المركز المغاربي للبحوث والترجمة
Maghreb Center for Researches & Translation

القدر
عند ابن تيمية

الشيخ راشد الغنّوشي

جميع حقوق الطبع والنشر
محفوظة لـ:

المركز المغاربي للبحوث والترجمة

Maghreb Center for Researches & Translation
34, Tyrell Close - LONDON
HA1 - 3UX - UK
Fax: 00 44 181 8643563
E-mail: Maghreb2000@yahoo.com

الطبعة الثانية

1999 _ 1420

طباعة وإخراج:
المؤسسة الإسلامية
للطباعة والصحافة والنشر
بيروت: ص.ب : 11/5266
فاكس: 650308 - 1 - 00961

(تطلب منشوراتنا من الوكلاء المعتمدين في كافة بلدان العالم)

مقدمة الطبعة الثانية

ابن تيمية أبو الصحوة الإسلامية

لأن هذا الدين كلمة الله الأخيرة التي أرسل بها النبي الخاتم عليه السلام، ولأن الحياة في حركة وتجدد دائبين، فإن عناية الله بهذه الأمة وبالنوع البشري عامة اقتضت أن لا يخلو زمان من مصلحين ينفون عن الدين ما علق به من الأوهام والأباطيل ويعيدونه إلى صفائه الأول، بما يقتدر معه على استعادة زمام قيادة الحياة وتوجيهها عبر استيعاب ما استجد من معارف، وتقديم الحلول لما نجم من معضلات، وبسط رداء الشريعة وصبغ الحياة بصبغتها، فلا جمود مقعداً ولا تحلل مفسداً وإنما تجدد دائب وتدفق لا ينقطع لنهر الحياة، لا يفسق عن المجرى العريض للشريعة.

وإنه بقدر ما يتوفر من هؤلاء المجددّين كماً ونوعاً، بقدر ما ترتقي الحياة في توازن واعتدال، ويستقيم أمر الأمة على جادة الحق وترتفع رايات عزها وتشرق بأنوارها على العالم.

وما من شك أنه في سياق استعراض زعماء التجديد الإسلامي الذين تسلموا راية العلم والعمل والجهاد من يد المصطفى وهو يودّع الحياة مطمئناً، والذين لم يخل منهم عصر، يبرز اسم تقي الدين ابن تيمية طوداً شامخاً على رأس المائة السابعة مضيئاً طريق التجديد لا لعصره فحسب، ولكن لكل العصور التالية وربما لما وراء ذلك ما استمر دوران الليل والنهار. والذي لا ريب فيه أن الرجل على بلائه العظيم في هداية أهل زمانه إلى نور الله وعلى ما تحقق له من نجاح، فإن

موته سجيناً يحمل دلالة قاطعة على أن تيار الإصلاح الذي قاده لم يبلغ من القوة والاتساع في الأمة ما يجرف معه تيارات الجمود والتعصب للباطل والاعتزاز بالإثم وإيثار منافع الدنيا.

تلك التيارات التي تألبت على المصلح العظيم، وألبت عليه الحكام الطغاة الوجلين من آثار نداءات الإصلاح القوية على عروشهم الخاوية من الحق، فاهتبلوا فتاوى علماء السوء والمتسربلين برداء الدين يتوسلون به إلى المكانة والحظوة لدى الحكام من فقهاء ومتصوفة ومتكلمين، اهتبلوا فتاواهم المضللة والمكفِّرة لشيخ الإسلام للإجهاز عليه درءاً لخطره، وما دروا أنهم إنما استكملوا بذلك قدر الله في جمع عناصر معادلة العظمة للشيخ وتنصيبه أبد الدهر منارة للهدى وقدوة للمصلحين.

- عصره:

بزغت شمس ابن تيمية في دمشق نازحاً إليها من حرّان في أرض الجزيرة التي اجتاحها التتار في أعتى إعصار عرفه التاريخ. وما كان للأمة أن تصمد في وجهه وقد تمزقت سياسياً إلى دويلات متعاركة على خلفية العصبيات القبلية، وتشرنقت مذاهب وعصبيات بأثر شيوع الفلسفات الأغنوصية، والمنطق التجريدي اليوناني، والتصوف الغالي، والتقليد الفقهي، ورواسب العصبيات، وما أنتجه كل ذلك من تجمد في الفكر، وانفصال للثقافة الدينية عامة فقهاً وكلاماً عن الواقع المتجدد، اكتفاء بترديد أقاويل الأوّلين في انصراف كامل عن منابع قوة الأمة ومفاعلات الحركة فيها التي انبثقت أول مرة من الوحي كتاباً وسنة.

ومهما ظلت الأمة تصدر عنها ظلت حياتها موّارة بالحركة والنماء والتجدد، حتى إذا انفصلت عنها مستعيضة بمذاهب وأقاويل ونظريات مستجلبة من بيئات أخرى غريبة، مالت شمسها إلى المغيب ودبّ الكسل والارتخاء في مفاصلها، فخبت جذوة الاجتهاد والجهاد، وما عدت تسمع غير ترديد كسول للمتون متناغمة مع حضرات المتصوفة وأسواط الجلادين.

وما كان لهذا الغثاء أن يقف في وجه ذلك الإعصار التتري، الذي اجتاح الشرق قاطبة وأتى على عاصمة الخلافة في بغداد ولم يتوقف إلا عند محور (مصر ـ سوريا). حتى أرسل الله في ليل الأمة عدداً من النجوم المضيئة، كان من بينهم المصلح العظيم الشيخ تقي الدين وتلاميذه. نشأ الشيخ في بيئة علمية لرجالها ونسائها مآثر عظيمة في العلم والإصلاح، وباعٌ راسخ في أصول الثقافة الإسلامية كتاباً وسنة، وفي مآثر السلف وعلماء المذاهب، فما لبث أن استوعب علومها. ولم تقف النهامة الفكرية لدى الشاب الواعد عند هذا الحد، بل امتدت إلى كل ما وجد من ألوان ثقافية في العصر، كعلم الكلام، والفلسفة، والمنطق، والتصوف، والأدب، والأصول، والفرق ومصادر الديانات.

ـ منهجه في الإصلاح:

يمكن للدارس لآثار ابن تيمية ولتاريخ الإصلاح الإسلامي أن يؤكد في اطمئنان كامل أنه قلّ أن اجتمعت في مصلح واحد ما اجتمع لابن تيمية من اتساع وتكامل وعمق ووحدة في منهجه الإصلاحي، وهو ما يتساوق ويتناغم مع المنهج الإسلامي ذاته كما أفصح عنه القرآن الكريم وكلام النبوة وعملها، على نحو تحتل معه عقيدة التوحيد أساس البناء كله ويمتد أثرها ليطبع البناء كله بطابع خاص (صبغة الله). وإدراكاً منه لمكانة عقيدة الألوهية في البناء كله فقد انصب اهتمامه الأعظم على تحرير العقل والعقيدة من كل ما خالطهما من آثار فلسفة اليونان، وأغنوص الشرق، وجدليات المتكلمين، وتلبسات التصوف الفلسفي كما عبرت عنه أعمال وشطحات ابن عربي والحلاج وابن سبعين، أولئك الذين لاثوا نبع الإسلام الصافي بلوث عقائد اليهود والنصارى، الملتاثة هي ذاتها بالثقافة اليونانية وبالأغنوص الشرقي.

وبلغ اللوث من العمق والاتساع أن لم يسلم منه فرع من فروع الثقافة الإسلامية، ناهيك عن عقيدة الألوهية ومكانة الإنسان في الوجود وحرياته ومسؤولياته، فلقد التاث كل ذلك حتى العمق بعقائد وحدة الوجود والحلول

والاتحاد، فاختلط الحابل بالنابل وما بقي في عقيدة الأقطاب العارفين ومريديهم الأقربين فرق بين عابد ومعبود، وموحّد ووثني، ومسلم ويهودي، ونصراني ومجوسي، وبين صلاة في مسجد أو كنيس، أو عند أعتاب وثن، أو احتساء خمر وتلاوة قرآن، ولا بين موسى وفرعون. وحول هذا التخليط والافساد تدندن كل أعمال أولئك الشياطين الكبار للأغنوص الصوفي الذي يصب في نفس مصب الفلسفة العقلانية التي انتهت مع الفلاسفة المسلمين الكبار إلى ضرب من المناظرة بين الحكمة والنبوة، بل تفضيل الأولى على الثانية واعتبار أن النبوة خطاب للعامة لتهذيب أخلاقهم أما الحكماء (الفلاسفة) فهم في غنى عنها لأنهم في اتصال مباشر مع العقل الفعّال. شأنهم في ذلك شأن أقرانهم في التصوف، أقطابهم في غنى عن النبوة، لأنهم قد تحققوا باتّحادهم مع الحقيقة المطلقة، فما عاد هناك عابد ولا معبود وإنما جوهر واحد وحقيقة كلية يندمج فيها الوجود كله تبدو لغير العارف في شكل ثنائيات، خالقاً ومخلوقاً، خيراً وشراً، كفراً وإيماناً، وذلك بحسبهم محض الوهم وتجليات للحقيقة الكلمة الواحدة.

لقد هال ابن تيمية ما تحقق لعقائد الإلحاد والكفر والشرك من اجتياح لحقائق الدين ومقاصده، متلبسة بأثواب الإسلام وما أشاعته في الأمة من تمزق واضطراب وجمود، وعطالة. كيف لا وقد استهدفت من الجسم القلب فشلّت قواه المحركة، ونام الناس على هذا المخدر. وماذا عليهم وهم مجرد تجليات ومظاهر للواحد، لهم أن يفعلوا ما بدا لهم، وأن يستجيبوا لداعية كل هوى، وأن يصموا آذانهم عن كل استنكار، وأن لا يتورطوا في أمر بمعروف أو نهي عن منكر، إذ الحق أنه لا فرق، فلنندمج في الحقيقة الكلية.

لقد هال شيخ الإسلام ما أحدثته في الأمة عقائد الجبر، ووحدة الوجود، والاتحاد والحلول، من فساد طام وضلال مبين، فسلّ سيف فكره وقلمه ولسانه ليدحض بحجج بليغة من العقل والنقل هذه الضلالات، ناسفاً ما يسندها من منطق يوناني، وما تفرع عنها من عقائد جبرية وامتداداتها في الفرق الإسلامية، عوداً بعقيدة التوحيد إلى صفائها، تأكيداً «للفرق» وذلك مهما اشتد القرب (المحايثة)

بين الخالق والمخلوق، بين الكون والله، وما يثمره ذلك من إعادة الاعتبار للفرق بين الإيمان والكفر، والخير والشر، والحلال والحرام، والجنة والنار، وما يقتضيه ذلك من إعادة الاعتبار لمسؤولية الإنسان، ولشرعية التكليف، والأمر والنهي، والجهاد، والجزاء والعقاب، بما أعاد للحقيقة الموضوعية اعتبارها، وأعاد لشريعة المتعالي ـ سبحانه وتعالىٰ ـ كونها ميزاناً محايداً للحق والباطل والخير والشر، وأعاد للإنسان والأمة المسؤولية والاستخلاف عن الله، وما ينتج عن ذلك من ضرورة الاستقامة، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وإقامة الحكومة الإسلامية كتعبير عن مسؤولية الأمة وشهادتها بالحق على الخلق.

لقد مثل تحرير ابن تيمية لمنهج السلف القائم على الأصلين الكبيرين الكتاب والسنة، كما فُهما من أجيال الأمة الأولى، المعالم الرئيسية للحركة الإصلاحية المعاصرة. ورغم أن المنهج السلفي كما حرره وجلّى معالمه ابن تيمية، المنهج المؤسس على الأصلين الكبيرين الكتاب والسنة كما فهما من أجيال الأمة الأولى، لم يكتب له النجاح والانتشار في عصره والعصور التالية، بسبب ثقل الانحطاط، وما أقامه من تحالف رهيب بين التقليد الفقهي والطريقة والحكم الجبري، إلا أن تلك الجهود لم تذهب سدى فقد شقت طريقاً للإصلاح. ولئن عملت عناصر الانحطاط على خنقه إلا أن خيطاً منه رفيعاً امتد إلى العصور الحديثة.

لقد سجّل المؤرخ د. البشير نافع في أطروحته حول حركة الإصلاح[1] أنه في الربع الأول من القرن الثامن عشر لم يبق من حلقات لتدريس الحديث وكتب ابن تيمية على امتداد العالم الإسلامي غير حلقتين واحدة في دمشق، وأخرى في المدينة المنوّرة. وكان يشرف على هذه الأخيرة عالم من أصول هندية هو الشيخ

---

(1) البشير نافع، The politics of Arabian islamism - The Polestine Question: 1908 - 1941. p. 17.

محمد حياة السرهندي. وتخرج من حلقته عالمان مصلحان اشتهر أمرهما ببذرهما البذور الأولى للنهضة الإسلامية، انحدر أحدهما من شبه الجزيرة الهندية: الشيخ شاه ولي الله الدهلوي. والثاني انبثق في قلب جزيرة العرب: الشيخ محمد بن عبد الوهاب. عمل الرجلان كل في بيئته ووفق منطقها وحاجاتها على إحياء فكر ابن تيمية ولا سيما في مجال العقيدة، تحريراً لعقيدة التوحيد من ألوان الضلال والشرك، وتأصيلاً لحرية الإنسان ومسؤوليته، وتحميلاً للأمة أمانة الدين، أمراً بمعروف ونهياً عن منكر وإقامةً للشريعة. والسبيل هو تجسير العلاقة التي انقطعت بين الأمة وبين مصدر قوّتها في الكتاب والسنة.

إن إعادة الاتصال بين واقع الأمة وثقافة العصر ومشكلاته، وبين النبع الصافي في الكتاب والسنة، وما يقتضيه ذلك من تحرير لعقيدة الألوهية من كل ضلال حلولي، ووعي الإنسان بالأمانة التي يحملها إزاء دينة وربه وما يثمره ذلك، ـ ضرورة ـ من حركية اجتهادية وجهادية، ذلك هو المنهج السلفي الذي حرّره ابن تيمية والذي تولى المصلحان الكبيران ابن عبد الوهاب والدهلوي إحياءه في الأمة منذ قرنين.

ومن ذلك النبع استقت الأجيال اللاحقة من المصلحين شرعية الجهاد والاجتهاد: عبده والأفغاني والسنوسي والثعالبي وابن عاشور وابن باديس وعثمان فودي وأحمد الشهيد، وصولاً إلى الإخوان المسلمين وبقية الجماعات الإسلامية وجملة الجهود الفردية والجماعية المستهدفة للنهضة الإسلامية الشاملة عبر الاتصال الدائم بالكتاب والسنّة، وإحداث التفاعل الدائم بين هذا النبع وبين مشكلات الحياة المتجددة، من أجل استنباط حلول جديدة تستجيب لتحديات الواقع انطلاقاً من ذلك النبع الصافي، بدل ترديد متون جامدة عاجزة عن امداد الواقع الجديد بأي توجيه هادٍ. وكان رد الفعل على ذلك الجمود الانصراف عن الدين جملة، والبحث خارجه عن مرجعيات للإصلاح، فكان التغريب وثماره المسمومة.

قد يذهب الظن بشباب الحركة الإسلامية، وقد اعتادوا النظر لمشكلاتهم في ضوء نصوص الكتاب والسنة ما تعلق منها بمشكلات الفكر، أو بمشكلات السياسة والاقتصاد، وحتى ما يمارسونه من عبادة يومية، تعلقاً منهم بها، قد يذهب بهم الظن أن ذلك كسباً موروثاً كانت عليه أجيال الأمة على مر التاريخ، فلا يقدّرون جهود شيخ الإسلام الذي جلّى هذا المنهج واستخرجه من ركام التاريخ، ولا جهود المصلحين من بعده الذين واصلوا نهجه حتى نفذ عبر لجج الظلام خيط رقيق من ذلك النور إلى عصرنا الحاضر فأقامت حركة الإصلاح حوله الأجهزة والأسلاك الضخمة لتقويته ونقله فامتد طولاً وعرضاً، وكان من ثمار ذلك إحياء حركة الجهاد والاجتهاد.

كفى الشباب المسلم خيراً أن يعلم بركة الخير العظيم الذي ينعم به وهو يستحضر في كل شأن من شؤونه الدينية أو الدنيوية دليلاً من الكتاب والسنة، أو مقصداً من مقاصد الشريعة، أنه في الربع الأخير من القرن الماضي (الثامن عشر) قدم جماعة من العلماء في دمشق إلى القاضي بتهمة الاجتهاد، وما كان جرمهم عند التحقيق إلا أنهم كانوا قد تواطؤوا على أن يجتمعوا مرّة في كل أسبوع ببيت أحدهم من أجل المدارسة، فحمل خبرهم إلى المفتي أنهم إنما يجتمعون للاجتهاد، وتبين أنهم كانوا يدرسون بعض كتب الحديث، فنصحهم المفتي أن ينصرفوا عن ذلك وأن يكتفوا بالمطالعة في الشروح والمتون. ومذّاك جرت في نهر الأمة مياه كثيرة دافقة بالحياة، امتدت طولاً وعرضاً، متصدية في الآن نفسه لمواريث الانحطاط المعقدة ولجحافل التغريب الغازية، مبشّرة بدورة جديدة لحضارة التوحيد يجتمع فيها ما تفرق في فلسفة الكون والحياة والإنسان، وما تناثر وتصادم في شخصية الإنسان بين أبعاده الجسمية والروحية والعقلية. كما يجتمع فيها شمل الانسانية التي تمزقت أمما وأحزاباً وعقائداً وطبقات متصارعة، بدافع من شر الوثنيات، بينما منهج التوحيد كفيل بإعادة الانسجام والتناغم والتعاون والوئام بينها لو أنها استجابت لندائه ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَٰكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ

﴿ وَجَعَلْنَٰكُمْ شُعُوبًا وَقَبَآئِلَ لِتَعَارَفُوٓاْ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ﴾ (الحجرات) وما كان ابن تيمية في المحصلة سوى شارح لعقيدة التوحيد، مجاهداً من أجل إعادة تأسيس العلم والحضارة على أساسها، ضمن منظور إسلامي توحيدي يؤكد الفرق، ويجاهد من أجل التعدد، والحرية، والمسؤولية، والحضور الإلٰهي الدائم في الكون والحياة. ومن ثَمَّ فلا عجب أن جاءت أعظم آية في كتاب الله تمجيداً لله الواحد الحي القيوم، كما جاءت في عقبها آية تمجد رشد الإنسان شاجبة ضروب الإكراه وإن تكن في الدين، انتصاراً للحرية والتعدد.

الشيخ راشد الغنوشي

لندن في كانون الثاني 1998

مقدمة الطبعة الأولى

ابن تيمية والحركة الإسلامية المعاصرة

يمثل شيخ الإسلام ابن تيمية من بين القدامى، أكبر القادة المفكرين الإسلاميين الموجهين للحركة الإسلامية المعاصرة، وذلك منذ أن تولى الشيخ محمد بن عبد الوهاب في قلب الجزيرة العربية، وبعيداً عن كل تأثير غربي، نفض الغبار عن تراث الرجل، وكسر الحصار الذي فرضته عليه أطراف الحلف الانحطاطي (التقليد المذهبي، والمدرسة الصوفية وأنظمة الحكم المستبدة..) فحوصر هذا القائد المجدّد وتمكن ذلك التحالف من الإجهاز إلى حين على جهاده واجتهاده.. فقضى نحبه في السجن..

ويمضي ذلك التحالف بالأمة إلى النهايات الطبيعية.. فجمد الفكر بغلق باب الاجتهاد، وانسحقت إرادة المسلم تحت وطأة التربية الصوفية، التي لوّح زعماؤها (الحلاج وابن عربي) بالفناء غاية للوجود، والتسليم الكامل للشيخ المربي نهجاً للتربية (كن بين يدي شيخك كالميّت بين يدي مغسله) وتمزّقت الأمة فكرياً وسياسياً، بما ران على فكر التوحيد من غشاوات شركية... وتهيأت الظروف المناسبة التي تجعل من منطقتنا منطقة ضغط منخفض تغري الطامعين والحاقدين..

وكان أكبر العقول التي أحاطت الإسلام وتاريخه، وتراثه الفلسفي، والعقدي، والفقهي بنظرة شاملة تعتمد المنهجية العلمية في تحليل أصول التراث الإسلامي، والتراث الإغريقي، بمنطق استقرائي متميز، في اتجاه إعادة الفعالية

الاجتهادية للفكر الإسلامي وللفرد والأمة الإسلامية، هو شيخ الإسلام «ابن تيمية».

ومن ثم فلم يكن عجباً أن اعتمدت حركة الإحياء الإسلامي تراث هذا الرجل مَرجعاً أساسياً من مراجعها، انطلاقاً من مسلمة أساسية مفادها، أن انحطاط الأمة الفكري والسياسي وتشرذمها مردّه إلى انحرافها عن الإسلام الأصيل، وأن إعادة الفعالية لها لتحقيق نهضتها تمر حتماً عبر تجاوزات إرث الانحطاط، والعودة إلى المنابع من أجل استلهامها في التعامل مع الواقع وفي التصدي للهموم الراهنة..

وذلك هو مفهوم النهضة في أمتنا وفي كل أمة.. ظهور نوع من الوعي بضعة الحاضر وخسّته، مقابل ما استقر في وعيها الجماعي من صورة مشرقة عن ماضيها، الأمر الذي يحرّك أدباءها ومفكريها إلى عملية إحياء واستحضار لإرث عصر الأمجاد، بما يورث شعوراً بالعزة تدفع الوهن تجاه الأجنبي خاصة، وتمرداً على الحاضر والعزم على تغييره باستخدام عناصر قيمية وفكرية أصيلة تتفاعل مع الحاضر، منتجة صوراً وأنماطاً جديدة من الآداب والعلوم والفنون والعلاقات.

ذلك ما فعله الغرب في عصر نهضته، وذلك ما حاوله رجال الإصلاح الإسلامي منذ الانبعاث من الأعماق على يد العلامة المجاهد محمد بن عبد الوهاب، وما تولّد عن حركته من تيارات إحيائية جهادية واجتهادية في الهند والباكستان (الدهلوي) و(المودودي)، وفي مصر (الأفغاني وعبده ورشيد رضا والبنا)، وفي السودان الحركة المهدية، وفي شمال أفريقيا الحركة السنوسية، وحركة جمعية العلماء.. وحركة خير الدين التونسي والثعالبي والقليبي وعلال الفاسي، وكان إلى جانب هذه الحركة الإصلاحية الدينية التي انصبّ جهدها على تحريك الأمة للجهاد ضد أعدائها وتوحيد صفوفها من خلال نزع رداء التقليد ووصلها بالمنابع الصافية للإسلام وللفكر الإسلامي.. كانت هناك حركة أدبية تعيد للعربية مرونتها وبلاغتها وحيويتها، بعد أن جمّدها الانحطاط، وعُزلت عن الحكم والإدارة بسيطرة توجهات التتريك.

وكانت هذه الأدبيات التجديدية تستقي صيغتها الجديدة من النص القرآني والتراث الأدبي في عصور الازدهار، أما مضامين تلك الأدبيات فكانت مستلهمة غالباً من قيم الإسلام ومكارم الأخلاق العربية منوّهة بأمجاد الماضي، متصدية لمظاهر انحطاط الحاضر وسيطرة الأجنبي، مفجرة آمالاً عظيمة في مستقبل مشرق مجيد، موحد، ومتقدم، وأصيل، فكان شعر شوقي وحافظ إبراهيم والرصافي ومحمد إقبال والشابي ومفدي زكريا وخزندار وقبادو، إلى جانب منشورات الرافعي المشرقة والمنفلوطي والعقاد وابن عاشور تمثل الثمرة الطبيعية والأداة العظيمة لذلك الإحياء الديني.

ولكن هذا الإحياء الديني قد عاصره تيار أدبي فكري آخر، لئن اشترك معه في تسجيل واقع الانحطاط في الأمة وأهمية الإحياء الأدبي للنهضة باستلهام روائع الأدب العربي، بدءاً بالقرآن ومروراً بفحول الشعر والنثر العربي، فإنه قد اختلف عنه في المضامين وتقييم التاريخ.. فلم ير هذا التيار مرجعيته الفكرية في الإسلام ومفكريه العظام، ولأنموذجه في عصر الرسول وما حوله، وما يتولد عن ذلك من علاقات وقيم ومشاعر، وإنما رأى في الغرب خلال انبعاثه النهضوي، وفي مشروعه الاجتماعي المثالي في صورته الليبرالية أو الاشتراكية، نموذج الفكر والحضارة والمرجعية العليا لهذا الاستلهام. وكان من رموز هذا التيار اليازجي، جرجي زيدان، لطفي السيد، سلامة موسى، شبلي شميل، وعلي عبد الرازق.

ولئن تفاعل هذان التياران في الحركة الوطنية ثمرة ذلك الإحياء، وبدافع ضرورة وحدة الصف لمواجهة التحدي الأجنبي، فإنهما سرعان ما سينفصلان ويتصادمان ويمضي كل منهما في طريقه.

إن أصحاب المشروع الإسلامي ولئن لم ينكروا أهمية «الاقتباس» عن الغرب بلغة خير الدين، أو الاستفادة من منجزاته الحضارية، العلمية والتقنية والإدارية والسياسية، إلا أنهم يصرون على اعتبار الإسلام كما تجلّى لدى علمائه

ومصلحيه الكبار، هو المرجعية العليا والميزان الأكبر الذي توزن به عملية التبادل الحضاري. . . وفي المقابل فإن أصحاب المشروع اللائكي [العلماني] لم ينكر كثير منهم أهمية الإسلام وتراثه ومشروعية الاقتباس أو الانتقاء منه، لكنهم يرفضون رفضاً مطلقاً قبول مرجعية عليا غير مرجعية العقل وضرورات الواقع. غير أنه إذا علمنا أن هذا العقل المتحدث عنه قد صيغ في أجواء الهيمنة الغربية، يصبح مشروع العقلانية هو في شكل آخر بين اعتدال وغلو، جزء لا يتجزأ من مشروع تغريب أمتنا وإلحاقها حضارياً بقطب من أقطاب الحضارة الغربية الليبرالي أو الاشتراكي. . وتبقى القضية المطروحة لا تدور في عمقها حول خلاف في تقسيم الثروة في كلا المعسكرين، خلافات قد تجعل أحد طرفي التناقض في هذه القضية هو أقرب إلى جزء من أجزاء المعسكر المقابل منه إلى شركائه في المشروع.

