

انقلاب

مصر

1952

1952

1952



أَبْنُ الْقِيَمِ

وموقفه من التفكير الإسلامي

تأليف

الدكتور عوض الله جواد حجازي
عميد كلية أصول الدين

من مطبوعات مجمع البحوث الإسلامية

١٣٩٢ هـ - ١٩٧٢ م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

قُلْ مَنْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ إِنَّمَا نَتَقَرَّرُ بِلِقَاءِ رَبِّنَا الْأُولَىٰ

مَسْقُوقًا لِلَّهِ الْعَلِيمِ

الإهداء

- * الى طلاب العلم ورواد المعرفة ...
 - * الى هؤلاء الذين تنكبوا الطريق وضلوا السبيل ...
 - * الى الخياري والشاكين الذين يريدون أن يعرفوا ربهم ويؤمنوا
بخالقهم ...
 - * الى الملحدين والوجوديين ممن ينكرون وجود الخالق ، ولا يؤمنون
ببداع لهذا الكون ، ومتصرف فيه ...
 - * الى المؤمنين بالله الذين يريدون أن يزدادوا ايمانا مع ايمانهم ...
 - * الى هؤلاء وأولئك أقدم هذا الكتاب راجيا من الله تعالى أن يدل على
الطريق المستقيم ، ويرشد الى صراط رب العالمين (صراط الله
الذي له ما في السموات وما في الأرض ألا الى الله تصير الأمور) .
- عوض الله حجازي

تقديم

لفضيلة الدكتور محمد عبد الرحمن بصيار
أستاذ في الجامعة بجمع البحوث الإسلامية

الحمد لله الذي علم بالقلم ، علم الانسان ما لم يعلم ، والصلاة
والسلام على خاتم المرسلين ، وإمام المجاهدين ، وسيد الخلق
أجمعين ، سيدنا محمد النبي الأُمى العربي ، وعلى آله وأصحابه ،
ومن اهتدى بهديهم ، ونهج نهجهم ، وسبلك طريقهم إلى يوم
الدين .

وبعد

فإن تاريخ العرب والإسلام حافل بأعظم الأعلام ، زاخر بأخلاق
الأمجاد والرواد ، الذين صالوا وجالوا في الفكر الإسلامي بخاصة ،
وفى كل فرع من فروع المعرفة ، وكل لون من ألوان العلوم والفنون
بعمامة .

ذلك أن أعلام الإسلام الأوائل قد حملوا مشعل النور
والعرفان - منذ أن فتحو عيونهم على نور الإسلام ، وعقولهم على
القرآن - يضيئون للإنسانية طريقها ، ويكشفون وجه الحق ،
ويأخذون بيدها إلى الصواب ، ويوجهون قوافلها نحو المجد
والعزة .

وسير أعلام الإسلام على طول التاريخ وعرضه ، وما فيها من
جهاد ونضال في حفظ الرسالة ونشر الدعوة ، وإبعاد الدخيل ،

وتجلية الأصيل ، جديرة بالدراسة والبحث والتأليف ، وبخاصة في هذه الفترة من تاريخ نضالنا ، وفي هذه المرحلة من مراحل حياتنا الإنسانية ، ونهضتنا العربية ، ودولتنا العصرية ، دولة العلم والإيمان ، التي شغف الناس فيها بقراءة سير أعلام المفكرين المسلمين ، ليروا فيها عظمة الإسلام متمثلة في أعلامه وعلمائه ، فيستلهمون منها العظة والعبرة ، ويعودون من خلالها إلى ماضيهم التليد ، ومجدهم العريق ، يستمدون منه قوة الدفع على طريق النضال والجهاد .

و « ابن القيم » من أولئك الأعلام المفكرين ، والمجاهدين الصادقين ، الذين صدق فيهم قول الحق تبارك وتعالى : (من المؤمنين رجال صدقوا ما عاهدوا الله عليه فمنهم من قضى نحبه ومنهم من ينتظر وما بدلوا تبديلا) كما صدق في أمتهم قوله سبحانه : (كنتم خير أمة أخرجت للناس تأمرون بالمعروف وتنهون عن المنكر وتؤمنون بالله) .

فقد ساهم « ابن القيم » بأعظم نصيب في الذود عن الدعوة الإسلامية ، وجاهد في كثير من فروعها الأصلية والفرعية بالكلمة والفكر والتوجيه ، وأفسد - بعلمه وبصيرته - مفعول السهموم التي حاول أعداء الإسلام دسها في عقائد المسلمين ، ليبعدوهم عن عقيدتهم ، ويفسدوهم في فهم دينهم ، ويساءلوهم عن دعوتهم ، وكشف - كذلك - مخاзи المفترين من أعداء الدعوة الذين حاولوا بشتى الوسائل تشويه الإسلام ليصلوا إلى غرضهم الهابط ، ومطمعهم الرخيص .

ومن ثم فقد كان « ابن القيم » من أبرز المفكرين المسلمين ، الذين تركوا للإسلام والمسلمين ثروة ضخمة ، وتراثا عظيما ، في كثير من العلوم والعارف ، التي تخدم الدعوة الإسلامية ، كالفقه الإسلامي والتفسير والحديث والتصوف ، والتاريخ الإسلامي والسيرة النبوية .

وكتابة السير ليست أمرا سهلا ، ولا عملا هينا ، ولكنها من أصعب الأمور وأشق الأعمال ، لأنها تتطلب من الكاتب الجمع بين قدرة المؤرخ وأدب الأديب ، واستقصاء الباحث ، لكي يستطيع أن يصور حياة الشخصية التي يكتب عنها تصويرا حيا ، يكسبها ثوب الحركة والحياة .

والدكتور عوض الله حجازي الذي تقدمه للسادة القراء بهذا الكتاب الذي هو مجرد نموذج من جهده العلمي المشكور ، ومن أسلوبه الشيق الممتع في العرض والأداء ، ومن فكره العميق الدقيق في التحري والبحث لا يعد فقط من أفاضل العلماء والباحثين والكتابين في مثل هذا الموضوع ، بل فوق ذلك وأكثر منه ، يعد مثلا حيا لخلق العالم وطابع الباحث وأسلوب الأديب ، فكما عهدناه موفقا في كل مؤلفاته وكتاباته ، كذلك وفق في كتابه هذا (ابن القيم وموقفه من التفكير الإسلامي) قصور حياته تصويرا ينبض بالحركة ، وعرض آراءه وموقفه من التفكير الإسلامي عرضا شيقا ، وكشف كثيرا من الزوايا في فكر هذه الشخصية الإسلامية الكبيرة التي سيظل تراثها حيا بين الأجيال حتى يرث الله الأرض ومن عليها .

والله نسأل أن يفيد من هذه الدراسة طلاب المعرفة والمتعلمين إلى دراسة السير ، وتاريخ الأعلام ، وآراء المفكرين الإسلاميين ، فهو سبحانه الموفق والهادي إلى أقوم سبيل .

دكتور محمد عبد الرحمن بيصار
الأمين العام لمجمع البحوث الإسلامية

مقدمة الكتاب

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء
وسيد المرسلين ، سيدنا محمد وعلى آله وأصحابه ، وذريته وأحبابه ،
ومن اهتدى بهديه ونهج نهجه إلى يوم الدين .

أما بعد

فهذه دراسة عن علم من أعلام الفكر الإسلامى ، ومفكر من
رجال المسلمين وعلمائهم الكبار ، الذين كتبوا فى الإسلام وتعاليمه
الشيء الكثير ، والذين كانت لهم جولات طيبة ، وكتابات نافعة
فى الإسلام : أصوله وفروعه .

ذلكم هو العالم الجليل ، والشيخ العلامة «ابن قيم الجوزية» الذى
وجد فى القرن الثامن الهجرى ، وتلمذ على «ابن تيمية الحرانى» .

لقد تنوعت كتابات «ابن القيم» وألف وكتب فى نواحى العلم
المختلفة ، كتب فى الفقه الإسلامى وأصوله ، وفى العقيدة الإسلامية
كتب المؤلفات العديدة ، وفى التفسير والحديث والتصوف كتب
الشيء الكثير والمؤلفات الضخمة ، وكتب فى التاريخ الإسلامى
والسيرة النبوية كتابه المشهور : (زاد المعاد فى هدى خير العباد) .

كتب في كل هذه النواحي كتابة ممتعة ، كتابة العالم المتبصر بما يكتب ، والقام لما يدرس ، حتى قال عنه بعض المؤرخين : إن « ابن القيم » مفسر مع المفسرين ، ومحدث مع المحدثين ، وفقه من جملة الفقهاء ، وصوفى من جملة الصوفية ، وهو عالم بعلم الكلام ، لا يجارى فيه ، وبأصول الدين وإليه فيه المنتهى ، وعالم بعلم السلوك وكلام أهل التصوف وإشاراتهم ودقائقهم .

وهذه دراسة واعية شاملة عن جانب من جوانبه المتعددة والكثيرة ، دراسة من الجباب العقدي في مؤلفاته ، ذلك الجانب الذى يتعلق بالعميقة ، وفي هذه الدراسة بيان لأراء « ابن القيم » فى الله ، والاستدلال على وجوده جل شأنه ، والمناهج التى سلكها فى هذا الطريق ، وعن كلامه فى الصفات ومذهبه فيها ، وفى موضوع الحسن والقبح ، والنفس الانسانية ، والثواب والعقاب ، وبيان رأيه فى اللعاد ، وهل هو جسمانى أو جسمانى وروحانى .

وهذه دراسة تقوم على المقارنة الشاملة والواضحة بين آراء « ابن القيم » وآراء غيره من الفرق الإسلامية الشهيرة التى وجدت فى عصره وقبل عصره من أمثال : المعتزلة ، والأشاعرة ، والكرامية ، والجهمية ، والفلاسفة .

دراسة تقوم على المقارنة الدقيقة بين رأى « ابن القيم » وبين آراء

المذاهب والفرق الأخرى ، وبيان الآراء التي يلتقى فيها مع غيره
أو يتفرد بها دونهم .

وقد قصدت من هذه الدراسة أن أصل إلى حقيقة مذهب
«ابن القيم» في هذه المسائل ، وبيان الجديد الذي جاء به أو أضافه .
وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وعليه فليتوكل للمتوكلون .

للؤلف

الباب الأول

لتعريف بابن القيم، وعصره، وموقفه من عقيدة السلف

- * الفصل الأول : عصر ابن القيم .
- * الفصل الثاني : ترجمة ابن القيم ، ثقافته العلمية ، موقف العلماء منه .
- * الفصل الثالث : طابع الانتخاب وأسبابه في التفكير الاسلامي .
- * الفصل الرابع : ابن القيم ولماذا كان منتخبا؟
- * الفصل الخامس : موقف ابن القيم من عقيدة السلف .
- * الفصل السادس : منهج ابن القيم في التأليف والبحث .

الفصل الأول

عصر ابن القيم

لأجل أن ندرس شخصية من الشخصيات التي كان لها أثر في ناحية من نواحي الحياة ، لا بد من دراسة الظروف المحيطة بها ، والبيئة التي كانت تعيش فيها ، كي نقف منها على العوامل والمؤثرات التي أدت إلى نبوغ هذه الشخصية ، وعملت على ظهورها ، والتي كانت تهيمن عليها وتسيرها .

و « ابن قيم الجوزية » من هؤلاء الأشخاص النابغين ، والعلماء البارزين الذين ظهوروا في أمهم بأرائهم وأفكارهم ، وكانت له في التفكير الإسلامي آثار طيبة ، وأفكار قيمة ، تشهد له بذلك تلك الثروة الطيبة التي تركها لنا في مؤلفاته المتعددة المتنوعة .

وقد أثبت البحث العلمي الحديث أن الشخص يتأثر بالأحوال والظروف المحيطة به ، كما يتأثر بالبيئة التي يعيش فيها ، ويكون لها دخل كبير في تشكيل حياته ، وطبعها بطابع خاص ، فنوع التربية التي يتلقنها في البيت وفي المدرسة ، والروح العامة التي تسود أساتذته ومعلميه ، والتلاميذ الذين يحيطونه ويعاشرونه ، والكتب

التي يقرأها ، والأحوال الاجتماعية والسياسية والاقتصادية التي توجد في عصره ، كل أولئك عوامل مهمة في تكوين شخصيته ، وتكييف اتجاهها ، وتعيين طريقها ومنهجها .

ولذلك كان لا بد لنا ونحن ندرس حياة « ابن القيم » الفكرية ، ومنهجه في التفكير والتأليف ، أن نلقى نظرة عاجلة على عصره ، الذي كان يعيش فيه ، والبيئة التي كانت تحيط به ، كي تكشف لنا هذه الدراسة عن حالة عصر « ابن القيم » وقد تناولت بالكلام عن حالة هذا العصر في هذه المجلة : الحالة السياسية ، والحالة الاجتماعية ، والحالة العلمية .

ولمني لأعلم أن دراسة الحالة العلمية هي الأمر الهام في موضوع بحثنا ، مادمننا نبحت عن آراء « ابن القيم » الفكرية ، وآثاره العلمية ، لنرى مقدار تأثيره بالحالة العلمية في ذلك العصر ، إلا أني - مع ذلك - طرقت ووضحت الحالة الاجتماعية والسياسية كذلك ، لما قد يكون لها - غالباً - من الأثر في توجيه الحالة العلمية نحو ناحية معينة ، وطبعها بطابع خاص ، سلباً وإيجاباً .

(أ) الحالة السياسية :

عاش « ابن القيم » في أواخر القرن السابع وأوائل القرن الثامن الهجريين ، وكانت حالة البلاد الإسلامية السياسية في تلك الفترة

من التاريخ ، وهي التي يطلق عليها — في الشرق والغرب — اسم « المصور الوسطى » سيئة إلى درجة كبيرة ، وضعيفة إلى غاية شديدة ، إذ أن البلاد الإسلامية كانت في ذلك الوقت عبارة عن ممالك صغيرة يحكمها أمراء من العجم والماليك ، ولم يكن للخلافة في ذلك الحين غير الإسم والرسم ، وإنما السيادة الفعلية كانت للمتغلبين من العجم والماليك يعزلون من يشاءون عزله ويولون من يريدون توليته^(١) .

(١) من الأدلة على ضعف الخلافة الإسلامية ، وتدخل السلاطين في الأمر ، وأن السلطة كانت بيدهم يولون ويعزلون كما يشاءون ، أنه حدث في سنة ٧٣٧هـ أن السلطان الناصر « محمد بن قلاوون » اعتقل الخليفة « المستكفي بالله » ومنعه من الاجتماع بالناس ، ثم أفرج عنه بعد ذلك ، ولكنه ما لبث أن نفاه السلطان مع أهله وذويه إلى بلدة « قوص » من أعمال الصعيد ، وبقي الخليفة بها إلى أن توفي . واستبد الملك الناصر كذلك بالأمر وحده إلى حين وفاته . ثم بويع لابنه المنصور سيف الدين عام ٧٤٢هـ . فبايع ذلك السلطان : الخليفة أمير المؤمنين « أبا القاسم أحمد بن المستكفي بالله » .
(البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ١٧٦ طبع مطبعة السعادة) .

ولا أدل كذلك على ضعف الخلافة السياسية ، وتدخل الأمراء والثوار في الأمر من أنه قد حصل في سنة ٧٤٧هـ أن تدخل نائب السلطنة في ذلك الحين في أمر الملكة وجمع الأمراء حوله ، ودعا إلى تولية السلطان أمير « حاجي » وعزل أخيه الملك الكامل « سيف الدين » وكان لهم ما أرادوا بعد أن فر الملك الكامل هو وأنصاره ،

وقد كانت البلاد الإسلامية مهددة بالغزو الأوربي ، فقد أثار

وبعد أن قتل بعض الأمراء في المعركة ، ثم اجلسوا السلطان الجديد على سرير الملك • وسماه الملك المظفر ابن الملك الناصر « محمد ابن قلاوون » ، ولكنهم ما لبثوا أن غضبوا عليه • وتحزبوا ضده • فخرج اليهم في نفر قليل فقتلوه عام ٧٤٨هـ •

(راجع البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٢٢٤)

كما حصل أيضا أنه في عام ٦٩٣هـ قام بعض الأمراء وعلى رأسهم الأمير « بيدرا » خلف السلطان « الأشرف خليل » وهو الذي انتصر على الصليبيين في الشام • وكان السلطان يصطاد وحيدا بجوار الاسكندرية ، فخرجوا اليه وضربوه بسيوفهم • ومثلوا به تمثيلا شنيعا ، حتى ان بعضهم وضع سيفه في دبره ، وأخرجه من فمه ، ثم تركوه طريحا على الأرض تأكله الطيور والحيوانات ، وحصل أن تدمر من هذا العمل بعض الأمراء ، فتقاتلوا بعضهم مع بعض حتى قتل « بيدرا » ومثل به كذلك ، ثم بايعوا السلطان الظافر « محمد ابن الملك المنصور قلاوون » وكان أخا للأشرف خليل المقتول •

(تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ١٢٩ طبع بولاق سنة

١٣١١هـ) •

كما حصل أيضا أن قام بعض المماليك البرجية وعلى رأسهم « كرجي » مقدم المماليك في ذلك الحين ، واتفقوا فيما بينهم على قتل السلطان (حسام الدين لاجين) فتم لهم ذلك وقتلوه وهو يصلي العشاء في قصره •

(راجع تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ١٢٩) •

كما قام الأهالي في عام ٧٤٣هـ وخلعوا السلطان « أحمد ابن الملك الناصر » لفتنة حصلت في ذلك الوقت ، وملكوا عليهم أخاه « الملك الصالح اسماعيل بن الملك الناصر » •

(البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٢٠٢) •

الصليبيون الأوربيون على ساحل الشام ونزلوا به ، واستولوا على معظم مدنها الساحلية وأسقطوا « عكا » وقتلوا من بها من المسلمين ، ودخلوا « بيت المقدس » وهدموا أركانه ، وفعلوا به المنكرات .

كما كانت أطراف البلاد الإسلامية الشمالية مهددة بغزو التتار الذين أغاروا عليها ، وأسقطوا « بغداد » عاصمة البلاد الإسلامية ، ومقر الخلافة عام ٦٥٦ هـ على يد « هولاكو خان » التتارى ، وقد استولوا عليها واستعملوا فيها أعمال التخريب والتدمير والقتل ، حتى صارت بغداد فى ذلك الوقت بحراً من الدم من كثرة القتلى ، حتى ليقال إن هواءها قد فسد ، وريحها قد تغير من كثرة الجيف المطروحة على قارعة الطريق ، والتي لم تجد من يدفنها ويدارى سوائها ، كما يروى ذلك « ابن كثير » فى كتابه « البداية والنهاية » .

وكانت الحروب مستمرة بين المسلمين والتتر من جهة ، وبينهم وبين الصليبيين من جهة أخرى ، حتى إن دمشق قد سقطت يوماً فى أيدي التتار ، فاستعملوا فيها أعمال التخريب والتقتيل بشكل مريب ، وهدموا بعض المساجد ، وفعلوا بها بعض المنكرات ، كما يروى ذلك « ابن كثير » فى « البداية والنهاية » و « ابن إياس » فى كتابه « تاريخ مصر » ، ولكن من حسن حظ المسلمين ،

أنه لم تطل إقامتهم بدمشق ، بل كان أن اجتمعت كلمة المسلمين ،
ووجدوا صفوفهم ، ثم جاء الجيش المصري ، وهزمهم هزيمة منكرة
في موقعة « عين جالوت » عام ٦٤٨ هـ (١) .

كما قضى الله كذلك بنصر المسلمين على الصليبيين ، فهزمهم
الأشرف خليل ابن الملك المنصور قلاوون ، وأخرجهم من بلاد
الشام ، وكفى الله المؤمنين شر هؤلاء القوم العاشمين (٢) .

وفي ذلك الحين كانت الخلافة قد انتقلت إلى مصر ، وكان أول
خليفة قد بويع بها هو الخليفة المستنصر بالله « أبو القاسم أحمد
ابن أمير المؤمن الظاهر » بايموه بالخلافة عام ٦٥٩ هـ بعد ما شغل
منصب الخلافة أكثر من ثلاث سنين إلا أن خلافته لم تدم طويلا ،
فعزل ، وبويع من بعده للحاكم بأمر الله أبو العباس « أحمد
ابن المسترشد بالله العباسي » عام ٦٦٠ هـ .

وهكذا نجد أن حياة المسلمين في ذلك العصر كانت مليئة
بالأحداث الجسام والمصائب المتلاحقة التي روعتهم وأخافتهم ،

(١) (البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٢٠) و (تاريخ مصر لابن
أياس ج ١ ص ٩٧) .

(٢) (البداية والنهاية ج ١٣ ص ٢٣١) و (تاريخ مصر لابن
أياس ج ١ ص ١٢٣) .

ووقع في قلوبهم أن مصدر ذلك كله ، إنما هو انقسامهم فيما بينهم ،
وتفرق كلمتهم بسبب انحرافهم عن تعاليم الدين ، وتهيأت بذلك
أذهانهم لقبول دعوة إصلاحية جديدة ، تقوم على الوحدة
وبند الخلاف .

وفي ذلك يقول صاحب الفضيلة الأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ
« مصطفى عبد الرزق » شيخ الجامع الأزهر في كتابه « فيلسوف
العرب والمعلم الثاني » ما نصه :

(كانت الدولة الإسلامية في م مما أصابها من أثر الخراب
المغولي ، فأصبحت الفرصة سانحة لتوجيه الشعب إلى إصلاح
الإسلام بالرجوع إلى السنة التي كان الخروج عنها مدعاة لغضب
الله)^(١) .

وهذه الحالة هي التي دعت « ابن القيم » ، وأستاذه « ابن تيمية »
من قبله ، إلى القيام بدعوة إصلاحية شاملة ، والتمسك بكتاب
الله تعالى وسنة رسوله ﷺ ، وبند الخلاف القائم بين المسلمين ،
وتوحيد المذاهب الكلامية والفقهية ، معتقدين أن السبب في فشل
المسلمين وضعفهم ، وتفرق كلمتهم ، إنما هو الخلاف الحاصل بينهم .

(١) فيلسوف العرب والمعلم الثاني (ص ١١٩) .

(ب) الحالة الاجتماعية :

ليس لنا أن نتوقع حالة اجتماعية طيبة ، قارة ثابتة ، بعد ما قدمناه من سوء الحالة السياسية ، وما كان فيها من فوضى واضطراب ، وتنازع وشقاق ، فقد أدى تنازع الأمراء المسلمين فيما بينهم ، وقتل الخلفاء والتمثيل بهم ، وكثرة الغارات على البلاد الإسلامية إلى اضطراب الحالة الاجتماعية في البلاد ، ووجود الرعب والفرع في نفوس الناس ، بحيث أصبح لا يطمئن أحد على نفسه وأهله وماله .

كما حصل الجذب والقحط في أكثر البلاد الإسلامية ، حتى إن المصريين كانوا يحفرون الحفرة فيضعون فيها القمام من الناس^(١) ، من كثرة القتلى بسبب الجوع ، وارتفاع أسعار أقوات المسلمين ، من قلة المحصول الزراعي ، الذي سببه جذب الأرض ، وشن الغارات والحروب^(٢) .

(١) (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٣ ص ٣٤٣) .

(٢) من الأدلة على سوء الحالة الاجتماعية أنه في سنة ٦٩٥ هـ حصل قحط شديد في الديار المصرية ، وارتفعت الأسعار في جميع البلاد الإسلامية « مصر والشام ومكة والمدينة » حتى بلغ سعر الرطل من اللحم سبعة دراهم ، وحتى بيع الفروج الواحد بخمسة عشر درهما ، والبيضة الواحدة بأربعة دراهم ، واشتد الأمر على الناس

حتى أكلو الكلاب والحمير والحيل والبغال ، ولم يبق من الدواب شيء عند أحد من الناس ، وبيع الكلب في ذلك الوقت بخمسة دراهم .

(تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ١٣٣) (البداية والنهاية ج ١٣ ص ٣٤٣) .

كما حصل في سنة ٧١٨هـ أن قل المطر في بلاد الجزيرة والموصل ، فحصل الجذب والقحط ، وارتفعت الأسعار ، وعمت الأوقات بحيث أكلوا كل ما وجدوه من الجمادات والحيوانات ، ومن قلة الأموال التي يشترون بها ما يسدون به رمقهم باعوا كل شيء يملكونه ، حتى أولادهم وأهليهم ، وبيع الولد في ذلك الحين بخمسين درهما بل وأقل من ذلك .

(راجع البداية والنهاية ج ١٤ ص ٧٦) .

وهل أدل على سوء الحالة الاجتماعية ، وتفاقم أمر العامة واللصوص ، والنهب والسلب في البلاد من أنه في سنة ٧٤٢ هـ نادى أحد الأمراء العوام والعسكر ، وأمرهم أن ينهبوا بيت الأتابكي « قوصون » فدخل العوام بيته ، وأحرقوا بابه ، ونهبوا كل ما في اصطبله من الخيول والبغال ، وسرقوا ما عنده من السلاح والنحاس وغير ذلك ، و « قوصون » ينظر اليهم من الشباك ولا يملك لنفسه دفعا ، وقد خاطب أحد الأمراء بقوله يا مسلمين ! أما تحفظون هذا المال الذي تنهبه العوام ، أما أن يكون لي أو للسلطان . فقالوا له : ان الذي معك من الأموال والتحف يكفي السلطان ، ولكن الأمر لم يقف عند هذا الحد ، بل هجم عليه بعض الأمراء ، وقبض عليه وسجنه .

ثم خلعوا الملك الأشرف « علاء الدين » في ذلك الوقت ، وولوا بعده الملك الناصر « شهاب الدين أحمد » عام ٧٤٢ هـ .

(راجع تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ١٧٨) .

كما كثر النزاع المذهبي ، والخلاف الديني بين الفرق الإسلامية ،
التي كانت تتطاحن فيما بينها ، والتي جرت على البلاد الخراب والدمار ،
وأوقعت بها كثيراً من الويلات والمصائب (١) .

(١) ومن الأدلة على الخلاف المذهبي الذي جر للبلاد الخراب
والدمار ، ما حصل في عام ٦٥٥ هـ من الخلاف المذهبي بين أهل
السنة والرافضة ، والحرب التي وقعت بينهما وكان فيها الغلبة لأهل
السنة على الرافضة ، فاشتد حنق الرافضة عليهم . حتى أن الوزير
« ابن العلقمي » وكان رافضياً دبر للمسلمين الشر ، فكاتب
« هولكو خان » ملك التتسار في ذلك الوقت ، ودعاه إلى غزو بلاد
المسلمين . ففعل وكانت الكارثة المؤلمة بسقوط بغداد ، وقتل
الخليفة وذوال مقر الخلافة من بغداد ، وصيرورتها بحراً من الدم لكثرة
ما قتل فيها من الرجال والنساء والأولاد على يد أولئك القوم
الكافرين الغاشمين .

(البداية والنهاية لابن كثير ج ١٣ ص ٢٠١ وما بعدها) ،
و (تاريخ مصر لابن اياس ج ١ ص ٩٤) .

وعلى أدل على ذلك الخلاف المذهبي من ذلك ، وأيضاً مما حصل
بين « ابن تيمية الحراني » وقضاة عصره من الشقاق والخلاف الذي
أدى بهؤلاء العلماء إلى أن يرفعوا أمره إلى السلطان ، بحجة أنه خرج
على الاجماع بسبب ما نشره في (العقيدة الواسطية) التي أرسل بها
رداً على خطاب وصله من أحد علماء (واسسط) أن يبين له عقيدة
أهل السنة ، فكان أن جمع له السلطان ثلاثة مجالس لمحاكمته
انتهت بسجنه .

وكما حصل أيضاً أن اختلف العلماء في « تاج الدين السبكي »
وانقسموا في أمره فريقين ، وصار السلطان يصلح ويوفق بينهم ،

وكثر اللصوص واستفحل أمرهم ، وكثر قطاع الطريق ، فراد
النهب والسلب في البلاد ، واستعملهم الأمراء ليتوصلوا بهم
إلى مآربهم ، وحمد الناس إلى الغش في البيع والشراء ، والتطعيف
في السكيل والميزان ، واحتسكار الأقوات ، وغير ذلك من العلل
الاجتماعية ، مما حدا ببعض العلماء إلى أن يأمرُوا بفرض التسعيرة
الجبرية ، وأن يؤلفوا في ذلك كتباً ورسائل ، ومن هؤلاء العلماء :
« ابن تيمية » الذي ألف رسالة يبين فيها حرمة احتسكار أقوات
المسلمين .

وقد ذكرت أمثلة كثيرة بالهامش ، تدلنا على سوء الحالة
الاجتماعية وتقهرها في ذلك العصر ، وتدخل العامة واللصوص
في الأمر ، وكثرة الخلاف المذهبي الذي أدى إلى ضعف الدولة
والمحطاطها في ذلك الوقت ، مما أدى إلى قيام « ابن قيم الجوزية »
يدعوم للوحدة ، وينذ الخلاف المذهبي ، والرجوع في ذلك
إلى الكتاب والسنة النبوية الصحيحة .

فيزداد خلافهم حتى ان السلطان خاطبهم بقوله : (لقد كنا نختلف
فنتحكم الى العلماء ، واليوم يختلف العلماء فيحكمون اليينا)
• (راجع البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٣١٧) •

(ج) الحالة العلمية :

قدمنا أن الحالة السياسية كانت ضعيفة إلى درجة كبيرة ، وأن الحالة الاجتماعية كانت سيئة إلى أقصى حد ، فليس لنا بعد ذلك أن نتوقع تقدما في الحركة العلمية والفكرية ، في ذلك العصر المضطرب الفاسد ، ولا رواجاً في الإنتاج العلمي في وقت ساد فيه الأتراك والماليك ، واستعجمت فيه الألسن والعادات ، والأفئس والعقول ، وكثرت الثورات والحروب السياسية ضد المسلمين ، وجاءتهم المصائب من كل ناحية ، فلم يكن لديهم من الاستقرار والرفاهية ما يمكنهم من الاشتغال بالبحث والتفكير .

فقل الإنتاج العلمي ، وركدت الأذهان ، وأخذ الناس يقلدون من سبقهم في الأصول والفروع ، ولم يمكنهم الاجتهاد في الفروع ، واعتنق الناس مذهب الإمام أبي الحسن الأشعري في الأصول ، وحرّم الأخذ في الفروع بغير المذاهب الأربعة ، وعمد العلماء في ذلك العصر إلى الجمع من كتب السابقين ، والسير على نظامهم في التأليف ، وسلكوا مسلكاً حسناً فيه ، فجمعوا للباحث المتعلقة بكل فن في سلك واحد ، وكتبوا في ذلك للثقلات الضخمة أحياناً ، والمختصرة أحياناً أخرى ، ولكن لم يكن في كل ذلك أثر للابتكار والتجديد .

غلبت على العلماء في ذلك العصر نزعة التقليد ، وسيطر الجمود
الفكري ، وأصبح جهد العلماء أن يفهموا كلام السابقين دون
بحث أو مناقشة ، مما دعا « ابن قيم الجوزية » إلى أن يشور ضد
هذا العصر ، وأن يحارب التقليد بكل قوة ، ويجعله طاغوتا من
الطاغوت ، فيقول في مؤلفاته : (كسر طاغوت التقليد) ، ثم يفتح
لم باب الاجتهاد في الأصول والفروع معاً .

وهكذا نرى عصور الضعف العلمي دائماً تمتاز بكثرة الجمع مع
نضوب في البحث والاستنتاج ، مما حمل « ابن القيم » وساعده
على قراءة هذه الكتب والمؤلفات المتعددة ليخرج منها مذهبه ،
ويختار منها ما يتفق مع عقله ، تلك الطريقة التي استطعنا أن نسميها
(الانتخاب في تفكير ابن القيم) .

ولكن ليس معنى ذلك أن الضعف العلمي ، والجمود الفكري ،
قد وصل إلى غاية لا يرجى معها نهوض ، ولا توثب لبعض العلماء
الناهين الذين يوجدون دائماً في كل عصر . . . كلا ! فقد وجد
في ذلك العصر بعض العلماء الذين تأثروا بمنهج الغزالي ، ومشايخته
للمذهب الأشعري ، ومحاربه الفلاسفة ، وألّفوا المؤلفات الضخمة
في تأييد هذا المذهب ومناصرته (١) .

(١) من هؤلاء العلماء الذين ألفوا المؤلفات القيمة ، ونصروا
مذهب الأشعري :

ولكن تأليفهم إنما هو جمع فقط لأراء السابقين ، وتأيد
لمذهب خاص في الأصول والفروع ، وليس لهم في هذا التأليف
أى ابتكار .

(أ) « البيضاوى » : وهو القاضى عبد الله بن عمر البيضاوى
الفارسى الشيرازى ، صاحب كتاب (أنوار التنزيل وأسرار التأويل)
فى التفسير . وكتاب (منهاج الوصول) فى فقه الشافعية ، و (طوالع
الأنوار) فى علم الكلام ، والمتوفى سنة ٦٨٥ هـ (مذكرة
الدكتور غلاب فى الفلسفة الاسلامية ص ٢٤٤ طبع ١٩٣٩) .

(ب) « الصفى الهندى » : أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم
ابن محمد الارموى الشافعى ، المتكلم الأصولى ، شيخ « ابن قيم
الجوزية » والمتوفى سنة ٧١٥ هـ

(ج) « تقي الدين السبكى » : على بن عبد الكافى السبكى
المصرى الشافعى صاحب كتاب (الاعتبار ببقاء الجنة والنار)
و (شفاء السقام فى زيارة خير الأنام) فى الرد على « ابن تيمية »
وصاحب كتاب (السيف الصقيل) فى الرد على ابن القيم ، والمتوفى
عام ٧٥٦ هـ .

(د) « عضد الدين الأيجى الشيرازى » : أحد أكابر فقهاء
الشافعية المتصوفين ، وأحد العلماء الأعلام ، وصاحب كتاب
(المواقف) فى علم الكلام . وكذلك (العقائد العضدية) فى علم
الكلام أيضا والمتوفى عام ٧٥٦ هـ .

(هـ) « ابن تيمية » : أحمد بن عبد الحلیم الحرانى ثم الدمشقى
صاحب كتاب (منهاج السنة النبوية) فى الرد على الشيعة والرافضة
وكتاب (العقيدة الواسطية) فى بان عقيدة السلف ، وكتاب
(موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول) وغيرها من الكتب التى
ألفها ، وهو شيخ « ابن القيم » أيضا توفى سنة ٧٢٨ هـ .

كما وجد في هذا العصر كثير من علماء اللغة والمحدثين من لهم أثر يذكرو فيشكر في سجل العلماء العاملين ، وغيرهم من علماء التاريخ (١) .

(١) ومن هؤلاء العلماء الأجلة :

(أ) « أبو الفضل محمد بن مكرم بن علي الأفريقي المصري الملقب بجمال الدين » صاحب (لسان العرب) في اللغة العربية ، ولد عام ٦٣٠ هـ وتوفي عام ٧١١ بالقاهرة (الأدب العربي وتاريخه تأليف الاستاذ محمود مصطفى ج ٣ ص ١٩١ طبع الحلبي سنة ١٩٣٧) .

(ب) « ابن دقيق العيد » : قاضي القضاة تقي الدين بن دقيق العيد القشيري المصري المحدث الكبير صاحب التصانيف الكثيرة في الحديث وغيره ، والتي منها (احكام الأحكام شرح عمدة الأحكام) توفي عام ٧٠٤ هـ .

(ج) « شمس الدين الذهبي » صاحب كتاب (المعجم) في رجال الحديث . وصاحب (تاريخ الاسلام وطبقات المشاهير الاعلام) في نحو اثني عشر مجلدا ، ثم اختصره في (طبقات الحفاظ) وغيرها توفي سنة ٧٤٨ هـ .

(د) « تاج الدين السبكي » : أبو نصر عبد الوهاب بن علي ابن عبد الكافي السبكي المصري الشافعي ، قاضي القضاة في زمانه وصاحب كتاب (طبقات الشافعية الكبرى) في ستة مجلدات والمتوفى عام ٧٧١ هـ ، وقد شرح مختصر ابن الحاجب وسماه (رفع الحاجب عن مختصر ابن الحاجب) كما شرح منهاج الوصول للبيضاوي .

(هـ) « ابن كثير » : أبو الفداء اسماعيل بن عمر بن كثير القرشي الدمشقي صاحب (البداية والنهاية) في التاريخ الاسلامي

فلم تعدم النهضة العلمية التي أسسها الغزالي في الشرق في القرن الخامس الهجري علماء أجلاء ، يقومون على رفعها ، ويسيرونها في ضوئها في الغرب والشرق .

وفي ذلك يقول الأستاذ « محمود مصطفى » في كتابه (تاريخ الأدب العربي) يصف حالة هذا العصر العلمية ما ملخصه :

(وقد كانت البلاد الإسلامية ممزقة بين التتر والمغول في الشرق ، والمماليك في مصر والشام ، والبربر فيما وراء مصر إلى المحيط الأطلسي ، فكادت البلاد في حالة يرثى لها ، يتولاها في غالب الأمر من لا يمت إليها بنسب ، ولا يجمعه بها لغة ، فاستعجت الألسن ، وضعفت اللغة العربية ، والسيادة الإسلامية ، ولولا أن

وصاحب (التفسير الكبير المسمى بتفسير القرآن العظيم) لابن كثير توفي سنة ٧٧٤ هـ .

(و) « المقرئ » : تقي الدين أحمد بن علي المقرئ ، صاحب كتاب (المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار والمشهور بكتاب الخطط) ، وكتاب (السلوك لمعرفة دول الملوك) وكتاب (التنازع والتخاصم بين بني أمية وبني هاشم) توفي سنة ٨٤٥ هـ . رجعت في بيان تراجم هؤلاء العلماء إلى كتاب : (البداية والنهاية) لابن كثير . و (جلاء العينين في محاكمة الأحمديين) للألوسي . و (بغية الوعاة) للسسيوطي و (شذرات الذهب) لابن العماد . و (المنهل الصافي) لابن تغري بردي . و (التمهيد) للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق .

الإسلام هو دين القوم ، والقرآن قانونهم ومرجع أحكامهم ، والقوم مضطرون في سبيل قيادة هذه الشعوب إلى أن يجعلوا للقرآن وعلومه المكان الأول ، لولا ذلك لزالَت العربية ، ومحييت آثارها ، حتى إن لغة التخاطب ولسان الحكومة الرسمي في بعض الممالك الإسلامية كانت اللغة الفارسية أو التركية ، ولكن العربية ظلت لغة التأليف .

ولكننا مع ذلك نجد نشاطاً في التأليف ، وإظهاراً لكتب جامعة في كل علم وموسوعات تشمل كثيراً من العلوم ، وذلك بسبب نكبة البلاد بالمنغول ، وحرقتهم للمؤلفات العلمية ، ورميهم إياها في البحر ، فحفظ ذلك إلى جمع المتفرق ، وإحياء الدارس ، والتعويض عما فات (١) .

ولقد ذكرت كثيراً من هؤلاء العلماء ، وعرفت بهم تعريفنا موجزاً بهامش الصفحات ، ونوعت في ذكر هؤلاء العلماء ، لنعلم إلى أي حد قد طرقت جميع أنواع العلم ، وكتبوا فيها المؤلفات الكبيرة ، سواء كان ذلك في التاريخ الإسلامي ، أم في اللغة العربية ، أو علم الكلام ، أو التفسير والحديث .

(١) (الأدب العربي وتاريخه ج ٣ ص ١٨٢ - ١٩٠ طبع

الخلبي) .

الفصل الثاني

ترجمة ابن القيم، ثقافته العلمية، موقف العلماء منه

ترجمته :

هو محمد بن أبي بكر بن سعد بن حرب الزرعي ثم الدمشقي ،
الملقب بشمس الدين ، والمكنى بأبي عبد الله ، والمعروف بابن قيم
الجوزية (١) ، وهي مدرسة ، كان أبوه قيا عليها ، وقد كان
ذا علم وفضل .

ولد « ابن القيم » في ٧ من صفر عام ٦٩١ هجرية (٢) ، وقد نشأ
« ابن القيم » في بيت علم ، فقد كان أبوه عالماً جليلاً ، فتلقى عليه
علومه الأولى ، ثم درس عليه علم الفرائض ؛ وقد تلقى العلم كذلك
على كثير من الشيوخ والعلماء المبرزين في عصره ، فدرس كثيراً
من العلوم ، وحصلها تحصيلاً جيداً ، حتى صار له في كل فن
مباحث قيمة .

(١) « الجوزية » : مدرسة بناها محيي الدين بن الحافظ
أبي الفرج عبد الرحمن بن الجوزي بسوق القمح بدمشق .
(٢) (المنهل الصافي لابن تغري بردي) وهو كتاب مخطوط
بمكتبة أباطة باشا بمكتبة الأزهر تحت رقم ٦١٧ المجلد الخامس .

ويخطئ بعض السكاتبين فيطلق على «ابن القيم» اسم «ابن القيم الجوزي» وقد أدى بعضهم هذا الخطأ في التسمية إلى أن ينسب «ابن القيم»، هذا الذي تُوخ له، كتاب (دفع شبهة التشبيه) «لابن الجوزي» وقد اضطررتني ذلك إلى أن أفرق بينهما وبين عالم آخر، يطلق عليه كذلك «ابن القيم المصري».

«ابن القيم المصري» : هو بهاء الدين علي بن عيسى بن سليمان الثعلبي المصري ، وهو محدث كبير ، روى عن الفخر القارسي ، وابن باقة ، وتوفي بمصر في ذي القعدة عام ٧١٠ هجرية (١).

وأما «ابن الجوزي» : فهو أبو الفرج عبد الرحمن بن الجوزي الحنبلي المتوفى ببغداد عام ٥٩٧ هـ ، وصاحب كتاب (دفع شبهة التشبيه) في الرد على المشبهة ، وكتاب (المغنى) في مجلدات ، و (جامع المسانيد) في الحديث وغيرها (٢).

وعلى ذلك فيجب أن نطلق على مفكرنا امم : «ابن القيم» فقط أو «ابن قيم الجوزية»، ولا يطلق عليه «ابن القيم الجوزي»

(١) (شذرات الذهب لابن العماد ج ٦ ص ٢٣) .
و (حسن المحاضرة للسيوطي ج ١ ص ١٦٣) طبع مصر .
(٢) (دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص ٣ نشر القدسي عام ١٣٤٥) .

لأن الجوزي اسم شخص آخر ، وأما هو فنسب إلى المدرسة التي كان أبوه قبا عليها كما تقدم .

وقد كان « ابن قيم الجوزية » رجلا عالما وفاضلا ، وكان ذا عبادة وتهجد وطمح بالذكر ، وشغف بالمحبة والافتقار إلى الله ، والإتابة إليه ، حتى إن بعض العلماء جعلوه من الصوفية ، وسموه الصوفي الكبير ، وكان كثير الصلاة والعبادة ، وكان يطيلها ويمد ركوعها وسجودها ، وفي ذلك يقول « ابن كثير » وهو من تلاميذ « ابن القيم » وأنصاره المخلصين :

(وكنت من أصحاب الناس له ، وأحبهم إليه ، ولا أعرف في هذا العالم في زماننا من هو أكثر عبادة منه ، وكانت له طريقة في الصلاة يطيلها جداً ، ويمد ركوعها وسجودها ، ويلومه كثير من أصحابه في بعض الأحيان ، فلا يرجع ولا ينزع عن ذلك رحمه الله) (١) .

لقد كان « ابن القيم » رجلا طيب القلب ، واسع الصدر ، كثير التودد ، لا يحسد أحداً ، ولا يحقد عليه ، ولا يؤذي

(٣) (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٢٣٥) .

مختصاً ولا يستعيبه (١) .

(١) كان « ابن القيم » رجلاً قوى الخلق ، سليم الضمير ، وكان ذا عبادة وتهجد ، كثير التلاوة ، وكان اذا صلى الصبح جلس في مكانه يذكر الله تعالى حتى يتعالى النهار ، ويقول : هذه غدوتي لو لم أقعدهما لسقطت قواي ، وكان يقول : بالصبر والفقر تنال الامامة في الدين . (الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر ج ٣ ص ٤٠٠) وكان يرى انه لا بد للسالك من همة تسييره وترقيه ، وعلم يستبصر به ويهديه ، وكان يعترف بالفضل لصاحب الفضل ، لذلك نراه يعتقد أن ما أوتيته من العلم والمعرفة انما هو فضل من الله عليه ، وانه بمشيئته وقدرته مع عجزه وضعفه عن أن يصل ال مثل هذا العلم أو أقل منه ، بدون معونة الله تعالى وتفضله عليه ، وكان يناشد المطلق على مؤلفاته أن يحكم على مؤلفها بالرفق واللين ، وأن يعلم أن ما كان فيها من صواب فمن الله وفضله عليه ، وما كان من خطأ فمن الشيطان ووسوسته له .

وفي ذلك يقول في كتابه (حادى الأرواح الى بلاد الأفراح) :
(يا أيها الناظر فيه لك غنمه ، وعلى مؤلفه غرمه ، ولك صفوه وعليه كدره ، وهذه بضاعته المزجاة تعرض عليك ، وبنات أفكاره تزف إليك ، فان صادفت كفوؤاً كريماً لم تعدم منه امساكاً بمعروف ، أو تسريحاً بإحسان ، وان كان غيره فالله المستعان ، فما كان من صواب فمن الله الواحد المنان ، وما كان من خطأ فمضى ومن الشيطان ، والله برىء منه ورسوله) .

(حادى الأرواح الى بلاد الأفراح ص ١٤ طبع مطبعة الأنوار)
وكتاب (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٦٢٤ طبع سنة ١٣٥٨ هـ) .

وبمثل هذا النص يستفتح أكثر مؤلفاته ، معترفاً فيها بفضل الله عليه ، واكرامه له ، وأنه عاجز كل العجز ، ومقصر كل التقصير .

وهذا الاعتراف منه بفضل الله تعالى عليه ، واكرامه له ، وبيان
أنه عاجز عن الوصول الى شيء الا بتوفيق الله ، يدلنا على ما كان لهذا
الرجل من الأخلاق العالية والورع الجلم ، والتدين السليم ، كل ذلك
التواضع نجده عند «ابن القيم» مع أنه هو ذلك العالم الذي خاض في
كل فن ، وألف في كل علم ، مؤلفات قيمة نافعة ، ولا أدل على هذا
التواضع من قصيدته الميمية التي يذكر فيها أنه يتصدى لتعليم العلم
والحال أنه ليس عنده علم ، وأنه كثير الخطايا والذنوب ، مع أن كثيراً
من العلماء الأجلاء ، يرون أنه من أتقى خلق الله تعالى وأشدهم ورعاً ،
وفي ذلك يقول ابن رجب في طبقات الحنابلة : (وليس هو بالمعصوم
ولكن لم أر في معناه مثله) .

(طبقات الحنابلة لابن رجب ج ٢ ص ٥٩٤ مخطوط بدار الكتب
تحت رقم ٤٤١١ تاريخ) .

ويقول « ابن كثير » في (البداية والنهاية) :

(وبالجملته كان قليل النظر في مجموعته وأموره وأحواله ،
والغالب عليه الخير والأخلاق الصالحة سامحه الله ورحمه) .

(البداية والنهاية ج ١٤ ص ٢٣٥) .

ويقول « ابن القيم » في قصيدته الميمية :

بنى أبى بكر كثير ذنوبه	فليس على من نال من عرضه اثم
بنى أبى بكر غدا متصديراً	يعلم علماً وهو ليس له علم
بنى أبى بكر جهول بنفسه	جهول بأمر الله أنى له العلم
بنى أبى بكر يروم ترقباً	الى جنّة المأوى وليس له عزم
بنى أبى بكر لقد خاب سعيه	اذ لم يكن فى الصالحات له سهم

الى أن قال :

وليس لهم فى العلم باع ولا التقى	ولا الزهد والدنيا لديهم هى الهم
بنى أبى بكر غدا متمنياً	وصال المعالي والذنوب له هم

(الدرر الكامنة لابن حجر ج ٣ ص ٤٠٣ طبع الهند) .

اتصاله بابن تيمية :

ولما كان لابن تيمية أثر واضح في ثقافة « ابن القيم » ،
وتكوين مذهب ، اعتنى المؤرخون بتحديد الوقت الذي التقى فيه
« ابن القيم » به فمينوه بسنة ٧١٢ هـ وهي السنة التي رجع فيها
« ابن تيمية » من الديار المصرية إلى دمشق ، فلزم « ابن القيم » مجلسه
من هذا العام إلى حين وفاته ، فأخذ عنه علماً جماً ، وأفاد منه إفادة
كبيرة ، واتبع مذهب ونصره ، وهذب كتبه .

وفي ذلك يقول ابن حجر العسقلاني :

(وهو الذي هذب كتبه أي كتب « ابن تيمية » ونشر علمه ،
وكان ينتصر له في أغلب أقواله)^(١) .

وقد حصل لابن القيم بسبب اتصاله بابن تيمية ، ونصره لمذهبه ،
وتمسكه به ، كثير من الأذى ، وقد حبس معه بالقلعة بعد أهين ،
وظيف به على حمل مضروباً بالدرّة^(٢) ، وكان مدة سجنه منفرداً

(١) (الدرر الكامنة لابن حجر ج ٣ ص ٤٠٠) و (الطبقات
لابن رجب الحنبلي ج ٢ ص ٥٩٣) .

(٢) طبقات الحنابلة لابن رجب و البداية والنهاية لابن كثير
ج ١٤ ص ٢٣٤) .

عن « ابن تيمية » في مكان خاص به ، ولم يفرج عنه إلا بعد وفاة
« ابن تيمية » سنة ٧٢٨ هـ ، وقد حبس مرة أخرى بسبب فتاوى
« ابن تيمية » ، كما حبس أيضاً لإنكاره شد الرحال لزيارة قبر
الخليل عليه السلام .

ثم توفي رحمه الله وقت العشاء الآخرة ليلة الخميس ١٣ من رجب
سنة ٧٥١ هـ ، وصلى عليه من الغد بالجامع عقيب الظاهر كما يقول
« ابن رجب الحنبلي » في (الطبقات) ودفن بمقبرة الباب الصغير ،
وشيعه خلق كثير ، حتى كانت شوارع المدينة تضيق بالمشيعين .

وقد اتفق المؤرخون على أن مولده كان في سنة ٦٩١ هـ ،
وأن وفاته كانت في عام ٧٥١ هـ ، ولكنهم اختلفوا في التاريخ
الميلادي ، فتذكر دائرة المعارف الإسلامية أنه ولد في عام ١٢٩٢ م ،
وتوفي عام ١٣٥٦ م ، فتكون مدة حياته أربعة وستين عاماً ،
مع أن التاريخ الهجري يجعل مدة حياته ستين عاماً ، مما دعاني
إلى مخالفة تاريخ دائرة المعارف الإسلامية ، وتأييد الرأي الذي
ذهب إلى أن وفاته كانت في عام ١٣٥٠ م ، كما يذكر ذلك صاحب
الفضيلة الأستاذ الأكبر المرحوم « الشيخ مصطفى عبدالرازق »

في كتابه (التمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية) (١) .
وحجج « ابن القيم » مرات كثيرة ، وكان أهل مكة يذكرون
عنه من شدة العبادة وكثرة الطواف أمراً يتمجب منه ، ودرس
بالصدرية (٢) ، وأم بالجوزية بعد وفاة والده وقتاً طويلاً .

ثقافته ومؤلفاته :

كانت ثقافة « ابن القيم » ، ثقافة شاملة لجميع أنواع التفكير
في عصره ، وعمامة في جميع نواحي العلم ، فقد أخذ العلم عن كبار
الشيوخ والعلماء المبرزين في أيامه ، ودرس عليهم جل أنواع العلم .
فدرس على « ابن تيمية » (٣) التفسير والأصول وعلم الكلام ،

-
- (١) هامش (ص ١٤٢ من كتاب التمهيد) وإنما رجحت هذه
الرواية لأنهم اتفقوا على أنه عاش ستين سنة هجرية . فلا يعقل أنه
عاش أربعاً وستين سنة ميلادية ولأنه قد عاش بعد « ابن تيمية »
ثلاثة وعشرين عاماً ، و « ابن تيمية » توفي عام ١٣٢٧ م فإذا ضم
ليها ٢٣ سنة كانت وفاة « ابن القيم » عام ١٣٥٠ م على الراجح .
- (٢) الصدرية : مدرسة بناها ووقفها للحنابلة بدمشق
« صدر الدين أسعد بن مؤمل التنوخي المغربي » ثم « الدمشقي
الحنبلي » ، كان من الأغنياء وتوفي سنة ٦٥٧ هـ .
- (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٣ ص ٢١٦) .
- (٣) هو « أحمد بن عبد الحلیم الحراني » المتوفى سنة ٧٢٨ هـ
صاحب المصنفات الكثيرة في الرد على الفرق الإسلامية والفلاسفة .
قرأ عليه ابن القيم (المحصول في علم الأصول) وكتاب (الأحكام
للأمدي) وغيرها .

ودرس على «الصفى الهندي» (١) وهو أستاذه في الأصول والفقه،
وقرأ على «مجد الدين إسماعيل الحرافى» المتوفى عام ٧٢٩ هـ
(مختصر أبى القاسم الحرقي) و (المقنع لابن قدامة) ودرس على
«ابن الشيرازى» (٢)، كثيراً من العلوم، وقد تتلمذ كذلك
«لكمال الدين الزملكاني» شيخ الشافعية في الشام، الذي انتهت
إليه رئاسة المذاهب تدريجاً وإفتاء ومناظرة وللمتوفى عام
٧٢٧ هـ (٣).

تعلم «ابن القيم» وتخرج على هؤلاء العلماء الأجلاء وغيرهم،
ودرس عليهم علوم الإسلام واللغة دراسة متقنة.

فليس غريباً إذن أن نرى «ابن القيم» بجرأ من العلم، زاخراً
بكل فن متفنناً فيه، واسع العلم والاطلاع، طارفاً بالخلاف ومذهب

(١) هو «أبو عبد الله محمد بن عبد الرحيم بن محمد الأرموى
الشافعى» المتكلم الأصولى المتوفى سنة ٧١٥ هـ.

(٢) هو «القاضى أحمد بن محمد بن عبد الله الشيرازى
الدمشقى» كان صيدراً كبيراً ومدرساً بالناصرية الجوانية مدة
طويلة، وسمع منه «ابن القيم» كثيراً من العلوم توفى سنة ٧٣٦ هـ.

(٣) (شذرات الذهب لابن العماد ج ٦ ص ٧٩ نشر القدسى
سنة ١٣٥١).

السلف ، بعد ما علمنا أنه درس على تلك النخبة الطيبة ، وهؤلاء العلماء الأجلاء الأفاضل في عصره (١) .

تفنن « ابن القيم » في علوم الإسلام ، فكان عالماً بالتفسير . وبالحدِيث ومعانيه وفقهه ، وبأصول الدين وفقهه ، كما كان عالماً بالعربية ، وله فيها اليد الطولى ، ويعلم الكلام وغير ذلك ، وكان عالماً بعلم السلوك ، وكلام أهل التصوف وإشاراتهم ودقائقهم ، وحصل له بسبب ذلك جانب من الأذواق والمواجيد الصحيحة ، كما تسلط بسبب هذه المعرفة على الكلام في علوم أهل المعارف والسخول في غوامضهم ، وشرح عباراتهم وأذواقهم (٢) ، ويكفي لمعرفة ذلك كتابه (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين) ، فقد شرح فيه « ابن القيم » كتاب (منازل السائرين) للهروري ، وهو كتاب في التصوف ودقيق أحوال المتصوفة .

وفي ذلك يقول « ابن رجب الحنبلي » في (الطبقات) يصف « ابن القيم » ويبين سعة علمه : (وتفنن في علوم الإسلام ، فكان

(١) درس « ابن القيم » على غير هؤلاء مثل : « سليمان بن حمزة المقدسي الحنبلي والبهاء بن عساكر ، وعيسى بن المطعم وغيرهم » (المنهل الصافي المجلد الخامس) .

(٢) (شذرات الذهب لابن العماد ج ٣ ص ٧٥١ مخطوط

تحت رقم ١١١٢) .

عارفا بالتفسير لا يجارى فيه ، وبأصول الدين وإليه فيه المنتهى ،
وبالحديث ومعانيه وفقهه ، ودقائق الاستنباط لا يلحق في ذلك ،
وبالفقه وأصوله ، وبالعربية وله فيها اليد الطولى ، وبعلم الكلام
وغير ذلك ، وعالماً بعلم السلوك وكلام أهل التصوف وإشاراتهم
ودقائقهم ، له في كل فن من هذه الفنون اليد الطولى (١) .

ويقول « الذهبي » في (المعجم) (٢) :

(عنى بالحديث وامتونه ، وبعض رجاله ، وكان يشتغل بالفقه
ويجيد تقريره ، وفي النحو ويدريه ، وفي الأصولين) .

وقد أخذ عنه العلم خلق كثير من حياة شيخه « ابن تيمية »
وبعد وفاته إلى أن مات ابن القيم رحمه الله ، وانتفع به الناس والعلماء ،
وكتبه الآن من المراجع الهامة في الفقه والأصول وعلم الكلام .
وكان الفضلاء يعظمونه ويتلمذون له كابن عبد الهادي (٣) وغيره .

(١) طبقات الحنابلة لابن رجب ج ٢ ص ٥٩٣ مخطوط بدار
الكتب .

(٢) كتاب المعجم للذهبي في مصطلح الحديث ورجاله ،
مخطوط بدار الكتب المصرية تحت رقم ٦٥ مصطلح ، وهو محفوظ
بالمغارة) لذا اعتمدت في نقل هذا النص على كتاب طبقات الحنابلة
لابن رجب .

(٣) هو « أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي » الفقيه =

ولقد ألف « ابن القيم » ، وصنف كثيراً من المؤلفات ،
وهي في أنواع العلم المختلفة ، وهي مؤلفات قيمة تشهد له بالتفوق ،
وكثرة الاطلاع .

فقد ألف « ابن القيم » في التفسير ، ومن مؤلفاته فيه كتاب
(النبيان في أقسام القرآن) وكتاب (تفسير المعوذتين) و (تفسير
سورة الفاتحة) في أول كتاب (مدارج السالكين) له ، وغيرها .
وألف في الحديث مؤلفات كثيرة منها : كتاب (تهذيب
السنن) لأبي داود ، وكتاب (الوابل الصيب من الكلم الطيب) ،
وكتاب (الداعي إلى أشرف المساعي) وغيرها .

وقد ألف في الفقه وأصوله كتباً قيمة منها : كتاب (إعلام
الموقعين عن رب العالمين) وكتاب (الطرق الحكيمة في السياسة
الشرعية) وكتاب (الصلاة وأحكام تاركها) وكتاب (تحفة
المودود بأحكام المولود) وكتاب (بيان الدليل عن استغناء

= الحنبلي ، المحدث الحافظ المولود في سنة ٧٠٥هـ والمتوفى
سنة ٧٤٤هـ ، وهو صاحب كتاب (الصارم المنكى في الرد على
السبكي) في كتابه (شفاء السقام) الذي رد به السبكي على
« ابن تيمية » وقد درس وتعلم على « ابن تيمية وابن القيم » .

المسابقة عن التحليل) (١) ، وكتاب (التحليل فيما يحل ويحرم من لبس الحرير) وغيرها .

كما ألف في التصوف كتباً كثيرة منها : (مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين) وكتاب (الفوائد لابن القيم) وكتاب (عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين) و (طريق الهجرتين وباب السعادتين) وغيرها .

وهي كتب تجمع بين التصوف النظرى والتصوف العملى ، وقد عمل فيها «ابن القيم» مجهوداً كبيراً ، ويكفى أن تعلم لذلك أن كتاب (مدارج السالكين) وحده يقع فى ثلاثة مجلدات ، وصفحاته تزيد على الألف صفحة من القطع الكبير .

وقد ألف «ابن القيم» فى علم الكلام والفلسفة ، كتاب (الصواعق المرسله على الجهمية والمعطلة) وكتاب (شفاء العليل فى مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) وكتاب (اجتماع الجيوش الاسلاميه على غزو المعطلة والجهمية) و (الكافية فى

(١) هذا الكتاب هو الذى طلبه السبكي بسببه (وكان السبكي قاضى قضاة الشافعية فى ذلك الحين) وأنكر السبكي عليه ذلك ، ورفع أمره للحاكم فرجع عن هذه الفتوى .

(الدرر الكامنة لابن حجر ج ٣ ص ٤٠٢ طبع الهند) .

الاتصار للفرقة الناجية) وهي شعر في ستة آلاف بيت إلا خمسين ،
كلها في الفرق والرد على المتكلمين ، وإثبات عقيدة السلف التي على
ظاهر الكتاب ، وهي تدل على عقلية جبارة ، وله كذلك في علم
السلام كتاب (الروح) وكتاب (حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح)
وهو في وصف الجنة ونعيم أهلها ، ووصف سكانها وحالتهم ،
وكتاب (مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة) وهو
كتاب قيم في نوعه .

