

دكتور

عبد الوهاب بن عبد السلام بن عبد الرحمن بن عبد الوهاب

دكتوراه في الشريعة الإسلامية

أستاذ الشريعة الإسلامية

المساعد في كلية الحقوق — جامعة القاهرة

فرع الخرطوم

ابن قيم الجوزي

عصره ومنهجه

وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف

الطبعة الثانية

١٣٨٧ هـ - ١٩٦٧ م

الناشر

مكتبة الكليات الأزهرية

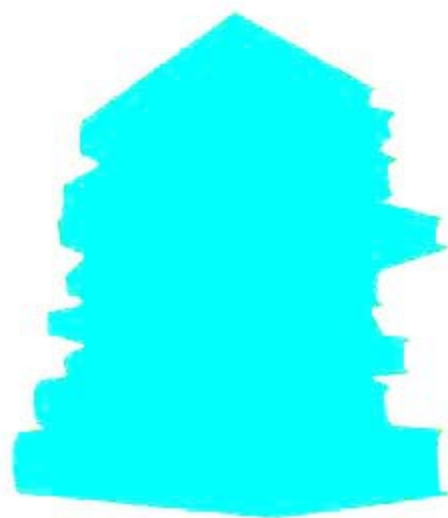
لصاحبها

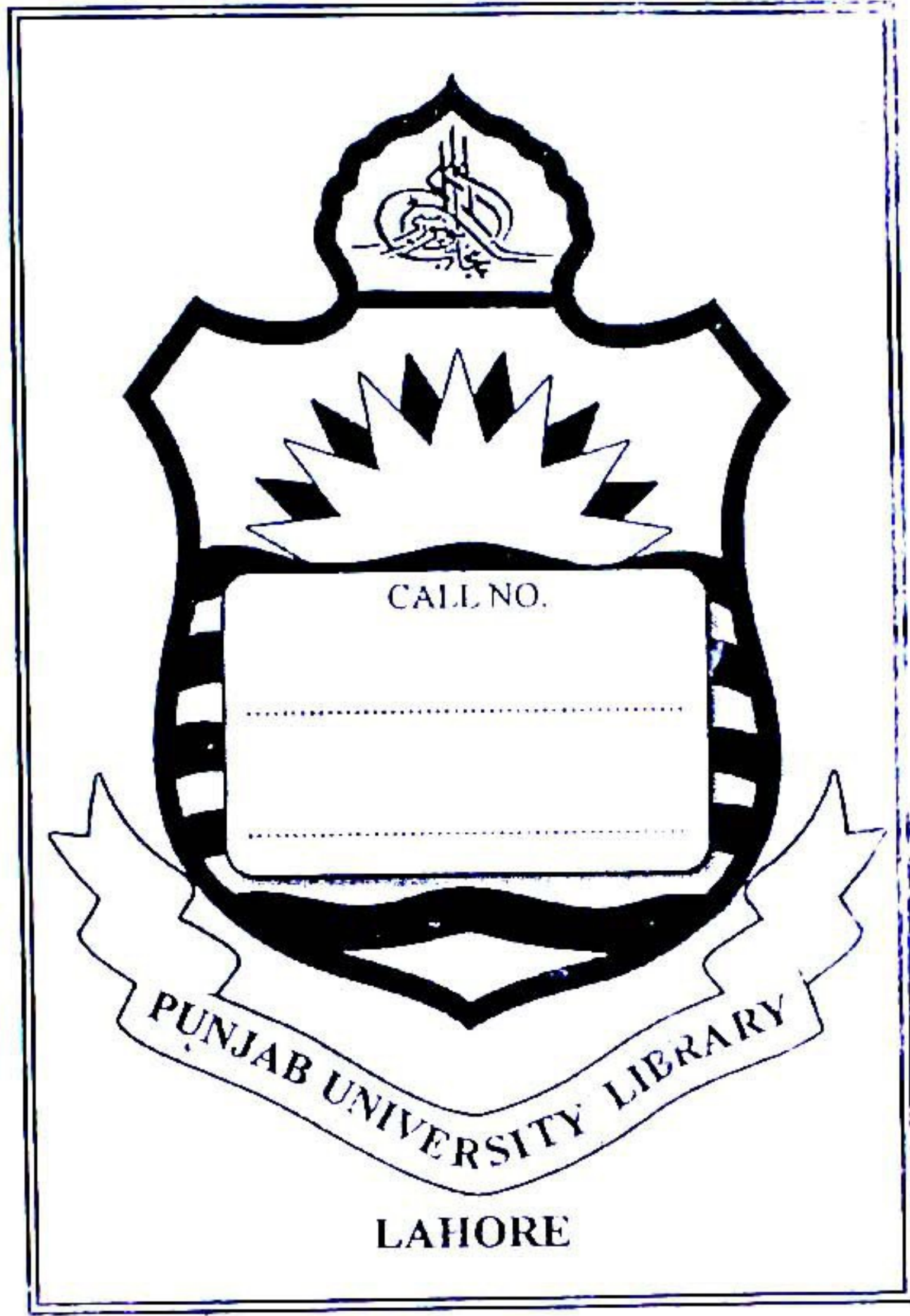
حسين محمد أمبابي المنياوي

٩ شارع الصارفة ميدان الأزهر

**Collection of Prof. Muhammad Iqbal Mujaddidi
Preserved in Punjab University Library.**

پروفیسر محمد اقبال مجددی کا مجموعہ
پنجاب یونیورسٹی لائبریری میں محفوظ شدہ





ذخیرہ پروفیسر محمد اقبال مجددی
جو 2014ء میں پنجاب یونیورسٹی لائبریری کو
ہدیہ کیا گیا۔

دكتور

بوالعزم بوالسلام نور الدين الزينج

دكتوراه في الشريعة الإسلامية

أستاذ الشريعة الإسلامية

المساعد في كلية الحقوق — جامعة القاهرة

فرع الخرطوم

ابن قيم الجوزي

عصره ومنهجه

وآراؤه في الفقه والعقائد والتصوف



الطبعة الثانية

١٣٨٧هـ - ١٩٦٧م

الناشر

مكتبة الكليات الأزهرية

لغاتها

حسين محمد إمامي المنياوي

٩ شارع الصارفة صيدان الدامر

132291

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، والصلاة والسلام على سيدنا محمد النبي خاتم النبيين ،
وعلى آله وصحبه أجمعين .

« ربنا لا تزغ قلوبنا بعد إذ هديتنا » ويسر لنا العمل كما علمتنا ،
وأوزعنا شكر ما آتيتنا ، وانهج لنا سبيلا يهدي إليك ، وافتح بيننا وبينك
بابا تنفذ منه عليك ، إنك على كل شيء قدير .

« ربنا آتنا من لدنك رحمة ، وهيء لنا من أمرنا رشداً » .

« وما توفيقى إلا بالله ، عليه توكلت ، وإليه أنيب » .



الإهداء

إلى الزهرة اليانعة التي ظهرت على صفحة الوجود قبيل ظهور هذه الرسالة بقليل ، فعمرت بأريجها العطر جو المكان الذي أعمل فيه ، وكانت حافزاً قوياً على العمل المتواصل والسهر الدائم في نشوة وارتياح . إليك يا ولدي « أسامة » أهدى هذه الرسالة متمنياً لك مستقبلاً مشرقاً بنور الأمل والحب والسلام

والدك

عبد العظيم شرف الدين



فهرس إجمالى

الصفحة	الموضوع
هـ	إهداء
ز	فهرس إجمالى
	تقديم : بقلم أستاذنا الجليل فضيلة الأستاذ الشيخ محمد الزفزاف أستاذ الشريعة الإسلامية ووكيل كلية دار العلوم بجامعة القاهرة (سابقا)
ط : ل	
١٠ : ١	مقدمة المؤلف
	تمهيد : عصر ابن القيم وهو يشمل المقومات السياسية والعلمية والاجتماعية لعصر ابن القيم
٦٦ : ١١	
٩٩ : ٦٧	الباب الأول : حياة ابن القيم
٣٢٨ : ١٠٣	الباب الثانى : فقه ابن القيم وهو يشتمل على ثلاثة فصول :
١٧٧ : ١٠٣	الفصل الأول : أهداف ابن القيم
١٩٩ : ١٧٩	الفصل الثانى : منهج ابن القيم
٣٢٨ : ٢٠٥	الفصل الثالث : الأصول التى اعتمد عليها فى الاستنباط
٤٩١ : ٣٣٠	الباب الثالث : ابن القيم بين العقيدة والتصوف وهو يشتمل على فصلين :
٣٩٠ : ٣٣١	الفصل الأول : العقيدة عند ابن القيم
٤٠٠ : ٣٩٢	الفصل الثانى : التصوف عند ابن القيم
٤٩١ : ٤٠١	نتائج واقتراحات :
٥٠٢ : ٤٩٢	المراجع :
٥١٥ : ٥٠٣	فهرس تفصيلى :

تقديم

بقلم أستاذنا الجليل فضيلة الأستاذ الشيخ محمد الزفزاف أستاذ الشريعة الإسلامية ووكيل كلية دار العلوم بجامعة القاهرة (سابقاً) .

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله الذي كتب على نفسه الرحمة ، فأرسل رسله هدى للناس ، وتبصرة لمن كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد ، والصلاة والسلام على رسله الذين أخلصوا لله في البيان ، وأفنوا حياتهم في الدعوة إلى صحيح الإيمان وعلى سيدنا محمد الذي جاء بأوفى الرسالات ، وأوضح البيّنات ، فكل دين الحق ، وجاهد في طمس معالم الشرك ، ونادى في قومه : « إن الدين عند الله الإسلام » صلى الله عليه وعلى آله وأصحابه ومن نهج نهجه واتبع سبيله وسار على هديه . وبعد :

فإن ابن قيم الجوزية من الشخصيات الإسلامية التي امتازت بنفاذ الذهن وبعد الغور ، ووفرة المحفوظ ، والتحرر من ريقه التقليد الأعمى الذي يطمس معالم الحق ، ويقف حجر عثرة في سبيل الوصول إلى الصواب . ولذا كان جديراً بالدراسة حتى تستبين نواحيه . ولقد قام بهذه الدراسة ولدنا المجد الأستاذ عبدالعظيم شرف الدين ، إذ جعل رسالته التي تقدم بها للحصول على درجة الماجستير في هذه الدراسة .

ولقد عاش الأستاذ مع ابن القيم فترة من الزمن طويلة منقياً عن آثاره

المطبوع منها والمخطوط ، ثم يابع البحث في خبايا هذه الآثار حتى يصل إلى ما يجلى ابن القيم في شتى نواحيه : اللغوية والشرعية والصوفية ، ثم طلع عاينا بهذه الرسالة التي كشفت عن ابن القيم فإذا به تلميذ ابن تيمية ولكنه كثيراً ما خالفه كما خالف غيره من ذوى المذاهب متى استبان له الدليل ، ووضح أمامه الحق في غير ما أرتأوه ، لا اعتاداً واستنكاراً ، ولكن وقوفاً عند الحججة ، وإحقاقاً للحق .

ولقد كان البحث يطلب منه في كثير من الأحيان أن يسوق كثيراً من أدلة العلماء على مذهبهم في مسألة ، ثم يبين ما يكون لابن القيم في هذه المسألة من رأى ، ويسوق أدلته ومناقشته لأدلة سواه ، ثم يقف من الفريقين موقف المرجح البصير - حتى ليكاد المطلع على ذلك - لطوله - أن يظن أنه قد غمر ابن القيم فأغرقه في آراء سواه فلم يعد يبصر أثره ، ولكنها المقارنة التي لا بد منها لنكشف عن شخصية من يراد تحليل مدرسته تدعو كثيراً إلى هذا .

ولقد أماطت هذه الرسالة اللثام عن الأهداف التي كان يرمى إليها ابن القيم في ثورته الإصلاحية الدينية - والدين عماد كل تقدم - فأبان أنها الدعوة إلى إصلاح العقيدة بالرجوع إلى مذهب السلف ، والتحرر الفكري ، ومحاربة الحيل الشرعية التي اخترعها المتلاعبون بالدين ، وتفهم روح الشريعة .

وإن استخلاص هذه الأهداف على النحو الذى سار عليه الأستاذ مما يحتاج إلى مشاركة في البحث ، وتفهم دقيق لمباحث ابن القيم في كتبه ، ورجوع إلى ما أحاط بابن القيم من بيئات تنوعت مشاربها ، فمن بيئة إسلامية استولى عليها الضعف ، ومن بيئة علمية استولى على طوائفها التعصب للمذاهب ، كل يدعو إلى مذهب إمامه ولا يرى الحق في سواه ، حتى لقد دعا

ذلك إلى أن يخوض بعضهم في : هل ابن الشافعي كفاء لبنت الحنفي ، وما كان ضعف الأولى إلا نتيجة حتمية للتطاحن الذي وقع بين طوائف الثانية . ومن بيئة صوفية اتخذت من تعليم الباطنية ورموزها التي ما أنزل الله بها من سلطان سبيلاً يجعل لها من المسكنة بين العامة ما ليس لغيرهم من أهل الدين . ولقد كان لذلك كله أثر أيما أثر في ثورة ابن القيم الإصلاحية : فإيضاح هذه الأهداف عماد من العماد التي تكشف عن ابن القيم وتبين منازع الإصلاح عنده ودوافع تلك الثورة فيه . وهذا بلا شك مما يجب على الباحث في دراسة شخصية من الشخصيات .

ولقد كشفت هذه الرسالة أيضاً عن كثير من أخلاق العلماء التي توافرت في ابن القيم : من أمانة في العلم ، وإنصاف للخصم ، وهدوء في النقاش ، والتعمق في البحث . وذلك شأن من لا يبغى وراء الحق مطلباً ، وكذلك كان ابن القيم فيما عرفنا عنه ، وما خفي علينا فالأمر لله فيه إذ ليس لنا إلا ما أظهره البحث وأبان عنه الدليل .

كما أنها ردت إلى نصابه فيما زعمه المتقولون على ابن القيم من أنه كان من الجسمة الذين يجعلون الله شبيهاً بخلقه . والناس في هذه النحيزة كانوا شراً على الإسلام والمسلمين من قديم . يرمى بعضهم بعضاً بالتهمة التي تنفّر منه العامة ، وتحول بينهم وبين أتباعه فيما يرى من صواب . ولذا قيل : لا تقبل شهادة الأقران بعضهم في بعض . وكان يكفي الواحد منهم أن يجد من خصمه عبارة ذات مدلولين فيضفي عليها من التهويش ما يخيل أن المعنى البعيد هو المقصود لقائلها ، والدافع الحقيقي للتلغظ بها ، والله يعلم أن المهتم ربما كان من ذلك بريئاً ولكنه التعصب المذهبي هو الذي أطلق الحسد من عقاله فدفع صاحبه إلى إتهام هذا البريء بما لم يقصده .

أضف إلى هذا ما بينت من موقف ابن القيم من المتصوفة ، وشدته عليهم ، ورد ما ابتدعوا من قول بأن الحقيقة تخالف الشريعة ، فمن وصل إلى ذروة الحقيقة ما عليه أن يخالف الشريعة إلى غير ذلك من دعاوى فاسدة لا بينة عليها إلا خيال مريض ، وهو مُضِل . فإنه حارب مثل هذه المبتدعات ورجع بالحقيقة إلى منهج الشريعة ، فكلاهما مورده واحد ، ومن لا شريعة له فلا حقيقة عنده .

إلى غير ذلك مما تلمس من مزايا عند قراءتها . والحق إنها مرآة انعكست عليها أشعة ابن القيم فتمثل واضحا . وإن وجد القارىء فيها ما يعده عليها فليعلم أن هذا شأن البحث العلمى . وكل واحد يؤخذ منه ويرد عليه إلا صاحب الرسالة - والله أرجو أن ينفع القارى لها بما انبث في نواحيها من خير كثير .

مقدمة

إن دراسة تاريخ العلوم وتتبع الأدوار التي صرت بها منذ الطفولة إلى أن تكامل نموها واستغناظ عودها هي دراسة لهذه العلوم فدراسة تاريخ الفلسفة جزء من الفلسفة ودراسة تاريخ الفقه الإسلامي جزء من الفقه ، ودراسة تاريخ اللغات دراسة لها . وهذا اللون من الدراسة نوعان :

النوع الأول :

دراسة لأطوار التي اجتازتها نظريات العلم ودراسة كل مرحلة من المراحل دراسة تكشف النقاب عن خصائصها واتجاهاتها وأهدافها ومدى تأثيرها بالمراحل التي سبقتها ومقدار تأثيرها في المراحل التي تليها ، وهذه الدراسة تعنى كذلك بالبيئات التي احتضنت هذه النظريات وتبين الظروف التي ساعدت على بعثها وأسهمت في تكوينها مع مقارنة كل مرحلة بغيرها في خصائصها واتجاهاتها ومقدار ما أحرزته من تقدم في تكوين النظريات العلمية ، ولا تعنى هذه الدراسة بالخصائص التي أسهمت في هذه العلوم إلا بقدر الضرورة الملحة والإشارة العابرة التي تعرف القارى بهذه الشخصيات معرفة مجملية .

النوع الثاني :

دراسة الشخصيات التي أسهمت في بناء هذه النظريات العلمية دراسة تحليلية تتناول العصور التي عاشوا فيها وتبرز سماتهم وأهدافهم ومناهجهم التي سلكوها لتحقيق هذه الأهداف . كما تدرس آراؤهم دراسة مقارنة تكشف عن وجه الصواب أو الخطأ فيها بحيث تكون دراسة حرة نزيهة خالية من التحيز هدفها

إنصاف الحقيقة وحدها ، وإذا كان النوع الأول يعنى بدراسة الأطوار التي مرت فيها العلوم فإن النوع الثاني يعنى بدراسة المحاولات التي بذلها العلماء في هذه العلوم .

وموضوع هذه الرسالة (ابن قيم الجوزية) من النوع الثاني ، ولهذا الموضوع دافع وغاية ومنهج .

أما الدافع فهو رغبة صادقة في إحياء التراث الفكري الإسلامي الذي خلفه رجال صدقت عزائمهم وأخلصت نياتهم فكان لهم من صدق عزائمهم وإخلاص نياتهم آثار دلت عليهم ، ومعارف كتبت لهم الخلود والبقاء . وإذا كانت طبيعة الأشياء تقضى بتقديم الأهم على المهم فإن أولى الباحثين بالدراسة والكشف عن مناهجهم وأهدافهم وبيان السمات التي امتازوا بها عن غيرهم - هؤلاء الرواد الأحرار من المفكرين والمصلحين الاجتماعيين الذين عاشوا لأهمهم وضحووا براحتهم في سبيل مبادئهم السامية وبدلوا المهج والأرواح من أجل إصلاح عقيدة أو قضاء على بدعة . لهذا أتجهت أول الأمر إلى دراسة (ابن تيمية) هذا المصلح الخطير الذي لاقى العنت من حساده ومنافسيه ، وعجم عوده فلم تلن قناته ولم تهن عزيمته ، بل ظل ينتقل من سجن إلى سجن حتى فاضت روحه إلى بارئها مخلفاً وراءه جذوة مشبوبة الأوار ، ومدرسه حرة تدين بمبدأ الحرية وإصلاح العقائد مما شابها من انحراف . عشت مع ابن تيمية زمناً غير يسير . وبينما أنا ماض في البحث عازم على تسجيل الرسالة في (ابن تيمية) علمت أن أستاذنا الأستاذ (محمد أبوزهرة) أستاذ الشريعة الإسلامية بكلية الحقوق . بصدد إخراج كتاب عن ابن تيمية فتركت الميدان لفارس الحلبة . ولم أقطع صلتى بالموضوع الذي بدأت به ، فعولت على الكتابة في تلميذ ابن تيمية (ابن قيم الجوزية) الذي شاطره بأساءه في حياته وظل معه

سجيناً حتى أسلم روحه إلى بارئها وحمل الأمانة من بعده فكان عليها أميناً ،
وظل يكافح ويناضل حتى أوفى على الغاية وأشرف على النهاية .

وأما الغاية من هذا الموضوع فهي عرض ابن القيم أمام الباحثين عرضاً
أميناً يكشف النقاب عن سماته التي امتاز بها عن غيره ويبين أهدافه التي كان
يسعى لتحقيقها ومدى موافقتها لروح الإسلام ومبادئه ، ورشد كذلك إلى
منهج الذي اتبعه لتحقيق هذه الأهداف وطريقته التي سلكها في معالجة المسائل
العلمية كما يبين مدى تحمسه لتقرير مبادئ الدين وتنقيتها مما شابها من انحراف
وما اعترأها من تغيير باسم الدين والدين من هذا وذاك برى .

هذا مع الحرص على دراسة آرائه دراسة مقارنة وبيان مافيهما
من وجوه الصواب أو الخطأ . كي يتسنى للدارس الوقوف على التراث الفكري
الذي خلفه ابن القيم ، والاستفادة منه استفادة مبنية على الأسس التي انتهينا
إليها في بحثنا هذا ، كما أنها توفر على الباحث الكثير من الجهد والوقت
وتعرض أمامه الحقائق العلمية عرضاً منظماً يأخذ بعضه بحجز بعض ، وكل فقرة
منها تتصل بما سبقها وما لحقها بسبب وثيق لاتفصم عراه وإلى جانب هذا فهي
دراسة تزيج الستار عن الحقائق العلمية التي طال عليها الزمن دون أن يعرف
فيها رأى فاصل وإني كبير الأمل في أن يتأثر الباحثون بالروح العامة التي غابت
على ابن القيم وصدر عنها في كل أبحاثه وهي التحرر الفكري الذي أثمر دعوته
إلى تفهم روح الدين وكان سبباً من أسباب تقرير مبدأ حرية التعاقد الذي أقره
الحنابلة من قبله وسار هو على منهجهم في تقريره فكان هذا من مزايا الفقه
الحنبلي التي أكسبته الخصوبة والمرونة وجعلته يتمشى مع العصور المختلفة
ولا يتخلف عن ركب الإنسانية وحسبك ما أخذ به من جواز البيع بغير تحديد
الثلث ففي هذا تيسير على الناس أي تيسير .

فإذا اكتسب الباحثون صفة الحرية استطاعوا أن يكونوا أحراراً في

أبحاثهم العلمية فلا يجمدون على الآراء الموروثة وفهموا أن الفقه قانون الحياة والحياة في تطور فينبغي أن يكون الفقه متطوراً تطور الحياة نفسها واستطاع الباحث أن يكون حراً في حياته العملية فلا يذل ولا يهون ولا يستكين أمام الوعيد والتهديد ، فإذا توفرت الحرية العلمية والحرية في المجال العملي استطاع المجتمع الإسلامي أن يسير قدماً وأن يسير ركب الحضارة متخذاً من الماضي عبرة ، ومن الحاضر عدة للمستقبل .

وأما منهج هذا البحث فهو الخطة التي اتبعتها في إخراجه بعد أن عشت معه زمناً ليس باليسير حتى تمثلته ثم أخرجته في هذه الصورة التي هو عليها الآن ، وقد أخرجت هذا البحث في تمهيد وثلاثة أبواب وخاتمة .

تحدثت في التمهيد عن البيئة السياسية والعامية والاجتماعية ، ودراسة هدم المتومات الثلاثة للبيئة ضرورية للباحث ، لأن الإنسان نتاج البيئة وهو كذلك ، مجموعة من المواهب الطبيعية والصفات المكتسبة من البيئة العامة والبيئة الخاصة ، ولا يمكن جحد أثر الظروف السياسية والنهضات العلمية والحالات الاجتماعية في صبغ الأفراد والمجتمعات صبغة خاصة وتلوين أهدافهم واتجاهاتهم تلويناً يتناسب والظروف التي يحيون فيها .

وأما الباب الأول فقد قصرته على حياة ابن القيم وحققت تاريخ وفاته ونهيت إلى ما وقعت فيه دائرة المعارف الإسلامية من خطأ في تحديد وفاته ، إذ اعتبرت أنه عاش ستين عاماً بالتاريخ الهجري وستة وستين عاماً بالتاريخ الميلادي ، كما تكلمت عن ثقافته وأبرزت ناحية هامة وهي معرفته اللغة العربية وفرعها المختلفة حتى تمكن من تأليف كتاب في البلاغة هو (كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان) بعد أن اطاع على أمهات الكتب في البلاغة وأضاف إليها ما جادت به قريحته من فهم أسرار اللغة وصرايحها كما يشير إلى هذا في مقدمته .

كما بينت ما امتاز به من قوة الشخصية فهو وإن كان حنبلياً إلا أنه كان يدرس دراسة مقارنة غير ملتزم مذهباً معيناً وأحياناً كان يخرج على الحنابلة بوجوه من مواقف ناقش فيها شيخه ولم يلتزم مذهب إليه ، ثم قارنت بينه وبين شيخه ابن تيمية وبينت أن شيخه ان اتصف بالثورة فقد امتاز هو بالهدوء والاتزان فكان يقارن بين المسائل ويوازن في هدوء واتزان .

هذا اللون من الدراسة ضروري للبحث ، لأنه يكشف الستار عن سمات الشخصية ويحددها أمام القراء تحديداً دقيقاً ويبين الظروف التي اعترتها الأحداث التي انتابتها فكان لها تأثير فيها بوجه عام وفي اتجاهها العلمي بوجه خاص .

وأما الباب الثاني ، وهو فقهه فقد قسمته إلى ثلاثة فصول :

الفصل الأول : أهدافه .

تحدثت في هذا الفصل عن أهدافه وبينت أنها تكاد تنحصر في الدعوة إلى مذهب السلف في العقائد والدعوة إلى التحرر الفكري ، والدعوة إلى محاربة التلاعب بأحكام الدين ، والدعوة إلى تفهم روح الدين ، وبينت أن الدعوة إلى تفهم روح الدين نتيجتها أخذها بشهادة الواحد الصادق واعتبار القصد في العقود والشروط المتقدمة وإلغاء الذرائع ، ومبدأ حرية التعاقد والمحافظة على حقوق الدائنين واعتبار عمل الفضولي (الناس متضامنون - المسؤولية الاجتماعية) .

وبعد أن فرغت من دراسة الفصل الأول درست الفصل الثاني وهو منهجه الذي اتبعه لتحقيق أهدافه وبينت التجاوب بين منهجه وأهدافه وأن كثيراً من الباحثين نزل أقدامهم نتيجة وضعهم مثلاً علياً في أبحاثهم ثم عجزهم عن تحقيق هذه الأهداف في بحثهم العملي وأما ابن القيم فكان حريصاً على تحقيق أهدافه أميناً في تطبيق منهجه ، وبينت أن منهجه يكاد ينحصر في تقديم النصوص وجعلها محور بحثه وقارنت بينه وبين غيره من الباحثين الذين يهتمون

بالتقسيمات والتفريعات وبيئت أن منهجه هذا يعلى شأن النصوص وأنه منهج مأمون العاقبة لأنه يتخذ الأحكام من النصوص دون التفريغ أما هؤلاء الذين يجرون وراء الفروض العقلية فقد يعجزون عن التدليل على ما يفترضون من مسائل قد تكون بعيدة الوقوع، وبيئت أن من منهجه في البحث كذلك عرض الأدلة الكثيرة وأنه كان يعتد بآراء الفقهاء فيعرضها أمامه دارساً لها دراسة مقارنة كما بيئت ومبيناً وجه الصواب أو الخطأ فيها ومختاراً منها أو خارجاً عليها كلها، وأنه كان أحياناً يورد الأدلة على ما يراه ثم يورد أدلة الخصم ويفندها، فلم يكن ليكتفى بالهدم كما هو شأن بعض المغرورين بل كان يهدم ليبنى على آثار ما يهدم آراء مؤيدة بالحجج والبرهان فجعل النصوص أساس البحث والاكتناو من الأدلة ودراسة آراء الفقهاء دراسة مقارنة وهدم آراء الغير بالحجة والبرهان وتأييد آرائه بالحجج والبرهان كل هذا يتمشى مع الهدف الأساسي الذي دعا إليه وهو التحرر الفكري ونبد التقليد.

وفي الفصل الثالث درست الأصول التي اعتمد عليها في الاستنباط وبيئت أنه اعتمد على الكتاب والسنة والإجماع وفتوى الصحابة والقياس واستصحاب الأصل والمصالح المرسلة وسد الذرائع والعرف، وحرصت في دراسة كل من هذه الأصول على مقارنة رأيه برأي من سبقه من العلماء وبيان مدى موافقته أو مخالفته لهم.

وقد عرضت موقفه مما عارض القياس عند العلماء وبيئت أنه يرى أنه لا شيء يخالف القياس من العقود كالمضاربة والمساقاة والمزارعة ومن أحاديث نبوية كحديث المعمرارة والانتفاع بالرهن مقابل الانفاق عليه (الرهن مركوب ومحلوب، وعلى الذي يركب ويحلب النفقة) وأنه لا شيء من فتاوى الصحابة إذا لم يختلفوا فيها - يخالف القياس كعدم قسمة الأرض المفتوحة.

كما حققت ما أثر عن عمر من إيقاع الطلاق الثلاث وما اشتهر من أنه

يخالف ما كان عليه العمل في عهد الرسول ، بهذا قضيت على خطأ مشهور
يخالف ما كان عليه العمل في عهد ، وبهذا قضيت على خطأ مشهور
مقتضاه أن عمر أوقع الطلاق الثلاث ولم يكن هذا على عهد الرسول . وبينت أن
ابن القيم إذ أخذ بالمصالح المرسله راعى مصالح الناس وحاجاتهم ولذا أخذ بالتسعير
وإلزام الصناعات القيام بعملهم إذا امتنعوا ، وإجبار صاحب المسكن على إسكان
من يحتاج إليه ، كما بينت أن ابن القيم نظر إلى بواطن الأمور فأخذ بمبدأ سد
الذرائع مخالفاً للشافعي الذي فسر الشريعة تفسيراً مادياً مبنياً على الظاهر فقط
ولم يسد الذرائع ، كما أخذ ابن القيم بالعرف واعتد به في الدعاوى وغيرها ومن
هذا ترى أنه قد نجح في الهدف الذي دعا إليه وهو تفهم روح الدين فلا شك
أن الأخذ بالمصالح المرسله وسد الذرائع ومراعاة العرف تتفق وروح الدين
وتقتضيه طبيعة الدين السمحة (وما جعل عليكم في الدين من حرج) (فإنما
بعثتم مبشرين ولم تبعثوا معسرين) .

ثم درست الباب الثالث وهو « ابن القيم بين العقيدة والتصوف »
وجمعت بين العقيدة والتصوف في باب واحد لأن هدف علماء الكلام الوصول
إلى الحق عن طريق النظر والاستدلال وهدف الصوفية معرفة الحق عن طريق
الإلهام ، فالهدف واحد ، وإن كانت الوسيلة مختلفة فوسيلة علماء الكلام النظر
والاستدلال ، ووسيلة الصوفية الإلهام ، الوسيلة الأولى كسبيه . والوسيلة الثانية
وهيبة لا بد للعبد فيها وهي لا تمنح إلا للقليل من الناس وتحول بين كثير من
الناس ومعرفة الله وتخالف ما دعا إليه القرآن من النظر في ملكوت السموات
والأرض بغية الوصول إلى معرفة الله تعالى :

وقد قسمت هذا الباب إلى فصلين : الفصل الأول : العقيدة تحدث فيه
عن منهج ابن القيم في الاستدلال على وجود الله وعرضت منهج الأشعري

والباقلائي ومنهج القرآن وبينت أن منهج ابن القيم يتفق ومنهج القرآن . ثم عرضت رأيه في الصفات وبينت موضع الاتفاق بين علماء الكلام وقارنت رأيه برأى المعتزلة والأشاعرة مع مناقشة كل منهم ثم ناقشته في قوله بقيام الحوادث بذاته تعالى واعتذرت عنه كما عرضت رأى ابن تيمية ورأى أهل السنة وبينت أن ابن القيم وابن تيمية يتفقان مع أهل السنة

ثم عرضت رأيه في الآيات المتشابهة وبينت أنه يقوم على أمرين : التنزيه وعدم التأويل وبينت تأثيره بمنهج الصحابة ، وبرأت ساحته مما نسب إليه من القول بالتشبيه والتجسيم كما وضحت رأى أهل السنة والمعتزلة ليتسنى لي الحكم بموافقته أهل السنة ومخالفة المعتزلة .

ثم عرضت موقفه من أفعال العباد وبينت أن السبب في دراسة أفعال العباد هو تحديد المسؤولية وبيان مناط التكليف والثواب والعقاب ولكن العلماء تشعب بهم البحث فمنهم من وفق ومنهم من جابهه التوفيق ، ثم عرضت رأى الجبرية والمعتزلة والأشعرى وناقشتهم كما عرضت مذهب السلف وابن تيمية وابن القيم ووضحت رأيه ثم أجبت عن اعتراض قد يوجه إليه وبدا سلم مذهبه مما يوجه إلى المعتزلة والجبرية والأشاعرة من طعن .

ثم عرضت رأيه في رؤية الله وبينت رأى المعتزلة وأدلتهم وفندت آراءهم ثم بينت موقفهم من الآيات والأحاديث الدالة على رؤية الله في الآخرة ورددت عليهم ثم عرضت رأى ابن حنبل وابن قتيبة والأشعرى وابن القيم وأهل السنة وبينت أنها تتفق وأهل السنة .

ثم عرضت مسألة الحسن والقبح وبينت موقف علماء الكلام من الحسن والقبح من معتزلة وأشاعرة وما تريدية وبينت موقف ابن القيم وهو إثبات الحسن والقبح عقلا والثواب والعقاب شرعا .

ثم درست الفصل الثاني وهو (ابن القيم والتصوف) ودرست فيه المصادر التي استقى منها معرفته بالتصوف ، ثم أشرت إلى الصراع بين الفقهاء والصوفية وتبعت هذا الصراع منذ نشأته إلى أن جاء ابن القيم ثم بينت ما عا به ابن القيم على الصوفية وأهمه : القول بوحدة الوجود ، وسقوط التكليف ، والتفرقة بين الحقيقة والشريعة ، وتحكيم الذوق ورفض العلم ، والتعبد بما لم يشرع الله ، وقارنت بينه وبين الهروي صاحب كتاب (منازل السائرين) الذي شرحه ابن القيم في كتابه (مدارج السالكين) ثم بينت أثر ابن القيم في التصوف : من تخليص التصوف مما شابه من انحراف ، ومن تحديد مبادئ الصوفية وما وصل إليه من نظريتي المعرفة والسعادة كما بينت العلاقة بين المعرفة والمحبة عند ابن القيم وبينت أن تقديم المعرفة على المحبة يتفق مع المنطق وبينت أن ابن القيم يرى تقديم المعرفة على المحبة وأنه قد سبته إلى هذا الغزالي وذكرت نصوصاً عن الغزالي تثبت ذلك .

وأما الخاتمة فقد تحدثت فيها عن النتائج التي وصلت إليها وبينت أن بيت القصيد في هذه النتائج أن ابن القيم باحث حر لا يتقيد بمذهب وإنما يسير مع الحق حيث سارت ركائبه ، خلع ربة التقليد ودعا إلى تفهم روح الدين والغوص على حقائق الأمور ، وأنه باحث ذو أهداف يسعى لتحقيقها وصاحب منهج اتبعه وصدور عنه وأنه كانت تسيطر فكرة عامة هي العودة بالدين إلى ما كان عليه السلف من نقاء لا تشوبه شائبة انحراف أوزيغ والعمل على :

١ — مسيرة التطور ومراعاة أعراف الناس ومصالحهم وحاجاتهم لأن الفقه قانون الحياة ومادامت الحياة في تطور فينبغي أن يتطور الفقه وأن تراعى أعراف الناس ومصالحهم .

٢ — محاربة الانحراف في العقائد ومحاربة الصوفية المغالين المنحرفين .
هذا وقد تحكّم في منهج هذه الرسالة وفي كل مسألة من مسائلها أمران :
أولهما : رأى أستاذى المشرف الأستاذ محمد الزفزاف أستاذ الشريعة
الإسلامية بكلية دار العلوم — بجامعة القاهرة الذى أذكر له فضله وحسن
توجيهه وعنايته الدقيقة بكل مسألة من مسائلها .

ثانيهما : ماتقتضيه طبيعة البحث من تقديم الأهم على المهم والأسباب على
المسببات والمقدمات على النتائج .

والله أسأل التوفيق والسداد ومنه أستمد العون والرشاد ، وما توفيقى
إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب ...

شبرا — القاهرة فى ٢٤/١٢/١٩٥٥م

المؤلف

تقديم

عصره

كلمة موجزة عن البيئة وأثرها ، الحالة السياسية ، والحالة العلمية ، والحالة الاجتماعية .