تبقى القضية المطروحة تدور حول التصور الوجودي للإنسان وللوجود من حوله، فالخلاف يدور في حقيقته بين أرضيات فكرية ومرجعية مختلفة. . وكل جدل لا ينطلق من تحديد أرضية كل من المتجادلين بوضوح يعتريه ويلحقه العقم تماماً.

ابن تيمية في المغرب العربي:

إن أهمية إحياء فكر ابن تيمية تنطلق من مسلمة تقول: إن التجديد أصيل أو لا يكون. . إذ المرء لا يبدع إلا في لغته وحضارته، الأمر الذي جعل السلفية والتجديد صنوين لا ينفصلان. . ورغم ما حظي به تراث ابن تيمية من عناية في المشرق إلا أن الاهتمام به في تراثنا المغربي كان قليلاً، ربما بسبب غلبة التقليد المذهبي، والتربية الصوفية، والعقائد الأشعرية، المتحالفة مع السلطة، ولذلك لم يكن عجباً أن تلاقي رسالة محمد بن عبد الوهاب إلى باي تونس من الرد المقذع ما لم تجد مثله رسالته إلى ملك المغرب، حيث لاقت كل ترحيب وكان تفاعل العلماء معها مُهمّاً، وكان ذلك ربما من أسباب أصالة الحركة الوطنية المغربية وعلاقتها الصميمة بالحركة السلفية، حتى أن الحداثة، كما لاحظ المفكر

عابد الجابري، سلكت طريقها إلى المغرب الأقصى عبر زعماء المدرسة السلفية الذين تحققت فيهم وعلى يدهم منجزات الحداثة، وقيادة الحركة الوطنية والفكرية في المغرب..

وقريباً من ذلك كان الأمر في الجزائر حيث مثّلت جمعية العلماء الأساس الفكري والثقافي للثورة الجزائرية العظيمة، وكان البعد السلفي سافراً لحركة العلماء الجزائريين فكانت حربهم شعواء على تيارات الخرافة والزندقة والشعوذة.

أما في تونس فالأمر ملفت للنظر، فلقد رفض جامع الزيتونة باعتباره أهم مرتكز للفكر الديني، التيار السلفي المشرقي للإصلاح، وكان تفاعله معه تفاعلاً محدوداً إلا في وقت متأخر ومتواضع على يد العلامة الطاهر ابن عاشور والثعالبي والقليبي.

ورغم أننا نجد آثاراً واضحة في كتاب «أقوم المسالك»[1] للفكر الديني السلفي وذلك من خلال ما قام به العلماء الذين استعان بهم خير الدين لتأصيل عمله من استناد إلى فكر ابن قيم الجوزية، خير تلميذ ترجم لفكر ابن تيمية في مسألة السياسة الشرعية وقيامها على العدل.. وأن السياسة الشرعية لا تقتضي تنصيصاً من الشرع بل يكفي عدم المخالفة، فكل ما أدى إلى إصلاح حال الناس وحقق العدل فهو شرعي وإن لم ينص عليه كتاب ولا سنة. ورغم ما نجده من آثار سلفية في فكر محمود بيرم التونسي والطاهر بن عاشور، إلا أن التيار الزيتوني العام ظل بعيداً عن مرمى الفكر السلفي، مناهضاً له، معتصماً بتراثه الأشعري المجانب في أصوله للعقلانية السلفية، من حيث إنكار هذا التدين الأشعري وحليفه الصوفي للسببية ولتعليل الأحكام.. وتمسّكه بالتراث الصوفي حتى أن

---

(1) كتاب «**أقوم المسالك في معرفة أخبار الممالك**» للوزير خير الدين التونسي الذي حاول الإصلاح في دواوين الدولة، ولكن محاولاته أجهضت. وسافر إلى الآستانة حيث شغل منصب الصدر الأعظم في الخلافة العثمانية.

معظم علماء الزيتونة كانوا مريدين وشيوخاً للطرق الصوفية، ورواداً للزوايا، وبعيدين عن التفاعل الكبير مع المشكلات السياسية، وموالين للمتغلب، وذلك هو الموقف الأشعري الأصيل.

أهمية التعريف بتراث ابن تيمية:

وسعياً منا لنفض الغبار عن أعلام التجديد في أمتنا، فقد اخترنا أن نعرّف بهذا المرجع الفذ من خلال استقراء نصوصه حول قضية مهمّة لا تزال محور الفكر البشري هي قضية الحرية، من وجهة النظر الدينية، حيث يقدّم الرجل رؤية تصادم الفكر الديني الذي ساد طويلاً في بيئتنا على أنه الفكر الرسمي، ولا يزال يعامل على أنه الصورة الوحيدة للموقف الإسلامي في هذه القضية.

ومناصرة منا لقضية الحرية وتأصيلاً لها في ثقافتنا الدينية، ومساهمة منا في تجذير التنوع والاختلاف المهيء لقبول خلق التسامح، نقدّم هذه الرسالة التي قد أجيزت سنة 1984 كموضوع بحث إعدادي في كلية الشريعة (الكلية الزيتونية في تونس).

ابن تيمية والسلفية المشرقية المعاصرة:

ولا يفوتنا في الأخير التنبيه إلى أن الحركة السلفية في المشرق ولئن استندت إلى ابن تيمية مرجعاً أكبر بعد الكتاب والسنة وخاصة في صيغتها الوهابية، وصبغت تدين الحركة الإسلامية المعاصرة، إلا أن هذا الاستناد إلى ابن تيمية غلبت عليه في معظم الأحيان الشكلانية، أما الأبعاد الاجتماعية لتراث هذا السلفي العظيم الذي أصّل مبادىء عظيمة في الحرية الفكرية، والسياسية، والعدل الاجتماعي، فقد همّشت وكاد الستار يسدل عليها[1].

في المسألة السياسية أصّل ابن تيمية مبدأ العدل كأصل للسياسة الشرعية

---

(1) مبدأ تدخل الدولة عند ابن تيمية، محمد المبارك.

دون حاجة إلى نص، كما أصّل مبدأ الأمة أساساً وحيداً لمشروعية الحاكم، مؤولاً بيعة السقيفة مثلاً، أو استخلاف عمر للستة ومبايعتهم لعثمان، أن ذلك ليس بيعة وإنما مجرد ترشيح، فأبو بكر كان خليفة لا في السقيفة وإنما ببيعة الأمة له في المسجد، وعثمان لم يكن خليفة بمبايعة أهل الشورى له وإنما كان خليفة بالبيعة العامة له[1]. كما أصّل مبدأ تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية للحد من الأسعار، ولفرض البيع على المحتكر، وما إلى ذلك من وسائل قيام الدولة بمسؤوليتها الاجتماعية على كل منظوريها. . وهو المبدأ الذي توسّع فيه وأصّله من قبل ذلك علاّمتنا الأندلسي ابن حزم، الذي اعتبر فريضة على الدولة أن تحقق الكفاية المعيشية لكل فرد طعاماً وكساء وسكناً ودواءً، حتى ولو أدى ذلك إلى مصادرة كل ملكية خاصة[2].

وهكذا تتأكد مقولة الاتصال الصميمي بين السلفية والتجديد، ووهن الأطروحة المناقضة القائلة أنه لا تجديد إلا بالخروج عن النص. . والغريب أن معظم دعاة هذه المقولة عندما يمارسون المنهج الانتقائي لتأصيل آرائهم في الحرية والعدل لا يجدون حقلاً أخصب لهم من تراث السلفيين الكبار، عمر بن الخطاب وابن حزم وابن تيمية وابن القيم.

---

(1) السياسة الشرعية، لابن تيمية.

(2) المحلى، لابن حزم.

حياة شيخ الإسلام

افتتح العلامة الدمشقي الشيخ بهجت البيطار ترجمته لابن تيمية بهذه العبارات المشرقة: «في أرض دمشق غرست شجرة الإصلاح بيد ابن تيمية فأثمرت ونضجت وعمّت، وفي أجوائها علت صيحة الحق ففزعت جيوش البدع والأوهام»[1]. وإن في حياة الرجل من الخصب، والثراء، واتساع المجالات التي تحرك فيها قلمه وشملها فكره، وتنازع الخلق فيه، ومشاركته الفعالة في أحداث عصره، ما من شأنه أن يجعل مهمة تقديم فكرة واضحة وموجزة عن حياته وعصره أمراً ليس باليسير، ولكن لا مفر من ذلك لإظهار العلاقة الوثيقة بين فكر الرجل ومحيطه الاجتماعي والسياسي والثقافي، فلنكتف بلمحات خاطفة عن حياته وعصره سنعمقها أثناء عرضنا للزاوية التي سنتناول من خلالها فكرة «القدر» عنده.

نسبه وموطنه:

هو أحمد تقي الدين أبو العباس بن الشيخ شهاب الدين أبي المحاسن عبد الحليم بن الشيخ مجد الدين أبي البركات عبد السلام ابن أبي محمد عبد الله أبي القاسم الخضر بن محمد بن تيمية الحرّاني، وعرفت أسرته بأسرة ابن تيمية[2] وهي أسرة حنبلية عريقة ذات شأن في علوم الشريعة، وإن لها التأثير الكبير في

---

(1) حياة شيخ الإسلام. محمد بهجت البيطار، ص 7. المكتب الإسلامي ط 2.

(2) اختلفوا في أصل هذه التسمية فذكر بعضهم أن جده محمد بن الخضر وقع نظره في طريق تيماء أثناء رجوعه من الحج على جارية حسناء حتى إذا رجع ووجد زوجته قد أنجبت بنتاً سماها تيمية، ويذكر آخرون أن جدته هذه كانت واعظة واسمها تيمية فحملت الأسرة الاسم تخليداً لذكراها.

تكوين شخصية ابن تيمية الشاب. . . وكان مولده بحرّان من بلاد الشام ١٠ ربيع الأول 661 هـ (1263 م) وكانت حران هذه من مراكز الصابئة من الفلاسفة في القديم، ثم تحولت إلى مركز نشيط من مراكز الفقه الحنبلي، واستقرت فيها القيادة الدينية لأسرة ابن تيمية.

فقد ظل في موطنه هذا إلى أن بلغ سن السابعة من عمره، حيث وصل الإعصار المغولي العاتي إلى هذه المنطقة، ناشراً الذعر والدمار، فخرجت أسرة ابن تيمية ليلاً صوب دمشق على خوف شديد من بطش التتار، حاملة معها أثمن ما تملكه أسرة علمية: الكتب، على ثقلها وقلة الراحلة، ووعورة الطريق، ووحشته وظلمته، فلقد كانوا يسيرون ليلاً ويختبئون نهاراً حتى بلغوا دمشق مأمنهم، فرسمت هذه الرحلة المحفوفة بالمخاطر خطاً بارزاً في شخصية ابن تيمية، طبع في نفسه مشاعر عميقة من الكره للغزاة البغاة من المغول. . فلا عجب بعد ذلك أن أمضى عمره في مقاومتهم بقلمه ولسانه وسيفه، واستنهاض همم الحكام والمحكومين لمقاومتهم وتحرير الأمة من البدع، وعقائد الجبر، والحلول ووحدة الوجود، وهي في نظره الأسباب العملية التي عطلت طاقات الأمة وأذلتها بعد عز، وقتلت فيها روح الجهاد والاجتهاد[1].

وما أن استقرت هذه الأسرة المشردة في دمشق حتى سطع مجد الشيخ شهاب الدين والد ابن تيمية في العلم يفرض نفسه في بيئة علمية عريقة كدمشق، فأقبل الناس على دروسه ومواعظه بالجامع الأموي، وأصبح له كرسي للدراسة، وتولى بالإضافة إلى ذلك مشيخة دار الحديث السكرية التي تربى فيها ابنه تقي الدين، وكان الشيخ شهاب الدين عالماً جليلاً من علماء الحنابلة قد ورث العلم عن أجداده، واشتهر بحضور ذاكرته وسعتها، وصفاء عقله، وغزارة علمه، وقوة جنانه، وهي صفات سيثبت بروزها عند ابنه الذي كان له المعلم الأول.

---

(1) مجموع فتاوى شيخ الإسلام 8/351.

النشأة العلمية والمحيط الثقافي:

نشأ تقي الدين في رحاب هذه الأسرة فحفظ القرآن صبياً، وأشرقت بأنواره الساطعة نفسه، وأثرت فيها تأثيراً عميقاً سيلازمه حتى الرمق الأخير من حياته[1]. وتلقى عن والده بالإضافة إلى القرآن الكريم الحديث والفقه، كما تلقى علوم اللغة والأصول وبقية علوم الدين عن كثير من الشيوخ. ولقد بدت عليه منذ صغره ثلاث من مزاياه التي تمت وظهرت ثمراتها في كبره:

أولاها: الجد والاجتهاد والانصراف إلى المجدي من العلوم والدراسات، لا يلهو لهو الصبيان ولا يعبث عبثهم.

ثانيها: تفتح نفسه وقلبه بكل ما حوله يدركه ويعيه.

الثالثة: الذاكرة الحادة، والعقل المستفيض، والفكر المستقيم، والنبوغ المبكر[2].

ولقد كانت دمشق في عصره عاصمة من عواصم العلم الزاهرة لا تدانيها في ذلك مدينة في العالم قاطبة غير مدينة القاهرة، خاصة بعد أن سقطت بغداد والتجأ أكثر علمائها إلى دمشق فأقبل الشاب يعب من هذه الثقافة اليانعة، فبالإضافة إلى علوم اللغة والشرعيات والعقائد وهي صناعات متوارثة في عائلته، اتجه إلى علم الكلام والفلسفة والحساب والجبر وتاريخ الديانات يدرسها دراسة متخصص متفحص.

---

(1) يقول الشيخ زين الدين عبد الرحمن شقبق شيخ الإسلام أنه لما بدأ يقرأ القرآن الكريم بعد أن أكمل ثمانين ختمة وهو في سجن القلعة وصل إلى قوله تعالى من سورة القمر ﴿ إِنَّ ٱلْمُتَّقِينَ فِى جَنَّٰتٍ وَنَهَرٍ ۝٥٤ فِى مَقْعَدِ صِدْقٍ عِندَ مَلِيكٍ مُّقْتَدِرٍ ﴾ تركني وأخذ في مدارسة القرآن مع الشيخ عبد الله بن محبّ، وعبد الله الزرعي وكانا في غاية الصلاح والتقى.. وذلك لأن الشيخ إنما كان معجباً بقراءتهما القرآن وما كادت تنتهي هذه المدارسة حتى انتهت أيام حياته. من كتاب «الحافظ ابن تيمية» لأبي الحسن الندوي ص 114 تعريب سعيد الأعظمي الندوي. ط. دار القلم، الكويت.

(2) ابن تيمية، أبو زهرة ص 20 ط. دار الفكر العربي.

وكانت القضايا الأصولية والعقائدية تحتل مكان الصدارة من بين اهتماماته الثقافية المتعددة، ولقد سأله عن ذلك تلميذه الحافظ البزّار فأجابه «الفروع أمرها قريب ومن قلد فيها أحد العلماء المقلدين جاز له العمل بقوله ما لم يتيقن خطأه، وأما الأصول فإني رأيت أهل البدع والضلالات والأهواء كالمتفلسفة والباطنية، والملاحدة، والقائلين بوحدة الوجود، والدهرية، والقدرية، والنصيرية، والجهمية، والحلولية، والمعطلة، والمجسّمة، والمشبّهة، والرّاوندية، والكُلّابية، والسُلَمية، وغيرهم من أهل البدع، قد تجاذبوا فيها بأزمة الضلال، وبان لي أن كثيراً منهم إنما قصد إبطال الشريعة المقدسة المحمدية، الظاهرة العلية على كل دين، وأن جمهورهم أوقع الناس في التشكيك في أصول دينهم، ولهذا قلّ أن سمعت أو رأيت معرضاً عن الكتاب والسنة مقبلاً على مقالاتهم إلا وقد تزندق أو صار على غير يقين في دينه واعتقاده.

فلما رأيت الأمر على ذلك بان لي أنه على كل من يقدر على دفع شبههم وأباطيلهم وقطع حجتهم وأضاليلهم أن يبذل جهده ليكشف رذائلهم ويزيف دلائلهم، ذباً عن الملة الحنيفة، والسنة الصحيحة الجلية»[1].

وقد تميزت الحياة الثقافية في بلاد الشام وربما في غيرها أيضاً في القرن السابع للهجرة والثامن بسمات بارزة ثلاث:

١ ـ في ميدان الفقه غلب اتجاه التقليد للمذاهب الأربعة بالنسبة لأهل السنة، واقتصر نشاط الفقهاء في هذا الميدان على الشرح، والتعليق، والاختصار، والدفاع عن المذهب وذب الخصوم عنه، وكانت هذه الحساسية بين أهل المذاهب تشتد بتبنّي السلطة لمذهب منها، والتحيز له، وتقريب الشيوخ البارزين فيه. ورغم النشأة الحنبلية لابن تيمية وإعجابه الشديد بالإمام أحمد، واعتباره إياه إمام أهل السنة «لأنه أظهر السنة وبيّنها وذبّ عنها، وبيّن حال

(1) الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية، للحافظ البزار، ص 35، ط. المكتب الإسلامي.

مخالفيها وجاهد عليها، وصبر على الأذى فيها لمّا ظهرت الأهواء والبدع، وقد قال الله تعالى: ﴿ وَجَعَلْنَا مِنْهُمْ أَئِمَّةً يَهْدُونَ بِأَمْرِنَا لَمَّا صَبَرُوا وَكَانُوا بِآيَاتِنَا يُوقِنُونَ﴾ فالصبر واليقين بهما تنال الإمامة في الدين»[1]، رغم ذلك فقد كان حر الفكر، لا يقنع إلا بالنصوص الثابتة، وبما كان عليه أمر الصحابة والتابعين، فكانت له اختيارات واجتهادات فقهية، لم يخالف فيها مذهبه فقط، بل خالف المذاهب الأربعة، مما يدل على جرأة كبيرة في الحق وكسر لجمود التقليد، وظل مع ذلك مجتهداً منتسباً للإمام أحمد، وجرأته هذه في الحق كسرت أواصر التقليد وأغلاله وجلبت إليه كثيراً من المتاعب وألّبت عليه جمهور العلماء والعامة من ورائهم، حماة التقليد، وجعلت الناس في شأنه طرائق قدداً بين معظّم ومحقّر، إلى أن ظهرت حركة الإحياء في العالم الإسلامي، فبدأت أفكار ابن تيمية تجد تربتها الخصبة على يد حركة محمد ابن عبد الوهاب والحركة الإسلامية المعاصرة عامة.

2 ـ «غلبة الأشعرية» باعتبارها التعبير الصحيح عن عقائد أهل السنة والجماعة من مشرق الأرض ومغربها، لم يشذ عن ذلك سوى الحنابلة أو معظمهم وهم قلة، وعلى نحو ما الأحناف.

«لقد ذاعت آراء المذهب الأشعري ونظرياته في عصر ابن تيمية بعد حركة المقاومة السنية التي قام بها السلاجقة والأيوبيون ضد الشيعة وضد الدعاية الفاطمية، وساهم صلاح الدين الأيوبي ونور الدين زنكي بسياستهما في فرض أصول العقيدة الأشعرية، وأصبح المذهب الأشعري موضع عناية في التعليم الرسمي، وعنصر الدعاية الثقافية الذي يتطلبه استقرار الدولة»[2]. وذكر المقريزي في «خططه»: «حفظ صلاح الدين عقيدة ألفها قطبُ الدين أبو المعالي وصار

---

(1) مجموع الفتاوى 3/ 358.

(2) نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، تأليف هنري لاوست، ترجمة محمد عبد العظيم. دار الأنصار ص 141 ـ 142.

يحفظها صغار أولاده، فلذلك عقدوا الخناصر وشدوا البنان على مذهب الأشعري وحملوا في أيامهم كافة الناس على التزامه، فتمادت الحال على ذلك في جميع أيام الملوك من بني أيوب وفي أيام مواليهم الأتراك، وكذا فعل ابن تومرت في المغرب بعد أن أخذ عن الغزالي مذهب الأشعري[1]، وإن كان ذلك على ضرب من التصرف[2]. فلم يبق من أهل السنة من يخالف الأشاعرة إلا الحنابلة وهم قلة.

وإن طرفاً من الخلاف على الأقل عائد إلى مناهج البرهنة على العقائد الإسلامية، فكان الحنابلة يعتمدون في إثبات العقائد بالدرجة الأولى على نصوص الكتاب والسنة وعلى الآثار الصحيحة المروية عن الصحابة والتابعين، يجرون كل النصوص على ظاهرها من دون تعطيل ولا تجسيم، أما العقل فمهمته أن يدلل على صحة ما ثبت نقله من النصوص. وعندهم أن «صحيح المنقول لا يمكن أن يتعارض مع صريح المعقول، لأن الحق لا يتناقض بل يصدّق بعضه بعضاً»[3].

أما الأشاعرة والمتأخرون منهم خاصة، فقد كانوا يستخدمون أدوات المنطق والفلسفة ومصطلحاتهما في إثبات العقائد الإسلامية متأثرين بإمامهم أبي الحسن الذي نشأ في مدرسة الاعتزال ثم انسلخ عنها. وكانوا يعتمدون في تأويل الآيات التي ظاهرها تشبيه الخالق بخلقه، حيث كان الحنابلة يجرونها على ظاهرها لأنها ثابتة بالنص ومن ثم كانوا مستهدفين لوصمة التجسيم والتشبيه من طرف الأشاعرة، ومن طرف المتكلمين عموماً.

فكان على ابن تيمية، وقد نشأ نشأة حنبلية، وأشرب منهج السلف، وأتقن أدوات الحجاج، واستوعب حجج الخصوم، أن يتصدى للتيار العام، ويسفّه آراءه

---

(1) خطط المقريزي، نقلاً عن الشيخ أبي زهرة في كتاب ابن تيمية، ص 25.

(2) انظر، المهدي بن تومرت، د. عبد المجيد النجار ص 356، 357 ط. دار الغرب الإسلامي، ١٤٠٣ هـ/ ١٩٨٣ م.

(3) مجموع الفتاوى، 8/ 29.

ويحاول نسف بناءاته التي استقرت، فكان هذا سبباً آخر لمحنته واختلاف الخلق في شأنه، ونفور الرأي العام منه نفوراً لا تزال آثاره تسري في ثقافة المسلمين إلى اليوم.

3 ـ غلبة التصوف في ميدان التربية والسلوك والعبادة، ومن وراء ذلك عقائد وحدة الوجود والحلول والجبر التي روج لها بقوة مفكرون كبار كالحلاج، وابن عبير، وابن سبغين، وقد درس ابن تيمية آثار هؤلاء المفكرين بعمق ووضع يده على ما فيها من ضلال عقلي ومصادمة للعقائد الإسلامية، كما رأى آثارها في الواقع لدى من اعتنقوها وتأثروا بها، من استهانة بالأمر والنهي، ورضى بكل فساد أو مكروه، وموالاة للظلمة والغزاة من الصليبيين والمغول، اعتقاداً منهم بأن ذات الله قد حلت في كل شيء، فليس للمؤمن إذن أن يبغض شيئاً. وكانت هذه الضلالات أكثر فشواً في مصر، فاصطدم بهم ابن تيمية أثناء إقامته بها وألّبوا عليه العامة، وكانت له بسبب ذلك محنة أخرى. «ورغم أن التصوف قد بدأ نزعة فردية واتجاهاً إلى التطهر والتقليل من أمور الدنيا، فقد انتهى إلى أنماط من السلوك والعبادات والعقائد تلتقي مع الإسلام أحياناً وتفترق معه أحياناً أخرى، تقوم على نشرها وتدعيمها مؤسسات نشأت لأغراض ثقافية، تربوية، اجتماعية ودفاعية، ثم تحولت مع انتشار الجهل وطول الأمد عن غرضها»[1].

أما أعمق ما كان في هذه الصوفية فهو هذا الإغراء الذي مارسته وقتئذ مدرسة وحدة الوجود لابن عربي على قطاع كبير من الجمهور، فقد كانت تنشر الفكرة التالية على مختلف الأشكال ومضمونها: أن كل مخلوق ليس إلا مظهراً فردياً للذات الإلهية.. وتبعاً لذلك فإن عمل الخلاق ـ سبحانه وتعالىٰ ـ التكويني وعمله التشريعي شيء واحد، وتؤدي هذه الفكرة إلى تداخل المعتقدات الدينية

---

(1) كان للطرق الصوفية أدوار اجتماعية وسياسية مشهودة قبل أن يتغلغل فيها الفساد والانحطاط فتحولت إلى ثقافة شعبية تخديرية ونظرية في المعرفة مثالية، ورمطية للخبثاء والمنحرفين من الشيوخ والمتسلطين.

المختلفة، ما يهوّن من أهمية اختلاف العقائد ويعيد الاعتبار إلى قارون وفرعون وإلى العقائد المنحرفة ويدعو إلى نزعة جبريّة.

«أما القضية الخطيرة التي كانت تطرح نفسها على الصوفية الإسلامية، فهي الاتحاد مع الله كاتحاد جوهري وذاتي تذوب فيه الفوارق بين الذات الإلهية والذات الإنسانية، وهكذا نشأت رهبانية حقيقية يرى ابن تيمية أنها مقتبسة من المسيحية... وانضمت حياة الانقطاع والخلود إلى فكرة أن الفقر أجزل ثواباً عند الله من الثراء.

ومن جهة أخرى شجعت الصوفية على خلق خصوصية لهذه الجماعات الدينية، بالإضافة إلى خصوصية المذاهب، مما أسهم في تفاقم أسباب الخلاف في هذا المجتمع الذي لم يكن في حاجة إلى المزيد منها، وعن طريق هذه الجماعات وبسببها وبمقتضى مفاضلة السلطات الرسمية بين المذاهب، أخذت تنشأ طبقة تشبه الكهنة حرص ابن تيمية على كشف التسلل الشيعي الباطني والمسيحي إليها. ولقد أصبح الإخلاص الذي يكنّه الورع الشعبي تجاه الأولياء منظماً عن طريق الصوفية تنظيماً رسمياً مسلسلاً ومدعّماً، فانتشر تقدير الأولياء انتشاراً واسعاً»[1].