وقد ألف «ابن القيم» في التاريخ الإسلامي كتابه (زاد المعاد
في هدى خير العباد) وهو كتاب كبير في أربعة مجلدات ضخمة ،
يتكلم فيه عن السيرة النبوية ، وغزوات الرسول عليه السلام ،
مستدلاً على ذلك بالأحاديث النبوية وأعمال الرسول فيها .

وقد ألف أيضاً في الرد على اليهود والنصارى كتابه (هداية
الخياري من اليهود والنصارى)^(١) .

(١) في هذا الكتاب ، يبين «ابن القيم» حالة الناس حين بعث
الرسول عليه السلام وما كانوا عليه من ديانات ، ونذكر أنهم كانوا
صنفين : أهل كتاب ، وزنادقة لا كتاب لهم ، ويبين حال كل منهما ،
ثم ذكر أن بعض هؤلاء قد طعن في الدين الإسلامي ورسوله صلى
الله عليه وسلم ، فنصب نفسه للرد عليهم وذكر لهم أدلة الرسالة
المحمدية ، واستخرج مبشرات من كتب اليهود والنصارى . ثم بين
لهم فساد عقيدتهم وأن كتبهم قد حرفت وبدلت ، ثم رسم لهم
الطريق الواضح للسعادة الأبدية بالرجوع إلى الديانة الإسلامية .

وقد ألف « ابن القيم » غير ما ذكرنا من الكتب كتباً كثيرة منها : كتاب (الجواب السكافي لمن سأل عن الدواء الشافي) ويسمى كتاب (الداء والدواء) خلافا لما ذكره « بروكلمان » في كتابه (تاريخ الأديان) حيث عدّها كتابين ، وكتاب (إغاثة اللهفان في معائب الشيطان)^(١) ، و (إغاثة اللهفان في حكم طلاق الغضبان) وكتاب (بلوغ السؤل من أقضية الرسول) و (جلاء الأفهام في الصلاة والسلام على خير الأنام) وكتاب (أمثال القرآن) ، و (تفضيل مكة على المدينة) وكتاب (فضل العلم) وكتاب (نور المؤمن وحياته) وكتاب (الكبائر) وكتاب (للسائل الطرابلسية) و (الصراط المستقيم في أحكام أهل الجحيم) وغيرها .

(١) وهذا الكتاب من الكتب القيمة « لابن القيم » والتي له فيها مجهود مشكور . ففيه يتكلم « ابن القيم » على القلب ، ويقسمه الى صحيح ومريض وميت . ثم يذكر ادوية القلب المريض وعلاجه ، ويبين أن العبد لا يحيا حياة طيبة الا اذا أقر بالاله ، وعبده وخضع له : ثم يبين محاسبة الانسان لنفسه قبل العمل وبعده ، ليرى موافقته لأمر الله تعالى أو مخالفته له . ثم يذكر بعض المكاييد التي يكيد الشيطان بها للانسان ، ثم يوضح علاجها ؛ وكيف يتغلب الانسان على مكاييد الشيطان في العبادة ، ثم يذكر الحيل التي يعملها العلماء في عباداتهم ومعاملاتهم في البيع والنكاح وغيرهما ، ويذكر فيها رأيه مبينا ما يصح منها وما لا يصح ، وهو كتاب لا يستغنى عنه عالم ديني .

(٤) ابن القيم

وقد أوصلها بعض الكتّاب إلى ستة وستين مؤلفاً، من المؤلفات الضخمة التي يبلغ معظمها مجلدين، وثلاثة مجلدات وأربعة^(١).

موقف العلماء منه :

و « ابن القيم » من العلماء النابيين ، والمفكرين الظاهرين ، الذين برزوا في كثير من النواحي العلمية - كما قدمت بيان ذلك - وسبق فيها الكثيرين من أقرانه ومعاصريه ، وتاريخ الإنسانية مليء بأن كل شخص يتقدم في فن من الفنون أو علم من العلوم ، أو صنعة من الصنائع ، لا بد أن يكون له كثير من الأتصار الموالين له ، والمؤيدين لفكرته أو صناعته ، والناشرين لمبادئه ، كما أنه يكون له كثيرون من الأعداء الناقلين عليه ، والحاسدين لظهوره وتقدمه ، وتفوقه في مادته أو صنمته ومهنته .

لذلك ليس من الغريب حينئذ أن نرى « لابن قيم الجوزية » كثيراً من الأتصار ، الذين أشادوا بذكوره ، ونوهوا بفضله وتقدمه ، وعرفوا الناس بمكانته في العلم والدين ، كما نرى له كثيراً من الأعداء

(١) رجعت في معرفة هذه المؤلفات إلى كتب : (كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون) «لحاجي خليفة» ، و (معجم الكتب العربية « لسركيس » ، و (البداية والنهاية) « لابن كثير » ، و (تاريخ الأديان) « لبروكلمان » ترجمة خاصة ؛ ومقدمة كتاب (الفروسية) « لابن القيم » نشر العطار .

الذين أرادوا الكيد له والنيل منه ، هؤلاء يجعلونه زنديقا من الزنادقة ، ومبتدعا ضالا من المبتدعة ، وأنه شذ عن إجماع المسلمين ، والعلماء العاملين في كثير من المسائل التي وضحها وبينها في كتبه في الأصول والفروع معاً (١) .

والأولون يجعلونه العالم الأكبر ، والشيخ الأجل ، شيخ الإسلام والمسلمين ، وخاتمة المحققين ، ووارث علوم المجتهدين ، وقائد النهضة الفكرية في القرن الثامن الهجري بعد أستاذه : « ابن تيمية الحراني » ومنقذ العالم الإسلامي من ورطة التقليد الأعمى ، ووصمة الاتباع لكلام الأولين من غير بحث أو مناقشة ، وأنه لذلك قد فتح باب الاجتهاد لمن يريد ، وبين أنه ليس وقفا على طائفة من العلماء المتقدمين فقط ، وإنما هو مفتوح في وجه الباحثين والمفسرين ، الذين لهم قدرة على الاستنباط والفهم ، ما داموا لا يخرجون عن نصوص الشرع الشريف الصريحة ، وليس مغلقا في وجه الباحثين من المتأخرين .

(١) هؤلاء يجعلون من شواذ « ابن القيم » في الأصول قوله بأن الله تعالى في جهة العلو الحقيقي ، وأن له يداً وقدماً ووجهاً ؛ وقالوا ان هذا تجسيم لله تعالى ، وأنكروا عليه القول بفناء النار ، وسيتضح أنه لم يقل بذلك ، ومن شواذه في الفروع قوله بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد تقع واحدة ، وجواز المسابقة بدون محل ، وغير ذلك .

من هؤلاء الأنصار تلميذه النابه ، والعالم الجليل : « ابن رجب الحنبلى »^(١) ، و « الذهبى » ، و « ابن كثير » وغيرهم من العلماء كابن عبد الهادى ، الذى دافع عن « ابن تيمية » و « ابن القيم » فى كتابه (الصارم المنكى فى الرد على السبكى) .

ومن أولئك الأعداء الشيخ « تقي الدين السبكى » صاحب كتاب (السيف الصقيل فى الرد على ابن زفيل) وقد ألفه ليرد به على « ابن القيم » فيما ذكره فى قصيدته : (الشافية فى الانتصار للفرقة الناجية) ؛ ويقصد بابن زفيل « ابن القيم » كما ألف كتاب (الاعتبار ببقاء الجنة والنار) ليرد به على « ابن تيمية » و « ابن القيم » معاً .

ومن هؤلاء الأعداء أيضاً ابنه « تاج الدين السبكى » صاحب كتاب (طبقات الشافعية الكبرى) ؛ و « التقي الحصنى » الذى ألف كتاب (دفع شبه من شبه وتمرد ونسب ذلك إلى الإمام أحمد) ، وغيرهم كثير من العلماء القدامى والمحدثين .

(١) هو « زين الدين أبو الفرج عبدالرحمن بن شهاب الدين أحمد بن رجب البغدادى ، الدمشقى الحنبلى » والمتوفى عام ٧٩٥هـ ، وصاحب كتاب (شرح الأربعين النووية) « للإمام النووى » ، كما شرح جزءاً من كتاب البخارى وسماه (فتح الباي) وصاحب كتاب (طبقات الحنابلة) وغيرها من الكتب القيمة .

والسبب في عداوة هؤلاء العلماء له — كما يظهر من كتاباتهم — أنه قد فتح باب الاجتهاد في الفروع كما قدمنا ذلك ، وأنه شد عن الاجماع في بعض مسائل الفروع والأصول ، وأطلق الصفات الخيرية — من اليد والوجه والقدم وغيرها — التي ورد ذكرها في الكتاب الكريم والسنة النبوية على الله تعالى بدون تأويل لها ، بل وصف الله بها حقيقة ، وأثبت لله تعالى الجهة والعلو الحقيقيين ، وأنه قدرى الأشاعرة والمعتزلة الذين أولوا هذه الصفات ، بأنهم جهميون معطلون ، والمعطلون في نظره أشد كفرا من اليهود والنصارى (١) فكانت شدته هذه في النقد ، وإثباته للصفات الخيرية وغير ذلك من مسائل الفروع ؛ سببا في خروج الكثيرين عليه يبدعونه ويفسقونه تارة ، ويكفرونه أخرى ، ولكن الرجل — فيما يبدو — كان طيب القلب ، سليم الضمير ، مخلصا للدين ، غيورا عليه ، فلما رأى تأخر المسلمين وما حل بهم في ذلك العصر من النكبات السياسية ، والمصائب الاجتماعية ، وقع في ذهنه — كما يحكى ذلك بنفسه — أن ذلك بسبب تأخر المسلمين وبعدهم عن الدين الإسلامي ، وعدم وجود حرارة الإيمان في قلوبهم ؛ وجمودهم عند نصوص

(١) (مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٤٨ و ٧٣) ،
(نونية ابن القيم ص ٢١١ طبع مطبعة التقدم) .

القداىى وتقليدهم لأرائهم ، من غير أن ينقبوا ويبحثوا عن أسرار
الشريعة الغراء والدين الحنيف ، حتى تخالط بشاشته قلوبهم ،
وتسمو بعزته وقوته نفوسهم .

كل ذلك حمله على أن يسلك هذا المنهج فى بحثه ، وأن يفتح
باب الاجتهاد والبحث ، حتى ترقى نفوسهم ، وتقوى عقولهم ،
ولأجل أن يحلوا ما استغلق عليهم فهمه من مسائل ، ويوجدوا
حلولاً لبعض المسائل التى جدت فى حياة المسلمين الاجتماعية ،
ولم تكن عند الأقدمين ، وليفتح لهم باباً للمباريات الفكرية ،
والبعث العميق فى ذلك الوقت ، الذى ركذ فيه الذهن الإسلامى
واستمجمت فيه الألسنة العربية بسبب الغزو التتى ، وتغلبهم على
المسلمين من الشرق ، وهجوم الصليبيين وغلبتهم عليهم من الغرب .

فأخذ « ابن القيم » نفسه بالبحث والمجادلة والاجتهاد فى بعض
المسائل ، وقراءة كتب القداىى من العلماء والفلاسفة ، وأخذ
فى نقدها نقداً مرأ ، سبب له كثيراً من الشحناء والبغضاء ،
وكثيراً من الأعداء .

وعلى كل حال فليس « ابن القيم » من المعصومين ، ولكنه
قد اجتهد ونقد آراء غيره ، والمجتهد عرضة للخطأ والصواب .

وهذا هو « ابن القيم » نفسه يذكر أن كل شخص عرضة للخطأ فيقول عن شيخ الإسلام الأنصاري في كتابه (مدارج السالكين) شرح (منازل السائرین للأنصاري) (١) معذرا عنه لخطأ وقع فيه في نظره فيقول ما نصه :

(ولولا إحسان الظن بمصاحبه — أي صاحب كتاب منازل السائرین الأنصاري — لنسب إلى لازم هذا السلام ، ولكن من هذا المصنوع عليه السلام ، فأخوذ من كلامه ومترك ، ومن ذا الذي لم تزل به القدم ولم يكب به الجواد ؟) (٢) .

فانظر إلى مقالة « ابن القيم » هذه ، واعتزازه ودفاعه عن شيخ الإسلام الأنصاري ، وبيان أنه ليس معصوما من الخطأ مع علمه

(١) هو « أبو اسماعيل عبد الله بن محمد الأنصاري الهروي » المتوفى سنة ٤٨١ هـ . عن (كتاب التمهيد) للأستاذ الأكبر المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق ص ٢٨٢ .

(٢) (مدارج السالكين لابن القيم ج ١ ص ١٢٥ طبع المنار) ، وقد قال « ابن القيم » هذا الكلام عندما قال شيخ الإسلام الهروي : (اللطيفة الثالثة من لطائف التوبة) : أن مشاهدة العبد للحكم لم تدع له استحسان حسنة ولا استقباح سيئة ، لصعوده عن جميع المعاني إلى معنى الحكم . إذ رأى « ابن القيم » أن هذا الكلام على ظاهره باطل ، فإنه يؤدي إلى أن العبد إذا نظر إلى حكمة الله تعالى وشاهدها علم أن كل ما شاء الله وأراده فقد أحبه ورضيه . وهذا الرأي باطل في نظر « ابن القيم » .

وتفوقه ، وتقديره له ، وذكره أنه ليس هناك معصوم إلا النبي ﷺ . فهو الذي يقبل كل كلامه ، أما غيره من غير المعصومين فأخوذ من كلامهم ومتروك ، فإن فيه الصحيح والخطأ ، والقوى والضعيف . ولا شك أن « ابن القيم » مندرج تحت هذه الكلية ، فإنه كذلك ليس بالمعصوم من الخطأ ، وقد حكم على أن غير المعصوم يؤخذ من كلامه ويترك ، فلا بد من تطبيق هذا الحكم عليه ، وأن نبين في كلامه المقبول والمتروك ؛ إذ هو غير معصوم . فالرجل في الواقع منصف في كلامه .

و « ابن القيم » متأثر في مقاله هذه « بالإمام مالك بن أنس » رضی الله عنه حيث قال : (كل أحد يؤخذ من كلامه ويترك إلا صاحب هذا القبر) (١) يريد النبي ﷺ .

(١) (البداية والنهاية ج ١٤ ص ١٤٠ طبع مطبعة السعادة) .

الفصل الثالث

طابع الانتخاب وأسبابه في التفكير الإسلامي

التفكير الإسلامي الإلهي حتى عصر ابن القيم مرت به أطوار ثلاثة : طور التمهيد والإعداد ، وطور النضوج والسكال والإنتاج ، وطور الضعف والاضمحلال وعدم الابتكار .

١ - فالدور الأول : دور التمهيد والإعداد ، يشمل حال التفكير الإسلامي في وقت عزله قبل ترجمة الفلسفة اليونانية ، ونقلها إلى اللغة العربية ، وذلك في عصر الخلفاء الراشدين والدولة الأموية ، وما حصل من التفكير الإسلامي على يد بعض علماء هذا العصر أمثال : « الحسن البصري ، وواصل بن عطاء ، وعمرو ابن عبيد » وغيرهم من بناء علم الكلام في فترة تكوينه الأولى ، فلم يتعد بعض المسائل القليلة ، مثل مسألة مرتكب الكبيرة ، ومسألة الإمامة ، والإيمان والكفر ، ولم يكن ذلك التفكير الذي نشأ في هذا الدور حول هذه المسائل يستند إلى أدلة عقلية قوية ، وعمق في التفكير ، وإنما كان في الغالب مستنداً إلى أدلة تقليدية ، ونظرة سطحية ، ولم يكن له طابع التفكير الفلسفي العميق .

وفي ذلك يقول « الدكتور محمد البهي » ما نصه :

(فهذا الذي حصل من التفكير في هذه المرحلة — أي مرحلة العزلة قبل الاختلاط والنقل — هو تمهيد لنمط فلسفي تكون في المرحلة الثانية ، والمرحلة الأولى مرت إذن دون أن يكون للعقلية العربية الطابع العلمي أو الفلسفي بتفكيرها فيها) (١) .

٢ — أما الدور الثاني فهو دور نضوج العقلية الإسلامية ، ودور الإنتاج في التفكير الإسلامي ، وذلك بعد عصر ترجمة الفلاسفة اليونانية ونقلها إلى اللغة العربية في عصر الدولة العباسية ، فقد وصل التفكير الإسلامي في هذا الدور إلى غاية كماله ونضوجه ، ووصلت الفلسفة الإسلامية إلى قمتها ورشدها على يد فلاسفة الإسلام : الفارابي وابن سينا في المشرق ، وابن ماجه وابن رشد في المغرب .

٣ — أما الدور الثالث : فهو دور الضعف والاضمحلال للتفكير الإسلامي ، وذلك بعد عهد ابن سينا في المشرق ، فقد أخذ الإمام الغزالي في القرن الخامس الهجري يهاجم الفلسفة في المشرق كما هاجم غيرها أيضاً ، وألف في ذلك كتابه (تهافت الفلاسفة) الذي ردّ به

(١) (الجوانب الالهية من التفكير الاسلامي للدكتور محمد البهي ج ١ ص ٤٦) .

على الفلاسفة رداً شديداً ، ورأى أن الاشتغال بالفلسفة يخالف الدين ، ثم ألف على أنقاضها كتابه (إحياء علوم الدين) ، ذلك الكتاب الذي اشتهر الغزالي بسببه في الأوساط الدينية ، وعند علماء الصوفية ، والذي قد أخذ شهرة كبيرة فترجم إلى كثير من اللغات الأوروبية (١) ، ومن ذلك الحين أخذ الغزالي في نشر المذهب الأشعري الذي ساد في ذلك العصر في بلاد المشرق والمغرب .

كما انتهت الفلسفة والإنتاج الفلسفي في هذه الفترة في بلاد المغرب بموت « ابن رشد » ، وإغلاق مدارس الفلسفة في بلاد الأندلس ، وإحراق الكتب الفلسفية والكلامية من بعض أمراء ذلك الحين في تلك البلاد (٢) .

(١) (مذكرة الدكتور غلاب في الفلسفة الإسلامية ص ١٩٦
طبع سنة ١٩٣٨) .

(٢) من الذين أحرقوا الكتب الفلسفية والكلامية الحاجب :
المنصور محمد ابن أبي عامر ، وفعل ذلك تقرباً وتحبباً الى العامة .
(طبقات الأمم للقاضي صاعد الأندلسي ص ٧٦ طبع مطر
بصر) .

ومنهم « أبو يوسف يعقوب » من خلفاء أسرة الموحدين .
نقد أمر بإحراق كتب الفلسفة والحكمة بعد توليته عام ٥٨٠هـ
(تاريخ الفلسفة الإسلامية لدى يور ص ٢٥٦) تعريب « الدكتور
عبد الهادي أبو ريدة » .

انتهت الفلسفة الإسلامية الكاملة إذن ، وقضى عليها قضاء مبرماً بموت « ابن رشد » في نهاية القرن السادس الهجري عام ٥٩٥ هـ ، ولم يكد القرن السابع الهجري يحل ، حتى كان نذير تدهور وانحطاط للدراسات الفلسفية في العالم الإسلامي ، فليس تمت مدارس فلسفية ، ولا أشخاص يعنون بعناية خاصة بالدراسات الفلسفية .

ولكن علماء الكلام في ذلك العصر الذين ألفوا كتبهم في العقيدة الإسلامية أمثال : « البيضاوي ، والإيجي ، والتفتازني » قد خلطوا علم الكلام بالفلسفة ، وأخذوا يرددون آراء الفلاسفة في مؤلفاتهم لا لينصروها ، ولكن ليردوا عليها ويهاجموها ، كما هاجمها الغزالي قبل ذلك (١) .

وهذا الدور الثالث من أدوار التفكير الإسلامي الإلهي كان

له أمجاهين :

(١) (دروس في تاريخ الفلسفة للدكتور مذكور والأستاذ يوسف كرم ص ١٦٤) ، على أن هؤلاء المتكلمين ما لبثوا أن أعرضوا عن ذكر الأبحاث الفلسفية في كتبهم لاعتقادهم أنها تضر العقيدة الإسلامية كما ظهر ذلك في مؤلفات المتأخرين من علماء الكلام أمثال : « اللقاني والدردير والسنوسي » وغيرهم ، ممن آثر أن يقدم للقراء عقيدة الأشاعرة وأهل السنة في رسائل صغيرة منشورة أو منظومة ، ليسهل حفظها وترديدها .

١ — الاتجاه الأول : اتجاه نحو الشرح والتعليق على السكتب المؤلفة في العقيدة الإسلامية والفلسفة ، كما صنع « السيد الشريف الجرجاني ، وسعد الدين التفتازاني » في شرحهما لكتب المواقف والمقاصد والعقائد النسفية وغيرها ، وكما صنع « الرازي » و « الطوسي » في شرحهما لإشارات ابن سينا ، ويتمثل هذا الاتجاه أيضاً في التبعية لمذهب الأشاعرة ، ونشر عقيدتهم ، والرد على مخالفيهم من المعتزلة والفلاسفة ، ويظهر ذلك في كتب العقيدة الإسلامية مثل : كتاب (الطواع) للبيضاوي ، وكتاب (اللواقف) لعضد الدين الإيجي ، وكتاب (المقاصد) لسعد الدين التفتازاني .

فهؤلاء العلماء قد ألفوا كتبهم لنشر عقيدة الأشاعرة التي كانت سائدة في عصرهم ، ومسيطرة على ما عداها من المذاهب الأخرى ؛ وهم وإن ذكروا كثيراً من آراء الفلاسفة في كتبهم ، وخلطوا لهم السلام بالفلسفة ، فإنهم لم يذكروا ذلك إلا للرد على الفلاسفة ، وتقض آرائهم .

٢ — الاتجاه الثاني : هو الاتجاه نحو الاختيار والانتخاب من آراء السابقين ومزج هذه الآراء المنتخبة بعضها ببعض ، وإخراج مذهب خاص منها ، ويتمثل ذلك في مؤلفات « ابن القيم »

وأستاذه « ابن تيمية » من قبله (١) .

(١) ولا يفوتني أن أنبه هنا إلى أن الامام « أبا الحسن الأشعري المتوفى سنة ٣٣٠هـ » قد قام بمحاولات للجُمُوع بين رأى المعتزلة ورأى السلف في بعض المسائل . فقد كان أبو الحسن الأشعري معتزليا وتلميذا « لأبي علي الجبائي المعتزلي » ولأمر ما انفصل عنه ، وخرج على مذهب الاعتزال ؛ ورأى أن المعتزلة قد غالوا في التجريد (أى تجريد الله عن صفاته التي ورد ذكرها في القرآن) ، وأن أهل النص قد غالوا في التمسك بالنصوص ؛ فرأى أن الأمر يحتاج إلى التوفيق وإلى حل وسط بين هذين المذهبين المتقابلين — ودائما توجد الحلول الوسطى عند التعارض .

ولكن « الأشعري » — شأنه شأن كثير من الموفقين — لم يكن صاحب فكرة جديدة ، ولا مذهب مبتكر ، بل كان جل همه أن يقرب بين الآراء المتقابلة وأن يقف منها موقفا وسطا ، مهذبا من حدة المعتزلة تارة ، ومن غلواء السلف تارة أخرى .

هذا وكان الشعب كان يميل إلى هذه الحلول الوسطى في ذلك الوقت لكثرة النزاع والتطاحن ، فصادفت رواجاً لديه واعتنقها وتمسك بها .

(دروس في تاريخ الفلسفة للدكتور مذكور والأستاذ يوسف كرم ص ١٣٢) .

لكن الأشعري لم يتعد عمله وتوفيجه أكثر من مسألتين : (مسألة الصفات ومسألة الاختيار) على أنه لم ينجح في كثير من أجزائهما في توفيجه . ففي المسألة الأولى : قد نجح في التوفيق بين المعتزلة والسلف إلى حد ما ؛ فإنه قد أثبت لله تعالى صفات وجودية هي : العلم والقدرة والارادة والسمع والبصر والكلام ، وجعلها معاني أزلية قائمة بذاته تعالى ، ولكنه في الصفات الخبرية من :

فقد رأى هذان العالمان أن تأخر البلاد الإسلامية والمخطاط

الوجه واليد والساق والقدم وغيرها . كان مضطربا ولم يستطع التوفيق بين السلف والمعتزلة فيها ، فهو لم يمكنه انكار أن هذه الأشياء قد ورد ذكرها في القرآن الكريم ؛ ولذلك نجده مرة يصف الله سبحانه وتعالى بها بلا كيف ولا تشبيهه . كما هو مذهب السلف ، ومرة يؤولها كما فعل المعتزلة ، فكان موقفه فيها مضطربا ولم يستطع التوفيق فيها ، بل ان الواقع وكتب الأشعري تدل على أن مذهبه فيها مذهب أهل النص من السلف .

وفي ذلك يقول المستشرق « جولد زيهر » في كتابه (تطور العقيدة) :

(اذا اعتبر الأشعري رجلا وساطة فلا تعمم وساطته في مسائل القرنين : - الثاني والثالث الهجريين - نعم له حلول وسطى في مسألتى - الاختيار والقرآن - ولكن الظاهرة الأساسية لموقفه التي تنضح أكثر ، فيما يتعلق بنظرة الشعب والجمهور ، تبدو واضحة في تحديده تصور الله وفي علاقة هذا التصور بمذهب التجسيم . فهو ينسب لله وجهها وينسب اليه يدا . . لأنه قد ورد ذكر ذلك في القرآن والسنة ، لكنه يتفادى سداجة التجسيم بقوله : - بلا كيف - : وهذا بعينه مذهب أهل النص ، ولم يكن مذهبيا وسطا بين المعتزلة ومذهب « أحمد بن حنبل » امام النص المتشدد .

(الجانب الالهى من التفكير الاسلامى للدكتور محمد البهى ج ٢ ص ٤) .

وأما في مسألة الاختيار : فلم ينجح « الأشعري » في التوفيق بينها أيضا ، فالمعتزلة يصرحون بأن أفعال العباد مخلوقة لهم ، ونتيجة اختيارهم ، والسلف يرون أن الأفعال كلها مخلوقة لله تعالى ،

العقلية العربية في ذلك العصر ، راجع إلى الاختلاف الحاصل بينهم ،
والفرق في العقيدة بسبب هذه المذاهب الشائعة في بلادهم ، والتقليد
الأعمى لمذاهب السابقين بدون بحث أو مناقشة ، ورأيا أن ما حل
بالبلاد من الضعف السياسي والاجتماعي ، إنما كان سببه هذا
الاختلاف أيضاً ، لذلك تراها قد دعوا إلى الوحدة وجمع الكلمة
على مذهب واحد في الأصول والفروع ، واختيار ما هو الأحسن
من هذه المذاهب المختلفة ، وما يوافق الكتاب والسنة منها .

واعتقدا أنه لا يمكن معرفة الحق من الباطل في هذه المذاهب
إلا بعد العلم بها ، وقياسها على ما يقتضيه الكتاب والسنة ، فأخذا

= وهنا يقف « الأشعري » ليأتي بحل وسط بين هذين الرأيين
المتقابلين ، فيثبت للعبد قدرة وإرادة خاصة ، بدليل أن الأفعال
الاضطرارية — كالرعدة والرعدة — متميزة عن الأفعال الإرادية ،
غير أنه يقيد هذه القدرة الشخصية تقيدا تصبح وكأنه لا وجود لها ،
إذ أنها في رأيه لا تؤثر مطلقا في مقهورها ، وهي نفسها مخلوقة
لله ، وكل ما في المسألة أن الله أجرى سنته بأن يخلق عقيب القدرة
الحادثة أو معها الفعل الحاصل من العبد إذا أراد واتجه إليه ، وهنا
نرى أن « الأشعري » لم يتمكن من حل هذه المسألة حلا وسطا ،
فهو في رأينا سلفي فقط ، وهذا الكسب الذي يثبت للعبد خفي
جدا غير ظاهر ، ولذلك قيل في المثل — أخفى من كسب « الأشعري »
— وبذلك نرى أن عمل « الأشعري » وتوفيقه ليس عملا عقليا جديرا
بالعناية كعمل « ابن القيم » « وابن تيمية » سواء سميناه انتخابا
واختيارا أو توفيقا .

في قراءة الكتب الموجودة في عصرها — من فلسفية وصوفية وكلامية ، بل ومسيحية ويهودية — وأحاطا علما بها ، وقد كانت الحالة تساعدنا على ذلك ، فقد كانت بلاد الشام التي نشأ فيها مليئة بتلك المؤلفات الإسلامية ، التي فر بها حاملوها من وجه الغزو المغولي في ذلك الحين ؛ وبعد أن حصلنا هذه العلوم ودرسناها دراسة متقنة ، أخذ كل منهما في تقدها وقياسها على الكتاب والسنة الصحيحة وآراء السلف الصالح ، مختارين منها للمذهب الذي لا يخالف الكتاب والسنة في نظرها ، من هذه المذاهب المتعددة .

فكان بذلك مذهبها خليطا من مذاهب متعددة ، وهذا هو الذي دعانا إلى تسمية هذا العصر (بعصر الانتخاب والاختيار) في التفكير الإسلامي ، إذ المراد بالانتخاب : إنما هو عدم التبعية لمذهب معين .

هذه النزعة الانتخابية في التفكير الإسلامي في هذا العصر — وهي التي لمسناها واستنتجناها من دراستنا للفلسفة الإسلامية على العموم — ومن دراسة « ابن قيم الجوزية » على الخصوص ، وهي التي حملتنا على أن نخوض — لأول مرة — هذا الموضوع ، ونكتب فيه هذه الرسالة .

وقد كنا نود أن نكتب في عصر الانتخاب كله ، إلا أنه خوفاً من تشعب البحث ، اخترنا أن نحصر الموضوع في شخصية « ابن القيم » وهي مثل واضح في الانتخاب في التفكير الإسلامي في هذا العصر ، وسيتضح لنا ذلك فيما يأتي من فصول هذا الكتاب .

أما أسباب الانتخاب في التفكير الإسلامي فيمكن إرجاعها

إلى سببين :

١ — السبب الأول : هو ضعف البلاد السياسي والاجتماعي ، فقد كانت البلاد الإسلامية في ذلك العصر ضعيفة إلى درجة كبيرة ، فقد غزا المغول البلاد الإسلامية في ذلك الوقت من الشمال الشرقي ، وأسطلوا (بغداد) عاصمة الخلافة الإسلامية حوالي ٦٥٦ هـ . وتعرضت البلاد كذلك لغزو الصليبيين من الغرب فتزلوا بساحل الشام ، وخرّبوا مدنها الساحلية ، كما خربوا بيت المقدس وغيره من للمساجد ، وقد وضحت ذلك فيما تقدم ، كما ضعفت حالة البلاد الاجتماعية بسبب الجوع والفقر اللذين حلا بالبلاد بسبب الجذب وقلة الأمطار ، وكثرة العواصف وقطاع الطريق ، وقد بينت ذلك أيضاً فيما تقدم ، فكانت هذه الأسباب صارفة للعقلية الإسلامية عن الابتكار والاختراع في التفكير ، فلجأوا نحو التسمية لمذهب معين ، أو الاختيار من المذاهب السابقة .

٢ — السبب الثاني من الأسباب التي جعلت العقلية الإسلامية
تلجأ إلى الاختيار وتميل إليه : هو كثرة المذاهب المختلفة في ذلك
العصر ، وتعدد الفرق الكلامية ، فقد انتهت إلى هذا العصر كل
الثقافات الإسلامية من دينية وفلسفية ، وعرف كل ما بذله رجال
الدين والفلسفة من محاولات في حل المشاكل الاعتقادية .

فدما ذلك اختلف بين المذاهب طائفة من المفكرين ، إلى أن
يدرسوا هذه المذاهب المختلفة وهذه الفرق المتباينة ، وأن يأخذوا
من بينها الصحيح الموافق للكتاب والسنة الصحيحة في نظرهم ،
ويتركوا الزائف الباطل .

هذه هي الأسباب التي ساعدت على وجود عصر الانتخاب
في ذلك الحين ، والتي حملت المفكرين على أن ينهجوا هذا النهج
من التفكير .

وما أشبه نشوء عصر الانتخاب في التفكير الإسلامي بنشوءه
في التفكير الميتافيزيقي الإغريقي ، فإن اليونانيين قد ضعفت حالتهم
السياسية والاجتماعية بعد «أرسطو» ، إذ خضعت البلاد لحكم
«الإسكندر المقدوني» ، وفي هذا الوقت نزح إليها كثير من
سكان البلاد التي كانت تحت حكم الإسكندر ، فاختلفوا باليونان ،
فكان ذلك سببا في سوء حالتهم السياسية والاجتماعية معاً ،

كما خضعت بلاد اليونان بعد وفاة الإسكندر ، وتجزؤ ملكه ،
للإمبراطورية الرومانية ، وصارت ولاية من ولاياتهم ، ومستعمرة
من مستعمراتهم ، وتزح الرومان إلى بلاد اليونان لينهلوا من
مواردها ، ويستفيدوا من علمها ، وكان حوض البحر الأبيض
المتوسط في ذلك الوقت مستعمرة رومانية ، فاختلطت أمة بعضها
ببعض ، وتلقحت أفكارهم (١) .

في هذا الوقت ضعفت العقلية الإغريقية عن الإنتاج ، وأخذت
الهمم التي كانت في عهد « أفلاطون وأرسطو » متحفزة لحل رموز
الكون ، تتخاذل أمام النظريات الفلسفية العويصة ، واتجهوا نحو
الانتخاب والاختيار من آراء السابقين ، ولم يدفعوا بالفلسفة
إلى الأمام خطوة جديدة (٢) .

(١) (الفلسفة الإغريقية للدكتور غلاب ج ٢ ص ١٢٣) .

(٢) وهذا هو « سيسرون » الخطيب الروماني والفيلسوف قد
ألف كتابا في الفلسفة ، ولكن علماء الفلسفة يقولون عنه : انه
ليس له فيها رأى جديد وانما هي تقليد لآراء سبقت عليه ، فلم
يكن « سيسرون » من أصحاب المذاهب المستقلة وانما كان مختارا
ومرجحا لما يروقه من المذاهب السابقة فحسب .

(راجع الفلسفة الإغريقية للدكتور غلاب ج ٢ ص ٢٣٦) .

وظل الحال كذلك إلى أن أخذت مدرسة الإسكندرية في الظهور في أواخر القرن الثاني الميلادي ، وإن كانت النظم الفلسفية قد تسربت إليها قبل ذلك التاريخ ، وفي هذه المدينة امتزج (المذهب المشائي ، والمذهب الأفلاطوني ، والمذهب الرواقي) وتكون منها جميعاً مذهب يدعى في تاريخ الفكر (بالمذهب الانتخابي) (١) .

(١) (تاريخ الفلسفة للأستاذين : « أحمد عبده خير الدين ، ومحمد علي مصطفى » ص ١٦٤ طبع سنة ١٩٣٣) (ومحاضرات الأستاذ سانتلانا ص ٤٨) ، من النسخة المخطوطة ، (والجانب الإلهي من التفكير الاسلامي للدكتور محمد البهي ج ١ ص ١١٠) .
وفي ذلك يقول « الدكتور البهي » ما نصه :

(فالأفلاطونية الحديثة اذن لا تعدو أن تكون حلقة من حلقات العصر الهليني الروماني ، وهي على التحديد آخر حلقة فيه ، ومعنى ذلك أنه يتمثل فيها طابع هذا العصر وخصائصه ، وقد امتاز هذا العصر بأنه لم يكن عصر انشاء وبناء . بل كان عصر عود على بدء . . . فكان التفلسف فيه قائما على ما خلقه رجال العصر السابق ، وكان عمل الفلاسفة فيه عبارة عن اختيار من مدارس سابقة وعن مزج العناصر المنتخبة بعضها ببعض وقد دعت الرغبة في الاختيار الى الأخذ من التصوف الشرقي وضم عناصره الى الفلسفة الاغريقية .

كما كان من الأسباب التي صرفت العقلية الإغريقية عن الابتكار في التفكير والميل إلى الاختيار من المذاهب السابقة ، كثرة المذاهب الفلسفية وتضاربها فيما بينها ، واختلافها بعضها مع بعض .

فكانت هذه الأسباب داعية إلى الميل إلى الانتخاب والاختيار من الآراء السابقة ، وصارفة لهم عن الابتكار والتجديد .
وفي ذلك يقول الأستاذ « ساتلانا » في محاضراته ما نصه :

(فلا نجد من القرن الثالث قبل الميلاد إلى آخر القرن الثاني بعد الميلاد قولاً يعتد به ، غير المذاهب القديمة ، فالحكام بين شك في الحقائق ممسك رأيه لعدم ثبوت شيء عنده ، ودهرى لا يقول إلا بالمادة ، أو رواقى يقول بوحدة العقل والمادة ، ومشائى يتفرغ للطبيعة ، كأنه قد أيس كل الإياس ، أو موفق يسمى للتوفيق بين الآراء بقدر الإمكان . . . فلم يبق للخروج من هذه الورطة

فتفلسف الأفلاطونية الحديثة - بناء على كل هذا - كان قائماً على الفلسفة الإغريقية والتصوف الشرقي ، وطابعها يتمثل في الاختيار من المدارس السابقة ، كما كان يتمثل في الشرح والتعليق على كتب القدامى) .

(الجانب الإلهي من لتفكير الإسلامى ج ١ ص ١١٣ طبع

إلا التوفيق بين المذاهب السابقة باختيار ما هو مسلم من الجميع ،
وإلغاء ما وقع فيه الخلاف حتى يحصل الوفاق ، وهذا هو ما حاوله
الاسكندراينيون (١) .

هذه هي أسباب الانتخاب في التفكير الإغريقي ، وما أشبهها
بأسباب الانتخاب في التفكير الإسلامي الإلهي — كما بينت ذلك
فيما تقدم — فإن الملل الواحدة تنتج المعلولات الواحدة .
والآن ننتقل إلى « ابن القيم » ولماذا كان منتخبا ؟

(١) محاضرات الأستاذ سانتلانا ص ٤٨ من النسخة المخطوطة

الفصل الرابع

ابن القيم ولما إذا كان منتخباً؟

بيننا فيما تقدم أن « ابن القيم » وجد في عصر كثرت فيه الفرق الإسلامية والنحل المذهبية ، وكثر النزاع والتخاصم بين هذه الفرق إلى درجة كبيرة ، حتى إن الحروب والثورات كانت تقع بين هذه الفرق الإسلامية ، بسبب هذا الخلاف الذي كان يقع بينهم في الآراء ، وقد قامت الحرب بين الرافضة وأهل السنة مراراً عديدة ، وقد بينا ذلك فيما تقدم ، وكان العلماء يختلفون فيما بينهم في مسألة من المسائل ، فيرفعون الأمر إلى السلطان ، حتى إن الأمراء والسلاطين كانوا يتدخلون في الأمر لإصلاح ما بين المتخاصمين أحياناً ، وحتى صح لأحد سلاطين المماليك في مصر أن يقول :

(لقد كنا نختلف فنحتكم إلى العلماء ، واليوم يختلف العلماء فيحتكمون إلينا) (١) ، كما كان السلاطين والأمراء ينصرون بعض المذاهب ضد بعض أحياناً أخرى (٢) .

(١) (البداية والنهاية ج ١٤ ص ٣١٧) .

(٢) كما حصل من صلاح الدين الأيوبي أن نصر مذهب

الأشعري وجعله الدين الرسمي للدولة .

وكان أقوى هذه المذاهب انتشاراً في عصر « ابن القيم » ،
هو مذهب الأشاعرة الذي انتشر في العراق ، وما جاورها على يد
« الغزالي » ، وانتشر في مصر على يد السلطان « صلاح الدين
الأيوبي » ، ومن أتى بعده من ملوك الأيوبيين ، كما انتشر في المغرب
على يد « محمد بن تومرت » مؤسس دولة الموحدين بالمغرب^(١)
الأقصى ، والذي ذهب إلى العراق ، وأخذ عن « أبي حامد الغزالي »
مذهب الأشاعرة ، فلما عاد إلى بلاده ، نشر هذا المذهب فيها ،
وأخذ من أتى بعده يعمل على نصر هذا المذهب وتأييده ، حتى إن
دولة الموحدين بالمغرب ، كانت تستبيح دم من يخالف عقيدة
« ابن تومرت » إذ هو عندهم الإمام المعصوم المهدي المعلوم .

فسكان هذا في نظر « المقرئى » هو السبب في اشتهاار المذهب
الأشعرى وانتشاره في أمصار الإسلام ، بحيث نسى غيره من
المذاهب وجهل ، وحتى لم يبق مذهب يخالفه ، إلا أن يكون مذهب
الحنابلة أتباع « الإمام أحمد بن حنبل » رضى الله عنه ، فإنهم كانوا
على ما كان عليه السلف لا يرون تأويل ما ورد من الصفات ، حتى

(١) وهو الذي أدخل مذهب الأشعرى والغزالي في المغرب
بعد أن كانا موسومين بالزندقة .

(تاريخ الفلسفة لدى يور وتعريب أبي ريدة ص ٢٤٩) .

جاء « تقي الدين أحمد بن عبد الحلیم الحرانی المعروف بابن تيمية »
فتصدى للانتصار لمذهب السلف ، وبالغ في الرد على مذهب
الأشاعرة (١) .

ولعل انتشار مذهب الأشعري في ذلك العصر — كما يدل عليه
كلام المقرئزي — وتمكنه من نفوس العلماء والعامه ، واعتقاد
أنه هو مذهب أهل السنة والجماعة ، هو الذي حمل « ابن القيم »
وأستاذه « ابن تيمية » من قبله على الإسراف في تقده ، وشدة
التحامل عليه ، كي يزيل من الأذهان ذلك السلطان الذي كان يتمتع
به ذلك المذهب في معظم البلاد الإسلامية .

ولكنه ليس معنى ذلك أنه لم تكن هناك مذاهب أخرى
غيره . بل زالت واندثرت ، كما فقد كان هناك بالبلاد الإسلامية
بجوار المذهب الأشعري مذاهب أخرى : كلامية وفلسفية متعددة ،
فقد كان هناك شيعة ورافضة بخراسان وأرض العراق ، وكرامية
بخراسان أيضاً ، وكان هناك زيدية باليمن ، ومنتصوفة يقولون :
بوحدة الوجود أمثال « محيي الدين بن عربي » و « عمر بن الفارض »
وأتباعهما ، كما كان يوجد متفلسفة يتبعون مذهب « الفارابي »

(١) (المخطوط المقرئزي ج ٤ ص ١٨٥ طبع سنة ١٣٢١ هـ) .

و « ابن سينا » ، كل ذلك عدا أصحاب الديانات الأخرى من اليهود والنصارى وغيرهم .

وفي هذا العصر الذي كان يمتلئ بمختلف الآراء والنظريات ، ويحفل بما لا يحصى من الفرق والمقالات ، والذي قد انتهت إليه جميع الثقافات كلها من دينية وفلسفية ، في ذلك العصر ظهر « ابن قيم الجوزية » في بيت علم وتقى .

فدرس على أبيه بعض العلوم الشرعية ، ثم درس على « ابن تيمية » وغيره من العلماء الأجلاء معظم أنواع التفكير في عصره — كما قدمنا ذلك (١) — ثم توغل « ابن القيم » في دراسة كل أنواع التفكير بنفسه ، حتى ألم بها ، وعرف كل ما بذله رجال الدين والفلسفة من محاولات في حل المشاكل الاعتقادية والتوفيق بين الدين والعقل ، بدلنا على ذلك تلك الثروة الكبيرة التي تركها لنا بمؤلفاته العديدة المتنوعة ، فقد ملأ هذه المؤلفات بآراء الفرق الإسلامية كلها ، وذكر حججهم وآراءهم على ما هي عليه حتى كأنه واحد منهم في المسائل التي تعرض لها ، ثم فند وضعف منها ما رآه

(١) راجع من هذا الكتاب الفصل الثاني من الباب الأول .

غير صالح — في نظره — وقوى واتبع ما رآه موافقا في نظره
للكتاب والسنة (١).

وقد درس — فيما درس — اليهودية والنصرانية ، وعرف
ما فيهما من تحريف وزينغ ، مما جعله يؤلف كتابه الذي سماه :
(هداية الحيارى من اليهودى والنصارى) ، هذا الكتاب الذى
بين فيه ما فى كتبهم من التحريف والتضليل الذى ضلوا بسببه ،
وأضلوا غيرهم من أتى بعدهم ، ونسج على منوالهم .

ثم رسم « ابن القيم » لهم فى هذا الكتاب الطريق التى به
ينجون من هذا السقوط ، والذى يهديهم من هذا التخبط والحيرة ،
وهو كتاب قيم فى بابه .

درس « ابن القيم » إذن كل أنواع التفكير فى عصره ، وطوف
بين المذاهب المختلفة ، ودرسها دراسة متقنة ، ثم أخذ نفسه
بنقدها ، وبيان صحيحها من سقيمها ، ثم ارتضى منها ما نهض الدليل
— فى نظره — على تأييده وإثباته ، وفى هذا المنهج تتجلى نزعة

(١) حتى انه فى اعلام الموقعين اذا ما تعرض لمسألة فقهية ،
نجده يسرد الآراء فيها ، ويذكر أدلة كل منها ، ثم يختار منها
ما يؤيده الحديث والسنة ، وقد يكون رأيه مخالفا للمذاهب الأربعة
كما فى رأيه فى وقوع الطلاق الثلاث واحدة اذا كان الطلاق بلفظ
واحد (اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٦ — ٥٣ طبع فرج الله الكردى) .

« ابن القيم » الانتخائية ، وبراعته في تأييد الرأي الذي يختاره ، ودحض الآراء التي يراها ضعيفة بكل قوة وجرأة .

وهذا هو « ابن القيم » نفسه يذكر في كثير من كتبه وأفكاره ، ما يصح أن يكون دليلاً لنا على تسمية هذه النزعة في التأليف والبحث (بمذهب الانتخاب أو الاختيار في التأليف) .

وسأذكر هنا بعض النصوص من كتب « ابن القيم » نفسها ، كي تشهد لنا على صحة هذه التسمية وجواز هذا الإطلاق ، الذي استطعنا أن نطلقه على منهج « ابن القيم » في التأليف .

« فابن القيم » يقول في كتاب (شفاء العليل) بعد ما سرد الآراء والمذاهب الواردة في أفعال العباد ما نصه :

(وأهل السنة وحزب الرسول وعسكر الإيمان لا مع هؤلاء ولا مع هؤلاء ، بل هم مع هؤلاء فيما أصابوا فيه ، وهم مع هؤلاء فيما أصابوا فيه ، فكل حق مع طائفة من الطوائف فهم يوافقونهم فيه . وهم براء من باطلهم ، فذهبهم جمع حق الطوائف بعضه إلى بعض ، والقول به ونصره ، وموالاته أهله من ذلك الوجه ، ونفي باطل كل طائفة من الطوائف وكسره ، ومعاداة أهله من هذا الوجه ، فهم حكام بين الطوائف لا يتحيزون إلى فئة منهم على الإطلاق ،

ولا يردون حق طائفة من الطوائف ، ولا يقابلون بدعة ببدعة ،
ولا يردون باطلاً بباطل ، ولا يحملهم شأن قوم على أن لا يعدلوا
فيهم ، بل يقولون فيهم الحق ويحكمون في مقالاتهم بالعدل ،
والله سبحانه وتعالى أمر رسوله ﷺ أن يعدل بين الطوائف .
فقال : ﴿ فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل
آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم ﴾ (١) .

فهذا هو « ابن القيم » يذكر في هذا النص أنه لا يتبع فرقة
معينة ، ولا مذهباً معيناً ، بل يتبع الحق أينما وجد ، فيتبع حق
كل طائفة دون باطلها ، فهو يختار من الطوائف السابقة عليه ،
إذ هو كما يقول : يجمع حق الطوائف بعضها إلى بعض ، ويرفض
باطل كل مذهب منها في نظره ، وهذا هو ما تقصده بالانتخاب ،
فقد قصدنا منه عدم التبعية لمذهب معين .

ويقول أيضاً في (مفتاح دار السعادة) في مبحث الحسن
والقبح ، بعد ما بين مذهب المعتزلة والأشاعرة ، وأدلة كل
منهما ما نصه :

(قال المتوسطون من أهل الإثبات — يريد نفسه وأتباعه —
ما منكم أيها الفريقان — يريد المعتزلة والأشاعرة — إلا معه حق

(١) (شفاء العليل ص ٥١ طبع الخانجي) .

وباطل ، ونحن نساعد كل فريق على حقه ونصير إليه ، وبطل ما معه من الباطل ونرده عليه ، فنجعل حق الطائفتين مذهباً ثالثاً ، يخرج من بين فرث ودم لبنا خالصاً سائغاً للشاربين ، من غير أن نتسب إلى ذى مقالة وطائفة معينة ، انتساباً يحملنا على قبول جميع أحوالها والانتصار لها بكل غث وسمين ، ورد جميع أقوال خصومها ومكابريها على ما معها من الحق ، حتى لو كانت تلك الأقوال منسوبة إلى رئيسها وطائفتها لبالغت في نصرتها وتقديرها . وهذه آفة مانجا منها ، إلا من أنعم الله عليه ، وأهله لمتابعة الحق أين كان ؟ ومع من كان ؟ . أما من يرى أن الحق وقف على طائفته وأهل مذهبه ، وحجر محجور على من سواهم ، بمن لعله أقرب إلى الحق والصواب منه . فقد حرم خيراً كثيراً ، وفاته هدى عظيم (١) .

ثم قال : ونحن نبجل مجلس الحكومة بين الطائفتين — المعتزلة والأشاعرة — وأخذ يبين ما عند كل طائفة من حق وباطل ، ثم أخرج مذهبه الذى سنذكره فيما يأتى إن شاء الله تعالى فى فصل الحسن والتبجح (٢) .

(١) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٨٩) .

(٢) راجع الفصل الخامس من الباب الثانى من هذا الكتاب .

هذه نصوص من كتب « ابن القيم » نفسه ، شاهدة وناطقة بأنه في آرائه لم يكن ينتمي لفرقة معينة ، ولا مذهب خاص ، وإنما كان يختار من كل مذهب ما يروقه ، وما يقوم الدليل على تأييده وحقيقته في نظره ، ثم إن هذا الانتخاب والاختيار قد يكون مزجا لرأين مختلفين ، وتلفيقا بين عنصرى رأين متقابلين ، أو يكون رأيا لفرقة معينة من الفرق السابقة عليه ، كما سيتضح ذلك فيما يأتي عند بيان آرائه .

ولقد ساعد « ابن القيم » على مذهبه الانتخابى هذا ، مجيئه بعد أن استكمل علم الكلام والفلسفة مباحثهما ، ووصلا إلى نهايتهما ، وعرف ما عند كل فرقة من الآراء والنظريات ، ودوت في ذلك كتب الفرق الإسلامية ، وبين في بعضها — أى هذه الكتب — ما يمكن أن يرد على هذه الفرق من النقوض والاعتراضات (١) .

من كل ذلك نسى « لابن قيم الجوزية » ، أن يختار من بينها ما رآه صحيحا في نظره ، وأن يبطل منها ما يراه باطلا في نظره ، مستعينا على ذلك بظواهر الكتاب والسنة والعقل الصحيح أحيانا .

(١) من هذه الكتب كتاب (الفرق بين الفرق للبغدادى) ، (والتبصير فى الدين للاسفرائينى) فقد اعتنى مؤلف كل منهما ، بالرد على جميع الفرق ما عدا الأشاعرة . وكتاب (تهافت الفلاسفة) الذى كان غايته نقض كلام الفلاسفة .

وما أشبه هذا المنهج والاستقصاء في البحث ، ودرس الشيء دراسة متقنة قبل نقده وإبطاله بما كان يصنعه الغزالي مع خصومه من الفلاسفة والباطنية وعلماء الكلام وغيرهم ، حيث أخذ نفسه بدراسة جميع كتبهم ودرسها دراسة متقنة ؛ قبل الخوض في إبطالها ، إذ أن نقد الشيء قبل معرفته ودرسه رهي في حماية ، وخطئ في ضلالة ، وفي ذلك يقول في المنقذ من الضلال :

(ثم إنى ابتدأت بعد الفراغ من علم الكلام بعلم الفلسفة ، وعلمت يقينا أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم ، من لا يقف على منتهى ذلك العلم حتى يساوى أعلمهم في أصل العلم ، ثم يزيد عليه ، ويجاوز درجته ، فيطلع على ما لم يطلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة ، فإذ ذاك يمكن أن يكون ما يدعيه حقاً) (١) .

لذلك نراه يدرس العلوم المختلفة ، ويتوغل فيها كي يتبين صحيحها من زائفها ، ويظهر ذلك للناس ويوضحه لهم ، وقد حكى لنا ذلك بنفسه في كتابه (المنقذ من الضلال) حيث يقول :

(ولم أزل في عنقوان شبابي منذ راهقت البلوغ قبل بلوغ العشرين إلى الآن ، وقد أناف السن على الحسين ، أقتحم لجة هذا

(١) (المنقذ من الضلال للغزالي ص ٩ طبع صبيح) .

البحر العميق ، وأخوض في غمرته خوض الجسور ، لا خوض الجبان
الحدور ، وأتوغل في كل مظلمة ، وأتهجم على كل مشكلة ، وأقتحم
كل ورطة ، وأتفحص عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار
مذهب كل طائفة ، لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع ،
لا أغادر باطنيا إلا وأحب أن اطلع على بطائه ، ولا ظاهريا إلا وأريد
أن أعلم حاصل ظهارته ، ولا فلسفيا إلا وأقصد الوقوف على كنه
فلسفته ، ولا متكلما إلا واجتهد في الإطلاع على غاية كلامه
ومجادلته ، ولا صوفيا إلا وأحرص على العثور على سر صوفيته ،
ولا متعبدا إلا وأترصد ما يرجع إليه حاصل عبادته ، ولا زنديقا
معطلا إلا وأتجسس وراءه للتنبية لأسباب جرأته في تعطيله
وزندقته . وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديني
من أول أمري ، وربمان صمري غريزة وفطرة من الله تعالى ، وضمنا
في جبلتي لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ،
وانكسرت على العقائد للوروثه على قرب عهد سني بالصبا^(١) .

وما أشبهه كذلك بالغزالي في نقده للآراء الباطلة ، وعدم
التزامه في ذلك الإبطال مذهبا معيناً ، بل يتعاون في نقض المذاهب

(١) (المنقذ من الضلال للغزالي ص ٣ طبع صبيح) .

بعضها ضد البعض الآخر ، ويلتزمهم لوازم مختلفة من المذاهب المختلفة .

وإليك ما يقوله الغزالي في مقدمة كتاب (التهافت) :

(ليعلم أن المقصود تنبيه من حسن اعتقاده في الفلاسفة ، فظن أن مسالكهم نقية عن التناقض ، ببيان وجوه تماقتهم ، فإذ ذلك أنا لا أدخل في الاعتراض عليهم إلا دخول مطالب منكر ، لا دخول مدع مثبت ، فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً به بالزمامات المختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة ، وأخرى مذهب السكرامية ، وطورا مذهب الواقفية ، ولا انتهض ذاباً عن مذهب مخصوص ، بل أجعل جميع الفرق إلها واحداً عليهم ، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين فلنتظاهر عليهم فعند الشدائد تذهب الأحقاد) (١) .

فهذا النص يدل على أن الغزالي لم يلتزم مذهبا معينا في إبطال مذهب الفلاسفة .

وهذا هو ما فعله « ابن القيم » في مناقشته لمذهب المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة ، فتارة يلزمهم مذهب الجهمية ، الذين نفوا

(٢) تهافت الفلاسفة ص ٥ طبع مصطفى الحلبي .

صفات الباري جل شأنه ، وطورا يلزمهم مذهب المعطلة الذين نفوا الصانع ، وتارة يلزمهم مذهب الجبرية الذين نفوا قدرة العبد ، وجعلوه كالريشة المعلقة في الهواء ، تحركها الريح كيف تشاء (١) .

غير أن « ابن قيم الجوزية » ربما خالف الغزالي في دراسته لهذه المذاهب المختلفة ، فقد كان يرى من دراسته لمذهب الفلاسفة والمتكلمين إلى نقدها أولا ، والوصول إلى عقيدة صحيحة موافقة للكتاب والسنة — في نظره — يأخذ نفسه باعتقادها ، ويدعو الناس إلى التمسك بها والعمل بموجبها ، فقد كان يهدم لبني ، وخاصة وأنه كان يعتقد من قرارة نفسه — تابعا في ذلك أستاذه « ابن تيمية » — أن السبب في تقهقر المسلمين وضعفهم ، وتسلب عدوهم عليهم ، إنما هو ما أحدثوه من بدع في الدين ومذاهب فرقت كلمتهم ، وسببت مشاحناتهم وبغضهم ، بعضهم لبعض .

لذلك كان لا بد « لابن القيم » أن يأخذ نفسه بتأييد مذهب جديد ، يأخذ به العالم الإسلامي كله ، حتى يزول الشقاق والخلاف من بينهم ، ذلك المذهب الذي كان يدعو إليه « ابن القيم »

(١) راجع (مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٢٦ ، ١٩٩ ،
وشفاء العليل ص ١١٣ ونونية ابن القيم ص ١٢٩ طبع مطبعة التقدم)

في أساسه ، هو ما كان عليه السلف من التمسك بالكتاب والسنة
وعدم تأويل نصوصهما (١) .

وقد دفع « ابن القيم » إلى هذه النزعة من عدم التأويل
في النصوص ما كان عليه المعتزلة من المتكلمين من ترجيح جانب
العقل في أبحاثهم ، وغلوهم في تقديره ، فقد حكموا باستقلاله وكفايته
في الوصول إلى قضايا الدين الأساسية ، مثل العلم بوجود الصانع
وقدرته ونحو ذلك ، وقد نفوا صفات الله عز وجل مؤولين ما ورد
فيها من النصوص ، كما نفي الفلاسفة هذه الصفات عن الله تعالى خوفاً
من التركيب في ذات الواجب ، وأولوا ما ورد في ذلك من نصوص
الكتاب والسنة .

(١) يرى « ابن القيم » أن التأويل هو أصل خراب الدين
والدنيا ، وأن الله سبحانه وتعالى ورسوله صلى الله عليه وسلم لم يرد
بكلامه ولا دل عليه أنه مراده . ويرى أن الأمم لم تختلف على أنبيائها
الا بالتأويل ، ولم تقع فتنة كبيرة ولا صغيرة بين الأمم الا بالتأويل ،
ولم ترق دماء المسلمين في الفتنة الا بالتأويل ، ولم تفرق الأمة
على ثلاث وسبعين فرقة الا بالتأويل ، ولم يدخل أعداء الاسلام من
المتفلسفة والقرامطة والباطنية الا بالتأويل ، ولم يسفك دم « أمير
المؤمنين عثمان » رضي الله عنه الا بالتأويل ، وهل سلط الله سيوف
التتار على دور المسلمين الا من التأويل ؟

(راجع اعلام الموقعين لابن القيم ج ٣ ص ٤٦٨ ، ٤٦٩ من

طبع الكردي) .

وقد أول متأخرو الأشاعرة : « كما مام الحرمين ، والغزالي ،
والرازي » الصفات الخيرية ، من الوجه واليد والقدم والساق والوجه
والجنب وغيرها ، كما أولها الفلاسفة والمعتزلة أيضاً .

كل ذلك دفع « ابن القيم » إلى التمسك بالنصوص والأخذ
بالظاهر ، إذ رأى أن هؤلاء العلماء يتلاعبون بالنصوص ، فإذا كانت
ثابتة بحيث لا يمكن إنكارها جعلوها من المتشابه الذي لا يعلم
تأويله إلا الله ، وإلا بادروا إلى إنكارها ورفضها .

كما كان بجانب هؤلاء العلماء الباحثين ، فريق من الناس ،
اعتقدوا مذهب الأشعري ، وقلدوه واتبعوه بدون نظر واستدلال ،
متبعين في ذلك رؤسائهم ومشايخهم ، وقنعوا بذلك ، وهؤلاء
أكثر الناس في عصر « ابن القيم » — كما قدمنا ذلك — وهم في
نظره أضل سبيلاً من أولئك المتقدمين ، لأنهم لم يتدبروا القرآن
الذي يأمرهم بالنظر والاستدلال (١) ، وأعرضوا عن آيات الله
الكونية التي تدلهم على وجود الخالق وقدرته .

(١) قال تعالى : (أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت ، والى
السماء كيف رفعت ، والى الجبال كيف نصبت ، والى الأرض كيف
سطحت) ويقول تعالى : (أفلم ينظروا الى السماء فوقهم كيف بنيناها
وزيناها وما لها من فروج) الى غير ذلك من الآيات التي تحض على
النظر والتفكير .