كلمة موجزة عن البيئة وأثرها :

للبيئة أثر في نفوس أبنائها يختلف باختلافها . فإن كانت سهلة طبعهم بطابع السهولة واللين . وإن كانت جبلية خلعت عليهم الخشونة والغاظة . وسأعنى في دراسة البيئة بالمقومات السياسية ، والعلمية ، والاجتماعية . وفي دراستي للحالة السياسية سأهتم بالسياسة الداخلية ، والسياسة الخارجية : الصليبيين ، والتتار .

أما عن السياسة الداخلية فسأدرس العلاقة بين السلطان والخليفة ، وبين السلاطين بعضهم مع بعض ، إذ لا يخفى أثر السياسة الداخلية في نفوس الأفراد والجماعات . وأما عن السياسة الخارجية فسأشير إلى الحروب الصليبية وإلى هجمات التتار على بلاد المسلمين .

وقد كان هذان الحادثان سابقين لمولد ابن القيم ، ولكن كان لهما أثر في خلق التحمس الديني في المسلمين نتيجة لتحمس الفرنج لدينهم ، وتعصبهم ضد المسلمين .

وهذا التعصب الديني من الفريقين لم يخفف من الوجود بانتهاء الحروب الصليبية بل استمر إلى ما بعدها .

أما الحروب الصليبية . فقد استمرت نحو قرنين (سنة ۱۰۹۰ هـ : سنة ۱۲۹۰ هـ) التقي فيها المسلمون بالفرنج وذهب ضحيتها أرواح بريئة وخنمت بنصر المسلمين على أعدائهم .

وأما التتار فقد قضاوا على الخلافة العباسية في بغداد ، وحرقوا كثيراً من الكتب ، وقتلوا الأبرياء ، فتلفت العالم الإسلامي إلى قوة نحميه ، فما وجد هذه القوة إلا على يد المماليك الذين ظهروا بمظهر حماة الدين ليجمعوا القلوب حولهم .

وإذا كانت الخلافة في بغداد قد عجل نهايتها ما كان فيه الخلفاء من غفلة عن دينهم فقد أخذ المسلمون من هذا عبرة لهم ، واستيقظوا من غفلتهم ، وبدءوا يحيون حياة الجد ، وهرعوا إلى الدين يتخذون منه دستور الحياة الجديدة ، وبدأ العلماء يعرفون موقفهم من الحكماء ، فلم يتهاونوا لهم في حقوق الأمة .

وأما الحياة العلمية فهي المدرسة التي يتخرج فيها العلماء ، ولهذا كانت دراستها ضرورية حين يتعرض الباحث لدراسة عالم من العلماء .

وأما الحياة الاجتماعية فإنها تكشف عن العلاقات بين الطوائف المختلفة: طائفة الحكماء ، وطائفة العلماء ، وطائفة العامة .

وبعد أن أفرغ من دراسة البيئة ومقوماتها الثلاثة سأعني بذكر نسب ابن القيم ثم أشير إلى شيوخه . خاصاً بالذكر أستاذه ابن تيمية الذي كرس حياته للإصلاح الديني وخدمة الإسلام ، ولاقي العنت من أعدائه حتى أوغروا قلب الحكماء عليه ، ولقد شاطره بأساءه تلميذه ابن القيم ، وظل معه في السجن حتى مات . ثم خرج ابن القيم من السجن ليواصل كفاحه وترسماً خطأ أستاذه في حرية وصراحة ، وأناة واتزان .

السياسة الدافلية: بأجمال :

- (أ) سقوط بغداد . (ب) خضوع مصر والشام لحاكم واحد .
(ج) كيف كانت تحكم مصر منذ ٦٥٦ هـ . ٦٥٩ هـ .
(د) ما المراد بالخليفة ، والساطان والملك والأمير في عهد دولة المماليك . ؟
(هـ) ننصيب خليفة في القاهرة . (و) سلطة الخليفة .
(ز) النزاع بين السلاطين على السلطنة . (ح) موقف الشعب من
السلاطين . (ط) أثر ذلك في الأفكار وتنبيه الرأي العام .

(أ) سقوط بغداد وأثره :

في سنة ٦٥٦ هـ منى العالم الإسلامي بحادث زلزل كيانه ، وحطم جهاز الدولة الإسلامية هذا الحادث هو استيلاء هولاء على بغداد ، وقتل الخليفة المستعصم بالله وإراقة الدماء الزكية فقد أمر هولاء بضراب أعناق الفقهاء والأعيان واستمرار القتل ، والنهب ، والسبي في بغداد بضعة وثلاثين يوماً ، فلم ينج منهم إلا من اختفى ثم أمر هولاء بعد القتل ببلغوا ألف وثمانمائة ألف وكسروا^(١) وبهذا تم القضاء على دولة بني العباس في بغداد نتيجة لحياة اللهو والترف التي انغمس فيها خفاؤهم . قال صاحب السلوك : فصح حديث حبيب بن أبي ثابت عن عبيدالله ابن عبدالله بن عتبة أن رسول الله قال :

يا معشر قريش إن هذا الأمر لا يزال فيكم وأنتم ولاته حتى تحدثوا أعمالاً تخرجكم منه فإذا فعلتم ذلك سلط الله عليكم شر خاقه فالتحوم كما يلتحي القضيب^(٢) .

(١) انجم الزاهرة ج ٧ ص ٥٠ الطبعة الأولى بمطبعة دار الكتب المصرية .
(٢) ج ١ القسم الثاني - السلوك للمقرئى ص ٤٠٩ ، وورد في الجامع الصحيح لمسلم ٣/٦ لا يزال هذا الأمر في قريش مابق من الناس اثنان .

هذا الحادث غير وجه التاريخ ، وأيقظ العالم الإسلامي من سباته العميق ، فأيقن أن إسلام أمره إلى الحكام دون مناقشتهم فيما يأتون هو الذي أطمع عدوهم ، وخضد شوكتهم ومن يقرأ كتب التاريخ يجد مواقف مشرفة وقفها العلماء أمام الحكام حتى هابوهم وأخذوا بإشارتهم فيما يبرمون .

وقد كان الظاهر بيبرس منقماً^(٣) تحت كلمة الشيخ عز الدين بن عبدالسلام لا يستطيع الخروج عن أمره حتى قال حين بلغه نبأ وفاته : « ما استقر ملكي إلا الآن^(١) » .

(ب) فضوع مصر والشام لحاكم واحد :

وما كانت مطامع التتار لتقف عند هذا الحد ولم ترتو نفوسهم بالدماء التي أراقوها في بغداد بل أخذوا يغيرون على بلاد الشام حتى وصلوا في زحفهم إلى غزة^(٢) . وقد أوقعوا الرعب في نفوس الشاميين وتلفت الناس إلى رجل الساعة فكان الملك المظفر قطز سلطان مصر الذي التقى بالتتار في عين جالوت^(٣)

(١) القمع مصدر قمع الرجل يقمعه قمماً فاقمع : قهره وذله فذل ، والقمع الذل والقمع الدخول فراراً وهرباً . وقع في بيته واقمع ، دخله مستخفياً ، وفي حديث عائشة والجواري اللاتي كن يلبين منها فإذا رأين رسول الله صلى الله عليه وسلم انقمعن أي تغيبن ودخلن في بيت أو من وراء ستر — وفي حديث الذي نظر في شق الباب فلما أن بصر به انقمع أي رد بصره ورجع ، وفي حديث منكر ونكير فينقمع العذاب عند ذلك أي يرجع ويتداخل ، يرى من هـ — ذا العرض أن كلمة انقمع تؤدي معنى الرجوع فلعل المعنى المراد من انقمع بيبرس هو رجوعه عن رأيه لما رأى ابن عبدالسلام إذا خالعه في أمر من الأمور — لسان العرب ١٠/١٦٨ .

(٢) ج ٢ حسن المحاضرة ص ٦٦ المطبعة الشرفية .

(٣) ج ٧ النجوم الزاهرة ص ٧٧ مطبعة دار الكتب .

(٤) معجم البلدان لياقوت المجلد ٦ . ٣٥٤ وفيه عين حالوت اسم أعجمي لا ينصرف وهي بلدة لطيفة بين بيسان ونابلس من أعمال فلسطين كان الروم قد استولوا عليها مدة ثم استنفذها منهم صلاح الدين الملك الناصر يوسف بن أيوب في سنة ٥٧٩ هـ .

واشتد القتال بين الفريقين حتى باشر قطز القتال بنفسه وكان يشجع الجنود ويحسن إليهم الموت ، وقد أسفرت المعركة عن هزيمة التتار ولم تقم لهم قائمة بعد هذه الواقعة ^(١) وقد فرح الناس بهذا النصر ودخل قطز مدينة دمشق ترفرف حوله الأعلام وتحيط به القلوب وقد قال بعض شعراء دمشق :

هلك الكفر في الشام جميعاً
بالمليك المظفر الملك الأ ^(٢)
ملك جاءنا بعزم وحزم
أوجب الله شكر ذاك علينا
واستجد الإسلام بعد دُحوسه
وع سيف الإسلام عند نهوضه
فاعتزنا بسمره ^(٣) وببيضه
دائماً مثل واجبات فروضه ^(٤)

وقال الشيخ شهاب الدين أبو شامة : —

غلب التتار على البلاد فجاءهم
بالشام أهلهم ، وبدد شملهم
من مصر تركي يجود بنفسه
ولكل شيء آفة من جنسه ^(٥)

كان هذا النصر تمهيداً لأن يتولى قطز حكم الشام إلى جانب حكم مصر فجاءه حكام الشام وأعلنوا ولاءهم له ، وبهذا خضعت مصر والشام لحاكم واحد كان يقيم في مصر وينيب عنه حاكماً في الشام قال أبو المحاسن : قلت : والملك المظفر هو أول من ملك البلاد الشامية واستتاب بها من ملوك الترك ^(٦) .

(١) ج ٧ النجوم الزاهرة ص ٧٩ .

(٢) الأروع : من يعجبك بحسنه وجمارة منظره أو شجاعته كالرائع جمه أروع وروع بالضم . القاموس المحاط ٣ / ٣٢ .

(٣) الأسمران : الماء والبر ، أو الماء والرمح . القاموس ٥١ / ٢ فالسمر الرماح : والأبيض : السيف القاموس ٣ / ٣٢٥ فالبيض السيوف .

(٤) النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٨٢ .

(٥) النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٧٢ .

(٦) النجوم الزاهرة ج ٧ ص ٨٣ .

(۵) كيف كانت تحكم مصر منذ سنة ۶۵۶ هـ : سنة ۶۵۹ هـ ؟ :

كان المماليك مستقلين بحكم مصر استقلالاً تاماً ؟ وكانوا في نفس الوقت متخوفين من أخطار محدقة بهم .

۱ — خطر المغول المكتسح الذي أوقفه المماليك في موقعة عين جالوت

۲ — الخلاف الداخلي بين المماليك أنفسهم على السلطة على مصر .

۳ — الخوف من قيام بعض الأيوبيين يدعو لنفسه فيتبعه الشعب .

ويحسن بنا الرجوع إلى الوراء قليلاً ، لنقف على تتابع الحوادث في هذه الفترة .

كان أول ملوك الترك بالديار المصرية — هو السلطان الملك المعز عز الدين

أبيك فقد اتفق الأمراء على سلطنته بعد أن قتل المعظم توران شاه ، وخلفته

شجرة الدر على ملك مصر وكانت بيعته في أواخر شهر ربيع الآخر

سنة ۶۴۸ هـ .

وظل حاكم مصر إلى أن قاتله زوجته شجرة الدر في الحمام وأعانها

جماعة من الخدام . لغيرتها حين هم بالزواج من أخرى ، وكان قتله في يوم

الثلاثاء ۲۳ من ربيع الأول سنة ۶۵۵ هـ ثم خلفه ابنه السلطان الملك المنصور

نور الدين عليّ على ملك مصر في يوم الخميس خامس وعشرين من ربيع الأول

سنة ۶۵۵ هـ وظل حاكم مصر إلى أن عمل قطز على انتزاع السطة منه في ۱۷

من ذي القعدة سنة ۶۵۷ هـ .

ومن هنا يتبين أن سقوط بغداد كان في خلال حكم الملك المنصور نور

الدين عليّ — وبعده تساطن على السلطان الملك المظفر سيف الدين قطز في

يوم السبت ۱۷ من ذي القعدة سنة ۶۵۹ هـ . وظل حاكم مصر إلى أن قتله

الظاهر بيبرس في ذي القعدة سنة ۶۵۸ هـ وفي عهده هزم التتار في موقعة عين

الجالوت ، وهو أول من حكم البلاد الشامية والمصرية . وخلفه السلطان الملك

القاهر ثم الظاهر ركن الدين أبو الفتوح بيبرس بن عبد الله البندقدارى^(١) سلطان
الديار المصرية ، والشامية ، والأقطار الحجازية . وهو الرابع من ملوك الترك
وظل حاكم مصر إلى أن توفي في يوم الخميس ٢٩ من محرم سنة ٦٧٦ هـ^(٢) .

(د) ما المراد بالخليفة والساطان والملك والأمير في عهد دولة المماليك ؟ :

يقصد بالخلافة النهوض بأعباء الأمة الإسلامية نيابة عن الرسول بعد
وفاته^(٣) وهي الطبقة الأولى من طبقات الولايات . ويتولاها الشخص بأحد
طريقتين : —

الطريق الأول : عهد من الخليفة الأول . كما عهد أبو بكر إلى عمر
ابن الخطاب

الطريق الثانى : بيعة من أهل الحل والعقد إن لم يوجد عهد من الخليفة
قبله كما بـ أبو بكر^(٤) .

وقد قام بالخلافة بعد الرسول الخلفاء الراشدون ، والخلفاء الأمويون ،
والخلفاء العباسيون ببغداد ، والخلفاء الأمويون بالأندلس ، والخلفاء العباسيون
بمصر بعد انقراض الخلافة في بغداد .

وكانت الخليفة العباسى بالقاهرة يبايعه السلطان والعلماء والقضاة ثم
يفوض الأمور العامة إلى السلطان ، ويدعى له قبل السلطان على المنابر إلا

(١) البندقدارى نسبه إلى البندقدار ، وهو لفظ فارسى مركب معناه حامل كيس
البندق خاف الأمير أو السلطان وكان أول أمره مملوكا للامير أي دكن البندقدار ثم انتقل إلى
الملك الصالح ، نجم أيوب . هامش ج ٧ النجوم ٩٤ ، صبح الأعشى ٥ / ٤٥٨ .

(٢) أنظر السلوك قسم ٢ / ج ٢ من ٩ : ٤ : ٤٤٢ ، النجوم الزاهرة ج ٣ / ٧ ، ٤ ، ٢٠

(٣) صبح الأعشى للقلقشندي ٢٥٤ / ٣ .

(٤) صبح الأعشى ٢٥٢ / ٩ .

في مصلحة السلطان خاصة في مصلاه بقلعة الجبل والسلطان يستبد بما عدا هذا من أمور الدولة : من تولية وعزل ، وإقطاع وإقطاعات حتى للخليفة نفسه^(١) . وظل الأمر كذلك حتى عام ٥٨٠ هـ حيث استقل الامام المستعين بالله بأمر الخلافة . ودعى له وحده على المنابر^(٢) ومن يقرأ عهود الخلفاء إلى السلاطين يجد أنهم كانوا يفوضون إليهم تفويضاً شاملاً أمور الدين والدنيا كما جاء في صبح الأعشى . وكان الخليفة يقول في عهد التولية : —

فوضت إليك جميع أمر المساهين ، وقد ترك ما تقلدته من أمور الدين^(٣) .

السلطان والملك :

السلطنة هي الطبقة الثانية من طبقات الولايات ، ويليهما الشخص بأحد طريقتين :

أحدهما : العهد من الخليفة

ثانيهما : عهد من السلطان قبله^(٤) .

والفرق بين السلطنة والملك كما جاء في صبح الأعشى^(٥) نقلاً عن كتاب (الفروق في اللغة للعسكري) إن الملك يطلق على الولاية العامة ، والسلطنة تطلق على كل أنواع الولايات ، ولذا يعبر الفقهاء عن القاضي ووالي البلد بالسلطان — فالملك أخص والسلطنة أعم .

وأول من لقب بلقب ملك وزير من وزراء الدولة الفاطمية بسمي رضوان فلقب بالملك الأفضل ، واستمر الحال كذلك إلى أن جاء أسد الدين شيركوه عم صلاح الدين الأيوبي وعين وزير العاضد فللقب (الملك المنصور) ثم وزر له بعده ابن أخيه صلاح الدين فللقب (الملك الناصر) ثم استقل

(١) نفس المرجع ٢٧٩/٣ . (٢) نفس المرجع والجزء ص ٢٨٠ .

(٣) نفس المرجع والجزء ص ٢٨٠ . (٤) طيبح الأعشى ٢٥٢/٩ .

(٥) نفس المرجع ٢٩٨/٩ .

بالمالك بعد ذلك وظل لقب ملك سائداً في الدولة الأيوبية فلما انتقل الأمر إلى المماليك لقب من يتولى الولاية العامة بلقب ملك . كأبيك التركماني والظاهر بيبرس وغيرهم^(١) .

ويلاحظ أن السلطان كان يجمع بين لقب الملك والسلطان. وقد رجعت إلى ملوك الدولة الأيوبية وملوك دولة المماليك فوجدت صاحب النجوم الزاهرة يجمع لكل منهم بين اللقبين : ملك وسلطان^(٢) .

أما الأمراء فهم طبقات :

الطبقة الأولى : أمراء المثمن مقدمو الألوف . وعدة كل منهم مائة فارس وكل منهم مقدم على ألف فارس ممن دونه من الأمراء — وهذه الطبقة أعلى مراتب الأمراء . ومنهم يكون أكبر أرباب الوظائف^(٣) .

ويظل الأمير يلقب بلقب الأمير حتى يعتلى منصب الولاية العامة على البلاد فيلقب بلقب السلطان والملك ومثال هذا ماجاء في النجوم الزاهرة^(٤) :
ثم في شعبان كثرت الأراجيف بين الناس . . . وأن الملك المنصور تغير على الأمير سيف الدين قطز المعزى ، وجاء فيها عن قطز بعد أن صار سلطان البلاد^(٥) : السلطان الملك المظفر قطز بن عبدالله المعزى الثالث من ملوك الترك بالديار المصرية .

ومثال آخر جاء في النجوم الزاهرة كذلك^(٦) : ثم قدم الخبير على السلطان

(١) نفس المرجع السابق .

(٢) النجوم الزاهرة ج ٦ صفحات ٣٠ ، ١٢٠ ، ١٦٠ ، ٢٢٧ ، ٣٠٣ ، ٣١٩ ، ٣٦٤ ، ٧ ، ٣ صفحات ٤١ ، ٧٢ ، ٩٤ ، ٢٥٩ ، ٢٩٢ ، ج ٨ صفحات ٣ ، ٤١ ، ٥٥ ، ٨٥ — ارجع إلى كل صفحة من الصفحات السابقة تجده يسمى صاحب الولاية العامة . السلطان والملك . . . الخ . (٣) ٤٢/٧ . (٤) صبح الأعشى ١٤/٤ . (٥) صبح الأعشى ٧٢/٧ . (٦) ٨٢/٧ .

بدمشق في شوال بأن المنهزمين من رجال التتار ونسأهم لحقهم الطلب من
الأمير ركن الدين بيبرس البندقدارى .. الخ

وجاء فيها عن بيبرس بعد أن تولى زمام الأمور: ^(١) السلطان الملك القاهر
ثم الظاهر ركن الدين أبو الفتوح بيبرس بن عبد الله البندقدارى الصالحى النجمى
الأيوبى التركى سلطان الديار المصرية والبلاد الشامية والأقطار الحجازية وهو
الرابع من ملوك الترك ، ومثل هذا حديثه ^(٢) عن الأمير سيف الدين قلاوون قبل
أن يلى السطة العامة فلما أصبح سلطان البلاد ذكره بلقبى السلطان والملك .. الخ
ومن الأمراء أمراء العشرات وعدة كل منهم عشرة فوارس ومنهم من يكون
له عشرون فارساً ، ولا يعد إلا فى أمراء العشرات . وهذه الطبقة لاضابط
لعددتها ، ومن هذه الطبقة يكون صغار الولاة ونحوهم من أرباب الوظائف ^(٣) .
ومنهم أمراء الخمسات : وهم أقل من القليل خصوصاً بالديار المصرية وهم
أكبر الأجناد ، وأكثرهم من أولاد الأمراء رعاية لسلفهم ^(٤) .

(٥) تنصيب خليفة فى القاهرة سنة ٦٥٩ هـ :

حرص الظاهر بيبرس سلطان مصر على تنصيب خليفة من بنى العباس .
ليظهر بمظهر حامى الإسلام . وليستمد سلطته منه فتكون شرعية لا مجال
للاعتراض عليها . فما كاد يعلم أن أحد بنى العباس وهو أبو القاسم أحمد وصل
إلى دمشق حتى أوصى نوابه بإكرامه ، وأن يسير معه حجاب من دمشق ^(٥) .
وصل أبو القاسم أحمد إلى القاهرة فى ٨ رجب سنة ٦٥٩ هـ فقابله السلطان ،

(١) ٩٤/٧ . (٢) النجوم الزاهرة ٢٨٦/٧ ، ٢٩٢ .

(٣) صبح الأعشى للقلقشندي ١٥/٤ (٤) نفس المرجع ١٥/٤ .

(٥) السلوك ج ١ - القسم الثانى ص ٤٤٨ .

والوزير ، وقاضي القضاة تاج الدين عبدالوهاب ابن بنت الأعرس^(١) ، والعلماء
والمؤذنون . واليهود والنصارى .

وفي يوم الإثنين ١٣ رجب عقد له مجلساً بالقلعة حضره شيخ الإسلام
عزالدين ابن عبدالسلام والعرب القادمون مع أبي القاسم أحمد لإثبات نسبه ،
فلما ثبت نسبه لدى قاضي القضاة كان أول من بايعه ، ثم بايعه السلطان ، ثم
عزالدين ابن عبدالسلام ثم الأمراء ، والوزراء^(٢) وبهذا تم للظاهر ما أراد من
تنصيب خليفة ينتسب للعباسيين . فلما تمت البيعة للخليفة قلد الظاهر البلاد
الإسلامية وما سيفتحه الله عليه من بلاد الكفار .

وقد ظلت الخلافة في مصر إلى أن تنازل الخليفة المتوكل عن الخلافة
للعثمانيين فانتقلت الخلافة إلى سلاطين العثمانيين ، واتخذوا جميع حقوق
الخلافة الإسلامية^(٣)

(و) سلطنة الخليفة :

لم يكن الماليك مخلصي النية حين أقاموا الخلافة في مصر : فكانوا يهدفون
إلى تدعيم مركزهم ، وقد استبدوا بالسلطة . ولم يجعلوا للخليفة إلا تولية
السلطان . وكان يؤتى به في المواقف الرسمية لتتيم الحاشية . وعند تولية سلطان
جديد باعتبار أنه الرئيس الديني للمسلمين وكان يذكر اسمه في الخطبة ، وقد
ضيق الظاهر بيبرس على الخليفة الحاكم بأمر الله فسجنه في قلعة الجبل

(١) كان جد قاضي القضاة تاج الدين عبدالوهاب - جده لأمه يعرف بالقاضي الأعرس
وزير الملك الكامل ابن أبي بكر أيوب (فوات الوفيات ١/٣٢٧) .

(٢) النجوم الزاهرة ج ٧ ص ١١٠ ، السلوك ج ١ القسم الثاني ٤٤٩ وقد اتفقا على
أن قاضي القضاة أول من بايعه وخالفهما السيوطي إذ ذكر أن شيخ الإسلام عزالدين ابن
عبدالسلام أول من بايعه . حسن المحاضرة ج ٢ ص ٤٤ .

(٣) تاريخ دولة الماليك في مصر لسير ولیم مویر ترجمة محمود عابدين ، وسليم حسن
ص ١٨٤ .

سنة ٦٦١ هـ ولم يسمح لأحد بمقابلته مدة ثلاثين سنة^(١) . وقد غضب السلطان
الناصر محمد بن قلاوون على أبي الربيع سليمان فأمر برحيله إلى قوص
سنة ٧٢٧ هـ ، فرحل إليها ومعه أولاده وأسرته ، فلم يكن الخليفة إلا دمية
في يد السلطان يلهو بها ويلعب . وقد سقطت هيبة الخلفاء من نفوس
الشعب لما رأوه من استبداد السلاطين بالأمر وإغفالهم الخلفاء وأوضح
شاهد على ذلك سخرية الأهالي من المنشور الذي أعلنه السلطان الملك
المظفر ركن الدين بيبرس الجاشنكير^(٢) حين عزم الناصر محمد بن قلاوون
على استرداد السلطنة بعد أن خلع نفسه مضطراً وادعى فيه بيبرس أن الخليفة
قد أعطاه الحق في السلطنة فقابل الناس هذا المنشور بالسخرية اللاذعة قائلين :
الخليفة ! ومن هو ؟ إن هو إلا رب الرياح وسيدها^(٣) .

(١) تاريخ المماليك البحرية للدكتور على إبراهيم حسن ص ٢٣٠ . وهذا ايس غريباً إذا
علمنا أن الحاكم ظل خليفة من يوم الخميس ٩ من المحرم سنة ٦٦١ هـ إلى أن توفى ليلة الجمعة
١٨ من جمادى الأولى سنة ٦٩٨ هـ

أنظر النجوم الزاهرة ٢١١/٧ تجد تاريخ مبيعة بيبرس الخليفة الحاكم بأمر الله أبا العباس
أحمد بن الأمير أبي علي الحسن . وانظر نفس المرجع ١٤٧/٨ تجد تاريخ وفاته « وظل الخليفة
الحاكم لاساطة له إلى أن تولى الأشرف خليل بن قلاوون فسمح له بالخطبة فقط سنة ٦٩٠ ثم
أطلق له التصرف المنصور لاجين » — صبح الأعشى للقاسمى ٢٦٤/٣ .

(٢) وهذا غير السلطان الملك القاهر ثم الظاهر ركن الدين أبي الفتوح بيبرس بن عبد الله
البنهدقارى الذى ولد فى حدود سنة ٦٢٠ هـ وتسلطن على مصر بعد قتل قطز فى ذى القعدة
سنة ٦٥٨ هـ وظل سلطان مصر حتى توفى فى ٢٩ محرم سنة ٦٧٦ هـ — النجوم الزاهرة
٨٩/٧ ، أما بيبرس الجاشنكير فهو السلطان الملك المظفر ركن الدين بيبرس بن عبد الله —
المنصورى الجاشنكير من ممالك الملك المنصور قلاوون البرجية . صار سلطاناً على مصر
سنة ٧٠٨ هـ بعد أن خلع السلطان الناصر محمد بن قلاوون نفسه . أنظر النجوم الزاهر ٢٢٢/٨
ومعنى الجاشنكير : الذى يتصدى لذوق المأكول والمشروب قبل السلطان أو الأمير خوفاً
من أن يدس عليه فيه سم ونحوه ، وهو مركب من لفظين فارسيتين : أحدهما جاشنا : الذوق .
ولذا يقال لذواق الطعام والشراب الشيشنى والثانى كير : المتعاطى ذلك فالمنى : الذى يذوق —
أنظر النجوم الزاهرة ٧ ص ٤ بالهامش ، وصبح الأعشى ٤٦٠/٥ .

(٣) تاريخ دولة المماليك فى مصر لسيد وليم موير ترجمة محمود عابدين وسليم حسن ص ٧٧
الطبعة الأولى . المقصود بالخليفة أبو الربيع سليمان العباسى .

وذكر صاحب النجوم الزاهرة أن هذا العهد من الخليفة ابيبرس قرىء على منابر الجوامع بالقهرة . فلما بلغ القارىء إلى ذكر الملك الناصر صاحت العوام : نصره الله نصره الله وكررت ذلك . وقرأ فلما وصل إلى الملك المظفر صاحوا : لا . ما نريده ، ووقع في القاهرة ضجة ^(١) .

وهذا يدل على أن الناس لم يأنهوا بقول الخليفة مادام مخالفا لما يريدون كما يدل على تحررهم من عبودية الأشخاص ، فما الخليفة إلا إنسان ضعيف لا حول له ولا قوة .

(ز) النزاع بين السلاطين :

كانت هذه الفترة من تاريخ البلاد مليئة بالاضطرابات الداخلية . فالسلاطين أنفسهم كانت حياتهم رهنا رضا الأمراء . فمن رضى عنه الأمراء أفسح له في الحكم ، ومن سخطوا عليه أوقعوا به ألوان العذاب ، وكان سعيد الحظ منهم من يخلع من السلطنة ، أما من ساء حظه فإنه يقتل شر قتلة . ولأضرب مثلا على ذلك ما حل بالأشرف صلاح الدين خليل وهو السلطان الشجاع المقدم ، فقد اجتمع عليه الأمراء وقد خرج للصيد ، وكان أول من ابتدره الأمير بيدرا فضربه بالسيف ضربة قطع بها يده مع كتفه ، فجاء الأمير حسام الدين لاجين وهو الذى تسلطن بعد ذلك بمدة وقال لبيدرا : يا نحس : من يريد ملك مصر والشام تكون هذه ضربته . ثم ضربه على كتفه فخلها ، ودفع السلطان على الأرض فجاء بعدها الأمير بهادر رأس ^(٢) نوبة وأخذ السيف ودسه في دبره ، وأطلعته من حلقه ^(٣) وبعد ذلك أقيم أخوه ناصر الدين أبو الفتوح محمد وعمره تسع سنين واستمر

(١) النجوم الزاهرة ج ٨ ص ٢٦٤ مطبعة دار الكتب المصرية الطبعة الأولى .

(٢) وظيفة وهى الحكم على للماليك السلطانية والأخذ على أيديهم .

(٣) النجوم الزاهرة ج ٨ ص ١٧ .

حتى سنة ۶۹۴ هـ فخلع وتولى مكانه زين الدين كتبغا فخلع سنة ۴۹۶ هـ ثم تولى حسام الدين لا جين فقتل سنة ۶۹۸ هـ^(۱) ثم أعيد الناصر محمد بن قلاوون واستمر إلى سنة ۷۰۸ هـ فخرج من مصر متظاهراً بالحج ولكنه عرج على الكرك مضطراً لأنه كان مشلول الحركة والإرادة ، وكان يستبد بالسلطنة الأمراء . وعزل نفسه ، فتولى مكانه بيبرس الجاشنكير ، ولكن الناصر حاول الرجوع من الكرك فلما علم بيبرس ذلك جدد العهد من الخليفة فلما قرىء العهد على منابر القاهرة صاح الناس ، وضجوا لميلهم إلى الناصر ! وقد طرق الناصر الحديد محمياً ، وأقبل إلى دمشق ، ومنها إلى مصر ، ففر بيبرس إلى أسوان ، ودخل الناصر مصر ودخل الجميع في طاعته ، ولم يعف الناصر عن خصمه بل أحضره واعتقله ثم خنقه واستمر الناصر في حكمه إلى سنة ۷۵۱ هـ^(۲) وبعد ذلك أقيم ابنه أبو بكر . فما لبث إلا شهرين ، ثم خلع سنة ۷۴۲ هـ ونفى هو وأخوته إلى قبرص ، ثم قتل بها وبعده أقيم أخوه علاء الدين كجك وعمره دون ست سنين قلم يلبث الاستة أشهر ثم خنع واعتقل حتى مات . وبعده تولى أخوه شهاب الدين أحمد الناصر ، وبقي أربعين يوماً ثم خلع سنة ۷۴۳ هـ وقتل سنة ۷۴۵ هـ^(۳) .

مما تقدم يظهر لنا أن السلاطين لم يحيوا حياة استقرار بل كانوا معرضين للأخطار من عزل ، وقتل ، وإذلال ، وهذا يرجع إلى ضعف بعض السلاطين ، وصغر البعض الآخر حتى طمع الأمراء في السلطنة ، وانتزعوها من السلاطين الصغار ، كما فعل قلاوون إذ كان مديراً لشئون الدولة في عهد السلطان سلامش ابن الظاهر بيبرس ، فاستبد بالسلطة وخلعه من السلطنة ، وكما حصلت لأبناء الناصر محمد بن قلاوون : فكان الواحد منهم لا تطول مدة حكمه .

(۱) حسن المحاضرة ج ۲ ص ۷۴

(۲) ص ۷۵ ، ۷۶ نفس المرجع . (۳) ص ۷۷ نفس المرجع .

أن حياة تنطبع بهذا الطابع تؤدي حتماً إلى سحق الشعب على الطبقة التي تحيك هذه المؤامرات وتعبث بحرية السلاطين وهي طبقة الأمراء ، كما تدفع الناس إلى حب السلاطين وخاصة من كان عادلاً في حكمه حكماً في تصرفاته كالسلطان الناصر محمد بن قلاوون فقد طالت مدة حكمه وأحسن سياسة الأمور فأحبهته الرعية .

(ج) موقف الشعب من السلاطين :

ظهر سلاطين المماليك بمظهر حماة الإسلام الذائدين عن حياضه فنصبوا خليفة من العباسيين بعد أن زال عهد الخلافة في بغداد ، وصدوا هجمات التتار على البلاد الإسلامية فكانوا يشتركون بأنفسهم في المعارك الحربية مقاتلين ومحرضين ، تحدث صاحب النجوم الزاهرة عن شجاعة الظاهر بيبرس واصفاً له في إحدى المعارك : « ثم حمل بنفسه — رحمه الله — فلما رأته العساكر حمت نحوه برمتها حملة رجل واحد ، فترجل التتار عن خيولهم ، وقاتلوا قتال الموت فلم يغن عنهم ذلك شيئاً ، وصبر لهم الملك الظاهر وعسكره وهو يكر في القوم كالأسد الضاري ، ويقتحم الأهوال بنفسه ، ويشجع أصحابه ، ويطيب لهم الموت في الجهاد إلى أن أنزل الله تعالى نصره عليه ^(١) .

ومع ما كان لهم من أثر في قتال الأعداء قد حرصوا على مصالح الرعية وحكموا بين الناس بالعدل ، فأنصفوا المظلوم ، وخلصوا الختوق ^(٢) .

وقد تمكن الظاهر بيبرس من قلوب الرعية بإحسانه إليهم وبذله وسخائه قال صاحب النجوم الزاهرة « وأما صدقاته فكان يتصدق في كل سنة بعشرة آلاف أردب قمح في الفقراء والمساكين وأرباب الزوايا ، وكان يرتب

(١) النجوم الزاهرة ج ٧ ص ١٦٨ .

(٢) نفس المرجع من ص ١٦٣ .

لأيتام الأجناد ما يقوم بهم على كثرتهم ، ووقف وقفاً على تكفين أموات الغرباء بالقاهرة ومصر ، ووقفاً ليشتري به خبز ويفرق في فقراء المسلمين ^(١) .
فلا عجب إذا التف حوله الناس ، وأجمعوا على محبته لعدله فيهم وحسن بلائه في الحروب وعطنه على ضعفائهم :

وإيس الظاهر إلا أحد السلاطين الذين حازوا رضا القلوب ولا يقل عنه منزلة الناصر محمد بن قلاوون ؛ فقد هلك الناس وكبروا يوم عاد إلى السلطنة سنة ٦٩٨ هـ بعد أن خلع منها ، واستقبلوه أحسن استقبال « فخرج الأمراء وجميع الناس قاطبة للقاءه وكادت القاهرة ومصر ألا يتأخر بهما أحد فرحاً بقدمه .. وأظهر الناس لعودته إلى الملك من السرور ما لا يوصف ولا يحمد ، وزينت القاهرة ومصر بأفخر زينة ، وأبطل الناس معاشهم ، وضجوا له بالدعاء والشكر لله على عودته إلى الملك ^(٢) ومما يدل على محبة الشعب للناصر هذا ما كانوا يقومون به من التهنئة وإظهار الفرح في المناسبات المختلفة ، ومن هذه المناسبات عودته منتصراً في إحدى المواقع الحربية ، فكانوا يزدحمون عند السلطان مهنيين بالانتصار ، وسلامة لوصول ^(٣)

ولم يتخل الشعب عن الناصر في الأزمات التي كانت تصيبه ، فيوم أن شعروا بخروج الأمراء عليه وائتمارهم به يريدون قتله تجمعوا عند باب السلطان وأعلنوا سخطهم على الأمراء ، وأخذوا يصيحون : يا ناصر يا منصور : الله يخون الخائن . الله يخون من يخون ابن قلاوون . فلما رأى الأمراء تمسكهم به نزلوا على إرادتهم ، ودخلوا على السلطان ، وقبلوا الأرض ، ثم قبلوا يده ^(٤) .

(١) النجوم الزاهرة ج ٧ ص ١٨٠ .

(٢) النجوم الزاهرة ج ٨ ص ١١٦ .

(٣) نفس المرجع ص ١٦٨ .

(٤) النجوم الزاهرة ص ١٧١ ، ١٧٢ ، ١٨٣ .

وبهذا انتهت هذه الأزمة بسلام وكان الفضل للشعب الذي أنقذ سلطانه .

