



ابن نجمية

ملهم يوسف موسى

ابن تیمیه

تألیف

محمد یوسف موسی



الناشر مؤسسة هنداوي

الشهادة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦/١/٢٠١٧

بورك هاوس، شبيت سرتريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تلفون: ٠١٧٥٣ ٨٢٢٥٢٢ + ٤٤ (٠)

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: <https://www.hindawi.org>

إنَّ مؤسسة هنداوي غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: وفاء سعيد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ١١٦٢ ٦

صدر هذا الكتاب عام ١٩٦٢.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠١٥.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف مُرخصة بموجب رخصة

الشرع الإبداعي: تَسْبُبُ الْمُصْنَفِ، الإصدار ٤٠. جميع حقوق النشر الخاصة بـ

الأصلية خاضعة لملكية العامة.

المحتويات

٧	افتتاح
٩	القسم الأول
١١	الباب الأول: عصر ابن تيمية
١٣	١- الناحية السياسية
٢٣	٢- الناحية الاجتماعية
٣٧	٣- الناحية العقلية والعلمية
٤٩	الباب الثاني: حياة ابن تيمية
٥١	١- أسرته ونشأته ودراساته ومكانته العلمية
٥٩	٢- جهاده للتتار وكفاحه للظلم والمنكرات
٦٩	٣- خصومه، محنته، ووفاته
٨٧	الباب الثالث: منهج وتطبيقات
٨٩	١- المنهج
١٠١	٢- التطبيقات
١١٧	القسم الثاني
١١٩	الباب الأول: في الفقه وأصوله
١٢١	١- أصول الفقه

١٥٧	٢- فقه ابن تيمية
١٧٥	الباب الثاني: في التفسير
١٧٧	١- سورة الأعلى
١٨٥	٢- تفسير سورة الفلق
١٩١	٣- سورة الناس
١٩٧	الباب الثالث: في الاجتماع والسياسة
١٩٩	١- في الاجتماع
٢٠٥	٢- في السياسة
٢١٩	خاتمة البحث

افتتاح

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله رب العالمين، اللهم صل على محمد وعلى آل محمد، كما صللت على إبراهيم،
وبارك على محمد وعلى آل محمد، كما باركت على إبراهيم وآل إبراهيم، إنك حميد مجيد.
اللهم إنا نستمد بك المنحة، كما نستدفع بك المحن، ونسألك العصمة، كما نستوهد
منك الرحمة.

ربنا لا تُزع قلوبنا بعد إذ هديتنا، ويسّر لنا العمل كما علمتنا، وأوزعننا شكر ما آتتنا،
وانهج لنا سبيلاً يهدي إلينك، وافتح بيننا وبينك باباً نفذ منه عليك. لك مقاليد السماوات
والأرض، وأنت على كل شيء قادر.^١

وبعد، فهذا كتاب كُلّفت بكتابته عن علم من أعلام العرب والإسلام، وهو الإمام «ابن
تيمية»، وقدّيماً أُعجبت بفقهه إعجاباً شديداً، ورأيته أحد الأئمة الذين شاء الله أن يجدد
بهم الإسلام، وأن يعز بهم دينه وشريعته، وأن يحفظ به وبأمثاله أمّة العروبة والإسلام.
وقد جعلته على قسمين وختاماً، وكل قسم ينتمي أبواباً ثلاثة. وعنيت في القسم الأول
ببيان عصره من نواحٍ المختلفة، وبالكلام على حياته الخصبة المباركة وجهاده، وبتجلياته
منهجه في البحث، مع ذكر تطبيقات له في العلوم المختلفة.

وفي القسم الثاني، عُنيت بالكلام على آرائه في الدين والحياة؛ في الفقه وأصوله، وفي
تفسير ما اضططلع به من كتاب الله، وفي الاجتماع وسياسة الحكم وأصوله التي يقوم عليها.

^١ اقتباس من افتتاح الإمام أبي بكر بن العربي لكتابه «العواصم من القواصم».

ابن تيمية

وأخيرًا، أشرت إلى مكانته ومنزلته العلمية، وإلى خصومه وأنصاره — وما أكثرهم! — فيه. كما أشرت إلى مقدار ما نفید من دراسته ومنهجه في الحياة، وإلى أثره فيمن بعده. ربنا آتنا من لدنك رحمة، وهبنا من أمرنا رشدًا، ومنك نستمد العون والتوفيق والسداد.

محمد يوسف موسى

روضة القاهرة في سنة ١٣٨١/١٩٦٢ م

الفسم الأول

عصره وحياته ومنهجه

الباب الأول

عصر ابن تيمية

﴿الْبَلْدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾ كما يقول العليم الحكيم، ومن أصدق من الله قيلاً وللبيئة — كما للوراثة — أثرها الكبير في الإنسان إلا أن يشاء الله، سواء في ذلك البيئة الطبيعية والاجتماعية والسياسية. وقد تحكمت البيئة في حياة كثير من الناس ومصايرهم، وبخاصة الذين صبروا على ما فيها من عادات وتقالييد متأصلة، فلم يعملا للخروج عنها مع ما قد يكون فيها من ضلال وفساد، ومنهم من كانوا يقولون كما حكى الله عنهم: ﴿إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَىٰ أُمَّةً وَإِنَّا عَلَىٰ آثَارِهِمْ مُفْتَدُونَ﴾.^١

ولم يخرج عن أحكام البيئات الضالة إلا الأنبياء والرسل عليهم الصلاة والسلام، وكذلك المصلحون المجددون الذين ثاروا على ما توارثوه من عادات وتقالييد ليست من الحق في شيء، فعملوا على الوقوف دونها وتحجيمها، وتحملوا صابرين راضين بما لقوا من اضطهاد وبلاء في هذه السبيل، ومنهم كان الإمام تقي الدين ابن تيمية، كما سنعرف في القسم الخاص ب حياته وجهاده وكفاحه.

^١ المراد بالأمة هنا: الملة والدين، ولهذا المعنى شواهد من القرآن.

ولذلك، يجب علينا أن نبدأ هذا الكتاب بالكلام، دون تفصيل، عن العصر الذي عاش فيه ابن تيمية وما سبقه بقليل،^٢ فنعرض أولاً للحال السياسية، ثم بعدها الحال الاجتماعية؛ لنتهي بالحال العقلية والعلمية.

ومن ثم نتبين أي زمن عاش فيه من نواحيه كلها، وكيف كان قدرًا مقدورًا عليه أن يكفي ما رأى فيه من فساد، وذلك من حين بلغ الشيخ أشدّه واستوى وآتاه الله حكمة وعلماً.

^٢ قيل في سبب شهرته بابن تيمية: «إن جده محمد بن الخضر حج وله امرأة حامل، ومر في طريقه على درب تيماء، فرأى هناك جارية طفلة قد خرجت من خبائها، فلما رجع إلى «حران» وجد امرأته قد ولدت بنتاً، فلما رأها قال: يا تيمية! فُلّقَ بذلك». وقيل: «إن جده محمداً هذا كانت أمه تسمى تيمية، وكانت امرأة واعظة، فنسب إليها وُلِّقَ هو والأسرة بها». راجع في هذين القولين كتاب: «فوات الوفيات» للصلاح بن شاكر الكتبى، ج ٤: ٤٤. وراجع أيضًا: «جلاء العينين في محاكمة الأحمديين»، ص ٤٥ ففيه ما يؤكد أن القول الأول هو الصحيح.

الفصل الأول

الناحية السياسية

(١) تمهيد

ظلت الدولة العربية الإسلامية دولة موحدة في الشرق والغرب طوال عهد الخلفاء الراشدين والدولة الأموية، لها أهدافها وغاياتها المعروفة، وتصدر عن رأي واحد جمیع، وسياسة واحدة يرسمها الخليفة بالمدينة، ثم بدمشق من بعد.

وكان أول هزة عنيفة نالت من هذه الوحدة، ما كان من صراع معروف بين الأمويين والعباسيين، وانتهى هذا الصراع بقيام الدولة العباسية في الشرق والدولة الأموية بالغرب في الأندلس، ثم بالدول الأخرى التي قامت بشمالي أفريقيا.

واستقر الأمر للدولة العباسية بالشرق، ومشت قُدُّماً إلى الأمام حتى كانت فتنة الأمين والمؤمن، فكانت إيداناً بتمزق الوحدة الإسلامية. ثم جَدَّت عوامل أخرى جعلت عقد الوحدة ينתר، وتبظهر في رقعة الوطن الإسلامي الأكبر دولة صغيرة هنا وهناك، وكان لذلك أثره القوي في مركز الخلافة وضعف نفوذ الخلفاء وسكون رיהם.

نعم، مرت الدولة العباسية من ناحية القوة والضعف بأدوار مختلفة، كان لخلفائها في بعضها الكلمة العليا والحكم النافذ، وفي بعضها لم يكن لهم من الحكم والخلافة إلا الاسم والرسم، فكانت السيادة الفعلية للمتغلبين عليهم، أمثال بنى بُويه الديالية (٤٤٧-٣٢٤هـ)، والأتراك السلجوقية (٤٤٧-٥٩٠هـ)، وفي بعضها الآخر كانوا يسترجعون شيئاً من القوة الذهابية والعز الذي ولّ، حتى انتهى أمرهم على أيدي التتار سنة ٦٥٦هـ. وقد كان اصطناع الخليفة المعتصم بالله (٢١٨-٢٢٧هـ) للأتراك، يتخذ منهم جنداً يستغني به عن العرب والموالي من خراسان إيداناً ببدء طور الضعف وزوال هيبة الخلفاء وذهاب الوحدة للأمة.

وذلك بأنه عندما أحس هؤلاء الجنادل الأتراك بأنهم عدة الخلفاء وقوتهم، أخذوا في الاستئثار بالسلطان حتى تحكموا في الخلافة وأمورها، بل في الخلفاء وحياتهم، وانتهى الأمر بأن صار الخليفة في منزلة من الهوان لا يملك من أمر نفسه شيئاً.

وهذه المنزلة تظهر للباحث من حالة النظر في بعض كتب التاريخ، مثل: «الطبرى» وصلته، و«الكامل» لابن الأثير، و«مروج الذهب» و«التنبيه والإشراف» للمسعودى، و«البداية والنهاية» لابن كثير، و«تاريخ بغداد» للخطيب، و«شذرات الذهب» لابن العماد الحنفى.

وكان لذلك أثره المحتوم: استقلال كثير من أمراء الأطراف، وظهور عدد غير قليل من الدول في رقعة البلاد العربية الإسلامية؛ مثل الفاطمية بمصر، والحمدانية بالجزيره، والسامانية فيما وراء النهر، والبويهية، والخوارزمية، والسلجوقية، وذلك كله فضلاً عن الدول التي ظهرت بالمغرب.

هذا، وقد كان مما حدث في مصر والشام في هذا العصر حدثان لهما في هذين البلدين الشقيقين أكبر الخطر من الناحية السياسية والاجتماعية معاً، ولهما في حياة ابن تيمية بصفة خاصة أثر أى أثر، هما: ظهور التتار بالشرق واستيلاؤهم على بغداد وزحفهم إلى الشام ومصر، والثانى: خروج الفرنج الصليبيين إلى هذين الإقليمين أيضاً.

وينبغي أن نتناول هنا — ولو بياجاز — هذين الحدثين اللذين عاصرهما الشیخ ابن تیمیة، وأخذ كل منهما جانباً كبيراً من جهاده الحربي والسياسي، راجعين إلى ابن الأثير، وهو مؤرخ ثقة معاصر، وإلى غيره من المؤرخين المعاصرین له أو الذين جاءوا بعده. يقول ابن الأثير في أحداث سنة ٦١٧هـ:

لقد بُلِيَ الإسلام والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يُبْلِيَ بها أحد من الأمم؛ منها ظهور هؤلاء التتر — قبحهم الله — أقبلوا على المشرق ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من سمع بها، وستراها مشروحة مفصلة إن شاء الله تعالى.

ومنها، خروج الفرنج — لعنهم الله — من المغرب إلى الشام، وقصدهم ديار مصر، وملکهم ثغر دمياط منها، وأشرفوا ديار مصر والشام وغيرها على أن يملکوها، لولا لطف الله تعالى ونصره عليهم.^١

^١ «الكامل في التاريخ»، ج ١٢: ١٢٨.

(٢) أولاً: ظهور التتار

عن هذا الحدث، نجد المؤرخ نفسه يتحدث عن مقدار ما في خروج التتار إلى البلاد الإسلامية بصفة عامة، فيقول: «لقد بقيت عدة سنين معرضًا عن ذكر هذه الحادثة؛ استعظامًا لها كارهاً لذكرها، فأنا أقدم إليه رجلاً وأؤخر أخرى، فمن الذي يسهل عليه أن يكتب نعي الإسلام والمسلمين! ... ثم رأيت أن ترك ذلك لا يجدي.

إن هذا الفصل يتضمن ذكر الحادثة العظمى والمصيبة الكبرى التي عقمت الأيام والليالي عن مثيلها، عمت الخلائق وخصت المسلمين. فلو قال قائل: إن العالم مذ خلق الله سبحانه وتعالى آدم إلى الآن لم يُبْتَلَ بمثيلها، لكان صادقًا، فإن التواريخ لم تتضمن ما يقاربها ولا ما يدانها ...

ولعل الخلق لا يرون مثل هذه الحادثة إلى أن ينقرض العالم وتفنى الدنيا إلا يأجوج ومأجوج. وأما الدجال فإنه يُبْقى على من اتبعه ويهلك من خالقه، وهؤلاء لم يُبْقوا على أحد، بل قتلوا النساء والرجال والأطفال، وشقّوا بطون الحوامل وقتلوا الأجنحة ...

فإن قومًا خرجوا من أطراف الصين، فقصدوا بلاد تركستان ... ثم منها إلى بلاد ما وراء النهر؛ مثل سمرقند وبخارى وغيرهما، فيملكونها ويفعلون بأهلها ما نذكره، ثم تعب طائفة منهم إلى خراسان فيفرغون منها ملگًا وتخريباً وقتلًا ونهباً، ثم يتاجوزونها إلى الرّيّ وهمدان وبلد الجبل وما فيه من البلاد إلى حد العراق ... في أقل من سنة، هذا ما لم يُسمّع بمثله ...

ومضي طائفة أخرى غير هذه الطائفة إلى غزنة وأعمالها وما يجاورها من بلاد الهند وسجستان وكرمان، ففعلوا فيها مثل فعل هؤلاء وأشد؛ هذا ما لم يطُرُقِ الأسماع مثله.

فإن الإسكندر، الذي اتفق المؤرخون على أنه ملك الدنيا، لم يملّكها في هذه السرعة، إنما ملكها في نحو عشر سنين ولم يقتل أحداً، إنما رضي من الناس بالطاعة، وهؤلاء (أي التتار) قد ملكوا أكثر المعمور من الأرض وأحسنوا وأكثروا عمارة وأهلاً، وأعدل أهل الأرض أخلاقاً وسيرة، في نحو سنة، ولم يبيت أحد من البلاد التي لم يطّرقوها إلا وهو خائف يتوقعهم ويترقب وصولهم ...»

ثم يتكلم المؤرخ الثقة عن ديانتهم وبعض عاداتهم وتقاليدهم، فيقول: «أما ديانتهم فإنهم يسجدون للشمس عند طلوعها، ولا يحرّمون شيئاً؛ فإنهم يأكلون جميع الدواب

حتى الكلاب والخنازير وغيرهما، ولا يعرفون نكاحاً، بل المرأة يأتيها غير واحد من الرجال، فإذا جاء الولد لا يعرف أباه.»^٢

وليس فيما ي قوله ابن الأثير وغيره من المؤرخين عن ابتلاء العالم، وبخاصة البلاد الإسلامية، بالتنار وما ارتكبواه من الفظائع وعظيمات الأمور، شيء ما من المبالغة، فإن زحفهم **الجياش**، ومدّهم المتلاطم الأمواج، قد أوقع الرعب في العالم كله حتى للقارة الأوروبية، وبدل الناس جميعاً من بعد أمنهم خوفاً.

ونعتقد أن المؤرخ **جيوبون** قد صدق حين يمثل لقارئه مدى ما أصاب العالم من دُعر ورعب بسبب موجات التتار أو المغول، وذلك بقوله: «إنها كانت أشبه بهزات الطبيعة العنيفة التي تغير وجه الأرض»، وحين يقول: «إن بعض سكان السويد، وقد سمعوا عن طريق روسيا نبأ ذلك الطوفان المغولي، لم يستطيعوا أن يخرجوا كعادتهم للصيد في سواحل إنجلترا، خوفاً من المغول!»^٣

سقوط بغداد وأثره

يذكر المؤرخون لسقوط بغداد وذهاب الخلافة العباسية من العراق، أو على الأقل لتعجيل هذا المصير الذي كان حتماً ممكناً، عوامل مختلفة؛ منها ما وصلت إليه الدولة من الضعف والفرقعة لعوامل لا ضرورة لذكرها هنا، ويكتفي أن نشير إلى الصراع بسبب الجنس، والنزاع العنيف بسبب اختلاف العقيدة أو المذهب الديني، وانصراف بعض الخلفاء ورجالات الدولة إلى ضرب من الحياة أنساهم الواجب عليهم لأمة العروبة والإسلام.

ولكن إذا كان كل ذلك حقاً، فهل من الحق أن الخلاف بين أهل السنة والشيعة الرافضة، كان من تلك العوامل التي يُسرّت للتنار دخول بغداد أيضاً؟ هذا ما يقرره كثير من المؤرخين، ومنهم ابن كثير الذي عاصر تلك الأحداث.

^٢ راجع: «تاريخ الكامل»، ج ١٢: ١٣٧-١٣٨، وراجع أيضاً في هذا الحدث مفصلاً: «البداية والنهاية» لابن كثير ج ١٣: ٨٦ وما بعدها، فقد أتى بما ذكره ابن الأثير وزاد عليه.

^٣ «انحطاط الدولة الرومانية وسقوطها» Yibbn. Decline and fall of the Roman Empire. نقلاً عن «ابن تيمية» للمرحوم عبد العزيز المراغي ص ٨.

إنه يذكر في حوادث سنة ٦٥٦ هـ أن وزير الخليفة المستعصم بالله آخر الخلفاء العباسيين، وهو مؤيد الدين محمد بن العلقمي – وهو من الرافة – عمل لذلك بسبب ما كان من عداء وحرب بين أهل السنة وشيعته، «فكان هذا مما أهاجه على أن دبر على الإسلام وأهله ما وقع من الأمر الفظيع الذي لم يؤرخ أبشع منه منذ بنيت بغداد...» إلى آخر ما قال.^٤

ومهما يكن من أمر، فقد أخذ التتار بغداد، وقتلوا أكثر أهلها حتى الخليفة، وانقضت دولة بني العباس منها، وأزالوا معالم الحضارة والثقافة الإسلامية، وكان لذلك كله أكبر الآثار في حياة مصر والشام وسائر بلاد الإسلام. ونكتفي هنا بالكلام عن الناحية السياسية وحدها.

ليس علينا أن نتبع التتار في معاركهم في الشرق حتى كفى الله شرهم وارتدوا على أدبارهم، ولكن نتعرض فحسب إلى مجئهم بجموعهم إلى الشام ومحاولتهم امتلاك هذا القطر أولًا ثم مصر ثانية، ثم إلى ما كان من قيام الخلافة بمصر بعد بغداد.

في سنة ٦٥٨ صار ملك العراقيين وخراسان وغيرها من بلاد الشرق للسلطان هولاكو ملك التتار، فأصبح الطريق مفتوحًا أمامه إلى الشام، فبادر إليها بجيشه عابرين الفرات، وما لبثوا أن ملكوا حلب ثم دمشق، وجاسوا خلال الديار، وقد ملأ الرعب قلوب الأهلين بعد أن وصل التتار إلى غزّة في طريقهم إلى مصر كناتة الله في أرضه.

وأرسل هولاكو رسلاه إلى مصر بكتاب يهدى فيه الملك المظفر قطعًا تهديداً بالغًا بداءه بقوله: «من ملك الملوك شرقاً وغرباً»، وفيه يقول له: «فعليكم بالهرب وعليينا الطلب، فأي أرض تأويكم، وأي طريق تنجيكم، وأي بلاد تحميكم؟ فما لكم من سيفوننا خلاص!»

ولكن الملك المظفر لم ينخلع قلبه من هذه الرسالة، وأعاد للأمر عدته مستعيناً بالله الذي ينصر عباده المؤمنين به حق الإيمان، وذلك أنه – كما يذكر ابن كثير – لما بلغه ما كان من أمر التتار بالشام، وأنهم عازمون على الدخول إلى ديار مصر، بادرهم قبل أن يبادروه، فخرج في عساكره وقد اجتمعت الكلمة عليه، حتى انتهى إلى الشام.

^٤ «البداية والنهاية»، ج ١٢: ٢٠١، ثم يقول في مكان آخر (ص ٢١٢) عند ذكر وفاة هذا الوزير سنة ٦٥٦: «وكان رافضياً خبيثاً رديء الطوية على الإسلام وأهله، وقد حصل له من التعظيم والوجاهة في أيام المستعصم ما لم يحصل لغيره من الوزراء، ثم مالاً على الإسلام وأهله الكفار وهولاكو خان، حتى فعل ما فعل بالإسلام وأهله مما تقدم ذكره». ويظهر أنه كان يريد، كما يقول المؤرخ نفسه، نقل الخلافة إلى الفاطميين.

ثم التقى الجمuan بالشام على «عين جالوت»، وكان قتال شديد انتهى بنصر الإسلام وأهله انتصاراً مبيناً، وبهزيمة التتار هزيمة شنيعة وبغرارهم، فلحق بهم الجيش الإسلامي يقتلونهم في كل موضع ومكان.

ولما بلغ هولاكو ما صار على جيشه من المسلمين بعين جالوت، أرسل جيشاً آخر يحاول استعادة الشام، فحيل بينه وبين ما يشتهون، ورجعوا إليه خائبين خاسرين؛ وذلك على يد الملك الظاهر بيبرس الذي خلف الملك المظفر، وكان ذلك بفضل الله وتضامن المصريين ومن عاونهم من أمراء الشام وأهله.

ويذكر المقرizi أن الملك المظفر، وقد عاين أن المسلمين زلزلوا زلزاً شديداً، ألقى خوذته على الأرض وصرخ بأعلى صوته: «وا إسلاماه (ثلاث مرات)! يا الله انصر عبدي قطر على التتار، وحمل بنفسه وبمن معه حملة صادقة، كان بعدها نصر الله المبين».

ثم يقول المقرizi: «وأما التتار، فإنهم لما لحقهم الطلب إلى أرض حمص، ألقوا ما كان معهم من متع وغیره وأطلقوا الأسرى، وعرجوا نحو طريق الساحل، فتختطف المسلمين منهم وقتلوا خلقاً كثيراً وأسرعوا أكثر. فلما بلغ هولاكو كسرة عسکره وقتل نائبه كتبغا، عظُم عليه، فإنه لم يُكسر له عسکر قبل ذلك، ورحل من يومه.^٥

وهكذا هزم الله التتار على أيدي المصريين ومن انضم إليهم من جند الشام من العرب وغيرهم، وأيقن التتار أن مصر لهم بالمرصاد، وأن قضاء الله هو الغالب، وأن العزة لله ورسوله وللعرب وللمؤمنين.

هذا عن الأثر السياسي الأول لسقوط بغداد بأيدي التتار، وإزالة الخلافة العباسية عنها، وكان الأثر الثاني هو إقامة هذه الخلافة بمصر بعد أن أصبحت مثابة للمسلمين ودرعاً لهم، وستبقى كذلك بفضل الله إلى يوم الدين.

ظل منصب الخلافة شاغراً بعد قتل آخر الخلفاء ببغداد ثلاث سنين ونصف سنة، وفي هذه الفترة علا شأن مصر وبخاصة بعد وقوفها أمام التتار وردهم على أعقابهم مدحورين إلى غير رجعة.

^٥ راجع أمر هذه الموقعة الفاصلة ومقدماتها في: «البداية والنهاية» ج ١٢٠ : ٢٢٠ وما بعدها، وفي «السلوك» للمقرizi ج ١ قسم ٢ ص ٤٢٧ وما بعدها.

وأحسَّ القائمون بمصر من المماليك بضرورة العمل لإضفاء صفة «الشرعية» على ولائهم وسائل تصرفاتهم، وكان من ذلك أن فكروا في إقامة خليفة بالقاهرة يستمدون منه سلطاتهم شرعاً دون أن يتحيَّف ذلك شيئاً من إمرتهم ونفوذهم، وقد تم لهم هذا على أيسر سبيل، وفرح الناس فرحاً شديداً باحتضان مصر للخلافة والخلفاء الشرعيين. وذلك بأن قدم إلى مصر سنة ٦٥٩، في عهد سلطنة الملك الظاهر بيبرس، الأمير أبو القاسم أحمد ابن أمير المؤمنين الظاهر بأمر الله، وهو عم الخليفة المستعصم الذي قتله التتار ببغداد، فخرج السلطان الظاهر إلى لقائه ومعه القاضي والوزير والعلماء والأعيان وأخرون من دونهم.

وفي الإيوان بقلعة الجبل أثبت الأمير نسبه بمحضر السلطان ومن معه، فبوبع بالخلافة، وكان أول من بايعه شيخ الإسلام عز الدين بن عبد السلام، وتلاه السلطان والقاضي ثم الأمراء ومن إليهم،^٦ ولقب «المستنصر بالله»، وُضرب اسمه على السكّة، وكتب ببيعته إلى الآفاق.

فلما كان يوم الجمعة بعد ذلك بأيام، ركب الخليفة إلى الجامع بقلعة، وخطب على المنبر ذاكراً شرفبني العباس، ثم دعا للسلطان ونزل وصل إلى الناس. وبعد بضعة عشر يوماً، في رابع شعبان من ذلك العام، أليس الخليفة السلطان بيده خلعة توليه، وفوض إليه الأمور في البلاد الإسلامية، ولقبه بقسيم أمير المؤمنين، وقرأ فخر الدين بن لقمان رئيس الكتاب تقليد الخليفة للسلطان.

وكانت بيعة السلطان لل الخليفة، كما يذكر المقرizi في كتابه «السلوك»، على العمل بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ، وعلى الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد في سبيل الله، وعلى أخذ الأموال بحقها وصرفها في مستحقيها.^٧

^٦ هكذا يذكر السيوطي في «حسن الحاضرة»، ولعل الصحيح هو أن الشیخ عز الدين بایعه بعد السلطان ثم بعد قاضی القضاة تاج الدین، راجع «تاریخ الخلفاء» للسیوطی نفسه ص ٣١٧، و«السلوك» للمقریزی ج ١ ق ٢ ص ٤٥٠، وإن کان يذكر أن أول من بایعه القاضی تاج الدین ثم السلطان ثم الشیخ عز الدين بن عبد السلام.

^٧ راجع في هذه البيعة وما يتصل بها: ابن کثیر ج ١٣: ٢٣١ وما بعدها، «السلوك» ٤٤٨ وما بعدها، «الخطط» للمقریزی ج ٢: ٢٤٢، «حسن الحاضرة» ٢: ٥٧ وما بعدها.

ونشير هنا إلى أن هذه الخلافة كانت رمزية لا أكثر، وذلك ما كان يتفق وطبيعة ذلك الزمان والحاكمين المتسطلين فيه، فلم يكن للخلافة — كما يقول المقرizi في «الخطط» — أمر ولا نهي، إنما حظه أن يقال: أمير المؤمنين!
ومهما يكن، فقد تبنّى الخلافة بلد قويٍّ، وآوت إلى ركن شديد، وأصبحت الأنظار ترنو إلى مصر بعد أن ردّت التتار عن الشرق والإسلام والمسلمين، وبعد أن ظفر سلاطينها من المالكية بسند شرعي يتمثل في تقليد الخلفاء إياهم وتوليتهم لهم.

(٣) ثانياً: ظهور الفرنج

إذا كان ظهور التتار بالشام لم يكن إلا بعد سقوط بغداد سنة ٦٥٦ كما رأينا، فإن الفرنج بدءوا في غاراتهم على الشام ومصر قبل ذلك بأكثر من قرن ونصف من الزمان، فإن ابن الأثير يذكر في حوادث سنة ٤٩١ أنه في سنة ٤٩٠ خرج الفرنج إلى بلاد الشام، ثم يقول: «وقيل — أي في بيان سبب خروجهم إلى الشام — إن أصحاب مصر من العلوين (يريد أصحاب الدولة الفاطمية الشيعية) لما رأوا قوة الدولة السلجوقية، وتمكنها واستيلاءها على بلاد الشام إلى غزة، ولم يبق بينهم وبين مصر ولاية أخرى تمنعهم من دخولها وحصراها، خافوا وأرسلوا إلى الفرنج يدعونهم إلى الخروج إلى الشام؛ ليملكونها ويكونوا بينهم وبين المسلمين، والله أعلم».٨

ومهما يكن سبب خروج الفرنج إلى الشام، فإنهم استمروا في غاراتهم عليها وعلى مصر، ينتصرون مرة وينهزمون أخرى، وظلت الحرب سجالاً بين الطرفين نحو قرنين من الزمان، حتى انتهى الأمر بطردهم نهائياً، على يد الملك الأشرف خليل بن المنصور قلانون سنة ٦٩٠هـ، وفي هذا يقول ابن كثير: «وفيها فتحت عكا وبقية السواحل التي كانت بأيدي الفرنج من مدد متطاولة، ولم يبق لهم فيها حجر واحد، والله الحمد والمنة».٩
من أجل ذلك كان عدم الاستقرار في مصر والشام هو طابع ذلك العصر؛ بسبب هؤلاء الصليبيين الذين انضم إليهم التتار، وقد ظهروا في الميدان في النصف الثاني من القرن السابع الهجري، وكانت معارك لا يكاد يحمد أوارها حتى تندلع من جديد هنا أو

^٨ ابن الأثير، ج ١٠: ٩٤.

^٩ «البداية والنهاية»، ج ١٣: ٣١٩.

هناك في الشام ومصر، وكان على الشيخ ابن تيمية وأمثاله واجب يقومون به، وقد قاموا به فعلًا.

ولسنا هنا في مقام قصّ أخبار أولئك الصليبيين حتى انتهى أمرهم وألقتهم سيفوف المجاهدين إلى البحر، فقد حفلت بذلك كتب التاريخ التي هي على حبل الذراع لمن يريد. ولكن نشير إلى أمور تعتبر من صُوَى ذلك الزمن وأعلامه، ومنها يتبيّن أي عصر عاش فيه ابن تيمية حين رأى نور الحياة:

(أ) توطدت أقدام الصليبيين بالشام منذ زمن بعيد، واستولوا على أكثر حصونها وقلعها ومدنها، ثم عكا وبيروت وصور وعسقلان وغيرها، كما ملكوا بيت المقدس سنة ٤٩٢، وقتلوا بالمسجد الأقصى ما يزيد على سبعين ألفًا، منهم كثير من أئمة المسلمين وعلمائهم وزهادهم وعُبادهم، وذلك فضلاً عما سَبَوْه من الحرير والأولاد.^{١٠}

(ب) إلا أن مصر، بأهلها وأولي الأمر فيها، لا تناه على ثأر ولا ترضي بالضيم، والمسلم أخوه المسلم لا يظلمه ولا يُسلمه، والمؤمن للمؤمن كالبنيان يشدُّ بعضه بعضاً، ومثل المؤمنين في توادّهم وتراحمهم وتعاطفهم كالجسد الواحد إذا اشتكت منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسُّهر والحمَّى، كما يقول الرسول ﷺ.

ولذلك كان من الطبيعي أن تهبَّ مصر لنجد إخوانهم بالشام، وأن يعمل البلدان الشقيقان على رد عادية الفرنج، بل لطردهم من الأماكن المقدسة. ومن أجل هذا يروي التاريخ أن المارك والحروب لم تَفْرُّ بينهم وبين المعتدين طوال تلك السنين.

(ج) ثم دار الفلك دورات، وتأنَّذَ الله بالفرج بعد الشدة، وبالنصر المبين على الصليبيين، فهبَّ جيش مصر، بقيادة السلطان والبطل الخالد صلاح الدين الأيُّوبِي لحرب هؤلاء العتاة الذين عاثوا في الأرض فساداً، وعيثوا بالأماكن المقدسة حتى أحالوا المسجد الأقصى أول القبلتين كنيسة.

وكان أن فتح الله عليه كثيراً من مدن الشام وحصونها، واستنقذها من أيدي غاصبيها الظالمين. ومن هذه المدن والبلاد: عَكَّا، وبيافا، وعسقلان وما جاورها، وطبرية، واللاذقية، وبيروت، وصور،^{١١} ثم بيت المقدس، وغير ذلك كله من البلاد والمناطق الهمة الأخرى.

^{١٠} ابن الأثير، ج ١٠: ٩٨.

^{١١} وهي كما يقول ابن الأثير، أعظم بلاد الشام حصانة وأشدّها امتناعاً على من رامها.

غير أن الأمر لم يستتب نهائياً على هذا الوضع، فإن رغبة الصليبيين الجامحة في امتلاك موطن المسجد الأقصى لم تنه أو تضعف، والاعتداء يغرى بالاعتداء مراراً؛ ولذلك كانت المدينة الواحدة، مثل عكا وبيت المقدس، كانت تنتقل من طرف إلى طرف أكثر من مرة، كما هو معروف من التاريخ.

(د) وكان من ذلك أن رأينا الحرب سجالاً بين الطرفين، وأن خرج كثير من الفرنج في البحر إلى الشام وأرسوا بعكا وبيتوا أمرهم على قصد بيت المقدس؛ استنفاداً له من المسلمين، وكان هذا سنة ٦٠٠ على ما يقصه علينا ابن الأثير، ثم كثرت غاراتهم ببلاد الشام على ما يرويه المؤرخ نفسه في أحداث سنة ٦٠٤.

وبعد بضع سنوات رأى الفرنج أن يشغلوا مصر ب نفسها حتى لا تمدد يدها لنجد الشام، وطمعاً فيها نفسها من ناحية أخرى، فسارت منهم جموع كثيرة بحراً إلى دمياط، وبعد حصار طويل وقتل شديد استولوا عليها، ولكنهم لم يلبيوا بها إلا يسيراً؛ إذ اضطربهم جيش مصر إلى الجلاء عنها سنة ٦١٨ بعد أن ذهب الكثير ما بين قتيل وأسير وغريق في البحر، بحمد الله تعالى.^{١٢}

(ه) وننتهي من هذا العرض الموجز بالإشارة إلى أن الفرقة دبت بين ملوكبني أيووب بعد وفاة أبيهم السلطان صلاح الدين حتى صاروا أحزاها وفرقاً، فقويت نفوس الفرنج بكثرتهم وبنج جاءوا إليهم من البحر، فطلبو من المسلمين أن يردوا إليهم ما كان صلاح الدين افتتحه من أيديهم، وتم الصلح على أن يُرد إليهم بيت المقدس وحده فتسلموه، وكان هذا سنة ٦٢٦،^{١٣} ثم استرده المسلمون منهم بحمد الله سنة ٦٣٦.^{١٤}

وهكذا كان ذلك العصر مليئاً بالأحداث السياسية، وكان أهم هذه الأحداث ما نعرفه من غارات الفرنج والتتار مجتمعين ومنفردين على الشام ومصر، والمعارك التي قامت بين المسلمين وبينهم على مدى الزمان، حتى أداد الله منهم، وتخلص منهم الإسلام وببلاده إلى غير رجعة.

^{١٢} ابن الأثير ج ١١: ٢٠٠ وما بعدها، «البداية والنهاية» ج ١٢: ٢٢٠ وما بعدها.

^{١٣} ابن الأثير ج ١٢: ١٢٣ وما بعدها.

^{١٤} نفس المرجع ص ١٨٧، «البداية والنهاية» ج ١٢: ١٢٣.

الفصل الثاني

الناحية الاجتماعية

عاش الشيخ ابن تيمية في مجتمع بعيد عن أن تجمعه وحدة أو ما يقاربها في الجنس والمنزلة الاجتماعية، أو في الدين ومذاهبه التعبدية، أو في القضاء والقواعد التي يتحاكم الناس بموجبها، أو في غير ذلك كله مما يجعل لأفراد المجتمع وحدة لها أنسها وأهدافها وغاياتها المشتركة؛ بل كان مجتمعًا متناورًا في هذه النواحي وما إليها بسبيل، ويتبين ذلك من هذه الكلمات التي نتناوله بها.

أجناس وطبقات

كان المجتمع في الشام ومصر في ذلك الزمان يموج بكثير من الأجناس المختلفة، بل المتباعدة، في الطباع والعادات والتقاليد، وفي فهم الحياة وألوان المعيشة، ومع هذا فقد عاشت هذه الأجناس في هذين البلدين في عصر واحد، وامتزج بعضها ببعض حالة الحروب وفي ظل السلام، وكان لذلك أثر كبير فيما كانوا عليه هم وذرياتهم من الناحية النفسية والفكرية ونحوهما.

التقى في هذا العصر أقوام من أجناس مختلفة: أتراك، ومصريون، وشاميون، وعراقيون وفروا إلى الشام وبخاصة بعد خراب بغداد، وفرنجة وتنار وقعوا في الأسر وأقاموا في البلاد، وأرمن وإسرائيليون.

هؤلاء جميعًا وأخرون غيرهم، عاشوا في صعيد واحد على اختلافهم في عاداتهم وأخلاقهم وتقاليدهم، فكان منهم مجتمع لا يعرف الاستقرار، بل مجتمع فيه من الاضطراب وعوامله شيء كثير، وكان لهذا أثر بالغ خطير في الحياة السياسية والفكرية والقضائية حينذاك.

وكان من الطبيعي أن يكون المجتمع الذي يقوم على هذا النحو، طبقات يتلو بعضها بعضًا في المراتب الاجتماعية، وفي السلطان والنفوذ، وذلك ما سنفصل فيه القول بعض التفصيل بعد هذه الإشارة؛ وذلك لأن التدرج الظبقي في تلک الأيام كان له شأن كبير في ابن تيمية ونشاطه وكفاحه.

وفي هذا وذاك يقول المؤرخ المقرizi من كلام طويل له عن التتار خاصة وأثراهم في الشام ومصر، ما يحسن أن ننقل بعضه بنصه، وذلك إذ يقول: «فلما كثرت وقائع التتار في بلاد المشرق والشمال وبلاد القبجاق، وأسرروا كثيراً منهم وباعوهم، تنقلوا في الأقطار، واشتري الملك الصالح نجم الدين بن أيوب جماعة منهم، سماهم البحري، ومنهم من ملك ديار مصر وأولهم المعز بن أيوب. ثم كانت للملك المظفر قطز معهم الواقعة المشهورة على عين جالوت، وهزم التتار وأسر منهم خلقاً كثيراً صاروا بمصر والشام.

ثم كثرت الواقدية في أيام الملك الظاهر بيبرس وملئوا مصر والشام ... فُغصّت أرض مصر والشام بطوائف المُغل، وانتشرت عاداتهم بها وطرائقهم. هذا وملوك مصر وأمراؤها وعساكرها قد ملئت قلوبهم رعباً من جنكيز خان وبنيه، وامتزج بالهمم ودمهم مهابتهم وتحظيمهم.

وكانوا (أي التتار) إنما رُبُوا بدار الإسلام، ولُقّنوا القرآن وأحكام الملة المحمدية، فجمعوا بين الحق والباطل، وضموا الجيد إلى الرديء، وفوّضوا لقاضي القضاة كل ما يتعلق بالأمور الدينية من الصلاة والصوم والزكاة والحج، ونطاوا به أمر الأوقاف والأيتام، وجعلوا إليه النظر في الأقضية الشرعية كتداعي الزوجين وأرباب الديون، ونحو ذلك.

واحتاجوا في ذات أنفسهم إلى الرجوع لعهد جنكيز خان والاقتداء بحكم «الياسه»،^١ فلذلك نصبوا الحاجب ليقضي بينهم فيما اختلفوا فيه من عوايدهم، والأخذ على يد قويّهم وإنصاف الضعيف منه على مقتضى ما في «الياسه»، وجعلوا إليه مع ذلك النظر في قضايا الدواوين السلطانية عند الاختلاف في أمور الإقطاعات؛ لينفذ ما استقرت عليه أوضاع الديوان وقواعد الحساب ... إلى آخر ما قال.^٢

^١ وضع جنكيز خان كتاباً قرر فيه قواعد وعقوبات سماه «ياسه»، ثم أدخل عليها العرب أداة التعريف.

^٢ «خطط المقرizi»، ج ٢: ٢٢١.

وبعد هذا، لنا أن نقول بصفة عامة بأن المجتمع كان فيه قوتان كبيرتان لكل منهما نفوذه؛ الأولى: طبقة الأمراء وعلى رأسهم السلطان، وكان لها نصيب الأسد من النفوذ والجاه إن لم يكن النصيب كله، ومصدر ذلك سلطان الحكم وقوته.

وال الأخرى: هي طبقة العلماء والفقهاء وكبار رجال الدين، ومتأتى نفوذ هؤلاء هو الدين نفسه، هذا الدين الجياش بالقوة والذي يقوى به – حتى على من بيدهم الحكم – من يمثله حقاً ويعمل به في كل الشئون والأحوال. ويرى العارفون بالتاريخ ما كان في هذا العصر من نفوذ عز الدين بن عبد السلام، ومحبي الدين النووي، وابن تيمية، وأمثالهم جميعاً، على السلاطين أنفسهم ومن إليهم، وعلى الشعب والأمة كلها، وسنرى في الفصل الخاص بحياة ابن تيمية مصدق ذلك كلّه.

ويكفي هنا أن نشير إلى أحد مواقف الشيخ عز الدين بن عبد السلام مع سلاطين عصره وأمرائه، وذلك حين أراد الملك المظفر الخروج لقتال التتار بالشام، وجد قلة ما عنده من المال في خزانته، وأنه «محتاج إلى المساعدة بشيء من أموال الرعية لإقامة الجند وتجهيزهم للسفر وما يعينهم على ذلك»، فجمع القضاة والفقهاء والأعيان لاستشارتهم في هذا، وطلب الموافقة على ما عزم عليه، فسكت من كان في المجلس إلا الشيخ عز الدين الذي قال: «إذا طرق العدو بلاد الإسلام وجب على الحاكم قتالهم، وجاز لكم أن تأخذوا من الرعية ما تستعينون به على جهادكم، بشرط ألا يبقى في بيت المال شيء من السلاح والسرور الذهبية والفضية، والكبابيش المزركشة، وأسقاط السيوف والفضة وغير ذلك، وتبيعوا ما لكم من الحوائص الذهبية والآلات النفيسة، ويقتصر كل الجند على سلاحه ومركبته ويتساواوا هم وال العامة. وأما أخذ الأموال من العامة مع بقایا في أيدي الجند من الأموال والألات الفاخرة، فلا».٣

قال الشيخ هذه الكلمة المدوية غير ناظر لما يلقاه بسيبها من اضطهاد وبلاع، ولكن الملك المظفر قبلها منه وعمل بمشورته، فكان النصر من الله القوي العزيز.

وبلغ من مهابة الشيخ عز الدين في قلوب السلاطين والأمراء، أنه لما مات سنة ٦٦٠ ومرت جنازته بالملك الظاهر بيبرس ورأى كثرة الخلق الذين معها، قال لبعض خواصه:

٣ «النجوم الظاهرة في أخبار ملوك مصر والقاهرة» لأبي المحاسن بن تغري بردي، طبعة دار الكتب المصرية بالقاهرة سنة ١٩٣٠، ج ٧٢: ٧٢.

«اليوم استقر أمري في الملك؛ لأن هذا الشيخ لو كان يقول للناس: اخرجوا عليه؛ لانتزع الملك مني!»^٤

وبعد هذا، نشير إلى ما كان للشيخ محيي الدين النووي المتوفى سنة ٦٧٦ في عهد الملك الظاهر بيبرس من مواقف مشهودة خطيرة معه، ومراسلات إليه فيها التوجيه الرشيد والنصح الصريح الشديد، وفيها طلب أن يعدل مع الرعية وأن يرفع عنهم المكوس الظالمة.^٥

وإذا كان الواحد من أولئك الفقهاء العلماء لا يخاف في الله لومة لائم، ويرعى لما آتاه الله من العلم كرامته ومن الدين حرمته، فقد كان في ذلك العصر من تُنزله الحاجة أو الحرص على الدنيا ومتاعها منزلة الدون، فهو يستنزل للسلطان ويضرع إليه في قصة له، وكان معاصرًا لابن تيمية.

وفي هذا، ينقل السيوطي صور قصة «رفعها الفقير إلى رحمة ربه محمد بن مالك، يقبل الأرض وينهي إلى السلطان (هو الظاهر بيبرس) أيد الله جنوده وأيد سعوذه أنه أعرف أهل زمانه بعلوم القراءات والنحو واللغة وفنون الأدب، وأمله أن يعينه سيد السلاطين ومبيد الشياطين — خلد الله ملكه، وجعل المشارق والمغارب ملكه — على ما هو بصدده من إفادة المستفیدین والمسترشدین بصدقه تكفيه هم عياله، وتغنيه عن التسبب في صلاح حاله ...»

وقد نفع الله بهذه الدولة الظاهرية الناصرية الناس خصوصاً وعموماً، وكشف بها عن الناس أجمعين غموماً، ولم بها من شعث الدين ما لم يكن ملماً؛ فمن العجائب أن يكون الملوك من مرتدى خيراتها وعن يمين عنايتها غالباً محروماً، مع أنه من أ Zimmerman المخلصين للدعاء بدعامها، وأقوم الموالين بمراعاة زمامها.

لا برجت أنوارها زاهرة، وسيوف أنصارها قاهرة ظاهرة، وأياديها مبذولة موفورة، وأعادتها مخذولة مقهورة، بمحمد والله.»^٦

ونعتقد أن هذا الصنف من العلماء لا يخلو منه عصر، وهو لا يذكر بجانب العلماء والفقهاء الآخرين الذين أحاطهم الله برعايته، وملأت هيبتهم قلوب السلاطين والأمراء

^٤ طبقات الشافعية لابن السبكي، ج ٥: ٨٤.

^٥ حسن المحاضرة، ج ٢: ٨٩ وما بعدها، حيث أتى المؤلف بكثير من هذه المكاتبات.

^٦ حسن المحاضرة، ج ٢: ٨٨-٨٩.

وعامة الأمة، بما عرفوا للدين من حرمة، وللعلم من كرامة، أمثال العز والنووي وابن تيمية وتلاميذهم، حتى كان الواحد منهم تهون عليه نفسه، ولا يعطي الدينية في دينه أو كرامته.

وكانت الطبقة الثالثة تجيء بعد هاتين الطبقتين السالفتين: الحكام ورجال العلم والدين، وهذه الطبقة الثالثة تشمل العامة والشعب من تجار وصنّاع وزرّاع، وهم الذين عليهم الكد والكدح، ولم يكن الواحد منهم يصل إلى ثمرة عمله كله، لما كان ينوبهم من مظالم ومكوس مختلفة تؤدهم أحياً كثيرة.

وكان الشيخ ابن تيمية يعني كل العناية بهذه الطبقة العاملة: فهو عليها حانٌ عاطف، ولها مُوجه مرشد، وكثيراً ما عمل لرفع ما كان ينزل بهم من مظالم على اختلاف ضروبها، كما كان كذلك معنِّياً بالطبقة الأولى الحاكمة، فهو يبذل جهده في إبعادهم عن الظلم، وتوجيههم للخير في الدنيا والدين، وسنعرف من ذلك الكثير بعد حين.

ولعل من الواجب أن نلاحظ أن العلماء ورجال الدين البارزين بصفة خاصة، كانوا يعيشون في ذلك العصر معيشة راضية، بفضل ما كان يغدقه عليهم السلاطين والأمراء من وظائف ذات مرتبات طيبة؛ رغبة منهم في استمالتهم إلى جانبهم وضماناً لرضاهم عنهم؛ لأن إليهم قياد العامة في السخط والرضا.

وفي ذلك يذكر المؤرخ ابن كثير أنه في سنة ٦٩٠ طُلب القاضي بدر الدين بن جماعة من القدس على البريد إلى الديار المصرية لتوليه قضاء القضاة، بدل تقي الدين ابن بنت الأعز الذي عُزل من هذا المنصب، فجاء القضاة إلى تهنته.

ثم يقول عن ابن بنت الأعز: «وكان بيده سبعة عشر منصباً، منها: القضاء والخطابة، ونظر الأحباس، ومشيخة الشيوخ، ونظر الخزانة، وتداريس كبار». ^٧

ويقول عنه ابن السبكي وعن مناصبه العديدة: «إنه كان من أحسن القضاة سيرة، جمع بين القضاء والوزارة، وولي مشيخة الخانقاه وخطابة الجامع الأزهر، وتداريس الشريفية وتدريس الشافعي والمشهد الحسيني بالقاهرة ...» إلى آخر ما قال عن المحنّة التي جرت له.^٨

^٧ «البداية والنهاية»، ج ١٣: ٣٢٢.

^٨ «طبقات الشافعية الكبرى»، ج ٥: ٦٤.

وكذلك يقول المقرizi: «ولزم ابن بنت الأعز داره ولم يُترك بيده شيء من الوظائف، وكان بيده سبع عشرة منها، وهي: القضاء بديار مصر، وخطابة الجامع الأزهر، ونظر الأحكام، ومشيخة الشيوخ، ونظر التركة الظاهرية ... وعدة تداريس، وألزم الإقامة في زاوية الشيخ نصر المنجي خارج القاهرة ...» إلى آخر ما قال.^٩

وبعد هذا نجد ابن كثير يذكر في حوادث سنة ٧٠١ أنه: «في يوم الأربعاء تاسع عشر ربيع الأول جلس قاضي القضاة وخطيب الخطباء بدر الدين بن جماعة بالخانقاه الشمساوية شيخ الشيوخ بها عن طلب الصوفية له بذلك ورغبتهم فيه، وذلك بعد وفاة الشيخ يوسف بن حمويه، وفرحت الصوفية به وجلسوا حوله. ولم تجتمع هذه المناصب لغيره قبله، ولا بلغنا أنها اجتمعت إلى أحد بعده في زماننا هذا: القضاء والخطابة ومشيخة الشيوخ». ^{١٠}

ومن ذلك كله يتبيّن لنا أن كثيّراً من رجال العلم والفقه كانوا يجمعون وظائف كثيرة، ولعل ذلك يرجع أولاً إلى ما كانوا يتميّزون به من كفايات نادرة، ومع هذا فقد كان جمهّرة رجال العلم والدين البارزين يحيون حياة طيبة بسبب ما كانوا يقومون به من أعمال عديدة يسندها إليهم السلاطين والأمراء ومن إليهم.

جهات التقاضي وأحكامه

لم يكن في هذا المجتمع في ذلك العصر وحدة تجمع بين طبقاته كلها من ناحية جهة التقاضي التي يتحاكمون إليها، ولا من ناحية الشرائع والقواعد القانونية التي ينزلون على أحكامها، بل كان الاختلاف واضحًا وكثيرًا في هاتين الناحيتين بسبب اختلاف الأجناس. وذلك بأن التتار الذين كثروا بمصر والشام بسبب الأسر أو غيره، ثم أقاموا في هذين البلدين، ونشئوا على الإسلام، أحلهم ملوك مصر مهلاً ممتازاً لما كان لهم من عظمة وهيبة في القلوب، ومنهم من وصل إلى أن صار من ملوك مصر حكامها، وأولهم المعز ابن أبيك كما يقول المقرizi في خططه.

^٩ «السلوك»، ج ١ ق ٢ في حوادث سنة ٦٩٠.

^{١٠} «البداية والنهاية»، ج ١٤: ١٧-١٨.

وكان من هذا، أن هؤلاء التتار احتفظوا بكثير من العادات التي نشئوا أولًا عليها، وبكثير من القواعد القانونية التي وضعها لهم جنكيز خان، والتي كانوا يعظمونها تعظيم الشرائع المنزلة من السماء، والتي كان يتضمنها كتابهم المشهور: «الياسه». إنهم — كما قلنا آنفًا — جعلوا لقاضي القضاة القضاء فيما كان من الأمور الدينية، وجعلوا للحاجب الحكم فيما شجر بينهم فيما يكون من الأمور التي ترجع إلى ذات أنفسهم، وهنا كان الحكم حسب قواعد «الياسه» لا الشريعة الإسلامية.

وكان من هذه القواعد، كما يذكر ابن كثير والمقرizi، أن من زنا قتل مُحصناً كان أو غير مُحصن، ومن لاط قتل، ومن تعمد الكذب قُتل، ومن تجسس قُتل، ومن دخل بين اثنين يختصمان فأعان أحدهما قُتل، ومن بال في الماء الواقف قُتل، ومن أطعم أسيراً أو سقاه أو كساه بغير إذن أهله قُتل، وكذلك من وجد هاربًا ولم يرده، ومن أكل ولم يُطعم من عنده، ومن ذبح حيواناً ذبحة المسلمين، إلى غير هذه القواعد التي لا تتفق وشريعة الإسلام العادلة.^{١١}

ومن ثم نرى ابن كثير بعد ذكر ما نقلناه عنه يقول: وفي ذلك كله مخالفة لشريعات الله المنزلة على عباده الأنبياء عليهم الصلاة والسلام، فمن ترك الشرع المحكم المنزل على محمد بن عبد الله خاتم الأنبياء، وتحاكم إلى غيره من الشرائع المنسوخة كفر، فكيف بمن تحاكم إلى «الياسه» وقد أنها عليه!

من فعل ذلك كفر بإجماع المسلمين، قال الله تعالى: ﴿أَفَحُكْمُ الْجَاهِلِيَّةِ يَبْغُونَ وَمَنْ أَحْسَنْ مِنَ اللَّهِ حُكْمًا لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾، وقال: ﴿فَلَا وَرَبَّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَحِدُّوْا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مَمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾.

هذا ما كان متبعًا بالنسبة للتتار ومن إليهم، أما بالنسبة للمسلمين فكان القضاة طبعًا يُفتون حسب شريعة الله ورسوله، فكانت جهة التقاضي واحدة، وكذلك الشريعة التي يُحكم بها، فكان للبلد الواحد أو لجملة بلاد، من ديار مصر والشام، قاضٍ واحد يحكم حسب مذهب الفقهى.

وظل الأمر كذلك إلى سنة ٦٦٣، ففي هذه السنة كان القضاء في مصر كلها (في عهد السلطان الظاهر بيبرس) للشيخ تاج الدين عبد الوهاب ابن بنت الأعز وهو شافعى،

^{١١} يراجع في ذلك كله: «البداية والنهاية»، ج ١٣: ١١٨-١١٩، «الخطط المقرizable»، ج ٢: ٢٢٠-٢٢١.

فرأى السلطان بيبرس تولية قضاة من بقية المذاهب الأربعة، وأن يكون كل منهم مستقلًا بالحكم فيما يُرفع إليه من دعاوى حسب مذهبها، وأن يولي كلًّا منهم من جهته نوابًا في البلاد التي جُعل إليها القضاة فيها. وكان السبب في هذا التغيير الكبير — كما يذكر ابن كثير — كثرة توقف القاضي ابن بنت الأعز في أمور تخالف مذهب الشافعى وتوافق غيره من المذاهب.^{١٢}

وبهذا ذهبت وحدة القضاء ووجهاته؛ لأن من المعروف أن المذاهب الفقهية تختلف فيما بينها اختلافات كثيرة في الأصول والأراء والأحكام التي تتبني عليها، فربما كان في المسألة أو القضية الواحدة آراء كثيرة مختلفة على ما هو معروف.

أديان ومذاهب

وكان المجتمع في ذلك العصر كثير الأجناس والطبقات — على ما عرفنا — مثل سائر المجتمعات في كل مكان في تلك الأيام، كان كذلك كثير الأديان والعقائد، كثير النُّخل والمذاهب في الدين الواحد، وكان هذا كله من بواعث القلق والفتنة والاضطراب، ومن العوامل التي يُسَرِّ للفرنج والتران أن يعيشوا زمناً طويلاً في البلاد.

نعم، كان هنالك المسلمون أهل البلاد والكثرة الغالبة بطبيعة الحال، وكان بجانبهم أهل الذمة اليهود والنصارى، وكان المسلمون فرقاً مختلفة من ناحية العقائد الدينية كما نعرف في علم الكلام، وكان هناك الإماماعية وغيرهم من الشيعة الروافض الذين يكيدون للإسلام وأهله منذ قديم الزمان وإلى اليوم كيداً كثيراً.

وهنا نشير إلى ظاهرة بدت ملحوظة في ذلك العصر، ولكنها أخذت تختفي في هذه الأيام التي نعيش فيها، وهي أن العاطفة الدينية كانت أقوى في ذلك الزمان بكثير جدًا من العاطفة الوطنية، بل كانت هذه لا شيء أمام تلك.

وذلك ما يفسر لنا إلى حد كبير ما ملأ ذلك العصر من عداء النصارى للمسلمين والإسلام، في العصر الذي عاش فيه ابن تيمية وما اكتنفه قبله وبعده، بل ما كان من فرحيهم وترحبيهم بالفرنج والتران حين غزوا الوطن المشترك! كما يفسر أيضاً موقف الشيعة الرافضة في مصر والشام والعراق وميلهم إلى أعداء الدين والوطن، الغازين الظالين.

^{١٢} «البداية والنهاية»، ج ١٣: ٢٤٥

ومهما يكن فنحن نسجل هنا هذه الظاهرة التي استشففناها من أحداث ذلك العصر، ثم نأخذ في الكلام بإجماله عما كان فيه من أحداث، سببها تعدد الديانات والنحل والمذاهب الدينية المختلفة؛ هذه الأحداث التي عاصر ابن تيمية الكثير منها، واستنفدت منه كثيراً من جهده، واستوجبت الكثير من جهاده وكفاحه الدينى والسياسي المحمود.

(أ) ونبأ هنا بالإشارة إلى ما ذكرناه من قبل من مُكاتبة الدولة الفاطمية بمصر للفرنج يدعونهم للدخول إلى الشام؛ وذلك ليكونوا حائلاً بينهم وبين الدولة السلجوقية التي استولت على الشام كله حتى مدينة غزة، على ما يذكره ابن الأثير وغيره من المؤرخين. كما نشير إلى موقف ابن العلقمي الرافضي وزير آخر الخلفاء العباسيين ببغداد مع التتار ويسيره لهم دخول العاصمة كما ذكرنا سابقاً؛ بسبب ما كان من عداء شديد بين أهل السنة وشيعته، فكان هذا - كما يؤكد ابن كثير - مما أهاجه على تدبير ذلك الأمر الفظيع؛ يعني دخول التتار بغداد واحتياجهم بلاد الإسلام.

(ب) والإسماعيلية طائفة من الشيعة الروافض^{١٣} الذين خرجموا عن الإسلام بكثير من العقائد التي يذهبون إليها، ولهم في الكيد للمسلمين؛ أهل السنة والجماعة تاريخ سيء قبيح مشهور، وبخاصة في الشام. وزعيمهم في أيامنا هذه هو «أغا خان» المشهور، وكان المسلمين يقفون لهم بالمرصاد على مر الزمان والعصور.

ولذلك نجد السلطان صلاح الدين الأيوبي يوقع بهم، ويُخرب بلد़هم بالشام ويحرقها، ولم يرجع عنهم إلا بشفاعة شهاب الدين الحارمي خاله وصاحب حماه.^{١٤} وفي سنة ٦٥٥، يذكر ابن كثير في تاريخه أنه كانت فتنة عظيمة ببغداد بين الروافض وأهل السنة، فنهب الكرخ ودور الروافض حتى دور قرابات الوزير ابن العلقمي؛ وكان ذلك أقوى الأسباب التي دعته إلى مmalأة التتار على آخر الخلفاء العباسيين بها.^{١٥}

^{١٣} راجع «الخطط المقرizable»، ج ٢: ٣٥١ وما بعدها في سبب تسميتهم بالروافض، وفي بيان فرقهم وهي عشرون على المشهور، وهم جمِيعاً غلاة في حب علي بن أبي طالب وبغض الشيفين وعائشة وآخرين من الصحابة. وراجع أيضاً فيهم وفي فضائلهم «التبصير في الدين» الإسفرايني ص ١٦ وما بعدها، وص ٢٣ في أن الإسماعيلية منهم.

^{١٤} «تاریخ ابن الوردي»، ج ٢: ٨٧، في حوادث سنة ٥٧٢.

^{١٥} «البداية والنهاية»، ج ٣: ١٩٦.

(ج) أما المسيحيون؛ فإنهم بعد دخول التتار بغداد، أظهروا عداءهم للإسلام وال المسلمين، وفي هذا يقول المقرizi في حوادث سنة ٦٥٨: « واستطال النصارى بدمشق على المسلمين، وأحضروا فرماناً من هولاكو بالاعتناء بأمرهم وإقامة دينهم، فتظاهروا بالخمر في نهار رمضان، ورُشّوْه على ثياب المسلمين في الطرقات، وصُبُّوه على أبواب المساجد، وألزموا أرباب الحوانيت بالقيام إذا مرّوا بالصلب عليهم، وأهانوا من امتنع عن القيام للصلب. وصاروا يمرون به في الشوارع إلى كنيسة مريم، ويقفون به ويخطبون في الثناء على دينهم، وقالوا جهراً: ظهر الدين الصحيح دين المسيح. فقلق المسلمون من ذلك، وشكوا أمرهم لنائب هولاكو وهو كتبغا، فأهانهم وضرب بعضهم، وعظم قدر قسوس النصارى، ونزل إلى كنائسهم وأقام شعاراتهم...» إلى آخر ما قال ذلك المؤرخ الأمين.^{١٦}

(د) وأخيراً، نشير بعد هذا وذاك، إلى ما كان يسود هذا المجتمع أحياناً كثيرة من قلق واضطراب بسبب اختلاف بعض الفرق الإسلامية في بعض مسائل علم الكلام، مثل مسألة كلام الله تعالى وقدمه وأزليته، وهل القرآن القديم الأزلي ينقلب مداداً وحروفاً وأصواتاً، كما نراه في المصحف ونقرؤه ونسمعه، فيكون كل ذلك قدّيماً أزلياً أيضاً؟ نسب القول بذلك إلى فريق من الحنابلة؛ لأنّه في رأيهم كلام الله تعالى، وقال الأشاعرة ليس شيء من ذلك قدّيماً، والقديم الأزلي هو كلام الله النفسي، وما نكتبه بالمداد ونقرؤه باللسان ونسمعه بالأذان دليل عليه، وهذا كله محدث لأنّه من أفعال العباد لا من أفعال الله تعالى.

وكان هذا الاختلاف في هذه المسألة مثار فتنة كبيرة أيام الخليفة المأمون، كما كان مثار فتن كثيرة أخرى في أزمنة مختلفة.

ومن ذلك ما كان بين العز بن عبد السلام شيخ الإسلام وسلطان العلماء وإمام عصره (توفي سنة ٦٦٠)، وبين هذا الفريق من الحنابلة بسبب تلك المسألة الكلامية الشائكة، وكان هذا في دمشق في عهد الملك الأشرف ابن الملك العادل الأيوبي، وكان هذا الملك يعرف للعز منزلته وأنه سيد أهل عصره وحجة الله على خلقه.

ولكنه مع هذا سمع للحنابلة وصدق ما أوهّموه به من أنّ الشيخ زائغ العقيدة، منحرف عما صح من العقائد الدينية الصحيحة التي يسندها في رأيهم القرآن والحديث،

^{١٦} «السلوك»، ج ١ ق ٢: ٤٢٥، وارجع في هذا أيضاً إلى «البداية والنهاية» لابن كثير، ج ١٣ ص ٢١٩.

وأن الذي هم عليه هو اعتقاد السلف والإمام أحمد بن حنبل وفضلاء أصحابه رضي الله عنه.

وكان عز الدين أشعريًّا في عقيدته، وكان السلطان ميالاً إلى المحدثين والحنابلة، فآمن بما قالوه، وصار يعتقد أن من يخالف ذلك من الأشاعرة يكون كافراً حلال الدم. وهكذا بدأت الفتنة تقوم، وصارت قضية كبيرة بين العز وخصومه يؤيدهم السلطان وُشغل العلماء بذلك، بل شمل القلق والاهتمام بالأمر القاهرة أيضًا. وبعد رسائل كتبها الشيخ في بيان الحق الذي لا يخاف فيه أحدًا حتى السلطان، وبعد رده على ما رأه هذا ردودًا عنيفة، حكم السلطان عليه بآلا يفتني أحدًا ولا يجتمع بأحد، وبأن يلزم بيته. وهكذا انتصر خصومه، ولكنه كان لا يبالي لأنه صدع بالحق. إلا أن هذا الانتصار لم يدم طويلاً؛ فقد انتصر له الملك الكامل أخو الأشرف، وكان سلطان مصر وأشعريًّا في عقيدته، كما انتصر له كثير من العلماء بعد لاري، وانتهى الأمر بأن عرف السلطان الأشرف أن الشيخ على حق، فعاد إلى تقديره وتعظيمه واسترضائه.^{١٧}

الحاد وانحلال خلقي

كان من الطبيعي أن تكون ملامح هذا المجتمع التي أمعنا إليها، والتي اكتفينا بها عن غيرها لتصويره، من العوامل القوية التي دعت إلى ظهور كثير من صور الانحلال الخلقي وشيوخ المذكرات من ناحية أخرى، فكان هذا وذاك من الدواعي الشديدة التي حفزت كثيراً من رجال الدين والفقهاء والعلماء، ومنهم الشيخ ابن تيمية، إلى مكافحة ذلك كله بكل سبيل، وكانوا يجدون العون على ذلك من السلاطين.