ومع انتشار الجهل بحقائق الدين، وميل الإنسان إلى السهولة والهروب من المسؤولية، أصبح التصوف يمثل الدين الشعبي المؤيد من طرف سلطة يقوم عليها جماعة من العسكريين الأعاجم محدودي الثقافة. وهكذا أصبح التصوف لا يهدد الحركة في المجتمع الإسلامي بالجمود والانحراف إلى متاهات الشعوذة فحسب، بل يهدّد الإسلام ذاته الذي أصبح بتأويل إشراقي مسيحي، بعيداً عن روحه البسيطة الواضحة. تأويل ينتهي إلى نسف الدين من أساسه بدمج الكل في الواحد دمجاً يختلط فيه العابد بالمعبود، والحلال بالحرام، والطاعة مع المعصية، وموسى مع فرعون، وعابد الوثن مع الموحد. وكم كان «هنري لاوست» مصيباً في هذه العبارات القاصدة:

---

(1) هنري لاوست: 148 ـ 149، نظريات شيخ الإسلام.

«وتمارس الصوفية على مختلف أشكال طرقها نشاطاً، هو بمثابة معول يهدم المذهب السني»، «لقد تسللت إلى الإسلام عن طريقها مؤثرات مسيحية، وأمام انتشار نظام الرهبنة لم يعد الإسلام نظاماً سياسياً، وتحول الدين عن حقيقته الاجتماعية، وأصبح المثل الأعلى في نظر المؤمن هو الانقطاع عن الدنيا لعبادة الله عبادة تأمل ومناجاة، وبالتدرج تحولت الحركة السنية المجاهدة في أوائل عصر المماليك، إلى سنيّة هادئة هابطة متمسكة بالطقوس، ازدهرت في ظل آخر أمراء المماليك ومع بداية عهد الشراكسة. وبعد أن كان الجهاد في الأصل أعظم الأعمال الشرعية، لأنه يقتضي من كل فرد أكبر جهد ومن الجماعة أكبر قدر من التضامن والترابط، أصبحت أفضل الأعمال هي هروب الفرد من المجتمع مما فرض على ابن تيمية واجب التوضيح والتحديد لمعنى الورع»[1].

ورغم ما عرف عن ابن تيمية من معاداة للتصوف، فقد كان في منهجه في الحكم عليهم وعلى غيرهم بعيداً عن طريقة التعميم، بل إنه كثيراً ما أثنى على شيوخهم المتقدمين كالجنيد والكيلاني ممن كانت لهم يد طولى في تربية الأمة تربية ربانية... وإنما هاجم شيخ الإسلام التصوف الفلسفي، تصوف الحلول ووحدة الوجود عند الحلاج، وابن عربي، وابن سبعين، والنقوي، والتلمساني، كما هاجم ما تقع فيه فرقهم من بدع مخالفة لمنهج السنة، وعاب على بعضهم موالاتهم للتتار والصليبيين ولكل سلطان.

هذه هي إذن المشاغل الثقافية البارزة في عصر ابن تيمية: الكلام وارتباطه بالفلسفة والعقائد، والفقه بمختلف مدارسه، والتصوف أو علم السلوك بمختلف اتجاهاته.

ويذكر شيخ الإسلام أن المتكلمين بنوا مذهبهم على العقل، والمحدثين (والفقهاء) بنوا مذهبهم على الحديث، والصوفية بنوا مذهبهم على الإرادة،

---

(1) هنري لاوست: نظريات شيخ الإسلام ص: 150 ـ 152.

فالحديث، والعقل، والإرادة، هي العناصر الثلاثة التي قصد ابن تيمية بكل دقة إدماجها في مذهبه الخاص، وهو مع ذلك لم يزل متمسكاً بتعاليم الإمام أحمد بن حنبل وأصحابه الكبار فيكون مذهبه مذهب جمع وتوفيق، أي مذهباً وسطاً يعطي كل فرقة حقها، وهذا هو ما يقوله هو نفسه في «الواسطية» وفي «مناهج السنة» عندما يكتب: «إن أهل السنة والجماعة هم الوسط في فرق الأمة كما أن الأمة هي الوسط بين الأمم، فهم وسط في باب صفات الله تعالى بين أهل التعطيل الجهمية وبين أهل التمثيل المشبهة، وهم وسط في باب أفعال الله بين القدرية والجبرية، وفي باب وعيد الله بين المرجئة والوعيد به من القدرية وغيرهم، وفي باب الإيمان والدين بين الحرورية والمعتزلة، وبين المرجئة والجهمية، وفي باب أصحاب رسول الله ﷺ بين الروافض وبين الخوارج». وهكذا ظهرت معالم ابن تيمية الإصلاحية وسطاً بين علوم السلف والخلف، بين المحافظة على القديم والمشي نحو التجديد والتقدم[1].

إنها نفس الوسطية التي أحيتها الحركة الإسلامية المعاصرة متفاعلة مع ما استجد من ابتلاءات، ولربما يكون الإمام يوسف القرضاوي أصفى مرآة فيها هذه الوسطية في أيامنا هذه، بارك الله له في عمره.

إن المكتبة القيمة التي خلفها ابن تيمية والتي هي خلاصة فكره وتجاربه تشهد أن الرجل استوعب ثقافة عصره استيعاباً ممتازاً، وطفق يزنها بميزان الشرع (والشرع عنده معقول ومنقول) متسلحاً بعقل ذكي ثاقب، وقلب أشرب حب الله ورسوله وكتابه والجيل الذي تربى على منهاج الإسلام، بعيداً عن كل المؤثرات الأجنبية التي تشوّش الرؤية.. (مما يدعوه بمنهاج السلف) فانتهى إلى مواقف جريئة، خلاصتها أن الأمة قد غدت في واد والإسلام النقي في واد آخر، وفي هذه المسافة التي تفصل الأمة عن دينها وجد ابن تيمية، كما وجد كل رجال الإصلاح

---

(1) هنري لاوست من محاضرة له في مهرجان ابن تيمية نشرت في كتاب «أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان الإمام ابن تيمية» منشورات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب.

من بعده، التفسير الحقيقي لما أصبحت عليه الأمة من تخلف وانحطاط وغلبة الأمم عليها بعد عهد طويل من العز. . فانطلق في عمل إصلاحي شامل، شعاره كلمة للإمام مالك (لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح به أولها)، فقاوم منهاج المتكلمين والفلاسفة بمنهاج السلف الذي يجعل الشرع حاكماً على العقل والفلسفة لا محكوماً، بل هو يرفض إمكان تناقض حقيقي بينهما [موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول]، وقاوم جمود الفقهاء وتعصبهم بالدعوة إلى الاجتهاد وعرض مسائل الخلاف على الكتاب والسنة.

وقاوم عقائد الحلول ووحدة الوجود بالدعوة إلى عقائد السلف، كما قاوم مناهجهم في التربية والسلوك بالدعوة إلى المنهاج النبوي في التربية، الذي يقوم على التقوى والجهاد. وقاوم استبداد الحكام وتخليهم عن واجباتهم تجاه المجتمع حتى ضاقت الأرزاق على الكثيرين بدعوته إلى تطبيق سياسة شرعية تقوم على التشاور بين الراعي والرعية، ورعاية لمصالح الأمة عن طريق تأصيل مبدأ تدخل الدولة في الحياة الاقتصادية لصالح الطبقات الضعيفة، وفرض مراقبة على مسالك التوزيع والأسعار، كما فصّل ذلك في كتابه «**الحسبة**».

ولم يكن الرجل في كل ذلك داعي فتنة وباعث أحقاد، فلقد كان سمحاً كريماً، حتى مع من كادوا له ولفقوا له التهم، وزجوا به في السجن. كان داعياً مصلحاً للأمة مشفقاً غيوراً عليها، حكاماً ومحكومين، يحرّر منهم العقول ويصل الأرواح بربّها ويحيي فيهم روح الجهاد والاجتهاد وينأى بهم عن السلبية التي أصبحت خاصية المسلم في عصر الانحطاط بفعل ما شاع من عقائد الجبر والحلول والاتحاد. ولم يكن يفعل ذلك بالقول بل كثيراً ما اقتحم مكاتب الملوك ينقل إليهم شكاوى الشعب ومظالمه، ويحثهم على الاهتمام بها، وقد كان التزامه بقضية الأمة كبيراً في الساعات الحرجة عندما يتخلى عنها الحكام، فكثيراً ما ألقى بالقلم جانباً وامتشق الحسام، ووثب فوق صهوة جواده يقود الأمة ضد الغزاة الغالبين من المغول والصليبيين، ويحرضهم على القتال، ويرغبهم في الموت في

سبيل الله. لقد كان عمله في كلمة واحدة إحياء روح الجهاد والاجتهاد في الأمة، يجمع الصفوف والقلوب تحت راية الكتاب والسنة، ولكنه كان كما قال العلامة أبو الحسن الندوي أعلى من المستوى الفكري والعلمي للجيل الذي نشأ فيه[1].

لقد كان نداؤه إلى النهضة قوياً وعميقاً وواضحاً، ولكن كانت شمس الحضارة في الأمة قد آذنت بالمغيب، وأخذ منها الإعياء مأخذاً شديداً، فكان النداء مزعجاً مقضاً للمضاجع، وبدل أن يتجه قادة الأمة إلى النداء يتفحصون مضامينه ويزنونه بموازين العقل والشرع، اتجهوا في عنف وحماقة إلى مصدر النداء المزعج يريدون إخماده. فأقيمت للرجل سلسلة من المحاكمات، ولم تكن محاكمة لشخصه بقدر ما كانت محاكمات لمشروع النهضة الذي يبشر به، ولم يكن القضاة المالكية والشافعية هم الذين حكموا عليه بالسجن وإنما هو عصر الانحطاط. ولقد كان سجنه كما قال هو نفسه خيراً وبركة عليه، إذ صقلت روحه ففاضت إنتاجاً غزيراً إلى أن فاضت روحه بسجن القلعة سنة ٧٢٨، فأضاف إلى شرف العلم شرف العمل، وإلى تاج المجتهدين تاج المجاهدين. ويرحم الله شاعرنا الشابي إذ يقول:

كلما قام في البلاد خطيب ... موقظ شعبه يريد صلاحه
أخمدوا صوته الإلهي بالعسف ... أماتوا صُداحه ونواحه

ولكن هيهات، فنداءات الحق لا تموت، بل تظل تتردد في السماء فوق الرؤوس تنتظر الفرصة لتتسلل إلى النفوس والعقول، توقظها وتدفعها من جديد إلى ميدان الجهاد والاجتهاد.

آثاره:

ترك ابن تيمية رحمه الله ثروة فكرية لا تكاد تجد لها نظيراً في اتساعها وشمولها، لم يطبع حتى الآن إلا جزء منها، وهي تتجاوز بلا ريب المائتين.

---

(1) الندوي ـ حياة شيخ الإسلام ابن تيمية. ص: 140 ـ دار القلم ـ الكويت.

في التفسير: يذكر الإمام الحافظ ابن عبد الهادي أحد تلاميذ الشيخ وصاحب «**العقود الدرّية في مناقب الشيخ ابن تيمية**»، أن ابن تيمية لم يترك تفسيراً لكل آيات القرآن من البداية إلى النهاية، لأنه لم ير حاجة إلى ذلك، ولكنه جمع آثاراً في التفسير وعلق عليها فكانت تزيد عن ثلاثين مجلداً، كما أن له رسائل في منهاج التفسير.

في العقائد: «**كتاب الاستقامة**»، «**منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة القدرية**» كتاب «**الفرقان بين أولياء الرحمن وأولياء الشيطان**». و«**شرح الأصبهانية**» و«**الحموميـة**»، و«**التدمريـة**»، و«**الواسطيـة**»، و«**الكيلانيـة**»، و«**البغداديـة**»، و«**البعلبكية**»، و«**الأزهرية**»، و«**الإكليل**»، و«**مراتب الإرادة**»، و«**رسالة القضاء والقدر**»، و«**مصادر الوصول**»، و«**موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**».

في الفلسفة والمنطق: كتاب «**نقض المنطق**» ـ «**الرد على المنطقيين**»، «**رد أهل الإيمان على منطق يونان**».

كما كتب في الفقه وأصوله الكثير، وكذا في سائر فروع العلوم الشرعية أو ما يتعلق بها، وجمعت فتاواه في ثلاثين مجلداً هي بحق ثروة علمية هائلة، وله في الاجتماعيات كتاب «**السياسة الشرعية**» وكتاب «**الحسبة**».

أما تلاميذه فكثيرون أشهرهم ابن قيم الجوزية، وابن كثير، وابن عبد الهادي، والحافظ البزّار، والحافظ الذهبي.

ثناء العلماء عليه: نقتطف كلمتين لعالمين في الثناء على الرجل من جملة الشهادات الرائعة التي نطق بها العلماء في حقه والتي أوردها الإمام ابن ناصر الدين الدمشقي في كتاب سماه «**الرد الوافر**» وهي ٨٧ شهادة، قال الحافظ المزّي: ما رأيت مثله ولا رأى هو مثل نفسه، وما رأيت أحداً أعلم بكتاب الله وسنة رسوله ولا أتبع لهما منه. وقال فيه قاضي القضاة ابن دقيق العيد: «لما اجتمعت بابن تيمية رأيت رجلاً كل العلوم بين عينيه يأخذ ما يريد ويدع ما يريد، وقلت له: ما كنت أظن أن الله بقي يخلق مثلك».

المبحث الأول

الإشكالية: القدر والإنسان

القَدَرُ مُشكِلٌ، وإشكاله يتأتى من ارتباطه بصفات الله وتعلقها بالكون والإنسان، مثل صفات الوحدانية، والخلق، والقدرة، والإرادة، والعلم، والحكمة، مما لا يمكن لعقل الإنسان المحدود أن يحيط بها، وبتعلقها بأفعال العباد وحركات الأكوان. . ومن ثم كان لزاماً علينا لكي نضع أيدينا على حقائق أساسية في هذا المشكل أن نعمد إلى تحليله إلى أهم العناصر التي يتكون منها لنضعها تحت أشعة العقل التيمي يكشف لنا بعض معمياتها.

لقد لاحظ الناس من قديم ما في الطبيعة من اطّراد وانتظام بين أحداثها يجعل بعضها مرتبطاً بالبعض الآخر كارتباط المطر بالسحاب، واخضرار الأرض بنزول الغيث، والإنجاب بالاتصال الجنسي، فكان هذا الارتباط خير عون لهم على فهم الظواهر الطبيعية والتعامل معها، وتسخيرها لفائدتهم واستشفاف القدرة المبدعة من وراء هذا النظام المحكم، ولكن الإنسان بحكم كونه حيواناً ميتافيزيقياً كما يقول «شوبنهاور»، فإنه لم يقف مع هذا النظام عند مستوى الانتفاع العملي بل انطلق يتساءل عن مبدعه وعن طبيعة هذا الارتباط بين الأسباب فيما بينها من ناحية، وبينها وبين القدرة المبدعة من ناحية أخرى.

وإذا كان الارتباط بين هذه الأسباب ضرورياً فكيف يستقيم ذلك مع الإيمان بأن الله سبحانه منفرد بالخلق، قادر على كل شيء، ومع ما يقتضيه هذا الإيمان من إفراده بالاستعانة والتوكل؟ وهذه القدرة لله إذا كانت مطلقة فأين قدرة الإنسان؟ ثم إن العقل يشهد والنقل يؤكد أن الله عليم، أحاط بالزمانُ والمكان كلهما، فما

علاقة ذلك بنظام الأسباب الذي يحكم العالم؟ وماذا يبقى للإنسان من حرية بعد ذلك؟ وإرادة الله هل هي شاملة لكل ما يحدث في الكون؟ وإذن، هل يكون أراد ما في العالم من شرور، أم أن إرادته تلتزم بفعل الأصلح؟ وما هو أساس التكليف عندئذ؟ ألا يكون من باب ما لا يطاق وكيف يتحقق تنزيه الله عن الظلم في هذه الحالة؟

تعقد المشكل:

القدر، هذا النظام المحيط بالكون والإنسان يمثل مشكلاً محيّراً وسراً تاهت العقول في البحث عنه. يقول شيخ الإسلام ابن تيمية:

«فإن نفوس بني آدم لا يزال يحوك فيها من هذه المسألة أمر عظيم». «وهذا المقام مقام وأي مقام! زلت فيه أقدام وضلت فيه أفهام، وبُدّل فيه دين المسلمين، والتبس فيه أهل التوحيد بعباد الأصنام على كثير ممن يدّعون نهاية التوحيد، والتحقيق، والمعرفة، والكلام»[1]. أما أبو حنيفة الإمام الأعظم فكان لا يريد للناس أن يخوضوا في هذه القضية ويقول «هذه مسألة قد استصعبت على الناس فأنّى يطيقونها.. هذه مسألة مقفلة قد ضل مفتاحها، فإن وجد مفتاحها علم ما فيه، ولم يفتح إلا بمخبر من الله يأتي من عنده بما عنده ويأتي ببينة وبرهان». ويأتي القدريون يجادلونه فيقول لهم: «أما علمتم أن الناظر في القدر كالناظر في شعاع الشمس كلما ازداد نظراً ازداد حيرة»[2].

ومن معاصر لنا نقتطف هذه الكلمات لعبد الكريم عثمان:

«ولعل مشكلة القضاء والقدر كانت أعنف مشكلة واجهها العقل البشري منذ قام للناس في هذه الحياة وجود، فلقد شغلت قضية القضاء والقدر تفكير الإنسانية في أجيالها الطويلة دون أن تجتمع على رأي فيها، ودون أن تلتقي على نظر

---

(1) مجموع فتاوى شيخ الإسلام، 8/103.

(2) شرح الفقه الأكبر نقلاً عن د. علي سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، 1/240. دار المعارف ط 7.

عندها، ودون أن تجعل منها حقيقة مقررة».

إنها أخطر مشكلة واجهها العقل ودار حولها، فضلّ في متاهاتها، وتعثر في دروبها، دون أن ينال منها منالاً.

«إن كثيراً من المفكرين قديماً وحديثاً قد دخلوا هذا المعترك وبذلوا كل ما يملكون من فطنة وذكاء، ثم كانت خاتمة المطاف الإقرار بالعجز عن أن يبصروا بعقولهم شيئاً من معالم الطريق في هذا الوجود غير المنظور»[1]، ويقول الشيخ عبد الهادي الأراشيكي في شأن عقيدة القضاء والقدر أنهما «من الأسرار التي استأثر الله سبحانه بمعرفة حقائقهما وماهيتهما، ولسنا مكلفين بمعرفة وإدراك كنه القدر وحقيقته، لأن ذلك يستدعي علماً محيطاً بكل شيء مختص بالله اللطيف الكبير، فالإنسان بإنسانيته فقط لا يقدر على الكشف عن ماهية القدر وسره بعقله وإدراكه البشري، ولهذا ورد النهي عن الخوض والتعمق في البحث عن سر القدر»[2]. ورغم تعقد القضية فقد تواردت العقول عليها محاولة اكتناه بعض أسرارها منذ بدأ عقل الإنسان يستيقظ.

ما هي أهم المواقف التي اتخذتها البشرية في شأنها عبر تاريخها الطويل؟
ما هو موقف الفكر الإسلامي؟
ما هو موقف شيخ الإسلام؟

---

(1) **القضاء والقدر**، 8 ـ 9 ط دار المعارف للطباعة والنشر، بيروت.
(2) عبد الهادي الأراشيكي، **خلاصة البيان في تاريخ الإسلام وإنسانية الإنسان**، نشر وتوزيع المكتبة الإسلامية بدياربكر.

نظرة تاريخية
لتطور التفكير في القدر

عند البابليين: لقد كان اهتمامهم بالأفلاك كبيراً، فكانوا يعلقون مصاير البشر بطوالع النجوم فمنها طوالع سعد، ومنها طوالع نحس، دونما أي مبرر.

عند الهنود: كان للقدر عندهم «الكارما»، سيطرة مطلقة على الزمان والمكان والخالق والمخلوقات.

عند المصريين القدامى: كانوا يؤمنون بتعدد الآلهة التي تتولى محاكمة الناس في الآخرة على ما قدموا من عمل.. ومعنى ذلك أن للإنسان قدراً من الحرية على الأقل.

عند الفرس: كانت تنتشر عدة ديانات أهمها المجوسية، التي حلت صعوبة كثيراً ما واجهت العقل ألا وهي كيف يصدر الشر عن الخير المطلق والكمال المطلق، حلت هذه الصعوبة عن طريق الإيمان بإلهين يتصارعان في هذا العالم إله الخير وإله الشر[1].

عند العرب قبل الإسلام: كان العرب قبل الإسلام أهل أوثان يخافون بطشها ويتوسلون إليها لاسترضائها بأنواع كثيرة من التوسل، ومن ثم كانوا جبريين وقد تحدث القرآن عن ذلك في مواطن كثيرة، وعمل على تحريرهم من هذه العقلية البدائية. يقول القاضي عبد الجبار «إنه قد روي عن الحسن البصري رحمه الله أنه كان يقول (إن الله بعث محمداً ﷺ إلى العرب وهم قدرية مجبرة يحملون

---

(1) يراجع في خصوص هذه العقائد: **الإسلام وأباطيل خصومه**، **والفلسفة القرآنية**، للعقاد **والملل والنحل**، للشهرستاني **ومنهاج السنة**، لابن تيمية.

ذنوبهم على الله ويقولون إن الله سبحانه قد شاء ما نحن فيه وحملنا عليه وأمرنا به، فقال عز وجل ﴿ وَإِذَا فَعَلُوا۟ فَٰحِشَةً قَالُوا۟ وَجَدْنَا عَلَيْهَآ ءَابَآءَنَا وَٱللَّهُ أَمَرَنَا بِهَا ۗ قُلْ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَأْمُرُ بِٱلْفَحْشَآءِ ۖ أَتَقُولُونَ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٢٨﴾ ﴾[1] وكثيراً ما سأل الصحابة رسول الله ﷺ عن مسائل تتعلق بالقدر[2].

عند اليونان: صورة القدر كما تبرزها الأساطير اليونانية تمثل سلطة غاشمة باطشة تلاحق البشر وتنزل النقمة بهم.. «فنميس» إلهة الثأر تأخذ الجار بجريرة جاره ولا تفرّق في بطشها بين بريء ومذنب، و«زيوس» يعمل على إضعاف البشر كلما أحس منهم قوة تدفعهم إلى مغالبته، فينزل بهم جام غضبه كما حدث مع «بروثيموس» سارق النار المقدسة رمز المعرفة والعلم... فأنزلت به الآلهة أليم العقاب.. فالصراع بين البشر الذين يطمحون إلى القوة عن طريق المعرفة وبين الآلهة متواصل[3].

أما في الفلسفة فلقد كان اهتمامها بهذا المشكل كبيراً منذ أقدم عهودها إلى الآن، تطرحه من زوايا مختلفة وتحت مقولات مختلفة.

كان زينون ومن تبعه من الرواقيين جبريين، يعتقدون أن الناموس والقدر ماض حكمه في جميع المخلوقات. أما الإغريقيون فالآلهة في نظرهم لا تهتم بشأن البشر لأنها تنعم بالسعادة في سمائها.

أفلاطون: كان كأستاذه سقراط يعتبر أن المعرفة خير والجهل شر، وأن الإنسان لا يفعل الشر إلا مساقاً بجهله والتباس الأمور عليه، فمصدر الشر في العالم هو الجهل، وإن الآلهة خير كلها فلا شأن لها بما يصدر عنا من الشر نتيجة

---

(1) المغني في أبواب العدل والتوحيد، للقاضي عبد الجبار 8/329 ـ 330.

(2) المعتزلة ومشكلة حرية الاختيار، لمحمد عمارة ص 18 المؤسسة العربية للدراسات والنشر.

(3) انظر رواية أفلاطون (المادية) الترجمة الفرنسية.

مخالطة أرواحنا لكثافة الهيولي، والله عنده روح عاقل، محرك، منظم، جميل، وخير، عادل، كامل.. أما الشر فإن الله لم يرده ولكنه سمح به فالشر موجود ولكنه ليس من تقدير الله[1].

أرسطو: كان يتصور الله على أنه محرك أول يتحرك هو بمعزل عما يجري في الكون فلا يقدر له خيراً ولا شراً لأنه كامل مطلق الكمال فلا يهتم بغير ذاته ولا يفكر إلا في ذاته، فالإنسان حرّ فيما يختار لنفسه.

في الفلسفة الحديثة: لم تعد قضية القدر تطرح دائماً من زاوية ميتافيزيقية هي علاقة الإنسان بالله، ذلك أن التقدم العلمي، وتعقد المشكلات الاجتماعية السياسية والاقتصادية، أدى إلى طرح القضية ضمن مقولات جديدة مثل مقولة الحرية مقابل الضرورة، أو الحتمية سواء أكانت هذه الحتمية اقتصادية أم تاريخية كما هو الحال عند ماركس، أم كانت نفسية كما هي عند فرويد، أم اجتماعية كما هي عند دركايم، أم بيولوجية وراثية.

غير أن مقولة الحتمية التي كانت أساس العلم في القرن التاسع عشر، قد أدت الكشوف العلمية في هذا القرن إلى وضعها موضع شك، بعد أن دلل العالمان «بور» و«هيزنبرغ» على أن حركة الكهرب ليست منتظمة كبقية حركات الأجسام، وتالياً فهي لا تخضع للحتمية، أي لا يمكن التنبؤ بها في المستقبل، وبذلك فتحت في جدار الحتمية ثغرة أمكن منها لأنصار الحرية الإنسانية أن يطلوا برؤوسهم[2].

ولا يزال الصراع قائماً في الفكر الغربي الحديث بين الاتجاهات التي تعتبر أن الجسمية لا تستغرق كيان الإنسان، ففي هذا الكيان بالإضافة إلى الجسم (وهو مجال الضرورة) عنصر آخر وهو العقل، أو الشعور، أو الروح، هذا العنصر يتأبى عن كل أدوات العلم في القياس، وهو مجال الحرية كما ذهب إلى ذلك

---

(1) يوسف كرم: **تاريخ الفلسفة اليونانية**، لجنة التأليف والترجمة والنشر. مصر.

(2) شرودنقر ـ **الحتمية واللاحتمية**، ترجمة عبد الكريم اليافي ـ ط. جامعة دمشق.

«ديكارت» و«كانط»، وبين الاتجاهات المادية التي لا ترى في الإنسان غير عضوية بيولوجية لا تختلف عن غيرها من العضويات إلا في زيادة في التعقيد، إذ الإنسان هنا خلقة في سلسلة التطور ولكنها حلقة متقدمة، وإذن فلا مجال لإدخال عنصر غريب كالروح والعقل والشعور في مجال مادي بحت، وليس الشعور بالحرية إلا وهما ناتجاً عن جهلنا بالسببية الحقيقية التي تتحكم في أفعالنا كما ذهب إلى ذلك سبينوزا[1].