(ط) إلى أي مدى أثرت هذه الأحداث في الإفطار وفي الرأي العام ؟

وفي النصف الثاني من القرن السابع الهجري مرت على البلاد الإسلامية أحداث متلاحقة أولها : سقوط بغداد وما صحبه من قتل العلماء ! والقضاء على الخلافة ، ثم إقامة الخلافة في القاهرة ذرا للرماد في العيون ، وكانت كما ذكرنا صورية اقتصرت سلطتها على تولية السلاطين ، وما بقي من أمور الدولة بعد هذا فبيد السلاطين ، ثم النزاع حول السلطنة على مصر وما نتج عنه : من قتل السلاطين أو خلعهم . هذه الأحداث الجسام كانت تمثل على مسرح الحياة السياسية ، وكان النظارة هم الطبقات المختلفة من علماء وغيرهم ، وإن الطبقة المثقفة في كل أمة أشد الناس حساسية وشعوراً بالأحداث الجارية ، ولذا رأيناهم أكثر الناس تأثراً بهذه الأحداث فقد غيرت أفكارهم في السلطات الحاكمة وبدءوا يشعرون أن عليهم أمانة يجب أداؤها فهم نواب الشعب يجب أن يفصحوا عن رغبته ، وألا تقضى الأمور وهم غائبون .

وكثير من العلماء قد وقفوا للسلاطين مواقف مشرفة ، ويحدثنا السيوطي أن الظاهر بيبرس أفتاه جماعة في أمر بما يوافق هواه فهب الشيخ محي الدين النووي في وجهه قائلاً : « أفتوك بالباطل ^(١) »

وذكر السيوطي : « لما خرج الظاهر بيبرس إلى قتال التتار بالشام أخذ فتاوى العلماء بأنه يجوز له أخذ مال من الرعية ليستنصر به على قتال العدو ، فكتب له فتهاؤ الشام بذلك فقال : هل بقي أحد ؟ فقيل : نعم بقي الشيخ محي الدين النووي فطلبه فحضر فقال : اكتب خطك مع الفقهاء ،

(١) حسن المحاضرة ج ٢ ص ٦٦ .

فامتنع فقال : ما سبب امتناعك ؟ فقال : أنا أعرف أنك كنت في الرق للامير
بندقدار ، وليس لك مال ، ثم من الله عليك وجعلك ملكا ، وسمعت أن عندك
ألف مملوك كل مملوك له حياصة من ذهب ، وعندك مائتا جارية لكل جارية حق من
الحلى فاذا أنفقت ذلك كله ، وبقيت ممالكك بالبندود الصوف بدلا من الخوائص
وبقيت الجوارى بنياهن دون الحلى ، أفيتك بأخذ المال من الرعية ، فغضب
الظاهر من كلامه ، وقال . أخرج من بلدى يعنى دمشق فقال : السمع والطاعة ،
وخرج إلى نوى ، فقال الفقهاء . إن هذا من كبار علمائنا وصلاحائنا ومن يمتدى
به ، فأعده إلى دمشق ، فرسم برجوعه ، فامتنع الشيخ وقال : لا أدخلها
والظاهر بها فمات الظاهر بعد شهر (١) .

هذا يدلنا على الروح الفتية التي سرت في المسلمين منذ زوال الخلافة
العباسية والنكبات التي انزلها التتار بالمسلمين فكان العلماء لا يخشون الحكم
ماداموا ينصحونهم ، وما دام هدفهم الصالح العام لا المنفعة الذاتية .

أما التغيير الذي طرأ على رأى العام فهو تغيير لمسنا أثره في موقف الشعب
مع السلطان الناصر حين هم الأمراء أن يقتلوه فصاح الناس في وجوههم حتى
استمعوا إلى نداء الشعب وأعلنوا الطاعة للسلطان . وما كان هذا يحدث لولا
الوعى الإسلامى الذى نما فى المسلمين ولولا اليقظة التى دبت فى نفوسهم بتأثير
الهرجات العنيفة التى أصابت جهاز الحكومة الإسلامية .

٢ — العباسية الخارجية :

(١) علاقة المسلمين بالصلبيين .

(ب) علاقة المسلمين بالتتار .

(٢) حسن المحاضرة ج ٢ ص ٧٩ .

(ح) أثر هاتين العلاقتين في نفوس المسلمين .

* * *

(أ) عرفة المسلمين بالصلبيين :

اتصل المسلمون بالمسيحيين أيام الحروب الصليبية ، ويهمننا أن نعرف الدوافع إلى هذه الحروب .

كان الدافع إلى هذه الحروب سوء الحالة الاقتصادية في أوروبا حتى أصبح الناس في عوز وفقير ، وقد أوهمهم رؤسائهم أن الشرق الإسلامي بلاد الذهب لا يلبث نزيله أن يغتنى وينعم^(١) .

كما أن صاحب القسطنطينية ضاق ذرعا بسوء المعاملة التي كان يلقاها من السلاجقة وبالضرائب التي فرضوها عليه ، فاستنجد بملوك أوروبا ، واستغاث بالبابا ، ووعدته الدخول في طاعة كنيسته والتخلي عن أرثوذكسيته^(٢) .

وكان المسيحيون يعتقدون أن المسيح يرضى عن عملهم إذا أخذوا القبر المقدس من أيدي المسلمين .

أضف إلى هذا أن الحجاج إلى بيت المقدس شكوا من المعاملة السيئة التي لاقوها في بيت المقدس . في حين أن هذه الشكوى مجانية للصواب كما سآبين ذلك ، ولكن البابا قد انتهز الفرصة ، فطرق الحديد محميا وخطب خطبته المشهورة في مدينة كلرمون^(٣) بفرنسا ، وقد اشتملت خطبته على هذه المبادئ^(٤) .

(١) الإسلام والحضارة العربية لمحمد كرد علي ص ٢٩٤ .

(٢) الإسلام والحضارة العربية ص ٢٩٢ .

(٣) خطط الشام ج ١ ص ٢٧٧ .

(٤) محاضرات الدكتور محمد حلي .

(١) تخليص الأراضى المقدسة من الكفرة الترك الغاشمين .

(٢) تخايص أراضى الأمبراطورية البيزنطية التى استولى عليها الترك ،
وضربوها بالنار ، وقتلوا أهلها .

٣ — حث الأمراء على توسيع أملاكهم فى الشرق الغنى بدلا من القتال
فى أراضهم الفقيرة التى يحصرها البحر ، وتحيط بها سلاسل الجبال « أما الأرض
التي ستفتحونها فإنها ستدر عليكم الخير والنعمة » .

ونظرة إلى شكوى الحجاج السابقة ترىنا أنها لم تكن من الصواب فى شىء
كما ذكرنا ، فقد شهد مؤرخ شهير باستقرار السلام فى هذه البلاد بين المسلمين
والنصارى ، قال بردناردى فيس فى مذكراته : «

« إن السلام سائد فوق تلك الربوع بين النصارى والمسلمين حتى إننى
لو كنت مسافراً ، ونفق بعيرى أو حمارى الذى ينقل أمتعى على الطريق
وتركتها كلها دون حارس ولا قريب ، وسرت إلى أقرب مدينة ، لأجلب لى
بعيراً أو حماراً آخر لوجدت عند عودتى أنها باقية على ما هى لم يمسه أحد^(١)
« وقال منرو » : كانت هذه الفظائع المنسوبة إلى المسامين ممزوجة بكثير
الأفاويه لتوافق روح ذلك العصر الذى كان أشد توحشا من عصرنا هذا ،
وكان النصارى يأخذون قصص هذه الفظائع على علاتها فعمم تأثيرها فى حماسة
الكثير منهم ، ولجأ الغربيون إلى أنواع أخرى من الدعوة وإهاجة الأفكار
على المسامين ، فاتهموهم بعبادة الأصنام وأنهم يعتقدون بألوهية محمد^(٢) .

وقد صدق منرو فى إنصاف الحقيقة ؛ فإن الأوربيين كانوا فى الحروب

(١) الإسلام والحضارة العربية لمحمد كردى على ص ٢٩٣ .

(٢) الإسلام والحضارة العربية ص ٢٩٣ .

الصليبية أشد توحشاً في معاملة المسلمين من معاملة المسلمين لهم ، ومن الأدلة على هذا تنكيل الصليبيين بالمسلمين عند عكا وذبحهم بعد أن أعطوهم الأمان وكان عصر الحروب الصليبية في أوروبا متسماً بالوحشية والهمجية والخوف من الغارات التي يشنها البعض على البعض الآخر من وقت لآخر ، وكانوا يعيشون فيما يشبه القلاع ، وكان أصحاب كل قلعة يتوجسون خيفة من أصحاب القلعة المجاورة ، وكان أصحاب الأملاك الصغيرة يهرعون إلى أصحاب الأملاك الفسيحة متنازلين عن أملاكهم مقابل حمايتهم ، وكان كبار الملاك يعطون صغار المزارعين الأرض للزراعة مقابل تعاونهم معهم في حروبهم ضد أعدائهم ، فالكتاب من الصليبيين كانوا يجسمون أعمال المسلمين مع الصليبيين ، لتلائم ما هم عليه من وحشية وهمجية ، وليحملوا بنى جلدتهم على قتال المسلمين . وواضح أن العصر الحديث في أوروبا ليس فيه مثل هذه الوحشية والهمجية فراية الأمن مرفرفة فوق ربوعه لولا ما يعكر الصفو من شبح الحرب ومن الأعمال العدوانية التي يرتكبها المستعمرون مع سكان البلاد في أفريقيا الشمالية « الجزائر ومراكش » لبي المسيحيون دعوة البابا فجاءت الحملة الأولى واستولت على الرهائن استولت على القدس ، ونكلت بأهلها ، ولم ينج مسلم ولا يهودي « ولبت الفرنج يقتلون في المسلمين بالقدس أسبوعاً وقتل من المسلمين في المسجد الأقصى ما يزيد على سبعين ألف نفس من جماعة كثيرة من أئمة المسلمين وعلمائهم وعبادهم وزهادهم ممن جاور في ذلك الموضع الشريف وغنموا مالا يقع عليه الإحصاء^(١) .

وإن هذه الفظائع التي ارتكبها المسيحيون في القدس قد استرعت أنظار المنصفين من المؤرخين فيرى ميشو : « إن هذه الفظائع نوع من التعصب الأعمى الذي لم يسبق له نظير » .

(١) خطط الشام ج ١ ص ٢٨٢ ،

نجحت هذه الحملة وكونت أربع إمارات : القدس ، أنطاكية ، الرها ،
طرابلس^(١) .

ويرجع نجاح هذه الحملة إلى ضعف المقاومة التي لاقتها من المسلمين قال
«جب» المستشرق الإنجليزي : أما أن الحرب الصليبية الأولى مدينة إلى حد
كبير في نجاحها إلى ضعف المقاومة التي لاقتها فحقيقة يقباها كل المؤرخين
المحدثين .

إن التعمد في الحالة السياسية بسوريا في نهاية القرن الحادي عشر
الميلادي والعقود الأولى من القرن الثاني عشر كان عنصراً هاماً في تاريخ
الصليبيات .

ويقول مؤرخ آخر « لين بول » : لو تقدم الزمن قليلاً بالحملة الصليبية
الأولى لصدتهم قوة السلاجقة ، ولو تأخر بهم قليلاً لكان من المحتمل أن يلقي
بهم زنكي أو نورالدين في البحر الذي جاءوا منه ، ولكنها كانت فترة من
الفترات السعيدة للأوروبيين أن قرروا السير إلى الأراضي المقدسة في هذه
الفترة التي اضطرب فيها النظام في الدولة الإسلامية^(٢) لم يهنا الصليبيون كثيراً
بهذا الانتصار ، فقد هيء للمسلمين حكام أقوياء تمكنوا من استرداد كل
المدن التي استولى عليها الصليبيون .

ففي عام ٥٣٩ هـ تمكن عماد الدين زنكي من فتح الرها ، وبهذا قضى على
إمارة الشمال الصليبية^(٣) ، وفي عام ٥٨٣ هـ استطاع صلاح الدين الأيوبي انتزاع
القدس من أيديهم وعاملهم أحسن معاملة ، ولو قارنا بين معاملته لهم وبين

(١) خطط الشام ص ٢٧٨ .

(٢) محاضرات الدكتور محمد حلمي .

(٣) خطط الشام ج ٢ ص ١٤ .

معاملتهم للمسلمين يوم فتحوا بيت المقدس عام ٤٩١ هـ لوجدنا
البون شاسعاً .

ولاعجب في ذلك فهذه روح الإسلام مقتبسة من كلمة محمد عليه السلام
لقريش يوم فتح مكة : « اذهبوا فأنتم الطلقاء » .

وقد سرت هذه الروح في دماء المسلمين ، فكانوا أهل عفو
وأصجاب مروءة .

ومما يؤسف له أن الفرنج أخذوا بيت المقدس من المسلمين عام ٦٢٥ هـ .
وكان ذلك على يد الكامل ابن أخي صلاح الدين ليتفرغ لمناوأة خصومه
من بني جلده . قال شهاب الدين المقدسي ^(١) « جاء الخبر بأن الكامل أخلى
البيت المقدس من المسلمين ، وسلمه إلى الفرنج ، وصالحهم على ذلك وعلى تسليم
جملة من القرى ، فتسلموه ودخلوه مع ملكهم الأنبرور ، وكانت هذة من
الوصحات التي دخلت على المسلمين ، وكانت سبباً في أن توغرت قلوب أهل
دمشق على الكامل ومن معه » .

مرت الأيام ، وجاء بيبرس سلطاناً على مصر والشام ، فاشتبك مع
الصلبيين ، وضرب المدن التي استولوا عليها ، وحاصر قيسارية ، فسقطت
بعد خمسة أيام ، وهاجم أنطاكية ، فسلمت الحامية ، وأشعلت النيران
في معقلهم ، فأتت على المدينة ، وصارت أثراً بعد عين .

وقد كتب بيبرس رسالة تهكم إلى بومند ملك أنطاكية يشاطره الخزن
والأسى على مصير حاضرة ملكه : « إن الله أكبر قد أسكتت نواقيس
كنائسكم »

(١) تراجم رجال القرنين السادس والسابع ص ١٥٤

(م ٣ — ابن قيم الجوزية)

وفتحت طرابلس في عهد المنصور قلاوون سنة ٦٨٨ هـ .

ثم جاء^(١) بعده ابنه الأشرف خليل ، فسار سيرة والده في مناواتهم ، فخرّب صيدا ، واستولى على بيروت وعلى صور . وهدم عكا حتى أصبحت خرابا وقد وجد مكتوبا على باب كنيسة من كنائس عكا .

جمع الكنائس إن تكن عبثت بكم أيدي الحوادث أو تغير حال فلطالما سجدت على أبوابكم شم^(٢) الأنوف جمجاج أبطال صبرا على هذا المصاب ؛ فإنه يوم بيوم والحروب سجل وأخر محاولة بذها الصليبيون كانت على يد لويس ملك فرنسا ، فجاء إلى دمياط وقد منى بهزيمة منكرة في المنصورة ، وأخذ أسيرا هو ومن معه من الجنود ، ثم اقتدى نفسه ومن معه ، ثم زين له أخوه الذهاب إلى تونس ، ومنها إلى مصر والشام ، فهلك في تونس بـ ض أصابه . وبذلك انتهت الحروب الصليبية التي انتهت بفشل ملك فرنسا^(٣) ، وقد ختم جيون هذه الحروب بقوله : « ساد سكون محزن على امتداد ذلك الساحل الذي ظل أزمانا طويلة ميدانا تسمع فيه قعقة سيوف نضال العالم^(٤) .

هذه الحروب قد ابتدأت منذ عام ٤٩٠ هـ ، واستمرت إلى سنة ٦٩٠ هـ ، وقد ذهب ضحيتها الكثير من الأرواح والأموال ، وقد خرج منها المسلمون

(١) خطط الشام بتصرف ج ٢ ص ١٢٧ .

(٢) الشم : ارتفاع قصبة الأنف وحسنها واستواء أعلاها وانتصاب الأرنبة فهو أشم ، الأشم : السيد ذو الأنفة القاموس ٤/١٢٧ ، والججاج السيد كالججاج جمع جاج وججاج جة وججاج القاموس ١/٢١٧ .

والسجل الدلو العظيمة ، والحرب بينهم سجل ككتاب أي سجل منها على هؤلاء وآخر على هؤلاء القاموس ٣/٣٩٣ .

(٣) خطط الشام ج ٢ ص ١٢٩ .

(٤) تاريخ دولة المماليك في مصر ص ٩٢ لسير ولیم مور - ترجمة محمود هابدين .

وقد صهرتهم التجربة ، والتقوا بالفرنج في ساحات الوغى ، فعرفوا عنهم الكثير من الفنون الحربية .

ويجب أن نضع نصب أعيننا هذه الحقيقة المهمة : صبغ المسيحيون هذه الحرب بصبغة الدين ، فزعموا أنهم يحاربون لتخليص البيت المقدس واستجابة للعقيدة الدينية . وإن هذا التعصب من جانب المسيحيين لدينهم وعقائدهم كان له رد فعل في نفوس المسلمين فخلق فيهم الاستمساك بدينهم والعمل على نصرته .

وقد خلقت هذه الحروب في نفوس المسلمين روح الاستبسال والتضحية وخلعت عنهم ثوب الخمول ، فاتخذوا الجهاد شعارا لهم . كما اكتسبتهم سمعة طيبة لدى العالم المسيحي ، ونفت هذه الأقاويل التي كانت تفتري عليهم من أنهم وثنيون قساة الأكباد ، ورجع الآلاف من الغزاة الصليبيين إلى مواطنهم يحملون أخبارا تناقض ما كان ينشره دعاة الحرب من رؤساء الكنيسة من أن المسلمين جماعة من الوثنيين غلبوا على الأرض المقدسة ، وأجلوا عنها دين التوحيد ، ونفوا منها كل فضيلة وإخلاص ، وهم وحوش ضارية وحيوانات مفترسة .

فلما قفل الغزاة إلى ديارهم قصوا على قومهم أن أعداءهم كانوا أهل دين وتوحيد ومروءة وذوى ودي ووفاء وفضل ومحبة^(١) .

(١) الإسلام والحضارة العربية ج ١ ص ٣١٧ - الطبعة الثانية سنة ١٩٥٠ م ونسبه إلى

الشيخ محمد عبده

(ب) عرفه المسلمون بالتتار :

جاء التتار من شمالي الصين مغيرين على العالم الإسلامي يستولون على البلاد ويشردون العباد لا يرعون لهم حرمة ، ولا يقدرّون مسئولية ، وكانوا تحت راية جنكيز ، أعظم فاتح عرفه التاريخ ، وأعظم مخرب قام في الأرض ، خرب أقطارا وأمصارا ، وقد قيل عنه : مدهى الإسلام بمثله^(١) ، فهم غلاظ الأكباد لا دين لهم يأكلون الكلاب والخنزير ، ولا يعرفون زواج بل المرأة يأتيها غير واحد ، ولقد بلى الإسلام والمسلمون في هذه المدة بمصائب لم يبتل بها أحد من الأمم :

منها هؤلاء التتار قبّحهم الله ، أقبلوا من المشرق ففعلوا الأفعال التي يستعظمها كل من سمع بها ، ومنها خروج الفرنج لعنهم الله من المغرب إلى الشام وقصدهم ديار مصر .. وأشرفت ديار مصر والشام وغيرها على أن يملكوها لولا لطف الله تعالى ونصره عليهم^(٢) .

وظلوا يغيرون على البلاد حتى سقطت بغداد في أيديهم سنة ٦٥٦ هـ^(٣) ولم تكن أطماعهم لتقف عند حد غير أن المماليك أوقفوا زحفهم بهزيمتهم في موقعة « عين جالوت » تلك الموقعة التي خسروا فيها الكثير من الرجال والأموال حتى « كانت نساءهم تسيروا وسط الشوارع نائمات صارخات برسالات شعورهن لإذكاء نيران الحماسة في قلوب الرجال^(٤) » .

ويعد انتصار المماليك في موقعة « عين جالوت » على يد قطز دليلا مكن

(١) الإسلام والحضارة العربية لمحمد كرد علي ١/٣٢٠ الطبعة الثانية سنة ١٩٥٠ م
(٢) الكامل لابن الأثير ج ١٢ ص ١٤٧ سنة ٦١٧ هـ تحت عنوان خروج التتار إلى بلاد الإسلام .
(٣) سقطت بغداد على يد هولاكو .
(٤) دراسات في تاريخ المماليك البحرية للدكتور علي إبراهيم حسن ص ١٤٦ مطبعة الاعتماد سنة ١٩٤٤ .

من سلطانهم ، وأثبت للعالم أجمع أن هناك دولة تستطيع أن تقوم على حماية الإسلام بعد سقوط الخلافة في بغداد .

وهذه المعركة تستحق قول بعض المؤرخين :

« إن معركة عين جالوت أنقذت العالم المسيحي من التتر في وقت لم يكن من السهل على أي بلد في أوروبا أن يصمد لهم أو يقاومهم ^(١) .

كانت هذه الموقعة كافية للقضاء على التتر نهائياً غير أن حالة الضعف التي كانت تعانيها البلاد نتيجة للنزاع على السلطة شجعت التتر على معاودة الهجمات .

ومن المواقع التي هزم فيها المسلمون موقعة الخزندار ، ثم موقعة حمص ، وبعدها أتجه التتر نحو دمشق لفتحها ، ففرغ القوم ، وخرج جماعة من العلماء منهم ابن تيمية وابن جماعة إلى غازان ^(٢) يطلبون منه الأمان ، فأعطاهم الأمان ولكنه كان سراباً بحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ، فقد عادت جنده في بلاد الشام ، ونهبوا ما شاءوا .

التقت جيوش غازان بجيوش المماليك وعلى رأسهم السلطان الناصر محمد بن قلاوون ، ومعه الخليفة في موقعة مرج الصفر في رمضان سنة ٧٠٢ هـ على مقربة من حمص ، فهزم التتر شر هزيمة ومات كثير من جنوده ظمأ ، ولم تقم لغازان بعد ذلك قائمة ، وندع ابن تغرى بردى يصف لنا هذه الموقعة قال : « ومشي السلطان على التتر والخليفة بجانبه ، ومعهما القراء يتلون القرآن ، ويحثون على الجهاد ويشوقون إلى الجنة ، وسار الخليفة يقول : « يا مجاهدون لا تنظروا لسلطانكم قاتلوا عن دين نبيكم صلى الله عليه وسلم وعن حريمكم ، والناس في بكاء

(١) من أعلام الإسلام « ابن تيمية » للمرحوم الشيخ عبد العزيز المراغي ص ١٢ .

(٢) غازان قائد التتر سنة ٦٩٩ وكان يريد فتح الشام - الإسلام والحضارة العربية

شديد ومنهم من سقط عن فرسه إلى الأرض... وكل ذلك والسلطان والخليفة
يكران في العساكر يمينا وشمالا^(۱) ويقول : « ركبهم بلاء الله من المسلمين ،
وأيدهم الله تعالى بنصره حتى حصدوا رؤوس التتار عن أبدانهم ، ووضعوا
فيهم السيف ومروا في أثرهم قتلا وأسرا ...

ثم كتب بهذا الفتح العظيم إلى سائر الأقطار . . . وتساقطت عبرات
الناس فرحا ، ودقت البشائر بسائر الممالك^(۲) .

وقد أراح الله المسلمين من غازان فمات غيظا عقب الهزيمة وهو لا يزال
غض الإهاب سنة ۷۰۴ هـ^(۳) .

لم تقف علاقة التتار بالمسلمين عند هذا الحد بل امتدت إلى سنة ۷۲۲ هـ ،
فقد نفاهم الناصر وأبو سعيد حاكم التتار ، وزالت الأحقاد بين الفريقين ،
وحل الود والصفاء محل الجفاء والخصام^(۴) .

(ج) أثر هاتين العراقتين في نفوس المسلمين :

خرج الناس من هذه الحرب وعندهم اعتداد بأنفسهم ، وهذا كثيرا
ما يحدث عندما تخرج الجيوش من الحروب منتصرة ، فتطلعوا إلى الحرية في
حياتهم السياسية وحياتهم الفكرية .

أما حريتهم السياسية فقد بدت مظاهرها في علاقتهم بحكامهم فلم يعودوا
يستسلمون لهم في كل شيء ، بل رأينا كثيرا منهم يناقشون الحكام فيما يأتون
من الأعمال .

(۱) النجوم الزاهرة ج ۸ ص ۱۶۰ ،

(۲) نفس المرجع ص ۱۶۳ .

(۳) دراسات في تاريخ الممالك البحرية ص ۱۵۹ .

(۴) نفس المرجع ص ۱۶۱ ، ص ۱۶۲ .

ومن هذا ما جاء في حسن المحاضرة : إن الظاهر بيبرس ظلم أهل الشام غير مرة . وأفتاه جماعة بما يوافق هواه ، فقام الشيخ محيي الدين النووي في وجهه وأنكر عليه وقال : أفتوك بالباطل^(١) . ومن مواقف عز الدين بن عبد السلام المشرفة جرأته في الحق مهما كان شأن من يخاطبه ، فقد روى أن الظاهر بيبرس هم بأخذ البيعة لنفسه بالسلطنة بعد قتل قطز ، فجمع الأمراء والقضاة والعلية ، وأوشكت البيعة أن تنعقد غير أن الشيخ عز الدين بن عبد السلام امتنع عن مبايعته لأنه لم يثبت لديه عتق بيبرس وحريته ، وقال له : ياركن الدين ، أنا أعرفك مملوك البندقدار ، فاستحضر بيبرس شهوداً شهدوا على خروجه من ملك البندقدار وحريته ، فتمت البيعة^(٢) . ومن جرأته في الحق أنه أعلن أن بعض الأمراء لا يزال رقيقاً وأن تصرفاتهم ملغية إلا إذا بيعوا ، وأعتقوا ، ووضع ثمنهم في بيت المال ، وكان منهم نائب السلطنة ، فهاج ، وماج ، ولكن في غير طائل ، فقد تم ما اقترحه الشيخ عز الدين .

ووقف الشيخ عز الدين يبيعهم في مزاد علني ، وغالى في ثمنهم ، ووضع المال في بيت المال^(٣) .

هذه الحرية في معالجة الأمور تجاوزت دائرة الأمور السياسية إلى الحرية الفكرية ، تلك الحرية التي ظهر أثرها في الأبحاث العلمية . ولعل هذا يفسر لنا هذا الاتجاه الذي سار عليه ابن تيمية وتلميذه ابن القيم من حرية في البحث العلمي كان من أثرها آراء جديدة لم يسبقهما إليها غيرها من المفكرين .

ومن هذا ما أثر عن تيمية من آراء في السفر الذي يبيح قصر الصلاة

(١) حسن المحاضرة ج ٢ ص ٦٦ المطبعة الشرفية .

(٢) عصر السلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي المجلد الثالث للاستاذ محمود رزق سليم ص ١٨٢ ،

(٣) طبقات الشافعية الكبرى ج ٥/١٤ ، ٨٥ المطبعة الحسينية .

وجمعها ، فقد رأى أن مطلق السفر يبيح ذلك^(١) . ومن آرائه التي لم يسبق إليها رأيه في أن الطلاق بلفظ الثلاث يقع واحدة ، وفي أن الحلف بالطلاق بين تجب به كفارة ولا يقع به الطلاق ، وفي أن الطلاق في الحيض لا يقع .

وأما الحرية عند ابن القيم فستظهر فيما سيأتي^(٢) .

ولقد كانت هذه الحروب مجالاً للبحث الفقهي فقد أثير حولها السؤال الآتي :-

هل يجوز قتال التتار ؟ ومن أى قبيل هو ؟ فإنهم يظهرون الإسلام وليسوا بغاة على الإمام فإنهم لم يكونوا في طاعته في وقت ثم خالفوه .

فقال الشيخ تقي الدين : هؤلاء من جنس الخوارج الذين خرجوا على عليّ ومعاوية ، ورأوا أنهم أحق بالأمر منهما وهؤلاء يزعمون أنهم أحق بإقامة الحق من المسلمين ، ويعيبون على المسلمين ما هم متلبسون به من المعاصي والظلم وهم متلبسون بما هو أعظم منه بأضعاف مضاعفة ، فتفطن العلماء والناس لذلك وكان يقول للناس :

إذا رأيتموني من ذلك الجانب وعلى رأسي مصحف فاقتلونى ، فتشجع الناس في قتال التتار وقويت قلوبهم ونياتهم والله الحمد^(٣) . ومن الأبحاث التي أثبتت كذلك الإفطار في القتال هل يجوز أم لا ؟ .

« وقد أفقى ابن تيمية بالفطر مدة القتال ، وأفطر هو أيضاً وكان يدور على الأجناد والأمرء ، فيأكل من شئ معه في يده ليعلمهم أن إفطارهم ليقبوا

(١) مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية ٢/٢ ، ٤/٣

(٢) فتاوى ابن تيمية ٥/٣ ، ٧٦ ، ٣٦ ، ٣٨ ، ٤٦ ، ٤٧ ؛ ١٣٠ ابن تيمية للاستاذ

محمد أبي زهرة ٤١٥ ، ٤١٧ ، ٤١٨ ، ٤٢٩

(٣) البداية والنهاية مطبعة السعادة ج ١٤ ص ٢٣ ، ٢٤

على القتال أفضل فياً كل الناس . وكان يتأول في الشاميين قوله صلى الله عليه وسلم : « إنكم ملاقو العدو غدا والفظر أقوى لكم »^(١) .

كذلك أثارت هذه الحرب وما اقتضته من أموال تفرض على الناس البحث في طريق إباحتها : هل تباح لما فيها من المصلحة العامة ؛ ولذا تكلم الفقهاء في المصلحة ومقامها من النصوص « فنجد فريقاً من الفقهاء غالوا في تقديرها كالطوفي تلميذ ابن تيمية الذي فرض أن المصلحة تقف معارضة أحياناً للنص المقطوع به ، وأنها تخصصه ، ووجدنا فريقاً آخر قد قبلها في اعتدال ، فعارض بها الأدلة الظنية » .

وفريقاً أثبت أن المصلحة فيما جاءت به النصوص الثابتة والأقيسة الصحيحة ، كما نرى فيما كتبه العز بن عبد السلام في كتابه « قواعد الأحكام في مصالح الأنام » .

وهكذا كانت المصلحة موضع دراسات فقهية ومقامها من النصوص موضع فحص العلماء . ولقد رأينا ابن تيمية وتلميذه ابن القيم يردان كل المصالح الاجتماعية والآراء الفقهية المبنية على المصلحة والحاجة إلى الأصول الشرعية العامة^(٥) .

٣ — الخاتمة العملية :

- | | | | | | |
|-------|--------------|--------|-------------|-------|------------|
| (أ) | كلمة موجزة . | (ب) | دور التعليم | (ج) | المؤلفات . |
| (د) | الحفاظ | (هـ) | المجتهدون . | | |

(١) نفس المرجع ج ١٤ ص ٢٦ .
(٢) ابن تيمية ص ١٤٧ للاستاذ محمد أبي زهرة .

(ا) كلمة موجزة :

عرف المماليك أن العلم سياج الدولة وعمادها ، فعملوا على تشجيع العلوم ، وقربوا العلماء ، وأجزلوا لهم العطاء ، وذلك لأنهم كانوا ينشئون دولة ، فرأوا أن خير ما يضمن لها البقاء هو تشجيع العلوم والظهور أمام المسلمين بمظهر حماة الدين المدافعين عنه ، وقد ظهر هذا من موقفهم من التتار ومن هجمات الصليبيين وبهذا كسبوا عطف الرأي العام فلم يجد خصومهم منفذاً للطعن عليهم أو ثغرة ينفذون منها إلى النيل منهم .

وقد ساهم العلماء في بناء هذه النهضة العلمية . فهبوا لإحياء العلوم بعد النكبة التي قضت على التراث العلمي يوم سقطت بغداد ، وذهب ضحيتها كثير من العلماء وعديد من الكتب القيمة ، من هذا نرى أن الأسباب توافرت على نهضة علمية آتت ثمارها فزخرت المكتبة العربية بثمار فكرية في الدراسة المتنوعة فالعلم ينهض في ظل حكام مخلصين له مشجعين عليه ، وعلى يد علماء متوفرين على البحث مقبلين عليه وهذا ما حدث في هذه الفترة من تاريخ المسلمين :

(ب) دور التعليم :

المساجد ، المدارس ، الخوانق والربط .

اتخذت المساجد والزوايا دوراً للتعليم ، وتخرج فيها الكثير من العلماء منذ وقت بعيد ولا تزال بعض المساجد دوراً للتعليم في مصر ، ولو ذهبت إلى الجامع الأزهر الآن أو الجامع الأحمدي بطنطا لوجدت حاقيات الدراسة مزدحمة متراسة ، وأهم المساجد التي قصدها طلاب العلم أربعة :

١ - جامع عمرو :

وهو أول مسجد أسس بديار مصر بعد الفتح العربي بمدينة الفسطاط^(١) .
وأول من زاد في هذا الجامع مسلمة بن مخلد الأنصاري سنة ٥٣ هـ وكان يومئذ -
أمير مصر من قبل معاوية . وفي سنة ٦٨٧ هـ شكى قاضي القضاة تقي الدين
أبو القاسم عبد الرحمن بن عبد الوهاب ابن بنت الأعز للملك المنصور قلاوون
سوء حال جامع عمرو بمصر ، وسوء حال الجامع الأزهر بالقاهرة وطلب منه أن
يرد الوقف المسلوب منهما ، ولكنه لم يجبه إلى ما طلبه .

وفي سنة ٧٠٢ هـ اتفق الأميران بيبرس الجاشنكير وهو يومئذ استادار
الملك الناصر محمد بن قلاوون ، والأمير سلار وهو نائب السلطنة . وإليهما
تدبير الدولة - على عمارة الجامعين بمصر والقاهرة ، فتولى بيبرس عمارة الجامع
الحاكمي بالقاهرة ، وهو المعروف الآن بجامع الحاكم بالنجاسين .

وتولى سلار عمارة جامع عمرو بمصر . وكان بالجامع زوايا يدرس فيها الفقه :
منها زاوية الإمام الشافعي - رضى الله عنه - يقال . إنه درس بها الشافعي
فعرفت به ، وظل الفقهاء والعلماء يعلمون بها مدة طويلة .

ومنها الزاوية المجدية نسبة إلى مجد الدين وكان وزير الملك الأشرف موسى
ابن العادل ابن أيوب بحران . وكان التدريس بها منصباً رفيعاً .

ولهذا نراه عهد إلى قريبه قاضي القضاة البهنسي بالتدريس فيها وتوفي
مجد الدين في صفر سنة ٦٢٨ هـ بدمشق ، وقد أوقف عدة أوقاف على
هذه الزاوية .

ومنها الزاوية الصاحبية تنسب إلى الصاحب^(٢) تاج الدين محمد بن

(١) الخطط ج ٤ ص ٤ . (٢) وهو الذي عمر « رباط الآنار » كما سيأتي . الخطط
التوفيقية ٥٢/٦ انظر ترجمته في نفس المرجع والصفحة

فخر الدين محمد بن بهاء الدين بن حنا وقد جعل له مدرسين أحدهما مالكي والآخر شافعي . وقد أوقف عليها وقفاً يدر عليها خيراً كثيراً .

ومنها الزاوية الكمالية تنسب إلى كمال الدين السنودي . ومنها الزاوية التاجية تنسب إلى تاج الدين السطحي .

ومنها الزاوية المعينية تنسب إلى معين الدين الدهروطي في الجانب الشرقي من الجامع ^(١) ومنها الزاوية العلائية تنسب إلى علاء الدين الضرير . ومنها الزاوية الزينية تنسب إلى الصاحب زين الدين .

وجاء في الخلط أن شمس الدين محمد بن عبد الرحمن بن الصائغ الحنفي أدرك بجامع عمرو بن العاص بمصر قبل الوباء الكائن في سنة ٧٤٩ هـ بضعاً وأربعين حلقة لإقراء العلم لا تكاد تبرح منه ^(٢) ، وقد ظلت الدراسة بجامع عمرو تسير جنباً إلى جنب مع الدراسة بالأزهر قال المرحوم علي باشا : « والعزير هو أول من أقام الدرس بمعلوم ، ثم في مدته عمل الوزير يعقوب بن كلس مجلساً في داره يحضره الفقهاء والمتكلمون وأهل الجدل ، وكان يقرأ فيه كتاب فقه على مذهب الفاطمية وعمل أيضاً مجلساً بجامع مصر لقراءة ذلك الكتاب ، وكان يسمى كتاب الوزير ^(٣) » ويدل على هذا أن قاضي القضاة البهنسي تولى التدريس بالزاوية المجذبة بأمر الوزير مجد الدين المتوفى سنة ٦٢٨ هـ كما تقدم . فهذا يدل على أن الدراسة لم تنقطع من جامع عمرو ببناء الجامع الأزهر ، ويدل على هذا أيضاً ما سبق من أن ابن الصائغ الحنفي أدرك بجامع عمرو سنة ٧٤٩ هـ بضعاً وأربعين حلقة لإقراء العلم .