ولا نرى ضرورة الإطالة في هذا، فإن هذا المجتمع في ذلك العصر لم يشد في ذلك عن كثير من المجتمعات الأخرى التي تقدمته أو جاءت بعده، ومن ثم نرى أن نكتفي في تلك الناحية بهذه الكلمات الموجزة:

(أ) يذكر المؤرخون للعز بن عبد السلام المتوفى في القرن السابع أنه رأى السلطان الأشرف موسى ابن الملك العادل بن أيوب جالساً يوم عيد في مجلس الملكة وفي أبهة

^{١٧} راجع في تفصيل هذه الحادثة أو الفتنة، طبقات ابن السبكي ج ٥: ٨٥ وما بعدها.

عظيمة، وقد أخذت النساء تقبل الأرض بين يديه على العادة، فناداه بقوله: «يا أليوب، ما حجتك عند الله إذا قال لك: ألم أبوئ لك ملك مصر ثم تبيح الخمور؟» فقال: «هل جرى هذا؟» فقال: «نعم، الحانة الفلانية بيع فيها الخمر وغيرها من المنكرات، وأنت تتقلب في نعمة هذه المملكة!»

فقال السلطان: «يا سيدى، هذا أنا ما عملته، هذا من زمان أبي». فقال الشيخ: «أنت من الذين يقولون: إننا وجدنا آباءنا على أمّة!»^{١٨} فرسم السلطان بإبطال تلك الحانة. ويذكرون أن الشيخ قال لمن سأله عن الحال حتى فعل ما فعل من مجابهة السلطان، فقال: «يابني، رأيته في تلك العظمة، فأردت أن أهينه؛ لئلا تكبر عليه نفسه فتؤذيه». فقيل له: «أما خفتة؟» فقال: «يابني، إني استحضرت هيبة الله تعالى فصار السلطان أمامي كالقط».

ولا عجب أن يكون هذا من الشيخ ابن عبد السلام، فقد كان كما يذكر ابن العماد الحنفي زاهداً ورعاً، مع قيامه بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومع الصلابة في الدين.^{١٩}

(ب) ويذكر المقرizi في حوادث سنة ٦٦٤ أن السلطان الملك الظاهر بيبرس اشتد إنكاره للمنكر، وأراق الخمور، وعفى آثار المنكرات، ومنع الخانات والخواطىء بجميع أقطار مملكته بمصر والشام، فطُهُرت البقاع من ذلك.^{٢٠}

ويقول المؤرخ نفسه في حوادث ٦٦٧: «وكتب السلطان (هو الظاهر بيبرس) بإزالة الخمور وإبطال المفاسد والخواطىء من القاهرة ومصر وجميع أعمال مصر، فطُهُرت البلاد كلها من المنكر، ونُهبت الخانات التي جرت عادة أهل الفساد بالإقامة بها، وسلبت جميع أموال المفسدات وحُبسن حتى يتزوجن، ونفي كثير من المفسدين، وكتب السلطان إلى جميع البلاد بمثل ذلك».^{٢١}

وتكرر مثل ذلك من الظاهر بيبرس طول حياته (توفي سنة ٦٧٦)، كما يذكر المقرizi أيضاً في كتابه «السلوك» في مواضع كثيرة منه.

^{١٨} السبكي، ج ٥: ٨١-٨٢. والحانة، أو الحانة، مكان العبّث واللهو والاستهتار.

^{١٩} «شذرات الذهب»، ج ٥: ٣٠٢.

^{٢٠} «السلوك»، ج ١ ق ٢: ٥٥٣.

^{٢١} «السلوك»، ج ١ ق ٢: ٥٧٨.

(ج) ويدرك ابن كثير أنه في سنة ٧٠١ قُتل الفتح أحمد بن الثقفي بمصر بحكم القاضي زين الدين بن مخلوف المالكي؛ وذلك لما ثبت عنده من حطّه للشريعة واستهزائه بالآيات القرآنية وعارضه المشتبهات منها بعضها ببعض، ولأنه كان يحل المحرمات من اللواط والخمر وغير ذلك من كان يجتمع لذلك من الفسقة من الترك وغيرهم.^{٢٢}

(د) وأخيراً، نذكر في هذه الناحية أنه في سنة ٧٢٦ ضُربت رقبة ناصر بن أبي الفضل الهيتي في ظاهر دمشق، بعد أن حكم القاضي المالكي بكفره وزندقته وتلاعبه بدين الإسلام. ويدرك ابن العماد الحنفي أن الذي ثبتت زندقته عنده هو قاضي القضاة شرف الدين بن مسلم الحنفي، ثم نقل الثبوت إلى قاضي القضاة شرف الدين المالكي، فأنفذه حكم بِإراقة دمه.

وذكر أيضاً أنه في ابتداء أمره عاشر الكبار وانتفع بهم، كما كان كثير المجنون، ولما كبر اجتمع بمحلوبي العقيدة، مثل ابن المعمار والباجريقي والمنجم بن خلكان وغيرهم، فانحلت عقidiته وترنندق من غير علم.^{٢٣}

^{٢٢} «البداية والنهاية»، ج ١٤: ١٨، وراجع في هذا أيضاً، «شذرات الذهب» ج ٦: ٢.

^{٢٣} راجع «تاريخ ابن الوردي» ج ٢: ٢٧٨، و«شذرات الذهب» ج ٦: ٧٤.

الفصل الثالث

الناحية العقلية والعلمية

نستطيع أن نقول بصفة عامة: إن هذا العصر كان زاخراً بالعلم والعلماء، وبالإنتاج الكثير الضخم في جميع العلوم الإسلامية أمماتها وفروعها، وقد بقي لنا حتى اليوم جمهرة المؤلفات في هذه الناحية باختلاف أنواعها وضروبها، فنحن نفید منها أجل الفوائد؛ إذ تعتبر من مراجعنا الأصلية الأولى، سواء في التفسير والحديث والفقه، أو في اللغة العربية وعلومها، أو في التاريخ وما يتصل به، أو في غير ذلك كله من العلوم الإسلامية المختلفة. ولكل عصر مميزاته التي يتميز بها عن غيره من العصور وملامحه وسماته التي يعرف بها، ومعالمه التي تمكّن الباحث من فهمه وتقديره. ولهذا، ينبغي أن نتكلّم عن كل ذلك كلمة موجزة؛ ليكون من مجموع هذه الكلمات ما يجلّي هذا العصر الحافل من الناحية الفكرية والثقافية.

ملامح وسمات

ليس لنا أن نقدر أن التجديد والابتكار الفكري كان طابع هذا العصر أو من سماته بوجه عام، بل كانت الظاهرة التي تسوده هي العكوف على ما وصل أهله من تراث العرب وال المسلمين السابقين، وهو تراث قيّم مجيد بلا ريب، وكان عملهم فيه هو الانكباب عليه لفهمه والإفادة منه، ثم الزيادة عليه ما وسعهم الجهد، دون خروج عن الروح الذي كان يسري فيه، وهو التقيد بالأفكار والأراء التي وصلت إليهم عن الفقهاء والمتكلمين ونحوهم من رجال الدين.

وكان من ذلك جمودهم على المذاهب الفقهية الأربع المعروفة يوجبون تقليد واحد منها، وكانوا في هذا متأثرين بالفقهاء السابقين الذين حكموا بسُدُّ باب الاجتهاد في القرن الرابع، وقد استمر ذلك فيما بعد، وربما ما يزال ذلك حتى اليوم!

وفي هذا يقول ابن خلدون: «وقف التقليد في الأمسار عند هؤلاء الأربع، ودرس المقلدون من سواهم، وسدَّ الناس باب الخلاف وطرقه ... ورددوا الناس إلى تقليد هؤلاء ... ولم يبقَ إلا نقل مذاهبهم، وعمل كل مقلد بمذهب من قلده منهم بعد تصحيح الأصول واتصال مسندها بالرواية. لا محسوب اليوم للفقه غير هذا، ومدعى الاجتهاد في هذا العهد مردود على عقبه مهجور تقليده، وقد صار أهل الإسلام اليوم على تقليد هؤلاء الأربع». ^١

وكما جمد الفقهاء على هذه المذاهب الأربع يتناولون المؤلفات فيها بالشرح حيناً والاختصار حيناً آخر، جمدت جمهرتهم وجمهرة رجال علم الكلام على مذهب الأشاعرة أتباع الإمام أبي الحسن الأشعري، وهذا الإمام يعتبر في آرائه وسطاً بين السلف وبين المعتزلة على ما هو معروف. وقد استمر هذا التقليد في العقائد الدينية إلى ما بعد ذلك العصر، بل إلى هذه الأيام في أكثر الأمسار الإسلامية، أو فيها كلها تقريباً ما عدا بلاد المملكة العربية السعودية.

وبالرجوع إلى المقرizi المؤرخ الثقة، نجده يتكلم عن الحال في عقائد أهل الإسلام إلى أن انتشر مذهب الأشاعرة، ثم يشرح حقيقة مذهب الأشعري، وينذر كيف نصره بشدة السلطان صلاح الدين الأيوبي وأولاده الملوك من بعده في مصر والشام، ثم في أيام موالיהם الملوك الأتراك الذين عاش في عهدهم ابن تيمية.

وفي آخر البحث يقول: «فهذه جملة من أصول عقيدته (أي عقيدة أبي الحسن الأشعري) التي عليها الآن (توفي المقرizi سنة ٨٤٥) جماهير أهل الأمسار الإسلامية، والتي من جهر بخلافها أريق دمه!» ^٢

وكان من سمات هذا العصر أيضاً قوة أمر التصوف واشتداد نفوذ رجاله على العامة من الناس ومن إليهم، بل على بعض الفقهاء والسلطانين كذلك. ولعل هذا كان من عوامل ضعف الحركة العلمية؛ فإن العلم يعتمد على العقل والتفكير، على حين يعود التصوف – إن كان تصوفاً حقاً – إلى الذوق والوجودان.

^١ «المقدمة»، ص ٣٥٥.

^٢ «خطط المقرizi»، ج ٢: ٣٥٨، ٣٦٠.

وزاد التصوف قوة على قوته، ما أثر عن الإمام الغزالى من إشادته به حتى جعله الطريق الصحيح الموصى إلى الله تعالى، وذلك في كتابيه المشهورين: «إحياء علوم الدين»، و«المنقد من الضلال»؛ هذان الكتابان اللذان كان لهما أثر كبير في ذلك العصر وفيما جاء بعده من عصور حتى اليوم.

كما زاد من قوته أيضًا ظهور كثير من رجاله في ذلك العصر حتى صاروا من أقطابه المشاهير، ويكفي أن نشير في مصر وحدها إلى الشيخ أبي العباس أحمد البدوي المتوفى سنة ٦٧٥، والشيخ إبراهيم الدسوقي المتوفى سنة ٦٧٦. وهذا فضلاً عن المتصوفة ومدعّي التصوف الذين كانوا منبثرين في جوانب العالم الإسلامي، وكان لكل منهم نفوذه على المحيط الخاص به.

ونذكر أخيرًا من ملامح هذا العصر الواضحة، ما كان من عداء ملحوظ للفلسفه والمشتغلين بها تعليمًا وتعليمًا، وكان السبب القوى لذلك حملة الغزالى عليها وعلى رجالها حملات أصابتها في الصميم ودعت الفيلسوف ابن رشد للرد عليها والانتصار لها.^٣

وحسبنا هنا أن نشير إلى حادث قتل شهاب الدين السهروردي وهو في ميزة الصبا حتى صار معروفاً في التاريخ بأنه «الشاب المقتول»، وقد كان كما يقول ابن أبي أصيبيعة: «أوحد في العلوم الحكيمية، بارعاً في الأصول الفقهية، مفرط الذكاء جيد الفطرة»، ولكن الفقهاء شنعوا عليه ورموه بالتفاسير والإلحاد، بعد أن كان ناظرهم في حلب فأفاحمهم. إلا أنهم عملوا محاضر بکفره رفعوها إلى السلطان صلاح الدين بدمشق، وطلبوا منه استئصال الشر بقتله حتى لا ينفتح إلحاده بكل بلد يحلُّ فيه، فكان لهم ما أرادوا، ففعلاً قُتل بأمر السلطان، وكان ذلك بحلب سنة ٥٨٧، عن ستة وثلاثين عاماً.^٤

ونجد بعد هذا، فتوى خطيرة تتسم بطابع ذلك العصر، وكان لها أثراً البالغ الذي دام قروناً طويلاً، وهي فتوى أبي عمر تقى الدين الشهورى المعروف بابن الصلاح المتوفى سنة ٦٤٣، وقد أصدرها إجابة لمن سأله عن حكم الله فيمن يشتغل بكتب ابن

^٣ راجع تفصيل القول في هذا، في المشرق والمغرب من العالم الإسلامي في كتابنا «بين الدين والفلسفة» في موضع عديدة فيه.

^٤ «طبقات الأطباء»، ج ٢: ١٦٧. وراجع أيضًا «شذرات الذهب»، ج ٤: ٢٩٠ وما بعدها.

سينا وتصانيفه، فقال له: «من فعل ذلك فقد غدر بدينه و تعرض للفتنة العظمى؛ لأن ابن سينا لم يكن من العلماء، بل كان شيطاناً من شياطين الإنس!». وسئل عمن يشتغل بالمنطق والفلسفة تعليماً وتعلماً، فقال من كلام طويل: «الفلسفة أُسّ السفس والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيف والزندقة ... ومن تلبّس بها تعليماً وتعلماً قارنه الخذلان والحرمان، واستحوذ عليه الشيطان ...». إلى أن يقول: «فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم ... ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم وتمحّي آثارهم ...» إلى آخر ما قال. ونجد شيئاً لهذا الرأي في الفلسفة والحكم عليها، في رأي الإمام الذهبي في القرن الثامن، وهذا إذ يقول: «إن الفلسفة الإلهية ما ينظر فيها من يرجى فلاحه، ولا يركن إلى اعتقادها من يلوح نجاحه، فإن هذا العلم في شق، وما جاءت به الرسل في شق. وما دوافع هذه العلوم وعلمائها القائمين بها علمًا وعملًا إلا التحرير والإعدام من الوجود؛ إذ الدين كان كاملاً حتى عُرِّبت هذه الكتب ونظر فيها المسلمين، فلو أعدمت لكان فتحًا مبيناً». ^٥ يا الله، ما أشد هذا التعصب!

ونخت بذكر ابن خلدون في الفلسفة وكتبها والنظر فيها، وذلك إذ يعقد فصلاً لإبطال الفلسفة وفساد أمر متحليها، فيقول فيه: «إن هذا العلم كما رأيته غير وافٍ بمقاصدهم التي حُوموا عليها، مع ما فيه من مخالفة الشرائع وظواهرها». ثم يقول عن علومها الطبيعية وما يستعمله أصحابه من البراهين: «فليكن الناظر فيها متحرّزاً جده من معاطبها، ول يكن نظر من ينظر فيها بعد الامتناء من الشرعيات والاطلاع على التفسير والفقه، ولا يكُن أحد عليها وهو خلو من علوم الملة، فقلًّا أن يسلم بذلك من معاطبها». ^٦

ونحن نعتقد أن ما ذهب إليه مؤسس علم الاجتماع من رأي، وما انتهى إليه من حكم، وما قدمه لنا من إرشاد وتوجيه، هو الحق كل الحق، وهو الذي يليق بالعلماء الباحثين غير المتعصبين.

^٥ «فتاوي ابن الصلاح»، نشر منير الدمشقي بالقاهرة سنة ١٢٤٨ هـ، ص ٣٤-٣٥.

^٦ «المقدمة»، ص ٤٣٢-٤٣٣.

هذا، وقد كان لما أجملناه من سمات هذا العصر وملامحه، أثر قوي في الشيخ ابن تيمية؛ فقد كان حرباً على الجامدين والقلدين بغير علم من الفقهاء، وعلى الجامدين على مذهب الأشاعرة في علم الكلام، وعلى المتصوفة والتصوف الذي دخله الكثير من مقالات غير المسلمين وأرائهم.

كما كان لذلك شديد الثورة على الفلسفة ورجالها الذين اعتنقوا كثيراً من نظريات الفلسفة اليونانية وأمثالهم بغير برهان صحيح. وكل ذلك سنعرفه في الفصل الخاص بحياته ونشاطه بعد حين.

مراكز العلم في هذا العصر

كانت مصر والشام منذ قديم الزمان من مراكز العلم الكبيرة في العالم الإسلامي، ثم زاد خطورهما وأهميتها في هذه الناحية بعد زوال الخلافة من بغداد سنة ٦٥٦، وقيامها بعد ذلك في القاهرة، فقد كان هذا سبباً طبيعياً لهجرة جمهرة العلماء – أو فرارهم – من بغداد إليها وإلى دمشق، أو إلى غيرهما من مدن مصر والشام، واستقرارهم فيها، واتخاذها أوطاناً لهم تكون مجال نشاطهم الفكري وإنتجتهم العلمي في ضربه العديدة المختلفة.

إنه بعد هذا الحادث الجلل، نرى انتقال مراكز العلم التي كانت في بغداد والرَّيْ وبخارى ونيسابور، وغيرها من مدن العراق وغيره من ولايات الدولة العربية الإسلامية أيام العباسين إلى القاهرة والإسكندرية والفيوم وأسيوط ودمشق وحلب وحمص وحمادة، وإلى غيرها من مدن مصر والشام.

ومن ثم نجد في هذا العصر وما تلاه هذه النسب التي يعرف بها العلماء: القاهري، الإسكندرى، الفيومي، السيوطي، الدمشقى، الحلبي، الحموي، ونحوها. كما نجد كثيراً من العلماء يقال في تعريف الواحد منهم: نزيل دمشق، أو نزيل حلب، أو نزيل حماة، أو نزيل القاهرة، أو نزيل الإسكندرية ... وهكذا.

وكان المركز من هذه المراكز له جامعه الذي يفد إليه الكثيرون من طلاب العلم ورجاله، ومكتبته الضخمة التي تضم عيون التراث الإسلامي المجيد، فيتزود الراغبون في المعارف والعلوم – من الجامع والمكتبات الملحقة بها – ما يفيدهم في دينهم ودنياهم، ويعلون بذلك صروح العلم التي بناها العلماء السابقون.

والجامع الأزهر هو بلا ريب قمة هذه الجوامع، وأهم موطن للعلم والمعرفة منذ قديم الزمان؛ فقد أنشأه الفاطميون في النصف الثاني من القرن الرابع، ووقفوا عليه من الأماكن الدارّة ما يضمن له الخلود على الزمن، وما يهيئ للمعيشة الطيبة لقادسيه من شتّى البلاد والجهات، وما ييسر لهم سبيل الدرس والبحث من الكتب والمراجع العلمية العديدة.

وإذا تركنا جوامع القاهرة التي كانت تعتبر بحق مواطن العلم والبحث والدرس، نجد في هذه الناحية جامع العطارين بالإسكندرية الذي أنشأه أمير الجيوش بدر الجمالي سنة ٤٧٧، كما يذكر أبو المحاسن في كتابه «النجم الزاهرة». وكان هذا الجامع ينبعًا من بناء العلم والثقافة طوال عصر الحروب الصليبية وبعده، كما كان حافلًا دائمًا في تلك الأيام بطلاب العلم وشيوخه الذين يقومون بالتدريس فيه.

ونجد في الشام جامعه المعدود في طليعة معاهد العلم فيها، والذي درس فيه طائفة من أعيان العلماء الذين لا زلنا نتدارس آثارهم في الفقه والتفسير والحديث والتاريخ والنحو، وغير ذلك من علوم الدين واللغة العربية.

ومن هؤلاء العلماء الأفذاذ، الحافظان الكبيران: ابن عساكر، وعبد الغني المقدسي، وتوفي الأول عام ٥٧١، والثاني عام ٦٠٠، وكلاهما من رجال الحديث وعلوم المشاهير. ومن العلماء الكبار الذين درسوا في هذا الجامع أيضًا، الإمام علم الدين السخاوي المتوفى سنة ٦٤٣، وفيه يقول ابن خلkan — وكان معاصرًا له ورأه: «كان قد اشتغل بالقاهرة على الشيخ أبي محمد القاسم الشاطبي، وأتقن عليه علم القراءات والنحو واللغة ... ثم انتقل إلى مدينة دمشق، وتقدم بها على علماء فنونه ...»^٧

كما كان من أولئك العلماء، رجلان عظيمان لا تزال تدرس آثارهما بالأزهر حتى اليوم؛ الأول هو عثمان بن عمر بن أبي بكر المعروف بابن الحاجب، صاحب المؤلفات المعروفة في الفقه وأصوله، والنحو وغيرهما من العلوم. وقد توفي عام ٦٤٦، ويقول عنه ابن خلkan: «انتقل إلى دمشق ودرّس بجامعها في زاوية المالكية، وأكّلَ الخلق على الاشتغال عليه، والتزم لهم الدرس، وتبّحر في الفنون ...» إلى آخر ما قال.^٨

^٧ «وفيات الأعيان»، ج ١: ٤٩١.

^٨ «وفيات الأعيان»، ج ١: ٤٤٦-٤٤٥.

والثاني هو الإمام محمد بن مالك الطائي الجياني (نسبة إلى جيّان؛ بلد من بلاد الأندلس) نزيل دمشق، كان حجة العرب في علوم اللغة والنحو والصرف. وفيه يقول ابن العماد: «وأما اللغة، فكان إليه المنتهى في الإكثار من نقل غريبها والاطلاع على وحشيتها، وأما النحو والتصريف فكان فيه بحراً لا يجاري وحبراً لا يباري...»

تلك إشارات عابرة إلى المراكز الأولى للعلم والفكر في مصر والشام في ذلك العصر، بل وفي كل عصر وبلد من بلاد الإسلام الأخرى، ثم ظهرت بعد ذلك مراكز أخرى للحياة العقلية والفكرية، وهي المدارس والمكتبات العامة، وهذا ما نعرض له الآن بإيجاز:

لم تعرف المدارس في البلاد الإسلامية زمن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم، بل لم تعرف حتى جاء القرن الخامس الهجري. ويقول المؤرخ المقرizi: «إن أول من حفظ عنه أنه بني مدرسة في الإسلام أهل نيسابور، فبنيت بها المدرسة البيهقية. ثم كان أشهر ما بُني في القديم المدرسة النظامية ببغداد؛ لأنها أول مدرسة قُرر بها للفقهاء معاليم، وتنسب إلى أبي علي الحسين الطوسي نظام الملك وزير ملك شاه أبي أرسلان السلاجقي، وتم بناؤها عام ٤٥٩، ودرّس بها أبو إسحاق الشيرازي، وأبو حامد الغزالي، وغيرهما من الأعلام.

ثم اقتدى بنظام الملك الناس من حينئذ، في بلاد العراق وخراسان وما وراء النهر، وببلاد الجزيرة وديار بكر.

ولما كان عهد صلاح الدين الأيوبي، أبطل مذهب الشيعة من مصر وأقام بها مذهب الشافعي ومذهب مالك، واقتدى بالملك نور الدين محمود بن زنكي، فإنه بني بدمشق وحلب وأعمالهما عدة مدارس للشافعية والحنفية، وبني لكل من الطائفتين مدرسة بمصر.»

وبعد هذا يقول المؤرخ نفسه أياً: «ثم اقتدى بالسلطان صلاح الدين في بناء المدارس بالقاهرة ومصر وغيرهما من أعمال مصر، وبالبلاد الشامية والجزيرة، أولاده وأمراؤه، ثم حذا حذوهم مَلَكُ الترك وأمرائهم وأتباعهم.»^٩ وقد ذكر المؤرخون لهذا العصر، وبخاصة المقرizi في كتابيه العظيمين: «الخطط»، و«السلوك»، هذه المدارس، التي كان بعضها يبني لأصحاب مذهب بعينه من المذاهب

^٩ «خطط المقرizi»، ج ٢: ٣٦٣.

الفقهية الأربعية المعروفة، وبعضها كان يبني لأصحاب أكثر من مذهب، وبعضها الآخر لأصحاب المذاهب الأربعية كلها.

وكان يوقف على كل منها ما يضمن لها البقاء ويهيئ لطلابها وشيوخها سبيل المعيشة الراضية، ويلحق بها مكتبة تعينهم على البحث والدرس والتزود من مختلف العلوم بخير زاد، وما على الراغب في معرفة أهمية هذه الضرورة من مراكز العلم والمعرفة إلا أن يرجع إلى كتب التاريخ التي عنيت بهذا العصر.

فقد بنى السلطان صلاح الدين بالقاهرة المدرسة السيوفية للأحناف، ووقف عليها ما ينفق منه على من يقوم بالتدريس فيها وعلى الطلبة وعلى قدر طبقاتهم. وبني القاضي الفاضل عبد الرحيم البيساني المدرسة الفاضلية سنة ٥٨٠، وجعلها لطائفتي الفقهاء الشافعية والمالكية، ووقف بها — كما يقول المقرizi — جملة عظيمة من الكتب فيسائر العلوم يقال إنها كانت مائة ألف مجلد.

وكان بالقاهرة أيضًا المدرسة الصالحية التي بناها الملك الصالح نجم الدين أيوب، وجعلها لفقهاء المذاهب الأربعية؛ إذ رتب لكل أصحاب مذهب درسًا فيها في سنة ٦٤١، وهو أول من عمل بديار مصر دروسًا أربعة في مكان كما يقول المقرizi.^{١٠}

ويذكر المقرizi بعد ذلك المدرسة المنصورية التي بناها هي والقبة التي تجاهها الملك المنصور قلاونون الألفي سنة ٦٨٤، ورتب بها دروسًا أربعة لأصحاب المذاهب الأربعية المعروفة، ودرسًا للطب، كما جعل بالقبة درسًا للحديث ودرسًا للتفسير، وكانت هذه التدريس لا يعمل فيها إلا أجيالُ الفقهاء المعتبرين.

ويذكر المقرizi أنه كان بهذه القبة خزانة جليلة كان فيها عدة أحمال من الكتب في أنواع العلوم، مما وقفه الملك المنصور وغيره، وقد ذهب معظم هذه الكتب وتفرق في أيدي الناس.^{١٢}

وذكر هذا المؤرخ بعد ذلك المدرسة الناصرية التي كُمل بناؤها سنة ٧٠٣، وكان هذا بأمر الملك الناصر محمد بن قلاون، وكانت لأصحاب المذاهب الأربعية، يقوم بتدريس كل مذهب فقيه من أجيالُ فقهائه، كما كان لطلابها معاليم تجري عليهم.

١٠ «خطط المقرizi» ج ٢، ص ٣٦٦.

١١ «الخطط»، ج ٢: ٣٧٤.

١٢ المرجع نفسه ص ٣٨٠.

وأخيرًا، نذكر من مدارس القاهرة المدرسة المحمودية التي أنشأها الأمير محمود بن علي الأستادار سنة ٧٩٧، وكانت خارج باب زويلة كما يذكر المقرizi في خططه، كما يقول: «عمل بها خزانة كتب لا يعرف اليوم بديار مصر ولا الشام مثلها ... وبهذه الخزانة كتب الإسلام من كل فن، وهذه المدرسة من أحسن المدارس في مصر». ^{١٣}

وإذا تركنا مصر إلى بلاد الشام، نجد الأمر مثل ذلك أو قريباً منه في هذه الناحية، ولا عجب أن يكون هذا؛ فقد كان هذان القطران الشقيقان بلداً واحداً في ذلك العصر، وقد صار في هذه الأيام التي نعيش فيها بلداً واحداً كما كانا من قبل بفضل الله تعالى. وكان الفضل الكبير في هذا العصر، في إنشاء هذه المدارس، أو المراكز العلمية الهامة، للسلطان صلاح الدين، ^{١٤} ولبنائه الملوك من بعده، ثم للأمراء ومن إليهم من ذوي الجاه والفضل، ثم تتابع الأمر أيام دولة المماليك الذين عاش في أيامهم ابن تيمية.

والباحث في الكتب التي أشرنا إليها آنفاً، وفي أمثلها من المراجع التي أرخت لمصر والشام في القرن السادس والسابع وما بعدهما، يتبين أن مدائن الشام كانت زاخرة بالمدارس والمعاهد العلمية التي كانت مثابة للطلاب والشيوخ، وأنه تخرج ودرس فيها كثيرون لا يحصون من الفقهاء والعلماء الذين بزوا في فنون العلم وفروعه العديدة المختلفة، حتى الطب والهندسة وما إليهما. ^{١٥}

ففي دمشق وحدها وجد في القرنين السادس والسابع نحو تسعين مدرسة للفقه بمذاهب المختلفة، وللتفسير والحديث وغيرهما من العلوم الدينية الإسلامية وعلوم اللغة العربية، وكان منها أربع للطب وحده؛ إذ كان يدرس نظرياً في المدارس وعملياً في المارستانات أو المستشفيات بلغتنا الحالية.

وكان لمدينة حلب حظها الموفور من هذه المدارس، فهي ثاني المراكز العلمية في الشام بعد دمشق، كما كانت مثابة للعلماء وإليها يرحلون. وكذلك كان الحال في القدس

^{١٣} «الخطط»، ج ٢: ٣٩٥. هذا، وترك جانباً المدارس التي كانت بالإسكندرية والأقاليم الأخرى، مثل الفيوم وأسيوط وغيرهما من مدن الصعيد حتى أسوان.

^{١٤} وقد كان مقتنياً في هذا بمحمود نور الدين ذنكي الذي كان له الفضل الأول في إنشاء المدارس بالشام.

^{١٥} راجع في ذلك كتاب: «الحياة العقلية في عصر الحروب الصليبية في مصر والشام»، للدكتور أحمد أحمد بدوي، ص ٦٠ وما بعدها، وهو بحث مؤيد بالمراجعة الأصلية.

وحماء وحران وحمص، وغيرها جمِيعاً من بلاد الشام، ففي كل هذه المدن والبلاد كانت مدارس عديدة زاهرة تعج بالعلم وطلابه وشيوخه.

هذه العلوم وأثرها

كانت مصر والشام في العصر الذي عاش فيه ابن تيمية؛ أي في القرنين السابع والثامن (وكل منهما يعتبر إلى حد كبير امتداداً للقرن السابق له)، يموجان موجاً بالعلم على مختلف فروعه، وبالثقافة بمتنوع ألوانها، وكان طريق العلم والمعرفة ممهداً لصالكيه. كان يُدرَّس في هذه المؤسسات العلمية التي ملأت البلاد: علوم القرآن، والتفسير، والحديث، والسنّة النبوية، والفقه بمذاهبه المعروفة، والنحو والصرف، وسائل علوم اللغة العربية، والتاريخ، وتاريخ الرجال وطبقاتهم ...

وبجانب هذه العلوم الإسلامية المعروفة، كان يوجد مكان ملحوظ لعلوم أخرى من علوم الحياة؛ مثل: الفلسفة، والهيئة أو الفلك، والهندسة، والرياضيات، والطب وما يتصل به، إلى غير ذلك كلّه مما عرفه العرب والمسلمون من علوم وفنون عديدة مختلفة.

وكان الطب يدرس في تلّكم الأيام على ما ينبغي؛ أي من الناحية النظرية والعملية، فقد كان في القاهرة ودمشق وحلب مدارس للطب خاصة، كما كان هذا العلم يدرس في مدارس أخرى بجانب غيره من العلوم، وكانت المارستانات موطن الدراسة العلمية لهذا العلم.

ومن أجل ذلك كلّه، نستطيع أن نقرر بأنّ هذا العصر كان عصراً مجيداً من ناحية الثروة العلمية التي جمعت فيه في علوم الدين واللغة والتاريخ وعلوم الحياة أيضاً، حتى إنه ليُعتبر بحق عصر المؤلفات المطلولة والموسوعات الجامعية في علوم القرآن، والتفسير، والحديث، والفقه، والتاريخ، وطبقات الرجال، وغيرها من العلوم الإسلامية المختلفة.

ولكنه لم يكن فيه من أصالة الفكر والتجديد والابتكار في الآراء، حظ كبير يتميز به ويتناسب ولو إلى حد ما مع كثرة ما جُمع فيه من معارف وعلوم، اللهم إلا ما كان لدى نفر قليل على رأسهم الشيخ ابن تيمية كما سنعرف بعد حين.

هذا، وقد كان لإنشاء المدارس آثار طيبة جدّاً من نواحٍ كثيرة، ولكن – في رأينا – كان لها أثر آخر غير محمود نكتفي هنا بالإشارة إليه؛ ونعني به أنها أذكت روح التعصب بين الفقهاء والعلماء، وهذا ما أدى إلى تbagضهم وتحاسدهم أحياناً كثيرة.

فقد كانت المدرسة تُخصّص أحياناً لعلم واحد كالحديث، أو المذهب واحد من المذاهب الفقهية، وهكذا، فكان كل فريق بما لديهم فرحين وعليه مستمسكين وله ينصرهم، غير مبالين ولا طالبين في حالات كثيرة للحق في ذاته، وغير ملتفتين إلى أن العلم وطلبه يقضى بالتعاون والتناصر عليه متى ظهر في أي جانب ومهما كان قائله.

ولهذه العصبية التي قد تؤدي إلى الخلاف والجدل بغير حق، عرق قديم في العالم الإسلامي كما في سائر العالم كله بين أصحاب المقالات والمذاهب المختلفة؛ نعرف ذلك بين أصحاب المذاهب الفقهية الأربعية وغيرها من مذاهب الشيعة وابن حزم، ونعرفها بين المعتزلة والأشاعرة وغيرهم من رجال الفرق الإسلامية، ونعرفها بين أهل السنة وأهل الرأي، ونعرفها بين الفلسفه والمتصوفة، وبين غيرهم من رجال الفقه وعلم الكلام. كما نعرفها أخيراً بين الشيخ ابن تيمية وبين من عاصره من الفقهاء والمتصوفة والفلسفه وغيرهم من رجال المذاهب والفرق في العقائد الدينية.

وقد أدت هذه العصبية التي بلغت أحياناً حدّاً ممقوتاً، إلى جدل عنيف؛ بل إلى معارك شديدة، وكان من آثار ذلك طمس الحق وضياع معالمه، وبخاصة بسبب ما كان يذكّرها ويزيد في أوارها من اختلاف مناهج التفكير، والاعتماد على النقل عند فريق مهمًا يؤدّي إليه، أو الاعتماد على العقل والمنطق مهما تكن نتائجه عند فريق آخر؛ والله في خلقه شئون! يؤتي الحكمة في القول والعمل لمن يشاء، ومن يؤتى الحكمة فقد أُوتى خيراً كثيراً.

ومهما يكن من أمر، فقد ظهر ابن تيمية في هذا الوسط الظاهر بالمعروفة والعلم من قديم الزمن وحديثه حتى الأيام التي عاش فيها، وأفاد من ذلك أكثر بكثير جدًا مما أفاد معاصروه، وساعده على هذا الهبات الكبيرة الجليلة التي منحها الله له: نفس طلعة، وقلب مشغوف بحب المعرفة والعلم، وعقل نافذ لما فات غيره، وحافظة لا تُضيّع، وذاكرة قوية لا تنسى.

ولم تكن هذه المناهل العلمية الدافقة هي كل ما أفاد منه الشيخ، بل كان من الطبيعي أن يستفيد أيضًا من كبار الشيوخ الذين عاصروه أو سبقوه بقليل من الزمان، أمثال الحافظ ابن عساكر وابن الأثير في التاريخ، كما أفاد من ابن قدامة، وابن الصلاح،

والعز بن عبد السلام، ومحبي الدين النووي، وابن دقيق العيد، في الفقه وأصوله والتفسير والحديث واللغة وغيرها من العلوم الإسلامية.^{١٦}

وبعد، فقد جلتنا فيما نعتقد عصر ابن تيمية من نواحيه المختلفة كلها، ومن أجل هذا ننتقل إلى الشيخ نفسه لنعرف حياته، وما كان فيها من صراع وكفاح وجهاد، انتهى به إلى أن صار حَقّاً من الخالدين.

^{١٦} وفيات هؤلاء الأعلام هي على التوالي: ٥٧١، ٦٢٠، ٦٤٣، ٦٢٠، ٦٦٠، ٦٧٦، ٦٧٢، ٦٧٠ هـ.

الباب الثاني

حياة ابن تيمية

عرفنا العصر الذي عاش فيه الشيخ العظيم، وما سبقه مما يعتبر عصره امتداداً له، من النواحي السياسية والعلمية والاجتماعية. ونأخذ الآن في الكشف عن حياته الحافلة بالنشاط والأحداث من جوانبها المختلفة، وسيكون هذا في فصول أو مباحث على هذا النحو:

- (١) أسرته، ونشأته ودراساته ومكانته العلمية.
- (٢) جهاده في حروب التتار.
- (٣) مواقفه مع مخالفيه.
- (٤) محنته في مصر والشام ووفاته.

أما آراؤه الفقهية والكلامية، والسياسية، والاجتماعية، وغيرها في النواحي العلمية الأخرى، فستأتي بعد ذلك في الأبواب الأخرى.

الفصل الأول

أسرته ونشاته ودراساته ومكانته العلمية

أسرته

نبت ابن تيمية من أسرة ثابتة الدعائم قوية الأركان، فهي كدوحة سامقة وارفة الظلال، أو كشجرة طيبة أصلها ثابت وفرعها في السماء تؤتي أكلها كل حين بإذن ربها، فكانت هي وهو كما يقول الشاعر العربي:

وهل يُنبتُ الخطّيٌّ^١ إِلَّا وشِيجٌهُ وَتُعرَسُ إِلَى فِي مَنَابِهَا النَّخْلُ

وفي الحق، إنه سليل أسرة كريمة اشتغل أبناؤها بالعلم، وكلاهم عرف به وبرز فيه، فعنى تاريخ الفقه والعلم بهم، وخلد أسماءهم والكثير من آثارهم. فأبوه هو شهاب الدين أبو أحمد عبد الحليم بن عبد السلام بن عبد الله بن تيمية، نزيل دمشق، ولد بحرّان^٢ سنة ٦٢٧، وسمع من أبيه وكثيرين غيره، حتى إذا أتقن العلوم درَّس وأفتى وصار شيخ البلد وخطيبه وحاكمه. ويدذكر الذهبي في تاريخه أنهقرأ المذهب الحنبلي على أبيه حتى أتقنه، ودرَّس وأفتى وصنف، وكان إماماً محققاً كثير الفنون، دينياً متواضعاً حسن الأخلاق، كما كان

^١ الخطّي: الرمح. الوشيج: العود يكون منه الرمح.

^٢ حرّان: بلد هو موطن الصابئة بالشام، والصابئة طائفة اختلف المؤرخون في الدين الذي هي عليه، فقيل إنهم ليس لهم دين سماوي، بل هم باقون على فطرتهم، وقيل إنهم يعبدون الملائكة، وقيل هم موحدون ولكن يعتقدون بتأثير النجوم، وأن الله فوض تدبير هذا العالم إليها، وقيل غير ذلك. راجع «تفسير ابن كثير»، ج ١: ١٠٤.

جواًداً من حسنات العصر، وكان من أنجم الهدى، وإنما احتفى من نور القمر وضوء الشمس؛ يشير بذلك إلى أبيه وابنه.

ويقول البرزالي عنه: «كان من أعيان الحنابلة، باشر بدمشق مشيخة دار الحديث السكرية، وكان له كرسى بالجامع يتكلم عليه أيام الجمعة من حفظه». ^٢

ذلك أبوه، وأما جده فهو شيخ الإسلام مجد الدين أبو البركات عبد السلام بن عبد الله بن تيمية الحراني، الفقيه الحنبلي، الإمام المقرئ المحدث المفسر الأصولي النحوي، وأحد الحفاظ الأعلام.

ولد بحران سنة ٥٩٠ تقريرًا، وحفظ القرآن الكريم بها، وسمع من عمه الخطيب فخر الدين وغيره، ورحل في سبيل طلب العلم إلى بغداد سنة ٦٠٣، وأقام بها ست سنوات يشتغل بأنواع العلوم، ثم عاد إليها (بعد أن كان قد رجع إلى حران) فازداد فقهًا وعلمًا.

ويذكر الذهبي عن ابن تيمية الأشهر؛ أي الحفيد موضوع هذه الدراسة، أنه قال: «كان جدنا عجباً في حفظ الأحاديث وسردها، وحفظ مذاهب الناس بلا كلفة». وينقل عنه أيضًا أن الشيخ جمال الدين بن مالك قال: «ألين للشيخ المجد الفقه كما ألين الحديد لداواه!»

وذكر الذهبي أيضًا أن الشيخ مجد الدين كان معذوم النظير في زمانه، رأسًا في الفقه وأصوله، بارعًا في الحديث وما فيه، له اليد الطولى في معرفة القراءات والتفسير، صنف التصانيف، و Ashtoner اسمه وبعد صيته، وكان فرد زمانه في معرفة المذهب الحنبلي، مفرط الذكاء، متين الديانة، كبير الشأن.^٤

وإذا تركنا أباه وجده نجد آخرين كثيرين مشهورين من أعضاء هذه الأسرة الكبيرة من الرجال والنساء، لكل منهم مقامه في العلم في زمانه، ولا نرى التعرض لذكرهم، فأمرهم معروف في التاريخ، فليرجع إلى كتب تاريخ الرجال والطبقات من يريد معرفة ما كان لهم من كبير المنزلة وعظم الأثر.

^٣ راجع «جلاء العينين» لابن الألوسي البغدادي ص ١٩، «شذرات الذهب» ج ٥: ٣٧٦

^٤ راجع «جلاء العينين» ص ١٨-١٩، «شذرات الذهب» ج ٥: ٢٥٧-٢٥٨

نشأته ودراساته

أكَدَ العلم الحديث ما عرفه القديم من العرب من أن الوراثة والبيئة هما العاملان اللذان لهاما أكبر الأثر على ما يكون عليه الإنسان في نشأته وتربيته ومستقبله، وأنه بالوراثة تنتقل الاستعدادات الخلقية والعلقانية من جيل إلى جيل، وأن البيئة هي التي تمهد لظهور هذه الاستعدادات فعلاً.

وقد جمع الله لابن تيمية كل العوامل التي جعلت منه رجلاً عظيماً فريداً في عصره في الفقه وسائر العلوم الإسلامية: من وراثة طيبة قوية، وبيئة صالحة تزخر بالعلم وتدفع إليه دفعاً، عقل واع المعنى، وحافظة ذاكرة لا تنسى ما وعنته، وشجاعة تستهين بالأخطار في سبيل الحق، وإرادة لا تقف أمامها العقبات، وغير ذلك كله من أسباب العبرية والنجاح والنبوغ والخلود على الأيام، وصدق العليم الحكيم إذ يقول: ﴿وَالْبَلَدُ الطَّيِّبُ يَخْرُجُ نَبَاتُهُ بِإِذْنِ رَبِّهِ﴾.

وُلدَ أَحْمَدُ بْنُ عَبْدِ الْحَلِيمِ بْنُ تَيْمِيَّةَ فِي عَاشِرِ رَبِيعِ الْأَوَّلِ سَنَةَ ٦٦١ بِحَرَانَ، وَأَنْبَتَهُ اللَّهُ نَبَاتًا حَسَنًا، فَعَاشَ بِهَا بَضْعَ سَنِينَ فِي كَنْفِ أَبِيهِ وَتَحْتِ رِعَايَتِهِ، ثُمَّ اتَّقَلَ أَبُوهُ بَهُ وَبِأَخْنُوْيَهِ إِلَى دَمْشَقَ سَنَةَ ٦٦٧ عَنْ قَدْوَمِ التَّتَارِ إِلَى الشَّامِ، وَكَادَ هَذَا الْبَلَادُ الْمَرْاحِفُ يَدْرِكُهُمْ فِي سِيرِهِمْ لَوْلَا أَنَّ اللَّهَ عَلَيْهِمْ بِالسَّلَامَ وَالنَّجَاهَ، وَكَانَ هَذَا لَخِيرُ الْإِسْلَامِ وَالْعِلْمِ وَالْمُسْلِمِينَ.

وَفِي دَمْشَقَ، إِحْدَى مَدَائِنِ الْعِلْمِ الْكَبِيرَةِ فِي ذَلِكَ الزَّمَانِ، نَشَأَ أَحْمَدُ وَتَرَعَّرَ، ثُمَّ دَرَسَ وَنَضَجَ، حَتَّى بَلَغَ أَشْدَهُ وَأَتَاهُ اللَّهُ الْعِلْمُ وَالْحُكْمُ، وَصَارَ أَحَدُ الْأَئْمَةِ الْأَعْلَامِ، وَمِنْ كَبَارِ شِيوُخِ الْإِسْلَامِ الَّذِينَ خُلِّدُوا عَلَى الزَّمَنِ بِفَضْلِ مَا قَامُوا بِهِ مِنْ جَلَالِ الْأَعْمَالِ وَمَا خَلَفُوهُ لَنَا مِنْ عَظِيمِ الْأَثَارِ.

وَلَا عَجَبٌ أَنْ يَنْبُغِي لِفَتْنَى أَحْمَدَ بْنَ عَبْدِ الْحَلِيمِ، فَقَدْ وَفَرَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ لَهُ كُلَّ عَوْمَلٍ فَوْقَ النَّبَوَغِ وَمَوْهَلَاتِهِ: وَرَاثَةٌ طَيِّبَةٌ عَمِيقَةُ الْجَذُورِ، بَعِيْدَةُ الْأَصْوَلِ، سَامِقَةُ الْفَرْوَعِ، وَبَيْتَهُ عَلْمِيَّةٌ أَوْفَتَ عَلَى الْغَايَا، وَقَوْيَةٌ عَقْلَيَّةٌ وَذَهَنِيَّةٌ بَلَغَتْ حَدَّ الْعَجَبِ وَالْإِعْجَابِ بِهَا حَتَّى صَارَ فَرِيدُ عَصْرِهِ.

اسْتَقَرَتِ الْأَسْرَةُ إِذْنَ بِدَمْشَقِ الْفَيَّاءِ، وَفِي كِتَابٍ مِنْ كَتَاتِيبِهَا حَفَظَ أَبُنْ تَيْمِيَّةَ كِتَابَ اللَّهِ وَهُوَ حَدِيثٌ وَلَمْ يَنْسَ شَيْئاً مِنْهُ حَتَّى قَضَى نَحْبَهُ؛ إِذْ كَانَ سَرِيعُ الْحَفْظِ جَدًّا بَطِيءُ النَّسِيَانِ، حَتَّى لِيَقَالَ إِنَّهُ لَمْ يَحْفَظْ شَيْئاً مِنْ قُرْآنٍ أَوْ حَدِيثٍ أَوْ عِلْمٍ ثُمَّ نَسِيَهُ، شَهَدَ لَهُ بِذَلِكَ تَلَمِيذُهُ وَمَعَاصِرُهُ، وَمِنْهُمْ مَنْ كَانُوا مِنْ خَصْصُومِهِ الْمَعْرُوفِينَ.

ثم أخذ في الدرس وطلب العلم، وعاش متبلاً له طول حياته حتى بلغ منه الغاية، وبيَّنَ معاصريه وشَاهِم وجاؤز أقدارهم جميعاً؛ كل ذلك في عفة وتدين ومرءوة وأخلاق فاضلة مرضية تحدث بها الجميع، وقول للحق في قوته حتى لا يخاف في الله لومة لائم. ويذكر ابن الوردي^٥ أنه بعد أن تعلم الخط والحساب وحفظ القرآن في المكتب، أقبل على الفقه والعربية وبرع في النحو، ثم أقبل على التفسير إقبالاً كلياً حتى سبق فيه، وأحْكَمَ أصول الفقه؛ كل هذا وهو ابن بضع عشرة سنة. فانبهَر الفضلاء من فرط ذكائه وسيلان ذهنه وقوته حافظته وإدراكه، ونشأ في تصوُّنٍ تامٍ وعفافٍ وتعبد، واقتصراد في الملبس والماكل.

وكان يحضر المحافل في صغره، فیناظر ويُفَحَّم الكبار ويأتي بما يتحبَّرون منه، وأفتقى وله أقل من تسع عشرة سنة، وشرع في الجمع والتَّأليف. مات والده وله إحدى وعشرون سنة، وبعْد صيته في العالم فطَبَّق ذكره الآفاق، وأخذ في تفسير القرآن أيام الجمع في المسجد من حفظه، لا يتوقف ولا يتلَعَّث.

وكان للشيخ خبرة تامة بالرجال رواة الحديث، وجرحهم وتعديلهم وطبقاتهم، ومعرفة بفنون الحديث وبالعالي والنازل والصحيح والسيقim، مع حفظه لكتبه الذي انفرد به، وهو عجيب في استحضاره واستخراج الحجج منه، وإليه المنتهى في عزوه إلى الكتب الستة والمسند، بحيث يصدق عليه أن يقال إن كل حديث لا يعرفه ابن تيمية فليس بحديث، ولكن الإحاطة لله؛ غير أنه يغترف فيه من بحر، وغيره من الأئمة يغترفون من السوقي!

ثم يقول ابن الوردي: «وأما التفسير فمسلمٌ إليه، وله في استحضار الآيات للاستدلال بها قوة عجيبة، ولفرط إمامته في التفسير وعظمته اطلاعه بين خطأ كثير من أقوال المفسرين، ويكتب في اليوم والليلة — من التفسير، أو من الفقه، أو من الأصولين،^٦ أو من الرد على الفلسفه والأوائل — نحوًا من أربعة كراريس». قال: «وما يبعد أن تصانيفه إلى الآن تبلغ خمسماة مجلدة.»

وإذا كان هذا هو رأي أحد تلامذته فيه، فإن رأي غيره، ولو كان من خصومه، لا يبعد عنه فيما يتصل بقوى ابن تيمية العقلية والذهنية ومبلغ ما وصل إليه من الإمامة

^٥ راجع «تاريخ ابن الوردي» ج: ٢ ٢٨٦ وما بعدها.

^٦ يريد أصول الفقه، وأصول الدين؛ أي علم الكلام.

في العلم. هذا هو كمال الدين بن الزمل堪اني، وكان شيخ الشافعية بالشام وغيرها وإليه انتهت رياسة الذهب، يكتب مجلداً في الرد على بعض آراء ابن تيمية الفقيه، وكان غير صالح النية من جهته بل يميل إلى إيدائه،⁷ ومع ذلك يقول فيه:⁸

«كان إذا سئل عن فن من الفنون ظن الرائي والسامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، حكم أن أحداً لا يعرف مثله، وكان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جلسوا معه استفادوا في سائر مذاهبهم منه ما لم يكونوا يعرفونه قبل ذلك! ولا يعرف أنه ناظر أحداً فانقطع معه، ولا تكلم في علم من العلوم – سواء كان من علوم الشرع أو غيرها – إلا فاق فيه أهله والمنسوب إليه، وكانت له اليد الطولى في حسن التصنيف وجودة العبارة والترتيب والتقسيم والتبيين».

ولم يكتف ابن الزمل堪اني بهذا، بل كتب على بعض تصانيف الشيخ هذه الأبيات، وهي كما ترى ناطقة بمبلغ ما وصل إليه ابن تيمية من العلم والفضل:

وصفاته جلّت عن الحصر	ماذا يقول الواصفون له؟
هو بيّننا أعيجوبة الدهر	هو حجة لله قاهرة
أنوارها أربَت على الفجر	هو آية في الخلق ظاهرة

ولا ندرى مع هذا الثناء والتقديم العظيم كيف يصدق ما ذكره ابن كثير من أن ابن الزمل堪اني كانت نفسه خبيثة، وأنه كان يروم أنى ابن تيمية! ولعل الحق أنه قدره حق قدره وأثني عليه بصفة عامة، وهذا لا يمنع من خلافه له في بعض الآراء الفقهية ورده عليها رداً عنيفاً، وبخاصة أنهما كانا متعارضين ومن كبار العلماء، فقد توفي ابن الزمل堪اني سنة ٧٢٧.

هذا، وبالرجوع إلى الذين ترجموا له من معاصريه ومن جاءوا بعده؛ مثل ابن الوردي في تاريخه، والحافظ شمس الدين الذهبي في كتبه العديدة، وابن الألوسي في «جلاء العينين»، وابن رجب في طبقاته، وصلاح الدين بن شاكر الكتبى في «فوات الوفيات»، وابن العماد الحنفى في «شذرات الذهب»، نقول: إنه بالرجوع إلى هؤلاء

⁷ راجع «تاریخ ابن کثیر»، ج ٤: ١٣٢-١٣١.

⁸ «فوات الوفيات» لصلاح الدين بن شاكر الكتبى، ج ١: ٤٦، وابن الوردي، ٢: ٢٢٨.

ونحوهم من أثبات المؤرخين، نعلم أن ابن تيمية بذل غاية الجهد لطلب العلم من أبوابه، وتنوعت دراساته حتى شملت علوم عصره كلها، وأنه بلغ الغاية وصار إماماً في الكثير منها.

ولا نرى الإطالة في هذا، فحسبنا ما ذكرناه سابقاً عن نشأته ودراساته، ومن يريد التفصيل فما عليه إلا أن يرجع إلى المراجع التي ذكرناها، وفيها الخبر اليقين عن العلوم التي حصلها وبرز فيها جميعاً.

مكانته العلمية والدينية

بلغ من نبوغ ابن تيمية أنه تأهل للتدريس والفتوى وهو في صدر شبابه قبل أن يتم العشرين من عمره، ثم قام بوظائف أبيه العلمية بعد وفاته وله حينئذ عشرون سنة أو تزيد قليلاً.

وعنه يقول الإمام الذهبي في «معجم شيوخه»^٩ «شيخنا وشيخ الإسلام، وفريد العصر علماً ومعرفة، وشجاعة وذكاء، وتنويراً إلهياً، وكرماً ونصحاً للأمة، وأمراً بالمعروف ونهياً عن المنكر».

سمع الحديث وأكثر بنفسه من طلبه، وكتب وخرج، ونظر في الرجال والطبقات، وحصل ما لم يحصله غيره، وبرع في تفسير القرآن، وغاص في دقيق معانيه ... واستنبط منه أشياء لم يسبق إليها، وبرع في الحديث وحفظه، فقل من يحفظ ما يحفظه من الحديث معزواً إلى أصوله وصحابته ...

وفاق الناس في معرفة الفقه، وخالف المذاهب، وفتاوي الصحابة والتابعين، بحيث إذا أفتى لم يلتزم بمذهب، بل يقول بما دليله عنده.

وأتقن العربية أصولاً وفروعاً، وتدليلاً واختلافاً، ونظر في العقليات (نعتقد أنه يزيد بصفة خاصة الفلسفة وعلومها)، وعرف آراء المتكلمين ورداً عليهم ونبأ على خطئهم وحذر منهم.

ونصر السنة بأوضح حجج وأبهى براهين، وأوذى في ذات الله من المخالفين، وأخيف في نشر السنة المحضة، حتى أعلى الله منارة، وجمع قلوب أهل التقوى على محبته والدعاء له، وكتب أعداءه وهدى به رجالاً من أهل الملل والنحل.

^٩ ابن رجب، ج ٢: ٣٩٠-٣٨٩، وراجع أيضاً في هذا «شنرات الذهب» ج ٦ ص ٨٢-٨١.

وجبل قلوب الملوك والأمراء على الانقياد له غالباً وعلى طاعته، وأحيا به الله الشام بل والإسلام، بعد أن كاد ينتمي لما قبل حزب التتر والبغى في خيلائهم ... ومحاسنه كثيرة، وهو أكبر من أن ينبع على سيرته مثلٍ، فلو حلفت بين الركن والمقام لحلفت أني ما رأيت بعيني مثله، وأنه ما رأى مثل نفسه.»

ويذكره الشيخ فتح الدين بن سيد الناس، أحد الحفاظ المعروفين، فيقول في كلام طويل: «كاد يستوعب السنن والأثار حفظاً، إذا تكلم في التفسير فهو حامل رايته، أو أفتى في الفقه فهو مدرك غايته، أو ذاكر بالحديث فهو صاحب علمه وروايته، أو حاضر بالنحل والملل لم تر أوسع من نحلته في ذلك ولا أرفع من درايته. بَرَّزَ في كل فن على أبناء جنسه، ولم تر عين من رأه مثله، ولا رأت عينه مثل نفسه ...» إلى آخر ما قال.^{١٠}

وذكره الشيخ عماد الدين الواسطي، وقد توفي قبله، فقال بعد ثناء طويل جميل ما لفظه: «فوالله، ثم والله، ثم والله، لم يُرْ تحت أديم السماء مثل شيخكم ابن تيمية علماً وعملاً، وحالاً وخلفاً، واتباعاً، وكرماً وحلماً، وقياماً في حق الله عند انتهاء حرماته. أصدق الناس عقداً، وأصحهم علمًا وحزمًا، وأنفذهم وأعلاهم في انتصار الحق وقيامه همة، وأسخاهم كفأ، وأكملهم اتباعاً لنبيه محمد ﷺ ...»

وقال الشيخ تقى الدين بن دقيق العيد، وقد سئل رأيه فيه بعد اجتماعه به، فقال: «رأيت رجلاً سائراً العلوم بين عينيه، يأخذ ما شاء منها ويترك ما يشاء ...»^{١١} وننتهي من كلام الأئمة الحفاظ والمؤرخين الدال على عظم مكانة ابن تيمية العلمية، بتلخيص كلمة الحافظ ابن ناصر الدين، وذلك إذ يذكر بعد ثناء جميل وكلام طويل: حدث عنه خلق كثير، منهم الذهبي والبرزالي وأبو الفتح بن سيد الناس، وحدثنا عنه جماعة من شيوخنا الأكياس، وقال الذهبي في عدد مصنفاته المجددة: وما أبعد أن تصانيفه الآن تبلغ خمسماة مجلدة.^{١٢}

^{١٠} راجع «فوات الوفيات» ج ١: ٤٩-٥٠، «طبقات ابن رجب» ج ٢: ٣٩٠-٣٩١.

^{١١} راجع «شذرات الذهب»، ج ٦: ٨٣.

^{١٢} قارن هذا بما جاء في «تذكرة الحفاظ» ج ٤: ٣٧٩ للذهبي نفسه من أن تصانيفه لعلها ثلاثة مجلدات!

وأثنى عليه الذهبي وخلق بثناء حميد، منهم الشيخ عماد الدين الواسطي، والعلامة تاج الدين عبد الرحمن الفزاري، و(كمال الدين) بن الزمل堪ني، وأبو الفتح (لعله يريده: ابن سيد الناس)، وابن دقيق العيد.

وحسبه من الثناء الجميل قول أستاذ أئمة الجرح والتعديل، أبي الحاج المزي الحافظ الجليل: «ما رأيت مثله، ولا رأى هو مثل نفسه، وما رأيت أحداً أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ولا أتبع لهما منه».

وترجمه بالاجتهاد وبلوغ درجته، والتمكن في أنواع العلوم والفنون، ابن الزمل堪اني والذهبي والبرزالي بن عبد الهادي، ولم يخلف بعده من يقاربه في العلم والفضل.^{١٣} هكذا كان الشيخ العظيم فذاً في عصره، وإنما يقتدى به في حياته وبعد مماته، ونجماً متألقاً لم يعتره أفال منذ ولد حتى اليوم، لم يُر في عصره مثله ولم ير هو أحداً مثل نفسه كما قيل عنه بحق من بعض من ترجموا له، وكان وما يزال بحرًا زخاراً بالعلم ارتوى منه معاصروه، ويرتوى الناس منه في كل جيل وزمان ومكان.

^{١٣} «شذرات الذهب»، ج ٦: ٨٤.

الفصل الثاني

جهاذه التتار وكفاحه الظلم والمنكرات

المؤمن الصادق القوي

الإسلام عقيدة وعلم، هو الاعتقاد والإيمان الصادق الذي لا ريب فيه بالله الواحد الأحد، مالك الأمر كله، وله مقاليد السماوات والأرض وما بينهما، وهو مع هذا عمل بما توجبه هذه العقيدة وتدفع إليه من شرائع وأحكام، وتعاليم وأخلاق وآداب.

ومتى صار الإنسان إلى هذه العقيدة فملكت عليه نفسه وقلبه، وأصبح لا يعيش إلا بها ولها؛ كان مؤمناً صادقاً قوياً حقاً، وهان عليه كل أمر بعد ذلك، وعز به الإسلام وال المسلمين كما كان شأن الصدر الأول من المسلمين ومن ساروا على طريقهم من بعد. وفي هؤلاء المؤمنين وأمثالهم يقول الله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَأُبُوا وَجَاهُدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ﴾^١، ويقول: ﴿إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ إِذَا ذُكِرَ اللَّهُ وَجِئْتُمُ قُلُوبُهُمْ وَإِذَا تُلَيْتُ عَلَيْهِمْ آيَاتُهُ زَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ﴾^٢.

والمؤمن القوي هو قضاء الله الغالب وقدره الذي لا يُرُد، وهو أحب إلى الله من المؤمن الضعيف، ويكون لهذا أهلاً لتأييد الله ونصرته، وذلك وفاء من الله بوعده؛ إذ يقول: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾، ويقول: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنْهُرُوا اللَّهَ يَنْصُرُكُمْ وَيُتَبَّتْ أَفْدَامَكُمْ﴾.

^١ سورة الحجرات: ١٥.

^٢ سورة الأنفال: ٢.

والمؤمن القوي بإيمانه بالله وتوكله حق التوكل عليه وحده، لا تهوله كثرة الأعداء،
ولا ينخلع قلبه لرأي الجموع الزاحفة، فهو يلْجأُ الله القوي العزيز ولله وناصره،
ويندفع للجهاد طالباً إحدى الحسنيين: الظفر والنصر، أو الاستشهاد في سبيل الله
والحق، وحينئذ يكون بفضل الله ومشيئته من الذين قال فيهم: ﴿يَسْتَبْشِرُونَ بِنِعْمَةٍ مِّنَ
اللَّهِ وَفَضْلٍ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يُضِيغُ أَجْرَ الْمُؤْمِنِينَ * الَّذِينَ اسْتَجَابُوا لِلَّهِ وَالرَّسُولِ مِنْ بَعْدِ مَا
أَصَابَهُمُ الْقَرْحُ لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا إِلَيْهِمْ وَاتَّقُوا أَجْرٌ عَظِيمٌ * الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ
قُدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَأَخْشَوْهُمْ فَرَأَوْهُمْ إِيمَانًا وَقَالُوا حَسْبُنَا اللَّهُ وَنِعْمَ الْوَكِيلُ * فَانْقَلَبُوا
بِنِعْمَةٍ مِّنَ اللَّهِ وَفَضْلٍ لَمْ يَمْسِسْهُمْ سُوءٌ وَاتَّبَعُوا رِضْوَانَ اللَّهِ وَاللَّهُ ذُو فَضْلٍ عَظِيمٍ﴾^{٢٠}.
وبهؤلاء المؤمنين الأقوية بالله والذين صدقوا ما وعدوه، انتصر الإسلام، وغلبت
القلة المؤمنة الكثرة المشركة بفضل الله، وانتشر الإسلام شرقاً وغرباً حتى ملأ الأرض،
ودالت دولتنا الأكاسرة والقياصرة، والله دائمًا مع المؤمنين.

المدافع عن الدين والوطن

وابن تيمية لم يكن على ما عليه الجمورو من علماء الدين هذه الأيام، بل كان مؤمناً
حقاً بالله، عاملًا بشرعيته، متوكلاً حق التوكل عليه، معتزاً بحوله وقوته، عالماً بأن
الجهاد في سبيل الله والوطن من أفضل القربات إلى الله، وأنه فرض على القادر عليه
بنفسه وماليه أو بهما كليهما معًا، موقناً بأن الله لا يضيع أجر المجاهدين والعاملين،
وبأنه تعالى فضل المجاهدين على القاعددين أجرًا عظيمًا.

لم يتردد، إذن، الشيخ ابن تيمية في أن يكون في طليعة المجاهدين للتتار بنفسه،
هؤلاء الذين زحفوا على الشام كالطوفان أو السيل العرم، والذين لا تصلهم وشيبة
بالعرب أو الإسلام من جنس أو عقيدة، والذين كانوا يرون أنه لن تقف أمة أو دولة أو
قوة أمامهم في أي بلد من البلاد في العالم كله.

وهنا يظهر ابن تيمية العالم العامل، المؤمن القوي، المجاهد في سبيل الله وأمته
حامية دينه وشرعيته وممثله العليا، ف تكون له مع هذا العدو الداهم مواقف محمودة من

الله والناس، وتكون لهذه المواقف آثارها العظيمة في إذكاء الروح الدينى والوطني لدى الملوك والسلطانين وعامة الناس.
وتكون النتيجة أن عرف التتار الهزيمة الساحقة بعد طول انتصارهم، وبذلك كفى الله أخيراً الإسلام والعرب والمسلمين شرهم إلى الأبد.