وخلاصة ما تقدم أن « ابن القيم » قد درس هذه المذاهب
المتعددة ، والفرق المختلفة ، ورعى من دراسته لها ، إلى تقدها
وإبطال ما يراه منها باطلا ، ثم تأييد المذهب الحق في نظره الذي
يرضاه ، ويعتقده من بينها ، هذا المذهب الذي اختاره وأيده منها ،
يرى أنه مذهب أهل السنة والجماعة ، والذي سماه بمذهب السلف .
وسنعرض لبيان رأيه في هذا المذهب باختصار ، وتقارنه بآراء
غيره من العلماء الباحثين في عقيدة السلف .

الفصل الخامس

موقف ابن القيم من عقيدة السلف

يرى « ابن قيم الجوزية » أن السلف هم أفضل الناس مذهباً ،
وأهداهم طريقة ، وهم خير أمة محمد ﷺ وأكمل الأمة الإسلامية
إيماناً وعلماً ، وأن مذهبهم هو خير المذاهب وأسلمها . وجملة مذهبهم
هو الاقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله ، وكل ما جاء من عند الله
وما رواه الثقات عن رسول الله ﷺ ، لا يردون من ذلك شيئاً ،
وأن الله تعالى إله واحد فرد صمد ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ،
وأن محمداً عبده ورسوله ، وأن الجنة حق ، وأن النار حق ،
وأن الساعة آتية لا ريب فيها ، وأن الله يبعث من في القبور ،
وأن الجنة والنار موجودتان الآن ، وباقيتان أبداً لا تفنيان ،
وأن الله تعالى على عرشه كما قال : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾
وأن له يدين بلا كيف كما قال : ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ وكما قال :
﴿ بل يدها مبسوطتان ﴾ وأن له عينين بلا كيف كما قال : ﴿ تجري
بأعيننا ﴾ وأن له وجهاً كما قال : ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ إلى غير
ذلك من الصفات التي ورد بها الكتاب الكريم والسنة المطهرة ،

كما أثبتوا له العلم والسمع والبصر والإرادة وغيرها ، وأثبتوا له القوة كما قال تعالى : ﴿ أو لم يروا أن الله الذي خلقهم هو أشد منهم قوة ﴾ ورأوا أنه لا يكون شيء في الأرض من خير ولا شر إلا بمشيئة الله تعالى ، وأن ما شاء الله كان وما لم ينشأ لم يكن .

ومن زعم أن الله سبحانه شاء لعباده الذين عصوه وتكبروا الخير والطاعة ، وأن العباد شاعوا لأنفسهم الشر والمعصية فعملوا على مشيئتهم ، فقد زعم أن مشيئة العباد أغلب من مشيئته تعالى ، وأي افتراء على الله أكبر من هذا ؟ .

ولا يشهدون على أحد من أهل القبلة أنه في النار لذنوب عمله ، ولا لكبيرة أتاها إلا أن يكون في ذلك حديث ، ولا يقرون لأحد أنه في الجنة بصالح عمله ، ولا لخير أتاها إلا أن يكون في ذلك حديث ، ولا يكفرون أحداً بذنوبه ، ولا يخرجونه من الإسلام بعمل إلا أن يكون ذلك في حديث (١) .

هكذا يعرض « ابن القيم » جملة عقيدة السلف ، ويرى أنهم كانوا يفهمون معاني الآيات المتشابهة ، وأحاديث الصفات ، ويطلقونها على الله تعالى مع إثبات حقائقها من غير تأويل لها ،

(١) (حادى الأرواح لابن القيم ص ٢٩٣ وما بعدها) .

وصرف لها عن ظاهرها ، ويرى أنهم لو لم يكونوا يفهمون معناها
لسألوا الرسول ﷺ عنها ، وطلبوا العلم بمعناها ، كما سألوا عن
كثير من أنواع العبادات وفضائل الأعمال ، ما استفاضت به السنة
النبوية الصحيحة .

وفي ذلك يقول صاحب (مختصر الصواعق المرسله لابن القيم)
معبرا عن رأيه في ذلك ما نصه :

(تنازع الناس في كثير من الأحكام ، ولم يتنازعوا في آيات
الصفات وأخبارها في موضع واحد ، بل اتفق الصعابة والتابعون
على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها ، وهذا يدل
على أنها أعظم النوعين بيانا ، وأن العناية ببيانها أهم ، لأنها من تمام
تحقيق الشهادتين ، وإثباتها من لوازم التوحيد ، فبينها الله ورسوله
بيانا شافيا لا يقع فيه لبس يوقع الراسخين في العلم) (١) .

(١) (مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٢١) .

وانما رجعت الى مختصر الصواعق المرسله ، ولم أرجع الى
الصواعق المرسله نفسها لأنى لم أتمكن من العثور على نسخة
منها ، وكم بحثت فى دور الكتب والمكاتب العامة والخاصة ، فلم
أعثر الا على نسخة مخطوطة بمكتبة تيمور باشا رقم ٢٤٧ ،
ولكنها محفوظة بالمخبا - فعولت على هذا المختصر ، لأنه كما يقول
مختصره :

كما يرى أن من زعم أن السلف لم تسكن نخوض في معاني الآيات المتشابهة ، ولم يكونوا يعرفون لها معنى ، وإنما كانوا يقرأونها تعبدًا فقط ، ويفوضون معناها إلى الله تعالى فهو مخطئ وواهم .

وفي ذلك يقول صاحب (مختصر الصواعق للرسالة) ما ملخصه :

(إن الله تعالى قد وضع في القرآن على لسان رسوله ﷺ لأمة دينهم ، وأتم عليهم نعمته ، ومحال أن يترك لهم باب الإيمان بالله وصفاته من غير أن يوضحه لهم مع توضيحه لهم آداب الطعام والشراب وآداب الصلاة والصيام ، ثم في مسألة الصفات يخبرهم بما ظاهره ضلال وإلحاد ، ويحيلهم على مستكرهات التأويل ومجازات العقول . . وهذا هو ما حمل المبتدعة الذين فضلوا طريقة الخلف على طريقة السلف ، حيث ظنوا أن طريقة السلف هي : مجرد الإيمان بألفاظ القرآن والحديث من غير فقه ولا فهم لمراد الله ورسوله منها ، واعتقدوا أنهم بتزلة الأئمة الذين قال الله فيهم : ﴿ ومنهم أميون لا يعلمون الكتاب إلا أماني ﴾ ، وأن طريقة المتأخرين : هي

ان هذا الكتاب قد انتخبته من كلام شيخ الاسلام « ابن القيم » ، ولأنى وجدته يتفق مع كتب « ابن القيم » نفسها في المسائل التي تعرض لها .

استخراج معاني النصوص و صرفها عن حقائقها بأنواع المجازات
وفرائب اللغات ومستكرهات التأويلات (١) .

ومن غير تعليق على هذا النص ، نود أن نقول : إن « ابن القيم »
كما يحكى عنه صاحب مختصر الصواعق ، يريد أن يقول : إن السلف
كانوا يفهمون معاني آيات الصفات وأحاديثها ، ويطلقونها على الله
تعالى بدون تأويل للنصوص ، ولا حمل لها على غير ظواهرها ،
ومن غير تعطيل لها عن اتصاف الله بها حقيقة ، يريد بذلك على من
قال : إنهم — أي السلف — كانوا لا يفهمون معاني الآيات المتشابهة
وأحاديث الصفات ، وأنهم كانوا يفوضون علمها إلى الله تعالى ،
ويخالف بذلك من قال : إنهم كانوا مؤولين ، ولكنه تأويل إجمالي
بدون تعيين المراد ، بل هو صرف اللفظ عن ظاهره فقط ، كما ذهب
إليه الرازي في كتابه (أساس التقديس) في علم الكلام ، والكوثرى
في تعليقه على كتاب (السيف الصقيل) في الرد على « ابن القيم »
كما سنبين ذلك فيما يأتي .

ولكن هل رأى « ابن القيم » في عقيدة السلف ، وفي أنهم
كانوا يفهمون الآيات حقيقة ، ويصفون الله تعالى بها رأى متفق
عليه أولا ؟

(١) (مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٧ و ٨) .

المتتبع لمن كتب في تاريخ الفرق ، ولمن شرح عقيدة السلف منهم ومن غيرهم ، كالمحدثين والمفسرين عندما يتعرض للآيات المتعابية والأحاديث المتشابهة كذلك ، يجد أنهم قد اختلفوا في بيان عقيدتهم ، وخاصة في آيات الصفات . هل كان السلف يفهمونها ويعتقدون حقيقتها بدون تأويل ، أو كانوا في ذلك واقفين أو مؤولين ؟ .

فبعض العلماء يرى أن السلف كانوا لا يفهمون معاني هذه الآيات ، وإنما كانوا يقرأونها تعبداً فقط ، دون أن يكون لها مدلول في عقولهم أصلاً ، وذلك بعد صرفهم لها عن ظواهرها ، واعتقاد أنها غير مرادة لله تعالى ، لاستحالتها في نظر العقل ، ولأن ظواهرها يؤدي إلى التشبيه — وهذا تأويل في نظر الرازي والكوثري ، وإن كانوا لم يمينوا المراد — وإليه يدل كلام ابن خلدون في مقدمته إذ يقول ما نصه :

(إن القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه للطلق ، الظاهر الدلالة بدون تأويل في آي كثيرة ، وهي سلوب كلها ، وصرحة في بابها ، فوجب الإيمان بها ، ووقع في كلام الشارع صلوات الله عليه ، وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظواهرها ، ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات ، وأخرى

في الصفات ، فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها ، وعلموا استحالة التشبيه ، وقضوا بأن الآيات من كلام الله ، فأمنوا بها ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ، وهذا معنى قول الكثير منهم ، إقرأوها كما جاءت ، أي آمنوا بأنها من عند الله ، ولا تعرضوا لمعناها ولا تفسرها لجواز أن تكون ابتلاء (١) .

وأما « الرازي » في كتابه : (أساس التقديس) فقد عقد بابا لتقرير مذهب السلف ، ورتبه على فصول أربعة ، بين فيها أن كثيرين من الفقهاء ، والصوفية والمحدثين يجوزون أن يكون في كتاب الله تعالى ما لا سبيل لنا إلى العلم به ، وهو المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا الله ، واستدلوا على ذلك بالقرآن والحديث المعقول ، كما بين أن القرآن فيه المحكم والمتشابه ، وبين معنى كل منهما ، ثم ذكر الطريق الذي يعرف به كون الآية محكمة أو متشابهة ، وبعد كل ذلك بين حقيقة مذهب السلف في هذه المتشابهات فقال :

(إنه يجب القطع فيها بأن مراد الله منها شيء غير ظواهرها ، ويجب تفويض معناها إلى الله تعالى ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها) (٢) .

(١) (مقدمة ابن خلدون ص ٣٢٥ طبعة مصطفى محمد)

(٢) (أساس التقديس للرازي ص ٢٢٣ طبع الكردي)

وقد احتجوا على ذلك بوجوب الوقف على قوله تعالى :
﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ مع أنهم يعتقدون أن هذه الآيات من
عند الله تعالى ، وأنه سبحانه لا يتكلم بالباطل ولا بالعيب ، فإذا
سمعوا آية دلت القواطع على أنه لا يجوز أن يكون ظاهرها مراداً
له تعالى ، بل مراد الله تعالى منها شيء غير ذلك الظاهر ، فوضوا
تعيين ذلك المراد إلى علمه تعالى ، الذي يحيط بما لا نهاية له من
المعلومات (١) .

هذا النص من « الرازي » ، ومن قبله نص « ابن خلدون » ،
يدل على أن السلف لم يكونوا يعلمون معاني الآيات المتشابهة ،
وأنهم كانوا يعتقدون أن هذه الظواهر غير مرادة ، وهذا هو
التأويل الإجمالي عند الرازي والكوثري (٢) .

ويمتقدون أن للمتشابه معنى استأثر الله بعلمه ، ويجب تفويض
معناه إلى الله تعالى .

وأما « الصابوني » في كتابه : (عقيدة السلف) فقد بين أن
السلف كانوا يصفون الله تعالى بكل ما وصف به نفسه ، وما وصفه
به رسوله ﷺ بدون تحريف ولا تأويل فيقول :

(١) أساس التقديس للرازي ص ٢١١ - ٢٢٤ .
(٢) (السيف الصقيل ص ١٣٤ مطبعة السعادة) .

(أصحاب الحديث حفظ الله أحياءهم ، ورحم أمواتهم يشهدون
الله تعالى بالوحدانية ، والرسول ﷺ بالرسالة والنبوة ، ويعرفون
ربهم عز وجل بصفاته التي نطق بها وحيه وتنزيهه ، أو شهد له بها
رسوله ﷺ ، على ما وردت به الأخبار الصحاح به ، ونقله المدول
الثقات عنه ، ويثبتون له جل شأنه ما أثبتته لنفسه في كتابه ،
وعلى لسان رسوله ﷺ ، ولا يعتقدون تشبيها لصفاته بصفات
خلقه ، فيقولون : إنه خلق آدم بيده ، كما نص سبحانه عليه في قوله :
﴿ قال يا إبليس ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي ﴾ ، ولا يحرفون
الكلام عن مواضعه بحمل اليدين على النعمتين أو القوتين تحريف
المعتزلة الجهمية أهلكتهم الله . . . وكذلك يقولون في جميع الصفات
التي ورد بها القرآن ، ووردت بها الأخبار الصحاح من : السمع ،
والبصر ، والعين ، والوجه ، والرضا والغضب ، والقوة والمعظمة ،
والإرادة والمشية ، وغيرها ، من غير تشبيه لشيء من ذلك بصفات
المربوبين المخلوقين ، بل ينتهون فيها إلى ما قاله الله تعالى ورسوله
ﷺ من غير زيادة عليه ، ولا إضافة إليه ، ولا تكييف له ،
ولا تشبيه ، ولا تحريف ، ولا تبديل ، ولا تغيير ، ولا إزالة للفظ
الخبر مما تعرفه العرب وتضعه عليه ، ويقولون بأن تأويله لا يعلمه
إلا الله ، كما أخبر الله عن الراسخين في العلم أنهم يقولونه في قوله

تعالى : ﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا
وما يذكر إلا ألو الألباب ﴾ (١) .

هذا النص فهم منه بعض الباحثين ، أن السلف كانوا يفهمون
معاني هذه الآيات المتشابهة ، والأحاديث الصحيحة الواردة في
الصفات ، بدليل أنهم كانوا يثبتون لله ما تضمنته من صفات ،
ولو كان معنى هذه الآيات والأحاديث غير مفهوم لهم لما صح منهم
الإثبات ، إذ كيف يثبتون شيئاً لا يعقل معناه ؟ .

وأيضاً إذا ثبت أنهم كانوا يسألون الرسول ﷺ عن أنفسه
الأشياء وأحقرها ، فكيف لا يسألون عن معنى هذه النصوص مع
توفر الرغبة ، وشدة الحاجة إلى معرفة ذلك لتعلقه بأصول الدين ؟ .

وأقول : إن هذا النص لا يفيد أنهم كانوا يفهمون مدلول
هذه الألفاظ ومعانيها بدليل النص نفسه ، ولو تدبر هذا القائل
عجز هذا النص الذي يقول فيه « الصابوني » : (ويقرون — أي
السلف — بأن تأويله لا يعلمه إلا الله كما أخبر عن الراسخين في العلم
أنهم يقولونه في قوله تعالى : ﴿ والراسخون في العلم يقولون آمنا

(١) عقيدة السلف للعلامة أبي عثمان اسماعيل الصابوني
المتوفى سنة ٤٤٩هـ ، ص ٢٣٩ من مجموعة بدار الكتب المصرية
رقم ٨١٣ توحيد) .

به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الألباب ﴿﴾ ، لما حكم على السلف بأنهم كانوا يفهمون معاني هذه الآيات ، بل إن هذا النص يدل على عكس ما رأى ، فإن النص يدل على أنهم كانوا يؤمنون باللفظ فقط ، وأنه من عند الله ، ويفوضون معناه إلى الله تعالى الذي أحاط علمه بكل شيء .

وأما استدلاله على ذلك بأنهم كانوا يثبتون هذه الصفات لله تعالى ، فلا يدل على أنهم كانوا يفهمون معناها ، لأنهم كانوا يثبتون لله تعالى هذه الألفاظ من الوجه واليد والعين والتقدم والضحك والرضا وغيرها ، بالمعنى الذي يعلمه الله ويريده ، لا بالمعنى المتبادر من هذه الألفاظ ، بدليل أنهم أوجبوا الوقف على قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ ولو كانوا يفهمون معناها لعينوا ذلك المعنى ، وبينوه ووضحوه ، ولنقل ذلك إلينا ، وإنما الواقع أنهم فوضوا ذلك إلى الله تعالى .

وأما قوله : إنهم كانوا يسألون الرسول ﷺ عن أتمه الأشياء وأحقرها ، فكيف لا يسألونه عن معنى هذه النصوص مع توفر الرغبة وشدة الحاجة إلى معرفة ذلك ، فأقول : إنهم لم يسألوا عن آيات الصفات ولا أحاديثها ، بدليل أنه لم يرد لنا أى سؤال عن ذلك فى الأخبار الصحيحة ، ولو سألوه ﷺ عن معنى شيء من ذلك

لنقل إلينا مع توفر الحاجة إلى ذلك ، ولما كان هناك مجال للنزاع والتخاصم بين المشبهة وغيرهم .

وبما يدلنا على أنهم لم يسألوا الرسول عليه السلام عن معنى شيء من ذلك ، أنهم كانوا قد نهوا عن البحث في ذات الله تعالى وصفاته ، لعل هذا البحث وارتفاعه عن مستوى عقولهم ، فقد ورد أن النبي ﷺ قال : (تفكروا في مخلوقات الله ولا تفكروا في ذات الله فتهلكوا) (١) .

ولا ريب أن هذا الحديث كما نهى عن التفكير في الذات وحقيقتها ، فهو ينهى عن التفكير في الصفات وحقيقتها ، ولذلك يقول الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده بعد أن ذكر هذا الحديث ما نصه :

(فالنهي واستحالة الوصول إلى الاكتناه شاملان لها ، فيكفيها من العلم بها أن نعلم أنه متصف بها ، وما وراء ذلك فهو مما استأثر

(١) (رسالة التوحيد للأستاذ محمد عبده ص ٤٨ طبع المنار سنة ١٣٥٣هـ) .

وقال الشيخ الإمام : ان هذا الحديث ان لم يصح فكتاب الله بجملته وتفصيله يؤيد معناه ، ولكن الشيخ « رشيد رضا » يذكر روايات عدة لهذا الحديث بهامش هذه الصفحة ، ويقول ان تعدد هذه الروايات واجتماعها يكسبها قوة والمعنى صحيح .

الله بعلمه ، ولا يمكن لعقولنا أن تصل إليه ، ولهذا لم يأت الكتاب العزيز وما سبقه من الكتب إلا بتوجيه النظر إلى المصنوع لينفذ منه إلى معرفة وجود الصانع ، وصفاته الكمالية ، وأما كيفية الاتصاف فليس من شأننا أن نبعث فيها (١) .

وأما « المقرئى » فى كتابه (الخطط) فقد ذكر أن السلف وصفوا الله تعالى بما وصف به نفسه ، وما وصفه به رسوله ﷺ من الوجه واليد والقدم وغيرها ، بلا تشبيه ولا تعطيل ، وأنهم لم يسألوا عن شىء منها ، كما سألوا عن أمر الصلاة والصيام والزكاة والحج ، وغير ذلك مما لله فيه سبحانه أمر ونهى إذ لو سألوا عن الصفات الإلهية وكيفيةها لنقل ذلك عنهم ، كما نقل غيره من أسئلتهم عن الحلال والحرام ، وأحوال القيامة ، والجنة والنار ، بما فاضت به الأحاديث الصحيحة ، واستدل بذلك على أنهم كانوا يفهمون معناها ، إذ أنهم لو لم يفهموا معناها لسألوا عنها كما سألوا عن غيرها من الأحكام فقال ما نصه :

(ومن أممن النظر فى دواوين الحديث النبوى ، ووقف على الآثار السلفية ، علم أنه لم يرد قط من طريق صحيح ولا سقيم عن

(١) (رسالة التوحيد ص ٥١)

أحد من الصحابة رضى الله عنهم على اختلاف طبقاتهم ، وكثرة
عددهم ، أنه سأل رسول الله ﷺ عن معنى شيء مما وصف الرب
سبحانه به نفسه الكريمة في القرآن الكريم ، وعلى لسان نبيه
ﷺ ، بل كلهم فهموا معنى ذلك وسكتوا عن الكلام في الصفات ،

نعم ، ولا فرق بعضهم بين كونها صفة ذات أو صفة فعل ، وإنما أثبتوا
له تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والإرادة . . وساقوا الكلام
سوقاً واحداً ، وهكذا أثبتوا - رضى الله عنهم - ما أطلقه سبحانه
على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك ، مع نفي مماثلة
المخلوقين ، فأثبتوا - رضى الله عنهم - بلا تشبيه ، ونزهوا من غير
تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شيء من هذا ،
ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت (١) .

ومن مقارنة هذه النصوص التي أوردناها هنا ، نرى أن العلماء
قد اختلفوا في أمر السلف ، وفي عقيدتهم وفهمهم لآيات الصفات
وأحاديثها . هل كانوا يفهمون هذه الآيات والأحاديث ، ويطلقونها
على الله تعالى بمعناها الحقيقي من غير تفويض ؟ أو كانوا لا يفهمون
معناها المراد لله تعالى حقيقة ، ويعتقدون أن معناها المتبادر منها

(١) الخطط القريرية ج ٤ ص ١٨١ مطبعة النيل سنة

غير مراد لمناقضته للعقل السليم ، وتأديته إلى التشبيه والتجسيم ،
وأوجبوا تفويض معانيها إلى الله تعالى الحكيم العليم ؟ .

إلى الرأي الأول ذهب « ابن القيم ، والمقرئى » فى (الخطط) ،
وإلى الرأي الثانى ذهب « الصابونى » فى كتابه (عقيدة السلف)
و « ابن خلدون » فى (مقدمته) و « الرازى » فى كتابه (أساس
التقديس) .

وقد وضحت ذلك فيما تقدم فى هذا الفصل .

والذى نميل إليه هو القول القائل بأن السلف لم يكونوا
يفهمون معانى الآيات المتشابهة ، وأنهم فوضوا معناها إلى الله
تعالى ، وسواء صمينا ذلك تأويلا إجماليا أو غير تأويل ، فالتأوىدى
على كل واحد ، وهو أنهم فوضوا معناها إلى الله تعالى ،
ولم يطلقوها على الله تعالى بالمعنى المتبادر منها ، بل بالمعنى الذى
فى علمه تعالى .

ولهذا يقول إمام الحرمين « الجوينى » فيما ينقله « ابن القيم »
عنه ما نصه :

(ذهب أئمة السلف إلى الانكشاف عن التأويل ، وإجراء

الظواهر على مواردھا ، وتعويض معانيھا إلى الرب تعالى (١) .

ويروى عن « حنبل » أنه قيل « لأبي عبد الله بن حنبل » :
(ينزل ربنا إلى سماء الدنيا ، قال : نعم . قلت : نزوله يعلمه أم بماذا ؟ .
فقال : اسكت و غضب غضبا شديداً) . وقال مالك رضى الله عنه :
(ولهذا أمض الحديث كما ورد بلا كيف ولا تحديد إلا بما جاءت
به الآثار) (٢) .

(١) (اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٦٥) .

(٢) (مختصر الصواعق المرسلّة ج ٢ ص ٢٥١) .

الفصل السادس

منهج ابن القيم في التأليف والبحث

١ - كان « ابن القيم » يعتمد في بحثه أكثر ما يعتمد على الكتاب الكريم ، والسنة النبوية المطهرة ، ويأخذ بظاهرهما دون تأويل أو مجاز ، وذلك ظاهر في جميع كتاباته ، ومختلف مؤلفاته ، حتى إنه قد ألف كتابه (الصواعق المرسلّة) وغيره ، ليحارب به المتأولين ويرد عليهم ، ويبين أن التأويل طاغوت من الطواغيت ، ويقول في كتابه السالف الذكر : (كسر طاغوت التأويل والمجاز) ويسوق في إبطاله أدلة كثيرة (١) .

وقد بين في كتابه (اعلام الموقعين) أن سبب البلاء الذي حل بالأمة الإسلامية ، والسبب الذي فرقهم إلى ثلاث وسبعين فرقة ، كما أخبر الرسول ﷺ إنما هو التأويل ، وإخراج النصوص عن

(١) (مختصر الصواعق المرسلّة ج ١ ص ١١٢ وما بعدها ، ج ٢ ص ٢ طبع مكة) .

والطاغوت يطلق ويراد به الكاهن والشيطان وكل رأس في الضلال ، والمراد به هنا الأخير .

ظاھرھا . وتأویل كل فرقة لنص القرآن وظاھرہ ، حتى یشهد لها على مدعاھا ، وأنه لم ترق دماءُ المسلمین فی الفتنة إلا بالتأویل (١) ، وأن الفرقة التي خصها الرسول ﷺ بدخول الجنة من بين هذه الفرق الثلاث والسبعین هي التي احترمت النصوص ولم تؤولها (٢) .

ومع أن « ابن القيم » قد حارب التأویل والمتأولين ، وبين أن الأولى والواجب هو الأخذ بالظاهر ، وخاصة في آيات صفات الرب جل شأنه ، لأنها صريحة في معناها غير محتملة لشيء آخر (٣) — على ما يرى « ابن القيم » — فقد وجدناه قد أول كثيراً من الآيات والأحاديث ، « ابن القيم » يعتقد أن الله سبحانه وتعالى في جهة العلو ، وأنه مستو على عرشه بائن من خلقه ، وعند ما اصطدم بآيات القرب والمعية تجده قد أولها بأنه قرب من البعد بالعلم ومعية به أيضاً ، أو قربه من عبده بملائكته .

وفي ذلك يقول في (مدارج السالكين) ما ملخصه :

(إن الله تعالى فوق سماواته على عرشه بائن من خلقه ، وأما ما ذكرتم من القرب — يريد الصوفية الذين قالوا إن مشاهدة

(١) (اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ٣ ص ٤٦٩ ، ومدارج السالكين ج ٣ ص ٢٢٦) .
(٢) (مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٧٩) .
(٣) (مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٦٦) .

القرب تجعل القصد قعودا — فإنه إن أريد به صوم قربه تعالى إلى كل لسان من نطقه ، وإلى كل قلب من قصده ، فهذا لو صح لكان قرب قدرة وإحاطة وعلم ، لا قربا بالذات والوجود ، فإنه لا يمازج خلقه ولا يخالطهم ولا يتحد بهم ، أو قرب محبة ورضا كقرب العبد من ربه وهو ساجد ، فإنه قيل : فكيف تصنعون بقوله تعالى : ﴿ ولقد خلقنا الإنسان ونعلم ما توسوس به نفسه ونحن أقرب إليه من حبل الوريد ﴾ ؟ قلنا : هذه الآية فيها قولان للناس :

أحدهما : أنه قربه من العبد بعلمه ، ولهذا قربه بعلمه بوسوسة نفس الإنسان .

والثاني : أنه قربه من العبد بملائكته الذين يصلون إلى قلبه ، فيكون أقرب إليها من ذلك العرق الذي في العنق .

وقد رجح « ابن القيم » المعنى الأول ، وهو القرب من العبد بالعلم مع استوائه على عرشه (١) .

ويقول في (حادي الأرواح) : (إن الله تعالى على العرش ؛ فإنه قال قائل : فما تقولون في قوله تعالى : ﴿ وهو معكم أينما كنتم ﴾

(١) (مدارج السالكين ج ٢ ص ١٦٢) .

وقوله تعالى : ﴿ ما يكون من نجوى ثلاثة إلا هو رابعهم ولا خمسة إلا هو سادسهم ولا أدنى من ذلك ولا أكثر إلا هو معهم أينما كانوا ﴾ ، فنقول : إنما يعنى العلم ، لأن الله تعالى على العرش فوق السماء السابعة العليا يعلم ذلك كله ، وهو بائن من خلقه لا يخلو من علمه مكان (١) .

أليس فى كل هذا تأويل للنصوص وصرف لها عن الظاهر .

بل إنه أكثر من ذلك قد يحمل الآية من المعانى ما ليس متبادرا منها ، وما تحتمله إلا عن تكلف ، فمثلا وهو يستدل على أن النفس مادية ، يسوق على ذلك أدلة كثيرة من القرآن والحديث ، ويذكر من هذه الأدلة قوله تعالى : ﴿ وهو الذى يتوفاكم بالليل ويعلم ما جرحتم بالنهار ثم يبعثكم فيه ليقضى أجل مسمى ثم إليه مرجعكم فينبئكم بما كنتم تعملون ، وهو القاهر فوق عباده ويرسل عليكم حفظة حتى إذا جاء أحدكم الموت توفته رسلنا وهم لا يفرطون ﴾ .

ويرى أن هذه الآية تدل على أن النفس مادية من ثلاثة وجوه :

الأول : الاخبار بتوفيتها بالليل .

(١) (حادى الأرواح ص ٤٣) .

والثاني : بعثها إلى أجسادها بالنهار .

والثالث : توفى الملائكة لها عند الموت (١) .

ولعل وجه الدلالة ، أن التوفى معناه القبض في نظره ، والقبض والبعث والإرسال من خواص الأجسام ، لأنها تستدعى انتقالا ، فيكون الموصوف بها ، وهو النفس جسما ، ولكننا مع ذلك لا نسلم له أن هذه الآية تدل على أن النفس مادية ، إذ ليس في الآية لفظ صريح يدل على أن النفس مادية على ما هو مذهب « ابن القيم » من الأخذ بالظاهر ، وإنما كل ما في الآية أن الله تعالى أخبر أنه يتوفى الأنفس بالليل ، ثم يبعثها بالنهار ، حتى إذا جاء أجلها قبضت للملائكة روح الإنسان ، وجاز أن يكون ذلك مجازاً عن كونها متصرفة في البدن على جهة التدبير وقت الحياة ، وأن هذا التدبير ينقطع انقطاعاً تاماً في حالة الموت ، وانقطاعاً وسطاً في حالة النوم ، والاستعمالات المجازية في القرآن كثيرة ، فقوله تعالى على لسان أهل الكتاب : ﴿ وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِاللَّهِ أَنْزَلَ عَلَيَّ الْكِتَابَ وَآمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ لَعَلَّهُمْ يَرْجِعُونَ ﴾ المراد بوجه النهار أوله ، إذ أنه ليس للنهار وجه حقيقة ، وبدليل قوله تعالى : ﴿ وَآمَنُوا وَجْهَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا آخِرَهُ ﴾ فوجب التأويل .

(١) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٨٦ طبع « حيدر آباد »)

على أن من المفسرين من رأى أن الذى يقبض بالليل ثم يبعث فى النهار ، إنما هى المعانى والقوى التى تقوم بالحواس ، ويكون بها السمع والبصر وغيرها من الحواس ، أما الروح التى بها الحياة ، فإنها لا تقبض إلا عند انقضاء الأجل (١) .

كما أنه قد أداه اعتماده على ظواهر الكتاب والسنة إلى أنه كان يستدل بأحاديث ضعيفة على مطلوبه ، وأنه لم يهتم أحياناً بصحة الأحاديث وضعفها مع أنه يخبر عنه الثقات بأنه كان حجة فى الحديث وثقة فيه ، ولكن لسكل جواد كبوة ، ولسكل طالم هفوة ، فثلاً قد روى « ابن القيم » حديثاً عن أبى هريرة رضى الله عنه يستدل به على أن الجنة التى سكنها آدم عليه السلام ليست جنة الخلد ، وإنما هى جنة فى الدنيا ، بدليل جعوده فيها عليه السلام ، وهذا الحديث هو أن رسول الله ﷺ قال : (لما خلق الله آدم عليه السلام ونفخ فيه الروح عطس فقال الحمد لله ، فحمد الله بأذنه ، فقال له ربه : يرحمك الله يا آدم ، اذهب إلى أولئك الملائكة ، إلى ملائمتهم جلوس ، فذهب وسلم عليهم وردوا عليه ، ثم رجع إلى ربه فقال له : هذه تحيتك وتحية بنيك من بعدك ، ثم قال له ربه ويدها مقبوضتان ، اختر أيهما شئت . فقال : اخترت يمين ربي وكلتا يديه يمين ، فإذا

(١) (تفسير النسفى ج ٢ ص ١٣ طبع سنة ١٣٤٤ هـ) .

فيها ذريته ، وفيهم داود عليه السلام وهو أضوؤم . فقال آدم :
من هذا ؟ قال : ابنك داود ، قال : كم جعلت له من العمر ؟ قال :
أربعين سنة ، فوهبه آدم ستين سنة من عمره ، فلما جاء ملك الموت
لقبض روح آدم ، قال له : لقد عجبت — لأنه كان يعرف عمره —
فقال له : لقد وهبت ابنك داود ستين سنة ، فجدد فجددت ذريته
ونسى فنسيت ذريته (١) .

هذا الحديث يغلب على الظن أنه من الأحاديث الموضوعة ،
لأنه كيف يجوز على رسول الله آدم عليه السلام ، أن يجحد عهد الله
تعالى ، وأن يكذب ملك الموت في أنه تنازل لابنه داود عن بعض
عمره ، إنه وإن جاز عليه النسيان ، كما في الأكل من الشجرة ،
فلا يجوز عليه الجحود والتكذيب ، خصوصاً وأن أكله من
الشجرة ونسيان عهد الله فيها كان ذلك قبل النبوة ، وأما هنا
في هذه الحالة ، فقد كان نبياً مرسلًا ، فإن مناقشته لملك الموت ،
وجحدته التنازل عن بعض سنة لابنه داود ، كان بعد الرسالة في آخر
حياته ، والأبياء معصومون من الكذب بعد الرسالة بالاتفاق ،
على أن العلماء قد ذكروا أوجهاً كثيرة للدفاع عن أكل آدم من

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٢٨ ، وحادي الأرواح ص ٣٤ ،

ورشفاء العليل ص ٩ طبع الخانجي سنة ١٣٢٣ هـ) .

الشجرة ، منها : حمله النهى على التثنية دون التحريم ، ومنها النسيان ، ومنها أنه حمل (أل) في الشجرة على العهد دون الجنس وغير ذلك .

هذا وقد روى الحديث المتقدم البيهقي في كتابه (الأسماء والصفات) في باب (ما جاء في ذكر اليمين والكف) ، وقد ذكر المعلق على الكتاب أن رواه ضعفهم « ابن حزم » و « أبو حاتم » من المحدثين ، وأن بعض رواه لهم مناكير (١) .
كل ذلك جعلنا نتوقف في صحة هذا الحديث .

٢ — وكان من خصائص منهج « ابن القيم » في بحثه أنه إذا عرض لفكرة من الفكر ، أو مسألة من المسائل ، أن يورد الأقوال المذكورة فيها ، ويسردها جميعها ، ثم يذكر حجج كل منها ويناقشها متبعا في ذلك منهج « أرسطو » في البحث ، وبعد مناقشته هذه الأدلة يرفض منها مالا يتفق مع الدين والعقل في نظره ، ومالا يقف أمام النقد ، ثم يؤيد منها ما يتفق مع العقل والنقل الصحيح في نظره .

ولقد وجدنا أن هذا الرأي الذي كان يؤيده ويختاره من هذه الآراء ؛ إما أن يكون رأيا لفرقة معينة من الفرق التي عددها

(١) (الأسماء والصفات للحافظ البيهقي ص ٣٢٤ طبع مطبعة السعادة) .

والمذاهب التي ذكرها ، وإما أن يكون مزجا وتلفيقا لرأيين من هذه الآراء .

والأدلة على ذلك كثيرة فمثلا في مسألة الحسن والقبح ، نجده يعرض رأي المعتزلة الذين يجعلون الحسن والقبح عقليين ، ويوجبون العقاب والتكليف قبل البعثة (لأن العقل كاف في الحكم ومعرفة أمر الله تعالى في الفعل عندهم) (١) .

ثم يذكر كذلك الرأي المقابل ، وهو رأي الأشاعرة ، الذين يجعلون الحسن ما حسنه الشرع والقبح ما قبحه الشرع ، ولا تكليف ولا عقاب عندهم إلا بعد البعثة ، ثم يذكر أدلة كل منهما ، ويناقش كلا من الرأيين ، ثم يذكر رأيه الملتق منهما ، وهو أن الحسن والقبح عقليان ، ولا تكليف إلا بعد البعثة ، ثم يؤيد رأيه بأدلة كثيرة ، كما يرد على الأشاعرة القائلين بالحسن والقبح الفرعيين بأكثر من ستين وجها (٢) .

وأيضاً في البحث الذي عقده لبيان الجنة التي سكنها آدم عليه السلام بعد خلقه ، أكانت جنة الخلد أم جنة أخرى في الأرض ؟

(١) (شرح التوضيح في الأصول لصدر الشريعة ج ١ ص ١٨٩ . طبع مطبعة الحلبي سنة ١٣٢٧هـ) .
(٢) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٧٤ وما بعدها) .
(٨) ابن القيم

نجده كذلك يحكى آراء العلماء فى هذه المسألة ، ويذكر أدلة كل منهم على مدعاه ، وما يرد على هذه الأدلة من الشبه التى يذكرها بعض العلماء ضد البعض الآخر ، ثم يذكر رأيه الذى يختاره ويرجحه من هذه الآراء (١) .

وفى مسألة خلق الأفعال نجد كذلك يعرض جميع الآراء فى هذه المسألة هل الفعل واقع بقدره الله تعالى ؟ أو بقدره العبد ، أو بمجموع القدرتين ، أو غير ذلك من الأقوال ، التى أوصلها إلى أكثر من ثمانية أقوال ؟ ثم يذكر بعد ذلك رأيه وهو إثبات قدرة الله تعالى على كل شيء ومشيئته العامة لكل شيء ، وأن العباد يعملون على حسب ما قدره الله وقضاه ، فأفعال العباد فعل لم حقيقة ، والله سبحانه وتعالى هو الخالق لها (٢) .

وهذا بيمينه رأى إمام الحرمين حيث قال : (قدرة العباد مخلوقة لله تعالى باتفاق القائلين بالصانع ، والفعل المقذور بالقدرة الحادثة واقع بها قطعاً ، ولكنه يضاف إلى الله تعالى تقديراً وخلقاً ، فإليه وقع بفعل الله وهو القدرة فعلاً للعبد ، وهى ملك لله وخلق له ،

(١) (حادى الأرواح لابن القيم ص ٢٥ — ٤٠) .

(٢) (شفاء العليل لابن القيم ص ٥٠ وما بعدها) .

فإن كان موقع الفعل خلقاً لله فالواقع به يضاف خلقاً إلى الله تعالى
وتقديرأ (١).

٣ — وقد أدت به هذه الطريقة في البحث إلى التطويل
في مؤلفاته ، وخاصة وأن الرجل كان قوياً البيان فصيح اللسان ،
واسع الاطلاع ، كثير البحث ، وكان له قلم سيال ، وقوة في عرضه
للمسائل وتوضيحها ، وفي ذلك يقول « ابن كثير » :

(وهو طويل النفس في مؤلفاته يتعمق الإيضاح جهده فيسهب
جداً) (٢) .

لذلك ، نراه يكتب الكتاب الضخم في مسألة واحدة ، بل ربما
كتب في المسألة الواحدة أكثر من كتاب ، فكتابه : (حادي
الأرواح إلى بلاد الأفراح) ألّفه لوصف الجنة ونعيمها ، وصفات
أهلها وسكانها ، وكتابه : (اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو
المعطة والجهمية) و (الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة) ،
هذان الكتابان وغيرها ألفهما ليثبت لله تعالى جميع الصفات
التي وردت في الشرع ، سواء أ كانت في الكتاب أم في السنة

(١) (شفاء العليل لابن القيم ص ١٢٣ . والملل والنحل
للشهرستاني ج ١ ص ١٢٨) .

(٢) (البداية والنهاية لابن كثير ج ١٤ ص ٢٣٢) .

الصحيحة ، بدون تأويل للنصوص ، ولا تعطيل لها عن معناها
وليرد على المخالفين له في ذلك من المعتزلة ومتأخري الأشاعرة الذين
أولوا آيات الصفات وأحاديثها ، وسامح بذلك معطلة ، هذا عدا
ما حشا به كتبه ومؤلفاته من التعرض لإثبات هذه الصفات الخبرية ،
والرد على من ينكرها لأدنى مناسبة .

هذه القوة في الأسلوب ، والطلاقة في اللسان ، وقوة الذاكرة ،
والتطويل والإيضاح في العرض ، والتأليف شهد له بها أعداؤه ،
إذ يقول « تقي الدين السبكي » في كتابه (السيف الصقيل) : إن
« ابن القيم » رجل أعطى فضل كلام .

ويقول « السكوثرى » في حاشيته على كتاب (السيف الصقيل)
« لتقى الدين السبكي » : (إن « ابن قيم الجوزية » كان يمتناول يده
من كتب الفرق التي كانت دمشق قد امتلأت بها ، بعد نكبة
بغداد ، ونكبة البلاد الشرقية ، باستيلاء المغول عليها ، ما وسع
عقله واطلاعه . ولكن هذا الاطلاع قد أداه إلى التضارب في
مؤلفاته) (١) .

كما أدته هذه الطريقة ، وهذا التطويل في المؤلفات إلى الاستطراد
في كتاباته ، وهذا الاستطراد قد أداه إلى التكرار في كتبه

(١) (السيف الصقيل ص ٩) .

ومؤلفاته ، وهذه الظاهرة كثيراً ما صادفتنا في قراءة كتبه واستطلاعها ، فمثلاً مقدمة كتابه (مفتاح دار السعادة) هي بعينها مقدمة كتاب (حادى الأرواح) له أيضاً ، مع مخالفة طفيفة في العرض والبسط ، وكذلك نجده قد ذكر مسألة أبدية الجنة والنار في ثلاثة كتب من مؤلفاته ، بطريقة واحدة ونظام واحد ، ويكفى لمعرفة ذلك مراجعة كتابه (حادى الأرواح) من (ص ٢٤٧ — ٢٨٠) وكتاب (شفاء العليل) من (ص ٢٥٢ — ٢٦٤) و (مختصر الصواعق المرسلات) من (ص ٣٥٥ — ٣٨٠ ج ١) ليجد الإنسان نفسه أمام نصوص تكاد تكون واحدة في هذه المسألة الواحدة ، ومن يقارن الصفحات (٥٢ و ٥٣) من كتابه (الوابل الصيب من الكلم الطيب) طبع منير الدمشقي (بصفحة ٢٢٧ ج ٢) من كتابه (مدارج السالكين) يجد نفسه أمام نصوص واحدة في فضائل الذكر .

ومن يقارن (ص ١٣٦ ج ٢) من كتابه (مدارج السالكين) (بصفحة ٩٩) من (الوابل الصيب) يجد نفسه أمام نصوص واحدة في منزلة السكر ، وفي كتابه : (مفتاح دار السعادة) يعدهد «ابن القيم» ويسرد منافع الحيوانات ، ويذكر عجائب خلقها ، مستدلاً بذلك على وجود صانع قادر خالق لها ، ولأدنى مناسبة

في كتابه الآخر (شفاء العليل) يذكر كثيراً مما ذكره في الكتاب الأول من منافع الحيوانات وعجيب صنعها ، كما نجد كثيراً مما ذكره في هذين الكتابين موجوداً في كتابه الآخر (التبيان في أقسام القرآن) إذ يعقد فصلاً متعددة لبيان منافع كثير من الحيوانات مستدلاً بذلك على الخالق الرازق — وأكثر من ذلك نجد عنده التكرار حتى في الكتاب الواحد ، ومن يقارن (الصفحات ٣٠٥ — ٣١٠) من كتاب (التبيان في أقسام القرآن) (بالصفحات ٤٠٧ — ٤١٢) من الكتاب نفسه ، يجد أنه أمام نصوص واحدة .

ولو ذهبنا نستقصى الأمثلة من التكرار في مؤلفات « ابن القيم » لطال بنا الكلام ، واتسع المقال ، مع أنه لا داعي لذلك ، ما دنا قد ضربنا لذلك بعض الأمثلة .

الباب الثاني

آراء ابن القيم في الاعتقادية

- * الفصل الأول : استدلال ابن القيم على واجب الوجود لله •
- * الفصل الثاني : مشكلة الصفات •
- * الفصل الثالث : في الصفات الخيرية •
- * الفصل الرابع : حكمة وجود الشر في العالم •
- * الفصل الخامس : في الحسن والقبح •
- * الفصل السادس : في المعاد •
- * الفصل السابع : أبدية الجنة والنار •

الفصل الأول

استدلال ابن القيم على واجب الوجود (تت)

١ — يرى « ابن القيم » أن الله سبحانه وتعالى موجود، وأنه واجب الوجود لذاته ، وأنه ليس محتاجاً لشيء في وجوده .

ويستدل « ابن القيم » على وجود الله تعالى بالطبيعة والسكون ، ويرى أن من يتأمل العالم وينظر فيه يعرف أنه موجود بعد العدم ، وأن له موجداً قادراً عليها حكماً ، لأن كل فعل لا بد له من فاعل ، وكل مصنوع لا بد له من صانع ، وأن العقول والفطر السليمة تشهد بأن للعالم ربا خالقاً له ، عالماً بأحواله ، رحماً بما فيه من الكائنات .

وفي ذلك يقول « ابن القيم » في تفسير سورة الفاتحة :

(الناس قسمان : مقرر بالحق تعالى ، وبخاقد له ، فتضمن الفاتحة لإثبات الخالق تعالى ، والرد على من جحدته بإثبات ربوبيته تعالى للعالمين ، وتأمل حال العالم كله ، علويه وسفليه ، بجميع أجزائه تجده شاهداً بإثبات صانعه وفاطره ومليكه ، فإنكار صانعه وجحدته في العقول والفطر بمنزلة إنكار العالم وجحدته ، لا فرق

بينهما ، بل دلالة الخالق على المخلوق ، والفعال على الفعل ، والصانع على أحوال المصنوع عند العقول الزاكية المشرقة العلوية ، والفطر السليمة أظهر من العكس ، فالعارفون برهبهم أرباب البصائر ، يستدلون بالله على أفعاله وصنعه ، إذا استدل الناس بصنعه وأفعاله عليه ، ولا ريب أنهما طريقان صحيحان كل منهما حق (١) .

يريد أن يقول إن وجود الله سبحانه وتعالى واضح وظاهر جداً ، حتى إنه أظهر من وجود العالم عند العقول السليمة والفطر الصحيحة ، وأنه إذا استدل بعض الناس على وجود الله بالعالم لأنه ملموس ومحسوس ومشاهد ، فقد استدل العارفون والمالمون حقاً على العالم بوجود الله تعالى ، واعتقدوا أن وجوده تعالى أظهر عندهم من وجود العالم ، وأوضح من وجود النهار :

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

ومن هنا استدلوا بالواضح (الله) على وجود العالم .

وفي هذا يقول « ابن القيم » ، ما نصه :

(ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول السليمة والفطر

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ٣٢ طبع المنار) .

من وجود النهار ، ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما (١) .
وقد أشارت الرسل صلوات الله وسلامه عليهم إلى بدهة وجود
الله تعالى بقولهم لأئهم : (أفى الله شك) ، أى أيشك فى الله حتى
يطلب إقامة الدليل على وجوده ؟ وأى دليل أصح وأظهر من هذا
اللدلول ؟ ثم نبهوا على الدليل بقولهم لأئهم : (فاطر السموات
والأرض) (٢) ، أى موجودهما على غير مثال سبق .

فاستدلت الرسل صلوات الله عليهم على وجود الله ، وبهت
على وجوده بكونه خالق السموات والأرض وموجودهما من العدم ،
فاستدلت بالخلق على الخالق ، وبالمنوع على الصانع .

ولكن إذا كان « ابن القيم » يستدل على وجود الله تعالى
بالعالم ، وكان المتكلمون قد استدلوا كذلك على وجود الله بالعالم ،
ونظموا فى ذلك الأقسية المنطقية والأدلة العقلية ، وقسموا العالم
إلى جواهر وأعراض ، ورأوا أن الأعراض بعضها حادث بالمشاهدة ،
وبعضها بالدليل ، وأنها قائمة بالجواهر ، ولا تخلو الجواهر عنها ،
وما لا يخلو عن الحادث فهو حادث . الخ .

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ٣٣) .
(٢) (مدارج السالكين ج ١ ص ٣٢ ، ومختصر الصواعق
المرسلة ج ١ ص ٢٦٣)

فهل نهج « ابن القيم » هذا المنهج الذي نهجه المتكلمون من قبله ، فنظم الأدلة العقلية والأقيسة المنطقية ؟ .

الواقع أنه لم ينهج ذلك الطريق ، وإنما نهج « ابن القيم » في إثبات واجب الوجود النهج الطبيعي الفطري (١) ، سلك

(١) سلك « ابن القيم » النهج الفطري في الاستدلال ، ولم يتبع أكثر المتكلمين في نظم الأدلة المنطقية . لأنه كان يعادى المنطق اليوناني ، ويروى أنه ليس علما صحيحا ، بل هو علم باطل ، فساده أضعاف حقه ، متناقض الأصول مختلف المباني ، ويرى أن من يتمسك به يزيغ في فكره ، ويضطرب في رأيه ولا يعرف ذلك - في نظره - إلا من درس المنطق ، وعلم مخالفته للعقل الصريح .

ونظم قصيدة في ابطال منطق اليونان وفساده فقال فيها :

واعجبا لمنطق اليونان
كم فيه من افك ومن بهتان
مخبط لجسد الأذهان
ومفسد لفطرة الانسان
مضطرب الأصول والمباني
على شفا هار بناء الباني

الى أن يقول :

بدا لعين الظمىء الحيراني
فأمه بالظن والحسبان
يرجو شفاء غلة الظماني
فلم يجد ثم سوى الحرمان

« ابن القيم » في ذلك طريق القرآن الكريم في الاستدلال عليه بنظام العالم وترتيبه ، وبمعجائب المخلوقات وحكمة وجودها ، إذ يرى « ابن القيم » أن كل كائن من هذه الكائنات المعجبية ، يدل على وجود صانع لها ، حكيم في صنعه ، عليم بمخلقه محيط بهم ، ويسرد « ابن القيم » كثيراً من عجائب هذه المخلوقات وحكمة وجودها ، وفوائدها ، ويبين في خلال ذلك أعمال الحيوانات والحشرات ، وتنظيمها لنفسها ، وفوائدها ، وأنها أمم أمثالنا ، وأن لها وظائف وأعمالاً خاصة تقوم بها بنظام تام ، وإحكام وإتقان .

يذكر ذلك « ابن القيم » في كثير من كتبه ، ويكرره في كثير من المواضع ، ففي كتابه (مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة) أكثر من مائة صفحة ، من (صفحة ٢٠٥ — ٣٢٠) كلها في عجائب خلق الحيوانات ، ووظيفتها في الوجود ، وفي كتابه

فساد بالحبيبة والحسران

يقرع سنين نادم حيران

قد ضاع منه العمر في الأمانى

وعاين الحفة في الميزان

ولكننى أرى أن « ابن القيم » قد تحامل على المنطق في غير حق ، وأنه لم يقيم أى دليل على تناقضه وفساده ، وأرى أنه مقلد لغيره في ذلك ممن سبقه .

(راجع مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ١٧١) .

(شفاء العليل) له أيضاً صفحات كثيرة من (صفحة ٦٦ - ٧٨) في نفس هذا الموضوع ، وفي كتابه (التبيان في أقسام القرآن) يذكر كثيراً من عجيب صنع الحيوانات ، ويستدل بذلك على وجود الصانع للدبر ، مما تجده مكرراً بنصه - غالباً - مع ما هو موجود في كتابه (مفتاح دار السعادة) .

لقد قلت فيما تقدم : إن « ابن القيم » يستدل على وجود الله تعالى بنظام العالم ، وبديع إتقانه ، وحسن تركيبه ، وفي ذلك يقول في (مفتاح دار السعادة) :

(فصل للمعطل الجاحد^(١) ما تقول في دولا ب دأر على نهر

(١) يريد « ابن القيم » بالمعطل هنا المنكرون لوجود الصانع من الطبيعيين وغيرهم الذين يقولون ان العالم موجود بنفسه ، ولا خالق له ، وليس هناك الا ارحام تدفع وارض تبلع ، وان كان « ابن القيم » في بعض الأحيان يريد بالمعطل ، الذين يعطلون الله سبحانه وتعالى من صفاته التي وصف بها نفسه كالجهمية والفلاسفة ، وفي ذلك يقول في نونيته :

جهم بن صفوان وشيعته الأولى

جحدوا صفات الخالق الديان

بل عطلوا منه السموات العلى

والعرش أخلصوه من الرحمن

(الكافية في الانتصار للفرقة الناجية لابن القيم ص ١٢)

وغير ذلك كثير في نونيته وغيرها . ففي مدارج السالكين
يسميهـم بالمعـطـلة ، كما يسمـى الأشـاعـرة الـذيـن نفـوا الـصـفـات
الـخـبـريـة ، وأولـوا ما ورد فيـها من الآيات والأحاديث معـطـلة ، لأنهم
عطلوا الألفاظ عن مدلولاتها .

وفي ذلك يقول في كتابه الجواب الكافي ما نصه :

(وأصل الشرك وقاعدته التي ترجع إليها هو التعطيل ، وهو
ثلاثة أقسام : تعطيل المصنوع عن صانعه وخالقه ، وتعطيل الصانع
سبحانه عن كماله المقدس بتعطيل أسمائه وصفاته وأفعاله ،
وتعطيل معاملته عما يجب على العبد من حقيقة التوحيد ، ومن هذا
شرك طائفة أهمل وحدة الوجود ، الذين يقولون ما ثم خالق
ومخلوق) .

(راجع ص ٩٠ من الجواب الكافي طبع مطبعة التقدم) .

ويقول في شفاء العليل أيضا ما نصه :

(التعطيل أنواع : تعطيل المصنوع عن الصانع ، وهو تعطيل
الدهرية والزنادقة ، وتعطيل الصانع عن صفات كماله ونعوت
جلاله ، وهو تعطيل الجهمية نفاة الصفات ، وتعطيله عن أفعاله ،
وهو أيضا تعطيل الجهمية . وهم آباؤه . ، ودب فيمن عداهم من
الطوائف ، فقالوا لا يقوم بذاته فعل ، لأن الفعل حادث وليس محل
للحوادث ، كما قال اخوانهم : لا تقوم به صفة لأن الصفة عرض ، وليس
محلا للأعراض ، فلو التزم المنتزم أي قول التزمه ، كان خيرا من تعطيل
صفات الرب وأفعاله . فالمشبهة ضلالهم وبدعتهم خير من المعطلة ،
ومعطلة الصفات خير من معطلة الذات ، وإن كان التعطيلان متلازمين
لاستحالة وجود ذات لا توصف بصفة ، ومعطلة الأفعال خير من
معطلة الصفات وأهل السمع وحزب الرسول برآء من تعطيل
هؤلاء كلهم ، فأنهم أثبتوا الذات والصفات والأفعال) .

(شفاء العليل لابن القيم ص ١٥٣) .

قد أحكت آلاته ، وأحكم تركيبه ، وقدرت أدواته أحسن تقدير
وأبلغه بحيث لا يرى الناظر فيه خلا في مادته ولا في صورته ،
وقد جعل على حديقه عظيمة فيها من كل أنواع الثمار والزرع ،
يستقيها حاجتها ، وفي تلك الحديقه من يلم شعنها ويحسن مراعاتها
وتعمدها ، والقيام بجميع مصالحها فلا يختل منها شيء ، ولا يتلف
ثمارها ، ثم يقسم قيمتها عند الجذاذ على سائر الخارج بحسب
حاجاتهم وضرورتهم ، فيقسم لكل صنف منهم ما يليق به ،
ويقسم هكذا على الدوام ، أترى هذا اتفاقا بلا صانع ولا مختار
ولا مدبر ؟ بل اتفق وجود ذلك الدولاب وتلك الحديقه ، وكل ذلك
اتفاقا من غير فاعل ولا قيم ولا مدبر ، أفترى ما يقول لك عقلك
في ذلك لو كان ؟ وما الذي يفتيك به ؟ وما الذي يرشدك إليه ؟ ،
ولكن من حكمة العزيز الحكيم أن خلق قلوبا عميا لا بصائر لها ،
فلا ترى هذه الآيات الباهرة إلا رؤيه الحيوانات البهيمية ، كما خلق
أعيننا لا أبصار لها ، والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره
وهي لا تراها ، فاذهبها إن أنكرتها وجحدتها ؟ فهي تقول
في ضوء النهار هذا ليل ، ولكن أصحاب الأعين لا يعرفون شيئا ،
ولقد أحسن القائل :

وهبني قلت هذا الصبح ليل
أبعمى المالمون عن الضياء (١)

فإن هذا النص نرى أن « ابن القيم » يستدل على وجود الله سبحانه بنظام العالم ، وببديع إتيانه وإحكامه ، وبين الجاهد للنكر لوجود الله ، أن هذا الصنع المحكم ، والوجود المنقن دليل واضح على وجود صانعه وموجده وأنه ليس من المقول أن يكون وجود مثل هذه الصنعة المحكمة بطريق الاتفاق والصدفة ، مثل المالم في ذلك كمثل هذه الحديقة الغناء ، وهذا الدولاب المركب عليها ، وقيام الخدم بمواظبتها حتى تؤدي مهمتها ، وتنتج ثمرتها ، فكأن هذه الحديقة لا بد لها من وجود من يقوم عليها ، وينمهدا بالسق والحرت والتنظيم حتى تنتج وتثمر ، كذلك هذا العالم لا بد له من صانع خبير بما فيه يقوم على تنظيمه وإصلاحه ، حتى لا يحصل فيه خلل ما ، وهو الله العليم الحكيم ، سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون الجاحدون علواً كبيراً .

كما يستدل « ابن القيم » على وجود الله تعالى بعجائب المخلوقات وحسن خلقها وبديع صنعها ، ويذكر في صدد ذلك فوائد ما ،

(١) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٢٢٢) .

ويطيل في ذلك جداً — كما أشرت إلى ذلك فيما تقدم — ولقد رأينا في ذلك ينوع من ذكر هذه الأمثلة من جميع الكائنات: النبات والحيوان والجماد والإنسان . . فثلا يستدل بالكواكب ونظامها في سيرها ، واختلاف أشكالها ومقاديرها على وجود الله تعالى فيقول في كتابه (التبيان) ما نصه :

(وسل الجاربات يسراً من الكواكب ، والشمس والقمر ، من الذي خلقها ، وأحسن خلقها ، ورفع مكانها ، وزين بها قبة العالم ، وفاوت بين أشكالها ومقاديرها ، وألوانها وحركاتها ، وأما كنهها من السماء ، فمنها الكبير ومنها الصغير . . ومنها ما لا يزال ظاهراً لا يغيب بحال فهو أبدى الوجود ، ومنها أبدى الخفاء ، ومنها ما له حالتان ظهور واختفاء . . وأنت إذا تأملت أحوال هذه الكواكب وجدتها تدل على المبدأ ، كما تدل على المبدأ وتدل على وجود الخالق وصفات كماله وربوبيته وحكمته ووحدهيته أعظم دلالة) (١) .

ويقول في (مفتاح دار السعادة) مستدلاً على وجود الله تعالى بالتفكر في عجائب المخلوقات ، وحكمة وجودها وبديع صنعها ما نصه :

(١) (التبيان في أقسام القرآن ص ٢٨٣ طبع مطبعة حجازي سنة ١٣٥٢ ، ومفتاح دار السعادة ص ٢١٥) .

(وإذا تأملت ما دما الله سبحانه في كتابه عباده إلى الفسك
فيه ، أوفعت على العلم به سبحانه وتعالى ، وبوحدانيته وصفات
كلاه ونعوت جلاله من صوم قدرته وعلمه وكال حكته ورحمته
وإحسانه وبره ولطفه ، وعدله ورضاه . . فهذا تعرف إلى عباده ،
ونديهم إلى التفكر فيه ، ونذكر لذلك أمثلة مما ذكرها الله سبحانه
وتعالى في كتابه ليستدل بها على غيرها .

فن ذلك خلق الإنسان ، وقد ندب سبحانه إلى التفكير فيه ،
والنظر ، في غير موضع من كتابه كقوله تعالى : ﴿ فلينظر الإنسان
ممن خلق ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ وفي أنفسكم أفلا تبصرون ﴾ . وقوله
تعالى : ﴿ بأياها الناس إن كنتم في ريب مما نزلنا من سماءنا
من سماء من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة
نبتين لسك ونقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلا
ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد إلى أرذل
العمر لكيفا يعلم من بعد علم شيئا ﴾ . وقوله تعالى : ﴿ ألم نخلقكم
من ماء مهين ، فجعلناه في قرار مكين ، إلى قدر معلوم ، فقدرتنا فنعم
القادرون ﴾ . ثم يقول : وهذا كثير في القرآن يدعو العبد إلى
النظر والتفكر في مبدأ خلقه ووسطه وآخره ، إذ نفسه وخلقها
من أعظم الدلائل على خالقه وفطره وأقرب الأشياء إلى الإنسان

نفسه ، وفيه من العجائب الدالة على عظمة الله ما تنقض الأعمار في الوقوف على بعضه ، وهو قافل عنه معرض عن التفكير فيه ، ولو فكر في نفسه لجره ما يعلم من عجائب خلقها عن كفره . قال تعالى : ﴿ قتل الإنسان ما أ كفره ، من أي شيء خلقه ، من نطفة خلقه فقدره ، ثم السبيل يسره ، ثم أماته فأقبره ، ثم إذا شاء أنشره ﴾ (١) .