(١) الخلط التوفيقية ٧/٤ .

(٢) الخلط للمقرئ ح ٤ ص ٧ ، ١٤ ، ١٥ ، ٢٠ ، ٢١ .

(٣) الخلط التوفيقية ١٠/١ .

٢ - جامع ابن طولون :

ابتدأ الأمير أبو العباس أحمد بن طولون بعد بناء القوائم سنة ٦٦٣ هـ في بناء الجامع وأتمه سنة ٦٦٦ هـ .

وبعد أن أتمه كان الناس يصلون فيه الجمعة ، ثم يخرجون بعد الصلاة إلى مجلس الربيع بن سليمان ليكتبوا العلم . وفي سنة ٦٤٦ هـ كان المنصور حسام الدين لاجين المنصوري سلطان مصر ، وفي عهده عمر الجامع ، وأزال كل ما كان فيه من تخريب ، وبلطه ، وبيضة ورتب فيه درساً للفقهاء على المذاهب الأربعة ، ودرساً لتفسير القرآن الكريم ، ودرساً للحديث ودرساً للطب ، وقرر للخطيب معلوماً ، وجعل له إماماً راتباً . ومؤذنين ، وفراشين ، وقومة وأنشأ بجانبه مكتباً لإقراء أيتام المسلمين كتاب الله عز وجل ، وذلك لأنه لما قتل الأشرف خليلاً اختفى بمنارته ، فنذر إن نجاه الله ليعمرنه فلما نجاه وفي بندره .

وفي سنة ٧٦٧ هـ جدد الأمير بلبغا العمري الخاصكي درساً بجامع بن طولون فيه سبعة مدرسين للحنفية ، وقرر لكل فقيه من الطلبة في الشهر أربعين درهماً وأردب قمحاً فانتقل جماعة من الشافعية إلى مذهب الحنفية (١) .

٣ - الجامع الأزهر :

أنشأه القائد جوهر ، فابتدأ في بنائه سنة ٣٥٩ هـ وأتمه سنة ٣٦١ هـ ، وفي سنة ٣٧٨ هـ سأل الوزير أبو الفرج يعقوب بن يوسف بن كلس الخليفة العزيز بالله أن يعطى جماعة من الفقهاء ، فأعطاهم ما يكفيهم ، وبني لهم داراً بجوار الجامع الأزهر ، فكانوا يأتون إليه يوم الجمعة للصلاة ، فإذا فرغوا من الصلاة جلسوا للتدريس حتى صلاة العصر .

(١) الخطط المقريري ج ٤ ص ٣٦ ، ٣٧ ، ٤١ ، ٤٢ .

ومن هذا نرى أنه كان في عهد الفاطميين دار للتعليم ، وكذلك في عهد الأيوبيين ، وكذلك كان في عهد المماليك : فقد عمل الأمير بيلبك الخازندار فيه مقصورة كبيرة رتب فيها جماعة من الفقهاء لقراءة الفقه على مذهب الإمام الشافعي رحمه الله كما عين محدثاً يعلم الناس وسبعة لقراءة القرآن ومدرساً، ووقف عليهم الأوقاف التي تكفيهم مئونتهم ، وفي سنة ٧٦١ هـ عمر الأمير سعد الدين بشير الجامع ورتب فيه مصحفاً ، وجعل له قارئاً وأنشأ مكتباً لإقراء أيتام المسلمين كتاب الله العزيز ورتب للفقراء المجاورين طعاماً يطبخ كل يوم ، ورتب فيه درساً للفقهاء من الحنفية يجلس مدرسهم لإلقاء الفقه في المحراب الكبير ، ووقف على ذلك أوقافاً عديدة .

قال المقرئ (١) ، لم يزل في هذا الجامع منذ بنى عدة من الفقراء يلازمون الإقامة فيه ، وبلغت عدتهم في هذه الأيام (٢) سبعمائة وخمسين رجلاً ما بين عجم وزبالعة ، ومن أهل ريف مصر ومغاربة ، ولكل طائفة رواق يعرف بهم ، فلا يزال الجامع عامراً بتلاوة القرآن ودراسته وتلقيه والاشتغال بأنواع العلوم والفقه والحديث والتفسير والنحو ومجالس الوعظ وحلق الذكر ، فيجد الإنسان إذا دخل هذا الجامع من الأوس بالله والارتياح وترويح النفس مالا يجده في غيره .

وسار أرباب الأموال يقصدون هذا الجامع بأنواع البر من الذهب والفضة والفوس إعانة للمجاورين فيه على عبادة الله تعالى (٣) .

(١) الخطط التوفيقية ج ٤ ص ٥٤ .

(٢) يقصد سنة ٨١٨ هـ . ص ٥٤ ج ٤ الخطط التوفيقية .

(٣) الخطط المقرئية ج ٤ ص ٤٩ ، ٥٢ ، ٥٣ ، ٥٤ .

٤ - جامع الحاكم :

ابتدأ في إنشائه أمير المؤمنين العزيز بالله بن المعز لدين الله ثم أكمله ابنه الحاكم بأمر الله سنة ٣٩٣ هـ .
وفي سنة ٧٠٣ هـ أصلحه الأمير بيبرس الجاشنكير ورتب فيه دروساً أربعة في الفقه على مذاهب الأئمة الأربعة ودرساً لإقراء الحديث النبوي وجعل لكل درس مدرساً وكثيراً من الطلبة فكان مدرس الشافعية قاضي القضاة بدر الدين محمد بن جماعة الشافعي ومدرس الحنفية قاضي القضاة شمس الدين أحمد السروجي الحنفي ، ومدرس المالكية قاضي القضاة زين الدين علي بن مخلوف المالكي ، ومدرس الحنابلة قاضي القضاة شرف الدين الجواني ، وكان مدرس الحديث الشيخ سعد الدين مسعود الحارثي ومدرس النحو الشيخ أثير الدين أباحيان ومدرس القراءات السبع الشيخ نور الدين الشطنوفى ، كما جعل فيه قراء لتعليم القرآن الكريم وقراء يتناوبون قراءة القرآن^(١) !

المدارس

سأكتفى بذكر المشهور من المدارس التي قصد لها طلاب العلم لتلقى العلوم المختلفة . ومن هذه المدارس .

١ - المدرسة الصلاحية ويقال لها الناصرية :

أسسها السلطان ناصر صلاح الدين بن أيوب ٥٧٢ هـ . وممن تولى التدريس بها قاضي القضاة تاج الدين بن بنت الأعر ، ثم قاضي القضاة تقي الدين بن رزين ، ثم قاضي القضاة تقي الدين ابن بنت الأعر . ثم قاضي القضاة شيخ الاسلام تقي الدين ابن دقيق العيد ، وقد تولى عليها عدد من مشاهير العلماء في ذلك العصر^(٢) .

(١) الخطة المقرنية ج ٤ ص ٥٧ .

(٢) حسن المحاضرة للسيوطي ح ٢ ص ١٤٠ ، ١٤١ وفي الخطة التوفيقية ٩/٦ : أن هذه المدرسة كانت بجوار قبة الإمام الشافعي ، وقد أزيلت وبني في مكانها جامع الإمام الشافعي وانظر الخطة المقرنية ٤/١٩٣ .

٢ - المدرسة الظاهلية :

كانت دار حديث ، وتمت سنة ٦٣١ هـ ، وتعتبر الدار الثانية للحديث أما الدار الأولى فقد بناها الملك نور الدين محمود بن زنكى بدمشق . وهذه المدرسة تنسب إلى الملك الكامل ، ومن وليها ابن دقيق العيد والبدر بن جماعة^(١) .

وقف هذه المدرسة الملك الكامل على المشتغلين بالحديث النبوي ومن بعدهم على الفقهاء الشافعية ، ووقف عليها الربع الذي بجوارها ، وهذه المدرسة على رأس الشارع الجديد : شارع النحاسين الموصل إلى بيت القاضي ، وما برحت تلك المدرسة بيد أعيان الفقهاء إلى سنة ٨٠٦ هـ ، فتلاشت تماما .

قال صاحب الخطط التوفيقية : وقد هدمت الآن وأخذ معظمها في الشارع (يقصد شارع النحاسين^(٢)) .

وقد عرف الملك الكامل بمناظرة العلماء واختبارهم في مسائل غريبة عن النقه والنحو ، فمن أجاب عنها حظى عنده . وكان يبيت عنده بقلعة الجبل عدد من العلماء ليسامروه ، وكان للعلم والأدب عنده نفاق فقصده الناس لذلك ، وصار يطلق الأرزاق الدارة لمن يقصده لهذا^(٣) .

٣ - المدرسة الظاهرية :

تنسب إلى الظاهر بيبرس البندقدارى ابتداءً في عمارتها في سنة ٦٦٠ هـ ، وفرغ منها سنة ٦٦٢ هـ ويوم أن فرغ من بنائها جاء الفقهاء ، وجاست كل طائفة

(١) نفس المرجع ج ٢ ص ١٤٢ .

(٢) الخطط الجديدة التوفيقية لمصر القاهرة لعلى مبارك ٨٨/٥ ، ٦٦ ، ١٤ / ، الخطط المقرينية

٢١١/٤ .

(٣) المرجع السابق ص ٢١٥ .

منهم في إيوان خاص بها . فالشافعية جالسوا في الإيوان القبلي وكان مدرسهم الشيخ تقي الدين محمد بن رزين الحموي والحنفية جلسوا بالإيوان البحري وكان مدرسهم الصدر مجد الدين عبد الرحمن بن الصاحب كمال الدين عمر بن العديم الحلبي وجلس أهل الحديث بالإيوان الشرقي ، وكان مدرسهم الشيخ شرف الدين عبد المؤمن بن خلف الدمياطي ، وجلس القراء بالقراءات السبع بالإيوان الغربي ، وكان شيخهم الفقيه كمال الدين المحلي ، وقرروا كلهم الدروس ، وتناظروا في علومهم :

وقد أنشأ بها خزانة كتب تشتمل على أمهات الكتب في سائر العلوم ، وبني بجانبها مكتبا لتعليم أيتام المساكين كتاب الله تعالى . وأجرى عليهم الجرايات والكسوة^(١) قال صاحب خطط التوفيقية : « وقد هدم الآن أكثرها ، وصارت جهتين يمر بينهما شارع إلى المحكمة الكبرى وباقيا خراب » .

٤ — — المدرسة المنصورية :

تنسب إلى الملك المنصور قلاوون الذي أنشأها على يد الأمير علم الدين سنجر الشجاعى ، ورتب بها دروسا أربعة لطوائف الفقهاء الأربعة ودرسا للطب وكان المدرسون يختارون من الفقهاء المشاهير^(٢) . وهى بشارع النحاسين تجاه المدرسة الكاملية ، وتعرف بجامع المارستان^(٣) على يمين الذهاب إلى الحسينية . وهى اليوم كما قيل :

(١) الخطط المقرينية ج ٤ ص ٢١٦ ، ٢١٧ ، ٢١٨ مطبعة النيل الخطط التوفيقية ٩/٦ .

(٢) نفس المرجع ص ٢١٨ .

(٣) الخطط التوفيقية ١٥/٦ .

تصدر للتدريس كل مهوَّس^(١) بليد يسمى بالفقيه المدرس
فحق لأهل العلم أن يتمثلوا ببيت قديم شاع في كل مجلس
لقد هزلت حتى بدا من هزالها كلاها وحتى سامها كل مفلس^(٢)

٥ — القبة المنصورية:

تنسب إلى الملك المنصور قلاوون ، وقد قرر فيها دروسا للفقهاء على
المذاهب الأربعة ، وكان يلي التدريس فيها قضاة القضاة ، وتصرف عليهم أوقاف
وقفها الملك الصالح عماد الدين إسماعيل بن قلاوون ، وكان في هذه القبة قراء
يتناوبون القراءة بالشبايك المطلة على الشارع ليلا ونهارا . كما كان بها خزانة
كتب تضم كتباً متنوعة^(٣) .

٦ — المدرسة الناصرية^(٤) :

أمر بإنشائها السلطان العادل زين كتيغا ولكنه خلع وعاد السلطان
الملك الناصر محمد بن قلاوون إلى ملك مصر سنة ٦٩٨ هـ فأمر بإنشائها ، فتمت
سنة ٧٠٣ هـ .

وأول من قام بالتدريس بها قاضي القضاة زين الدين علي بن مخلوف
المالكي . كان يدرس فقه المالكية بالإيوان الكبير القبلي ، وكان قاضي القضاة

(١) الهوس : بالتجريك : طرف من الجنون ، وهو مهوس كعظم : القاموس ٢/٢٦٠
كلاها : الكلتيان : بالضم لمتان حمروان لازقتان بعظم العصاب عند الخاصرتين ، والواحدة
كلية وكلوه جمع كليات وكلى ، وغم حمراء الكلبي . مهازبل . القاموس ٤/٣٨٣ ، سوم
الخيال : أرسلها : القاموس ٤/١٣٣ .

(٢) نفس المرجع ٥/٩٩ ، ١٠٠ والأبيات نقلها عن المقرئ .

(٣) نفس المرجع ص ٢١٩ ، ٢٦١ ، والمخطط التوفيقية ٥/٩٩ .

(٤) هذه المدرسة بجوار القبة المنصورية من شرقها كان موضعها حمام . وهي بشارع
النحاسين وتعرف بجامع الناصرية ٦/١٦ الخطط التوفيقية ٤/٢٢١ .

شرف الدين عبد الغنى الحرانى يدرس فقه الحنابلة بالإيوان الغربى ، وقاضى
القضاة أحمد بن السروجى الحنفى كان يدرس فقه الحنفية بالإيوان الشرقى ،
وكان الشيخ صدر الدين المرجل الشافعى يدرس فقه الشافعية بالإيوان البحرى
وكان كل مدرس يختص بعدد من الطلبة وكانت الأموال تعطى لهم بسخاء ،
وكان يفرق عليهم السكر فى كل شهر كما تفرق عليهم لحوم الأضاحى فى كل
سنة (١) .

هذه المدارس التى ذكرتها كانت فى مصر ومن المدارس التى حملت مشعل
الثقافة فى بلاد الشام ما يأتى :-

١ - المدرسة الظاهرية :

بناها الملك الظاهر سنة ٦٧٠ هـ وكان فيها فقهاء الحنفية والشافعية ، وأول
من درس بها الشيخ صدر الدين سليمان من الحنفية ، وكان شيخ الحنفية وعالمهم
شرقاً وغرباً . أقام مدة بدمشق يتولى التدريس والإفتاء ، ثم انتقل إلى الديار
المصرية ، وكان جريئاً لا يحابى أحداً فى الحق ولو كان سلطاناً . أراد السلطان
منه مرة أن يفتى بما يوافق هواه فأبى وقال : « هذه الأملاك بأيدي أربابها وما
يجل لمسلم أن يتعرض لها ، ثم نهض من المجلس ، وذهب ، فغضب السلطان من
ذلك غضباً شديداً ثم سكن غضبه وكان يثنى عليه ويمدحه ويقول : لا تثبتوا
كتاباً إلا عنده (٢) .

(١) الخطط المفرزية ج ٤ ص ٢٢٢ مطبعة النيل .

(٢) الدارس فى تاريخ المدارس ج ١ مطبعة الترقي بدمشق سنة ١٩٤٨ م ص ٣٥٩ .

٢ - المدرسة العاربية الكبرى :

هي داخل دمشق تجاه باب الظاهرية ، وكان يفصل بينهما الطريق . أمر
بإنشائها نور الدين محمود ابن زنكي وتوفي ولم تتم . ثم بنى بعضها الملك العادل
سيف الدين ، وإليه تنسب ثم توفي ولم تتم . فأتمها ابنه الملك المعظم ، وأوقف
عليها أوقافا كثيرة وأول من درس بها القاضي جمال الدين المصري في حضرة
السلطان المعظم سنة ٦١٩ هـ ثم قاضي القضاة شمس الدين أحمد ابن خليل الحوبلي
المتوفى عام ٦٢٣ هـ .

ثم درس بها القاضي كمال الدين عمر أبو حفص بن بNDAR بن عمر التفليس
وفي سنة ٦٩٣ هـ قدم القاضي بدر الدين بن جماعة على قضاء الشام ونزل في
العدلية ودرس بها ، وكانت تتخذ أحيانا دارا للقضاء .

وممن درس بها شيخ الإسلام قاضي القضاة تقي الدين السبكي ثم ولده
قاضي القضاة . بها الدين أبو حامد أحمد المولود سنة ٧١٩ هـ ثم درس بها أخوه
العلامة قاضي القضاة تاج الدين أبو نصر عبد الوهاب ثم قاضي القضاة بهاء الدين
أبو البقاء السبكي ثم قاضي القضاة سراج الدين الحمي .

فكل المدرسين الذين تولوا منصب التدريس فيها كانوا قضاة قضاة .

وهذا يعطينا فكرة عن مدى ما لهذه المدرسة من أثر بالغ في الثقافة^(١) .

وقد ذكر النعمي في كتاب المدارس في تاريخ المدارس دورا للقرآن
الكريم ودورا للحديث ودورا للقرآن والحديث معا كما ذكر مدارس الشافعية
ومدارس الحنفية ومدارس المالكية ومدارس الحنابلة كما ذكر مدارس الطلب
والربط فمن شاءها فليرجع إليها .

(١) المدارس في تاريخ المدارس ج ١ ص ٣٥٩ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٦ ، ٣٦٧ .

الخوانق والربط

ومن دور العلم الخوانق التي كان يسكنها الصوفية، وتجري عليهم الأرزاق
ويشرف عليها العلماء الذين يبثون التعليم وسط من يأوون إليها .

والخوانق جمع خانقاه . وهي كلمة فارسية معناها بيت . وقيل أصلها خونتاه
أي الموضع الذي يأكل فيه الملك .

وقد اتصلت بالأستاذ عامر المهندس أستاذ اللغة الفارسية بالكلية وسألته
عن أصل الخوانق؟ فأجاب : خانقاه = خوانكاه « بجيم قاهرية » = دبر
أو منزل أو معبد ودخلت العامية باسم خانكة .

والخوانق حدثت في الإسلام في حدود الأربعمئة من الهجرة وجعلت لتخلي
الصوفية فيها لعبادة الله تعالى^(١) .

وأول من اتخذ بيتا للعبادة زيد بن صوحان بن صبره ، وذلك أنه عمد
إلى رجال من أهل البصرة قد تفرغوا للعبادة ، وليس لهم تجارات ولا غلات ،
فبنى لهم دورا وأسكنهم فيها ، وجعل لهم ما يقوم بمصالحهم من مطعم ومشرب
وملبس وغيره ، فجاء يوما ليزورهم فسأل عنهم فإذا عبد الله بن عامر عامل البصرة
لأمير المؤمنين عثمان بن عفان رضي الله عنه قد دعاهم ، فأتاه ، فقال له : يا بن
عامر ما تريد من هؤلاء القوم؟ قال : أريد أن أقربهم فيشفعوا فأشفعهم ،
ويسألوا فأعطيهم ، ويشيروا على فأقبل منهم ، فقال : لاتأت إلى قوم قد
انقطعوا إلى الله تعالى فتدنسهم بدنياك ، وتشركهم في أمرك حتى إذ ذهبت
أديانهم أعرضت عنهم فطاحوا لا إلى الدنيا ولا إلى الآخرة قوموا فارجموا إلى
مواضعكم ، فقاموا فأمسك ابن عامر فما نطق بلفظة . وليس اسم الخانكاه

(١) الخطط القرظية ج ٤ ص ٢٧١ ، ٢٧٢ ، ٢٨٣ ، ج ٦ / ٥٠ من الخطط التوفيقية .

مستعملا عندنا بمصر في هذا المعنى وإنما المستعمل مكانه الزاوية^(١).

١ — خانقاه سعيد العمراء :

كانت دارا له ، ثم قتل ؛ وصابت جثته بباب زويلة سنة ٥٤٤ هـ ولما جاءت وزارة العادل رزيك ابن الصالح طلائع بن رزيك سكنها ، وفتح من دار الوزارة إليها سردابا تحت الأرض ليمر فيه ، ثم سكنها الوزير شاور بن مجير في أيام وزارته ثم ابنه الكامل ، فلما استبد الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب بن شادى بملك مصر أوقف هذه الدار على الفقراء الصوفية الواردين من البلاد الشاسعة سنة ٥٦٩ ، ورتب طعاماً ولحماً وخبزاً يصرف لهم كل يوم ، وبني لهم حماما فكانت أول خانقاه بديار مصر ، وعرفت بدويرة الصوفية ونعت شيخها بشيخ الشيوخ ، وإذا أطلق في كتب الطبقات في ترجمة أحدائه ولى مشيخة الشيوخ فالمراد مشيختها ، وكان سكانها من الصوفية يعرفون بالعلم والصلاح ، وترجى بركتهم ، وولى مشيختها الأكابر والأعيان ، وممن ولىها قاضى القضاة تاج الدين بن بنت الأعز وقاضى القضاة بدر الدين ابن جماعة^(٢).

٢ — خانقاه ركن الدين ببيرس الجائينكبير :

هى بخط الجمالية بجانب مكتب الجمالية بناها سنة ٧٠٦ هـ وبني بجانبها رباطا كبيرا وفيه بنى قبره ولما كملت سنة ٧٠٩ هـ قرر بالخانقاه أربعمئة صوفى وبالرباط مائة من الجنند وأبناء الفقراء وجعل بها مطبخا يفرق على كل منهم فى كل يوم اللحم والطعام والخبز والحلوى ، ورتب بالقبة درسا للحديث النبوى ، ورتب القراء بالشباك الكبير ، وقد أغلقت فى عهد السلطان الناصر محمد بن قلاوون.

(١) الخطط التوفيقية ٤٨/٦ .

(٢) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤١ والخطط المقرزية ج ٤ ص ٢٧٣ .

حين خلع بيبرس ولم تفتح إلا سنة ۷۲۶ هـ^(۱) وهي عامرة إلى الآن كما ذكر
المرحوم علي مبارك، وتعرف بجامع بيبرس الجاشنكير^(۲).

۳ — خانقاه - بنحو :

هي مقابل جامع شيخو في حي الصليبية بالقاهرة أنشأها الأمير سيف الدين
شيخو العمري سنة ۷۵۶ هـ وقد رتب بها دروسا كثيرة منها أربعة دروس
لطوائف الفقهاء الأربعة : الشافعية والحنفية والمالكية والحنابلة ، ودرسا للحديث
النبوي ودرسا لإقراء القرآن بالروايات السبع . ورتب لكل طالب في اليوم
الطعام واللحم والخبز ، وكانت تصرف لهم شهريا الحلوى والزيت والصابون ،
وقد تخرج فيها كثير من العلماء^(۳) وتعرف انخانقاه والجامع باسم جامع شيخو
والمقريزي اعتبر أحدهما جامعا لأنه للصلاة والآخر خانقاه لأنه جعل للصوفية .

أما الربط فهي جمع رباط : وهو بيت الصوفية فالقوم في الرباط مرابطون
ومتفقون على قصد واحد ولا اتخاذ الربط أصل في السنة . فالرسول صلى الله عليه
وسلم اتخذ لفقراء الصحابة الذين لا مأوى لهم مكانا من مسجده يقيمون به
عرفوا بأهل الصفة^(۴) ومن هذه الربط ما يأتي : -

۱ — رباط البغدادية : بنته ابنة الملك الظاهر بيبرس سنة ۶۸۲ هـ للشيخة
الصالحة زينب ابنة أبي البركات المعروفة ببنت البغدادية وكان له دائما شيخة
تعظ النساء وتذكرهن وتفقههن ومنهن أم زينب فاطمة بنت عباس البغدادية

(۱) الخطط ج ۴ ص ۲۷۶ ، ۲۷۷ .

(۲) الخطط التوفيقية ج ۶ ص ۵۰ .

(۳) الخطط ج ۴ ص ۲۹۳ ، الخطط الجديدة ، اعلى مبارك ج ۵ ص ۳۴ والخانقا ، على
عين المتجه من مسجد السيدة زينب إلى القلعة والجامع على يسار المتجه من مسجد السيدة زينب
إلى القلعة ويعرف بجامع شيخو .

(۴) الخطط المقريزية ج ۴ ص ۲۹۳ .

توفيت في ذى الحجة سنة ٧١٢ هـ . وكانت فقيهة وافرة العلم زاهدة^(١) وهو تجاه خاتمه بيبرس بالجمالية ، وقد تلاشت أمور هذا الرباط بعد سنة ٨٠٦ هـ ، وقد زال بالكلية وبني في محله الآن الحوانيت المتسعة^(٢) .

٢ — رباط الآثار عمره تاج الدين بن الصاحب فخر الدين بن الصاحب بهاء الدين حنا ، وكان فيه قطعة خشب وحديد وأشياء أخرى من آثار الرسول عليه السلام اشتراها الصاحب من بني إبراهيم أهل ينبع^(٣) .

وفي عهد الملك الأشرف شعبان بن حسين محمد بن قلاوون قرر فيه درساً للفتهاء الشافعية وجعل له مدرساً وعنده عدد من الطلبة^(٤) وهذا الرباط خارج مصر بالقرب من بركة الجيش مطل على النيل . وبه خزانة كتب^(٥) .

(ج) المؤلفات :

وقد ظهرت في هذا العصر نتيجة لهذه النهضة العلمية مؤلفات قيمة في الشريعة الإسلامية واللغة العربية ، فكان للشافعية كتب في الفقه والأصول . وللحنفية والمالكية والحنابلة كذلك ، وقد ظهرت كتب عدة في تفسير القرآن الكريم وفي الحديث ومصطلحه كذلك ظهرت كتب عدة في التصوف والعقائد مثل : —

(١) الحكم العطائية لتاج الدين بن عطاء الله الإسكندري الشاذلي المتوفى سنة ٧٠٩ هـ (٢) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم . (٣) مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين في ثلاثة أجزاء لابن القيم . (٤) الفوائد . (٥) مفتاح دار السعادة ومنشور

(١) الخطط ج ٤ ص ٢٩٣ ، ٢٩٤ . (٢) الخطط التوفيقية ٥٣/٦ .

(٣) حسن المحاضرة ج ٢ ص ١٤٧ . (٤) الخطط ج ٤ ص ٢٩٦ .

(٥) الخطط التوفيقية ٥٢/٦ .

ولاية العلم والإرادة لابن القيم . (٦) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة
والجهمية لابن القيم ومن المؤلفات التي ظهرت في هذا العصر في التصوف والعقائد .
(٧) شرح العمدة : لتقى الدين بن دقيق العيد ٧٠٢ هـ وكتاب العمدة واسمه
الكامل « عمدة عقيدة أهل السنة والجماعة » للحافظ النسفي في علم الكلام .

وقد ألف ابن تيمية عدة كتب منها ^(١) (٨) الفرقان بين أولياء الرحمن
وأولياء الشيطان (٩) والتحفة العراقية في الأعمال القلبية . (١٠) الفرقان بين
الحق والباطل . (١١) رسالة في القضاء والقدر . (١٢) الدين والدنيا . (١٣) الواسطة
بين الخلق والحق . (١٤) الجواب الصحيح لمن بدل دين المسيح في أربعة
أجزاء . (١٥) إثبات المعاد والرد على ابن سينا : (١٦) ثبوت النبوات عقلاً
ونقلًا وفيه حديث عن المعجزات والكرامات . (١٧) منهاج السنة النبوية في
نقض الشيعة القدرية .

ويلاحظ أن العناية بالعلوم الشرعية كانت فائقة لما للدين من منزلة في
النفوس وكانت اللغة العربية في المنزلة الثانية ، لأنها تخدم العلوم الشرعية ، وقد
ظهرت كتب عدة في فروع اللغة العربية المختلفة : ففي النحو والصرف
ظهر كتاب الألفية لجمال الدين بن مالك الأندلسي ^(٢) وهو صاحب كتاب الكافية
الشافية وتسهيل الفوائد وتكميل المقاصد .

وظهر لجمال الدين بن هشام المصري المتوفى سنة ٧٦١ هـ ^(٣) كتاب مغني

(١) قوات الوفيات ١ ، ٤٢ ، ٤٣ وهو تقى الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية
(٢) قوات الوفيات ٢ / ٢٢٧ ، ٢٢٨ وتاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان
١٤٠ / ٣ وهو محمد بن عبد الله بن مالك جمال الدين للمتوفى سنة ٦٧٢ هـ .
(٣) هو جمال الدين عبد الله بن يوسف بن عبد الله المصري ومن مؤلفاته موقد الأذهان
وموقف الوسنان ، الإعراب عن قواعد الإعراب . حسن المحاضرة ج ١ / ٢٣٠ ، ٢٣١ ، تاريخ
آداب اللغة العربية لجورجي زيدان ج ٣ / ١٤٣ .

الليبي عن كتب الأعراب ، وشذور الذهب في النحو ، وقطر الندى وبل
الصدى والجامع الصغير ، والروضة الأدبية في شواهد علوم العربية . أما البلاغة
فقد كتب فيها من قبل أبو هلال العسكري صاحب كتاب الصنائع والجرجاني
صاحب كتابي أسرار البلاغة ودلائل الإعجاز ثم السكاكي صاحب كتاب
مفتاح العلوم ، وفي عصر الماليك ظهر جلال الدين القزويني المتوفى عام ٧٢٩ هـ
فألف كتاب تلخيص المفتاح ووضع له شرحاً سماه التوضيح وأما كتب
المعاجم فقد ظهر كتاب لسان العرب لابن منظور الأفریقی المتوفى سنة ٧١١ هـ
والمصباح المنير ألفه أحمد بن علي المقرئ الفيومي المتوفى سنة ٧٧٠ هـ ألفه عام
٧٣٢ هـ . وأما كتب التاريخ فمنها كتب التراجم وأشهرها وفيات الأعيان
وأنباء أبناء الزمان مما يثبت بالنقل أو السماع أو أثبتته العيان لشمس الدين أبي
العباس أحمد بن إبراهيم بن أبي بكر بن خلكان الشافعي ولد سنة ٦٠٨ وتوفى
سنة ٦٨١ هـ ابتداءً بوفيات سنة ٩٥ هـ وانتهى بوفيات سنة ٦١٩ هـ وانتهى من
تأليفه سنة ٦٧٢ هـ^(١) وفوات الوفيات لابن شاكر الكتبي المتوفى عام ٧٧٤ هـ
وهو محمد بن شاكر بن أحمد بن عبدالرحمن صلاح الدين الحلبي الداراني
الدمشقي الكتبي . تعلم في حلب ودمشق ، وكان فقيراً فاتجر ببيع الكتب ،
فاكتسب ثروة ، وكتابه فوات الوفيات يعتبر ذبلاً لوفيات الأعيان لابن
خلكان وذكر فيه ما فات ابن خلكان فبلغ نحو ٥٥٠ ترجمة مرتبة على
أحرف الهجاء^(٢) . والوفاء بالوفيات لصلاح الدين أبي الصفاء خليل بن أبيك
الصفدي ، ولد في صفر سنة ٦٩٦ هـ ومات في دمشق سنة ٧٦٤ هـ وكتابه
الوفاء بالوفيات في خمسين مجلداً ترجم فيه لأعيان الصحابة والأولياء والنحاة
والأدباء والشعراء والأطباء والحكام وأصحاب النحل والبدع وأعيان كل فن .

(١) تاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان ١٥٨/٣ .

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان ١٦٤/٣ .

ورتبته على أحرف الهجاء لكنه ابتداءً بالمحمدين وأتم بعدهم الميم ، ثم عاد إلى الألف فما بعدها^(١) والدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة لابن حجر العسقلاني وهو شهاب الدين أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد المعروف بابن حجر العسقلاني الكنعاني . أصله من عسقلان ولد في مصر العتيقة سنة ٧٧٣ هـ وتوفي سنة ٨٥٢ هـ وهو صاحب : - الإصابة في تمييز الصحابة في ثمانى مجلدات والمعجم المفهرس في الحديث ، ورفع الإصر عن قضاة مصر . وفتح البارى في صحيح البخارى في ١٤ مجلداً^(٢) .

ومنها كتب عن مصر والقاهرة وأشهرها :

١ - نزهة الأنام في تاريخ الإسلام . ألفه ابن دقماق المصرى المتوفى عام ٨٠٩ هـ وأكثره عن مصر إلى سنة ٧٧٩ هـ في ١٢ مجلداً .

٢ - الجوهر الثمين في سير الخلفاء والسلاطين وهو يبحث تاريخ مصر إلى سقوط السلطان برقوق .

٣ - الدرر المضيئة في فضل مصر والإسكندرية وهذه الكتب الثلاثة ألفها ابن دقماق وهو صارم الدين إبراهيم بن محمد بن أيدير العلأى الشهير بابن دقماق مؤرخ الديار المصرية - توفي سنة ٨٠٩ هـ^(٣) .

٤ - تاريخ مصر ألفه الحافظ القطب الحلبي أبو علي عبدالكريم بن عبدالنور الحنفى المتوفى عام ٧٢٥ هـ في بضعة عشر مجلداً .

٥ - التحفة الملوكية في الدولة التركية لبيرس المنصورى ركن الدين الدوادار المتوفى عام ٧٢٥ هـ .

(١) تاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان ١٦١/٣

(٢) تاريخ آداب اللغة العربية لجورجى زيدان ١٦٧/١٦٦/١٦٥/٣ .

(٣) نفس المرجع ١٧٤/٣

أما كتب التاريخ العام وهي التي لا تتحدث عن مصر وحدها فمنها :

المختصر في أخبار البشر ألفه الملك المؤيد إسماعيل المعروف بأبي الفداء المتوفى عام ٧٣٢ وكان أميراً على دمشق ، وخدم الملك الناصر وهو في الكرك فوعده بجماه ووفى له بوعده وجعله سلطاناً عليها وهو في التاريخ العام منذ بدء الجاهلية ثم الإسلام حتى عام ٧٢٩ هـ في أربعة أجزاء ومن مؤلفاته : تقويم البلدان^(١) . وتنمة المختصر في أخبار البشر لمؤلفه زين الدين عمر بن الوردى المتوفى عام ٧٤٩ هـ وهو تذييل لكتاب أبي الفداء في التاريخ العام حتى ٧٢٩ هـ في جزئين^(٢) .

والبداية والنهاية لإسماعيل أبي الفداء الشهير بابن كثير المتوفى عام ٧٧٤ هـ في أربعة عشر جزءاً . أمام العلوم الكونية وهي غير العلوم الشرعية والعربية .

وهي . الهندسة . والطب . والسياسة ، والاجتماع والتقويم فلم يغفلها المتعلمون والمؤلفون أما الهندسة فقد عني بها لحاجة العصر إليها في المباني المختلفة من مساجد ومدارس وربط وقصور .

وأما الطب فقد اهتموا به فكان يدرس في جامع ابن طولون في عهد السلطان لاجين والمارستان المنصوري كان مدرسة للطب إلى جانب كونه مستشفى . وأما السياسة فقد ألفوا فيها ، ومن ذلك بديل النصائح الشرعية فيما على السلطان وولاية الأمور وسائر الرعية لمؤلفه نجم الدين أحمد بن محمد بن الرفعة المصري المتوفى عام ٧١٠ هـ في السياسة والإدارة ، وهو بحث شرعي في واجبات السلطان والرعية . ومن ذلك آثار الأول في تدبير الدول في السياسة لحسن بن عبد الله العباسي ألفه للملك بيبرس المنصوري يتكلم فيه عن أحوال الملك مع خواصه وخدمه

(١) نفس المرجع ٣/١٨٧/١٨٨٢ .

(٢) نفس المرجع ٣/١٩٢ .

وعن قواعد المملكة . ومن ذلك : محاسن الملوك . فيه كلام عن واجبات السلطان نحو الرعية . وأما التقويم فقد ألف الملك المؤيد أبو الفداء إسماعيل صاحب حماة متوفى عام ٧٢٢ هـ — كتاب تقويم البلدان . أما علم الاجتماع فقد ظفروا بمقدمة ابن خلدون التي ألفها في فلسفة التاريخ وقواعد الاجتماع وكتاب أخبار النساء لابن القيم المتوفى عام ٧٥١ هـ وقد تكلم فيه على أخبار النساء وأوصافهن والتحذير منهن ومن غدرهن وهو يصف إحدى نواحي المجتمع^(١) .