مواقف مجيدة

ونحن نذكر هنا بعض هذه المواقف المجيدة، وبهذا يتبيّن لنا أيّ رجل كان ابن تيمية في هذه الناحية بعد أن عرفنا سابقاً كيف كان في علمه وفضله ودينه:

(١) لما زحف التتار على الشام، وتسامع الناس بأنّهم ي يريدون أيضاً قصد مصر، تملّك الرعب قلوب الأهلين، واتفق بعض أعيان البلد والشيخ على لقاء ملّكهم قازان^٤ فذهبوا إليه وتكلّم معه ابن تيمية كلاماً شديداً، وكانت الغاية أخذ الأمان لأهل دمشق ثم إيقاف زحفهم الداهم وإنقاذ العباد والبلاد منهم.
ويشير بعض المؤرخين إلى هذه المقابلة (كانت سنة ٦٩٩) بقوله: إن شجاعته كانت تضرب بها الأمثال، وببعضها يتشبه أكابر الأبطال، وقد أقامه الله في نوبة غازان، وقام بأعباء الأمر بنفسه، واجتمع بالملك مرتين، وكان «سيف الدين قييق المنصوري»^٥ يتعجب من إقدامه على المغول (هم التتار).

قال القاضي شهاب الدين أبو العباس أحمد بن فضل الله في ترجمته: جلس الشيخ إلى السلطان غازان؛ حيث تجمّ الأسود في آجامها، وتسقط القلوب داخل أجسامها ... خوفاً من ذلك السبع المغتال، والنمرود المحتال، والأجل الذي لا يدفع بحيلة محتال ... جلس إليه، وأوّلما بيده إلى صدره، وواجهه ودرأ في نحره (كان الحديث طبعاً بواسطة ترجمان)، وطلب منه الدعاء، فرفع يديه ودعا له دعاء منصف أكثره عليه، وغازان يؤمن على دعائه.^٦

^٤ يكتبه بعض المؤرخين هكذا، وببعضهم بالغين بدل القاف.

^٥ هو أحد الكبار الذين هربوا وصاروا مع قازان فترة من الزمن حتى قرره في دمشق مع جماعة من المغول، ثم تركه أخيراً إلى السلطان بمصر، راجع ابن الوردي ج ٢ ص ٢٤٧.

^٦ «تاریخ ابن الوردي» ج ٢: ٢٨٨-٢٨٧، وراجع ابن كثير ج ١٤: ٦١.

(٢) وفي سنة ٧٠٠ اشتد الخطر على الشام من ذلك العدو الرهيب، فأصبح الناس ما بين هارب أو لا يجد بدًا من الاستسلام، فخرج الشيخ في مستهل جمادى الأولى – والناس على خطة صعبة من الخوف والفزع – إلى نائب الشام، فثبتم وقوى جأشهم ووعدهم النصر على الأعداء إن صبروا وأعدوا العدة للقائه، وتلا قوله تعالى: ﴿وَمَنْ عَاقَبَ بِمِثْلِ مَا عُوقَبَ بِهِ ثُمَّ يُغَيِّرُ عَلَيْهِ لَيْنُصْرَتَهُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌ غَفُورٌ﴾، وبات عند العسكر.

ثم لم يجد أولو الأمر والناس ملذاً إلا إليه، فطلب النائب والأمراء إليه أن يركب على البريد إلى مصر يستحدث السلطان أن يجيء بالجيش لإنقاذ الشام، وهنا في القاهرة قال لهم فيما قال: «إن كنتم أعرضتم عن الشام وحمايته، أقمنا له سلطاناً يحوطه ويحميه ويستغله في زمن الأمن»، ثم قال: «لو قُدِرْ أنكم لستم حكام الشام ولا ملوكه، واستنصركم أهله، وجب عليكم النصر، فكيف وأنتم حكامه وسلطانيه، وهم رعاياكم وأنتم مسئولون عنهم». وقوى جأشهم وضمن لهم النصر هذه الكرة، فخرجوا إلى الشام وكان الظفر والنصر.^٧

ويصف ابن رجب هذه السفارة التي نجحت نجاحًا عظيمًا بقوله: وقد سافر الشيخ على البريد إلى الديار المصرية يستنفر السلطان عند مجيء التتر سنة من السنين، وتلا عليهم آيات الجهاد، وقال: «إن تخليتم عن الشام ونصرة أهله والذب عنهم، فإن الله تعالى يقيم لهم من ينصرهم غيركم، ويستبدل بكم سواكم»، وتلا عليهم قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَتَوَلُّوا يَسْتَبِدُ قَوْمًا غَيْرَكُمْ ثُمَّ لَا يَكُونُوا أَمْثَالَكُمْ﴾، وقوله تعالى: ﴿إِلَّا تَنْفِرُوا يُعْذِّبُكُمْ عَذَابًا أَلِيمًا وَيَسْتَبِدُ قَوْمًا غَيْرُكُمْ لَا تَتُّرُّوهُ شَيْئًا﴾.

وبلغ ذلك الشيخ تقي الدين بن دقيق العيد، وكان هو القاضي حينئذ، فاستحسن ذلك وأعجبه هذا الاستنباط، وتعجب من مواجهة الشيخ للسلطان بمثل هذا الكلام.^٨

(٣) ولم يكتفُ الشيخ بالعمل الدائب على تحريض الناس والسلطان والأمراء في مصر والشام على القتال، بل نراه سنة ٧٠٢ يلقي بنفسه في الميدان، وذلك في واقعة

^٧ البداية والنهاية، ج ١٤: ١٥.

^٨ «الطبقات»، ج ٢: ٣٩٥-٣٩٦، وراجع أيضًا «فوات الوفيات»، ج ١: ٥١، «شذرات الذهب»، ج ٥: ٤٥٥ في حوادث سنة ٧٠٠.

«شقب» التي جمع فيها التتار جموعهم واستعدوا لها بكل قواهم، وكان بسبب ذلك أن بلغت القلوب الحناجر وزلزل الناس زلزاً شديداً.

في هذه الموقعة شهد ابن تيمية القتال بنفسه، وقاتل فيها هو وجماعة من أصحابه، وكانت في رمضان من العام المذكور، وانتهت بنصر الله المسلمين نصراً مؤزراً، وقتل فيها من التتار خلق كثير لا يعلم عدتهم إلا الله بحيث لم يسلم منهم إلا القليل. واستقرت القلوب بهذا الفتح العظيم والنصر المبارك الكبير، وأقبل الناس على الشيخ بالتهنئة والدعاء بما يسر الله على يديه من الخير الكثير.

وذلك — كما يذكر ابن كثير^٩ — بأن العسکر الشامي ندب إلى السير إلى السلطان يستحثه على السير إلى دمشق بعد أن كاد يرجع إلى مصر، ففعل ذلك وجاء هو وإياه إلى المدينة، ثم سأله السلطان أن يقف معه في المعركة، فقال: السنة أن يقف الرجل تحت راية قومه، ونحن من جيش الشام لا نقف إلا معهم.

ثم أخذ يحرض السلطان على القتال، وبشره بالنصر، وجعل يحلف بالله الذي لا إله إلا هو إنكم لمنصرون عليهم، فيقول له الأمراء: قل إن شاء الله، فيقول: إن شاء الله تحيقاً لا تعليقاً.

الله أكبر، والعزة له تعالى ولرسوله وللمؤمنين، ما أكبر هذه الثقة بالله التي ملأت قلب ابن تيمية وفاضت على كل من حوله من المجاهدين المقاتلين! إنها ثقة المؤمن الصادق القول في ربها القوي العزيز، فكانه كان يستشف الغيب من ستار رقيق، ولم لا؟ والله لن يخلف وعده، وقد وعد في كتابه العظيم عباده المؤمنين بالنصر؛ إذ قال: ﴿وَكَانَ حَقًّا عَلَيْنَا نَصْرُ الْمُؤْمِنِينَ﴾، وقال: ﴿إِنَّا لَنَنْصُرُ رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾، ومن أوفى بعهده ووعده من الله!

^٩ «البداية والنهاية» ج ١٤: ٢٥-٢٦.

أثره في هذا الجهاد

نكتفي بهذه المواقف لابن تيمية في جهاد التتار بنفسه، فهذه المواقف كثيرة نستطيع أن نعد منها لا أن نعدها كلها، ونعتقد — ويفيدنا التاريخ والواقع فيما نعتقد — أن أثر الشيخ العظيم كان كبيراً وفعلاً في هذه الناحية.

فقد رأينا كيف كانت هزيمة التتار الساحقة، وبخاصة في موقعة «شقحب»، نتيجة لسعيه المشكور في جمعه جيش مصر مع جيش الشام في الميدان، ولتحريضه الدائب للسلطان والأمراء والناس جمیعاً على الثبات، والثبات للعدو الداهم العظيم البأس والخطر.

ونرى سنة ٦٩٩ التتار يقتربون من دمشق فتزايده فزع الأهلين، وطلب سيف الدين قبچق من نائب القلعة تسليمها لهم فأبى، ثم تكلم معه أعيان البلد في ذلك فأبى أيضاً وصمم على ترك تسليمها إليهم وفيها عين تطرف، ونحن نقول: لماذا وقف نائب القلعة هذا الموقف الجيد؟

ذلك ما يجيب عنه ابن كثير في تاريخه إذ يقول: إن الشيخ تقي الدين أرسل إلى نائب القلعة يقول له ذلك: لو لم يبق فيها إلى حجر واحد فلا تسليمهم ذلك إن استطعت! وكان في ذلك مصلحة عظيمة لأهل الشام، فإن الله حفظ لهم هذا الحصن والمعقل الذي جعله الله حرزاً لهم.^{١٠}

وقصارى القول: إن الله أحياناً به الشام، بل والإسلام بعد أن كاد ينتم بتثبيت أولى الأمر لما أقبل حزب التتار والبغى في خيلائهم، فظُنِّت بالله الظنون، وذُلِّل المؤمنون، واشرأبَ النفاق وأبدى صفحته» كما يقول الحافظ الذهبي في ترجمته له في معجم شيوخه.^{١١}

وذلك لأن الله فطر قلوب الناس والملوك والأمراء على طاعته والانقياد له في أغلب الأمر؛ لأن تأثيره عليهم كان قوياً عظيماً، فقد كان إيمانه بالله وبما يقول مددًا ضخماً لقوة تأثيره، كما كان لتكوينه الجسمي والعقلي ما يجعله مهيباً مسماً الكلمة.

فقد ذكر الذين رأوه ووصفوه أنه كان قوله بالحق نهائاً عن المنكر، ذا سطوة وإقدام وعدم مداراة، كما كان أبيض شديد سواد الرأس واللحية قليل الشيب، شعره

^{١٠} «البداية والنهاية»، ج ١٤: ٨-٧.

^{١١} «طبقات ابن رجب»، ج ٢: ٣٩٠.

إلى شحمتي أذنيه، عيناه لسانان ناطقان، ربعة بين الرجال، جهوري الصوت، فصيح اللسان، مع فرط ذكاء، وسيلان ذهن.

كل هذا، وما إليه من سائر خلاله وصفاته العقلية والخلقية جعل لكلامه وموافقه التأثير القوي والعاقبة الطيبة، حتى نصر الله به الجيش، وأعز به الإسلام وال المسلمين.

كافحه الظلم

ننتقل بعد ذلك إلى مواقفه المحمودة القوية ضد الظلم والظالمين، وضد البدع والمنكرات وأصحابها والمتشيعين لها، وقد فطره الله تعالى على ما علمنا من الجهر بالحق لا يخاف فيه لومة لائم، كما كان شديداً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعمل الجاد لإزالتها.

كان لشيخ الإسلام من الإيمان والشجاعة والتأسي برسول الله وصحابته، ومن الأخلاق الرفيعة القوية، ما يجعله لا ينام على ظلم ولا ينجم الظالم مهما يكن بأسه شديداً؛ وذلك لما رواه سيدنا أبو بكر أنه سمع الرسول ﷺ يقول: «إن الناس إذا رأوا الظالم فلم يأخذوا على يديه، أو شك أن يعمهم الله بعقاب منه».

كما كان له من ذلك كله ما يجعله لا يرى الوقوف على إنكار المنكر بلسانه، فإن هذا هو أضعف الإيمان كما جاء في الحديث، بل هو يعمل بقوة لإنكاره بلسانه ثم باليد إن لزم الأمر.

وهو في هذا يتأنى بالرسول ﷺ إذ يقول: «لتؤمنن بالمعروف ولتنهون عن المنكر، أو ليوشكن الله أن يبعث عليكم عقاباً منه ثم تدعونه فلا يستجاب لكم».

والباحث في كتب التاريخ والترجم يجد الكثير من مواقف ابن تيمية الله في هذه الناحية، ولكننا نكتفي هنا بذكر القليل منها مما يدل دلالة كافية قوية على ما نريد:

(١) يذكر ابن شاكر الكتبى، على سبيل التمثيل بشجاعته وعمله على رفع الظلم، أن رجلاً من الناس شكا إليه من ظلم نزل به من قطلو بك الكبير، وكان هذا فيه جبروت ويأخذ أموال الناس غصباً، فدخل عليه الشيخ غير هياب ولا وجل، وتكلم معه فيما جاء به إليه، فقال له قطلو بك: أنا كنت أريد أن أجيء إليك لأنك عالم زاهد! يعني الاستهزاء

به، فقال له الشيخ: موسى كان خيراً منك، وفرعون كان شرّاً منك، وكان موسى يجيء إلى باب فرعون كل يوم ثلاثة مرات، ويعرض عليه الإيمان.^{١٢}

(٢) وفي إبان اشتداد الحال مع التتار، ووجوب التقرب إلى الله بالطاعات والبعد عن المنكرات حتى يكونوا أهلاً لنصره، كان كثير من الناس لا يزالون مصرين على عادتهم الخبيثة من الاتجار بالخمر وفتح الخمارات، وكان ذلك خليقاً بأن يثير المؤمنين الصادقين وعلى رأسهم الشيخ العظيم ابن تيمية.

ولهذا يذكر ابن كثير في حوادث سنة ٦٩٩ أنه في السابع عشر من رجب دار الشيخ تقى الدين رحمة الله وأصحابه على الخمارات والخانات، فكسروا أواني الخمور وأرافقوا، وعزرروا جماعة من أهل الحانات المتخذة لهذه الفواحش، ففرح الناس بذلك. ولعل شدة ابن تيمية في هذه الناحية، وتكرر ذلك منه، قد أثار ضده جماعة من شائئه، فثار بعضهم وشكوا منه بأنه يقيم الحدود ويعزز الناس على ما يرى. ولكن الأمر سكن بعد أن تكلم هو أيضاً في شكتهم وبين لهم أنه حق وأنهم مخطئون.^{١٣}

(٣) وكان من الطبيعي أن يكون للشيخ أنصار يؤازرونه على إزالة المنكرات وقتال المفسدين، عملاً بقوله تعالى: ﴿وَلَئِنْ كُنْتُمْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَاوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾.

ولذلك نرى أنه في شوال سنة ٧٠٠ يخرج ومعه خلق كثير لقتال ناحية جبال الجرد وكسروان بسبب فساد نيتهم وعقائدهم وضلالهم، لمالاً لهم التتار حين كانوا ينتصرون، فلما وصلوا إلى بلادهم جاء رؤساؤهم إليه متذرين، فاستتابهم وبين لهم الحق، فحصل بذلك خير كثير وانتصار كبير على أولئك المفسدين.^{١٤}

ومن المعروف أن الشيخ كان شديد الإنكار للتسلل بغير الله الواحد الأحد، وشديد الإنكار أيضاً لتقديم شيء من شعائر العبادة والتقديس لغيره تعالى؛ ولهذا نراه في شهر رجب سنة ٧٠٤ يروح إلى مسجد التاريخ، ويأمر أصحابه ومعهم حجارون بقطع

١٢ «فوات الوفيات»، ج ١: ٥٣-٥٤.

١٣ «البداية والنهاية» ج ١٤: ٢٩ في حوادث سنة ٧٠١.

١٤ نفس المرجع، ص ١٢.

صخرة كانت هناك بنهر «قلوط» تزار وينذر الناس لها، فقطعها وأراح الله المسلمين منها ومن الشرك بها كما يقول ابن كثير.^{١٥}

ويظهر أن ابن تيمية كان وحده رأس القائمين بتغيير المنكر باللسان، وباليد إن وجب الأمر، فإنه في تلك السنة نفسها – على ما يذكر ابن كثير – أحضر إليه شيخ كان يلبس دلّاً كبيراً متسعاً جدًا يسمى المجاهد إبراهيم القطان، فأمر بحلق شعره وتقليم أظافره وكان ذلك طويلاً جدًا، وحفّ شاربه المسبل على فمه المخالف للسنة. وقد فعل به ذلك كله، ثم استتابه من فاحش القول الذي كان يصدر عنه، ومن أكل ما يغير العقل من الحشيشة، ومن كل ما لا يجوز من سائر المحرمات.

(٤) وأخيراً نشير إلى خروج الشيخ الأكبر في أوائل شهر المحرم من سنة ٧٠٥ إلى بلاد الجرد والرفض واليامنة، وتبعه نائب السلطنة جمال الدين الأفروم بنفسه، فنصرهم الله عليهم، وأبادوا كثيراً منهم ومن فرقتهم الضالة، ثم عاد نائب السلطنة في صحبة الشيخ إلى دمشق.

وقد كان لحضور الشيخ هذه الغزوة بنفسه أثر فعال في النصر، وأبان فيها ما هو معروف عنه من العلم والشجاعة، وكان منها خير كثير.^{١٦}

وبعد، إني أكتب هذه الكلمات موقناً بأن ابن تيمية لم يكن مؤمناً حقاً قوياً فحسب، ولا ذا شخصية عارمة فحسب، ولكنه كان مع ذلك كله يشعر شعوراً بالغ المدى بالمسؤولية التي ألقاها الله على عاتقه باعتباره رجلاً مسلماً عربياً، وباعتباره من العلماء بدين الله وشرعيته الذين يراهم الناس موضع الأسوة والقدوة. إن هذا الشعور القوي بما عليه من مسؤوليات هو مفتاح شخصيته في رأينا، هذه الشخصية التي جعلته يأتي بالعجب العجاب في زمانه، فصار من الخالدين على مر الزمان.

إن إحساسه بما عليه من مسؤولية باعتباره ابنًا من أبناء الإسلام والعروبة، جعله يجاهد بنفسه في حرب التتار لتحرير الوطن الكبير منهم، ودفع شرهم عن الإسلام والمسلمين؛ وبذلك كان فعلاً لا واعظاً قوّاً فقط كما هو شأن الأكثريّة الكاثرة من رجال الدين هذه الأيام!

^{١٥} راجع أيضًا «جلاء العينين» ص٦، حيث نقل المؤلف هذا عن ابن كثير.

^{١٦} ابن كثير، ج ١٤: ٣٥.

وإن إحساسه بما فرض الله من مسئوليات — باعتباره عالماً من علماء الدين، والعلماء ورثة الأنبياء — في بيان الدين والحفظ عليه، ألقى على كتفيه تبعات ثقلاً قام بها خير قيام على ما رأينا، أو على ما سنرى في فصول البحث القادمة، إن شاء الله تعالى.

الفصل الثالث

خصومه، محنته، ووفاته

رأينا الشيخ ابن تيمية فارسًا مجللًا في حرب التتار يُشرِّي نفسه باتقاء مرضاة الله، ويُقذف بها في المعرك في سبيل الله والوطن والمستضعفين من الرجال والنساء والولدان الذين لا يستطيعون حيلة ولا يهتدون سبيلاً، حتى كتب الله النصر للعرب والمسلمين. ورأينا مع ذلك على رأس الذين يعملون بالسنن وأيديهم لإقامة دين الله ونصر سنة رسوله ﷺ، فهو يحارب البدع وأصحابها، والظلم ومقتفيه، والمنكر على كافة ضروبه، يحارب ذلك كله بكل سبيل، ولا يألو جهداً.

والآن نراه فارسًا يصول ويُجول في حلبة صراع أخرى مع خصوم أشداء أجمعوا أمرهم على عدائه ومناؤته، صراع لم يخمد أواره وينقشع غباره إلا بوفاته ولحاقه بربه الذي يعلم السر وأخفى.

خصومه

كان خصومه في هذا الصراع المستميت من الفقهاء والمتصوفة، وهو الذي خلقهم بصرحته وجرأته، وبذهابه إلى آراء لم تؤثر عن الفقهاء السابقين، وإرساله كلمات أحرج عن التصريح بمثثلا الأولون والآخرون، ومست بعض ما يُعَدُّه القوم مقدسات لا يجوز المساس بها، بل ينبعي أن تظل هكذا أبد الآبدية.

وهذه الأسباب التي جلبت على ابن تيمية خصومات كثير من معاصريه من الفقهاء وأصحاب الحديث وغيرهم، قد عرفها وأحسّها كثير من عارفي الشيخ ومحبيه ومقدّريه، وفي هذا يقول ابن رجب وهو يتحدث عن الشيخ عماد الدين الواسطي وإجلاله وتعظيمه لابن تيمية: ولكن كان هو وجماعة من خواص أصحابه ربما أنكروا من الشيخ كلامه في

بعض الأئمة الكبار الأعيان، وفي أهل التخلي والانقطاع (يريد الزهاد والمتصرفون) ونحو ذلك، وكان الشيخ رحمة الله لا يقصد بذلك إلا الخير والانتصار للحق. وطوائف من أئمة أهل الحديث وحافظتهم وفقهائهم كانوا يحبون الشيخ ويعظمونه، ولم يكونوا يحبون له التوغل مع أهل الكلام ولا الفلسفه، كما هو طريق أئمة أهل الحديث المقدمين كالشافعي وأحمد ...

وكذلك كثير من العلماء، من الفقهاء والمحدثين والصالحين، كرهوا له التفرد ببعض شذوذ المسائل التي أنكرها السلف على من شدّ بها، حتى إن بعض قضاة العدل من أصحابنا (يريد الفقهاء الحنابلة) منعه من الإفتاء ببعض ذلك.^١

ثم يذكر ابن رجب بعد هذا، وهو ينقل عن الذهبي بعض ما قاله فيه: «ولقد نصر السنة الحضة والطريقة السلفية، واحتج لها ببراهين ومقومات وأمور لم يُسبق إليها، وأطلق عبارات أحجم عنها الأولون والآخرون وهابوا، وجسر هو عليها.

حتى قام عليه خلق من علماء مصر والشام قياماً لا مزيد عليه، وبدّعوه وناظروه وكابروه، وهو ثابت لا يداهن ولا يماري، بل يقول الحق المُرَّ الذي أَدَاهُ إِلَيْهِ اجتِهاده ... فجرى بيته وبينهم حملات حربية، ووقعات شامية مصرية، وكم من نوبة قد رموه عن قوس واحدة فينجييه الله، فإنه دائم الابتهاج، كثير الاستغاثة والاستعاة به، قويُّ التوكل، ثابت الجأش ...» إلى آخر ما قال.

ولعل من الحق علينا هنا أن نضيف إلى تلك الأسباب التي خلقت هذه الخصومات، سبباً آخر نحسُّ آثاره في كل عصر، وهو داء الحسد الذي إذا تملّك قلب إنسان أفسده وأعمى بصيرته، وجعله لا يبغي لخصمه إلا الشر والأذى؛ ولهذا أمرنا الله أن ننزع من الحسد والحسادين في سورة من قصار المفصل.

ومهما يكن فإن الشيخ العظيم لم يكن يبالي شيئاً من ذلك كله، بل كان يصدع بالحق الذي أَدَاهُ إِلَيْهِ اجتِهاده وإن كان مُرَّاً، متوقع الأذى، ويقبله راضياً محتسباً، وفي هذا يصدق عليه قول الشاعر العربي المؤمن:

ولست أبالي حين أُقتل مسلماً على أَيِّ جنب كان في الله مصرعي

^١ «طبقات ابن رجب»، ج ٢: ٣٩٤.

مواقف ومحن

كان ابن تيمية على ما عرّفنا بحراً زاخراً بالعلوم العديدة المختلفة، وكان في جميع علومه ومباحثه مجتهداً حرّ الرأي لا يتقيد إلا بكتاب الله وسنة رسوله ﷺ؛ ومن ثم ظهر بآراء شدّ بها في رأي معاصريه من الفقهاء والعلماء، فوّفقوا دونه فيها ونالوه بالأذى من أجلها، وظواهراً لهم في بعض مواقفهم رجال من ذوي الجah والسلطان.

ومن هذه الآراء ما هو في الفقه، ومنها ما هو في العقيدة الدينية وعلم الكلام، ومنها ما هو في التصوف والفلسفة بصفة عامة التي كان يعاديها عداء شديداً. ومن ذلك، كان خصومه عديدين، وكانت له مواقف كثيرة معهم، ونتج عن هذا ضروب من المحن والشدائد حاقت به حتى انتهى الأمر بوفاته وهو معتقل مسجون.

ونحن لا نتعرض هنا لكل مواقفه مع خصومه، ولا لكل آرائه التي خالفة فيها معاصروه، فربما تناولنا هذا فيما بعد في القسم الخاص بفقهه وآرائه في علم الكلام والفلسفة والتصوف، وغير هذا كله من العلوم والدراسات.

وحسبنا أن نتناول في هذا الفصل بعض المسائل الهامة التي كان له في كل منها موقف مع خصومه، وبخاصة التي كان لها أكبر الأثر فيما أصيب به من محن قابلها بالصبر والرضا حتى لحق بالرفيق الأعلى:

(١) يذكر صاحب «فوات الوفيات»^٢ أن الشّيخ العظيم أملَى سنة ٦٩٨ المسألة المعروفة بالحمويّة في قعدة بين الظهر والعصر، وهي رسالة أجاب بها عن سؤال ورد من «حّمّة» في الصفات، وجرى له بسببها محنّة، ولكن الله نصره وأدّلَّ أعداءه.

والواقع أن مسألة صفات الله تعالى، التي وصف بها ذاته في القرآن، أثارت وما تزال تثير خلافاً وجداً كثيراً بين رجال علم الكلام.

مثلاً، يقول الله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾، ويقول: ﴿وَجَاءَ رَبُّكَ وَالْمَلَكُ صَفَّا صَفَّا﴾، ويقول: ﴿يَدُ اللهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾. فهل هذه الآيات تدل على أنه تعالى استوى حقاً على العرش، وأنه يجيء وينتقل، وأن له يداً، مع ما في القول بذلك من التجسيم أو التشبيه؟ أو يجب تأويل الآية الأولى بأن المراد أنه استولى على العرش، والثانية بأنه

^٢ الجزء الأول، ص ٥٠-٥١.

جاء أمرنا، والثالثة بأن قدرته فوق قدرة البشر جميعاً. وبهذا التأويل نبعد الله سبحانه وتعالى عن شبهة التجسيم وعن مشابهة المخلوقات.

يرى علماء السلف رضوان الله عليهم بأن علينا أن نؤمن بما جاء في القرآن من هذه الصفات دون تأويلها؛ لأن تأويلها وبيان المراد منها حقيقةً فوق طاقتنا، مع الاعتقاد في الوقت نفسه بتنزيه الله عن مشابهته لبعض ما خلق.

ويرى المتأخرون من رجال علم الكلام، وبخاصة الأشاعرة منهم، وجوب تأويل هذه الآيات وأمثالها على النحو الذي ذكرناه أو ما يشبهه، وبهذا انسدَّ باب التجسيم والتشبيه عن الله سبحانه وتعالى.

وقد كان شيخ الإسلام سلفياً في كل آرائه، فاتَّهم بلا حق بأنه يرى رأي المجسم أو المشبهة، وأثار خصومه الناس وبعض السلاطين والأمراء عليه بسبب آرائه في هذه المسألة التي جاءت في الرسالة الحموية، فكانت فتنة ومحنة نجَّاه الله منها كما ذكرها صاحب «فوات الوفيات».

ويبيِّن ابن كثير القول قليلاً في هذه المسألة، فيذكر أنه في أواخر دولة الملك المنصور لاجين السلحداري قام على ابن تيمية جماعة من الفقهاء وأرادوا أن يحضر إلى مجلس القاضي الحنفي جلال الدين، ولكنه أبى أن يحضر، فشنعوا عليه بالمناداة في البلد ضد رأيه الذي أبانه في الرسالة الحموية.

ولكن أحد الأمراء انتصر له وأرسل يطلب من قالوا ضده، فاختفى الكثيرون منهم، كما ضرب بعض من نادوا عليه فسكت الباقيون وسكتت الفتنة.

ثم اجتمع الشيخ بالقاضي إمام الدين وعندَه جماعة من العلماء والفضلاء، وبحثوه في الرسالة وناقشوها في مواضع منها، فأجاب الشيخ بما سأله بما أسكتهم بعد كلام كثير، وكان القاضي إمام الدين معتقدَه حسناً ومقصده صالحًا.^٢

(٢) على أن خصومه لم يتركوه هادئاً، واستعدُّوا عليه ذوي السلطان متذمرين عقيدته والطعن فيها لذلِك سبباً يتذمرون به للنيل منه، وفي هذا يقول ابن رجب: ثم امتحن سنة ٧٠٥ بالسؤال عن معتقدِه بأمر السلطان، فجمع نائبه القضاة والعلماء بالقصر، وأحضر الشيخ وسأله عن ذلك، فبعثَ الشِّيخ من أحضر من داره «العقيدة الواسطية»،

^٣ «البداية والنهاية»، ج ٤، وراجع أيضاً: «طبقات ابن رجب»، ج ٢: ٣٩٦.

فقرعوها في ثلاثة مجالس، وحاققوه وبحثوا معه، ووقع الاتفاق بعد ذلك على أن هذه عقيدة سُنّية سلفية، فمنهم من قال ذلك طوعاً، ومنهم من قاله كرهاً.
وورد بعد ذلك كتاب من السلطان فيه: إنما قصدنا براءة ساحة الشيخ، وتبين لنا أنه على عقيدة السلف.^٤

وهنا نذكر أن هذه العقيدة الواسطية نشرت مرات كثيرة، وأخر نشرة لها سنة ١٩٨٠هـ/١٩٦١م بمطبعة المدنى بالقاهرة، ومن الخير أن نأتي هنا ببعض افتتاحه لها، وذلك إذ يقول رحمة الله تعالى:

«أما بعد، فهذا اعتقاد الفرقة الناجية المنصورة إلى قيام الساعة، أهل السنة والجماعة، وهو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله، والبعث بعد الموت، والإيمان بالقدر خيره وشره.

ومن الإيمان بالله الإيمان بما وصف به نفسه في كتابه، وبما وصفه به رسوله محمد ﷺ، من غير تحريف ولا تعطيل، ولا تكليف ولا تمثيل، بل نؤمن بأن الله سبحانه **لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ**، فلا ينفون عنه ما وصف به نفسه، ولا يحرفون الكلم عن موضعه، ولا يلحدون في أسماء الله وأياته، ولا يكثرون ولا يمثّلون صفاته بصفات خلقه.

لأنه سبحانه لا سَمِيَّ له، ولا كُفُوَّ له، ولا نِدَّ له، ولا يقاس بخلقه، سبحانه وتعالى؛ فإنه أعلم بنفسه وبغيره، وأصدق قيلاً وأحسن حديثاً من خلقه. ثم رسله صادقون مصدّقون، بخلاف الذين يقولون عنه ما لا يعلمون».^٥

(٣) على أن الخصومة تجددت ثانيةً في السنة نفسها؛ أي سنة ٧٠٥، وإن اختلف الخصوم هذه المرة، فقد كانوا هم رجال الطائفة الأحمدية من أهل الطرق الذين يمْهُون على الناس بما يزعمون كرامات لهم، ومن هذه الكرامات أنهم يدخلون النار ولا تمسهم بأدنى.

^٤ «الطبقات»، ج ٢: ٣٩٦، وراجع تفصيل هذه الواقعة وتلك المجالس في «البداية والنهاية»، ج ١٤: ٣٦-٣٧.

^٥ وهي رسالة لطيفة قرابة ثلاثين صفحة من القطع المتوسط، وتدل على سلامة عقيدة أصحابها، والتزامه في صفات الله ما جاء به القرآن والسنة، ومع هذا ينْهُم بالزيغ في العقيدة!

وكان الفارس المتهم المشكُّ منه هو هو نفسه ابن تيمية الذي لا تفوت عليه هذه الحيل، والذي لا يجامل ولا يداهن، بل يقف دون البدع والدجالين صريحاً شجاعاً لا يخاف في قول الحق لومة لائم.

ففي جمادى الأولى من هذا العام حضر جماعة من هذه الطائفة إلى نائب السلطنة، وحضر الشيخ ابن تيمية، فسأل الأولون من نائب السلطنة بحضره الأمراء — كما يقول ابن كثير^٦ — أن يكفُّ الشيخ عنهم وأن يتركهم وحالهم، فقال الشيخ: هذا ما لا يمكن، ولا بد لكل أحد أن يدخل تحت الكتاب والسنة قولاً وفعلاً، ومن خرج عنهمما وجب الإنكار عليه. ومن أراد منهم أن يدخل النار منهم فليدخل أولاً الحمام ويفسل جسده جيداً، ثم يدخل إلى النار بعد ذلك إن كان صادقاً.

ولو فرض أن أحداً من أهل البدع دخل النار بعد أن يغتسل، فإن ذلك لا يدل على صلاحته ولا على كرامته، بل حاله من أحوال الدجاجلة المخالف للشريعة إذا كان أصحابها على السنة، فما الظن بخلاف ذلك!

وهنا ابتدأ الشيخ منهم وقال: نحن أحوالنا إنما تنافق عند التتار وليس تنافق عند الشرع، فضبط الحاضرون عليه تلك الكلمة، وكثير الإنكار عليهم من كل أحد. ثم انتهى الحال على أن يخلعوا أطواق الحديد من رقبتهم، وأن من خرج عن الكتاب والسنة ضربت عنقه.

وكان من أجل ذلك أن كتب الشيخ جزءاً في هذه الطريقة، وبين فيه أحوالهم ومسالكهم وتخيلاتهم، وما فيها من مقبول ومردود بالكتاب، وأظهر الله السنة على يديه، وأحمد بدعتهم وباطل ما كانوا يعملون.

(٤) وتقوم الفتنة مرة ثالثة بشأن عقidiته في هذه السنة نفسها، بحيث يصبح لنا أن نسميها «سنة المحن» أو «سنة المحن المتابعة». وذلك أنه في أوائل رمضان من هذه السنة ورد إلى دمشق كتاب من السلطان يحمل ابن تيمية إلى القاهرة للكشف عما كان منه، فتوجه إليها على البريد وخرج معه خلق كثير من أصحابه باكين خائفين عليه من أعدائه.

وكان من نائب السلطنة ابن الأفثم أن أشار عليه — كما يذكر ابن كثير^٧ — بعدم الذهاب إلى مصر، وقال له: أنا أكاتب السلطان في ذلك وأصلاح القضايا. فاعتذر الشيخ

^٦ «البداية والنهاية»، ج ١٤: ٣٦.

^٧ «البداية والنهاية»، ج ١٤: ٣٧-٣٨.

عن عدم قبول هذه المشورة، وذكر له أن الخير في الذهاب إلى مصر، وأن في ذلك مصالح كثيرة.

فلما جاءت لحظة السفر إلى مصر ازدحم الناس لوداعه ورؤيته، «وهم بين باك وحزين من أجله، ومتفرج ومتزه، ومزاحم متغال فيه»، كما يقول ابن كثير. ووصل الشيخ إلى القاهرة في الثاني والعشرين من رمضان، وعقد له غادة يوم وصوله مجلس بالقلعة اجتمع فيه القضاة وأكابر الدولة، وأقيم الشمس بن عدنان مدعياً احتساباً، ثم أخذوا في التحقيق معه.

وهنا ينبغي أن نشير إلى ما ذكره ابن رجب بشأن هذه المسألة،^٨ وهو أن المصريين هم الذين دبروا الحيلة في أمر الشيخ، ورأوا أنه لا يمكن البحث والجدل معه، وأجمعوا أمرهم على أن يعقد له مجلس ويُدعى عليه فيه وتقام عليه الشهادات. وكان القائمون في ذلك منهم ببرس الجاشنكير الذي صار سلطاناً فيما بعد، ونصر المنجي،^٩ وكان خصماً للشيخ لأكثر من سبب شديد المراس، وابن مخلوف قاضي المالكية.

ومهما يكن من أمر، فقد عقد المجلس لحاكمته، وأدعى عليه المدعى بأنه يعتقد أن الله على العرش حقيقة، وأنه يشار إليه بالإشارة الحسية، وأنه يتكلم بحرف وصوت، ثم قال: أطلب التعزير على ذلك؛ التعزير البليغ، يشير إلى القتل على مذهب مالك.

فقال القاضي ابن مخلوف: ما تقول يا فقيه؟ فأخذ في حمد الله والثناء عليه، فقيل له: أسرع، ما جئت لخطب، فقال: أَمْنُعُ مِنَ النَّسَاءِ عَلَى اللَّهِ تَعَالَى! فقال القاضي: أجب، فقد حمدت الله تعالى. فسكت الشيخ. فقال: أجب!

فقال الشيخ له: من هو الحاكم في؟ فأشاروا: القاضي هو الحاكم، فقال الشيخ لابن مخلوف: أنت خصمي فكيف تحكم في؟! وغضب، فأقيم الشيخ ومعه أخواه، ثم ردّ وقال: رضيت أن تحكم في، فلم يمكن من الجلوس.

ويقال: إن أخاه شرف الدين ابتهل إلى الله ودعا عليهم في حال خروجهم، فمنعه الشيخ وأمره أن يقول: اللهم هب لي نوراً يهتدون به إلى الحق!

^٨ راجع «الطبقات»، ج ٢: ٣٩٧-٣٩٨.

^٩ كان المنجي شيخ ببرس الجاشنكير حاكم مصر، كما كان متصوفاً من أنصار مذهب الاتحاد والحلول، كما يقول ابن كثير.

ونعتقد نحن أنه رحمة الله كان يتأسى فيما أمر به أخاه بقوله ﷺ، وقد اشتد إعراض قريش وأذاهم له: «اللهم اهدِ قومي فإنهم لا يعلمون». وكان بعد هذا أن جبوه في برج أياماً نقل بعدها ليلة عيد الفطر إلى السجن المعروف بالجب، وتلا ذلك إرسال كتاب سلطاني إلى الشام بالطعن عليه والحط منه وإلزام الناس – وبخاصة أهل مذهبة – بالرجوع عن عقیدته وإلا كان العزل والحبس مصيرهم، ونودي بهذا في الجامع والأسواق.

وكان من الطبيعي بعد ذلك أن ينال الحنابلة بمصر والشام أديٰ كثير، حتى حبس بعضهم، وأخذ خطوط بعضهم بالرجوع عن العقيدة التي حكم الشيخ وعقوب بالحبس هو وأخوه شرف الدين من أجلها، كما جرت فتن كثيرة بسبها.

ولبث في السجن عاماً وبضعة أشهر، ورفض الإفراج عنه على أن يرجع عن بعض عقیدته. حتى إذا كان شهر ربيع الأول سنة ٧٠٧ حضر حسام الدين مهنا بن عيسى أمير العرب إلى مصر ودخل السجن وأخرج الشيخ بنفسه بعد أن استأذن في ذلك، وعقدت له مجالس حضرها أكابر الفقهاء وانتهت على خير كما يقول ابن رجب.^{١٠}

ولكنه بعد إطلاقه رفض العودة إلى دمشق، وأقام بالقاهرة يقرئ العلم على عادته ويتكلّم في الجوامع والأماكن العامة، ويجتمع الناس للإفادة منه.

(٥) على أنه لم يخرج من السجن إلا ليعود إليه في العام نفسه بسبب شكاية تقدم بها الصوفية في شهر شوال ضده إلى القاضي (أو الحكم كما جاء في بعض النصوص)، وذكروا في شكايتهم أنه يحمل على ابن عربي وغيره من أعلام التصوف،^{١١} وبعد سماع كلام الشيخ قال بعض الحاضرين إنه ليس عليه في هذا شيء.

ولكن الدولة لم ترض بهذا (أغلب الظن أن ذلك كان بإشارة من الشيخ نصر المنجي عدو ابن تيمية، والذي كان له التأثير الكبير على الملك المظفر ركن الدين بيبرس الجاشنكير) فخير بين أشياء، وهي – كما يقول ابن رجب: الإقامة بدمشق

^{١٠} راجع «البداية والنهاية» ج ٤، ٤٥، ففيه زيادة تفصيل عن تصميم الشيخ على موقفه وتحير نائب السلطنة والفقهاء والقضاة في أمره.

^{١١} نقول: إن ابن عربي هو صاحب مذهب «وحدة الوجود» الذي لا يتفق مع عقل أو دين، وقد بيننا هذا المذهب وردنا على الفكرة التي انبني عليها في كتابنا «فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلاتها بالفلسفة الإغريقية».

أو بالإسكندرية بشروط أو الحبس، فكان أن اختار الحبس مؤثراً له على قبول تلك الشروط.

إلا أن أصحابه رغبوا إليه في السفر إلى دمشق ملزماً ما شرطوه عليه، فأجابهم وركب فعلاً متوجهاً إليها، إلا أنه صدر الأمر برد، فرُد في الغد إلى القاهرة وحضر عند القاضي، فقيل له: ما ترضى الدولة إلا بالحبس، إلا أن أحداً من القضاة لم يجرؤ على الحكم عليه؛ لأنه ما ثبت عليه شيء.

ولما رأى الشيخ تحيرهم بين الحق وبين ما تريده الدولة، قال: أنا أمنحي إلى الحبس وأتبع ما تقتضيه المصلحة، فأرسل إلى حبس القاضي المعروف، واستمر فيه على عادته من التعليم والإفتاء في الفتاوى المشكلة التي تأتيه من الأمراء وأعيان الناس، وكان أصحابه يدخلون عليه كلما أرادوا.

وحيئذ لم يجدوا بدًّا من إخراجه إلى الإسكندرية، وبقي في حبس بها مدة سلطنة الملك المظفر بيبرس الجاشنكير. فلما عاد الملك الناصر محمد بن قلاون إلى السلطنة، أمر بإحضار الشيخ إلى القاهرة في شوال سنة ٧٠٩، وأكرمه إكراماً زائداً، وقام إليه وتلقاء في مجلس حفل بالقضاة المصريين والشاميين وأعيان الدولة.

ثم استشاره في خصومه؛ إذ كان همًّا بقتل بعضهم فصرفه عن ذلك وأثنى عليهم. وكان ابن مخلوف المالكي، يقول: ما رأينا أفتى (من الفتوة والمروة) من ابن تيمية، سعينا في دمه، فلما قدر علينا عفا عنا.^{١٢}

واستمر الشيخ بالقاهرة على ما أخذ نفسه به من الاشغال بالعلم والفتوى، والناس والأمراء والجند يتذدون عليه، وكذلك الفقهاء الذين أخذ بعضهم في الاعتذار إليه. ثم عاد إلى دمشق بعد غيابه عنها أكثر من سبع سنين، وكان هذا سنة ٧١٢.

(٦) لبث الشيخ بعد أن عاد إلى دمشق بضع سنين لا يزعجه خصومه، فتفرغ لنشر العلم والتأليف والإفتاء، ولكنه تكلم في مسألة الحلف بالطلاق وهي من المسائل الفقهية التي تفرد في عصره بالقول بها، ورأيه أنه لا يقع الطلاق بالحلف به بدل الحلف بالله، ولكن على الحالف إذا حنت في يمينه كفارة اليمين المعروفة في القرآن. كما كان رأيه أن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع به إلا طلقة واحدة رجعية.

^{١٢} راجع «طبقات ابن رجب»، ج ٢: ٣٩٨-٤٠٠، «البداية والنهاية»، ج ١٤: ٤٥ وما بعدها، و«فوات الوفيات» ج ١: ٥٢-٥١ حيث ذكر ذلك بإيجاز.

ولكن القوم وجدوا الأمر خطيرًا، فإن الحلف بالطلاق يقع به الطلاق عند الحنث في رأيهم، فصدر سنة ٧١٨ مرسوم سلطاني بمنعه من الفتوى بعدم وقوع الطلاق،

وُعُقد لذلك مجلس ونودي بذلك في البلد ليكون الناس على بينة من أمرهم.

ولم يقفه هذا المرسوم عن الجهر برأيه لكل من يستفتته، وقال: لا يسعني كتمان العلم، واستمر على هذا حتى حبس بالقلعة خمسة أشهر وثمانية عشر يومًا، ثم أخرج من السجن بعد ذلك وعاد إلى ما كان عليه من الاستغلال بالعلم والتعليم.^{١٢}

وقد أجمل ابن رجب ما كان في هذه المسألة بكلام واضح وذلك إذ يقول: ثم في سنة ٧١٨ ورد كتاب من السلطان بمنعه من الفتوى في مسألة الحلف بالطلاق بالتكفير،^{١٤}

وُعُقد له مجلس بدار السعادة، ومنع من ذلك ونودي به في البلد.

ثم في سنة ٧١٩ عُقد له مجلس أيضًا كالمجلس الأول، وقرئ كتاب السلطان بمنعه من ذلك، وعوتب على فتياه بعد المنع، وانفصل المجلس على تأكيد المنع.

ثم بعد مدة عقد له مجلس ثالث بسبب ذلك، وعوتب وحبس بالقلعة لأجل ذلك مرة أخرى، ومنع بسببه من الفتيا مطلقاً، فأقام مدة يفتي بلسانه، ويقول: لا يسعني كتم العلم.^{١٥}

(٧) وكاد الأمر ينتهي عند هذا الحد، لولا أن خصومه ظفروا بفتيا قديمة له في مسألة «شد الرحال» المعروفة، فكان اعتقال لم ينته إلا بوفاته.

وذلك بأنه يرى أن الذي عليه أئمة المسلمين وجمهور العلماء هو أن السفر لأضرحة الأولياء، غير مشروع، بل هو معصية من أشنع المعاصي لقوله عليه السلام: «لا تشد الرحال إلا إلى ثلاثة مساجد: المسجد الحرام، والأقصى، ومسجدي هذا».

على أنه يرى مع هذا أن السفر المشروع إلى مسجد النبي عليه السلام أو إلى المسجد الأقصى إنما يكون للصلوة التي ورد الحديث في فضلها في أحدهما، وليس لأحد أن يفعل في ذلك

^{١٣} راجع ابن الوردي ج ٢ ص ٢٦٧ ومواضع أخرى بعدها، الفواث ج ١: ٥٢، ابن كثير ج ١٤ ص ٨٧ ومواضع أخرى بعدها.

^{١٤} يريد أن الحكم هو لزوم كفارة اليمين عند الحنث لا وقوع الطلاق.

^{١٥} «الطبقات» ج ٢: ٤٠١.

ما هو من خصائص البيت العتيق، كما يفعله بعض **الضلال** من الطواف بالصخرة أو **الحجرة النبوية**.^{١٦}

وكان من الطبيعي أن تثير هذه الفتوى خصوم الشيخ؛ إذ رأوا فيها تنقصاً لمقامات الأنبياء والأولياء والصالحين، فرفعوا الأمر إلى السلطان، وهذا أصدر سنة ٧٢٦ مرسوماً باعتقال صاحبها.

وسر الشيخ حين أخبر رسمياً بهذا المرسوم، وقال: أنا كنت منتظراً لذلك، وهذا فيه خير كثير ومصلحة كبيرة، وفعلاً اعتقد بقاعة بالقلعة بدمشق، وأقام معه أخيه زين الدين يخدمه بإذن السلطان، ولكنه منع من الفتيا.

ولم يقف الأمر عند هذا، بل حبس بسجن الحكم جماعة من أصحابه بأمر قاضي القضاة الشافعي، وذلك بمقتضى مرسوم نائب السلطنة وإذنه له بأن يعمل في أمرهم ما توجبه الشريعة، فعذر بعضهم ثم أطلقوا، سوى تلميذه الأشهر شمس الدين محمد ابن قيم الجوزية، فإنه حبس بالقلعة أيضاً، وعلى هذا سكنت القضية إلى حين.^{١٧}

وأقبل الشيخ الصابر الراضي بقضاء الله وقدره على عبادة الله وقراءة كتابه والتأليف والرد على مخالفيه، كما كتب في المسألة التي حبس بسببها شيئاً كثيراً، وكان فيما كتبه فيها سنة ٧٢٨ رد على ابن الإخنائي المالكي، وقد استجهله في هذا الرد وبين له أنه قليل البصاعة في العلم، كما يذكر ابن كثير.

فكان هذا سبباً في أن رسم السلطان بحرمانه من الكتب وأدوات الكتابة، فأخرجوا في تاسع جمادى الآخرة من هذا العام كل ما كان عنده من الكتب والأوراق والدواة والقلم، وبذلك منع من الكتابة والمطالعة.

وفي هذا يذكر صاحب «وفيات الوفيات» أنه كتب عقب ذلك بفحم يقول: إن إخراج الكتب من عنده من أعظم النقم، ثم بقي أشهراً على ذلك، وزاد إقباله على التلاوة والعبادة والتهجد حتى أتاه اليقين، فلم يفجأ الناس إلا نعيه؛ إذ ما كانوا علموا بمرضه عشرين يوماً.

^{١٦} راجع في الفتوى في هذه المسألة: «مجموع الفتاوى المصرية» لابن تيمية، تأليف الشيخ بدر الدين أبي عبد الله محمد بن علي الحنبلي البغدادي المتوفى سنة ٧٧٧هـ، طبع مطبعة السنة الحمدية بالقاهرة عام ١٩٤٩هـ/١٩٦٨، ص ٥٥١.

^{١٧} راجع ابن كثير ج ١٤: ١٢٣، وراجع أيضاً في المسألة: ابن الوردي ج ٢: ٢٧٩، والفووات ١: ٥٢، ابن رجب ج ٢: ٤٠١-٤٠٢.

وأخيرًا، آن لابن تيمية العابد الأواب، والمجاهد في سبيل الدين والوطن، وفي سبيل كتاب الله وسنة رسوله، أن يلقى ربه الذي يعلم السر وأخفي، والذي لا يضيع أجر العاملين.

آن له أن ينطلق من سجنه، وأن يرتاح من خصومه، وأن يترك الدنيا وما فيها من متع وزينة وجاه يتقاول الناس من أجله، وقد كان ذلك كله على حبل الذراع لو أراد، ولكنه صدف عن كل ذلك، وقصر حياته على إقامة الدين ونشر العلم ابتعاء رضوان الله وحسن مثوبته.

وكانت وفاته — كما يقول علم الدين البرزالي في تاريخه — ليلة الإثنين العشرين من شهر ذي القعدة سنة ٧٢٨، وهو لا يزال في سجنه بقلعة دمشق، وكان انتقاله إلى الرفيق الأعلى من أكبر الأحداث التي أخذت على الناس أنفاسهم وقلوبهم.

وكان مشهد تشييعه إلى المقر الأخير أمراً عظيماً، فقد تزاحم الناس على جنازته، وعلت الأصوات بالبكاء والتحنيب والثناء عليه والدعاء له. ولم تصل الجنازة إلى مستقرها إلا قبيل وقت العصر مع أنها حُضرت في الساعة الرابعة من النهار؛ وذلك من كثرة الآتين للصلة من أهل البستان والغوطة والقرى وغيرهم.

ويذكر ابن كثير، فيما قال في وصف جنازته وكثرة مشاريعها، أنه لم يختلف عن الحضور إلا من لم يستطع إلى ذلك سبيلاً، وحضر نساء كثيرات بحيث حزن بخمسة عشر ألفاً غير اللاتي كن على الأسطح وغيرهن، والجميع يترحمن ويبكين عليه. وأما الرجال فحضرروا بستين ألفاً، إلى مائة ألف، إلى أكثر من ذلك، إلى مائتي ألف.^{١٨} ولما قضيت الصلاة عليه من الناس جماعة بعد أخرى، حمل إلى مقبرة الصوفية، فدفن إلى جانب أخيه شرف الدين عبد الله.

رحم الله ابن تيمية، وأجزل ثوابه جزاء ما قدم للدين والعلم والأمة من خير، وجعله مع الأنبياء والشهداء والصديقين والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً.

وبعد:

^{١٨} «البداية والنهاية» ج ١٤ ص ١٣٦.

فما كان ابن تيمية بائساً حزيناً في سجنه، بل كان يراه قدرًا مقدورًا عليه وفيه خير كثير له، ووجده فرصة طيبة للتفرغ للعلم والعبادة، وكان يذكر ما فتح الله به عليه في هذه المرة الأخيرة من العلوم العظيمة والأهوال الجسيمة.

وكان من قوله في هذا كما ينقل ابن رجب: قد فتح الله عليًّ في هذا الحصن في هذه المدة من معاني القرآن، ومن أصول العلم، بأشياء كان كثير من العلماء يتمنونها، وندمت على تضييع أكثر أوقاتي في غير معاني القرآن.

وذلك كان يقول فيما نقله عنه تلميذه ابن القيم: «إن في الدنيا جنة من لم يدخلها لم يدخل جنة الآخرة». كما قال: «ما يصنع أعدائي بي؟ أنا جنتي وبستانى في صدري، أين رحت فهي معي لا تفارقني، أنا حسي خلوة، وقتل شهادة، وإخراجي من بلدي سياحة!».

وكان في حبسه في القلعة يقول: «لو بذلت ملء هذه القلعة ذهبًا ما عدل عندي شكر هذه النعمة». أو قال: «ما جزيتهم على ما تسببوا لي فيه من الخير»، ونحو هذا. وكان يقول في سجوده وهو محبوس: «اللهم أعني على ذكرك وشكرك وحسن عبادتك، ما شاء الله». وقال مرة: المحبوس من حبس قلبه عن ربه، والمأسور من أسره هواه.

ولما دخل إلى القلعة وصار داخل سورها، نظر إليه وقال: «فُضِّربُ بَيْنَهُم بِسُورٍ لَهُ بَابٌ، بَاطِنُهُ فِي الرَّحْمَةِ وَظَاهِرُهُ مِنْ قِبْلِهِ الْعَذَابِ».

وهذه كلمات قصار لابن تيمية في أيامه الأخيرة، ولكنها على وجهاً تظهرنا على إيمانه العميق بالله ورضائه من كل قلبه بقضائه وقدره، وتدلنا على فهمه حق الفهم للحياة وما تأتي به من نعيم وبؤس، وقدرته على أن ينظر من كل حدث إلى ما فيه من خير ونعمة، وبذلك يعيش قرير العين راضي النفس، وهكذا كان رضوان الله عليه.

بعض رثائه

ترك ابن تيمية الدنيا للراغبين فيها المتقاتلين في سبيلها، فكان طبعيًّا أن يشعر المسلمين وبخاصة أصحابه وتلاميذه بالحزن واللوعة لفقده، وأن تترجم أستنتم ننراً وشعرًا عن هذا الألم والأسى؛ ولهذا كثر الذين قاموا برثائه شعرًا.

ونحن نذكر بعض هذا الذي رُثي به من الشعر، وهو إلا يكن من جيد الشعر ومشرقه من ناحية ألفاظه وأسلوبه، فإنه يعبر عن العاطفة الصادقة والتقدير العظيم للإمام الكبير.

فمن ذلك قصيدة للشيخ زين الدين عمر بن الودري، يقول فيها:^{١٩}

لهم من نثر جوهره التقاط خُروق المعضلات به تخط وليس له إلى الدنيا انبساط ملائكة النعيم به أحاطوا وحلُّ المشكلات به ينات	عثا في عرضه قوم سلط تقُيُّ الدين أحمد خير حبر توفي وهو محبوس فريد ولو حضروه حين قضى لألفوا فتٌ في علمه أضحي فريداً
--	--

ثم يقول:

ويالله ما غطٌّ البلاط
 مناقبه فقد مكروا وشاطوا
 ولكن في أذاه لهم نشاط
 وعند الشيخ بالسجن اغتاباط
 فقد ذاقوا المنون ولم يواطوا

فيما لله ما قد ضم لحد
 هم حسدوه لما لم ينالوا
 وكانوا عن طرائقه كسالى
 وحبس الدر في الأصفاف فخر
 بآل الهاشمي لـه اقتداء

ثم يقول:

يرى سجن الإمام فيستشاط؟!
 ولا وقف عليه ولا رباط
 ولم يُعهد له بكمُ اختلاط

ألم يكمو رجل رشيد
 إمام لا ولية كان يرجو
 ولا جاركمو في كسب مال

ثم ينتهي بقوله:

ف ساعطوا ما أردتم أن تعاطوا
 عليكم، وانطوى ذاك البساط

فها هو قد مات واسترحت
 وحُلوا واعقدوا من غير رد

^{١٩} راجع تاريخه، ج ٢: ٢٨٥-٢٨٦.

ورثاه ابن فضل الله العمري بقصيدة طويلة، ونحن نذكر منها: ٢٠

والسجن كالغمد، وهو الصارم الذكر
وليس يُلْقِط من أفنانه الزهر
وما ترُقْ بها الآصال والبكر
بمسكه العاطر الأرданُ والطُّرَرُ

مثل ابن تيمية في السجن معتقل
مثل ابن تيمية تذوي خمائله
مثل ابن تيمية شمس تغيب سُدًّي
مثل ابن تيمية يمضي وما عبت

ثم يقول في حساده ومناويه:

أو خائن للوغى وال Herb تستعر؟
سهامه من دعاء عُونه القدر
على الشام وطال الشعر والشرر
طوائفًا كلها أو بعضها تتر
مثل النساء بظل الباب مستتر

وهل فيهمو صادع للحقِّ مُقوِّلُه
رمى إلى نحر «غازان» مواجهة
بتلٌ راهطٌ والأعداء قد غلبوا
وشق في المرج والأسياف مصلنة
هذا، وأعداؤه في الدار أشجعهم

هذا قليل من كثير رُثي به الشيخ من عارفي فضله وحسن بلائه في سبيل الإسلام
وال المسلمين والوطن، بعد أن صار من المتقين في جنات ونهر، في مقعد صدق عند مليك
مقدر.

تراثه العلمي

تناول ابن تيمية علوم عصره بالدرس الواسع العميق، ثم بالتأليف بعد أن أحاط بها
خُبرًا، ورد على مخالفيه — وبخاصة علماء الكلام والمنطق والتصوف والفلسفة —
برسائل لطيفة أحياناً، وكتب مطولة أحياناً أخرى، وكانت نتيجة ذلك كله أن ترك
عددًا ضخماً من المؤلفات يقول أكثر من ترجموا له إنه يصل إلى خمسمائة.^{٢١}

٢٠ من «حياة شيخ الإسلام ابن تيمية» للشيخ محمد بهجة البيطار، ص ٤٣.

٢١ ويقول الإمام الذهبي في بعض تأليفه بهذا الصدد، وإن كان قال في «تذكرة الحفاظ» (ج ٤: ٢٧٩) ما
نصه: وسارت بتصانيفه الركبان، لعلها ثلاثة مجلد. ونحن نميل إلى التقدير الذي ذكرناه، فعليه ما
يقارب الإجماع من مترجميه، وبه أخذ كاتب مادته في دائرة المعارف الإسلامية.

ويكتفي ابن الوردي بأن يذكر أنه ما يبعد أن تصانيفه إلى الآن خمسمائة مجلدة، ثم يقول: وله في غير مسألة مصنف مفرد كمسألة التحليل وغيرها، وله مصنف في الرد على ابن مطهر الرافضي الحلي (أو إمام الشيعة الإمامية في زمانه ابن المطهر الحلي البغدادي، كما يذكر بعض الباحثين) في ثلاثة مجلدات كبار، وتصنيف في الرد على «تأسيس التقديس» للرازي في سبعة مجلدات.

وكتاب في الرد على المنطق، وكتاب في المواجهة بين المعقول والمنقول في مجلدين، وقد جمع أصحابه من فتاويه ست مجلدات كبار ... وله مصنف سماه «السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية»، وكتاب «رفع الملام عن الأئمة الأعلام». ^{٢٢}

وإذا كان ابن الوردي كان موجزاً هكذا في بيان بعض مؤلفات شيخه الإمام، فإن ابن الكتبى كان مطليلاً في هذه الناحية، كما حاول أن يصنف ما ذكره من مؤلفاته حسب العلوم المختلفة: أي في التفسير، وأصول الدين، وأصول الفقه، وغيرها من العلوم والمعارفة. ^{٢٣}

هذا، وبالرجوع إلى دائرة المعارف الإسلامية نجد أن كاتب مادة «ابن تيمية» وهو الأستاذ محمد بن شنب يذكر أنه وصل إلينا من الخمسمائة مؤلف التي يقال إنه صنفها: (١) رسالة الفرقان بين الحق والباطل. (٢) معالم الأصول، وهو تفنيد لقول الفلاسفة والقramطة الذين يذهبون إلى أن الأنبياء قد يكذبون في بعض الأحيان. (٣) البيان في نزول القرآن. (٤) الوصية في الدين والدنيا (ويطلق عليه الوصية الصغرى). (٥) رسالة النية في العبادات.

(٦) رسالة العرش هل هو كُريٌ أم لا؟ (٧) الوصية الكبرى. (٨) الإرادة والأمر. (٩) العقيدة الواسطية. (١٠) المناظرة في العقيدة الواسطية. (١١) العقيدة الحموية الكبرى. (١٢) رسالة في الاستغاثة. (١٣) الإكيليل في المتشابه والتأويل. (١٤) رسالة في الحلال. (١٥) رسالة في زيارة بيت المقدس. (١٦) رسالة في مراتب الإرادة. (١٧) رسالة في القضاء والقدر. (١٨) رسالة في الاحتجاج بالقدر. (١٩) رسالة في درجات اليقين. (٢٠) كتاب بيان المهدى من الضلال

^{٢٢} راجع تاريخه، ج: ٢، ٢٨٧، وراجع أيضاً في ذكر الكثير من مؤلفاته، «الطبقات» لابن رجب ج ٢:

٤٠٣-٤٠٤، «جلاء العينين» ص ٥.

^{٢٣} «فوات الوفيات»، ج ١: ٥٤-٥٨.

- في أمر الهلال. (٢١) رسالة في سنة الجمعة. (٢٢) تفسير المعوذتين. (٢٣) رسالة في العقود المحرمة. (٢٤) رسالة في معنى القياس. (٢٥) رسالة في السمع والرقص.^{٢٤} (٢٦) رسالة في الكلام على الفطرة. (٢٧) رسالة في الأジョبة عن أحاديث القصاص. (٢٨) رسالة في رفع الحنفي يديه في الصلاة. (٢٩) كتاب مناسك الحج. (٣٠) الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان. (٣١) الواسطة بين الخلق والحق. (٣٢) رفع الملام عن الأئمة الأعلام. (٣٣) كتاب التوسل والوسيلة.
- (٣٤) كتاب جواب أهل العلم والإيمان بتحقيق ما أخبر به رسول الرحمن من أن **﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾** تعدل ثلث القرآن. (٣٥) الجواب الصحيح لمن بدأ دين المسيح.^{٢٦} (٣٦) الرسالة البعلوبية. (٣٧) الجوامع في السياسة الإلهية والآيات النبوية. (٣٨) تفسير سورة النور. (٣٩) كتاب الصارم المسلط على شاتم الرسول. (٤٠) تخجيل أهل الإنجيل، وهو رد على النصرانية.
- (٤١) المسألة النصيرية. (٤٢) العقيدة التدميرية. (٤٣) اقتضاء الصراط المستقيم ومجانبة أصحاب الجحيم، وهو في الرد على اليهود والنصارى. (٤٤)، (٤٥) كتاب الرد على النصارى، (٤٦) مسألة الكنائس، (٤٧) الكلام على حقيقة الإسلام والإيمان. (٤٨) العقيدة المراكشية. (٤٩) مسألة العلو: أي في التحدث عن الله. (٥٠) نقد تأسيس الجهمية.
- (٥١) رسالة في سجود القرآن. (٥٢) رسالة في سجود السهو. (٥٣) رسالة في أوقات النهي والنزاع في ذوات الأسباب وغيرها. (٥٤) كتاب في أصول الفقه. (٥٥) كتاب الفرق المبين بين الطلاق واليدين. (٥٦) مسألة الحلف بالطلاق. (٥٧) الفتاوى. (٥٨) السياسة الشرعية. (٥٩) جوامع الكلم الطيب في الأدعية والأذكار. (٦٠) رسالة العبودية.
- (٦١) رسالة تنوع العبادات. (٦٢) رسالة في زيارة القبور والاستنجاد بالمقبور.
- (٦٣) رسالة المظالم المشتركة. (٦٤) رسالة الحسبة في الإسلام.

^{٢٤} يزيد ما يفعله أرباب الطرق من ذلك.

^{٢٥} هذه الرسائل الصغيرة جمعت في مجموعة عنوانها: مجموعة الرسائل الكبرى، طبع القاهرة سنة ١٢٢٢هـ.

^{٢٦} وهو رسالة في الرد على بطرس الرسول وأسقف صيادة، كما يقول كاتب المادة، وفيها هاجم المسيحية (بحق) ورفع من شأن الإسلام.

تلك بعض رسائل ومؤلفات شيخ الإسلام ابن تيمية، ومنها ما هو مطبوع ومنها ما لم ير النور بعد، فأيي رجل عظيم كان!
وفي رأينا أنه يجب العناية به وبأمثاله كل العناية، ووجوب البحث والتنقيب عن كل مؤلفاته وطبعها طبعاً علمياً دقيقاً كما ينبغي، حتى نعرف ونوقن ما لأجدادنا وأسلافنا العظام من فضل لا يقدر قدره في العلم والحضارة الإسلامية والإنسانية، ولعلنا فاعلون بفضل الله تعالى وتوفيقه، والله لا يضيع أجر العاملين.