ثم يعقب « ابن القيم » على هذا الدليل بقوله : إن الله سبحانه لم يكرر على أسماعنا وعقولنا ، ذكر النطفة والعلقة والمضغة والتراب لتسمعا وتكلم بها فقط ، ولا لجرد تعريفنا ذلك ، بل لأمر وراء ذلك كله ، هو المقصود بالخطاب إليه وجرى ذكر الحديث ، ثم أخذ في بيان كيفية خلق الإنسان ، وتطوره وفوائده حواسه وأعضائه ، مستدلا بذلك على الصانع الحكيم وهو الله سبحانه وتعالى (٢) .

ويقول في كتابه (التبيان في أقسام القرآن) مستدلا على الله تعالى بآياته الكونية ، ويضرب لذلك الأمثلة فيها : الأرض وتذليلها ، وسعتها وكبر حجمها وتسطيحها (٣) . وجعلها مهادا

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٢٠٤) .

(٢) (المرجع السابق ص ٢٠٥ وما بعدها) .

(٣) يلاحظ أن « ابن القيم » كان يعتقد أن الأرض مسطحة

كما كانت النظرية القديمة .

وفراشا للإنسان والحيوان ، ليست بالصلبة الجامدة ، ولا الرخوة اللينة . وإلا لما أمكن أن يستقر عليها الحيوان ، ولا الأجسام الثقيلة لو كانت رخوة لينة ، ثم يقول بعد ذلك ما نصه :

(لو سألت الأرض من فرق أجزاءها هذا التفريق ؟ ومن خصص كل قطعة منها بما خصها به . ومن ألقى رواسيها ؟ وفتح فيها السبل ، وأخرج منها الماء وللرعى ؟ ومن برك فيها وقدر فيها أقواتها وأنشأ فيها حيوانها ونباتها ؟ ومن بدأ الخلق منها ثم يعيده إليها ، ثم يخرجها منها ؟ ومن ذلل مسالكها ، ووسع أنهارها ، وأبنت أشجارها ، وأخرج ثمارها ؟ ومن بسطها وفرشها ودحاها ؟ ومن جعل بينها وبين الشمس والقمر هذه المسافة لمصلحتها ولينتفع بها ؟ لقلت كل ذلك صنع الرب الحكيم العليم سبحانه وتعالى
هما يصفون (١).

فانظر كيف يستدل « ابن القيم » بالأرض وما فيها من الأنهار والأشجار والثمار وغير ذلك على وجود الرب سبحانه وتعالى .

ويسوق « ابن القيم » كثيراً من هذه الأدلة على وجود الله تعالى ، وسأورد بعضاً من هذه الأدلة ، كي تكون دليلاً لنا

(١) (التبيان في أقسام القرآن لابن القيم ص ٢٩٨) .

على التهج التي اتبعه « ابن القيم » في الاستدلال على وجود الله ،
ولما لها من الفائدة عند مقارنة رأيه برأى غيره .

يقول « ابن القيم » في (مفتاح دار السعادة) مستدلا على
وجود الله تعالى بالنحل وأحوالها وعجيب أمرها ، وما فيها من
العبر والآيات الدالة على وجود رب العالمين :

(تأمل أحوال النحل وما فيها من العبر والآيات ، فانظر إليها
وإلى اجتهادها في صنعة العسل ، وبنائها البيوت الهندسية المسددة
التي هي أتم الأشكال وأحسنها استدارة ، وأحكمها صنعا ، فإذا
انضم بعضها إلى بعض لم يكن بينها فرجة ولا خلل ، كل ذلك بغير
مقياس ولا آلة ، وهذه من آثار صنع الله وإلهامه إياها وإيحائه
إليها كما قال تعالى : ﴿ وأوحى ربك إلى النحل أن اتخذي من الجبال
بيوتا ومن الشجر ومما يعرشون ، ثم كلى من كل الثمرات فاسلكي
سبل ربك ذللا يخرج من بطونها شراب مختلف ألوانه فيه شفاء
للناس إن في ذلك لآية لقوم يتفكرون ﴾ فتأمل كمال طاعتها ،
وحسن اتجارها لربها ، حيث اتخذت بيوتها في هذه الأمكنة الثلاثة ،
في الجبال وفي الشجر وفي بيوت الناس حيث يعرشون ، فلا يرى
للنحل بيت غير هذه البيوت الثلاثة .

ومن عجيب أمرها أن لها رئيساً يسمى اليمصوب ، لا يتم لها
رواح ولا إياب إلا به فهي مؤتمرة لأمره ، سامعة له ، مطيعة إياه ،
يدبرها كما يدبر الملك مملكته ، حتى إذا آوت إلى بيوتها ، وقف
على باب البيت فلا يدع واحدة تزاحم الأخرى ، ولا تقدم عليها
في العبور ، بل تعبر بيوتها واحدة بعد أخرى بدون تزاحم
ولا تصادم ولا تراكم .

ومن أعجب أمرها ما لا يرتدى إليه أكثر الناس — على ما يرى
« ابن القيم » — وهو النتاج الذي يكون لها ، وهل هو على وجه
الولادة والتوالد أو الاستحالة ؟ يأخذ « ابن القيم » نفسه بالإجابة
عن ذلك ، ويرى أن نتاجها ليس على واحد من هذين الأمرين ،
وإنما نتاجها بأمر عجيب ، وهو أنها إذا ذهبت إلى المرعى أخذت
تلك الأجزاء الصافية التي توجد على الورق من الزهر والورد
والخشيش وغيرها ، فتمصها ، ثم يكون من ذلك مادة العسل ،
ثم إنها تسكبس بعض الأجزاء المنعقدة على وجه الورقة ، وتعقدتها
على رجلها كالعنسة ، وتملأ بها المسدسات الفارغة من العسل ،
ثم يأتي اليمصوب على بيته مبتدئاً منه فينقح فيه ، ثم يطوف
على البيوت كلها بيتاً بيتاً ، وينقح فيها ، فتدب فيها الحياة بإذن الله
عز وجل ، فتتحرك وتخرج طيوراً بإذن الله ، ثم يقول : وهذا كله

من ثمرة ذلك الوحي الإلهي ، أفادها وأكسبها هذا التدبير والسفر
والبناء والنتاج ، فسل للعطل من الذي أوحى إليها أمرها ، وجعل
ما جعل في طباعها ، ومن الذي سهل لها سبيله ذللا ، لا تستمعني
عليها ولا تستوعرها ، ولا تفضل عنها على بعدها . ومن الذي أنزل
لها من الطل ما إذا جنته صار عسلا شهبيا مختلفا ألوانه فيه شفاء
لناس ؟ لا شك أنه الله العليم الحكيم كما دلت على ذلك الآية (١) .

و بدون تعليق على هذا النص ، نود أن نقف أمام أمر واحد ،
وهو مسألة التوالد . « فابن القيم » يذكر في هذا النص ، أن توالد
النحل ليس على سبيل الاستحالة ، ولا على سبيل التوالد الطبيعي
الذي يكون للحيوان من البيض والحضارة ، أو الولادة مباشرة ،
مع أنه في كتابه الآخر : (شفاء العليل) تعرض لذكر هذه المسألة ،
واستدل بها على وجود الله تعالى وبين هناك أن إناث النحل يلدن
في إقبال الربيع ، وأن أكثر أولادها يكن إناثا ، وإذا وقع فيها
ذكر لم تدعه بينا ، بل إما أن تطرده ، وإما أن تقتله إلا طائفة
يسيرة تكون حول الملك (٢) .

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٢٦٧ وما بعدها) .

(٢) (شفاء العليل ص ٦٦) .

وهنا لنا أن نقول « لابن القيم » : إن كيفية التوالد التي ذكرتها في (الفتاح) غير معقولة ، ولا يصدقها علماء الحيوان ، بل قد نص علماء الحيوان على أن كل حيوان ذى صماخ يبيض ، وكل حيوان ذى ندى بلد ، ومن المقطوع به أن النحل لا ندى لها ، فهي من الحيوان البيوض إذن ، وإنها تبيض في الخلية ، ثم تققس فيها ، وإلا لو كان الأمر كما قال « ابن القيم » ، من أن العسوب ينفخ في الندى المتجمد فيصير طيوراً فما هو الأمر المعجز الذي أتى به عيسى عليه السلام حين نفخ في الطين فكان طيراً بإذن الله ، مع أن المعجزة أمر خارق للعادة ، وأن ذلك كان من معجزاته الباهرة .

إذا تركنا نص (الفتاح) إلى نص (شفاء العليل) وجدنا بينهما شبه تعارض ، لأنه يقول في (شفاء العليل) : إنها تتوالد ، فكيفية هذا التوالد ؟ . هل هو توالد طبيعي كتوالد الحيوان ؟ فيتناقض ذلك مع ما ذكره في (الفتاح) من أن العسوب — وهو ذكر النحل — هو الذي ينفخ في الندى المتجمد فيصير نحلاً ، أو أن هذا التوالد بتلك السكيفية التي ذكرها في (الفتاح) فلا يكون هناك تناقض بين النصين .

والواقع أن « ابن القيم » لم ينص على ذلك ، ولم يبين كيفية التوالد في (شفاء العليل) كما بينا في كتابه (الفتاح) ، وعلى ذلك

يجب علينا أن نوفق بين النصين ، وذلك بأن نحمل التوالد الذي ذكره في (شفاء العليل) على ما ذكره في كتابه (المفتاح) ، أو أن «ابن القيم» يكون قد رجع عن رأيه الذي ذكره في (مفتاح دار السعادة) وهذا يحتاج إلى أن يكون كتابه (شفاء العليل) متأخراً في التأليف عن الكتاب الآخر .

وبعد البحث الدقيق والتحصيص ظهر لنا أن كتابه (شفاء العليل) متأخر في التأليف عن كتابه (مفتاح دار السعادة) ^{كما} يكون «ابن القيم» بذلك قد رجع عن رأيه الأول .

والدليل على أن كتاب (شفاء العليل) متأخر في التأليف عن كتاب (المفتاح) ، قول «ابن القيم» نفسه في (شفاء العليل) في مسألة الحسن والقبح في إبطال كلام من سوى بين الحسن والقبح في نفس الأمر ، وقال : هما سواء ، لا فرق بينهما إلا بمجرد الأمر والنهي ، فالكذب والظلم والبغى مساوٍ للصدق والعدل والإحسان في نفس الأمر ليس في هذا ما يقتضى حسنه ، ولا في الآخر ما يقتضى قبحه . ثم قال : (ولعمرك إنه لمن أبطل الأقوال وأشدها منافاة للعقل والشرع ، ولعطرة الله التي فطر عليها خلقه ، وقد بينا بطلانه من أكثر من خمسين وجهاً في كتاب (المفتاح) (١) .

(١) (شفاء العليل لابن القيم ص ١٢٧ طبع الحانجي)

فهذا نص صريح على تأخر كتاب (شفاء العليل) في التأليف عن كتاب (المفتاح) .

وها هو منال آخر مما يستدل به « ابن القيم » على وجود الله تعالى ، يستدل على ذلك باللبن ، وكيفية تكويته ، وما فيه من الحكم والقوائد ، فيقول في (المفتاح) ما ملخصه :

(تأمل العبرة التي ذكرها الله تعالى في الأنعام ، وما سقانا من بطونها من اللبن الخالص السائغ الهنيء المرىء ، الخارج من بين الثرث والدم ، وكيف يدخل الطعام من أفواها إلى المعدة ، فينقلب بفضه دماً بإذن الله تعالى ، وبعضه يسرى في عروقها وأعضائها ، فإذا ما أرسلته العروق في مجاريها إلى جملة الأجزاء ، حوله كل عضو إلى طبيعته ، ثم يبقى الدم في خزائنه التي له ، إذ به قوام الحيوان ، ثم ينقلب بعضه ذبلاً وبعضه لبناً صافياً سائغاً للشاربين يخرج من بين الثرث والدم . . . فصل المعطل الجاحد من الذي دبر هذا التدبير ، وقدر هذا التقدير ، وأتقن هذا المنع ، ولطف هذا اللطف سوى اللطيف الخبير) (١) .

ويقول أيضاً : (ومن علم الحماسة إذا حملت أن تأخذ هي والآب

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٢٧٠) .

في بناء العن ، وأن يقيا له حروفا تشبه الحائط ، ثم يحدثنا فيه
طبيعة أخرى ، ويقلبا البيض في الأيام ، ومن قسم بينهما الحضاة
والسكد ، فأكثر ساعات الحضاة على الأثني ، وأكثر ساعات
جلب القوت على الأب ، فإذا خرج الفرخ علما ضيق حوصلته
عن الطعام ، فنفضا فيه نفخا متدركا ، حتى تتسع حوصلته ،
ثم يزقنه اللعاب أو شيئا قبل الطعام وهو كاللبن للطفل ، ثم يعلمان
احتياج الحوصلة إلى دباغ ، فيزقانه من أصل الحيطان من شيء بين
الملح والتراب تندبغ به الحوصلة ، فإذا اندبغت زقاه الحب ،
فإذا علما أنه أطلق اللقط منعاه الزق على التدرج . . ومن علم
المرسلة منها إذا سافرت ليلا أن تستدل ببطون الأودية ، ومجاري
المياه والجبال ، ومهاب الريح ، ومطلع الشمس ومغربها ، فتستدل
بذلك وغيره على طريقها) . وبعد أن يسرد كثيرا من أعمال
الحيوانات ، وعجائب فعلها التي تدل على الخالق بقول : (وهذا كله
من أدل الدلائل على وجود الخالق لها سبحانه ، وعلى إتقان صنعه
وعجيب تدبيره ، ولطيف حكمته . . مما يعلم به كل عاقل أنه لم يخلق
عبثا ، ولم يترك سدى ، وأن له سبحانه في كل مخلوق حكمة باهرة ،
وآية ظاهرة ، وبرهانا قاطعا ، يدل على أنه رب كل شيء ومليكه ،
وأنه المنفرد بكل كمال دون خلقه ، وأنه على كل شيء قدير ،

وبكل شيء عليم) (١).

هذه أمثلة تدلنا على المنهج الذي اتبعه « ابن القيم »
في الاستدلال على وجود الله تعالى ، وكيف أنه لم ينظم الأقيسة
المنطقية ، والأدلة العقلية ؟ ، بل استدل بظاهر الشرع ، وعجائب
الطبيعة ، على وجود الخالق المدبر لهذا الكون (الله) .

• • •

٧ — وبعد هذا العرض لأدلة « ابن القيم » على وجود الله
تعالى ، واستدلاله عليه بالكون ونظام الطبيعة وما فيها من عجائب
وغرائب ، نريد أن نبين ، هل كان « ابن القيم » في منهجه هذا
مبتكراً له ؟ أو مسبوقة به ومنتخبا له من مناهج السابقين عليه ؟
الناظر في كتب العقيدة الإسلامية ، وكتب الفرق التي وجدت
قبل « ابن القيم » يجد أنهم قد نهجوا طريقين ، وسلكوا
مسلكين في الاستدلال على وجود الله تعالى :

أحدهما — مسلك الحكماء : وهو طريق الإمكان وامتناع
التسلسل إلى مالا نهاية في جانب الماضي ، وإليه أشار « ابن سينا »
فقال ما ملخصه :

(١) (شفاء العليل لابن القيم من ٧٦ - ٧٨)

لا شك أن هنا موجوداً ، فهذا للوجود إذا نظرنا إليه في العقل
يقطع النظر عن تحققه في الخارج ، فلا يخلو إما أن يكون وجوده
من ذاته ، فيكون واجب الوجود ، أو من غيره فلا يكون واجبا
بالضرورة ، وهو مع ذلك غير ممتنع ، لأن الممتنع لا يوجد ،
فبقي أنه ممكن ، أي أن وجوده وعدمه سياتي ، وما استوى طرفاه
لا يخرج إلى الوجود إلا بمرجح ، وهذا المرجح إما أن يكون
وجوده من ذاته فيكون واجب الوجود ، أو من غيره فيكون
ممكن الوجود ، وحينئذ يعود الكلام ، فأما أن تنتهي إلى مرجح
واجب الوجود ، أو يتسلسل الأمر إلى غير نهاية أو يدور ، والدور
والتسلسل باطلان ، فلم يبق إلا الانتهاء إلى مرجح واجب الوجود ،
وهو الله تعالى (١) .

وثانيتها — مسلك المتكلمين : وهو طريق الحدوث ، وبيان
أن العالم بجميع أجزائه محدث ، وكل محدث لا بد له من محدث
وهو الله تعالى .

و « سعد الدين التفتازاني » يقول في شرح كتابه المقاصد ،
ملخصاً هذين الدليلين ومبيناً هذين الطريقتين ما نصه :

(١) (الاشارات لابن سينا ج ١ ص ١٩٤ طبع الخشايب
سنة ١٣٢٥ ، والنجاة ص ٢٨٣ طبع الكردى) .

(وطريق إثبات الواجب عند الحكماء ، أنه لا شك في وجود موجود ، فإن كان واجبا فهو المرام ، وإن كان ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده على عدمه ، وينقل الكلام إليها ، فأما أن يلزم الدور أو التسلسل وهو محال ، أو ينتهي إلى الواجب وهو المطلوب ، وعند المتكلمين أنه قد ثبت حدوث العالم ، إذ لا شك في وجود حادث ، وكل حادث فبالضرورة له محدث ، فأما أن يدور أو يتسلسل وهو محال ، وإما أن ينتهي إلى قديم لا يفتقر إلى سبب أصلا ، وهو المراد بالواجب ، وكلا الطريقتين مبني على امتناع وجود الممكن أو الحادث بلا موجود ، وعلى استحالة الدور أو التسلسل (١) .

هذان هما الطريقتان المشهورتان في إثبات واجب الوجود عند الحكماء والمتكلمين ، فما علاقة منهج « ابن القيم » بهذين الطريقتين ؟ هل يتفق مع واحد منهما ، أو مع كليهما ، أو يباينهما معا ؟ .

الحق أن طريق إثبات الواجب عند « ابن القيم » هو : طريق الحدوث . . وهو الاستدلال بهذا العالم المحدث على وجود محدثه وصانعه ، ولكنه لم ينهج منهج المتكلمين المتأخرين ، من ذكر

(١) (المقاصد ج ٢ ص ٥٧ طبع استامبول)

المقدمات الكلامية والأقيسة المنطقية ، من أن العالم جواهر
وأعراض ، والأعراض حادثة ، بعضها بالمشاهدة ، وبعضها بالدليل ،
وهي قائمة بالجواهر ، ولا تخلو الجواهر عنها ، وما لا يخلو عن
الحادث فهو حادث ، وكل حادث لا بد له من محدث ، وهذا المحدث
هو الله تعالى (١) .

لم ينهج « ابن القيم » هذا المنهج في استدلاله ، وإنما نهج منهج
المتقدمين من رجال المعتزلة الذين عدوا من بناء علم الكلام في فترة
تكوينه الأولى ، وهو الاستدلال بالعالم ، وما فيه من العجائب
والمصالح العامة ، واستحالة وجود مثل هذا الكون العظيم ،
المتسق المنتظم بدون موجد ، واستحالة وجود هذه الحيوانات
والحشرات ، وإلهامها هذا الإلهام في مأكلها ومشربها وتربية
أولادها بدون ملهم وموجد ، وهو الله تعالى .

وكتاب « الجاحظ » (الدلائل والاعتبار) أعظم شاهد على
صدق ما تقول من أن متقدمي المعتزلة قد سلكوا هذا الطريق .
وإنما مثلت بكتاب « الجاحظ » . لأن كتبه هي التي وصلت إلينا
دون كتب بقية المعتزلة التي ضاعت وفقدت .

(١) (راجع شرح العقائد النسفية ص ١٧٤ - ٢٠٢ طبع
محمود عساكر)

إن من يراجع كتاب « الجاحظ » (الدلائل والاعتبار) يجد أن طريقة « ابن القيم » في إثبات واجب الوجود ، هي طريقة « الجاحظ » تماما ، فهو يقول في أول كتابه : إن قوما أنكروا الأسباب والمعاني ؛ وقصروا عن تأمل الصواب والحكمة في الخلق ، وأنكروا خلق الأشياء ، وزعموا أن كونها باهمال لا صنعة فيه ولا تقدير ، فكانوا بمنزلة حميان دخلوا دارا قد بنيت أحسن بناء ، وفرشت أتنن فرش ، ولما كانوا لا يرون شيئا أنكروا جاهلا وانسجامها ، ثم ذكر أنه يجب أن يبين هؤلاء الجاهلين ، العبر والآيات والشواهد ، التي تمكن من معرفتها في المخلوقات ودلالاتها على خالقه جهد طاقته . . ثم قال ما نصه :

(فأول العبر والآيات بهيئة هذا العالم ، وتأليف أجزائه ، ونظمها على ما هي عليه ، فإنك إذا تأملت العالم بفكرك وجدته كالبيت المبني المعد فيه جميع عتاده ، السماء مرفوعة كالسقف ، والأرض ممدودة كالسطح ، والنجوم منضودة كالمصابيح ، والجواهر مخزونة في معادنها كاللدخائر ، وكل شيء منه لشأنه ، وما يراد منه ، الإنسان كالمالك للبيت المخول لما فيه ، وضروب النبات مهيأة لمآربه ، وصنوف الحيوانات مصرفة في مصالحه ، ففي هذه دلالة واضحة على أن العالم مخلوق بتدبير وتقدير ونظام ، وأن الخالق له (١٠) ابن القيم

واحد ، هو الذي ألفه ونظمه بمضنه إلى بعض (١) .

من يقارن هذا النص بقول « ابن القيم » في (مفتاح دار السعادة) : (تأمل العبرة في وضع هذا العالم وتأليف أجزائه ، ونظمها على أحسن نظام ، وأدله على كمال قدرة خالقه ، وكمال علمه وحكمته ، فإنك إذا تأملت العالم وجدته كالبيت المبني الممد فيه جميع آلاته ومصالحه ، وكل ما يحتاج إليه ، فالسما سقفه المرفوع عليه ، والأرض مهاده وبساط وفراش ومستقر للساكن . . والنجوم مصابيح له وزينة ، وأدلة للمنتقل في طرق هذه الدار ، والجواهر والمعادن مخزونة فيه كالذخائر والحواصل ، المعدة للهيئة كل شيء فيها لشأنه الذي يصلح له . وضروب النبات مهياة لما ربه ، وصنوف الحيوان مصروفة في مصالحه . . فني هذا أعظم دلالة على أن العالم مخلوق لخالق حكيم قدير عليم ، قدره أحسن تقدير ونظمه أحسن نظام ، وأن الخالق له يستحيل أن يكون اثنين ، بل الإله واحد) (٢) .

انظر إلى هذين النصين وقارن بينهما . أأنت تجد نفسك أمام نصوص واحدة ، وألفاظ واحدة ، مما يدل على أن « ابن القيم »

(١) (الدلائل والاعتبار للجاحظ ص ٣ طبع حلب سنة ١٩٢٨ .)

(٢) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٢٢٥) .

قد اطلع على كتاب « الجاحظ » هذا وأخذ منه ما أخذ ، قد يقال إن هذا الاتفاق في هذا النص ربما كان من اتفاق الخواطر ، ولكننا نقول لهذا القائل : إنك لو رجعت إلى كتاب (الدلائل والاعتبار) « للجاحظ » وقارنته بما كتبه « ابن القيم » في (مفتاح دار السعادة من ص ٢٢٥ — ٣٠٦) لوجدت نفسك أمام نصوص تكاد تكون واحدة ، وأكثر من ذلك إنك ستجد الترتيب في ذكر العبر والآيات في الكتابين يكاد يكون واحداً .

« فالجاحظ » يذكر بعد ذلك النص المتقدم قوله : فسكر في لون السماء وما فيها من صواب التدبير ، ولونها الذي لا يضر العيون ، بل إن لونها أشد الألوان موافقة للأبصار ، وكذلك ترى « ابن القيم » يبتدئ بذكر السماء وما فيها من العبر والآيات الدالة على خالقها .

ثم يذكر « الجاحظ » بعد ذلك الشمس ويقول :

(فسكر في طلوعها وغروبها لإقامة دولتي الليل والنهار ، فلولا طلوعها لبطل أمر العالم كله ، فكيف كان الناس يسمعون في حوائجهم ومعايشهم ويتصرفون في أمورهم والدنيا مظلمة عليهم ؟ وكيف كانوا يتهنون ببلدة العيش مع فقدهم لذة النور وروحه ؟) (١) .

(١) (الدلائل والاعتبار للجاحظ ص ٤ طبع حلب) .

وكذلك يفعل « ابن القيم » تماما فيقول ما نصه :

(تأمل حال الشمس والقمر وطلوعهما لإقامة دولتي الليل والنهار ، ولولا طلوعهما لبطل أمر العالم ، وكيف كان الناس يسفون في معاشهم ويتصرفون في أمورهم والدنيا مظلمة عليهم ؟ وكيف كانوا يتهنون بالعيش مع فقد النور ؟) (١) .

أليس هذا الكلام بنصه كلام « الجاحظ » مما يدلنا على أن « ابن القيم » قد اطلع على كتاب (الدلائل والاعتبار) وأخذ منه ما أراد :

ثم يقول « الجاحظ » بعد ما بين حكمة خلق الشمس والقمر والنجوم وفائدة الليل والنهار ، والفصول الأربعة للأرض وما عليها من أصناف الحيوان والنبات ما نصه :

(هل ينبغي على ذي لب أن هذا تقدير مقدر لصواب ، وحكمة من مقدر حكيم ، فإن قلت : إن هذا قد اتفق أن يكون هكذا ، فما يمكنك أن تقول هذا في دولاب تراه يدور لسقي حديقة ، فيها شجر ونبات ، فترى كل شيء من آلة مقدر ، بعضها تلقاء بعض على ما فيه صلاح تلك الحديقة وما فيها ، وماذا يثبت هذا القول

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٢٢٦) .

لو قلته ؟ وما الذى ترى الناس كانوا قائلين لك لو سمعوا منك هذا سوى تسفيه رأيك ، وتضليل عقلك ، أفتنكر أن تقول هذا فى دولا ب خسيس مصنوع بحيلة تصيره لمصلحة قطعة من الأرض ، إنه كان بلا صانع ومقدر ؟ وتقدم على أن تقول : هذا الدولا ب الأعظم المخلوق بحكمة تقصر عنها أذهان البشر لصالح جميع الأرض وما عليها ، إنه شئ اتفق أن يكون بلا صنعة ولا تقدير (١) .

أليس هذا النص هو ما يقوله « ابن القيم » فى (مفتاح دار السعادة) حيث يقول :

(فسل للمطل الجاحد ما تقول فى دولا ب ، دأر على نهر قد أحكت آلاته ، وأحكم تركيبه ، وقدرت آلاته أحسن تقدير . . وقد جعل على حديقة عظيمة فيها من أنواع الثمار والزرورع ، يسقيها حاجتها وفى تلك الحديقة من يلم شعثها ويحسن مراطتها . . أترى هذا اتفاقا بلا صانع ولا مختار ، بل اتفاق وجود ذلك الدولا ب والحديقة وكل ذلك اتفاقا من غير فاعل ولا قيم ولا مدبر . . أفترى ما يقول لك عقلك فى ذلك لو كان ؟ ، وما الذى يفتيك به ، وما الذى يرشدك إليه ؟) (٢) .

(١) (الدلائل والاعتبار للجاحظ ص ٩) .

(٢) (مفتاح دار السعادة ص ٢٣٣) .

أعتقد أنه ليس هناك فرق ، بين « ابن القيم » و « الجاحظ »
في مسألة الاستدلال على وجود الله ، اللهم إلا زيادة في البسط
والشرح في الكلام يمتاز بها « ابن القيم » لأنه كما قدمت كان طلق
اللسان فصيح الكلام .

ومن هؤلاء الذين سبقوا « ابن القيم » في منهجه هذا : « الإمام
أبو الحسن الأشعري » فقد سلك « الأشعري » في الاستدلال
على وجود الله هذا المنهج ، قال « الشهرستاني » في (الملل والنحل) :
(قال « الأشعري » : (الإنسان إذا فكر في خلقته ، من أي
شيء ابتداءً ؟ وكيف دار في أطوار الخلق طوراً بعد طور ،
حتى وصل إلى كمال الخلق ؟ وعرف يقيناً أنه بذاته لم يكن ليدير
خلقته ، ويبلغه من درجة إلى درجة ، ويرقيه من نقص إلى كمال ،
عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً مريداً عالماً ، إذ لا يتصور صدور
هذه الأفعال المحكمة من طبع ، لظهور آثار الإحكام والإتقان
في الخلق) (١) .

على أن من الفلاسفة المسلمين المنطقيين من نهج هذا المنهج
في استدلاله على وجود الله تعالى « فابن رشد » في كتابه :

(١) (الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١١٩ . على
هامش الفصل لابن حزم) .

(الكشف عن مناهج الأدلة) . قد سلك هذا المسلك قبل
« ابن القيم » فقال ما نصه :

(فإن قيل : فإذا قد تبين أن هذه الطرق كلها — يقصد طريق
الأشاعرة والمعتزلة والمتصوفة في الاستدلال على وجود الله — ليست
واحدة منها هي الطريقة الشرعية ، التي دعا الشرع فيها جميع الناس
على اختلاف فطرم ، إلى الإقرار بوجود الباري سبحانه ، فما هي
الطريقة الشرعية التي به الكتاب العزيز عليها ، واعتمدها الصحابة
رضوان الله عليهم ؟ قلنا : الطريق به الكتاب العزيز عليها ، ودعا
الكل من بابها ، إذا استقرىء الكتاب العزيز ، وجدت تنحصر
في جنسين :

أحدها : طريق الوقوف على العناية بالإنسان ، وخلق جميع
الموجودات من أجله ، ولنسم هذه دليل العناية .

والطريقة الثانية : ما يظهر من اختراع جواهر الأشياء
الموجودات ، مثل اختراع الحياة في الجماد ، والإدراكات الحسية
في العقل ، ولنسم هذه دليل الاختراع .

فأما الطريقة الأولى فتنبئ على أصلين :

أحدها : أن جميع الموجودات التي ههنا موافقة لوجود
الإنسان .

والأصل الثاني : أن هذه الموافقة هي ضرورة من قبل فاعل غاصد لذلك مريد ، إذ ليس يمكن أن تكون هذه الموافقة بالاتفاق ، فأما كونها موافقة لوجود الإنسان فيحصل اليقين بذلك باعتبار موافقة الليل والنهار ، والشمس والقمر لوجود الإنسان ، وكذلك موافقة الأزمنة الأربعة له ، والمكان الذي هو فيه أيضاً ، وهو الأرض ، وكذلك تظهر أيضاً موافقة كثير من الحيوان له ، والنبات والجماد وجزئيات كثيرة ، مثل الأمطار والأنهار والبحار ، وبالجملة الأرض والماء والنار والهواء .

وكذلك تظهر العناية أيضاً في أعضاء البدن ، وأعضاء الحيوان أعني كونها موافقة لحياته ووجوده .

وبالجملة فمعرفة ذلك — أعني منافع الموجودات — داخلة في هذا الجنس ، ولذلك وجب على من أراد أن يعرف الله تعالى المعرفة التامة أن يفحص عن منافع الموجودات .

وهذا هو ما بينه « ابن القيم » بيانا شافيا ، بإسهاب وتطويل في كثير من كتبه ، فمن ذلك الصفحات الواردة في منافع الحيوانات ودلالاتها على الصانع في كتابه (مفتاح دار السعادة من ص ٢١٤ — ٣٠١) وفي (شفاء العليل من ص ٦٦ — ٧٨) منه .

وأما دلالة الاختراع : فيدخل فيها وجود الحيوان كله ،
ووجود النبات ، ووجود السموات ، وهذه الطريقة تنبئ على
أصلين موجودين بالقوة في جميع فطر الناس :

أحدهما : أن هذه الموجودات مخترعة ، وهذا معروف بنفسه
في الحيوان والنبات كما قال تعالى : ﴿ إِنْ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ
لَنْ يَخْلُقُوا ذَبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ ﴾ ، فإننا نرى أجساما جهادية ،
ثم تحدث فيها الحياة ، فنعلم قطعا أن ههنا موجداً للحياة ، ومنعما
بها ، وهو الله تبارك وتعالى ، وأما السموات فتعلم من قبل حركاتها
التي لا تفتر إنها مأمورة بالعناية بما ههنا ومسخرة لنا ، والمسخر
المأمور مخترع من قبل غيره ضرورة .

وأما الأصل الثاني : فهو أن كل مخترع فله مخترع ، فيصح من
هذين الأصلين أن للموجود فاعلا مخترعاً له ، وفي هذا الجنس دلائل
كثيرة على عدد المخترعات ، ولذلك كان واجبا على من أراد معرفة
الله حق معرفته أن يعرف جواهر الأشياء ليقف على الاختراع
الحقيقي في جميع الموجودات ، ولأن من لم يعرف حقيقة الشيء
لم يعرف حقيقة الاختراع (١) ، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى :

(١) وهذا أيضا ما وضحه « ابن القيم » وشرحه شرحاً وافياً

﴿ أو لم ينظروا في ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شيء ﴾ ، وكذلك أيضاً من تتبع معنى الحكمة في وجود موجود — أعنى معرفة السبب الذي من أجله خلق والغاية المقصودة منه — كان وقوفه على دليل العناية أتم ، فهذان الدليلان هما دليلان (الشرع) (١) .



وبالمقارنة بين منهج « ابن القيم » في الاستدلال على وجوده الله ، ومنهج « الجاحظ » و « الأشعري » و « ابن رشد » في الاستدلال على وجود الله كذلك ، نجد أن هذه المناهج تسكاد تكون واحدة ومتفقة في المعنى والطريقة .

وبذلك يثبت لنا أن « ابن القيم » قد انتخب طريقته في الاستدلال على وجود الله تعالى من بين طرق متعددة ، سبق بها ، ورأى أن هذا الطريق هو الصواب ، وهو دليل الشرع ، وليس أسلوبه فيه أسلوب الفيلسوف ، بل أسلوب العالم الديني الشرعي .

في (مفتاح دار السعادة من ص ٢٠٤ الى ص ٢٣٠) وفي (كتاب التبيان في أقسام القرآن صفحات كثيرة متفرقة من نفس هذا المبحث) .

(١) (راجع فلسفة ابن رشد « فصل المقال والكشف عن مناهج الأدلة » ص ٦٥ وما بعدها . طبع صبيح) .

الفصل الثاني

مشكلة الصفات

ولكى نبين رأى « ابن القيم » فى مشكلة الصفات ، ومدى انتخابه فيها أو تبعيته لمدرسة معينة ، يجب علينا أن نبين رأى « ابن القيم » بوضوح وإسهاب فيها ، ثم نتبعه ببيان آراء الفرق والمذاهب الإسلامية التى تقدمت عليه ، وكان لها فيها رأى ، ثم نبين مقدار مخالفته لها أو موافقتها إياها .

١ - يرى « ابن القيم » أن الله سبحانه وتعالى يجب أن يتصف بكل كمال ، ويتنزه عن كل نقص ، فيجب أن يثبت له تعالى صفات الكمال من : القدرة والإرادة والسمع والبصر والعلم والحياة ، وغيرها من الصفات : كالرحمة والرفقة والبقاء ، معتقداً أن فاقد صفات الكمال لا يكون إلهاً ولا مدبراً ، ولا رباً ، وإنما يكون مذموماً معيباً ناقصاً ، ليس له الحمد فى الأولى ولا فى الآخرة ، وإنما يكون الحمد لمن اتصف بصفات الكمال ونعوت الجلال التى يستحق الحمد لأجلها ، بل إن إنكار هذه الصفات إنكار للصانع وجحد له فى نظره (١) .

(١) (تفسير سورة الفاتحة بأول مدارج السالكين لابن القيم ج ١ ص ١٥) .

ويستدل « ابن القيم » على هذه الصفات بالعالم ، وإتقان صنعه ، ويرى أن هذه الصنعة المتقنة تدل على علم صانعها وقدرته وحكمته ، وفي ذلك يقول في كتابه (مدارج السالكين) ما نصه :

(ومن طرق إثبات الصفات دلالة الصنعة عليها ، فإن المخلوق يدل على وجود خالقه وعلى حياته وعلى قدرته وعلى علمه ومشيتته ، فإن العمل الاختياري يستلزم ذلك استلزاما ضروريا ، وما فيه من الإتقان والاحكام ، ووقوعه على أكمل الوجود ، يدل على حكمة فاعله وعنايته ، وما فيه من الإحسان والنعيم ووصول للنافع العظيمة إلى المخلوق تدل على رحمة خالقه وإحسانه وجوده ، وما فيه من آثار الكمال يدل على أن خالقه أكمل منه ، فمطى الكمال أحق بالكمال ، وخالق الأسماع والأبصار والنطق أحق بأن يكون سمياً بصيراً متكلماً ، وخالق الحياة والقدرة والإرادات أحق بأن يكون هو كذلك في نفسه ، فما في المخلوقات من أنواع التخصيصات من أدل شيء على إرادة الرب سبحانه ومشيتته وحكمته التي اقتضت التخصيص) (١) .

والله تعالى في نظر « ابن قيم الجوزية » محمود على أفعاله ، ومشكور عليها ، وكلما كانت صفات الكمال ، ونموت الجلال أكثر

(١) (مدارج السالكين لابن القيم ج ٣ ص ٢٢٧) .

كان حمده أكل ، وكلما نقص من صفات كماله نقص من حمده بحسبها ، ولهذا كان حمده بحسبها ، ولهذا كان الحمد كله لله تعالى حمداً لا يخصه سواء لسكال صفاته وكثرتها ، ولأجل هذا لا يخص أحد من خلقه ثناء عليه ، لما له من صفات الكمال الكثيرة ونعوت الجلال التي لا يخصها إلا الله سبحانه ، ولهذا ذم الله تعالى آلهة الكفار ، وطأها بسلب أوصاف الكمال عنها ، فعابها بأنها لا تسمع ولا تبصر ولا تتكلم ولا تهدي ، ولا تنفع ولا تضر ، ولهذا قال الله تعالى حكاية عن خليله إبراهيم في حاجته لأبيه : ﴿ يَا أَبَتِ لِمَ تَعْبُدُ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبْصِرُ وَلَا يُغْنِي عَنْكَ شَيْئاً ﴾ ، فلو كان إله إبراهيم بهذه المثابة لقال له أبوه ، وأنت إلهك أيضاً بهذه المثابة ، فكيف تنكر ذلك على ؟ لكنه مع شركه كان أعرف بالله من الجهمية في نظر « ابن القيم » وكذلك كفار قريش كانوا مع شركهم مقرين بالصانع وصفاته سبحانه وعلوه على خلقه (١) .

ويرى « ابن القيم » أن هذه الصفات زائدة على ذاته تعالى ، والأدلة على ثبوتها كثيرة ومتعددة ، منها أسماءه الحسنى ، فإن كل اسم منها مشتمل على معنى زائد على الذات ، هذا المعنى وصف قائم

(١) (أ) تفسير سورة الفاتحة ج ١ ص ١٤ من مدارج

السالكين () .

به تعالى ، والإلو لم تكن الصفات زائدة على الذات لكات أسماءه جامدة كالأعلام المحضة ، فتكون ألفاظا مترادفة ، وتكون كلها أمراً واحداً ، لا فرق بين مدلولاتها في المعنى ، وهذا الأمر بما يخالف العقل والفطرة السليمة .

وفي ذلك يقول في (مدارج السالكين) ما نصه :

(لو لم تسكن أسماءه مشتمة على معان وصفات ، لم يسع أن يخبر عنه بأفعالها ، فلا يقال : يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد ، فإن ثبوت أحكام الصفات فرع ثبوتها ، فإذا اتنى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها) .

ويقول أيضاً : (لو لم تكن أسماءه ذوات معان وأوصاف لكات جامدة كالأعلام المحضة ، التي لم توضع لمساها باعتبار معنى تام به ، فتكون كلها سواء ، ولم يكن فرق بين مدلولاتها ، وهذا مكابرة صريحة ، فإن من جعل اسم التقدير هو معنى اسم السميع البصير ، ومعنى اسم التواب هو معنى اسم المنتقم ، ومعنى اسم الممطي هو معنى اسم المانع ، فقد كابر العقل واللغة والفطرة ، فتنى معاني أسمائه من أعظم الإلحاد فيها) (١) .

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ١٦) .

ويرى « ابن القيم » أن هذه الصفات داخلة في مسمى أسمائه ،
وأن تجريد الذات عن الصفات ، والصفات عن الذات أمر ذهني
لا حقيقة له ، بل إن هذا يؤدي إلى أن يكون الله سبحانه كالعدم
المحض الذي لا صفة له ، وفي ذلك يقول في (مدارج السالكين) :
(والتحقيق أن صفات الرب جل جلاله داخلة في مسمى اسمه ،
فليس اسمه الله ، والرب ، والإله ، أسماء لذات مجردة لا صفة لها
ألبتة ، فإن هذه الذات وجودها مستحيل ، وإنما يفرضها الذهن
فرض المستنعات ثم يحكم عليها ، واسم الله سبحانه ، والرب ، والإله
اسم لذات لها جميع صفات الكمال ونعوت الجلال كالعلم والقدرة
والحياة والإرادة والكلام والسمع والبصر والبقاء والقدم وسائر
الكمال الذي يستحقه لذاته ، فصفاته داخلة في مسمى اسمه ، فتجرد
الصفات عن الذات ، والذات عن الصفات ، فرض وخيال ذهني
لا حقيقة له ، وهي أمر اعتباري لا فائدة فيه ، ولا يترتب عليه
معرفة ولا إيمان . ولهذا أجاب السلف الجهمية لما استدلوا على خلق
القرآن بقوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ . فأجابهم السلف بأن
القرآن كلامه تعالى وكلامه صفاته ، وصفاته داخلة في مسمى اسمه
كلمه وقدرته وسمعه وبصره . . فليس الله اسما لذات لا صفة لها
ولا تمت ولا فعل ولا وجه ، ذلك إله معدوم مفروض في الأذهان

لا وجود له في الأعيان ، كإله الجهمية الذي فرضوه غير خارج العالم ولا داخلا فيه . ولا متصلا به ولا منفصلا عنه ، وكإله الفلاسفة الذي (١) . . وكإله الاتحادية الذي (٢) . . وكإله النصارى الذي فرضوه قد اتخذ صاحبة وولداً وتدرع بناسوت ولده ، واتخذ منه حجاباً ، فكل هذه الآلهة بما عملته أيدي أفسكارها ، وإله العالمين الحق ، هو الذي دعت إليه الرسل ، وعرفوه بأسمائه وصفاته وأفعاله فوق سماواته على عرشه بأئن من خلقه ، موصوف بكل كمال ومثزه عن كل نقص لا مثال له ولا شريك ولا ظهير ؛ ولا يشفع عنده إلا بأذنه (٣) .

هذه نصوص من كتب « ابن القيم » تدل على أنه كان يثبت لله تعالى جميع صفات الكمال ، التي تليق بجلاله تعالى ، لأنه سبحانه محمود على أفعاله ، وكلما كانت صفات كماله أكثر كان حمده أكثر ،

(١) الذي فرضوه وجوداً مطلقاً لا يتخصص بصسفة ولا نعت وليس له مشيئة ولا قدرة ولا ارادة ولا كلام .

(٢) الذي فرضوه وجوداً سارانياً في الموجودات ظاهراً فيها وهو عين وجودها .

(٣) (مدارج السالكين ج ١ ص ٢٢٢) .

وكما نقص من صفات كماله شيء نقص من حمده بحسبها ، وتبين لنا شدة دفاعه عن رأيه ، وردده على الفلاسفة والجهمية .

٢ — وبعد هذا العرض لمشكلة الصفات عامة عند « ابن القيم » نريد أن نوضح ونبين مقدار تبعية « ابن القيم » للمدارس السابقة عليه في هذه المسألة ، أو ابتكاره فيها إن كان له فيها ابتكار .

والمذاهب في هذه المسألة خمسة :

١ — مذهب الجهمية .

٢ — مذهب المعتزلة .

٣ — مذهب الفلاسفة .

٤ — مذهب الأشاعرة .

٥ — مذهب الكرامية .

وهم ينقسمون من حيث إثبات الصفات ونفيها إلى قسمين :

فالنافون لها هم : الجهمية ، والمعتزلة ، والفلاسفة .

والمثبتون لها هم : الأشاعرة ، والكرامية .

ولنبين رأى كل فرقة من هذه الفرق فنقول :

(١١) ابن القيم

(أ) أما الجهمية^(١) : فقد امتنع مؤسسها عن وصف الله تعالى بأنه شيء أو عالم أو حي أو مرید ، وقال : لا أصفه بوصف يجوز إطلاقه على غيره ، كشيء وموجود وحي وعالم ومرید ونحو ذلك ، ووصفه بأنه قادر ، وموجد ، وفاعل ، وخالق ، فإن هذه الأوصاف مختصة به تعالى (٢) .

فالجهمية بهذا تنفي صفات المعاني وغيرها عن الله تعالى ، لأنهم رأوا أن هذه الصفات تطلق على الخالقين ، وقد أطلقوا عليه بعض الصفات التي تختص به وحده ، إلا أن « جهما » ذكر من هذه الصفات التي تختص بالله « القادر » ، وهذا الوصف مما يطلق على العبيد ، فيقال : محمد قادر وبكر عاجز ، فكيف أطلق هذا الوصف على الله تعالى ؟ لكننا إذا علمنا أن « جهما » كان ينفي استطاعة العبد وقدرته على الفعل ، ويرى أنه مجبور في فعله ، وأنه كالريشة المعلقة

(١) هم أتباع « جهم بن صفوان » المتوفى سنة ١٢٨ هـ ، وكان يقول بالجبر والاضطرار إلى الأعمال ، وينفي الاستطاعات كلها . فأنكر قدرة العبيد لقوله بالجبر ، ورأى أن الجنة والنار تفنيان ، وأن الله تعالى لا يعلم الشيء إلا بعد وجوده .

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ١٩٩ طبع مطبعة المعارف . والتبصير في الدين للاستغرابيني ص ٦٤ . طبع عزت العطار .

في الهواء ، فلا يوصف عنده بالقدرة ، كانت القدرة بما يختص بها الله تعالى ، فأطلاق هذا الوصف عليه لا ينافي مذهبه .

(ب) وأما للمعتزلة : فقد تفقدوا زيادة الصفات على ذات الله تعالى ، وقالوا في صفات المعاني التي ورد ذكرها في الشرع الشريف من : السمع والبصر والعلم والقدرة والإرادة وغيرها ، إن هذه الصفات نفس الذات على رأى بعضهم ، أو أنها صفات سلوب على رأى البعض الآخر (١) .

وحجتهم في ذلك امتناع تعدد القديم ، فإن تعدد القديم كفر ، فإن النصارى قد كفرت بإثبات ثلاثة من القدماء ، فكيف الحال فيمن أثبت أكثر منها ؟ (٢) .

قال صاحب المقاصد في الاحتجاج لهم :

(الصفات إما أن تكون حادثة فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى ، وخلوه في الأزل عن القدرة وغيرها من الكمالات ، وصدورها عنه

(١) من الذين ذهبوا الى أن الصفات عين الذات من المعتزلة . المتكلم الأول « أبو الهزبل العلاف » حيث زعم أن علمه عين ذاته ، وقدرته عين ذاته ، ومن جعل الصفات صفات سلوب . (النظام) فقال ان معنى كونه عالما أنه ليس بجاهل ، وكونه مريدا ليس بمكره . . . الخ .

(٢) (راجع شرح العقائد النسفية ص ٢٥٩) .

بالتقصّد والاختيار ، أو بشرائط حادثة لا بداية لها والسكل باطل
بالاتفاق ، وإما أن تكون قديمة ، فيلزم تعدد القدماء ، وهو كفر
بإجماع المسلمين ، وقد كفرت النصارى بزيادة قديمين فكيف
بالأكثر (١) .

وهذه الحجة ، وإن كنا لا نريد مناقشتها لأنه ليس من مطلوبنا
الآن ، إلا أنا نقول ليس هناك إجماع بكفر من قال بتعدد القدماء ،
كيف وقد قال الأشاعرة بقدّم صفات للمعاني السبعة وزيادتها على
الذات ، وقد زاد عليها المانوريدية صفة التكوّن ، وأما كون
النصارى قد كفروا بإثبات ثلاثة من القدماء ، فهم لم يكفروا بإثبات
ثلاثة من القدماء ، لأنها صفات ، بل لأنهم جوزوا عليها الانتقال ،
وقالوا إن أقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه السلام (٢) ،
والانتقال من خواص الأجسام لا من خواص الصفات ، وأيضاً إنهم
قد جعلوا هذه الأقاليم آلهة يجب لها الطاعة والعبادة قال تعالى :

(١) (شرح المقاصد ج ٢ ص ٧٦ طبع استامبول) .

(٢) النصارى قالوا : ان هناك ثلاثة من القدماء هي :

(العلم والحياة والوجسود) ، وجعلوها أقانيم - أي أصولاً -
وجوزوا عليها الانتقال ، فأقنوم العلم قد انتقل إلى بدن عيسى عليه
السلام .

﴿لقد كفر الذين قالوا إن الله ثالث ثلاثة وما من إله إلا إله واحد﴾ ،
فهم قد جعلوها آلهة ، والآلهة ذوات لا صفات .

ويقول صاحب التبصير في بيان رأى المعتزلة في الصفات :

(المعتزلة ينقسمون إلى عشرين فرقة ، ومما اتفق عليه جميعهم
من مساوى فضائهم تفهيم صفات البارى جل جلاله ، حتى قالوا :
إنه ليس له علم ولا قدرة ، ولا حياة ولا سمع ولا بصر ، ولا بقاء ،
وأنه لم يكن له فى الأزل كلام ، ولا إرادة ، ولم يكن له فى الأزل
اسم ولا صفة ، لأن الصفة عندهم هى وصف الواصف ، ولم يكن
فى الأزل واصف ، والاسم عندهم التسمية ، ولم يكن فى الأزل مسم ،
وهذا يوجب ألا يكون لمعبودهم اسم ولا صفة) (١) .

فهذه نصوص تدل على أن المعتزلة كانوا ينتفون صفات المعانى
عن الله تعالى ، وأنهم لم يصفوه بأى صفة خوفا من تعدد القدماء .

(ج) أما الفلاسفة : فقد نفوا صفات الواجب سبحانه وتعالى ،
ونفوا زيادتها على الذات ، وقالوا : إن ما ورد ذكره فى الشرع من
وصف الله تعالى بالعلم والقدرة والإرادة وغيرها ، فكله يرجع

(١) (التبصير فى الدين للاستغرايينى ص ٣٧) .

إلى صفة العلم ، والعلم عندهم نفس الذات ، لأن الله تعالى في نظرهم عقل محض ، وفكر محض ، فليس هناك صفات زائدة على ذات الواجب تعالى .

واستدلوا على نفي الصفات بقولهم : إنه لو كان له صفات زائدة على ذات الله تعالى للزم التركيب في ذاته ، والتركيب في ذاته محال ، لأنه بسيط من كل وجه لا تركيب فيه أصلاً .

وفي ذلك يقول صاحب المقاصد تقياً عنهم ما نصه :

(لو كان موصوفاً بصفات قاعة بذاته لكان حقيقة الإلهية مركبة من تلك الذوات والصفات ، وكل مركب ممكن لاحتياجه إلى الاجزاء) (١) .

وقد أدرج السعد في شرح العقائد النسفية حجة الفلاسفة والمعتزلة معاً على نفي الصفات فقال :

(هل لصانع العالم علم هو صفة أزلية قاعة به ، زائدة عليه ؟ وكذا جميع الصفات ، فأنكره الفلاسفة والمعتزلة ، وزعموا أن صفاته عين ذاته بمعنى أن ذاته تسمى باعتبار التعلق بالمعلومات طالما ، وبالمقدورات قادراً إلى غير ذلك ، فلا يلزم تكثر في الذات ، ولا تعدد في القدماء والواجبات) (٢) .

(١) (شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٧٧) .

(٢) (شرح العقائد النسفية ص ٢٥٨ الطبعة السابقة) .

و « ابن سينا » في (النجاة) يعقد فصلا لبيان أن الواجب تعالى ليس له صفة زائدة على ذاته ، وأن ذاته هي نفس العلم ، وبين أن علمه لا يخالف قدرته وإرادته وحياته في المفهوم ؛ بل كل هذه الصفات واحد ، فلا توجب لذلك كثرة في ذاته تعالى ، فواجب الوجود في نظره ليست إرادته مغايرة الذات لعلمه ، ولا مغايرة المفهوم له أيضا ، وكذلك قدرته ليست غير العلم ، إذ هي كون ذاته طاقتة للكل عقلا يجعله مبدأ له ، وبعد أن أرجع الصفات كلها إلى العلم قال ما نصه :

(فإذا حقت تكون الصفة الأولى لواجب الوجود أنه إن موجود ، ثم الصفات الأخرى يكون بعضها المتعين فيه هذا الوجود مع إضافة ، وبعضها هذا الوجود مع السلب ، وليس واحد منها موجبا في ذاته كثرة ألبتة ولا مغايرة)^(١) .

(د) أما الأشاعرة : فقد أثبت جمهورهم صفات سبعة لله تعالى ، وهي : القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام ، ويسمون هذه الصفات صفات المعاني ، لأنها تثبت معنى زائد على ذاته تعالى ، وقد أثبتوا لها خصائص أربع :

(١) (النجاة لابن سينا ص ٤٠٩ طبع الكردي سنة

١ — إن هذه الصفات ليست هي الذات ، بل زائدة عليها ، فصانع العالم تعالى عالم بعلم ، وحى بحياة ، وقادر بقدره ، ومريد بإرادة ، وسميع بسمع ، ومتكلم بكلام ، وقد أنكر الفلاسفة للمعتزلة ذلك كما تقدم .

٢ — إن هذه الصفات كلها قائمة بذاته ، لا يجوز أن يقوم شيء منها بغير ذاته ، سواء كان ذلك القيام في محل أو لم يكن في محل ، وأما المعتزلة فقد حكموا بأن الإرادة لا تقوم بذاته تعالى لأنها حادثة ، والله ليس محلاً للحوادث ، ولا تقوم بمحل آخر ، لأنه يؤدي إلى أن يكون ذلك المحل هو المريد بها ، فهي توجد لا في محل ، كما زعموا أن الكلام لا يقوم بذاته تعالى لأنه حادث . ولكنه يقوم بجسم هو جاد ، حتى لا يكون هو المتكلم به ، بل المتكلم به هو الله تعالى (١) .

٣ — إن هذه الصفات كلها قديمة ، فإنها إن كانت حادثة كان القديم سبحانه محلاً للحوادث وهو محال ، وهم بذلك يردون على السكرامية الذين جعلوا صفات الله تعالى حادثة قائمة به . وجوزوا قيام الحوادث بذاته تعالى (٢) .

(١) (الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٨٢ طبع صبيح) و
(الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢١٤) .
(٢) (الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٢١٤ ، وشرح العقائد
النسفية ص ٢٥٨) .

٤ — قالوا إن الأسمى المشتقة لله تعالى من هذه الصفات لسبعة صادقة عليه أزلاً وأبدأ ، فهو في القدم كان حياً وقادراً يمريداً . الخ .

وأما ما يشتق له من الأفعال كالرازق والمخلق والمعز والمنزل فقد اختلف فيها هل يصدق عليه أزلاً أم لا ؟ (١) .

(٥) أما الكرامية : أتباع « محمد بن كرام السجستاني » (٢) .

نقد وصفوا معبودهم بجميع الصفات من : العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر والكلام ، وغيرها من الصفات التي ورد بها الشرع ، وبالغوا في ذلك حتى أطلقوا عليه أنه جسم ، وقالوا إنه تعالى محل للحوادث ، فتحدث في ذاته أقواله وإراداته وإدراكه للمسمومات

(١) (الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٩٣ ، وشرح العقائد لسنفية ص ٣١٠ وما بعدها) حيث ذهب بعض الأشاعرة الى أن سفة التكوين كالخلق والرزق والاحياء والاماتة ، وغيرها قديمة . يقال بعضهم : انها حادثة والا لزم قدم المكون بها .

(٢) نشأ « محمد بن كرام بسجستان » ثم نفى منها الى خراسان ، فاعتز بظاهر عبادته أهل هذه البلاد ، وانخدعوا بها ، وبابيعوه على نصره مذهبه ، وكان له فيها أتباع متقشفون ، يزيدون على عشرين الفا ، وكان له مثلهم بفلسطين توفى سنة ٢٥٥ هـ .

(الفرق بين الفرق للبغدادي) .

والمرئيات . ويسمون ذلك سمعاً وبصراً وإرادة ، وقالوا : إن كل اسم يشتق له من أفعاله ، يكون ذلك الاسم ثابتاً له في الأزل ، مثل الخالق والرازق واللمنم ، وقالوا : إنه تعالى كان خالقاً قبل أن خلق ، ورازقاً قبل أن رزق ، ومنمماً قبل أن أنعم ، ومعنى خالقيته قدرته على الخلق ، ورازقيته قدرته على الرزق ، وإنعامه قدرته على الإنعام (١) . والقدره قديمه ، والخلق والرزق حادثان فيه بقدرته .

* * *

وبعد هذا العرض الموجز لآراء الفرق المختلفة في الصفات ، نرى أن « ابن القيم » لم يتأثر بفرق النافين في رأيه في الصفات ، بل إنه قد رد عليهم رداً شديداً ، وجعلهم من المعطلة .

وأما فرق المثبتين من : الأشاعرة والكرامية ، فنرى أن « ابن القيم » قد تأثر بهما معاً ، وأنه قد انتخب واختار من كل من المذهبين . « فابن القيم » قد أثبت صفات المعاني لله تعالى ، وجعلها زائدة على الذات ، وهذا قدر مشترك بين الأشاعرة والكرامية ، ولكن « ابن القيم » قد أثبت من صفات الكمال

(١) (الفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٠٢) و (التبصير في الدين للاستفرايينى ص ٦٥ وما بعدها) ويكاد الكتابان يتفقان في الألفاظ مما يدل على أن الثاني قد أخذ عن الأول .

ما هو أكثر من الصفات السبعة ، فأثبت الرأفة والرحمة والبقاء
والخلق والرزق وغيرها من صفات الكمال كما تقدم ، وجعلها زائدة
على ذاته تعالى ، كما أنه قد قال بقيام المتجددات بذاته تعالى ، إذ أن
أفعاله متجددة شيئاً بعد شيء (١) .

وهو بذلك يوافق الكرامية فقط دون الأشاعرة الذين ودوا
على الكرامية في قولهم بقيام الحوادث بذاته تعالى .

ومن هنا يتضح أن « ابن القيم » قد تأثر بالمذهبيين . وأنه قد
لحق بينهما وإن كان تأثره بمذهب الكرامية أكثر ، فهو في مسألة
الصفات قد انتخب رأيه من بين المذاهب المتعددة السابقة عليه ،
ولم يتبع مذهباً معيناً .

(١) (مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٢٦٢ طبع مكة) .

الفصل الثالث

في الصفات الخيرية

المراد بالصفات الخيرية : ما كان الدليل عليها مجرد خبر الرسول ﷺ ، أو الكتاب الكريم من غير استناد إلى دليل عقلي ، كإثبات الوجه واليد والساق والقدم لله تعالى ، وكاستوائه تعالى على عرشه ، ونزوله إلى سماء الدنيا في النصف الأخير من كل ليلة ، وكحبه ورضاه عن المؤمنين ، وغضبه وبنضه للكافرين ، وكفرجه وضحه من عباده ، إلى غير ذلك من الصفات التي ورد ذكرها في القرآن الكريم ، واستفاضت بها السنة النبوية الصحيحة .

وإنما أفردت بحث الصفات الخيرية ، بفصل خاص ، وجعلته بحثاً قائماً بنفسه — وإن كان الفصل السابق قد ينطبق عليها — لكثرة النزاع حولها بين اللذاهب المختلفة ، ولأهميتها عند أرباب اللذاهب ، حتى كانت سبباً في أن يرى بعضهم بالتجسيم تارة ، وبالكنف أخرى ، وبالتعطيل ثالثة .

ولأن « ابن القيم » نفسه قد اعتنى بها عناية كبيرة ، وألف

فيها كتباً كثيرة (١) ، ورد على من ينكرها من المتكلمين والفلاسفة
وذا فيه إقذاع وشدة ، بل إنه لا يخلو مؤلف من مؤلفات
« ابن القيم » — غالباً — من الكلام في الصفات الخيرية والتعرض
لها لأدنى مناسبة ليرد به على المنكرين لها .