لقد انتهى البحث إلى ثلاثة مواقف في شأن القدر الإلهي في الفكر الغربي عامة:

1 ـ موقف أرسطي: يؤمن بأنه لا سلطة لله على هذا الكون ولا يتدخل في سيره، والمؤمنون بهذا الموقف لا يجدون أية صعوبة في الإيمان بحرية الإنسان، ولا تعترضهم صعوبة التوفيق بين هذه الحرية وإرادة الله الشاملة.

2 ـ الموقف الثاني: ألغى المشكل من أساسه بإنكاره للوجود الإلهي، فلا يطرح مشكل الحرية من خلال موقف ميتافيزيقي، وإنما يطرحه كمرادف للحتمية الطبيعية، أو الاقتصادية، أو النفسية.

3 ـ الموقف الثالث: ديني كنسي ترك المشكل معلقاً، بل أجاب إجابات متناقضة وطلب من الناس أن يؤمنوا بها. فلا عجب أن ينفضّ الناس عنه وينضمّوا إلى أحد الموقفين السابقين. وهكذا ألقى التاريخ بثقل هذه المشكلة على أهل الفكر الإسلامي، فهل سيكون حظهم أوفر في تقديم صورة واضحة تجد فيها القضايا المتناقضة (إرادة الله الشاملة وحرية الإنسان ومسؤوليته) سبيلاً إلى الانسجام والتآلف؟ لنر ذلك.

مذاهب المتكلمين في مسألة القدر

من بين المواقف الكثيرة للمتكلمين في مسألة القدر يمكن تمييز ثلاثة

---

(1) **حرية الإنسان في الميزان**، مقال بمجلة عالم الفكر ماي 1982.

مواقف كبرى مع شيء من التغاضي عن الاختلافات الجزئية داخل كل من هذه المواقف.

الموقف الأول: نفاة الحرية الإنسانية وهم في المسلمين أتباع جهم بن صفوان رائد هذا الاتجاه بعد الجعد بن درهم. . ويسمون بالمجبرة، أو الجهمية، أو القدرية، وذلك أن الإنسان عندهم ليس يقدر على فعل ولا يوصف بالاستطاعة، وإنما هو مجبور على أفعاله، على حسب ما يخلق في سائر الجماعات وتنسب إليه الأفعال مجازاً كما تنسب إلى الجمادات كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وأزهرت الأرض إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر والتكليف جبر[1]. فإضافة الأفعال إلى الإنسان إنما هي على سبيل المجاز إذ الفاعل حقيقة هو الله سبحانه. وهكذا يخضع الإنسان للحتمية الكونية كما تخضع سائر الأشياء.

والنصوص المنقولة عن جهم تُجمع على نفيه لأي أثر حقيقي في الفعل تنسبه إلى إرادة الإنسان. ورغم أن الصلة لم تكن طيبة بين رائدي المذهب الجبري الجعد والجهم وبين السلطة الأموية، إذ كانت نهاية كل منهما بضربة سيف ماضية من الأمويين. . فإن الحكم الأموي ـ كما يبدو ـ وجد في عقيدة الجبر أساساً مناسباً لدعم سلطانه على النفوس، ومبرراً للسلطة باسم القدر الإلهي، فإذا آمن المجتمع الإسلامي حينئذ بالمشيئة الإلهية التي لا رادّ لها، وبالقدر المحتم الذي لا فكاك منه، سلب المجتمع الاختيار ولم يعد له غير طريق واحد، الطريق الذي أراده بنو أمية للمسلمين.

وكاد المجتمع الإسلامي حينئذ أن ينهار، وسلبت منه كل قوى الاختيار بعد أن أعلن فقهاء السلطة في بلاد الشام فكرة الجبر المطلق، وأنها هي التفسير الوحيد للنصوص القرآنية، فعلوا هذا إرضاءً للخليفة المغتصب، وأمر الخليفة عماله في مختلف بقاع العالم الإسلامي بنشر الفكرة وأخذ الناس

---

(1) المصدر نفسه.

بها[1].

والجبر ليس إلا جزءًا من البناء الجهمي، فقد كان للجهمية مواقف من مختلف القضايا الكلامية تعتمد على ما ينتهي إليه النظر العقلي من غير تقيد بالنصوص، إذ النصوص كثير منها غير موثوق بصحته، وليست لها دلالات محددة، فينبغي إذن تقرير المسألة عقلياً ثم تأويل النصوص بحسب ذلك. ولأجل ذلك كان الجهم رائد مذهب التأويل بين أرباب الكلام، وكان تأثيره كبيراً على مختلف اتجاهات الكلام، أما تأثيره على الرأي العام فيعود إلى تبني السلطة الأموية لعقيدة الجبر، هذه العقيدة التي وجدت فيها الجماهير الإسلامية عزاء لما حل بالمجتمع الإسلامي من الفتن التي توالت على المسلمين بعد مقتل علي ومصارع أهل البيت على يد الخلفاء الأمويين والعباسيين على السواء[2].

الموقف الثاني: الاعتزال، كانت بدايات الاعتزال مع معبد الجهني ومع غيلان الدمشقي اللذين كان حماسهما شديداً لحرية الإرادة الإنسانية ولشرعية التكليف والثواب والعقاب تبعاً لذلك. وكانت الخلفية السياسية واضحة وراء هذه الدعوة، إذ عدها بنو أمية الذين تبنوا مبدأ الجبر تدعيماً لسلطانهم، دعوة للثورة ضدهم فقبض على الرجلين وعذبا عذاباً شديداً حتّى استشهدا. أمّا المؤسّس الحقيقي لمدرسة الاعتزال فهو واصل بن عطاء. ويسمّى المعتزلة كذلك بأرباب الكلام، وأهل العدل والتوحيد، ودعاهم خصومهم بالقدرية لإيقاعهم تحت طائلة حديث رسول الله ﷺ «**القدريّة مجوس هذه الأمة**»، على اعتبار أنهم يقولون بخالقين: الله خالق للإنسان، والإنسان خالق لأفعاله فأشبهوا بذلك القائلين بالإثنينية من المجوس، أما هم فيرفضون هذه التسمية ويردونها على خصومهم[3].

---

(1) الشهرستاني، **الملل والنحل** ١/ ١١٣.

(2) سامي النشار: **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام** 1/ 314 ط 7 دار المعارف، مصر.

(3) **القضاء والقدر**، عبد الكريم عثمان ص 182، دار المعرفة للطباعة والنشر.

وتؤكد المعتزلة على الترابط الضروري في الكون وفي النفس والمجتمع، بين الأسباب والمسببات، فالأسباب مقتضية لنتائجها بما تملكه من خصائص التأثير الذاتي «الطبائع»، وبذلك كانت المعتزلة رائدة للتفكير العلمي عند المسلمين، بما أكدته من أهمية للعقل، وبما أعطته من ثقل للواقع الموضوعي، ففي الأشياء والأفعال ـ عندها ـ صفات خاصة تجعلها حسنة أو قبيحة وإن هذه الصفات الخاصة يمكن للعقل أن يدركها، كما يمكن له أن يدرك الحكمة من خلق كل شيء ومن كل أمر ونهي (العلة الغائية) ذلك أن الله سبحانه حكيم فلا يفعل إلا الأصلح.

ورغم المواقف الكثيرة المختلفة داخل مدرسة الاعتزال، فإن هذه المواقف مهما تباينت لا تخرج عن إطار محدد، وضعه قادة هذه المدرسة سمّوه «الأصول الخمسة» وهي: العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولقد أفاضوا في شرح هذه المبادىء حتى يكون الانتماء لهذه المدرسة واضحاً محدداً[1]. ولقد كان تأثير الاعتزال في الفكر الإسلامي كبيراً رغم ما لقيه من معارضات، بل إن بعض الفرق الإسلامية تبنت كثيراً من أصولهم، مثل بعض فرق الشيعة والخوارج.

الموقف الثالث: الأشعرية نسبة للإمام الأشعري (260 ـ 324 هـ/ 873 ـ 935 م) الذي ظل إلى أن بلغ الأربعين من عمره في مدرسة الاعتزال، استبانت له خلالها صعوبات في المذهب، انتهت به إلى إعلان انسلاخه عنهم لينتصب للرد عليهم بعد أن تمرس على أسلحتهم فكان إيذاؤه لهم شديداً. ولقد أيّد مذهب أهل السنة كما فهمه هو وأتباعه ويتلخص، بالنسبة لقضيتنا في ما يلي:

ـ إن الله خالق كل شيء، خالق للإنسان وأعماله من خير وشر ﴿ وَٱللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا

---

(1) د. علي الشابي، **مباحث في علم الكلام والفلسفة**، ص: 155. دار بوسلامة للطباعة والنشر. وأوضح الشروح لهذه المبادىء تلك التي أوردها القاضي عَبْد الجبار في كتابه (**شرح الأصول الخمسة**).

تَعْمَلُونَ ﴿٩٦﴾[1]، وللعبد قدرة وإرادة يخلقهما الله فيه عند مباشرة العبد للفعل فيكون بذلك كاسباً لفعله «ولقد علم الله أن الأفعال ستقع على قدر معلوم فوقعت القدرة التي اخترعها للعبد على ما علم وأراد»[2].

ويرى الأشعري أن لا تأثير للقدرة الحادثة في الأحداث، وإنما جرت سنة الله بأن يلازم بين العقل المحدث وبين القدرة المحدثة له إن أراد العبد وتجرد له، ويسمى هذا الفعل كسباً فيكون خلقاً من الله وكسباً من العبد في متناول قدرته واستطاعته[3].

ولقد رفض الأشعري الغرور الاعتزالي الذي جعل الإنسان شريكاً لله في الخلق، كما رفض التجهم الذي يلغي التفرقة بين أفعال الإنسان وحركات الجمادات، ذلك أن الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة، والرعشة، وحركات الاختيار والإرادة.. إن الحركات الاختيارية حاصلة على اختيار القادر والمكتسب هو المقدور بالقدرة الحادثة[4]. ورغم أن الكسب الأشعري ظل غامضاً ملتبساً حتى غدا مضرب الأمثال فقيل: «أخفي من الكسب عند الأشعري» واعتبره كثير من الدارسين، ومنهم شيخ الإسلام ابن تيمية ـ كما سنرى ـ «مذهب جبر مطلق»، رغم ذلك كله فقد استطاع الأشعري أن يفتح ثغرة بين قرني الإحراج: الجهمية والمعتزلة، للقول بنوع من الحرية الإنسانية ضمن الإرادة الإلهية الشاملة. ورغم أن الأشعري أثبت للإنسان قدرة يخلقها الله فيه أثناء الفعل، يكون بها كاسباً لفعله ومخالفاً بذلك الاعتزال والتجهم، فإن موقفه إلى التجهم أقرب، فقد استمد من الجهم كثيراً من أصوله مثل نفي العلة الغائية في أفعال الله وأوامره ونواهيه، ونفي تأثير الأسباب في مسبباتها، وإنما هو مجرد

---

(1) الصّافات: 95.

(2) الشهرستاني 1/131 ـ 132.

(3) المرجع نفسه.

(4) **المواقف في علم الكلام**، للإيجي ص 428.

اقتران بينهما. ومما يتعلق بذلك الاعتبار أن الثواب والعقاب من الله لا علاقة لهما بأعمال الإنسان مما يجوز معه تعذيب الصديقين وإسعاد المجرمين.

ورغم القبول العام الذي حظيت به الأشعرية، ربما بسبب نفور الجماهير الإسلامية من منطق الاعتزال الجاف، وجرأتهم على الله، واستخدامهم لقوة الدولة في حمل الناس على منطقهم الجاف.. فكان الناس ينتظرون رجلاً يقدر على منازلة المعتزلة، ويدحرهم بمنطقهم ويخرجهم حتى يلجئهم إلى جحورهم، فكان الأشعري... ورغم هذا القبول العام للأشعرية حتى انتصبت ناطقاً رسمياً باسم عامة أهل السنة، فإنها قد تعرضت لعمليات كثيرة من التعديل من طرف أتباعها، وهجومات مركزة وشديدة من خصومها التقليديين وهم المعتزلة، ومن كثير من السلفيين أنصار مدرسة الحديث. وكان على رأس هؤلاء الأخيرين شيخ الإسلام ابن تيمية.

القدر الإلهي والكون والإنسان

ما علاقة القدر الإلهي بهذا الكون؟

وإذا كان الكون محكوماً بنظام السببية فالسؤال يؤول إلى البحث عن علاقة القدر بنظام السببيّة الذي يحكم حركة الكون والإنسان.

أ ـ ذهب الفلاسفة القدامى من لدن أرسطو، إلى أن مبدأ العليّة أو السببيّة مبدأ عقلي، وأن مهمة العقل البحث عن الأسباب حتى الانتهاء إلى السبب الأول وهو الله، وذهبوا إلى أن العالم محكوم بهذا النظام السببي.
وتبع الفلاسفة المسلمون المعروفون بالمشائين ـ بسبب تقفيهم خطى أرسطو ـ مثل الكندي والفارابي وابن رشد أرسطو في ذلك، فكانت لهم في السببية مواقف مشابهة أو مطابقة.

ب ـ أما المتكلمون فقد قادهم البحث في صفات الله وتعلقها بالكون والإنسان إلى الخوض في قضية السببية فكانت لهم في ذلك آراء مختلفة. وجد الجهم

نفسه منساقاً إلى إنكار السببية تنزيهاً لله في اعتقاده عن الشريك، فالله وحده هو الفاعل ولا تأثير للأشياء والناس في فعل[1]. وأكد المعتزلة أنّ الارتباط بين العلة والمعلول ضروري فالعلة مؤثرة بل موجدة للمعلول، إذ الأسباب موجبة لمسبباتها من دون حاجة إلى مؤثر خارجي، إذ العلة وصف ذاتي لا يتوقف على جعل جاعل فهي مؤثرة بذاتها[2]، والعلة تسبق بالضرورة معلولها إذ من المحال أن يتقدم المسبب سببه[3].

فالعلاقة بين السبب والمسبب ليست مجرد علاقة اقتراب وتتابع بل علاقة إنتاج وتأثير.

وأما الأشعري فقد ساءه من الاعتزال نسبة الخلق إلى الإنسان كما ساءه أن ينسب للأشياء قدرة على التأثير... فانطلق بكل قوة ينفي ذلك عن الإنسان وعن الأشياء، واعتبر الفاعلية كلها لله وليس بين الأشياء إلا علاقة اقتران في الحدوث بالتتابع.. وانتهى الأشاعرة بالحكم بالكفر على من نسب الفعل لغير الله، فقال السَّنُوسي في شأن عقيدة أهل التوحيد: «ومن أصناف الشرك إضافة الفعل لغير الله سبحانه وتعالى.. ومنه ما أضيف من أفعال من أن النار تحرق، والطعام يشبع، والثوب يستر، إلى غير ذلك من ربط المعتادات حتى ظنوها واجبة، وتلك ضلالة تبع الفلاسفة فيها كثير من عامة المسلمين، قلت وكثير من المتفقهين المشتغلين بما لا يعنيهم من العلوم وهم فيها على اعتقادات، فمن قال بطبعها تفعل فلا خلاف في كفره، ومن قال بقوة جعلها لله فيها كان مبتدعاً وقد اختلف الناس في كفره، وهذا القسم هو اعتقاد أكثر عامة المتفقهة في زماننا ومن في معناهم من جهلة المقلدين، ومن قال إن الأكل دليل عقلي على الشبع دون أن يكون معتاداً

---

(1) مقالات الإسلاميين 2/ 413.

(2) الانتصار، للخياط ص 78.

(3) شرح السنوسي ص: 92 نقلاً عن الإسلام والفكر العلمي ص: 61 ـ 62 لمحمد المبارك، دار الفكر بيروت.

كان جاهلاً بمعنى الدلالة العقلية، ومن علم أن الله سبحانه وتعالى ربط بعض أفعاله ببعض، وكلما فعل هذا فعل هذا باختياره وإذا شاء خرق هذه العادة فعل، فهذا هو المؤمن الذي سلم من هذه الآفة بفضل الله سبحانه وتعالى»[1].

فالأشاعرة يخشون الوقوع في الشرك من وراء نسبة التأثير إلى الأشياء بعضها في بعض فيلحون على نفي كل صفة تأثير بين الأشياء، إذ ليس بينها إلا صفة الاقتران في الحدوث. وقد أنضج هذه الفكرة وعبر عنها بوضوح أبو حامد الغزالي في هذا النص الدقيق:

«الاقتران بين ما يعتقد في العادة سبباً وما يعتقد مسبباً ليس ضرورياً عندنا بل كل شيئين ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمن لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمن لنفي الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الري، والشرب، والشبع، والأكل، والاحتراق، ولقاء النار، والنور، وطلوع الشمس، والموت، وحزّ الرقبة، والشفاء، وشرب الدواء، وإسهال البطن، واستعمال المسهل، وهلم جرا إلى كل المشاهدات من المقترنات في الطلب والنجوم والصناعات والحرف»[2]، فهذه الحوادث المقترنة ببعضها مثنى ليس العلاقة بينها حتمية، بل لا علاقة بينها أصلاً فليس في الماء قوة على الإرواء ولا في الدواء قوة على الشفاء، وليس في المسهل قوة تؤدي إلى الإسهال، فلماذا إذن تأتي متلازمة الوقوع؟

يجيب الغزالي متابعاً حديثه السابق «وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله لخلقها على التساوق (أي التتابع) لا لكونه ضرورياً في نفسه غير قابل للفرق، بل في المقدور خلق الشبع دون الأكل،، وخلق الموت دون حز الرقبة، وإدامة الحياة مع حز الرقبة، وهلم جرا إلى جميع المقترنات.

وللكلام في المسألة ثلاث مقامات: الأول أن يدّعي الخصم أن فاعل

---

(1) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص: 65.

(2) الغزالي: تهافت الفلاسفة ص: 66.

الاحتراق هو النار فقط، وهو فاعل بالطبع لا بالاختيار فلا يمكنه الكف عما هو في طبعه بعد ملاقاته لمحل قابل له، وهذا ما ننكره بل نقول فاعل الاحتراق بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وجعله حرقاً ورماداً هو الله تعالىٰ إما بواسطة الملائكة أو بغير واسطة، فأما النار فهي جماد لا فعل له فما الدليل على أنها الفاعل وليس لهم دليل إلا مشاهدة حصول الاحتراق عند ملاقاة النار، والمشاهدة تدل على الحصول عنده ولا تدل على الحصول به، وإنه لا علة سواه، فقد تبين أن الموجود عند الشيء لا يدل على أنه موجود به»[1]، إذن فلا علاقة بين الأكل والشبع، وإذ ليس في الأكل خاصية ذاتية تؤدي إلى الشبع، وعندما تمسنا النار يخلق الله خاصية الإحراق، وهكذا..

ولكن الغزالي يدرك أن هذا التفكير قد يؤدي إلى إدخال الفوضى على هذا النظام الطبيعي القائم على الاطراد ويجعل تعاملنا معه غير ممكن، فقد يتحول الماء الذي أشربه ناراً محرقة والدواء سماً ناقعاً، فكيف يكون التعامل ممكناً مع هذه الطبيعة إذا لم تكن تجري على نظام مخصوص؟ يجيب الغزالي على هذا الاعتراض: «نحن لا نشك في هذه الصور التي أوردتموها، فإن الله تعالى خلق لنا علماً بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندّع أن هذه الأمور واجبة، بل هي ممكنة يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى ترسخ في أذهاننا جريانها على وفق العادة الماضية ترسخاً لا تنفك عنه.. فلا مانع إذن أن يكون الشيء ممكناً في مقدورات الله تعالى ويكون قد جرى في سابق علمه ألا يفعله مع إمكانه في بعض الأوقات ويخلق لنا العلم بأنه ليس يفعله في ذلك الوقت[2].

لقد أنكر الأشاعرة قانون السببية دفاعاً عن حرية الإرادة الإلٰهية، وإبعاداً لفكرة تعدد الآلهة، وإفساحاً للمجال أمام المعجزات. لقد رأوا التعارض بين القدرة الإلٰهية المطلقة وبين القانون الطبيعي فضحّوا بالثاني لإنقاذ

---

(1) **تهافت الفلاسفة** ص: 67.

(2) علي سامي النشار: **نشأة التفكير الفلسفي في الإسلام**، 1/483.

الأولى[1] كما ضحّى المعتزلة من قبلهم بالقدرة الإلٰهية فقيدوها في سبيل إثبات العدل الإلٰهي وإثبات حرية الإنسان.

وقدم الأشاعرة بذلك فكرة عن عالم لا يحكمه نظام مطّرد ولا سنن ثابتة، فلم تبق المعجزة استثناءًا نادر الوقوع في مجرى الطبيعة المنساب على وتيرة واحدة، بل أصبحت المعجزات وخوارق العادات هي القانون الذي يحكم الطبيعة. يقول «جوستاف جرونيام»: «وقد خف العبء عن كاهل الفقهاء يوم رفض الأشاعرة أن يسلموا بوجود أي قانون للطبيعة، فما أن نبذت هذه الفكرة الذاهبة إلى وجود نظام مطرد صارم، تقوم عليه جميع ظواهر الطبيعة، وما أن استبعدت البديهية القائلة بأن الأسباب المتماثلة تولد نتائج متماثلة بحجة أن فيها تحديداً غير معقول ولا أساس له، لقدرة الله على كل شيء حتى أصبح الدفاع عن المعجزات ممكناً.. فكل حادثة ترجع عند الأشاعرة إلى عملية خلق تصدر عن الله»[2]. ولكن هل الإيمان بالمعجزة «أي إمكان خرق قانون الطبيعة من خالق الطبيعة، يقتضي التضحية بقانون الطبيعة والرضى بالعيش في عالم لا يحكمه قانون ولا تأثير لشيء في شيء لعدم اتّصاف الأشياء بخصائص ثابتة، إذ الأسباب هي الخصائص أو القوى المودعة في الأشياء؟

أجاب عن هذا الاعتراض مفنداً هذا الادعاء مفكران مسلمان عظيمان، حكيم مشّائيّ (المشاؤون من الفلاسفة المسلمين هم الذين تابعوا أرسطو في فلسفته، وذلك أنه كان يعلم تلاميذه وهو يمشي وهم من حوله يمشون في حديقة الجامعة). وشيخ سلفي. ورغم اختلاف مشربهما الفكري فقد انتهيا إلى نتيجة واحدة هي إقرار فاعلية الأسباب من ناحية، وارتباطها بإرادة الله وقدرته الشاملة من ناحية أخرى.

أما الحكيم المشائي فهو أبو الوليد ابن رشد (520 ـ 595 هـ).

---

(1) **حضارة الإسلام**، لجوستاف جرونيام ص: 126.

(2) **مناهج الأدلة**، لابن رشد نقلاً عن الإسلام والفكر العلمي ص: 66 المصدر السابق.

تصدى ابن رشد بكل ما يملك من قوة لفكرة الأشاعرة التي بلورها الغزالي حول مبدأ السببية، فدفع مقدمات الغزالي إلى نهايتها الطبيعية حتى يرى الناس بشاعتها وهو ما ينتهي إلى إنكار الصانع، لأننا نستدل على الله بما في هذا الكون من نظام بديع «فمن جحد وجود ترتيب المسببات عن الأسباب في هذا العالم فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علواً كثيراً»[1].

إن الادعاء بأن العلاقة بين الأسباب والمسببات ليست علاقة تأثير وإيجاد، وإنما مجرد تتابع (تساوق) في الحدوث، أنشأ عندنا عادة انتظار حادث كلما وقع قرينه من الحوادث يجعل وجود تلك الأسباب كعدمه، فوجودها عندئذ ضرب من العبث والصدفة والاتفاق. «وقولهم ـ الأشاعرة ـ إن الله أجرى العادة بهذه الأسباب، وأنه ليس لها تأثير في المسببات بإذنه، قول بعيد جداً عن مقتضى الحكمة بل هو مبطل لها»[2].

إن إدخال فكرة الإمكان بدل الضرورة في علاقات الأسباب ببعضها يتناقض مع ما وصف الله به مخلوقاته بأنها تجري على سنن ثابتة ﴿ فَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَبۡدِيلًاۖ وَلَن تَجِدَ لِسُنَّتِ ٱللَّهِ تَحۡوِيلًا ﴿٤٣﴾ ﴾، وبأنها أبعد ما تكون عن الاضطراب والخلل ﴿ مَّا تَرَىٰ فِي خَلۡقِ ٱلرَّحۡمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٖۖ ﴾[3]. إن إنكار قانون السببية يقدم حجة قوية للقائلين بالصدفة يصعب دفعها وبالجملة متى رفضنا الأسباب والمسببات، لم يكن ههنا شيء يرد به على القائلين بالاتفاق[4].

ثم يعرض شيخ الحكماء رأيه في قضية السببية: «وأما نحن فلما كنا نقول

---

(1) المصدر نفسه، إذ أن الأشياء مركبة جزئياً، محددة، مقدرة تركيبها بكيفية معينة يجعل لها قوة مؤثرة.. وهي فكرة علمية أساسية.

(2) مناهج الأدلة، لابن رشد.

(3) المرجع نفسه.

(4) مناهج الأدلة، لابن رشد وذلك نقلاً عن الإسلام والفكر العلمي، ص: 66، 67، 68، محمد المبارك. دار الفكر العلمي.

إنه واجب أن يكون هاهنا ترتيب ونظام لا يمكن أن يوجد أتقن منه ولا أتم وإن الامتزاجات محدودة مقدّرة[1] والموجودات الحادثة عنها واجبة، وأن هذا لا يختل، لم يمكن أن يوجد ذلك عن الاتفاق، لأن ما يوجد من الاتفاق هو أقل ضرورة، وإلى هذا تمت الإشارة بقوله تعالى: ﴿ صُنْعَ ٱللَّهِ ٱلَّذِىٓ أَتْقَنَ كُلَّ شَىْءٍ ﴾ وأي إتقان يكون ليت شعري في الموجودات إن كان على الجواز، لأن الجائز ليس هو أولى بالشيء من ضده، وإلى هذا الإشارة بقوله تعالى: ﴿ مَّا تَرَىٰ فِى خَلْقِ ٱلرَّحْمَٰنِ مِن تَفَٰوُتٍ ۖ فَٱرْجِعِ ٱلْبَصَرَ هَلْ تَرَىٰ مِن فُطُورٍ ﴿٣﴾ ﴾ فإذاً هذا القول يلزم عنه ضرورة إما إبطال وجود الفاعل على الإطلاق، وإما إبطال وجود فاعل حكيم تعالى الله وتقدست أسماؤه عن ذلك»، «وهذا الرأي من آراء المتكلمين هو مضاد للشريعة والحكمة»[2].