(د) الحفاظ :

إن من يرجع إلى تاريخ هذه الفترة يجد كثيراً من الحفاظ الذين اعتنوا بحفظ الحديث ودراسته . وهؤلاء لهم تأثير كبير في صبغ الدراسة صبغة خاصة تهتم بأحاديث الرسول لا بجانبها ، وهم يعتبرون حجة يلجأ إليهم الفقهاء عند الحاجة ومن هؤلاء : —

- ١ — الدمياطي : وهو شرف الدين أبو محمد عبد المؤمن ابن خلف الشافعي ولد سنة ١٣ هـ وتوفى سنة ٧٠٥ هـ . قال المزني : « مارأيت في الحديث أحفظ منه » وكان فقيهاً نساباً يجيد العربية ، ويعرف الكثير من اللغة^(١) ٢ — ابن شامة : ولد سنة ٦٦٢ هـ وتوفى سنة ٧٠٨ هـ وهو شمس الدين محمد بن عبد الرحمن ابن شامية الحنبلي كان حافظاً فقيهاً نساباً . ٣ — ابن دقيق العيد : من المجتهدين والحفاظ ولد سنة ٦٢٥ هـ وتوفى سنة ٦٧٢ هـ نشأ بقوص وأحاط بعلوم العربية والدين وقد رحل إلى مصر والشام وتلاهذ على عز الدين بن عبد السلام . وكان مقصد الناس في زمنه قال ابن السبكي في الطبقات : شيخ الإسلام الحافظ

(١) عصر سلاطين المماليك ونتاجه العلمي والأدبي ص ١٥٨ : ١٧٣ .

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ١٥٠ .

الزاهد الورع الناسك . المجتهد المطلق ذو الخبرة التامة بعلوم الشريعة الجامع بين العلم والدين قال أبو حيان : هو أشبه من رأيناه يميل إلى الاجتهاد : وقال تاج الدين السبكي : ولم أر أحداً من أسياننا يختلف في أن ابن دقيق العيد هو العالم المبعوث على رأس المائة السابعة^(١) .

٤ — السبكي : هو تقي الدين أبو الحسن علي بن عبد الكافي بن تمام بن حماد ابن يحيى بن عثمان بن علي بن سوار بن سليم الأنصاري ولد بسبك بالمنوفية في صفر سنة ٦٨٠ هـ . كان فقيهاً محدثاً مفسراً مجتهداً وكان مقصد العلماء بمصر . قال الصلاح الصفدي : الناس يقولون : ما جاء بعد الغزالي مثله ، وعندى أنهم يظلمونه بهذا ، وما هو عندي إلا مثل سفيان الثوري وقال ابنه : قال الشيخ شهاب الدين : جلست بمكة بين طائفة من العلماء وقعدنا نقول لو قدر الله تعالى بعد الأئمة الأربعة في هذا الزمان مجتهداً عارفاً بمذاهبهم أجمعين يركب لنفسه مذهباً من الأربعة لآزداد الزمان به ، وانقاد الناس له فاتفق رأينا على أن هذه المرتبة لا تعدو الشيخ تقي الدين السبكي ولا ينتهي لها سواه وقد توفي يوم الاثنين ٤ جمادى الآخرة سنة ٧٥١^(٢) وقد ذكر السيوطي في حسن المحاضرة عدداً من فقهاء الشافعية والمالكية والحنفية والحنابلة كما ذكر أئمة القراءات والنحو واللغة . والحكماء والمنجمين والوعاظ والمؤرخين والشعراء والأدباء ، وهذا كله يرينا إلى أي حد كانت الحياة العلمية في مصر والشام نشيطة حتى بلغت درجة عظيمة من التقدم ، فلا عجب أن ينبت في هذا الحقل الخصب أمثال ابن تيمية وابن قيم الجوزية .

(٥) المنجمون :

حظيت الحياة الفكرية في هذا العهد بطائفة من المجتهدين الذين أعمالوا

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٨ . (٢) حسن المحاضرة ص ١٣٠ ، ١٣١ .

فكرهم فيما عرض لهم من مسائل ، وكانوا قادة لمن جاء بعدهم من الفقهاء ومن هؤلاء :
الشيخ عز الدين بن عبد السلام شيخ الإسلام وسلطان العلماء ولد سنة
٥٧٨ هـ أو ٥٧٧ هـ وتوفي سنة ٦٦٠ هـ برع في الفقه والأصول والعربية ، وبلغ
رتبة الاجتهاد قال ابن كثير : انتهت إليه رئاسة المذهب وقصد بالفتوى من
سائر الآفاق . وقد تمكن من العلم حتى أفتى بما يؤديه إليه اجتهاده . قال تلميذه
ابن دقيق العيد : كان ابن عبد السلام أحد سلاطين العلماء ، وقال جمال الدين
ابن الحاجب : ابن عبد السلام أفقه من الغزالي . وكان أميناً في اجتهاده ،
حكى عنه أنه أفتى مرة بشيء ، ثم ظهر له خطؤه ، فنأدى في مصر والقاهرة :
من أفتى له ابن عبد السلام بكذا فلا يعمل به ، فإنه خطأ^(١) . ومنهم ابن
المنير الإسكندري ولد سنة ٦٢٠ هـ وتوفي سنة ٦٨٣ هـ . قال عز الدين بن
عبد السلام : الديار المصرية تفتخر برجلين في طرفيها : ابن دقيق العيد بقوص
وابن المنير بالإسكندرية^(٢) . ومن هؤلاء بن دقيق العيد ، والسبكي وقد
تقدما في الحفاظ ، ومن المجتهدين ابن تيمية وابن قيم الجوزية وسيأتي حديث
مفصل عنهما .

٤ — الحالة الاجتماعية :

(١) الناس طبقات ثلاث : الحكام ، والعلماء والشعب (ب) الخلافات
المذهبية . (ج) أثر هذا في نفوس الشعب وفي نفوس المصلحين من أمثال
« ابن تيمية وابن قيم الجوزية » .

(١) الطبقات الثلاث : الحكام والعلماء والشعب :

ولى أمور البلاد في ذلك الوقت طبقة من الممالك ، تلك الطبقة التي

(١) حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٧ بتصرف . (٢) حسن المحاضرة ج ١ ص ١٢٧ .

أرضت نزعها إلى التسلط باستيلائها على ملك مصر والشام ، وقد استغلت نفوذها فتمتعت بموارد البلاد وعاشت عيشة أرستقراطية متخذة من ضعف البلاد ومن انتصاراتها على التتار والصليبيين أسباباً تبيح لها ما تستولى عليه من أموال الدولة . وإلى جانب هذه الطبقة كانت طبقة العلماء الذين كانوا يعتمدون في حياتهم على الوظائف التي تسند إليهم . وقد وقفت على رسالة للشيخ جمال الدين بن مالك يستدر بها عطف السلطان ، ويظهر ضعفه وحاجته قال فيها رفعها الفقير إلى رحمة ربه محل ابن مالك يقبل الأرض ، وينهى إلى السلطان — أيد الله جنوده وأيد سعوته — أنه أعرف أهل زمانه بعلوم القراءات والنحو واللغة وفنون الأدب وأمله أن يعينه نفوذ من سيد السلاطين ومبيد الشياطين — خلد الله ملكه — على ما هو بصدد من إفادة المستفيدين وإفادة المسترشدين بصدقة تكفيه هم عياله^(١) .

وإن حالة الفقر التي كان العلماء يعانونها لم تدفعهم جميعاً إلى الاستكانة والخضوع بل رأينا كثيراً منهم يصمدون أمام طغيان السلاطين ، فكانت لهم هيبه في نفوسهم — يروى المؤرخون أن الظاهر بيبرس كان يرهب الشيخ عز الدين بن عبد السلام حتى إنه قال لما مات الشيخ : ما استقر ملكي إلا الآن كما يروون أن النووي كان جريئاً على السلطان لا يخشى في الحق بطشه ، فكان ينصحه ويؤنبه . روى إن الظاهر خرج لقتال التتار فاستفتى العلماء لأخذ أموال الرعية لقتالهم فأقره العلماء ما عدا النووي ، فإنه أغلظ له القول . فأخرجه الظاهر من دمشق فخرج منها ، وعرض عليه الرجوع ، فأبى وقال : لا أدخلها والظاهر بها ، مات الظاهر بعد شهر ، وقد تقدمت القصة بتفصيل فارجع إليها في أثر السياسة الداخلية في الأفكار وتنبيه الرأي العام . ومن هذا الطراز

(١) ابن تيمية للمرحوم الشيخ عبد العزيز المراغي ص ٢١ وذكر أنها لجمال الدين محمد ابن مالك المتوفى سنة ٦٧٢ هـ رفعها إلى السلطان — وحسن المحاضرة للسيوطي ٦٧/٢

ابن تيمية المصلح الخطير الذي سبق جمال الدين الأفغانى إلى نقد المجتمع وإصلاحه والذي نصب نفسه لإصلاح المجتمع ، فأهاب بالحكام أن يراعوا مصالح الشعوب ، وبالعلماء ألا يذلوا وألا يقضى الأمر وهم غائبون ، وأن يستأذنوا وهم شهود فألف كتاب : السياسة الشرعية فى إصلاح الراعى والرعية . ثم حمل الرسالة من بعده تلميذه الأمين ابن قيم الجوزية وإلى جانب طبقة الحكام وطبقة العلماء كانت توجد طبقة الشعب التى لاقت العنت لسوء الحالة الاقتصادية بالبلاد حتى احتكر بعض التجار البضائع مما جعل ابن تيمية يؤلف رسالة حرم فيها احتكار أقوات المساكين .

(ب) الخلافات المذهبية :

ويجب ألا يعزب عن الأذهان ما حدث من القلق والاضطراب نتيجة للخلافات المذهبية التى قامت بسببها حروب بين أهل السنة والرافضة ، فهزم الرافضة ، ونهبت دورهم ، فاغتناظ الوزير ابن العلقمى لقرابته ، وكان ذلك سبباً فى ممالأته للتتار ، فكان أول من برز إلى هولاءكو ، وأشار عليه بعدم الصلح مع الخليفة العباسى وبقتله ، وهو الذى كاتب التتار ، وأطمعهم فى الاستيلاء على البلاد ، وسهل عليهم الأمر طمعاً منه أن يقضى على السنة ، وأن يقيم الرافضة ، وينصب خليفة من الفاطميين بدل العباسيين^(١) . ومن هذا الضرب الخلاف بين السبكي وغيره من العلماء حتى جلس السلطان للصلح بينهم^(٢) . وهذه الخلافات هى التى حاكت الدسائس لابن تيمية وسببت له الحبس مرة إثر أخرى^(٣) .

(١) ج ١٣ البداية والنهاية ص ١٩٦ ، ٢٠١ ، ٢٠٢ .

(٢) نفس المرجع ج ١٤ ص ٣١٧ .

(٣) نفس المرجع ج ١٤ / ٣٦ / ٣٧ / ٣٨ .

(٢) أثر هذا في نفوس الشعب وفي نفوس المصلحين من أمثال ابن تيمية

وابن قيم الجوزية :

ان حياة جماعة يسودها القلق الاجتماعى والاضطراب الداخلى إلى جانب الاضطرابات الخارجية تهدد بالقضاء على كيان الأمة وإيقاف الجهاز العام للدولة ، ولذا هب ابن القيم يدعو إلى الأتحاد ونبذ الفرقة والأخذ بالكتاب والسنة النبوية الصحيحة عملاً بقول الرسول : « تركت فيكم ما إن تمسكتم به فلن تضلوا بعدى أبدا كتاب الله وسنتى » .

الباب الأول

حياته : وهي تشمل ما يأتي : من ابن القيم الجوزية ؟

هو مجمل^(١) بن أبي بكر بن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي^(٢) الدمشقي أبو عبد الله شمس الدين . كان أبوه تيماً على الجوزية^(٣) ومدبراً لشؤونها وكان ابن القيم إماماً بالمدرسة الجوزية ومدرساً بالصدرية^(٤) وأما ابن الجوزي فهو أبو الفرح بن الجوزي الحنبلي المتوفى ببغداد عام ٥٩٧ هـ وصاحب كتاب دفع شبهة التشبيه في الرد على المشبهة ، وتلبيس إبليس أو نقد العلم والعلماء^(٥) .

(١) أما ابن القيم المصري فهو بهاء الدين علي بن عيسى بن سليمان الثعلبي المصري وهو محدث كبير روى عن الفخر الفارسي وتوفى بمصر في ذي القعدة عام ٦١٠ هـ حسن المحاضرة ج ١/١٦٣ .

(٢) الزرعي نسبة إلى زرع قرية من حوران وتسمى الآن أزرع من هامش كتاب روضة المحبين ونزهة المشتاقين الذي نشره الأستاذ أحمد عبيد صفحة ٤ وزرع كانت زرا — قال في معجم البلدان لياقوت المجلد الرابع الطبعة الأولى سنة ١٣٢٤ هـ ج ١/٣٨ : زرا — قال الحافظ أبو القاسم الدمشقي علي بن الحسين بن ثابت بن جميل أبو الحسن الجهنى الزري الإمام من أهل زرا التي تدعى اليوم زرع من حوران .

(٣) الجوزية مدرسة بناها محيي الدين بن الحافظ أبي الفرح بن الجوزي بسوق القمح بدمشق وقد صارت محكمة سنة ١٣٢٧ هـ ثم أقيمت حتى فتحتها جمعية الإسعاف الخيرية وجهاتها مدرسة لتعليم الأطفال وقد احترقت في الثورة السورية من هامش كتاب « روضة المحبين نشره الأستاذ أحمد عبيد ص ف بدار المكتب المصرية » .

(٤) مدرسة كانت بدرب يقال له درب الريحان وقد محبت آثارها وصارت دوراً (هامش روضة المحبين ص ف ، ص) وافقها صدر الدين أسعد بن المنجاء بن بركات بن مؤمل التنوخي المغربي الدمشقي الحنبلي ج ١٣ ص ٢١٦ البداية والنهاية .

(٥) وفيات الأعيان لابن خلكان ج ١/٢٧٩ تحت عنوان أبو الفرح بن الجوزي وتاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدان ج ٣/٩١ ، ٩٢ .

تحقيق مولده ووفاته

ولد في ٧ صفر سنة ٦٩١ هـ وتوفي في ١٣ رجب سنة ٧٥١ هـ وقت العشاء فيكون عمره ستين سنة وقد ذكرت دائرة المعارف الإسلامية أن ابن القيم عاش من (٩٦١ : ٧٥١ هـ). (١٢٩٢ - ١٣٥٦ م) ^(١) وهي متفقة في التاريخ الهجري مع كل من كتبوا عن ابن القيم كابن كثير صاحب البداية والنهاية ^(٢) وابن العماد صاحب شذرات الذهب في أخبار من ذهب ^(٣) ، وابن حجر صاحب الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ^(٤) ، وابن رجب صاحب « طبقات الحنابلة » ^(٥) والشطبي صاحب مختصر طبقات الحنابلة ^(٦) ، وابن الأوسى ^(٧) فكل من هؤلاء ذكر أنه عاش ٦٠ سنة هـ ، ولو نظرنا إلى التاريخ الميلادي الذي ذكرته دائرة المعارف كما سبق كان مقتضى هذا أنه عاش ٦٤ سنة بالتاريخ الميلادي ، هذا التفاوت في المدة التي عاشها ابن القيم بين التاريخين الهجري والميلادي كما ذكرت دائرة المعارف دفعني إلى التثبت من الأمر ، فهرعت إلى المصادر التي تقارن التاريخ الهجري بالميلادي . ومنها كتاب التوفيقات الإلهامية «الذي ألفه اللواء المصري محمد مختار باشا والمطبوع بمصر سنة ١٣١١ هـ فوجدت أن عام ^(٨) مولده ٦٩١ هـ يوافق سنة ١٢٩٢ م كما ذكرت دائرة المعارف

-
- (١) دائرة المعارف الإسلامية ٢٦٨/١ .
 - (٢) البداية والنهاية ج ١٤ ص ٢٣٤ مطبعة السعادة .
 - (٣) شذرات الذهب ص ١٦٨ .
 - (٤) الدرر الكامنة في أعيان المائة الثامنة ج ٣ ص ٤٠٠ طبعة الهند .
 - (٥) طبقات الحنابلة ج ٣ نسخة مصورة بدار السكتب المصرية آخر الجزء الثالث وآخر ج ٢ ص ٥٩٣ النسخة المخطوطة .
 - (٦) مختصر طبقات الحنابلة للشطبي ص ٦١ .
 - (٧) صاحب جلاء العينين في محاكمة الأحمدين انظر ص ٢٠ .
 - (٨) التوفيقات الإلهامية ص ٣٤٦ .

الإسلامية ، ووجدت أن سنة ٧٥١هـ توافق سنة ١٣٥٠ م^(١) كما طبقت القاعدة التالية :

$$\frac{\text{التاريخ الهجري}}{\frac{١٠٠٠}{٩٧}} = (\text{التاريخ الميلادي} - ٦٢٢)$$

$$\text{التاريخ الميلادي} - (\frac{٩٧}{١٠٠٠} \times \text{التاريخ الهجري}) + ٦٢٢$$

ولما كانت كل المصادر مجمعة على أن وفاته = سنة ٧٥١ هـ ومنها دائرة

المعارف الإسلامية وكان المطلوب التحقق من التاريخ الميلادي . فمقتضى القاعدة

$$\text{السابقة أن التاريخ الميلادي} = ٦٢٢ + (\frac{٩٧ \times ٧٥١}{١٠٠٠}) = ١٣٥٠ م$$

وعلى هذا تكون دائرة المعارف قد جانبها الصواب ؛ إذا اعتبرت أن

وفاته عام ١٣٥٦ م . ويكون الصواب أن ابن القيم عاش من (٦٩١ هـ -

٧٥١ هـ) (١٢٩٢ م - ١٣٥٠ م) غير أنى وجدت المرحوم الشيخ مصطفى

عبد الرازق ذكر أن وفاته كانت ٧٥٦ هـ ١٣٥٥ م^(٢) .

هذا وإن خالف كل الذين كتبوا عن ابن القيم فإنه يتمشى مع القواعد

الصحيحة . فقد ذكر صاحب التوفيقات الإلهامية^(٣) أن عام ٧٥٦ هـ يوافق

١٣٥٥ م ، وقد طبقت القاعدة السابقة فوجدت أن عام ٧٥٦ هـ يوافق عام

١٣٥٥ م هكذا .

$$٦٢٢ + (\frac{٩٧}{١٠٠٠} \times ٧٥٦) = ١٣٥٥ م$$

هذا وإني أميل إلى الرأي القائل بوفاته عام ٧٥١ هـ الموافق ١٣٥٠ م

العدة أسباب : -

(١) التوفيقات الإلهامية ص ٣٢٦ .

(٢) هامش ج ه دائرة المعارف الإسلامية ص ٢٨٠ .

(٣) التوفيقات الإلهامية وهذا الكتاب موجود بدار الكتب المصرية تحت رقم ٤٤٦٧

بومزك ص ٣٧٨ .

أولاً — إجماع المتقدمين القدامى على وفاته عام ٧٥١ هـ وقد وافقتهم دائرة المعارف في هذا .

ثانياً — أن من بين من ذهبوا هذا المذهب تلميذى ابن القيم : ابن كثير وابن رجب وهما من هما ثقة وضبطا ، ولأنهما بحكيان عن مشاهدة لا عن رواية .

ثالثاً — اتفاق هذا الرأى مع القواعد السابقة ويشاركه في هذا الاتفاق الرأى الأخير الذى رآه المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق غير أن الأول يمتاز عنه بما تقدم . على أن التزامنا الرأى الأول لا يتطلب منا أكثر من تغيير التاريخ الميلادى الذى ذكرته دائرة المعارف الإسلامية من ١٣٥٦ م إلى سنة ١٣٥٠ م .

شهادة العلماء له

وقد شهد له العلماء بالفضل والتقدم وخدمة العلم ، جاء فى طبقات الحنابلة لابن رجب : قال الذهبى فى المختصر : « عنى بالحديث وفنونه وبعض رجاله . وكان يشتغل فى الفقه ويجيد تقريره وفى النحو ويدريه »^(١) ، وقال القاضى برهان الدين الزرعى : « ما نحت أديم السماء أوسع علماً منه ، ودرس بالصدرية وأم بالجوزية مدة طويلة وكتب بخطه مالا يوصف كثرة »^(٢) ، وقال عنه ابن حجر^(٣) : « كان جرى الجنان واسع العلم عارفاً بالخلاف ومذهب السلف ، وغلب عليه حب ابن تيمية حتى كان لا يخرج عن شىء من أقواله بل ينتصر له فى جميع ذلك وقد هذب كتبه » .

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

(٢) نفس المرجع والصفحة .

(٣) الدرر الكامنة ج ٣ / ٤٠٠ .

وقال : وكان إذا صلى الصبح جلس مكانه يذكر الله حتى يتعالى النهار .
ويقول : هذه غدوتي لو لم أقمدها سقطت قواي ، وكان يقول : بالصبر والفقر
تنال الإمامة في الدين ، وكان يقول : لا بد للسالك من همه تسيره وترقيه وعلم
يبصره ويهديه .

حكته

وقد أصابه ما أصاب شيخه من أذى ، فقد اعتقل معه بالقلعة بعد أن
أهين وطيف به على جبل مضروباً بالدره ، وحبس لإنكاره شد الرحيل لزيارة
قر الخليل ، وجرت له محنة مع القضاة وذلك أنه أفتى بجواز المسابقة بغير محلل ،
فأنكر عليه السبكي ، وطلبه ، فرجع عما كان يفتي به^(١) .

ويوضح هذا أن الشافعية والحنفية وأحمد يرون أنه إذا سبق شخص آخر ،
وبذل أحدهما الرهن كان السباق جائزاً . فإن بذل كل منهما رهناً لم يجز السباق
إلا إذا أدخل بينهما محلاً ، وذلك لأن السباق بدونه في هذه الحال يكون
قماراً ، لأن كلا منهما يكون عرضة لأن يأخذ إذا سبق ويؤخذ منه إذا سبق .
فلو أدخل بينهما محلاً جاز الرهن : وهو ثالث يأتي بفرس كفاء لفرسيهما ،
ولا يدفع شيئاً . فإن سبقهما أخذ ما دفعاه ، وإن سبق المحلل مع أحدهما اشترك
والسابق في مال الأخير ، وإن سبقه أحرز ما أخرجاه . ولم يفرم المحلل شيئاً^(٢)
وقد خالفهم ابن القيم ، فرأى جواز المسابقة دون محلل بل مال إلى عدم جواز
المحلل : ومما جاء عنه في هذا المقام قوله : والقول بالمحلل مذهب تلقاه الناس
عن سعيد بن المسيب ، وأما الصحابة فلا يحفظ عن أحد منهم قط أنه اشترط

(١) الدرر الكامنة ج ٣ ص ٤٠٠ ، ٤٠١ ، ٤٠٢ ، ٤٠٣

(٢) الفروسية الشرعية النبوية لابن القيم ص ١٩ وبدائمه الصنائع للكاساني ج ٦ ص ٢٠٦
والمهذب لأبي إسحاق الشيرازي ١/٤٢١ .

المحلل ، ولا راهن به مع كثرة تناقضهم ورهانهم ، بل المحفوظ عنهم خلافه^(١) وقد عرض أدلة القائلين بالمحلل ، وفندها ، ثم عرض الأدلة المانعة للمحال ومما جاء عنه في بيان ما يترتب على المحلل من فساد قوله : وفي هذا نوعان من الفساد :

أحدهما : الخروج عن موجب الإنصاف الذي هو لازم للشريعة الكاملة دأراً معها ، فإن مدارها على العدل

الثاني : أن يجعل المطيع لله ورسوله الباذل للرهن رغبة في تعلم السبق للتمكن من الجهاد أسوأ حالا من هذا المستعار الذي هو دخيل ، بل هذا الدخيل وهو المحلل - مراعى جانبه ومصالحته^(٢) ، وقد حبس مع شيخه منفردا عنه ولم يفرج عنه إلا بعد موت الشيخ . وكان في مدة حبسه مشتغلا بتلاوة القرآن بالتدبر والتفكير ، وفتح عليه من ذلك خير كثير ، وحج مرات كثيرة ، وجاور بمكة . وكان أهل مكة يذكرون عه من شدة العبادة وكثرة الطواف أمرا يتعجب منه^(٣) .

أنصاره وخصومه

كان من الطبيعي أن يحدث عالم نافذ الفكر قوى الحججة خارج على التقاليد الموروثة ، والبدع المألوفة ضجة حوله ، وينقسم الناس إلى متعصب له أو حاق عليه ، وهذا ما حدث لابن تيمية من قبله ، وقد حدث هذا لابن القيم كذلك أما أنصاره المتعصبون له فأشهرهم : ابن رجب تلميذه الذي أثنى عليه ، وشهد له بالتقدم ، واعترف بأنه قد تلمذ عليه ، وأخذ عنه . قال :

(١) الفروسية ص ١٩ .

(٢) الروسية ص ٣١ .

(٣) طبقات الحنابلة لابن رجب مخطوط ج ٢ ص ٥٩٣ .

وكان رحمه الله ذا عبادة وتهجد وطول صلاة إلى الغاية القصوى لم أشاهد مثله في ذلك ، ولا رأيت أوسع منه . لما ولا أعرف بمعانى القرآن والسنة وحقائق الإيمان منه ، وليس هو بالمعصوم ، ولكن لم أر في معناه مثله ، ولا زمت بحالسه قبل موته أزيد من سنة . وسمعت عليه قصيدته النونية الطويلة في السنة^(١) ، وأشياء من تصانيفه وغيرها ، وأخذ عنه العلم خلق كثير من حياة شيخه إلى أن مات ، وانتفعوا به ، وكان الفضلاء يعظمونه ويتتلمذون عليه ، كابن عبد الهادي وغيره^(٢) . ومنهم ابن كثير الذي شهد له ، وأثنى عليه ، واعترف بصحبته له قال : « وكان حسن القراءة والخلق كثير التودد . لا يحسد أحدا ، ولا يؤذيه ، ولا يستعيبه ، ولا يحقد على أحد ، وكنت من أصحاب الناس له وأحب الناس إليه . »

شيوخه

تلمذ على أبي بكر بن عبد الدائم ، وعيسى المطعم ، وابن الشيرازي ، وإسماعيل بن مكتوم ، والشهاب النابلسي ، والقاضي تقي الدين سليمان ، وفاطمة بنت جوهر ، وقرأ العربية على ابن أبي الفتح ، والمجدالتونسي ، وقرأ الفقه على المجد الحرائي وابن تيمية . والذي ترك في نفسه أثراً واتخذه مثلاً أعلى له هو ابن تيمية الذي لازمه منذ سنة ٧١٢ هـ حين عاد إلى دمشق حتى سنة ٧٢٨ هـ ، فأخذ عنه الكثير من الآراء ، وعرف عنه اتجاهه الحرفي والبحث ، وعدم التقيد بآراء السابقين . والوقوف عندها^(٣) ، ونهج نهجه في محاربة المنحرفين عن عقيدة السلف ، والصوفية ، والفلاسفة .

(١) وتسمى الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية ، وفيها يرد على الفرق المختلفة المخالفة لأهل السنة ويثبت مذهب أهل السنة بالأدلة العقلية والنقلية .

(٢) طبقات الحنابلة لابن رجب مخطوط ٥٩٣/٢ .

(٣) الدرر السكينة في أعيان المائة الثامنة ج ٣ ص ٤٠٠ ، طبقات الحنابلة لابن رجب =

تلاميذه

تتلمذ عليه الحافظ زين الدين أبو الفرج عبد الرحمن بن رجب - صاحب طبقات الحنابلة .

وتتلمذ عليه شمس الدين محمد بن عبد القادر النابلسي صاحب مختصر طبقات الحنابلة لأبي يعلى^(١) ، ومنهم ولده عبد الله الذي تولى منصب التدريس بالصدرية بعد وفاة والده^(٢) . ومنهم ابن كثير صاحب البداية والنهاية كما شهد بذلك في ترجمته لابن القيم .

ومنهم ابن عبد الهادي قال ابن رجب : أخذ عنه العلم خلق كثير وكان الفضلاء يعظمونه ويتتلمذون عليه كابن عبد الهادي وغيره^(٣) .

ثقافته

سبق أن بينا النهضة العامية التي قامت في بلاد مصر ، والشام ، فكان من آثارها كتب عديدة في مختلف العلوم ، وعلماء أجلاء ، فليس غريباً بعد ذلك أن نرى رجلاً ينشأ في هذا الحقل الخصب ، فيتغذى بهذه الثقافة ، ويتمثلها ، ويخرجها للناس في آثار خالدة . ذلك الرجل هو ابن قيم الجوزية الذي وجد السبيل ممهداً أمامه للدراسة الشرعية ، والعربية ، وعلم الكلام . والتصوف ، فقرأ ما وقعت عليه يده من المؤلفات ، وكانت عنده رغبة صادقة في اقتناء

= ج ٢/٩٣٠ مخطوط وهذه النسخة مصورة في ثلاثة أجزاء بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٥٢٣ وتجد الحديث عن ابن القيم في آخر الجزء الثالث منها .

(١) عصر سلاطين المماليك للأستاذ محمود رزق سليم ص ٢٦٢ ، ص ٢٦٣ .

(٢) البداية والنهاية ج ١٤ ص ٢٣٥ .

(٣) طبقات الحنابلة لابن رجب ٥/٩٣٠ النسخة المخطوطة وفي آخر الجزء الثالث من

المصورة .

الكتب ، وكان شديد المحبة للعلم وكتابته ومطالعتة وتصنيفه واقتناء كتبه ، واقتنى من الكتب ما لم يحصل لغيره^(١) . وقال ابن حجر : وكان مغرماً بجمع الكتب ، فحصل منها ما لا يحصر حتى كان أولاده يبيعون منها بعد موته دهنراً طويلاً^(٢) ، ولو نظرنا إلى مؤلفاته لعرفنا أنه كان ذا معرفة واسعة ، فقد ألف في الفقه والأصول كتاب أعلام الموقعين في ثلاثة أجزاء والطرق الحكمية في السياسة الشرعية . والصلاة وأحكام تاركها .

وألف في التصوف : مدارج السالكين وهو شرح لكتاب منازل السائرين للهروى . وعدة الصابرين وذخيرة الشاكرين والفوائد . وروضة المحبين ونزهة المشتاقين وألف في علم الكلام : -

شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ، والصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة ، واجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعتلة والجهمية ، والكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية ، وحادي الأرواح إلى بلاد الأفراح ، والروح .

وألف في الفقه والسير : -

زاد المعاد . وهو كتاب سيرة الرسول وغزواته ، وفيه إلى جانب ذلك أبحاث فقهية قيمة .

وألف في التاريخ : -

أخبار النساء وهو يمثل جانباً من جوانب المجتمع . وله غير ذلك من الكتب التي تدل على ثقافة واسعة فهو فقيه متكلم محدث مفسر ، والواقع

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

(٢) الدرر الكامنة ج ٣ ص ٤٠٠ .

أنه كان ذا خبرة واسعة، وكان ملماً بكثير من العلوم التي كانت معروفة في وقته
إمام المتخصص الخبير، وقد يدهش القارئ إذا أوقفته على خبرته بالمسائل
الأدبية والدراسة النحوية وسأقف هنا طويلاً، لأنني أستخلصت من دراستي
له ناحية قد تكون غريبة تلك الناحية هي أسلوبه الأدبي ومعرفته الشعر
فكان أحياناً يستشهد به. ولا يستشهد بالشعر إلا من حفظ الكثير منه.
واستطاع أن يستحضر ما يتناسب مع الموضوع الذي يتكلم فيه حتى يقع
استشهاده في موضعه نعم قد ترك لنا كتاباً شعرياً وهو كتاب : الكافية
الشافية في الانتصار للفرقة الناحية ألفها شعراً في الرد على الفرق المختلفة التي
تخالف السلف في العقيدة، ولكنه يعد شعراً علمياً لا أدبياً، وقد ذكر
الترجمون له أنه درس العربية ولكنهم لم يتركوا لنا أثراً يثبت ذلك. وقد
تصفحت الكثير من مؤلفاته حتى ظهرت لي هذه الناحية من ثقافته، وإليك
تفصيل ذلك : كان يستشهد بالشعر في — ومن ذلك ما ذكره في أفضلية
أبي بكر على غيره من الصحابة وإن كانوا أكثر عملاً منه قال ابن عباس :
« ما سبقكم أبو بكر بكثرة صوم ولا صلاة ولكن بشيء وقر في قلبه » قال
ابن القيم : وهذا موضع المثل المشهور :

من لي بمثل سيرك المدلل ؟ تمشى رويداً ونجى في الأول^(١)

وقال بعد ذكره اختلاف العلماء في استلزام العلم الهداية : فهل عندك شيء
غير هذا يحصل به فصل الخطاب ويتكشف به لطالب الحق وجه الصواب ،
فيرضى الطائفتين ، ويزول به الاختلاف من البين ولا فخل المطى وحاديها ،
وأعط^(٢) النفوس باريها^(٣) .

(١) مفتاح دار السعادة ج ١ ص ٨٦ مطبعة السعادة . (٢) أظن أن الأصل وأعط النفوس .

(٣) مفتاح دار السعادة .

دع الهوى لأناس يعرفون به قد كابدوا الحب حتى لان أصبعه

وقال في ذم من حرم العلم والعمل : قال الشاعر :

لا تخدعك اللحاء والصور تسعة أعشار من ترى بقر
في شجر السدر^(۱) منهم مثل لها رواء وما لها ثمر

وأحسن من هذا كاه قوله تعالى : « وإذا رأيتهم تعجبك أجسامهم وإن
يقولوا تسمع لقولهم كأنهم خشب مسندة » عالمهم كما قيل فيه :

زوامل^(۲) للأسفار لا علم عندهم بجيدها إلا كعلم الأباغر
لعمرك ما يدري البعير إذا غدا بأوساقه أوراخ ما في الغرائر^(۳)

فتراه قد استحضر في المعنى الواحد شعراً لشاعرين مختلفين ، وهذا دليل
على معرفته الشعر وحفظه الكثير منه . وقال في بغض الدنيا والزهد فيها
لمشاركة الأراذل الأفاضل فيها : « وكثير من الناس حصل له الزهد في المحبوب
والمعشوق منها وهذا كثير في أشعار الناس ونثرهم كما قيل : —

سأترك حبها من غير بغض ولكن لكثرة الشركاء فيه
إذا وقع الذباب على طعام رفعت يدي ونسي تشميه
وتجتنب الأسود ورود ماء إذا كان الكلاب يلغن فيه^(۴)

وقال في فضل العلماء وحياتهم في قبورهم وذم الجهال وموتهم في حياتهم :

(۱) السدر : شجر النبق والواحدة : سدره والجمع سدرات (بتسكين الدال) ، وسدرات
(بسكر الدال) ، وسدرات (بفتح الدال) ، وسدر (بفتح الدال) ، وسدر (بضم الدال)
القاموس المحيط ج ۲/ ۴۶ . (۲) الزاملة التي يحمل عليها من الإبل وغيرها القاموس المحيط ج ۳/ ۳۹۰
(۳) الوسق ستون صاعاً أو حمل بعير القاموس المحيط ج ۳ ص ۲۸۹ .
(۴) مفتاح دار السعادة ج ۱ ص ۱۴۱ .

فالعالم بعد وفاته ميت وهو حي بين الناس والجاهل في حياته حي وهو ميت
بين الناس كما قيل : —

وفي الجهل قبل الموت موت لأهله وأجسامهم قبل القبور قبور
وأرواحهم في وحشة من جسومهم وليس لهم حتى النشور نشور^(۱)

وقال آخر : —

قدمت قوم وماماتت مكارمهم وعاشت وهم في الناس أموات
وقد بالغ في تعلقه بالعلماء ، وحبهم لهم حتى لم يغيبوا عن ذهنه وإن غابت
أجسامهم واستدل على هذا المعنى بقول الشاعر : —

ومن عجب أني أحن إليهم وأسأل عنهم من لقيت وهم معي
وتطلبهم عيني وهم في سوادها ويشتاقهم قلبي وهم بين أضلعي

وقال آخر : —

من عجب أن يشكو البعد عاشق وهل غاب عن قلب المحب حبيب
خيالك في عيني وذكري في فمي ومثواك في قلبي فأين تغيب^(۲)

وقال مبطلا التقليد وأخذاً بخناق المقلدين وسادا عليهم كل مسلك :
هل الفتوى بقول من قلده دين الله أو دين الله غيرها أو لا تدري .
فإن كنت لا تدري فذلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم^(۳)

وقال مفضلاً جبل حراء لتعبد محمد عليه السلام فيه مستشهداً بهذا البيت :

(۱) الفشر : الريح الطيبة ، وإحياء الميت كالنشور — القاموس المحيط ج ۲ / ۱۴۲ ؛

(۲) مفتاح دار السعادة ج ۱ ص ۱۴۶ .

(۳) أعلام الموقعين ۲ / ۳۰۸ ، ۳۰۹ .