ولكى نعرف مدى انتخاب « ابن القيم » أو تبعيته لمدرسة
معينة في هذه المسألة ، ينبغي لنا أن نتبع ما مرنا عليه من عرض
وأيه أولاً في الصفات الخيرية ، ثم نتبعه بأراء أشهر الفرق والمذاهب
المختلفة فيها ، ثم نقارن بين رأيه من جهة ، وبين هذه الآراء من
جهة أخرى ، لنرى كيف كان مسبوقاً برأيه ، وأنه انتخبه من هذه
المذاهب السابقة عليه ، وليس له فيه أي ابتكار .

* * *

(١) من هذه الكتب كتابه : « اجتماع الجيوش الإسلامية على
غزو المعطلة والجهمية » وكتابه : « الكافية في الانتصار للفرقة
الناجية » ، وهي في ستة آلاف بيت من الشعر الخمسين ، وهي
تتل على عقل جبار ، ومجهود كبير ، وكلها في الرد على الفرق
المختلفة ممن أنكر الصفات ، وعطل الذات الإلهية عن صفاتها ،
وكذا كتابه : « الصواعق المرسلية على الجهمية والمعطلة » ولم أجد
أصله ووجدت مختصره في مجلدين كبيرين طبع مسكة يقول
مختصره اني انتخبته من كلام شيخ الاسلام ابن القيم . لذا اعتمدت
عليه في بيان آرائه .

١ — يرى « ابن القيم » أن الله سبحانه وتعالى يجب أن يوصف بكل ما وصف به نفسه حقيقة ، وما وصفه به رسوله ﷺ ، بدون تأويل للنصوص وصرف لها عن ظاهرها ، ولا تعطيل لها عن اتصاف الله بها حقيقة ، بل يجب إجراؤها على ظاهرها ، واعتقاد مفهومها المتبادر منها . معتقدا أن عدم تأويل النصوص ، وإمرارها على ظواهرها من تعظيم حرمة الله تعالى .
وفي ذلك يقول في مدارج السالكين :

(ومن تعظيم حرمة الله تعالى حفظ حرمة نصوص الأسماء والصفات بإجراء أخبارها على ظواهرها ، وهو اعتقاد مفهومها المتبادر منها إن أذهان العامة . ولا يعنى بالعامة الجهال ، بل طامة الأمة ، كما قال « مالك » رحمه الله ، وقد سئل عن قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ كيف استوى ؟ ! فأطرق مالك حتى علاه الرضاء . ثم قال : الاستواء معلوم ، والكيف غير معقول ، والإيمان به واجب . والسؤال عنه بدعة ^(١) ، ففرق بين للمنى المعلوم من اللفظة ، وبين الكيف الذى لا يعقله البشر) .

(١) وسئل « ربيعة بن عبد الرحمن » شيخ الامام مالك نفس هذا السؤال فأجاب : الاستواء غير مجهول ، والكيف غير معقول . ومن الله تعالى الرسالة وعلى الرسول عليه السلام البلاغ .

ثم قال « ابن القيم » : وهذا الجواب من مالك شاف هام في جميع مسائل الصفات ، فن سأل عن قوله تعالى : ﴿ إِنِّي مَعَكُمْ ﴾ كيف يسمع ويرى ١١ أجيب بهذا الجواب نفسه ، فقيل له السمع والبصر معلوم ، والكيف غير معقول والإيمان به واجب ، وكذلك من سأل عن العلم والحياة والقدر وال الإرادة والتزول والغضب والرضا والضحك وغير ذلك فعانها كلها مفهومة ، وأما كيفيتها فغير معقولة ، إذ تعقل الكيفية فرع العلم بكيفية الذات وكنهها ، فإذا كان ذلك غير معقول للبشر ، فكيف يعقل لهم كيفية الصفات ١٢ .

ثم يقول : والعصمة النافعة في هذا الباب أن يوصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله ﷺ من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تسكييف ولا تمثيل . بل يثبت له الأسماء والصفات . وينفي عنه مشابهة المخلوقات . فيكون إثباتك منزها عن التشبيه . ونفيك منزها عن التعطيل ، فمن نفى حقيقة الاستواء فهو معطل ، ومن شبهه باستواء المخلوق على المخلوق فهو ممثل ،

== وعلينا التصديق (اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٤٤ طبع منير)
وأظن أن في كل هذا صرفا للفظ عن معناه المتبادر منه في اللفظ ،
إذ نفى كل منهما علم الكيفية بقوله : والكيف غير معقول ، أي غير معلوم لنا .

ومن قال هو استواء ليس كمثل شيء فهو الموحد المنزه . وهكذا الكلام في السمع والبصر والحياة . واليد والوجه والرضا والغضب والنزول والضحك وسائر ما وصف به نفسه ، ولا يصح البحث والتعسف عن كفياتها ولا يتكلف لها تأويلا ، ولا يمثلها بصفات المخلوقين (١) .

ويعتقد « ابن القيم » أنه يفهم هذا للصفات الخبرية ، وهو أن يصف الله تعالى بها حقيقة مع نفي مشابهتها لصفات المخلوقين ، يمد به عن وصمة التشبيه والتجسيم ، مستدلا على ذلك بقول « الإمام أحمد » رضى الله عنه حيث يقول : (التشبيه أن تقول يد كيد ، ووجه كوجه ، فأما إثبات يد ليست كالأيدي ووجه ليس كالوجوه . فهو إثبات ذات ليست كالدوات ، وحياة ليست كغيرها من الحياة ، وسمع وبصر ليس كالأسماع والأبصار) (٢) .

ولا يضير وصف الناس له بعد ذلك بأنه مجسم متمثلا بقول

الشاعر :

فإن كان تجسيدا ثبوت صفاته

وتنزيها عن كل تأويل مفترى

(١) مدارج السالكين لابن القيم ج ٢ ص ٤٧ .

(٢) مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٢٧ .

(١٢) ابن القيم

فإني بحمد الله ربي بحسب
هلوا شهودا واملأوا كل محضرى
ومتشبهها بقول الشافعى رضى الله عنه ، وقد نسب إلى الرفض
فقال :

إن كان رفضا حب آل محمد
فليشهد الثقلان أنى رافضى

ويقول « ابن تيمية » وقد نسب إلى الرفض أيضاً فقال :

إن كان نصيبا حب صحب محمد

فليشهد الثقلان أنى ناصبى ^(١)

ويقول « ابن القيم » فى (مدارج السالكين) مبينا عقيدته
صراحة ما نصه :

(ونحن ندين بالقدر وإن سمي جبرا ، وندين بإثبات الصفات
وحقائق الأسماء وإن سمي تجسيدا ، وندين بإثبات علو الله على عرشه
فوق سماواته وأن سمي تحزنا أو جهة ، وندين بإثبات وجهه الأعلى
وبيديه المبسوطتين وإن سمي تركيبا ، وندين بحب صحب محمد ﷺ)

(١) الشافعية فى الانتصار للفرقة الناجية لابن القيم
ص ٦ ، ٧ طبع مطبعة التقدم • ومدارج السالكين ج ٢ ص ٤٨ •

وإن سمى تعباً ، وندين بأنه متكلم حقيقة كلاماً يسمعه من
يخاطبه ، وأنه يرى بالأبصار عياناً حقيقة يوم لقائه وإن سمى ذلك
تشبيهاً^(١) .

(١) (مدارج السالكين ج ٣ ص ٢٥٨) .

وقد بين « ابن الجوزي » في كتابه « دفع شبهة التشبيه » أن
هذا القول يؤدي إلى التجسيم ، فقال عن الحنابلة - في حين أنه
حنبلي - : وقد أخذوا بالظاهر في الأسماء والصفات فسومها
بالصفات تسمية مبتدعة . لا دليل لهم في ذلك من النقل ولا من
العقل ، ولم يلتفتوا إلى النصوص الصارفة عن الظواهر إلى
المعاني الموجبة لله تعالى ، ولا إلى الغناء ما توجيه الظواهر من
سمات الحدوث ، ولم يقتنعوا بأن يقولوا صفة فعل ، حتى قالوا
صفة ذات ، ثم لما أثبتوا أنها صفات ، قالوا لا نحملها على توجيه
اللفظ ، مثل « يد » على نعمة أو قدرة ، ولا مجيء وإتيان على معنى
ير ولطف . بل قالوا نحملها على ظواهرها المتعارفة ، والظاهر
هو المعهود من نعوت آدميين ، والشئ إنما يحمل على حقيقته إذ
أمكن ، فإن صرف صارف حمل على المجاز . ثم يتخرجون عن
التشبيه ونسبته إليهم ، وكلامهم صريح في التشبيه فظاهر
القدم الجارحة ، ومن قال استوى بذاته المقدسة فقد أجسراه
سبحانه وتعالى مجرى الحسيات ، وينبغي أن لا يهمل ما يثبت به
الأصل وهو العقل . فإنا به عرفنا الله تعالى به ، وحكمتنا له
بالقدم ، فلو أنكم قلتم : نقرأ الأحاديث ونسكت لما أنكر أحد
عليكم ، وإنما حملكم إياها على الظاهر قبيح .

(دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص ٦) .

ويستدل « ابن القيم » على إثبات الصفات الخبرية بأسمائه تعالى ، ويرى أن طريق إثبات صفات الكمال لله تعالى تستلزم إثبات الصفات الخبرية فيقول ما نصه :

(إن كل اسم من أسمائه تعالى يدل على الذات بالمطابقة ، وعلى الصفة التي اشتق منها أيضاً بالمطابقة ، ومن هذه الأسماء اسم العلي ، واسم الحكيم وسائر أسمائه ، فإن من لوازم اسم (العلي) العلو المطلق بكل اعتبار فله العلو المطلق من جميع الوجوه ، علو القهر ، وعلو الذات . فن جحد علو الذات فقد جحد لوازم اسمه العلي ، وكذلك اسمه الظاهر من لوازمه أن لا يكون فوقه شيء ، كما في الصحيح عن النبي ﷺ « وأنت الظاهر فليس فوقك شيء » ، بل هو سبحانه فوق كل شيء ، فن جحد فوقيته فقد جحد لوازم اسمه الظاهر (١) .

ولذلك لما سئل الامام « أحمد بن حنبل » رضي الله عنه عن أحاديث النزول والرؤية والقدم ونحوها قال : (نؤمن بها ونصدق بها ولا كيف ولا معنى) ، ولما سئل عن الاستواء قال : (استوى على العرش كيف شاء وكما شاء بلا حد ولا صفة يبلغها واصف) ، وهذا تفويض وتنزيه كما ذهب السلف .

(هامش ص ٧ من كتاب دفع شبهة التشبيه) .

(١) تفسير سورة الفاتحة بأول مدارج السالكين ج ١

ص (١٧) .

« ابن القيم » بهذا النص يثبت جميع الصفات لله تعالى من أسمائه الحسنی ، ويرى أن كل اسم من أسمائه كما يدل على القات بالمطابقة ، يدل كذلك على الصفة التي اشتق منها بالمطابقة أيضاً ، ويثبت لله تعالى العلو المطلق والافتصال عن هذا العالم .

ويرى أن هذا الطريق يتضمن إثبات الصفات الطبرية من وجهين :

أحدهما : أنها من لوازم كماله المطلق ، فإن استواءه على العرش من لوازم علوه ، وزوله كل ليلة إلى سماء الدنيا في نصف الليل الثاني من لوازم رحمته ودرؤيته ، وهكذا سائر الصفات .

الوجه الثاني : أن السمع ورد بها ثناء على الله تعالى ، ومدح له وتعرفاً منه إلى عباده ، فحجدها وتحريرها عما دلت عليه وأريد بها مناقض لما جاءت له . فلك أن تستدل بطريق السمع على أنها كمال ، وأن تستدل بطريق العقل كذلك (١) .

ويرى « ابن القيم » أن هذه الطريقة . وهي إثبات جميع الصفات التي ورد بها الشرع مع فهم معانيها الحقيقية بدون تأويل ولا تعطيل ، ولا تشبيه ، ولا تمثيل . هي طريقة السلف رضي الله عنهم ، إذ يرى أن السلف لم يختلفوا في إثباتها ، كما اختلف الخلف

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ٣٦) .

فيها مع أنهم قد اختلفوا في كثير من الفروع الدينية يدل على ذلك قوله في (اعلام الموقعين) :

(وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام ، وهم سادات المسلمين وأكمل الأمة إيماناً . ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء والصفات والأفعال ، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب العزيز والسنة النبوية كلمة واحدة من أولم إلى آخرهم ، لم يسوموها تأويلاً ، ولم يحرفوها عن مواضعها تبديلاً ، ولم يبدوا لشيء منها إبطالاً ، ولا ضربوا لها أمثالا ، ولم يدفعوا في صدورهم وأعجازها ، ولم يقل أحد منهم يجب صرفها عن حقائقها ، وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالإجلال والتعظيم) (١) .

ويقول صاحب مختصر الصواعق المرسله معبراً عن رأي « ابن القيم » ما نصه :

(تنازع الناس في كثير من الأحكام ، ولم يتنازعوا في آيات الصفات وأخبارها في موضع واحد ، بل اتفق الصحابة والتابعون على إقرارها وإمرارها مع فهم معانيها وإثبات حقائقها ، وهذا يدل

(١) اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ١ ص ٥٥ طبع فرج الله

أنها أعظم النوعين بياناً ، وأن العناية ببيانها أهم ، لأنها من تمام تحقيق العبادتين ، وإثباتها من لوازم التوحيد (١) .

كما يرى أن أهل العلم بالكتاب والسنة من السلف والخلف ، كانوا يثبتون الصفات الخبرية ، ويرون أن الله تعالى مستو على عرشه ، وأنه ينزل إلى سماء الدنيا كل ليلة . ومن يطالع كتابه (اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية) يرى كيف يستدل على إثبات الصفات بأراء العلماء من السلف والخلف . من المحدثين والصوفية ، والفقهاء واللغويين وغيرهم .

وهذا هو « محمد الموصلي » صاحب مختصر الصواعق المرسله « لابن القيم » يعبر عن رأيه في ذلك فيقول :

(وأهل العلم بالكتاب والسنة من الخلف والسلف كانوا يثبتون جميع ذلك — الصفات من اليد والوجه والقدم وغيرها — ويؤمنون بها بلا كيف ولا توهم ، ويمرونها بالأحاديث الصحيحة ، كما جاءت عن رسول الله ﷺ) (٢) .

و « ابن القيم » يناقش المتكلمين والفلاسفة الذين نفوا الصفات الخبرية مناقشة حادة : فيلزم المتكلمين الذين أثبتوا صفات المعاني

(١) (مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٢١) .

(٢) (مختصر الصواعق المرسله ج ٢ ص ٢٢٦) .

بأنه لا بد لهم من أحد أمرين : إما أن يثبتوا الصفات الخبرية بنفس الطريقة والدليل الذي سلكوه في إثبات صفات المعاني وهو القياس الشمولى أو التمثيل ، وإما أن ينفوا الصفات كلها حتى صفات المعاني بنفس الحججة التي ينفون بها الصفات الخبرية ، فإن حجتهم في نفي الصفات الخبرية هي الحججة التي تمسك بها الفلاسفة والمعتزلة في نفي الصفات عامة ، وهي لو قام به سبحانه صفة وجودية كالسمع والبصر والعلم والقدرة والحياة لسكان محلا للأعراض ، وللزم التركيب والتجسيم ، فإهو جوابكم عن هذه الحججة فهو جوابنا عنكم .

وفي ذلك يقول صاحب مختصر الصواعق المرسله معبرا عن رأيه ما نصه .

(يقال لمن أثبت شيئا من الصفات بالعقل ، لا بد أن يأتي في الدلالة على ذلك بقياس شمولى أو قياس تمثيلي ، فتقول في الشمولى : كل فعل محكم متقن فإنه يدل على علم فاعله وقدرته وإرادته . وهذه المخلوقات كذلك ، فهي دالة على علم الرب تعالى وقدرته ومشئته .

وتقول في التمثيلي : الفعل المحكم المتقن يدل على علم فاعله وقدرته في الشاهد ، فكان دليلا في الغائب . والدلالة العقلية لا تختلف

شاهداً وغائباً ، فلا يمكنك أن تثبت له سبحانه بالعقل صفة أو فعلاً
إلا بالقياس المتضمن قضية كلية ، إما لفظاً كما في القياس الشمولي ،
وإما معنى كما في قياس التمثيل ، فإذا كنت لا يمكنك إثبات
الصانع ولا صفاته ، إلا بالقياس الذي لا يذفيه من إثبات قدر
مشترك بين المقيس والمقيس عليه ، وبين أفراد القضية الكلية ولم
يكن هذا عندك تشبيهاً بمنعاً ، فكيف تنكر معاني ما وصف الله
به نفسه ، ووصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم وحقائقه ، بزعمك
أنه يتضمن تشبيهاً؟ وهذا من أنفع الأشياء لمن له فهم ، فإن الله
أخبر في كتابه بما هو من أسمائه وصفاته ، ولا بد من الأسماء المشتقة
للتواطئة في معنى مشترك بين أفرادها ، فجدد المعطلة حقائقها لما
زعموا من التشبيه ، وهم لم يمكنهم إثبات شيء يعتقدونه إلا بنوع
من القياس المتضمن التشبيه ، الذي فروا منه لا في جانب النفي ،
ولا في جانب الإثبات ، فهم ينكرون ما جاءت به الرسل بما هو
من نوعه أو دونه . وهذا غاية الضلال (١) .

ثم إن « ابن القيم » يلزم كل من أقر بوجود الرب سبحانه
وتعالى بمباينته للعالم وعلوه عليه ، لأنه موجود ومتعين ، والعالم

(١) (مختصر الصواعق المرسله ج ٢ ص ١١٩) .

كذلك موجود ومتعين ، وكل متعينين متباينان ، وإلا لو لم نقل
بتميزه ومباينته للعالم للزم إنكاره وتعطيله .

وفي ذلك يقول في مدارج السالكين ما نصه :

(إن الربوبية المحضة تقتضى مباينة الرب للعالم بالذات ، كما
باينهم بالربوبية ، والصفات والأفعال ، فمن لم يثبت ربا مباينا للعالم
فما أثبت ربا ، فإنه إذ اتقى المباينة لزمه أحد أمرين لئو ما لا انفكاك
له عنه ألبة ، إما أن يكون نفس العالم ، وحينئذ يصح قوله ، فإنه
العالم لا يباين ذاته ونفسه ، ومن هنا دخل أهل الوحدة وكانوا
معطلة أولا ، واتحادية ثانيا ، وإما أن يقول ما ثم رب يكون
مباينا ولا مجانسا ، ولا داخلا ولا خارجا . كما قاله الدهرية المعطلة
للصانع ، وهذا نقي للصانع مطلقا)^(١) .

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ٢٣) .

ولكنى أرى أن اثبات الرب تعالى لا يستلزم مباينته للعالم
كما يرى « ابن القيم » لأن المباينة والاتصال من عوارض الأجسام ،
والله سبحانه وتعالى ليس جسما . فلا يقال له انه مباين للعالم
ولا داخل فيه ، فالله سبحانه وتعالى ليس داخل العالم ولا
خارجه ، ولا متصلا به ولا منفصلا عنه . كما أن الجهة مستحيلة
عن الله تعالى إذ هي خواص الجسم وهذا رأى الحكماء والمعتزلة
والأشاعرة معا .

(راجع شرح المقاصد ج ٢ ص ٦٥ ، و ص ١٤٦) .

ويقول صاحب مختصر الصواعق المرسله :

(كل من أقر بوجود رب العالم ، مدبر له ، لزمه الإقرار بمباينته خلقه وعلوه عليهم ، وكل من أنكر مباينته وعلوه لزمه إنكاره وتمطيله)^(١) .

ويستدل « ابن القيم » على إثبات الجهة لله تعالى ، والاستواء على العرش بقول « الإمام أبي عمر بن عبد البر » في كتابه (التمهيد في شرح حديث النزول) ما نصه :

(وفيه — أى حديث النزول — دليل على أن الله تعالى في السماء على العرش من فوق سبع سموات كما قالت الجماعة ... إلى أن قال : وأهل السنة يجمعون على الإقرار بالصفات الواردة في القرآن والسنة ، والإيمان بها وحملها على الحقيقة^(٢) ، لا على المجاز ، إلا أنهم

(١) (مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٢٧٩) .

(٢) وأقول ان هذا معارض بما يرويه « ابن الجوزي » في كتابه « دفع شبهة التشبيه في عقيدة السلف في الصفات حيث يقول : أعلم أن الناس في أخبار الصفات على ثلاث مراتب : أحدها : امرارها على ما جاءت به من غير تفسير ولا تأويل ، الا أن تقع ضرورة كقوله تعالى (وجاء ربك) أى جاء أمره . وهذا مذهب السلف . المرتبة الثانية : التأويل وهو مقام خطر . المرتبة الثالثة : القول فيها بمقتضى الحس ، وقد عم الجهلسة ممن ليس لهم حظ من المعقولات ، فان علم المعقولات يصرف المنقولات عن التشبيه .

لا يكتفون شيئاً من ذلك ، ولا يحدون فيه صفة مخصوصة ، وأما أهل البدع : الجهمية والمعتزلة والخوارج ، فكلمهم ينكرها ولا يحمل شيئاً منها على الحقيقة ، ويؤمنون أن من أقر بها مشبه ، وم عند من أقر بها نافون للمعبود (١) .

والخلاصة أن « ابن القيم » في الصفات الخبرية : يثبت لله تعالى جميع ما وصف به نفسه ، وما وصفه به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، من الوجه واليد والقدم والساق ، والنزول والمجيء ، والفرح والغضب والضحك وغيرها ، ولكن مع عدم التشبيه والتخيل ، ومع عدم التحريف والتعطيل ، فهو يثبتها بلا كيف ولا تمثيل ،

== ويقول النووي في شرح مسلم : في حديث النزول وشبهه من أحاديث الصفات وآياتها مذهبان مشهوران : فمذهب جمهور السلف وبعض المتكلمين الايمان بها على ما يليق به تعالى ، وظاهرها المتعارف في حقنا غير مراد . والثاني مذهب أكثر المتكلمين وجماعة من السلف وهو محكى عن مالك والأوزاعي ، وإنما يتأول على ما يليق بها بحسب بواطنها فعليه الخبر مؤول .

وعليه فالمذهبان متفقان على صرف هذه الأخبار عما يفهمه ظاهرها لما يلزم عليه من محاولات قطعية البطلان .

(راجع كتاب دفع شبهة التشبيه لابن الجوزي ص ٥٧ اصل

وهامش) .

(١) اجتماع الجيوش الاسلامية ص ٤٨ ، ومختصر الصواعق

المرسلة ج ٢ ص ١٣٣) .

ولا تحريف للكلم عن مواضعه ولا تعطيل ، وفي ذلك يقول
في مدارج السالكين :

(إننا ثبتت الصفات فلا تنفيها ، وإننا لا تعدى بها اسمها الخاص
الذي سماها الله به ، بل نحترم الاسم كما نحترم الصفة ، فلا نعطل
الصفة ولا نغير اسمها ونعيرها اسماً آخر ، كما تسمى الجهمية واللمعة
سمعه وبصره وقدرته أعراضاً ، ويسمون وجهه ويديه وقدمه
سبحانه جوارح وأبعاضاً ، ويسمون حكته وغاية فعله للطلوبة عللاً
وأعراضاً ، ويسمون أفعاله القائمة به حوادث ، ويسمون علوه على
خلقه واستوائه على عرشه تحيزاً ويتوصلون بهذا المكر الكبار
إلى نفي ما دل عليه الوحي والقطرة وآثار الصنعة من صفاته ... ثم
إننا لا نشبهها بما للخلق ، لأن الله سبحانه ليس كمثل شيء ،
لا في ذاته ولا في صفاته ، ولا في أفعاله ، فالعارفون به المصدقون
لرسله ، المقرون بكماله ، يثبتون له الأسماء والصفات ، وينفون عنه
مشابهة المخلوقات ، فيجمعون بين الإثبات ونفي التشبيه ، وبين التنزيه
وعدم التعطيل فذهبهم حسنة بين سيئتين ، وهدى بين ضاللتين ،
فصراطهم صراط المنعم عليهم ، وصراط غيرهم صراط المغضوب
عليهم والضالين ، قال الإمام أحمد رضي الله عنه : لا نزيل عن الله
صفة من صفاته لأجل شناعة المشنعين ، وقال : التشبيه أن تقول

يد كيدى، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(١).
ويرى « ابن القيم » أن الجهمية والمعتزلة الذين نفوا الصفات
الظهيرية ، وأولوا ما ورد فيها من الآيات والأحاديث ، إنما ردوا
الآيات المحسكة بآيات أخرى متشابهة ، وتمحلوا في ذلك حتى جعلوا
آيات الصفات من قسم المنشابه ، فيقول في اعلام الموقعين ما نصه :
(ردت الجهمية النصوص المحسكة غاية الأحكام ، المبينة بأقصى
غاية البيان أن الله موصوف بصفات الكمال : من العلم والقدرة

(١) (مدارج السالكين ج ٣ ص ٢٣٠) .

والكن « ابن حزم » يروى عن الامام أحمد في قوله تعالى
(وجنة ربك) أن معناه وجاء أمر ربك ، كقوله تعالى (هل
ينظرون الا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي أمر ربك) والقرآن يفسر
بعضه بعضاً ، وروى ابن الجوزى ذلك عنه في تفسيره (زاد
التفسير) . وروى البيهقي أنه قد احتج على أحمد بن حنبل يوماً
فى مناظرة أقيمت فى دار أمير المؤمنين ، فقبل له ، تجيء سورة
اليقرة يوم القيامة وسورة تبارك ، فقال : إنما هو الثواب .
قال تعالى (وجاء ربك) وإنما يأتى قدرته ، قال البيهقي وفيه
دليل على أنه كان لا يعتقد فى المجرى الذى ورد به الكتاب والنزول
الذى وردت به السنة انتقالاً من مكان الى مكان ، كمجرى ذوات
الأجسام ونزولها ، وإنما هو عبارة عن ظهور آيات قدرته ،
كما أجابهم فى سؤال مجيء القرآن فى أنه يأتى ثواب قراءته
التي يريد اظهارها يومئذ .

(السيف الصفيلى فى الرد على ابن زفيل ص ١٢٠ من

الهامش) .

والإرادة والحياة والكلام والسمع والبصر ، والوجه واليدين والغضب والرضا ، والفرح والضحك والرحمة ، وبالأفعال كالجهنم والإتيان والنزول إلى السماء الدنيا ونحو ذلك ، والعلم بمجيء الرسول بذلك ، وإخباره به إن لم يكن فوق العلم بوجود الصلاة والصيام والحج ، وتحريم الظلم والقواحش والكذب فليس يقصر عنه .

فالعلم الضروري حاصل بأن الرسول أخبر عن الله بذلك ، وفرض على الأمة تصديقه فيه فرضاً لا يتم أصل الإيمان إلا به ، فردت الجهمية ذلك بالمتشابه من قوله تعالى : ﴿ ليس كمثل شيء ﴾ ومن قوله : (هل تعلم له سمياً) ومن قوله : (قل هو الله أحد) ، ثم استخرجوا من هذه النصوص المحكمة المبينة احتمالات وتحريرات جهلوا بها من قسم المتشابه ، وكذلك ردت الجهمية المحكم المعلوم بالضرورة أن الرسل جاءوا به ، من إثبات علو الله على خلقه ، ومن استوائه على عرشه بمتشابه قوله تعالى : (وهو معكم أينما كنتم) وقوله : (ونحن أقرب إليه من حبل الوريد) .. ونحو ذلك ، ثم تحيلوا وتمحلوا حتى ردوا نصوص العلو والتوقية بالمتشابه (١) .

(١) (اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ٢ ص ٣٧٠ طبع

ولا أدري كيف يذهب « ابن القيم » هذا المذهب ، فيدعى
أن مثل هذه الآيات : (ما منعك أن تسجد لما خلقت بيدي) ،
وقوله تعالى : (يد الله فوق أيديهم) وقوله تعالى : (واصنع الفلك
بأعيننا) وقوله : (ما فرطت في جنب الله) من المحكم ، ومثل
قوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ﴾ من المتشابه ، حتى يدعى أن
المعطلة ردوا الآيات التي فيها ذكر الصفات مع أنها محكمة في نظره
بهذه الآية ومثلها من المتشابه .

مع أن الآية التي يدعى أنها من المتشابه ، صريحة لا تحتمل
تشبيهاً ، فإن اليهود حينما سألوا الرسول ﷺ أن يصف لهم ربه :
ونزل عليه قوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد . الله الصمد . . . الخ
السورة ﴾ ففهم اليهود المعنى ولم يسألوا بعد ذلك ، فالله سبحانه
واحد لا شريك له في ذاته ولا في صفاته ولا في أفعاله ، فأى
اشتباه في هذه الآية ؟ ، وأي اشتباه في قوله تعالى ﴿ هل تعلم
له سمياً ﴾ ؟ ، مع أن معناها ظاهر ، إذ أن الله تعالى ينفي أن يكون
له مثيل وشبيه ، فيقول : هل تعلم له مثيلاً وشبيهاً في اسمه أو فعله ،
وقد قال ابن عباس رضي الله عنهما في معنى هذه الآية ، إن معناها :
هل تعلم له مثلاً ؟ . فالآية تنفي عمالة الله تعالى لجميع خلقه (١) .

(١) (أساس التقديس للرازي ص ٣١ الطبعة السابقة) .

فاسمه تعالى « الله » مختص به لا يشاركه فيه أحد ، وكذلك صفاته تعالى مختصة به لا يماثله فيها أحد ، كما يدعى « ابن القيم » نفسه في قوله تعالى ﴿ ليس كمثل شيء ﴾ ، أن هذه الآية تثبت لله تعالى جميع الصفات ، إذ أن نفي مماثلة الأشياء له تعالى ، يقتضى أن تشترك معه في أصل قيام الصفة بكل منهما ، مع نفي المماثلة بين صفاته تعالى وصفات الأشياء ، وإلا لو لم تثبت له جميع الصفات ونفيها عنه لوجد له مثيل ونظير ، وهو العدم المحض ، وكان العدم المحض أولى بهذا المدح منه ^(١) .

فهذه الآية في نظره — على الأقل — محكمة وصریحة في إثبات الصفات له تعالى ، فكيف يدعى أنها متشابهة ١٢ .

أما دعواه أن قوله تعالى : ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ محكمة ، فهذه دعوى غير صحيحة ، فإن (اليد) تطلق على معان كثيرة ، فتطلق على القدرة ، كقول القائل : يد السلطان فوق يد الرعية أى قدرته غالبية على قدرتهم ! وتطلق على النعمة ، لأن اليد آلتها ، فتسمى النعمة يداً من إطلاق اسم السبب على المسبب .

وقوله : إن قوله تعالى : ﴿ واصنع الفلك بأعيننا ﴾ محكمة

(١) (حادى الأرواح الى بلاد الأفراح ص ٢٠٩) .
(١٣) ابن القيم

دعوى غير صحيحة ، فإنها تحتل أن يكون المراد بها ، واصنع
الفلك بحفظنا وحراستنا لك ، وإلا لو فهمت الآية بظاهرها
لكانت العين آلة للصنع وأيضا يلزم إثبات عين كثيرة على وجه
واحد وهو قبيح^(١) .

فدعوى « ابن القيم » أن آيات الصفات صريحة في معناها ،
والآيات الأخرى متشابهة دعوى غير صحيحة ، بل الأمر بالعكس
كما تبيننا ذلك .

أشعر بأنى أطلت في الكلام عن الصفات الخبرية ، ولكنى
معدور ، ذلك أن « ابن القيم » هو الذى جرنى إلى الإطالة فى هذا
البحث ، واضطرنى إليها .

وبعد كل الذى تقدم يعتقد « ابن القيم » أن مذهب هو
مذهب السلف ومذهب الأشعرى أيضاً ، ومذهب الرازى الذى
استقر عليه أخيراً ، وهو أيضاً آخر قولى الجوينى فيقول :

(ولما رجع الأشعرى عن مذهب المعتزلة سلك طريق « ابن
كلاب » ومال فى أهل السنة والحديث ، وانتسب إلى « الإمام
أحمد » ... « والأشعرى » وأئمة أصحابه : « كالحسن الطبرى ،

(١) أساس التقديس للرازى ص ١٤٩ وما بعدها .

وعبد الله بن المجاهد ، والقاضي أبي بكر ، متفقون على إثبات الصفات الخبرية التي ذكرت في القرآن : كالأستواء والوجه واليدين وإبطال تأويلها ، وليس للأشعري في ذلك قولان أصلاً^(١) . ولم يذكر أحد عن الأشعري في ذلك قولين ، ولكن لأتباعه في ذلك قولان ، ولأبي المعالي الجويني في تأويلها قولان : أولها في الإرشاد ، ورجع عن التأويل في رسالته النظامية ، ونقل إجماع السلف على تحريمه ، وأنه ليس بواجب ولا جائز^(٢) .

وإليك النصوص التي ينقلها « ابن القيم » عن هؤلاء العلماء استدلالاً بها على دعواه التي ذكرها فيما تقدم في أنهم أعرضوا عن التأويل :

قال « أبو الحسن الأشعري » في كتابه (الإبانة عن أصول الديانة) : (قولنا الذي نقول ، وديانتنا التي بها ندين ، التمسك بكتاب الله وسنة نبيه ﷺ ، وما روى عن الصحابة والتابعين

(١) هكذا يرى « ابن القيم » أن للأشعري قولاً واحداً في الصفات الخبرية ، وهو عدم التأويل ، ولكن الكثيرين من العلماء يرون أن الأشعري له في تلك المسألة قولان ، التأويل وعدمه ، (الشهرستاني في الملل والنحل ج ١ ص ١٣٣ ودروس في الفلسفة للدكتور مدكور ويوسف كرم ص ١٣٥) .

(٢) (اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١١) .

وأئمة الحديث ... وجملة قولنا أنا تقر بالله وملائكته وكتبه
ورسوله ، وما جاء من عند الله ، وما رواه الثقات عن رسول الله
ﷺ ولا نرد من ذلك شيئاً ، وأن الله سبحانه وتعالى إله واحد
فرد صمد لا إله غيره ، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً ، وأن محمداً عبده
ورسوله ... وأن الله تعالى استوى على عرشه كما قال تعالى :
﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وأن له وجهاً كما قال تعالى :
﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ وأن له يدين كما قال تعالى : ﴿ بل يدها
مبسوطتان ﴾ وكما قال تعالى : ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ وأن له عينين
كما قال تعالى : ﴿ تجرى بأعيننا ﴾ (١) .

وقال «الجويني» في (الرسالة النظامية في الأركان الإسلامية):
(ذهب أئمة السلف إلى الانكشاف عن التأويل وإجراء الطواهر
على مواردّها ، وتعويض معانيها إلى الرب تعالى والتي ترتضيه
رأياً ، وتدين الله به عقلاً ، اتباع ساف الأمة ، فالأولى الاتباع
وتوك الابتداع) (٢) .

(١) (الابانة عن أصول الديانة للأشعري ص ٩ ، ١٢) .
(٢) (اعلام الموقعين عن رب العالمين ج ٣ ص ٤٦٥ طبع
الكردي) ، ولكنني أرى أن هذا النص حجة على « ابن القيم »
لا حجة له ، فالجويني يرى أن السلف كفوا عن التأويل ، وامتنعوا
عنه ، ولكنهم وقفوا عند اللفظ ، وفوضوا معناه الى الله تعالى ،

وقال « الغزالي » في كتاب (التفرقة بين الإسلام والزندقة) :
(الحق الاتباع وترك الابتداع ، والكف عن تغيير الظاهر رأساً ،
والحذر عن اتباع تأويلات لم يصرح بها الصحابة ، وحسم باب
السؤال رأساً ، والزجر عن الخوض في الكلام والبحث)^(١) .

وقال « الرازي » في كتابه (أقسام اللذات) وهو كتاب ألقه
في آخر حياته ، سلك فيه مسلك السلف بمد أن كان يوجب
التأويل ، ما نصه :

(واعلم أنه بعد التوغل في هذه المضائق ، والتعمق
في الاستكشاف عن أسرار هذه الحقائق ، رأيت أن الأصوب
الأصلح في هذا الباب طريقة القرآن الكريم ، والفرقان العظيم ،

= وهذا يخالف مذهب « ابن القيم » في الصفات ، لأنه يرى أن
السلف كانوا يفهمون معاني هذه الآيات حقيقة ، ويصفون الله
سبحانه وتعالى بها ، والا لسألوا عن معناه .

(١) (اعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٦٦) هكذا ينقل « ابن القيم »
عن الغزالي ، لكني رجعت الى كتاب « التفرقة » للغزالي ، فوجدته
انما حكم بعدم التأويل بالنسبة الى عوام الخلق فقط ، وذلك
حين قال : هناك مقامان : مقام عوام الخلق ، والخلق فيه الاتباع
والكف عن تفسير الظاهر رأساً . . . والمقام الثاني : بين النظر
الذين اضطربت عقائدهم الماثورة ، فينبغي أن يكون بحثهم بقدر
الضرورة ، وتركهم الظاهر بضرورة البرهان القاطع .

وهو ترك التعمق ، والاستدلال بأقسام السموات والأرض على وجود رب العالمين ، ثم المبالغة في التعظيم من غير خوض في التفاصيل ، فأقرأ في التنزيه قوله تعالى : ﴿ والله الغنى وأنتم الفقراء ﴾ وقوله تعالى : ﴿ ليس كمثل شيء ﴾ وقوله تعالى : ﴿ قل هو الله أحد ﴾ ، وأقرأ في الإثبات قوله تعالى : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وقوله تعالى : ﴿ يخافون ربهم من فوقهم ﴾ وقوله تعالى : ﴿ إليه يصعد الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ﴾ ، وفي تنزيه عما لا ينبغي قوله تعالى : ﴿ ما أصابك من حسنة فمن الله وما أصابك من سيئة فمن نفسك ﴾ (١) .

فهذا النص من « الرازي » يدل على أنه قد رجع عن طريقة التأويل والمجاز في الآيات المتشابهة ، وأنه بعد تعمقه وتوغله في باب التأويل رجع عنه في آخر حياته ، ورأى أن الأسلم طريقة السلف ، وهي الإيمان بالفاظ القرآن والاستدلال بها كما هي من غير تأويل . ولكن هل معنى ذلك أنه يثبت هذه الصفات لله تعالى بمعانيها الحقيقية المتبادرة منها ؟ أظن أنه لم يرد ذلك بالرجوع إلى مذهب السلف ، وإنما أراد عدم التأويل والبحث والتفتيش عن معاني هذه الصفات ، مثل كيفية استوائه تعالى ، وكيفية نزوله مثلاً ، ويرى

(١) (اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١٢) .

أن هذه الكيفيات بما استأثر الله بعلمها . والدليل على ذلك أنه يقول عن مذهب السلف ما نصه :

حاصل مذهب السلف أن هذه المتشابهات يجب القطع فيها بأن مراد الله منها شيء غير ظواهرها ، ثم يجب تفويض معناها إلى الله تعالى ، ولا يجوز الخوض في تفسيرها (١) .

وأخيراً لقد رأينا مبالغة « ابن القيم » في إثبات الصفات الخبرية بالأدلة الكثيرة، وشدة معارضته لمن ينكرها، واستشهاده على أن ذلك هو الرأي الحق بكلام العلماء ، وتوضيحه لأن بعض المتكلمين رجع عن رأيه في التأويل إلى التمسك بالنصوص، كما تقدم بيان ذلك .

كل هذا الجهد ، وكل هذا العناء ، الذي قام به « ابن القيم » ، ومن قبله أستاذه « ابن تيمية » في إثبات الصفات الخبرية ، والإكثار من الكلام حولها حتى صارت من أهم الموضوعات التي يتميز بها بحثه ، كان الدافع له عليه ، هو ما استقر عليه رأي جمهور المتكلمين والفلاسفة من استحالة اتصاف الباري تعالى حقيقة

(١) (أساس التقديس للرازي ص ٢٢٣ طبع الكردي) .

بهذه الصفات ، وقولهم بوجوب تأويل ما ورد فيها من النصوص (١) ، إلى معان تليق بذاته المقدسة ، واعتقاده أن هذا التأويل هو سبب البلاء الذي حل بالمسلمين .

و «نظر الدين الرازي» من كبار متأخري الأشاعرة ، يعتبر مثلاً واضحاً للعلو في نفى تلك الصفات ، ومعارضته لمذهب المثبتين ، حتى إنه أُلّف في ذلك كتاباً سماه (أساس التقديس) وفي هذا الكتاب يعنى الرازي بأقامة البراهين العقلية والنقلية على استحالة اتصاف البارئ سبحانه وتعالى بما يستلزم كونه جسماً أو متحيزاً ،

(١) من الواجب ونحن بصدد هذا البحث ، أن نشير الى أنه من الغريب أن يذكر ابن القيم عن المتكلمين أنهم قالوا : لم يقد دليل عقلي على تنزيه الله تعالى عن النقائص ورأوا أن هذا مما علم لهم بالاجماع . والاجماع دلالة عندهم ، ومع ذلك فقد أولوا الآيات القطعية الدلالة ، ثم أنكروا عليهم ذلك : وقال : كيف تقوم الأدلة العقلية القاطعة على نفى صفات الكمال عن الله تعالى ولم يقد دليل عقلي على تنزيهه تعالى عن النقائص ، وأنى لأعجب من نقل هذا الكلام عن المتكلمين مع أنهم قد أقاموا الأدلة العقلية على تنزيهه تعالى عن النقائص ، ويكفى في الرد على « ابن القيم » كتاب (أساس التقديس) للرازي ، فإنه مملوء بالأدلة العقلية على نفى العيوب والنقائص عن الله تعالى (من الجسمية والحيز والأعضاء) وباب التنزيهات في كتب الكلام — كالوحدانية ، ونفى المائلة للحوادث ، ونفى الحلول والاتحاد ، كل ذلك قائم على الأدلة العقلية للمتكلمين ، فكيف سماع لابن القيم هذا القول ؟ ١

أو مختصاً بجهة من الجهات ، ويورد في هذا الكتاب كثيراً من شبه المخصوص ، ثم يأخذ نفسه بالإجابة عنها ، ويذكر الكثير من الآيات والأحاديث الواردة في هذه الصفات ، ثم يؤولها بما يتفق مع نزعة التنزيهية ، تلك النزعة التي تبدو واضحة في جميع كتابه .

٢ — والآن بعد هذا العرض الطويل لمسألة الصفات الخبرية ورأى « ابن القيم » فيها ، نريد أن بين مقدار صلة رأى « ابن القيم » في هذه المسألة ، برأى غيره من المفكرين السابقين عليه .

وهذا يلزمنا أن نعرض آراء الفرق في هذه المسألة ، ثم نقارنها برأى « ابن القيم » فيها ، لنرى هل هو مسبوق برأيه أم لا ؟

والمشهور من الفرق في هذه المسألة ما يأتي :

(أ) المعتزلة والفلاسفة : وهؤلاء ينفون الصفات الخبرية ، ويؤولون ما ورد فيها من الآيات والأحاديث بمعنى يلحق بذاته تعالى ، كما نفوا صفات المعاني من القدرة والإرادة والعلم ، والحياة والسمع والبصر ، والكلام ، كما تقدم بيان ذلك ، وفي ذلك يقول « الشهرستاني » في بيان رأى المعتزلة :

(واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في دار القرار ، ونفي التشبيه عنه من كل وجه ، جهة ومكاناً وصورة ، وجسماً

وتحيزاً ، وانتقالاً وزوالاً ، وتغيراً وتأثراً ، وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة فيها (١) .

(ب) المتأخرون من الأشاعرة : « كآبي المعالي الجويني ، والغزالي ، والرازي ، وهؤلاء مع أنهم أثبتوا صفات المعاني الله تعالى ، فلم يثبتوا الصفات الخبرية لاعتقادهم أنها تؤدي إلى التجسيم ، وحلول الحوادث بذاته تعالى ، وقد أولوا ما ردد من الآيات والأحاديث فيها بمعنى يليق بذاته تعالى .

و « سعد الدين التفتازاني » يعبر عن رأي هؤلاء النفاة جميعاً من الفلاسفة والمتمتزة ومتأخري الأشاعرة بقوله في كتاب المقاصد :
(البحث الثاني في التنزيهات : إنه تعالى ليس بجسم ولا جوهر ولا عرض ولا في مكان وجهة . فالمسكاه لأن الجسم محتاج إلى أجزائه ، والعرض إلى محله ، والجوهر وجوده زائد على ماهيته ، والمسكان والجهة من خواص الأجسام .

وأما المتكلمون : فلأن الجوهر ينبيء لغة عما هو أصل الشيء ، والعرض عما يمتنع بقاؤه . . ولو كان الواجب متحيزاً لزم قدم الحادث — أعني الحيز — ولزم إمكان الواجب ، ووجوب المكان ، لأن المتحيز محتاج إلى الحيز دون العكس ، ولسكان إما في

(١) (الملل والنحل للشهرستاني على هامش الفصل لابن حزم ج ١ ص ٥٥) .

كل حيز فيخالط ما لا ينبغي مع لزوم التداخل ، وإما في البعض فيحتاج أولا ، فيلزم الترجيح بلا مرجح (١).

ثم ردَّ السمد على من أثبت الصفات الخيرية مستدلا بظواهر الآيات والأحاديث ، المشعة بالجهة والجسمية ، وقال إنه يجب في مثل هذه الآيات والأحاديث أحد أمرين : إما السكوت والتفويض كما هو مذهب السلف ، أو التأويل بمعنى يليق بذاته تعالى كما هو مذهب الخلف فقال ما نصه :

(وأما الثاني — أي ظواهر الشرع — فكقوله تعالى : ﴿ وجاء ربك ﴾ ، ﴿ وهل ينظرون إلا أن يأتيهم الله ﴾ ، ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ ، ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ ، ﴿ ولتصنع على عيني ﴾ ، ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ . . . ﴿ يا حسرتنا على ما فرطت من جنب الله ﴾ ، إلى غير ذلك ، وكقوله عليه السلام للجارية الخرساء : (أين الله ؟ ! فأشارت إلى السماء ، فلم ينكر عليها وحكم بإسلامها) . وكقوله عليه السلام : (ينزل الله تعالى إلى السماء الدنيا . . الخ) ، (إن الله خلق آدم على صورته) ، (إن الجبار يضع قدمه في النار) ، (إنه يضحك إلى أوليائه حتى تبدو نواجذهم) .

(١) (شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٦٥ طبع استامبول) .

ثم أجاب عن ذلك بقوله : (والجواب أنها ظنيات مسمية في معارضة قطعيات عقلية ، فيقطع بأنها ليست على ظواهرها ويفوض العلم بمعانيها إلى الله تعالى ، مع اعتقاد حقيقتها جريا على الطريق الأسلم للوافق للوقف على إلا الله ؛ في قوله تعالى : ﴿ وما يعلم تأويله إلا الله ﴾ ، أو تقول تأويلات مناسبة موافقة لما عليه الأدلة العقلية على ما ذكر في كتب التفسير ، وشروح الأحاديث سلوكا للطريق الأحكم للوافق للعطف في (إلا الله والراسخون في العلم) (١) .

و « الغزالي » في كتابه : (الاقتصاد في الاعتقاد) دلل على أن الله تعالى ليس بجوهر متحيز ، ولا جسم ولا عرض ، وأنه ليس بجهة من الجهات الست ، وأنه منزّه عن الاستقرار على العرش (٢) . وكذلك فعل « الرازي » في كتابه : (أساس التقديس) ، وأول جميع ما ورد من الآيات والأحاديث للموهمة للتشبيه والجسمية . وقد بينا فيما تقدم أن الرازي رجع عن التأويل في كتابه الأخير (أقسام اللذات) مبينا أن هذا الطريق أولى وأسلم من طريق التأويل .

(١) (شرح المقاصد ج ٢ ص ٦٧) .

(٢) الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ص ٢٥ - ٣٢ طبعة

• (صبيح)

وكذلك الغزالي قد منع التأويل بالنسبة لموام الخلق دون
خواصهم (١) .

(ج) أما للمتقدمون من الأشاعرة : « كأبي الحسن الأشعري ،
وأبي بكر الباقلاني » وغيرها من أصحاب الحديث ، فهؤلاء يثبتون
جميع الصفات الخيرية ، ويصفون الله تعالى بكل ما وصف به نفسه ،
وما وصفه به رسوله ﷺ .

وفي ذلك يقول « أبو الحسن الأشعري » في (مقالات
الإسلاميين) :

(وقال أهل السنة وأصحاب الحديث : ليس بجسم ولا يشبه
الأشياء ، وأنه على العرش كما قال عز وجل : ﴿ الرحمن على العرش
استوى ﴾ ، ولا تقدم بين يدي الله ورسوله ، بل تقول استوى
بلا كيف ، وأنه نور كما قال تعالى : ﴿ الله نور السموات والأرض ﴾ ،
وأن له وجها كما قال تعالى : ﴿ ويبقى وجه ربك ﴾ ، وأن له يدين
كما قال : ﴿ لما خلقت بيدي ﴾ وأن له عينين كما قال : ﴿ تجري
بأعيننا ﴾ ، وأنه يجيء يوم القيامة هو وملائكته كما قال :
﴿ وجاء ربك والملك صفاً صفاً ﴾ ، وأنه ينزل إلى صماء الدنيا كما جاء

(١) (راجع ص ١٩٧ ، ١٩٨ من هذا الكتاب) .

في الحديث ، ولم يقولوا شيئاً إلا ما وجدوه في الكتاب أو جاء
به الرواية عن رسول الله ﷺ (١) .

وقد تقدم نص الأشعري في كتابه (الإبانة) (٢) وهو يتفق
مع هذا النص عن أهل السنة والحديث مما يدل على أنه يوافقهم
في تلك العقيدة .

وأما أبو بكر الباقلاني فيقول في كتابه (التمهيد في أصول
الدين) :

(فإن قال قائل : فهل تقولون إن الله في كل مكان ، قيل معاذ
الله ! بل نقول هو مستو على العرش كما أخبر في كتابه . فقال عز
وجل : ﴿ الرحمن على العرش استوى ﴾ وقال تعالى : ﴿ إليه يصعد
الكلم الطيب والعمل الصالح يرفعه ﴾ وقال : ﴿ أأنتم من في السماء
أن يخسف بكم الأرض ﴾ ، ولو كان في كل مكان لسكان في جوف
الإنسان ، وفي فيه وفي الحشوش ، وفي المواضع التي يرغب عن
ذكرها ... ولا يجوز أن يكون معنى استوائه على العرش : هو
استيلاؤه كما قال الشاعر : قد استوى بشر على العراق ، لأن

(١) مقالات الاسلاميين للأشعري ج ١ ص ٢١١ نشر
(ريتز) طبع استامبول .
(٢) (راجع ص ١٩٦ من هذا الكتاب) .

الاستيلاء القدرة والقهر ، والله تعالى لم يزل قادراً عزيزاً مقتدرًا...
فإن قال قائل : ففصلوا لي صفات ذاته من صفات فعله لأعرف
ذلك ، قيل له : صفات ذاته هي التي لم يزل ولا يزال موصوفاً بها ،
وهي العلم والحياة والقدرة والسمع والبصر والكلام . . . والوجه
واليدان والعينان والغضب والرضا وصفات فعله : هي الخلق والرزق
والعدل والإحسان والتفضل والإيناع . . . وكل صفة كان موجودا
قبل فعله لها (١) .

فهذا النص من الباقلاني يدلنا على أنه أثبت الصفات الخبرية ،
ولم يقول فيها كما أولها من أتى بعده من الأشاعرة .

وما أشبه هذا الرأي — رأى « الأشعري والباقلاني » —
برأى « عبد الله بن كلاب » (٢) في الصفات حيث يقول :

(لم يزل الله عالماً قادراً حياً سميعاً بصيراً عزيزاً عظيماً . . . إلها
مريداً كريماً كارهاً راضياً عمن يعلم أنه يموت مؤمناً وإن كان أكثر

(١) (اجتماع الجيوش الإسلامية ص ١١٩) .

(٢) وابن كلاب هذا ، هو الذي أخذ عنه الأشعري ،
واتبع رأيه بعد أن ترك مذهب المعتزلة وخرج عليهم ، ولا شك
أنه يثبت الصفات الخبرية كما أثبتها الأشعري في الإبانة . وقول
ابن كلاب : (ليست الصفات عين الذات ولا هي غيرها) شبيهه
برأى الأشاعرة جميعاً حيث قالوا : ان الله تعالى صفات قديمة
قائمة بذاته لا هي هو ولا غيره (العقائد النسفية ص ٢٥٩) .

صمره كافرًا ساخطًا على من يعلم أنه يموت كافرًا وإن كان أكثر عمره
مؤمنًا ، محبا مبغضا ، مواليا معاديا ، قائلا متكلما رحمانا — يعلم
وقدرة ، وسمع وبصر ، وعزة وعظمة . . وإرادة وكراهة ، ورضى
وسخط ، وحب وبغض ، وموالاتة ومعاداة ، وقول وكلام ورحمة ،
وأنه لم يزل قديما بأسمائه وصفاته وكان يقول معنى أنه عالم أن له علما ،
ومعنى أنه قادر أن له قدرة ، ومعنى أنه حي أن له حياة ، وكذلك
القول في سائر أسمائه وصفاته ، وكان يقول إن أسماء الله وصفاته
لذاته . لا هي الله ولا هي غيره ، وإنما قائمة بالله ، ولا يجوز أن تقوم
بالصفات صفات ، وكان يقول إن وجه الله لا هو ولا غيره ،
وكذلك يدها وعيناه صفات له لا هي هو ولا غيره ، وأن ذاته
هي هو وتفسه هي هو ، وكان يزعم أن صفات الباري لا تتغير ،
وأن العلم لا هو القدرة ولا غيرها ، وكذلك كل صفة من صفات
الذات لا هي الصفة الأخرى ولا غيرها (١) .

() مقالات الاسلاميين للأشعري ج ١ ص ١٦٩ طبع
(، ومعنى أن كل صفة ليست هي الأخرى ولا غيرها ،
ت عينها في المعنى والمفهوم اللغوي إذ أن كل صفة لها
س ، وليست غيرها بمعنى أنها ليست منفكة . بل الكل
الى .

(د) أما الكرامية والحنابلة : فيثبتون لله تعالى جميع الصفات التي ورد بها الشرع ، سواء أكانت في الكتاب الكريم أم السنة النبوية ، وقد ظالوا في ذلك ، حتى إن الكرامية أطلقوا على الله أنه جسم ، وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا ، وأن الحوادث تقوم به ، وأن أقواله وإراداته وإدراكاته للعرشيات أعراض حادثة فيه وهو محل لها .

وفي ذلك يقول « الشهرستاني » :

(الكرامية : أتباع «أبي عبد الله محمد بن كرام» وإنما عدواه من الصفاتية ، فإنه كان يثبت الصفات ، إلا أنه ينتهي فيها إلى التشبيه والتجسيم ، وقد نص «أبو عبد الله» على أن الله على العرش استقرارا ، وعلى أنه بجبهة فوق ذاتا ، وأطلق عليه اسم الجوهر ، وأنه مماس للعرش من الصفحة العليا ، وجواز الانتقال والتحول والنزول . . . ومن أصحابه «محمد بن الطيغم» ، قال : إن بينه وبين العرش بعدا لا يتناهى ، وأنه مبين للعالم بينونة أزلية . وأطلق الكراميون على معبودهم أنه جسم ، ومن مذهبهم قيام كثير من الحوادث بذاته تعالى ، وأن ما يحدث في ذاته إنما يحدث بقدرته ، وأن الحوادث التي يحدثها واجبة البقاء . . . وأثبتوا السمع والبصر كما أثبتته الأشعري ، وربما زادوا اليدين والوجه صفات قاعة به

وقالوا له يد لا كالأيدي ، ووجه لا كالوجوه ، وأثبتوا رؤيته من جهة فوق دون سائر الجهات .

ثم قال « الشهرستاني » : (وقد اجتهد « ابن الهيثم » في إرمام (مقالة أبي عبد الله) في كل مسألة ، حتى ردها من المجال الفاحش ، إلى نوع يفهم بين العقلاء مثل التجسيم ، فإنه أراد بالجسم القائم بنفسه ، ومثل الفوقية فإنه حملها على العلو ، وأثبت البيئونة الغير المتناهية ، ومثل الاستواء ، فإنه نفي المجاورة والماسة والتسكن بالذات ، غير مسألة قيام الحوادث بذاته تعالى ، فإنه لم تقبل المرمة فالتزمها ، وهي من أشنع المحالات عقلا) (١) .

وأما الحنابلة فيروى عنهم « الشهرستاني » قوله :

(فأما « أحمد بن حنبل ، وداود الأصفهاني » وجماعة من أئمة السلف تجروا على منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث « كمالك بن أنس ، ومقاتل بن سليمان » وسلكوا طريق السلامة . فقالوا : تؤمن بما ورد به الكتاب والسنة ، ولا تتعرض للتأويل بعد أن تعلم قطعا أن الله عز وجل لا يشبه شيئا من المخلوقات ،

(١) لحصت ذلك من كتاب (الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٤٤ وما بعدها والفرق بين الفرق للبغدادى ص ٢٠٣ وما بعدها) .

وأن كل ما تمثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره ، وكانوا يحترزون
عن التشبيه (١) .

* * *

وبالمقارنة بين رأى « ابن القيم » وهذه الآراء في مسألة الصفات
الطبرية ، نجد أنه قد أخذ فيها برأى متقدمى الأشاعرة وابن كلاب ،
ورأى الكرامية أيضاً بعد تعديل مذهبهم على يد أحد رجالهم
وهو « محمد بن الهيصم » .

وبذلك يثبت لنا أنه قد انتخب رأيه من بين هذه الآراء
المتعددة ، وأنه قد مزج بين رأى الأشعرى ومن معه ، ورأى
الكرامية بعد تعديل مذهبهم ، فقد امتنع « ابن القيم » عن إطلاق
لفظ الجسم على الله تعالى ، ولكنه جوز قيام الحوادث بذاته تعالى ،
وأطلق ذكر الصفات التي ورد بها الشرع على الله تعالى بدون
تأويل ، وهو مذهب الكرامية ومذهب متقدمى الأشاعرة معاً .

(١) الشهرستاني فى الملل والنحل ج ١ ص ١٣٧ .

الفصل الرابع

حكمة وجود الشر في العالم

يرى « ابن قيم الجوزية » : أن أفعال الله سبحانه وتعالى كلها خيرات لا شر فيها أصلا ، إذ لو فعل الله سبحانه وتعالى الشر لاشتق له منه اسم ، ولم تكن أسماءه كلها حسنى ، ولعاد إليه تعالى من فعل هذا الشر حكم ، ذلك لأن مصدر أفعاله كلها هو القضاء الإلهي ، وهو خير كله ، فإنه صادر عن علم الله تعالى وحكمته ، وهو خير ومصلحة ورأفة ، وما يوجد من الشر في بعض المخلوقات ، وما يقع لبعض العباد من الآلام والشور ، وما أوجبه الله عليهم من عقاب العاصي ، وقطع يد السارق ، ورجم الزاني أو جلده ، وغير ذلك ، فإنما هو خير في ذاته ، وأما الشر الذي فيه فشر طارض بالنسبة لمن وقع عليه هذا العقاب ، وذلك الإيلاف ، وأما حقيقته في الواقع تغير لمجموع الناس ، لأنه يدفع الضرر عنهم بتخويف من يفعل المعصية بايقاع هذا الشر والألم عليه .

فالشر في الواقع إنما تعلق بحكم الله تعالى على العصاة ، وليس

في فعله القائم به شر أصلاً ، و « ابن القيم » لا ينكر أن الشر يكون في مفعولاته تعالى لا في فعله القائم به ، لأنه خالق الخير والشر .

فهذا الأمر الذي ظاهره أنه شر له جهتان : إحداهما : خير ، والأخرى : شر . فهو من جهة نسبتته إلى الله تعالى خلقاً وتسكيناً ، خير ، ومن جهة قيامه بالعبد وإيلامه له شر ، ولسكنه شر نسبي إضافي لا ذاتي .

وفي ذلك يقول « ابن القيم » في تفسير الموعودتين ما نصه :
(وما يفعله الله سبحانه وتعالى من العدل بعباده ، وعقوبة من يستحق العقوبة منهم هو خير محض ؛ إذ هو محض العدل والحكمة ، وإنما يكون شراً بالنسبة إليهم ، فالشر وقع في تعلقه بهم ، وقيامه بهم ، لا في فعله القائم به تعالى ، ونحن لا ننكر أن الشر يكون في مفعولاته تعالى المنفصلة ، فإنه خالق الخير والشر . ولكن هنا أمران ينبغي أن يكونا منك على بال :

أحدهما : أن ما هو شر أو متضمن للشر فإنه لا يكون إلا مفعولاً منفصلاً ، ولا يكون وصفاً له تعالى ، ولا فعلاً من أفعاله .