ولكن ما الذي دفع متكلمي الأشاعرة إلى هذا الموقف الخطير المصادم للعقل والشرع؟ يجيب ابن رشد ملتمساً أحسن العذر لهم: الدفاع عن الوجود الإلهي ووحدته، يقول «وأما الذي قاد المتكلمين من الأشعرية إلى هذا القول، الهروب من القول بفعل القوى الطبيعية لئلا يدخل عليهم القول بأن ههنا أسباب فاعلة غير الله... وهيهات لا فاعل ههنا إلا الله إذ كان مخترع الأسباب وكونها أسباب مؤثرة هو بإذن وحفظ موجدها، ثم أنهم خافوا أن يدخل عليهم من القول بالأسباب الطبيعية أن يكون العالم صادراً عن سبب طبيعي، ولو علموا أن الطبيعة مصنوعة وأنه لا شيء أدل على الصانع من وجود موجود بهذه الصفة في الإحكام، لعلموا أن القائل بنفي الطبيعة قد أسقط جزءاً عظيماً من موجبات الاستدلال على وجود الصانع.. ولو علموا ـ كما قلنا ـ أنه يجب من جهة النظام الموجود في أفعال الطبيعة، أن تكون موجودة عن صانع عالم، وإلا كان النظام فيها بالاتفاق، لما احتاجوا أن ينكروا أفعال الطبيعة فينكروا جنداً من جنود الله تعالى التي سخرها

---

(1) المرجع نفسه.

(2) **مناهج الأدلة**، نقلاً عن الإسلام والتفكير العلمي لمحمد المبارك ص: 62 ـ 72.

الله تعالى لإيجاد موجودات بإذنه ولحفظها، فمن أظلم ممن أبطل الحكمة وافترى على الله الكذب، فلهذا مقدار ما عرض من التغير من الشريعة في هذا وفي غيره من المعاني التي بيّناها قبل ونبيّنها فيما يأتي إن شاء الله[1].

ينتهي ابن رشد إلى تقرير فاعلية الأسباب وارتباطها الضروري (الحتمية) وعدم استقلالها عن مسبب الأسباب، مثلما ينتهي إلى التنبيه إلى خطر ما أوجدته الأشاعرة من تشويه في العقائد الإسلامية ضمن معالم الإسلام، وشل طاقات العقول عن الحركة. فهل ستنجح هذه الانتقادات الجذرية، وهذا المنطق العلمي النيّر في تحرير المسلمين من قبضة الأشعرية؟

إذا علمنا أن الرجل أحرقت كتبه واضطهد وشرّد ومات في منفاه، أدركنا مدى عمق واتساع الضلال الذي اجتاح العقل المسلم والثقافة الإسلامية، من وراء الفتق الذي أدخله دفاع غير رشيد عن عقائد الإسلام، انتهى إلى وضع مؤسّس من الفوضى والعطالة والركود.

وأما الشيخ السلفي فهو ابن تيمية.

لقد رأينا أن الشيخ عاش في عصر يسوده التقليد من الناحية الفقهية، والجبر من الناحية العقائدية، والضعف والتفكك من الناحية السياسية والاجتماعية، فنهض لمحاربة هذا الضعف والتفكك بالعمل على تحرير العقل المسلم من القيود التي تشده، قيود التقليد والجبر فتفقده فعاليته لتحوله إلى شيء.. وكان فكر السببية أخطر الهجومات التي شنّها الجبريون، بل قل الفلسفات الإشراقية الحلولية على العقل والشرع، فتصدى شيخ الإسلام شاهراً سلاح العقل والشرع وطريقة السلف لاجتثاث جذور الفساد، فما كان موقفه من قضية السببية وعلاقتها بقدرة الله؟

يرى شيخ الإسلام أن هناك مواقف ثلاثة خاطئة من قضية السببية:

الموقف الأول: موقف المجبرة ومن تبعهم من الأشاعرة، وهو إنكار

---

(1) **مناهج الأدلة**، نقلاً عن الإسلام والتفكير العلمي لمحمد المبارك ص 62 ـ 72.

الأسباب. يقول «إن كثيراً من أهل الكلام أنكروا الأسباب بالكلية وجعلوا وجودها كعدمها[1].

الموقف الثاني: موقف الماديين أو الطبيعيين، الذين اعتبروا الأسباب قوى عاملة، عاقلة، خالقة، مستقلة. يقول «كما أن أولئك الطبيعيين جعلوها عللاً مقتضية»[2].

الموقف الثالث: موقف المعتزلة الذين فرقوا بين أفعال الحيوان، وغيرها[3]، والأولى صادرة عن إرادة مستقلة تخلق الفعل، أمّا الجمادات فتصدر في فعلها عن الضرورة الطبيعية.

ثم يدلّل شيخ الإسلام على أن المواقف الثلاثة باطلة.

موقف وسط: اجتهد شيخ الإسلام ومن بعده تلميذه ابن قيم الجوزية، في بلورة موقف وسط في مسائل القدر عامة، ومنه مسألة السببية الكونية، دفعاً من ناحية، للمفهوم الطبائعي كما حدده أرسطو وتبعه المشاؤون العرب الذين غلبّوا التصور الآلي[4] على رؤيتهم للكون على نحو تصبح معه الأسباب والظواهر الطبيعية فاعلة بذاتها، وفي ذلك نيل من مفهوم الوحدانية، وإقرار لنوع من الشرك حسب رأي شيخ الإسلام[5]. ومن ناحية أخرى فقد اجتهد شيخ الإسلام في تفنيد الموقف الجبري المبطل لكل تأثير وفاعلية في ظواهر الطبيعة، ولكل علاقة بينها غير علاقة التتابع، وهو الموقف الذي أوضحه الغزالي وغدا الموقف الرسمي للأشاعرة، ولطوائف كثيرة من الصوفية والفقهاء، حتى أن الفقيه الحنبلي الكبير

---

(1) فتاوى شيخ الإسلام، 8/175.
(2) المرجع نفسه.
(3) المرجع نفسه.
(4) مشكلة الحرية في الإسلام، جميلة غنيمة 1/90.
(5) الفتاوى 8/70.

الهروي عرّف التوحيد بأنه «إسقاط الأسباب الظاهرة»[1]، متابعاً بذلك حسب رأي شيخ الإسلام الجهمية والأشاعرة، معيداً بأمانة موقف الغزالي، إذ يؤكد (أي الهروي) «ليس في الوجود شيء يكون سبباً لشيء أصلاً، ولا شيء جعل لأجل شيء، ولا يكون شيء بشيء، فلا سببية ولا علية، إذ الشبع لا يكن بالأكل، ولا العلم الحاصل في القلب بالدليل، وإلا ما يحصل للمتوكل من الرزق له سبب أصلاً لا في نفسه ولا في نفس الآخر»[2]. ولقد اعتبر شيخ الإسلام هذين الموقفين مصادمين للشرع والعقل ولسلف الأمة، ذلك أن مجرد الأسباب لا يوجب حصول المسبب، فإن المطر إذا نزل وبذر الحب لم يكن ذلك كافياً في حصول النبات بل لا بد من ريح مربية بإذن الله، ولا بد من صرف الانتفاء عنه. فلا بد من تمام الشروط وزوال الموانع وكل ذلك بقضاء الله وقدره، وكذلك الولد لا يوجد بمجرد إنزال الماء في الفرج، بل كم من إنزال ولم يولد له، بل لا بد من أن الله شاء خلقه فتحمل المرأة وتربيه في الرحم وسائر ما يتم به خلقه من الشروط وزوال الموانع[3]. وخلافاً للأشاعرة ومن سار على دربهم من المتصوفة، يؤكد ابن تيمية فاعلية الأسباب وارتباطها المحكم بمسبباتها، فليست العلاقة مجرد التتابع المعتاد، بل علاقة تأثير وإحداث.

ويستخدم شيخ الإسلام الأمثلة نفسها، التي استخدمها الغزالي في اتجاه مخالف له «فالإنسان إذا أكل وشرب حصل له الري والشبع، وقد ربط الله سبحانه وتعالى الري والشبع بالشرب والأكل ربطاً محكماً»، ولكنّ ذلك لا يفضي به إلى تأكيد النظرة الآلية الأرسطية للكون، أو الحتمية التي في الطبيعة مستقلة عن خالق الكون وربه الذي «لو شاء ألا يشبعه ويرويه مع وجود الأكل والشرب فعل، إما أن لا يجعل في الطعام قوة أو يجعل في المحل قوة مانعة أو بما يشاء سبحانه وتعالى،

---

(1) المرجع نفسه.

(2) نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام 1/ 368.

(3) الفتاوى 8/ 70.

ولو شاء أن يشبعه ويرويه بلا أكل ولا شرب، أو بأكل شيء غير معتاد فعل». ذلك أن «حصول الشبع عقب الأكل ليس للعبد فيه صنع البتة، حتى لو أراد دفع الشبع بعد تعاطي الأسباب الموجبة له لم يطق»[1]. وإذا كان أعلام المتصوفة كابن عطاء الله والغزالي، يصل احتقارهم للأسباب إلى حد الدعوة إلى إسقاطها، فإن الشيخ السلفي ابن تيمية ولئن اعتبر النظر إليها كقوى مستقلة شركاً في التوحيد وقدحاً في الشرع، فإنه رأى أن «محو الأسباب أن تكون أسباباً نقص في العقل، والإعراض عن الأسباب المأمور بها قدح في الشرع، فعلى العبد أن يكون قلبه معتمداً على الله لا على سبب من الأسباب، والله ييسر له من الأسباب ما يصلحه في الدنيا والآخرة، فإن كانت الأسباب مقدورة له وهو مأمور بها، فعلها مع التوكل على الله كما يؤدي الفرائض، وكما يجاهد العدو ويحمل السلاح، ويلبس جبة الحرب، ولا يكتفي في دفع العدو على مجرد توكله من دون أن يفعل ما أمر به من الجهاد. ومن ترك الأسباب المأمور بها فهو عاجز مفرّط مذموم»[2].

علاقة المؤمن بالطبيعة:

يتناول التلميذ الوفي لابن تيمية وشارح أفكاره العلامة ابن قيم الجوزية، المعاني المتقدمة فيزيدها جلاء وتعميقاً على نحو يبرز معه موقف عملي للمؤمن في علاقته مع الطبيعة. موقف ولئن تباين مع الموقف الطبائعي لابن رشد والمعتزلة مثلاً، فهو يظل على وشائج متينة معه، مفارقاً حمَلة الموقف الأشعري الصوفي، ويكفي لتبين ذلك الوقوف مع ابن القيم في هذا النص الجيد من مدارجه[3]: «ونحن نقول: إن الدين هو إثبات الأسباب، والوقوف معها، والنظر إليها، والالتفات إليها، وإنه لا دين إلا بذلك كما لا حقيقة إلا به، فالحقيقة

---

(1) **الفتاوى** 8/397.

(2) **مجموع الفتاوى** 8/528 ـ 529.

(3) **مدارج السالكين في منازل إياك نعبد وإياك نستعين** لابن قيم الجوزية 407 ـ 408 ـ 409 ج 3 ط. دار الكتاب العربي، بيروت.

والشريعة مدارهما على إثباتها، لا على محوها فإن الوقوف معها فرض على كل مسلم، لا يتم إسلامه وإيمانه إلا بذلك، والله تعالى أمرنا بالوقوف معها، بمعنى أن نثبت الحكم إذا وجدت، وننفيه إذا انعدمت، ونستدل بها على حكمه الكوني. وهذا الاعتبار هو مقتضى الحقيقة والشريعة. وهل يمكن حيوان أن يعيش في هذه الدنيا إلا عبر وقوفه مع الأسباب فينتجع مساقط غيثها ومواضع قطرها، ويرعى في خصبها دون جدبها، ويسالمها ولا يحاربها[1] فكيف وتنفسه في الهواء بها، وتحركه بها، وسمعه وبصره بها، وغذاؤه بها، ودواؤه بها، وهداه بها[2] وسعادته وفلاحه بها، وضلاله وشقاؤه بالإعراض عنها وإلغائها، فأسعد الناس في الدارين أقومهم بالأسباب الموصلة إلى مصالحهما، وأشقاهم في الدّارين أشدّهم تعطيلاً لأسبابها، فالثواب محل الأمر والنهي والعقاب والنجاح والخسران.

وبالأسباب عُرف الله وبها عبد، وبها أطيع الله وبها تقرب المتقربون، وبها نال أولياؤه رضاه وجواره في جنته، وبها نصر حزبه ودينه وأقاموا دعوته، وبها أرسل رسله وشرّع شرائعه، وبها انقسم الناس إلى سعيد وشقيّ، ومهتد وغويّ، فالوقوف معها والالتفات إليها والنظر إليها هو الواجب شرعاً، كما هو الواقع قدراً، ولا تكن ممن غلظ حجابه وكثّف طبعه فيقول لا تقف معها وقوف من يعتقد أنها مستقلة بالإحداث والتأثير، وأنها أرباب من دون الله، فإن وجدت أحداً يزعم ذلك فشأنك به فمزق أديمه، وتقرب إلى الله بمعاداته ما استطعت، وإلا فما هذا ينبغي لما أثبته الله، والإلغاء لما اعتبره والإهدار لما حققه، والوضع لما نصبه، والمحو لما كتبه، والعزل لما ولاه. فإن زعمت أنك تعزلها عن رتبة الإلهية فسبحان الله من ولاها هذه الرتبة حتى تجعل سعيك في عزلها[3]. وبالله ما أجهل

---

(1) لو قرئت هذه العبارة على دارس لتاريخ الفلسفة لما تردد في نسبتها إلى الفيلسوف الفرنسي ديكارت الذي اشتهرت عنه عبارة «إذا أردت أن تسيطر على الطبيعة فاخضع لقانونها».

(2) من حيث أن النظر فيها هو الطريق التي دل عليها القرآن لمعرفة الخالق.

(3) كان ابن قيم يدفع عن القائلين بالسببية الكونية تهمة إشراكها بالله لأن ما منهم إلا قائل بأن الله خالق الأسباب مما يجعل تهمة تأليه الأسباب غير ذات موضوع، ودعاية مفتعلة.

كثيراً من أهل الكلام والتصوف، حيث لم يكن عندهم تحقيق التوحيد إلا بإلغائها ومحوها وإهدارها بالكلية، وإنه لم يجعل الله في المخلوقات قوىً ولا طبائع ولا غرائزَ لها تأثير، ولا في النار حرارة ولا إحراق، ولا في الدواء قوة مذهبة للداء، ولا في الخبز قوة مشبعة، ولا في السمّ قوة قاتلة، ولا في الحديد قوة قاطعة، وإن الله لم يفعل شيئاً بشيء ولا فعل شيئاً لأجل شيء. فهذه غاية توحيدهم الذين يحومون حوله ويبالغون في تقريره.

لقد أضحكوا عليهم العقلاء، واشمتوا بهم الأعداء، ونهجوا لأعداء الرسول طريق إساءة الظن بهم، وجنوا على الإسلام والقرآن أعظم جناية، وقالوا نحن أنصار الله ورسوله، الموكلون بكسر أعداء الرسول، ولعمر الله لقد كسروا الدين وسلّطوا عليه المبطلين، وقد قيل إياك ومصاحبة الجاهل فإنه يريد أن ينفعك فيضرك. فقف مع الأسباب حيث أمرت بمفارقتها كما فارقها الخليل وهو في تلك السفرة من المنجنيق، حيث عرض عليه جبريل أقوى الأسباب، قال: ألك حاجة؟ فقال أما إليك فلا![1].

ودر معها حيث دارت ناظراً إلى من أزمتها بيديه، والتفت إليها التفات العبد المأمور بتنفيذ ما أمر به والتحديق نحوه، وارعها حق رعايتها ولا تغب عنها ولا تستغن عنها، بل انظر إليها في رتبتها التي أنزل الله إياها، واعلم أن غيبتك بمسببها عنها نقص في عبوديتك، بل الكمال أن تشهد المعبود وتشهد قيامك بعبوديته، وتشهد قيامك به لا لك، ومنه لا منك، وبحوله وقوته لا بحولك وقوتك، ومتى خرجت عن ذلك وقعت في انحرافين لا بد لك من أحدهما، إما أن تغيب بها عن المقصود لذاته لضعف نظرك وغفلتك وقصور علمك ومعرفتك، وإما أن تغيب بالمقصود عنها بحيث لا تلتفت إليها، والكمال أن يسلمك الله من الانحرافين».

---

(1) هذه القصة المنسوبة إلى النبي إبراهيم عليه السلام قد طعن علماء الحديث في سندها. انظر **سلسلة الأحاديث الضعيفة**، للمحدث ناصر الدين الألباني. ط. المكتب الإسلامي.

الخلاصة:

ويمكن تلخيص الموقف التيمي في السببية من خلال النصوص التي أوردناها، ومن خلال هذا النص الأخير، الذي كان تعبيراً رائعاً عن جولة كبرى من جولات هذه المدرسة ضد ظلمات الانحطاط، في محاولة جادة لإعادة الاعتبار للعقل الإسلامي الذي عطلته الفلسفات الإشراقية الهلّينيّة.

يمكن تلخيص الموقف في النقاط التالية:

خلافاً للغزالي والأشاعرة والمجبرة والقطاع الأوسع من الصوفية الحلولية خاصة، وسائر المذاهب المادية والإشراقية يؤكد ابن تيمية:

- أن للأشياء خصائص قد أودعها الله فيها هي التي يسميها الفلاسفة الطبائع والغرائز.

- للأشياء فعالية وتأثير من خلال الخصائص المودعة فيها ومن خلال علاقات الترابط السببي المحكم فيها.

- العلاقة السببية علاقة فعالية وتأثير، وليست مجرد علاقة تتابع جرت بها العادة.

- يشهد على هذه الفعالية الحقيقية لهذا الترابط السببي أدلة الشرع والعقل والحسّ وآثار السلف.

- الدين هو إثبات هذا الترابط السببي المحكم بين ظواهر الكون، فالوقوف مع الأسباب فرض تتوقف عليه معرفة الله كما تتوقف عليه سعادة الإنسان في دنياه وأخراه.

- إنكار هذا الترابط السببي المحكم جناية على الدين، ونقص في العبودية، وإهدار للعقل، ومصادمة للحس، ومخالفة للسلف الصالح.

- من العجز والتفريط المذموم ترك الأسباب باسم التوكّل، فإن رعاية الأسباب إلى درجة الفناء فيها والاستغناء بها عن الله وكأنها مستقلة عمن يمسك

بيديه أزمتها هو ضرب من الشرك، والغيبة عنها بمسببها نقص في العقل والعبودية.

ـ العلاقات السببية التي تحكم الكون على درجة كبيرة من التشابك والتعقيد، على نحو أنه لا تتم عملية في الكون إلا باستيفاء قدر هائل من الشروط وانتفاء لكل الموانع، وكل ذلك بقضاء الله وقدره، أي وفق مشيئته وبعد إذنه، فهو سبحانه القيوم على هذا النظام الماسك بأزمته وعناصر تركيبه، يوقفها ويحركها ويبدلها كيف ومتى شاء، ولكن إرادته سبحانه اقتضت أن يسيّر هذا الكون وفق سنن ثابتة مطردة لا يحيط بها في شمولها إلا الله فكلمات الله لا تنفذ[1]، وذلك ما يجعل المعجزة ليست هي القاعدة في تصرف الله، فالقاعدة هي إطّراد السنن المعتادة، وإنما الاستثناء الذي لا يخرق القانون وإنما يستبدله بقانون آخر كأن يغيّر في عملية من العمليات عنصراً من عناصر تفاعلها (سلب خاصية من الخواص التي تتم بها عملية الاحتراق مثلاً أو الشبع أو الارتواء) وذلك تحقيقاً لقيمة أساسية في بنية هذا الكون.

وخلاصة كل ذلك ونتيجة له أن هذا الكون يجري وفق نظام سببي محكم، معقول، ومطّرد، اقتضته واستمرت على مسكه[2] ورعايته إرادة الله، وذلك النظام هو قدر الله الكونيّ واحترامه وتسخيره، أو مسالمته بدل محاربته وذلك بالسعي الجاد لاكتشاف خصائص ظواهره، وعلاقاته الثابتة من أجل تسخير قواها وفعالياتها في عبادة الله وفي شريعته، فتتحقق للمؤمن سعادة الدنيا والآخرة وليس ذلك النظام الكوني السببي شيئاً آخر غير قدر الله.

---

(1) في القرآن هذا المعنى في عديد الآيات، منها: ﴿ وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ﴾ (لقمان: 27) وفي الكهف الآية 109 ﴿ قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّي لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا ﴾ ومن فاطر ﴿ ۞ إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ۚ وَلَئِن زَالَتَآ إِنْ أَمْسَكَهُمَا مِنْ أَحَدٍ مِّنۢ بَعْدِهِۦٓ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ حَلِيمًا غَفُورًا ﴾ (فاطر: 41).

(2) عبد الكريم الخطيب: القضاء والقدر، ص 152.

من اليسير بعد هذا العرض للنظريات المتقدمة الثلاث حول السببية لدى ألحكماء المشّائين ممثلين بابن رشد ومعهم المعتزلة، ولدى الأشاعرة ممثلين بالإمام الغزالي، ولدى التيار السلفي وخير من يمثله شيخ الإسلام ابن تيمية، بلورة الموقف المقارن كما يلي:

إنه على حين يؤكد الموقف الأول على وجود خصائص ثابتة للأشياء، وعلاقات سببية ضرورية تجري مستقلة عن كل تأثير خارجي مما يجعل وصف الحتمية الآلية مناسباً لهذا الموقف، غير أن هذه الحتمية لا تضيق عن مكان للوجود الإلهي بحكم كونها تحتاج مبدعاً لهذا النظام السببي، بل إن المعجزة نفسها لا تعدم لها مكاناً، لكن باعتبارها استثناء أو خرقاً في جدار الطبيعة. ولا تقوم مع هذا التصور أية إشكالية أمام البحث العلمي الهادف إلى تسخير الطبيعة والتنبؤ بأحداثها.

بينما يفرّغ الموقف الثاني الأشياء من كل خاصية لها غير قابليتها المطلقة للفعل الإلهي، نافياً في دفاعه عن الحرية المطلقة للفعل الإلهي كل مضمون للعلاقات السببية غير التتابع في الحدوث بما لا يدع معه أي مجال للحديث عن أي قانون طبيعي غير الخضوع الكامل للمشيئة الإلهية المطلقة، فالإمكان لا الضرورة نهجها. ومن الطبيعي ضمن هذا التصور ألا تقوم في طريق المعجزة أي عقبة، بل تصبح هي القاعدة لا الاستثناء. وبديهي أيضاً أنه لا مجال هنا للحديث عن حتمية مطلقة أو مقيّدة (اللاحتمية) بالمعنى العلمي ما دامت قد انتفت خصائص الأشياء وعلاقاتها، مما لا يبقى معه أي مجال لأية إمكانية للتنبؤ بل حتى مجرد التوقع للظواهر، ناهيك عن تسخيرها.

أما الموقف الثالث فهو يؤكد على أن للأشياء طبائع وخصائص وعلاقات سببية فاعلة مطّردة يلحّ في الدعوة إلى احترامها في التعامل معها، وهو ما يجعل الحديث عن الحتمية، أي الترابط الضروري بين الظواهر ممكناً ولكن مع تأكيده

على الحضور الإلهي المستمر في الطبيعة، تأكيداً تنتفي معه فكرة الاستقلال، مما يجعل تلك الحتمية مشروطة بالقوامة الإلهية الدائمة الضامنة لاستمرار الاطراد في سير الطبيعة ﴿ ۞إِنَّ ٱللَّهَ يُمْسِكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ أَن تَزُولَا ﴾ وهذا الضمان الإلهي يجعل التنبؤ بأحداث الطبيعة وتسخيرها ممكناً.

والمعجزة في هذا التصور لا تمثل خرقاً لقانون الطبيعة، بل هي تصرّف إلهي حسب قانون آخر من قوانينها قد لا يكون معروفاً، وهو مخالف لما اعتاده الناس[1]. وواضح عند المقارنة بين مقالات الإسلاميين هذه حول السببية، أنه على الرغم مما بينها من اختلاف، فإن حدة ذلك الاختلاف لا تبدو شاسعة إلى حد التنافي، إلا بين موقف المعتزلة وابن تيمية من جهة وبين موقف الأشاعرة من جهة أخرى، في حين تبدو الهوة أقل اتساعاً بين الاعتزال والموقف السلفي لابن تيمية إلى حد أنه يمكن رد عناصر كثيرة من التباين إلى الاختلافات في الصياغات وأساليب التعبير وطبائع العصور، إذ كلاهما يؤكد على وجود ترابط سببي فاعل ينفيه الموقف الثاني. ولم يفت بعض الدارسين ملاحظة التقارب بين موقف المعتزلة وابن رشد من جهة، وموقف ابن تيمية من مسألة السببية، لاحظ ذلك مثلا الشيخ محمد أبو زهرة في كتابه «**ابن تيمية**»[2].

---

(1) مجموع الفتاوى 8/ 397.

(2) ص: 304 ـ 310 ط دار الفكر.

المبحث الثاني:

القدر والإنسان: الجانب النقدي

مرّ معنا أن القدر هو الأسباب المودوعة في طبائع الأشياء، أي النظام الإلهي الذي يحكم كل الكائنات، ولكن الإنسان باعتباره جزءاً من النظام الإلهي كيف يجري عليه هذا النظام؟ ما علاقته به؟ ما موقف فرق الإسلاميين من علاقة القدر بالفعل الإنساني؟

لقد شغلت هذه الإشكاليات الفرق الإسلامية فتصارعت في حلبتها الآراء قروناً طويلة، وتمخض الصراع عن ثلاث مواقف رئيسية هي الموقف الجبري، والموقف الاعتزالي، والموقف الكسبي. ويهمّنا الآن أن نستعرض موقف شيخ الإسلام النقدي تمهيداً لعرض موقفه.

الجانب النقدي:

لقد رأى ابن تيمية انطلاقاً من منهاجه السلفي، في كل هذه المواقف مجانبة ومصادمة لبداهة العقول، ولنصوص الكتاب والسنة وما كان عليه السلف الصالح في خير قرون هذه الأمة، فعمل جاهداً على دحضها وبيان معايبها، مع التسليم بما معها من حق.