وإذا تأملت البقاع وجدتها تشقى كما تشقى الرجال وتسعد^(١)

وقال في كلامه عن السحاب وأخذ مائه من البحر - وهذا يطابق النظرية القائلة بتبخر المياه بواسطة الحرارة ثم صعود البخار إلى الطبقات العالية فإذا صادف طبقة باردة تسكثف وتحول إلى ماء هو ماء الأمطار - وقال الشاعر يصف السحاب : -

شربن بماء البحر ثم ترفعت متى لجج خضر لهن نثيج^(٢)

وقال في الوصول إلى المعالي ببذل المهج والأرواح ضارباً المثل برسول الله وما أصابه من محن في سبيل تأسيس دعوته ، وإنشاء أمة ذات مثل ومعايير أخلاقية تخالف المثل العليا والمعايير الخلقية لدى الأمة العربية الجاهلية : وهل وصل من وصل إلى المقامات المحمودة والنهيات الفاضلة إلا على جسر من المحنة والابتلاء :

كذا المعالي إذا مارمت تدركها فاعبر إليها على جسر من التعب^(٣)

وقال في منزلة العلماء والحكام في توجيه الناس وجهة صالحة مستدلاً بقول

(١) مفتاح دار السعادة ج ١ ص ٢٣١ .

(٢) اللج بالضم : الجماعة الكثيرة ، ومعظم الماء . كلالجة فيهما ، ومنه بحر « لجي » وبكسر - القاموس المحيط ج ١/٢٠٥ .

ونثيج : ولريج نثيج : أي مر سريع بصوت القاموس ج ١/٢٠٨ .

وهذا البيت من كلام أبي ذؤيب الهذلي يصف السحب التي دعا لأمر عمرو أن تسقى بمائها - شرح قطر الندى وبل الصدى للشيخ محي الدين ٢٧٥ ويستشهد به النحاة على أن متى تأتي حرف جر وهي حرف جر في لغة هذيل ، وهي بمعنى من الأبتدائية سمع من كلامهم : أخرجها من كنه أي من كنه ، شرح الأشموني على ألفية بن مالك ج ١/١٥٦ مطبعة مصطفى محمد (في حروف الجر) ،

والضمير في شربن « يراد به السحب ، وضمن شربن معنى روين فعدها بالباء « أو الباء بمعنى من حاشية الصبان على الأشموني ١/١٥٦ .

(٣) مفتاح دار السعادة ج ١/٣١٣ .

عبد الله بن المبارك وغيره من السلف . صنفان من الناس إذا صلحوا صلح الناس .
وإذا فسدا فسد الناس ، قيل : من هم ؟ قال . الملوك والعلماء ، واستدل بشعر
نسبه إلى عبد الله بن المبارك : —

رأيت الذنوب تميت القلوب وقد يورث الذل إدمانها
وترك الذنوب حياة القلوب وخير لنفسك عصيانها
وهل أفسد الدين إلا الملوك وأحبار سوء ورهبانها^(١)

ولم تقتصر معرفته الشعر على حفظه الاستشهاد به ذلك الاستشهاد الذي
يدل على حفظه الكثير من الشعر بحيث يختار من محفوظه ما يتناسب والمعنى
الذي يعرضه ، بل كان يقول الشعر ، وقد جادت قريحته بقصيدة نونية سماها :
الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية . وهي في الرد على الفرق المنحرفة
من معطلة وجبرية وغيرهم وتوضيح مذهب السلف ومما جاء فيها : —

جهنم بن صعوان وشيعته الألى جحدوا صفات الخالق الديان
بل عطلوا منه السموات العلى والعرش أخلوه من الرحمن^(٢)

وشعره في هذه القصيدة يعتبر شعراً علمياً يعني بتقرير الحقائق والتدليل عليها .
ومن شعره في وصف الجنة وبذل العمل في سبيل الحصول عليها : —

وما ذاك إلا غيرة أن ينالها سوى كفتها والرب بالخلاق أعلم
وإن حجبت عنا بكل كربهة وحنث بما يؤذى النفوس ويؤلم
فله ما في حشوها من مسرة وأصناف لذات بها يتنعم
ولله برد العيش بين خيامها وروضاتها والثغر في الروض يبسم
فإن كنت ذا قلب عليل بحبها فلم يبق إلا وصلها لك مرهم
ولا سيما في لثمها عند ضمها وقد صار منها تحت جيدك معصم
فيا خاطب الحسناء إن كنت راغباً فهذا زمان المهر فهو المقدم .

(١) إعلام الموقعين ١١/١ مطبعة النيل .

(٢) الكافية الشافية ص ١٢ .

اقتباس من الشعر :

ظهر أثر الشعر في أسلوبه ، فكان يقتبس من الشعردون أن يشعر القارىء
باضطراب في الأسلوب أو قلق في العبارة . قال في الرعيّل الأول من تابعي الأئمة:
يسرون مع الحق أين سارت ركائبه ، ويستقلون^(١) مع الصواب حيث
استقلت مضاربه . إذا بدا لهم الدليل بأخذته طاروا إليه زرفات ووحداًنا، وإذا
دعاهم الرسول إلى أمر أنتدبوا إليه ولا يسألونه على ما قال برهانا . في هذا
الأسلوب اقتباس من قول الشاعر :

لا يسألون أخاهم حين يندبهم في النائبات على ما قال برهانا
هذا غير ما فيه من السجع في « ركائبه، مضاربه » ، و« وحداًنا ، وبرهانا » ومن
التعبير المجازي في سارت ركائبه ، واستقلت مضاربه . ولفظ « يستقلون » لفظ
عربي رفيع لا يأتي إلا على لسان متمكن من اللغة .

اقتباس من القرآن :

وإذا كان يقتبس من الشعر فأولى به أن يقتبس من القرآن ، وقد كان موطن
دراسته التي وهب لها حياته ، ووقف عليها نفسه ، ومن ذلك ما قاله على لسان أصحاب
الحيل لمبطلها : قال أصحاب الحيل : قد أكثرتم من ذم الحيل ، وأجلبتم بخيل
الأدلة ورجلها وسمينها ومهزولها^(٢) . ففي هذا الأسلوب اقتباس من الآية القرآنية :
« واستفز من استطعت منهم بصوتك ، وأجلب عليهم بخيلك ورجلك »^(٣) وترى فيه
كذلك استعارة السمين للأدلة القوية والمهزول للأدلة الضعيفة . ومن ذلك ما قاله

(١) استقل القوم . ذهبوا وارتحلوا القاموس المحيط ج ٤ / ٤٠ .

وضرب في الأرض يضرب ضرباً ومضرباً بالفتح . خرج منها تاجراً أو غازياً لسان العرب
ج ٢ ص ٣٢ فهم يرتحلون مع الصواب حيث ارتحل ، والتأخذ : أن تحتال المرأة بحيل في
منع زوجها من الاتصال بغيرها وهذا نوع من السحر ، يقال لفلانة أخذت أي لها سحر —
لسان العرب ج ٥ ص ٣ فكان الدليل له أخذت وسحر بسحر به تبعي الأئمة .

(٢) أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٥٦ ص ١٥٧ مطبعة الكردى .

(٣) سورة الإسراء آية / ٦٤ .

في إبطال الحيل : « فكيف يليق بالشريعة الكاملة التي لعنت آكل الربا وموكله ، وبالغت في تحريمه ، وأذنت صاحبه بحرب من الله ورسوله أن تبيحه بأدنى الحيل^(١) » . فتري في الأسلوب اقتباساً من الحديث : « لعن الله آكل الربا وموكله وكاتبه وشاهده » ومن الآية القرآنية في سورة البقرة : « فإن لم تفعلوا فأذنوا بحرب من الله ورسوله »^(٢) .

الأمثال في كلامه :

ولم يخل أسلوبه من الأمثال تأتي في موضعها المناسب ، ومن ذلك ما قاله في الرد على المقلدين الذين حكموا على مخالففهم بالضلال مع أنهم هم الضالون : تالله لقد أخذ بالمثل المشهور : « رميتي بدائها ، وانسلت » وسمى وراثته الرسول باسمه هو ، وكسأهم أثوابه ورماتهم بدائه^(٣) . وإلى ذلك ترى قوة ورصانة في أسلوبه دون تكلف وإنما تأتي طبيعة قال عن الصحابة : كان التلقى بلا وساطة حظ أصحابه الذين حازوا قصبات السبق وأستولوا على الأمد فلا طمع لأحد من الأمة بعدهم في اللحاق بالله لقد وردوا رأس الماء من عين الحياة عذبا صافيا زلالا . . فتحو القلوب بعدهم بالقرآن والإيمان والقرى بالجهاد والسيف والسنان وألتوا إلى التابعين ما تلقوه من مشكاة النبوة خالصاً صافياً^(٤) .

السجع في أسلوبه :

لقد تأثر في أسلوبه بالمزايا التي اتصف بها الأسلوب في عصره ، ومن ذلك السجع الذي رأته يصدر عنه دون عمد أو تكلف قال في الرد على المقلدين : —

(١) أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٤٢ (٢) سورة البقرة (٢٧٩) .
(٣) أعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٦٨ . (٤) أعلام الموقعين ج ١ ص ٥٠ ، ٦٠ .

(وأين منصب المقلد من منصب المستدل ؟ ، وهل ماذا كرتم من الأدلة إلا ثياب استعرتوها من صاحب الحجّة فتجملتم بها بين الناس ، وكنتم في ذلك متشيعين بما لم تعطوه ناطقين من العلم بما شهدتم على أنفسكم أنكم لم تؤتوه ، وذلك ثوب زور لبستموه : ومنصب لستم من أهله غصبتموه ، فأخبرونا : هل صرتم إلى التقليد لدليل قادم إليه ، وبرهان دلّكم عليه ، فنزلتم به من الاستدلال أقرب منزل ، وكنتم به عن التقليد بمعزل ، أم سلكتم سبيله اتفاقاً ونخميناً من غير دليل وايس إلى خروجكم عن أحد هذين القسمين سبيل ، وأيهما كان فهو بفساد مذهب التقليد حاكم والرجوع إلى مذهب الحجّة منه لازم . ونحن إن خاطبناكم بلسان الحجّة قائم : لسنا من أهل هذه السبل وإن خاطبناكم بحكم التقليد فلا معنى لما أقمتموه من الدليل . . . فإنهم شاهدون على أنفسهم بأنهم لم يعتقدوا تلك الأقوال لدليل قادم إليه ، وبرهان دلّم عليه ، وإنما سبيلهم محض التقليد ، والمقلد لا يعرف الحق من الباطل ولا الحال من العاقل .

فلاحظ في عبارته سجماً في (تعطوه تؤتوه) و (لبستموه وغصبتموه) ، (وإليه ، وعاليه) و (منزل ، معزل) و (دليل ، سبيل) و (حاكم ، لازم) و (السبيل ، الدليل) وإليه ، عليه (والباطل ، العاقل)^(١) .

ومع مافى أسلوبه من السجع فإننا نلاحظ أنه كان يخضع أحياناً في أسلوبه للحياة السياسية السائدة ، ويتأثر بها في كتابته ومن ذلك مقاله في الرد على الفرق الضالة التي لم تأخذ بالنصوص : « فعلى سبيل المجاز أنزلوا هنا النصوص منزلة الخليفة العاجز في هذه الأزمان . له السكة والخطبة وماله حكم نافذ

(١) أعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٠٥ ، ١٠٦ .

ولاسطان^(١) . يشير إلى انعدام سلطة الخلفاء ، وانفراد السلاطين بكل أمور الدولة ، وليس للخلفاء إلا ضرب النقود باسمهم والدعاء لهم في الخطبة .

التعبير الأديبي :

ترى له تعبيرات أدبية سامية ، وذلك لكثرة اطلاعه على الآثار الأدبية التي زخرت بها المكتبة العربية في عهده ، ومن ذلك ما ذكره عن اجتهاد الشافعي وموافقته لاجتهاد زيد في الفرائض فقال : وجاء الاجتهاد حذو القذة بالقذة^(٢) . وقال مفرقا بين الصحابة وغيرهم مبيناً أنهم لقربهم من الرسول وطواعية العربية لهم وعدم حاجتهم إلى الأسانيد كانوا أقوى على الفهم من غيرهم . أما غيرهم فقواهم متفرقة وهمهم متشعبة بين العربية والأصول وقواعدها وعلم الإسناد فاذا وصلوا إلى النصوص النبوية إن كان لهم هم تسافر إليها وصلوا بقلوب وأذهان قد كلت من السير في غيرها وأوهن قواها مواصلة السير في سواها^(٣) . فالتعبير بسفر الهمم وكلال القلوب تعبير مجازي رفيع .

معرفة اللغوية :

إذا عرضت له مسألة لغوية لم يتركها حتى يقتلها بحثاً ، وكان لتمكنه من اللغة يوازن بين الأقوال ومن ذلك : قال في قوله تعالى : « والذين يقولون

(١) اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية ص ٢٦ .

(٢) القذة ريش السهم وجمعها قذذ وقال صلى الله عليه وسلم : « لتركبن سنن من كان قبكم حذو القذة بالقذة قال ابن الأثير : يضرب مثلاً لشيئين يستريان ولايتفاوتان . لسان العرب ٣٩/٣٨/٥ — أعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٤٤ .

(٣) أعلام الموقعين ج ٣ ص ٤٠٠ .

ربنا هب لنا من أزواجنا وذرياتنا قررة أعين ، واجعلنا للمتقين إماما : وإمام
 بمعنى قدوة وهو يصلح للواحد والجمع كالأمة والأسوة وقد قيل : هو جمع أمم
 كصاحب وصحاب . وراجل ورجال وتاجر وتجار . وقيل : هو مصدر كقتال
 وضراب أى ذوى إمام والصواب الوجه الأول ، وكل من كان من المتقين
 وجب عليه أن يأتهم^(۱) ، ومن الأمثلة على تفسيره الكلمات اللغوية ما ذكره
 فى آية : « ولكم فى القصاص حياة » قال : « وتأمل ما تحت هذه الألفاظ
 الشريفة من الجلالة والإيجاز والبلاغة والفصاحة والمعنى العظيم ، فصدر الآية
 بقوله : « لكم » المؤذن بأن منفعة القصاص مختصة بكم عائدة إليكم ثم عقبه
 بقوله : « فى القصاص » إيداناً بأن الحياة الحاصلة إنما هى فى العدل وهو أن
 يفعل به كما فعل . والقصاص فى اللغة المائلة وحقيقته راجعة إلى الاتباع ومنه
 قوله تعالى : —

« وقالت لأخته قصيه » أى اتبعى أثره ، ومنه قوله تعالى : « فارتدا على
 على آثارها قصصاً » أى يقصان الأثر ، ويتبعانه ، ومنه قص الحديث واقتصاصه
 لأنه يتبع بعضه بعضاً فى الذكر ، فسمى جزاء الجانى قصاصاً لأنه يتبع أثره فيفعل
 به كما فعل^(۲) فتراه يبحث الآية ، ويدرسها دراسة بلاغية ، ويشير إلى ما فيها
 من أسباب الحسن والجمال ، ثم يشرح كلمة القصاص ، ويقتفى أثرها مبيناً أنها
 ترجع إلى الاتباع وضاربا الأمثلة على ما يقول . وإن من يلاحظ ابن القيم فى كتاباته
 يجده قوياً فيما يختص باللغة لايتوانى فى تأييد قوله بالحجج ، ومن ذلك ما ذكره
 فى أن لفظ القرء المراد به الحيض معللاً ذلك بأنه لفظ مشترك بين الحيض
 والطهر ، وقد ورد فى كلام الرسول مراداً به أحد المعنيين وهو الحيض فيجب
 حمله على الحيض فى سائر كلامه مادام لم يثبت استعماله فى معنى الطهر وقد علل

(۱) أعلام الموقعين ج ۳ ص ۳۹۰ .

(۲) مفتاح دار السعادة ج ۲ ص ۱۰۳ .

ذلك بأن استعماله في الحيض يدل على أن هذا لغة القرآن فيتعين حملها ..
والألفاظ المشتركة السبب في اشتراكها تسمية إحدى القبيلتين الشيء باسم
وتسمية الأخرى بذلك الإسم معنى آخر ، وقد استدل على ذلك بقول المبرد :
لا يقع الاشتراك في اللغة إلا بهذا الوجه ، وقد أيد إرادة الحيض من لفظ القرء
بقول الرسول : « دعى الصلاة أيام أقرائك » والآية : « ولا يحل لمن أن
يكتمن ما خلق الله في أرحامهن » قال : وما خلق الله في أرحامهن هو الحيض
أو الحمل — وبتعلق الحكم بعدم الحيض لابعدم الطهر في الآية : (واللائى
يأسن من المحيض من نسائكم إن ارتبتم فعدتمن ثلاثة أشهر واللائى لم يحضن) ،
وبحديث عائشة : « طلاق الأمة تطليقتان وعدتها حيضتان^(١) » . ومن
الأبحاث اللغوية التي أفاض فيها ، واستدل بالشعر على ما ذكره ما قاله
في حديث الرسول عليه السلام : « من تطيب ، ولم يعلم منه الطب قبل ذلك
فهو ضامن » قال : في هذا الحديث ثلاثة أمور : أمر لغوى وأمر فقهي وأمر
طبي . فأما اللغوى فالطب بكسر الطاء في لغة العرب يقال على معان منها الإصالح
يقال طببته إذا أصلحته ، ويقال : لهطب بالأمور أى لطف وسياسة قال الشاعر :

وإذا تغير من تبم أمرها كنت الطيب لها برأى ثاقب

ومنها الخدق : قال الجوهري : كل حاذق طيب عند العرب قال أبو عبيد :

أصل الطب الخدق بالأشياء والمهارة بها : يقال للرجل : طيب إذا كان كذلك ،

وإن كان في غير علاج المريض ، وقال غيره : رجل طيب أى حاذق سعى

طبيباً لخدقه وفطنته قال علقمة :

فإن تسألوني بالنساء فإنني خير بأدواء النساء طبيب
إذا شاب رأس المرء أو قل ماله فليس له من ودهن نصيب
وقال عنتره :

إن تُعَدِّ في دوني القناع فإنني طب بأخذ الفارس المستلثم
أى فإنني خير حاذق بأخذ الفارس الذي قد تلثم^(١) . ومنها العادة يقال .
ليس ذلك بطبي أى عادتي قال فروة بن مسيك :
فما أن طبنا جبن ، ولكن منايانا ودولة آخرينا
ومنها السحر يقال : رجل مطبوب أى مسحور . فى الصحيح من حديث
عائشة : « لما سحرت يهود رسول الله عليه السلام ، وجلس الملكان عند
رأسه ورجليه ، فقال أحدهما : ما بال الرجل ؟ قال الآخر : مطبوب . قال : من
طبه ؟ قال : فلان اليهودى قال أبو عبيد : إنما قالوا للمسحور مطبوب لأنهم
كنو بالطب عن السحر كما كنوا عن اللديغ ، فقالوا : سلم تفاؤلا بالسلامة ،
وكما كنوا بالمفازة عن الفلاة المهلكة التى لاماء فيها فقالوا : مفازة تفاؤلا بالفوز
من الهلاك ، وقال الحماسى :

فإن كنت مطبوبا فلا زلت هكذا وإن كنت مسحورا فلا برىء السحر
أراد بالمطبوب الذى قد سحر ، وأراد بالمسحور العليل بالمرض : قال
الجوهري : ويقال للعليل : مسحور ، وأنشد البيت . ومعناه إن كان هذا الذى
قد عراني منك ومن حبك أسأل الله دوامه ، ولا أريد زواله سواء كان سحراً
أو مرضاً ، والطب مثلث الطاء ، فالمتنوح الطاء هو العالم بالأمور ، وكذلك
الطبيب يقال له طب أيضاً ، والطب بكسر الطاء فعل الطبيب ، والطب بضم
الطاء : إسم موضع قاله ابن السكيت .

(١) هذا البيت من معلقة عنتره العبسى يتعزل بعبلة ويسترضيها بيلائه وشجاعته فى الحروب ،
تغدى فى : ترخى .

وأنشد :

فقلت هل أنهلتكم بطلب ركابكم بجائزة^(۱) الماء التي طاب طيبها

وقوله صلى الله عليه وسلم : « من تطيب ، ولم يقل : من طب لأن لفظ التفعّل يدل على تكليف الشيء والدخول فيه بعسر وكلفة وأنه ليس من أهله كتحلم ، وتشجع ، وتصبر ونظائرهما ، وكذلك بنوا تكلف على هذا الوزن قال الشاعر وقيس غيلان ومن تقيسا^(۲) .

وقد أفضت في هذه المسألة وهي معرفته اللغة لأنها قد تبدو غريبة ، فرب قائل يقول : ما لابن القيم العالم الفقيه والأبحاث اللغوية ، فأردت أن أثبت خبرته الواسعة باللغة إلى جانب ما اشتهر به من الدراسة الشرعية لنضم ذلك إلى ما اشتهر به فنقول : عالم لغوى .

وإلى جانب هذه الثقافة الواسعة ، فقد كان على علم بالبلاغة وقواعدها ، وكيف لا يعرفها وقد نضجت الدراسة البلاغية على يد قدامة وأبي هلال والجرجاني ، فلا بد أنه ورد عيونها فشرب منها حتى روى . والدليل على ذلك ما جاء عنه في قوله تعالى : « وأولات الأحمال أجلين أن يضعن حملين » . قال : وهذا فيه عموم من ثلاث جهات : أحدها عموم المخبر عنه وهو أولات الأحمال فإنه يتناول جميعهن . الثاني عموم الأجل فإنه أضافه إليهن وإضافة إسم الجمع إلى المعرفة تعم (تفيد العموم) فجعل وضع الحمل جميع أجلهن ، فلو كان لبعضهن أجل غيره لم يكن جميع أجلهن .

(۱) الجائزة : العطية وأصله أن أميراً واقف عدواً ، وبينهما نهر فقال : من جاز هذا النهر فله كذا فكلمنا جاز منهم واحد أخذ جائزة ، وأصل الجائزة : أن يعطى الرجل الرجل ماء ، ليذهب لوجهه ، فيقول الرجل إذا ورد ماء لقيم الماء : أجزني ماء : أى أعطني ماء حتى أذهب لوجهي وأجوز عنك ، ثم كثر هذا حتى سماوا العطية جائزة — لسان العرب ج ۷ ص ۵ فالمراد بجائزة الماء الذي أخذوه جائزة .

(۲) زاد المعاد ج ۳ ص ۱۴۳ ، ص ۱۴۴ ، ص ۱۴۵ .

الثالث أن المبتدأ والخبر معرفتان . أما المبتدأ فظاهر ، وأما الخبر وهو قوله تعالى : « أن يضعن حملهن » ففي تأويل مصدر مضاف : أى أجلهن وضع حملهن والمبتدأ والخبر إذا كانا معرفتين اقتضى ذلك حصر الثانى فى الأول كقوله تعالى : « يأيها الناس أنتم الفقراء إلى الله ، والله هو الغنى الحميد » فنلاحظ أنه فهم من الآية أن وضع الحمل عدة للحاملات ، وأخذ ذلك من العموم الكائن فى المبتدأ والخبر . كما فهم من الآية اختصاص وضع الحمل بالحاملات ، وهذا الاختصاص جاء من تعريف الطرفين . وأنت ترى معى أن إفادة تعريف الطرفين التخصيص بحث من المباحث البلاغية التى قررها علماء البلاغة فى موطنها . وقد ألفت فى البلاغة كتاب الفوائد المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان . وقد طبع للمرة الأولى سنة ١٣٢٧ هـ بمطبعة السعادة بمصر ، وصححه السيد محمد بدر الدين النعسانى ، ومن يقرأ المقدمة للمؤلف يرى أنه قبل تأليفه قد اطلع على أمهات الكتب فى البلاغة ، واستفاد منها ، وأضاف إليها فوائد جادت بها قريحته قال : « وهذه الجملة التى تأصلت وتحصلت ، والفوائد التى بعد إجمالها فصلت نقلتها من كتب ذوى الإتيقان علماء علم البيان التى وقفت عليها ، وترقت همة اطلاعى إليها من كتب المتقدمين والمتأخرين وهى : كتاب البديع لابن المعتز ، وكتاب الحالى والعاقل للحاتمى ، وكتاب المحاضرة له ، وكتاب الصناعتين للعسكرى ، وكتاب اللمع للعجمى ، وكتاب المتل السائر لابن الأثير ، وكتاب الجامع الكبير لابن الأثير أيضا . . . الخ . وكل كتاب من هذه الكتب أخذ من كتب شتى مع ما أضفت إليها من فوائد مستعذبة وفرائد حسنة المساق مستغربة نقلتها عن الأئمة الأعلام الأكابر ، ونقلتها عنهم من أسنتهم لا من بطون الدفاتر ، وما أضفت إلى ذلك مما تفضل الله به ومنح ، من مهمل أبنته ، ومجمل فصلته ، وشارد قيده ، وحصلته ليكمل بهذا الكتاب النفع ^(١)

معرفة النحوية :

كان إذا عرض لمسألة متصلة بالتقواعد النحوية صال فيها ، وجمال كأنه عالم متخصص مع حسن توجيه قال : وههنا مسألة مشهورة ذكرها سيبويه ، وهي أنك تقول : ما أبغضني له ، وما أحبني له ، وما أمقتني له إذا كنت أنت المبغض الكاره والمحب والمأقت ، فتكون متعجبا من فعل الفاعل . وتقول : ما أبغضني إليه ، وما أمقتني إليه وما أحبني إليه إذا كنت أنت البغض المقوت أو المحبوب ، فتكون متعجبا من الفعل الواقع على المفعول ، فما كان باللام فهو للفاعل ، وما كان بإلى فهو للمفعول ، وأكثر النحاة لا يعللون هذا والذي يقال في علته — والله أعلم : — أن اللام تكون للفاعل في المعنى نحو قولك : لمن هذا ؟ فيقال : لزيد ، فيؤتى باللام وأما إلى فتكون للمفعول في المعنى فتقول : إلى من يصل هذا الكتاب ؟ فيقال : إلى عبد الله وسر ذلك أن اللام في الأصل للملك والاختصاص والاستحقاق ، وهذا إنما يكون للفاعل الذي يملك ، ويستحق . وإلى لانتهاى الغاية ، والغاية منتهى ما يقتضيه الفعل ، فهي بالمفعول أليق لأنها مقتضى الفعل ^(١) فبعد أن ذكر رأى سيبويه عال ما لم يعلله النحاة . وجهها له توجيهها سديدا .

مما ذكرت يتضح أنه كان يحفظ الشعر ، وينشده وأنه كان يقتبس من الشعر ومن القرآن ، وكان يستعمل الأمثال في أسلوبه كما كان يسجع أحيانا شأن أهل عصره كما تتضح معرفته اللغوية والبلاغة والنحوية .

شخصية :

كان ابن القيم باحثا حرا قوى الشخصية يعمل فكره ، ولا يلتزم رأى .

(١) زاد المعاد ج ١ ص ٢٩ مطبعة صبيح .

غيره ولو كان هذا الغير شيخه (ابن تيمية) ، بل كان أحياناً يناقشه ، ويرد رأيه إن بداله ما هو أرجح منه ، ومن ذلك ما يأتي قال في حكم رضاع الطفل إذا انتقل من ثدي المرضعة إلى ثدي غيرها :

قال أحمد : أما ترى الصبي يرضع من الثدي ، فإذا أدركه النفس أمسك عن الثدي ليتنفس أو ليسترخ فإذا فعل ذلك فهي رضعة .

قال الشيخ : وذلك لأن الأولى رضعة لو لم يعد ، فكانت رضعة وإن عاد كما لو قطع باختياره .

قال ابن القيم : وكلام أحمد يحتمل أمرين : أحدهما : ما ذكره الشيخ ، ويكون قوله : (فهي رضعة) عائداً إلى الرضعة الثانية .

الثاني : أن يكون المجموع رضعة ، فيكون قوله : (فهي رضعة) عائداً إلى الأول والثاني ، وهذا أظهر محتمليه ، لأنه استدل بقطعه للتنفس أو الاستراحة على كونها رضعة واحدة ، ومعلوم أن هذا الاستدلال أليق بكون الثانية مع الأولى واحدة من كون الثانية رضعة مستقلة^(١) .

من هذا تظهر لنا قوة شخصيته ، وحرية في البحث ، وهذا ليس بعيداً عليه فهو الذي دعا إلى التحرر الفكري كما سألنا ذلك عما قريب ، فلم يلتزم رأى شيخه الذي فهمه من عبارة الإمام أحمد ، بل أخذ يفهم في عبارة أحمد فهما حراً ، فوجدها تدل على أكثر مما فهمه شيخه ، فصرح بذلك ، وبين أن الوجه الذي أغفله شيخه أظهر مما رآه ، وقد وضع ما ذهب مينا أن عبارة أحمد تشير إلى هذا الرأي الذي استنبطه من عبارته ، وهو أن الأولى والثانية رضعة واحدة لارضعتان كما فهم ابن تيمية .

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ٢٥٣ ، ٢٥٤ — مطبعة صبيح .

ومن معارضته لشيخه ، ومناقشته فيما ذهب إليه ما يأتي : تعرض لعدة الأمة وذكر أن الأقوال ثلاثة في عدة الأمة . فالأول يقضى بشهرين لأن عدتها بالأقراء قرءان فأقيم كل شهر مقام كل قرء ، وهذه إحدى الروايتين عن عمر بن الخطاب ، وهو قول للشافعي ، والثاني يقضى بشهر ونصف ، وذلك لأن التنصيف ممكن ، وعدة الأمة نصف عدة الحرة ، فنصفت الأشهر الثلاثة بخلاف الأقراء الثلاثة لا يمكن تنصيفها ، فجعلت عدة قرءين ، وهذا منسوب إلى علي بن أبي طالب وابن عمر وابن المسيب وأبي حنيفة والشافعي ، ونظير هذا أن المحرم إذا وجب عليه في جزاء الصيد نصف مد أخرجه ، فإن أراد الصيام لم يجز إلا صوم يوم كامل . والثالث يقضى بثلاثة أشهر وهو إحدى الروايتين عن عمر وقول ثالث للشافعي ، والفرق عند هؤلاء بين عدتها بالأقراء وعدتها بالأشهر أن الاعتداد بالأشهر للعلم ببراءة الرحم ، والعلم ببراءته لا يحصل بدون ثلاثة أشهر ، والحرة والأمة تستويان في هذا . أما الأقراء فالحيضة الواحدة دليل على براءة الرحم ، ولذا اكتفى بها في استبراء الأمة ، فإذا زوجت فقد أشبهت الحرائر ، وصارت أشرف من ملك اليمين ، فجعلت عدتها بين العديتين (يقصد أنها وسط بين عدة الحرة وهي ثلاثة أقراء واستبراء الأمة بقراء واحد ، فجعلت عدتها قرءين لا ثلاثة ولا قرأ واحدا . ثم ذكر رأى شيخه ، وعقب عليه . قال الشيخ : ومن أورد هذا القول هو مخالف لإجماع الصحابة لأنهم اختلفوا على القولين الأولين ، ومتى اختلفوا على قولين لم يجدوا إحداهما قول ثالث ، لأنه يفضى إلى تخطئهم وخروج الحق عن قول جميعهم . قال ابن القيم : وليس في هذا إحداهما قول ثالث ، بل هو إحدى الروايتين عن عمر ذكرها ابن وهب وغيره ، وقال به من التابعين من ذكرناهم وغيرهم ، فحانظر إلى رده رأى شيخه وعدم التزامه ما ذهب إليه ، فشيخه يرى أن القول

الثالث إحداهما أمر لم يره الصحابة أما هو فيرى أنه رواية عن عمر ، وليس
إحداهما لقول ثالث^(١)

بين ابن القيم وابن تيمية :

جاء كل منهما في عصر مليء بالخلافات المذهبية فحاربها ، ودعوا إلى
الرجوع إلى ما كان عليه السلف : من تحكيم الكتاب والسنة دون تعطيل
أو تشبيه . وإذا كان كل منهما قد حارب الفرق المختلفة ، ووقف موقف المعارضة
فقد اكتسبا قوة في الجدل والخصومة ، ولكننا نلمح فرقا بينهما : هذا الفرق
هو ثورة ابن تيمية وحدته في المعارضة وهدوء ابن القيم ، فصفحات التاريخ
تحدثنا عن مواقف البطولة والشجاعة التي وقفها ابن تيمية في ساحات القتال ،
ومن هذه المواقف ما ذكره صاحب العقود الدرية : قال ابن تيمية في موقعة
مرج الصفر — وهي إحدى المواقع التي وقعت بين التتار والمسلمين لبعض
الأمرء : يافلان أوقفني موقف الموت قال : فسقته إلى مقابلة العدو وهم
متحدرون كالسيل تلوح أساحتهم من تحت الغبار المنعقدة عليهم . فرفع طرفه
إلى السماء ، وأشخص بصره ، وحرك شفثيه طويلا . ثم انبعث ، وأقدم على
القتال وقد شوهد في هذه الموقعة ومعه أخوه يصيحان بصوت مرتفع يحرسان
الناس على القتال ، ويحذرانهم من الفرار^(٢) . وإذا كانت هذه شجاعة
ابن تيمية فليس غريبا أن يكون ابن تيمية جريئا في مناقشة خصومه نائرا
عليهم ثورة عنيفة ، ومن هذا رده على ابن عربي ماجاء في (فصوص الحكيم)
من مثل قوله : —

أنا من أهوى ومن أهوى أنا

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ٢٩٥ ، ٢٩٦ مطبعة صبيح .

(٢) العقود الدرية لابن عبد الهادي ص ١٧٧ / ١٧٨ .

قال ابن تيمية : ما تضمنه كتاب (فصوص الحكم) وما شاكله من الكلام فإنه كفر باطنا وظاهرا ، وباطنه أقبح من ظاهره ، وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة . وأهل الحلول ، وأهل الاتحاد^(١) فهو لا يتورع عن رمي خصومه بالكفر ، وهذا أسلوب الشائير الذي ثار في ميدان القتال ، وثار في ميدان الفكر ، فكانت نتيجة ثورته الأولى نصرا على الأعداء ، وخاتمة ثورته الثانية ثروة قيمة في الفقه والعقائد والتصوف لا يفيض من قيمتها مالا قاه من عنت وما تكبده من أذى في سبيلها ، وأما ابن القيم فتمد عاليج مثل هذه المسائل ، ولكنه عالجها في هدوء واتزان كما سيأتي ، وذلك راجع إلى أمرين : —

أولهما : الثورة الذاتية في نفس ابن تيمية فهو شخص نائر بطبعه ، أما ابن القيم فتمد امتاز بالهدوء والاتزان فكان لتلك الثورة وهذا الهدوء أثرهما في موقف كل منهما من خصومهما .

ثانيهما — الظروف التي أحاطت بكل منهما والوضع الذي وضع فيه . فابن تيمية هو الذي حمل لواء المعارضة فلاقى في سبيلها الآلام والمحن . والنزاع الفكري كالنزاع المادي يكون في أول الشوط حادا لأن الطرفين المتخاصمين يكونان بكامل العدة ثم تخف حدة النزاع شيئا فشيئا . فلما جاء ابن القيم كان النزاع قد فترت حدته ، وخفت وطأته ، فكان ابن القيم هادئا متزنا في معارضته ومناقشته ، ولذا أخذ يوازن بين الآراء ، ويردها في هدوء واتزان ، ويختار منها ما يراه موافقا للشرع ، ويرد منها ما يخالف الشرع سواء في ذلك أبحاثه الفقهية والكلامية .

(١) مجموعة رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية الطبعة الأولى ص ٤١ .

وإذا كان الناميد يتأثر بشيخه فقد تأثر ابن القيم بابن تيمية ولا سيما أن ابن تيمية كان يحمله محل ابنه يسدى إليه النصائح .

قال ابن القيم : وقال لي شيخ الإسلام — رضى الله عنه — وقد جمعت أورد عليه إيراداً بعد إيراد ، لا تجعل قلبك للإيرادات والشبهات مثل السفنجة فيتشربها فلا ينضح إلا بها ، ولكن اجعله كالزجاجة المصمتة تمر الشبهات بظاهرها ولا تستقر فيها ، فإراها بصفائه ، ويدفعها بصلابته وإلا فإذا أشربت قلبك كل شبهة تمر عليك صار مقراً للشبهات ، أو كما قال ، قال : فما أعلم أنى انتفعت بوصية في دفع الشبهات كانتفاعى بذلك^(١) . فتراه هنا يرسم المنهج الذى يتبعه في دفع الشبهات داعية إلى عدم تشرب هذه الشبهات ، بل عليه أن يراها في دفعها حتى لا يصبح قلبه مقراً للشبهات وقد انتفع بهذه الوصية في الوقوف على الشبهات ودفعها . وإذا كان هدف ابن تيمية الرجوع إلى الكتاب والسنة وتحكيمهما فقد كان هذا هدف ابن القيم الذى دعا إليه ، إذ دعا إلى التحرر الفكرى ونبد التقليد وتحكيم الكتاب والسنة قال ابن القيم على لسان ابن تيمية : وعلى كل من ولى أمراً من أمور الناس أو حكم بين اثنين أن يحكم بالعدل فيحكم بكتاب الله وسنة رسوله وهذا هو الشرع المنزل من عند الله ، قال تعالى : « لقد أرسلنا رسلنا بالبينات وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » وقال تعالى . « إن الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات إلى أهلها ، وإذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل إن الله نعماً يعظكم به إن الله كان سمياً بصيراً » وقال تعالى : « فاحكم بينهم بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم عما جاءك من الحق »^(٢) ويجب ألا نغفل اعتداده برأى شيخه فى كثير من المسائل

(١) مفتاح دار السعادة ، مطبعة السعادة ج ١ ص ١٤٨ .