الثاني : أن كونه شراً أمر نسبي إضافي ، فهو خير من جهة تعلق فعل الرب وتسكينه به ، وشر من جهة نسبتته إلى من هو شر

في حقه ، فله وجهان : هو من أحدهما خير ، وهذا الوجه الذي نسب منه إلى الخالق سبحانه وتعالى خلقا وتكويننا ومشيتة لما فيه من الحكمة البالغة التي استأثر بعلمها ، واطلع من شاء من خلقه على ما شاء منها (١) .

ويضرب « ابن القيم » أمثلة كثيرة لبيان أن الشر الموجود في العالم نسبي فقط ، إذ هو شر بالنسبة لمن وقع عليه ، وإن كان خيراً بالنسبة إلى عموم الناس ، فالسارق مثلا إذا قطعت يده ، فقطعها شر بالنسبة إليه ، وخير محض بالنسبة إلى عموم الناس لما فيه من حفظ أموالهم ، ودفع الضرر عنهم ، وخير كذلك بالنسبة إلى متولى القطع أمراً وحكماً ، لما فيه من الإحسان إلى عبده صموماً بإتلاف هذا العضو المؤذي لهم المضر بهم ، فيحصد على فعله وأمره به . فالله سبحانه وتعالى محمود على حكمه بذلك ، وأمره به مشكور يستحق عليه الحمد من عباده ، والثناء عليه .

ولا يصح له أن يترك ذلك الخير الكثير ، المترتب على وجود هذه الأشياء الضارة ، لوجود شر جزئي طارض لها ، وإلا كان ذلك شراً حقيقياً ، ضاراً بالجماعة كلها ، مع أن ذلك الشر الجزئي له وجه حسن آخر ، فهو ليس شراً من كل وجه .

(١) (تفسير المعوذتين لابن القيم ص ١٤ طبع منير) .

وفي ذلك يقول في (شفاء العليل) ما نصه :

(إن ما يصيب الحيوان والنبات من البرد الشديد ، والحر والغرق ، الذي يحدث فيه الفساد ، فهذا لا ريب أنه شر ، ولكنه شر نسبي إضافي ، وهو خير من وجه آخر ، فإن وجود ذلك الحر والبرد ، والماء ، يترتب عليها مصالح وخيرات كلية ، هذا الشر بالنسبة إليها جزئي ، فتمطيل تلك الأسباب لتقويت هذا الشر الجزئي يتضمن شراً أكثر منه . وهو فوات تلك الخيرات الحاصلة بها ، فإن ما يحصل بالشمس والريح والمطر ، والحر والبرد ، من مصالح الخلق أضعاف أضعاف ما يحصل بذلك من مفسد جزئية ، هي في جنب تلك المصالح كقطرة في بحر ، هذا لو كان شرها حقيقياً ، فكيف وهي خير من وجه وشر من وجه ؟ وإن لم يعلم جهة الخير فيها كثير من الناس ، فما قدرها الله سبحانه سدى ، ولا خلقها باطلاً) (١) .

فإنه سبحانه في نظر « ابن القيم » منزّه عن فعل الشر ، وكل ما نسب إليه فهو خير محض ، والشر إنما صار شراً لا تقطاع نسبتة وإضافته إليه تعالى ، فلو أضيف إليه لم يكن شراً ، وهو سبحانه

(١) (شفاء العليل ص ١٨٣ طبع الخانجي) .

خالق الخير والشر ، فالشر في بعض مخلوقاته لا في خلقه وفعله ،
وخلقه وفعله ، وقضاؤه وقدره خير كله ، ولهذا تنزه الله سبحانه
وتعالى عن الظلم ؛ لأن الظلم وضع الشيء في غير موضعه ، والله
سبحانه لا يضع الشيء إلا في موضعه اللائق به .

ونحن إذا ما سألنا « ابن القيم » عن حكمة خلق الشر في العالم ،
وعن الحكمة في وجود هذه الأشياء التي في قيامها بالعبد إيلاام له ،
وشر نسبي واقع به ، نجده لا تستعصى عليه الإجابة عن هذا
السؤال ، ويخرج من هذا المأزق بلباقة ، وبيان طيب ، فيقول
في كتابه (شفاء العليل) ما نصه :

(فإن قلت : فلم خلقه وهو شر ؟ قلت : خلقه له وفعله خير
لا شر . فإن الخلق والفعل قائم به سبحانه ، والشر يستحيل قيامه
به واتصافه به ، وما كان في المخلوق من شر فلعدم إضافته ونسبته
إليه ، والفعل والخلق يضاف إليه فكان خيراً) (١) .

بل إنه ليرى أكثر من ذلك ؛ إذ يعتقد أن خلق الأشياء
التي ظاهرها أنها شر ، هو خير في الواقع ، وإنما شرها الظاهري
إنما كان لحكم أرادها الله سبحانه وتعالى ، وجعلها لهذه الحكم
والفوائد التي تعود على العبد منفعتها وخيرها .

(١) (شفاء العليل ص ١٨١ طبع الحانجي) .

وفي ذلك يقول في (مدارج السالكين) :

(إن الأشياء غير المحبوبة لله تعالى إنما خلقها لفوائد : منها حصول العبودية المتنوعة التي لولا خلق إبليس لما وجدت ، ولكان الحاصل بعضها لا كلها ، ومنها : عبودية التوبة . ومنها استخراج ما هو كامن في نفوس العباد من الشر والخير ، وإظهاره بالفعل بعد أن كان بالقوة . . . إلى أن يقول : وبالجملة فالعبودية والآيات ، والمعائب التي ترتبت على خلقه تعالى ما لا يحبه ولا يرضاه ، وتقديره ومشيبته ، أحب إلى الله سبحانه وتعالى من فوائدها ، وتعطيلها بتعطيل أسبابها . فإن قلت : فهل كان يمكن وجود تلك الحكم بدون هذه الأسباب ؟ فهذا سؤال باطل ، إذ هو فرض وجود الملزوم بدون لازمه ، كفرض وجود الابن بدون الأب ، والحركة بدون المتحرك ، والتوبة بدون تائب .

فإن قلت : فإذا كانت هذه الأسباب مرادة لله لما تفضى إليه من الحكم فهل تسكون مرضية محبوبة من هذا الوجه ، أو هي مسخوطة من جميع الوجوه ؟ قلت هذا السؤال يورد على وجهين :

أحدهما : من جهة الرب سبحانه وتعالى ، وهل يكون محبا لها من جهة إفضائها إلى محبوبه وإن كان يبغضها لذاتها ؟ .

والثاني : من جهة العبد ، وهو أنه هل يسوغ له الرضاء بها من تلك الجهة أيضاً ؟ فهذا سؤال له شأن .

ثم يأخذ « ابن القيم » نفسه بالإجابة عن هذا السؤال ، فيقول :
إعلم أن الشر كله يرجع إلى العدم — أعني عدم الخير وأسبابه المنفضية إليه — وهو من هذه الجهة شر ، وأما من جهة وجوده المحض فلا شرف فيه .

ومثاله أن النفوس الشريرة ، وجودها خير من حيث هي موجودة ، وإنما حصل لها الشر بقطع مادة الخير عنها ، فإنها خلقت في الأصل متحركة لا تسكن ، فإن أعينت بالعلم وإلهام الخير تحركت به ، وإن تركت تحركت بطبيعتها إلى خلافه ، وحركتها من حيث هي حركة خير ، وإنما تكون شراً بالإضافة ، لا من حيث هي حركة ، والشر كله ظلم ، وهو وضع الشيء في غير موضعه ، فلو وضع في موضعه لم يكن شراً ، فعلم أن جهة الشر فيه بنسبة إضافية ، ولهذا كانت العقوبات للموضوعات في محالها خيراً في نفسها وإن كانت شراً بالنسبة إلى المحل الذي حلت فيه ، لما أحدثت فيه من الألم الذي كانت الطبيعة قابلة لضده من اللذة ، مستعدة له ، فصار ذلك الألم شراً بالنسبة إليها ، وهو خير بالنسبة إلى الفاعل

حيث وضعه موضعه ، فإنه سبحانه لا يخلق شرا محضاً من جميع الوجوه والاعتبارات ، فإن حكته تأتي ذلك .

ثم يقول : إن الرضاء بالله سبحانه يستلزم الرضاء بصفاته وأفعاله وأسمائه وأحكامه ، ولا يستلزم الرضاء بمفعولاته كلها . بل حقيقة العبودية أن يوافق عبده في رضاء وسخطه ، فيرضى منها بما يرضى به ويسخط منها ما سخطه (١) .

فها هو « ابن القيم » يرى أن هذه الأشياء الشريرة ، إنما هي خير الواقع ، وشرها عارض لها وليس ذاتياً ، وأن كل ما خلقه الله تعالى إنما هو خير ، وأن العبد يجب عليه أن يرضى بها من جهة نسبتها إلى الله تعالى إيجاباً ، ويبغضها من جهة اتصاف العبد بها .

ولسكنا إذا سألنا « ابن القيم » عن حكمة خلق إبليس اللعين ، وهو رأس الشركاء ، أي حكمة في وجوده ؟ وأي خير في خلقه ؟ فإننا نجد « ابن القيم » يتكلم هنا كلاماً إجمالياً ، إذ يقول : إن في خلق إبليس من الحكم والمصالح ، والخيرات التي ترتبت على وجوده ما لا يعلمه إلا الله ، فالله سبحانه وتعالى لم يخلقه عبثاً ، ولا قصد بخلقه إضرار عباده وهلاكهم ، فكم له في خلقه من حكمة باهرة

(١) (مدارج السالكين ج ٢ ص ١٠٩ وما بعدها) .

وآيات ظاهرة ، ونعمة سابعة ، وهو وإن كان للأديان كالسموم للأبدان ، ففي إيجاد السموم من المصالح والحكم ، ما هو خير من تقويتها (١) .

ونحن وإن كنا نرى أن الله تعالى حكما كثيرة عظيمة في خلق إبليس ، ومن هذه الحكم : أن الله تعالى يظهر للعباد قدرته على خلق المتضادات ، المتقابلات ، تخلق هذه الذات « إبليس » التي هي من أخبث الذوات وشرها وسبب كل شر في مقابلة خلق ذات جبرائيل ، التي هي من أشرف الذوات وأطهرها وأزكاها ، وهي مادة كل خير .

ومنها : ظهور آثار أسمائه المتضمنة كلاًه وعضوه ، ومغفرته وستره فلولا خلق ما يكره من الأسباب المفضية إلى ظهور آثار هذه الأسماء لتمطلت هذه الحكم والفوائد ، وقد أشار النبي ﷺ إلى هذا بقوله : (لو لم تذبوا لذهب الله بكم ، ولجاء بقوم يذنبون ، ويستغفرون فيغفر لهم) .

ومنها : حصول العبودية المتنوعة التي لولا خلق إبليس لما حصلت ، فإن عبودية الجهاد من أحب أنواع العبودية إليه سبحانه

(١) (راجع شفاء العليل ص ٨٤) .

وتعالى ، ولو كان الناس كلهم مؤمنين لتعطلت هذه العبودية وتوابعها من الموالاة لله سبحانه وتعالى والمعاداة فيه ، وعبودية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، وعبودية الصبر ومخالفة الهوى ، وإيثار محاب الله تعالى ، وعبودية الاستعاذة بالله أن يجيره من عدوه ، ويعصمه من كيده وأذاه ، إلى غير ذلك من الحكم ، فإننا مع ذلك نرى أن « ابن القيم » لم يبينها ، ولم يتعرض لها في كتابته كما هي مادته من التوضيح والبيان ، بل اكتفى بالقول بأن الله تعالى حكما لا يعلمها إلا هو ، وأنه لم يخلقه عبثا . نعم نحن نقر بأنه تعالى لم يخلقه عبثا ، وإنما خلقه لحكمة يعلمها الله تعالى ، ولكننا نرى أن « ابن القيم » لم يبين هذه الحكم ، وكيف يكون وجوده خيراً في نظر « ابن القيم » والكفار يملؤون الأرض بسبب غوايته وإضلاله لهم ١٩ .

ويتلخص مما تقدم أن « ابن القيم » يرى أن العالم فيه خير وشر ، ولكن الله سبحانه وتعالى لا يفعل إلا خيراً ، لأنه خير ، وأما هذا الشر الكائن الموجود في العالم فشر عارض ، وقع في معمولاته تعالى لا في فعله ، فلا يتصف به الله تعالى وإن كان خالفاً له ، فالشيء الذي تراه شراً إنما هو شر من جهة قيامه بالعبد فقط ، وأما من جهة خلقه وتكوينه عن الله تعالى فهو خير ، فالخير ذاتي

للفعل والشر مارض له ، ولا يصح أن يقال : إن الله فاعل الشر ، لأن أفعال الله تعالى كلها خير ، فالشر ليس من فعله لأنه غير قائم به ، وإنما هو منفصل عنه وقائم بالمخلوق ، فالشر في مخلوقاته تعالى لا في خلقه وفعله وتكوينه .

* * *

وإذا أردنا أن نبين مدى صلة رأى « ابن القيم » في هذه المسألة بغيره من الآراء أو تبعيته لمذهب معين ، يجب أن نعرض لآراء الفرق المختلفة في هذه المسألة كما هي الطريقة التي اتبعناها ، ثم نقارن هذه الآراء برأيه لنرى مقدار هذه الصلة ، والمذاهب في هذه المسألة ثلاثة :

(أ) الفلاسفة . (ب) المعتزلة . (ج) الأشاعرة .

(أ) أما الفلاسفة فيرون أن الله تعالى خير محض ، والخير لا يصدر عنه إلا خير ، فأفعال الله تعالى كلها خيرة ، وما يوجد في بعض الكائنات من الشر ، فشر طارض ليس مقصوداً لذاته ، كالمطر الذي يهدم به بيت عجوز مثلاً ، فالمطر خير في الواقع لأن به حياة الإنسان ، والحيوان ، والنبات ، وأما تهدم بيت العجوز ، أو موت شخص ، أو غرق آخر بسبب المطر ، فهذا كله شر جزئى

قليل بالنسبة إلى ذلك الخير الكثير ، المترتب عليه ، ولا يترك الخير الكثير لأجل الشر القليل .

ف « ابن سينا » في النجاة يبين أن العناية الإلهية ، هي علم الله تعالى بما عليه الوجود من الخير ، وأنه تعالى علة لهذا الخير والسكال في العالم ، وهذا الخير فائض عنه فيضانا على أنهم نظام وأبلغه ، وما يوجد من الشر في الكائنات ، فشر طارض^(١) ، والشر في رأيه نوحان : شر بالذات ، وشر طارض . أما الشر بالذات : فيرى أنه العدم ، وليس كل عدم شراً ، بل عدم مقتضى الشيء من السكالات الثابتة لنوعه وطبيعته ، أما الشر بالعرض فهو الحابس للكمال عن مستحقه ، والشر بالذات لا يصيب إلا أشخاصاً قليلين في أوقات نادرة ، والأنواع محفوظة . وفي ذلك يقول ما نصه :

(وليس الشر الحقيقي يعم أكثر الأشخاص ، إلا نوحاً من الشر ، فمثلاً النار مع كونها تحرق بعض الناس والحيوانات ، فوجودها خير ، لأنه لا يمكن تأدية مهمتها من الخيرات إلا بالحرارة ، على أن ما يحصل منها من الضرر قليل جداً بالنسبة إلى الخيرات المترتبة عليها . . . إنه من المستحيل أن يخلق ما يراد منه الغرض المقصود

(١) النجاة لابن سينا ص ٤٦٦ طبع الكردي سنة ١٣٣١ هـ ، والشهرستاني ج ٣ ص ١٥٣ .

بالنار وهي لا تحرق ، ثم لما كان الكل إنما يتم بأن يكون فيه مسخن ، وأن يكون فيه متسخن لم يكن بد من أن يكون الغرض النافع في وجود هذين يستتبع آفات تعرض من الاحراق والاحتراق ، كمثل إحراق النار عضو ناسك ، لكن الأمر الأكثرى هو حصول الخير للقصود في الطبيعة والأمر الدائم . . . فا كان يحسن أن تترك للذافع الأكثرية والدائمة ، لأغراض شرية أقلية ، فأريدت الخيرات السكائنة عن هذه الأشياء إرادة أولية على الوجه الذي يصلح أن يقال إن الله تعالى يريد الأشياء ، ويريد الشر أيضاً على الوجه الذي بالعرض ، إذ علم أنه يكون ضرورة ، فلم يعبا به .

فالخير مقتضى بالذات ، والشر مقتضى بالعرض وكل بقدر (١) .
ويقول صاحب المواقف وشارحه زمعبرين عن رأى الفلاسفة في هذه للسألة ما نصه :

(قالوا الموجود إما خير محض لا شر فيه أصلاً ، كالمقول والأفلاك ، وإما الخير غالب عليه كما في هذا العالم الواقع تحت كرة القمر ، فإن المرض مثلا ، وإن كان كثيراً فالصحة أكثر منه ، وكذلك الألم كثير واللذة أكثر منه ، فالوجود عندهم منحصر

(١) (النجاة لابن سينا ص ٤٧٣ الطبعة السابقة) .

في هذين القسمين ، وأما ما يكون شراً محضاً ، أو كان الشرفيه غالباً أو مساوياً ، فليس شيء منها موجوداً ، ولا يمكن تنزيه العالم عن الشرور بالسلبية ، لأن ما يمكن براءته عن الشرور كلها فهو القسم الأول ، وكلامنا في خيرات كثيرة تلزمها شرور قليلة بالقياس إليها ، فكان الخير واقعا بالعمد الأول ، داخلا في القضاء دخولا ذاتيا ، وكان الشر واقعا بالضرورة ، وداخلا في القضاء دخولا بالتبع والعرض ، وإنما التزم فعله لأن ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل شر كثير ، فليس من الحكمة ترك المطر الذي به حياة العالم لتلا ينهدم به دور معدودة ، ولا يتألم به سائح في البر والبحر (١) .

(ب) أما المستزلة : فلما كانوا يقولون إن العبد يخلق أفعال نفسه الاختيارية ، بقوة أودعها الله فيه ، فقد قسموا الشر الواقع في العالم إلى قسمين :

١ — قسم يقع من العباد بقدرتهم واختيارهم : كالكفر والمعاصي ، فإن هذه الأشياء لا يريدتها الله تعالى ، ولا يرضاها لعباده ، قال تعالى : ﴿ ولا يرضى لعباده الكفر ﴾ ولأنه لو أراد الكفر من الكافر مع أنه أمره بالإيمان وطلبه منه لعد سفيها وهو محال .

(١) (شرح المواقف للسيد الجرجاني ج ٨ ص ١٧٩) .

٢ - قسم يقع من الله تعالى ، وهو الخالق له : كالمرض الذي يحصل لبعض العباد ، وكالعقوبات التي تقع على مرتكبي المعاصي في الدنيا أو في الآخرة فهم يعتقدون أن الله تعالى خالق لهذه الأشياء ، وهي خير حقيقي من جهة أنها فعل الله تعالى ، ولكنها تسمى شراً مجازاً .

وفي ذلك يقول « أبو الحسن الأشعري » في مقالات الإسلاميين :
(قالت المعتزلة كلها إلا - عباداً - إن الله يخلق الشر الذي هو مرض والسيئات التي هي عقوبات ، وهو شر في المجاز وسيئات في المجاز .

وأنكر « عباد » أن يخلق الله سبحانه شيئاً نسيه شراً أو سيئة في الحقيقة (١) .

وعندي أنه لا فرق بين مذهب جمهور المعتزلة ورأى « عباد » لأن عباداً أنكر أن تسمى شراً في الحقيقة ، فإذا لم تسم شراً أو سيئة في الحقيقة فتسمى شراً مجازاً ، وهو مذهب جمهور المعتزلة ، أو أن « عباداً » أنكر أن تسمى شراً مطلقاً ، وهذا مالا يدل عليه كلام الأشعري ، ولئن دل عليه ، وكان مراد « عباد » إنكار

(١) (مقالات الإسلاميين للأشعري ج ١ ص ٢٤٥) .

الشر مطلقا ، فما رأيه في المرض الذي يقع ببعض العباد ١٢ هل هو مخلوق لهم ١٣ وهذا باطل لأنه ليس بقدرتهم ولا باختيارهم ، أم أنها لا خالق له ١٤ وهذا باطل ، لأن كل أثر لا بد له من مؤثر عندهم ، فبقي أن خالقها هو الله تعالى ، والله لا يفعل القبيح ، فإذن قبحها وشرها مجازي وطارض .

ويقول صاحب المقاصد مبينا لمذهب المعتزلة ما نصه :

(لا خلاف في أن الباري لا يفعل قبيحا ، ولا يترك واجبا ، أما عندنا فلا لأنه لا قبيح منه ، ولا واجب عليه لكون ذلك بالشرع ، ولا يتصور في فعله ، وأما عند المعتزلة ، فلأن كل قبيح منه فهو يتركه ألبتة ، وما هو واجب عليه فهو يفعله ألبتة ، فإن قيل السكفر والظلم والمماصى كلها قبايح وقد خلقها الله تعالى . قلنا نعم . إلا أن خلق القبيح ليس بقبيح فهو موجد للقبايح لا فاعل لها ، فإن قيل فلا يفعل الحسن أيضا ، لأنه لا حكم عليه أمرا كما لا حكم عليه نهيا ، والإجماع على خلافه ، قلنا قد ورد الشرع بالثناء عليه في أفعاله ، فكانت حسنة لكونها متعلق المدح والثناء عند الله تعالى ، وأما إذا اكتفى في الحسن بعدم استحقاق الذم في حكم الله تعالى فالأمر أظهر) (١) .

(١) (المقاصد ج ٢ ص ١٥٣) .

(ج) أما الأشاعرة : فيقولون إن الله سبحانه وتعالى هو الخالق لكل شيء ، وهو الخالق للخير والشر الواقعين في العالم ، ومع خلقه للكفر والمعاصي التي هي شرور في العالم وقبيحة ، فلا ينسب إليه تعالى فعل القبيح ، لأن الخلق غير الفعل ، فهو خالق للقبيح وموجده ، وليس فاعلا له (١) ، والله سبحانه وتعالى يريد لجميع الكائنات حتى الشرور لأنه لا يقع في ملكه إلا ما يريد ، ولذلك ورد أن القاضي « عبد الجبار » دخل داراً للصاحب ابن عباد ، فرأى الأستاذ « أبا إسحاق الاسفراييني » ، فقال سبحانه من تنزه عن العشاء ، فقال الأستاذ على الفور : سبحانه من لا يجرى في ملكه إلا ما يشاء ، فقال عبد الجبار : أريد ربك أن يعصى ! فقال أبو إسحاق : أيعصى ربك قهرا ؟ (٢) .

وفي ذلك يقول شارح المواقف :

(المقصد الرابع : أنه تعالى يريد لجميع الكائنات غير مرید لما لا يكون ، فكل كائن مراد له ، وما ليس بكائن ليس مراد له ،

(١) اتفق الأشاعرة والمعتزلة على أن الكفر والمعاصي ، والحيرات التي تقع من العبد فعل له ، ولكنهم اختلفوا هل مع كونها فعلا للعبد فهو خالق لها أيضا ؟ فقالت الأشاعرة إن الخالق هو الله وحده ، وقالت المعتزلة العبد خالق لها كما أنه فاعل .

(٢) (الفرق الإسلامية للبشبيشي ص ٢٣ طبع سنة ١٩٢٢) .

هذا مذهب أهل الحق ، واتفقوا على جواز استناد الكل إليه جملة ،
لكن اختلفوا في التفصيل (١) . منهم من لا يجوز إسناد الكائنات
إليه مفصلا ، فلا يقال الكفر والنسوق مراد لله تعالى لإيهامه
الكفر ، وعند الإلباس يجب التوقف عن الإطلاق إلى التوقيف
والإعلام من الشارع . . وقالت المعتزلة هو مريد لجميع أفعاله غير
إرادته الحادثة عند من أثبتها ، وأما أفعال العباد فهو مريد للمأمور
منها كاره للمعاصي والكفر (٢) .

وقد اشتهر عن الأشاعرة أنهم لا يذكرون علة ولا حكمة لخلق
الشر في العالم ، لأنهم ينكرون التعليل ، ويرون أن أفعال الله تعالى

(١) ومعنى هذا أنه يجوز نسبة الكائنات إليه تعالى على طريق
الاجمال فيقال كل الكائنات أو جميعها مراد لله تعالى ، وأما التفصيل
فقد اختلفوا فيه ، فقال بعضهم : لا يصح اسناد الشرور إليه على
طريق التفصيل ، فلا يقال الكفر مراد لله تعالى ، ولا شرب الخمر
مراد له لإيهامه الكفر ، ولأن بعض العلماء قالوا : ان الإرادة والأمر
بمعنى واحد ، فربما يفهم السامع من قول القائل : أراد الكفر والمعاصي
أنه أمر بهما ، وقال آخرون تجوز نسبة المعاصي إلى إرادته تعالى بشرط
وجود قرينة تدفع كل إيهام ، كأن يقال أراد الكفر من الكافر كسبا
له شرا قبيحا منهيًا عنه ، كما أراد الإيمان من المؤمن كسبا له خيرا
حسنا مأمورا به . (مذكرات الشيخ أبو دقيقة في التوحيد
ج ٢ ص ٢١٦) .

(٢) (المواقف ج ٨ ص ١٧٣) .

لا تعمل بالأغراض ، فلا يسأل عما يفعل وهم يسألون ، وقد سار « ابن القيم » على هذا الفهم وتقدم نقداً مرا ، وناقشهم مناقشة حادة لأنكارهم الحكمة والتعليل .

ولكن الحقيقة أن الأشاعرة لم ينكروا الحكمة ، وإنما قالوا إن أفعال الله تعالى لا تعمل بالأغراض ، بمعنى أنه لا يعود على الفاعل تعالى منها مصلحة .

ولكنهم يقولون : إن أفعال الله تعالى ناشئة عن علمه وحكمته ، وإلا كان جاهلاً ، ولا بد له من أن يفعل الفعل لغاية وإلا لم يكن مختاراً ، فأفعال الله تعالى معلة بالحكمة والمصلحة لعباده ، كيف لا ولا خلاف في أن بعثة الأنبياء عليهم السلام لا هتداء الخلق وإقامة الحجج عليهم ، وهي غاية مقصودة من الله جل شأنه .

* * *

والآن بعد هذا العرض لأراء المذاهب في خلق الشر في العالم وحكمته نرى أن مذهب « ابن القيم » يكاد يكون مذهب الفلاسفة ، فكلاً للذهبيين يرى أن الله سبحانه وتعالى خير ، ولا يفعل إلا خيراً ، فأفعال الله كلها خيرات ، وأما الشر الموجود في العالم فشر عارض ليس بمقصود ونسبته إلى الخير قليلة جداً ، فالمنظر مثلاً سبب في خيرات كثيرة وإن سبب بعض الشرور القليلة ، والنار تسبب

كثيراً من الخيرات بجانب اشرها نادر طفيف ، وليس من الحكمة
ترك الخير الكثير لأجل الشر القليل ، وإلا كان ذلك شراً
كثيراً .

ومن هنا نرى أن « ابن القيم » قد انتخب مذهب في حكمة
وجوه الشر في العالم ، واختاره من بين هذه المذاهب للتقدمة عليه ،
ولم ينتكر فيها أي جديد ، بل اتبع في ذلك مذهب الفلاسفة ،
وهو مذهب مقبول لا غبار عليه ، ولا يتنافى مع مبوض الشرع
الشريف .

الفصل الخامس

في الحسن والقبح

اتفق علماء الكلام على أن الحسن والقبح يقالان على معان ثلاثة :
فيطلق الحسن والقبح بمعنى الملاءمة للغرض وللنافرة له ، بمعنى
أن ما وافق الغرض كان حسناً ، وما لم يوافق الغرض كان قبيحاً ،
كقتل زيد مثلاً بالنسبة لأعدائه وأوليائه ، فإنه بالاعتبار الأول
حسن ، أي ملائم للغرض وبالاعتبار الثاني قبيح أي غير ملائم للغرض
وكالم والحلو ، فالحلو حسن لأنه ملائم للغرض ، والمر قبيح لأنه
منافر للغرض .

ويطلق الحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص ، فالحسن
كون الشيء صفة كمال بمعنى أنها توجب ارتفاع شأن صاحبها ،
والقبيح كون الشيء صفة نقصان بمعنى أنها توجب انحطاط شأن
المتصف بها ، فيقال العدل حسن بمعنى أنه صفة كمال وارتفاع شأن
للشخص الذي يتصف به ، والظلم قبيح بمعنى أنه صفة نقصان وانحطاط
للمن اتصف به ، ومثل العلم والجهل فالعلم حسن لأنه صفة كمال لمن
لمن يتصف به ، والجهل قبيح ، لأنه صفة نقصان وهيب لمن يتصف به .

وهذان المعنيان قد اتفق العلماء على أنهما عقليان ، وأن العقل يستقل بإدراك ما في الفعل منهما من حسن أو قبح ، سواء ورد الشرع بذلك أولا .

ويطلق الحسن والقبح بمعنى أن الحسن كون الشيء متعاق للمدح عاجلا والثواب آجلا ، والقبح كون الشيء متعاق للذم عاجلا والعقاب آجلا ، وذلك كحسن الصدق النافع ، وقبح الكذب الضار فالصدق النافع يستحق فاعله المدح عاجلا والثواب آجلا ، والكذب الضار يستحق فاعله الذم عاجلا والعقاب آجلا .

وهذا المعنى الثالث هو الذي اختلف فيه العلماء . هل هو عقلي أو شرعي ؟ بمعنى أنه هل في فعل العبد الاختياري قبل ورود الشرع صفة توجب حسنه أو قبحه عقلا قبل ورود الشرع به أولا ؟

١ — أما « ابن القيم » فيرى أن الحسن والقبح بهذا المعنى أمران عقليان ، فالحسن ما حسن في العقل ، والقبح ما قبح في العقل ، وأن كلا من الوصفين أمر ثابت للفعل في نفسه وليس متوقفاً على أمر الشارع به أو نهييه عنه ، ولسكن العقاب على القبح لا يكون إلا بعد إقامة الحجة عليهم بالرسالة : (رسلا مبشرين ومنذرين اثلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل) ، (وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا) .

ذلك أنه يجب أن يعلم أن ههنا أمرين متغايرين وليسوا متلازمين .

أحدهما : هل الفعل في نفسه مشتمل على صفة اقتضت حسنة أو قبيحة ، بحيث ينشأ الحسن والقبح من الفعل فيكون منشأً لها أم لا ؟

وثانيهما : أن الثواب المرتب على حسن الفعل ، والعقاب المرتب على قبحه ثابت وواقع بالعقل أم لا يقع إلا بالشرع ؟

فيرى « ابن القيم » أنه لا تلازم بين هذين الأمرين ، فإنه يرى أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة ، كما أنها نافعة وضارة ، والفرق بينهما كالفرق بين المشمومات والمرئيات والمطعومات والمعلومات ، ولسكنه مع ذلك لا يترتب عليهما ثواب ولا عقاب ، إلا بالأمر والتمهي ، وقبل ورود الشرع لا يكون الفعل قبيحاً موجبا للعقاب مع كونه قبيحاً في نفسه ، فإله سبحانه لا يعاقب أحداً إلا بعد إرسال الرسل .

ويرى أن المعزلة لما أوجبوا التلازم بين الأمرين ، وقالوا إن الحسن والقبح عقليان ، وأن الثواب والعقاب ثابت بالعقل من غير إرسال الرسل لم تسعفهم الحجة واستطال عليهم الأشاعرة ونفاة التجسين والتقييع العقليين ، وأظهروا تناقضهم ، وأحسنوا في رد ذلك عليهم .

وأن نفاة التحسين والتقبيح عندما نفو الحسن والقبح العقليين
وجعلوا انتفاء العذاب قبل البمثة دليلا على انتفاء القبح العقلي ،
لم تنقصهم حججهم ، واستطالت عليهم المعترلة ، وأثبتوا تقاضيتهم
وتناقضهم ، وأحسنوا في رد ذلك عليهم (١) .

وكيف ينكرون الحسن والقبح العقليين ١٢ والقرآن والسنة
والعقول السليمة تشهد به ، وأنه أمر مفطور في العقول لا ينكره
إلا مكابر ، وهل ينكر أحد أن قضاء الوطر في الأمهات والبنات
والعمهات أمر مستهجن في كل فطرة ١٣ ومن المحال أن يكون المباح
من ذلك مساويا للمحظور في نفس الأمر ، ولا فرق بينهما إلا بمجرد
التحكم بالمشيئة (كما يدميه نفاة التحسين والتقبيح) ، وكيف يكون
نكاح الأم واستفراشها مساويا لنكاح الأجنبية واستفراشها ،
وإنما فرق بينهما محض الأمر ١٤ (٢) .

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ١٢٧ ، ومفتاح دار السعادة
ص ٣٣٤) .

(٢) الأشاعرة يرون أن الأشياء في نفسها متساوية ، وأن
الحسن ما أمر به الشارع ، والقبيح ما نهى عنه الشارع ، ولو أمر
الشرع بخلافه فنهى عن الحسن لكان قبيحا ، ولو أمر بالمهني عنه
لكان حسنا (شرح المواقف ج ٨ ص ١٨٢) .

وكيف يكون الدم والبول، والرجيع، مساوياً للخبز والماء
والفاكهة ونحوها، وإنما الشارح هو الذي فرق بينهما، فأباح هذا
وحرّم ذلك مع استواء الشكل في نفس الأمر؛ إذ مع أن هذا
لو عرض على العقول السليمة، التي لم يحسبها ميل للمقالات الفاسدة،
والتي لم يكن لها شغف ببعض الفرق وحسن ظن بها، لكانت أشد
إسكاراً لها وشهادة بطلانها.

وهل ركب الله في فطرة الإنسان أن الإحسان والإساءة،
والصدق والكذب والعدل والظلم، وقتل النفس وإبهاؤها،
والسجود للصنم والسجود لله سواء في نفس الأمر لا فرق بينهما،
وإنما الفارق بينهما هو الشرع؟ أي جحد للضروريات أكثر
من هذا؟ وهل هذا إلا بمنزلة من يقول: لا فرق بين الرجيع
والبول، والخبز واللحم، بل الشكل سواء في نفس الأمر وإنما
الفرق بالمادة.

وإذا كان لا معنى للمعروف إلا ما أمر به الشارع فصار معروفاً،
ولا للمنكر إلا ما نهى عنه فصار منكراً، فأى معنى لقوله تعالى:
﴿يأمرهم بالمعروف وينهاهم عن المنكر﴾، وهل ذلك إلا بمنزلة
من يقول يأمرهم بما يأمرهم به، وينهاهم عما ينهاهم عنه؟ وهذا
الكلام يترد عنه آحاد الناس فضلاً عن كلام رب العالمين، وإنما دلت

الآية على أنه أمرهم بالمعروف الذي تعرفه العقول وتقر بحسنه الفطر،
ونهاهم عن المنكر الذي إذا عرض على العقول السليمة أنكرته أشد
الإنكار ، كما قال بعض الأعراب ، وقد سئل : بم عرفت أنه
رسول الله ؟ فقال : ما أمر بشيء فقال العقل ليته بهي عنه ،
ولا بهي عن شيء فقال العقل ليته أمر به (١) .

فانظر إلى هذا الأعرابي ورجاحة عقله وفطرته ، وقوة إيمانه
وتفكيره واستدلالة على صحة دعوته ﷺ بمطابقة أمره لكل
ما هو حسن في العقل ، ومطابقة نهييه لكل ما هو قبيح في العقل .
ويرى « ابن القيم » أنه كيف لا يكون الحسن والقبح عقليين
والله يقول : ﴿ يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث ﴾ ، فأى نص
أصرح وأوضح من هذا ؟ في أن الحلال كان طيباً قبل حله ،
وأن الخبيث والحرام كان خبيثاً قبل تحريمه ، وأنه لم يستفد طيب
هذا ، وخبث ذلك من نفس الحل والتحریم ، وإلا لكان ذلك
بمنزلة أن يقال لهم : يحل لهم ما يحل ، ويحرم عليهم ما يحرم .
وهذا كلام ينزه عنه رب العالمين لأنه لا فائدة فيه .

ويقول تعالى : ﴿ فيظلم من الدين هادوا حرمتنا عليهم طيبات
أحلّت لهم ﴾ فأى شيء أصرح من هذه الآية ، في أن الحسن والقبح

(١) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٣٢ ، ومدارج

السالكين ج ١ ص ١٢٩) .

وصفتان عقليان ؟ ، حيث أخبر الله سبحانه وتعالى بأنه حرم عليهم بعض الأشياء ، مع كونها طيبة في نفسها ، وكانت حلالا لهم ، فلولا أن طيب هذه الأشياء المحرمة أمر ثابت لها عقلا ، بدون الأمر بها ، لم يكن ليجمع بين الطيب والتحریم في الآية ، فإن الله تعالى أخبر بأنه حرم عليهم هذه الطيبات التي كانت حلالا لهم عقوبة على أفعالهم وانتقاما منهم ، فمع كونها طيبة في نفسها هي محرمة عليهم (١) .

وكيف لا يكون الحسن والتبجح عقليين والله يقول : ﴿ قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن ، والإثم والبغى بغير الحق وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون ﴾ ، فهذه الآية تدل على أنها فواحش في نفسها ، ولا تستحسنها العقول السليمة ، فتعلق التحريم بها لغرضها ، فإن ترتيب الحكم على الوصف المناسب المشتق ، يدل على أنه هو العلة للمقتضية له ، والعلة يجب أن تغاير للمعلول ، فلو كان كونه فاحشة هو معنى كونه منهيًا عنه ، وكونه خبيثًا هو معنى كونه محرما ، كانت العلة نفس المعلول وهذا محال .

كما يستدل أيضا على أن الحسن والتبجح عقليان بقوله تعالى : ﴿ ولا تقربوا الزنا إنه كان فاحشة وساء سبيلا ﴾ ، فإنه سبحانه

(١) مفتاح دار السعادة لابن القيم ص (٣٣٧) .

علل النهى بكون المنهى عنه فاحشة ، ولو كان جهة كونه فاحشة
هى النهى لكان تعليلاً للشيء بنفسه (١) ، وإلكان بمنزلة أن يقال
لهم : ﴿ ولا تقربوا الزنا ﴾ فإنه يقول لكم لا تقربوه ، وهذا القول
باطل لخلو الكلام من الفائدة .

ويستدل أيضاً بقوله تعالى : ﴿ يا أيها الناس ضرب مثل فاستمعوا
له إن الذين تدعون من دون الله لن يخلقوا ذباباً ولو اجتمعوا له
وإن يسلبهم الذباب شيئاً لا يستنقذوه منه ضعف الطالب
والمطلوب ﴾ . ووجه الدلالة فى هذه الآية على أن الحسن والقبح
عقليان ، هو أن الله تعالى ضرب لهؤلاء للمشركين الذين يعبدون
الأمنام وغيرها من دون الله ، مثلاً من عقولهم يدلهم على قبح
عبادتهم لغيره ، ويبين لهم أن هذا أمر مستقر قبحه فى كل عقل ،
وإن لم يكن قد ورد به شرع ، وهل فى العقل أقبح من عبادة من
لو اجتمعوا كلهم على أن يخلقوا ذباباً واحداً لم يمكنهم ذلك
وعجزوا عنه ؟ وإن يسلبهم الذباب الضعيف شيئاً مما هو تحت
أيديهم وملك لهم لم يقدروا على الاتصاف منه ، هل فى العقل
أقبح من هذا ، ومن ترك عبادة الخلاق المليم القادر على كل شيء

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٣٣٣ ، وتفسير الفجر الرازى
ج ٥ ص ٤٠٤ طبع المطبعة الأزهرية سنة ١٣٠٨ هـ) .

العزیز الحکیم (١) .

ويقول « ابن القيم » أيضاً : إن الله سبحانه وتعالى قد أنكر على من نسب إلى حكمته التسوية بين المختلفين ، كالتسوية بين الأبرار والفجار في الدرجة والمنزلة ، فقال تعالى : ﴿ أم نجعل الذين آمنوا وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار ﴾ ، وقال تعالى : ﴿ أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون ﴾ ، فبين الله سبحانه وتعالى أن هذه التسوية حكم سيء قبيح يتزه عنه الله سبحانه ، ولم ينكره من جهة أنه أخبر بأنه لا يكون ، وإنما أنكره من جهة قبحه في نفسه ، وأنه حكم سيء يتعالى ويتزه عنه الله لمنافاته لحكمته ، ووقوع أفعاله كلها على السداد والصواب (٢) .

هذه بعض الأدلة التي ساقها « ابن القيم » على أن الحسن والقبح عقليان ، وأما الأدلة التي استدلل بها على أنه لا ثواب ولا عقاب إلا بعد إرسال الرسل فكثيرة ، نذكر منها ما يأتي :

قال الله تعالى : ﴿ وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا ﴾ ،

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٣٣٦) .

(٢) (المرجع السابق ص ٣٣٨ طبع الأنوار) .

فقد نفي الله سبحانه وتعالى التعذيب قبل بعثة الرسل ، مما يدل على أنه لا تكليف ولا عقاب إلا بعد إرسال الرسل عليهم السلام .

وقوله تعالى : ﴿ كَلِمَاتٍ فِيهَا فُجُورٌ سَأَلْتُم مَّا خَشَتْهَا أَلَمْ يَأْتِكُمْ نَذِيرٌ ۚ قَالُوا بَلَىٰ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ۗ ﴾ .
ووجه الدلالة من هذه الآية أن خزنة جهنم لم يسألوا من دخلها واستحقوا العقاب عن مخالفتهم للعقل ، وإنما سألوهم عن مخالفتهم للنذير والرسل ، وهل جاءهم نذير أو لا ؟ فأجابوهم بأنه قد جاءهم نذير فكذبوه وكفروا به ، وكانت مخالفتهم لهذا النذير هي السبب في استحقاقهم العذاب ودخولهم في النار .

ولا يصح حمل الرسول في الآية الأولى على العقل ، ولا حمل النذير في الآية الثانية عليه أيضاً كما تقول المعتزلة ، لأن سياق الكلام ينفيه ويدل على خلافه ، بل المراد بالرسول والنذير هو العبد المرسل من عند الله ليبشر قومه وينذرهم ، بدليل قوله تعالى في الآية : ﴿ قَدْ جَاءَنَا نَذِيرٌ فَكَذَّبْنَا وَقُلْنَا مَا نَزَّلَ اللَّهُ مِن شَيْءٍ ۗ ﴾ حيث نفوا نزول الآيات من عند الله ، ولم ينفوا العقل الإنساني الكائن مع كل شخص ، مما يدل على أن المراد بالنذير هو الرسول المنذر لهم بالآيات التي جاء بها من عند الله سبحانه وتعالى ، وما يقوى هذا المعنى قوله تعالى في الآية الأخرى :

﴿ يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يقصون عليكم آياتي وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا شهدنا على أنفسنا وغرتهم الحياة الدنيا ، وشهدوا على أنفسهم أنهم كانوا كافرين ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا بلى ولكن حقت كلمة العذاب على الكافرين ﴾ .

فها تان الآيتان يدلان على أن إقامة الحجّة عليهم ووجوب تعذيبهم إنما كان بعد إرسال الرسل إليهم من جنسهم ، وبعد دعوتهم إليهم لعبادة ربهم ، وتخويفهم من عذاب يوم القيامة ، مما يدل على أنه لا عقاب إلا بعد إرسال الرسل ، وأن العقل ليس بكاف في هذا الباب .

وقوله تعالى : ﴿ ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم ؛ فيقولوا ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا ، فنتبع آياتك ونكون من المؤمنين ﴾ .

من الأدلة التي يسوقها « ابن القيم » على أنه لا يصح التعذيب قبل إرسال الرسل ، إذ أن هذه الآية تدل على أن ما قدمت أيدي هؤلاء من أفعال الشر والمعاصي ، كان سببا وكافيا في أن ينزل الله عليهم المصيبة ، ولولا أن أفعالهم هذه قبيحة عقلا ، لم تكن سببا لنزول المصيبة عليهم ، ولكنه امتنع إصابة المصيبة ونزولها بهم ،

لا تتفاء شرطها وهو مجيء الرسول إليهم ، فإذا جاء الرسول انعقد
السبب ، ووجد الشرط ، فله حينئذ أن يعاقبهم وأن يؤاخذهم
بذنوبهم (١) .

ومن الأدلة على أن الله تعالى لا يعذب قبل إرسال الرسل قوله
تعالى : ﴿ رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة
بعد الرسل ﴾ ، فهذه الآية صريحة في أن الحجة إنما تقوم على الناس
وتلزمهم بالرسالة ، وأنه قبل مجيء الرسل يكون للناس حجة
على الله ، وأما بعد إرسال الرسل تنقطع معذرتهم وحجتهم ،
وهذا يدل أيضاً على أنه لا تعذيب إلا بعد إرسال الرسل بقيام
الحجة عليهم بذلك .

* * *

٢ — وبعد هذا العرض لمسألة الحسن والقبح عند
« ابن القيم » ، نريد أن نبين مقدار ابتكاره فيها إن كان له فيها
ابتكار ، أو تبعيته لمذهب معين من المذاهب السابقة وذلك يكون
بمقارنة رأيه بآراء من سبقوه في هذه المسألة ، وهذا يحتم علينا
أن نبين آراء المذاهب السابقة عليه فيها ، ثم نقارن بينها وبين رأيه ،

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ١٢٨) .

حتى يتبين لنا مقدار اتخاذه فيها، أو ابتكاره، والمذاهب في هذه
المسألة ثلاثة :

(أ) مذهب الأشاعرة .

(ب) مذهب المعتزلة .

(ج) مذهب الأحناف ومن معهم .

(أ) أما الأشاعرة : فيرون أن الحسن والقبح لا يثبتان
إلا بالشرع ، فحسن الفعل ينشأ من أمر الشارع به ، وقبحه ينشأ
من نهى الشارع عنه ، فإن الفعل ليس فيه صفة محسنة أو مقبحة ،
بل الحسن ما أمر به الشارع والقبيح ما نهى عنه الشارع ،
ومن هنا يظهر أنه لا تكليف إلا بعد البعثة ، فلا يجب الإيمان
ولا يحرم الكفر قبل بعثة الرسل عليهم الصلاة والسلام (١) .

(ب) وأما المعتزلة : فيرون أن الحسن والقبح أمران عقليان ،
يثبتان للفعل لذاته أو لصفة من صفاته (٢) . فالحسن كون الفعل

(١) (شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ١٤٨) .

(٢) فالحسن لذاته : هو ما كان منشأ الحسن فيه ذات الشيء
كاعتقاد أن الله واحد ، فمنشأ الحسن ذات الله سبحانه ، والقبح
لذاته : ما كان منشأ القبح فيه ذات الشيء كاعتقاد الشريك لله
تعالى ، والحسن لغيره : هو ما كان منشأ الحسن فيه شيئاً آخر غير

بحيث يحمده فاعله عاجلا ويثاب آجلا ، والقبيح كون الفعل بحيث يذم فاعله عاجلا ، ويعاقب آجلا (١) ، فالحسن والقبح بهذا المعنى يثبتان للفعل عقلا والتكليف عندهم ثابت قبل البعثة ، لأن العقل كاف في الحكم ومعرفة أمر الله في الفعل عندهم إذا أدرك العبد حسنه أو قبحه ، فإذا أدرك العقل الحسن في فعل من الأفعال أدرك حكم الله فيه بالطلب ، مثل وجوب الإيمان بالله تعالى وشكره ، والصدق في معاملته مع الناس ؛ وإذا أدرك القبح في فعل من الأفعال أدرك حكم الله فيه بالمنع والحظر ، مثل الكفر بالله والكذب الذي يضر الشخص أو أهله وعشيرته ، أما إذا لم يدرك حسن الفعل ولا قبحه ، وذلك يكون غالبا في العبادات كحسن صوم آخر يوم من رمضان ، وقبح صوم أول يوم من شوال ، فإنه لا يدرك حكم الله فيه ، وعند ورود الشرع يكون الحكم الصادر من الشارع في الفعل الذي أدرك حسنه أو قبحه مؤكدا لما أدركه العقل ، وبالنسبة لما لم يدرك حسنه ولا قبحه يكون الحكم كاشفا له .

الذات كالجهاد مثلا ، فحسنة ليس لذاته ، بل لأنه يؤدي الى اعلاء كلمة الله ، والقبيح لغيره : ما كان منشأ القبح أمرا غير الذات أيضا . كترك الجهاد مثلا ، فان يؤدي الى عدم اعلاء كلمة الله تعالى ، (راجع التوضيح ج ١ ص ١٩١ طبع الحلبي) .

(١) (شرح التوضيح لصدر الشريعة ج ١ ص ١٨٩) .

(ج) بعض الأحناف والشافعية والمالكية : وهؤلاء يرون أن الحسن والقبح عقليان ، وأن الحسن ما كان حسنا لذاته أو لعفة من صفاته ، والقبيح ما كان قبيحا لذاته أو لعفة من صفاته ، ولكن التكليف لا يكون إلا بعد البعثة وإرسال الرسل ، وإذن لا عقاب عندهم قبل البعثة وإن كان الفعل قبيحا لذاته .

فلا يجب إيمان ولا يحرم كفر قبل البعثة ، بل الأمر موقوف على ورود الشرع وإتيان الرسول (١) .

(١) (المقاصد ج ٢ ص ٥٣ ، وشرح التوضيح لصدير الشريعة ج ١ ص ١٩٠) وإنما قلت بعض الأحناف ، لأن من الأحناف من رأى أن في الفعل حسنا وقبحا عقليا ، وأن العبد يمكنه أن يدرك حكم الله فيه من جهة حسنه وقبحه في الأصول دون الفروع ، فأوجبوا الإيمان وحرّموا الكفر قبل البعثة .

ومن هنا نعلم أن المذاهب الثلاثة متفقة على أن الحاكم في كل شيء هو الله تعالى . أما الأشاعرة والأحناف فظاهر . إذ أنهم قالوا لا تكليف إلا بعد أمر الشارع أو نهيهِ ، وأما المعتزلة فمع قولهم بأن الحسن والقبح عقليان ، فقد قالوا إن العبد بمعرفته حسن الفعل وقبحه يدرك حكم الله فيه أمرا ونهيا ، فهم يعتقدون أن الله هو الحاكم والأمر بالفعل لحسنه ، والنهْي عن القبيح لقبحه وإن لم يرسل رسولا .

وإنما الخلاف في أنه هل في فعل العبد الاختياري حسن وقبح يقتضى أمرا ونهيا أولا ؟ قالت المعتزلة والأحناف نعم ، كما تقدم

و « ابن القيم » قد بين مذهب المعتزلة والأشاعرة بيانا شافيا ، وناقش كلا منهما ، وذكر أن في كل مذهب منهما حقا وباطلا ، وقال إني سأخذ الحق من كل منهما ، وأترك الباطل ، وأخرج للناس مذهبا ثالثا يخرج من بين القرث والدم لبنا خالصا ، فقال : إن الحسن والقبح عقليان ، والتكليف لا يكون إلا بعد البعثة كما تقدم بيان ذلك ، وهو بذلك قد لفق بين المذهبين واختار منهما ما راق في نظره ، وما قويت حجته ، فرأى أن المعتزلة قد أصابوا في قولهم : إن الحسن والقبح عقليان ، وأخطأوا في وجوب التكليف قبل البعثة ، وأن الأشاعرة قد أصابوا في قولهم : إنه لا تعذيب إلا بعد البعثة ، وأخطأوا في تفهيم الحسن والقبح العقليين .

وبهذا يظن « ابن القيم » أنه قد أتى بمذهب ثالث جديد ، مزيج من مذهب الأشاعرة والمعتزلة ؛ ولم يعلم أنه قد سبق برأيه عند الأحناف (١) ، بل إنه نفسه ينص في كتابه : « مدارج

ذلك ، وقالت الأشاعرة لا ، ثم إذا أدرك العبد حسن الفعل أو قبحه هل يعرف أمر الله فيه أولا ؟ قالت المعتزلة نعم ، وقال أكثر الأحناف لا .

(١) (مذكرة التوحيد للشيخ أبو دقيقة . للسنة الثالثة من كلية أصول الدين ص ٢٣٥) .

السالكين « على أن المذاهب في الحسن والقبح ثلاثة ، وإليك نص ما يقوله في ذلك :

(فالنفاة يقولون : ليست في ذاتها قبيحة ، وقبحها والعقاب عليها إنما ينشأ بالشرع ، والمعتزلة يقولون : قبحها والعقاب عليها ثابتان بالعقل ، وكثير من الفقهاء من الطوائف الأربعة يقولون : قبحها ثابت بالعقل ، والعقاب عليها يتوقف على ورود الشرع ، وهو الذي ذكره « سعد بن علي الزنجاني » من الشافعية ، « وأبو الخطاب » من الحنابلة ، وذكره الحنفية وحكوه عن أبي حنيفة نصا (١) .

* * *

ومن هنا يظهر لنا واضحا أن رأي « ابن القيم » في هذه المسألة ، هو رأي هذه الفرقة الثالثة التي بينا رأيها ، والتي ذكرها هو بنفسه في (مدارج السالكين) مما يدل على أنه انتخب رأيه واختاره من المذاهب السابقة وليس له فيها أي ابتسكار ، ولم يأت في ذلك بمذهب جديد كما قال : إني سأخذ الحق من كل منهما — يريد مذهب الأشاعرة والمعتزلة — وأجمعه مذهبا ثالثا يخرج من بين الفرث والدم لبنا خالصا سائغا للشاربين (٢) .

(١) (مدارج السالكين ج ١ ص ١٢٧) .

(٢) (مفتاح دار السعادة ص ٣٨٩) .

على أنه مما يشهد « لابن القيم » بالقوة والبراعة ، أنه في تحرير محل النزاع في هذه المسألة ، وتقرير رأيه فيها وتقويته بالأدلة يذكر أن العلماء قد اتفقوا على أن الحسن والقبح يطلقان على معان ثلاثة :

فيطلقان بمعنى الملائمة والمنافرة للغرض ، وبمعنى صفة الكمال والنقص ، وبمعنى استحقاق فاعله المدح أو الذم طاجلا ، والثواب والعقاب آجلا ، وأنهم اتفقوا على أن الحسن والقبح بالمعنيين الأولين عقليان ، واختلفوا في المعنى الثالث بمعنى استحقاق المدح والذم والثواب والعقاب ، فرأى الأشاعرة أن الحسن والقبح بهذا المعنى شرعيان ، ورأى المعتزلة أنهما عقليان .

ولكن « ابن القيم » يلزم الأشاعرة بأنهم ما داموا قد سلموا بأن الحسن والقبح بالمعنيين الأولين عقليان ، وجب عليهم أن يسلموا بأنهما بالمعنى الثالث كذلك عقليان ، لأن الحسن والقبح بالمعنى الثالث لازم للحسن والقبح بمعنى صفة الكمال والنقص في نظره ، بل إن المعاني الثلاثة للحسن والقبح متلازمة ، فلا معنى لجعل بعضها عقليا ، والبعض الآخر شرعيا .

فيرى أن كون الفعل صفة كمال أو صفة نقص يستلزم أنه ملائم للغرض أو منافر له ، فإن الكمال محبوب للشخص ، والنقص مبغوض له ، وأن كون الشيء صفة كمال يستلزم أن المتصف به

بمدوح عند الناس ، وكونه صفة نقص يستلزم أن للمتصف به مذموم
عندهم ، وهذا معلوم بالعقل قبل ورود الشرع به ، وأما العقاب
والثواب فقد قرر « ابن القيم » أنهما لا يثبتان إلا بالشرع .

وفي ذلك يقول ما نصه :

(وقد سلم كثير من النفاة أن كون الفعل حسنا وقبيحا بمعنى
الملاءمة والمنافرة ، أو السكال والنقص عقلي ، وقالوا نحن لا تنازعكم
في الحسن والتبجح بهذين المعنيين ، وإنما النزاع في إثباته عقلا
بمعنى كونه متعلق المدح والذم طاجلا ، والثواب والعقاب آجلا ،
فنحننا لا مدخل للعقل في ذلك ، وإنما يعلم بالسمع المجرد . . .
وهذا التفصيل لو أعطى حقه ، والتزمت لوازمه لرفع النزاع وعادت
المسألة اتفافية ، وإن كون الفعل صفة نقصان أو كمال يستلزم إثبات
تعلق الملاءمة والمنافرة ، لأن السكال محبوب للعالم ، والنقص
مبغوض له ، ولا معنى للملاءمة والمنافرة إلا الحب والبغض ،
فإن الله سبحانه يحب الكامل من الأفعال والأقوال والأعمال ،
ومحبه لذلك بحسب كماله ، ويبغض الناقص منها ويمقتة ، وبغضه له
بسبب نقصانه . . . بقي حديث المدح والذم ، والثواب والعقاب ،
ومن أحاط علماً بما قدمناه في ذلك ، انكشفت له المسألة ، وأسفرت
له عن وجهها ، وزال عنها كل شبهة وإشكال ، فأما المدح والذم

فترتبه على النقصان والسكال والمتصف به ، ودمهم لمؤثر النقص والمتصف به ، أمر عقلي فطري ، وإنسكاره مكابرة ، وأما العقاب فقد قررنا أن ترتبه على فعل القبيح مشروط بالسمع ، وأنه إنما اتنى عند انتفاء السمع انتفاء المشروط لا انتفاء شرطه لا انتفاؤه لا انتفاء سببه ، فإن سببه قائم ، ومقتضيه موجود ، إلا أنه لم يتم لتوقفه على شرط ، وعلى هذا فكونه متعلقا للشواب والعقاب والمدح والذم عقلي ، وإن كان وقوع العقاب موقوفا على شرط وهو ورود السمع (١) .

(١) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٧٥) .

الفصل السادس

في المعاد

تمهيد : ولكي نبين رأي « ابن القيم » في المعاد ، هل هو روحاني فقط أو جسماني فقط ، أو روحاني وجسماني ؟ ، وبين مقدار انتخابه فيه أو تبعية له لمذهب معين ، لا بد لنا من معرفة رأيه في النفس الإنسانية ما حقيقتها ؟ ، وهل هي قديمة أو حادثة ؟ ، وهل هي باقية أو فانية ؟ ، إلى غير ذلك .

فموضوع النفس الإنسانية يتصل بموضوع المعاد وكيفية اتصالها قوياً ، ولذلك يقول « ابن مسكويه » في كتابه (الفوز الأصغر) :

(إن الكلام على النفس وتحقق ماهيتها ، وقسطها من الوجود ، وبقاءها بعد مفارقتها البدن ، أمر مستعصب غامض ، ولكن أقول : لما كان طريقنا إلى المعاد معلقاً بآثبات النفس ، وأنها ليست بجسم ولا عرض ولا مزاج ، بل جوهر قائم بنفسه وذاته ، غير قابل للموت ، وجب أن أبدأ الكلام في ذلك) (١) .

(١) (الفوز الأصغر لابن مسكويه ص ٣٣ طبع بيروت) .

وقال الرازي في كتابه (الأربعين في أصول الدين) : أنه لا بد لمن يريد معرفة المعاد وكيفية من معرفة حقيقة النفس ، وفي ذلك يقول ما نصه :

(واعلم أنا قبل الخوض في مسألة المعاد نفتقر إلى إثبات أصليين أحدهما معرفة النفس) (١).

وقد سار كثير من المؤلفين على هذا المنهج ، فقدموا بحث النفس الإنسانية على المعاد ؛ ونحن سنسير إن شاء الله على هذا المنهج مقتفين أثر هؤلاء العلماء في تقديم بحث النفس الإنسانية فنقول :

النفس الإنسانية

نريد بالنفس الإنسانية . ذلك الشيء الذي من شأنه التذكر والحفظ ، والتفكير ، والتمييز والروية ، ويقبل جميع المعلومات ، وهذه النفس تسمى عند كل قوم باسم خاص ، فعند المتصوفة تسمى بالقلب ، وعند الحكماء تسمى بالنفس الناطقة ، وعند الأشاعرة والمنكلمين بالروح ، أو النفس المطمئنة ، فالروح والقلب والنفس . كلها أسماء لشيء واحد هو النفس الإنسانية التي هي محل المعقولات (٢) .

(١) (الأربعين في أصول الدين ص ١٥٢ طبع حيدر آباد) .

(٢) (معارج القدس في مدارج معرفة النفس للغزالي ص ١١ -

وسنعرض لرأى « ابن القيم » فى النفس الإنسانية من وجوه :

أولاً — ما حقيقة النفس :

يرى « ابن القيم » النفس جسم نورانى ، يخالف لهذا الجسم المحسوس ، خفيف متحرك ينفذ فى جوهر الأعضاء ، ويسرى فيها سريان اللاء فى العود الأخضر ، وسريان الدهن فى الزيتون ، والنار فى الفحم ، فما دامت هذه الأعضاء سالحة لقبول الآثار التى تفيض عليها من هذا الجسم اللطيف ، بقى هذا الجسم اللطيف مشابها لهذه الأعضاء ، وأفادها هذه الآثار من الحس والحركة الإرادية ، وأما إذا فسدت هذه الأعضاء بسبب استيلاء الأخلاط الغليظة عليها فارق الروح الجسد ، وانفصل عنه إلى عالم الأرواح وكان ما يسمى بالموت (١) .