الباب الثالث

منهج وتطبيقات

الفصل الأول

المنهج

نرى قبل أن نتناول بالبحث مذهب ابن تيمية وأراءه في القرآن وتفسيره، والفقه وأصوله، وعلم الكلام والعقائد الدينية، والتصوف والمنطق والفلسفة، وما ذهب إليه من الآراء الاجتماعية والسياسية، نقول: نرى قبل ذلك كله وما إليه، أن نتكلم عن منهجه في البحث الذي سار عليه في كل هذه النواحي.

وذلك، بأننا نرى بحق أن الباحثين من العلماء يُجمعون على أنهم لا يعملون إلا للحق، ولا يبحثون إلا عنه، ولكنهم مع هذا يختلفون في نتائج بحوثهم – حتى في العلم الواحد أو المسألة الواحدة من مسائل هذا العلم – اختلافاً كثيراً؛ وذلك بسبب اختلافهم في المنهج التي يسيرون عليها.

وتكون النتيجة الحتمية هذه الاختلافات التي رأينا الكثير منها بين الشيخ ابن تيمية ومعاصريه، بل التي لا زلتنا نحسُّها بينه وبين كثير من العلماء والفقهاء في هذا العصر الذي نعيش فيه.

بيان منهجه ابن تيمية ضرورة إذن لا بد منها، فقد آمن بهذا المنهج إيماناً راسخاً لا يزول، والتزمه في كل ما كتب، وصدر عنه في كل رأي ذهب إليه، ونحن نتعرض له في هذه الكلمات:

الاعتماد على الكتاب والسنة

إنه يعتمد على كتاب الله وما صح عنده من أحاديث الرسول وسننته، ثم على آراء الصحابة، على أنه قد يحتج أحياناً بأقوال التابعين والآثار التي رويت عنهم، مستأنساً بها وبخاصة في الجدل والمناقشة.

وذلك بأن القرآن قد تضمن الشريعة التي أمرنا باتّباعها — في أصول الدين وفي فروعه وأحكامه العلمية المعروفة بالفقه، وفي غير هذا وذاك كلّه من الآداب والأخلاق — أحياناً في إجمال، وأحياناً في تفصيل. ثم بين الرسول ذلك كلّه، وأخذ الصحابة رضي الله عنهم بيانه وتفسيره، وعنهم أخذ التابعون بإحسان.

فليس لنا بعد هذا إلا أن نسير على هذا النهج فنصل إلى ما نريد من معرفة الدين وأصوله، وشريعة الله ورسوله، وسائر ما يجب معرفته مما فيه خير الدنيا والآخرة. وليس لنا أن نتبع غير ما عرفناه عن السلف الصالح الذين بلّغوا إلينا ما فهموه عن الرسول فأحسنوا التبليغ، وإلا ضللنا ضللاً بعيداً.

هذا، ونجد هذا العنصر الأول من عناصر منهجه واضحًا في كل كتبه ورسائله، ومن هذه الرسائل رسالة عنوانها: معارج الوصول إلى معرفة أنّ أصول الدين وفروعه قد بينّها الرسول، وهي مما كتبه وهو بقلعة دمشق، ويكفي هذا العنوان للدلالة على ما نريد.^١

وقد افتح هذا الرسالة بقوله: فصل في أن رسول الله ﷺ بين الدين، أصوله وفروعه، باطنها وظاهره، علمه وعمله. فإن هذا الأصل هو أصل أصول العلم والإيمان، وكل من كان أعظم اعتصاماً بهذا الأصل كان أولى بالحق علمًا وعملًا ...^٢ ثم يقول بعد أن أشار إلى منهج المتكلمين والفلسفه والصوفية: وأما أهل العلم والإيمان فمتفقون على أن الرسل لم يقولوا إلا الحق، وأنهم بينوهم مع علمهم بأنهم أعلم الخلق بالحق، فهم الصادقون المصدوقون، علموا الحق وبيّنوه ...^٣

ويزيد الأمر بياناً وتفصيلاً فيقول بعد ما تقدم: وأما العمليات، وما تسميه أناس الفروع والشرع والفقه، فهذا قد بينه الرسول أحسن بيان، فما من شيء مما أمر الله به أو نهى عنه أو حله أو حرمه إلا بين ذلك. وقد قال الله تعالى: ﴿الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُم﴾ و قال: ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَى لِلْمُسْلِمِينَ﴾.

^١ طبع الخانجي بالطبعية الشرقية بمصر سنة ١٣٢٢هـ.

^٢ راجع ص ٣ من الرسالة المذكورة.

^٣ نفس المرجع، ص ١١-١٠.

وقال: ﴿وَمَا اخْتَلَفْتُمْ فِيهِ مِنْ شَيْءٍ فَحُكْمُهُ إِلَى اللَّهِ ذَلِكُمُ اللَّهُ رَبُّكُمْ عَلَيْهِ تَوَكَّلُتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ﴾ وقال: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ﴾، وهو الرد إلى كتاب الله أو إلى سنة رسوله بعد موته.^٤

ولا يخالف الشيخ في أن الإجماع والقياس من أصول الفقه، ولكنه يردُّهما إلى كتاب الله وسنة رسوله اللذين هما الأصل في كل حال؛ ولهذا نراه يقول في الرسالة نفسها: والمقصود هنا أنَّ الرسول بين جميع الدين بالكتاب والسنة، وأنَّ الإجماع – إجماع الأمة – حق، فإنها لا تجتمع على ضلاله.^٥ وكذلك القياس الصحيح حق يوافق الكتاب والسنة ...

ثم يقول: فلا يوجد قط مسألة مجمع عليها إلا وفيها بيان للرسول، ولكن قد يخفي ذلك على بعض الناس، ويُعلم الإجماع فیستدل به ... وقد استقرينا فوجدناها كلها منصوصة.

هكذا نجد ابن تيمية يرد الإجماع إلى الكتاب والسنة، وكذلك الأمر في القياس؛ إذ يذكر – كما عرفنا – أنَّ القياس الصحيح هو ما وافق الكتاب والسنة، ويشير بعد ذلك إلى أن بعض الفقهاء قد لا يعرفون النص فيجهدون بالرأي الذي هو القياس ونحوه، ولكن ما أدهم إليه اجتهادهم بالرأي موجود في كتاب الله أو سنة رسوله.^٦

وفي غير الفقه وأصوله نجده يشير على نفس المنهج، ففي أصول الدين أو علم العقائد نراه في آرائه لا سند له إلا القرآن وأحاديث الرسول وسنته وما صحَّ عنده من أقوال الصحابة والتابعين وأرائهم، وكذلك في رده على الفلسفه وأمثالهم من يحَّكمون عقولهم في العقائد الدينية.

ونجد هذا ماثلاً أمامنا في جميع ما كتبه من رسائل في هذه الناحية، وما أكثر هذه الرسائل التي تتناول العقائد التي جاء بها القرآن وبيتها أحاديث الرسول ﷺ.

^٤ اقتباس من حديث معروف للرسول.

^٥ راجع ص ١٩.

^٦ ولذلك نراه، وهو يتكلم عن أدلة الشرع المجمع عليها، والمخالف فيها وأقسامها، ينتقد كثيراً من الفقهاء «أهل الرأي» لإضافتهم في القياس حتى استعملوه قبل البحث عن النص، ورددوا به بعض النصوص، واستعملوا منه الفاسد أيضاً. راجع: «قاعدة شريفة في المعجزات والكرامات»، نشر الشيخ رشيد رضا، الطبعة الأولى بمطبعة المنار سنة ١٣٤٩هـ، ص ٢١.

ومن باب التمثيل لهذا، نذكر العقيدة الواسطية التي كتبها سنة ٦٩٨ إجابة لطلب أحد قضاة واسط، ففي هذه الرسالة لا نجد الشيخ استدل لشيء من العقائد التي يجب على كل مسلم اعتقادها في الله وصفاته، وغير ذلك من العقائد الأخرى التي يُتكلّم عنها في علم التوحيد، إلا بالكتاب والسنّة والصحيح من الآثار.

ولذلك نجده يقول في بعض فصولها: ثم من طريقة أهل السنة والجماعة، اتّباع آثار رسول الله ﷺ باطنًا وظاهرًا، واتّباع سبيل السابقين الأولين من المهاجرين والأنصار، واتّباع وصيّة رسول الله حيث قال: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديّين من بعدي، تمسّكوا بها واعضوا عليها بالنواجد، وإياكم ومحدثات الأمور فإن كل بدعة ضلالة».٧

وفي رسالة أخرى كتبها إجابة عن استفتاء ورد إليه، بشأن ما يجب على المسلم الإيمان به من صفات الله تعالى، نراه يقول بعد أن ذكر بعض ما جاء في القرآن والسنّة من الصفات: «إذا تبيّن هذا، تبين أن ما جاء به الرسول هو الحق الذي يدل عليه المعقول، وأن أولى الناس بالحق أتبّعهم له وأعظمهم له موافقة، وهم سلف الأمة وأئمتها الذين أثبّتوا ما دل عليه الكتاب والسنّة من الصفات، وننزوه من مماثلة المخلوقات ...» إلى آخر ما قال رحمة الله تعالى.^٨

ونكتفي بما قدمناه عن هذا العنصر الأساسي الأول لمنهج ابن تيمية، وسنجده واضحًا تماماً في تفسيره لكتاب الله، وفي غيره من العلوم الإسلامية التي كتب فيها، وذلك عندما نبحث في القسم الثاني آراءه ومذهبه فيها، ونعرض الآن للعنصر الثاني من المنهج الذي لم يحد عنه قيد شعرة في كل ما كتبه.

^٧ راجع ص ٣٤ من طبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٥٢هـ.

^٨ راجع هذه الرسالة ضمن مجموعة رسائل أخرى له ص ٥٧، نشر دار المنار سنة ١٣٤٩هـ، وعنوان الرسالة هو: تفصيل الإجمال فيما يجب لله من صفات الكمال.

اعتماده على العقل في مجاله

وما ينبغي لنا أن نظن أن ابن تيمية يهمل العقل وتفكيره حين يجعل الكتاب والسنة وآثار الصحابة ومن إليهم سنته الأول في بحوثه وأرائه، بل مستنده الوحيد بعبارة أدق، فإن فهم كتاب الله وسنة رسوله فهما عميقاً حقاً يحتاج بلا ريب إلى قلب واع وعقل مفكر نافذ، ولكنه كان يعرف للعقل قيمته ومجاله الذي يصلو فيه ويحول، فلا يجاوز به هذا المجال ولا يرتفع به عن قدره.

ولكن معرفة هذا المجال هي المشكلة التي شغلت الفلاسفة والمفكرين في كل عصر، وبخاصة مفكري الإسلام ورجال الفلسفة فيه، فإن منهم من آمن بالعقل ونظره إيماناً راسخاً، ووتقوا به ثقة مطلقة، فكان هذا سبب ضلال بعضهم إلى حد كبير، حين ظنوا أنهم بعقولهم وحدها قادرين على معرفة عالم الشهادة وعالم الغيب أيضاً!

إن القرآن دعا حقاً إلى وجوب ملاحظة ما خلق الله من عوالم مختلفة، وإلى إعمال العقل فيها؛ وذلك ليصل الإنسان إلى الإيمان بإله واحد خلق ذلك كله؛ ولذلك نجد آيات كثيرة تختم بهذه الجمل وأمثالها التي لها دلالتها: لعلكم تعقلون، لعلكم تذكرون، لعلكم تهتدون، لقوم يتفكرون.

وكان من تنبية القرآن، باشتماله على هذا الضرب من الآيات وأمثالها، العقل إلى التفكير للوصول إلى الإيمان بآلة الخالق العلي الحكيم، أن ظهر في البيئة الإسلامية كتب «العقل» لداود بن المجرب بن فهدم أبي سليمان البصري وأمثاله، وروى أصحاب هذه الكتب أحاديث عن الرسول ﷺ تشيد بالعقل إلى أكبر الحدود، وتجعل له الأثر البالغ في كل شيء.^٩

ويذكر ابن تيمية حين سُئل رأيه في هذا الحديث: «أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدب، فأدب، فقال: وعزتي ما خلقت خلقاً أكرم على متنك، فبك آخذ، وبك أعطي، وبك التواب والعقاب»، حين سُئل الشيخ عن هذا الحديث قال: هذا الحديث باللفظ المذكور قد رواه من صنف في فضل العقل كداود بن المجرب ونحوه. ثم يذكر رأيه في الحديث فيقول: واتفق أهل المعرفة بالحديث على أنه ضعيف بل موضوع.

^٩ يذكر الذهبي، «ميزان الاعتدال» ج ١: ٢٢٤، أن داود هذا كان من رجال الحديث، ثم تركه وصاحب قواماً من المعتزلة فأفسدوه، وهو صاحب كتاب «العقل» وليته لم يصنفه!

ثم ينقل عن الحفاظ أن الأحاديث المروية عن الرسول في «العقل» لا أصل لشيء منها، وبخاصة والمراد بالعقل فيها هو العقل الإنساني كما يزعم الذين رووها.^{١٠} ومهما يكن من أمر، فقد كان المعتزلة أول من أشادوا من بين الفرق الإسلامية بالعقل، فجعلوه الفيصل في أمر الإيمان والعقيدة، حتى ليقول في مدحه أحد قدامي رجالهم، وهو بشر بن المعتمر من بغداد:

لله در العقل من رائد
وحاكم يقضي على غائب
وإن شيئاً بعض أفعاله
لذو قوى، قد خصه ربه
وصاحب في العسر واليسر
قضية الشاهد للأمر
أن يفصل الخير من الشر
بخلص التقديس والطهر^{١١}

على هذا التحو افتتن كثير من المفكرين المسلمين بالعقل، وجاوزوا به قدره و مجاله، حتى رأوا فيه فيصلاً بين الحق والباطل، وممیزاً الخير من الشر، ومن ثم، عمدوا إلى تأويل كثير من نصوص القرآن والحديث الصحيح، إذا تعارضت ومن ثم، عمدوا إلى تأويل كثير من نصوص القرآن والحديث الصحيح، إذا تعارضت في ظاهرها مع نظر العقل، لتفتفق وما يرونه من حقائق أدى إليها النظر العقلي الصحيح.

ونجد هذا الضرب من التأويل الذي يفترض أولاً تعارض النقل والعقل أحياناً كثيراً عند المعتزلة والتصوفة والشيعة، وكذلك بعض رجال الأشاعرة كأبي حامد الغزالي الذي وضع لأجل هذا قانوناً للتأويل؛ وذلك ليكون التزامه حائلاً دون الغلو في تأويل النصوص.^{١٢}

وإذا كان الإمام الغزالي قد اضطر للخوض في مشكلة التأويل، وكان التأويل من عناصر منهجه في البحث، فلذلك سببه الواضح؛ فهو متكلم وفيلسوف ومتصوف معًا،

^{١٠} راجع: «بغية المرتاد في الرد على الفلاسفة والقرامطة والباطنية»، طبعة القاهرة سنة ١٣٢٩ هـ ص ٥٦ و ٢٩٠ و ٣٠.

^{١١} كتاب «الحيوان» للجاحظ ج ٦ : ٩٥.

^{١٢} تناولنا مشكلة التأويل عند مفكري رجال الأديان العالمية (اليهودية والمسيحية والإسلام) بالتفصيل، وبيّنا خطرها الشديد على نصوص الكتب المقدمة، في كتابنا: «بين الدين والفلسفة في رأي ابن رشد وفلاسفة العصر الوسيط»، طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٩، من ص ١١١-١٤٤، ومن الخير مراجعة هذا الفصل.

فهل كان الأمر كذلك بالنسبة للإمام ابن تيمية؟ وهل كان من عناصر منهجه في البحث تأويل ما لا يتفق ونظر العقل من النصوص؟
ذلك ما سنتناوله هنا ببأيجاز، وسنقتبس فيه بعض ما كتبناه في هذه الناحية في
كتاب ظهر لنا منذ سنوات.^{١٢}

لم تعرض مشكلة تأويل نصوص القرآن والحديث لابن تيمية، وإنما هو الذي رأى ضروريًا أن يعرض لها، وذلك حتى يدفع عن النصوص المقدسة عادية «المؤولين» الذين أسرفوا في التأويل لتشهد هذه النصوص لما ذهبوا إليه من آراء، فقد كانوا يعتقدون ثم يستدللون، أما هو فكان يستدل أولاً ثم يعتقد ثانياً ما أدah إلىه الدليل النصي.
إنه يرى أولاً أن يفرق بين التأويل في عرف السلف، وبينه عند المتكلمين — وبخاصة المعتزلة منهم — والفلسفه والمتصوفة الإسلاميين.

فالتأويل عند رجال السلف هو التفسير وبيان المراد من النص القرآني أو الحديثي، وبهذا المعنى ورد كثيراً في القرآن نفسه، وهو التأويل المقبول. ومن ثم، يقال: إن الصحابة والتابعين رضي الله عنهم كانوا على علم بتأويل القرآن الذي فهموه وفسروه كله، وفي هذا يقول الحسن البصري من التابعين: ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يعلم ما أراد بها.^{١٤}

ولهذا لا يجوز التوقف وترك بيان معنى الآية من آيات القرآن؛ لأن الله أمرنا أن نتدبره وأن نفهمه، والرسول ﷺ لم يترك هذا من غير بيان للصحابه. اللهم إلا أن يقال إن الرسول كان لا يعلم معاني القرآن الذي أنزل عليه، أو كان يعلمها ولم يبلغها كلها مع أنه مأمور من الله بالتبليغ، وكل ذلك غير معقول ولا مقبول.

وأما النوع الآخر من التأويل، الذي قال به كثير من فلاسفه الإسلام ومتصوفيه ورجال علم الكلام، فهو أمر آخر غير النوع الأول. إنه في اصطلاحهم الخاص، كما يذكر ابن تيمية نفسه «صرف اللفظ عن المعنى المدلول عليه المفهوم منه إلى معنى آخر يخالف ذلك»؛ أي صرف اللفظ عن معناه الظاهري إلى معنى آخر خفي.

^{١٢} هو كتاب «بين الدين والفلسفة» طبع دار المعارف بالقاهرة سنة ١٩٥٩ م.

^{١٤} راجع فيما نذكره في هذه الناحية عن ابن تيمية كتابه «بيان موافقة صريح المعمول لصحيح المنقول» ج ١١٥ وما بعدها، والكتاب مطبوع على هامش كتاب «منهج السنة النبوية»، بولاق سنة ١٢٢١ هـ.

ومع ذلك، فهذا ضرب من التأويل لم يغب عن الرسول ﷺ، فإنه نفسه بين، في كل موضع يجب فيه ترك المعنى الظاهري، المعنى الآخر المراد بهذا اللفظ؛ وذلك لأنه «لا يجوز عليه أن يتكلم بالكلام الذي مفهومه ومدلوله باطل ويسكت عن بيان المراد الحق، ولا يجوز أن يريد من الخلق أن يفهموا من كلامه ما لم يبينه لهم ويدلهم عليه»^{١٥} إلى آخر ما قال.

وما دام الأمر كذلك، فلا تعارض بين المعمول الصريح والمنقول الصحيح عن الرسول في رأي الشيخ الكبير؛ أي لا تعارض بين ما وصل إليه العقل السليم، وبين ما ثبت نقله عن رسول رب العالمين بطريق صحيح لا ريب فيه.

هكذا يرى بحق، وهو يؤكد في موضع كثيرة من كتبه أنه قد تحقق ذلك بنفسه؛ إذ تبين له بعد استقصاء وتفكير طويل اتفاق ما جاء به السمع عن الرسول مع ما وصل إليه العقل الصحيح النظر، وهو في هذا يقول:

«المنقول الصحيح لا يعارضه معمول صريح قط، وقد تأملت ذلك في عامة ما تنازع الناس فيه فوجدت ما خالف النصوص الصحيحة الصريحة شبهات فاسدة يعلم بالعقل بطلانها بل يعلم بالعقل ثبوت نقايضها المواقف للشرع. وهذا تأملته في مسائل الأصول الكبار، كمسائل التوحيد والصفات، ومسائل القدر والنبوات والمعاد، وغير ذلك.

ووُجِدَتْ ما يُعلم بصريح العقل لم يخالفه سمع قط، بل السمع الذي يقال إنه يخالفه، إما حديث موضوع، أو دلالة ضعيفة، فلا يصلح أن يكون دليلاً لو تجرد عن معارضته العقل الصريح، فكيف إذا خالفه صريح المعمول!»^{١٦}

ولنا أن نقرر بعد ما تقدم أن ابن تيمية لم ير أن هناك مشكلة تسمى مشكلة التأويل تتطلب حلاً لها، ولم ير أن يقوم منهجه في البحث للوصول إلى الحق على التأويل الذي أمعن فيه غيره من المعتزلة والفلسفه وغيرهم.

وذلك لأن هذه المشكلة عرضت لهؤلاء من المسلمين لما قام لديهم من وجود تعارض بين ما جاء به الشرع؛ قرآنه وحديثه، وبين ما أدتهم إليه عقولهم، فقام منهجهم على تأويل ما لا يتفق ونظرهم العقلي من النصوص الدينية الوحية.

^{١٥} بيان موافقة صريح المعمول، ج ١: ١٠.

^{١٦} بيان موافقة، ج ١: ٨٣.

ولكنه هو لا يرى وجود تعارض مطلقاً بين طريق النقل الصحيح وطريق العقل الصريح، والمنقول الذي يخالف العقل لا يكون إلا حديثاً موضوعاً أو نصاً آخر لا يدل دلالة قاطعة على ما يراد الاستدلال به عليه، وعلى فرض وجود تعارض بين العقل والنص، يجب ترجيح الأخذ بالنص الثابت عن الأنبياء على ما يؤدي إليه العقل واستدلاله.

ومن الحق – وهذا ما ينبغي علينا هنا أن نشير إليه – أنه ذكر في بعض كتبه أنه عند تعارض العقل والسمع، يجب تقدير ما تكون دلالته قطعية، سواء أكان هو الدليل العقلي أم الدليل السمعي، ولكنه قال بعد ذلك بقليل: «لكن كون السمعي لا يكون قطعياً دونه خرط القناد»^{١٧}؛ يريد أن يقول بأن الدليل السمعي، متى ثبت صحة نقله، يقدم دائماً على العقل وما يؤدي إليه.

وكل هذا ينتهي بنا إلى النتيجة التي استخلصناها آنفاً، وهو أن مشكلة التأويل لم تعرض لابن تيمية بل هو الذي عرض لها، وأن التأويل ليس من عناصر منهجه الذي اتباه بأمانة في كل بحوثه ومناظراته وكتاباته.

ومن البدهي مع ذلك كله، أنه لم يكن يهمل العقل والفكر في دراساته، وما كان لثله أو لأي باحث آخر أن يهمل أشرف جزء في الإنسان، وبه كرمه الله وأعلاه على كل ما خلق، ولكنه لم يجاوز به قدره ومجاله، ولم يجعله حاكماً على نص قرآني أو حديث صحيح، بل أراد له أن يكون دائماً في مدار الشريعة وكتابيهما المقدسين: كتاب الله الحكم، وسنة رسوله الصحيحة، فإذا خرج به الإنسان عن هذا المدار ضل ضللاً بعيداً.

عدم التعصب والجمود

لم يكن الشيخ ابن تيمية بالرجل الذي يتبع غيره في رأي له بغير بينة أو دليل، ولا بالذى يتغىّب لرأي ويحمد عليه، وقد بان له خطئه، بل كان حراً في تفكيره في دائرة الكتاب والسنة، وما صح عن الصحابة من الآثار، غير متعصب إلا للحق وللحق وحده.

^{١٧} نفس المرجع، ج ١: ٤٢.

خلع عن عنقه ربة التقليد للغير، ولم يقيده نفسه إلا بالقرآن وسنة الرسول ﷺ وأثار السلف الصالح، إذا تبين له صحة صدورها عنهم. وفي هذه المصادر الأولى للإسلام وشرعيته كان له جولات ومجال أي مجال.

على كل هذا يجمع مؤرخوه، وبكل هذا تنتطق رسائله وكتبه وأراؤه التي تفرد بها وهي غير قليلة، كما تنتطق به حياته وما لقى من سجن واعتقال مرات بسبب بعض هذه الآراء حتى لحق بربه تعالى وهو سجين بقلعة دمشق.

وسنعرض فيما يأتي عند الكلام على فقهه، إلى هذه الآراء التي انفرد بها، والتي حكم وسجن من أجلها،^{١٨} وحسبنا هنا أن نشير إلى ما فيها من دلالة على حريته في الفكر وعلى عدم جموده على آراء قال بها قبله كثير من أعيان الفقهاء والعلماء، مستهينًا في هذا السبيل بما يلقى من عنت وأذى شديدين.

ومن ثم، كان من الحق ما قاله ابن الوردي عنه في هذه الناحية: «وأعان أعداءه على نفسه بدخوله في مسائل كبار لا تتحملاها عقول أبناء زماننا ولا علومهم، كمسألة التكفير في الحلف بالطلاق (أي لا يقع الطلاق ولكنه يلزم الحالف عند الحنت كفارة اليمين)، ومسألة أن الطلاق بالثلاث لا يقع إلا واحدة، وأن الطلاق في الحيض لا يقع».^{١٩} وهو وإن كان حنبلي المذهب في نشأته، إلا أن ما أخذ به نفسه — من الرجوع إلى المعين الصافي الذي أخذ منه أئمة الفقه المعروفون — أداه بعد دراسات وتمحیص إلى أن يخالف مذهب الإمام ابن حنبل، بل مذاهب الفقهاء الآخرين أيضًا في بعض ما ذهب إليه.

ومن ذلك أن هؤلاء الفقهاء أجمعوا على أنه يحرم بالرضاع ما يحرم بال المصاهرة، وهذه قاعدة وصلوا إليها باجتهادهم واستنباطهم، ولكن ابن تيمية لم يذهب إلى هذا الرأي الذي لم يشر إليه القرآن أو حديث، فقد نُقل عنه أن تحريم المصاهرة لا يثبت بالرضاع، فلا يحرم على الرجل نكاح أم زوجته وابنته من الرضاع، ولا يحرم على المرأة نكاح أبي زوجها وأبي أمه من الرضاع.^{٢٠}

^{١٨} ذكرنا فيما مضى بعض هذه الآراء في الباب الذي خصصناه لحياته.

^{١٩} تاريخ ابن الوردي، ج: ٢، ص: ٢٨٨.

^{٢٠} الاختبارات العلمية ص: ١٢٦.

وكذلك في جواب هذا السؤال: ما الذي يحرم من الرضاع وما الذي لا يحرم؟ يذكر أن زوجة الأب من الرضاع تحرم على ابنه رضاعاً في المشهور عند الأئمة، ولكن فيها نزاع لكونها من المحرمات بالصهر لا بالنسبة^{٢١}.

ونحن نقول: إن هذا النزاع لم يأت إلا من أن القرآن نص بالإجماع على سبب حرمة الرضاع، ونصّ الرسول ﷺ على أنه يحرم بالرضاع ما يحرم بالنسبة، فمن أين أتى قول الفقهاء بأنه يحرم بالرضاع ما يحرم بالمساهمة أيضًا! ذلك في رأينا، هو ما جعل الشيخ ابن تيمية يذهب إلى الرأي الذي انفرد به في هذه المسألة.^{٢٢}

ويظهر لنا أيضًا ما يتسم به منهج ابن تيمية من حرية الفكر، وعدم الجمود على ما رأه الفقهاء قبله مهما بلغت شهرتهم وجلالتهم في الفقه، من رأيه الذي ذهب إليه في حرية المتعاقدين في الشروط التي يريانها ويرتضيانها فيما يعقدون من عقود، سواء في هذا عقود المعاوضات والزواج وغيرها.

إنه يجيز كل شرط يرضي به المتعاقدان، ما دام لا يتناقض أو يتعارض مع حكم الله ورسوله، ولا يستثنى من هذا الأصل شيئاً حتى في عقد الزواج. وهو يستدل لهذا بقوله تعالى: «إِنَّمَا أَلِيمُهَا الَّذِينَ آتَيْنَا أُولَئِكُمْ بِالْعُقُودِ»، ويقول الرسول ﷺ: «ال المسلمين عند شروطهم، إلا شرطًا أحل حرامًا أو حرم حلالًا». ثم يقول: «إن الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة، ولا يحرم ويبطل منها إلا ما دل [الشرع] على تحريمه وإبطاله نصًّا، أو [قياسًا] عند من يقول به، وأصول مذهب أحمد رضي الله عنه المنصوصة يجري أكثرها على هذا القول، ومالك قريب منه، لكن أحمد أكثر تصحيحًا للشروط، فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحًا للشروط منه».^{٢٣}

ثم يقول في موضع آخر كلمة موجزة جيدة جامدة، تعبّر عن مذهبها بصفة عامة في العقود والشروط، وهي:

«ومقاصد العقلاء إذا دخلت في العقود، وكانت من الصلاح الذي هو المقصود، لم تذهب عفوًا ولم تهدر رأسًا، كالآجال في الأعواض، ونقوذ الأئمان المعينة ببعض البلدان،

^{٢١} «مجموعة فتاوى ابن تيمية»، ج ٤: ١٤٩.

^{٢٢} نصر هذا الرأي ابن القيم تلميذه، راجع: «زاد المعاد» ج ٢: ٢١٥-٢١٦ من طبعة المطبعة الميمنية بالقاهرة سنة ١٣٢٤هـ.

^{٢٣} «مجموعة الفتاوى»، ج ٣ ص ٣٢٦ و ٣٢٩ وما بعدها.

والصفات في المبيعات، والحرفة المشروطة في أحد الزوجين، وقد تفيد الشروط ما لا يفيده الإطلاق، بل ما يخالف الإطلاق.»^{٢٤}

وبعد:

تلك عناصر منهج الشيخ ابن تيمية في البحث والدراسة، وسماته: الاعتماد على كتاب الله وما صح عنده من أحاديث الرسول وسنته وأثار السلف الصالح، معرفة قيمة العقل والانتفاع به غير مجاوز به قدره ومجاله، رحابة صدر وعدم تعصب وجمود، فلننظر الآن كيف كان أميناً لهذا المنهج، وكيف التزمه وطبقه في دراساته ورسائله وكتبه.

^{٢٤} رسالة العقود التي طبعت أخيراً بمطبعة أنصار السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٩٤٩م، تحت عنوان «نظرية العقد» ص ٢١١.

الفصل الثاني

التطبيقات

لا نريد هنا بيان التزام الشيخ ابن تيمية لننهجه في جميع العلوم التي كتب فيها، فذلك أمر فوق الطاقة، ولا ضرورة إليه في هذا البحث، فضلاً عن أن الكثير من كتبه لم تصل إلينا؛ ولهذا نكتفي ببيان ذلك في أهم ما كتب فيه من العلوم؛ أي في علم تفسير القرآن، وعلم الكلام، وعلم الفقه.

في التفسير

قال الحافظ أبو عبد الله محمد بن أحمد بن عبد الهادي: «قال الشيخ أبو عبد الله بن رشيق، وكان من أصحاب شيخنا (يريد ابن تيمية)، وأكثرهم كتابة لكلامه وحرصاً على جمعه: كتب الشيخ رحمة الله تعالى نُقول السلف مجدة عن الاستدلال على جميع القرآن، وكتب في أوله قطعة كبيرة بالاستدلال، ورأيت له سوراً وآيات يفسرها ويقول في بعضها: كتبه للتذكرة ونحو ذلك.

ثم لما حبس في آخر عمره كتبت له أن يكتب جميع القرآن تفسيراً مرتبًا على السور، فكتب يقول: إن القرآن فيه ما هو ^{بِيْنَ} بنفسه، وفيه ما قد ^{بِيْنَ} المفسرون في غير كتاب، ولكن بعض الآيات أشكل تفسيرها على جماعة من العلماء، فربما يطالع الإنسان عليها عدّة كتب ولا يتبيّن له تفسيرها، وربما كتب المصنف الواحد في آية تفسيراً ويفسر غيرها بنظيره، فقصدت تفسير تلك الآيات بالدليل؛ لأنّه أعلم من غيره، وإذا تبيّن معنى آية تبيّن معاني نظائرها.

وقال: قد فتح الله علّيًّا في هذه المرة (أي من مرات الاعتقال والسجن) من معاني القرآن ومن أصول العلم بأشياء كان كثير من العلماء يتنونها، وندمت على تضييع أكثر أوقاتي في غير معاني القرآن، أو نحو هذا.^١

وأرسل إلينا شيئاً يسيراً مما كتبه في هذا الحبس، وبقي شيء كثير عند الحكم لما أخرجوا كتبه من عنده، وتوفي وهي عندهم إلى هذا الوقت^٢ نحو أربع عشرة رزمة، ثم ذكر الشيخ أبو عبد الله (ابن رشيق) ما رأه ووقف عليه من تفسير الشيخ.^٣

ولنا أن نقرر من هذا النص الذي نقلناه لابن رشيق، أن ابن تيمية لم يحاول تفسير القرآن الكريم كله، وإن كان قد فهمه جميعه طبعاً، ولكن هذا الذي قام ببيان معانيه وتفسيره منه، وإن كان قليلاً بالنسبة لمجموع القرآن، إلا أنه كثير حقاً في نفسه، ومنهجه واضح كل الوضوح فيه.

ومع هذا، نرى أن نرجئ النظر فيما كتبه في التفسير نظراً شاملاً إلى القسم الخاص ببيان آرائه في العلوم المختلفة العديدة: أي في التفسير والفقه والعقائد وغيرها. ونقتصر هنا في بيان تطبيق منهجه العام في فهم القرآن وتفسيره، على الرجوع إلى الرسالة التي كتبها هو نفسه في أصول التفسير، فإن فيها الكفاية في هذه الناحية.

يببدأ ابن تيمية رسالته ببيان مبلغ عناية الصحابة والتابعين بمعاني القرآن، والرسول بِنَ لهم هذه المعاني كما بَلَغُهم الظاهره ونَصَهُ الكريم، فإن قوله تعالى:

﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ﴾ يتناول هذا وهذا.

وكانت طريقتهم في تعلُّم القرآن هي السبب في بلوغهم درجة معرفة معانيه، فقد قال أبو عبد الرحمن السُّلَمِي: حدثنا الذين كانوا يقرئوننا القرآن – كعثمان بن عفان وعبد الله بن مسعود وغيرهما – أنهم كانوا تعلموا من النبي ﷺ عشر آيات لم يجاوزوها حتى يتعلموا ما فيها من العلم والعمل، قالوا: فتعلّمنا القرآن والعلم والعمل جميعاً؛ ولهذا كانوا يبقون مدة في حفظ السورة.^٤

١ «العقود الدرية» ص ٢٧-٢٨.

٢ «العقود الدرية» ص ٢٧-٢٨.

٣ توفي ابن عبد الهادي المؤلف سنة ٧٤٤.

٤ المقدمة ص ٦.

وإذا كانت آيات كثيرة في القرآن توجب علينا تدبره وفهمه وعلم ما جاء به من عقائد وأحكام، فإن الشيخ الكبير يقول بعد ذلك: وأيضاً فالعادة تمنع أن يقرأ قوم كتاباً في فن من العلم كالطب والحساب دون أن يسترحوه، فكيف بكتاب الله الذي هو عصمتهم وفيه نجاتهم وسعادتهم وقيام دينهم ودنياهم! ولهذا كان التزاع بين الصحابة قليلاً جداً، وهو وإن كان في التابعين أكثر منه في الصحابة فهو قليل بالنسبة إلى ما بعدهم ...

ومن التابعين من تلقى جميع التفسير عن الصحابة، كما قال مجاهد:^٥ عرضت المصحف على ابن عباس، أوقفه عند كل آية وأسأله عنها ...» والمقصود أن التابعين تلقوا التفسير عن الصحابة كما تلقوا عنهم علم السنة، وإن كانوا قد يتكلمون في بعض ذلك بالاستنباط والاستدلال، كما كانوا يتكلمون في بعض السنن بالاستنباط والاستدلال.^٦ فإذا أضفنا إلى ذلك كله أن القرآن كتاب عربي مبين، وأن بعضه يفسر بعضاً آخر منه، خلص لنا أن منهج ابن تيمية في فهم القرآن وتفسيره وبيان معانيه يقوم على هذه الأصول، وكل منها تكون عنه مرتبة في التفسير أحسن وأقوى مما يليها، وهذه الأصول هي:

- (١) تفسير القرآن بالقرآن، وهي أحسن طرق التفسير وأعلاها مرتبة، فإن ما أجمل في مكان قد فسر وبيّن في موضع آخر، وما احتجز في مكان قد بسط في موضع آخر.
- (٢) فإن أعياناً أن نجد تفسيراً لبعض آيات القرآن فيه، فعلينا بالمرتبة الثانية لتفسيره وهي سنة الرسول، فإنها شارحة للقرآن وموضحة له، وفي هذا يقول الله تعالى: ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْذِكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نَزَّلَ إِلَيْهِمْ وَأَعْلَمُهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾؛ ولهذا قال الرسول: «ألا إني أوتيتُ القرآن ومثله معه»؛ يعني السنة.
- (٣) فإن لم نجد تفسير ما نريد لا في القرآن ولا في السنة، كانت المرتبة الثالثة هي تفسيره بأقوال الصحابة، فإنهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرآن والأحوال التي اختصوا بها، ولما لهم من الفهم التام والعلم الصحيح، لا سيما علماؤهم وكبارهم

^٥ هو أبو الحجاج مجاهد بن جبر المكي، توفي سنة ١٠٢ بمكة.

^٦ المقدمة، ص ٨-٧.

كالائمة الأربع الخلفاء الراشدين، والأئمة المهدىين ومنهم عبد الله بن مسعود والحر
البحر عبد الله بن عباس.

وابن مسعود هو الذي يقول — كما رواه ابن جرير الطبّري في تفسيره:^٧ «والله
الذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب الله إلا وأنا أعلم فيما نزلت وأين نزلت، ولو أعلم
مكان أحد أعلم بكتاب الله مني تناه المطايلا لأنتيه».

وابن عباس هو ابن عم رسول الله ﷺ، وهو ترجمان القرآن ببركة دعاء الرسول
له إذ قال: «اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل». ويقول عنه ابن مسعود فيما رواه
الطبّري: «نعم ترجمان القرآن ابن عباس!»

(٤) وبعد مرتبة تفسير القرآن به أو بالسنة أو بأقوال الصحابة، تجيء مرتبة
تفسيره بأقوال التابعين (إن لم نجد لأحد من الصحابة قولًا فيما نريد تفسيره من كتاب
الله)، مثل مجاهد، وسعيد بن جبير، وعكرمة مولى ابن عباس، وعطاء بن أبي رباح،
والحسن البصري، وغيره من رجال العلم بكتاب الله ومعانيه، والذين استفادوا علمهم
من الصحابة رضي الله عنهم:^٨

إلا أن الشيخ رحمة الله تعالى يتكلم هنا بحذر شديد ولا يرضى كل ما نسب إلى
التابعين من الأقوال في تفسير القرآن، وهو من أجل هذا يقول: «إذا لم تجد التفسير في
القرآن ولا في السنة ولا وجدته في أقوال الصحابة، فقد رجع كثير من الأئمة في ذلك إلى
أقوال التابعين كمجاهد فإنه كان آية في التفسير».

ثم يذكر أنه يجب أن يتقطن اللبيب لما أثر عنهم في هذا العلم؛ لأن أقوالهم ليست
حجة في الفروع، فكيف تكون حجة في التفسير على غيرهم من خالفهم! ويختتم كلامه
هنا بهذه الكلمة الموجزة الجامعة:

«أما إذا اجتمعوا على الشيء (يريد: الرأي) فلا يُرتاب في كونه حجة، فإن اختلفوا
فلا يكون قول بعضهم حجة على بعض ولا على من بعدهم، ويرجع في ذلك إلى لغة
القرآن، أو السنة، أو عموم لغة العرب، أو أقوال الصحابة».

تلك تطبيقات لمنهج ابن تيمية العام على تفسير كتاب الله، ومعنى هذا أن الرسول
ﷺ بين لأصحابه كل معانٍ القرآن، فعلينا أن نلتمسها من أقوالهم جميعًا، فقد يغيب

^٧ راجع ج ٢٨: من طبعة بولاق، وج ١: من طبعة دار المعارف بالقاهرة.

^٨ راجع الرسالة المذكورة، ص ٤٧-٥٠ ومواضع أخرى.

شيء منها عن بعضهم، ولكنه لا يغيب عنهم جميعاً. ثم ورث التابعون هذا العلم عن الصحابة، إلا أنه لا يرى أن آراء التابعين حجة على من خالفهم إلا إذا أجمعوا على رأي أو قول واحد.^٩

هو إذن سلفي تماماً في التفسير، كما هو شأنه فيسائر العلوم التي اشتغل بها، وهو إذن لا يرى تفسير كتاب الله بالرأي الذي لا يسنده حديث أو قول مأثور؛ ولذلك نجده يقول: «فاما تفسير القرآن بمجرد الرأي فحرام». وينقل في تأييد ما يراه أحاديث وآثاراً كثيرة نذكر منها ما يلي:^{١٠}

(١) عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قال: «من قال في القرآن بغير علم فليتبوأ مقعده من النار.»

(٢) وعن جذب أنه قال: «من قال في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ»؛ أي لأنه لم يأتِ الأمر من بابه.

(٣) وعن معمر أن أبا بكر الصديق قال: «أي أرض تُقلّنِي، وأي سماء تُظلّنِي، إذا قلت في كتاب الله ما لم أعلم.»

(٤) وقال عبد الله بن عمر: «أدركت فقهاء المدينة وإنهم ليعظمون»^{١١} القول في التفسير، منهم سالم بن عبد الله، والقاسم بن محمد، وسعید بن المسیب، ونافع.»

وبعد أن ذكر ابن تيمية آثاراً كثيرة أخرى، قال في ختام مقدمته في أصول التفسير: «فهذه الآثار الصحيحة وما شاكلها عن أئمة السلف، محمولة على تحرجهم عن الكلام في التفسير بما لا علم لهم به، فأما من يتكلم بما يعلم من ذلك لغة وشرعاً، فلا حرج عليه. ولهذا رُوي عن هؤلاء وغيرهم أقوال في التفسير، ولا منافاة؛ لأنهم تكلموا فيما علموه وسكتوا عما جهلوه، وهذا هو الواجب على كل أحد.

^٩ راجع كتاب تفسير القرآن من صحيح البخاري ج١: ١٦-١٨١ طبعة بولاق سنة ١٢١٤هـ، ففيه عن الرسول والصحابة والتابعين من ذلك شيء كثير، ولكنه لا يشمل كل ما نحتاج إليه في التفسير. وراجع في هذا أيضاً، «صحيح مسلم» ج٨: ٢٢٧ وما بعدها طبعة الأستانة سنة ١٣٣٣هـ.

^{١٠} راجع مقدمة التفسير، ص٥٥ وما بعدها.

^{١١} يعظمون: يجدونه أمراً عظيماً يتهيّبونه. وراجع في التهيب من تفسير القرآن وبخاصة ما كان متشاربها من آياته كتابنا: «القرآن والفلسفة» ص٢٧ وما بعدها، طبعة دار المعارف سنة ١٩٥٨م.

فإنه كما يجب السكوت عما لا علم للمتكلم به، فكذلك يجب القول فيما سُئل عنه مما يعلم، لقوله تعالى: ﴿لَتُبَيِّنَنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكُونُونَهُ﴾، ولا جاء في الحديث المروي من طرق: «من سُئل عن علم فكتمه، أَلِّم يَوْم الْقِيَامَةِ بِلِجَامِ مِنْ نَارٍ».» وأخيراً، يُنقل أن ابن عباس، رضي الله عنهما، قال: «التفسير على أربعة أوجه، وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يُعذر أحد بجهالتها، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله.» والله سبحانه وتعالى أعلم.»

وبعد، إن الشيخ الكبير رضوان الله عليه لم يكن بداعياً فيما وضعه وطبقه من أصول التفسير، فإن كثيراً غيره من مفسري كتاب الله الذين سبقوه كانوا مثله في تفسير القرآن بالقرآن، ثم بالسنة، ثم بأقوال الصحابة، ثم يستأنسون بأقوال التابعين يقبلون منها ما صح عندهم ورضاوه، وهذا كله ما يُعرف بالتفسير بالتأثر.

وكذلك، كما ذكر هو نفسه وكما ذكر الإمام ابن جرير الطبرى في مقدمة تفسيره الكبير، كانوا يتحرجون من التفسير بالرأي المجرد، ولا يذهبون إليه.

ولكن ما ينبغي لنا مع هذا أن نظن أن شيخ الإسلام حصر نفسه دائمًا وفي كل حال في دائرة التفسير بالتأثر لا يدعوها مطلقاً، فقد كان رحمة الله عميقاً في فهم القرآن وما فيه من أسرار وحِكَم، وما يؤخذ منه من تشريعات لها عللها التي يستبطها، وغایاتها التي يُعمل عقله في تعرفها، إلى غير ذلك كله من معاني القرآن ومراميه التي سنعرف إن شاء الله جانباً كبيراً منها عند بحث آرائه الفقهية والكلامية والاجتماعية والسياسية.

ومن ثم، يكون لنا أن نقرر أنه كان حَقّاً يمنع تفسير القرآن «بالرأي المجرد» من غير علم، الرأي الذي لا يسنده – من قريب أو بعيد – إشارة من القرآن أو حديث أو قول مأثور، ولكنه أعمل عقله فكان له في فهم كتاب الله آراء قال بها عن علم، وإن لم تكن كلها مأثورة قبله.

ومهما يكن من اعتداد شيخ الإسلام بالعقل في فهم معاني كلام الله، فإنه يحمل حملة شديدة صادقة على تفاسير المعتزلة والشيعة الرافضة وال فلاسفة ومن إليهم من أهل الفرق الأخرى المبتدعة، وعلى الطرق التي اتبعوها في التفسير.

فإن من هؤلاء «قُوماً» اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها، ومنهم قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب،

من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن، والمنزل عليه، والمخاطب به»؛ ومن ثمَّ كان خطؤهم وضلالهم جميًعاً في كثير مما ذهباوا إليه.^{١٢}

ومن باب التطبيق، أشار إلى تفسير الكشاف للزمخشري الذي يمثل رأي المعتزلة، ثم ذكر أمثلة غير قليلة لتفاصيل الشيعة الرافضة الباطلة، كقولهم: ﴿تَبَّتْ يَدَا أَبِي لَهَبٍ﴾ وهذا أبو بكر عمر، و﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَذَبَّحُوا بَقَرَةً﴾ أي عائشة، و﴿مَرْجَ الْبَحْرَيْنِ﴾ علياً وفاطمة، و﴿اللُّؤْلُؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ الحسن والحسين!

ثم يقول بعد ذلك: «وفي الجملة من عَدَل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئاً في ذلك، بل مبتدعاً ... فمن خالف قولهم وفسر القرآن بخلاف تفسيرهم، فقد أخطأ في الدليل والمدلول جميًعاً».

ويذكر أن من أعظم أسباب الاختلاف في التفسير البدع الباطلة التي دعت أهلها إلى أن حرَّفوا الكلم عن موضعه، وفسَّرُوا كلام الله ورسوله بغير ما أريد به، وتأنَّلُوه على غير تأوileه.^{١٣}

في علم الكلام

في هذا العلم نجد واضحاً كل الوضوح تطبيق الشيخ رحمة الله لنهجه العام في إثبات العقائد الدينية، مثل وجود الله وحدوث العالم عنه، ووجوب صفات الكمال، وصلة العبد بربه وما يجب الإيمان به من القضاء والقدر، على غير ذلك من العقائد التي لا يبيّنها ولا يستدلُّ لها إلا بالقرآن والسنة، مع الميل والاستئناس بالصحيح من آثار السلف الصالح.

وهو بذلك يُبعد عن هذا العلم كل ما أدخله فيه رجاله من العناصر الفلسفية؛ ولهذا ينتقدون بشدة كما ينتقد المناطقة وال فلاسفة ومنهم الغزالى؛ لأنهم أدخلوا في أصول الدين ما لم يأذن به الله العليم الحكيم، وأوقعوا الناس في شبهات وضلالات جعلتهم ينحرفون عما جاء به كتاب الله وسنة رسوله ﷺ.

^{١٢} راجع أيضًا المقدمة في أصول التفسير، ص ٣٥ وما بعدها.

^{١٣} المقدمة في أصول التفسير ص ٤١.

إنه يذكر في بعض كتبه^{١٤} أن الرسول بين أصول الدين الحق (وهذه الأصول هي موضوع علم الكلام) الذي أنزل به كتابه أحسن بيان، وأنه دل الناس وهداهم إلى الأدلة العقلية والبراهين اليقينية التي بها يعلمون إثبات ربوبية الله ووحدانيته وصفاته، وصدق رسوله، وغير ذلك مما يحتاج إلى معرفته، وكان بيانه لذلك بالأدلة النقلية السمعية والأدلة العقلية أيضًا في مواطن الحاجة.

ثم يقول بعد هذا: «بل الكتاب والسنة دلائل الخلق وهدياهم إلى الآيات والبراهين والأدلة المبينة لأصول الدين، وهؤلاء المغالطون (يريد رجال علم الكلام من الجهمية والمعترلة والأشعرية ونحوهم) الذين أعرضوا عما في القرآن من الدلائل العقلية والبراهين اليقينية، صاروا — إذ صنفوا في أصول الدين — أحزاباً يتكلمون في جنس النظر وجنس الدليل وجنس العلم بكلام اخْتَلَطَ فيه الحق بالباطل...»^{١٥}

ولذلك تراه في رسالته المسماة «العقيدة الواسطية» يشرح ما يجب الإيمان به من العقائد الدينية، ويتكلم عنها وعن أدلةها بإجمال، ولا يلجاً فيما يقول إلا إلى الكتاب والسنة، سواء في هذا الإيمان بالله وصفاته، والإيمان بكتابه واليوم الآخر وأحواله، والإيمان بقضاء الله وقدره، والإيمان بكرامات الأولياء وشفاعة الرسول.

ونراه في رسالة أخرى يبين بشيء من التفصيل كيفية الاستدلال لثبت صفات الكمال لله من القرآن، فهو يأتي ببعض آيات هذا الكتاب العزيز، ونذكر من باب التمثيل هذه الآيات:^{١٦}

(١) قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ يَخْلُقُ كَمْ لَا يَخْلُقُ أَفَلَا تَدَكَّرُونَ﴾! فبَيْنَ الله هنا أن الخلق صفة كمال، وأن الذي يخلق أفضل من الذي لا يخلق، وأن من عدل هذا بهذا فقد ظلم.

(٢) وقال: ﴿ضَرَبَ اللهُ مَثَلًا عَبْدًا مَمْلُوكًا لَا يَقْدِرُ عَلَى شَيْءٍ وَمَنْ رَزَقْنَا هُنَّا رِزْقًا حَسَنًا فَهُوَ يُنْفِقُ مِنْهُ سِرًّا وَجَهْرًا هَلْ يَسْتَوْنَ﴾؟ فبَيْنَ أن كونه مخلوقًا عاجزًا صفة نقص، وأن القدرة والملك والإحسان صفة كمال، وأنه ليس هذا مثل هذا، وهذا الله، وذاك لما يعبد من دون الله.

^{١٤} هو كتاب «معارج الوصول إلى معرفة أصول الدين وفروعه قد بينها الرسول»، وقد أشرنا فيما سبق إلى هذا الكتاب.

^{١٥} راجع ص ٤ من الكتاب المذكور.

^{١٦} راجع رسالة «تفصيل الإجمال فيما يجب الله من صفات الكمال»، في موضع مختلفة.

(٣) وقال: ﴿ضَرَبَ لَكُمْ مَثَلًا مِنْ أَنفُسِكُمْ هَلْ لَكُمْ مِنْ مَا مَلَكْتُ أَيْمَانُكُمْ مِنْ شُرَكَاءِ فِي مَا رَزَقْنَاكُمْ فَأَنْتُمْ فِيهِ سَوَاءٌ تَخَافُونَهُمْ كَحِيفَتِكُمْ أَنفُسَكُمْ كَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْآيَاتِ لِقُوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.

يقول الله تعالى: إذا كنتم ترضون بأن يشارك الملوك مالكه لما في ذلك من النقص والظلم، فكيف ترضون ذلك لي وأنا أحق بالكمال والغنى منكم؟ وهذا يبين أنه أحق بكل كمال من كل أحد.

(٤) وقال حكاية لقول سيدنا إبراهيم عليه السلام لأبيه: ﴿يَا أَبَتِ لَمْ تَعْبُدْ مَا لَا يَسْمَعُ وَلَا يُبَصِّرُ وَلَا يُعْنِي عَنْكَ شَيْئًا﴾! فدلل على أن السميع والبصير والغنى أكمل، وأن العبود يجب أن يكون كذلك، ومثل هذا في القرآن متعدد وكثير.

وهكذا يخلص لشيخ الإسلام الاستدلال من القرآن على ثبوت صفات الكمال لله تعالى، وعلى تنزهه عن كل صفات النقص، مبتعداً عما سلكه المتكلمون وال فلاسفة في هذه العقائد وناقداً لهم أشد النقد.

وكذلك نراه يسير على المنهج الصحيح في رسالة أخرى خصّصها أيضًا لصفات الله وعلوّه على خلقه، وهي كسابقتها جواب عن استفتاء رفع إليه.^{١٧}

يفيض شيخ الإسلام في الإجابة عن هذه المسألة المهمة الدقيقة؛ مسألة علو الله تعالى على خلقه، ويستدل لإثبات هذه الصفة من القرآن والحديث والآثار الصحيحة المروية عن الصحابة ومن إليهم، وهو يقول في ذلك ما نصه:

«وجوب إثبات العلو لله تعالى ونحوه يتبيّن من وجوهه^{١٨} أحدها: أن يقال إن القرآن والسنن المستقيضة المتوترة، وكلام السابقين والتابعين، بل وسائل القرون الثلاثة، مملوء بما فيه من إثبات العلو لله على عرشه بأنواع من الدلالات، ووجوه من الصفات، وأصناف من العبارات.

تارة يخبر أنه خلق السماوات والأرض في ستة أيام ثم استوى على العرش، وقد ذكر الاستواء على العرش في سبعة مواضع، وتارة يخبر بعروج الأشياء وصعودها وارتفاعها إليه، كقوله تعالى: ﴿بِلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ﴾ ...

^{١٧} نشرت هذه الرسالة في الجزء الأول من «مجموعة الرسائل والمسائل» في سنوات مختلفة.

^{١٨} نكتفي هنا بذكر بعض ما أورده في الوجه الأول، ص ١٩٤ وما بعدها من المجموعة ج ١.

وتارة يخبر بنزلها منه أو من عنده، كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الْكِتَابَ يَعْلَمُونَ أَنَّهُ مُنَزَّلٌ مِّنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾، ﴿قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدْسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ﴾ ... وتارة يخبر بأنه في السماء، كقوله تعالى: ﴿أَمْنَتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمُ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورُ * أَمْ أَمْنَتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يُرْسِلَ عَلَيْكُمْ حَاصِبًا فَسَتَعْلَمُونَ كَيْفَ نَذِيرٌ﴾؟ وكذلك قال النبي ﷺ: «أَلَا تَأْمُنُونِي وَأَنَا أَمِينٌ مِّنْ فِي السَّمَاءِ!» وقال للجارية: «أَيْنَ اللَّهُ؟» قالت: «فِي السَّمَاءِ.» قال: «اعْتَقْهَا فَإِنَّهَا مُؤْمِنَةٌ.».

وبعد أن أورد الشيخ رحمة الله هذه النصوص وأخرى من أمثلها، قال: إنه لا يخلو الأمر من أن يكون الحق هو ما تضافرت عليه هذه النصوص من علو الله على خلقه، أو أن يكون الحق هو نفي ذلك ونفيه.

فإن كان نفي هذا هو الحق، فإن من المعلوم أن القرآن لم يبيّن هذا نصاً ولا غير نص، ولا الرسول، ولا أحد من الصحابة والتابعين وأئمة المسلمين، ولا يمكن أن ينقول عن واحد من هؤلاء أنه نفي ذلك أو أخبر به، وأما ما نقل من الإثباتات عن هؤلاء فأكثر من أن يُحصى أو يُحصر، وإن يكون الحق هو إثبات صفة العلو؛ لأن الحق لا يخرج عن أحد النقيضين كما قلنا.

ولكن لنا ولغيرنا أن يتساءل: ما حقيقة أو كيفية استواء الله تعالى على العرش، وكيف يكون في السماء وتعرج إليه الأشياء وتنزل من عنده؟ وذلك ما يُشعر بالتجسيم أو التشبيه على الأقل، فهلاً يجب تأويل هذه الآيات والأحاديث على أي نحو من أنحاء التأويل؛ أي بما يدل على أن المراد بالعلو فيها هو علوه تعالى في المكانة مثلاً؟ هنا يذكر ابن تيمية أن هذا التأويل المجازي لا يمكن القول به، فإنه «معلوم باتفاق العقلاة أن المخاطب المبين إذا تكلم بمجاز فلا بد أن يقرن بخطابه ما يدل على إرادة المعنى المجازي.

فإذا كان الرسول المبلغ المبين الذي بين الناس ما نزل إليهم، يعلم أن المراد بالكلام خلاف مفهومه ومقتضاه، كان عليه أن يقرن بخطابه ما يصرف القلوب عن فهم المعنى الذي لم يُرد لا سيما إذا كان باطلًا لا يجوز اعتقاده في الله.»^{١٩}

يريد الشيخ رحمة الله بذلك أن يقول بأنه ليس في هذه الآيات والأحاديث وأمثالها قرينة تصرفها عن ظواهرها، وترشدنا إلى وجوب تأويلها المجازياً.

وإذن، يكون الواجب أن نؤمن — كما قال في «العقيدة الواسطية» — بما وصف الله به نفسه في كتابه، وبما وصفه به رسوله، من غير تحريف ولا تعطيل ولا تكيف ولا تمثيل، مع الإيمان بأنه تعالى ليس كمثله شيء كما جاء في كتابه الكريم. وهذا هو ما ذهب إليه رجال السلف الصالح، وفي ذلك يقول بعضهم: الاستواء معقول (أو معلوم)، والكيف مجهول، والسؤال عنه بدعة.

هذا، ونجد شيخ الإسلام سلفياً تماماً في الاستدلال على سائر العقائد الأخرى، مثل أن القرآن كلام الله غير مخلوق، وأنه تعالى تكلم به حقيقة، وأن المؤمنين يرون الله يوم القيمة، ثم بعد دخول الجنة، عياناً بأبصارهم على الكيفية التي يشاوئها جل شأنه، وكذلك عقيدة الإيمان بفتنة القبر وعذابه ونعيمه، وما يكون بعدبعث من أحوال الدار الأخرى من حساب يتلوه ثواب أو عقاب.^{٢٠}

وبعد، تلك مثل تطبيقيه ترينا أن شيخ الإسلام ابن تيمية سار في علم الكلام على المنهج العام الذي أنار له طريق البحث في كل العلوم التي تناولها بالدراسة والبحث، هو المنهج السلفي لم يحد عنه قيد شعرة.

في الفقه وأصوله

تكلمنا فيما سبق من هذا الباب عن اعتماد شيخ الإسلام في الفقه على الكتاب والسنة أولاً، ثم عن اعتباره الإجماع الحق — إجماع الأمة — والقياس الصحيح، من أصول الفقه، على أنه يرجعهما إلى الكتاب والسنة؛ لأنهما الأصلان المقدسان في كل حال.

كما ذكر أنه رحمة الله كان يُعمل العقل في مجاله، ولا يرضي التعصب والجمود، بل لا يذهب إلى ما يذهب إليه من الآراء الفقهية أو الكلامية إلا عن دليل، ولا يبالي بعد ذلك أن يخالف غيره من الفقهاء الماضين أو المعاصرين، واستشهادنا لهذا برأيه في الحرية في العقود والشروط، ما دام لا يعارض شيء منها نصاً محكماً من كتاب الله أو حديثاً من أحاديث رسوله الصحيحة.

^{٢٠} راجع في هذا كله «العقيدة الواسطية» ص ٢١ وما بعدها، وراجع في كلام الله بصفة خاصة «كتاب مذهب السلف القوي في تحقيق مسألة كلام الله الكريم» مطبعة المنار بالقاهرة سنة ١٣٤٩هـ، وهو كتاب كبير في ١٦٥ صفحة.

والآن نأخذ في الإتيان بشيء من آرائه الفقهية يتبعن فيها عناصر ذلك المنهج السديد الذي اتبعه، والذي نراه ماثلاً في آرائه الفقهية وغيرها. وهذه النماذج — ما عدا واحداً فقط منها —أخذناها من مختصر فتاویه المصرية، تاركين بحث فتاویه الكاملة إلى القسم الثاني من هذا الكتاب.

(١) يذكر في حكم الهدية من يتولى عملاً من الأعمال العامة، أن من أهدى شيئاً واحداً من هؤلاء لينال ما لا يحق له كان ذلك حراماً على المهدى والمهدى له، وهي من الرشوة التي قال فيها الرسول ﷺ: «لعن الله الراشي والمرتشي». أما إذا فعل هذا ليكف ظلمه عنه أو ليعطيه حقه الواجب، فهذه الهدية تكون حراماً على الآخذ، وجاز للداعف فيها أن يدفعها، كما قال النبي ﷺ: «إني لأعطي أحدهم الهدية فيخرج بها ناراً يتأبّطها». قيل: «يا رسول الله، فلم تعطى لهم؟» قال: «يأبون إلا أن يسألونني، ويأبى الله لي البخل».

وهذا هو الحكم في الهدية للشفاعة، مثل أن يشفع لرجل عند ولي أمر في أن يرفع عنه مظلمة، أو يوصل إليه حقه، أو يوليه ولاية يستحقها ... فهذه أيضاً لا يجوز فيها قبول الهدية، ويجوز للمهدى أن يبذل ما يتوصل به إلىأخذ حقه أو دفع الظلم عنه. هذا هو المنقول عن السلف والأئمة الأكابر، وقد رَحَّص فيه بعض المتأخرین من الفقهاء، وجعل هذا من باب «الجعالة»، وهو مخالف للسنة وأقوال الصحابة رضي الله عنهم والائمة، فهو غلط.

وذلك لأن مثل هذا العمل من المصالح العامة التي يجب القيام بها فرض عين أو فرض كفاية، ومتى سُوّغ أخذ الجُعل على مثل هذا لم ينل غير الباذل حقه ولم يرتفع الظلم عنه.^{٢١}

(٢) من المعروف أن من قتل نفساً عمداً بغير حق عليه القُود، ولكن ما الحكم فيمن لم ير طریقاً لاسترداد ما سُرِق منه إلا بقتل السارق فقتله عمداً؟ هنا يقول الشيخ رحمه الله تعالى: «ومن نزل مكاناً فجاء لص سرق قماشه، فلحق السارق فضربه بالسيف فمات، وكان هذا هو الطريق في استرجاع ما مع السارق، لم يلتزم الضارب

^{٢١} «مختصر الفتاوى المصرية»، مطبعة السنة المحمدية بالقاهرة سنة ١٣٦٨ هـ / ١٩٤٩ م، بإشراف الشيخ عبد المجيد سليم مفتى الديار المصرية حين ذاك ص ٤٥٨-٤٥٩.

بشيء، فقد روي عن عمر رضي الله عنه أن لصا دخل داره فقام إليه بالسيف، فلولا أنهم ردوه عنه لضربه بالسيف. وفي الصحيحين: «من قُتل دون ماله فهو شهيد».»^{٢٢}
 (٣) ومثال آخر ذكره بعد المثال السابق بقليل، وهو أن من كذب على رجل حتى ضرب وأهين وحبس يجب عقابه عقوبة تردعه وأمثاله، بل جمهور السلف يوجبون القصاص في مثل ذلك، فمن ضرب غيره أو جرمه بغير حق، فإنه يُفعل به كما فعل، وفي هذا قال عمر رضي الله عنه:

«أيها الناس، إني لم أبعث عمالاً ليضربوا أبشاركم ولا ليأخذوا أموالكم، ولكن ليعلمونكم كتاب الله وسنة نبيكم ويقسموا بينكم فيئكم، فلا يبلغني أن أحداً ضربه عامله بغير حق إلا أقدّته. فراجعه عمرو بن العاص (كان والي مصر حين ذاك) في ذلك، فقال: إن رسول الله ﷺ أقاد من نفسه.»

(٤) بينما ونحن نتكلم عن العصر الذي عاش فيه ابن تيمية، أنه كان عصراً مليئاً بأصحاب المقالات والمذاهب والطوائف المختلفة، وأن من هذه الطوائف طائفة «النصيرية» التي كانت تزعم الإسلام ولا تعمل به، فكان من الطبيعي أن يرى الشيخ وجوب قتالهم الذي اشترك بنفسه فيه، وأن يصدر فتوى شرعيةً فيهم وفي أمثالهم. ولهذا نجده يقول: «ويجوز، بل يجب بإجماع المسلمين قتال كل طائفة ممتنعة عن شريعة من شرائع الإسلام الظاهرة المتوترة، مثل الطائفة الممتنعة عن إقامة الصلوات الخمس، أو عن أداء الزكاة، أو عن الصيام المفروض، ومثل من لا يمتنع عن سفك دماء المسلمين وأخذ أموالهم بالباطل ...