نقد الموقف الجبري: يصور موقف الجبريين كما يلي: هؤلاء قوم من العلماء، والعبّاد، وأهل الكلام والتصوف، أثبتوا القدر وآمنوا بأن الله ربّ كل شيء، وأن ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وأنه خالق كل شيء، وهذا حسن صواب، ولكنهم قصروا في الأمر والنهي والوعد والوعيد وأفرطوا حتى غلا بهم

إلى الالحاد فصاروا من جنس المشركين الذين قالوا لو شاء الله ما أشركنا نحن ولا آباؤنا ولا حرمنا من شيء»[1].

وعند ابن تيمية أن مقالة الجبريين تعود في أصلها إلى الجهم: «وكان ظهور جهم ومقالته في تعطيل الصفات، وفي الجبر، والارتجاء، في أواخر دولة بني أمية بعد ظهور القدرية والمعتزلة وغيرهم. فإن القدرية حدثوا قبل ذلك في أواخر عصر الصحابة، فلما حدثت مقالته المقابلة لمقالة القدرية أنكرها السلف والائمة. كما أنكروا قول القدرية من المعتزلة وغيرهم وبدّعوا الطائفتين»[2].

ومع أن ابن تيمية قد وافق الجهمية في أصلها في إطلاق المشيئة الإلهية «ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن» فقد أنكر قولهم: «أن العبد مجبور، وأنه لا فعل له أصلا وليس بقادر أصلاً»[3]، مؤكداً أن «القرآن قد أخبر بأن العباد يؤمنون ويكفرون، ويفعلون ويعملون، ويكسبون، ويطيعون، ويعصون، ويقيمون الصلاة ويؤتون الزكاة، ويحجون ويعتمرون، ويقتلون، ويزنون، ويسرقون، ويصدقون ويكذبون، ويأكلون ويشربون، ويقاتلون ويحاربون، فلم يكن من السلف والأئمة من يقول: أن العبد ليس بفاعل ولا مختار ولا مريد ولا قادر. ولا قال أحد منهم أنه فاعل مجازاً، بل من تكلم منهم بلفظ الحقيقة والمجاز متفقون على أن العبد فاعل حقيقة والله تعالى خالق ذاته وصفاته وأفعاله»[4].

كما استند في رده على الجهمية على شهادة الشعور فإن كل عاقل يجد تفرقة بديهية بين قيامه وقعوده وصلاته وجهاده، وبين ارتعاش المفلوج وانتفاض المحموم، ونعلم أن الأول قادر على الفعل مريد له مختار، والثاني غير قادر عليه ولا مريد له ولا مختار... وبما بين القسمين من الفرقان انقسمت الأفعال إلى

---

(1) مجموع الفتاوى 8/ 160.
(2) مجموع الفتاوى 8/ 161.
(3) المصدر نفسه ص: 460.
(4) المصدر نفسه ص: 459 ـ 460.

اختيارية واضطرارية، واختص المختار منها بإثبات الأمر والنهي عليه، ولم يجيء في الشرائع ولا في كلام حكيم أمر الأعمى بنقط المصحف، أو المحموم بالسكون[1]. ولم يدخر شيخ الإسلام وسعاً في نقض البنيان الجهمي الفكري حجراً حجراً، كاشفاً خلال جوسه في ثنايا سائر الفرق الإسلامية عن آثار الجهمية في فكرها مما يمكن معه لدارس فكر شيخ الإسلام الكلامي وتقييمه للفرق، أن يستنتج أن الجهمية مثلت في نظره أكبر الأخطار التي واجهها الإسلام، وأنّ تأثيرها المدمّر لم تكد تسلم منه مقالة من مقالات الإسلاميين، فكان طبيعياً أن يناصبها العداء ويشنّ عليها حرباً لا هوادة فيها معتبراً أن أخطر ما أحدثه الجهم بدعتين: نفي الصفات، والغلو في القدر والإرجاء، فجعل الإيمان مجرد معرفة القلب وجعل العباد لا فعل لهم ولا قدرة[2]. وعن هاتين المقولتين تفرعت في رأي شيخ الإسلام سائر البدع في الإسلام، وتفاقمت مع مرور الزمن.

ويفسر بعض الدارسين الحملة الشعواء التي شنها ابن تيمية على الجهمية بأنها تعود إلى أسباب منهجية، تتعلق أساساً بمنهج التأويل العقلي الذي اختطه الجهم لهذه الدعوة معتمداً منهجاً عقلانياً في التعامل مع النصوص، فكان طبيعياً لشيخ سلفي حنبلي كابن تيمية أن يبالغ في عدائه لقوم وضعوا العقل في الصدارة وأباحوا له التصرف في كل شيء، بينما ابن تيمية يضع السمع أولاً ثم يأتي العقل فيوافقه[3]، وإن كان التناقض بينهما لا يصح، فكان طبيعياً أن ينتهي هذان المنهجان إلى نتائج متباينة.. ومن ذلك فقد غلب على الجهم في باب الصفات ـ مثلاً ـ التنزيه والتعطيل، بينما وصم ابن تيمية بأنه مشبّه مجسّم»[4].

ولأن المجال لا يتسع هنا للتبسّط في الكشف عما في هذا التفسير من تحامل

---

(1) مجموع الفتاوى، مجلد 8 ص: 394.

(2) المصدر نفسه.

(3) علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي 1/357.

(4) المصدر نفسه ص: 359.

على شيخ الإسلام، نكتفي بما سبق بيانه حول منهج شيخ الإسلام الفكريّ الديني، الذي يقوم على رفض المقابلة بين الدليل العقلي والشرعي، إذ الدليل الشرعي منه ما هو عقلي ومنه ماهو سمعي، وأن صحيح المنقول لا يعارضه صريح المعقول، وأن القطعيين لا يمكن أن يتعارضا معيداً إلى الأذهان وفي مناخ وبيئة فكرية مختلفة، دعوةً رشديةً كان قد عفا عنها الزمان في الأندلس[1]، بل إن ابن تيمية أكّد وبرهن على أن الأدلة التي تقوم على إثبات صفات الله هي أظهر في العقل من قول النفاة، مثل علم الله وقدرته ومشيئته التي تعلم بالعقل أعظم مما يعلم نفي الجهمية[2]. أما التشبيه والتجسيم فتهمة قديمة ردّدها خصوم شيخ الإسلام في حياته، وتذرّعوا بها لدى السلاطين لمصادرة فكره بحدّ السيف، بعد أن أعجزهم بحد منطقه ولسانه وقلمه ولم يستطع خصومه وقد اجتمعوا عليه خلال عدة مناظرات علمية أن يثبتوا بدليل واحد دعواهم، فأفحمهم، مثبتاً بالعقل والسمع وتراث السلف بأن طريقته هي طريقة السلف، نافياً كل شبهة تشبيه أو تجسيم، مؤكداً أن نهجه نهج السلف وهم يؤمنون بما أخبر الله في كتابه من غير تحريف ولا تعطيل، ومن غير تكييف ولا تمثيل، فهم وسط في باب الصفات بين أهل التعطيل الجهمية وأهل التمثيل المشبهة[3].

إنها الوسطية التي ينطلق منها ابن تيمية قد جعلته يرى في الجهم مثال التطرف والانحراف في التلاعب بنصوص الشريعة وتقديم تصوّر مجرد عن الإله، عدميّ بلا حكمة ولا رحمة ولا علم سابق، وعن إنسان سلبيّ بلا حرية ولا مسؤولية، وذلك بدعوى حذر تعدد الآلهة.

---

(1) **موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول** (هامش منهاج السنة 1/41 نقلاً عن إسماعيل عبده المصدر السابق ص: 78.

(2) انظر الرسالة الجيدة للحكيم المغربي ابن رشد **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال**.

(3) من مناظرة له مع جمع من العلماء في دار السلطان بمصر نقلاً عن ابن تيمية بطل الإصلاح الديني ص: 24، تأليف محمود مهدي الاستانبولي.

الكسب الأشعري حسب ابن تيمية:

يتجه ابن تيمية في نقده للموقف الأشعري من مسألة القدر إلى إدراجه ضمن الموقف العام للقدرية المجبرة، فقدرة الإنسان عند الأشعرية لا تأثير لها في وجود فعله، ولكن لأن قدرته محل للفعل الإلهي، وأن مقدورها لا يقع مقارناً لها، قالوا إنه كاسب لفعله. وقد اعتبر ابن تيمية أن لا فرق بين الموقفين غير الصياغة، بما أنهم يقولون أن قدرة العبد لا تأثير لها في حدوث مقدورها. وشارك ابن تيمية كثيراً من منتقدي الكسب الأشعري في اعتباره من الغرائب والمعميات حتى قالوا: أخفى من الكسب الأشعري.

كما خالفهم بشدة في سلبهم التأثير عن الأسباب، واعتباره العلاقة بينها مجرد علاقة اقتراب جرت بها العادة مستدلاً بأدلة كثيرة من الكتاب والسنة وأعمال السلف. ورغم الجهود الكثيرة التي بذلها علماء وحكماء كبار من الأشاعرة منذ أن ظهر المذهب حتى الآن في محاولة مضنية لإنقاذ الكسب من تهمة الجبر والغموض، فقد ظل الإشكال بلا حل ولعل آخرها مجهود أستاذنا سامي النشار رحمه الله في الانتصار للأشعرية، يقول: «وهنا يتنكب ابن تيمية عن الحق حين ينسب المذهب الكسبي الأشعري للجهم، وثمة خلاف كبير بين المذهب الكسبي وبين الجبر الخالص، ولم يدرك ابن تيمية المذهب الكسبي وأنه وسط بين الجبر والاختيار بين المجبرة وبين المعتزلة. وأن المذهب الكسبي يقرر أن الله خالق الأفعال، وأن الإنسان يكتسب فعله من هذا الخلق، وكان لا بد من هذا الحل الوسط لإنقاذ قدم العلم الإلهي»[1].

وإذا تركنا مسألة العلم الإلهي الذي جاء الأشعرية لإنقاذه، إلى أن يأتي أوان عرضها في سياق هذا البحث، وتأملنا في العرض الذي قدمه الأستاذ النشار لهذا الكسب، الذي اعتبره مخالفاً للتجهم الجبري لم نظفر بجديد، بل نجده

---

(1) النشار: المصدر السابق ص: 357.

اكتفى بترديد الصياغة التقليدية: الله خالق الفعل، والإنسان مكتسب له، تاركاً مجل النزاع وعقدته دونما إضافة تفتح ثغرة في جدار الإشكال الكسبي المطبق، وتترك مكاناً مهما كان صغيراً لحرية الإنسان ومسؤوليته، وجل ما انتهى إليه متكلموا الأشاعرة وطمحوا إلى تحقيقه وصف مذهبهم الكسبي بأنه جبرية متوسطة[1].

كما آخذ ابن تيمية الأشاعرة ما آخذ به الجهمية من عدم التفريق بين مشيئة الله وإرادته فيكون مريداً محباً لكل ما وقع في ملكه، مخالفين بذلك صريح القرآن ﴿ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ ﴾ و﴿ وَلَا يَرْضَىٰ لِعِبَادِهِ ٱلْكُفْرَ ﴾[2] بتأويل فاسد « لا يريد الفساد » بمعنى أنه لا يريد الكفر والفساد ممن لم يقع منه، لأن الله عندهم لا يريد ولا يحب ما لم يقع، فقالوا «معناه لا يحب الفساد لعباده المؤمنين ولا يرضاه لهم. وحقيقة قولهم: إن الله أيضاً لا يحب الإيمان ولا يرضاه من الكفار.. وعندهم أن الله يحب ما وجد من الكفر والفسوق والعصيان ولا يحب ما لم يوجد من الإيمان والطاعة، كما أراد هذا دون هذا»[3].

ويعتبر ابن تيمية الموقف الأشعري مشهداً من مشاهد الفناء في الربوبية، الذي يجمع الأشاعرة مع غلاة الصوفية ويقدّم التبرير الشرعي لارتكاب كل فساد ومنكر وتستوي معه أوامر الشارع ونواهيه كما يستوي الحسن والقبيح وأولياء الرحمان وأولياء الشيطان. وكما أنكروا العلة السببية فقد أنكروا العلة الغائية في الفعل الإلهي (الحكمة)[4]، مع أن القرآن مملوء بذكر الحِكَم في الخلق والأمر[5]. كما رد على الجبرية عامة، في قولهم بجواز التكليف بما لا يطاق، ردّ

---

(1) **المواقف، للإيجي** 38/42 ط. عالم الكتب بيروت.
(2) البقرة 205، الزمر 6.
(3) **مجموع الفتاوى**، ابن تيمية ص: 8/341.
(4) نفس المصدر السابق ص: 8/342 ـ 343.
(5) المصدر نفسه ص: 8/485.

على ذلك بما انعقد عليه الإجماع على عدم جوازه كأن يكلف المقعد بالقيام، ويأمر الأعمى بنقط المصحف أو المحموم بالسكون، وذلك لأن عدم القدرة يوجب خروجه عن المقدور[1].

القدرية المشركية:

وهم طوائف من المنتسبين إلى الإسلام يحتجون على القدر بانتقاض الأمر والنهي: ﴿ لَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَآ أَشْرَكْنَا وَلَآ ءَابَآؤُنَا وَلَا حَرَّمْنَا مِن شَىْءٍ كَذَٰلِكَ كَذَّبَ ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ حَتَّىٰ ذَاقُوا۟ بَأْسَنَا ۗ قُلْ هَلْ عِندَكُم مِّنْ عِلْمٍ فَتُخْرِجُوهُ لَنَآ ۖ إِن تَتَّبِعُونَ إِلَّا ٱلظَّنَّ وَإِنْ أَنتُمْ إِلَّا تَخْرُصُونَ ﴿١٤٨﴾ ﴾[2] وهم أسوأ حالاً من المجوس، ويدحض شيخ الإسلام استناد هؤلاء إلى محاجة آدم لموسى، وينفي عن الأنبياء الاعتذار بالقدر، فإنه لا يفعل ذلك إلا مطيع لهواه فإن القدر لو كان عذراً لأحد للزم ألا يلام أحد، ولانعدم العقاب في الدنيا والآخرة، ومعلوم أن هذا لا تقوم عليه مصلحة أحد بل هو موجب للفساد العام[3]. ويصفهم بأنهم مباحية يسقطون الأمر والنهي مطلقاً، وأنهم أسوأ حالاً من اليهود والنصارى ومشركي العرب، فهم شر جميع هذه الطوائف[4].

موقف ابن تيمية من القدرية المعتزلة:

اعتبر ابن تيمية أنه إذا جاز الاعتزال تحت مسمّى القدرية الذين ورد ذكرهم في حديث رسول الله ﷺ: «القدرية مجوس هذه الأمة»[5] على اعتبار أنهم ينكرون القدر، فإن من يحتج بالقدر على إسقاط الأمر والنهي واستحلال

---

(1) مجموع الفتاوى ص: 8/301.
(2) الأنعام: 147.
(3) الفتاوى ص: 8/454 ـ 455.
(4) المصدر نفسه ص: 8/458.
(5) رواه البيهقي في مناقب الشافعي، 1/413؛ وهو حسن.

المعاصي هو أولى بالذم لأن ضلالته أعظم[1].

ورغم مخالفة الشيخ للمعتزلة في كثير من مسائلهم وأصولهم ومنهجهم بخاصة، فقد دفع عنهم تهمة الإثنينية التي ألصقت بهم، معتبراً أنه أخطأ فهمهم من نسب إليهم القول بأن الله خالق للطاعة والعبد خالق للمعصية، إذ القدرية متفقون على أن العبد هو المحدث للمعصية كما أنه المحدث للطاعة، والله عندهم ما أحدث هذا ولا هذا، بل أمر بهذا ونهى عن هذا، وليس لله نعمة على عباده المؤمنين في الدين، إلا وقد أنعم بمثلها على الكفار.. ومن نقل عنهم أن الطاعة من الله والمعصية من العبد فهو جاهل بمذهبهم فلم يقله أحد من علماء القدرية، ولا يمكن أن يقوله، فإن أصل قولهم أن فعل العبد للطاعة كفعله للمعصية، كلتاهما فعله بقدرة تحصل له من غير أن يخصه بإرادة خلقها فيه يختص بأحدهما، ولا قدرة جعلها فيه تختص بأحدهما[2].

ورغم أنه يُكبِر موقفهم في تعظيم الأمر والنهي، والوعد والوعيد، وطاعة الله ورسوله، فيأمرون بالمعروف وينهون عن المنكر، ولكن ضلوا في القدر واعتقدوا أنهم إذا أثبتوا مشيئة عامة وقدرة شاملة وخلقاً متناولاً لكل شيء، لزم من ذلك القدح في عدل الرب وحكمته وغلطوا في ذلك[3]، ويُنكر عليهم ما أنكره على الجبرية من أن إرادة الله ملازمة لمحبته، ملحاً على التفريق بين إرادة تشريعية تتعلق بأمره ـ سبحانه ـ فكل ما يأمر به سواء وقع أم لم يقع يحبه ويرضاه. وإرادة كونية، إرادة قضاء وتقدير، وهي محيطة بجميع الحوادث وبكل أفعال البشر، فإذا كان كل شيء يقع بقدر الله، فليس كل ما وقع أو سيقع هو يحبه ويرضاه، بل اقتضت مشيئته التكوينية أن يقع في ملكه ما يحب ويرضى وما لا يحب ولا

---

(1) **مجموعة الرسائل والمسائل** ص: 132 نقلاً عن محمد سعيد إسماعيل عبده (م س، ص: 810).

(2) المصدر نفسه.

(3) **مجموعة الرسائل والمسائل**، ص: 30 ـ 32 و150 ـ 152.

يرضى، بما يجعل مكاناً للحرية والمسؤولية والتكليف والجزاء والعقاب، فمن نظر إلى الأعمال بهاتين العينين كان بصيراً، ومن نظر إلى القدر دون الشرع أو الشرع دون القدر كان أعور[1].

وإذا كان شيخ الإسلام قد أخذ على الأشاعرة والمجبرة عموماً، عدم التفريق بين إرادة التشريع وإرادة التكوين أو التقدير، كما أخذ عليهم اعتبارهم العلم مجرد كاشف عما في الأشياء من حسن وقبح ذاتيين، دون أن يكون سبباً لشيء من صفات العمل، وفي الوقت ذاته أخذ على الأشاعرة نفيهم لأي صفة ذاتية للعقل تجعله حسناً أو قبيحاً فجانب كلاهما القصد والوسط مخالفين جمهور المسلمين[2]. ولقد أقر المعتزلة على قولهم في تأثير الأسباب وارتباطها بمسبباتها، وقولهم مع جمهور المسلمين بأسبقية العلم الإلهي، ولكنه أخذ عليهم قولهم بأن الإنسان خالق لأفعاله، إذ أن ذلك يفضي إلى تثنية لا تنسجم مع التوحيد.

مقارنة: يكشف العرض المقارن السابق للتقويمات التي قدمها شيخ الإسلام لأهم الفرق الإسلامية في مسألة القدر عن نوع ميل للاعتزال رغم ما انتقده عليهم، وفي المقابل ترى حملة شديدة الوطأة يشنها شيخ الإسلام على كل الفرق المجبرة والغلاة منهم خاصة، ولقد دفعه إلى ذلك ما كان يراه من حال بعض الصوفية الذين اعتنقوا ذلك الرأي (الجبر) ودعوا إليه.

إنه رأى أن الاستمساك بهذا الرأي يأتي بنيان الشريعة من قواعده، إذ أن الشريعة إنما قامت على التوحيد، وكان قصدها إصلاح الجماعة بالأمر والنهي والتفرقة بين المحسن والمسيء، والعدالة في الثواب والعقاب، وأن مذهب الجبرية وما مال إليهم كالأشاعرة في نظره يؤدي في مبناه ومعناه إلى أن التكليف

---

(1) **مجموع الفتاوى**، ص: 198.

(2) المصدر نفسه.

يكون عبثاً، فإذا كانوا قد بالغوا بقولهم هذا في التوحيد فقد هدموا به الأحكام الشرعية، وإذا كانوا قد حرصوا على تنزيه الواحد الأحد فقد هدموا صفة العقل وليست هذه هي السنّة.

ومهما يكن من الأمر، فهو يرى أن المذهبين (المجبرة والمعتزلة) فيهما ابتداع، وإن كان ابتداعاً دون ابتداع، لأن كلا المذهبين يتجه إلى التسوية بين الطائع والعاصي. أما الأول فقد سوى بينهما من حيث أن كليهما لا يعد مسؤولاً عما فعل لأنه لا إرادة له لأن الله هو الفاعل المختار وحده، وأما الثاني وهو الاعتزال، فقد سوّى بينهما من حيث أن كلاً من الطائع والمذنب فعل ما فعل من غير أن يخص الله أحدهما بنعمة التوفيق في إيمانه ويحرم الثاني منها بكفره، بل هما في الأصل سواء. ثم كان التفاوت من بعد بالعمل مع أن الله سبحانه وتعالى قال: ﴿ يُضِلُّ مَن يَشَآءُ وَيَهْدِى مَن يَشَآءُ ﴾[1].

ولعل أهم مؤاخذات شيخ الإسلام للمعتزلة والأشاعرة، تعود أساساً للمنهج العقلي المتطرف الذي توخّوه في تأويل القرآن انطلاقاً من قواعد وأنساق فكرية ليست مستنبطة من الكتاب والسنة، وقادهم ذلك إلى التعسّف في التأويل، بل والتعطيل ومخالفة نهج السلف[2].

ولقد قاد هذا التأويل ذاته الصوفية إلى انحرافات شديدة بسبب اعتماد الأذواق سبيلاً للتعامل مع النصوص، فانتهى الأمر بغلاتهم مثل ابن عربي إلى تفضيل خاتم الأولياء على خاتم الأنبياء، وترتب على تصور الوجود في مذهب ابن عربي نتائج هادمة للدين والأخلاق، إذ نتجت عنه جبرية صارمة، فامتنعت التفرقة بين الخير والشر، والتمييز بين الثواب والعقاب، وسقطت قيمة الإلزام الخلقي، وانفتح الباب على مصراعه لتبرير كل فساد واستبداد.

---

(1) محمد أبو زهرة: **ابن تيمية: حياته، عصره آراؤه**، ص: 305 ـ 306.

(2) هنري لاوست: **نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع**، ص: 86.

«أتعجب بعد ذلك من استهداف مذهب (التصوف) لأعنف نقد وجهه شيخ لإسلام، أنه يرى أن هذه الجبرية التي اعتنقها الصوفية من أصحاب وحدة لوجود، وتلونت بها أغلب مذاهب الصوفية أدت إلى انكسار الشريعة وظهور لتتار... ولا شك أن هذا الرأي ينم عن ثاقب نظر الشيخ، فأثبت ضرورة النظر لى الأفكار والنظريات، وهي مخالفة في جوهرها للحقيقة القرآنية، ممّا أدى إلى انحسار الموجة الحضارية للمسلمين وقعدوا عن الجهاد فتكالبت الأمم عليهم[1].

(1) المصدر نفسه ص: 91 ـ 92.

المبحث الثالث:

القدر والإنسان: الجانب الإيجابي

بحث القدر في فكر ابن تيمية وفي الفكر الإسلامي عامة ـ كما هو معلوم ـ من أغنى المفاهيم، وأكثرها تشعّباً ودقة وأهمية، إن على مستوى الاعتقاد أو على مستوى السلوك، وإن الدارس ليحتاج إلى مجلدات لاستيعاب فكر شيخ الإسلام ابن تيمية في هذا الموضوع، مما يفرض ـ وقد انتهينا إلى عرض رأيه في جانبه الإيجابي ـ أن نكتفي بعرض المحاور الكبرى في نطاق الحدود التي يتسع لها هذا المقام، ويمكن ضبط هذه المحاور الكبرى في أربعة:

1 ـ قدرة الله.

2 ـ علم الله أو سبق القدر.

3 ـ إرادة الله.

4 ـ قدرة الإنسان.

5 ـ النتائج.

قدرة الله تعالى:

عموم قدرة الله ومشيئته:

من أول ما يجب على المؤمن العلم به «أن يعلم أن الله رب كل شيء وخالقه ومليكه، لا رب غيره ولا خالق سواه، وما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، فجميع ما في السماوات والأرض فهي مخلوقة له، مقدورة له، مصرّفة بمشيئته، لا يخرج شيء منها عن قدرته وملكه، ولا يشركه في شيء من ذلك غيره، له الملك وله الحمد وهو على كل شيء قدير، فالعبد فقير إلى الله في كل

شيء[1].

ولقد اتفق المسلمون وسائر أهل الملل على أن الله على كل شيء قدير، كما نطق القرآن بذلك في مواضع كثيرة جداً.

والمقصود هنا الكلام بين أهل الملل الذين يصدقون الرسول، فنورد هنا مسائل:

ـ **المسألة الأولى**: قد أخبر الله أنه على كل شيء قدير، والناس في هذا على ثلاثة أقوال: طائفة تقول هذا عام يدخل فيه الممتنع لذاته من الجمع بين الضدّين، وكذلك يدخل في المقدور كما قال بذلك طائفة منهم ابن حزم.

وطائفة تقول هذا عام مخصوص، يخص منه الممتنع لذاته، فإنه وإن كان شيئاً فإنه لا يدخل في المقدور كما ذكر ذلك ابن عطيّة وغيره، وكلا القولين خطأ. والصواب هو القول الثالث الذي عليه عامة النظّار وهو أن الممتنع لذاته ليس شيئاً ألبتة.

ـ **المسألة الثانية**: أن المعدوم ليس بشيء عند الجمهور وهو الصواب... إن الشيء اسم لما يوجد في الأعيان ولما يتصور في الأذهان، فما قدّره الله وعلم أنه سيكون هو شيء في التقدير والعلم والكتاب، وإن لم يكن شيئاً في الخارج فهو على كل شيء ما وجد، وكل ما يتصوره الذهن موجوداً لا يستثنى من ذلك شيء ولا يزاد عليه شيء.

ـ **المسألة الثالثة**: إنه على كل شيء قدير، فيدخل في ذلك أفعال العباد، وغير أفعال العباد وأكثر المعتزلة يقولون إن أفعال العبد غير مقدورة.

ـ **المسألة الرابعة**: إنه يدخل في ذلك أفعال نفسه، وقد نطقت بهذا النصوص ﴿ أَلَيْسَ ذَٰلِكَ بِقَٰدِرٍ عَلَىٰٓ أَن يُحْۦِۦَ ٱلْمَوْتَىٰ ﴾[2].