وعلى هذا رأى جمهور علماء الكلام ، ورجحه « الفخر الرازى » ، وقال إنه مذهب قوى يجب التأمل فيه ، فانه شديد للموافقة لما فى السكتب الإلهية من أحوال الحياة والموت (٢) .

ويقول صاحب المقاصد فى ذلك ما نصه :

(١) كتاب الروح لابن القيم ص ٢٨٤ .
(٢) تفسير الفجر الرازى ج ٥ ص ٤٤٧ طبع المطبعة الأزهرية

(وجمهورم على أنها جسم يخالف بالماهية للجسم الذى يتوله
منه الأعضاء نوراني علوى ، خفيف حى لذاته ، نافذ فى جواهر
الأعضاء ، سار فيه سريان الماء فى الورد ، والنار فى الفحم ،
لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال ، بقاءه فى الأعضاء حياة ، وانتقاله
عنها إلى عالم الأرواح موت) (١) .

وقد استدل « ابن القيم » على رأيه فى حقيقة النفس ، وقال
إن العقاب والقطرة يشهدان بذلك ، وساق « ابن القيم » على مادة
النفس مائة وستة عشر دليلا :

من هذه الأدلة قوله تعالى : ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها
والتي لم تمت فى منامها فيمسك التى قضى عليها الموت ويرسل
الأخرى إلى أجل مسمى ﴾ ، ويرى أن هذه الآية تدل على أن النفس
مادية من ثلاث جهات :

الأولى : الاخبار بتوفيتها وجمعها .

والثانية : إرسالها .

والثالثة : إمساكها .

(١) (شرح المقاصد للسعد ج ٢ ص ٣٠) .

فكل هذه الأمور الثلاثة تدل على أن النفس مادية في نظره (١).
ويستدل أيضاً بقوله تعالى : ﴿ يَا أَيُّهَا النَّفْسُ الْمَطْمَئِنَّةُ ، ارجعي
إلى ربك راضية مرضية ، فادخلي في عبادي وادخلي جنتي ﴾ ،
ويرى أن هذه الآية تفتعل على ثلاثة أدلة على مادية النفس أيضاً :
الأول : أمرها بالرجوع .
والثاني : أمرها بالدخول .
والثالث : وصفها بالرضا .

وفي رأي أن وصف النفس بالرضا ، لا يدل على أنها مادية ،
ولا يصح دليلاً على ذلك ، فإنه تعالى يتصف بالرضا والغضب ،
إذ يرضى عن عباده المؤمنين ، ويغضب على العاصين ، وهو مع ذلك
ليس مادياً !!

(١) (كتاب الروح ص ٢٧٦) طبع الهند والقرطبي في تفسير
قوله تعالى : (الله يتوفى الأنفس حين موتها ، الآية) يقول
والصحيح أن الروح جسم لطيف نوراني علوي ، يتصل بالجسم
المحسوس لا يموت ولا يفنى ، (ج ١٥ ص ٢١٢) - طبع دار
الكتب .

والآلوسي في تفسير لهذه الآية يرى أن القول بتجرد النفس
يوجب تأويل هذه الآية من القبض والبسط ، وأما على القول
بماهيتها فلا يجب التأويل .

وقد استدلل « ابن القيم » أيضاً بالأدلة العقلية على مادية النفس فقال : لو كانت الروح عبارة عن عرض من أعراض البدن كما يدعى بعض الناس ، أو جوهر مجرد ليس بجسم ولا حال فيه كما يدعى آخرون ، لسكان قول القائل خرجت وذهبت ، وقتت وجمت ، ونحو ذلك أقوالا باطلة ، لأن هذه الصفات بمتنعة الثبوت في حق الأعراض والمجردات ، وكل أحد يعلم صدق قوله ، وصدق غيره في ذلك ، فالقدح فيه قدح في أظهر المعلومات ، فهو من باب السفسطة ، فإن العقل يشهد بأن إضافة هذه الألفاظ إلى الروح أصلا ، وإلى البدن تبعاً ، وأن هذه الأوصاف إنما تكون للماديات (١) .

هكذا يسوق « ابن القيم » الأدلة على أن النفس مادية ، وقد أوصلها كما قلت إلى مائة وستة عشر دليلاً ، وهذه الأدلة تعتمد في الغالب على ظواهر الكتاب والسنة ، وهي لا تدل على مادية النفس دلالة قطعية ، بل دلالة احتمالية ، لجواز أن يكون كل من التوفى (أى القبض) ، والإرسال والإمساك حقيقياً فتكون مادية ، وأن يكون مجازاً عن منع الله تعالى تصرف النفس

(١) (الروح لابن القيم ص ٣٠٥ ، ٣٠٦) .

المجرة وتديرها للجسد ، كما هو رأى الفلاسفة والمحققين من علماء الكلام كالغزالي والراغب وغيرها .

فلا يلزم من الإمساك والإرسال أن تكون مادية ، خصوصا وقد ورد في القرآن قوله تعالى : ﴿ ما يفتح الله للناس من رحمة فلا يمكها وما يمكها فلا يرسل له من بعده ﴾ ، فقد وصف الله سبحانه الرحمة بالإمساك والإرسال وهي أمر معنوي ، اللهم إلا أن يراد بالرحمة ماء المطر ، الذي ينزله الله تعالى على عباده رحمة بهم ، وبدوا بهم ، فتكون حينئذ الرحمة أمراً مادياً ، وهو الماء ، وهذا تخصيص للرحمة مع إمكان التعميم ، أو هو مظهر من مظاهر الرحمة ، وليس الرحمة نفسها .

وأما الدليل العقلي الذي ساقه « ابن القيم » على مادية النفس فيمكن مناقشته أيضاً بأن يكون قول القائل خرجت وذهبت من الإسناد المجازي من باب إسناد الشيء إلى آله ، إذ الجسم آلة للنفس تتصرف فيه كيف تشاء ، فيكون معنى خرجت وذهبت ، خرج وذهب جسمي .

* * *

ونحن إذا ما أردنا أن نعلم أن رأى « ابن القيم » في حقيقة النفس منتخب من الآراء السابقة عليه ، يجب علينا أن نعرض

لأشهر الآراء في النفس الإنسانية لنرى كيف كان مسبوقاً برأيه فيها؟ فنقول:

المتصفح للكتب الفلسفية والكلامية في هذه المسألة ، يجد أن علماء الإسلام قد اختلفوا فيها أولاً على أقوال ثلاثة :

١ — منهم من قال : إنها عرض من أعراض الجسم .
٢ — ومنهم من قال : لا ندري هل هي جوهر أو عرض ، وهؤلاء منهم (جعفر بن حرب) ، وقد استدلوا بقوله تعالى : ﴿ وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي ﴾ فلم يخبر الله سبحانه بأنها جوهر أو عرض (١) .

٣ — ومنهم من قال : إنها جوهر ، وقد اختلف هؤلاء على قولين :

(أ) منهم من قال إنها جوهر مجرد .
(ب) ومنهم من قال إنها جوهر مادي ، وقد اختلفوا هل هي الدم ، أو هي هذا الهيكل المحسوس ، أو هي جسم نوراني خفيف حي سار في الجسم سريان الماء في الورد والنار في الفحم (٢) .

(١) مقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٣٣٤ .
(٢) (مقالات الإسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٣٣٣ ، والمقاصد ج ٢ ص ٣٠) .

ويمكن إرجاع للذاهب في النفس الإنسانية إلى ثلاثة أقوال :

(أ) قول القائلين بأنها عرض ينشأ من اعتدال أخلاط الجسم وأجزائه ، وتركيبها بنسبة مخصوصة ، وينسب هذا الرأي إلى أبي الحسن البصري ، وأبي الهذيل العلاف من شيوخ المعتزلة (١) .

(ب) قول جمهور التسكيمين الذين ينفون المجردات : وهؤلاء يقولون : إن النفس الإنسانية جسم مختلف بالماهية عن الجسم الذي يتولد منه الأعضاء ، نوراني علوي حى لذاته ، نافذ في جواهر الأعضاء ، سار فيها سريان ماء الورد في الورد والنار في الفحم ، لا يتطرق إليه تبدل ولا انحلال ، بقاءه في الأجسام حياة ، وانتقاله عنها إلى عالم الأرواح موت (٢) .

(ج) رأى الفلاسفة الإلهيين والمحققين من علماء الكلام ، كالغزالي والراغب والأصفهاني وغيرهم ، وهؤلاء يرون أن النفس جوهر مجرد عن المادة ، أي أنها ليست جسما ولا حالة في جسم ، وعرفوها بأنها جوهر في ذاته ، متعلق بالبدن تعلق التدبير والتصرف كتعلق العاشق بالمعشوق ، وليست متعلقة بالبدن تعلق

(١) (الفخر الرازي في تفسيره ج ٥ ص ٤٥٢ . وابن حزم

في الفصل ج ٥ ص ٧٤) .

(٢) (المقاصد ج ٢ ص ٣٠) .

حلول كتعلق الصورة بالمادة ، والمرض بالجوهر ، ولا تعلق مجاورة
كتعلق الإنسان بثوبه (١) .

* * *

ونحن إذا ما قارنا بين رأى « ابن القيم » وهذه الآراء الثلاثة
نجد أن رأى « ابن القيم » هو رأى جمهور المتكلمين تماما ،
ولا فرق بينهما إلا بأن « ابن القيم » قد أطنب في الاستدلال
على هذا الرأى .

وبذلك يكون « ابن القيم » قد انتخب رأيه من بين هذه
الآراء المتعددة في حقيقة النفس الإنسانية ، وتظهر شخصيته فقط
في هذا الاختيار في سوق الأدلة الكثيرة ، التي تؤيد الرأى الذى
يميل إليه ، ويأخذ نفسه به .

ثانياً — النفس قديمة أم حادثة؟

يرى « ابن القيم » أن هذه المسألة قد زل فيها العلماء ، وضل
فيها طوائف من بنى آدم عليه السلام ، ولكن الله سبحانه وتعالى
قد هدى أتباع رسوله عليه الصلاة والسلام فيها للحق المبين ،

(١) (المقاصد ج ٢ ص ٣٠ ، والمواقف ج ٧ ص ٢٤٧) ،
ومذكرات الشيخ أبو دقيقة للسنة الرابعة بكلية أصول الدين
ص (١٩١) .

والصواب الظاهر المستبين ، فقد أجمت الرسل صلوات الله عليهم ،
على أنها مخلوقة محدثة ، مصنوعة مدبرة ، وهذا القول عندهم معلوم
من الدين بالضرورة (١) .

وصار على ذلك الرأي الصحابة والتابعون وتابعوهم ، إلى أن
ظهر قوم ممن قصر فهمهم في الكتاب والسنة ، فزعموا أنها قديمة
غير مخلوقة لله تعالى ، محتجين على ذلك القول : بأنها من أمر الله
تعالى ، كما قال جل شأنه : ﴿ قل الروح من أمر ربي ﴾ ، وأمره
تعالى غير مخلوق ، فثبت أنها قديمة غير مخلوقة ، وأيضاً إن الله تعالى
قد أضافها إلى ذاته فقال تعالى : ﴿ وثفخت فيه من روحي ﴾ ،
كما أضاف إليها سمعه وبصره وقدرته ، وهذه الأشياء قديمة ،
فتكون النفس قديمة أيضاً .

وتوقف قوم في حدوث النفس وقدمها ، فقالوا نحن لا نقول :
إنها مخلوقة ولا غير مخلوقة .

ويستدل « ابن القيم » على أن النفس مخلوقة بأداة كثيرة :
منها قوله تعالى : ﴿ الله خالق كل شيء ﴾ ، فهذا اللفظ عام

(١) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٣٠) وقول ابن القيم ان
هذا معلوم من الدين بالضرورة غير مسلم له ، والا لما اختلفت الناس
في ذلك : اللهم الا أن يريد أنها مصنوعة لله وناشئة عنه .

لا تخصيص فيه بوجه ما ، ولا يدخل في ذلك صفاته تعالى ، فإنها
داخلة في معنى اسمه ، فالله سبحانه هو الإله الموصوف بصفات
الكمال ، فعله وقدرته وحياته وإرادته وسائر صفاته داخل في
معنى اسمه ، وليس داخلاً في الأشياء المخلوقة ، كما لم تدخل ذاته
تعالى فيها ، فهو سبحانه وتعالى بذاته وصفاته الخالق ، وما سواه
مخلوق ، ومعلوم قطعاً أن النفس ليست هي الله ولا صفة من صفاته
وإنما هي مصنوع من مصنوعات ، ومخلوق من مخلوقاته كالجن
والملائكة ، وقد ثبت أن كل ما سواه حادث ، فيثبت أن النفس
حادثة (١) .

ومنها قوله تعالى لسيدنا زكريا : ﴿ وقد خلقناك من قبل ولم تكن
شيئاً ﴾ ، ووجه الدلالة من هذه الآية على أن النفس مخلوقة ،
أن هذا الخطاب لروحه وبدنه معاً ، ولا يتصور أن يكون لبده
فقط ، فإن البدن وحده لا يفهم ولا يخاطب ولا يعقل ، وإنما الذي
يعقل ويخاطب ويفهم ، إنما هو الروح ، فأذن الخطاب لهما معاً ،
وقد خاطبهما الله بالخلق ، فثبت أن النفس مخلوقة وحادثة (٢) .

ويستدل أيضاً على أن النفس حادثة بقوله : لو كانت النفس قديمة
غير مخلوقة لكانت مستغنية بنفسها في وجودها وصفاتها وكما لها ،

(١) ، (٢) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٣٤) .

وهذا باطل فإنه فقرها إليه سبحانه وتعالى في وجودها وصفاتها ،
من لوازم ذاتها ليس معللاً بعلّة ، فإنه أمر ذاتي لها ، كما أن استغناء
ربها وقاطرها ومبدها من لوازم ذاته تعالى ليس معللاً بعلّة ،
فهو سبحانه الغني عن عباده بالذات ، وهم الفقراء إليه بالذات .
ولا يشاركه في قدمه وألوهيته مشارك . فثبت أن الروح حادثة ،
كما أن الأبدان كذلك (١) .

بهذه الأدلة وغيرها يستدل « ابن القيم » على أن النفس حادثة
موجودة بعد المدم ، ويرى أن هذا مما أجمع عليه العلماء ، وأنه لم
يفذ عن هذا الإجماع إلا شذمة قليلة ، وأن من حكى هذا الإجماع
أستاذه « ابن تيمية » إذ يقول : روح الأدي مخلوقة مبدعة باتفاق
سلف الأمة وأئمتها وسائر أهل السنة . ومن حكى الإجماع أيضاً
على أن النفس حادثة « محمد بن نصر المروزي » وهو عالم جليل
من أعلم أهل زمانه بالإجماع ومسائل الخلاق (٢) .

• • •

وإذا ما أردنا أن نبين أن رأي « ابن القيم » هذا مسبق به ،
يجب علينا أن نعرض لأشهر المذاهب في هذه المسألة ، ونقارنها

(١) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٣٩) .

(٢) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٣٢) .

برأى « ابن القيم » فيها حتى يتبين لنا مقدار صلته بها ،
أو بعده عنها .

والمشهور في هذه المسألة رأيان :

(أ) رأي بعض الفلاسفة الإلهيين ، وهؤلاء يقولون : إن
النفس الإنسانية جوهر مجرد عن المادة قديم موجود قبل
الجسد (١) .

ومن هؤلاء الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن النفس قديمة ،
الفيلسوف « ابن سينا » في أحد قولييه فيها ؛ إذ رأى أن النفس
جوهر بسيط ، هبط إلى الأجسام البشرية من عالم الأزل ، وحكم
عليه الباري بالبقاء فيها زمنا معينا ، تشعر النفس فيه بأنها غريبة
عن الجسد ، متألمة من حلولها في هذه المادة الضيقة ، وقد تصاب
بنقص في حالة حلولها في ذلك الجسد ، فتصبح مفتقرة إلى الطهارة
والنقاء ، ووسيلة ذلك أن تتحلل بالفضائل الطيبة والأخلاق العالية ،
وأن تتكامل بالعلم (٢) .

(١) (المقاصد للسعد ج ٢ ص ٣٦) .

(٢) (مذكرات في الفلسفة الإسلامية للدكتور غلاب

وينسب هذا الرأي أيضاً إلى أفلاطون وأفلوطين المصرى من
الفلاسفة الأقدمين (١) .

وقد ساق « ابن القيم » لهذا الفريق أدلة ثم أبطلها ، فن
هذه الأدلة :

أولاً : أنهم استدلوا بقوله تعالى : ﴿ قل الروح من أمر
ربى ﴾ ، ووجه الدلالة من هذه الآية ، أن الله عز وجل أخبر أن
الروح من أمره ، والمراد من الأمر الطلب الذى هو أحد أنواع
الكلام كالنهي والخطاب ، وقد أضيف إلى الله عز وجل فيكون
من جهة كلامه ، وكلامه قديم ، فتكون الروح قديمة .

وقد رد هذا الدليل بأن المراد من الأمر فى الآية واحد
الأمور ، لا واحد الأوامر ، والمراد به هنا فعله ؛ فيكون المراد
من الآية : ﴿ قل الروح من أمر ربى ﴾ أنها من فعله تعالى الكائن
بلفظ كن فيكون ، فتكون حادثة . ومن هذا الباب قوله تعالى :
﴿ فاعنت عنهم آلهتهم التى يدعون من دون الله من شىء لما جاء
أمر ربك ﴾ ، أى مأموره الذى أمر به من إهلاكهم (٢) .

(١) (الفلسفة الاغريقية للدكتور غلاب ج ١ ص ٢٩٤ ، ج ٢
ص ٣١٠ ، والفلسفة اليونانية ليوسف كرم ص ٩٠ ، ٣٢٨) .

(٢) (الروح لابن القيم ص ٢٤١) .

وقد سبق « ابن القيم » بهذا الرأي العلامة : فخر الدين الرازي في تفسيره لهذه الآية إذ يقول ؛ إن لفظ الأمر قد ورد بمعنى الفعل ، قال تعالى : ﴿ وما أمر فرعون برشيد ﴾ وقال : ﴿ فلما جاء أمرنا ﴾ أي فعلنا . فقوله تعالى : ﴿ قل الروح من أمر ربي ﴾ أي من فعله ، واستدل بذلك على أنها حادثة (١) .

ثانياً . واستدلوا بقوله تعالى : ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾ ، ووجه الدلالة من هذه الآية على قدم الروح ، أن الله سبحانه أضاف الروح إلى نفسه مع نسبة النفخ إليه أيضاً ، ومن المعلوم أن ذاته قديمة ، فتكون الروح قديمة (٢) .

وقد رد « ابن القيم » هذا الدليل بقوله : إنه ينبغي أن يعلم أن ما يضاف إلى الله سبحانه وتعالى نومان :

أحدهما : ما لا يمكن أن يقوم بنفسه كالصفات التي له تعالى من العلم والقدرة والإرادة والسمع والبصر وغيرها ، فهذه صفات له غير مخلوقة .

ثانيهما : إضافة ما يمكن أن يقوم بنفسه من الأعيان ، كالناقة والرسول والروح والعبد في مثل قوله تعالى : ﴿ قال إني عبد الله ﴾

(١) (تفسير الفخر الرازي ج ٥ ص ٤٤٧ الطبعة السابقة) .

(٢) (كتاب الروح لابن القيم ص ٣٤٠) .

وقوله : ﴿ ناقة الله وسقياها ﴾ وقوله : ﴿ ونفخت فيه من روحي ﴾
وقوله : ﴿ فقال لهم رسول الله ﴾ فهذه إضافة مخلوق إلى خالقه ،
ومصنوع إلى صانعه ، تقتضى تخصيصاً وأثريفاً له عن المضاف
لغير الله تعالى ، ولا تقتضى قدمه (١) .

ثالثاً : لو كانت النفس حادثة لما كانت أبدية ، وكونها ليست
أبدية باطل ، فيبطل ما أدى إليه وهي كونها حادثة ، وذلك لأن كل
حادث فاسد ضرورة أنه قابل للعدم ، وإذا كان قابلاً للعدم كان غير
أبدى ، وأما دليل بطلان التالى فهو أن الدليل العقلى والنقلى قائم
على أبدية النفس ، فيثبت أنها قديمة .

ورد هذا الدليل بأنه إن أريد بالعدم اللاحق ولا بد ،
كان ذلك باطلاً ، وإن أريد بالعدم قبول النفس للعدم الأعم من
اللاحق وغير اللاحق ، فهذا لا يتنافى دوام وجوده لدوام علته (٢) .

وفى ذلك يقول شارح المواقف ما نصه :

(إن كل حادث فهو فى حد ذاته قابل لعدم ، وليس يلزم منه
طرياقه عليه لجواز أن يمتنع عدمه لغيره أبداً) (٣) .

(١) (كتاب الروح لابن القيم ص ٢٤٦) .
(٢) (المقاصد ج ٢ ص ٣٦ ، المواقف ج ٧ ص ٢٥١) .
(٣) (شرح المواقف ج ٧ ص ٢٥٢) .

(ب) الفريق الثاني : من يرى أن النفس الإنسانية حادثة ،
وهم جمهور المسلمين من المتكلمين وغيرهم ، إذ لا قديم عندهم إلا الله
وصفاته ، ولذلك قال « ابن القيم » : إن كون الروح حادثة أمر
معلوم من الدين بالضرورة كما قدمنا ذلك .

وقد أشار إلى هذا المذهب صاحب المقاصد إذ يقول :

(إن النفوس الإنسانية سواء جعلناها مجردة أو مادية ، حادثة
عندنا لكونها أثر القاهر المختار) (١) .

وقد استدل « ابن القيم » على هذا الرأي بأدلة كثيرة قدمنا
بعضها واختار هذا الرأي ورجحه على الرأي الأول ، وبهذا يظهر
لنا أنه قد اختار رأيه وانتخبه من بين المذهبين السابقين .

كما تأثر « ابن القيم » في قوله إن الإجماع انعقد على أنها حادثة
برأى « ابن قتيبة » إذ يقول :

(اللسم الأرواح ، وأجمع الناس على أن الله تعالى هو طالق
الحبة وبارئ النسمة أي خالق الأرواح) (٢) .

(١) (شرح المقاصد ج ٢ ص ٣٦) .

(٢) (الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة ص ٦٩ طبع القدس
سنة ١٣٤٩) .

ثالثاً : النفس أو الروح مخلوقة قبل الجسد أو بعده :

وإذا كان « ابن القيم » قد اختار أن الروح (أى النفس)
حادثه ومخلوقة بعد العدم ، وقد دلت على ذلك بأدلة كثيرة ، فإرأيه
في هذه النفس الحادثة ؟ هل حدثت قبل الجسد أو بعده ؟ .

يرى « ابن القيم » أن هذه المسألة مما اختلف فيها العلماء
على قولين :

فريق ذهب إلى تأخر خلقها عن البدن ، وذهب آخرون إلى أنها
خلقت قبل البدن ، وأن من ذهب إلى تقدم خلقها « محمد بن نصر
المروزى » ، « وأبو محمد بن حزم » وحكاها ابن حزم إجماعاً .

ثم ذكر « ابن القيم » أدلة كل فريق على مدعاه ، وردوده
على المذهب الآخر ثم اختار أحد الرأيين كما سيظهر ذلك مما يأتي :

١ — استدلال القائلون بتقدم خلق الأرواح على الأجساد بأدلة
كثيرة منها :

أولاً — قوله تعالى : ﴿ وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ
ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ ،
فَإِنَّ هَذِهِ آيَةٌ تَدُلُّ عَلَىٰ أَنَّ اللَّهَ سَبْعَانَةٌ وَتَعَالَىٰ اسْتَنْطِقَ بَنِي آدَمَ بَعْدَ
أَنْ أُخْرِجَهُمْ مِنْ ظُهُورِ آبَائِهِمْ ، وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ بِأَنَّهُ إِلهٌ

واحد ، وأنه هو ربهم وخالقهم ، فشهدوا بذلك بقولهم : بلى ۱۱
ومعلوم قطعاً أن هذا الاستشهاد لم يكن للأبدان لأنها لم تكن
موجودة ، فدل ذلك على أنه للأرواح ، فتكون مخلوقة قبل
الأبدان .

واستدلوا على هذا الفهم للآية ، بما روى في اللوطاً عن « عمر
ابن الخطاب » أنه سئل عن هذه الآية فقال : سمعت رسول الله ﷺ
يسأل عنها فقال : خلق الله آدم ثم مسح ظهره بيمينه فاستخرج منه
ذريته ، فقال : خلقت هؤلاء للنار ويعمل أهل النار يعملون ،
وخلقت هؤلاء للجنة ويعمل أهل الجنة يعملون ، فقال رجل :
يا رسول الله فقيم العمل ؟ فقال رسول الله ﷺ : (إن الله إذا
خلق الرجل للجنة استعمله بعمل أهل الجنة حتى يموت على عمل
من أعمال أهل الجنة فيدخل به الجنة ، وإذا خلق العبد للنار
استعمله بعمل أهل النار ، حتى يموت على عمل من أعمال أهل النار ،
فيدخله النار) (١) .

ثانياً : واستدل هؤلاء بقوله عليه السلام : (إن الله خلق
أرواح العباد قبل العباد بألfi عام ، فاتفارف منها اختلف وما اتناكر
منها اختلف) .

(١) (الروح لابن القيم ص ٢٥٠) .

وهذا الحديث صريح في تقدم خلق الأرواح على الأجساد^(١) .
وقد ناقش « ابن القيم » هذين الدليلين ، فقال عن الدليل
الأول : إن معنى الآية أن الله تعالى أخرجهم من بطون أمهاتهم ،
وأنشأهم بمد أن كانوا نطقا في أصلاب آباؤهم على هذا الترتيب
الواقعي المشاهد ، وأشهدهم على أنفسهم بما ركب فيهم من العقول ،
وأظهر لهم من الآيات والبراهين الدالة على وجوده ، التي تضطرهم
إلى العلم بأنه خالقهم ، فكانوا بمنزلة الفاهدين على أنفسهم بصحته
كما قال تعالى في غير هذا الموضع : ﴿ شاهدين على أنفسهم بالكفر ﴾
أي هم بمنزلة الشاهدين وإن لم يقولوا نحن كفرة .

وليس المراد أنه أخرج النورية من آدم بدليل قوله تعالى :
﴿ وإذ أخذ ربك من بنى آدم ﴾ ولم يقل آدم ، وبنو آدم غير آدم ،
وأنه قال من ظهورهم ولم يقل ظهره ، وأنه قال ذرياتهم ولم يقل
ذريته ، وأن الله سبحانه أخبر بأن حكمة هذا الإشهاد وإقامة الحججة
عليهم ، لثلاث يقولوا يوم القيامة إنا كنا عن هذا غافلين ، والحججة
إنما قامت عليهم بالرسالة : ﴿ رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون
للناس على الله حجة بعد الرسل ﴾^(٢) .

(١) الروح لابن القيم ص ٣٥٦ ، والمواقف ج ٧ ص ٢٥١ -

(٢) (الروح لابن القيم ص ٢٦٢ ، ٢٦٨) .

وفي الحق أن هذا المعنى لائق بالمقام وأنه وجه حسن ، وقد ذكره الفخر الرازي في تفسيره وقال إنه وجه لا يصح الاعتراض عليه^(١) .

وأما حديث الموطأ فضعيف لأن فيه « نعيم بن ربيعة » وهو غير معروف ، ولئن سلمنا صحته فهو وارد في القدر ، لا في خلق الأرواح قبل الأجساد^(٢) .

ثم ناقش الدليل الثاني بقوله : إن حديث خلق الأرواح قبل لأجساد بالنبي عام مع صراحته في ذلك اسناده غير صحيح ، لأن فيهم « عقبه بن السكن » . وقال الدارقطني : إنه متروك . وفيهم « أرطاة بن المنذر » وقال ابن عدي بعض أحاديثه غلط^(٣) .

(١) (الفخر الرازي ج ٤ ص ٣١١) وقد اختار العلامة أبو السعود هذا الوجه في تفسيره فقال : ان هذا تمثيل لخلقته تعال اياهم في مبدأ الفطرة مستعدين للاستدلال بالدلائل المنصوبة في الآفاق والآنفس المؤدية الى التوحيد والاسلام كما ينطق بذلك قوله عليه السلام ، كل مولود يولد على الفطرة ، وتفسير أبي السعود ج ٢ ص ٢٠٩ طبع محمد عبد اللطيف) ، وقد ذهب الى هذا الرأي الزمخشري في تفسيره أيضاً .

(٢) (كتاب الروح ص ٢٥٨)

(٣) (كتاب الروح ص ٢٧٥)

٢ - واستدل القائلون بتأخر خلق الأرواح على الأجساد بما يأتي :

أولاً : ما ورد من الآيات والأحاديث الدالة على كيفية خلق آدم عليه السلام : فإنها تدل على أن الله عز وجل صوره جسداً سوياً ، ثم بعد تصويره نفخ فيه الروح ، فكان النفخ فيه بعد خلق الجسد ، وقد صار بعد نفخ الروح فيه حياً ناطقاً ، وذلك دليل على أن خلق الروح متأخر عن خلق البدن^(١) .

ويمكن رد هذا الدليل بأن كون نفخ الروح في آدم بعد تصويره وتسويته جسداً صحيحاً كاملاً ، لا يدل على تأخر خلق الروح عن الجسد ، لجواز أن تكون الروح موجودة قبل الجسد . والأحاديث الواردة إنما تبين اتصال الروح بالبدن وتعلقها به فقط^(٢) .

واستدلوا ثانياً - بأنه لو كان للروح وجود قبل البدن ، وهي حية عالمة ناطقة ، لكانت ذا كرة بذلك شاعرة به ، والتالي باطل لقوله تعالى : ﴿ والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون

(١) (كتاب الروح ص ٢٧٥) .

(٢) (المواقف ج ٧ ص ٢٥١) .

شيئاً ، وجعل لكم السمع والأبصار والأفئدة لعلكم تشكرون ،
ولأنه من الممتنع أن تكون عالمة ناطقة ، عارفة بربها وهي بين
ملاً الأرواح ، ثم تنتقل إلى هذا البدن ولا تشعر بحالها الأول
ولو بوجه^(١) .

ويمكن رد هذا الدليل أيضاً : بأن تعلقها بالبدن واشتغالها
بتدبيره هو الذي يمنعها من شعورها بحالها الأول ، ولكن
« ابن القيم » يجيب عن هذا الرد بقوله : إن الجسم وإن منعها
شعورها بحالها الأول على التفصيل ، فلا يمنعها عن شعورها بهذه
الحالة ولو بوجه ما^(٢) .

وقد اختار « ابن القيم » هذا الوجه ورجحه على الوجه الأول .
وبذلك يثبت لنا أنه انتخب رأيه من الرأيين السابقين ، بعد أن
مزدهما بنفسه في كتاب الروح ، وذكر أدلة كل منهما ، ورجع
الرأي الثاني ، وأيده بقوله :

(ولو دل دليل على أن الأرواح خلقت جملة ، ثم وضعت في
مكان حية عالمة ناطقة ، ثم كل وقت تبرز إلى أبدانها شيئاً فشيئاً ،

(١) (الروح لابن القيم ص ٢٧٨) .

(٢) (الروح لابن القيم ص ٢٧٩) .

لكننا أول من يقول به ، فإله سبحانه على كل شيء قدير ،
ولكن لا نخبر عنه إلا بما أخبر به عن نفسه على لسان نبيه ﷺ ،
ومعلوم أن الرسول ﷺ لم يخبر بذلك ، وإنما أخبر بما في الحديث
الصحيح : أن خلق ابن آدم يجمع في بطن أمه أربعين يوماً نطفة ،
ثم يكون علقة مثل ذلك ، ثم يكون مضغة مثل ذلك ، ثم يرسل
إليه الملك فينفخ فيه الروح ، فالملك وحده يرسل إليه فينفخ فيه ،
فإذا نفخ فيه كان ذلك سبب حدوث الروح فيه ، ولم يقل يرسل
إليه بالروح فيدخلها في بدنه ، وإنما أرسل إليه الملك فأحدث فيه
الروح بنفخه ، فدل ذلك على أن الروح خلقت بعد الجسد (١) .

(١) (الروح لابن القيم ص ٢٨٠) .

وفى رأيي أن الوقف في هذه المسألة أسلم لتعارض الأدلة ،
وعدم وجود مرجح يرجح رأياً على رأي ، لامن العقل ولا من النقل ،
فالنقل قد ورد بما يحتمل الرأيين كما بينا ذلك ، وأما العقل فلا
مجال له في ذلك لأنه مما يعلم بالشرع ، ولذلك نرى صاحب
المواقف بعد أن بين المذهبين في هذه المسألة قال : وغاية هذه
الأدلة الظن دون اليقين الذي هو المطلوب ، أما الآية فلجواز أن
يريد بقوله : « ثم أنشأناه خلقاً آخر » جعل النفس متعلقة به ، وإنما
يلزم من ذلك حدوث تعلقها لا حدوث ذاتها ، وأما الحديث فلأنه
خبر واحد فتعارضه الآية ، وهي مقطوعة المتن مظنونة الدلالة ،
والحديث بالعكس ، فلكل رجحان من وجه فيتقاومان .

(المواقف ج ٧ ص ٢٥١) .

رابعاً : النفس الإنسانية واحدة أم ثلاث :

يرى « ابن القيم » أن الناس اختلفوا في ذلك عن قولين :

(أ) ذهب كثير من العلماء إلى أن نفوس الأناسي ثلاث —
نفس مطمئنة ، ونفس أمارة ، ونفس لوامة ، وأن من الناس
من يتغلب عليه بعض هذه النفوس ، ومنهم من يتغلب عليه
البعض الآخر .

ويستدلون على ذلك بالنقل ، فالله يقول : (يَأْتِيهَا النَّفْسُ
الْمُطْمَئِنَّةُ اِرْجَمِي إِلَىٰ رَبِّكَ رَاضِيَةً مُّرْضِيَةً) ، والله سبحانه وتعالى قد
وصف هذه النفس بالمطمئنة ، فيثبت وجود نفس مسماة بهذا الإسم
وقال تعالى : (لَا أَقْسَمُ بِيَوْمِ الْقِيَامَةِ ، وَلَا أَقْسَمُ بِالنَّفْسِ
الْوَامَةِ) فالله تعالى وصف النفس في هذه الآية بأنها لوامة ، أي تلوم
صاحبها على ما يفعل من منكرات أو معاصي ، فيثبت وجود نفس
تسمى بهذا الإسم .

ويقول تعالى : (إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّي)
فقد وصف الله النفس هنا بأنها أمارة بالسوء ، فيثبت بذلك وجود
نفس بهذا الإسم .

وبذلك يثبت أن هناك نفسا مطمئنة ، ونفسا لوامة ، ونفسا

أمارة بالسوء فيسكون بذلك نفوس الأناص ثلاثاً^(١) .

(ب) وذهب فريق من العلماء إلى أن للإنسان نفساً واحدة ، وهذه النفس لها صفات خاصة ، فتسمى باعتبار كل صفة باسم خاص بها . فتسمى مطمئنة ، ولوامة ، وأمارة باعتبار وصف قام بها زائد عليها .

فالنفس المطمئنة : هي التي اطمأنت إلى ربها بعبوديته ومحبتته والإجابة إليه والتوكل عليه^(٢) .

والنفس اللوامة : هي التي تلوم نفسها على التقصير في أمر الله أعم من أن يكون ذلك في الدنيا ، وهي نفس المؤمن ، أم في الآخرة وهي أعم من المؤمن والكافر^(٣) .

وأما النفس الأمارة : فهي التي تأمر بكل سوء ، وهذا الأمر بالسوء من طبيعتها إلا النفس التي وفقها الله تعالى ، وأطاعها ، وثبتها على فعل الخير ، فامتلص أحد من نفسه الخبيثة إلا بتوفيق الله تعالى قال جل شأنه : (إن النفس لأمارة بالسوء إلا ما رحم ربي) وقال أيضاً : (ولو لافضل الله عليكم ورحمته ما زكى منكم من أحد أبداً) .

(١) (كتاب الروح ص ٣٤٧)

(٢) (كتاب الروح ص ٣٤٧)

(٣) (كتاب الروح ص ٣٥٧)

وقد اختار « ابن القيم » هذا الرأي وأيده ، ورأى أن النفس واحدة ، ولكنها تسمى بهذه الأسماء الثلاثة ، باعتبار الصفة التي اتصفت بها ، والتي قد غلبت عليها في سلوكها .

والله سبحانه قد امتحن عباده بالنفس الأمارة ، واللوامة : كما أكرمهم بالنفس المطمئنة ، وهي غاية كمالها وصلاحتها ، وليبر معنى ذلك أنها نفوس مختلفة، بل هي نفس واحدة لها قوى خاصة : أو صفات متعددة .

وفي ذلك يقول في مدارج السالكين مانعه :

(فهي — أي الروح — في الحقيقة شيء واحد ، له صفات متعددة بحسب متعلقاته ، فإنه يسمى نفسا مطمئنة ، ونفسا لوامة ، ونفسا أمارة ، وليس هو ثلاثة نفوس بالذات والحقيقة ، ولكن هي نفس واحدة لها صفات متعددة) (١) .

وما أشبه ذلك بقول الغزالي في كتابه : (معارج القدس) حيث يقول :

(إن النفس هي الجوهر الذي هو محل المقولات ، وهو من عالم الملكوت ، نعم تختلف أسمائها باختلاف أحوالها العارضة لها ،

(١) (مدارج السالكين ج ٣ ص ١٥٦) .

فتسمى مطمئنة : إذا انجبت إلى الصواب ، ونزلت عليها السكينة الإلهية ، وتسمى لوامة : إذا استولى عليها بعض القوى الحيوانية التي تنزل الشخص إلى درجة البهائم ، وتسمى أمارة بالسوء : إذا انسلخ عن مرتبة الإنسان العاقل واتضع إلى حضيض البهائم حتى لا يفرق بينهما إلا بالصورة (١).

ومن هنا نعلم أن « ابن القيم » قد ذكر الرأيين ، واستدل على كل منهما وأنه اختار الرأي القائل بأن نفس الإنسان واحدة . وبذلك نرى أنه انتخب رأيه واختاره من بين هذين الرأيين ، ولم يبتكر فيه شيئاً ، وكل ما عمله أنه قد قوى هذا الرأي بالأدلة ، والحجج القوية .

خامساً — النفس والروح شيء واحد أم لا :

بيننا فيما تقدم أن « ابن القيم » يرى أن النفس غير الجسم ، وأنهما جوهران مختلفان متمايزان ، وأنه يرى أن النفس حادثة ، وأن حدودها بعد تكون البدن ، وأن نفس الإنسان واحدة ، لها صفات متعددة ، فما رأى « ابن القيم » بعد ذلك في النفس والروح ؟ هل هما شيء واحد أو هما شيئان مختلفان ؟ .

(١) (معارج القدس للغزالي ص ١٢ طبع الكردي) .

يرى « ابن القيم » أن النفس والروح شيء واحد، وأن الروح التي تتصل بالبدن وتتعلق به تعلق التدبير والتصرف ، والتي بوجودها فيه يكون الجسم حياً ، وبانتزاعها منه يصير الجسم ميتاً ، هي والنفس شيء واحد في نظره ، فالنفس التي بها الحس والحركة والتعقل هي الروح ، لا فرق بينهما ، ويستدل على ذلك بقوله تعالى : ﴿ الله يتوفى الأنفس حين موتها والتي لم تمت في منامها ﴾ ، إذ يدخل في هذه الأنفس جميع أنفس العباد حتى الأنبياء . فالله سبحانه وتعالى سمي جميع أنفس العباد نفساً ، والرسول ﷺ سماها جميعاً روحاً سواء كانت مؤمنة أو كافرة ، برة أو فاجرة ، حيث قال عليه السلام : (إن الروح إذا قبض تبعه البصر) وحيث قال أيضاً : (إن الله قبض أرواحنا حيث شاء ، ورددها حيث شاء) .

فالرسول ﷺ سماها جميعاً روحاً ، والله سبحانه وتعالى سماها جميعاً نفساً ، فدل ذلك على أن النفس والروح شيء واحد^(١) .

ويرى « ابن القيم » أن هذه الروح التي هي النفس غير الروح التي يؤيد الله بها أوليائه في مثل قوله تعالى : ﴿ أو لئن كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ﴾ .

(١) (مدارج السالكين ج ٣ ص ١٥٧) .

كما يرى أن ما يسمى ويطلق عليه الروح الباصر ، والروح السامع ، والروح الشام^(١) ، شيء آخر غير الروح الإنسانية ، إذ يرى أن هذه الأرواح أسماء لقوى مودعة في الجسم ، تموت بموت الأبدان ؛ وتمحيا بحياته ، وليست هي الروح الإنسانية التي بها الحس والحركة والتعقل .

وفي ذلك يقول في (مدارج السالكين) :

(والروح هي الحاملة للبدن وهذه القوى — السمع والبصر والقلب — كلها فلاقوام للبدن ، ولا تقواه إلا بها ، ولها باعتبار إضافتها إلى كل محل حكم وامم يخصها ، فإن أضيفت إلى محل البصر سميت بصرا وكان لها حكم يخصها ، وإذا أضيفت إلى محل السمع سميت سمعا وكان لها حكم يخصها فالقوة الباصرة والعاقلة والسامعة والناطقمة روح باصرة وسامعة وعاقلة وناطقمة ففي الحقيقة هذا العاقل المدرك العارف المحرك للبدن الذي هو محل الخطاب والأمر والنهي هو شيء واحد له صفات متعددة بحسب متعلقاته (٢) .

(١) يريد بذلك القوى الظاهرة من السمع والبصر والشم ، فهي في حالة ابصارها وسمعها وشمها ، قوة تبصر وتسمع وتحس أو روح كذلك .

(٢) (مدارج السالكين ج ٣ ص ١٥٦) .

وإذا ما أردنا أن نبين مدى انتخاب « ابن القيم » في هذه المسألة ، يجب علينا أن نذكر الآراء الواردة في المسألة ، ثم نقارنها برأي ابن القيم فيها .

وهذه المسألة فيها رأيان :

(أ) قول بأنهما شيء واحد .

(ب) وقول بأنهما شيئان مختلفان .

القول الأول : ذهب جمهور العلماء من المتكلمين وغيرهم إلى أن النفس والروح شيء واحد ، بمعنى أنها الشيء الذي به الحس والحركة والتعقل ، وإن كانت النفس بالمعنى العام تطلق على أشياء كثيرة غير الروح ، فثلا قد تطلق على الذات كما في قوله تعالى ﴿ فسلوا على أنفسكم ﴾ ، وقد تطلق على الدم كما في الحديث : (مالا نفس له سائلة لا ينجس الماء إذا مات فيه) ، كما تطلق الروح على القرآن ، كما في قوله تعالى : ﴿ وكذلك أو حيناً إليك روحاً من أمرنا ﴾ ، وتطلق على الرسول جبرائيل عليه السلام كما في قوله تعالى : ﴿ يلقى الروح من أمره على من يشاء من عباده ﴾ (١) .

(١) كتاب الروح ص ٣٤٥ ، والاختلاف في اللفظ لابن

قتيبة ص (٣١) .

ومن ذهب إلى أن النفس والروح شيء واحد « النظام » ،
و « الغزالي » و « ابن حزم » وغيرهم .

النظام يقول : إن الروح جسم وإنها والنفس شيء واحد^(١) .

وأما الغزالي : فقد عقد فصلا في كتابه : « معارج القدس
في مدارج معرفة النفس » ، يبين فيه أن النفس والروح والقلب
والعقل أسماء مترادفة على النفس ، بمعنى الجوهر الذي هو محل
للمعقولات والذي به يدرك الانسان الكمالات^(٢) .

وأما ابن حزم : فقد قال في كتابه الفصل : (إنما قد ذكرنا
في باب عذاب القبر أن الروح والنفس شيء واحد ، ومعنى قوله
تعالى : ﴿ ويسألونك عن الروح قل الروح من أمر ربي ﴾ إنما هو
لأن الجسد مخلوق من تراب ثم من نطفة ثم من علقة . . . وليس
الروح كذلك ، وإنما قال الله تعالى أمراً له بالكون كن فكان ،
فصيح أن النفس والروح والنسمة أسماء مترادفة لمعنى واحد^(٣) .

ومن هذه النصوص نعلم أن هؤلاء العلماء يذهبون إلى أن

(١) مقالات الاسلاميين للأشعري ج ٢ ص ٢٢٣ .

(٢) معارج القدس للغزالي ص ١٢ - ١٦ .

(٣) الفصل في الملل والنحل ج ٥ ص ٩٢ .

النفس والروح شيء واحد وليس شيئين مختلفين (١).

القول الثاني : قول من يرى أن النفس والروح أمران مختلفان ،
وهم جماعة من أهل الحديث والتصوف ، قالوا إن للإنسان نفسا
وروحا ، فإذا نام خرجت نفسه التي يعقل بها الأشياء ، ولكنها
لا تفارق الجسد مفارقة كلية ، بل تخرج منه كحبل تمتد له شعاع
يرى بها الرؤيا ، أما الروح فتبقى في الجسد حالة فيه ، وبها يتقلب
الجسد ويتنفس ، فإذا تحرك رجعت إليه النفس كطرفة عين .

وإذا كانت النفس مغايرة للروح ، فما هي النفس وما هي
الروح عندهم إذن ؟ وهنا نجدهم قد اختلفوا في الفرق بينهما على
أقوال كثيرة ، قال أبو عبد الله بن منددة : وقد اختلفوا في معرفة

(١) ومن ذهب إلى أن النفس والروح شيء واحد القرطبي
في تفسيره حيث قال : ان الأظهر أن النفس والروح شيء واحد ،
وهو الذي تدل عليه الآثار الصحاح والتي منها : ان الروح اذا
قبض تبعه البصر ، رواه مسلم .

وقد رد على ابن عباس في قوله : « في ابن آدم نفس وروح
بينهما مثل شعاع الشمس » ، فالنفس التي بها العقل والتمييز
والروح التي بها النفس والتحريك فإذا نام العبد قبض الله نفسه
ولم يقبض روحه ، قال القرطبي وفيه بعد ، اذ المفهوم من الآية أن
النفس المقبوضة في الحالين شيء واحد .

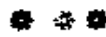
(الجامع لأحكام القرآن ج ٥ ص ٢٦١) .

النفس والروح، فقال بعضهم: النفس طينة نارية، والروح نورانية روحانية، وقال بعضهم الروح لاهوتية والنفس ناسوتية (١).

ومن ذهب إلى هذا الرأي بعض المفسرين في تفسير قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَتَوَفَّى الْأَنْفُسَ حِينَ مَوْتِهَا وَالَّتِي لَمْ تَمُتْ فِي مَنَامِهَا﴾ الآية ﴿١﴾ حيث ذهب إلى أن الذي يقبض عند النوم هي النفس الإنسانية، وأما الروح فتبقى في الجسد يحس به ويتنفس (٢).

ومن ذهب إلى هذا الرأي أيضاً «مقاتل بن سليمان» حيث قال: إن للإنسان نفساً وروحاً، فإذا نام خرجت نفسه وبقيت روحه (٣).

ومن ذهب إلى هذا الرأي «أبو الهذيل العلاف» حيث ذهب إلى أن النفس معنى غير الروح، والروح غير الحياة، والحياة عنده عرض، وقال إن الإنسان في حال نومه مسلوب النفس والروح دون الحياة (٤).



(١) (الروح لابن القيم ص ٣٤٦ وشرح الطحاوية ص ٣٢٨).

(٢) (تفسير الألوسي ج ٢٤ ص ٧ والقرطبي في تفسيره

ج ١٥ ص ٢٦١).

(٣) (الروح لابن القيم ص ٣٤٦).

(٤) (مقالات الإسلاميين ج ١ ص ٢٣٧).

وبالمقارنة بين رأى «ابن القيم» ، وهذين الرأيين نجد أن رأى «ابن القيم» هو رأى الجمهور فى أن النفس والروح شىء واحد ، وأنها هى الشىء الذى به الحس والحركة والتعقل ، وأن البصر والشم والسمع والنطق كلها قوى فى الجسم لا قوام لها إلا بالروح ، فإذا وجد الروح وجدت ، وإذا انعدم الروح انعدمت .

ومن هنا نرى أن رأى «ابن القيم» فى هذه المسألة انتخبانى أيضاً لأنه فى كتاب الروح يشير إلى الرأيين ويؤيد رأى الأول .

سادساً — المعاد :

بيننا فيما تقدم أن «ابن القيم» يرى أن الروح مادية وأنها جسم لطيف ، يسرى فى البدن سريان الماء فى العود ، وأنها حادثة ، وأن النفس والروح شىء واحد ، وأنها مغايرة للبدن الذى تديره ، والآن ما رأى ابن القيم فى المعاد ؟ .

يرى «ابن القيم» أن الروح باقية بعد فناء الجسم وتفرقه ، لأن الأرواح إنما خلقت للبقاء لا للفناء ، ويرى أن هذا القول هو الذى اتفقت عليه الرسل وأتباعهم ، وأنه هو القول الصواب ، ولم يخالف فيه إلا شذوية قليلة أنكرت كون الروح قائمة بنفسها ، لأنها عرض من أعراض الجسم فتفنى بفنائه ، فإذا كان يوم المعاد

ردت كل روح إلى جسمها الذي كانت فيه في الدنيا فتنم معه
أو تعذب .

وفي ذلك يقول في (مدارج السالكين) :

(وأما الحق الذي اتفقت عليه الرسل واتباعهم ، فهو أن هذه
الأرواح باقية بعد مفارقة أبدانها لا تفتى ولا تعدم ، وأنها معذبة
أو منعمة في البرزخ فإذا كان يوم المعاد ردت إلى أبدانها فتنم معها
أو تعذب ولا تعدم ولا تفتى) (١) .

ويروى « ابن القيم » أن المعاد يمكن وواقع ، وأن الله سبحانه
وتعالى سيعيد الأجسام كما كانت عليه في الدنيا ، ثم تتصل كل روح
بجسمها ، وهذه الإعادة عنده عن تفريق لا عن عدم (١٢) ، ويعتقد

(١) (مدارج السالكين ج ٣ ص ١٦٢) .

(٢) اختلف العلماء في الإعادة : هل هي عن تفريق أو عن
عدم ؟ فقال قوم وهم أكثر المتكلمين من الأشاعرة والمعتزلة ان الإعادة
عن عدم ، وان الله سبحانه يعدم الذوات والأجزاء كلها ثم يعيدها
بعد ذلك .

وقال بعض مشايخ المعتزلة : ان الإعادة عن تفريق ، وان الله
تعالى لا يعدم الأشياء بالكلية ، وانما يفرق أجزاء السموات والأرض
ويخرجها عن الصفة التي كانت عليها أولا ، ثم يؤلف بينها
مرة أخرى .

واحتج القائلون بأن الإعادة عن عدم بقوله تعالى : « كل شيء
هالك الا وجهه » وهو لفظ عام يتناول الجميع . والهالك عبارة عن
(١٩) ابن القيم

أن القرآن والسنة يشهدان بذلك ، فإنهما دلا على تغيير العالم
وتحويله وتبديله لا جملة هدماً محضاً وإعداداً بالكلية ، فدلا على
تبديل الأرض غير الأرض والسماوات ، وعلى تفتق السماء ،
وانفطارها ، وتسكوير الشمس ، وانتثار الكواكب ، ونزول
المطر على أجزاء بني آدم المختلطة بالتراب ، فينبتون كما ينبت النبات
ثم ترد الأرواح بعينها إلى تلك الأجساد التي أحييت ثم أنشئت
نشأة أخرى (١) .

العدم والفتناء ، بدليل قوله تعالى : « ان امرؤ هلك ليس له ولد » ،
واحتجوا أيضا بقوله تعالى : « كما بدأنا أول خلق نعيده » ،
فقد بين الله سبحانه أن الاعادة تكون على وفق الابتداء ، ولا كان
الابتداء عن عدم فتكون الاعادة كذلك ، ولا يسمى الایجاد ثانيا اعادة
الا اذا تقدمه عدم محض .

واحتج القائلون بأن الاعادة عن تفريق بقولهم : اعادة المعدم
بعينه ممتنعة ، واستدلوا على أن الاعادة عن تفريق بقوله تعالى :
« واذا قال ابن اراهيم رب ارنى كيف تحيى الموتى ؟ قال او لم تؤمن
قال بلى ا ولكن ليطمئن قلبى . قال فخذ اربعة من الطير فصرهن
اليك ثم اجعل على كل جبل منهن جزءا ثم ادعهن ياتينك سميا
واعلم أن الله عزيز حكيم » .

(الأربعين فى أصول الدين ص ٢٨٤ ، والمقاصد ج ٢ ص ١٦١ ،
والمواقف ج ٨ ص ٢٨٩) .

(١) (مفتاح دار السعادة لابن القيم ص ٣٦٤ ، والفوائد
له أيضا ص ٥ طبع منير) .

والقرآن يدل على أن الله سبحانه يعيد الجسم كما هو فقال تعالى:
﴿ وهو الذي يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه ﴾ ، ويقول
جل شانه : ﴿ وضرب لنا مثلا ونسي خلقه قال من يحيي العظام
وهي رميم ، قل يحييها الذي أنشأها أول مرة وهو بكل خلق عليم ﴾ .
ويرى أن هؤلاء القوم الذين أسكروا إعادة الأجسام بأعيانها
بعد أن مزقهم البلى ، وصاروا عظاماً ورفاتا ، قد حكى الله سبحانه
في القرآن ، ثم ردها عليهم أبلغ رد وآكده ، فقال : (بل عجبوا
أن جاءهم منذر منهم فقال الكافرون هذا شيء عجيب أنذامتنا وكنا
تراياً ذلك رجع بميد ، ، فهؤلاء قد استبعدوا إعادتهم ورجوعهم
أحياء مرة أخرى ، بعد أن صاروا تراياً وعظاماً ، وتعجبوا من
ذلك ، وقالوا إن هذا شيء عجيب ، فرد عليهم الله سبحانه القوى
المتين بقوله : ﴿ قد علمنا ما تنقص الأرض منهم وعندنا كتاب
حفيظ ﴾ ، فبين الله سبحانه وتعالى أنه عالم بأجزائهم وما تنقص
الأرض منهم وقادر على جمع أجزائهم وإعادتهم .

ويقول « ابن القيم » إن هذا من الأدلة على أن الإعادة من
تفريق ، وإلا لو لم يعد الله الأجسام بذاتها ، وكما كانت عليه أولاً ،
وخلق أجساماً أخرى ليضع فيها الأرواح لم يكن ذلك بعثاً ولا رجماً
بل يكون ابتداء ، ولم يكن لقوله تعالى : ﴿ قد علمنا ما تنقص

الأرض منهم ﴿ كبر معنى ، فالله سبحانه عالم بما تنقصه الأرض من لحومهم ودمائهم وعظامهم ، وأنه كما هو عالم بذلك قادر على تجسيدها وجمعها بعد تفرقها ، وتأليفها خلقاً جديداً (١) .

وكيف يمنع العقل الإعادة ، والحال أنه يشاهد أنواع المخلوقات كل يوم تتجدد خلقاً من عدم ١٢ فالذي يخلق كل يوم خلقاً جديداً ، قادر على إعادتهم يوم القيامة ، بل هو أهون عليه بعد أن بينا أن الإعادة عن تفريق والله المثل الأعلى ، وكون الله تعالى مالكا لكل شيء يستلزم ثوابه وعقابه وبعث الأجسام في يوم تجزى فيه كل نفس بما عملت ، محسنة أو مسيئة ، فمن أنكر ذلك فقد أنكر حقيقة ملكه ، ولم يثبت له الملك الحق ، ولذلك كان من ينكر المهاد كافراً وإن زعم أنه يقر بالصانع (٢) .

ويستدل « ابن القيم » على أن المهاد واقع بالشرع والعقل :
أولاً : يستدل بالشرع بقوله تعالى : ﴿ ذلك بأن الله هو الحق وأنه يحيى الموتى وأنه على كل شيء قدير ﴾ ، وقوله تعالى : ﴿ ثم إنكم بعد ذلك لميتون ؛ ثم إنكم يوم القيامة تبعثون ﴾ إلى غير ذلك من الآيات ، فالآية الأولى تنص على أن الله سبحانه يحيى الموتى ،

(١) (الفوائد لابن القيم ص ٥ طبع منير) .

(٢) (التبيان في أقسام القرآن ص ١٦٢) .

وأن إحياء الموتى من القبور يمكن لعموم قدرته تعالى وشموها لكل شيء ؛ فهي دليل على إمكان المعاد والبعث ، والآية الثانية تدل على أن البعث واقع لا محالة ، فإله سبحانه وتعالى بعد أن بين كيفية خلق الإنسان من النطفة فالعلقة فالمضغة ، وتخليقه في بطن أمه ، ذكر لهم أنهم بعد هذا التكوين وخروجهم إلى الدنيا سيموتون ويصيرون إلى العدم ، ثم يبعثون بعد ذلك للجزاء ، وهذا خطاب عام لأفراد الإنسان جميعاً ، فدل ذلك على أن المعاد واقع لا محالة .

ثانياً : يستدل « ابن القيم » على وقوع المعاد بقوله تعالى : ﴿ أَلَمْ نَحْشِبْكُمْ أَنْمَّا خَلَقْنَاكُمْ عِبْتًا وَأَنْكُمْ إِلَيْنَا لَا تَرْجِعُونَ ، فتعالى الله الملك الحق ﴾ ، ويرى أن هذه الآية تدل على وقوع المعاد بالشرع والعقل ، فهي تدل بظاهرها على أن المعاد واقع ، لأنه سبحانه ينكر على هؤلاء القوم أن يظنوا أن الله تعالى خلقهم عبثاً ، فلا يأمرهم ولا ينههم ، ولا يعيدهم ثانية إليه تعالى حتى يحاسبهم على ما قدمت أيديهم . وهذا هو الدليل الشرعي في الآية .

وأما الدليل العقلي الذي فيها فهو أن الله سبحانه وتعالى نزه نفسه وباعد بينها وبين هذا الحسبان والظن الذي يظنونه ، وبين لهم أنه متعال عنه لا يليق به لقبه عقلاً ، ولذاتاته لحسبته وألوهيته ، فهذا عمل قبيح عقلاً تنزه عنه النفوس الكريمة ، فكيف يرب

العالمين وأكرم الأكرمين (١) .

ثالثاً : يستدل « ابن القيم » بقوله تعالى : ﴿ أَلَيْسَ الْإِنْسَانُ أَنْ يَتْرَكَ سُدًى ، أَلَمْ يَكْ نَظْفَةً مِنْ مَنَى يَمْنَى ، ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً نَخْلَقُ فَسْوَى ، فَجَعَلْنَا مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ، أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى ﴾ . ويرى أن هذه الآية كما تدل بلفظها وظاهرها على وقوع المعاد ، فهي تدل عقلا عليه كذلك ، فإن الله سبحانه وتعالى أنكر على من حسب أن يترك سدى فلا يؤمر ولا ينهى ، ولا يثاب ولا يعاقب ، وأنه تعالى لم ينف ذلك بطريق الخبر المجرد ، بل نفاه نفي مالا يليق نسبته إليه ، ونفي منكر على من حكم به وظن هذا الظن الباطل ، ثم استدلل سبحانه على فساد هذا الظن ، وبين أن خلقه للإنسان وتكوينه له في هذه الأطوار وتنقله من طور إلى طور ، حتى بلغ نهايته وكاله ورشده ، بأبي عليه أن يترك سدى ، فلا يأمره ولا ينهيه ، ولا يثيبه ولا يعاقبه ؛ فإنه سبحانه منزّه عن العبث والنقص ولو كان نفي تركه سدى إنما يعلم بالسمع فقط لم يقل بعد ذلك : (أَلَمْ يَكْ نَظْفَةً مِنْ مَنَى يَمْنَى ثُمَّ كَانَ عِلْقَةً نَخْلَقُ فَسْوَى ، فَجَعَلْنَا مِنْهُ الزَّوْجَيْنِ الذَّكَرَ وَالْأُنثَى ، أَلَيْسَ ذَلِكَ بِقَادِرٍ عَلَى أَنْ يُحْيِيَ الْمَوْتَى (٢)) .

(١) (مفتاح دار السعادة ص ٣٣ ، والتبيان في أقسام القرآن ص ١٦١) .
(٢) (التبيان في أقسام القرآن ص ١٦٢) .

وبعد ما تقدم من رأى « ابن القيم » فى المعاد وأدلتة عليه، نريد أن تبين مدى موافقتة للآراء السابقة عليه أو مخالفتة لها حتى تعطيه حقه ونرد المسألة إلى أصولها .

والآراء الواردة فى المعاد لا تزيد على خمسة أقوال ، وقد بينها السيد الجرجانى فى شرح المواقف فقال ما نصه :

واعلم أن الأقوال الممكنة فى مسألة المعاد لا تزيد على خمسة :
الأول : ثبوت المعاد الجسمانى فقط، وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة .

