نقد ابن تيمية لمسلك المتكلمين ١٨٤
 - ثانياً: مسلك الصوفية في تقسيم التوحيد ١٨٨
 - الأول: توحيد العامة ١٨٨
 - الثاني: توحيد الخاصة ١٨٨

- ١٨٨ الثالث: توحيد خاصة الخاصة
- ١٨٨ • نفعه لمسلك الصوفية في التقسيم
- ١٩٣ □ الفصل الرابع: منهجه في تقرير التوحيد إجمالاً
- ١٩٥ أولاً: بيان أنَّ التوحيد هو الفطرة
- ١٩٥ ثانياً: بيان أنَّ التوحيد هو أول واجب على العبد
- ٢٠٢ ثالثاً: بيان أنَّ التوحيد هو دين الرسل كلهم
- ٢٠٣ رابعاً: بيان مفهوم التوحيد الذي جاءت به الرسل
- ٢٠٥ خامساً: بيان التوحيد الواجب
- ٢٠٦ سادساً: بيان أنَّ التوحيد الواجب أصل في بني آدم
- ٢٠٧ سابغاً: بيان معنى شهادة أن لا إله إلا الله
- ٢١٢ ثامناً: تصحيح المفاهيم حول بعض القضايا الكبرى
- ٢١٢ • أولاً: مفهوم العبادة
- ٢١٥ • ثانياً: الوساطة بين الله وخلقه
- ٢١٨ • ثالثاً: مفهوم الوسيلة
- ٢٢٠ - أنواع الوسيلة بمعناها العام
- ٢٢٠ - النوع الأول: الوسيلة الشرعية
- ٢٢٠ - النوع الثاني: الوسيلة البدعية
- ٢٢٢ • رابعاً: الشفاعة
- ٢٢٢ - معنى الشفاعة عند ابن تيمية
- ٢٢٤ - أنواع الشفاعة
- ٢٢٥ - شروط الشفاعة
- ٢٢٦ - الفرق بين شفاعة المخلوق عند المخلوق وشفاعته عند الله
- ٢٢٧ • خامساً: زيارة القبور
- ٢٢٧ - أنواع الزيارة
- ٢٢٨ - النوع الأول: الزيارة الشرعية
- ٢٢٨ - النوع الثاني: الزيارة البدعية
- ٢٢٩ أ - السفر وشد الرحال إلى القبور
- ٢٣١ ب - اتخاذ القبور مساجد

- الفصل الخامس: أثر فهم التوحيد في تحقيقه ٢٣٧
- الباب الثاني: مسالك إثبات عقيدة التوحيد وموقفه منها ٢٥٥
- التعريف بالمسالك ٢٥٧
 - وجه الحصر فيها ٢٥٧
- الفصل الأول: المسلك الحسي ٢٥٩
- الحس في لغة العرب ٢٦١
 - الحس في القرآن الكريم ٢٦٢
 - الحس في السنة النبوية ٢٦٢
 - الحس اصطلاحاً ٢٦٣
 - أهمية الإدراك الحسي ٢٦٥
 - موقف القرآن من الحس ٢٦٦
 - موقف الناس من الحس ٢٧٠
 - الحس عند ابن تيمية ٢٧٥
 - الحس المشترك عند ابن تيمية ٢٧٦
 - علاقة الحس بالمعاني ٢٧٧
 - المدركات الحسية ٢٧٨
 - ما يفيد الحس عند ابن تيمية ٢٧٩
 - علاقة الحس بالعقل عند ابن تيمية ٢٨٠
 - موقف ابن تيمية من غلط الحس ٢٨١
 - موقف ابن تيمية من الحس في الإلهيات ٢٨٢
 - الكشف الصوفي ٢٨٦
 - تعريف الكشف الصوفي ٢٨٦
 - موقف ابن تيمية من الكشف ٢٨٧
 - نقد ابن تيمية للكشف الصوفي ٢٨٩
 - بم يعرف خطأ الكشف عند ابن تيمية ٢٩٢
- الفصل الثاني: المسلك الفطري ٢٩٣
- اللغة والفطرة ٢٩٥
 - القرآن والفطرة ٢٩٦
 - السنة والفطرة ٢٩٦
 - الفطرة اصطلاحاً ٢٩٧
 - موقف القرآن والسنة من الفطرة ٢٩٨