فهؤلاء يجب قتالهم كما أمر رسول الله ﷺ، بقتل الخوارج مع كون الصحابة كان أحدهم يحرّر صلاتهم مع صلاتهم وصيامهم، فقاتلهم علي رضي الله عنه».»^{٢٣}
 (٥) وينذكر أخيراً من مختصر الفتاوى المصرية هذا المثال، وهو خاص بضروب من الرياضة البدنية (المسابقة والمصارعة) التي تعين على تربية الناشئة والمجتمع تربية طيبة.^{٢٤}

^{٢٢} نفس المرجع ص ٤٦٦.

^{٢٣} اختصر ٤٦٩-٤٦٨، وكانت الطائفة النصيرية تنزل بجبال الدروز من بلاد الشام وغيرها، ويتظاهرون عند جهال المسلمين بالتشييع وموالاة أهل البيت وإن كانوا في الحقيقة غير مؤمنين، المختصر ص ٤٧٣.

^{٢٤} راجع ص ٥٢٥ وما بعدها، فهي فتوى فيها بحث طويل قيم.

إنه يبدأ الكلام بذكر أن الأعمال التي تكون بين اثنين فصاعداً، وفيها يطلب كل منها الغَلَب لنفسه، ثلاثة أصناف، وهي:

(أ) «صنف أمر به الله ورسوله كالسباق بالخيل، والرمي بالنبل ونحوه من آلات الحرب؛ لأنَّه مما يعين على الجهاد في سبيل الله».

(ب) «الثاني ما نهى الله ورسوله عنه بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ﴾، ومَحَطُ الاستدلال هنا هو الميسر ونحوه.»

(ج) «والثالث ما هو مباح لعدم المُرَّة الراجحة، وليس مأموراً به أمر وحْبَ لعدم احْتِيَاجِ الدِّينِ إِلَيْهِ، كالمصارعة والمسابقة على الأقدام ونحوه، فهذا مباح إذا خلا عن مفسدة راجحة، وقد صارع النبي وسابق وكان أصحابه يتسابقون بحضرته على أقدامهم.

ثم أخذ بعد ذلك في بحث طويل عن اختلاف الفقهاء في جواز أو تحريم أن يكون في هذا جُعل للسابق الفائز ببعضهم وهو أبو حنيفة، أجاز هذا بشرط، والجمهور على عدم الجواز مستندين إلى حديث للرسول ﷺ، ولأن ذلك يكون من باب الميسر الذي حرمه الله في كتابه، ولكنه رحمة الله مال إلى الجواز مبيّناً أن ذلك ليس من الميسر الذي حرمه الله تعالى، والله أعلم.»

(٦) ونختم الأمثلة التطبيقية بهذا المَسْأَلَة: هل من شرط جواز المسح على الْخُفَّينَ أن يكون الْخُفُّ غير مخْرَق حتى لا يظهر شيء من القدم؟ وهل للتخريق حد؟ وما هو القول الراجح بالدليل كما قال تعالى: ﴿فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾.

وذكر الشيخ رحمة الله أن في المَسْأَلَة قولين مشهورين للعلماء، فمذهب مالك وأبي حنيفة أنه يجوز المسح على ما فيه خرق يسير مع اختلافهم في حد ذلك، واختار هذا بعض أصحاب ابن حنبل، ومذهب الشافعي وأحمد وغيرهما أنه لا يجوز المسح إلا على ما يستر جميع محل الغسل.

ويقول أصحاب هذا القول الثاني: «إنه إذا ظهر بعض القدم فرض غسل ما ظهر ومسح ما بطن، فيلزم إذن الجمع بين الأصل والبدل وهذا لا يجوز؛ لأنَّ على المرء أن يغسل القدمين، أو أن يمسح على الْخُفَّينَ.»

ولكن ابن تيمية يذهب إلى أن القول الأول أصح، وهو قياس مذهب الإمام ابن حنبل؛ وذلك بأن السنة القولية والعملية أجازت المسح على الخفين مطلقاً دون اشتراط أن يكونا ساترين لكل القدمين، فضلاً عما هو معروف من العفو عن ظهور يسير العورة وعن وجود يسير النجاسة.

ومن هذا قول صفوان بن عسال: أمرنا رسول الله ﷺ إذا كنا سُفِّرًا أو مسافرين إلا ننزع أخلفنا ثلاثة أيام ولialiيهم إلا من جنابة، ولكن لا تنزع من غائط وبول ونوم. وقد استفاض عن الرسول في الصحيح أنه ﷺ مسح على الخفين، وتلقى عنه أصحابه ذلك، فأطلقوا القول بجواز المسح على الخفين، ونقلوا عنه أيضاً أمره بذلك مطلقاً ... ومعلوم أن الخفاف في العادة لا يخلو كثير منها من فتق أو خرق، ولا سيما مع تقادم عهدها، وكان كثير من الصحابة فقراء لم يكن يمكنهم تجديد ذلك ... فلما أطلق الرسول الأمر بالمسح على الخفاف مع علمه بما هي عليه من العادة، ولم يشترط أن تكون سليمة من العيوب، وجب حمل أمره على الإطلاق، ولم يجز أن يقيّد كلامه إلا بدليل شرعي. وكان مقتضى لفظه أن كل خف يلبسه الناس ويمشون فيه عادة فلهم أن يمسحوا عليه، وإن كان مفتوحاً أو مخروقاً من غير تحديد لقدر ذلك، فإن التحديد لا بد له من دليل.^{٢٥}

وأخيراً، بهذه الأمثلة التي ترينا أن شيخ الإسلام كان أئيناً في تطبيق منهجه العام في الفقه، أمانته في تطبيقه فيسائر العلوم، انتهي من القسم الأول من هذا الكتاب، وهو القسم الذي قصرناه على بحث عصره وحياته ومنهجه، وننتقل بعد ذلك إلى القسم الثاني الذي نحصره على فقهه وأرائه الاجتماعية والسياسية وغير ذلك من مختلف الآراء التي ذهب إليها.

^{٢٥} «مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية»، ج ١ ص ٢٥٧-٢٥٨، طبع مطبعة كردستان العلمية بالقاهرة سنة ١٢٢٦هـ.

القسم الثاني

آراءه في الدين والحياة

الباب الأول

في الفقه وأصوله

يراد اصطلاحاً بكلمة «الدين» هنا كل ما شرعه الله لل المسلمين بالقرآن الكريم أو بسنة الرسول ﷺ، فهو لهذا يشمل أصول الدين أو علم الكلام، والفقه الذي يجب أن تنزل على أحکامه في العبادات والمعاملات على اختلاف ضروبها، والأخلاق التي ينبغي أن نسير عليها لنكون حقاً خيراً أمّة أخرجت للناس؛ والدين بهذا المعنى العام يسمى شريعة أيضاً، كما يسمى كذلك ملة.

وفي هذا، نجد محمد على التهانوي يقول وهو يتكلم عن الشريعة: «الشريعة ما شرع الله تعالى لعباده من الأحكام التي جاء بها نبي من الأنبياء صلى الله عليهم وعلى نبينا وسلم، سواءً كانت متعلقة بكيفية عمل، وتسمى فرعية وعملية، ودون لها علم الفقه، أم بكيفية الاعتقاد، وتسمى أصلية واعتقادية، ودون لها علم الكلام، ويسمى الشرع أيضاً بالدين والملة». ^١

ولذلك نريد برأه في الدين آراءه في الفقه وفهم القرآن وتفسيره وعلم الكلام والفلسفة. كما نريد برأه في الحياة الرأي الاجتماعية والسياسية التي ذهب إليها وعمل على الأخذ بها في الحياة العامة للمجتمع والأمة.

ومن مجموع هذا وذاك تتكون أبواب هذا القسم الثاني من الكتاب، وسنتناول مباحث كل باب منها على نحو وسط بين الإيجاز والإطناب، ومن الله التوفيق.

^١ «كتاف اصطلاحات الفنون»، مادة شريعة، المجلد الأول ص ٨٣٥، طبعة الأستانة سنة ١٣١٧هـ.

الفصل الأول

أصول الفقه

لكل فقيه من الأئمة أصحاب المذاهب الفقهية المعروفة أصول يرجع إليها في استنباط الأحكام، وابن تيمية رحمة الله لم يكن صاحب مذهب عُرف به كغيره من أولئك الأئمة، ولكنه مع اجتهاده كان حنبلياً؛ ولذلك كانت أصوله في الفقه هي في جملتها أصول مذهب الإمام أحمد بن حنبل رضي الله عنه.

وقد كانت هذا الأصول التي اعتمد عليها الإمام ابن حنبل في فقهه وفتاويه، على ما يذكره أبو عبد الله محمد بن أبي بكر المعروف بابن القيم (توفي سنة ٧٥١هـ)،^١ خمسة أصول وهي: النص من الكتاب والحديث، فمتي ظفر بمنص في المسألة أفتى بمحاجة دون التفات إلى ما خالفة، ولا إلى من خالفة ولو كان من كبار الصحابة؛ ولهذا لم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية من الصحابة بتورث المسلم من الكافر، عندما صح عنده الحديث المانع من التوارث بينهما بسبب اختلاف الدين.

وعند عدم النص يلجأ إلى فتوى الصحابي، فإذا وجد لبعض الصحابة فتوى لا يعرف لها منهم مخالفاً لم يتجاوزها إلى رأي آخر، دون أن يدعي أن ذلك إجماع بل يقول تورعاً ما يفيد أنه لا يعلم شيئاً يعارض هذه الفتوى.

وإذا تعددت الآراء من الصحابة في المسألة الواحدة، يلجأ إلى اختيار أقربها إلى كتاب الله وسنة رسوله، بمعنى أنه لا يخرج عن رأي من هذا الآراء؛ ولهذا كان يتوقف أحياً عن الفتوى إذا لم يجد مرجعاً لأحد تلك الآراء.

وبعد ذلك، كان يرجع إلى الحديث المرسل أو الضعيف مرجحاً له على القياس، ما دام ليس هناك أثر آخر يدفعه، ولا قول صاحب ولا إجماع على خلافه.

^١ راجع «إعلام الموقعين» ج ٢٣ وما بعدها، طبعة محمد منير الدمشقي.

وأخيرًا، إن لم يجد شيئاً من الأصول الأربع المقدمة، لجأ إلى القياس فاستعمله للضرورة.

ومن ذلك نرى أن ابن حنبل رضي الله عنه كان رجل نص وأثر أكثر منه رجل فقه وقياس، وهكذا كان الشيخ ابن تيمية رحمة الله تعالى، وإن كان له في بعضها نظر خاص أو زيادة في البيان والتفصيل؛ إذ يذكر أن طرق الأحكام الشرعية التي نتكلم عنها في أصول الفقه، هي بإجماع المسلمين الكتاب، والسنّة على اختلاف أنواعها، والإجماع، والقياس، والاستصحاب، ثم المصالح المرسلة.

وستنكلم عن كل من هذه الأصول بإجمالٍ؛ لنتبين ما يريده شيخ الإسلام بكل منها، ولنعرف المعين الضخم الذي استقى منه تراثه الفقهي الجليل.^٢

الكتاب والسنّة

أما كتاب الله فلم يختلف أحد من المسلمين في أنه الأصل الأول للإسلام عقائد وتشريعاته، وأخلاقه وأدابه، وأما السنّة فهي الأصل الثاني بعد القرآن بالإجماع أيضًا. ويدرك الشيخ رحمة الله أنها في هذه الناحية أنواع ثلاثة:

النوع الأول: هو السنّة المتواثرة التي تفسر القرآن ولا تختلف ظاهره، مثل ما جاء منها في عدد صلوات اليوم والليلة، وعدد ركعات كل صلاة، ومقدار نصاب الزكاة في أنواع الأموال المختلفة، ومناسك الحج والعمرة وكيفية أدائهم، وغير ذلك كله من الأحكام التي بينتها السنّة، ولم تعلم إلا بها.

والنوع الثاني منها: هو ما لا يفسر القرآن أو يقال يخالف ظاهره في شيء، ولكنه أتى بحكم جديد، مثل السنّة التي جاءت في تقدير نصاب السرقة، ورجم الزاني، وما شاكل ذلك من السنّن التي جاءت بأحكام غير منصوص عليها في القرآن ولا تختلف ظاهره مطلقاً.

ومن البدهي أن السنّة التي من النوع الأول تكون حجة فيما جاءت به؛ إذ إنها متممة لما جاء به القرآن من التشريعات التي جاء بها الدين، وكذلك النوع الثاني يجب العمل به إلا عند الخوارج أو بعضهم، وهو في هذا يقول عن هذا النوع من

^٢ راجع «قاعدة في المعجزات والكرامات»، ص ١٩ وما بعدها.

السنة: «فمذهب جميع السلف العمل بها أيضًا، إلا الخوارج، فإن من قولهم أو قول بعضهم مخالفة السنة (أي التي من هذا النوع) حيث قال أولهم للنبي ﷺ في وجهه: «هذه القسمة ما أريده بها وجه الله.»

ويحكي عنهم أنهم لا يتبعونه ﷺ إلا فيما بلغه عن الله من القرآن والسنة المفسرة له، وأما ظاهر القرآن إذا خالقه الرسول فلا يعلمون إلا بظاهره؛ ولهذا كانوا مارقة مرقوا من الإسلام كما يمرق السهم من الرمية.

وقال النبي ﷺ لأولئك: «لقد خبّت وخرست إن لم أعدل.» فإذا جوّز أن الرسول يجوز أن يخون ويظلم فيما ائتمنه الله عليه من الأموال، وهو معتقد أنه أمين الله على وحيه، فقد اتبع ظالماً كاذبًا ... وقد ينكر هؤلاء كثيراً من السنن طعناً في النقل لا رداً للمنقول، كما ينكر كثير من أهل البدع السنن المتواترة عند أهل العلم، كالشفاعة والحوض والصراط والقدر وغير ذلك.»^٢

والنوع الثالث من أنواع السنة: هو أحاديث أو أخبار الأحاديث التي وصلت إلينا بروايات الثقات عن الثقات، والمتلقات بالقبول، ويعتبرها ابن تيمية حجة وأصلاً من أصول الفقه، ويجب تقديم العمل به على المصادر الأخرى التي تجيء بعده، وفيها يقول: «وهذه أيضًا مما اتفق أهل العلم على اتباعها من أهل الفقه والحديث والتصوف وأكثر أهل العلم، وقد أنكرها بعض أهل الكلام ... وكثير من أهل الرأي قد ينكر كثيراً منها بشروط اشتراطها، ومعارضات دفعها بها ووضعها. كما يرد بعضهم بعضاً (أي من السنة): لأنه يخالف ظاهر القرآن فيما زعم، أو لأنه خلاف الأصول أو قياس الأصول، أو لأن عمل متاخر أهل المدينة على خلافه،^٠ أو غير ذلك من المسائل المعروفة في كتب الحديث والفقه وأصول الفقه.»

^٢ «رسالة العجذات والكرامات»، ص ٢٠.

^٠ يريد أن بعض الفقهاء، كالحنفية مثلاً، يعرضون أحاديث الأحاديث على القرآن، ويقبلون منها ما كان متفقاً معه ويردودون ما لم يكن كذلك.

^٠ يشير بذلك إلى أن السنة هي الأصل الثاني من أصول مذهب الإمام مالك كما هو الأمر في المذاهب الأخرى، إلا أنه كما ذكر القاضي عياض بن موسى في كتابه «المدارك» كان يترك من السنة «ما وجد الجمهور والجم الغفير من أهل المدينة قد عملوا بغيره وخالفوه». وراجع «الديباج المذهب»، ص ١٦.

وهكذا نرى ابن تيمية يشتند في العمل بالسنة متى صحت، وفي اعتبارها أصلًا من أصول الفقه ولو كانت أخبار أحد، ولا يرد بعضها لأنها مثلاً تخالف عموم القرآن أو ظاهره في رأي البعض، ولا يذهب مذهب أبي حنيفة ومالك في ردهما لبعضها لهذا السبب، أو لأنها تخالف ما عليه عمل أهل المدينة عند الأخير.

وإن كثيراً من آي القرآن وأحاديث الرسول تؤيده في المنهج الذي سلكه، فما تعلق يقول: **﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَنْكُمْ﴾**، وليس طاعة الله إلا العمل بكتابه، كما أن طاعة الرسول تكون بالعمل بسننته الصحيحة. والرسول ﷺ يقول محدراً من ترك العمل بما صح عنه من السنة: «لا ألفين أحدكم متكتناً على أريكته يأطيه الأمر بما أمرت به أو نهيت عنه، فيقول: لا أدرى! ما وجدناه في الكتاب اتبعناه».٦

وبخاصة أن كثيراً من الأحكام الشرعية مأخوذ من السنة النبوية، وكثيراً أيضاً من هذه الأحكام التي ثبتت بالسنة هي في الواقع تخصيص ظاهر القرآن وعمومه، ومن هذا القبيل قوله تعالى: **﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ﴾** الآية، فهي بنصها وظاهره عامة في تحريم كل ميته ودم، ولكن الرسول قال في حديث له: «أحِلَّتْ لَنَا ميتتان السمك والجراد، ودمان الكبد والطحال»، فكان هذا الحديث مخصصاً لتلك الآية العامة.

الإجماع

والإجماع طريق من طرق الأحكام التشريعية، ولكنه يجيء بعد نصوص الكتاب والسنة بلا ريب، والإجماع الذي عليه اتفاق عامة المسلمين، والذي يعلمونه جمِيعاً، هو ما كان عليه الصحابة، وأما ما كان بعد ذلك فالعلم به متذرع غالباً.

ولذلك يقول ابن تيمية في رسالته عن العجذات والكرامات: «ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة، واختلف في مسائل منه، كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابة، والإجماع الذي لم ينقرض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم، والإجماع السكوتني، وغير ذلك».

٦ «الرسالة» للإمام الشافعي ص ١٥، المطبعة الأميرية بالقاهرة سنة ١٣٢١.

كما يذكر في إحدى فتاويه أن معنى الإجماع هو أن يجتمع علماء المسلمين على حكم من الأحكام، وإذا ثبت ذلك لم يكن لأحد أن يخرج عن إجماعهم، فإن الأمة لا تجتمع على ضلاله. ولكن كثيراً من المسائل يظن بعض الناس فيها إجماعاً ولا يكون الأمر كذلك، بل يكون القول الآخر أرجح في الكتاب والسنة.^٧

وبعد هذا لا بد للإجماع الذي يعتبر حجة وأصلاً من أصول الفقه من سند من النصوص؛ وذلك لأن كل ما أجمع عليه المسلمين من الأحكام الفقهية يكون منصوصاً عليه من الرسول، وقد بيته في حديث له، ولكن قد يخفى النص على بعض الناس فيستدل بالإجماع الذي علمه، مع أنه لا توجد مسألة يتفق الإجماع عليها إلا وفيها نص.^٨

ويأتي الشيخ رحمة الله بمسائل كثيرة تُرِى بادئ الرأي أن أحكامها ثبتت بالإجماع من غير نص عن الرسول فيها، كما يقول بعض الفقهاء، ولكنه بالبحث يظهر أن ثبوت هذه الأحكام هو بالسنة لا بالإجماع.

ومن ذلك مسألة المضاربة، فإنها – كما يقول – كانت مشهورة بينهم في الجاهلية لا سيما قريش، فإن الأغلب عليهم كان التجارة، وكان أصحاب الأموال يدفعونها إلى العمال، والرسول ﷺ قد سافر بمال غيره قبل النبوة، كما سافر بمال خديجة، والعير التي كان فيها أبو سفيان (هي العير التي جاء ذكرها في غزوة بدر) كان أكثرها مضاربة معه وغيره.

فلما جاء الإسلام أقرها الرسول، وكان أصحابه يتاجرون بمال غيرهم مضاربة ولم ينه عن ذلك، والسنة قوله وفعله وتقريره فلما أقرها كانت ثابتة بالسنة.^٩ وفي رأينا أن هذا استدلال جيد، وفيه رد الأحكام إلى أصولها الصحيحة الأولى.

^٧ راجع المجلد الأول من مجموعة فتاويه الكبرى، ص ٤٠، نشر فرج الله زكي الكردي بالقاهرة سنة ١٣٢٦هـ.

^٨ راجع في هذا الإمام ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦هـ حيث يقول: «ولا يمكن أثبتة أن يكون إجماع من علماء الأمة على غير نص من قرآن أو سنة عن رسول الله ﷺ». «الإحکام في أصول الأحكام» ج ٤: ١٢٩. وراجع أيضاً ما يذكره في موضع آخر من هذا الكتاب (ج ٤: ٢٣٢، ١٤٤) من أن الذي نحتاج إليه جميعاً هو معرفة أحكام القرآن والسنة، ففيهما غنية عن كل دليل آخر.

^٩ راجع «معارج الوصول» ص ٢٠-٢١.

ونستطيع أن نذكر هنا مثلاً آخر، وهو عقد السلم، فإن الفقهاء الأحناف مثلاً يرون جوازه استحساناً على خلاف القياس لأن فيه بيع المعدوم، ولكن الحق أنه ثابت بسنة الرسول ﷺ، فإنه جاء والناس في المدينة يتعاملون به، فأقرهم عليه كما هو معروف.

وفي رأينا أن الأمر كما يقول ابن تيمية بعد ذلك بحق: أي أن المسائل المجمع عليها قد تكون راجعة إلى أن طائفة من الفقهاء المجتهدين لم يعرفوا فيها نصاً فقالوا فيها بأجتهاد الرأي الموفق للنص، لكن كان النص عند غيرهم.

وابن حيرir الطبرi مع طائفة من الفقهاء يقولون بأنه لا ينعقد الإجماع إلا عن نص عن الرسول، مع قولهم بصحة القياس وحجيتة، ونحن لا نشرط أن يكونوا جميعاً قد علموا النص فنقلوه بالمعنى كما تنقل الأخبار، ثم يقول: لكننا استقرينا موارد الإجماع فوجدنا كلها منصوصة، وكثير من العلماء لم يعلم النص وقد وافق الجماعة. هذا، ومن الطبيعي أن تكون المسائل المجمع عليها قليلة في رأي ابن تيمية، بعدها رأينا يشرط لحجية الإجماع أن يكون إجمالاً من علماء المسلمين كافة في عصر من العصور، ثم أن يكون سنته نصاً عن الرسول ﷺ؛ ولهذا نجده ينكر القول بأن الإجماع هو المستند الذي يرجع إليه أكثر مسائل الشريعة الإسلامية، فيقول: «ومن قال من المتأخرین إن الإجماع مستند معظم الشريعة فقد أخبر عن حاله، فإنه لنقص معرفته بالكتاب والسنة احتاج إلى ذلك، وهذا كقولهم إن أكثر الحوادث يحتاج فيها إلى القياس لعدم دلالة النصوص عليها، فإنما هو قول من لا معرفة له بالكتاب والسنة ودلالتهما على الأحكام».

وقد قال الإمام أحمد رضي الله عنه إنه ما من مسألة إلا وقد تكلم فيها الصحابة أو في نظيرها، فإنه لما فتحت البلاد وانتشر الإسلام، حدثت جميع أجناس الأعمال فتكلموا فيها بالكتاب والسنة، وإنما تكلم بعضهم بالرأي في مسائل قليلة، والإجماع لم يكن يتحقق به عامتهم؛ إذ هم أهل الإجماع فلا إجماع قبلهم.

لكن لما جاء التابعون كتب عمر إلى شريح: أقض بما في كتاب الله، فإن لم تجد فيما في سنة رسول الله، فإن لم تجد فيما قضى به الصالحون قبلك، وفي رواية فبما أجمع عليه الناس ... وكذلك ابن مسعود قال مثل ما قال عمر: قدم الكتاب، ثم السنة، ثم الإجماع.

وكذلك ابن عباس كان يفتى بما في كتاب الله، ثم بما في السنة، ثم بسنة أبي بكر وعمر لقوله ﷺ: «اقتدوا باللذين من بعدي؛ أبي بكر وعمر».

وهذه الآثار ثابتة عن عمر وابن مسعود وابن عباس، وهم من أشهر الصحابة بالفتيا والقضاء، وهذا هو القضاء، وهذا هو عين الصواب.»^{١٠}

بقي بعد ذلك أن نعرف رأي ابن تيمية فيما إذا تعارض الإجماع مع نص عن الرسول ﷺ، هل يؤخذ بالإجماع ويكون ناسخاً للنص؟ أو يجب حينئذ ترك الإجماع والأخذ بالنص؟

هنا نراه يخطئ من قال من المتأخرین بأنه إن وجد نص يخالف الإجماع، اعتقد أن هذا النص قد نسخ بنسخ آخر لم يبلغه، بل قال بعضهم إن الإجماع هو الذي نسخه، ومعنى هذا أو ذاك وجوب الأخذ بالإجماع مع مخالفته للنص الذي ظهر.

ثم يقرر بعد هذا أن الصواب هو غير ذلك، وهو ما كان عليه السلف؛ «وذلك لأن الإجماع إذا خالقه نص فلا بد أن يكون مع الإجماع نص معروف به أن ذلك منسوخ. فاما أن يكون النص المحكم قد ضيعته الأمة وحفظت النص المنسوخ، فهذا ما لا يوجد قط، وهو نسبة الأمة إلى حفظ ما نهيت عن اتباعه وإضاعة ما أمرت باتباعه، وهي معصومة عن ذلك.» كما قال في رسالة «معارج الوصول».

ويختتم هذه الرسالة بتأكيد أن السنة لا تنسخ الكتاب، وأن السنة لا ينسخها إجماع، وأن الإجماع الصحيح لا يعارض كتاباً ولا سنة.

القياس

وتجيء مرتبة هذا الأصل بعد الإجماع، لكنه القياس الصحيح الذي يطابق النص، وأثّر الاحتجاج به في استنباط الأحكام الشرعية عن بعض الصحابة، وأقرّ الرسول ﷺ من ذهب إليه في حياته، وذلك كما فعل مع معاذ بن جبل حين أراد إرساله إلى اليمن وسأله كيف يقضي إذا عرضت له قضية.

ولأن من الصحابة من عمل بالقياس، نرى ابن تيمية يقول: «وقد روی عن علي وزيد أنهما احتججا بقياس، فمن ادعى إجماعهم على ترك العمل بالرأي والقياس مطلقاً فقد غلط، ومن ادعى أنه من المسائل ما لم يتكلّم فيها أحد منهم إلا بالرأي والقياس فقد غلط، بل كان كل منهم يتكلّم بحسب ما عنده من العلم» إلى آخر ما قال.^{١١}

^{١٠} «معارج الوصول»، ص ٢٣.

^{١١} «معارج الوصول» ص ٢٢-٢٣.

والقياس المعتبر عند ابن تيمية هو القياس الصحيح دون الفاسد، وهو الذي جاءت به شريعة الله ورسوله، هذه الشريعة التي جمعت في الحكم بين المتماثلين وفرقت بين المختلفين، وذلك إنما يكون بطريق القياس في المتماثلين في العلة دون المختلفين فيها. ويدرك الشیخ رحمة الله في أول رسالته عن القياس^{١٢} صورتين للقياس الصحيح، وهما:

- (أ) «أن تكون علة الحكم التشريعي في الأصل موجودة في الفرع، من غير معارض في الفرع يمنع حكمها.»
- (ب) «القياس بإلغاء الفارق بين الصورتين: أي الأصل والفرع؛ أي لا يكون بينهما فرق مؤثر في الشرع.»

ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه، بل إذا جاءت الشريعة في بعض الأمور بحكم يخالف حكم نظائره، «فلا بد أن يختص ذلك النوع بوصف يوجب اختصاصه بالحكم ويمنع مساواته لغيره (أي في الحكم)، لكن الوصف الذي اختص به قد يظهر لبعض الناس وقد لا يظهر ... فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفًا للقياس، فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه، وليس مخالفًا للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر.»

ولعل ابن تيمية يشير بذلك الكلام إلى مشكلة كبيرة ثارت قبله وبعده، ولا تزال تثور بين الفقهاء حتى اليوم على ما نعتقد، وقد لمسنا نحن هذه المشكلة في كتاب ظهر لنا منذ سنوات.^{١٣}

إن النظام ومن تبعه من المعتزلة يقولون بأن من الحق يقتضي التسوية في الحكم بين المتماثلات، والتفرقة فيه بين المختلفات، ولو اطرد الأمر كذلك في الشريعة كان القياس أمراً يدعوه إليه العقل.

^{١٢} هي «القياس في الشرع الإسلامي»، طبع المطبعة السلفية بالقاهرة سنة ١٣٤٦هـ، وهي مرجعنا فيما نذكره عن ابن تيمية في هذا الأصل.

^{١٣} راجع «المدخل لدراسة الفقه الإسلامي»، ص ١٨٥-١٨٧، من الطبعة الأولى بمطبعة دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٩٥٤م.

ولكن الشارع نراه يفرق في الحكم بين الأمور المتماثلة^{١٤} وقد يُسوّي بين أمور مختلفة^{١٥} وهذا على خلاف قضية العقل، وإنذن لا يكون العقل مجوّزاً للقياس. وبعد هؤلاء المتكلمين، نجد ابن حزم المتوفى سنة ٤٥٦ هـ يشتّد جدًا في رفض القياس، اكتفاء بالقرآن والسنّة، واستدلالاً لمذهب الظاهري وتقبيحًا لمذهب معارضيه، وقد بسط ذلك كله في كتابه «الإحکام»، ورد على خصومه ردودًا لم تخلُ من حدة لسانه وشديد نقده ومرير تهكمه.

إنه يرى أن من قال بالقياس في الشريعة قد تعدد حدود الله وقفوا ما لا علم له به، وقال فيها برأيه، ما دام لديه كتاب الله وسنة رسوله وفيهما كل غُنية إذا عرفنا كل ما فيهما من الأحكام؛ ولهذا لم يقل صحابي قط بالقياس.

وأما كتاب عمر بن الخطاب رضي الله عنه إلى أبي موسى الأشعري حين بعثه قاضياً إلى اليمن، وكذلك نحوه مما روي عن الصحابة من الآثار التي تقيد الأخذ بالقياس، فقد انكر هذه الآثار جميعاً بالطعن في أساساتها من ناحية، وبالإلزام خصومه؛ إذ خالفوا بعض ما توجبه من ناحية أخرى.

ثم ينتقل ابن حزم في كتابه «الإحکام» خطوة أخرى أبعد مما سار إليه، فيحاول أن يجد من القرآن والسنّة نصوصاً يدعم بها مذهبه في رفض القياس رفضاً باتاً شاملًا، فيرى هذه النصوص مبطلة للقياس، داعية إلى وجوب رفضه والعمل به في شريعة الله ورسوله، وبخاصة أنه يرى أن القول بالعلل في شيء من الشريعة وأحكامها باطل. وفي رأينا أنه مهما تكن شدة معارضته ابن حزم، وقوّة جدله ولدّه في الخصومة، ومهما تكن حجج الذين رفضوا الأخذ بالقياس من الطوائف الأخرى، فإن الحق هو ما ذهب إليه جمهور الفقهاء من أن القياس أصل من أصول الفقه ومصدر من مصادره، مصدر لا يستغنى عنه فقيه، ولم ينكره صحابي من قبل، بل أرشد الله إليه في غير موضع من كتابه، كما يقول ابن تيمية وابن القيم.

لقد عرض ابن القيم – وكان أكبر حفيظ للتراث العلمي لشيخه الأكبر – في الجزء الأول من كتابه «إعلام الموقعين»، مسألة القياس عرضاً وافياً، وبين أدلة القائلين به وأدلة الآخرين الذين يرفضونه.

^{١٤} مثل قطع يد سارق القليل دون غاصب الكثير، وحد القاذف بالزنى دون القاذف بالكفر.

^{١٥} مثل إيجاب القتل بالردة والزنى مع الاختلاف بينهما.

وتكلم عن عدم إحاطة النصوص أو إحاطتها بالحوادث التي تزيد كل يوم، ومعنى هذا الحاجة للقياس أو عدم الحاجة إليه، ولم ينس أن يعرض لمسألة كون أحكام الله معللة — وحينئذ يتأنى القياس — أو غير معللة فلا يكون القياس ممكناً.^{١٦}

وبعد هذه البحوث وأمثالها المتعلقة بالقياس والخلاف الشديد فيه،^{١٧} وبعد أن نقد كلاً من الطرفين — الذين غلو في الأخذ بالقياس، والذين غلو في رفضه — نقول إنه بعد ذلك كله، ذكر بأن في نصوص الكتاب والسنّة بياناً للأحكام الشرعية كلها، والقياس الصحيح مع هذا حق مطابق للنصوص، وليس في الشريعة شيء على خلاف القياس.^{١٨}

هذا، وإذا كان ابن تيمية قد أخذ بالقياس الصحيح، وجعله أصلًا من أصول الفقه، فإن هذا يوجب عليه بيان العلة التي بسببها نعطي للفرع حكم الأصل المقىس عليه.

وإذا كان قد رأى أن القياس المعتبر لا بد أن يطابق نصاً من النصوص، كان لا بد له من الذهاب إلى اشتتمال نصوص الكتاب والسنّة على جميع الأحكام الشرعية جملة وتفصيلاً.

وإذا كان قد قرر أن هذا القياس الصحيح لا تأتي الشريعة بخلافه قط، كان عليه بيان رأيه فيما يقال عن كثير من الأحكام التشريعية أنها ثبتت على خلاف القياس.

تلك مسائل ثلاث كان لزاماً على شيخ الإسلام أن يتناولها بالبحث والبيان، وقد فعل رحمه الله تعالى، ونحن نتكلم عنها على هذا الترتيب:

الأولى: علة القياس عند الفقهاء الأحناف ومن سلك طريقهم، هي الوصف الظاهر المنضبط المناسب الذي يبني عليه الحكم الشرعي لأنه مظنته. وقرروا بعد تعريف العلة على هذا النحو أن تدور الأحكام الشرعية مع عللها وجوداً وعدماً.

^{١٦} أخذت هذه المباحث أكثر من ثلثي الجزء الأول وقسمًا كبيراً من الثاني.

^{١٧} راجع أيضاً كتابنا «تاريخ الفقه الإسلامي» نشر دار الكتب الهدى بالقاهرة سنة ١٩٥٨ م ص ٢١ وما بعدها، فقد وفينا فيه البحث في بيان أن الاجتهاد بالرأي — ومنه ما عرف فيما بعد بالقياس — نشأ أيام الرسول نفسه، وناقشنا في ذلك آراء المستشرقين.

ولهذا شرطوا فيها الشروط التي ذكرناها ومنها الانضباط؛^{١٨} لأنها هي التي تعرفنا وجوب إعطاء الفرع حكم الأصل متى وجدت العلة فيه؛ وبذلك تكون تكاليف الله لعباده مستقيمة، وأحكام معاملاتهم متسقة على اختلاف ضروبها، ما دام مناط الأحكام هي عللها على النحو الذي عرّفوها به.

ولكن ابن تيمية لا يسير معهم في تعريف العلة على هذا النحو، بل يختلف عنهم على ما نراه في كثير من كلامه وفتاويه، فهي المعنى المشترك بين الأصل والفرع، أو الوصف المعتبر في حكم الله ورسوله، أو الوصف الملائم المناسب الذي استوجب الحكم الشرعي لما فيه من مصلحة، أو الحكمة الحقيقة التي كانت سبب تشريع هذا الحكم.

وهذه العبارات متقاربة المعنى، وكلها تدور حول المصلحة أو الحكمة التشريعية، هذه الحكمة التي لا تخلو من أن تكون جلب منفعة أو دفع مضر، وبذلك يتحقق قصد الشارع من تشريعاته، فإن كل أحكام الشريعة الإسلامية تحقق جلب المنافع ودفع المضار.

والذي يتبادر إلى العقل أن يكون الأمر كما قال ابن تيمية، ف تكون العلة التي يُبني الحكم عليها وجوداً وعدماً هي حكمته؛ لأنها الباعث على تشريعه والغاية المقصودة منه، ولأن لكل حكم شرعياً حكمته التي أرادها الله من العمل به.

ولكن هذه الحكمة إن ظهرت لنا وعرفناها في كثير من الأحكام، فقد تكون خافية لا نستطيع التتحقق منها وجوداً وعدماً في كل حال؛ ومن ثم، شرط الأصوليون الآخرون في العلة ألا تكون وصفاً ظاهراً مناسباً فقط، بل أن يكون أيضاً منضبطاً محدداً يمكن التتحقق من وجوده أو عدمه، ويوضح ذلك بهذا المثال: أباح الله للمسافر والمريض في رمضان الفطر، والعلة هي السفر في الأولى والمرض في الثاني، والحكمة هي دفع المشقة عن كل منهما، والسفر والمرض أمران منضبطان، على حين المشقة أمر تقديري غير منضبط فلا يمكن التتحقق منه؛ ولهذا جعلت العلة هنا مجرد السفر أو المرض وإن لم توجد مشقة في هاتين الحالتين.

^{١٨} معنى انضباط الوصف الذي هو العلة، أن يكون أمراً معيناً يمكن التتحقق من وجوده، كالسفر المبيح للفطر في رمضان لأنّه مظنة المشقة.

ولكن هؤلاء وجدوا عقبة في طريقهم الذي سلكوه؛ وذلك أنهم رأوا العلة التي جعلوها الوصف الظاهر الملائم المنضبط (أي لا الوصف الملائم وإن لم يكن منضبطاً تماماً، أو الحكمة التي هي سبب التشريع)، موجودة في أشياء كانت توجب تحريمها، ومع هذا فقد ثبت جوازها بالسنة، فلجئوا إلى القول بجوازها استحساناً لا قياساً. وذلك مثل السلم الذي أجازه الرسول ﷺ بحديث معروف أقرّ به هذا النوع من المعاملة؛ إذ وجد أهل المدينة يتعاملون به، ومثل عقد إجارة الأشياء أو الأشخاص، مع أن العقود عليه في هذين العقدتين معدوم غير مقدور التسليم حين العقد، فالعلة في تحريم كل منهما موجودة، ومع هذا هما جائزان شرعاً.

ومهما يكن، فإن مسلك ابن تيمية لا يبعد كثيراً عن مسلك الآخرين، فإن مبني الأحكام الشرعية على جلب المنافع ودفع المضار وليس من الأحكام ما لا حكمة له أو ما لا يحقق مصلحة معروفة حقيقة أو يدفع ضرراً حقيقةً كذلك من تشريعه، وبذلك تلتقي الحكمة بالوصف الظاهر الملائم المنضبط في أكثر الأحوال.

ومع هذا، فإن نظر ابن تيمية في هذه الناحية يجعل القياس الصحيح قريب الإدراك، ومعيناً على تعرف حكم التشريع، وأدنى إلى ما يتبارى إلى الذهن ويتعارفه الناس، ويجعل الأحكام الفقهية ذات آصرة قوية بتحقيق ما أراده الله من تحقيق المنافع ودفع المضار.

الثانية: لشيخ الإسلام رسالة أشرنا إليها كثيراً فيما سبق، وهي «معارج الوصول إلى معرفة أن أصول الدين وفروعه قد بيّنها الرسول»، وقد افتتحها بقوله: «إن رسول الله ﷺ بين الدين، أصوله وفروعه، باطننه وظاهره، علمه وعمله».

ولا ريب في أن المراد بفروع الدين وعمله هو الأحكام التشريعية التي تسمى أيضاً الفقه أو الشرع، وهذا كافٍ في بيان ما يراد من أن في النصوص بياناً للشريعة الإسلامية وأحكامها، بالتفصيل حين يجب، وبالإجمال حين يكفي، وبالنص تارة، والحمل عليه تارة أخرى.

والآن نذكر أنه رحمة الله قد رفعت إليه فتوى تعتبر من صميم الموضوع الذي تعالجه، وأجاب عنها بما نرى من الخير تلخيصه بعد ذكر نص الفتوى، وهو: «من يقول إن النصوص لا تبني عشر معشار الشريعة، هل قوله صواب، وهل أراد النص الذي لا يحتمل التأويل أو الألفاظ الواردة المحتملة؟ ومن نفي

القياس وأبطله من الظاهيرية، هل قوله صواب، وما حجّته في ذلك، وما معنى قوله
النص؟^{١٩}

وقد بدأ الجواب بقوله بأن هذا القول قاله طائفة من أهل الكلام والرأي، وهو خطأ، والصواب الذي عليه جمهور أئمة المسلمين أن النصوص وافية بجمهور أفعال العباد، ومنهم من يقول إنها وافية بجميع ذلك، وإنما أنكر ذلك من أنكره لأنه لم يفهم معاني النصوص العامة التي هي أقوال الله ورسوله، وشمولها لأحكام أفعال العباد.

وذلك أن الله بعث محمداً ﷺ بجواب الكلم، فيتكلم بالكلمة الجامعة العامة التي هي قاعدة عامة تتناول أنواعاً كثيرة، وتلك الأنواع تتناول أعياناً لا تحسى، فبهذا الوجه تكون النصوص محيطة بأحكام أفعال العباد.

وضرب لهذا الخمر مثلاً، فإن الله حرمتها بنص القرآن والسنة، فظن بعض الناس أن لفظ الخمر لا يتناول إلا عصير العنب خاصة فلم يحرّم إلا ذلك، والبعض حرّم أيضاً بعض الأنبذة المسكرة، ومن العلماء من حرّم كل مسکر مائعاً كان أو جاماً، وهذا وذاك بطريق القياس لعنة الإسکار في كل منها كالخمر المتخذة من عصير العنب.

مع أن الصواب الذي عليه الأئمة الكبار هو أن الخمر المذكورة في القرآن والسنة تتناول كل مسکر، فصار تحريم كل مسکر بالنص العام والكلمة الجامعة، لا بالقياس وحده، وإن كان القياس دليلاً آخر يوافق النص، كما جاء أيضاً في صحيح مسلم أن الرسول قال: «إن كل مسکر خمر، وكل مسکر حرام.»

فمن ظن أن النص القرآني لم يتناول إلا خمر العنب، وأن تحريم سائر المسكرات ثبت بالقياس، كان مخطئاً في فهم النص. ومما يؤيد شمول النص لكل مسکر أن الخمر لـا حُرّمت لم يكن بالمدينة شيء من خمر العنب، وإنما كان عندهم النخل يتذذون من ثمره خمراً، فلما نزلت آية التحريم أراقوا ما كان عندهم من أشربة، ومعنى هذا أنهم كانوا يعرفون من اللغة أو بيان الرسول أن لفظ الخمر ليس خاصاً بعصير العنب وحده.

^{١٩} راجع في الفتوى والجواب عنها، المجلد الأول من مجموعة الفتاوى ص ٤١٠-٤١٥.

وبعد أن أتى بأمثلة أخرى، وتكلم عن القياس صحيحه وفاسد، قال: «ولفظ النص يراد به تارة ألفاظ الكتاب والسنة، سواء كان اللفظ دلalte قطعية أو ظاهرة، وهذا هو المراد من قول من قال: النصوص تتناول أحكام المكلفين ... ودلالة القياس الصحيح توافق دلالة النص، فكل قياس خالف دلالة النص فهو قياس فاسد، ولا يوجد نص يخالف قياساً صحيحاً، كما لا يوجد معقول صريح يخالف المنقول الصحيح ...»

ومن كان متبحراً في الأدلة الشرعية، أمكنه أن يستدل على غالب الأحكام بالنصوص وبالأقىسة، فثبت أن كل واحد من النص والقياس دل على هذا الحكم كما ذكرناه من الأمثلة.

فإن القياس يدل على تحريم كل مسكر كما يدل النص على ذلك، فإن الله حرم الخمر لأنها توقع بيننا العداوة والبغضاء، وتصدنا عن ذكر الله وعن الصلاة، كما دل القرآن على هذا المعنى، وهذا المعنى موجود في جميع الأشربة المسكرة لا فرق في ذلك بين شراب وشراب.^{٢٠}

فالفرق بين جميع الأنواع المشتركة من هذا الجنس، تفريق بين المتماثلين، وخروج عن موجب القياس الصحيح، كما هو خروج عن موجب النصوص ...» إلى آخر ما قال.

الثالثة: نرى أخيراً أن شيخ الإسلام يقرر أن القياس الصحيح لا تأتي الشريعة قط بخلافه، ويقول إنه لا يوجد نص يخالف قياساً صحيحاً، وإن، فما رأيه فيما يقول الفقهاء في كثير من الأحكام التشريعية أنها جاءت على خلاف القياس؟ إنه حقاً لا يعبأ بالجواب، وعلمه بالسنة ودقة فهمه لنصوص القرآن والسنة التشريعية يبين في دقة صحة ما قال، ونكتفي هنا ببيان ذلك في بعض مسائل نعرف منها أنه سلك السبيل السوئي لتأييد ما رأاه حقاً.

ولكن نرى من الخير قبل تناول هذه المسائل أن نشير إلى أن الأحكام التي يقال عنها إنها جاءت على خلاف القياس نوعان كما يذكر ابن تيمية:^١ نوع لا نزاع بين الفقهاء في حكمه، ونوع تنازعوا فيه:

^{٢٠} واضح أن هذا المعنى هو حكمة تحريم الخمر، وهو في الوقت نفسه حكمة هذا التحريم.

^١ رسالة «القياس»، ص ٥١ وما بعدها.

والنوع الأول: يتبيّن أنّه على وفق القياس ما دام متنقّلاً عليه، ولكن الخلاف فيه هو هل يقاس عليه أو لا؟ فذهب طائفة من الفقهاء، وحكي هذا عن أصحاب أبي حنيفة، أنه لا يقاس عليه، وذهب جمهور الفقهاء إلى أنه يقاس عليه غيره إن تحقّقت فيه شروط القياس، وهذا هو ما ذكره أصحاب الشافعى وابن حنبل وغيرهما.

وذلك بأنّهم قالوا كما يحكي عنهم ابن تيمية نفسه: إنما يُنظر إلى شروط القياس، فما علمت علته ألحقنا به ما شاركه في العلة، سواء قيل إنه على خلاف القياس أو لم يقل ... أما إذا لم يقم دليل على أن الفرع كالأصل فهذا لا يجوز فيه القياس، سواء قيل إنه على وفق القياس أو خلافه؛ ولهذا كان الصحيح أن العريaya يلحق بها (أي قياساً) ما كان في معناها.

وحقيقة الأمر أنه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح، بل ما قيل إنه على خلاف القياس لا بدّ من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التي خالفها واقتضى مفارقته لها في الحكم، وإذا كان كذلك، فذلك الوصف إن شاركه غيره فيه فحكمه حكمه، وإلا كان من الأمور المفارقة له.

وأما المتنازع فيه فمثّل ما يأتي حديث بخلاف أمر (أي مخالف للقياس)، فيقول القائلون هذا بخلاف القياس أو بخلاف قياس الأصول، وهذا له أمثلة من أشهرها المُصرّاة، فإنّ النبي ﷺ قال: «لا تصرّروا الإبل ولا الغنم، فمن ابتاع مُصرّة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها؛ إن رضيّها أمسكها، وإن سخطها ردّها وصاعاً من تمر»، وهو حديث صحيح^{٢٢}، فقال قائلون هذا يخالف قياس الأصول من وجوه: منها أنه ردّ للمبيع بلا عيب ولا خلف في صفة، ومنها أن الخراج بالضمان فاللبن الذي يحدث عند المشتري غير مضمون عليه وهنا قد ضمنه، ومنها أن اللبن من ذات الأمثال فهو مضمون بمثله، ومنها أن ما لا مثل له يُضمن بالقيمة من النقد، وهذا ضمنه بالتمر ...

^{٢٢} لا تصرّروا الإبل ... إلخ؛ أي لا تجمعوا اللبن في ضرعها عند إرادة بيعها حتى يعظم ضرعها، فيظن المشتري أنها كثيرة اللبن دائمًا. والمصرّاة: هي الناقة والشاة ونحوهما التي فعل بها ذلك، والتصرّية في الأصل حبس الماء، ويراد بها هنا ترك حلب الناقة مثلًا اليومين أو الثلاثة لتبدو غزيرة اللبن في نظر المشتري.

فقال المتبعون للحديث بل ما ذكرتموه خطأ، والحديث موافق للأصول (فهو لهذا يكون موافقاً للقياس الصحيح)، ولو خالفها لكان هو أصلًا كما أن غيره أصل، فلا نضرب الأصول بعضها ببعض، بل يجب اتباعها كلها، فإنها كلها من عند الله.

ثم أخذ الشيخ رحمة الله تعالى بعد ذلك يبين بالدليل أن كل ما ذكره أولئك الفقهاء، من مخالفة هذا الحكم الذي ثبت بحديث الرسول للقياس، ليس صحيحًا في شيء منه، وأن هذا الحكم لا يخالف القياس بل يوافقه تماماً، وقد نعرض لهذا الرد بالتفصيل بعد حين.

هذا، ونأخذ الآن في الكلام عن بعض العقود التي يرى شيخ الإسلام بحق أنها جاءت على وفق القياس، لا مخالفة له كما قال جمهور الفقهاء الآخرين، وقد اخترنا أن نمثل لذلك بهذه العقود: السُّلْمُ، الإِجَارَةُ، الْمُضَارِبَةُ، ثُمَّ مَسَأْلَةُ الْمُصَرَّأَةِ:

السلم: من شروط صحة العقد عند جمهور الفقهاء أن يكون موضوعه (أي المعقود عليه) موجوداً حين العقد، فالمعدوم لا يصح إذن أن يكون محلًّا للتعاقد؛ لأنَّه من غير العقول أن يتعلق حكم العقد وآثاره بشيء معدوم لا يُقدر على تسليمه إلا بعد إتمام التعاقد، وحينئذٍ قد يثور النزاع والخصومة بين المتعاقدين، على حين أن العقود يجب أن تقام على التراضي من الجانبيين.

وترتبط على هذا الشرط أو القاعدة، أنهم اضطروا للقول بأن عقود السُّلْمُ والإِجَارَةُ والْمُضَارِبَةُ والْإِسْتِصْنَاعُ ونحوها مستثنية من هذه القاعدة العامة، وأنها تجوز شرعاً استحساناً لا قياساً، للحاجة إليها.

ومن المعلوم أن السلم عقد على شيء معدوم، فإنه بيع شيء آجل بثمن عاجل، ومع هذا لا خلاف بين الفقهاء في جوازه شرعاً، لما رواه الشیخان عن طريق ابن عباس الذي قال: قدم النبي ﷺ المدينة، وهم يُسَلِّفُونَ بالتمر السنتين والثلاث فقال: «من أسلف^{٢٢} في شيء ففي كيل معلوم وزن معلوم إلى آجل معلوم.»

ولكن ابن تيمية ينكر ما ذهب إليه أولئك الفقهاء من اشتراط أن يكون موضوع العقد موجوداً غير معدوم، ومن ثم ينكر أن يكون جواز عقد السلم

^{٢٢} أي أسلم، كما جاء في رواية أخرى.

والإجارة ونحوهما ثبت على خلاف القياس، وهو في ذلك يقول: «لا تسلم صحة هذه المقدمة (أي القاعدة أو الشرط المذكور)، فليس في كتاب الله ولا سنة رسوله، بل ولا عن أحد من الصحابة، أن بيع المعدوم لا يجوز، لا بلفظ عام ولا بمعنى عام».

وإنما فيه النهي عن بيع بعض الأشياء التي هي معدومة، كما في النهي عن بيع بعض الأشياء التي هي موجودة، وليس العلة في النهي لا الوجود ولا العدم، بل الذي ثبت في الصحيح عن النبي ﷺ أنه نهى عن بيع الغرر، والغرر ما لا يُقدر على تسليمه سواء كان موجوداً أو معدوماً، كالعبد الآبق والبعير الشارد، ونحو ذلك مما قد لا يقدر على تسليمه بل قد يحصل وقد لا يحصل، وهو غرر لا يجوز بيعه وإن كان موجوداً.

فإن موجب البيع تسليم المبيع، والبائع عاجز عنه، والمشتري إنما يشتريه مخاطرة ومقامرة، فإن أمكنه أخذه كان المشتري قد قمر البائع،^{٢٤} وإن لم يمكنه أخذه كان البائع قد قمر المشتري.^{٢٥}

وهكذا المعدوم الذي هو غرر نهى عن بيعه لكونه غررًا لا لكونه معدومًا، كما إذا باع ما يحمل هذا الحيوان أو ما يحمل هذا البستان، فقد يحمل وقد لا يحمل، وإذا حمل فالمحمول لا يُعرف قدره ولا وصفه، فهذا من القمار، وهو من الميسر الذي نهى الله عنه.

ومثل هذا إكراه دواب لا يُقدر على تسليمها، أو عقار لا يمكنه تسليمه، بل قد يحصل وقد لا يحصل، فإنه إجارة غرر» إلى آخر ما قال.^{٢٦}

هكذا فحص الشيخ رحمة الله عن العلة في منع بعض الأشياء المعدومة، ووجدها بحق أنها الغرر الذي يكون فيها؛ أي عدم القدرة على تسليمها، فإذا وجدت هذه العلة في بعض الأشياء الموجودة كان بيعها أياً منهما نهيًّا عنه؛ لأن في المبيع أو الإجارة في الحالين قماراً وميسراً نهي عنده الله تعالى وحرمه بنص

^{٢٤} أي لأنك تسلم ما اشتري بثمن بخس.

^{٢٥} لأنه ضاع عليه ما التزمه من ثمن وإن كان بخساً.

^{٢٦} رسالة «القياس»، ص ٤٠-٤١.

صريح من القرآن، وإن يكون كل من السَّلْم والإجارة على وَفق القياس بلا ريب.

ولكنه مع هذا يخص كُلًا من هذين العقدين ونحوهما بكلمة خاصة يبين فيها أنه ثبت جوازه شرعيًا على وفق القياس، فهو يذكر أن قول الفقهاء إن السلم على خلاف القياس هو من جنس ما رواه من أن الرسول ﷺ قال: «لا تبع ما ليس عندك، وأرخص في السلم»، وهذا لم يُرو في الحديث وإنما هو من كلام بعض الفقهاء.^{٢٧}

وذلك أن الرسول نهى حكيم بن حزام أن يبيع ما ليس عنده فيكون جواز السلم بسنة الرسول مخالفًا للقياس. ولكن نهى النبي حكيم بن حزام عن بيع ما ليس عنده، إما أن يراد به بيع عين معينة ليست عنده ولا يملكتها فيكون قد باع مال الغير قبل أن يشتريه، وفيه نظر.

وإما أن يكون المراد به النهي عن بيع الإنسان ما لا يقدر على تسليمه وإن كان في الذمة، وهذا أشبه، فيكون قد ضمن للمشتري شيئاً لا يدرى هل يحصل أو لا يحصل، وهذا في السلم الحال إذا لم يكن عنده ما يوفيه، والمناسبة فيه ظاهرة. وأما السلم المؤجل وهو المتعارف فهو أمر آخر.

إن موضوع العقد (وهو المسَّلْم فيه) دين من الديون مؤجل في صحيفة إلى أجل معلوم، فهو كالابتعاب بثمن مؤجل، ولا فرق بين أن يكون الثمن هو المؤجل أو يكون المؤجل هو موضوع العقد.

وفي هذا قال ابن عباس رضي الله عنهما: أشهد أن السلف المضمون في الذمة حلال في كتاب الله (يريد أنه ثبت جوازه شرعيًا بالقرآن، لا استحساناً على خلاف القياس كما يقول الفقهاء الآخرون)، وقرأ قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا تَدَائِنُتُم بِدِيْنِ إِلَى أَجْلٍ مُسَمًّى فَاكْتُبُوهُ﴾. وينتهي ابن تيمية من هذا بقوله: «فإباحة هذا على وفق القياس، لا على خلافه.»

^{٢٧} كيف هذا، وقد جاء في سنن أبي داود (ج: ٣ - ٣٨٤) عن حكيم بن حزام أنه قال: يا رسول الله، يأتيني الرجل فيريد مني البيع ليس عندي، فأبأته له من السوق؟ فقال الرسول: «لا تبع ما ليس عندك»، وهذا الحديث رواه الترمذى والنسائى وابن ماجه، وقال عنه الأول: إنه حديث «حسن»!

الإجارة: تكلم ابن تيمية بعد عقد السلم عن عقد الإجارة وناقش أقوال الفقهاء الذين ذهبوا إلى أن هذا العقد جار على خلاف القياس؛ لأنه بيع معدوم وهو المنفعة التي تتحقق بعد العقد شيئاً فشيئاً، ولأنه يجب في العقود التي تجري على القياس القدرة على تسلیم المعقود عليه عقب العقد، وانتهی من هذه المناقشة إلى أن الإجارة على وفق القياس لا على خلافه.^{٢٨}

إن قولهم بأن الإجارة نوع من البيع لا يخلو أن يكون المراد به أحد أمرين: البيع الخاص الذي يفهم من لفظ البيع عند الإطلاق، أو المعاوضة العامة. ولا يصح أن يراد بها المعنى الأول، فإنه إنما ينعقد على الأشياء المعينة المحدودة، أو المضمونة في الذمة، وليس الإجارة كذلك في كل حال.

والقول بأنها نوع من المعاوضة العامة التي تتناول العقد على الأعيان أو المنافع، قول صحيح، لكن قولهم إن هذه المعاوضة لا تكون على معهود دعوى مجردة من الدليل، بل هي دعوى كاذبة، وذلك بأن الشارع أجاز المعاوضة على الموجود وعلى المعهود.

ومن القياس الفاسد أن يقول قائلهم: «كما أن بيع الأعيان لا يكون إلا على موجود فكذلك بيع المنافع، وهذا حقيقة كلامه». هذا القياس فاسد، بل في غاية الفساد، فإنه — كما يقول — من شرط القياس الصحيح أن يمكن إثبات حكم الأصل في الفرع، وهذا متذر؛ لأن المنافع لا يمكن أن يعقد عليها في حال وجودها، فلا يتصور أن تباع المنافع في حال وجودها كما تباع الأعيان في حال وجودها.

ولهذا أمرنا الشارع أن تؤخر العقد على الأعيان التي لم تُخلق إلى أن تُخلق، كما نهى عن بيع الحمل قبل أن يولد، والتمر قبل بُدُو صلاهه، وعن بيع الحَب حتى يشتد، وعلى هذا لا يبقى حكم الأصل مساوياً لحكم الفرع في كل حال. وإذا كان ذلك يُظهرنا على أحد الفروق بين عقد البيع والإجارة، فإن هناك فرقاً آخر ذكره شيخ الإسلام إجمالاً، وفصل القول فيه من بعده تلميذه ابن القيم.^{٢٩}

^{٢٨} راجع رسالة «القياس»، ص ٣٠ وما بعدها.

^{٢٩} رسالة «القياس»، ص ٤٤-٤٥، «إعلام الموقعين» ج ١: ٣٦٠-٦٣٢.

وهو أن الفقهاء حين لم يجيزوا بيع المعدوم في كل حال بنوا على هذا بطلان ضمان الحدائق والبساتين؛ لأنه — كما يقولون — بيع الثمار قبل بُدُوٌّ صلاحها، بل قبل وجودها، ومنهم من ذكر الإجماع على بطلانه.

والحق أنه ليس لهم دليل صحيح لما ذهبوا إليه، فضلاً عن دعوى الإجماع، بل ربما كان الإجماع هو على جواز ضمان البساتين ونحوها شرعاً. فقد جرى العرف الصحيح على صحة هذه المعاملة من أيام الصحابة حتى اليوم، بل — كما يذكر ابن تيمية — إن عمر بن الخطاب رضي الله عنه ضمن حديقة أسيّد بن حُضَير ثلث سنوات، وتسلف مقدار الضمان فقضى به دينًا كان على أسيّد لأنّه كان وصيًّا، ومثل هذا من عمر لم يكن ليخفى على أحد.

بل قد كان ذلك — كما يذكر ابن القيم — بمشهد من الصحابة، ولم ينكره منهم رجل واحد، ومن جعل هذا إجماعاً فقد أجمع الصحابة على جواز ذلك، وأقل درجاته أن يكون قول صاحبى بل قول الخليفة الراشد ولم ينكره منكر، وهذا حجة عند جمهور العلماء.

فالصواب، إذن، هو ما فعله سيدنا عمر الذي جعل الله الحق على لسانه وقلبه، وبصحة هذا يتضح الفرق الآخر بين البيع والإجارة، «إذ الفرق — كما يقول شيخ الإسلام — بين البيع والضمان هو الفرق بين البيع والإجارة، ألا ترى أن النبي ﷺ نهى عن بيع الحب حتى يشتد، ثم إذا استأجر أرضاً ليزرعها جاز هذا مع أن مقصوده الحب؟ لكن مقصوده ذلك بعمله لا بعمل البائع».

بقي ما ي قوله النافون لجريان الإجارة على وفق القياس، وهو أن موجب العقد تسليم العقود عليه بعد إتمامه، وهذا مستحيل في الإجارة بالنسبة لموضوعها الذي يحدث آنًا بعد آن في الزمان.

وهنا يذكر ابن تيمية أن هذا غير صحيح إن سلمنا أن عقد الإجارة هو عقد بيع، فإن موجب العقد هو ما أوجبه الشارع أو المتعاقدان على أنفسهما،^{٢٠} وكلاهما منتفٍ، فلا الشارع أوجب أن يكون كل مبيع مستحق التسليم عقب العقد، ولا العاقدان التزما ذلك.

٢٠ أي فيما يجوز لهما شرعاً أن يوجباً.

بل تارة يكون العقد على هذا الوجه؛ أي يكون تسليم الثمن والمثمن عقبه، وتارة يشترطان التأخير في أحدهما، أو في محل العقد بصفة خاصة لما في ذلك من المصلحة للبائع أو المشتري، وهذا كما كان لسيدنا جابر حين باع بعيره للرسول واستثنى ظهره إلى المدينة.

وإذن، لا دلالة في الشريعة على أن من موجبات العقد التسليم عقبه كما زعموا، وليس هذا أصلًا من أصولها يكون الخروج عنه خروجًا عن القياس، بل التسليم والقبض في الأعيان والمنافع على السواء كالقبض في الدين، تارة يكون موجب العقد قبضه عقبه حسب الإمكان، وتارة يكون موجبه تأخير التسليم لمصلحة من المصالح المشروعة.

وأخيرًا، نذكر أنه إذا تركنا عقد الإجارة الذي لا يمكن فيه تسليم العقود عليه عقب العقد، فإنه في عقد البيع إذا كان في تأخير تسليم المبيع ضرر يسير بالمشتري ومصلحة راجحة للبائع، نرى أنه من أصول الشريعة أنه إذا تعارضت المصلحة والمفسدة يجب أرجحهما كما هو معروف، كما يجب دفع الضرر الأكبر باحتمال الضرر الأدنى.

وهكذا وصل الإمام ابن تيمية إلى دفع ما يحتج به الفقهاء الذين ذهبوا إلى أن عقد الإجارة يجوز استحسانًا لا قياسًا، وإلى التدليل بحق على أنه موافق للقياس ولأصول الشريعة.

المضاربة والمزارعة: ذهب جمهور الفقهاء إلى أن هذين العقدين، وكذلك أيضًا عقد المسافة^{٢١} تجوز شرعيًا على خلاف القياس؛ وذلك لأنهما من جنس عقد الإجارة، ومن ثم يجب أن يكون الربح معلومًا قدره حين العقد، ولكن الأمر في هذه العقود على غير هذا النحو.

^{٢١} لا فرق بين المزارعة والمسافة، إلا أن الأولى هي تسليم المالك أرضاً زراعية لمن يقوم بزراعتها على أن يكون الربح بينهما مناصفة أو مثالية مثلاً، على حين أن المسافة هي دفع إنسان شجراً يملكه إلى من يقوم بخدمته ويكون الربح بينهما كذلك.

وذلك لأن أجر العامل في كل منها لم يعرف قدره عند التعاقد، بل يكتفى فيها بأنه حصة شائعة في الربح العام^{٢٢} كنصفه أو ثلثه على حسب ما يتفق المتعاقدان عليه؛ ولهذا لا يجوز كل من هذه العقود قياساً، بل استحساناً.

ولكن شيخ الإسلام لا يذهب مذهب أولئك الفقهاء؛ أي في إرجاع هذه العقود إلى الجنس الذي يدخل فيه عقد الإجارة وإلى ما استتبعه عندهم من جوازها استحساناً لا قياساً للسبب الذي ذكروه، بل يرى أنها من جنس عقد الشركة فتكون قياسية.

وإنه ليبني ما يراه على أصل هام يجب التتبه إليه، فيه تتميز العقود الواردة على عمل العامل من عقد الإجارة، وهو يقول في هذا ما ينبغي أن نأتي به ولو بشيء من الاختصار؛ إذ يذكر أن العمل ثلاثة أنواع:

أحداها: «أن يكون العمل مقصوداً معلوماً مقدوراً على تسليمه، فهذا عقد الإجارة الازمة؛ أي العقد اللازم».