(٢) الطرق الحكيمة ص ٩٢ ، ٩٣ مطبعة الآداب .

فقد كان يرتضيها ويعتديها ، ولا يتبادر إلى الذهن أن هذا تقليد له بل واقفه عن اجتهاد ، وحاشاه أن يقلد وهو الذي دعا إلى التحرر الفكري ونبذ التقليد، وتحضرنى أمثلة على اعتداده برأى شيخه وسأجتزىء بذكر بعضها .

قال في تفضيل ليلة القدر على ليلة الإسراء : سئل شيخ الإسلام ابن تيمية عن رجل قال : ليلة الإسراء أفضل من ليلة القدر وقال آخر : بل ليلة القدر أفضل — فأيهما المصيب ؟ فأجاب : الحمد لله أما القائل : إن ليلة الإسراء أفضل من ليلة القدر إن أراد به أن تكون الليلة التي أسرى فيها النبي ﷺ ونظائرهما من كل عام أفضل لأمة محمد من ليلة القدر بحيث يكون قيامها والدعاء فيها أفضل منه في ليلة القدر — فهذا باطل لم يتله أحد من المسلمين ، وهو معلوم الفساد بالاطراد من دين الإسلام . . . ولا شرع للمسلمين تخصيص الليلة التي يظن أنها ليلة الإسراء بقيام ولا غيره بخلاف ليلة القدر فإنه قد ثبت في الصحيحين عن النبي ﷺ أنه قال : « من قام ليلة القدر إيماناً واحتساباً غفر له ما تقدم من ذنبه » ، وقد أخبر سبحانه أنها خير من ألف شهر ؛ فإنه أنزل فيها القرآن . وإن أراد الليلة المعينة التي أسرى فيها بالنبي ﷺ ، وحصل له فيها ما لم يحصل له في غيرها من غير أن يشرع تخصيصها بقيام ولا عبادة فهذا صحيح^(١) وهكذا يستمر في عرض رأيه مقتنعاً به دون التعقيب عليه . وقال في بيان الذبيح هل هو إسماعيل أم إسحاق ؟ : وإسماعيل هو الذبيح على القول والصواب عند علماء الصحابة والتابعين ومن بعدهم ، وأما القول بأنه إسحاق فباطل بأكثر من عشرين وجهاً ، وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية — قدس الله وجهه — يقول : هذا القول إنما هو متاقى من أهل الكتاب مع أنه باطل بنص كتابهم فإن فيه أن الله أمر إبراهيم يذبح ابنه

(١) زاد المعاد ج ١ ص ١٤ مطبعة صبيح ، ص ١٥ .

بكره وفي لفظ وحيدته ولا يشك أهل الكتاب مع المسلمين أن إسماعيل هو بكر أولاده والذي غر أصحاب هذا القول أن في التوراة التي بأيديهم اذبح ابنك إسحاق قال : وهذه الزيادة من تحريفهم وكنيتهم لأنها تناقض قوله : اذبح بكرك وحيدك^(١) .

ومن أمثلة اعتداده برأى شيخه ما ذكره من رأى شيخه في الحديث الدال على التحريم برضاع الكبير ، ولنوضح ذلك حتى لا ندع للقارىء شيئاً من اللبس والغموض : ورد عن الرسول أحاديث تفيد أن الرضاع المحرم هو ما كان في الحولين كما ورد عنه حديث يفيد التحريم برضاع الكبير ، وذلك ما رواه أبو داود في سننه من حديث الزهري عن عروة عن عائشة وأم سلمة رضی الله عنهما أن أبا حذيفة ابن عتبة بن ربيعة بن عبد شمس كان يتبنى سالم ، وأنكحه ابنة أخيه هند بنت الوليد بن عتبة وهو مولى لامرأة من الأنصار كما تبني رسول الله ﷺ زيدا ، وكان من تبني رجلا في الجاهلية دعاه الناس إليه ، وورث ميراثه حتى أنزل الله تعالى في ذلك : « ادعوهم لأبائهم هو أقسط عند الله فإن لم تعلموا آباءهم فإخوانكم في الدين ومواليكم » فردوا إلى آبائهم ، فمن لم يعلم له أب كان مولى وأخا في الدين ، فجاءت سهلة بنت سهيل بن عمرو القرشي ثم العامري وهي امرأة أبي حذيفة فقالت : يا رسول الله إنا كنا نرى سالمًا ولدًا كان يأوى معي ومع أبي حذيفة في بيت واحد ، ويراني فضلا وقد أنزل الله تعالى فيهم ما قد علمت فكيف ترى فيه ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : أرضعيه . فأرضعته خمس رضعات فكان بنزلة ولدها من الرضاعة . فبذلك كانت عائشة رضی الله عنها تأمر بنات أخوتها وبنات أخوتها أن يرضعن من أحببت عائشة أن يراها ، ويدخل عليها — وإن

(١) زاد المعاد ج ١ ص ٢١ .

كان كبيراً - خمس رضعات ، ثم يدخل عليها ، وأبت ذلك أم سلمة وسائر أزواج النبي صلعم ، فلم يدخلن عليهن أحداً بتلك الرضاعة من الناس حتى يرضعن في المهدي ، وقلن لعائشة ، والله ما ندرى لهاها كانت رخصة النبي صلعم لسالم دون الناس^(١) وقد وقف القائلون . « الرضاع في الحولين هو لمحرم دون ماسواه » من هذا الحديث مواقف مختلفة ذكرها ابن القيم . أولاً : قال جماعة : إن هذا الحديث منسوخ . ولكنه مردود بعمل عائشة ودعواها صوابها إليها فكيف يكون منسوخاً ولا تعلم به عائشة ، ولم تذكر لها واحدة من نساء الرسول أنه منسوخ ، وإن عارضتها بوجه آخر^(٢) .

ثانياً : أنه مخصوص بسالم دون من عداه ، وهذا موقف أم سلمة ومن معها من نساء النبي^(٣) :

ثالثاً : حديث سهلة ليس عاماً ولا منسوخاً ولا مخصوصاً ، وإنما هو رخصة للحاجة لمن لا يستغنى عن دخوله على المرأة ويشق احتجابها عنه كحال سالم مع امرأة أبي حذيفة . فمثل هذا الكبير إذا أرضعته للحاجة أثر رضاعه وأما من عداه فلا يؤثر إلا رضاع الصغير . وهذا مسلك شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى ، والأحاديث النافية للرضاع في الكبير إمام مطابقة . فتقيد بحديث سهلة أو عامة في الأحوال ، فتخصص هذه الحال من عمومها ، وهذا أولى من النسخ ودعوى التخصيص بشخص بعينه ، وأقرب إلى العمل بجميع الأحاديث من الجانبين^(٤) فقد ذكر رأي شيخه ، وارتضاه وبين منزلة الأحاديث الأخرى المخالفة لحديث سهلة من حديثها .

(٢) زاد المعاد ج ٤ ص ٢٥٨ ، ٢٥٩

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ٢٤١ ، ٢٤٢ .

(٣) نفس المرجع ص ٣٥٩ .

(٤) نفس المرجع ج ٤ ص ٢٦٢ .

ومن هذا يبدو لنا أنه ما كان يتخرج من ارتضاء آراء شيخه ما دام مقتنعاً بها ، أما إن لم يقتنع بها فإنه يذكر رأيه مبيناً وجهة نظره كما أسلفت ، كما يظهر لنا أنه أمين في تحقيق الهدف الذي ينشده ، وهو الدعوة إلى الاجتهاد ونبد التقليد كما سيأتي .

لم يكن متعصباً لمذهب :

إن الدارس لابن القيم يجده فقيها لا يتعصب لمذهب الحنابلة ، فهو وإن كان حنبلي المذهب لكنه كان على نهج شيخه يسير مع الحق أين سارت ركائبه دون نظر إلى الرجال ، ومن ذلك ما يأتي : ذكر آراء الفقهاء في توزيع الزكاة وخمس الغنائم ، وبين أن رأى الشافعي أن تقسم الزكاة والخمس على الأصناف كلها ، ويعطى من كل صنف من يطلق عليه اسم الجمع ، وأن رأى مالك وأهل المدينة أن يكون الإعطاء في الأصناف المذكورة في آيتي الزكاة والغنيمه ، ولا تجب القسمة عليهم جميعاً . أما أحمد وأبو حنيفة فقلاً بقول الشافعي في الخمس . وبقول مالك في ازكاة^(۱) .

قال ابن القيم : ومن تأمل النصوص ، وعمل رسول الله ﷺ وخلفائه وجدها تدل على قول أهل المدينة ، فالرسول كان يصرف سهم الله ، وسهمه في مصالح الإسلام وأربعة أخماس الخمس في أهلها مقدما الأهم فالهم فيزوج منه عزابهم ، ويقضى منه ديونهم ، ويعين ذا الحاجة منهم ، ويعطى عزابهم حظاً ومتزوجهم حظين^(۲) فقد ثبت في الصحيح أنه ﷺ قسم يوم حنين في المؤلفة قلوبهم من الفداء ، ولم يعط الأنصار شيئاً ، فاعتبوا عليه فقال لهم . « ألا ترضون

(۱) زاد المعاد ۸/ ۲۹۹ ، ۳۰۰ .

(۲) نفس المرجع ج ۳ ص ۳۰۰ .

أن يذهب الناس بالشاة ، والبعير ، وتنطلقون برسول الله ﷺ تقودونه إلى رحالكم ، فوالله لما تنقلبون به خير مما ينقلبون به^(١) . وعن عوف بن مالك . رضى الله عنه قال . كان رسول الله ﷺ إذا أتاه النى قسمه من بومه ، فأعطى الأهل حظين ، وأعطى العزب حظاً^(٢) ، فلم يكن الرسول ولا أحد من خلفائه يجمعون اليتامى ، والمساكين ، وأبناء السبيل ، وذوى القربى ، ويقسمون أربعة أخماس النى بينهم على السوية ولا على التفضيل ، كما لم يكونوا يفعلون ذلك فى الزكاة . فهذا هديه ، وسيرته وهو فصل الخطاب ومحض الصواب^(٣) .. فأنت تراه لم يذهب مذهب الخنابلة بل ذهب مذهب مالك وأهل المدينة ، ورأى أن تكون القسمة فى المصارف المذكورة بحيث لا تتعداها إلى غيرها ، ولا يجب استيعاب جميع الأفراد ، بل يعطى لهم بحسب الحاجة ويقدم الأهم على المهم ، وما ذلك إلا لأنه وجد الأحاديث وعمل الرسول وخلفائه تؤيد مذهب مالك وأهل المدينة فهو لم يؤيده رغبة فى الخروج على الخنابلة ، بل أيدته للأدلة القوية .

ومن الأمثلة التى خالف فيها أصحاب أحمد ، وناقشهم حتى سد عليهم كل مسلك ما ذكره فى وطء الأمة المسبية وإليك البيان : رأى أن وطء الأمة المسبية يباح للسابى بعد استبرائها وإن كان لها زوج ، وقد وافق فى ذلك الشافعى وبعض أصحاب أحمد ، وقد استدلل بما رواه مسلم فى صحيحه عن أبى سعيد الخدرى رضى الله عنه — أن رسول الله ﷺ بعث جيشاً إلى أوطاس ، فلقى عدداً فقاتلوهم ، فظهروا عليهم ، وأصابوا أسبانيا . وكان ناس من أصحاب رسول الله ﷺ

(١) نفس المرجع ٢٩٦ .

(٢) نفس المرجع ٢٩٧ ، ٢٩٨ .

(٣) نفس المرجع ج ٣ ص ٣٠٠

تخرجوا من غشيانهن من أجل أزواجهن من المشركين ، فأنزل الله عز وجل
في ذلك : « والمحصنات من النساء إلا ما ملكت أيمنكم) أي فهن لكم حلال
إذا انقضت عدتهن ؛ فتضمن هذا الحكم إباحة وطء المسبية وإن كان لها زوج من
الكفار، وهذا يدل على انفساخ نكاحه وزوال عصمة بضم امرأته ، وهذا هو
الصواب لأنه قد استولى على محل حقه وعلى رقبة زوجته ، وصار سابها أحق
بها منه ، فكيف يحرم بضعها عليه ، فهذا القول لا يعارضه نص ولا قياس . ثم
أخذ يناقش أصحاب أحمد وغيرهم القائلين : إنما يباح وطؤها إذا سببت وحدها
ويحسن أن ننقل هذه المناقشة فهي لون من ألوان التفكير العميق عند ابن القيم
قال : قالوا . يباح وطؤها إذا سببت وحدها ، لأن بقاء الزوج يكون مجهولا ،
والمجهول كالمعدوم فيجوز وطؤها بعد الاستبراء فإذا كان الزوج معها لم يجز
وطؤها مع بقائه . فأورد عليهم ما لو سببت وحدها ، وتيقنا بقاء زوجها في دار
الحرب فإنهم يجوزون وطأها ، فأجابوا بما لا يجدي شيئا ، وقالوا : الأصل
إلحاق الفرد بالأعم الأغلب (يقصدون بالفرد ما لو سببت وحدها وكان الزوج
موجودا ، وبالأعم ما لو سببت وحدها وكان الزوج معدوماً) . فيقال لهم : الأعم
الأغلب بقاء أزواج المسببات إذا سبين منفردات وموتهم كلهم نادر جدا ثم
يقال : إذا صارت رقبة زوجها وأملاكه ملكا للسابي ، وزالت العصمة عن
سائر أملاكه وعن رقبته فما الموجب لثبوت العصمة في فرج امرأته خاصة وقد
صارت هي وهو وأملاكهما للسابي^(١) .

ومن الأمثلة التي لم يلتزم فيها رأى الحنابلة ما ذكره فيمن تجب عليه نفقة
بالأقارب . وقد صدر الكلام عن ذلك بما ثبت في الصحيحين أن هند امرأة

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ١٧ ، ١٨

أبي سفيان قالت له ، إن أبا سفيان رجل شحيح ليس يعطيني من النفقة ما يكفيني وولدي إلا ما أخذته منه وهو لا يعلم فقال : « خذي ما يكفيك وولدك بالمعروف^(۱) » . قال ابن القيم : وفيه دليل على تفرد الأب بنفقة أولاده ، ولا تشاركه فيها الأم ، والصحيح انفراد العصبية بالنفقة كما ينفرد الأب دون الأم بالإففاق وهذا هو مقتضى قواعد الشرع : فإن العصبية تنفرد بحمل العقل وولاية النكاح وولاية الموت والميراث ثم ذكر رأى الشافعي : وهو وجوب النفقة على العصبية دون غيرهم ، وذكر أن هذه إحدى الروايتين عن أحمد وهي الصحيحة في الدليل^(۲) . كما ذكر رأى الحنفية في ذلك ويتلخص في اعتبار درجة القرابة إن انحدا في الجهة فعند وجود ابن وبنت تقسم النفقة عليهما نصفين لتساويها في القرب^(۳) وعند وجود بنت وابن ابن يجب النفقة على البنت لأنها أقرب^(۴) ، فإن اختلفا في الجهة قسمت النفقة عليهما حسب الميراث فعند وجود أم وبنت يجب على الأم ربع النفقة والباقي على البنت وهذا قول أحمد^(۵) . نرى من هذا عدم التزامه ما رآه أحمد من وجوب النفقة بحسب الميراث عملاً ببدأ : الغرم بالغنم ، بل عمل بما رآه أقوى دليلاً : وهو وجوب النفقة على العصبية كما رآه الشافعي .

(۲) زاد المعاد ج ۴ ص ۲۱۳ .

(۱) نفس المرجع ص ۲۰۷ .

(۳) وهي على الذكور والإناث بالسوية في ظاهر الرواية ، وهو الصحيح ؛ لأن للمعنى يشملهما . هداية . قال في الصحيح : وهو أظهر الروايتين عن أبي حنيفة ، وبه أخذ الفقيه أبو الليث ، وبه يفتى ، واحتز به عن رواية الحسن عن أبي حنيفة أنها بين الذكور والإناث .

(۴) انظر نفس المرجع ص ۲۸۸ .

أثلاثاً . الباب ۲/۲۸۶

(۵) زاد المعاد ج ۴ ص ۲۱۴ .

الباب الثاني

فقهاء

الفصل الأول

أهدافه

إن من يقرأ ابن القيم يجده باحثاً ذا أهداف يسعى لتحقيقها . هذه الأهداف دفعه إليها ما آل إليه أمر المسلمين في عصره ، فقد رأى المسلمين في ضعف نتيجة للخلافات والاضطرابات وأدرك أنه لا منجى من هذا التدهور إلا بجمع الآراء تحت راية واحدة ، ونبذ الخلافات المذهبية التي شقت طريقها إلى الأفكار ورأى أن من الخير العودة إلى ما كان عليه السلف الصالح من تحكيم الكتاب والسنة ونبذ ما سواهما ، ولذا نراه اعتنق عقيدة السلف كما اعتنقها من قبل شيخه ابن تيمية ، وعمل كل منهما على نشرها ومحاربة ما سواها ، ولهذا كان أول هدف من أهداف ابن القيم الدعوة إلى مذهب السلف فهو المذهب الذي يمثل الدين خالياً من الآراء المنحرفة والأهواء المضلّة ، وسأرجىء الكلام عن هذا الهدف إلى آرائه الكلامية ، كذلك مما راع ابن القيم ذلك الجمود الفكري الذي سيطر على العقول ، فأنست إلى الدعة والراحة ، وأنخذت التقليد شعارها دون إعمال فكر ، فدعا إلى التحرر الفكري ، ونبذ التقليد كما لم يرض عن تشويه الحقائق والتلاعب بأحكام الدين تحت ستار ما سماه المبطلون : « الحيل » فكان مما عمل على هدمه التلاعب بأحكام الدين . ومما دعا إليه ابن القيم تفهم

روح الشريعة والعمل بروحها ، ولذا فتح باب حرية التعاقد وتوسع في البيئات فكانت أهدافه تنحصر فيما يأتي : أولاً : الدعوة إلى مذهب السلف في العقائد . ثانياً : التحرر الفكري ثالثاً : محاربة التلاعب بالدين . رابعاً : تفهم روح الشريعة . أما الهدف الأول فسأرجئه إلى الكلام عن العقائد .

الهدف الثانى التحرر الفكرى

دعا ابن القيم إلى التحرر الفكرى وعدم الجُمود ولتحقيق غرضه حارب التقليد ، ودعا إلى الاجتهاد ، وبهمننا أن نعرف متى ظهر التقليد عند المسلمين؟ ولماذا حاربه ابن القيم؟ لم ينتشر التقليد فى عهد الرسول ولا فى عهد الصحابة، ولا التابعين ، ولا تابعى التابعى ، وإنما انتشر منذ القرن الرابع الهجرى حيث استقرت مذاهب الأئمة فى البلاد المختلفة ، وكان لكل مذهب أنصار وأتباع حرصوا على نشر مذهب إمامهم وإن الرعيل الأول من أتباع الأئمة ساروا على نهجهم ، ثم خلف من بعدهم فريقان :

١ — المتمصبون للمذاهب .

٢ — القانعون بمحض التقليد

وقد ظلت هذه الظاهرة فى نمو حتى جاء عصر ابن القيم فوجدها قد تحكمت فى العقول ، واستولت على الأفكار ، وقصر العلماء مهمتهم على ترديد فتاوى الأئمة السابقين ، والتشبث بأرائهم ولو خالفت فتاوى الصحابة ، وقد تغالوا فيما ذهبوا إليه من تقليدهم إذ جعلوا فتاوى أئمتهم معياراً يعرضون عليه الكتاب والسنة وفتاوى الصحابة ، فما وافقها قبلوه ، وما خالفها ردوه قال أبو الحسن عبيد الله الكرخى : « كل آية تخالف ما عليه أصحابنا فهى مؤولة أو منسوخة ، وكل حديث كذلك فهو مؤول أو منسوخ »^(١) وقريب من هذا

(١) تاريخ التشريع الإسلامى للمرحوم الشيخ محمد الحضرى ص ٢٢٥ .

التعصب لآراء الإمام علي من سواه من الأئمة ما ذهب إليه الألويسي من ترجيح رأي الحنفية في أن المراد بالقرء الحيض قال « وذهب سادتنا الحنفية إلى أن المراد بالقرء الحيض ، وهو المروى عن ابن عباس ، ومجاهد وقتادة ، والحسن ، وعكرمة ، وعمرو بن دينار ، وجم غفير ^(١) ثم عرض أدلة الشافعية على أن المراد بالقرء الطهر ، ورد عليها واحداً تلو الآخر ، وختم حديثه بالكلام عن أدلة الحنفية على رأيهم . وما هذا إلا ليظهر مذهب الحنفية أمام القارى منتصراً على غيره ^(٢) فهذا التعصب بقى حتى عصر الألويسي المتوفى سنة ١٢٧٠ هـ .

وهذه المغالاة في التقليد عكس للحقائق ، ففتاوى الأئمة وغيرهم يجب أن تستمد من الكتاب والسنة ، وفتاوى الصحابة لا العكس . وقد ازدادوا غلوا حين قالوا : إذا نزلت بالمفتى أو الحاكم نازلة لم يجوز أن ينظر فيها في كتاب الله ولا سنة رسوله ولا أقوال الصحابة ، بل إلى ما قاله مقلده ومتبوعه ومن جعله عياراً على القرآن والسنة ، فما وافق قوله أفتى به وما خالفه لم يجوز له أن يفتى به ، وإن فعل ذلك تعرض لعزله عن منصب الفتوى والحكم ^(٣) .

راع ابن القيم ما شهدته من انصراف عن الكتاب والسنة وحرص على التقليد فهب — وهو المصلح الجريء — في وجه المقلدين داعياً إلى تحرر العقول من ربة التقليد والتمسك بالكتاب والسنة ما أمكن وإلا فالاجتهاد . وإن ابن القيم وإن سبق بهذا — قد امتاز عن غيره بتفصيل القول فيه ، فقد استعرض أدلتهم ، وردّها دليلاً ، دليلاً ثم ذكر الأدلة على بطلان التقليد كما بين منهج الصحابة في البحث وهو منهج برىء من التقليد .

(١) روح المعاني للألويسي ج ٢ / ١٣١ / ١٣٢

(٢) نفس المرجع السابق ١٣٢ — ١٢٣ .

(٣) أعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٣٦ .

أنواع التقليد :

والتقليد المحرم كما يرى ابن القيم أنواع ثلاثة :

أحدهما . الإعراض عما أنزل الله وعدم الالتفات إليه اكتفاء بتقليد الآباء . الثاني : تقليد من لا يعلم المقلد أنه أهل لأن يؤخذ بقوله . الثالث : التقليد بعد قيام الحجة وظهور الدليل على خلاف قول المقلد ، ويرى ابن القيم أن هذا القدر من التقليد قد اتفق السلف والأئمة الأربعة على ذمه وتحريمه .

أما تقليد من بذل جهده في اتباع ما أنزل الله وخفي عليه بعضه فقلد فيه من هو أعلم منه فهذا تقليد محمود .^(۱) وذلك كله كالذي نقل عن الشافعي في تقليد عمر إذ قال : في الضبع بعير^(۲) قلته تقليداً لعمر . وقال : إن الجسد يقاسم الإخوة ، ثم قال : وإنما قلت بقول زيد ، وكالذي نقل عن أبي حنيفة - رحمه الله - في مسائل الآبار : ليس معه فيها إلا تقليد من تقدمه ، وكما نقل عن مالك في أخذه بعمل أهل المدينة . فالأئمة قلدوا في مسائل يسيرة لم يظفروا فيها بنص عن الله ورسوله ، ولم يجدوا فيها سوى قول من هو أعظم منهم ، فقلدوه (قال ابن القيم : وهذا فعل أهل العلم وهو الواجب ، فإن التقليد إنما يباح له مضطر ، وأما من عدل عن الكتاب والسنة وأقوال الصحابة وعن معرفة الحق بالدليل مع تمكنه منه إلى التقليد فهو كمن عدل إلى الميتة مع قدرته على المذكي ، فإن الأصل ألا يتقبل قول الغير إلا بدليل إلا عند الضرورة^(۳)) . ولا يتبادر إلى الذهن أن ابن القيم ما دام يحرم التقليد يرى أن الواجب على كل فرد أن يعرف كل مسألة بدليلها ، وقد أجاب عن ذلك بقوله : ولا ندعى

(۱) نفس المرجع ص ۲۹۲ ، ۲۹۳ .

(۲) يقصد أن المحرم إذا صاد في الحرم ضبعا كان عليه أن يذبح بعيرا ويطعمه فقراء الحرم .

(۳) أعلام للوقوع ج ۲ ص ۳۰۴ ، ۳۴۴ مطبعة الكردى

أن الله فرض على جميع خلقه معرفة الحق بدليله في كل مسألة من مسائل الدين ، وإنما أنكرنا ما أنكره الأئمة ، ومن تقدمهم من الصحابة ، والتابعين وما حدث في الإسلام بعدا نقضاء القرون الفاضلة في القرن الرابع المذموم على لسان رسول الله ﷺ من نصب رجل واحد ، وجعل فتاويه بمنزلة نصوص الشارع ، بل تقديمها عليه ، وتقديم قوله على أقوال من بعد رسول الله ﷺ من جميع علماء أمته والاكتفاء بتقليده عن تلقي الأحكام من كتاب الله ، وسنة رسوله وأقوال الصحابة ، وأن يضم إلى ذلك أنه لا يقول إلا بما في كتاب الله وسنة رسوله (١) . وقد ذكر ابن القيم أن هناك تقليداً واجباً ، وتقليداً مباحاً وتقليداً محرماً أما المباح والمحرم فقد ذكرناهما ، وأما التقليد الواجب فهو تقليد من هو أعلم إذا لم يظفر المرء بنص من كتاب أو سنة كالذي نقل عن الشافعي في عدة مواضع : قلته تقليداً لعمر ، وقلته تقليداً لعثمان ، وقلته تقليداً لعطاء (٢) .

بين التقليد والاتباع :

عرف أبو عبد الله ابن خواز منداد البصرى المالكى التقليد بقوله : التقليد معناه في الشرع : الرجوع إلى قول لاحجة لقائله عليه (٣) ، وقد ذكر

(١) نفس المرجع ص ٣٤٧ .

(٢) أعلام الموقعين ج ٢/٢٤٣ — ٢٤٤ وهذا في الضبم بعير ، بيع الحيوان بريثاً من العيوب ، كقاسمة الجد الإخوة على الترتيب والأخيرة قيل : انه قلدها فيها زيدا . وقال أبو حنيفة في الآبار : ليس معنى فيها إلا تقليد من تقدم من التابعين . وكان مالك لا يخرج عن عمل أهل المدينة ويصرح في موطنه بأنه أدرك العمل على هذا وهو الذي عليه أهل العلم ببلدنا ويقول في غير موضع : ما رأيت أحداً اقتدى به يفعله . وقال الشافعي في الصحابة رأيتهم لنا خير من رأينا لأنفسنا ، أعلام الموقعين ج ٢/٣٠٤

(٣) أعلام الموقعين ج ٢/٢٩٩

الشوكاني عدة تعاريف له ، واختار أن يقال في تعريفه : هو قبول رأى من لا تقوم به الحجة بلا حجة^(١) ، فيخرج الاقتداء بالرسول ، والمفتى ، والشاهد ، والإجماع ، فلا يعتبر تقليداً على كلا التعريفين ، غير أنى أرى فرقاً كبيراً بين التعريفين ، فلو فرضنا أن شخصاً قلد أحد الأئمة وهو الشائع الآن لا يكون مقلداً عند أبي عبد الله ويكون مقلداً عند الشوكاني ، لأن الإمام له حجة على قوله ، فمقلده غير مقلد بالنظر إلى تعريف أبي عبد الله ، ومقلد بالنظر إلى تعريف الشوكاني لأن متبوع الإمام يعمل بقول الإمام دون أن تكون له حجة ، ولهذا فإني أميل إلى تعريف أبي عبد الله لحاجة كثير من الناس إلى الاقتداء بالأئمة في أمور دينهم فلو اقتدوا بهم لم يكونوا مقلدين .

أما الاتباع فهو العمل بقول ثبتت عليه الحجة ، واقتنع بها القائل .
والاتباع سائغ في الشريعة والتقليد ممنوع .

إبطال التقليد :

تصدى ابن القيم لإبطال التقليد ، وقد عرض منهج الصحابة ، ثم التابعين ، ثم تابعي التابعين ، ثم الأئمة وموقفهم من المسائل التي تعرض لهم . أما الصحابة فكانوا يسألون عن سنة رسول الله كما فعل ابن عباس وغيره إذ كانوا يسألون أمهات المؤمنين عن فعل رسول الله « صلعم » في بيته ، وأما التابعون فكانوا يسألون الصحابة عن سنة الرسول ، ثم جاء تابعوا التابعين ، فسلكوا مسلك التابعين ثم جاء الأئمة ، فساروا مثلهم ، ولم يكن الأئمة يقدمون على النص شيئاً فطار لهم الثناء الحسن . فالصحابة لم يعرف التقليد إلى نفوسهم سبيلاً ، وأوضح دليل على ذلك ما قام بينهم من خلاف فيما لم ينص عليه ، فلو كانوا

(١) إرشاد الفحول للشوكاني ص ٢٤٧

مقلدين لا تبعوا رأيا قال به أحدهم ، فاختلفهم دليل على إعمال الفكر فيما لم ينص عليه ، وعدم التقايد : فعمر قد اختلف مع أبي بكر في قتال مانعي الزكاة قال عمر : كيف تقاتلهم وقد قال رسول الله أمرت أن أقاتل الناس حتى يقولوا : لا إله إلا الله ، فإذا قالوها عصموا مني دماءهم وأموالهم إلا بحقها ، وحسابهم على الله فقال أبو بكر : أليس قد قال : إلا بحقها ، والله لو منعوني عقاب بعير كانوا يؤدونها لرسول الله لقاتلتهم عليه . فلما استبان لعمر الصواب وافق أبا بكر على قتالهم ، وخالفه في سبي أهل الردة : فسباهم أبو بكر وخالفه عمر ، فردهن حرائر إلى أهلين ومن جملتهن خولة الحنفية أم محمد بن علي . وخالفه في أرض العنوة فقسمها أبو بكر ووقفها عمر ، ويؤيد هذا ما جاء عن يزيد بن أبي حبيب : قال : كتب عمر إلى سعد حين افتتح العراق . أما بعد .. فقد بلغني كتابك تذكر أن الناس سألك أن تقسم بينهم مغانمهم ، وما أفاء الله عليهم ، فإذا جاءك كتابي هذا فانظر ما أجلب الناس عليك إلى العسكر : من كراع أو مال ، فاقسمه بين من حضر من المسلمين ، واترك الأرضين والأنهار أعمالها ، ليكون ذلك في أعطيات المسلمين ، فإنك إن قسمتها بين من حضر لم يكن لمن بقي بعدهم شيء ، (١) . وخالفه في المفاضلة في العطاء : فرأى أبو بكر التسوية ، ورأى عمر المفاضلة ، ويوضح هذا أن أبا بكر كان يقسم المال بين الناس على السواء لا يفضل أحدا على أحد فقيل له : يا خاينة رسول الله إنك قسمت هذا المال ، فسويت بين الناس . فمن الناس أناس لهم فضل ، وسوابق ، وقدم ، فلو فضلت أهل السوابق ، والقدم ، والفضل ، لفضلهم

(١) كتاب الحراج ليجي بن آدم القرشي طبع سنة ١٨٩٥ ص ٣١ ، ٣٢ وفي مجلة الأزهر المجلد ٢٤ الجزء ٢ سنة ١٣٧٢ هـ سنة ١٩٥٢ ص ١٤١ بحث ضاف عن الملكية في الإسلام تعرض فيه لرأي عمر في عدم تقسيم أرض العراق للشيخ محمد عرفة ، وانظر تاريخ التشريع الإسلامي للمرحوم الشيخ محمد الخضري الطبعة الخامسة ١٢٤ — ١٢٦

فقال : « أما ما ذكرتم من السوابق ، والقدم ، والفضل ، فما أعرفني بذلك ، وإنما ذلك شيء ثوابه على الله ، وهذا معاش فالأسوة فيه خير من الأثرة . فلما كان عمر ، وجاءت الفتوح فضل وقال : « لا أجعل من قاتل رسول الله صلى الله عليه وسلم كمن قاتل معه »^(۱) . وخالفه في الاستخلاف ، فاستخلف أبو بكر ولم يستخلف عمر^(۲) . والصحابة كانوا يذمون التقليد ، ويسمون المقلد الإمامة كما قال ابن مسعود : « الإمامة الذي يُحْتَب (۳) دينه الرجال » ، وكانوا يسمونه الأعمى الذي لا بصيرة له ، ويسمون المقلدين أتباع كل ناعق يميلون مع كل صائح^(۴) ، وقد يدهش المرء إذا علم أن الأئمة تبرءوا من المقلدين ، ونهوا عن التقليد قال الشافعي : « مثل الذي يطالب العلم بلا حجة كمثل حاطب ليل يحمل حزمة حطب وفيه أفعى تلدغه وهو لا يدري » .

وقال الشافعي لأحمد : يا أبا عبد الله أنت أعلم بالحديث مني ، فاذا صح الحديث فأعلمني حتى أذهب إليه شاميا كان أو كوفيا أو بصريا^(۵) . وقال الشافعي : أجمع الناس على أن من استبانته سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس . وقال : إذا صح الحديث فاضربوا بقولي عرض الحائط وقال : إذا رويت عن رسول الله ﷺ حديثا ، ولم آخذ به فاعلموا أن عقلي قد ذهب^(۶) . وقال أبو حنيفة وأبو يوسف : لا يحل لأحد أن يقول بقولنا حتى يعلم من أين قلناه .

وقال أحمد : لا تقلد دينك أحدا^(۷) . وقال مالك : أنا بشر أخطئ ،

(۱) تاريخ التشريع الإسلامي للمرحوم الشيخ محمد الحضري ص ۱۲۶

(۲) أعلام الموقعين ج ۲ ص ۳۲۶ .

(۳) المحقّب المردف فالعنى الذى يتبع دينه الرجال ، فيسير وراء الرجال فى أحكام دينه .

(۴) أعلام الموقعين ج ۲ ص ۳۴۳ (۵) أعلام الموقعين ج ۲ ص ۳۲۰

(۶) نفس المرجع ص ۳۶۱ .

(۷) نفس المرجع ص ۳۰۹ .

وَأُصِيبَ فَاَنْظَرُوا فِي رَأْيِي : فَمَا وَافَقَ الْكِتَابَ وَالسَّنَةَ فَخَذُوا بِهِ ، وَمَا لَمْ يُوَافِقْ فَارْكُوه .

وقال عند موته : وددت أني ضربت بكل مسألة تكلمت فيها برأيي سوطاً ، على أنه لا صبر لي على السياط^(۱) .

لم يأل ابن القيم جهداً في إبطال التقليد ، فالمقلد لا يعد عالماً لأن العلم هو المعرفة الحاصلة عن دليل . والتقليد لا دليل فيه ، فلا يكون عالماً ، والمقلد لا يكون عالماً وقد بين مجانبتهم الصواب بتركهم السنن لقول من قلده ، مع أن المسلمين أجمعوا على أن من استبان له سنة لا يدعها لقول أحد . قال الشافعي : أجمع المسلمون على أن من استبان له سنة رسول الله ﷺ لم يكن له أن يدعها لقول أحد من الناس^(۲) وقد كان ذلك مسلك الصحابة : فابن عمر كان يدع قول عمر إذا ظهرت له السنة ، وابن عباس انكر على من عارض السنة بقوله : قال أبو بكر وعمر - بقوله : يوشك أن تنزل عليكم حجارة من السماء أقول : قال رسول الله ﷺ وتقولون : قال أبو بكر وعمر . فرحم الله ابن عباس ، ورضي عنه^(۳) .

وقد وازن بين الصحابة وغيرهم ممن اتبعهم المقلدون مبيناً أن أفضليتهم تقتضي اتباعهم دون غيرهم فالرسول شهد لهم بالأفضلية . ففي الصحيحين من حديث عبد الله ابن مسعود عن النبي ﷺ قال : « خير الناس قرني ، ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ، ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدهما يمينه ويمينه شهادته^(۴) » .