- معنى الفطرة عند ابن تيمية ٣٠٢
- موقف ابن تيمية من الفطرة ٣٠٤
- أسباب فساد الفطرة عند ابن تيمية ٣٠٦
- إثبات ابن تيمية الفطرة على منكريها ٣٠٨
- رد ابن تيمية على شبه منكري الفطرة ٣١١
- علاقة الفطرة بالعقل عند ابن تيمية ٣١٣
- الفصل الثالث: المسلك العقلي والمسلك النقلى ٣١٥
- المسلك العقلي ٣١٧
- تعريف المسلك العقلي ٣١٧
- العقل في لغة العرب ٣١٧
- العقل في الاصطلاح ٣١٩
- العقل في الكتاب الكريم ٣٢٢
- العقل في السنة النبوية ٣٢٤
- موقف الإسلام من العقل ٣٢٩
- العقل عند ابن تيمية ٣٣٠
- خصائص العقل عند ابن تيمية ٣٣٤
- موقف ابن تيمية من المسلك العقلي ٣٣٧
- موقف ابن تيمية من الأقيسة العقلية ٣٤٠
- نقد ابن تيمية للطريقة القياسية العقلية ٣٤٥
- أنواع الأقيسة العقلية الصحيحة عند ابن تيمية ٣٥٠
- - أولاً: قياس الأولى ٣٤٦
- - ثانياً: قياس الغائب على الشاهد ٣٥٠
- - موقف أهل البدع من قياس الغائب على الشاهد ٣٥١
- - أمثلة لقياس الغائب على الشاهد ٣٥٢
- - أهمية هذا القياس عند ابن تيمية ٣٥٣
- المسلك النقلى ٣٥٤
- معنى المسلك النقلى ٣٥٤
- العلامات الدالة على صدق الخبر ٣٥٥
- العلامات الدالة على كذب الخبر ٣٥٦
- أنواع الخبر الصادق ٣٥٧
- بيان ما يفيد الخبر ٣٥٩

- آراء أهل العلم في حديث الآحاد ٣٥٩
- أدلة القائلين بإفادة خبر الواحد العلم ٣٦٠
- أدلة القائلين بإفادة خبر الواحد الظن ٣٦٣
- المناقشة بين الفريقين ٣٦٤
- موقف الوحي المنزل بين الأخبار ٣٦٧
- نقل الأخبار عند علماء المسلمين ٣٧٠
- موقف ابن تيمية من الدليل النقلي ٣٧١
- ما تفيد الأخبار النبوية عند ابن تيمية ٣٨١
- ما يعرف به صدق الخبر وكذبه عند ابن تيمية ٣٨٤
- منهج ابن تيمية في الاستدلال بالنقل ٣٩١
- درء تناقض العقل والنقل عند ابن تيمية ٣٩٤
- الأصول العامة لدراء التعارض بين العقل والنقل عند ابن تيمية ٣٩٥
- الفصل الرابع: التقليد وحكم إثبات عقيدة التوحيد به ٣٩٩
- التقليد في اللغة العربية ٤٠١
- التقليد اصطلاحاً ٤٠١
- حكم التقليد في أصول الدين ٤٠١
- أدلة الجمهور على حرمة التقليد في أصول الدين ٤٠٣
- أدلة القائلين بجواز التقليد في أصول الدين ٤٠٤
- مناقشة الرأيين ٤٠٥
- موقف ابن تيمية من التقليد في أصول الدين ٤٠٦

بسم الله

تم المجلد الأول
ويليه المجلد الثاني