---

(1) مجموع الفتاوى، شيخ الإسلام، 8/236.

(2) القيامة 40.

ـ **المسألة الخامسة**: إن القدرة على الفعل والعقل نوعان لازم، ومتعد.

ـ **المسألة السادسة**: دوام كونه قادراً في الأزل والأبد فإنه قادر ولا يزال قادراً على ما يشاؤه بمشيئته، وهذا قول السلف والأئمة كابن المبارك وأحمد. إلى أن قال: والمقصود هناك التنبيه على تنازع الناس في مسألة القدر، والحقيقة إنه من لم يقل بقول السلف فإنه لا يثبت لله قدرة ولا يثبته قادراً، وليس له الملك، فالملك إما أن يكون هو القدرة أو المفهوم أو كلاهما. وعلى كل حال فلا بد من القدرة فمن لم ينته إلى قدرة حقيقية لم يثبت له ملكاً كما لا يثبتون له حمداً[1].

وهكذا فالقدرة في اعتقاد ابن تيمية، كما هي عند السلف حسب تصوره، قدرة عامة شاملة لكل شيء ممكن بما في ذلك أفعال الإنسان، وأنها قائمة أزلاً وأبداً فهي كذلك أو لا تكون، فإن ذلك من مقتضيات الخلق والملك، مخالفاً بذلك طوائف كثيرة من الإسلاميين مثل: معمر من المعتزلة ممن حدّد قدرة الله بخلق الجواهر لا الأعراض[2].

ومخالفاً أبا الهزيل العلاّف في قوله: «إن قدرة الله تنتهي إلى حال تفنى بمقدوراتها ولا يقدر بعدها على شيء، ولا يملك حينئذ لأحد على ضر أو نفع»[3]. كما يخالف بعض الفلاسفة ممن يرون أن إيجاده تعالى الكون هو من لوازم ذاته بحيث يستحيل عن ذلك انفكاك، لأن هذا معناه سلب القدرة عنه إذ يصبح مقهوراً على ذلك لا مختاراً كما يلزم منه أن الكون قديم[4]. كما خالف المقولة المشّائية أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد بتأكيده وسائر المسلمين على

---

(1) **الفتاوى**، 8/ 7، 8، 9، 10، 11، 18، 30.

(2) **مقالات الإسلاميين**، الأشعري 2/ 227.

(3) البغدادي، **الفرق بين الفرق** ص 301 مؤسسة الحلبي وشركاؤه.

(4) علي سليمان جفوفي، **الفلسفة الإلهية** ص: 68 ط منشورات الدار العالمية بيروت/ ١٤٠١ هـ.

الخلق المباشر[1].

وموافقاً الأشاعرة، وطوائف أخرى من الإسلاميين في أن قدرته تعالى تعمم سائر الممكنات، عامة شاملة لا تخصيص فيها إلا بدليل أوجبه الله على ذاته أو لمقتضى يتناقض مع كمالاته، «والذي يجب على العبد أن يعلم أن علم الله وقدرته وحكمته ورحمته في غاية الكمال الذي لا يتصور زيادة عليها، بل كلما أمكن من الكمال الذي لا نقص فيه فهو واجب للربّ تعالى»[2].

ب ـ هل يقدر الله على فعل القبيح ما دامت مشيئته عامة وهو على كل شيء قدير؟ هل جميع الأفعال التي أمر بها نافعة؟ وجميع الأفعال التي نهى عنها ضارة لفاعليها ومفسدة في حقهم؟ هل الحسن أو القبح وصف ذاتي للموصوف به، أم صفة شرعية، هل الظلم جائز على الله؟ أم هو لا يفعل إلا الأصلح؟ هل قدرة الله مطلقة تسع الخير والشر، أم أنها مقيّدة بفعل الخير والصلاح؟ وهل خلقه كله لحكمة.

المشكل في الفكر الإسلامي:

يقول شيخ الإسلام: «اتفق المسلمون وغيرهم على أن الله منزّه عن الظلم، لكن تنازع الناس في معنى الظلم الذي يجب تنزيه الرب عنه، فجعلت القدرية من المعتزلة وغيرهم الظلم الذي ينزه عنه الخالق من جنس الظلم الذي يُنهى عنه المخلوق، فأوجبوا عليه من جنس ما يجب على المخلوق. وقالت طائفة من مثبتة القدر من المتقدمين والمتأخرين من الجهمية وأهل الكلام والفقهاء وأهل الحديث، الظلم منه ممتنع لذاته، فكل ممكن يدخل تحت القدرة ليس فعله ظلماً، وقالوا الظلم التصرف في ملك الغير أو الخروج عمن تجب طاعته وكل من هذين ممتنع في حق الله.

وقال كثير من أهل السنة والحديث والنظّار: بل الظلم هو وضع الشيء في

---

(1) عضد الدين الإيجي، **المواقف** ص: 283.

(2) **مجموع الفتاوى**، 513 ج 8.

غير موضعه، ومن ذلك أن يبخس المحسن شيئاً من حسناته أو يحمل عليه من سيئات غيره، وهذا من الظلم الذي نزه الله نفسه عنه كقوله تعالى: ﴿ وَمَن يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَا يَخَافُ ظُلْمًا وَلَا هَضْمًا ﴾، ﴿ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِّلْعَبِيدِ ﴾ ومثل هذه النصوص كثيرة وتدل على أن الله لم ينف بها الممتنع الذي لا يقبل الوجود، فإن هذا لم يتوهم أحد وجوده وليس في مجرد نفيه ما يحصل به مقصود الخطاب، فإن المراد بيان عدل الله وأنه لا يظلم أحداً، ومثل هذه النصوص كثيرة وهي تبين أن الظلم الذي نزه الله نفسه عنه ليس ما تقوله القدرية ولا ما تقوله الجبرية»[1].

لقد أخذ شيخ الإسلام على المعتزلة قياسهم الرب على العبد «فجعلوا يوجبون على الله سبحانه ما يوجبون على العبد، ويحرمون عليه سبحانه من جنس ما يحرمون على العبد، ويسمّون ذلك العدل والحكمة، مع قصور عقلهم عن معرفة حكمته فلا يثبتون له مشيئة عامة ولا قدرة عامة، فلا يجعلونه على كل شيء قديراً، ولا يقولون ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن»[2].

كما أخذ على الجهمية والمرجئة قولهم: «إن الرب يجوز أن يفعل كل ما يقدر عليه من غير مراعاة حكمة، ولا رحمة، ولا عدل»[3].

واعتبر أنه فضلاً عن مخالفة ذلك للنصوص الصريحة، وبدائه العقول، وأن هذا الاعتبار من طبيعته أن يقود إلى أن يلغي ما في الأشياء ذاتها من حسن وقبح، مع أن البشر من كل الملل والأزمان عرّفوا أعمالاً أنها ظلم وشر، وأخرى على أنها خير وعدل، وأن مخلوقات الله شاهدة على إتقان في الصنع وحكمة عظيمة وعدل ورحمة، ولا يلزم من ذلك أن تعلم تلك الحكمة وذلك الفعل أو الحسن من كل الناس أو بعضهم، وأن ما يبدو من شر أو ضرر قد تولّد من رحمة الله العامة بإرسال الرسل مثلاً، فإن ذلك ضئيل وعرضي بجانب ما حصل من النفع كالمطر

---

(1) مجموع الفتاوى، 505 إلى 509.

(2) مجموع الرسائل والمسائل، ص: 121 ج 5.

(3) ابن تيمية، **الحسنة والسيئة**، ص 110 ـ 111.

الذي عمّ نفعه إذا خرب به بعض البيوت، أو احتبس به بعض المسافرين والمكتسبين كالقصارين ونحوهم، وما كان نفعه عاماً كان خيراً مقصوداً ورحمة وإن تضرّر به بعض الناس[1].

ومع ذهابه مع المعتزلة إلى أن في الأشياء حسناً أو قبحاً ذاتيين، فإنه يؤكد على أن بعض أنواع الخير والشر لا تعلم إلا بالشرع. . وإنه لا تكليف إلا بشرع. ومع تأكيده مع المعتزلة أن أفعال الله وأوامره ونواهيه هي لحكمة قد نعلم بعضها، فإنه ينكر عليهم جرأتهم على الله جل جلاله، إذ ليس للعبد أن يقول يجب على الله، ولكن لأن الله سبحانه وتعالى ميّز نفسه عن العبث كانت أفعاله وأوامره ونواهيه لِحِكَمٍ هو يعلمها يقيناً[2]. فلقد أوجب على نفسه سبحانه الرحمة والعدل وحرّم على نفسه الظلم.

يخلص ابن تيمية من كل ذلك إلى أن أعدل الأقوال، أن الأفعال مشتملة على أوصاف تقتضي حسنها ووجوبها، وتقتضي قبحها وتحريمها، وأن ذلك قد يعلم بالعقل، ولكن الشارع إذا أمر بشيء صار حسناً وإذا نهى عن شيء صار شراً، علمت العقول بما فيه من حسن وقبح أو لم تعلم[3]. ولقد أخطأ الشيخ العلامة أبو زهرة في الترجمة عن شيخ الإسلام في هذه المسألة، إذ نسب إليه القول بأن الأشياء ليس لها حسن ذاتي وقبح ذاتي، فالخير والشر أمور إضافية فهذا موقف أشعري قد عارضه. وإذا كان الله لا يفعل القبيح والشر والظلم وأن كل فعله عدل وحكمة وصلاح فليس لنقص في القدرة أو عجز، تعالى الله عن ذلك، وإنما لكمال ذاته وأسمائه الحسنى، فهو سبحانه على كل شيء قدير، وهو سبحانه حكيم عليم، وهو سبحانه عدل يأمر بالعدل والمعروف وينهى عن الفحشاء والمنكر، فليس في فعله شر محض، وما حصل في أمره وخلقه من شر فجزئي

---

(1) مجموع الفتاوى، ص: 94 ـ 309.

(2) أبو زهرة، ابن تيمية، ص 154.

(3) النبوات، لابن تيمية ص 163 نقلاً عن القضاء والقدر، للخطيب ص: 118.

وإضافي لما فيه من الخير العام والحكمة، ولذلك تضاف إليه سبحانه الحسنة من كل وجه وباستقلال ﴿ مَّآ أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ ٱللَّهِ ﴾ أي ما أصابك من نصر ورزق وبما فيه، فمن الله نعمة أنعم بها عليك، وإن كانت بسبب أعمالك الصالحة فهو الذي هداك وأعانك ويسرّك لليسرى، ومنّ عليك بالإيمان وزيّنه في قلبك وكرّه إليك الكفر والفسوق والعصيان[1]. ثم قال تعالى ﴿ وَمَآ أَصَابَكَ مِن سَيِّئَةٍ ﴾ من ذلك وخوف وهزيمة كما أصابهم، يوم أحد ﴿ فَمِن نَّفْسِكَ ﴾ أي بذنوبك وخطاياك، وإن كان ذلك مكتوباً مقدراً عليك[2] إذ لا يقع في مسلكه سبحانه إلا ما شاء ولحكمة ولصلاح وخير، على ما فيها من شر جزئي كالذي أصاب المسلمين يوم أحد من هزيمة.

وهكذا يؤكد شيخ الإسلام في هذا المقام: «مقام وأي مقام زلّت فيه أقدام وضلّت فيه أفهام، وبدل فيه دين المسلمين، والتبس فيه أهل التوحيد بعبّاد الأصنام على كثير ممن يدعون نهاية التوحيد والتحقيق والمعرفة والكلام»[3].

ويؤكد:

- على عموم قدرة الله ومشيئته، وأنه خالق كل شيء وهو على كل شيء قدير. إن في كل خلقه سبحانه وأمره ونهيه عدلاً ورحمة ونفعاً للعباد ودفعاً للضرر عنهم، ولكن هذه الحكمة ليست هي علة الأشياء مقيدة للإرادة الإلهية، فإرادة الله لا يقيّدها شيء ولكن الله منزّه عن العبث.

- وإن الشرّ في فعل الله وخلقه جزئي وعارض، إلى جانب الخير العام، ولهذا ليس من أسماء الله الحسني ما يتضمن الشر، واسم المنتقم مثلاً ليس من أسماء الله الحسنى[4].

---

(1) الفتاوى، 103.

(2) الفتاوى، 96.

(3) الفتاوى، 103.

(4) محمد أبو زهرة، ابن تيمية، ص 315.

ـ ما يحصل من عباده من خير فتيسير وهداية منه وهم فاعلوه، وما يحصل منهم من شر فناتج عما في أنفسهم من جهل وغفلة وشهوة إذ السيئات كلها ترجع إلى الجهل والشهوة، وهم مسؤولون، ولكن لا يقع في ملك الله إلا ما قدره هو وأراده[1].

اجتهد شيخ الإسلام في تحريره وانتصاره لمذهب السلف، الذي نهض للذبّ عنه أن يقف في هذه المسائل العويصة الشائكة، أن يقف كعادته الموقف الوسط بين قطبي القدرية النافية (المعتزلة) والقدرية المثبتة (الأشاعرة) دافعاً ونابذاً ما خالط موقف كل منهما من تطرف وردود أفعال مجانبة للنصوص في ظواهرها وشمولها:

ـ فأكد مع الأشاعرة قدرة الله المطلقة، نابذاً شبهة التمجّس في الموقف الاعتزالي من قضية الخلق من أن الله خالق للإنسان، والإنسان خالق للأفعال[2] في محاولة لدفع الظلم والشر عن الله سبحانه وتعالى، وتأكيد مسؤولية الإنسان وفاعلية العقل، ولو كان في ذلك هدر للنصوص وترك المؤمن في العراء مجرداً من كل شعور، برعاية الله وهدايته وتوفيقه وفضل به يختصه، فضلاً عما في حديثهم عن الله من تشبيه له بخلقه وعدم رعاية لما يجب من أدب الحديث في حضرة القدّوس.

ولكنه أكد معهم على الموقف الموضوعي العقلي في الميدان الخُلُقي (الحسن والقبح) متصدياً للتجهّم الأشعري وما وقعت فيه من شطط وتعسف في نفي كل حكمة وتعليل في خلق الله وأمره ونهيه، كشططهم في تجريد العقل من كل دور في تقصّي حكمة الله وتفحص الفعل الإنساني للوقوف على ما فيه من قيم الخير والشر والحسن والقبح، تاركين أبواب المجتمع الإسلامي مشروعة أمام

---

(1) **الفتاوى**، 96.

(2) **الحسنة والسيئة**: 60 ـ 61.

الانحطاط، فنشأت تيارات التفلسف الصوفي وما حملته من عطالة للعقل وشلل للإرادة وتحلل في الخُلُق، وفساد واستبداد في شؤون السياسة والمجتمع، وانتهاء إلى الارتكاس في حمأة الحلولية والاتحاد حيث تضيع حدود الشريعة، ولا يبقى معنى لتمييز الخير من الشر، والحلال من الحرام، والمعروف من المنكر.

مشكلة الشرّ في الفلسفة الحديثة:

إن موضوع الإيمان بالقضاء والقدر لا يزال موضوع بحث عند كثير من الفلاسفة المعاصرين، خاصة المنكرين منهم لوجود الله، وإن اتخذ الموضوع صورة أخرى، فبدلاً من بحث موضوع الإيمان بالقضاء والقدر متعلقاً بأفعال الإنسان ومدى حريته أو جبريته، أصبح هذا الموضوع متعلقاً بمشكلة فلسفية أخرى هي مشكلة وجود الشر في العالم، كيف يتفق وجود الشر في العالم مع وجود الله والعناية الإلهية[1].

إن بحث الفلاسفة الغربيين من المحدثين في مشكلة الخير والشر منصبّ على الجانب الأخلاقي من المشكل كجزء رئيس من بحث مسألة القيمة الأخلاقية، ولقد انتهت الفلسفة في مجمل بحثها لمسألة الخير والشر والحسن والقبح، إلى إنكار أن يكون الخير والشر أمران ذاتيان في الأشياء، فليس عند هؤلاء الفلاسفة ما هو خير وما هو شر في ذاته وإنما الخير والشر أمر نسبيّ يظهر في تفكير الفرد وحسب تقديره، وليس للأشياء من قيمة خلقية إلا باختياره هو، وأن الإنسان هو الخالق الوحيد للقيم[2]. وهكذا تنتهي المحاولات الفلسفية قديمها وحديثها في تأسيس فلسفة للوجود والإنسان، تصلح سنداً لمعايير أخلاقية موضوعية تنتهي إلى السقوط في حمأة النسبية والحلولية، بما ينسف كل أمل في

---

(1) الدكتور محمود زيدان «حرية الإنسان في الميزان» بحث منشور بمجلة عالم الفكر: العدد 1 مجلد 3، 1982.

(2) وليم جيمس: إرادة الاعتقاد، ترجمة محمود حسب الله ص: 182 نقلاً عن عبد الكريم الخطيب القضاء والقدر 82، 94 دار المعرفة، بيروت.

تأسيس معايير موضوعية إنسانية للخير والشر، والعدل والظلم، وبما يهب حياة الإنسان معنى غير اللذة والعلو الذاتي والقومي. وهو ما يشهد لضرورة الإيمان بالله والوحي أساساً للمعنى والقيمة.

علم الله أو سبق القدر:

إن مسألة علم الله سبحانه بأفعال العباد وكتابتها، من الأركان الضرورية للإيمان بالقدر الإلهي عند ابن تيمية[1] وإذا كان الله سبحانه علم ما كان وما سيكون فأين تتنزل حرية الإنسان ومسؤوليته؟

يؤكد شيخ الإسلام عقيدة الإيمان بالقدر السابق بالنقل الصحيح عن رسول الله ﷺ عن عمران بن حصين قال: «**قيل يا رسول الله أَعُلم أهل الجنة من أهل النار؟ قال: نعم. قال: قيل: ففيم يعمل العاملون؟ قال كل ميسَّرٌ لما خُلِق له**». رواه عنه مسلم (واللفظ له) والبخاري وأحمد وأبو داود، وعن عمر الترمذي، وعن أبي بكر أحمد. والنصوص والآثار الواردة في تقدّم علم الله وكتابته وقضائه وتقديره الأشياء قبل خلقها، وأنواعها كثيرة جداً، وقد بيّن ﷺ أن ذلك لا ينافي وجود الأعمال التي بها تكون السعادة والشقاوة، وأن من كان من أهل السعادة فإنه ييسّر لعمل أهل السعادة، ومن كان من أهل الشقاوة فإنه ييسر لعمل أهل الشقاوة، وقد نهى أن يتكل الإنسان على القدر السابق ويدع العمل، ولهذا كان من اتكل على القدر السابق وترك ما أمر به من الأعمال هو من الأخسرين أعمالاً الذين ضل سعيهم في الحياة الدنيا، وكان تركهم لما يجب عليهم من العمل من جملة المقدور الذي يسّروا به لعمل الواجب الذي أمر به وفعل المحظور متكلاً على القدر، كان من جملة أهل الشقاوة الميسّرين لعمل أهل الشقاوة[2]. وهكذا يلتقي في انسجام لا تناقض فيه، الإيمان بعلم الله السابق لما

---

(1) فهرست الفتاوى، 36/142.

(2) مجموع الفتاوى، ص: 272 ـ 275 ـ 276.

كان ولما سيكون، والإيمان بفاعلية الأسباب ومنها قدرة الإنسان ومسؤوليته.

ويدعم ابن تيمية هذا التوافق والانسجام بين القدر السابق ومبدأ السببية بهذا الحديث: قيل يا رسول الله: «**أرأيت أدوية نتداوى بها ورقى نسترقي بها وتقىً نتقيها، هل تردُّ من قدر الله شيئاً؟ قال: «هي من قدر الله»**[1]. فإذا كان قد علم أنها تكون بأسباب من عمل وغيره وقضى أنها تكون كذلك وقدّر ذلك، لم يجز أن يظن أن تلك الأمور تكون من دون الأسباب التي جعلها الله أسباباً وهذا عام في جميع الحوادث[2]. مثال ذلك إذا علم الله وكتب أنه سيولد لهذين ولد، وجعل الله سبحانه ذلك معلقاً باجتماع الأبوين على النكاح وإنزال الماء المهين الذي ينعقد منه الولد، فلا يجوز أن يكون وجود الولد من دون السبب الذي علق به وجود الولد.

فمن ظن أن الشيء إذا علم وكتب أنه يكفي ذلك في وجوده ولا يحتاج إلى ما به يكون من الفاعل الذي يفعله وسائر الأسباب، فهو جاهل ضال ضلالاً مبيناً[3].

وهكذا فإن علم الله وكتبه لوقوع شيء ليس أمراً منفصلاً عن الأسباب التي سيقع بها، بل إن كل ذلك هو القدر الإلهي أي النظام الإلهي الذي يحكم عالم الآفاق والأنفس، وإرادة الله جزء فاعل في النظام الإلهي. صحيح أن الشقاء والسعادة بقدر الله لكن تحصل بالأعمال التي جعله سعيداً بها، والشقي لا يكون شقياً إلا بالأعمال التي جعله يشقى بها التي من جملتها الاتكال على القدر وترك الأعمال الواجبة[4]، وتلك هي النتيجة التي ينتهي إليها شيخ الإسلام: «الإيمان

---

(1) رواه ابن ماجه (واللفظ له) والترمذي وقال حسن صحيح.

(2) **مجموع الفتاوى**، ص: 276 ـ 277.

(3) **مجموع الفتاوى**، ص: 281 ـ 282.

(4) **رسالة الاحتجاج بالقدر**، لشيخ الإسلام منشورة ضمن كتاب، **ابن تيمية بطل الإصلاح الديني**، ص: 165 المصدر السابق.

بعلم الله السابق والأخذ بالأسباب كذلك واجب، وهما الطريق إلى السعادة، وهما طرفا القدر الإلهي، فمن ظن أن أحداً سبق له من الحسن بلا سبب فقد ضلّ، بل هو سبحانه ميسّر للأسباب والمسببات وهو قدّر في ما مضى هذا وهذا»[1]، وإن السعادة لا تنال إلا بعمل وإن سبب الشقاوة ترك العمل، وكل ذلك بقدر سابق.

ـ إرادة الله ومشيئته:

ذهب المعتزلة في تنزيههم لله عن فعل الشر، وتساوقاً مع أصلهم في العدل إلى أن الله وهب للإنسان القدرة على فعل الخير والشر دون أي إعانة له على فعل أحدهما. وذهب خصومهم من الجهمية والمجبرة بمن فيهم الأشاعرة إلى أن الله مريد لكل ما يحدث من خير وشر تنزيهاً لله أيضاً عن العجز بأن يحدث في ملكه ما لا يشاء، وكانت المحاورة الشهيرة بين القاضي عبد الجبار رأس الاعتزال في عصره والإمام الاسفرائيني أحد أقطاب الأشاعرة ملخصة للخصومة التاريخية، إذ قال عبد الجبار منزهاً إرادة الله عن فعل الشر ومقيّداً لها بالعدل:

ـ سبحانه من تنزّه عن الفحشاء.

فأجابه الاسفرائيني مؤكداً على إرادة الله المطلقة:

ـ سبحان من لا يقع في ملكه إلا ما يشاء[2].

فهل لرفع هذا الإشكال التاريخي من سبيل يضمن حرية، هي ضرورية للمشيئة الإلهية، وتقتضيها نصوص الشريعة وبدائه العقل، كما يضمن حرية الإنسان ومسؤوليته، وتلك ضرورة تقتضيها نصوص الشريعة، وشهادة الشعور، ومنطق الواقع العلمي؟

---

(1) **مجموع الفتاوى**، 8/279.

(2) محمد إسماعيل عبده: **مشكلة الجبر والاختيار** ص: 824 المصدر السابق.

يبدأ شيخ الإسلام كعادته في التمهيد لحل الإشكالات والمعضلات العلمية والدينية، بعرض مختلف المواقف وفحصها، وتنحصر مواقف الإسلاميين عنده في موقف جهم ومن تبعه «الذين اشتركوا في أن مشيئة الله ومحبته ورضاه بمعنى واحد، غير أن المعتزلة قالت إن الله لا يحب الكفر والفسوق والعصيان، فهو لا يشاؤها، فقالوا إنه يكون بلا مشيئة، وقالت الأشاعرة بل هو يشاء ذلك فهو يحبه ويرضاه، فلم يفرق أبو الحسن بين المحبة والمشيئة والرضا، وكان بذلك أول من خالف السلف في هذه المسألة كما ذكر أبو المعالي الجويني».

أما الموقف الثاني الذي يذبّ عنه شيخ الإسلام، فهو موقف سلف الأمة وأكابر أهل الفقه والحديث والتصوف، وكثير من طوائف النظّار كالكلّابيّة والكراميّة وغيرهم، فيفرقون بين هذا وهذا، ويقولون إن إرادة الله في كتابه نوعان[1]: إرادة كونية وهي الإرادة المستلزمة لوقوع المراد التي يقال فيها ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن، وهذه الإرادة في مثل قوله ﴿ فَمَن يُرِدِ ٱللَّهُ أَن يَهْدِيَهُۥ يَشْرَحْ صَدْرَهُۥ لِلْإِسْلَٰمِ ۖ وَمَن يُرِدْ أَن يُضِلَّهُۥ يَجْعَلْ صَدْرَهُۥ ضَيِّقًا حَرَجًا ﴾، ﴿ وَلَوْ شَآءَ ٱللَّهُ مَا ٱقْتَتَلُوا۟ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يَفْعَلُ مَا يُرِيدُ ﴾[2]، فكل ما خلق الله بهذا المعنى فقد شاءه، أي هو واقع بحسب سنن الله التي تحكم الكون فلا يقع في ملكه إلا ما شاء، إذ أن كل حركة تقع في الكون لا تتم إلا ضمن قوانين الحركة التي حددتها إرادة الله سواء كانت في الاتجاه الذي يحبه الله ويرضاه، أم في الاتجاه الذي يسخطه ويأباه. وهذا معنى أساسي من معاني التوحيد، ولكن ذلك لا يقود ضرورة إلى مبدأ وحد الوجود وإبطال الشرائع واستواء الخبيث والطيب، فإن للإرادة معنىً ثانياً في التصور الإسلامي هو المحبة والرضا، وهي التي دعاها شيخ الإسلام «الإراد الدينية الشرعية وهي محبة المراد ورضاه، ومحبة أهله والرضى عنهم وجزاؤه

(1) مجموع الفتاوى، 8/ 474 ـ 475.

(2) مجموع الفتاوى، 188.