والثاني: «أن يكون العمل مقصوداً لكنه مجهول أو غرر فهذه الجعلة، وهي عقد جائز ليس بلازم. فإذا قال: من رد عبدي الآبق فله مائة، فقد يقدر على رده وقد لا يقدر، وقد يرده من مكان قريب أو بعيد ... فمن عمل هذا العمل استحق الجعل وإلا فلا.

ويجوز أن يكون الجعل فيها إذا حصل بالعمل جزءاً شائعاً ومجهولاً[ً] جهالة لا تمنع التسليم، مثل أن يقول أمير الغزو: من دل على حصن فله ثلث ما فيه، ويقول أمير السرية التي يسريها لك خمس ما تغمرين أو ربعة ... ومن هذا الباب إذا جعل للطبيب جعلاً على شفاء المريض جاز، كما أخذ أصحاب النبي ﷺ الذين جعل لهم قطيع على شفاء سيد الحي، فرقاهم بعضهم حتى برئ فأخذوا القطيع، فإن الجعل كان على الشفاء لا على القراءة».

وأما النوع الثالث: « فهو ما لا يقصد فيه العمل، بل المقصود المال، وهو المضاربة، فإن رب المال ليس له قصد في نفس عمل العامل، كما للجاعل

^{٢٢} الذي يأتي من الاتجار برأس المال في المضاربة، أو الزرع والثمر اللذين ينتجان من الأرض والشجر في المزارعة والمساقاة.

والمستأجر قصد في عمل العامل؛ ولهذا لو عمل ما عمل ولم يربح شيئاً لم يكن له شيء ...

بل هذه (أي عقد المضاربة) مشاركة، هذا ينفع بدنـه (أي بعملـه) وهذا ينفع مـالـه، وما قـسـمـ اللهـ منـ الـرـبـحـ كـانـ بـيـنـهـماـ عـلـىـ الإـشـاعـةـ؛ـ ولـهـذاـ لاـ يـجـوزـ أـنـ يـخـصـ أـحـدـهـماـ بـرـحـ مـقـدـرـ؛ـ لأنـ هـذـاـ يـخـرـجـهـماـ عـنـ القـوـلـ الـواـجـبـ فيـ الشـرـكـةـ

٢٣»

هـكـنـاـ يـرـىـ شـيـخـ الإـسـلـامـ اـبـنـ تـيـمـيـةـ بـحـقـ،ـ وـأـمـاـ الـذـيـنـ ذـهـبـواـ إـلـىـ أـنـ هـذـهـ الـعـقـوـدـ الـثـلـاثـةـ عـلـىـ خـلـافـ الـقـيـاسـ فـقـدـ ظـنـوـاـ أـنـهـاـ مـنـ جـنـسـ الـإـجـارـةـ فـيـشـتـرـطـ فـيـهـاـ مـثـلـهـاـ الـعـلـمـ بـالـعـوـضـيـنـ،ـ فـلـمـ رـأـوـاـ أـنـ الـعـلـمـ فـيـ هـذـهـ الـعـقـوـدـ غـيـرـ مـعـلـومـ وـكـذـلـكـ الـرـبـحـ قـالـوـاـ بـمـخـالـفـتـهـاـ لـالـقـيـاسـ.

وـهـذـاـ مـنـ غـلـطـهـمـ كـمـاـ يـقـولـ:ـ فـإـنـ هـذـهـ الـعـقـوـدـ مـنـ جـنـسـ الـمـشـارـكـاتـ لـاـ مـنـ جـنـسـ الـمـعـاـوـضـاتـ الـخـاصـةـ الـتـيـ يـشـرـطـ فـيـهـاـ الـعـلـمـ بـالـعـوـضـيـنـ،ـ وـالـمـشـارـكـاتـ جـنـسـ غـيـرـ جـنـسـ الـمـعـاـوـضـةـ وـإـنـ قـيـلـ إـنـ فـيـهـاـ شـوـبـ الـمـعـاـوـضـةـ.

٢٤

وـبـعـدـ أـنـ بـحـثـ اـبـنـ تـيـمـيـةـ هـذـهـ الـعـقـوـدـ الـخـمـسـةـ وـعـقـوـدـاـ كـثـيرـاـخـرىـ،ـ وـبـيـنـ أـنـهـاـ جـمـيـعـهـاـ عـلـىـ وـقـقـ الـقـيـاسـ لـاـ بـخـلـافـهـ كـمـاـ زـعـمـ جـمـهـورـ الـفـقـهـاءـ،ـ قـالـ

مـاـ يـنـبـغـيـ أـنـ نـنـقـلـهـ بـنـصـهـ:

«وـبـالـجـملـةـ،ـ فـمـاـ عـرـفـتـ حـدـيـثـاـ صـحـيـحـاـ لـاـ يـمـكـنـ تـخـرـيـجـهـ عـلـىـ الـأـصـوـلـ الـثـابـتـةـ،ـ وـقـدـ تـدـبـرـتـ مـاـ أـمـكـنـنـيـ مـنـ أـدـلـةـ الـشـرـعـ فـمـاـ رـأـيـتـ قـيـاسـاـ صـحـيـحـاـ يـخـالـفـ حـدـيـثـاـ صـحـيـحـاـ،ـ كـمـاـ أـنـ الـمـعـقـولـ الـصـرـيـحـ لـاـ يـخـالـفـ الـمـنـقـولـ الـصـحـيـحـ،ـ بـلـ مـتـىـ رـأـيـتـ قـيـاسـاـ يـخـالـفـ أـثـرـاـ فـلـاـ بـدـ مـنـ ضـعـفـ أـحـدـهـمـ.

لـكـنـ التـمـيـزـ بـيـنـ صـحـيـحـ الـقـيـاسـ وـفـاسـدـهـ مـاـ يـخـفـيـ كـثـيرـ مـنـهـ عـلـىـ أـفـاضـلـ الـعـلـمـاءـ،ـ فـضـلـاـ عـمـنـ هـمـ دـوـنـهـمـ،ـ فـإـنـ إـدـرـاكـ الـصـفـاتـ الـمـوـثـرـةـ فـيـ الـأـحـكـامـ عـلـىـ وـجـهـهـاـ،ـ وـمـعـرـفـةـ الـحـكـمـ وـالـمـعـانـيـ الـتـيـ تـضـمـنـتـهـاـ الـشـرـيـعـةـ،ـ مـنـ أـشـرـفـ

٢٣ رسالة القياس، ص ٩-٨.

٢٤ رسالة القياس، ص ٧، وينبغي هنا أن نشير إلى أن المضاربة وإن كانت عقداً على خلاف القياس عند الأحناف تعتبر من الشركات عند فقهاء الأحناف؛ ولهذا توضع في كتبهم في باب الشركات، وكذلك المزارعة والمساقة يأخذان حكم الشركات عند ظهور الناتج من الزروع والثمار.

العلوم فمنه الجليُّ الذي يعرفه كثير من الناس، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصهم.

فلهذا صار قياس كثير من العلماء يرد مخالفًا للنصوص لخفاء القياس الصحيح عليهم، كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام.^{٣٥}

مسألة الم ERA

ولعل مصداق هذا التأكيد، فضلاً عما ذهب إليه في تلك العقود، رأيه في «مسألة الم ERA» وما جاء به حديث الرسول في ضمان لبنيها الذي حلبه المشتري، فقد رأى الفقهاء قبله في أن جعل هذا الضمان صاعًا من تمر هو حكم مخالف للقياس للوجه التي ذكرنا ^{٣٦}عنه من قبل.

إن الشيخ رضي الله عنه وأرضاه، بعد أن **بَيَّنَ** هذه الوجوه أخذ في مناقشتها، وانتهى بأنه ليس في الحكم الذي جاء به حديث الرسول ﷺ شيء يخالف القياس، بل هو على وفقه تماماً، وذلك إذ يقول: «أما قولهم: «رد بلا عيب ولا فوات صفة» فليس في الأصول ما يوجب انحصار الرد في هذين الشيئين، بل التدليس نوع ثبت به الرد وهو من جنس **الخُلُف** في الصفة، فإن المبيع تارة تظهر صفاته بالقول وتارة بالفعل، فإذا ظهر أنه على صفة وكان بخلافها فهو تدليس ...

وأما قولهم: «الخراج بالضمان» (أي أن الأمر برد صاع من تمر مخالف للقياس الذي يؤخذ من الأثر الذي يقول: الخراج بالضمان)، فإن حديث الم ERA أصح منه باتفاق أهل العلم مع أنه لا منافاة بينهما، فإن الخراج ما يحدث في ملك المشتري ... وهذا كان اللbin موجوداً في الضرع فصار جزءاً من المبيع، ولم يجعل الصاع عوضاً

عما حدث بعد العقد، بل عوضاً عن اللbin الموجود في الضرع وقت العقد.

وأما تضمين اللbin بغيره وتقديره بالشرع، فلأن اللbin المضمن اختلط باللbin الحادث بعد العقد فتعذر معرفة قدره؛ فلهذا قرر الشارع البدل قطعاً للنزاع، وقد

^{٣٥} رسالة القياس ص ٦١-٦٢.

^{٣٦} راجع ما سبق ص ٨٩، وهو مأخوذ عن رسالة القياس ص ٥٢.

بغير الجنس لأن التقدير بالجنس قد يكون أكثر من الأول أو أقل فيفضي إلى الربا، بخلاف غير الجنس، فإنه كأنه ابتياع لذلك اللبن الذي تذرع معرفة قدره، بالصاع من التمر، والتمر كان طعام أهل المدينة وهو مكيل مطعوم يُقتات به كما أن اللبن مكيل مقتات به، وهو أيضاً يقتات به بلا صنعة، بخلاف الحنطة والشعير فإنه لا يقتات به إلا بصنعة.

فهو (أي التمر) أقرب الأجناس التي كانوا يقتاتون بها إلى اللبن؛ ولهذا كان من موارد الاجتهاد أن جميع الأمسكار يضمنون ذلك بصاع من تمر، أو يكون ذلك لمن يقتات بالتمر، كأمره عليه السلام في صدقة الفطر بأن يخرج أهل كل بلد مقدار الصاع مما يقتاتون به كالشعير ونحوه.

وبعد، فقد وصل الإمام ابن تيمية رحمة الله إلى بيان وإثبات ما اعتقاده الحق، وهو أنه ليس في الشريعة الإسلامية من الأحكام ما يخالف القياس الصحيح، وقد تأتى له ذلك بما أوتيه من الحظ الوافر في فهم الفقه وأصوله الأولى، والقدرة على رد الأحكام الشرعية إلى أصولها الأصلية بعد إدراك عللها، والفهم العميق لكتاب الله والإحاطة بقدر المستطاع بسنة رسوله.

وهو لهذا حقيق بأن يوصف بأنه فقيه مجتهد حقا وإن كان ينتمي للمذهب الحنفي لاتفاقه مع مؤسسه في أصوله الفقهية، ولو تقدم به الزمن إلى عصر الأئمة الأربع لعُدَّ بلا ريب من المجتهدين بإطلاق.

الاستصحاب

ويجيء هذا الأصل بعد الأصول السابقة، وهو حجة عنده وعند غيره من الفقهاء في الوصول إلى الأحكام الفقهية، ويقول في تعريفه وحجيته: «وهو البقاء على الأصل فيما لم يعلم ثبوته وانتفاءه بالشرع، وهو حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق، وهل هو حجة في اعتقاد العدم؟ فيه قولان».^{٣٧}

فإن عرض للمجتهد عقد أو تصرف جدًّا في زمنه، وسئل عن رأيه فيه، ولم يجد نصًّا من الكتاب أو السنة أو دليلاً شرعياً آخر يبين حكمه الشرعي بالإباحة أو التحريم،

^{٣٧} رسالة العجزات والكرامات ص ٢١.

كان عليه أن يحكم بأنه مباح بناء على أن الأصل في الأشياء الإباحة إلا ما حُرِّم شرعاً، وهذه الإباحة هي الحال التي خلق الله عليها ما في الأرض جميّعاً، فما دام لم يقم لديه دليل على تغيير هذه الحال، يجب أن يكون الحكم باقياً على الإباحة الأصلية. وكذلك الملك الثابت لشخص ما لشيء من الأشياء يعتبر قائماً بدليل الاستصحاب، ما لم تتغير الحال فيجدر ما يثبت زوال ملكه له، وذمة الإنسان البريئة من شغلها بدين أو التزام يظل حكمها أنها بريئة حتى يثبت أنها مشغولة؛ وذلك لأن الأصل بقاء ما كان على ما كان حتى يثبت ما يغرس.

ويقول الخوارزمي في كتابه «الكافي» عن هذا الدليل أو الأصل: «وهو آخر مدار الفتوى، فإن المفتى إذا سئل عن حادثة يطلب حكمها في الكتاب ثم في السنة ثم في الإجماع ثم القياس، فإن لم يجده فيأخذ حكمها من استصحاب الحال في النفي والإثبات، فإن كان التردد في زواله، فالاصل بقاوه وإن كان التردد في ثبوته فالاصل عدم ثبوته». ^{٢٨}

مع هذا، فإن الحق في رأينا أن من التجوز عد الاستصحاب دليلاً؛ لأن الدليل في الحقيقة هو الدليل الذي ثبت به الحكم السابق، وما الاستصحاب إلا استبقاء دلالة هذا الدليل على حكمه. ^{٢٩}

وأخيراً، إن معنى قول الشيخ ابن تيمية رضي الله عنه أن الاستصحاب حجة على عدم الاعتقاد بالاتفاق، وفي كونه حجة في اعتقاد العدم خلاف، أنه حجة لمن لا يعتقد تغيير الحال التي لها حكمها الثابت بالدليل، فيندفع بها (أي بهذه الحجة) دعوى مدعى التغيير إلا إذا قام عليه دليل، ولكنه مع هذا، ليس حجة متفقاً عليها في دعوى عدم تغير الحال فلا يصح حينئذ استصحاب الحكم، فقد تكون الحال قد تغيرت فعلاً مع أنه دليل على هذا التغيير.

ويظهر هذا واضحاً لنا إذا أشرنا إلى مركز المفقود وحكمه عند الفقهاء؛ أي الذين يرون منهم أن الاستصحاب حجة لعدم الاعتقاد لا لاعتقاد العدم، فإن المركز الشرعي

^{٢٨} راجع «إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول» للإمام محمد بن علي الشوكاني المتوفى سنة ١٤٥٥هـ، مطبعة صبيح بالقاهرة ص ٢٠٨.

^{٢٩} «علم أصول الفقه» للمرحوم الشيخ عبد الوهاب خلاف، مطبعة النصر بالقاهرة سنة ١٩٥٤ ص ١٠٢.

للمفقود عندهم هو اعتباره حيًّا في حق نفسه، وميّتاً في حق غيره حتى تعرف وفاته أو يحكم بها القضاء، ويترتب على هذا أمران:

(أ) عدم قسمة أمواله بين ورثته بعد فقده؛ وذلك استصحاباً لحال حياته التي لم يقم دليل بعده على تغيرها.

(ب) ألا يرث أحد ممن مات من أقاربه بعد فقده؛ لأن الميراث يقتضي اعتقاد بقائه حيًّا، لا عدم اعتقاد موته فحسب. لكن استصحاب الحال يصلح علة وجة لبقاء ما كان على ما كان (وهو حال الحياة) التي تمنع قسمة أمواله بين ورثته، لا لاكتساب حقوق جديدة لا تكون إلا إذا اعتقدنا عدم موته، وهذا ما لا يكون الاستصحاب وجة فيه عندهم، ومن هؤلاء الفقهاء الأحناف.^٤

على حين أن الفقهاء الآخرين الذين ذهبوا إلى أن الاستصحاب يصلح وجة في الحالين، فإنهم يرون أنه استصحاب حال حياته لبقاء ما يملكه على ملكه حتى يثبت موته حقيقة أو حكمًا يستلزم اعتقادنا عدم موته فيكون له حينئذ وراثة من مات بعد فقده قبل الدليل على موته حقيقة أو حكمًا.

ونعتقد أن الرأي الأول الذي ذهب إليه بعض الأحناف هو الأصح، كما نرى أنه هو الذي يذهب إليه بعض الحنابلة ومنهم ابن تيمية وتلميذه الأكبر ابن القيم؛ وذلك بدليل ما جاء في كتبهم من المثل والأحكام الدالة على الذهاب إليه والأخذ به.

وفي هذا يذكر ابن القيم — وهو يتكلم عن الاستصحاب وتحميله البعض فوق ما يستحقه، وجزمه بموجبه (أي في الحالين) لعدم علمهم بتغير الحال، مع أنه ليس عدم العلم علماً بالعدم — ما ينبغي أن نقله عنه، وذلك إذ يقول لبيان معنى رأي بعض الأحناف: «إنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغير الحال، لإبقاء الأمر على ما كان، فإن بقاءه على ما كان إنما هو مستند إلى موجب الحكم لا إلى عدم المغير له، فإذا لم نجد دليلاً نافياً ولا مثبتاً أمكننا ألا نثبت الحكم ولا ننفيه، بل ندفع بالاستصحاب دعوى من أثبته.

فيكون حال المتمسك بالاستصحاب كحال المعترض مع المستدلّ، فهو يمنعه الدلالة حيث يثبتها، لا أنه يقيم الدليل على نفي ما ادعاه، وهذا غير حال المعارض، فالمعارض

^٤ راجع مثلاً: «شرح الكنز» للإمام الزيلعي ج ٣: ٣١٠.

لون والمعترض لون؛ المعترض يمنع دلالة الدليل، والمعارض يسلّم دلالته ويقيم على نقبيضه.^{٤١}

وذهب الأكثرون، من أصحاب مالك والشافعي وأحمد وغيره، إلى أنه يصلح لإبقاء الأمر على ما كان عليه؛ لأنه إذا غلب على الظن انتقاء الناقل (أي المغير للحال الأولى)، غلب على الظن بقاء الأمر على ما كان عليه.^{٤٢} والله أعلم.

المصالح المرسلة

عني ابن القيم بفقه الإمام أحمد بن حنبل وأصوله، فعليه تخرج وصار إماماً من أئمة الفقه الإسلامي، ولكن نراه حين تكلم عن أصوله الفقهية لا يذكر فيها «المصالح المرسلة».^{٤٣}

وعندما تناول شيخه ابن تيمية، في إحدى رسائله، بيان أصول الفقه التي يرجع إليها استنباط الأحكام الشرعية، نراه يذكر المصالح المرسلة من بينها، ولكنه يقف موقف المتشكك فيها، والمتردد في قبولها، كما سنعرف ذلك بعد حين.

نرى هذا وذاك من الشيخ وتلميذه، وهو أمر قد يثير الدهشة والعجب في بادئ الأمر؛ وذلك بأنه من المعروف أن هذا أصل من أصول الفقه عند الحنابلة، وقد استند إليه الإمام أحمد رضي الله عنه، وكذلك ابن تيمية وابن القيم، في كثير من الأحكام التي قالوا بها كما يتضح من تراثهم الفقهي الكبير.

هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى نرى الإمام أحمد نفسه فقيهاً سلفياً يتبع نصوص الكتاب والحديث فإذا ظفر بنص في المسألة أفتى بموجبه دون التفات إلى ما خالفه أو من خالقه ولو كان من كبار الصحابة؛ ولهذا لم يلتفت إلى قول معاذ ومعاوية من الصحابة بتوريث المسلم من غير المسلم، عندما صح عنده حديث الرسول المانع من التوارث بينهما لاختلاف الدين.

ثم هو يأخذ، عند عدم النص، بفتاوي الصحابة وأرائهم ويختار عند تعددتها في المسألة الواحدة أقربها من كتاب الله وسنة رسوله، فهو على كل حال لا يخرج عن رأي

^{٤١} راجع «إعلام الموقعين»، ج ١: ٢٩٤-٢٩٥، وراجع أيضاً في ذلك «أصول السرخي» المتوفى سنة ٤٩٠، طبع دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٧٢ هـ ج ٢ ص ٢٢٣-٢٢٦.

^{٤٢} راجع «إعلام الموقعين»، ج ١ ص ٢٣ وما بعدها.

من هذه الآراء، حتى إنه – كما يذكر ابن القيم نفسه – كان يتوقف أحياناً عن الفتوى إن لم يجد مرجحاً يرضاه لأحد تلك الآراء، كما كان لا يلجأ إلى استعمال القياس إلا للضرورة.

فإذا صح هذا، وهو صحيح، يكون من البدهي أنه كان يأخذ بأصل المصالح المرسلة كما فعل الصحابة رضي الله عنهم في كثير من أحكامهم وأرائهم الفقهية، ونذكر فيها بعض المثل التي تبين ذلك أجيال بياني، وقد تناولناها في كتاب ظهر لنا منذ بضع سنوات،^{٤٣} وهي:

(أ) ليس في القرآن ولا في سنة الرسول نص يوجب أو لا يوجب جمع كتاب الله من الصدور والصحف والرقاع التي كان محفوظاً فيها، ومع هذا رأى الصحابة أيام الخليفة الصديق كتابته وجمعه رعاية للمصلحة العامة، بعد أن تخرج أبو بكر أول الأمر من هذا العمل وقال: كيف أفعل شيئاً لم يفعله رسول الله عليه السلام؟ ولكن عمر ظل يراجعه حتى سرح الله صدره له.

(ب) ثم جاء سيدنا عثمان ورأى اختلاف المسلمين، وقد ازداد تفرقهم في البلاد، في قراءة بعض حروف من القرآن، فخشى أن يؤدي الأمر إلى اختلافهم فيه كما اختلف اليهود والنصارى في كتابهم، فأمر بجمع القرآن في مصحف واحد، وفرق منه نسخاً في الأقطار المختلفة، ثم أمر بما سواه من الصحف ذات القراءات المختلفة فحرقت.

(ج) منع سيدنا عمر إعطاء «المؤلفة قلوبهم» على الإسلام نصيباً من الصدقات والزكاة مع ما جاء عن ذلك في القرآن وسنة الرسول العملية، وكان من قوله في هذا العيينة بن حصن والأقرع بن حابس: «إن رسول الله عليه السلام كان يتآلف كما والإسلام يومئذ قليل، وإن الله قد أغنى الإسلام، اذهبوا فاجهدا جهودكم، لا رعى الله عليكم إن رعitemا».٤٤

(د) إيقاؤه رضي الله عنه أرض العراق وغيرها من البلاد التي فُتحت في عهده في أيدي أهلها، ووضعُ الخراج عليهم، بدل توزيع أربعة أخماسها على الفاتحين أصحاب الحق في ذلك كما هو معروف، وكان هذا الصنيع توفيقاً من الله ورعايته للمصلحة العامة للمسلمين.

^{٤٣} «الدخل لدراسة الفقه الإسلامي»، الطبعة الأولى سنة ١٩٥٤م بمطباع دار الكتاب العربي بالقاهرة ص ١٩٤-١٩٢، وراجع أيضاً فيها وفي غيرها «الاعتصام» للشاطبي ج ٢: ٩٩ وما بعدها.

^{٤٤} راجع: «أحكام القرآن» للإمام الجصاص، ج ٢: ١٥٣.

(ه) جواز أن يفرض الإمام العادل على الأغنياء من المال ما لا بد منه لتكثير الجندي وإعداد السلاح؛ ليكون ذلك حماية للبلاد.^{٤٥}

(و) قضاء الخلفاء الراشدين بتضمين الصناع قيمة ما يضيع عندهم من حاجات الناس وأمتعتهم، مع أنها أمانات عندهم، والأمين لا يضمن، ولكن سيدنا علي بن أبي طالب خاف الخيانة والتقصير، فقال في هذا: لا يصلح الناس إلا ذاك.

والإمام أحمد، كما قلنا، فقيه سلفي بكل معنى الكلمة، فهو بلا ريب يأخذ بفتاوي الصحابة وبمنهاجهم في الاستنباط، وهو لهذا يرى بيقين أن من أصول الفقه مبدأ المصلحة المرسلة لما فيه من تحقيق الصالح العام، ودرء المفسدة العامة أيضًا. ومن ثم، نجد له آراء وفتاوي كثيرة كان مصدرها هذا المبدأ، وبخاصة في باب السياسة الشرعية، ونحو ذكر من ذلك هذه الأمثلة مكتفين بها:

(أ) يرى أن جزاء من شرب الخمر في رمضان، أو أتى شيئاً نحو هذا، هو إقامة الحد عليه مع التغليظ فيه، كمثل الذي يقتل في الحرم – أي قتلاً خطأ – فعلية دية وثلث.

(ب) يرى وجوب نفي المختن؛ لأنه لا يقع منه إلا الفساد والتعرض له، وللإمام نفيه إلى بلد يأمن فساد أهله، وإن خاف عليهم حبسه.

(ج) ومما نص عليه أيضاً أن من طعن على الصحابة يجب على السلطان عقوبته، وليس له أن يعفو عنه، بل يعاقبه ويستتبه، فإن تاب وإن أعاد العقوبة.^{٤٦}

وبعد الإمام ابن حنبل نجد أصحابه وأتباعه يأخذون بهذا الأصل أيضاً على ذلك النحو، ومنهم أخيراً ابن القيم ففي كتبه – مثل: «إعلام الموقعين»، و«زاد المعاد»،

^{٤٥} نستطيع القول، مستلهمين هذا المثل وسابقه، بأن قانون الإصلاح الزراعي – ونحوه من القرارات التي جاءت بعده – له سند قوي من الشريعة الإسلامية. وراجع في فرض بعض المال على الأغنياء للجند والسلاح وحماية الوطن، «المستصفى» للغزالى ج ١: ٣٠٣-٣٠٤.

^{٤٦} راجع هذه الأمثلة في «إعلام الموقعين»، ج ٤: ٣١٣-٣١٤.

و«الطرق الحكيمية» — الكثير من الآراء التي بنيت عليه، ونذكر المثل الآتية من كتابه ^{٤٧} الآخرين

(أ) روي عن الرسول ﷺ أنه قال: «لا يحتكر إلا خاطئ»؛ ولهذا — كما يقول ابن القيم — كان لولي الأمر أن يكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس إليه، ومن اضطر إلى طعام — مثلاً — عند غيره لا يحتاج إليه، كان له أن يأخذ بقيمة المثل.

ولو امتنع من بيعه له إلا بأكثر من سعره، فأخذه منه بما طلب، لم يجب عليه إلا قيمة مثله؛ وذلك دفعاً لضرر المحتاج، وفي الوقت نفسه لا ضرر فيه على المالك.

(ب) وكذلك يرى أن من اضطر إلى الاستدانة من الغير فبأبي أن يعطيه إلا برباً أو معاملة ربوية، فأخذه منه بذلك، لم يستحق عليه للدائن إلا مقدار رأس ماله.

(ج) وبعد ذلك تكلم عن التسعير وأن منه ما هو ظلم محرم، ومنه ما هو عدل جائز، ثم قال ممثلاً لهذا النوع: «وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع عن بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة عن القيمة المعروفة، فهنا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل، والتسعير هنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به، وفيه دفع مفسدة عامة وتحقيق مصلحة.»

(د) ومن هذا النوع أيضاً — كما يقول — أن يحتاج الناس إلى صناعة طائفة، كالفلاحة والنساجة وغير ذلك، فلولي الأمر أن يلزمهم بذلك بأجرة مثالم؛ فإنه لا تتم مصلحة الناس إلا بذلك.

(ه) ونذكر أخيراً أنه تكلم عن الاضطرار للسكنى فقال: إذا قدر أن قوماً اضطروا إلى السكنى في بيت إنسان لا يجدون سواه، أو النزول في خان مملوك — أي لغيرهم — أو استعارة ثياب يستدفنون بها، أو رحى للطحين، أو دلو لنزع الماء، أو قدر، أو فأس، أو نحو ذلك، وجب على صاحبه بذلك بلا نزاع.

لكن هل يجب أن يأخذ عليه أجراً؟ فيه قولان للعلماء، وهما وجهان لأصحاب أحمد، ومن جوز له أخذ الأجرة حرم عليه أن يطلب زيادة على أجرا المثل، قال شيخنا

— يريد ابن تيمية: «والصحيح أنه يجب عليه بذل ذلك مجاناً، كما دل عليه الكتاب والسنة.» إلى آخر ما قال.

لعلنا عرفنا مما تقدم كيف أخذ الصحابة بالصالح المرسلة، وكيف أخذ بها الإمام ابن حنبل والذين اتبعوا مذهبة ومنهجه في الأخذ بها، فكان ذلك من العوامل التي جعلت فقهه خصباً متفقاً مع مقاصد الشريعة التي هي تحقيق المصالح ودرء المفاسد عن الناس، هذه المصالح التي — وإن لم يشهد لاعتبارها دليل شرعي خاص — تتفق وما جاء به الدين، ولا تخالف أصلاً من أصوله.

والآن، علينا بعد ذلك أن نعرض لهذه المسائل: ما هي المصلحة المرسلة، وما هو موقف ابن تيمية منها، ولماذا تشك وتردد فيها، وستتناول كلاً من هاتين المسألتين على هذا الترتيب:

الأولى: يجد الباحث العليم أن كل أمر تناوله الشارع بحكم من الأحكام لا بد فيه من معنى أو وصف مناسب اقتضى هذا الحكم الشرعي، وهذا المناسب ينقسم باعتبار شهادة الشرع له بالملاءمة والتأثير وعدم ذلك إلى أقسام ثلاثة: ما يعلم أن الشارع اعتبره، وما يعلم أنه ألغاه، وما لا يعلم أنه اعتبره أو ألغاه.

والصالح المرسلة هي هذا القسم الثالث؛ أي الذي لا يشهد له أصل من أصول الشريعة لا بالاعتبار ولا بالإلغاء، وعلى هذا يراد بها كل مصلحة غير مقيدة بمنص من الشارع يدعو إلى اعتبارها أو عدم اعتبارها، ويكون في اعتبارها مع ذلك جلب نفع أو دفع ضرر، وقد يقال: إنها المصالح التي يرجع معناها إلى اعتبار أمر مناسب لا يشهد له أصل من الشارع معين.

وليس صحيحاً ما يقوله بعض العلماء من اشتهر الإمام مالك ورجال مذهبة بانفرادهم بالقول بهذا الأصل والأخذ به، فإن الفقهاء — كما يقول الشوكاني — في جميع المذاهب يكتفون بمطلق المناسبة، ولا معنى للمصلحة المرسلة إلا ذلك.^{٤٨}

^{٤٨} «إرشاد الفحول»، ص ١٩١.

وإذن، يكفي أن نقول بأن المالكية هم أكثر الفقهاء أخذًا بهذا الأصل المختلف فيه من أصول الأحكام الفقهية.^{٤٩}

ومهما يكن، فإنه يشرط لاعتبار المصالحة المرسلة مصدرًا أو أصلًا من أصول التشريع، في رأي القائلين بها، ثلاثة شروط وهي:

(أ) أن يكون ذلك في مسائل المعاملات لا العبادات؛ لأن هذه ثابتة لا تتغير باختلاف الزمن والأحوال، ولأن الله تعالى قد تعبدنا بها كما جاءت في الكتاب والسنة.

(ب) ألا تعارض هذه المصالحة مقصداً من مقاصد شريعة الله ورسوله، ولا دليلاً من أدلة المعرفة.

(ج) أن تكون مصالحة حقيقة ضرورية للمجتمع، أو على الأقل أن يكون فيها تحصيل نفع أو درء ضرر حقيقي.

وقد تعرّض لها الإمام الشاطبي طويلاً، وبحثها من كل جهاتها، فإذا رجعنا إليه نجده يلاحظ أنه لا بد لاعتبار المصالحة المرسلة من أمور ثلاثة لا تخرج عما ذكرناه، وهي ما يأتي بنص كلامه:

أحدها: الملاعنة لمقاصد الشرع، بحيث لا تنافي أصلًا من أصوله ولا دليلاً من دلائله.

والثاني: أن عامة النظر فيها إنما هو فيما عقل منها وجرى على المناسبات العقلية التي إذا عرضت على العقول تلقتها بالقبول، فلا مدخل لها في التعبيدات ولا ما يجري مجرىها من الأمور الشرعية؛ لأن عامة التعبيدات لا يعقل لها معنى على التفصيل، كالوضوء والصلوة والصيام في زمان مخصوص دون غيره، والحج ونحو ذلك.

والثالث: أن حاصل المصالحة المرسلة يرجع إلى حفظ أمر ضروري ورفع حرج لازم في الدين، وأيضاً مرجعها إلى حفظ الضروري من باب «ما لا يتم الواجب إلا به

^{٤٩} راجع «المستصفى» للغزالى، ج ١: ٢٨٤ وما بعدها، ففيه أن الغزالى وهو من الفقهاء الشافعية يأخذ بهذا الأصل يشرط أن تكون المصلحة ضرورية قطعية وإلا لتعديل كثير من الأحكام بتغيير الأحوال، وبالطبع بأن هذه أو تلك مصلحة حقيقة على حين أنها ليست كذلك. وراجع أيضاً «إرشاد الفحول»، ص ٢١٢-٢١٣؛ حيث تكلم عن المصالحة أياًً، وحقق من قال بها من الفقهاء من أصحاب المذهب المعرفة ورجالها.

فهو واجب»، فهي إذن من الوسائل لا من المقاصد، ورجوعها إلى رفع الحرج راجع إلى التخفيف لا إلى التشديد.^٠

المسألة الثانية: هذه هي المصالح المرسلة كما حققها الفقهاء الأثبات، فكيف وقف الشيخ ابن تيمية منها، ولم يبين من كلامه التردد في القول بها؟ نجد الإجابة من هذا وذاك فيما كتبه فيها، فلنرجع إليه،^١ كما نجد إشارات إلى ذلك في كثير من رسائله وممؤلفاته الأخرى.

إنه يعرّف المصالح المرسلة فيذكر أن الطريق السابع من طرق الأحكام الشرعية هي المصالح المرسلة، وهو أن يرى المجتهد أن هذا الفعل يجلب منفعة راجحة وليس في الشرع ما ينفيه، فهذه الطريق فيها خلاف مشهور، فالفقهاء يسمونها المصالح المرسلة، ومنهم من يسميها الرأي، وبعضهم يقرب إليها الاستحسان.

ثم ينتقل إلى نقد من يضيقون مجالها، فيقول: «لكن بعض الناس يخص المصالح المرسلة بحفظ النفوس والأموال والأعراض والعقول والأديان، وليس كذلك، بل المصالح المرسلة في جلب المنافع وفي رفع المضار، وما ذكروه من دفع المضار عن هذه الأمور الخمسة فهو أحد القسمين».

ومجال المصالح المرسلة عنده واسع يشمل أمور الدنيا والدين، ما دام مناطها تحصيل المنافع ودفع المفاسد، وأية ذلك بقسميها قوله: «وجلب المنفعة يكون في الدنيا وفي الدين، ففي الدنيا كالمعاملات والأعمال التي يقال فيها مصلحة للخلق من غير حظر شرعي، وفي الدين كثير من المعارف والأحوال والعبادات والزهادات التي يقال فيها مصلحة للإنسان من غير منع شرعي، فمن قصر المصالح على العقوبات التي فيها دفع الفساد عن تلك الأحوال ليحفظ الجسم، فقد قصر».

هذا، وقد عرفنا من دراستنا لعصر ابن تيمية أنه كان زاخراً بكثير من المتصوفة وأرباب المقالات المتعددة في الإسلام، فربما كان من أعمالهم ما لم يأذن به الله ورسوله ولكنهم مع هذا يرونها أ عملاً طيبة تحقق منافع وتدفع مضار كثيرة. كما كان فيه من الأمراء والسلطانين والملوك من جنحوا إلى أعمال زينتها لهم بعض من يحيطون

^٠ راجع كتاب «الاعتصام»، ج ٢: ١١١-١١٠، ٢١٤.

^١ راجع رسالته في المعجزات والكرامات ص ٢٢ وما بعدها.

بهم، زاعمين أنها كذلك تحقق منافع وتدفع أضراراً، وهؤلاء وأولئك قد يصدق عليهم
كثيراً قوله تعالى: ﴿أَفَمَنْ زُيِّنَ لَهُ سُوءُ عَمَلِهِ فَرَاهُ حَسَنًا﴾!

ولذلك نرى شيخ الإسلام يقف موقف المترىث، ويشكك في المصالح المرسلة،
ويتردد في القول والأخذ بها إلا بعد التثبت وعن بينة، وهو لهذا يقول بعد الفقرة
الأخير التي نقلناها عنه:

«وهذا فصل عظيم ينبغي الاهتمام به، فإنه من جهته حصل في الدين اضطراب
عظيم، وكثير من الأمراء والعلماء والعباد رأوا مصالح فاستعملوها بناء على هذا
الأصل، وقد يكون منها ما هو محظور في الشرع ولم يعلمه ...
وكثير منهم من أهمل مصالح يجب اعتبارها شرعاً، بناء على أن الشرع لم يرد
بها، ففوت واجبات ومستحبات أو وقع في محظورات ومكرورات، وقد يكون الشرع
ورد بذلك ولم يعلمه.

وحجة «الفريق» الأول، أن هذه مصلحة والشرع لا يهمل المصالح، بل قد دل
الكتاب والسنّة والإجماع على اعتبارها، وحجة «الفريق» الثاني، أن هذا أمر لم يرد
به الشرع نصّا ولا قياساً.»

يتبيّن من هذا أنّ الشّيخ رحّمه الله وأرضاه لم يتردد في الواقع في قبول «المصالح
المرسلة»، وفي اعتبارها من أصول الشّريعة واستخراج أحكام ما يجُدُّ من الحوادث
والوقائع، شأنه في هذا شأن إمامه وجميع الحنابلة الذين أخذوا بها.

ولكنه كان يدعو إلى الوقوف حتى يظهر بجلاء أن ذلك من المصالح المرسلة
حقيقة أو ليس كذلك، وبخاصة أنه يرى بحق أن أحكام الشرع كلها تقوم على
تحقيق المصالح ودفع المفاسد؛ ولذلك نراه أخيراً يقول: «والقول الجامع: إن الشّريعة
لا تهمل مصلحة، بل الله تعالى قد أكمل الدين وأتم النّعمة، فما من شيء يقرب إلى
الجنة إلا وقد حدثنا به النبي ﷺ، وتركنا على البيضاء ليلاها كنهاها لا يزيغ عنها
بعده إلا هالك.

لكن ما اعتقده العقل مصلحة إن كان الشرع لم يرد به، فأحد أمرين لازم له:
إما أن الشرع دلّ عليه من حيث لم يعلم هذا الناظر، وإما أنه ليس بمصلحة واعتقد
مصلحة؛ لأن المصلحة هي المنفعة الحاصلة، أو الغالية، وكثيراً ما يتوهّم الناس أن
الشيء ينفع في الدين والدنيا ويكون فيه منفعة مرجوحة بالمضرة، كما قال تعالى في
الخمر والميسر: ﴿قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعٌ لِلنَّاسِ﴾.

والآن، وقد وفقنا الله للكلام على أصول فقه شيخ الإسلام نأخذ في الكلام على فقهه نفسه، وسنرى إن شاء الله أثر هذه الأصول في آرائه الفقهية التي تزخر بها فتاوياه ورسائله، وكم هو فقه خصب فيه توسيعة على الناس في تصرفاتهم ومعاملاتهم. ولا عجب في ذلك، فإن مرجعه الأول والأخير في هذه الآراء هو كتاب الله وسنة رسوله ﷺ، والله يقول في كتابه العظيم: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، ويقول أيضًا: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾.

الفصل الثاني

فقه ابن تيمية

(١) نظرة عامة

نشأ ابن تيمية حنبلياً كما هو معروف، وأفاد كثيراً جدًا من أصول الإمام أحمد وفقهه، إلا أنه لم يلتزم في آرائه وفتاويه، بل كان مجتهداً يقول ويفتي بما قام عليه الدليل وإن خالف مذهب إمامه أو مذاهب الفقهاء الآخرين المعروفين.

كل من كتبوا عنه من معاصريه أو الذين جاءوا من بعده يصفونه بالفوق في الفقه وسائر العلوم الإسلامية، وبالاجتهد الذي اجتمع له أدواته وتواترت فيه شروطه، وهذا الشيخ كمال الدين بن الزملكانى وكان معاصرًا له، يقول عنه في كلام له: «واجتمعت فيه شروط الاجتهد على وجهها».١

ويذكره الحافظ الكبير أبو الحاج المري، وهو أستاذ أئمة الجرح والتعديل في زمانه، فيقول: «ما رأيت أحداً أعلم بكتاب الله وسنة رسوله، ولا أتبع لهما منه»، كما جاء في كتاب «شذرات الذهب» في ترجمته.

كما يقول عنه الإمام الذهبي في تاريخه الكبير: «ولقد كان عجباً في معرفة علم الحديث، فأما حفظه متون الصحاح وغالب متون السنن والمسند، فما رأيت من يدانبه في ذلك أصلاً»، على ما نقله ابن رجب في «الذيل على طبقات الحنابلة».

ويضاف إلى هذا، عنايته التامة بتنبيع فتاوى الصحابة والتابعين، فصار عليماً بها، كما عني كذلك بدراسة فقه كل من المذاهب المعروفة فوقف على آرائهم واختلافاتهم

^١ راجع طبقات ابن رجب، ج ٢: ٣٩٠.

وأسباب هذه الاختلافات، حتى «كان الفقهاء من سائر الطوائف إذا جالسوه استفادوا منه في مذاهبيهم أشياء» كما يذكر ابن رجب في الطبقات.

لا عجب، بعد هذا كله، إذا رأينا أنه قد انكسرت عنه ربوة التقليد لمذهب الإمام أحمد أو غيره، بل كان يذهب إلى ما يراه حقيقة وقام الدليل عليه، غير ناظر إلى موافقته أو مخالفته لأيٍّ من هذه المذاهب، كما كان فيما يختاره من مذهب إمامه ابن حنبل يصدر عن دليل لا عن تقليد.

وفي ذلك يقول الإمام الذهبي أيضًا عنه في معجم شيوخه: «وَفَاقَ النَّاسُ فِي مَعْرِفَةِ الْفَقِهِ، وَالْخِلَافُ الْمَذَاهِبُ، وَفَتَوَافِي الصَّحَابَةِ وَالْتَّابِعِينَ، بِحِيثُ إِذَا أَفْتَى لَمْ يُلْتَزِمْ بِمَذَهِبِهِ، بَلْ بِمَا يَقُولُ دَلِيلَهُ عَنْهُ».٢

(٢) أنواع آرائه

إن الذي يتتبّع جمهرة آراء الشيخ الأكابر وفتاويه، يرى أنها تتنوع إلى مجموعات، لكل منها طابع خاص أو وصف تدخل تحته، وكان من عوامل هذا التنوّع تدرج صاحبها في الزمن والبحث والتعقّل فيه، وهذه الأنواع أو المجموعات هي:

- (أ) آراء صدر فيها عن مذهب الإمام أحمد بن حنبل.
- (ب) آراء اختارها لم يلتزم فيها مذهبًا معيناً، ولكنها لا تخرج عن أقوال فقهاء المذاهب المعروفة.
- (ج) آراء خالف فيها كل هذه المذاهب، أو المشهور من أقوال فقهائها.

وكان من الطبيعي أن يكون ترتيب آرائه وفتاويه على هذا النحو، فقد كان أول أمره حنبلياً كما عرفنا؛ ومن ثم كان يتقييد غالباً بمذهب إمامه بعد بحث واقتناع بأدله. ثم انتقل به الزمن والبحث خطوة أخرى، فطُوّف في محيط المذاهب المعروفة، وحلّ في سمawatih، فكان يفتّي بما يراه الحق غير متقييد بمذهب واحد منها، وإن كانت فتاویه في هذه الحقبة لا تخرج عن دائّرتها جمیعاً.

٢ طبقات ابن رجب، ج ٢: ٣٨٩

وحين صارت دراساته محيطة عميقه كل العمق، واستحصد عقله وتفكيره، كانت له اجتهادات بعقله، في دائرة النصوص ومقاصد الشريعة العامة، خالف فيها هذه المذاهب جميعاً، وهذا ما يضعه بعض مؤرخيه تحت عنوان «مفرداته وغرائبه». ولا نرى ضرورة لأن نتعرض للطائفة الأولى من فتاويه، فهي كثيرة بطبيعة الحال وبخاصة في فتاويه المصرية، وليس له أصلالة في استنباط أحكامها التي تدخل في دائرة المذهب الحنفي، وإن كان له كبير فضل في تحرير هذا الآراء وبيان أدلةها ورجحانها على غيرها ولهذا رأى الأخذ بها.

ولكننا لا نجد بدأ من ذكر نماذج لآرائه وفتاويه الأخرى؛ أي التي اختارها من بين المذاهب الفقهية المختلفة أو انفرد بها، وبعدها نعرض لبعض مفرداته التي خالف فيها المذاهب المعروفة، كما نعرض بعدها لبعض المسائل التي يبين فيها بوضوح مقدار عنایته بالفقه المقارن، وهذا كله على النحو التالي:

(٣) نماذج من اختياراته

إذا كان لابن تيمية آراء كثيرة لم يلتزم في القول أو الإفتاء بها مذهبًا فقهياً معيناً، ولكنها لا تخرج عن أقوال فقهاء المذاهب الأربعة المعروفة؛ فذلك لأنه يرى أن الحق في عامة مسائل الشريعة لا يخرج عنها، وهو في هذا يقول: «قول القائل: لا أنقيد بأحد هؤلاء الأربعة، إن أراد به أنه لا يتقييد بواحد بعينه دون الباقيين، فقد أحسن، بل هو الصواب من القولين، وإن أراد أني لا أتقيد بها كلها بل أخالفها، فهو مخطئ في الغالب قطعاً؛ إذ الحق لا يخرج عن هذه الأربعة في عامة الشريعة.

ولكن تنازع الناس: هل يخرج عنها في بعض المسائل؟ على قولين، وقد بسطنا ذلك في موضع آخر.^٣

هذا ونعرض هنا بعض هذه الآراء التي اختارها، وذلك من كتابه «الاختيارات العلمية»، وهي آراء تعالج مسائل اجتماعية سواء ما كان منها في العبادات والمعاملات.

^٣ راجع مختصر الفتاوى المصرية ص. ٦١.

^٤ طبع هذا الكتاب ملحقاً بالمجلد الرابع من «مجموعة الفتاوى».

في الزكاة

هل يجوز نقل زكاة أهل بلد إلى فقراء بلد آخر؟ وهل يجوز نقلها من الريف إلى فقراء أهل مصر الجامع؟ في الإجابة عن هذين السؤالين يختلف الفقهاء، وقد تعرض ابن تيمية لذلك إذ يقول: «وإذا نقل الزكاة إلى المستحقين بالمرأة الجامع، مثل أن يعطي من بالقاهرة من العشور التي بأرض مصر، فالصحيح جواز ذلك؛ فإن سكان مصر إنما يعانون من مزارعهم (أي مزارع أهل غير مصر)، بخلاف النقل من إقليم مع حاجة أهل الإقليم المنقول عنه». ^٥

وهل يجوز إعطاء شيء من الزكاة لمن لا يقوم بما عليه من طاعة الله والعمل بشرائعه؟ يقرر ابن تيمية في ذلك أنه لا ينبغي أن يعطي الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله، فإن الله فرضها معونة على طاعته، فمن لا يصلي (مثلاً) من أهل الحاجات الذين هم من مصارف الزكاة، لا يعطى شيئاً حتى يتوب ويلتزم أداء الصلاة.^٦

ويصدر ابن تيمية رحمة الله في هذا عن أصل له في باب الأطعمة من كتاب «الاختيارات العلمية» السابق ذكره، وذلك إذ يقول: «والاصل فيها (أي في الأطعمة) الحل لسلم يعمل صالحًا؛ لأن الله تعالى إنما أحل الطيبات لمن يستعين بها على طاعته لا في معصيته، لقوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا إِذَا مَا اتَّقُوا وَآمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾».

ولهذا لا يجوز أن يُعَان بالماح على المعصية، كمن يعطي اللحم والخبز لمن يشرب عليه الخمر ويستعين به على الفواحش، إلى آخر ما قال.

ولعل مما جعل ابن تيمية يتخذ هذا أصلًا له، وبيني عليه عدم جواز إعطاء الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله (وإن كان لنا في هذا الرأي مقال)، رغبته الشديدة في جعل المجتمع الإسلامي مجتمعاً مثالياً لا يخالف فيه أحد عن أمر الله ورسوله في عامة أحواله.

هذا، ومن المعروف أن من عليه الزكاة تبرأ ذمته منها إذا أعطاها بنفسه لأحد مصارفها، أو سلمها له وكيله في دفعها، أو أعطاها للواي الذي هو بحكم منصبه نائب عن المسلمين جميعاً، فهل تبرأ ذمته بإعطائهما لولي الأمر عادلاً كان أو ظالماً؟

^٥ الاختيارات، ص ٥٨.

^٦ الاختيارات، ص ٦١.

هنا نجد ابن تيمية يقول: «ويبداً بدفع الزكاة إلى وليّ الأمر العادل. وإن كان ظالماً لا يصرف الزكاة في المصارف الشرعية، فينبغي لصاحبها ألا يدفعها إليه، فإن حصل له ضرر بعدم دفعها إليه، فإنه يجزئ عنه إذا أخذت منه في هذه الحالة عند أكثر العلماء. وهم في هذه الحالة ظلموا مستحقها، كوليّ اليتيم وناظر الوقف إذا قبضا المال وصرفاه في غير مصارفه الشرعية».»⁷

في البيع

المعروف أن العقد يتم إذا اتصل الإيجاب بالقبول وإذا توافرت في كل منهما شروطه الصحيحة شرعاً، ولكن قد يتخد أحد المتعاقدين من العقد سبباً غير مشروع، فهل ينعقد العقد حينئذ، ويكون صحيحاً شرعاً لوجود ركنه وهو مجموع الإيجاب والقبول؟ أو يعتبر غير صحيح لسببه غير المشروع؟

يرى أبو حنيفة والشافعى صحة هذا العقد لأن ركته وهو الإيجاب والقبول قد تحقق، ونية السبب أو الغرض غير المباح شرعاً مستترة فيترك أمره لله وحده. ولكن الصاحبين وابن حنبل يرون عدم صحة هذا الضرب من العقود، ولا يجعلون للإيجاب والقبول أثراً متنى قام الدليل أو القرينة الصحيحة على هذا القصد الآثم، وقد اختار ابن تيمية هذا الرأي.

وعلى ذلك، يكون بيع عصير من يتخذه خمراً صحيحاً على الرأي الأول، ويكون باطلاً على الرأي الثاني الذي اختاره ابن تيمية إذ يقول: «ولا يصح بيع ما مقصده بالحرام كعصير يتخذه خمراً إذا عُلِم ذلك، كمذهب أحمد وغيره، أو ظنّ، وهو أحد القولين، يؤيده أن الأصحاب قالوا لو ظن الآجر أن المستأجر يستأجر الدار لعصية كبيع الخمر ونحوه لم يجز له أن يؤجره تلك الدار ولم تصح الإجارة، والبيع والإجارة سواء».»⁸

وفي بيان هذا الرأي نجد ابن قدامة المقدسي الحنبلي (توفي سنة ٦٢٠هـ) يقول: «إن بيع العصير لمن يعتقد أنه يتخذه خمراً محرّم ... إذا ثبت هذا، فإنما يحرم البيع

⁷ الاختيارات، ص ٦٢.

⁸ نفس المرجع، ص ٧٢.

ويبيطل إذا علم قصد المشتري بذلك، إما بقوله، وإما بقرائن مختصة به تدل على ذلك، فإن كان محتملاً، مثلًا أن يشتريه من لا يعلم حاله أو من يعلم الخمر والخل معاً، ولم يلفظ بما يدل على إرادة الخمر، فالبائع جائز.

وإذا ثبت التحرير فالبائع باطل، ويحتمل أن يصح وهو مذهب الشافعى»، إلى آخر ما قال، وفيه استدلال جيد لمذهب القائلين بعدم صحة العقد.^٩

ونحن نرى أن الرأى الذى اختاره ابن تيمية هو الأولى بالاتباع، فإنه رأى يساعد على تصحيح الأوضاع الفاسدة في المجتمع، ويتحقق مع قول الرسول ﷺ: «إنما الأعمال بالنيات». وليس يغنى عن اتباع الإمامين أبي حنيفة والشافعى ما ذهبا إليه لتصحيح الرأى الآخر وترجيحه، ومنهم الطحاوى إذ يقول: «ومن كان له عصير فلا بأس عليه ببيعه، وليس عليه أن يقصد بذلك إلى من يأمهنے أن يتذبذب خمراً دون من يخاف ذلك عليه؛ لأن العصير حلال فيبيعه حلال، كبيع ما سواه من الأشياء الحلال مما ليس على بائعها الكشف عما يفعله المشتري بها».^{١٠}

ليس يغنى هذا التدليل من الحق شيئاً في رأينا، وبخاصة الأحناف الذين يقولون دائمًا: العبرة بالمعانى لا بالألفاظ والمبانى، والله أعلم.

في الهبة

يذكر ابن تيمية، في باب الهبة من كتاب الاختيارات، أنه لا يجوز للإنسان أن يقبل هدية من شخص ليشفع له عند ذي أمر، أو ليرفع عنه ظلماً، أو ليوصل إليه حقه، أو يوليه ولاية يستحقها، أو يستخدمه في الجند المقاتلة، وهو مستحق لذلك.

وإذا كان لا يجوز شرعاً أن يقبل الإنسان هدايا أو هبات لهذه الأعمال وأمثالها، فإنه يجوز للإنسان أن يبذل ما يتوصى به إلى أخذ حقه أو دفع الظلم عنه، وكل هذا وذاك هو المنقول عن السلف والأئمة الأكابر، وفيه حديث مرفوع رواه أبو داود وغيره. وقد تعرض الشيخ رحمة الله لها هذا الموضوع بتفصيل في فتاويه المصرية، فذكر — بعد أن بيّن ذلك الرأى الذى اختاره — أنه قد رخص بعض المتأخرین من الفقهاء في

^٩ راجع كتاب «المغني»، ج ٤: ٢٢٢-٢٢٣، من طبعة دار المنار بالقاهرة سنة ١٣٦٧ هـ.

^{١٠} راجع مختصر الطحاوى، طبع دار الكتاب العربي بالقاهرة سنة ١٣٧٠ هـ، ص ٢٨٠.

قبول الهدية مثل تلك الأعمال ويكون ذلك من باب «الجعالة»، ثم قال: وهو مخالف للسنة وأقوال الصحابة رضي الله عنهم والأئمة، فهو غلط. وأفاض في بيان أن هذا الرأي غلط وخطأً من ناحيتين؛ الأولى: أن هذا ليس من باب الجعالة في شيء؛ لأنَّه في الجعالة يكون النفع للجاعل البازل، وهذا «إنما المنفعة لعموم الناس، أعني المسلمين، فإنه يجب أن يولي في كل مرتبة أصلح من يقدر عليها ... وهذا واجب على الإمام، وعلى الأئمة أن يعاونوه في ذلك، فمن أخذ جُعلاً من شخص معين على ذلك أفضى إلى أن تطلب هذه الأمور بالعوض، ونفس طلب الولاية منه عنه فكيف بالعوض!»

ومن الناحية الثانية، يلزم من إجازة قبول الهدية مثل ذلك ضرر كبير تام إذا كان الأمر أمر تولية عمل من الأعمال؛ أي ينتهي الحال إلى «تولية الجاهل والفاشق والفاجر، ويترك العالم العادل القادر، وأن يرزق في ديوان المقاتلة الفاسق والجبان العاجز عن القتال، ويترك العدل والشجاع النافع للMuslimين، وفساد هذا كثير».

وبعد أن انتهى الشيخ من ذكر ما يجوز وما لا يجوز في هذه المسألة، نراه لا يترك المشكلة دون حل، بل يذكر أن على ذي الجاه أن يساعد المستحق بجاهه بلا عوض، وكذلك المظلوم حتى يصل إلى حقه ويرفع عنه ظلمه، وأن ينصح لأولي الأمر بأن يبين لهم من يستحق الولاية والعطاء ومن لا يستحق، فإن هذا من أعظم ما يجب عليه من ضروب طاعة الله ورسوله.^{١١}

(٤) من مفرداته وغرائبه

كان الشيخ رحمة الله تعالى يفتى بما أداه إليه اجتهاده، فتارة يوافق بعض أئمة المذاهب الأربع، وتارة يخالفهم جميعاً أو يخالف المعروف من آرائهم ومذاهبهم، وهذا هو ما يسميه كثير من مؤرخيه بمفرداته وغرائبه في الفقه.

^{١١} راجع في المسألة بتمامها، مختصر الفتاوى المصرية ص ٤٥٨-٤٦٠.

ونذكر هنا جملة من هذه المفردات والغرائب التي حكم بسبب البعض منها ومنع من الإفتاء بها، راجعين إلى «العقود الدرية» لابن عبد الهادي، و«طبقات ابن رجب»، و«شذرات الذهب» لابن العماد،^{١٢} ومكتفين منها بذكر ما يلي:

- القول بقصر الصلاة في كل ما يسمى سفراً، طويلاً كان أو قصيراً، كما هو مذهب الظاهريه وقول بعض الصحابة.
- القول بأن البكر لا تستبرأ وإن كانت كبيرة، كما هو قول ابن عمر، واختاره البخاري أيضاً.
- القول بأن من أكل في شهر رمضان معتقداً أنه ليل فبان أنه نهار، لا قضاء عليه كما هو الصحيح عن عمر بن الخطاب، وإليه ذهب بعض التابعين وبعض الفقهاء بعدهم.
- القول بأن المتمتّع يكفيه سعي واحد بين الصفا والمروة، كما هو في القارن والمفرد، وهو قول ابن عباس رضي الله عنهما.
- القول باستبراء المختلة بحية، وكذلك الموطوءة بشبهة، والمطلقة آخر ثلاثة تطليقات.
- القول بإباحة وطء الوثنيات بملك اليمين؛ أي مثل إماء أهل الكتاب.
- القول بجواز التيمم، مع وجود الماء، لمن خاف فوات العيد والجمعة أو وقت صلاة أخرى من الصلوات المكتوبة إذا استعمل الماء.
- القول الذي مال إليه أخيراً بتوريث المسلم من الكافر الذمّي، وله في ذلك بحث طويل.
- القول بعدم وقوع الطلاق بالحلف به إذا حث، وليس على الحالف حينئذ إلا كفارة اليمين، وقد جرى له بسبب هذا الرأي محنٌ وقلقل معرفة.
- القول بأن الطلاق الثلاث بلفظ واحد لا يقع إلا واحدة، ومن الغريب أن هذا هو الحكم الذي كان عليه العمل أيام الرسول، وأبى بكر، وصدرأ من خلافة عمر!

^{١٢} راجع على التوالي: ٣٢٢ وما بعدها من «العقود الدرية»، ٤٠٥-٤٠٤ من ابن رجب، ج٦: ٨٥-٨٤ من الشذرات، على أن فتاويه المعروفة تشمل الكثير من ذلك.

- القول بأن المرأة إذا لم يمكنها الاغتسال في البيت، أو شق عليها النزول إلى الحمام وتكرره، لها أن ت蒂م وتصلي.
- القول بأنه لا حدّ لأقل الحيض ولا لأكثره، ولا لأقل الطهر بين الحيضتين، ولا بسن الإياس من الحيض؛ فإن ذلك يرجع إلى ما تعرفه كل امرأة من نفسها.
- القول بأن تارك الصلاة عمداً لا قضاء عليه ولا يشرع له القضاء، بل عليه الإكثار من النوافل رجاء غفران الله له.
- القول بأن سجود التلاوة لا يشترط له طهارة، كما هو مذهب ابن عمر و اختيار البخاري.
- القول بجواز بيع ما يُتّخذ من الفضة للتحلي وغيره كالخاتم ونحوه بالفضة متفاضلاً، وجعل الزيادة في الثمن في مقابل الصنعة.
- القول بأن الماء لا ينجس بوقوع النجاسة فيه إلا أن يتغير، قليلاً كان أو كثيراً.

تلك طائفة من اجتهادات ابن تيمية رحمه الله تعالى، التي عُدّت من مفرداته؛ لأنها خالف بها فقهاء المذاهب الأربعة المعروفة، أو خالف على الأقل الأقوال المشهورة المعروفة لهم، وهي تدل على باع طويل في الاجتهاد، وعلى شجاعة في الجهر بما رأه حقاً وإن خالف غيره من جلة الفقهاء، وإن حصل له بلاء بسبب ما يجهر به.

(٥) من دراساته المقارنة

نتناول بالعرض هنا مسألة واحدة من أهم المسائل التي يجب بحثها في زماننا هذا وفي كل زمان، وهي مدى حرية المتعاقدين فيما يعقدان من عقود ويشترطان من شروط، وقد أفضى في بحثها بحثاً مقارناً الشيخ ابن تيمية رحمه الله وأجزل ثوابه، وذلك على ما جاء في رسالته عن العقود والشروط التي نشرت في مجموعة فتاويه الكبرى. ولهذه المسألة أهميتها وخطورها الكبير حقاً؛ وذلك لأننا – كما ذكرنا في كتاب ظهر لنا منذ بضع سنين^{١٣} – نعلم أن لإرادة الإنسان التأثير الأول في عقوده التي

^{١٣} هو كتاب «الفقه الإسلامي» راجع ص ٤١٠ وما بعدها من الطبعة الثالثة نشر دار الكتب الحديثة سنة ١٩٥٨ م القاهرة.

يعقدها وشروطه التي يشرطها، ونعلم أن الناس يعرفون اليوم من العقود والشروط ما لم يكن يعرفه أسلافهم؛ نظراً للحاجة التي تتجدد بتجديد الزمن.

فهل يكون للإنسان، مع هذا وذاك، أن يعقد ما شاء من عقود، ويشرط ما شاء من الشروط، ويكون ما يعمله جائزاً شرعاً؟ بمعنى هل يعتبر كل ما يكون من ذلك صحيحاً شرعاً، ما دام قد أراده والتزمه من نفسه كما أراده والتزمه من يتعاقد معه؟ وللإجابة عن هذا السؤال، نذكر أولاً أن الأمر في القانون الوضعي واضح، فإنه لم يردع إلا الإرادة الحرة لكل من المتعاقدين، فكل عقد أو شرط يكون صحيحاً متى صدر عن إرادة حرة؛ لهذا نرى الأستاذ الدكتور السنهوري يقول حرفياً ما يلي:

«قد لخص «ديموج Demogue» نظرية سلطان الإرادة في سه: أولاً: التعاقد وهو حر في حدود النظام العام. ثانياً: الالتزام وهو ما أراده المتعاقدان. ثالثاً: العبرة بالإرادة الباطنة لا بالإرادة الظاهرة. رابعاً: يفسر القاضي العقد طبقاً لنية المتعاقدين الصريحة والضمنية. خامساً: لا يجوز تعديل العقد إلا بإرادة المتعاقدين الصريحة والضمنية. سادساً: لا ينقضي الالتزام إلا بإرادة المتعاقدين.»^{١٤}

ومعنى هذا أن السلطان الأول والأخير، في إنشاء العقد وأثاره التي تترتب عليه، هو لإرادة المتعاقدين، دون النظر إلى ما قد يكون من عدم تعادل في الغنم والغرم بينهما؛ أي دون نظر إلى ما قد يصيب أحدهما من غبن فاحش.

هذا هو شأن القانون الوضعي، ولكن الفقه الإسلامي الذي يقوم على كتاب الله وسنة رسوله ينظر إلى الأمر نظرة أخرى؛ وذلك بأنه يرى أن إرادة المتعاقدين هي التي تنشئ العقد حقاً، ولكن الشريعة تتدخل في ترتيب ما لكل عقد من أحكام وآثار؛ ولهذا يقول الفقهاء بحق بأن العقود أسباب «جعلية شرعية» لأحكامها ومقتضياتها وأثارها. إنهم يريدون أن يقولوا بأن الرابطة بين العقد وأحكامه وأثاره، باعتبار أنه سبب وهذه الأحكام والآثار مسبب عنه، ليست رابطة طبيعية عقلية، بمعنى أنه متى وجد السبب ترتب عليه وجود المسبب حتماً، بل هي رابطة جعلها الشارع بينهما، ولكننا اعتدنا وجودها دائماً، فاعتقدنا أنها طبيعية يوجدها العقل وطبعاً الأشياء.

^{١٤} «نظرية العقد»، ص ١٠١ بالهامش رقم ٢ الطبعة الأولى سنة ١٩٣٤ م بمطبعة دار الكتب المصرية، وانظر في تطور هذا المبدأ كتاب «الوسيط في شرح القانون المدني الجديد، نظرية الالتزام بوجه عام» ص ٧٧ وما بعدها دار النشر للجامعات المصرية سنة ١٩٥٢ م.»

ومسألة ترتيب آثار العقود وأحكامها عليها، على اعتبار أن العقود أسباب جعلية من الشارع، مسألة يكاد يجمع عليها الفقهاء؛ ولهذا تكون إرادة الإنسان مقصورة على إنشاء العقد فقط، أما آثاره فهي من عمل الشارع؛ حتى لا يبغي بعض الناس على بعض بما يشترطون.