والثانى : ثبوت المعاد الروحانى فقط . وهو قول الفلاسفة الإلهيين .

والثالث : ثبوتهما معاً وهو قول كثير من المحققين ، كالحليى والغزالى والراغب وأبى زيد الدبوسى ، ومعمر من قدماء المعتزلة ، وجمهور من متأخرى الإمامية ، وكثير من الصوفية ، فإنهم قالوا : الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهى المكلف ، والمطيع والعاصى والمثاب والمعاقب، والبدن يجرى منها مجرى الآلة، والنفس باقية بعد فساد البدن ، فإذا أراد الله تعالى حشر الخلائق خاق لكل واحد من الأرواح بدنًا يتعلق به ، ويتصرف فيه كما كان فى الدنيا .

والرابع : عدم ثبوتها معاً وهذا قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين .

والخامس : التوقف في هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس فإنه قال : (لم يتبين لي أن النفس هل هي المزاج فينعدم عن الموت فيستحيل إعادتها ، أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المماد حينئذ) (١) .

وقد ذكر السعد في كتابه : المقاصد ، والرازي في كتابه : الأربعين في أصول الدين نفس هذه الأقوال الخمسة ، فيقول الرازي في الأربعين ما نصه :

(إن الأقوال الممكنة في مسألة المماد لا تزيد على خمسة : وذلك لأن الحق إما أن يكون المماد هو المماد الجسماني فقط ، وهو قول أكثر المتكلمين ، أو المماد الروحاني فقط ، وهو قول أكثر المحققين ، أو الحق هو بطلانها معاً ، وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين ، أو الحق التوقف في كل هذه الأقسام ، وهو المنقول عن جالينوس ، فإنه قال لم يظهر لي أن النفس شيء غير المزاج . فيتقدّر أن تكون النفس هي المزاج ، فعند الموت تصير النفس

(١) (شرح المواقف ج ٨ ص ١٩٧) .

ثانية معدومة ، والمعدوم لا يمكن إعادته ، أما بتقدير أن تكون النفس جوهرًا باقياً بعد فساد المزاج كان المعاد ممكناً ، ولما لم يتبين عنده أن النفس هل هي المزاج بعينه أو شيء غيره لا جرم توقف فيه (١) .

هكذا يعرض الرازي والسيد الشريف الأقوال التي أمكن قولها في المعاد ، ونحن إذا استبعدنا القولين الأخيرين ، لأنهما ليسا من أقوال أهل الإسلام ونحن نبحث عن آراء ابن القيم وصلتها بأقوال المسلمين السابقين عليه .

إذا استبعدنا هذين القولين بقي عندنا ثلاثة أقوال :

- ١ — قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة (المجردة) ، وهؤلاء يقولون إن المعاد جسماني فقط .
- ٢ — قول الفلاسفة الإلهيين ، وهؤلاء يقولون إن المعاد روحاني فقط .
- ٣ — قول المحققين من المتكلمين : كالغزالي ، والحلي من الأشاعرة ، ومعلم من المعتزلة ، وبعض الصوفية والإمامية ، وهؤلاء يقولون إن المعاد جسماني وروحاني ، وأن الروح باقية بعد فناء الجسد ، ثم تتصل به بعد الإعادة .

(١) (الأربعين في أصول الدين للرازي ص ٢٨٧ طبع الهند) .

وبالمقارنة بين هذه الأقوال ، وقول « ابن القيم » في المعاد نجد أن « ابن القيم » قد أخذ بقول جمهور المتكلمين القائلين بأن المعاد جسماني فقط وذلك لأنه ينفي النفس المجردة ، ويرى أن النفس جسم شفاف .

وبذلك يثبت لنا أنه انتخب رأيه من بين هذه الآراء السابقة عليه ، وأنه لم يأت بجديد في هذه المسألة ، وإنما هو مسبوق بكل ما ذكره فيها .

الفصل السابع

أبدية الجنة والنار

١ - يرى «ابن القيم» أن الجنة والنار مخلوقتان، وأنهما موجودتان الآن وأن الجنة دار أعدت للمتقين المطيعين ، وأعدت النار للكافرين ولعصاة المؤمنين^(١) .

ويرى أن الجنة أبدية لا تفتى ، وداعة لا تزول ؛ وأن أهلها لا يظمنون عنها أبداً ، ولذلك سميت دار الخلد^(٢) ، كما تسمى دار النعيم .

وبستدل «ابن القيم» على أن الجنة أبدية بأدلة كثيرة منها :
أولاً : قوله تعالى (إن هذا لرزقنا ماله من نقاد) ، وقوله تعالى : ﴿ مثل الجنة التي أُوعِد المتقون تجري من تحتها الأنهار أكلها دائم وظلها ﴾^(٣) ، وقوله تعالى : ﴿ وأما الذين سعدوا ففى الجنة

(١) (اجتماع الجيوش الإسلامية لابن القيم ص ٥٢) .
(٢) وقد سميت النار أيضاً دار الخلد فى قوله تعالى « ذلك جزاء أعداء الله النار لهم فيها دار الخلد » سورة فصلت آية ٢٨ .
(٣) (حادى الأرواح ص ٥٠ . وشفاء العليل ص ٢٥٨ طبع الحانجى) .

خالدين فيها مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك عطاء غير
مجدوذ ﴿ أى مقطوع (١) . فهذه الآيات تدل في نظر « ابن القيم »
على أن نعيم الجنة ، وما فيها من المأكولات دائم لا يزول ، ومستمر
لا ينقطع ، فدل ذلك على أنها باقية لاتفتى وأبدية لاتزول .

ثانيا : إن الله سبحانه وتعالى قد أكد خلود أهل الجنة بالتأبيد
في عدة مواضع من القرآن ، وأخير أنهم لا يذوقون فيها الموت
إلا الموتة الأولى التي وقعت لهم في الدنيا ، وأن الرسول ﷺ قد بين
أن أهل الجنة لا يموتون فيها أبداً ، فقال عليه السلام : (من يدخل
الجنة ينعم ولا يبؤس ويخلد ولا يموت) ، وقال أيضاً : (ينادى
مناد يوم القيامة يا أهل الجنة إن لكم ان تصحوا فلا تسقموا أبداً ، وأن
تسبوا فلا تهرموا أبداً ، وأن تحموا فلا تموتوا أبداً) ، وأيضاً ما ثبت
في الصحيحين من حديث أبي سعيد الخدري أن النبي ﷺ قال :
(يجاء بالموت في صورة كبش أملح ، فيوقف بين الجنة والنار
ثم يقال : يا أهل الجنة فيطلعون مشفقين ، ويقال يا أهل النار
فيطلعون فرحين ، فيقال هل تعرفون هذا ؟ . فيقولون نعم هذا
الموت ، فينبح بين الجنة والنار ، ثم يقال يا أهل الجنة خلود
فلا موت ويا أهل النار خلود فلا موت) (٢) .

(١) (حادى الأرواح ص ٢٤٨ . طبع مطبعة الأنوار) .

(٢) (حادى الأرواح ص ٢٥٠) .

بهذه الآيات والأحاديث يستدل « ابن القيم » على أن الجنة
أبدية لا تقنى ودائمة لا تزول ، ووجه الدلالة منها على ذلك ظاهر
لاخفاء فيه .

وأما النار فظاهر كلامه في كتابيه (حادى الأرواح إلى بلاد
الأفراح ، وشفاء العليل) أنها ستقنى ، وأن أهلها ليسوا مؤبدين
فيها ، بل إن الله سبحانه وتعالى سيفنيها بنفسه بعد أحقاب من
الزمان ، فإنه قد جعل لها أجلا تنتهى إليه ، فإذا ما وصلت إلى هذا
الأجل ، وبلغت إلى نهاية هذا المدى فنيت وزال عذابها ،
وقد عقد « ابن القيم » فصلا في كتابه : حادى الأرواح بين فيه
الفرق بين دوام الجنة ودوام النار مقلا وشرطا ، ووضح أن كون
الجنة أبدية لا يستلزم كون النار أبدية كذلك ، ويذكر في هذا
الفصل خمسة وعشرين فرقا (١) .

وقد فهم الناس من ذلك أنه يقول بقناء النار ، لعدم رده على
هذه الأوجه ومناقشته لها ، وسأبين فيما بعد أنه لم يقل بذلك .

وسأسير أولا على هذا الرأى الظاهر من عبارات ابن القيم
فأقول : إنه قد ذكر هذه الفروق بين أبدية الجنة والنار في كتب

(١) (حادى الأرواح ص ٢٦٣ وما بعدها) .

متعددة ، فذكرها في كتابيه (حادى الأرواح ، وشفاء العليل (١))
وهاهى موجودة أيضاً في مختصر الصواعق المرسله على الجهمية
والمطلة (٢) .

ومن هذه الفروق التى ذكرها ووضح فيها الفرق بين أبدية
الجنة والنار قوله :

١ — إن الله سبحانه وتعالى أخبر فى القرآن الكريم ببقاء
أهل الجنة ودوامهم ، وأنه لا نفاذ ولا انقطاع لنعيمهم ، وأنه غير
مجدوذ (أى مقطوع) وأما النار فلم يخرج عنها بأكثر من خلود
أهلها فيها ، وعدم خروجهم منها ، وأن عذابها لازم لهم ، ومقيم
لا يفتر عنهم .

ثم قال : والفرق بين الخيرين ظاهر ، فإن الله سبحانه أخبر
عن أهل الجنة أنهم دائمون فيها ، وأن عذابهم غير منقطع ، وأما
فى أهل النار فبين أنهم مقيمون فيها ، وأنهم لا يخرجون منها ،
وذلك إنما يكون إذا كانت موجودة وكائنة ، فإذا زال عنهم هذا
الوصف ، فلاتدل تلك الآيات على بقائها ودوامها (٣) .

(١) (شفاء العليل ص ٢٦٢ وما بعدها) .

(٢) (راجع مختصر الصواعق المرسله ج ١ ص ٣٥٥)

وما بعدها) .

(٣) (حادى الأرواح ص ٢٦٣) ويمكن رد هذا الدليل :

٢ — وقد فرق بين أبدية الجنة والنار ثانياً بقوله تعالى :
(فأما الذين شقوا في النار لهم فيها زفير وشهيق ، خالدين فيها
مادامت السموات والأرض إلا ما شاء ربك إن ربك فعال لما يريد ،
وأما الذين سعدوا في الجنة خالدين فيها مادامت السموات والأرض
إلا ما شاء ربك عطاء غير مجذوذ) .

حيث رأى « ابن القيم » أن الله سبحانه قد أخبر في هذه

بأن الله سبحانه وتعالى كما أخبر بأبدية الجنة فقد أخبر أيضا بأبدية
النار وعدم فنائها فقال تعالى : « ان الذين كفروا وظلموا لم يكن
الله ليغفر لهم ولا ليهديهم طريقا ، الا طريق جهنم خالدين فيها أبدا
وكان ذلك على الله يسيرا » . وقال تعالى : « ان الله لعن الكافرين
وأعد لهم سعيرا ، خالدين فيها أبدا لا يجدون وليا ولا نصيرا » .
وقال تعالى « ومن يعص الله ورسوله فإن له نار جهنم خالدين
فيها أبدا » فهذه الآيات تدل على أبدية النار وعدم فنائها .

« وابن القيم » وان ناقش الآية الأخيرة بأنها تشمل عصاة
المؤمنين بصريح لفظها (شفاء العليل ص ٢٥٧) . والعصاة غير
مؤبدين في النار فكذلك الكفار . فنقول ردا عليه ان صدر الآية
يمنع هذا الفهم ، فان الآية واردة في دعوة الرسول عليه السلام
الناس للإيمان والتوحيد حيث قال تعالى : « قل انما أدعوا ربى
ولا أشرك به أحدا ، قل انى لا أملك لكم ضرا ولا رشدا ، قل انى
ئن يجيرنى من الله أحد ولن أجد من دونه ملتحدا الا بلاغا
من الله ورسالاته ، ومن يعص الله ورسوله ، فإن له نار جهنم خالدين
فيها أبدا » أى من يعص الله فى تبليغ رسالاته وأداء وحيه فانه له
نار جهنم خالدين فيها أبدا ، فهذا الوعيد انما هو على ترك
التبليغ ، ولا شك أن ترك التبليغ عن الله أعظم الذنوب ، والعقوبة
لمرتبة على أعظم الذنوب لا يجوز أن تكون مرتبة على جميعها .

الآية بما يدل على عدم أبدية النار بدليل الاستثناء فيها ، ورأى أن هذا الاستثناء يدل على أن عذابهم منقطع خصوصاً وأنه عقبه بقوله تعالى : (إن ربك فعال لما يريد) ، فدل ذلك على أنه يريد أن يفعل بهم فعلاً لم يخبرنا به ، ولولا أن الأدلة القطعية تدل على أن الجنة أبدية لا تنفى ، وأن نعيمها لا يزول لسكان حكم الاستثناء من واحداً ، ولكن الله سبحانه فرق بين أهل الجنة والنار ، فبين أن نعيم أهل الجنة غير مقطوع (١) .

(١) (حادى الأرواح ص ٢٦٣ وشفاء العليل ص ٢٦٢) .
ويمكن رد هذا الدليل أيضاً : بأن الآية كما تدل على أبدية الجنة تدل على أبدية النار . إذ أن قوله تعالى : (خالدون فيها مادامت السموات والأرض) كناية عن التأييد ، وقد فسرت هذه الآية هذه الكناية بالآيات التي صرحت بلفظ الأبدية ، وهذه الكناية الدالة على التأييد أمر شائع فى لسان العرب ، كقولهم لا أكلمك ما طلع نجم ، أو ما دام فى البحر ماء . يريدون بذلك الامتناع عن الكلام أبداً ، فجاء القرآن بناء على منهجهم هذا ، ومسائراً لتعبيرهم ، وليس المراد تعليق قرارهم فيها بدوام السموات والأرض ، فإن النصوص القاطمة دالة على تأييد قرارهم فيها .

(تفسير أبى السعود ج ٣ ص ٤٥ طبع محمد عبد اللطيف) .
وقوله (الا ما شاء ربك) أى الا ما شاء ربك أن يزيدهم من العذاب ، أو الا فى زمان مشيئته تعالى لعدم قرارهم فيها ، وهذا مستحيل بحكم النصوص القاطمة الدالة على أنه لا انتهاء لمسدة قرارهم فيها . وقوله : « ان ربك فعال لما يريد » معناه : أنه فى =

٣ — وفرق بينهما ثالثا بأن الجنة من موجب رحمته تعالى ورضاه عن مخلوقاته ، والنار من موجبات غضبه وسخطه ، ورحمته تعالى تغلب غضبه وتسبقه ، كما جاء في الحديث الشريف عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : (لما قضى الله الخلق كتب في كتاب فهو عنده موضوع على العرش إن رحمتي تغلب غضبي) .
وإذا كان رضاه قد سبق غضبه ، وأنه يغلبه ، كانت التسوية بين ما هو من موجب رضاه : (وهو أبدية الجنة) وما هو من موجب غضبه : (وهو أبدية النار) بمتنهما ، فكان ذلك دليلا على أن الجنة باقية وأن النار فانية (١) .

تخليدهم في النار بحيث يستحيل وقوع خلافه فعال بموجب ارادته .
قاص بمقتضى مشيئته الجارية على سنن حكمه .
(تفسير أبي السعود ج ٣ ص ٤٦) .
بل ان هذه الآية تناسب الوعيد وزيادة العذاب دون الانقطاع حيث انه تعالى يفعل بارادته ، وهو المتصرف في خلقه كيف يشاء !
(١) (حادي الأرواح ص ٢٦٤) ويمكن رد هذا الدليل أيضا بأن كون رحمة الله تغلب غضبه انما هو فيما عدا الكفر والشرك ، فان الله سبحانه وتعالى قد أوعد العصاة بأنه سيعذبهم العذاب الشديد على ما فعلوه ، ولكنه مع ذلك أخبر بأنه يجوز أن يفر لهم ذنوبهم ، كل ذلك فيما عدا الكفر والشرك ، قال تعالى : « ان الله لا يفر أن يشرك به ويفر ما دون ذلك لمن يشاء » .
فقد بين الله تعالى في هذه الآية أن الشرك غير مغفور لاهله فلم تغلب رحمته غضبه هنا . كما يدعى ابن القيم .

بهذه العروق وغيرها يفرق «ابن القيم» بين أبدية الجنة والنار،
فإذا فنيت النار ، فألى أين يذهب أهلها ؟ والذى يشتم من كلام
«ابن القيم» فى هذه المسألة أنه بعد فناء النار يذهب أهلها إلى الجنة،
فإن الله سبحانه رؤوف رحيم بمبادءه، فيمذنب العباد بمقدار ذنوبهم
ثم يذهبون إلى الجنة، ولأن النار إنما خلقت للتطهير، فإذا تطهروا
من الذنوب والآثام ، رجعوا إلى ما كانوا عليه من الفطرة التى
خلقوا عليها ، وهى الحنيفية السمحة ، فطرتهم الأولى ، فطرة
الله التى فطر الناس عليها ، التى كان الشرك والكفر عارضا لها ،
والأمر العارض يجوز زواله ، فإذا زال لم يبق لهم إلا النعم (١) .

ويستدل «ابن القيم» أيضا بما روى عن عمر بن الخطاب
رضى الله عنه أنه قال :

(لو لبث أهل النار فى النار كقدر رمل طالج لسكان لهم
على ذلك يوم يخرجون فيه) .

(١) (حادى الأرواح ص ٢٦٤) ويمكن رد ذلك بأن نفوسهم
خبيثة بطبعها ، وهذا الحبث صادر ذاتيا لهم ، بحيث لا يتحولون عنه
بحال : قال تعالى : « ولو ردوا لعادوا لما نهوا عنه » . وقال جل
شأنه : « ومن كان فى هذه أعمى فهو فى الآخرة أعمى وأضل
سبيلا » . فبين سبحانه أن ضلالهم وعماهم عن الهدى دائم لهم
لا يزول ، حتى مع معاينة الحقائق التى أخبر بها الرسل ، وإذا
كان العمى والضلال لا يفارقهم كان موجبه كذلك .

قال « ابن القيم » : ولا ريب أن من روى هذا الحديث عن
عمر وثقله عنه إنما أراد بذلك جنس أهل النار الذين هم أهلها ، فأما قوم
أصيبوا بذنوبهم فقد علم هؤلاء وغيرهم أنهم يخرجون منها ، وأنهم
لا يلبثون فيها قدر رمل عاجل ولا قريباً منه ، فدل ذلك على أن أهل
النار يخرجون منها (١) .

ورأيت في هذا الأثر — إن صح — أن هذا الكلام من سيدنا
عمر رضي الله عنه ، إنما قاله على سبيل الاستبعاد ، فهو يرى أنهم
مخلدون في النار أبداً ، وأنهم لا يخرجون منها قط ، وإنما قال :
إن هؤلاء الكفار لو كانوا يمكثون في النار مقدار هذا الرمل
الكثير لكان لهم يوم يخرجون فيه ، ولكن الأمر ليس كذلك
بل هم مخلدون فيها أبداً .

ويدل على أن هذا الفهم ، هو مراد سيدنا عمر رضي الله عنه
ما رواه « ابن رجب » الحنبلي تلميذ « ابن القيم » في كتابه :
« التخويف من النار » حيث قال ما نصه :

(وروى ابن أبي الدنيا بإسناده عن هشام بن حسان قال :
مر عمر بن الخطاب بكثيب من رمل فيكي ، فقيل له : ما بيكيك

(١) (حادي الأرواح ص ٢٥٥) .

يا أمير المؤمنين ؟ قال ذكرت أهل النار ، فلو كانوا يخلدون في النار بعدد الرمل كان لهم أمد يمدون إليه أعناقهم ، ولكنه الخلود ابداً^(١))

فهذه الرواية توضح لنا الرواية الأولى ، وتبين مراد سيدنا صر رضي الله عنه منها — إن صححت — وأنه يرى خلود الكفار ابداً ، ويستبعد خروجهم من النار .

وقال البغوي بعد أن روى مثل هذه الرواية عن ابن مسعود وأبي هريرة وهي : (ليأتين على جهنم زمان وليس فيها أحد ، وذلك بعد ما يلبثون فيها أحقاباً) ، والتي يستدل بها « ابن القيم » على فناء النار ، وخروج أهلها منها .

قال البغوي : إن معنى هذه الرواية عند أهل السنة — إن ثبتت — أنه لا يبقى فيها أحد من أهل الإيمان^(٢) .

* * *

٢ — ونحن إذا ما أردنا أن نبين مقدار صلة رأى « ابن القيم » في هذه المسألة برأى من سبقه فيها ، يجب علينا أن نبين الآراء الواردة فيها — كما هي الطريقة التي اتبعناها — ثم نقارنها برأيه لنرى اتخاذه فيها ، أو ابتكاره .

(١) (التخويف من النار لابن رجب ص ١٢١ طبع ١٣٥٧هـ)

(٢) (حادي الأرواح ص ٢٥٨) .

والأقوال المشهورة في هذه المسألة ثلاثة :

(أ) قول « جهنم بن صفوان » وأتباعه، وهو : أن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، وأنهما تفنيتان ، لأنهما حادثتان ، وكل حادث يستحيل بقاؤه ، لأنه يرى امتناع وجود ما لا يتناهى من الحوادث ، فكما أنه يمتنع وجود ما لا يتناهى من الحوادث في الماضي ، يمتنع وجود ما لا يتناهى في المستقبل ، فدوام الفعل ممتنع عنده على الرب تعالى في المستقبل ، كما هو ممتنع عليه في الماضي .

وفي ذلك يقول « الشهرستاني » ما نصه :

(ومنها — أي من الأشياء التي انفرد بها جهنم عن المعتزلة —

قوله :

إن حركات أهل الخلدتين تنقطع ، والجنة والنار يفنيتان بعد دخول أهلها فيهما ، وتلذذ أهل الجنة بتعيمها وتألم أهل النار بجهيمها ، إذ لا يتصور حركات لا تتناهى آخرًا كما لا تتصور حركات لا تتناهى أولًا (١) .

وقد ذكر « ابن القيم » هذا الرأي ورد عليه ، وقال إنه قول مبتدع ، وليس للجهمية فيه سلف قط من الصحابة ، ولا من التابعين ،

(١) (الملل والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١١١ طبع

الخانجي) .

ولا أحد من أئمة المسلمين ، وقد كفرهم أهل الإسلام بسببه ،
وصاحوا بهم من أقطار الأرض ، واستدل على ذلك بقول عبد الله
ابن الإمام أحمد عن خارجة بن مصعب أنه قال : كفرت الجهمية
بثلاث آيات من كتاب الله تعالى ، يقول الله تعالى : ﴿ أَكَلَهَا دَائِمٌ
وظَلَمَهَا ﴾ وهم يقولون لا يدوم ، ويقول تعالى : ﴿ إِنْ هَذَا لَرِزْقُنَا مَا لَهُ
مِنْ نَفَادٍ ﴾ ، وهم يقولون ينقذ ، ويقول تعالى : ﴿ مَا عِنْدَكُمْ يَنْقِذُ
وَمَا عِنْدَ اللَّهِ بَاقٍ ﴾ (١) .

(ب) القول الثاني — قول جمهور المتكلمين من المعتزلة
والأشاعرة ، وهو : أن الجنة والنار حادثتان ، وأنهما لا يقنيان
ولا يفنى أهلها ، بل هما دائمتان أبداً ، وإن اختلفت المعتزلة مع
الأشاعرة في وجودهما الآن ، فقالت الأشاعرة وبعض المعتزلة :
إنهما موجودتان الآن وأن الجنة أعدت للمتقين ، وأعدت النار
للكافرين .

وقال أكثر المعتزلة : إنهما لا يوجدان الآن ، وإنما يوجدان
بعد ذلك في الآخرة عند الجزاء .

(١) (حادى الأرواح ص ٢٥١ . والورقة الأولى من رسالة
مخطوطة بدار الكتب تحت رقم ١٨٩٩ علم الكلام في الرد على من
قال بفناء الجنة والنار . وهذه الرسالة لم يعلم مؤلفها . ويظهر أنها
من مؤلفات « ابن تيمية ») .

واستدلوا على الأبدية وعدم الفناء بالآيات القرآنية التي تدل على ذلك والتي صرحت بلفظ التأييد (١) .

(ج) القول الثالث — قول جماعة خارجة عن الملة الإسلامية : وهؤلاء يقولون بفناء النار ، لأن القوة الجسائية متناهية ، فلا بد من فنائها ، ولأن دوام الإحراق مع بقاء الحياة خروج عن حكم العقل (٢) .

ونحن إذا استبعدنا القول الأخير ؛ لأنه رأى غير إسلامي على ما يقوله صاحب المواقف والسعد في شرح المقاصد ، فيكون غير داخل في بحثنا — إذا استبعدنا هذا القول ، رأينا «ابن القيم» على ما فهمه العلماء من كلامه من القول بفناء النار ، قد مزج وتلق بين مذهبي الأشاعرة والجهمية ، إذ رأى أن الجنة والنار موجودتان الآن ، وهو رأى الجهمية والأشاعرة معاً ، ورأى أن الجنة باقية

(١) (راجع شرح المواقف ج ٨ ص ٣٠١ ، ص ٣٠٧) .

(٢) (شرح المواقف ج ٨ ص ٣٠٧ . وشرح المقاصد ج ٢

ص ٢٢٨) .

ويمكن الرد على هؤلاء بأن دوام الإحراق مع بقاء الحياة ممكن ، وليس خروجاً عن حكم العقل ، فإن الله سبحانه قادر على أن يخلق فيه الحياة أبداً ، أو يخلق فيه قوة لا يخرب معها بنيته مع كونه متأذياً بالنار ، كما خلقها في حيوان يقال له « السمندر » . فهذا الحيوان مأواه النار ، وإن كان لا يتأذى بها .

وأن النار فانية وهو تلفيق ومزج بين مذهبي الأشاعرة والجهمية ،
فقد أخذ برأى الأشاعرة في وجود الجنة الآن وأبديتها ، وبرأى
الجهمية في وجود النار الآن وفنائها بعد ذلك .

وغاية ما هنالك من فرق بين رأيه ورأى الجهمية في فناء النار
أن الجهمية قالت بفناء النار لامتناع وجود مالا يتناهى من الحوادث
في المستقبل ، كما تقدم ذكر ذلك ، وأما « ابن القيم » فقد قال :
بفناء النار للأدلة التي تقدم ذكرها ، ولم يقنع بدليل الجهمية ،
لأنه قد جوز وجود مالا يتناهى من الحوادث في المستقبل — كما
هو رأى جمهور المتكلمين — وإلا لا تطبق ذلك على الجنة أيضاً
فتنفي لامتناع حوادث لانهاية لها .

* * *

قدمنا أن الرأى الظاهر « لابن القيم » هو القول بفناء النار ،
وهو القول القى فهمه العلماء عنه ، ويفهمه من يقرأ كتابيه :
(حادى الأرواح إلى بلاد الأفراح ، وشفاء العليل في مسائل
القضاء والقدر والحكمة والتعليل) ، وأكثر من هذا يفهمون من
نصوص السكتاين ، أنه يقول بذهاب أهل النار إلى الجنة .

هكذا يفهم من يقرأ كتب « ابن القيم » ، وقد فهم هذا
الفهم الشيخ « تقي الدين السبكي » في كتابه (الاعتبار ببقاء الجنة

والنار) ، كما فهم هذا الفهم أيضاً للسنشرفى «جولد زيهر» فى دائرة المعارف الإسلامية ، عند كلامه عن «ابن القيم» فقال : إن ابن القيم قال بفناء النار ، وأنه اتبع فى ذلك شيخه «ابن تيمية» (١) .
ولكنى رأيت فى كتب «ابن القيم» ومؤلغاته ما يناقض هذا الحكم ، بما دعانى إلى التريث قليلا فى هذا الأمر ، فلقد عثرت على نصوص فى كتب «ابن القيم» تنفى القول بفناء النار، ونصوص أخرى تدل على امتناع دخول الكافرين الجنة .

١ — فن النصوص التى تدل على عدم فناء النار فى نظر «ابن القيم» أنه قال فى كتابه : «الوابل الصيب من الكلم الطيب» ما نصه :
(ولما كان الناس على ثلاث طبقات : طيب لا يشوبه خبث ، وخبث لا طيب فيه ، وآخرون فيهم طيب وخبث ، كانت دورم ثلاثة : دار الطيب المحض ، ودار الخبث المحض ، وهاتان الداران لا تغنيان ، ودار لمن معه خبث وطيب ، وهى الدار التى تبنى ، وهى دار المعصاة ، فإنه لا يبقى فى جهنم من عصاة الموحدين أحد ، فإنهم إذا هذبوا بقدر جزائهم أخرجوا من النار وأدخلوا الجنة ، ولا يبقى إلا دار الطيب المحض ودار الخبث المحض) (٢) .

(١) (المجلد الأول من دائرة المعارف الإسلامية ص ٢٦٨)
(٢) (الوابل الصيب من الكلم الطيب ص ٢٧ طبع منير)

فهذا نص صريح من « ابن القيم » على أن دار الخبث المحض لا تمنى ، وهي النار قطعاً ، فثبت بذلك أن النار باقية وغير فانية في نظره .

٢ — يدعى « ابن القيم » أنه يتبع مذهب السلف وأهل السنة ، وهو في كتابه « اجتماع الجيوش الإسلامية » يقرر عقيدة أهل السنة والجماعة ، ويرى أن الأمة قد اجتمعت عليها ، وأن خلافها بدعة وضلالة ، وفي ضمن هذه العقيدة يقول مانعه :

(وأن الجنة والنار داران قد خلقتا ، أعدت الجنة للمتقين ، والنار للكافرين الجاحدين ، ولا يفنيان) (١) .

فهذا نص صريح من كتب ابن القيم يدل بوضوح على أن السلف كانوا يقولون بعدم فناء النار وهو المذهب الذي يتبعه .

٣ — ينقل « ابن القيم » عن « حرب » صاحب الإمام أحمد ابن حنبل جملة عقيدة أهل السنة والجماعة ، التي اجتمعوا عليها إلى يومه ، وفيها هذا النص الآتي :

(ويخرج قوم من النار بعد ما دخلوها ، ولبثوا فيها ماشاء الله ، ثم يخرجهم من النار ، وقوم يخلدون فيها أبداً ، وهم أهل

(١) (اجتماع الجيوش الإسلامية ص ٥٢ طبع منير) .

الشرك والتكذيب والجمود والسكفر بالله عز وجل ، ويذبح الموت يوم القيامة ، وقد خلقت الجنة وما فيها وخلقت النار وما فيها ، خلقهما الله عز وجل وخلق الخلق لهما ، ولا يفنيان ، ولا يفنى ما فيهما أبداً ، فإذا احتج مبتدع أو زنديق بقول الله عز وجل : « كل شيء هالك إلا وجهه » ، وبنحو ذلك من متشابه القرآن ، قيل له : كل شيء مما كتب الله عليه الفناء هالك ، والجنة والنار خلقهما الله للبقاء لا للفناء ولا للهلاك ، وما من الآخرة لا من الدنيا (١) .

وهل هناك نص أصرح من هذه النصوص في أن عقيدة السلف وإجماعهم على أن النار لا تفنى ؟ وأنها باقية أبداً لا تزول ؟ لأنها مما لم يكتب عليها الفناء ، وكون « ابن القيم » ينقل هذه النصوص ، ولا يعرج عليها بالنقد كما هي مادته ، دليل على أنه يرتضيها ، ويؤيد القول بها .

وهذه النصوص دليل أيضاً على أنه لم يقل أحد من الصحابة ولا من التابعين بفناء النار ، حيث إن الإجماع على بقائها حتى عصر « أحمد بن حنبل » فيكون القول بفنائها من البدع .

وقد قال « ابن القيم » عن مذهب « جهنم بن صفوان » في فناء الجنة والنار إنه قول مبتدع ، لم يقله أحد من الصحابة ولا من التابعين .

(١) (حادي الأرواح ص ٢٥٦ مطبعة الأنوار) .

وفي ذلك يقول مانعه :

(والمقصود أن القول بفناء الجنة والنار قول مبتدع ، لم يقله أحد من الصحابة ولا من التابعين ، ولا أحد من أئمة المسلمين ، والذين قالوه إنما تلقوه عن قياس فاسد ، كما اشتبه أصله على كثير من الناس فاعتقدوه حقاً) (١) .

ومن النصوص الدالة على أن أهل النار لا يدخلون الجنة قول ابن القيم في كتابه « حادي الأرواح » ما يأتي :

١ - « يرد » ابن القيم « على اليهود في قولهم : لن نسمنا النار إلا أياما معدودات ، ثم نخرج منها إلى الجنة ، بقوله :

(وقد دل القرآن والسنة وإجماع الصحابة والتابعين وأئمة الإسلام على فساده ، قال تعالى : (وما هم بمخارجين من النار) ، وقال : (وما هم منها بمخرجين) (٢) وقال تعالى : (كلما أرادوا أن يخرجوا منها أعيدوا فيها) ، وقال تعالى : (ولا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في سم الخياط) .

(١) (حادي الأرواح ص ٢٥٣ ، والورقة الثانية من الرسالة المخطوطة السابقة) .

(٢) آية المسائفة : (وما هم بمخرجين منها ولهم عذاب

مقيم) .

ثم عقب على ذلك بقوله (فهذا أبلغ ما يكون من الإخبار عن استحالة دخولهم الجنة) (١).

٢ — يروي « ابن القيم » هذه الأحاديث الصحيحة في كتابه فيقول : روى أبو هريرة في الصحيحين : (أنه لا يدخل الجنة إلا نفس مسلمة) وروى أيضاً أن رسول الله ﷺ أمر عمر ابن الخطاب يوم حنين بقوله : (يا ابن الخطاب : اذهب فناد في الناس أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون ، قال : فخرجت فناديت أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون) (٢) .

فهذه نصوص صريحة وواضحة من كتب « ابن القيم » نفسها شاهدة وناطقة بأنه لم يقل بفناء النار - كما ذهب إلى ذلك بعض العلماء - ولم يقل بدخول غير المؤمنين الجنة ، بدليل أنه قد رد على اليهود في دعواهم ، أنه لن تمسهم النار إلا أياما معدودات ، وقوله في الرد عليهم : إن هذه الآيات أبلغ ما يكون في استحالة دخولهم الجنة ، وبدليل الأحاديث التي رواها وصحها في كتبه من أنه لا يدخل الجنة إلا المؤمنون .

ولقد اضطررتني هذه النصوص ، ورأيه السابق الذي يفهم من ظاهر كلامه ، من القول بفناء النار وذهاب أهلها إلى الجنة ، أن

(١) (حادى الأرواح ص ٢٥٥) .

(٢) (حادى الأرواح لابن القيم ص ٨٨) .

أبحث وأتقّب عن : أ كان « ابن القيم » متناقضا في رأيه في هذه المسألة ؟ أم أن العلماء والسكّاتيين لم يفهموا رأيه الحقيقي ؟ وهو أن النار باقية .

والواقع أنه لم يشر أحد إلى هذه المسألة ، ولم يتنبه كاتب - فيما أعلم - إلى هذه النصوص التي ذكرتها .

ولكنه بعد البحث والتنمحيص ومراجعة مؤلفات « ابن القيم » وقراءتها المرة بعد المرة ، جزمنا يقينا بأن القول بفناء النار ليس رأيا له وإنما هو رأى لبعض المذاهب التي ذهبت إلى القول بفناء النار .

وقد نقل هذا القول « ابن تيمية » عن أبي هريرة وعمر وابن مسعود وإبي سعيد وغيرهم^(١) .

ومن الأدلة على أن القول بفناء النار ليس رأيا له ، وأن الفروق التي ذكرها في كتبه إنما هي أدلة وفروق بين أبدية الجنة والنار لبعض العلماء الذين ذهبوا إلى هذا الرأي ، قوله في كتابه : (حادى الأرواح) في نفس هذا الموضوع ما نصه :

(الصحيح أن العقل دل على المعاد والثواب والمعقاب إجمالا ، وأما تفصيله فلم يعلم إلا بالسمع ، وقد دل السمع دلالة قاطعة على

(١) (حادى الأرواح لابن القيم ص ٢٥٥ ، .

دوام ثواب المطيعين ، وأما عقاب العصاة ، فقد دل السمع دلالة
قاطعة على انقطاعه في حق الموحدين ، وأما دوامه وانقطاعه في حق
الكفار فهذا معترك النزاع فن كان السمع في جانبه فهو أسعد
بالصواب (١) .

ثم قال حكاية عن القائلين ببقاء النار : ونحن نذكر الفرق بين
دوام الجنة والنار شرعاً وعقلاً من وجوه وبعد أن انتهى من
ذكر هذه الوجوه قال ما نصه :

(فهذا نهاية أقدام الفريقين (٢) في هذه المسألة ، ولعلك
لا تظن به في غير هذا الكتاب ، فإن قيل : فإلى أين انتهى
قدمك في هذه المسألة العظيمة الشأن التي هي أكبر من الدنيا
بأضعاف مضاعفة ؟ قيل إلى قوله تعالى : (إن ربك فعال لما يريد) ،
وإلى هنا انتهى قدم أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رضي الله عنه
فيها ، حيث ذكر دخول أهل الجنة الجنة . وأهل النار النار ،
وما يلقاه هؤلاء وهؤلاء ، وقال : ثم يفعل الله بعد ذلك ما يشاء (٣) .

فها أنت ذا ترى من هذا النص ، أن ما ذكره « ابن القيم » من
الفرق بين أبدية الجنة والنار ليس رأيه ، وإنما هو رأي الغير ،

(١) (حادي الأرواح ص ٢٦٣) .

(٢) الفريق القائل ببقاء النار ، والفريق القائل ببنائها .

(٣) (حادي الأرواح ص ٢٧٩) .

إذ هو نهاية أقدام الفريقين في هذه المسألة كما يقول « ابن القيم » ،
أما هو في هذا النص ، فلم يحكم لا بالبقاء ولا بالقضاء صراحة ، بل
قال كما قال الإمام علي بن أبي طالب : يفعل الله ما يشاء .

ولكننا إذا ضمنا هذا النص لنصه السابق الذي نقلناه عنه
من كتابه : « الوابل الصيب » علمنا أن القول بقضاء النار ليس
رأيه ، والقول ببقائها هو القول الراجح والصحيح ، بل هو قول
« ابن القيم » الصريح .

ومن هنا يكون رأى « ابن القيم » في الجنة والنار وأبديتهما
أشعرياً محضاً ، إذ أنه يرى — كما تقدم القول — أنهما مخلوقتان
وموجودتان الآن ، وأنهما باقيتان أبداً لا يفتنان ، وهذا رأى
الأشاعرة كما هو مذهب السلف فيها أيضاً .

الخاتمة

وبعد فهذا هو « ابن القيم » قد عرضنا لك صوراً متعددة ، من آرائه الاعتقادية ، ومسائله الفلسفية ، وقد رأينا في عرضنا لهذه الصور ، وتلك المسائل ، أنه لم يتم لمذهب معين من المذاهب الإسلامية السابقة عليه ، بل إنه قد أخذ منها جميعاً ، واستفاد من آرائها ، وأنه قد اختار من هذه المذاهب واتخذ منها ما قام الدليل على تأييده في نظره ، وقد اجتهد غاية جهده في ترجيح الرأي الذي ذهب إليه ، وعضده بالدليل ، ولم يأخذ برأي الغير حجة مسلمة .

فهو مثلاً في استدلاله على وجود الله تعالى ، قد وجدناه متبهماً دليل الفرع القطري ، وأنه سلك في استدلاله طريق القرآن الكريم ، وساق على ذلك كثيراً من الآيات الكونية ، وبين الحكمة في خلقها ، ووضح دلالتها على وجود الله تعالى ، وقد ذكرنا أن ذلك للنهج الذي سلكه « ابن القيم » قد نهجه من قبله أوائل المعتزلة كالجاحظ في كتابه : (الدلائل والاعتبار) ، وضربت لذلك كثيراً من الأمثلة التي تبين كيف اتبع طريقته في الاستدلال ومنهجه فيه ، وبينت أيضاً أن هذا النهج قد سلكه الفيلسوف « ابن رشد » من قبله في كتابه : (الكشف عن مناهج الأدلة) .

وفي مشكلة الصفات وجدناه قد لفق بين مذهبي الأشاعرة والكرامية في الصفات ، بعد تعديل مذهب الكرامية على يد « محمد بن الهيثم » ، أحد أتباع « محمد بن كرام » ، وأن مذهبه فيها هو مذهب المتقدمين من الأشاعرة .

وفي مسألة وجود الشر في العالم ، وحكمة وجوده فيه ، رأينا قد سلك مذهب الفلاسفة في أن الشر الموجود في هذا العالم شر عارض ، غير مقصود لذاته تعالى ، فإن الله تعالى خير محض ، ولا يفعل إلا خيراً .

وفي مسألة الحسن والقبح وجدناه قد اتبع مذهب الماتوريدية في أن الحسن والقبح عقليان ، وأن التكليف لا يكون إلا بعد البعثة .

وفي النفس الإنسية قد رأينا في أكثر المواضع التي تعرضنا لها متبعاً لجمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة في أن النفس جسم لطيف حي سار في البدن سريان ماء الورد في الورد ، وأنها حادثة .

وفي مسألة المعاد كان متبعاً أيضاً لمذهب جمهور المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة في أن المعاد جسماني فقط ؛ إذ أن النفس عنده جسم — كما تقدم بيان ذلك — ورأى أن الإعادة عن تعريق ،

متبعاً في ذلك بمض المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة ، ومخالفاً
البعض الآخر الذي ذهب إلى أن الإعادة عن عدم محض .
وأما في مسألة أبدية الجنة والنار ، فقد كان في رأيه الذي
اشتهر عنه من القول بفناء النار ملحقاً بين مذهب جهنم في وجود
النار الآن وفنائها بعد ذلك ، ومذهب الأشاعرة في وجود الجنة
الآن وأبديتها ، وفي رأيه الذي اعتمدهناه ورجحناه كان أشعرياً
محضاً حيث ذهب إلى أن الجنة والنار مخلوقتان الآن ، وأنهما
أبديتان لا يفنيان .

وبهذا كان « ابن القيم » منتخِباً في آرائه الكلامية والفكرية ،
ولم يكن في ذلك متبعاً لمدرسة معينة ، ولا منتسباً إلى مذهب خاص .
ولسكن ما قيمة هذا المنهج الذي سلكه ابن القيم في بحثه ؟
ما قيمة عملية الانتخاب والاختيار التي قام بها ابن القيم ؟
الحق أن هذا المنهج الذي سلكه « ابن القيم » في بحثه وتأليفه ،
وهذا المذهب الاختياري الذي اتبعه منهج قويم وسليم ، ومحل
جديد قام به « ابن القيم » في عصره ، وهو محل له قيمته وتقديره
فقد كان — كما قدمنا — يسرد جميع الآراء الواردة في المسألة
التي يتعرض لها ، ثم يناقشها ، ويختار من بينها الراجح في نظره
التي عضده الدليل ، أو يلفق بين عنصرين مذهبيين مختلفين . وهذا
محل قويم ، ومنهج سليم .

ونحن وإن كنا لا ندعى أن «ابن القيم» هو أول من نهج هذا المنهج (منهج الاختيار) في الإسلام، ولا أنه قد نهج في جميع آرائه كلها التي اختارها، وإنما نقول: إن الاختيار في أساسه عمل عقلي جديد، ومنهج متعين في ذلك العصر الذي وجد فيه «ابن القيم»، ذلك العصر الذي كثرت فيه الفرق المختلفة والمذاهب المتباينة.

وهذا المنهج الذي نهجه ابن القيم منهج سليم في أساسه، وإن كان لم ينجح في بعض المسائل التي اختارها ورجحها، ولم يوفق للوصول إلى الحق فيها، فإنه إنسان غير معصوم من الخطأ، وإنما هو عرضة للخطأ والصواب.

ولكنه يكفيه فخراً أنه رسم لنا هذا الطريق، وبين لنا هذا المنهج، لنسير على ضوئه، وترسم خطاه، ونطبقه على آراء العلماء عامة، وعلى ما ذهب إليه أيضاً، فنمتحن آراءه التي ذهب إليها ونختبرها، كما امتحن هو آراء السابقين عليه، وتقبل من آرائه السليم الصحيح، ونبحث عن الحق والصواب فيما لم يصل إلى الحق فيه.

وحبذا لو سرنا على هذا المنهج في بيان المذاهب الكلامية والآراء الفلسفية، والتحقق بينها، وأخرجنا من بينها مذهباً خاصاً صحيحاً سليماً من الخطأ. تؤيده الأدلة العقلية، ولا يتعارض

مع الأدلة النقلية . بل يكون موافقاً للشرع من جهة ، وللواقع من جهة أخرى. إننا لو قننا بهذا العمل لحققنا أملاً كان يريد تحقيقه « ابن القيم » ، وهدفاً كان يقصد إليه .

أما « ابن القيم » فقد عمل وسعه ، وبحث على قدر طاقته ، واجتهد في رأيه ، والاجتهد عرضة للخطأ والصواب ، فإنه ليس من المعصومين ، وليس غير المعصوم عليه السلام إلا ويؤخذ من كلامه ويترك ، كما أن المجتهد إن أصاب فله أجران ، وإن أخطأ فله أجر . ولا يسعني أن أختم هذا البحث إلا بقول « ابن القيم » نفسه في شيخ الإسلام الأنصاري صاحب منازل السائرين ، فقد تقدمه ابن القيم في بعض المواضع ، كما دافع عنه ومدحه في مواضع أخرى ، ولم تمنعه محبته له وميله إليه من تقدمه .

يقول « ابن القيم » ما نصه :

(شيخ الإسلام — أي الأنصاري — حبيب إلينا ، والحق أحب إلينا منه ، وكل من عدا المعصوم فأخوذ من كلامه ومثروك^(١)) .
ثم أخذ في نقد كلامه ومعارضته ، وبعد أن تقدمه نقداً مراراً قال ما نصه :

(والله يشكر لشيخ الإسلام سعيه ، ويعلى درجته ، ويمجزه)

(١) (مدارج السالكين ج ٢ ص ١٩) .

أفضل جزائه ويجمع بيننا وبينه في محل كرامته ، فلو وجد صريده
فسحة وسعة في ترك الاعتراض عليه لما فعل ، كيف وقد نفعه الله
بكلامه ، وجلس بين يديه مجلس التلميذ من أستاذه ، وهو أحد من
كان على يديه فتحة يقظة ومناماً ، وهذا غاية جهد المقل في هذا
الموضع ، فمن كان عنده فضل علم فليجد به ، وإلا فليعذر ، ولا يبادر
بالإنكار ، فكم بين الهدهد و نبي الله سليمان وهو يقول له : (أحطت
بما لم تحط به) . وليس شيخ الإسلام بأعلم من نبي الله سليمان ،
وليس المعترض عليه بأجهل من هدهد ، والله المستعان (١) .

وكذلك كان موقفي من « ابن القيم » فمع أي استفدت منه
استفادة علمية ودينية معاً ، ومع أي جلست منه مجلس التلميذ من
أستاذه ، فلم يمنعني ذلك من تقبله في بعض المواضع ؛ إذ أنه مع
حبنا له فالحق أحب إلينا منه .

جعل الله عملنا خالصاً لوجهه الكريم ، وتقبله منا بالأجر
الجزيل ، إنه سبحانه على كل شيء قدير .

تم بحمد الله

(١) (مدارج السالكين ج ٢ ص ٢٧) .

المراجع

مرتبة حسب الحروف الأبجدية

اسم المؤلف	اسم الكتاب	العدد
	(أ)	
ابن القيم	اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية	١
ابن قتيبة	الاختلاف في اللفظ	٢
الأستاذ محمود مصطفي	الأدب العربي وتاريخه	٣
الفضل الرازي	الأربعين في أصول الدين	٤
» »	أساس التقديس	٥
الحافظ البيهقي	الأسماء والصفات	٦
ابن القيم	إعلام للوقمين من رب العالمين	٧
» »	إغاثة الهمهان في مصائد الشيطان	٨
الغزالي	الاقتصاد في الاعتقاد	٩
	(ب)	
الحافظ ابن كثير	البداية والنهاية	١٠
السيوطي	بغية الوعاة	١١

اسم المؤلف	اسم الكتاب	العدد
	(ت)	
ابن إياس	تاريخ مصر	١٢
يوسف كرم	تاريخ الفلسفة اليونانية	١٣
تعريب الدكتور أبو ريدة	تاريخ الفلسفة في الإسلام لدى بور	١٤
أحمد عبده خير الدين وزميله	تاريخ الفلسفة	١٥
ابن القيم	التبيان في أقسام القرآن	١٦
» »	تفسير المعوذتين	١٧
» »	تفسير سورة الفاتحة	١٨
الزنجشري	تفسير الكشاف	١٩
ابن رجب الحنبلي	التخويف من النار	٢٠
أبو السعود	تفسير القرآن الكريم	٢١
الاسفراييني	التبصير في الدين	٢٢
الشيخ مصطفى عبد الرازق	تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية	٢٣
الغزالي	تهافت الفلاسفة	٢٤
	(ج)	
الألوسي	جلاء العينين في عاكمة الأحمدين	٢٥
القرطبي	الجامع لأحكام القرآن	٢٦

اسم المؤلف	اسم الكتاب	العدد
الدكتور محمد البهي	الجانب الإلهي من التفكير الإسلامي	٢٧
ابن القيم	الجواب الكافي لمن سأل عن الدواء الشافي (ح)	٢٨
ابن القيم	حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح	٢٩
السيوطي	حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة (خ)	٣٠
المقرئ	المخطوط المقرئية (د)	٣١
جماعة المستشرقين	دائرة المعارف الإسلامية	٣٢
ابن حجر العسقلاني	الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة	٣٣
الدكتور إبراهيم مذكور وزميله	دروس في تاريخ الفلسفة	٣٤
ابن الجوزي	دفع شبهة التشبيه	٣٥
الجاحظ	الدلائل والاعتبار	٣٦

اسم المؤلف	اسم الكتاب	العدد
	(ر)	
الأستاذ الإمام محمد عبده	رسالة التوحيد	٣٧
ابن القيم	كتاب الروح	٣٨
الألوسي	تفسير روح المعاني	٣٩
	(س ، ش)	
تقي الدين السبكي	السيف الصقيل في الرد على ابن زفيل	٤٠
ابن العماد	شذرات الذهب	٤١
السعد	شرح العقائد النسفية	٤٢
السيد الشريف الجرجاني	شرح المواقف	٤٣
سعد الدين التفتازاني	شرح المقاصد	٤٤
ابن القيم	شفاء العليل	٤٥
ابن أبي العز	شرح العقيدة الطحاوية	٤٦
	(ط)	
ابن رجب الحنبلي	طبقات الحنابلة	٤٧
القاضي صاعد الأندلسي	طبقات الأمم	٤٨
ابن القيم	طريق المحررتين وباب السعادتين	٤٩

اسم الكتاب	اسم الكتاب	العدد
	(ع)	
أبو عثمان الصابوني	عقيدة السلف	٥٠
	(ف)	
الدكتور محمد غلاب	الفلسفة الافريقية	٥١
البغدادي	الفرق بين الفرق	٥٢
عمود البشبيشي	الفرق الإسلامية	٥٣
ابن حزم	الفصل في الملل والأهواء والنحل	٥٤
ابن مسكويه	الفوز الأصغر	٥٥
ابن القيم	الفوائد	٥٦
الشيخ مصطفى عبد الرازق	فيلسوف العرب والمعلم الثاني	٥٧
	(ك)	
ابن القيم	الكافية في الانتصار للفرقة الناجية	٥٨
حاجي خليفة	كشف الظنون عن أسامي الكتب والفنون	٥٩
ابن رشد	الكشف عن مناهج الأدلة	٦٠
صدر الشريعة	كتاب التوضيح	٦١

اسم المؤلف	اسم الكتاب	العدد
	(م)	
المستشرق سانتلانا	محاضرات في الفلسفة	٦٢
ابن القيم	مدارج السالكين	٦٣
النسفي	مدارك التنزيل وحقائق التأويل	٦٤
الدكتور محمد البهي	مذكرة في الفلسفة الإسلامية	٦٥
الدكتور محمد غلاب	» » » »	٦٦
محمد الموصللي	مختصر الصواعق المرسله	٦٧
الفخر الرازي	تفسير مفاتيح الغيب	٦٨
ابن القيم	مفتاح دار السعادة	٦٩
ابن خلدون	مقدمة ابن خلدون	٧٠
الغزالي	معارج القدس في مدارج معرفة النفس	٧١
»	للقصد من الضلال	٧٢
الأشعري	مقالات الإسلاميين	٧٣
الشهرستاني	الملل والنحل	٧٤
سركيس	معجم السكتب العربية	٧٥

العدد	اسم الكتاب	اسم المؤلف
٧٦	مذكرات التوحيد لكلية أصول الدين	الشيخ محمود أبو دقيفة
٧٧	المهمل الصافي والمستوفى بمد الوافي	ابن تغرى بردى
٧٨	المواقف (د)	عضد الدين الإيجي
٧٩	النجاة (و)	ابن سينا
٨٠	الوايل الصيب من الكلم الطيب	ابن القيم

تصويب

المصواب	الخطأ	السطر	الصفحة
الدكتور	الذكور	٨	٣٠
الأحكام	الأحكا	١٢	٣١
بعد أن أمين	بعداً أمين	١٢	٤٠
البارى	الباى	٢٣	٥٢
التفتازانى	التفتازنى	٧	٦٠
اتجاهان	اتجاهين	١٢	٦٠
بينهما	بينها	٢٤	٦٣
الخبرية	الخبرية	٢	٨٧
بذلك، الرد على	بذلك على	٧	٩٣
أولو	الو	٢	٩٨
قرنه	قربه	٩	١٠٧
الاعتقادية	ن الاعتقادية	٢	١١٩
حلا	حل	١٩	١٢٧
بمختص	بمختص	١	١٦٣
الهديل	الهزيل	١٥	١٦٣
رائداً	رائد	١٥	١٦٧
إلى أذهان	ان أذهان	١٠	١٧٥
إذا	اذ	١٥	١٧٩
محلات	محاولات	١٧	١٨٨
استدلالاً	استدلا	٩	١٩٥

الصواب	الخطأ	السطر	الصفحة
والحق	والخلق	١٧	١٩٧
المتشابهات	المتشابهات	٣	١٩٩
لله	الله	٤	٢٠٢
صفة	صلا	١٦، ١٥	٢٠٨
من	مو	١٦	٢٢٩
العرض	العرض	٥	٢٢٢
لمن	لمن لمن	١٧، ١٦	٢٢٢
نفوا	نفوا	١	٢٢٦
بالنهي	بالنهي	١٧	٢٢٦
الملائمة	الملائكة	٦	٢٥١
بقائها	لناها	١٢	٢٥٢
أن النفس	النفس	٣	٢٥٥
المجردة	المجرة	١	٢٥٩

فهرست الكتاب

الموضوع	الصفحة
• تقديم لفضيلة الدكتور محمد عبد الرحمن بيبصار الأمين العام	
• لمجمع البحوث الإسلامية	٧
• مقدمة الكتاب	١١

الباب الأول

التعريف بابن القيم وعصره وموقفه من عقيدة السلف

الفصل الأول

• عصر ابن القيم	١٧
• الحالة السياسية	١٨
• الحالة الاجتماعية	٢٤
• الحالة العلمية	٢٨

الفصل الثاني

• ترجمة ابن القيم	٣٥
• اتصاله بابن تيمية	٤٠
• ثقافته ومؤلفاته	٤٢
• موقف العلماء منه	٥٠

الصفحة	الموضوع
الفصل الثالث	
٥٧	* طابع الانتخاب وأسبابه في التفكير الإسلامى
٥٧	* أدوار التفكير الإسلامى
٦٥	* معنى الانتخاب
٦٦	* أسباب الانتخاب في التفكير الإسلامى
الفصل الرابع	
٧٣	* ابن القيم ولماذا كان منتخبا ؟
٧٣	* كثرة الفرق والمذاهب في عصره
٧٥	* انتشار مذهب الأشعرى
٧٨	* نزوع ابن القيم الى الانتخاب
٨٣	* مقارنة بينه وبين الغزالي
الفصل الخامس	
٨٩	* موقف ابن القيم من عقيد السلف
٩٤	* آراء العلماء وفهمهم لعقيدة السلف
١٠٣	* ترجيح رأى الرازى وابن خلدون
الفصل السادس	
١٠٥	* منهج ابن القيم في التأليف والبحث
١٠٥	* اعتماده على ظواهر الكتاب والسنة

الموضوع	الصفحة
* محابته التأويل والمجاز	١٠٦
* استدلاله بأحاديث ضعيفة	١١٠
* ذكره جميع المذاهب الواردة في المسألة التي يتعرض لها وأمنه لذلك	١١٢
* التلويل والتكرار في مؤلفاته	١١٥

الباب الثاني

آراء ابن القيم الاعتقادية

الفصل الأول

* استدلال ابن القيم على واجب الوجود لله	١٢١
* مناقشة ابن القيم للمعطل المنكر لوجود الله وماذا يقصد ابن القيم بالمعطل	١٢٦
* المناهج التي سلكها العلماء في الاستدلال على وجود الله قيل ابن القيم	١٤١
* مقارنة بين منهج ابن القيم والجاحظ من علماء المعتزلة وابن رشد	١٤٥

الفصل الثاني

* مشكلة الصفات وأدلة ابن القيم على إثبات الصفات كلها	١٥٥
* آراء الفرق المختلفة في الصفات	١٦١

الموضوع	الصفحة
* الجهمية	١٦٢
* المعتزلة	١٦٣
* الفلاسفة	١٦٥
* الأشاعرة	١٦٧
* الكرامية	١٦٩

الفصل الثالث

* الصفات الخبرية والمراد بها ورأى ابن القيم فيها	١٧٣
* إجماع جميع الصفات التي ورد بها الشرع	١٧٥
* استدلال ابن القيم على الجهة والعلو	١٨٥
* مناقشة ابن القيم للجهمية والمعتزلة	١٩٠
* الرد على ابن القيم في ذلك ، واستدلالة على أن منهجه هو	
رأى المتكلمين الأخير	١٩٢
* آراء العلماء والفرق في الصفات الخبرية	٢٠١
* رأى المعتزلة والفلاسفة	٢٠١
* رأى المتأخرين من الأشاعرة	٢٠٢
* رأى المتكلمين	٢٠٢
* رأى متقدمي الأشاعرة	٢٠٥
* رأى الكرامية والحنابلة	٢٠٩

الصفحة	الموضوع
الفصل الرابع	
٢١٣	• حكمة وجود الشر في العالم
٢١٣	• رأى ابن القيم في الشر وحكمة وجوده في العالم
٢٢٠	• الشر طرض غير مقصود
٢٢٣	• آراء الفرق في هذه المسألة
٢٢٣	• الفلاسفة
٢٢٦	• المعتزلة
٢٢٩	• الأشاعرة
الفصل الخامس	
٢٣٣	• في الحسن والقبح
٢٣٣	• معاني الحسن والقبح
٢٣٤	• رأى ابن القيم في الحسن والقبح
٢٣٨	• أدلته على أن الحسن والقبح عقليان
٢٤١	• أدلته على أن التكليف لا يكون إلا بعد البعث
٢٤٤	• آراء الفرق في الحسن والقبح
٢٤٥	• الأشاعرة
٢٤٥	• المعتزلة
٢٤٧	• الأحناف ومن تبعهم
	• براعة ابن القيم في أرجاع معاني الحسن والقبح الثلاثة
٢٥٠	• إلى بعضها

الفصل السادس

- ٢٥٣ * في المعاد
- ٢٥٥ * حقيقة النفس الإنسانية في رأى ابن القيم
- ٢٦٠ * آراء العلماء في حقيقة النفس
- ٢٦٢ * النفس قديمة أو حادثة ورأى ابن القيم في ذلك
- ٢٦٥ * آراء العلماء في هذه المسألة
- ٢٧١ * النفس مخلوقة قبل الجسد أو بعده وآراء العلماء
- ٢٧٨ * النفس واحدة أم ثلاث وآراء العلماء في ذلك
- ٢٨١ * النفس والروح شيء واحد أم لا وآراء العلماء في ذلك
- ٢٨٨ * المعاد وآراء العلماء فيه

الفصل السابع

- ٢٩٩ * أبدية الجنّة والنار
- ٢٩٩ * الجنّة والنار مخلوقتان وموجودتان الآن
- ٢٩٩ * أدلة ابن القيم على أن الجنّة أبدية لا تنفى
- ٣٠٩ * المقرووق التي ذكرها بين أبدية الجنّة والنار ومناقشتها
- ٣٠٨ * أقوال العلماء في أبدية الجنّة والنار
- ٣٢١ * الخبائث
- ٣٢٧ * المراجع
- ٣٣٥ * تصويب الأخطاء

مطابع
الشركة المصرية للطباعة والنشر
بالقاهرة

مطابع
الشركة المصرية للطباعة والنشر
بالقاهرة

To: www.al-mostafa.com