بالحسنى، كما قال تعالى: ﴿ يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ ﴾ وقوله تعالى ﴿ مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ عَلَيْكُمْ ﴾[1] فإرادة الله لشيء بهذا المعنى إنما تعني محبته له ورضاه عنه ولا تعني وقوعه إلا أن يتعلق به النوع الأول من الإرادة، ولهذا كانت الأقسام أربعة: أحدها، تعلقت به الإرادتان وهو ما وقع في الوجود من الأعمال الصالحة، فإن الله أراده إرادة دين وشرع فأمر به وأحبّه ورضيه، وأراده إرادة كون فوقع ولولا ذلك لما كان. والثانية ما تعلقت به الإرادة الدينية فقط وهو ما أمر الله به من الأعمال الصالحة فعصى ذلك الأمر الكفار والفجار، فتلك كلها إرادة دين وهو يحبها ويرضاها لو وقعت ولم لم تقع. والثالث ما تعلقت به الإرادة الكونية فقط، وهو ما قدّره وشاءه من الحوادث التي لم يأمر بها كالمباحات والمعاصي، فإنه لم يرضها ولم يأمر بها ولم يحبها، إذ هو لا يأمر بالفحشاء ولا يرضى لعباده الكفر ولولا مشيئته وقدرته وخلقه لها لما كانت ولما وجدت، فإنه ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن.

والرابع ما لم تتعلق به هذه الإرادة ولا هذه، فهذا ما لم يكن من أنواع المباحات والمعاصي. وإذا كان كذلك فمقتضى الكلام في قوله ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ ﴾ هذه الإرادة الدينية الشرعية وهذه قد يقع مرادها وقد لا يقع، والمعنى أن الغاية التي يحب لهم ويرضى لهم، والتي أمروا بفعلها هي العبادة فهو العمل الذي خلق العباد له. أي هو الذي يحصّل كمالهم وصلاحهم الذي يكونون به مرضيين محبوبين، فمن لم تحصل منه هذه الغاية كان عادماً لما يحب ويرضى، ويراد له الإرادة الدينية التي فيها سعادته ونجاته وعادماً لكماله وصلاحه العدل المستلزم فساده وعذابه»[2].

وهكذا تحل الإشكالية التاريخية بين المعتزلة والأشاعرة، وتضع حرب

---

(1) مجموع الفتاوى، 188.

(2) مجموع الفتاوى، ص: 8/190.

لجدل بين المؤلهة والملحدين أوزارها، حول إمكانية الجمع بين القول بإله واحد وحرية الإنسان فضحّى الأشاعرة بحرية الإنسان تنزيهاً لله عن الشرّ، تلك الإشكالية التي انتهت بقوم من الفلاسفة إلى الإلحاد، وبآخرين إلى الشرك، وبطوائف من المتكلمين إلى تقييد حرية الله وإلى ما يشبه الثنوية المانوية.

إن إرادة الله حسب التصور السلفي الذي قدمه ابن تيمية تنزّهت عن الفحشاء محبة ورضى وتشريعاً، ولكن الفحشاء تقع في ملكه لا قهراً ولا عجزاً إذ لا يقع في ملكه ما لا يشاء، لا مشيئة محبة ورضى، ولكنها المشيئة الكونية التي تحكم العوالم كلها، فلا يحدث فيها من طاعات ومعاصٍ وشتى ضروب الحركة إلا وفق ما اقتضته إرادته من سنن وقوانين، أي وفق نظام الكون العام الذي اقتضته إرادته المطلقة سبحانه.

ـ قدرة الإنسان وقدرة الله:

للعبد قدرة ومشيئة، سئل شيخ الإسلام: «هل قدرة العبد مؤثرة في وجود فعله، فإن كانت مؤثرة لزم الشرك وإلا لزم الجبر».

فأجاب رحمه الله «التأثير اسم مشترك قد يراد بالتأثير الانفراد بالابتداع والتوحيد بالاختراع. فإن أريد بالتأثير وقدرة العبد هذا التأثير فحاشا لله، لم يقله سني وإنما هو المعزو إلى أهل الضلال.

وإن أريد بالتأثير نوع معاونة: إما في صفة من صفات الفعل أو في وجه من وجوهه. كما قاله كثير من متكلمي أهل الإثبات، فهو أيضاً باطل وهل هو إلا شرك دون شرك؟ وإن أريد بالتأثير أن خروج الفعل من العدم إلى الوجود كان بتوسط القدرة المحدثة (قدرة الإنسان من الله) بمعنى أن القدرة المخلوقة هي سبب وواسطة في خلق الله سبحانه الفعل بهذه القدرة، كما خلق النبات بالماء، وكما خلق الغيث بالسحاب، فهذا حق وهذا شأن جميع الأسباب والمسببات، وليس إضافة التأثير بهذا التفسير إلى قدرة العبد شركاً وإلا فيكون إثبات جميع

الأسباب شركاً وقد قال الحكيم الخبير ﴿ فَأَنۢبَتۡنَا بِهِۦ حَدَآئِقَ ذَاتَ بَهۡجَةٖ ﴾ وقال تعالى ﴿ قَٰتِلُوهُمۡ يُعَذِّبۡهُمُ ٱللَّهُ بِأَيۡدِيكُمۡ ﴾.

إن اعتقاد تأثير الأسباب على الاستقلال، دخول في الضلال، واعتقاد نفي أثرها وإلغاؤه ركوب للمحال. إن لها تأثيراً من حيث هي سبب كتأثير القلم، وليس لها تأثير من حيث الابتداع والاختراع. والأسباب بيد العبد ليست من فعله وهو محتاج إليها لا يمكن أن يفعل إلا بها، والله تعالى خلق الأسباب ومسبباتها وجعل خلق البعض شرطاً وسبباً في خلق البعض الآخر..

فإن قلت إذا كنت مشبهاً لقدرة الإنسان بقلم الكاتب وعصا الضارب، فهل رأيت القلم يثاب أو العصا تعاقب؟

اعلم أن العبد فاعل على الحقيقة، وله مشيئة ثابتة وله إرادة جازمة وقوة صالحة، وقد نطق القرآن بإثبات مشيئة العباد في أكثر من آية، كقوله ﴿ لِمَن شَآءَ مِنكُمۡ أَن يَسۡتَقِيمَ ٢٨ وَمَا تَشَآءُونَ إِلَّآ أَن يَشَآءَ ٱللَّهُ رَبُّ ٱلۡعَٰلَمِينَ ٢٩ ﴾ ونطق بإثبات فعله في عامة آيات القرآن (يعملون) (يفعلون) (يحافظون) (يتقون).

وكما فارقنا مجوس هذه الأمة بإثبات أنه تعالى خالق، فارقنا الجبرية بإثبات أن العبد فاعل، صانع، عامل، والجبر المعقول الذي أنكره سلف الأمة وعلماء السنة، هو أن يكون الفعل صادراً عن الشيء من غير إرادة ولا مشيئة ولا اختيار، مثل حركة البحار بهبوب الرياح، ومثله في الأناسي حركة المفلوج والمرتعش، فإن كل عاقل يجد تفرقة بديهية بين قيام الإنسان وقعوده وصلاته وجهاده وزناه وسرقته، وبين ارتعاش المفلوج وانتفاض المحموم، ونعلم أن الأول قادر على الفعل مريد له مختار، وأن الثاني غير قادر عليه ولا مريد له ولا مختار.

فإن قيل: هب إن فعلي الذي أردته واخترته هو واقع بمشيئتي وإرادتي، أليست تلك الإرادة وتلك المشيئة من خلق الله تعالى؟ وإذا خلق الأمر الموجب للفعل فهل يتأتى ترك الفعل معه؟ أقصى ما في الباب أن الأول جبر بغير توسط الإرادة من العبد، وهذا جبر بتوسط الإرادة.

فنقول الجبر المنفي هو الأول، وأما إثبات القسم الثاني فلا ريب فيه عند أهل الاستنان والآثار وأولي الألباب والأبصار، لكن لا يطلق عليه اسم الجبر خشية الالتباس بالقسم الأول وربما سمّي جبراً إذا أمن اللبس وعلم القصد.

وأما كون قدرة العبد وكسبه له شأن من بين سائر الأسباب، فإن الله عز وجل خص الإنسان بأن علمه يورثه في الدنيا أخلاقاً وأحوالاً وآثاراً، وفي الآخرة أيضاً أموراً أخرى لم يحصل هذا لغيره من مخلوقاته، والوجوه التي خص بها الإنسان في ذاته وصفاته وأسمائه وأفعاله، شخصاً ونوعاً، أكثر من أن تحصى، وما من عاقل إلا عنده منها طرف، ولهذا حسن توجيه الأمر والنهي إليه، وصحّ إضافة الفعل إليه حقيقة وكسباً مع أنه خلق الله تعالى، فإن الله تعالى خلق العبد وعمله وجعل هذا العمل له عملاً قام به وصدر عنه وحدث بقدرته الحادثة.

ثم اعلم أن الاضطرار إنما يكون في بدنه دون قلبه، إما بفعل الله تعالى كالأمراض والأسقام، وإما بفعل العباد، مثل القيد والحبس، وإما أفعال روحه المنفوخة فيه فهي كلها اختيارية، ومن وجه قد بيّناه كلها اضطرارية.

ولما كان العباد يكمَلُون بأفعالهم ويصلحون بها، إذ كانوا في أول الخلق ناقصين، صح إثبات السبب، إذ كمالهم وصلاحهم مترتب عن أفعالهم[1]».

ونستطيع أن نلخص هذا النص الرائع في النقاط التالية:

ـ الله أودع في الأسباب قوة تؤثر بها، وربط بينها بروابط ضرورية فـ «جعل خلق البعض شرطاً في خلق البعض الآخر».

ـ للإنسان وضعية خاصة في سلسلة هذه الأسباب المؤثرة:

أ ـ إن الله منحه قدرة وإرادة يشعر بهما أثناء الفعل بالفرق بين حركات اضطرارية، كالارتعاش بسبب الخوف أو المرض، وبين حركات اختيارية كالقيام والقعود والصلاة والزنا والسرقة.

---

(1) مجموع الفتاوى، ص: 8/ 387 إلى 405.

ب ـ إن للإنسان عقلاً يكتسب به العلم ويميز به، ويتلقى عن طريقه الأمر والنهي.

جـ ـ إن الإنسان باعتباره جسماً يخضع كسائر الأجسام لمشيئة الله الكونية المتمثلة في القوانين التي تحكم الطبيعة، وهو من هذه الناحية فاقد للاختيار، إما من حيث كونه روحاً أو عقلاً أو قلباً، فهو حر ضمن مشيئة الله وقدرته.

ولكن هذه القدرة والمشيئة والروح التي كانت بها حريته هي هبات من الله، فهل نعتبره مجبراً على الحرية كما قول سارتر؟ غير أن هذه الحرية الفطرية ناقصة وأنها تكمل بالعمل والجهاد، إذ الحرية الحقيقية هي الحرية التي تجاهد وتحارب قدر الله بقدر الله، تحارب المرض بالدواء، وتحارب الجهل بالعلم، وأسباب الضعف بأسباب القوة، وأسباب الهزيمة بأسباب النصر، وأسباب التأخر بأسباب التقدم، وأسباب الضلالة بأسباب الهداية، وهذا عين ما أجاب به رسول الله ﷺ حين سئل **«يا رسول الله أرأيت أدوية نتداوى بها ورقىً نسترقي بها وتقاة نتقيها هل ترد من قدر الله شيئاً؟ فقال هي من قدر الله»**.

وطالما أورد ابن تيمية في هذا السياق لتأكيد فاعلية الإنسان ضمن القدر الإلهي، تلك الفاعلية التي تتمثل أساساً في إدراك النظام السببي في نظام الكون والحياة، والتحكم فيه بتسخير بعضه لبعض، ومقاومة بعضه ببعض، جواب الشيخ عبد القادر الجيلاني الوليّ الصوفي الداعية الشهير، لما سئل عن القدر فأجاب آمراً الناس بالخضوع للقدر قائلاً «أما أنا فقد نازعت أقدار الحق بالحق للحق» وفي هذا السياق نفسه يقرأ شيخ الإسلام آية ﴿ **وَلَوْلَا دَفْعُ ٱللَّهِ ٱلنَّاسَ بَعْضَهُم بِبَعْضٍ لَّفَسَدَتِ ٱلْأَرْضُ** ﴾ فيدفع ما قدر من الشر بما قدره الله من الخير. فقد أمرنا سبحانه أن نزيل الشر بالخير بحسب الإمكان، ونزيل الكفر بالإيمان والبدعة بالسنة، والمعصية بالطاعة، فكل من كفر أو فسق أو عصى عليه أن يتوب وإن كان ذلك بقدر الله، وعليه أن يأمر غيره بالمعروف وينهاه عن المنكر بحسب الإمكان ويجاهد في سبيل الله، وليس على الإنسان أن يدع السعي فيما

ينفعه الله به متكلاً على القدر، بل يفعل ما أمر الله ورسوله، كما روى مسلم عن النبي ﷺ أنه قال: «**المؤمن القوي خير من المؤمن الضعيف وفي كل خير، احرص على ما ينفعك واستعن بالله ولا تعجز، وإن أصابك شيء فلا تقل لو أني فعلت لكان كذا وكذا، ولكن قل قدّر الله وما شاء فعل فإن لو تفتح عمل الشيطان**»[1].

ويأخذ ابن تيمية على قوم من أرباب السلوك قعودهم عن العمل الذي أورثهم الجهل بسبب فهم سقيم لعقيدة القدر، إذ ظنوا أن إيمانهم بالقدر يقتضي الرضا والتسليم بما هو واقع من مظالم وأمراض ومعاصٍ واصفاً ذلك بأنه جهل وضلال قد يؤدي إلى الكفر والانسلاخ من الدين، فإن الله لم يأمرنا أن نرضى بما يقع من الكفر والفسق والعصيان، بل أمرنا أن نكره ذلك وندفعه بحسب الإمكان كما قال النبي ﷺ: «**من رأى منكم منكراً فليغيره بيده، فإن لم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه وذلك أضعف الإيمان**»[2].

هذا الفهم لعقيدة القدر وإن اقترب منه الفكر العلمي الحديث الذي انطلق مع ديكارت مؤكداً على مبدأي السببية والاطراد في نظام الكون، وأن لا سبيل لتسخير هذا الكون إلا بفهمه والخضوع لسننه، وأن الإيمان بالله وحضوره المستمر هو الضمان الوحيد لذلك الاطراد في الكون[3]. بيد أنه قد حفت بالعمل الحديث ملابسات حرمته من الاستنارة بنور الله فتجرد عن مبدأ الغائية، ولئن نجح في مقاومة أقدار الحق (السيطرة على الطبيعة)، ولكن ذلك لم يكن دائماً بالحق (إذ قد أقر بمبدأ الوسيلة تبرر الغاية) فلم يكن جهده متجهاً إلى خدمة الإنسانية والمثل الأخلاقية العليا التي تلخصها في شكل رائع (أسماء الله الحسنى)، فكان العلم الحديث قوة هائلة، ولكن بلا رحمة ولا ضمير، ومركبة ضخمة ولكن بلا هداية ولا نور (السيطرة على أقدار الحق للباطل).

---

(1) **مجموع الفتاوى**، شيخ الإسلام ص 447 ـ 488.

(2) أخرجه البخاري في صحيحه.

(3) **التأملات**، لديكارت (ترجمة أمين عثمان).

وما كان للبشرية أن تتردى في هذه الفوضى القيمية، وأن تحدث بها الكوارث والأخطار لو أتيح لمنهاج فكري إسلامي كمنهاج ابن تيمية أن يجد التربة الصالحة والمناخ الملائم للنمو في بيئة مؤمنة حقاً. لكن ليلاً من ظلمات التصوف الإشراقي والتجريد الهلّيني، زحفت جحافله على أنوار الإيمان المحمّدي وتداولت على حضارة الإسلام في صيغ مختلفة الأشكال، متحدة الجوهر، من الجهمية، والأشعرية، والمشائية، وفلسفات وحدة الوجود والحلول، فوجدت مرتعاً خصباً في سدول لياليها الداكنة، في سياسات التجزئة، والقهر، والاستغلال، وتغييب الجماهير عن ميادين الفعالية الحضارية، فيسرت أسباب نموها وإعادة إنتاجها وتجذيرها في أعماق النفس والمجتمع، فكادت أصوات رجال التجديد والإصلاح أمثال واصل، وابن حزم، وابن رشد، وابن تيمية، كادت ـ لولا الرجاء في رحمة الله تأتي ولو بعد حين ـ أن تذهب أدراج الرياح.

ورغم ما قد يتوهم من الوشائج التي تجمع بين هذا التيار من رجال التجديد والإصلاح، وبين التيار الإشراقي الهليني، تيار الانحطاط، فإن ذلك ليس سوى محض توهم، فإن القاعدة الفكرية التي يقوم عليها ذلك التيار التجديدي تجعل منزلته من التيار الأول منزلة النقيض إلى نقيضه، وتجعل صلاته ووشائجه أمتن مع التفكير العلمي الحديث. لولا ما لابس هذا الأخير أيضاً من آثار الفلسفات الحلولية المادية التي ألغت هي الأخرى الفرق بين خالق ومخلوق، لا لصالح الاندماج في الخالق كما زعم الأوائل، وإنما لصالح الاندماج في المخلوق بعد أن أعلنوا موت الخالق، وفي الحالتين تتأكد أهواء الإنسان إذ لا تبقى مع الاندماج في الكلي معنى للقيمة، ولا حتى القيمة كمصدر مستقل.

الخلاصة

لقد جلّى ابن تيمية ما اعتبره موقف السلف من مسألة القدر، فكان أقرب إلى الاعتزال في إثبات حرية الإنسان وإن أَخَذَ عليهم جرأتهم على الله، وحمل على الأشاعرة مؤكداً وفاضحاً لجبريتهم، واندراجهم ضمن تيار التجهم، رابطاً بينهم وبين الحلوليين ودعاة وحدة الوجود والإباحية بوشائج متينة.

ولقد أكد خلافاً للفريقين:

- على السببية في الكون من حيث ارتباط الأسباب وتأثيرها تأثيراً غير مستقل عن الله.
- وعلى سبق القدر والعلم مع إثبات فاعلية الأسباب وارتباطها بنتائجها.
- وعلى قدرة الله المطلقة مع التنزه عن التعلق بالاستحالة والظلم والعبث.
- وعلى أن مشيئة الله مشيئتان، كونية، وشرعية، وهو عادل حكيم فيقع في ملكه ما يحب وما يبغض وكل ذلك بقدره.
- وعلى أن العبد فاعل حقيقة ضمن الحرية المخولة له فهو مسؤول عن مصيره دنيا وآخرة.
- وإن فعالية الإنسان إنما تتمثل أساساً في فهم نظام الأسباب والتحكم فيها لا السلبية تجاهها، ذلك أن للإنسان عقلاً وروحاً، عبرهما يتحرر من الضرورة ويتدرج صوب الكمال.
- على أن القدر يؤمن به ولا يحتج به.
- وعلى موضوعية القيمة الخلقية وحاجة العقل إلى الاستعانة بالشرع في الكشف عن دقائقها.

هذه النتائج تؤكد من جملة ما تؤكده أيضاً: على أن السلفية والأشعرية ليستا مذهباً واحداً، كما يخيل للبعض. وعلى أن السلفية ولئن تميزت ـ قريباً من الظاهرية ـ بالإلحاح على الإلتزام بظواهر النصوص ـ ما أمكن ذلك ـ وتقفّي آثار النبي ﷺ وصحبه، ومحاربة منهج تأويل النصوص لحملها على موافقة ما اصطنعه الناس من مذاهب وأفكار، فإن ذلك ـ وخلاف ما يتصور البعض ـ لم يضيّق مساحة الحرية أمام الإنسان وعقله ولا غيّبه عن واقعه، بل إن السلفية انتهت بنصيّتها ـ كما رأينا في شأن حرية الإنسان ومسائل كثيرة أخرى ـ إلى مواقف هي إلى العقلانية الاعتزالية أقرب منها إلى حملة المذاهب الجبرية: الجهمية والأشعرية والحلولية.. دون حاجة إلى تأويل متعسف أو افتراء على الله.

ورغم أن القدر على النحو الذي قدم شيخ الإسلام ليس قوة عمياء ولا لغزاً أو حجى يرتد الطرف عنه وهو عنه حسير، وإنما هو النظام الإلهي الذي يحيط في حكمة وإحكام معجزين، كل ما حدث ويحدث في عوالم الأكوان والأنفس فيمنع الاضطراب والخلل والصدف، ويضمن اطّراد السنن والنواميس، ويقدم السند القوي والوحيد الممكن للأخلاق والقانون، بما يورث النفس الطمأنينة وينقذ القانون والأخلاق من النسبية الماحقة لهما، بما يهبها من أساس موضوعي يصلح شريعة للإنسانية، لكن بسبب ما في الأكوان والأنفس من اتساع ودقة وعمق، فإن الإحاطة بمعطياتها كلها غير ممكنة إلا لبارئها.

كان شرف الإنسان أن يحاول اكتشاف ما استطاع من نظام الكون، وتسخيره لخدمة المثل الأعلى، غير أن الأمر يبقى على ما ذكر شيخ الإسلام «أن لله في قدره سراً مصوناً مخزوناً احترز به دون سائر خلقه، استأثر به عن جميع بريّته»[1]. يبقى الأمر بعد بذل أقصى الجهد أنه لا منجا ولا ملجأ من الله إلا إليه ﴿ لِلَّهِ ٱلْأَمْرُ مِن قَبْلُ وَمِنۢ بَعْدُ ﴾.

---

(1) مجموع الفتاوى، 8/ 397.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم.
- كتب الصحاح.
- ابن تيمية الحراني. **الحسنة والسيئة**. القاهرة: مطبعة المدني.
- ـــــ. **موافقة صريح المنقول لصحيح المعقول**. (على هامش كتاب منهاج السنة النبوية في نقض كلام الشيعة والقدرية).
- ـــــ. **مجموع الفتاوى**.
- ـــــ. **رسالة في الاحتجاج بالقدر**. منشورة ضمن كتاب (ابن تيمية بطل الإصلاح الديني).
- البغدادي، عبد القاهر. **الفرق بين الفرق**. القاهرة: مؤسسة الحلبي وشركاؤه.
- اسطنبولي، محمود مهدي. **ابن تيمية بطل الإصلاح الديني**.
- إسماعيل، محمد سعيد. **مشكلة الجبر والاختيار**.
- الأشعري، أبو الحسن. **مقالات الإسلاميين**.
- الإيجي، عضد الدين. **المواقف**. بيروت: عالم الكتب.
- البيهقي، **مناقب الشافعي**. دار التراث.
- البيطار، محمد بهجت. **حياة شيخ الإسلام**، بيروت: المكتب الإسلامي. ط ٢.
- ابن حزم، علي. **الفصل في الأهواء والنحل**.
- جوستاف، جرونب ساوم. **حضارة الإسلام**.
- الخطيب، عبد الكريم. **القضاء والقدر**.

ـ الخياط، أبو الحسن. **الانتصار**.
ـ الحافظ البزار. **الأعلام العلية في مناقب ابن تيمية**. بيروت: المكتب الإسلامي.
ـ ابن رشد. **مناهج الأدلة في عقائد الملة**.
ـ ـــــ. **فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال**.
ـ الأراشيكي، عبد الهادي. **خلاصة البيان في حقيقة الإسلام وإنسانية الإنسان**. ديار بكر: المكتبة الإسلامية.
ـ زيدان، محمود. «حرية الإنسان في الميزان»، **مجلة عالم الفكر**: عدد ٤، مجلد ٣.
ـ ديكارت، ريني. **التأملات**. (ترجمة أمين عثمان).
ـ القاضي عبد الجبار، الهمذاني. **المغني في باب العدل والتوحيد**.
ـ النشار، سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**. القاهرة: دار المعارف. ط ٧.
ـ العقاد، عباس محمود. **حقائق الإسلام وأباطيل خصومه**.
ـ أبو زهرة، محمد. **ابن تيمية: حياته، عصره، آراؤه**.
ـ عبده، محمد إسماعيل. **مشكلة الجبر والاختيار**.
ـ عمارة، محمد. **المعتزلة ومشكلة حرية الاختيار (الحرية الإنسانية)**. بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر.
ـ الشهرستاني. **الملل والنحل**.
ـ الشابي، علي. **مباحث في علم الكلام والفلسفة**. تونس: دار بوسلامة للطباعة والنشر. ط ١.
ـ شرودنغر. **بحث حول اللاحتمية** (ترجمة عبد الكريم الباقي) دمشق: جامعة دمشق.
ـ الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**.
ـ الزركشي، **البحر المحيط**.

ـ ابن قيم الجوزية. **مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين**. بيروت: دار الكتاب العربي.
ـ كرم، يوسف. **تاريخ الفلسفة اليونانية**. مصر: لجنة التأليف والترجمة والنشر.
ـ المبارك، محمد. **الإسلام والفكر العلمي**. بيروت: دار الفكر.
ـ الندوي، أبو الحسن. **الحافظ ابن تيمية** (تعريب سعيد الأعظمي الندوي) الكويت: دار القلم. ط ١.
ـ النجار، عبد المجيد. **المهدي ابن تومرت**. بيروت دار الغرب الإسلامي.
ـ لاوست، هنري. **نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع**. (ترجمة محمد عبد العظيم علي). دار الأنصار.
ـ غنيمة، جمال. **مشكلة الحرية في الإسلام**.

فهرس الكتاب

الموضوع	الصفحة
ـ مقدمة الطبعة الثانية	5
ـ مقدمة الطبعة الأولى	13
ـ حياة شيخ الإسلام	21
ـ المبحث الأول:	
الإشكالية: القدر والإنسان	35
نظرة تاريخية لتطور التفكير في القدر	39
المعجزة أين تتنزّل؟!	62
ـ المبحث الثاني:	
القدر والإنسان: الجانب النقدي	65
الكسب الأشعري حسب ابن تيمية	69
القدرية المشركية	71
موقف ابن تيمية من القدرية المعتزلة	71
ـ المبحث الثالث:	
القدر الإنسان: الجانب الإيجابي	77
قدرة الله تعالى	77
المشكل في الفكر الإسلامي	80
مشكلة الشرّ في الفلسفة الحديثة	85
علم الله أو سبق القدر	85

5
إرادة الله ومشيئته 91
قدرة الإنسان وقدرة الله 97
ـ الخلاصة 99
ـ المصادر والمراجع