وفي ذلك نجد الإمام الغزالي (توفي سنة ٥٥٠ هـ) يقرر أن الله هو الذي أضاف الأحكام إلى أسبابها؛ لأن الأسباب لا توجب الحكم لذاتها بل بإيجاب الله تعالى، فالسبب هو ما يحصل الحكم عنده، لا به.^{١٥}

وكذلك يذهب الإمام أبو إسحاق الشاطبي (توفي سنة ٧٩٠ هـ) هذا المذهب؛ إذ يقول: «إن الذي للملوك تعاطي الأسباب، وإنما المسببات من فعل الله تعالى وحكمه، لا كسب فيه للملوك، وهذا يتبيّن في علم آخر، والقرآن والسنة دالان عليه». ^{١٦} هذا، وإذا كان رجال الفقه الإسلامي على اتفاق في هذه الناحية، ومنهم ابن تيمية، فإنهم ليسوا على اتفاق فيما يختص بمدى حرية المتعاقدين في إبرام العقود التي يرونها، وفي اشتراط ما يشاءون من شروط.

فهناك المضيقون وهو الظاهريون الذين يرون أن الأصل في العقود والشروط هو الحظر، فلا يجوز منها إلى ما ورد به الشرع وأجازه، ومعنى هذا أنه يكاد لا يكون لإرادة المتعاقدين أي سلطان أو أثر.

وهناك الفقهاء أصحاب المذاهب الأخرى الذين يرون أن الأصل في العقود والشروط هو الحل والإباحة، فلا يحرم منها إلا ما جاء الشرع بتحريمه والمنع منه. وهؤلاء في التوسيعة على الناس في معاملاتهم على درجات مختلفة، فمنهم الأحناف ثم الشافعية الذين لا يكادون يفرقون عنهم من ناحية الأسس والأصول، وإن كانوا أقل توسيعة منهم في ناحية التطبيقات.

ثم يجيء المالكية الذين وسعوا على الناس أكثر من الأحناف، وأخيراً الحنابلة – وبخاصة ابن تيمية وأتباعه منهم – الذين جروا في التوسيع والتيسير إلى آخر الشوط، وكانوا فيما ذهبوا إليه متفقين مع ما عرف به الإسلام من رفع للحرج وتيسير.

^{١٥} راجع «المستصفى من علم الأصول»، ج ٢: ٩٣-١٩٤.

^{١٦} راجع «الموافقات في أصول الأحكام»، ج ١: ١٣١ وانظر أيضاً ما يليها.

والآن، بعد هذه المقدمة التي لم يكن منها بد في رأينا، نبدأ في بيان معالجة الإمام ابن تيمية للمسألة، وكيف كان محيطاً بالمذاهب والأراء الفقهية فيما على اختلافها، وباستدلال كل فريق لما ذهب إليه، وأخيراً نعرض رأيه الحق الذي ذهب إليه واستدل له بما فيه مقنع وبلغ ملن يطلب الحق ويعتنقه مع ما قام عليه الدليل.

إنه رحمة الله يذكر أن العقود في المعاملات المالية وغيرها لها قواعد جامعة عظيمة المنفعة، ثم أخذ يتكلم عن هذه القواعد واحدة بعد الأخرى، وجعل القاعدة الثالثة في العقود والشروط، ما يحل منها وما يحرم، وما يصح منها وما يفسد، ثم قال: «ومسائل هذا القاعدة كثيرة جداً، والذي يمكن ضبطه منها قولان: أحدهما: أن يقال إن الأصل في العقود والشروط الحظر إلا ما ورد الشرع بإجازته، وهذا قول أهل الظاهر، وكثير من أصول أبي حنيفة تبني على هذا، وكثير من أصول الشافعي، وأصول طائفة من أصحاب مالك وأحمد». ^{١٧}

وبعد هذا الإجمال أو الإشارة إلى مذاهب الفقهاء، شرع في تفصيل هذا الإجمال بالنسبة لهم جمیعاً فقال: «فإن أحمد قد يعلل أحياناً بطلان العقد بكونه لم يرد به أثر ولا قياس، كما قال في إحدى الروايتين في وقف الإنسان على نفسه، وكذلك طائفة من أصحابه قد يعللون فساد الشروط بأنها تخالف مقتضى العقد، ويقولون ما خالف مقتضى العقد فهو باطل.

وأما أهل الظاهر فلم يصحوا لا عقداً ولا شرطاً إلا ما ثبت جوازه بنص أو إجماع، وإذا لم يثبت جوازه أبطلوه واستصحبوا الحكم الذي قبله، وطردوا ذلك طرداً جارياً، لكن خرجوا في كثير منه إلى أقوال ينكرها عليهم غيرهم.

وأما أبو حنيفة فأصوله تقتضي أنه لا يصح في العقود شرط يخالف مقتضاه المطلق، وإنما يصح الشرط في المعقود عليه إذا كان العقد مما يمكن فسخه؛ ولهذا له أن يشترط في البيع خياراً، ولا يجوز عنده تأخير تسليم المبيع بحال؛ ولهذا منع بيع العين المؤجرة، وإذا ابتع شجراً عليه ثمر للبائع فله مطالبته بإزالته ...

ولم يصح في (عقد) النكاح شرطاً أصلاً؛ لأن النكاح عنده لا يقبل الفسخ؛ ولهذا لا ينفسخ عنده بعيب أو إعسار ونحوهما، ولا يبطل بالشروط الفاسدة مطلقاً، وإنما صلح أبو حنيفة خيار الثلاث للأثر وهو عنده موضع استحسان.

^{١٧} راجع في هذه المسألة من كل نواحيها، «مجموعة الفتاوى» ج ٣: ٣٢٣-٣٤٩.

والشافعي يوافقه على أن كل شرط خالف مقتضى العقد فهو باطل، لكنه يستثنى مواضع الدليل الخاص، فلا يجُوز شرط الخيار أكثر من ثلاثة، ولا استثناء منفعة المبيع، ونحو ذلك مما فيه تأخير تسليم المبيع.

ولكنه يجُوز استثناء المنفعة بالشرع، كبيع العين المؤجرة على الصحيح من مذهبه، وكبيع الشجر مع استبقاء الثمرة المستحقة للبقاء، ونحو ذلك، ويجُوز في النكاح بعض الشروط دون بعض، فلا يجُوز اشتراط دارها أو بذرها، أو لا يتزوج عليها ولا يتسرّى، ويجُوز اشتراط حريتها وإسلامها، وكذلك سائر الصفات المقصودة على الصحيح من مذهبة كالجمال ونحوه ...

وطائفه من أصحاب أحمد يوافقون الشافعي على معاني هذه الأصول لكنهم يستثنون أكثر مما يستثنى الشافعي، كال الخيار أكثر من ثلاثة، وكاستثناء البائع منفعة المبيع، واشترط المرأة ألا ينقلها وألا يزاحمها بغيرها، فيقولون كل شرط ينافي مقتضى العقد فهو باطل، إلا إذا كان فيه مصلحة للعائد.

وذلك أن نصوص أحمد تقتضي أنه يجُوز من الشروط في العقود أكثر مما جوزه الشافعي، فقد يوافقونه في الأصل ويستثنون للمعارض أكثر مما استثنى، كما قد يوافق هو أبا حنيفة ويستثنى أكثر مما يستثنى للمعارض.

وهؤلاء الفرق الثلاثة يخالفون أهل الظاهر، ويتوسعون في الشروط أكثر منهم؛ لقولهم بالقياس والمعانى وأثار الصحابة رضي الله عنهم، ولما قد يفهمونه من معانى النصوص التي ينفردون بها عن أهل الظاهر.»

هكذا يذكر ابن تيمية آراء الأئمة الفقهاء في دقة وتفصيل، ويقارن بعضها ببعض مبيناً أصل كل منهم وما رأى استثناءه عن هذا الأصل وعلة هذا الاستثناء أو أساسه. هذا، والذين ذهبوا إلى المنع من العقود والشروط إلا ما أذن به الشارع، بأن جاء به نص أو إجماع، وعلى رأسهم أهل الظاهر، يقولون بأن الشريعة الصالحة يجب أن تنظم شئون الأئمة جميعاً، وبخاصة العقود التي تقوم عليها المعاملات بين الناس، على أساس من العدل ينفي أن يضار بعض الناس ببعض، وهذا ما لا يكون إن تركت لهم الحرية في عقد ما يريدون من عقود واشترطوا ما يرون من شروط.

وبخاصة أن الله قد أمرنا بالوفاء بالعقود والشروط، فإذا تعاقدنا أو شرطنا ما لم يرد في الشريعة وأصولها، ثم أوجبنا على أنفسنا الوفاء بما التزمنا من عقد أو شرط، تكون قد أحللنا أو حرّمنا على غير ما شرع الله وأذن به، وهذا ما لا يجوز بحال.

كما يستدل الظاهيرية لذهبهم أيضًا بما روي أن الرسول ﷺ قال: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»؛ أي مردود عليه وباطل. ولذلك نرى ابن حزم، بعد أن روى هذا الحديث ورضيه يقول: «فصح بهذا النص بطلان كل عقد عقده الإنسان والتزمه، إلا ما صح أن يكون عقداً جاء النص أو الإجماع بإلزامه باسمه أو بإباحة التزامه بعينه». ^{١٨}

وهم يستدلون أيضًا بحديث هو معتمدهم في هذا الباب كما يقول ابن تيمية، وهذا الحديث جاء في الصحيحين، ونصه هكذا كما رواه الإمام البخاري: «عن عائشة رضي الله عنها أن «بريرة» جاءت تستعينها في كتابتها، ^{١٩} ولم تكن قشت من كتابتها شيئاً، فقالت لها عائشة: ارجع إلى أهلك فإن أحبو أن أقضى عنك كتابتك ويكون ولاؤك لي فعلت.»

فذكرت ذلك بريرة لأهليها فأبوا وقالوا: إن شاءت أن تحتسب عليك فلتفعل، ويكون ولاؤك لنا.

قالت (أي السيدة عائشة): فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ، فقال لها رسول الله ﷺ: ابتعني فأعتقني، فإنما الولاء مني أعتق. ثم قام رسول الله ﷺ فقال: ما بال أناس يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله؟! من اشترط شرطًا ليس في كتاب الله فليس له، وإن اشترط مائة شرط، شرط الله أحق وأوثق.»

وفي رواية أخرى أنه ﷺ قال في حديثه: «ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، وإن كان مائة شرط، قضاء الله أحق، وشرط الله أوثق، وإنما الولاء مني أعتق..» وإذا كان مجرد شرط من الشروط في عقد من العقود يكون باطلًا؛ لأنه لم يرد به نص أو لم يثبت جوازه بالإجماع، فبالأولى يكون العقد الذي هذه صفتة باطلًا ولا يجب الوفاء به.

وبعد أن ذكر الإمام ابن تيمية هذا الحديث الذي يعتمد عليه أولئك المضيقون في العقود والشروط، قال: «ولهم من هذا الحديث حجتان؛ إحداهما: قوله (أي الرسول) ما كان من شرط ليس في كتاب الله فهو باطل، فكل شرط ليس في القرآن ولا في الحديث

^{١٨} «الإحکام في أصول الأحكام»، ج ٥: ٣٢.

^{١٩} أي بدل كتابتها لتناول الحرية بعد أدائه لماكبيها.

ولا في الإجماع فليس في كتاب الله، بخلاف ما كان في السنة أو في الإجماع فإنه في كتاب الله بواسطة دلالته على اتباع السنة بالإجماع.

ومن قال بالقياس، وهم الجمورو (أي غير الظاهرية)، إذا دل على صحته (أي صحة الشرط) القياس المدلول عليه بالسنة أو بالإجماع المدلول عليه بكتاب الله، فهو في كتاب الله.

والحجة الثانية: أنهم يقيسون جميع الشروط التي تنافي مقتضى العقد على اشتراط الولاء؛ لأن العلة فيه كونه مخالفًا لمقتضى العقد؛ وذلك لأن العقود توجب مقتضياتها بالشرع، فإذا دل على تغييرها تغيير لما أوجبه الشرع^{٢٠}، إلى آخر ما قال.

وهكذا نرى الشيخ رضي الله عنه أميّناً كل الأمانة في حكاية آراء الذين ذهبوا إلى القول الأول في المسألة موضوع البحث، وفي بيان ما استدلوا به لذهبهم.

وبعد ذلك بين أن القول الثاني هو أن الأصل في العقود والشروط هو الحل والصحة، فلا يحرم ويبطل منها إلا ما دل على تحريمه وإبطاله نص من الكتاب أو السنة، أو قياس صحيح عند من يقول بالقياس، ثم قال: «وأصول أحمد رضي الله عنه — المنصوص عنه أكثرها — تجري على هذا القول، ومالك قريب منه، لكن أحمد أكثر تصحيحاً للشروط، فليس في الفقهاء الأربعه أكثر تصحيحاً للشروط منه.

وعامة ما يصححه أحمد من العقود والشروط فيها تنبية بدليل خاص من أثر أو قياس، لكنه لا يجعل حجة الأولين مانعاً من الصحة، ولا يعارض ذلك بكونه شرطاً يخالف مقتضى العقد، أو لم يرد به نص.

وكان قد بلغه ما في العقود والشروط من الآثار، عن النبي ﷺ والصحابة، ما لم يجده عند غيره من الأئمة فقال بذلك وبما في معناه قياساً عليه، وما اعتمدته غيره في إبطال الشروط من نص فقد يضعفه أو يضعف دلالته، وكذلك قد يضعف ما اعتمدته من قياس، وقد يعتمد طائفة من أصحاب أحمد عمومات الكتاب — التي سنتذكرها — في تصحيح الشروط.

^{٢٠} راجع الفتاوى ج: ٣، ٣٢٥-٣٢٦.

وبناء على هذا الأصل، يجُوز الإمام أحمد للبائع — كما يذكر ابن تيمية — أن يستثنى بعض منفعة المبيع، كخدمة العبد وسكنى الدار ونحو ذلك، إذا كانت تلك المنفعة مما يجوز استثناؤها في ملك الغير.

كما يجوز أيضًا للمعتقد أن يستثنى خدمة العبد مدة حياته، أو مدة حياة السيد، أو مدة حياة غيرهما، وذلك اتباعًا لحديث سفينة لما أعتقه أم سلمة وشرطت عليه خدمة النبي ﷺ ما عاش.

وكذلك يجيز الإمام ابن حنبل أيضًا في عقد الزواج عامة الشروط التي للمشترط فيها غرض صحيح، لما في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال: «إن أحق الشروط أن توافقوا به ما استحللت به الفروج».

فيجيز للزوجة مثلاً أن تشرط ألا تسفر مع زوجها، ولا تنتقل من دارها، أو لا يتزوج عليها، أو أن يشرط كل من الزوجين في الآخر صفة يصح قصدها، كاليسار والجمال ونحو ذلك ويكون له الفسخ بفوات ما اشترطه في العقد.

وبعد أن انتهى الشيخ رحمة الله من بيان القول الثاني في المسألة، وهو القول الذي ذهب إليه الإمام ابن حنبل وقاربه الإمام مالك في الأخذ به، أبان صراحة عن رأيه حيث قال:

وجماع ذلك أن الملك يستفاد به تصرفات متنوعة، فكما جاز بالإجماع استثناء بعض المبيع وجوزَ أحمد وغيره استثناء بعض منافعه، جوزَ أيضًا استثناء بعض التصرفات.

وعلى هذا فمن قال: هذا الشرط ينافي مقتضى العقد مطلقاً، فإن أراد الأول فكل شرط كذلك، وإن أراد الثاني لم يسلم له وإنما المذور أن ينافي مقصود العقد، كاشتراط الطلاق في (عقد) النكاح، أو اشتراط الفسخ في العقد.

فأما إذا شرط شرطاً يقصد بالعقد (كان هذا الشرط) لم ينافي مقصوده. وهذا القول هو الصحيح بدلالة الكتاب والسنة والإجماع، والاعتبار (يريد به القياس)، مع الاستصحاب والدليل النافي.^{٢١}

^{٢١} راجع الفتاوى ج ٣: ٣٢٩.

ثم أخذ بعد ذلك يفيض في الاستدلال لما ذهب إليه بهذه الأدلة الشرعية كلها، وهذا ما لا نرى ضرورة تتبعه فيه بالتفصيل، ونكتفي بهذه منها:^{٢٢}

(أ) أمر الله سبحانه وتعالى في آيات كثيرة من القرآن بالوفاء بالعقود بوجه عام، فيدخل في هذا ما التزمه الإنسان وعده على نفسه من عقد بالمعنى المعروف، ومن شرط عقد من العقود.

وكذلك أمرنا برعاية العهد بعامة، وفي بعض الآيات برعاية عهد الله، فيدخل في ذلك أيضًا ما عده المرء على نفسه، فإذا كانت رعاية العهد واجبة، فإن رعايته هي وجوب الوفاء به.

(ب) وورد عن الرسول ﷺ أحاديث كثيرة تأمر بالوفاء بالوعد والعهد، وتنهى عن الغدر وتذم الخادرين ذمًا شديداً. وإذا كان من المسلم به أن كل من شرط شرطًا ثم نقضه فقد غدر، يكون من الواضح أنه «قد جاء الكتاب والسنّة بالأمر بالعهود والشروط والمواثيق والعقود، ولو كان الأصل فيها الحظر والفساد إلا ما أباحه الشارع، لم يجز أن يؤمر بها مطلقاً ويدين من نقضها وغدر مطلقاً».

ومما جاء عن الرسول في ذلك قوله من حديث له: «والملّمون على شروطهم، إلا شرط حرام حلالاً أو أحلاً حراماً»، وهو حديث حسن صحيح كما قال الترمذى، وكذلك قوله: «الناس على شروطهم ما وافت الحق».

(ج) وأما قوله ﷺ: «من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط، كتاب الله أحق وشرط الله أوثق»، فإن معناه أن الشرط يكون باطلًا إذا خالف كتاب الله بأن يكون المشروط مما حرم الله، فإن كان المشروط ليس مما حرمه الله، فلا يكون مخالفًا لكتابه.

وبعبارة أخرى، يكون المعنى أن من اشترط أمراً ليس في حكم الله أو في كتابه بواسطة أو بغير واسطة فهو باطل؛ لأنه لا بد أن يكون المشروط مما يباح فعله بدون الشرط حتى يصح اشتراطه، وحينئذ يكون بالشرط واجباً ويلزم الوفاء به. وأيضاً، فإن الشرط الذي دل الإجماع أو القياس على صحته، وإن لم يرد نصاً في الكتاب والسنّة، يكون قد دل عليه بأدلهما بواسطة؛ لأن الإجماع والقياس لا بد أن يكون لهما سند من كتاب الله أو سنّة رسوله.

^{٢٢} انظر في الأدلة كلها ج ٣: ٣٤٩-٣٢٩ من مجموعة الفتاوى.

(د) وبعد ذلك، فإن الأصل في العقود، وما يكون فيها من الشروط هو رضا كل من المتعاقدين بما يوجبه على نفسه بالتعاقد؛ لأن الله يقول في كتابه (سورة النساء الآية رقم ٢٩): ﴿يَأَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا أُمُوْلَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ﴾.

وإذا كان الله لم يشترط في صحة التجارة (ومعناها كل عقود المعاملات) إلا التراضي، فإن هذا يقتضي صحة ما يترافق المتعاقدان من عقود وشروط بدلالة القرآن نفسه، إلا أن يكون في ذلك ما حرم الله فإنه يكون باطلًا كالتجارة في الخمر ونحو ذلك.

هذا، ونختتم هذا البحث الفقهي الدقيق المقارن للشيخ رحمة الله في هذه المسألة الهامة، مسألة العقود والشروط، بكلمة موجزة محكمة له في وجوب رعاية مقاصد المتعاقدين ما دام ليس فيها ما يخالف الكتاب والسنة، وذلك إذ يقول:

«ومقاصد العقلاة إذا دخلت في العقود، وكانت من الصلاح الذي هو المقصود، لم تذهب عفواً ولم تهدر رأساً، كالآجال في الأعواض، ونقوذ الأثمان المعينة ببعض البلدان، والصفات في المبيعات، والحرفة المشروطة في أحد الزوجين، وقد تفيد الشروط ما لا يفيده الإطلاق، بل ما يخالف الإطلاق.»^{٢٣}

وفي رأينا أن الحنابلة ومن نحوا نحومهم، وبخاصة الإمام ابن تيمية، كانوا موفقين فيما ذهبوا إليه في هذا الموضوع الذي تقوم عليه المعاملات بين الناس، فإن في الرأي الذي قصره ابن تيمية توسيعاً كبيراً على الناس، وهو مع هذا يستند إلى أدلة صحيحة تجعله الأحق بالاتباع.

^{٢٣} «نظريّة العقد»، ص ٢١١، نشر جمعية أنصار السنة المحمدية، القاهرة سنة ١٩٤٩ م، وهذا الكتاب هو كتاب «العقود» لابن تيمية كما جاء بمقمة الناشر ولكنه استحدث له هذا الاسم بلا سبب معقول!

الباب الثاني

في التفسير

عرفنا من قبل، ونحن نتكلم عن منهج الشيخ رحمة الله في التفسير أنه لم ير ضرورة لأن يفسّر كتاب الله كله؛ لأنّه رأى أن منه ما هو بِّينَ بنفسه، ومنه ما بِّينَه المفسرون في كتب كثيرة، ولكن فيه آيات أشکل تفسيرها على العلماء؛ ولذلك نراه يقول: «فقصدت تفسير تلك الآيات بالدليل لأنّه أهم من غيره، وإذا تبيّن معنى آية تبيّن معاني نظرائها».»

ولم يصل إلينا كل ما كتبه في التفسير، ولكن لدينا منه تفسير سورة النور، ثم تفسير بعض قصار المفصل، وقد تكلم في تفسيرها بإفاضة، وجاء في أشائتها بأيات كثيرة من غيرها وفسّرها، كما تعرض فيها أيضًا لكثير من المسائل والعقائد الدينية بأوفى بيان كما هو شأنه دائمًا؛ ولذلك جعلنا مرجعنا في الكلام عن تفسيره تفسير تلك السور ففيها الكفاية.

الفصل الأول

سورة الأعلى

ونبدأ بالكلام على تفسيره لسورة «الأعلى»، فنراه يقول: «إن الأعلى على وزن أفعل التفضيل، مثل الأكرم والأكبر والأجل؛ ولهذا لما قال أبو سفيان: «أَعْلُ هُبْلٍ! أَعْلُ هُبْلٍ!» قال النبي ﷺ: «أَلَا تجِيئونِي؟» قالوا: «وما نقول؟» قال: «قولوا: الله أَعْلَى وأَجْلٌ..» ثم يأخذ في بيان ما بين العلو والكرباء والعظمة من فروق، فيقول: «إن هذه الصفات وإن كانت متقاربة، بل متلازمة، فيبينها فروق لطيفة؛ ولهذا قال النبي ﷺ، فيما يروي عن ربه تعالى: «العظمة إزارِي، والكرباء ردائي، فمن نازعني واحداً عذبته»، فجعل الكرباء بمنزلة الرداء، وهو أعلى من الإزار.

ولهذا كان شعائر الصلاة، والأذان، والأعياد، والأماكن العالية، هو التكبير، وهو أحد الكلمات التي هي أفضل الكلام بعد القرآن، وهذه الكلمات هي: سبحان الله، والحمد لله، ولا إله إلا الله، والله أكبر، كما ثبت ذلك في الصحيح عن النبي ﷺ.^١

وبعد أن أشار إلى مذاهب الفقهاء في أن التسبيح في الركوع والسجود واجب أو مستحب، وإلى اختلافهم في صيغة التسبيح، ذكر أن المشهور عن الإمام أحمد وغيره وجوبه، وعن الإمامين أبي حنيفة والشافعي استحبابه، وأن الأقوى أنه يتبع التسبيح بلفظ «سبحان الله»، أو بلفظ «سبحانك»، ونحو ذلك.

وذلك – كما يقول – بأن القرآن سماها (أي الصلاة) تسبيحاً، فدل على وجوب التسبيح فيها، وقد بينت السنة أن محل ذلك الركوع والسجود. كما سماها قياماً، وقد

^١ راجع مجموعة تفسير شيخ الإسلام ابن تيمية، ص ٣٤-٣٥ طبع الهند سنة ١٩٥٤.

بَيَّنَتِ السَّنَةُ أَنَّ مَحْلَ ذَلِكَ الْقِيَامُ، وَسَمَّاهَا الْقُرْآنُ سَجُودًا وَرُكُوعًا، وَبَيَّنَتِ السَّنَةُ عَلَةَ ذَلِكَ وَمَحْلِهِ.^٢

ثُمَّ بَيَّنَ بَعْدَ هَذَا أَنَّ مَا نَقَلَ عَنِ الْإِمَامِ مَالِكٍ مِّنْ كَرَاهَةِ الْمَدَوِّمَةِ عَلَى التَّسْبِيحِ فِي الصَّلَاةِ، يَنْبَغِي أَنْ يَصْرُفَ إِلَى الْمَدَوِّمَةِ عَلَى صِيَغَةِ مُعِينَةٍ مِّنْهُ مَثَلًا: «سَبَّحَنَ رَبِّ الْعَظِيمِ»، حَتَّى لَا يَظْنَ أَنَّ الْوَاجِبَ هُوَ صِيَغَةُ مُعِينَةٍ، وَدُونَ وَجْبِ جَنْسِ التَّسْبِيحِ، فَإِنَّ أَدْلَةَ وَجْوَهَ فِي الْكِتَابِ وَالسَّنَةِ كَثِيرَةٌ جَدًّا، وَقَدْ عُلِّمَ أَنَّهُ كَانَ يَدَاوِمُ عَلَى التَّسْبِيحِ بِالْفَاظِ مُتَنَوِّعَةٍ ...

وَاللَّهُ هُوَ الْأَعُلَى بِكُلِّ مَا لَهُذِهِ الْكَلْمَةِ الْجَامِعَةِ مِنْ مَعْنَىٰ وَمَدْلُولٍ، كَمَا يَذَكُرُ الشَّيخُ رَحْمَهُ اللَّهُ أَنَّ اللَّهَ عَلَيْهِ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ، بِمَعْنَىٰ أَنَّهُ قَادِرٌ عَلَيْهِ، قَاهِرٌ لَهُ، مُتَصَرِّفٌ فِيهِ، وَيَدْخُلُ فِي مَعْنَىٰ كُونِهِ «الْأَعُلَى» أَيْضًا أَنَّهُ مَتَعَالٌ عَنْ كُلِّ عَيْبٍ وَنَقْصٍ، وَعَنْ اتِّخَادِهِ شَرِيكًا وَوَلَدًا لَهُ؛ وَلَهُذَا يَقُولُ جَلَّ شَانَهُ لِلْمُشْرِكِينَ: ﴿أَفَأَصْفَاقُكُمْ رَبُّكُمْ بِالْبَيْنَ وَاتَّخَذُ مِنَ الْمَلَائِكَةِ إِنَّا نَأَنْكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا * وَلَقَدْ صَرَفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنَ لِيَذَكَّرُوا وَمَا يَزِيدُهُمْ إِلَّا نُفُورًا * قُلْ لَوْ كَانَ مَعَهُ أَلَهٌ كَمَا يَقُولُونَ إِذَا لَبَّتُمْعَوْنًا إِلَى ذِي الْعَرْشِ سَبِيلًا * سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يَقُولُونَ عُلُوًّا كَبِيرًا﴾،^٢ وَهَذَا نَرِى اللَّهُ قَرْنَ تَعَالَى عَنْ ذَلِكَ كَلِهِ بِالْتَّسْبِيحِ.

هَذَا، وَالْأَمْرُ بِتَسْبِيحِ اللَّهِ يَسْتَلِزِمُ تَنْزِيهَهُ عَنْ كُلِّ عَيْبٍ وَسَوءٍ كَمَا عَرَفْنَا، كَمَا يَسْتَلِزِمُ أَنْ تَكُونَ كُلُّ صَفَةٍ مِّنْ صَفَاتِ الْكَمَالِ لَهُ، فَإِنَّ التَّسْبِيحَ – كَمَا يَقُولُ الشَّيخُ رَحْمَهُ اللَّهُ – يَقْتَضِي إِثْبَاتِ الْمَحَمَّدِ الَّتِي يُحْمَدُ عَلَيْهَا؛ فَيَقْتَضِي ذَلِكَ تَنْزِيهَهُ وَتَحْمِيدَهُ وَتَكْبِيرَهُ وَتَوْحِيدَهُ.

سَأَلَ رَجُلٌ مِّيمُونَ بْنُ مَهْرَانَ عَنْ «سَبَّحَنَ اللَّهُ»، فَقَالَ: اسْمُ يُعَظِّمَ اللَّهَ بِهِ وَيُحَاطِّي بِهِ عَنِ السَّوْءِ، وَتَنْزِيهُ اللَّهُ نَفْسَهُ عَنِ السَّوْءِ، كَمَا جَاءَ فِي هَذَا الْأَثْرِ وَفِي قَوْلِ لَبْنِ عَبَّاسٍ وَفِي حَدِيثِ مُرْسَلٍ، يَقْتَضِي تَنْزِيهَهُ عَنْ فَعْلِ السَّيِّئَاتِ، وَعَنْ كُلِّ صَفَةٍ مِّنْ الصَّفَاتِ الْمَذْمُومَةِ. وَمُضِيَ الشَّيخُ يَتَمَ تَفْسِيرَهِ لِلْآيَةِ الْأُولَى مِنَ السُّورَةِ فِي فَيْضٍ وَدَقَّةٍ تَعُودُنَا هَمَّا مِنْهُ، ثُمَّ اتَّنَقَلَ إِلَى تَفْسِيرِ الْآيَةِ الثَّانِيَةِ وَالثَّالِثَةِ مُبِينًا أَنَّ اللَّهَ خَلَقَ الْخَلْقَ وَسَوَّاهُ وَهَدَاهُ إِلَى

^٢ نفس المرجع، ص ٣٧، وَتَسْمِيَةُ اللَّهِ الْصَّلَاةَ تَسْبِيحاً وَاضْعَافُهُ مِنْ قَوْلِهِ تَعَالَى فِي سُورَةِ «ق»: ﴿وَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ قَبْلَ طَلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ الْغُرْبَى﴾، وَكَذَلِكَ وَاضْعَافُ تَسْمِيَتِهِ قَرآنًا فِي قَوْلِهِ تَعَالَى فِي سُورَةِ الْإِسْرَاءِ: ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ إِلَى غَسْقِ الظَّلَلِ وَقُرْآنَ الْفَجْرِ إِنَّ قُرْآنَ الْفَجْرِ كَانَ مَشْهُودًا﴾.

^٣ سُورَةِ الْإِسْرَاءِ: ٤٣-٤٠.

ما قُدِّرَ له لحكمة قصدها، وبدأ الكلام عن الآية الأولى بقوله: «قال الله تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ فَسَوَّى﴾ فأطلق الخلق والتسوية ولم يخص بذلك الإنسان، كما أطلق قوله بعد: ﴿وَالَّذِي قَدَرَ فَهَدَى﴾ لم يقيده، فكان هذا المطلق لا يمنع شموله لشيء من المخلوقات، وقد بين موسى عليه السلام شموله في قوله (أي الذي حكاه الله عنه): ﴿رَبُّنَا الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾.

وقد ذكر المقيّد بالإنسان في قوله: ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَّلَكَ﴾ (سورة الانفطار ٦، ٧)، وذكر المطلق والمقيّد في أول ما نزل من القرآن، وهو قوله: ﴿أَقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ * خَلَقَ الْإِنْسَانَ مِنْ عَلَقٍ * أَقْرَأْ وَرَبُّكَ الْأَكْرَمُ * الَّذِي عَلَمَ بِالْقَلْمَنْ * عَلَمَ الْإِنْسَانَ مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾.

ونرى من هذه الآيات أن الله — كما يذكر ابن تيمية — خلق جميع ما خلق لغاية مقصودة، فلا بد أن تُهْدَى جميع المخلوقات إلى تلك الغاية التي خلقت لها؛ إذ لا تتم مصلحتها وما أريدت لها إلا بهدایتها إلى غاياتها. وهذا مما يبيّن أن الله خلق الأشياء لحكمة وغاية تصل إليها، كما قال بذلك السلف وجمهور المسلمين وجمهور العقلاة.^٤ ثم شرع بعد هذا في بيان ما ذهب إليه «الجهمية» من أن الله لم يخلق شيئاً لشيء؛ أي لحكمة أرادها، وما ذهب إليه بعض الفلاسفة من إثبات عنایة الله وحكمته مع إنكارهم إرادته.

وأتبع هذا بالإشارة الكافية إلى ما استدل به كل من الفريقين، ثم بالرد عليهم، وأطال في ذلك حتى تم له ما أراد من هدم هذه الآراء الضاللة، وبيان الحق الذي قال به جمهور المسلمين والعقلاة من إثبات إرادة الله وحكمته في جميع ما خلق.

وأتبع ذلك بالكلام في تفسير الآية الثالثة، وهي قوله تعالى: ﴿وَالَّذِي قَدَرَ فَهَدَى﴾، بَيْنَ صوراً وَمُمْثَلًا للتقدير والهداية، وتعرض لبعض ما ذكره المفسرون السابقون قبله، وقيل من أقوالهم ما رأه حَقّاً، وبدأ ذلك كله بقوله: «فقوله سبحانه: ﴿وَالَّذِي قَدَرَ فَهَدَى﴾ يتضمن أنه قدَّر ما سيكون للمخلوقات وهداها إليه. علم ما يحتاج إليه الناس والدواب من الرزق، فخلق ذلك الرزق وسُوَّاه، وخلق الحيوان وسُوَّاه وهداه إلى ذلك الرزق، وهدى غيره من الأحياء ...

^٤ مجموعۃ التفسیر، ص ٥٠.

وخلق الأرض وقدر حاجتها من المطر، وقدر السحاب وما يحمله من المطر، وخلق ملائكة هداهم ليسوقوا ذلك السحاب إلى تلك الأرض فيمطر المطر الذي قدره وقدر ما نبت بها من الرزق، وقدر حاجة العباد إلى ذلك الرزق وهداهم إلى ذلك الرزق، وهدى من يسوق ذلك الرزق إليهم»^٥

وإلى هنا لا نجد ابن تيمية يتعرض للإنسان وهل هو خالق لأفعاله ومنها طاعة الله وعصيائه، أم الكل مخلوق لله قدره عليه أولاً؟ ذلك هو محل النزاع بين الفرق الكلامية، وبخاصة أهل السنة والمعتزلة أو القدريّة، وهذا ما أخذ ابن تيمية يتكلّم فيه حين تعرض لأقوال رجال علم التفسير السابقين.

إنه يقول بعد ما تقدم مباشرة، بأن المفسرين ذكروا أنواعاً من تقدير الله وهدایته لخلقه، فهذا ابن جرير الطبری يروي عن قتادة في بيان معنى هذه الآية أن الله قدّر الإنسان للشقاوة والسعادة، ومعنى هذا أن الله أراد أفعال الإنسان كلها وقدرها عليه وهدایها، وهو في ذلك يمثل آراء أهل السنة الذين يرجعون كل شيء لله.

ثم يذكر عن قتادة أنه قال: «لا والله، ما أكره الله عبداً على معصية قط، ولا على ضلاله، ولا رضيها له ولا أمره (أي بها)، ولكن رضي لكم الطاعة فأمركم بها، ونهاكم عن المعصية».

ولا يرى الشيخ رحمة الله بأساً فيما نقل عن قتادة من أن الله لم يُكره أحداً على معصيته، فهذا صحيح؛ وذلك بأن أهل السنة، الذين يثبتون تقدير الله لما كان ويكون، على اتفاق بأنه تعالى لا يُكره أحداً على معصيته كما يُكره الوالي والقاضي وغيرهما، بالعقوبة والوعيد للإنسان بأن يعمل خلاف ما ي يريد.

بل إنه سبحانه وتعالى هو الذي يخلق إرادة العبد للعمل، كما يخلق قدرته وعمله، وهو خالق كل شيء.

ومع هذا التأكيد الطيب لرأي قتادة وكلمته، فإنه لم يسلم من أن يُنْهِم بالليل إلى آراء المعتزلة؛ ولذلك نجد ابن تيمية نفسه يقول في هذا ما نصّه: «وهذا الذي قاله قتادة قد يُطَّلَّنْ فيه أنه من قول القدريّة (أي المعتزلة)، وأنه لسبب مثل هذا اتُّهم قتادة بالقدر، حتى قيل إن مالِّكاً كره لعمرَ أنه يروي عنه التفسير لكونه اتُّهم بالقدر»^٦

^٥ مجموعة التفسير، ص ٥٨.

^٦ مجموعة التفسير، ص ٥٩.

ثم يمضي الشيخ رحمة الله في سيره حتى ينتهي من الكلام على هذه الآية، وبعدها يتناول ما يتلوها حتى ينتهي من السورة كلها، وهو في سيره الطويل يتعرض إلى ما يتصل بسبب إلى الآية التي يفسّرها من آيات في سور أخرى، وما أكثر هذه الآيات الأخرى التي تجيء عرضاً فيشبع القول فيها أيضاً!

ونحن، وإن كان ضيق المقام يحول بيننا وبين تتبعه في طريقه الشاق الطويل، هذا الطريق الذي عرج فيه على مباحث كلامية وفلسفية وإسلامية مختلفة ومتنوعة، لا نرى بُدًّا من التعرض بيايجاز إلى تفسيره الآيتين الأخيرتين من السورة، وهمما قوله تعالى: **﴿إِنَّ هَذَا لِفِي الصُّحْفِ الْأُولَى * صُحْفٌ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾**.

المشار إليه في قوله تعالى: **﴿إِنَّ هَذَا لِفِي الصُّحْفِ الْأُولَى﴾**، هو ما يقوم عليه الدين من الإيمان والعمل الصالح، وهذا الأصلان يتضمنهما قوله جل ذكره: **﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَرَكَى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾**، كما يذكر ابن تيمية.⁷

ثم أخذ بعد هذا يتكلم عن جمع القرآن بين إبراهيم وموسى عليهما السلام في مواضع منه، وعن حكمة قرن أحدهما بالأخر في هذه الموضع، ومنها هاتان الآيتان الأخيرتان من سورة «الأعلى»، ومنها ما جاء في سورة النجم في قوله تعالى: **﴿أَمْ لَمْ يُبَيِّنَ مَا فِي صُحْفٍ مُوسَى * وَإِبْرَاهِيمَ الَّذِي وَفَّى﴾**.

وذلك لأن إبراهيم عليه السلام هو صاحب الملة وإمام الأمة، ولأن موسى عليه السلام هو كليم الله وصاحب الشريعة والكتاب الذي لم ينزل من السماء كتاب أهدى منه ومن القرآن، ثم أرسل الله محمداً صلوات الله وآله وآله بملة إبراهيم إلى ذريته وإلى أتباع موسى، فصار بذلك رسولاً للعالمين جميعاً.

وفي ذلك يقول الشيخ رحمة الله تعالى: «ولما بعث الله نبيه صلوات الله وآله وآله، بعثه إلى أهل الأرض، وهم في الأصل صنفان: أميون وكتابيون، والآميون كانوا ينتسبون إلى إبراهيم؛ فإنهم ذريته وخزان بيته (أي الكعبة) وعلى بقایا من شعائره، والكتابيون أصلهم كتاب موسى.

⁷ مجموعة التفسير، ص ١١٣ وما بعدها.

وكلا الطائفتين قد بدلت وغيرت، فأقام ملة إبراهيم بعد اعوجاجها، وجاء بالكتاب المهيمن المصدق لما بين يديه، المبين لما اختلف فيه، وما حُرُفَ وكتم من الكتاب الأول^٨؛ أي الذي أنزل على سيدنا موسى عليه السلام.

وبذلك يكون إبراهيم وموسى عليهما السلام قد قاما بأصل الدين، وهو الإقرار بالله عبادته وحده لا شريك له، ثم جاء محمد عليه الصلاة والسلام فأقام الدين وأكمله، فكان بهذا خاتم الأنبياء والمرسلين.

ثم استطرد الشيخ بمناسبة ذكر إبراهيم عليه السلام إلى مناظرة النمرود بن كنعان ملك بابل، في إثبات الله خالق كل شيء، وقد جاء ذكر هذه المناظرة في سورة البقرة من القرآن، وإلى مناظرته للمشركين الذين يعبدون الأصنام التي لا تسمع ولا تبصر ولا تغنى عنهم شيئاً، وقد جاء ذكرها في سوريتي: مريم والشعراء وغيرهما من القرآن.

كما استطرد بمناسبة ذكر موسى عليه السلام، إلى ما كان بينه وبين فرعون ملك مصر؛ إذ جد ربوبيّة الله وإرسال موسى إليه وإلى قومه، وإلى ما كان بينه وبين قومه حين اتخذوا العجل، وذلك كله على ما بينَه الله تعالى في كتابه الذي لا يأتهيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

ولما انتهى من هذا وذاك نراه يشير إلى أنه — على هذا النحو أيضاً — كان أمر سيدنا محمد ﷺ مع المشركين من العرب، هؤلاء الذين كانوا يعبدون الأصنام وغيرها ويجعلونها أنداداً لله وشركاء له، مع أنها لا تخلق شيئاً ولا تسمعهم إذ يدعونها، ولا تستطع لهم ضرراً ولا نفعاً.

وفي هذا جاء على لسانه قوله تعالى في الشرك، عموماً وخصوصاً كما يقول الشيخ
رحمه الله: **إِيَّسِرُكُونَ مَا لَا يَخْلُقُ شَيْئاً وَهُمْ يُخْلِقُونَ * وَلَا يُسْتَطِعُونَ لَهُمْ نَصْراً وَلَا
أَنْفَسَهُمْ يَنْصُرُونَ * وَإِنْ تَنْدُعُوهُمْ إِلَى الْهُدَى لَا يَتَنَعَّمُونَ سَوَاءً عَلَيْكُمْ أَعْوَاتُهُمْ أَمْ أَنْتُمْ**
صَامِتُونَ * إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ عِبَادُ أَمْثَالِكُمْ فَادْعُوهُمْ فَلَيُسْتَجِيبُوْكُمْ إِنْ
كُنْتُمْ صَارِقِينَ * أَلَّهُمْ أَرْجُلٌ يَمْشِيُونَ بِهَا أَمْ أَيْدٍ يَبْطَشُونَ بِهَا أَمْ لَهُمْ أَعْيُنٌ يُبْصِرُونَ
بِهَا أَمْ لَهُمْ آذَانٌ يَسْمَعُونَ بِهَا قُلْ ادْعُوا شُرَكَاءِكُمْ ثُمَّ كَيْدُونَ فَلَا تُنْتَظِرُونَ ۝

^ المجموعة، ص ١٢٠-١٢١.

٩ سورة الأعراف: ١٩٠-١٩٧.

وهكذا بَيْنَ ابن تيمية بحق أن هؤلاء الثلاثة كبار الأنبياء والمرسلين، قاموا ببيان أصول الدين، وأقاموا الأدلة الحاسمة على إثبات وجود الله الخالق لكل شيء، وإثبات أنه واحد أحد لا شريك له، وأنه جل شأنه هو أهل الحمد والعبادة وحده.

واستمر الشيخ رحمة الله يستطرد من بحث إلى آخر حتى بحث مسألة الصفات بين أهل السنة والمعترضة، وبحث معنى قوله ﷺ: «بدأ الإسلام غريباً، وسيعود غريباً كما بدأ، فطوبى للغرباء».^١ وهكذا حتى أتم تفسير السورة بما لا نراه لغيره من رجال التفسير الذين سبقوه.

^١ راجع البحث الأول ص ١٢٨ وما بعدها، والثاني ص ١٣٦ وما بعدها.

الفصل الثاني

تفسير سورة الفلق

تشتمل هذه السورة و«الناس» التي تليها، وهما المعوذتان، على أصول الاستعاذه، وهي: الاستعاذه، والمستعاذ به، ثم المستعاذ منه. وقد تكلم الشيخ رحمة الله على كل هذه الأصول على حدة، وقدّم لذلك ببعض الأحاديث التي وردت في هاتين السورتين، وهذا إذ يقول: روى مسلم في صحيحه أن الرسول ﷺ قال، فيما روى عقبة بن عامر: «ألم تر آيات أنزلت الليلة لم يُر مثهن قط: أَعُوذ بِرَبِّ الْفَلَقِ، أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ». وفي لفظ آخر أنه ﷺ قال له: «ألا أخبرك بأفضل ما تعوذ به المتعوذون؟ قلت: بلى. قال: قل أَعُوذُ بِرَبِّ الْفَلَقِ، وقل أَعُوذُ بِرَبِّ النَّاسِ». وفي الصحيحين عن عائشة رضي الله عنها: «أَنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا أَوَى إِلَى فِرَاشِهِ نَفَثَ فِي كُفَّيْهِ بِقُلْهِ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ وَالْمَعْوَذَتَيْنِ جَمِيعًا، ثُمَّ يَمْسَحُ بِهِمَا وَجْهَهُ وَمَا بَلَغَ يَدَاهُ مِنْ جَسْمِهِ، فَلَمَّا اشْتَكَى كَانَ يَأْمُرُنِي أَنْ أَفْعُلَ ذَلِكَ بِهِ». وفي رواية أخرى – وهي التي يرضاها ابن تيمية – أن عائشة رضي الله عنها قالت: «إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ كَانَ إِذَا اشْتَكَى يَقْرَأُ عَلَى نَفْسِهِ بِالْمَعْوَذَاتِ وَيَنْفَثُ، فَلَمَّا اشْتَدَ وَجْهُهُ كَنْتُ أَقْرَأُ عَلَيْهِ وَأَمْسَحُ عَلَيْهِ بِيَدِهِ رَجَاءً بِرَبِّكُتَهَا».

وهنا يقول ابن تيمية: «وهذا هو الصواب، أن عائشة كانت تفعل ذلك والنبي ﷺ لم يأمرها ولم يمنعها، وأما أن يكون استرقى وطلب منها أن ترقيه، فلا». ^١ وبعد هذا، نرى الشيخ الأكبر يبين ما أراده بتفسير هاتين السورتين فيقول: «وملخص الكلام على هاتين السورتين، وبيان عظيم منفعتهما وشدة الحاجة بل

^١ راجع «تفسير المعوذتين» ص ٣-١ نشر مطبعة ق. بimbayi، الهند سنة ١٩٥٥ م.

الضرورة إليهما، وأنه لا يستغني عنهما أحد قط، وأن لهما تأثيراً خاصاً في دفع السحر والعين وسائل الشرور، وأن حاجة العبد إلى الاستعاذه بهاتين السورتين أعظم من حاجته إلى النفس والطعام والشراب واللباس.»

وهكذا أبان ابن تيمية سبب اهتمامه بتفسير هاتين السورتين في فيض من القول السديد وإطالة، ثم أخذ في الكلام على الاستعاذه لبيان معناها فقال: «حقيقة معناها الهروب من شيء تخافه إلى من يعصمك منه؛ ولهذا يسمى المستعاذه به معاذاً كما يسمى ملجاً ووزراً.»

وقيل إن معناها لغة يرجع إلى الستر؛ لأن العرب تقول للبيت الذي في أصل الشجرة فاستر بها «عُوذ»، فكذلك العائد قد استر من عدوه بمن استعاذه به واستجن به منه.

وقيل إن معناها هو لزوم المجاورة، فإن العرب تقول لِلْحُم إذا لصق بالعظم فلم يتخالص به «عُوذ»؛ لأنه اعتصم به واستمسك، فكذلك العائد يستمسك بالمستعاذه به ويعتصم به ويلزمه.»

على أن معنى استعاذه المؤمن حين يستعيذ بالله حقاً هو شيء فوق ذلك كله؛ ولهذا يقول ابن تيمية بعد أن أورد تلك المعاني: «وبعد، فمعنى الاستعاذه القائم بقلب المؤمن وراء هذه العبارات، وإنما هي تمثيل وإشارات وتفهيم، وإنما يقوم بالقلب حينئذ من الالتجاء والاعتصام، والانطراح بين يدي الرب، والافتقار إليه والتذلل بين يديه، أمر لا تحيط به العبارة.»

وفي معنى الفلق يقول: «واعلم أن الخلق كله فلق، وذلك أن «فلق» فَعَلْ بمعنى مفعول كقبض وسلب ونقص بمعنى مقوض ومسلوب ومحروم، والله عز وجل فالخلق الإصباح وفالق الحب والنوى، وفالق الأرض عن النبات، والجبار عن العيون، والسحب عن المطر، والأرحام عن الأجنة، والظلم عن الإصباح؛ وإنما يكون المستعاذه به هو الله الخالق لكل شيء.»

وبعد أن فرغ من بيان معنى الاستعاذه ومعنى الفلق، انتقل إلى الكلام على المستعاذه به، وهو رب الفلق في هذه السورة، والملك والرب والإله في سورة الناس، فهل اختلاف صفات الله على هذا النحو في السورتين، هو لِمَعَانٍ تتناسب والمستعاذه منه في كل منها؟

وللإجابة عن هذا السؤال يقول الشيخ: «ولا بد من أن يكون ما وصف (الله) به نفسه في هاتين السورتين يناسب الاستعاذه المطلوبة ويقضي دفع الشر المستعاذه منه أعظم مناسبة وأبينها».

وقد قررنا في موضع متعدد أن الله سبحانه يدعى بأسمائه الحسنى، فـيُسأـل كل مطلوب باسم يناسبه ويقتضيه ... فلا بد أن يكون الاسم المستعاذه به مقتضياً للمطلوب، وهو دفع الشر المستعاذه منه أو رفعه».^٢

ومن البديهي أنه لبيان هذه المناسبات بين ما وصف، أو سـُـمـّـيــ الله المستعاذه به وبين الشر المستعاذه منه، يجب الكلام على أنواع الشرور المستعاذه منها في هاتين السورتين، وهي في سورة الفلق: شــرــ الــمــلــخــلــقــاتــ الــتــيــ لــهــ شــرــ عــمــوــمــاــ، شــرــ الــغــاســقــ إــذــاــ وــقــ، شــرــ الــنــفــاثــاتــ فــيــ الــعــقــدــ، وــشــرــ الــحــاــســدــ إــذــاــ حــســدــ، وــفــيــ ســوــرــةــ الــنــاــنــاــ نــجــدــ الــمــســتــعــاــذــ مــنــهــ شــيــاــ وــاــحــدــاــ، وــهــوــ شــرــ الــوــســوــاــســ الــخــنــاــســ».

وقبل الكلام على كل من الشرور الأربعــةــ التي ذكرت بتــلــكــ الســوــرــ تــكــلــمــ عــلــ بــيــانــ الشــرــ: ما هو، وما حــقــيقــتــهــ، وــعــلــىــ الــاســتــعاــذــ مــنــ الشــرــ الــمــوــجــوــدــ وــالــشــرــ الــمــدــوــمــ، وــعــلــىــ الدــعــاءــ الــجــامــعــ لــمــصــادــرــ الشــرــ وــمــوــارــدــ وــالــاســتــعاــذــ مــنــهــ، ثــمــ أــخــذــ فــيــ بــيــانــ تــلــكــ الشــرــوــرــ الــأــرــبــعــةــ الــمــســتــعــاــذــ مــنــهــ فــيــ ســوــرــةــ الــفــلــقــ»:

(أ) شــرــ الــمــلــخــلــقــاتــ: إن «ما» في قوله تعالى: **﴿مِنْ شَرًّا مَا خَلَقَ﴾** موصولة ليس إلا، فالــشــرــ فيــ هــذــهــ الــآــيــةــ مــســنــدــ إــلــىــ الــخــلــقــ لــاــ الــخــالــقــ، فــإــنــ الشــرــ لــاــ يــدــخــلــ مــطــلــقــاــ فــيــ شــيــءــ مــنــ صــفــاتــهــ أــوــ أــفــعــالــهــ، فــإــنــ أــفــعــالــهــ خــيــرــ مــحــضــ كــلــهــاــ، وــلــوــ كــانــ مــنــ أــفــعــالــهــ مــاــ هــوــ شــرــ لــاــشــقــ لــهــ مــنــهــ اــســمــ، فــلــاــ تــكــوــنــ أــســمــاــءــ كــلــهــاــ حــســنــىــ».

وــمــاــ يــكــوــنــ مــنــهــ تــعــالــ مــنــ الــعــدــلــ بــعــبــادــهــ الــذــيــ يــقــتــضــيــ عــقــوــبــةــ مــنــ يــســتــحــقــ الــعــقــوــبــةــ مــنــهــ، هــوــ خــيــرــ مــحــضــ لــأــنــهــ مــحــضــ الــعــدــلــ وــالــحــكــمــةــ، وــلــاــ يــكــوــنــ شــرــاــ إــلــاــ بــالــنــســبــةــ إــلــيــهــ؛ــ أــيــ فيــ تــعــلــقــهــ وــقــيــاــمــهــ بــهــ».

ثــمــ الشــرــ مــنــ الــأــمــوــرــ إــلــاــضــاــفــيــةــ، فــهــوــ خــيــرــ بــالــنــســبــةــ لــلــهــ خــالــقــهــ، وــشــرــ بــالــنــســبــةــ لــلــعــبــدــ؛ــ وــذــكــ —ــ كــمــاــ يــذــكــرــ الشــيــخــ —ــ أــنــ الســارــقــ إــذــاــ قــطــعــتــ يــدــهــ فــقــطــعــهــ شــرــ بــالــنــســبــةــ إــلــيــهــ، وــخــيــرــ مــحــضــ بــالــنــســبــةــ إــلــىــ النــاــنــاــ جــمــيــعــاــ؛ــ وــهــذــاــ لــاــ فــيــهــ مــنــ حــفــظــ أــمــوــالــهــ وــدــفــعــ الــضــرــرــ».

^٢ تفسير سورة الماعون ص ٩-١٠.

عنهـمـ .ـ إـذـنـ،ـ يـكـونـ الشـرـ هوـ ماـ قـامـ بـالـسـارـقـ منـ تـلـكـ العـقـوبـةـ،ـ وـأـمـاـ مـاـ نـسـبـ إـلـىـ اللهـ مـنـ إـرـادـتـهـ لـهـذـاـ فـهـوـ عـيـنـ الـخـيـرـ وـالـحـكـمـ .^٢

وـمـنـ ثـمـ،ـ كـمـاـ يـذـكـرـ الشـيـخـ رـحـمـهـ اللهـ،ـ نـرـىـ الرـسـوـلـ ﷺـ يـنـزـهـ اللهـ تـنـزـيـهـاـ تـامـاـ عـنـ نـسـبـ الـشـرـ إـلـيـهـ،ـ فـيـقـولـ فـيـ الـحـدـيـثـ الصـحـيـحـ:ـ «ـلـبـيـكـ وـسـعـدـيـكـ،ـ وـالـخـيـرـ فـيـ يـدـيـكـ،ـ وـالـشـرـ لـيـسـ إـلـيـكـ»ـ .ـ

إـنـ بـهـذـاـ يـنـزـهـ رـبـهـ سـبـحـانـهـ وـتـعـالـىـ عـنـ نـسـبـ الـشـرـ إـلـيـهـ فـيـ أـسـمـائـهـ وـصـفـاتـهـ وـأـفـعـالـهـ إـنـ دـخـلـ فـيـ أـفـعـالـ مـخـلـوقـاتـهـ .ـ

هـذـاـ وـقـدـ دـخـلـ فـيـ قـوـلـهـ تـعـالـىـ:ـ «ـمـنـ شـرـ مـاـ خـلـقـ»ـ،ـ الـاستـعـادـةـ مـنـ كـلـ شـرـ أـيـ مـخـلـوقـ قـامـ بـهـ الشـرـ مـنـ إـنـسـنـ أـوـ جـنـ أـوـ دـوـابـ،ـ أـوـ الـرـيـحـ وـالـصـوـاعـقـ،ـ أـوـ مـنـ أـيـ نـوـعـ أـخـرـ مـنـ أـنـوـعـ الـبـلـاءـ؛ـ وـلـذـلـكـ كـانـ الرـسـوـلـ يـسـتـعـيـدـ مـنـ هـذـاـ كـلـهـ كـمـاـ وـرـدـ فـيـ الـحـدـيـثـ الصـحـيـحـ .ـ

(بـ)ـ شـرـ الغـاسـقـ إـذـاـ وـقـبـ:ـ جـاءـ فـيـ كـتـبـ التـفـسـيرـ لـهـذـاـ مـعـانـيـ عـدـيـدـ،ـ وـأـكـثـرـ المـفـسـرـينـ أـنـ المـرـادـ بـهــ —ـ وـالـلـهـ أـعـلـمـ —ـ هـوـ الـلـلـيـلـ إـذـاـ أـظـلـمـ،ـ قـالـ اـبـنـ عـبـاسـ:ـ الـلـلـيـلـ إـذـاـ أـقـبـلـ بـظـلـمـتـهـ مـنـ الـمـشـرـقـ وـدـخـلـ فـيـ كـلـ شـيـءـ وـأـظـلـمـ،ـ وـالـغـسـقـ الـظـلـمـةـ .ـ

وـمـنـ مـعـانـيـهـ أـيـضـاـ كـمـاـ يـقـولـ الـبـعـضـ:ـ الـلـلـيـلـ إـذـاـ بـرـدـ،ـ وـالـغـسـقـ الـبـرـدـ،ـ وـرـبـمـاـ يـسـتـدـلـونـ بـقـوـلـهـ تـعـالـىـ:ـ «ـلـاـ يـذـوـقـونـ فـيـهـاـ بـرـدـاـ وـلـاـ شـرـابـاـ *ـ إـلـاـ حـمـيـمـاـ وـغـسـاقـاـ»ـ .^٤ـ فـيـذـكـرـونـ أـنـ

الـغـسـقـ هـوـ الـزـمـهـرـ يـحـرـقـهـ بـيـرـدـهـ كـمـاـ تـحـرـقـهـ النـارـ بـحـرـرـهـ .ـ

وـلـكـنـ الشـيـخـ يـخـتـارـ الـمـعـنـيـ الـأـوـلـ،ـ وـيـقـولـ فـيـ هـذـاـ:ـ «ـوـالـظـلـمـ فـيـ الـآـيـةـ أـنـسـبـ لـمـكـانـ الـاستـعـادـةـ؛ـ فـإـنـ الشـرـ الـذـيـ يـنـاسـبـ الـظـلـمـ أـوـلـىـ بـالـاستـعـادـةـ مـنـ الـبـرـ الـذـيـ فـيـ الـلـلـيـلـ؛ـ وـلـهـذـاـ،ـ اـسـتـعـادـ بـرـبـ الـفـلـقـ الـذـيـ هـوـ الصـبـحـ وـالـنـورـ،ـ وـمـنـ شـرـ الغـاسـقـ الـذـيـ هـوـ الـظـلـمـ،ـ فـنـاسـبـ الـوـصـفـ الـمـسـتـعـادـ بـهـ لـلـمـعـنـيـ الـمـطـلـوبـ بـالـاستـعـادـةـ»ـ .^٥

وـكـانـ مـنـ الـطـبـعـيـ أـلـاـ يـفـوتـ الشـيـخـ الـأـكـبـرـ بـيـانـ وـجـهـ الـاستـعـادـةـ مـنـ شـرـ الـلـلـيـلـ،ـ وـهـوـ أـنـ الـلـلـيـلــ —ـ كـمـاـ يـقـولــ —ـ مـحـلـ سـلـطـانـ الـأـرـوـاحـ الـشـرـيرـةـ الـخـبـيـثـةـ،ـ وـفـيـهـ تـنـتـشـرـ الشـيـاطـيـنـ ...ـ وـالـلـلـيـلـ هـوـ مـحـلـ الـظـلـامـ،ـ وـفـيـهـ تـتـسـلـطـ شـيـاطـيـنـ الـإـنـسـنـ وـالـجـنـ مـاـ لـاـ تـتـسـلـطـ بـالـنـهـارـ؛ـ

^٢ راجـعـ تـفـسـيرـ الـمـعـوذـتـيـنـ،ـ صـ20ـ-ـ18ـ .ـ

^٤ سـوـرـةـ الـنـبـأـ،ـ آـيـةـ 24ـ-ـ25ـ .ـ

^٥ تـفـسـيرـ الـمـعـوذـتـيـنـ،ـ صـ26ـ .ـ

فإن النهار نور، والشياطين إنما سلطانهم في الظلمات والموضع المظلمة، وعلى أهل الظلمة.

(ج) شر النّفاثات في العقد: هذا الشر هو السحر، فإن النّفاثات هن السواحر اللاتي يعقدن الخيوط وينفثن على كل عقدة حتى ينعقد ما يردن من السحر. والنّفث هو النّفخ مع ريق خفيف، وبهذا يتم السحر بإذن الله، وفي ذلك يقول الشيخ الأكبر: «إذا تكيفت نفسه (أي نفث النافث) بالخبث والشر الذي يريده بالمسحور، ويستعين عليه بالأرواح الخبيثة، نفخ في تلك العقد نفخاً معه ريق، فيخرج من نفسه الخبيثة نفخاً ممازج للشر والأذى، مقترب بالريق الممازج لذلك.

وقد يتساعد هو والروح الشيطانية على أذى المسحور فيقع فيه السحر بإذن الله الكوني القدري، لا الأمرى الشرعى».٦

(د) شر الحاسد إذا حسد: هذا الشر الرابع الأخير من الشرور التي جاء الأمر في سورة الفلق بالاستعاذه منها، يقول ابن تيمية: «وقد دل القرآن والسنة على أن نفس حسد الحاسد يؤذى المحسود، فنفس حسد شر يتصل بالمحسود من نفسه وعيته، وإن لم يؤذه بيده ولا لسانه».٧

على أن من في طبعه الحسد قد يغفل عن المحسود فلا يصيبه منه شر، ولكن إذا خطر المحسود بباليه انبعثت نار الحسد من قلبه إليه، فيكون من ذلك الأذى يقع به إن لم يتعد بالله ويتحصن به من شر الحاسد، فقوله تعالى: «إذا حسد» بيان أن شره يتحقق إذا حصل الحسد بالفعل إن لم يعده الله منه.

ولهذا يقول الشيخ رحمة الله ما ذكره بنصه: «ومعلوم أن عينه لا تؤثر بمجردها؛ إذ لو نظر إليه نظر لاه ساه عنه، كما ينظر إلى الأرض والجبل وغيرهما، لم يؤثر فيه شيئاً.

وإنما إذا نظر إليه نظر من قد تكيفت نفسه الخبيثة، واتسمت واحتدت فصارت نفساً غضبية خبيثة حاسدة، أثرت في المحسود تأثيراً بحسب صفة ضعفه وقوته نفس الحاسد، فربما أعطبه وأهلكه ... وربما صرעה وأمرضه، والتجارب عند الخاصة وال العامة أكثر من أن تذكر».

٦ تفسير المعوذتين، ص ٣٣.

٧ تفسير المعوذتين، ص ٤٣-٤٤.

هكذا بين ابن تيمية الحسد وحقيقةه وكيف يكون، ثم تأثيره وما ينجم عنه من شر، فإنه لم يكتفي بذلك، بل نراه يتكلم في فضول أخرى على مباحث أخرى، مثل الفروق بين الحسد والعين والسحر، واحتتمال السحر على عبادة الشيطان، ومراتب الحسد الثلاث، وأن سورة الفلق جاءت بدوائه الناجع.^٨

ثم ذكر بعد ذلك في فصل طويل، أن شر الحاسد يندفع عن المحسود بعشرة أسباب، وهي: الاستعاذه، والتقوى، والصبر، والتوكيل على الله، والتخلي عما سواه، والإقبال عليه، والتوبة، والصدقة، والإحسان، والتوحيد.^٩

وختم تفسير السورة ببيان الأقوال المختلفة في النفوس الناطقة والجن وتأثيرهما؛ وذلك لأن هذا البيان لا بد منه في رأيه بعد أن انكشف من أن نفوس الحاسدين وأعينهم لها تأثير، وأن الأرواح الشيطانية لها تأثير أيضاً بواسطة السحر والحسد، وكان رحمه الله تعالى في بيانه موجزاً ودقيقاً.

^٨ تفسير المعوذتين، ص ٦٤ وما بعدها.

^٩ نفس المرجع، ص ٥٥ وما بعدها.

الفصل الثالث

سورة الناس

في هذه السورة، كما في التي سبقتها، لا بد أيًضاً من بيان هذه الأمور التي تضمنتها، وهي: الاستعاذه، المستعاذه به، المستعاذه منه. وبيان الاستعاذه قد تقدم في سورة «الفلق». والمستعاذه به وهو الله الذي ذكر في السورة التي نحن بصدده الكلام على تفسيرها بأنه: رب الناس، ملك الناس، إله الناس. ولكن، ما تفسير هذه الإضافات الثلاث، وهل بينها وبين الاستعاذه من الشيطان ووسوسته مناسبة؟

وللإجابة عن هذا، يبدأ ابن تيمية بالكلام على معنى كل من هذه الإضافات، ثم على المناسبة التي بين الله موصوفاً بها جميعها وبين المستعاذه منه.^١ فهو يذكر أن الإضافة الأولى إضافة ربوبية تتضمن خلق الناس وتدبيرهم وتربيتهم، ورعاية إصلاحهم ومصالحهم، ودفع الشر عنهم وحفظهم مما يفسدهم، كما تضمن أنه هو الذي يجيب المضطر إذا دعاهم ويكشف الگُربَات عنهم. والثانية إضافة الملك، فهم مماليكه وعبيده يتصرف فيهم ويدبر أمورهم كما يشاء، وهو ملكهم الحق إليه مفزعهم عند الشدائـد، وهو مستغاثهم ومعاذهم وملجؤهم إذا نزل العدو بساحتهم.

والثالثة هي إضافة الألوهية، فهو إلهُهم الحق الذي لا إله لهم سواه، ومعبودهم الذي لا معبد لهم غيره، فكما أنه وحده ربهم وملكيهم لا يشركه في ربوبيتـه ولا في ملـكه أحد، فـكـذـلـكـ هو وحـده إلهـهـمـ وـمـعـبـودـهـمـ.

^١ تفسير المعوذتين، ص ٦٨-٦٧.

وإذا كان الأمر حَقّاً كذلك، فالناس جميعاً جديرون أَلَّا يستعيذوا بغيره، ولا يستنصروا بسواده، فهو كاففهم وحَسْبِهم وناصرهم، هو متولي أمرهم بربوبِّيَّتهم وملكه وإلهيَّته لهم.

وبذلك «ظهرت مناسبة هذه الإضافات الثلاث للاستعاذه من أعدى الأعداء، وأعظمهم عداوة، وأشدتهم ضرراً، وأبلغهم كيداً» وكيف لا يلجم العبد إلى ربه وما لـه وإلهه عند النوازل والشدائد؟!

وهنا أشار شيخ الإسلام بوضوح إلى الحكمة في تقديم صفة الربوبية، وتأخير صفة الإلهية، وتوسط صفة الملك؛ وذلك — كما يقول: «لأن ربوبته تستلزم ملكه وتقتضيه، وملكه يستلزم إلهيته ويتقاضيها، فهو رب الحق، الملك الحق، الإله الحق، خلقهم بربوبيته، وقهرهم بملكه، واستعبدهم بإلهيته».

وبعد ذلك، نراه يفرق فرقاً لطيفاً واضحاً بين الشر المستعاذه منه في كل من «المعوذتين»، فسورة الفلق فيها الأمر بالاستعاذه من الشرور التي تأتي الإنسان من خارج، مثل السحر والحسد، على حين أن في سورة الناس الأمر بالاستعاذه من الشر الذي يجيء الإنسان من الداخل، وهو وسوسه الشيطان التي هي سبب الذنوب والمعاصي كلها.

ثم قال: «فالشر الأول (أي جنسه الشامل لأنواعه) لا يدخل تحت التكليف، ولا يُطلب منه الكف عنه؛ لأنَّه ليس من كسبه، والشر الثاني في سورة الناس يدخل تحت التكليف، ويتعلق به النهي».^٢

ثم يجيء الكلام على «الوسواس» والوسوسة، ويببدأ ببيان أن هذه هي الحركة أو الصوت الخفي الذي لا يحسُّ فيحترز منه، والوسواس هو الإلقاء الخفي في النفس، إما صوت خفي لا يسمعه إلا من أُلْقَى إليه، وإما بغير صوت كما يوسموس الشيطان إلى الإنسان.

وإذا تم بيان المستعاذه به، بقي المستعاذه منه، وهو **شَرُّ الْوَسُوَاسِ الْخَنَّاسِ** * **الَّذِي يُوْسِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ** * **مِنَ الْجِنَّةِ وَالنَّاسِ** * . فهل «الوسواس» مصدر لفعل «وسوس» أو صفة للشيطان المذوق من الآية لوجود ما يدل عليه دلالة لا تدع لبساً؟

٢ تفسير المعوذتين، ص ٧٢

وابن تيمية يذكر هذين الرأيين وردا عن المفسرين؛ إذ قال البعض منهم إن «الوسواس» في الآية مصدر لا وصف، وهو «مصدر وصف به على وجه المبالغة، أو يكون على حذف مضاف تقديره: «ذو الوسوس»، والدليل عليه قول الشاعر:

تسمع للحَلِي وسواهَا إِذَا انصرفت كَمَا اسْتَعَانَ بِرِيحِ عَشْرِقِ زَجْ^٣

فهذا مصدر بمعنى الوسوسة سوء».

ولم يرض المصنف رحمة الله هذا الرأي وردا عليه، واختار أنه وصف للمستعاذه من شره وهو الشيطان، واحتاج لهذا الرأي طويلاً من وجوه عديدة،^٤ وقال في أحد هذه الوجوه: ويدل عليه وجه آخر، وهو أنه (أي الله تعالى)، وصفه بما يستحيل أن يكون مصدراً، بل هو متعين في الوصفية، وهو «الخنَّاس»، فـ«الوسواس» وـ«الخنَّاس» وصفان لموصوف مذوق وهو الشيطان.

وحَسْنَ حذف الموصوف ها هنا غلبة الوصف حتى صار كالعَلَم عليه، والموصوف إنما يصبح حذفه إذا كان الوصف مشتركاً فيقع اللَّبَس، كالطويل، والقبيح، والحسن، ونحوه، فيتعين ذكر الموصوف ليُعلم أن الصفة له لا لغيره.

فأما إذا غلب الوصف واحتصر ولم يعرض فيه اشتراك، فإنه يجري مجرى الاسم ويحُسْن حذف الموصوف، كـ«المسلم» (أي الرجل المسلم)، والكافر، والبَرُّ، والفارج، والقاصي، والداني، والشاهد، والوالى، ونحو ذلك، فحذف الموصوف هنا أحسن من ذكره.^٥

وإذا كان «الوسواس» صفة للشيطان، فإن له في هذه السورة صفتين آخريين؛ وهما «الخنَّاس»، وـ«الذى يُوسوس في صدور الناس»، كما يقول ابن تيمية رحمة الله. وهذه الصفة مأخوذة من فعل خنس يخُسْ إذا توارى واحتفى، وبابه «دخل». وفي هذا يقول أبو هريرة رضي الله عنه: «لقيني النبي ﷺ في بعض طُرق المدينة وأنا جُنْب، فانخَنَست منه».^٦

^٣ العشْرَق: نبات. زَجْل: الرجل التطريب ورفع الصوت، زَجْل كفراً فهو زَجْل.

^٤ راجع في بيان هذين الرأيين، وفي الاحتجاج لما ذهب إليه: تفسير الموعظتين، ص ٧٣ وما بعدها.

^٥ في مختار الصحاح: الشيطان؛ لأنَّه يخُسْ (بضم النون) إذا ذُكر الله عز وجل وـ«الخنَّاس» (بضم الخاء وتشديد النون المفتوحة): الكواكب؛ لأنَّها تخُسْ في المغيب، أو لأنَّها تخُتفي نهاراً.

وحقيقة اللفظ — كما يقول شيخ الإسلام — اختفاء بعد ظهور، فليست مجرد الاختفاء، ولها وصفت الكواكب في القرآن بـ «الخُنَس»، قال قتادة: هي النجوم تبدو بالليل وتخُنُس بالنهار فلا تُرى.

ثم يقول: «والخُنَس مأخذ من هذين المعنيين، فهو من الاختفاء والرجوع والتأخر، فإن العبد إذا غفل عن ذكر الله جثم على قلبه الشيطان وانبسط عليه، وبذر فيه أنواع الوساوس ... فإذا ذكر العبد ربه واستعاد به انخنس وانقبض»، إلى آخر ما قال.^٦

وبعد هاتين الصفتين، يشير الله تعالى إلى الصفة الثالثة بقوله: «الَّذِي يُوْسُوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ»، ومعنى هذا هو أن وسوسة الشيطان محلها صدور الناس، ثم تتسلل منها إلى القلوب.

هكذا يذكر شيخ الإسلام، ولكن الظاهر فيما نرى أن هذه ليست صفة ثالثة للشيطان، بل هي بيان ل محل الوسوسـة، وقد عَبَرَ الشـيخ عن حـكمة كـون وسوسـة الشـيطان تـكون فـي الصـدر ثـم تـلـج مـنـها إـلـى القـلـوب بـقولـه: وـتـأـمـل السـر فـي قولـه تـعـالـى: «الَّذِي يُوْسُوسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ»، ولم يـقل: «فـي قـلـوبـهـم»، إن الصـدر هو سـاحة القـلب وبـيـتهـ، فـمـنـه تـدـخـل الـوارـدـات إـلـيـه ... ثـم تـلـج فـي القـلـبـ، فهو بـمنـزـلـة الدـهـلـيـزـ لـهـ.

ومن القـلـب تـخـرـج الـأـوـامـرـ وـالـإـرـادـاتـ إـلـى الصـدرـ، ثـم تـتـفـرـقـ عـلـى الجنـوـدـ، وـمـنـ فـهـمـ هـذـاـ فـهـمـ قولـهـ تـعـالـىـ: (سـوـرـةـ آـلـ عـمـرـانـ، الآـيـةـ رقمـ ١٥٤ـ): «وَلَيَبْتَلِيَ اللَّهُ مَا فـي صـدـورـكـمـ وـلـيـمـحـصـ مـا فـي قـلـوبـكـمـ».

فالـشـيـطـان يـدـخـل إـلـى سـاحـة القـلـبـ وبـيـتـهـ، فـيـلـقـيـ ما يـرـيدـ إـلـقاءـهـ إـلـى القـلـبـ، فـهـوـ مـوـسـوسـ فـي الصـدرـ، وـوـسـوـسـتـهـ وـاـصـلـةـ إـلـى القـلـبـ؛ وـلـهـذاـ قـالـ تـعـالـىـ (سـوـرـةـ طـهـ، الآـيـةـ رقمـ ١٢٠ـ): «فَوَسْوَسَ إِلَيْهِ الشَّيْطَانُ»، ولم يـقلـ «فـيـهـ»؛ لأنـ الـعـنـىـ أـنـ الـقـىـ إـلـيـهـ ذـلـكـ وأـوـصـلـهـ إـلـيـهـ، فـدـخـلـ فـي قـلـبـهـ.^٧

والـوـسـوـسـةـ تـكـوـنـ مـنـ شـيـاطـينـ الـجـنـ، كـمـاـ تـكـوـنـ مـنـ شـيـاطـينـ الـإـنـسـ؛ وـلـذـكـ خـتـمـ اللهـ تـعـالـىـ السـوـرـةـ بـقولـهـ: «مـنـ الـجـنـةـ وـالـنـاسـ».

وـإـذـاـ كـانـ هـذـاـ هـوـ رـأـيـ ابنـ تـيمـيـةـ، فـقـدـ ذـكـرـ أـنـ فـيـ تـفـسـيرـ الآـيـةـ رـأـيـاـ آـخـرـ ذـهـبـ إـلـيـهـ بـعـضـ مـنـ عـنـواـ بـمـعـانـيـ الـقـرـآنـ وـتـفـسـيرـهـ، وـهـوـ أـنـ قولـهـ تـعـالـىـ: «مـنـ الـجـنـةـ وـالـنـاسـ»

^٦ تفسـيرـ المعـوذـتـينـ، صـ ٧٩ـ.

^٧ تفسـيرـ المعـوذـتـينـ، صـ ٨٩ـ.

بيان للموسوس في صدورهم وهم قسمان: إنس وجن، فالشيطان يوسوس للجني كما يوسوس للإنسٰ.

وبعد أن أبان الشيخ رحمه الله هذا الرأي، بين ضعفه الشديد بوجوه عديدة، وجَرَهُ هذا إلى الكلام على اشتراق كلمة «الناس»، وأن «الجِنَّةَ» لا يطلق عليهم اسم «الناس» لا أصلًا ولا اشتراكًا، وبعد ذلك كله أخذ في الكلام على الرأي الصحيح الذي اختاره وأقام الأدلة القاطعة عليه.^٨

وهو في هذا يقول: «فالصواب القول الثاني، وهو أن قوله: ﴿مَنِ الْجِنَّةُ وَالنَّاسُ﴾ بيان للذى يوسوس، وأنهم نوعان: إنس وجن، فالجني يوسوس في صدور الإنس، والإنسٰ أيضًا يوسوس إلى الإنسٰ ...

فإن الوسوسة هي الإلقاء الخفي في القلب، وهذا مشترك بين الجن والإنس، وإن كان إلقاء الإنسٰ ووسوسته إنما هي بواسطة الأذن، والجني لا يحتاج إلى تلك الواسطة؛ لأنه يدخل في ابن آدم ويجري منه مجرى الدم ...

ونظير اشتراكهما في هذه الوسوسة اشتراكهما في الوحي الشيطاني، قال تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُواً شَيَاطِينَ الْإِنْسِ وَالْجِنِّ يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقُوْلِ غُرُورًا﴾.^٩

فالشيطان يوحى إلى الإنسٰ باطله، ويوحى إلى الإنسٰ إلى أنسىٰ مثله. فشياطين الإنس والجن يشتركان في الوحي الشيطاني، ويشتركان في الوسوسة.

وعلى هذا، تزول تلك الإشكالات والتعسفات التي ارتكبها أصحاب القول الأول، وتدل الآية على الاستعادة من شر نوعي الشياطين: شياطين الإنس وشياطين الجن، وعلى القول الأول إنما تكون الاستعادة من شر شياطين الجن فقط، فتأمله، فإنه بديع جدًا. فهذا ما منَّ الله به من الكلام على بعض أسرار هاتين السورتين، والله الحمد والمنة، وعسى الله أن يساعد بتفسير على هذا النَّمط، فما ذلك على الله بعزيز، والحمد لله رب العالمين.^{١٠}

^٨ المرجع نفسه، ص ٨٩ وما بعدها.

^٩ سورة الأنعام: ١١٢.

^{١٠} تفسير المعوذتين، ص ٩٤-٩٥.

وبعد ختام تفسير السورتين المعوذتين على هذا النحو الرائع، الذي يُظهرنا على مبلغ علم شيخ الإسلام بمعاني القرآن، ومبَلَّغ ما أتاه الله من العقل النافذ والبيان السديد، وأتبعه بقاعدة نافعة فيما يعتصم به العبد من الشيطان، ويُستدفع به شره؛ وذلك عشرة أسباب كل منها يعتبر حرجاً للإنسان من الشيطان أصل كل بلاء.

وهذه الأسباب مستفادة من القرآن العظيم، وفيها مباحث جدلية وعظات بالغات، فنحيل القارئ إليها، ونحن على ثقة بأنه واجد فيها خيراً كثيراً بإذن الله سبحانه وتعالى.

الباب الثالث

في الاجتماع والسياسة

ظل ابن تيمية طول حياته المباركة مكافحًا في سبيل نصرة الدين والحق، حريصًا على أن يكون أبناء دينه مخلصين للعبادة لله وحده، وعلى أن يكون المجتمع بريئًا من الظلم والظالمين، وأن يكون ولادة الدولة وعمالها نصراء للحق، مؤدين الأمانات إلى أهلها، وأساس هذا أن يكونوا أهلاً لأن يسند إليهم شرف خدمة الأمة والقيام بشؤونها.

ولذلك كله، كانت له آراؤه في الدعامات التي يقوم عليها المجتمع، ليكون مجتمعاً سليماً صالحاً، وآراؤه في السياسة التي ينبغي أن تقوم عليها الأمة في اختيار ولائها، وفيما يمكّن من أداء الأمانات والحقوق إلى أصحابها، وفيما يحمل كلاً من أبناء الأمة على القيام بواجباته نحو دينه وأمته ووطنه الذي يعيش فيه.

وسنعرض الآن هذه الآراء في هاتين الناحيتين؛ نعني الناحية الاجتماعية أولاً، ثم الناحية السياسية، وسيكون هذا وذاك بإيجاز لأن المقام لا يسع الإطالة.

الفصل الأول

في الاجتماع

يقول الله تعالى: ﴿وَمَا أُمِرُوا إِلَّا لِيَعْبُدُوا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ حُنَفَاءَ وَيُقِيمُوا الصَّلَاةَ وَيُؤْتُوا الزَّكَاةَ وَذَلِكَ دِينُ الْقَيْمَةِ﴾^١، ويقول: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤْتُوا الْأُمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا وَإِنَّا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ﴾^٢.

ولهذا يرى الإمام ابن تيمية — بحق — أن المجتمع المؤمن السليم يجب أن يقوم على هذين الأساسين: إخلاص الدين الله وحده، والعدل في المعاملة:

إخلاص الدين الله

أجمع كل أصحاب الملل السماوية على أنه لا بد من وسائله بين الله وعباده، وهم الرسل الذين يتلقون عنه وحده ويبلغونه من أرسلوا إليهم، وبدون هذا كان الناس عاجزين عن معرفة ما يحبه الله ويأمر به، وما يكرهه وينهى عنه، إلى غير ذلك مما جاء به القرآن من أصول الدين وفروعه.

وأما أن يقال إن المراد بذلك هو — كما يقول الشيخ رحمة الله: «أنه لا بد من واسطة في جلب المنافع ودفع المضار، مثل أن يكون واسطة في رزق العباد ونصرهم وهداهم يسألونه ذلك ويرجون إليه فيه، فهذا من أعظم الشرك الذي كفر الله به المشركين؛ حيث اتخذوا من دون الله أولياء وشفاء»، إلى آخر ما قال.^٣

^١ سورة البينة: ٥.

^٢ سورة النساء: ٥٨.

^٣ راجع رسالة الواسطة، من مجموع الرسائل طبع الخانجي سنة ١٣٢٣هـ، ص ٤٦ وما بعدها.

ويذكر بعد هذا أنه يكون كافراً مشركاً بالله من أثبت وسائله بين الله وعباده من أئمة الدين أو غيرهم كما يكون الحجاب بين الملك ورعيته، فيجب أن يستتاب، فإن تاب وإن قُتل، وهو لاءٌ مشبهون الله، شبّهوا الخالق بالخلق، وجعلوا الله أنداداً.

وذلك بأن الوسائل بين الملوك وبين الناس يكونون على أحد وجوه ثلاثة: إما لإخبارهم إياهم بما لا يعرفونه من أحوال الناس، ومن قال إن الله لا يعلم أحوال عباده حتى يخبره بها بعض ملائكته أو أنبيائه أو غيرهم فهو كافر بالله العليم السميع البصير.

وإما لأن الملك عاجز عن تدبير رعيته ودفع أعدائه إلا بأعوان وأنصار، والله سبحانه ليس له ظهير ولا ولٍٰ من الذل.

وإما لأن الملك لا يرحم رعيته ويسعد إليهم إلا بمحرك يحرّكه من حوله، والله سبحانه هو رب كل شيء وملكيه، وهو أرحم بعباده من الوالدة بولدها، وكل شيء في مشيئته، فما شاء كان، وما لم يشأ لم يكن.

وهكذا ينتهي الإمام ابن تيمية إلى نفي الوسائل على النحو الذي ذكرنا، فيجب أن يكون الدين خالصاً لله الواحد الأحد الصمد الذي لا يُرجى غيره، ولا يجوز أن يُقصد سواه.

وقد تناول هذا الموضوع في كثير من فتاويه ورسائله، ومن ذلك رسالته في «زيارة القبور والاستجاجاد بالمقبور»^٤ التي افتتحها بكلام جيد جدًا منه قوله: الذي بعث الله به رسالته وأنزل به كتبه، هو عبادة الله وحده لا شريك له، واستعانته والتوكل عليه، ودعاؤه لجلب المنافع ودفع المضار، كما قال تعالى: ﴿تَنْزِيلُ الْكِتَابِ مِنَ اللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَكِيمِ * إِنَّا أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ فَأَعْبُدُ اللَّهَ مُخْلِصًا لِّهِ الدِّينَ * أَلَا إِنَّ اللَّهَ الَّذِينَ أَتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أُولَئِكَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقْرِبُونَا إِلَى اللَّهِ رُلْفَى إِنَّ اللَّهَ يَحْكُمُ بَيْنَهُمْ فِي مَا هُمْ فِيهِ يَحْتَلِفُونَ﴾.

وقال تعالى: ﴿وَإِنَّ الْمَسَاجِدَ لِلَّهِ فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾، وقال تعالى: ﴿قُلْ ادْعُوا الَّذِينَ رَعَمْتُمْ مِنْ دُونِهِ فَلَا يَمْلِكُونَ كَشْفَ الضُّرِّ عَنْكُمْ وَلَا تَحْوِيلًا﴾.

وبعد أن أتى بآيات أخرى منها قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْمُرُكُمْ أَنْ تَتَّخِذُوا الْمَلَائِكَةَ وَالنَّبِيِّنَ أَرْبَابًا أَيَّامُرُكُمْ بِالْكُفْرِ بَعْدَ إِذْ أَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾، قال: فإذا جعل (أي الله) من

^٤ جاءت هذه الرسالة في المجموع الأنف ذكره، من ص ١٠٣ وما بعدها.

اتخذ الملائكة والنبيين أرباباً كافراً، فكيف من اتخذ من دونهم من المشايخ وغيرهم أرباباً؟ وهكذا أشار الشيخ رضي الله عنه إلى حكمه على من يستنجد بأحد أصحاب القبور.

ثم أخذ بعد هذا في تفصيل على الكلام عمن يستنجد بميت ولو كاننبياً، فذكر أن من أتى إلى قبرنبي أو صالح يسأله حاجته ويستنجد به، فهذا «شرك صحيح يجب أن يستتاب صاحبه، فإن تاب وإلا قُتل، وإن قال أنتأسأله لكونه أقرب إلى الله مني ليشفع لي في هذه الأمور؛ لأنني أتوسل إلى الله به كما يتوسل إلى السلطان بخواصه وأعوانه، فهذا من أفعال المشركين والنصارى» ...

وإن قلت: هذا إذا دعا الله أجياب دعاءه أعظم مما يجيئه إذا دعوته، فهذا هو القسم الثاني، وهو ألا تطلب منه الفعل ولا تدعوه، ولكن تطلب منه أن يدعوك كما تقول للحىي: ادع لي، وكما كان الصحابة رضوان الله عليهم يطلبون من النبي صلى الله عليه وأله وسلم الدعاء.

فهذا مشروع في الحي، وأما الميت من الأنبياء والصالحين وغيرهم فلم يشرع لنا أن نقول: ادع لنا، ولا اسأل لنا ربّك، ولم يفعل هذا أحد من الصحابة والتابعين، ولا أمر به أحد من الأئمة، ولا ورد فيه حديث.^٦

بل الذي ثبت في الصحيح أنهم لما أجدبوا في زمن عمر رضي الله عنه، استسقى بالعباس وقال: اللهم إناً كنا إذا أجدبنا نتوسل إليك بنبينا فتسقينا، وإننا نتوسل إليك بعم نبينا فاسقنا، فيسقون.

ولم يجيئوا إلى قبر النبي صلى الله عليه وأله وسلم قاتلين: يا رسول الله، ادع الله لنا، واستسق لنا، ونحن نشتكي إليك مما أصابنا، ونحو ذلك، لم يفعل ذلك أحد من الصحابة قط، بل هو بدعة ما أنزل الله بها من سلطان، إلى آخر ما قال.^٧

^٦ المجموع من الرسالة المذكورة ص ١٠٤.

^٧ راجع هذا التفصيل ص ١٠٦ وما بعدها من المجموع المذكور.

^٧ راجع هذا التفصيل ص ١٠٦ وما بعدها من المجموع المذكور.

العدل في المعاملة

كل مؤمن بالله ورسوله، محب لدينه ووطنه وأمته، يعمل بلا ريب على أن يقوم المجتمع الذي ينسب إليه على العدل، كما يعمل جهده لكافح الظلم والظالمين. وكان ابن تيمية من رجال الدين القلائل – حاشا عصر الرسول والصحابة والتابعين – الذين عملوا كل ما يستطيعون ليكون المجتمع مجتمعاً عادلاً نقىًّا من الظلم وأعوانه، وقد قدمنا له من ذلك شيئاً كثيراً في هذه الناحية.^٨

وذكرنا من قبل أيضاً بعض فتاويه الفقهية التي تحمل على البُعد عن ظلم المرأة لنفسه بعدم طاعة الله، وأخرى تحول بينه وبين ظلم غيره، أو المجتمع الذي يعيش فيه، مثل عدم جواز إعطاء الزكاة لمن لا يستعين بها على طاعة الله، وتحريم قبول هدية من أحد ليشفع له في أمر لا يستحقه، وعدم إجازة بيع عصير العنبر لمن يقصد إلى جعله خمراً.^٩

ولكراهة الشيخ الإمام للظلم، وإحساسه عاقبته البشعة بصفة عامة، سواء كان ظلماً لفرد أو ظلماً لجماعة، نراه يقول في أول رسالة الحسبة: «إن الناس لم يتنازعوا في أن عاقبة الظلم وخيمة، وعاقبة العدل كريمة؛ ولهذا يُروى أن الله ينصر الدولة العادلة وإن كانت كافرة، ولا ينصر الدولة الظالمة وإن كانت مؤمنة» إلى آخر ما قال. ثم تناول بعد ذلك الكلام على واجبات المحاسبة، ومنها أخذُ الناس بأداء الأمانات، وترك الخيانة والغش والتسليس فيما يتعاملون فيه، وتسخير عروض التجارة إذا لزم الأمر، وكذلك إلزام أهل الحرف والصناعات بالعمل فيما يحتاجه الناس.^{١٠}

وذكر بعد هذا أن النبي ﷺ كان يعني بمحاسبة العمال على المستخرج والمصرف (ومن المعروف أن للإمام أن يكل ذلك لغيره من يثق بهم)، ويروي في هذا حديثاً جاء في الصحيحين، وهو أن النبي ﷺ استعمل رجلاً من الأزد يقال له «اللتبية» على الصدقات، فلما رجع حاسبه فقال: هذا لكم، وهذا أهدي إلي، فقال النبي ﷺ: «ما بالُ الرجل نستعمله على العمل مما ولَّنا الله فيقول هذا لكم وهذا أهدي إلي، أفلَ قعد في بيت أبيه وأمّه فينظر أيهدي إليه أم لا؟

^٨ راجع [جهاد التتار وكفاحه الظلم والمنكرات] وما بعدها تحت عنوان: كفاحه الظلم.

^٩ مما تقدم من مبحث فقهه في [باب في الفقه وأصوله، من قسم: آراؤه في الدين والحياة].

^{١٠} راجع الرسالة المذكورة وهي ضمن مجموعة الرسائل طبع الخانجي السابق ذكره ص ٣٩ وما بعدها.

والذي نفسي بيده لا نستعمل رجلاً على العمل مما ولانا الله فيغلُ منه شيئاً إلا جاء يوم القيامة يحمله على رقبته، إن كان بعيداً له رُغاء، وإن كانت بقرة لها خوار، وإن كانت شاة تَيَّعْرَ! ثم رفع يديه إلى السماء وقال: اللهم هل بلَّغْتَ، اللهم هل بلَّغْتَ.»^{١١} وأخيراً، بعد أن ذكر الشيخ رحمة الله واجبات أخرى على الإمام القيام بها بنفسه أو بمن يوليهما أمرها؛ وذلك ضماناً للعدل وإبعاداً للظلم عن المجتمع، تكلم عن وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وأن هذا قد لا يتم على ما ينبعي إلا بالعقوبات الشرعية والمالية التي يعاقب بها الدين يخالفون عن أمر الله ورسوله؛ وبذلك يسيراً المجتمع على الجادة ويخلص من الظلم والظالمين.^{١٢}

^{١١} رسالة الحسبة: ٤٥.

^{١٢} المرجع نفسه ص ٥٦ وما بعدها.

الفصل الثاني

في السياسة

(١) في الولايات

وجوب اتخاذ الإماراة

لا بد للناس من الاجتماع والتعاون والتنافر، لجلب المنافع ودفع المضار؛ ولهذا يقال بحق: إن الإنسان مدنى بالطبع، فإذا اجتمعوا فلا بد لهم من أمور يفعلونها لما فيها من المصلحة، وأخرى ينأون عنها لما فيها من المفسدة، ولا بد لهم من ناهٍ عن هذه، وأمر بتلك، وهذا الأمر الناهي هو من يكون أميراً عليهم، أو رئيساً أعلى إليه حكمهم وأمرهم. وفي ذلك يقول الإمام رحمة الله: «ويجب أن يُعرف أن ولاية أمر الناس من أعظم واجبات الدين، بل لا قيام للدين إلا بها، فإن بني آدم لا تتم مصلحتهم إلا بالاجتماع لحاجة بعضهم إلى بعض، ولا بد لهم عند الاجتماع من رأس، حتى قال النبي ﷺ: «إذا خرج ثلاثة في سفر فليؤمّروا أحدهم ...»

فأوجب النبي ﷺ تأمير الواحد في الاجتماع القليل العارض في السفر؛ تنبئه بذلك على سائر أنواع الاجتماع؛ ولأن الله أوجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والعدل، وإقامة الحج، والجمع والأعياد، ونصر المظلوم، وإقامة الحدود، (وكل هذا وما إليه)، لا يتم إلا بالقوة والإماراة»، إلى آخر ما قال.^١

وهكذا، يكون إقامة الحكم الأعلى للأمة أمراً ضرورياً لخير المسلمين في الدنيا والأخرى، ويكون العمل على توليته قربة يُتقرّب بها إلى الله تعالى، ويجب حينئذ حياطته

^١ راجع «السياسة الشرعية»، نشر دار الكتاب العربي بمصر سنة ١٩٥١ م ص ١٧٢-١٧٣.

بالنصح إذا لزم الأمر، فإن الرسول ﷺ قال: «الدين النصيحة، الدين النصيحة». قالوا: لمن يا رسول الله؟ قال: «الله ولكتابه ولرسوله، ولأئمة المسلمين وعامتهم».

اختيار الولاة

ومن البدهي أن رئيس الدولة لا يستطيع أن يباشر كل أمر بنفسه، فلا بد له من يعاونونه في إدارة شئون الأمة من الولاة والعمال الذين يقومون بما يكل إليهم من الأعمال، وحينئذ عليه أن يحسن اختيار هؤلاء، وبمقدار حسن اختيارهم تكون الإدارة صالحة، وتسير الأمور على ما ينبغي؛ لأنه يكون قد وضع كل أمر في يد من يحسن، وقام بالأمانة التي لديه خير قيام، وفي هذا يقول ابن تيمية:^٢

فيجب على ولِيِّ الْأَمْرِ أَنْ يُولِيَ عَلَى كُلِّ عَمَلٍ مِّنْ أَعْمَالِ الْمُسْلِمِينَ أَصْلَحَ مِنْ يَجِدُهُ لِذَلِكَ الْعَمَلِ، قَالَ النَّبِيُّ ﷺ: «مَنْ وَلَيَّ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا، فَوْلَى رَجُلًا وَهُوَ يَجِدُ مِنْهُ أَصْلَحَ مِنْهُ، فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ».

وقال عمر بن الخطاب رضي الله عنه: «مَنْ وَلَيَّ مِنْ أَمْرِ الْمُسْلِمِينَ شَيْئًا، فَوْلَى رَجُلًا مَوْدَدًا أَوْ قَرَابَةَ بَيْنِهِمَا، فَقَدْ خَانَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَالْمُسْلِمِينَ».

وليس له أن يقدم رجلاً لأنّه طلب الولاية، أو لأنّه سبق غيره في طلبها، بل إن طلبه أحرى أن يكون سبباً لمنعه ما طلب، فقد جاء في الصحيحين أنّ قوماً دخلوا على الرسول ﷺ فسألوه ولاية، فقال: «إِنَّا لَا نُولِي أَمْرَنَا هَذَا مِنْ طَلَبِهِ». وقال عبد الرحمن بن سمرة: «يَا عَبْدَ الرَّحْمَنِ، لَا تَسْأَلِ الإِمَارَةَ؛ فَإِنَّكَ إِنْ أَعْطَيْتَهَا مِنْ غَيْرِ مَسَأَةٍ أَعْنَتَ عَلَيْهَا، وَإِنْ أَعْطَيْتَهَا عَنْ مَسَأَةٍ وُكْلَتَ إِلَيْهَا».

وقد يعدل ولِيِّ الْأَمْرِ فَيَتَّبِعُ هَدِيَ اللَّهِ وَرَسُولِهِ، وَيَوْلِي كُلَّ وِلَايَةِ الْأَحْقِ بِهَا وَالْأَصْلَحِ لَهَا، وَقَدْ يَجُورُ فِي عِدْلِهِ عَنِ الْأَحْقِ الْأَصْلَحِ لِضَعْنَ عَلَيْهِ فِي قَلْبِهِ، وَيَوْلِي غَيْرَ الْأَصْلَحِ؛ لِأَنَّهُ مِنْ ذُوِّي قَرَابَتِهِ أَوْ لِصَلَةِ صَدَاقَةٍ مُثُلًا بَيْنِهِمَا، أَوْ لِرِشْوَةِ أَخْذِهَا مِنْهُ، أَوْ لِأَيِّ سَبْبٍ أَخْرِ. وَلِيِّ الْأَمْرِ هَذَا، يَكُونُ مُضِيًّا لِلْأَمَانَةِ الَّتِي بَيْنِ يَدِيهِ، وَخَائِنًا لِلَّهِ وَرَسُولِهِ وَلِلْمُؤْمِنِينَ، وَدَاخِلًا فِي مَا نَهَى اللَّهُ عَنِهِ بِقَوْلِهِ: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَخُونُوا اللَّهَ وَالرَّسُولَ وَتَخُونُوا أَمَانَاتِكُمْ وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^٣.

^٢ «السياسة الشرعية» ص ٤ وما بعدها.

^٣ سورة الأنفال: ٢٧.

والحكم أمانة في يد ولِيُّ الأمر، وكذلك كل الولايات التي تتبعه، وفي هذا يقول الشيخ الأكبر: «وقد دلَّت سنة رسول الله ﷺ على أن الولاية أمانة يجب أداؤها، في مواقف مثل ما تقدم، ومثل قوله لأبي ذرٍ رضي الله عنه في الإمارة: «إِنَّهَا أَمَانَةٌ، وَإِنَّهَا يَوْمُ الْقِيَامَةِ حَرْزٌ وَنَدَامَةٌ، إِلَّا مَنْ أَخْذَهَا بِحَقِّهِ، وَأَدَّى الَّذِي عَلَيْهِ فِيهَا» رواه مسلم.

وروى البخاري في صحيحه، عن أبي هريرة رضي الله عنه، أن النبي ﷺ قال: «إِذَا ضَيَّعْتَ الْأَمَانَةَ فَانتَظِرْ السَّاعَةَ». قيل: يا رسول الله، وما ضياعتها؟ قال: «إِذَا وُسِّدَ الْأَمْرُ إِلَى غَيْرِ أَهْلِهِ فَانتَظِرْ السَّاعَةَ».^٤

مقاييس الصلاحية

ولكن كيف يعرف ولِيُّ الأمر أن هذا هو الأصلح من غيره للولاية؟ تلك حَقًا مشكلة يجب حلُّها بوضع مقاييس للصلاحية، وهنا نجد ابن تيمية يجري على منهجه العام من الرجوع إلى الكتاب وسنة الرسول ﷺ، وليس على ولِيُّ الأمر إلا أن يعمل جهده في الاختيار، فالله يقول: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا أَسْتَطَعْتُمْ﴾، كما يقول الرسول: «إِذَا أَمْرَتُكُمْ بِأَمْرٍ فَأَتُوا مِنْهُ مَا أَسْتَطَعْتُمْ».

وبعد ذلك يلاحظ أن الولاة وكلاء عن الأمة وأجراء لها، ثم يقول: إن الولاية لها ركنان: القوة، والأمانة كما قال تعالى: ﴿إِنَّ خَيْرَ مَنِ اسْتَأْجَرَتِ الْقَوْيُ الْأَمِينُ﴾، وقال صاحب مصر ليوسف عليه السلام: ﴿إِنَّكَ الْيَوْمَ لَدَيْنَا مَكِينٌ أَمِينٌ﴾، وقال تعالى في صفة جبريل: ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ رَسُولٍ كَرِيمٍ * ذِي قُوَّةٍ عِنْدَ ذِي الْعَرْشِ مَكِينٍ * مُطَاعٍ ثَمَّ أَمِينٌ﴾. وهكذا يخلص ابن تيمية المقاييس الذي يجب اتخاذها هادياً ومرشدًا. على أننا نتساءل: هل القوة في كل عمل بمعنى واحد، أو أنها تختلف في معناها باختلاف أنواع الأعمال؟ ويجيب عن ذلك بقوله بعد ما تقدم: «القوة في كل ولاية بحسبها، فالقوة في إمارة الحرب ترجع إلى شجاعة القلب، وإلى الخبرة بالحروب والمخادعة فيها فإن الحرب خدعة، وإلى القدرة على أنواع القتال ... ونحو ذلك، كما قال تعالى: ﴿وَأَعِدُّوا

^٤ «السياسة الشرعية»، ص. ٩.

^٥ «السياسة الشرعية»، ص. ١٢.

لَهُمْ مَا اسْتَطَعْتُمْ مِنْ قُوَّةٍ وَمِنْ رِبَاطِ الْخَيْلِ). وقال النبي ﷺ: «ارْمُوا واركبوا، وأن ترموا أحب إليّ من أن تركبوا، ومن تعلّم الرمي ثم نسيه فليس منا». والقوّة في الحكم بين الناس، ترجع إلى العلم بالعدل الذي دل عليه الكتاب والسنة، وإلى القدرة على تنفيذ الأحكام.»

وبعد أن بين الشيخ رحمة الله تعالى معنى القوّة الذي يختلف باختلاف الولايات، نراه يذكر أن اجتماع القوّة والأمانة في الناس قليل، وهذا حق بلا ريب؛ ولهذا كان سيدنا عمر بن الخطاب يقول: اللهم إني أشكو إليك جلد الفاجر (أي قوته وعظام احتماله)، وعجز الثقة!

وإذن، ما العمل إذا كان ركنا الولاية بما كما عرفنا القوّة والأمانة؟ هنا نرى صاحب «السياسة الشرعية» يقول ما يحسن نقله بنصه: «فالواجب في كل ولاية الأصلاح بحسبها، فإذا تعيّن رجالاً أحدهما أعظم أمانة، والآخر أعظم قوّة، قدّم أنفعهما لتلك الولاية.

فيقدم في ولاية الحروب القويُّ الشجاع، وإن كان فيه فجور فيها، على الضعيف العاجز وإن كان أميناً. كما سئل الإمام أحمد عن الرجلين يكونان أميرين في الغزو، أحدهما قوي فاجر والآخر صالح ضعيف، مع أيهما يُغزى؟ فقال: أما الفاجر القويُّ فقوته المسلمين وفجوره على نفسه، وأما الصالح الضعيف فصلاحه لنفسه وضعفه على المسلمين، فيُغزى مع القوي الفاجر، وقد قال النبي ﷺ: «إن الله يؤيدُ هذا الدين بالرجل الفاجر».٦

وضرب بعد هذا مثلاً لتولية القوي في الحرب، بتولية الرسول ﷺ سيدنا خالد بن الوليد عليها، وقوله فيه: «إن خالداً سيف سلَّه الله على المشركين»، مع أنه أحياً كان يعمل ما ينكره عليه، حتى إنه مرة رفع يديه إلى السماء، وقال: «اللهم إني أبدأ إليك مما فعل خالداً! وذلك حين أرسله إلى جذيمة فقتلهم وأخذ أموالهم بنوع شبهة، فوداهم النبي عليه الصلاة السلام، ومع هذا فما زال يقدمه في إمارة الحرب؛ لأنَّه كان أصلح في هذا الباب من غيره، وقد كان منه ما كان بنوع تأويل.

وإذا كان في الولاية للحروب تكون الحاجة فيها إلى الجلد والقوّة أشد وأظهر وألزم، فإنه في الولايات أخرى تكون الأمانة ألزم فيقدم صاحبها وإن كان فيه ضعف.

٦ راجع ص ١٤-١٥.

والأمانة ترجع — كما يذكر الإمام — إلى خصال ثلاثة: خشية الله، وألا يشتري بآياته ثمناً قليلاً، ترك خشية الناس.

وهذه الخصال، التي هي عند الله مناط الحكم على الناس وما يعملون، جمعتها هذه الآية: ﴿فَلَا تَحْشُو النَّاسَ وَأَخْشُونَ وَلَا تَشْرُو بِآيَاتِي ثُمَّنَا قَلِيلًا وَمَنْ لَمْ يَحْكُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ فَأُولَئِكَ هُمُ الْكَافِرُونَ﴾^٧.

ومن الأعمال التي يقدم فيها الأمين؛ لأن الحاجة فيها إلى الأمانة أشد، ولية حفظ الأموال ونحوها، وإن كان استخراج الأموال ممن هي عليهم، ثم حفظها كاملة لتنفق في صالح الأمة، لا بد فيه من قوة وأمانة، وحينئذ، يولي عليها عامل قوي يستخرجها بقوته، وكاتب أمين يحفظها بخبرته وأمانته.

«وهكذا فيسائر الولايات إذا لم تتم المصلحة ب الرجل واحد، جمع بين عدد، فلا بد من ترجيح الأصلح، أو تعدد المولى إذا لم تقع الكفاية بواحد». ^٨

وإذا تركنا ولية الحرب ثم ولية أمور المال، إلى ولية القضاء، نجد أن منصب القضاء يحتاج إلى العلم بالأحكام الشرعية، والورع أو التقوى، ثم إلى الكفاية للقيام به. ولكن ذلك كله لا يتوافر دائمًا فيمن يصح أن يكون منهم القضاة على حد سواء، فما العمل إذن؟

يقول الشيخ في هذا: «ويقدّم في ولية القضاء الأعلم الأورع الأكفاء، فإن كان أحدهما أعلم والآخر أورع، قدّم فيما يظهر حكمه ويُخاف فيه الهوى الأورع، وفيما يدقّ حكمه ويُخاف فيه الاشتباه الأعلم ...

ويقدّم الأكفاء إن كان القضاء يحتاج إلى قوة وإعانة للقاضي أكثر من حاجته إلى مزيد العلم والورع؛ فإن القاضي المطلق يحتاج إلى أن يكون عالماً عادلاً قادرًا، بل وكذلك كل وال للMuslimين، فأيّي صفة من هذه الصفات نقصت، ظهر الخلل بسببه، والكافأة إما بقهر وريبة، وإما بإحسان ورغبة، وفي الحقيقة لا بدّ منهما». ^٩

٧ سورة المائدة: ٤.

٨ «السياسة الشرعية»، ص ١٨.

٩ «السياسة الشرعية»، ص ١٨.

المقصود من الولايات

ومما ييسر لولي الأمر معرفة الأصلح لولاية من الولايات، معرفة المقصود منها ليسندها إلى الأقدر على تحقيق هذا المقصود بالطرق المشروعة الحازمة التي تؤدي إليه، فعل الإمام تعرف تلك المقاصد، وتعرف الوسائل إلى تحقيقها، وأن يختار بعد ذلك لكل ولاية من الكفاة من يرى أنه قادر على تحقيقها ...

ومن الطبيعي أن تختلف مقاصد ولاية عن ولاية أخرى، ولكن هناك أمر يعتبر مقصوداً عاماً من كل الولايات مهما اختلفت أنواعها، وهو إقامة دين الله الذي به صلاح أمورنا في الدنيا والأخرى؛ ولهذا يقول الإمام ابن تيمية: «المقصود الواجب بالولايات إصلاح دين الخلق الذي إذا فاتهم خسروا خساراً مبيناً، ولم ينفعهم ما نعموا به في الدنيا، وإصلاح ما لا يقوم الدين إلا به من أمر دنياهم، وهو نوعان: قسم المال بين مستحقيه، وعقوبات المعتدين، فمن لم يعتد، أصلح له دينه ودنياه.

ولهذا كان عمر بن الخطاب، رضي الله عنه، يقول: إنما بعثتكم عباداً إليكم ليعلمونكم كتاب ربكم وسنة نبيكم، ويقيموا بينكم دينكم، ويقسموا بينكم فيءكم»، إلى آخر ما قال.^{١٠}

(٢) في الأموال

وجوب أدائها

إذا كانت الولايات هي النوع الأول من الأمانات التي أمر الله بأدائها بقوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤْدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾، فإن الأموال هي النوع الثاني منها، فأداء الأمانات المالية أمر واجب بالكتاب والسنة على الولاية والرعاية معاً.

فعلى كل منها – كما يذكر الشيخ الإمام – أن يؤدي إلى آخر ما يجب أداؤه إليه، فعلى ذي السلطان ونوابه في العطاء أن يؤتوا كل ذي حق حقه، وعلى جباة الأموال أن يؤدوا إلى ذي السلطان ما يجب إيتاؤه إليه، وكذلك على الرعية أداء ما يجب عليهم من الحقوق المالية.

^{١٠} «السياسة الشرعية»، ص ٢٢.

وليس للرعاية أن يطلبوا من ولادة الأموال ما لا يستحقونه، وإلا كانوا من جنس من قال الله فيهم: ﴿وَمَنْهُمْ مَنْ يَلْمِزُكَ فِي الصَّدَقَاتِ إِنْ أَعْطُوكُمْ مِنْهَا رَضْوًا وَإِنْ لَمْ يُعْطُوكُمْ مِنْهَا إِذَا هُمْ يَسْخَطُونَ﴾.^{١١}

ولكن هل للرعاية أن يدفعوا للسلطان ما يجب عليهم من الأموال وإن كان ظالماً؟ يجيب الشيخ عن هذا بأنه ليس لهم أن يمتنعوا من ذلك، فإنّ الرسول ﷺ أمر بذلك حين ذكر جور الولادة، فقال: «أَدُوا إِلَيْهِمُ الَّذِي لَهُمْ، فَإِنَّ اللَّهَ سَائِلُهُمْ عَمَّا اسْتَرْعَاهُمْ». ومع هذا، فليس لولادة الأموال – كما يذكر الشيخ بعد ذلك – أن يقسموها حسب أهوائهم كما يقسم المالك ملكه، فإنما هم أمناء ونواب ووكلاء، وليسوا ملوكاً، وفي ذلك يقول الرسول ﷺ: «إِنِّي وَاللَّهِ لَا أَعْطِي أَحَدًا وَلَا أَمْنِعُ أَحَدًا، وَإِنَّمَا أَنَا قَاسِمُ أَضْعَفِهِ مِمَّا أَمْرَتُ».«

وقد سار الخلفاء الراشدين على هذا النهج النبوى، فهذا رجل يقول لعمر بن الخطاب: يا أمير المؤمنين، لو وسّعت على نفسك في النفقة من مال الله تعالى؟ فيجيبه الفاروق بقوله: أتدري مثلي ومثل هؤلاء؟ إنه كمثل قوم كانوا في سفر فجمعوا مالاً وسلموه إلى واحد ينفقه عليهم، فهل يحلُّ لذلك الرجل أن يستأثر بهم بشيء من أموالهم؟!؟

وتحمل إليه، رضي الله عنه، مرأة مال عظيم من الْخُمُس فقال: إن قوماً أدوا الأمانة في هذا لأمناء، فقال له بعض الحاضرين: إنك أديت الأمانة إلى الله تعالى فأدأوا إليك الأمانة، ولو رتعت رتعوا!

الظلم من الولادة والرعاية

وبعد أن تناول أصناف الأموال السلطانية، من الغنائم والصدقات والفيء، أخذ في الكلام على الظلم الذي كثيراً ما يقع من الولادة والرعاية، أولئك يأخذون ما لا يحل، وهو لاء يمنعون ما يجب.

كما قد يتظالم الجند وال فلاحون، ويكتنز الولادة من مال الله ما لا يحل كنذه، وكذلك العقوبات على أداء الأموال، فإنه قد يُترك منها ما يباح أو يجب، وقد يُفعل ما لا يحل.

^{١١} «السياسة الشرعية»، ص ٢٧-٢٨.

والاصل العام الذي يرجع إليه حكم الله في ذلك كله، هو أن من عليه مال يجب أن يؤديه لأنه حق واجب عليه متى كان قادرًا على أدائه بالحبس أو الضرب إذا لزم الأمر. ويستدل ابن تيمية لهذا بما جاء في الصحيحين من قوله عليه السلام: «مَطْلُ الغَنِيِّ ظُلْمٌ»، وبما رواه أهل السنن من قوله: «إِنَّ الْوَاجِدَ يُحْلَلُ عَرْضَهُ وَعَقْوَبَتِهِ».

ولهذا كان من المتفق عليه أن كل من فعل محرباً أو ترك واجبًا استحق العقوبة، فإن لم تكن مقدرة بالشرع، كان تعزيزًا يجتهد فيه ولي الأمر. وقد نص على ذلك الفقهاء من أصحاب مالك والشافعي وأحمد، وغيرهم من الفقهاء، ولا أعلم فيه خلافاً.^{١٢} هذا، وقد عُني ابن تيمية بخاصة بما يأخذ القائمون على الأموال بغير حق من مال المسلمين، وهو في ذلك يقول بأن لولي الأمر (الله يريده: فعل ولي الأمر) استخراجه منهم، ومن هذا الضرب الهدايا التي يأخذها الولاية والعمال بسبب العمل. قال أبو سعيد الخدري: هدايا العمال غُلول، وقال الرسول عليه السلام: «هدايا الأُمَّار غُلول».^{١٣}

وقد تقدم حديث «ابن اللتبية» الذي كان عاملاً للصدقة للرسول، فلما قدم قال: هذا لكم وهذا أهدي إلي، فقال الرسول عليه السلام: «ما بال الرجل نستعمله على العمل مما ولانا الله فيقول هذا لكم وهذا أهدي إلي، فهلا جلس في بيت أبيه أو بيت أمه فينظر أيهدي إليه أم لا؟!» إلى آخر الحديث.

ومن هذا الضرب أيضًا محاباة الولاية في المعاملة من المباعة والمؤاجرة والمضاربة والمساقاة والمزارعة، كل ذلك ونحوه مما يعتبر من الهدايا التي لا يجوز أخذها، وعلى ولي الأمر منعها والعقاب عليها، كما يذكر ابن تيمية بحق.

ولهذا، شاطر عمر بن الخطاب رضي الله عنه من عماله من كان له فضل دين ولا يُتّهم بخيانة، وإنما شاطرهم لما كانوا خُصُوا به لأجل الولاية من محاباة وغيرها، وكان الأمر يقتضي ذلك؛ لأنَّه كان إماماً عَدِيلًا يقسم بالسُّوْرَةِ».^{١٤}

وإذا استرداً ولي الأمر ما أخذ الولاية والعمال بغير حق من الرعية، كان عليه ردّها إلى أصحابها إن أمكن، وإلا كان عليه صرفها في المصالح العامة، كسداد التغور، ونفقة

١٢ «السياسة الشرعية»، ص ٤٤-٤٥.

١٣ «السياسة الشرعية»، ص ٤٧.

١٤ غلول: خيانة، وكلمة العمال تشمل الحكام والولاة بصفة عامة.

المقالة، ونحو هذا وذاك، كما يقول جمهور العلماء، وكما هو منقول عن غير واحد من الصحابة رضي الله عنهم.

وجوه صرف الأموال

ويجيء بعد ما تقدم الكلام على مصارف الأموال العامة التي تحصلها خزانة الدولة، وفي هذا يذكر الشيخ الإمام أن الواجب البدء في القسمة بالأهم فالأهم من مصالح المسلمين، فالمقالة الذين هم أهل النصرة والجهاد هم أحق الناس بالفيء، فإنه لا يحصل إلا بهم، وأما سائر الأموال العامة (أو السلطانية كما يقول) فلجميع المصالح وفافاً إلا ما حُصّن بـ نوع كالصدقات.

ومن المستحقين في هذه الأموال العامة أصحاب الولايات، كالولاة، والقضاة، والمساعنة على المال جمعاً وحفظاً وقسمة، ومنهم أيضاً ذوو الحاجات الذين ليس لهم ما يكفيهم، فعلى ولِيِّ الأمر أن يكفيهم شر العوز والسؤال.

ومن الطريف أن نذكر أن الشيخ الإمام تناول كلمة مأثورة لسيده عمر بن الخطاب، وجعلها شبه دستور في مصارف تلك الأموال، وهذه الكلمة هي: «ليس أحد أحق بهذا المال (أي الذي جاء من الفتوح، ومال الفيء، ونحو ذلك) من أحد، إنما هو الرجل وسابقته (أي في الإسلام)، والرجل وغناهه، والرجل وبلاوئه، والرجل وحاجته». ^{١٥}

ثم يقول بعد أن ذكر هذه الكلمة: «فجعلهم عمر أربعة أقسام: الأول: ذوو السوابق الذين بسابقتهم حصل المال.

الثاني: من يُغْنِي عن المسلمين في جلب المنافع لهم، كولاة الأمور والعلماء الذين يجلبون لهم منافع الدين والدنيا.

الثالث: من يُبْلِي بلاءً حسناً في دفع الضرر عنهم، كال المجاهدين في سبيل الله من الأجناد، والعيون ... والناصحين ونحوهم.

الرابع: ذوو الحاجات.

^{١٥} رويت هذه الكلمة بعبارات مختلفة، ولكن المعنى واحد.

فإذا عرفت أن العطاء يكون بحسب منفعة الرجل، وبحسب حاجته في مال المصالح وفي الصدقات أيضاً، فما زاد على ذلك لا يستحقه الرجل إلا كما يستحقه نظراؤه مثل أن يكون شريكاً في غنيمة أو ميراث.^{١٦}

ثم تكلم بعد ذلك على بعض المصارف الأخرى، مثل «المؤلفة قلوبهم» على الإسلام، وتناول مسائل أخرى تتعلق بالأمور المالية، ولا نرى ضرورة لتبنيه في هذه النواحي، فلننتقل إلى القسم الأخير من آرائه السياسية إن شاء الله تعالى.

(٣) في الحدود والحقوق

أقسامها

بعد أن انتهى الإمام ابن تيمية من الأمانات التي أمر الله تعالى بأدائها بقوله: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤْدُوا الْأَمَانَاتِ إِلَى أَهْلِهَا﴾، شرع في بيان الحدود والحقوق، التي أمر الله بالحكم بالعدل فيها بقوله في الآية نفسها: ﴿... وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعُدْلِ ...﴾، هذه الآية تسمى آية الأمراء كما يذكر ابن تيمية نفسه وغيره من المفسرين. وهو يبدأ هذا القسم الأخير من رسالته في «السياسة الشرعية»، بقوله: «الحكم بين الناس يكون في الحدود والحقوق، وهما قسمان: فالقسم الأول الحدود والحقوق التي ليست لقوم معينين، بل منفعتها لطلق المسلمين أو نوع منهم، ولكنهم محتاج إليها، وتسمى حدود الله وحقوق الله.»^{١٧}

وأما القسم الثاني، فسيجيء الكلام عليه، وهو كما يقول فيما بعد: الحدود والحقوق التي لآدمي معين.

القسم الأول وأحكامه

ومن أمثلة هذا القسم حد قطاع الطريق والسرقة والزناة ونحوهم، والحكم في الأموال العامة أو السلطانية كما يقول، والوقوف والوصايا التي ليست لعَيْن، فهذه من أهم أمور الولايات؛ ولهذا قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه:

^{١٦} «السياسة الشرعية»، ص ٥٣-٥٤.

^{١٧} نفس المرجع، ص ٦٦.

لا بد للناس من إمارة بَرَّةً كانت أو فاجرة، فقيل: يا أمير المؤمنين، هذه البرة قد عرفناها فما بال الفاجرة؟ فقال: يقام بها الحدود، وتأمن بها السُّبل، ويُجاهَد بها العدو، ويُقسَم بها الفيء.

ومن أحكام هذا النوع من الحدود والحقوق، أنه — كما يذكر الشيخ رحمة الله — يجب على الولاة البحث عنه، وإقامته من غير دعوى أحد به، وكذلك تقام الشهادة فيه من غير دعوى أحد به، وإن كان الفقهاء قد اختلفوا في قطع يد السارق هل يفتقر إلى مطالبة المسرور بماله على قولين ... وقد اشترط بعضهم المطالبة بمال لئلا يكون للسارق فيه شبهة.^{١٨}

وكذلك يجب إقامة هذا النوع من الحدود على الناس كافة، بلا فرق بين شريف ووضيع، أو قوي وضعيف، ولا تحل الشفاعة فيه، ولا يجوز تعطيله بشفاعة أو غيرها، فإن خطره كبير على المجتمع كله.

ومن عطل إقامته لذلك ونحوه، وهو قادر على إقامته، كان حرّيًّا بلعنة الله وملائكته والناس جمِيعاً، وكان من اشتري بآيات الله ثمناً قليلاً، ولا يقبل الله منه صرفاً ولا عدلاً، كما يذكر ابن تيمية.

جاء في الصحيحين عن السيدة عائشة رضي الله عنها، أن قريشاً أهملَّهم شأن المخزومية التي سرقت، فقالوا: من يكُلُّ فيها رسول الله؟ فقالوا: ومن يجرئ عليه إلا أساميَّة بن زيد، فلما ذهب إليه قال له الرسول ﷺ:

«يا أساميَّة، أتشفع في حدٍ من حدود الله؟ إنما هلك بنو إسرائيل أنهم كانوا إذا سرق فيهم الشريف تركوه، وإذا سرق فيهم الضعيف أقاموا عليه الحد، والذي نفس محمد بيده لو أن فاطمة بنت محمد سرقت لقطعتْ يدها.»

على أنه لا بأس في الشفاعة قبل أن يصل الأمر إلى السلطان أو من له القضاء، وإلا كانت حراماً وإثناً كبيراً، وفي هذا روى الإمام مالك في كتابه «الموطأ» أن جماعة أمسكوا لصاً ليرفعوه إلى عثمان رضي الله عنه، فتلقاهم الزبير فشفع فيه فقالوا: إذا رُفع إلى عثمان فاشفع فيه عنده، فقال: إذا بلغت الحدود السلطان، فلعن الله الشافع والمشفع؛ يعني الذي يقبل الشفاعة.^{١٩}

^{١٨} «السياسة الشرعية»، ص. ٦٧.

^{١٩} «السياسة الشرعية»، ص. ٦٩.

ومن أحكام هذا القسم أيضًا، أنه لا يُقبل تنازل الجنِّ عليه إذا وصل إلى ولي الأمر أو القاضي، فيجب إقامة الحد رغم تنازله؛ ولهذا يذكر ابن تيمية بعد ذلك أن صفوان بن أمية كان نائماً على رداء له في مسجد الرسول ﷺ، فجاء لص فسرقه، فأخذه به النبي فأمر بقطع يده، فقال صفوان: «أعلى ردائِي تقطع يَدِه؟ أنا أهْبُهُ لِهِ»، فقال الرسول: «فهَلَّا قبلَ أَن تأتِينِي بِهِ!» ثم قطع يده.

يعني ﷺ — كما يذكر ابن تيمية — أنك لو عفوت عنه قبل أن تأتيني به لكان، فأما بعد أن رُفع إليَّ فلا يجوز تعطيل الحد لا بعفو ولا بشفاعة ولا ب晦ة ولا بغير ذلك. وهذا حق بلا ريب، وبه يصان المجتمع عن كثير من الشرور والآفات، فإن كثيراً من أمور الناس والمجتمعات يرجع إلى تعطيل إقامة حدود الله وحقوقه بسبب الجاه أو ما يبذل من مال، أو الشفاعة التي لا تحلُّ يتقدم بها بعض الناس.

القسم الثاني وأحكامه

وبعد أن ذكر ابن تيمية عقوبة الماربين وقطع الطريق، وحد السرقة والزنا وشرب الخمر والقذف، وغير ذلك من المعاصي التي ليس فيها حد مقدَّر،^{٢٠} شرع في الكلام على هذا القسم الثاني من الحدود والحقوق وهي التي تكون لإنسان معين.

وقد تناول في هذا القسم أحكام الاعتداء على النفوس بالقتل، وعلى الأعضاء والجسم بالجرح، وعلى الأعراض وغير هذا كله مما فيه تعدٌ على شخص بعينه.^{٢١} ونحن لا نرى ضرورة للتعرض لذلك كله، فإن الأمر هنا أكثر شبهاً بالفقه العام منه بأحكام السياسة الشرعية بصفة خاصة، ولكن نرى من الخير أن نشير إلى أنه تناول حدَّ القذف في كلا القسمين من الحدود والحقوق؛ وذلك لأنَّه حق الله وحق الأدمي معاً.

وهو يقول بصدده: «وهذا الحد يستحقه المذوق فلا يُستوفَى إلا بطلبه باتفاق الفقهاء، فإن عفا عنه سقط عند الجمهور لأنَّ المغلَّب فيه حق الأدمي كالقصاص

^{٢٠} راجع «السياسة الشرعية»، ص ٨٢ وما بعدها.

^{٢١} المرجع نفسه، ص ١٥٣ وما بعدها.

والآموال، وقيل لا يسقط تغليباً لحق الله؛ لعدم الماثلة (أي بينه وبين القصاص والآموال)، كسائر الحدود، إلى آخر ما قال.^{٢٢}

هذا، وإذا كان من الواجب إقامة دولة واتخاذ أمير أعلى لها كما عرفنا فيما تقدم، فإن للحقوق التي من هذا القسم الثاني والأخير حق المشاوره، فإن ولي الأمر لا يستغني عنها، وأمر الله نبيه بها بقوله تعالى: ﴿وَشَارِرُهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَّمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ﴾. وروى أبو هريرة رضي الله عنه – كما يذكر ابن تيمية رحمة الله – أنه «لم يكن أحد أكثر مشورة لأصحابه من رسول الله ﷺ».

إذا استشار ولي الأمر أهل الرأي في أمر من الأمور، فإن بين له بعضهم ما يجب اتباعه، من كتاب الله أو سنة رسوله أو إجماع المسلمين فعليه اتباع ذلك، ولا طاعة لأحد في خلاف ذلك، وإن كان عظيماً في الدين والدنيا، قال الله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولَئِكُمْ أَنْهَاكُمْ﴾.

وأولو الأمر صنفان: الأمراء والعلماء، وهم الذين إذا صلحوا صلح الناس، فعلى كل منهما أن يتحرّى ما يقوله ويفعله طاعة الله ورسوله، واتباع كتاب الله،^{٢٣} ففي ذلك خير الدنيا والآخرة مع الأفراد والجماعات والأمة كلها.

٢٢ «السياسة الشرعية»، ص ١٦٤.

٢٣ «السياسة الشرعية»، ص ١٧٠.

خاتمة البحث

والآن، بعد هذا المطاف الشاق الطويل، والذي كانت نتيجته هذا البحث الذي يسعدنا اليوم التقدم به لطالبي الحق كل الحق لذاته، ومريدي القدوة الطيبة من إمام تجرد للحق والعلم والجهاد في سبيل الله، نشير في هذه الخاتمة إلى هذه الأمور:

(أ) إن رأي الشيخ ابن تيمية رحمة الله تعالى في علوم المنطق والكلام والفلسفة معروف واضح، فهو لا يرضها ولا يرضى عنها؛ ولذلك لم نَ ضرورة أن نطيل البحث بالكلام عنها في باب أو فصل خاص.

وبخاصة وقد تعرضنا لها في مواضع كثيرة في أثناء البحث، ولا سيما عند بحثنا الحياة العقلية والعلمية في عصره،^١ وكذلك عند الكلام على خصومه ومحنته ووفاته.^٢

(ب) ثبت لنا أن ابن تيمية هو إمام من أئمة المسلمين بلا ريب، فقد كان صاحب اللواء في كل علم من العلوم الإسلامية التي برع فيها ونبغ، وكان إليه المرجع في المشكلات التي رفعت إليه وأفتى فيها حتى بلغت فتاويه المجلدات العديدة الضخمة، والتي لا يزال الفقهاء في شدید الحاجة إليها والإفادة منها.

(ج) ومع ذلك كله، فقد كان له خصوم كثُر رموه بما أعاذه الله من الضلال، **﴿كَبُرَتْ كَلِمَةٌ تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا﴾**! ولكنه داء الحسد والحقد بين العلماء المتنافسين المتعارضين.

^١ راجع ما تقدم في [الناحية السياسية] وما بعدها.

^٢ راجع ما تقدم [الناحية الاجتماعية] وما بعدها.

على أن الشيخ الإمام وإن ناله كثير من الأذى في ذات الله والحق، فقد كان راضياً كل الرضا بما حصل له من هؤلاء الخصوم والأعداء، ولعله كان يتمثل في هذه الناحية بقول الشاعر العربي المؤمن الذي عاش في حياة الرسول، وهو خبيب بن عدي الذي قال يوم الربيع:

ولست أبالي حين أُقتلُ مسلماً على أي جنب كان في الله مصرعي

(د) وإلى جانب أولئك الخصوم كان أنصاره لا يحصون كثرة، هؤلاء الأنصار والتلاميد المخلصون، وعلى رأسهم الإمام ابن قيم الجوزية، هم الذين حملوا علمه وبثوه في كل مكان، حتى صار ذخراً صالحًا لجميع المتفقهين والعلماء الباحثين.

ولكمنا مع هذا كله، نرى من الواجب على القادرين من المسلمين أن يعنوا عناية جادة بتحقيق كتب الإمام مجدد الإسلام في عصره تحقيقاً علمياً بكل معنى الكلمة، ثم نشرها بين الناس ليعمَّ النفع بها إلى يوم الدين.

رحم الله شيخ الإسلام ابن تيمية، ورضي عنه وأرضاه، وجعله في جنة الخلد مع الذين أنعم الله عليهم، من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين، وحسن أولئك رفيقاً. والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، ونسأله العون والتوفيق والسداد في كل حال.