(۲) أعلام الموقعين ج ۱ ص ۷

(۱) إرشاد الفحول للشوكاني ص ۲۴۹

(۳) نفس المرجع ج ۲ ص ۳۲۸

(۴) نفس المرجع ج ۲ ص ۲۴۵

وقد عجب ابن القيم من موقفهم من النصوص إذا وجدوا آية توافق رأي أصحابهم أظهروا أنهم يأخذون بها في حين أنهم إنما اعتمدوا على ما قالوه لا على الآية ، فإذا وجدوا آية تخالف قولهم لم يأخذوا بها ، فأولوها ، وخرجوها عن ظاهرها^(۱) . وقد ازداد عجبه منهم لأخذهم بالنصوص إذا وافقت رأي أصحابهم ، ثم تركها نفسها إذا خالفته فالنص الذي يدل على حكيم : أحدهما يوافق رأي المقلد ، والآخر يخالفه يعمل به في ناحية ، ويترك من ناحية أخرى ، وهذا تلاعب بالنصوص وعدم تقديس لها ، وقد ضرب أمثلة عدة على هذا التلاعب ونكتفي بذكر مثال : قال الرسول ﷺ في البحر : « هو الطهور مأؤه الحل ميتته » ، فقد احتجوا بهذا الحديث على أن السمك الطافي فوق سطح الماء إذا وقع ميتا في الماء لا ينجسه ، لأن الرسول حكم بأن ماءه طهور ، وخالفوا نفس هذا الحديث ، فقالوا . لا يحل السمك ولا غيره من ميتة^(۲) .

والذين ذهبوا إلى هذا هم الحنفية : فالمذهب الحنفي يرى أن دم السمك لا ينجس لأنه ليس بدم ، فلا يكون نجسا^(۳) . وهذا المذهب يرى أن السمك الطافي لا يحل أكله عملا بما رواه جابر رضي الله عنه عن النبي عليه السلام أنه قال : ما نصب عنه الماء فكلوا ، وما لفظه الماء فكلوا ، وما طفا فلا تأكلوا . قال صاحب الهداية : الأصل في السمك عندنا أنه إذا مات بآفة يحل كالمأخوذ ، وإذا مات حتف أنفه من غير آفة لا يحل كالطافي^(۴) . وهذا ظاهر الاضطراب فهم تارة يحكمون بطهارة السمك ودمه وهذا يتمشى مع قول الرسول « هو

(۱) أعلام الموقعين ج ۲ ص ۳۱۱

(۲) نفس المرجع والصفحة .

(۳) الهداية ج ۱ ص ۱۴۵ أعلى فتح القدير .

(۴) الهداية ج ۸/۶۵ أعلى نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار تكلمة فتح القدير .

الظهور مأؤه ، وطورا يحكمون بتحريره السمك الطافي ، وهذا يخالف قول الرسول : (الحل ميتته) .

وحديث جابر لا يقوى على معارضة حديث . « هو الظهور مأؤه الحل ميتته » لأن الحديث الأخير رواه جماعة كما يظهر من سبب الحديث فقد قيل في سببه : أنهم قالوا . يارسول الله إنا نركب البحر ومعنا القليل من الماء ، فإن توضعنا به عطشنا أفنتوضأ بماء البحر : فقال : هو الظهور مأؤه الحل ميتته .

مثال آخر : — احتجاجوا على أن الولد يحق بصاحب الفراش دون الزاني بحديث ابن وليدة زمعة وفيه : « الولد للفراش » ، ولكنهم خالفوا هذا الحديث نفسه فقالوا : الأمة لا تكون فراش . وإنما كان هذا القضاء في أمة .

ومما يبعث العجب أنهم قالوا : إذا عقد على أمه أو بنته أو أخته ، ووطئها لم يحد للشبهة ، وصارت فراشا بهذا العقد الباطل المحرم أما أم ولده التي يوطئها ليلا ونهارا فليست فراشاً له^(١) . ومن أوضح ما قاله في الرد عليهم أنهم خالفوا أمر الله ، ورسوله ، وأصحابه ، وأئمتهم ، وخالفوا منهج العلماء : أما مخالفتهم لله فلا أن الله أمر برد المتنازع فيه إلى الله ورسوله . والمقلدون ردوا هذا إلى من قلدوه . وأن مخالفتهم لرسول الله فلا أن الرسول أمر عند الاختلاف بالأخذ بسننه وسنة الخلفاء الراشدين ، ونادى بالتمسك بها وبأن يعرض عنها بالنواجذ ، والمقلدون قالوا : نتمسك بقول من قلدنا عند الاختلاف ، ونقدمه على كل ما عداه . وأما مخالفتهم لأصحابه فلا أن الأئمة نهوا عن تقليدهم . وحذروا منه . وأما مخالفتهم لمنهج العلماء فلا أن المنهج العلمي الصحيح طب أقوال العلماء ثم

(٤) أعلام الموقعين ج ٢ ص ٣١٩ .

(م ٨ — ابن القيم الجوزية)

عرضها على القرآن والسنة الثابتة وأقوال الصحابة ، فما وافقها قبلوه ، وما خالفها ردوه وما لم يتبين لهم فيه موافقة ولا مخالفة كان من مسائل الاجتهاد . أما المقلدون فإنهم قلبوا الأوضاع ، فكانوا يعرضون القرآن ، والسنة ، وأقوال الصحابة على أقوال من قلبوه فما وافقها قبلوه وما خالفها ردوه^(١) . وقد سلك ابن القيم مع المقلدين مسلك الاستدلال العقلي . ومن الأدلة العقلية التي أبطل بها التقليد ما يأتي : -

أولا - قال ابن القيم . « إن ما كان من لوازم الشرع فبطلان ضده من لوازم الشرع ، فلو كان التقليد الذي وقع فيه النزاع من لوازم الشرع لكان بطلان الاستدلال ، واتباع الحجة في موضوع التقليد من لوازم الشرع ، فإن ثبوت أحد النقيضين يقتضى انتفاء الآخر وصحة أحد الضدين يوجب بطلان الآخر . ونحرره دليلا ، فنقول : لو كان التقليد من الدين لم يجز العدول عنه إلى الاجتهاد والاستدلال لأنه يتضمن بطلانه^(٢) .

وهذا الكلام الأخير وإن بدا لأول وهلة قويا إلا أن الخصم يستطيع رده بقوله : إن التقليد والاجتهاد من الدين فإن عدلنا عن التقليد إلى الاجتهاد كان هذا انتقالا من مرحلة إلى أخرى أرفع شأنًا ومنزلة منها ، وبدا تفوت حجة ابن القيم .

ومن الأدلة التي أفحم بها المعارضين قوله : هل تقول إذا أفتيت أو حكمت بقول من قلبته : إن هذا هو دين الله الذي أرسل به رسوله ، وأنزل به كتابه ، وشرعه لعباده ، ولا دين له سواه . أو تقول : إن دين الله الذي

(١) أعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٢٠ ، ٣٢١ .

(٢) أعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٥٠ .

شرعه لعباده خلافه أو تقول : لا أدري . لا سبيل لك إلى الأول قطعاً ، فإن دين الله الذي لا دين له سواه لا تسوغ مخالفته ، والثاني لا تدعيه ، ، فليس لك ملجأ إلا الثالث ، فيالله العجب كيف تستباح الفروج ، والدماء ، والأموال ، والحقوق ، وتحلل ، وتحرم بأمر أحسن أحواله وأفضلها لا أدري .

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم^(۱)

أدلة المقلدين ورفضها :

بعد أن عرفنا رأى ابن القيم في التقليد ، وذكرنا الأدلة التي أوردناها لإبطاله نرى تسمياً للبحث أن نستعرض الأدلة التي اعتمد عليها المقلدون ، ثم نعقب كل دليل بما يبطله من كلام ابن القيم نفسه . أولاً — قال المقلدون : نحن ممثلون لقول الله تعالى : « فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » ، فأمر سبحانه من لا علم له أن يسأل من هو أعلم منه ، وهذا نص قولنا^(۲) . قال ابن القيم : هذا دليل علىكم لا لكم ، فإن الله سبحانه أمر بسؤال أهل الذكر ، والذكر هو القرآن والحديث ، فهذا هو الذكر الذي أمرنا الله باتباعه ، وأمر من لا علم عنده أن يسأل أهله ، وهذا كان شأن أئمة أهل العلم لم يكن لهم مقاد معين يتبعونه في كل ما قال فكان عبد الله بن عباس يسأل الصحابة عما قاله رسول الله صاعم ، أو فعله أو سنه لا يسألهم عن غير ذلك ، والصحابة كانوا يسألون أمهات المؤمنين عن فعل الرسول في بيته ، والتابعون كانوا يسألون الصحابة عن شأن نبيهم فقط وأئمة الفقه كانوا كذلك كما قال الشافعي لأحمد: يا أبا عبد الله أنت أعلم بالحديث مني ، فإذا صح

(۱) إعلام الموقعين ص ۳۰۸ — ۳۰۹ .

(۲) إعلام الموقعين ج ۲ ص ۳۰۲ .

الحديث فأعلمني حتى أذهب إليهِ — شاميا كان أو كوفيا أو بصريا^(۱) ،
 فالمقلدون يتمسكون بأن الآية أمرت بسؤال أهل الذكر ، وأهل الذكر في
 نظرهم هم العلماء وسؤالهم تقليد لهم ، ولكن ابن القيم يرد عليهم بأن الذكر في
 القرآن يراد به القرآن والسنة محتجا بالآية : « واذكركن ما يتلى في بيوتكن من
 آيات الله والحكمة » فالآية لا تدل على تقليد العلماء ، وإنما تدل على الرجوع إلى
 الكتاب والسنة . وقد رد الشوكاني على المقلدين هذا الاحتجاج بقوله : وليس
 المراد بما احتج به الموجبون للتقليد والمجوزون له من قوله سبحانه : (فاسألوا
 أهل الذكر) إلا السؤال عن حكم الله في المسألة لا عن آراء الرجال . هذا على
 تسليم أنها واردة في عموم السؤال كما زعموا ، وليس الأمر كذلك ، بل هي
 واردة في أمر خاص وهو السؤال عن كون أنبياء الله رجالا كما يفيد أول الآية
 وآخرها حيث قال : « وما أرسلنا قبلك إلا رجلا نوحى إليهم فاسألوا أهل
 الذكر إن كنتم لا تعلمون بالبينات والذبر »^(۲) وإن منزع الشوكاني في الرد على
 المقلدين أقوى من منزع ابن القيم ، لأنه أولا سلم معهم أن الآية واردة في عموم
 السؤال ، ورد عليهم الاحتجاج بها على التقليد ، لأن المراد بها السؤال عن
 حكم الله في المسألة وهذا ليس تقليدا ، ولأنه ثانياً منع أن تكون الآية واردة
 في عموم السؤال ، ونظر إلى أول الآية وآخرها ، فوجد أنها تبين السؤال عن
 أمر خاص : هو كون الأنبياء رجالا لا ملائكة فلا يمكن المقلدين الاحتجاج
 بالآية على التقليد ، فالشوكاني رد عليهم مرتين مرة بطريق التسليم ، وأخرى
 بطريق المنع : ولا شك أن هذا أقوى من الوجهة العقلية ومن الوجهة الواقعية ،
 لأن الواقع أن الآية في السؤال عن أمر خاص لا عن المسائل جميعها .

(۱) نفس المرجع ص ۳۲۵ .

(۲) إرشاد الفحول للشوكاني ص ۲۴۹ .

ثانياً - قال المقلدون : هذا عمر قد قلد أبا بكر ، فروى شعبة عن عاصم الأحول عن الشعبي أن أبا بكر قال في الكلالة : « أقضى فيها ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان ، والله منه برىء : هو مادون الولد والوالد . فقال عمر بن الخطاب : إني لأستحي من الله أن أخالف أبا بكر » (١) .

قال ابن القيم : إنكم اختصرتم هذا الحديث ، وخذتم منه ما يبطل استدلالكم ونحن نذكره بتمامه قال شعبة عن عاصم الأحول عن الشعبي أن أبا بكر قال في الكلالة : أقضى فيها برأبي فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان ، والله منه برىء : هو مادون الولد والوالد . فقال عمر ابن الخطاب : إني لأستحي من الله أن أخالف أبا بكر . فاستحيا عمر من مخالفة أبي بكر في اعترافه بجواز الخطأ عليه وأنه ليس كلامه كله صواباً ما موثقه عليه الخطأ ويبدل على ذلك أن عمر أقر عند موته أنه لم يقض في الكلالة بشيء ، وقد اعترف أنه لم يفهمها (٢) . على أنه يجب أن يعرف أن خلاف عمر لأبي بكر مشهور : ومن ذلك خلافه له في الاستخلاف قال عمر : إن استخلف فقد استخلف أبو بكر ، وإن لم استخلف فإن رسول الله صلى الله عليه وسلم لم يستخلف . قال ابن عمر : فوالله ما هو إلا أن ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فعلمت أنه لا يعدل برسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أحداً وأنه غير مستخلف . ولو سلمنا أن عمر قلد أبا بكر فالبون شاسع بين أبي بكر ومن قلدهموه على أن تقليد عمر لأبي بكر في مسألة لا ينهض حجة على اتخاذ أقوال رجل بعينه بمنزلة النصوص ، ولا يلتفت إلى سواها (٣) .

(١) إعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٠٢ .

(٢) ج ٢ إعلام الموقعين ص ٣٢٥ ، ٣٦٦ .

(٣) نفس المرجع ص ٦ ، ٣ ، ٧ .

ثالثاً — قال المقادون : ضح عن عمر أنه قال لأبي بكر : رأينا
لرأيك تبع^(١).

قال ابن القيم : فالظاهر أن المحتج بهذا سمع الناس يقولون : كلمة تكفى
العاقل ، فاقصر من الحديث على هذه الكلمة ، واكتفى بها ، والحديث من
أعظم الأشياء إبطالا لقوله : ففي صحيح البخارى عن طارق بن شهاب قال :
جاء وفد بزاخة من أسد وغطفان إلى أبي بكر يسألون الصلح ، فخيرهم بين
الحرب المجلية والسلم المخزية فقالوا : هذه المجاية قد عرفناها ، فما المخزية ؟
قال : نزرع منكم الحلقة والكراع ، وننعم ما أصبنا لكم ، وتردون لنا ما أصبتم
لنا ، وتدون لنا قتلانا وتكون قتلاكم فى النار ، وتتركون أقواما يتبعون
أذناب الإبل حتى يرى الله خليفة رسوله ، والمهاجرين ، أمرا يعذرونكم به ،
فعرض أبو بكر ما قال على القوم فقام عمر بن الخطاب ، فقال : قد رأيت رأيا
سنشير عليك : أما ما ذكرت من الحرب المجلية ، والسلم المخزية فنعم ما ذكرت ،
وَمَا ذَكَرْتَ مِنْ أَنْ نَنْعَمَ مَا أَصْبْنَا مِنْكُمْ ، وَتَرُدُّونَ مَا أَصْبْتُمْ مِنْنا فَنَنْعَمَ مَا ذَكَرْتَ ،
وَأَمَّا مَا ذَكَرْتَ مِنْ أَنْ تَدُوا قَتْلَانَا وَتَكُونَ قَتْلَاكُمْ فِي النَّارِ فَإِنْ قَتَلْنَا قَاتِلْتَ ،
فَقَتَلْتَ عَلَى مَا أَمَرَ اللَّهُ أَجُورَهَا عَلَى اللَّهِ لَيْسَ لَهَا دِيَاتٌ ، فَتَتَابِعُ الْقَوْمَ عَلَى مَا قَالَ
عمر^(٢) . فهذا هو الحديث الذى فى بعض ألفاظه : قد رأيت رأيا ورأينا لك
تبع ، فأى مستراح فى هذا لفرقة التقليد^(٣) .

من هذا يبدو لنا حرية الرأى التى كان يتمتع بها الصحابة ، فأبو بكر وهو
خليفة المسلمين يرى رأيا ، ولكنه لا يستقل به ، بل يعرضه على الصحابة .

(١) نفس المرجع ص ٣٠٢

(٢) إعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٢٧

(٣) نفس المرجع ص ٣٠٣

وينبرى عمر من بينهم ، فيوافقه على بعض ما رأى ، ويخالفه في البعض الآخر فيكون معنى : رأينا لرأيك تبع أنه ما دام يرى رأيا فإنه لا يكون ملزماً لهم ، بل المسألة متروكة لرأيهم بعد رأيه ، فهو يرى الرأي ، ثم يقف على رأيهم بعد ذلك ، وتكون الكلمة للرأيين ، فليس في هذا دليل على التقليد ، بل هو دليل على بطلان التقليد

رابعاً : قال المقلدون : وقد كان الصحابة يفتون ورسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بين أظهرهم ، وهذا تقليد لهم قطعاً ، إذ قولهم لا يكون حجة في حياة النبي صلى الله عليه وسلم^(۱) .

قال ابن القيم : قولكم كان الصحابة يفتون ورسول الله صلى الله عليه وسلم حتى بين أظهرهم ، وهذا تقليد من المستفتين لهم وجوابه : أن فتواهم إنما كانت تبليغاً عن الله ورسوله . وكانوا بمنزلة المخبرين فقط لم تكن فتواهم تقليداً لرأي فلان وفلان وإن خالفت النصوص ، فهم لم يكونوا يقلدون في فتواهم ، ولا يفتون بغير النصوص ، ولم يكن المستفتون لهم يعتمدون إلا على ما يبلغونهم إياه عن نبيهم ، فيقولون : أمر بكذا ، وفعل كذا ، ونهى عن كذا ، هكذا كانت فتواهم فهي حجة على المستفتين كما هي حجة عليهم ، ولا فرق بينهم وبين المستفتين لهم في ذلك إلا في الوسطة بينهم وبين الرسول وعدمها^(۲) .

وهكذا يمضى ابن القيم في تفنيد مزاعم المقلدين في أناته لا تعرف الملل يمدده في ذلك علم وفير ، وعقل ناضج بسد كل طريق على المقلدين ، ويرد كيدهم في نحورهم .

(۲) نفس المرجع ۳۳۷ ، ۳۳۸ .

(۱) أعلام الموقعين ج ۲ ص ۳۰۳ .

هذا الهدف وهو الدعوة إلى التحرر الفكري الذي أبرزه ابن القيم في صورة الدعوة إلى إبطال التقليد والدعوة إلى الاجتهاد يرجع في الحقيقة إلى هدف عام كان يسعى إليه وهو العودة بالدين إلى نقاوته خالياً من آراء الفرق المنحرفة، ومن الانحراف في استنباط الأحكام هذا الانحراف الذي ظهر في التقليد، والوقوف عند ما يراه رجل معين، وتحكيم أقواله في النصوص، فتقدم عليها عند التعارض وتحمل النصوص عليها، كما ظهر أيضاً في التلاعب بأحكام الدين في الحيل التي لجأوا إليها لتحليل الحرام. ولهذا لم يتوان ابن القيم في الدفاع وهو الذي كرس حياته للدفاع عن الدين، ورد التيارات المنحرفة، والعمل بما كان عليه السلف، كما دافع في ميدان العتائد فقد دافع في ميدان الأحكام الفقهية، وكان له من كل هذا ثروة طائلة من الأحكام في هذين الميدانين.

الهدف الثالث

مخاربة التلاعب بأحكام الدين

رأى ابن القيم أنواعاً من التلاعب بأحكام الدين باسم الحيل التي تحل الحرام وتسقط الحق: فالربا بمحتمل عليه بحيل تبيحه في الظاهر، والحقوق بمحتمل على إسقاطها: فالمرأة إذا أرادت مفارقة زوجها احتالت على ذلك بالارتداد، فينفسخ نكاحها، ثم تعود إلى الإسلام، والرجل يسقط حتى الفقراء في ماله بأن يهبه قبل تمام الحول.

وما كان ابن القيم ليرضى عن هذا التلاعب بالدين، فقد حاربه بكل ما أوتي من قوة مبيدنا خطورته تارة وداخضاً حجج أربابه أخرى، ومورداً الأدلة الدالة على بطلانه ثالثة.

ويجب أن نقف على حقيقة الخيل ، وعلى بدء ظهورها في التفكير الإسلامي ثم نشير إلى موقف العلماء منها كما نوضح المحرم منها والمباح ، ثم نورد الأدلة التي تمسك بها المحتالون والرد عليها إلى غير ذلك من الأبحاث الضرورية التي تكشف النقاب عن هذا الهدف الذي رمى إليه ابن القيم . ولا يتبادر إلى الذهن أن ابن القيم أول من حارب التلاعب بالدين ، بل سبقه غيره مثل ابن تيمية ومن سبقهما من العلماء الذين وقفوا من الخيل موقف الإنكار ولكن ابن القيم قد أولى هذا عناية خاصة جعلتني أعتبر هذا هدفاً من أهدافه التي وقف عليها جهده العاظم .

تعريف الخيلة :

هي نوع من التصرف يتحول به فاعله من حال إلى حال ، ثم صارت تستعمل عرفاً في سلوك الطرق الخفية التي توصل إلى الغرض المقصود بحيث لا يعرف ذلك إلا بذكاء وفطنة ، وهذا المعنى أخص من المعنى السابق . وأخص منه استعمالها في التوصل إلى الغرض الممنوع منه شرعاً ، أو عقلاً ، أو عادة ، وهذا غالب في الاستعمال ، ويقال : فلان من أرباب الخيل ، ولا تعاملوه فإنه متحيل^(١) . هذا تعريف ابن القيم للخيل . وقد عرفها شيخه ابن تيمية بقوله : « الخيلة قصد سقوط الواجب أو حل الحرام بفعل لم يقصد به ما جعل ذلك الفعل له أو ما شرع ، فهو يريد تغيير الأحكام الشرعية بأسباب لم يقصد بها ما جعلت تلك الأسباب له^(٢) فنرى أن التعريف الذي ذكره ابن تيمية يتفق مع ما ذكره ابن القيم : وهو استعمالها في التوصل إلى الغرض الممنوع منه فسقوط الواجب وحل الحرام لا يختلف أحدهما في منعهما .

(١) أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٩١ ، ١٩٢ .

(٢) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص ١١ لابن تيمية .

متى ظهرت الحيل ؟ وما موقف العلماء ؟

ظهر الإفتاء به بالحيل في أواخر عصر صفار التابعين بعد المائة الأولى بسنين، ولم يؤثر عن الصحابة شيء من الحيل .

ولما ظهر الإفتاء بها أنكرها العلماء كحما: بن زيد ، ومالك بن أنس ، وسفيان بن عيينة ، والفضيل بن عياض ، وعبد الله بن المبارك^(١) . وقد ناصر الحيل ، وقال به فريق من العلماء ، وظهرت كتب الحيل : منها كتاب الحيل لأبي بكر الخصاص ، ولكن العلماء الذين عارضوا الحيل لم ينسوا يوماً مخالفتها للدين ، ولم يلقوا أسلحة الدفاع ، ومما ينسب إلى عبد الله بن المبارك لما علم أن كتابا ألف في الحيل ، وجاء فيه أن امرأة أرادت أن تختلع من زوجها ، فلما أبي عليها قيل لها : ارتدى عن الإسلام ففعلت ذلك - لما علم ذلك قال : من وضع هذا الكتاب فهو كافر ، ومن سمع به فرضى به فهو كافر ، ومن حمله من كورة إلى كورة فهو كافر ، ومن كان عنده فرضى به فهو كافر^(٢) . وينسب إلى الإمام أحمد بن حنبل أنه قال : من كان كتاب الحيل ببيته يفتى به فهو كافر بما أنزل على محمد ﷺ^(٣) .

وظل الزمن يسير حتى جاء ابن تيمية ، فلم يرضخ لهذا التلاعب بالدين ، وقد حارب بشدة حيلة تحليل المرأة لزوجها ، واعتبره حيلة باطلة وألف في ذلك كتابا سماه : إقامة الدليل على إبطال التحليل . أبطل فيه الحيل جميعها أولا ، ثم أقام الدليل على بطلان التحليل بوجه خاص ولما جاء ابن القيم نهج مهج أستاذه في محاربة هذا التلاعب بالأحكام الشرعية ، إذ راعه ما شاهده

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٦٢

(٢) إقامة الدليل على إبطال التحليل لابن تيمية ص ٦٣

(٣) ص ٦٤ نفس المرجع

من حيل تبطل مقصود الشارع كارتداد المرأة إذا أرادت فسخ النكاح ، وقتل الرجل امرأته إذا قتل أم امرأته ليتوصل بذلك إلى سقوط القصاص عنه ؛ لأن ابنه يصبح ولياً ولا يقاد للولد من والده ، وتغذى الصائم في رمضان إذا أراد وطء زوجته نهراً ، وهذا حيلة لأنه قصد بالتغذى إسقاط الكفارة عن نفسه ؛ لأن من يفطر بوطء زوجته في يوم رمضان عامداً تلزمه كفارة عتق رقبة مؤمنة ، فإن عجز فصيام شهرين متتابعين ، فإن عجز فأطعم ستين مسكيناً ، وهذا الذي يتغذى قبل الجماع يقصد التخلص من هذه الكفارة ؛ لأنه يعتبر مفطراً بتناول الطعام لا بالجماع ، ومن الحيل الإقرار بالمال كله عند الموت لأحد الورثة ؛ لأنه يقصد بإقراره حرمان الورثة من الميراث ، ولا يقصد أن هذا المال حقيقة ملك لأحد الورثة وهو يقربه .

فطورة الحيل :

إن هذا التلاعب بالأحكام الشرعية باسم الحيل خطر على الدين ، ولو لم يكن فيه إلا تنفيذ رغبة التحيل ، وإبطال رغبة الشارع ليكفيه ذلك ذمماً وقدحاً فالأوامر شرعت لما فيها من مصلحة : كالزكاة شرعت للأخذ بيد الفقير ، والمنهيات شرعت اجتنابها لما فيها من مفسدة : كالربا شرع اجتنابه لما فيه من وقوع المحتاجين في يد أرباب الأموال ، وأخذ أموالهم بالباطل . فالتحليل على إسقاط الأوامر كالزكاة وفعل المنهيات كالربا إبطال لمقصود الشارع ، وتنفيذ لرغبة التحيل . قال ابن القيم مستبعداً إباحت الحيل : فكيف يبيح لهم الحيل على ما نهاهم عنه ؟ وكيف يبيح لهم التحيل على إسقاط ما فرضه عليهم وعلى إضاعة الحق — وق التي أحقها عليهم لقيام مصالح النوع الإنساني التي لا تتم إلا بما شرعه^(۱) ؟

(۱) ج ۳ إعلام الموقعين ص ۱۵۲ .

ومن خطورة الحيل مجانبتها للمقل ولما تقضى به الفطرة السليمة ، فتربعة
العقل تحكم باتحاد الحكم إذا اختلفت الألفاظ ، واتفقت المعاني ، وباختلاف
الحكم إذا اختلفت الألفاظ واختلفت المعاني ، والأعمال إذا اختلفت صورها ،
واتفقت مقاصدها كان حكماً واحداً أما إذا اختلفت صورها ، واختلفت مقاصدها
فإن الحكم يختلف قال ابن القيم : فالأمر المحتمل به على المحرم صورته صورة
الحلال وحقيقته ، ومقصوده حقيقة الحرام ، فلا يكون حلالاً ، ولا تترتب عليه
أحكام الحلال ، فيقع باطلاً .

والأمر المحتمل عليه حقيقة الأمر الحرام وإن لم تكن صورته فيجب
أن يكون حراماً لمشاركته المحرم في الحقيقة^(۱) . وإلى جانب هذا يجب ألا يغيب
عن الأذهان أن المأمورات قد أمر بها لما فيها من حسن ذاتي ، وأن هذا
الحسن الذاتي قد ازداد بالأمر بها ، وأن المنهيات نهى عنها لما فيها من قبح
ذاتي ، وقد ازداد هذا القبح بالنهي عنها ، فإذا تمحويل على إسقاط المأمورات
وفعل المنهيات ، فإن هذا التحايل لا يزيل الحسن أو القبح الكائناً فيهما حتى
يتغير الحكم بزوال ما فيهما من حسن أو قبح ، ومع هذا فإن هذا التغيير في
المأمورات والمنهيات يقضى على المصلحة المقصودة من تشريعها ، فالزكاة
والحج شرعا لمصلحة فإذا تمحويل على إسقاطها زالت المصلحة ، والحدود
شرعت زجراً للنفوس ، فالتحايل على إسقاطها يزيل المقصود منها ، والربا نهى
عنه لما فيه من ضرر ، فالتحايل على تشريعه يقضى على حكمة النهي ، ونظائر

(۱) ص ۱۵۱ نفس المرجع .

ذلك سائر المنهيات^(١) قال ابن القيم مبينا خطورة الخيل : فقد ظهر أن الخيل المحرمة في الدين تقتضى رفع التحريم مع قيام موجب ومقتضيه ، وإسقاط الوجوب مع قيام سببه وذلك حرام من وجوه :

أحدها : استلزامها فعل المحرم وترك الواجب الثاني : ما تضمنه من المنكر والخداع والتابيس . الثالث : الإغراء بها والدلالة عليها وتعليمها من لا يحسنها الرابع : إضافتها إلى الشارع وأن أصول شرعه ودينه تقتضيها . الخامس : أن صاحبها لا يتوب منها ولا يعدها ذنباً . السادس : أنه يخادع الله كما يخادع المخلوق السابع : أنه يسطر أعداء الدين على القدح فيه وسوء الظن به وبمن شرعه الثامن : أنه يعمل فكره واجتهاده في نقض ما أقره الرسول ، وإبطال ما أوجبه ، وتحليل ما حرمه التاسع : أنه إعانة ظاهرة على الإثم والعدوان^(٢) . فالخيل تؤدي إلى قلب أمور الدين ، فالمحرم يفعل ، والواجب يترك . وفيها الخداع الذي نهى عنه الدين والدعوة إليها ، واعتبارها من الشرع ، والشارع منها يرى . وهي تفتح الباب لأعداء الدين : فينالون منه وينتقصونه كما أنها تنقض ما أقره الرسول ، وتحلل ما حرمه .

أنواع الخيل :

يرى ابن القيم أن الخيل المحرمة أنواع :

أولاً : خيل محرمة مقصود بها محرم : كالتحايل على قتل النفس ، وصورة هذه الحيلة أن يتظاهر محرم بصيد ما يحرم صيده في الحرم ، وهدفه قتل إنسان فالخيلة حرام في نفسها لأن الصيد حرام على المحرم ، وقصد بها محرم وهو قتل النفس المعصومة .

(١) ج ٣ إعلام الموقعين ص ١٥٣ ، ١٥٤ .

(٢) ج ٣ إعلام الموقعين ص ١٥٦

ثانياً : حيل مباحة في نفسها ولكن قصد بها محرم فتصير حراماً : كالسفر
القطع الطريق وقتل النفس المعصومة .

ثالثاً : حيل موضوعة للإفضاء إلى المشروع ، ولكن يتخذها الشخص
سبيلاً إلى المحرم كالإقرار والبيع والنكاح والهبة .

وصورة التحايل بالإقرار : أن يقر بماله كله لأحد الورثة لحرمان من سواه
وصورة التحايل بالبيع : أن يتخذ شخص وسيلة إلى الربا كأن يبيع سلعة
بمائة جنيه ، ووجلة ، ثم يشتريها بثمانين جنيتها حالة ، فيؤدي هذا إلى أن يعطيه
ثمانين جنيتها ، ويأخذ منه مائة جنيه .

وصورة التحايل بالنكاح : أن يتزوج امرأة قاصداً إحلالها لزوجها ، فهو لم
يقصد الزواج وإنما قصد إحلالها لزوجها . وصورة التحايل بالهبة : أن يهب
شخص آخر عرف بإقراض الناس بعد أن تقدم إليه هبة ، فهو يقدم له
الهبة ، ثم يقترض منه مائة جنيه مثلاً ، فهذه هبة في الظاهر ، ولكنها
في الحقيقة أدت إلى الربا ويفرق ابن القيم بين الثالث والثاني بأن الثاني كما
يكون مفضياً إلى المحرم فإنه يكون مفضياً إلى الجائز . أما الثالث فإنه مختص
بالمشروع بأصل وضعه .

رابعاً : الطريق المحرم في نفسه يقصد به أخذ حق أو دفع باطل : كأن
يكون له على رجل حق جحده ولا بينة عليه فيقيم شاهدي زور يشهدان به .
وكان يجحد الوديعه لما له من دين عند المودع قد جحده أو بالعكس
فيحلف ما أودعني شيئاً أو ماله عندي دين . قال ابن القيم : فهذا
يأثم على الوسيلة دون المقصود ، وفي مثل هذا جاء الحديث :
« أد الأمانة إلى من ائتمنك ، ولا تخن من خانك » . من هذا يظهر
لنا أن ابن القيم يحرم الحيل الموصلة إلى المحرم سواء كانت حراماً في نفسها

أم مباحة ، كما يحرم الحيل المحرمة الموصلة إلى الحق وتحريمها تحريم الوسائل لا المقاصد وقد سبق ابن القيم شيخه (ابن تيمية) إلى بيان الحيل الباطلة المحرمة وينبغي أن نورد بيانه لها ليتبين لنا موضع الوفاق والخلاف بينهما . جاء في كتابه (إقامة الدليل على إبطال التحليل) أن الحيل أقسام : أولاً : طرق حرام في نفسها توصل إلى الحرام : كالإقرار لأحد الورثة في مرض الموت بشيء ، وكإساءة عشرة الرجل ، ودعوى البائع أنه لم ير المبيع ليتوصل بذلك إلى تخصيص أحد الورثة بقدر زائد ، وإلى الطلاق ، وإلى فسخ البيع . وفي نفسى مما ذكره ابن تيمية شيء ، فإن الإقرار والطلاق وفسخ البيع ليست حراماً في نفسها كما ذكر .

ثانياً : طرق مباحة في نفسها توصل إلى الحرام : كالسفر لقطع الطريق وقد اعتبر ابن تيمية هذين القسمين طرقاً خفية موصلة إلى الحرام ، وبين أن التوصل إلى الحرام بالطرق الظاهرة حرام ، وأولى منها الطرق الخفية (۱)

ثالثاً : طرق حرام في نفسها يقصد بها أخذ حق أو دفع باطل كأن يقيم بينة من شاهدين على رجل أن عليه ديناً وهما لا يعلمان شيئاً فالدين حق ، ولكن الشاهدين لا يعلمان شيئاً ، وكان يجحد وديعة نظير ماله من دين على صاحبها قد جحد ، وكان يقيم بينة على مدين بدين ثابت بالبينة ودين لا بينة عليه ، وقد استوفى الدين الأول ، فيقيم البينة على الدين الثاني ، وهذا حرام لما فيه من كذبه أو كذب الغير ، و"الكذب حرام" (۲) رابعاً : قصد حل ما حرمه الشارع وقد أباحه تبعاً إذا وجد بعض الأسباب أو سقوط ما أوجبه وقد أسقطه

(۱) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص ۸۵

(۲) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص ۸۵ ، ۸۶

تبعاً إذا وجد بعض الأسباب ، فيريد المحتال أن يتعاطى ذلك السبب قاصداً به ذلك الحل والسقوط ، فكل من المحتال به والمحتال عليه مباح بمفرده لكن لا اقترانه بالآخر صار حراماً ، وذلك كالنكاح بقصد تحايل المرأة لزوجها . وكسفره في يوم من رمضان ليسقط الصيام ، فالأول قصد حل المحرم ، والثاني قصد إسقاط الواجب . خامساً : الاحتيال على أخذ بدل حقه أو عين حقه بخيانة كأن يأخذ مالا أو تمن عليه زاعماً أنه بدل حقه أو أنه يستحق هذا القدر ، ويتصور ذلك في رجل استعمل على عمل بجمل ويكون جمل مثله أكثر من جمعه ، فيأخذ من مال مستعمله تمام حقه فهذا حرام .

و بمقارنة ما ذكره ابن القيم بما ذكره شيخه نراه قد تأثر به كثيراً ، فالأقسام متحدة وما ذكره ابن تيمية في النوع الخامس يمكن إدخاله في النوع الرابع الذي ذكره ابن القيم ، وهو الطرق المحرمة في نفسها يقصد بها أخذ حق أو دفع باطل ونلاحظ أن الأمثلة التي ذكرها لابن القيم هي نفسها التي مثل بها ابن تيمية بإقامة شاهدي زور وجحد الوديمة وغيرها ذلك من الأمثلة قد أخذها ابن القيم عن شيخه ، وإلى هذا فنلاحظ أن الأدلة التي ذكرها ابن القيم على إبطال الخيل هي الأدلة التي أقامها شيخه مع تصرف يسير وإعمال فكره وظهور شخصيته في الأدلة العقلية التي رد بها الخيل وبيان خطورتها على الدين . ولا عجب في ذلك فابن تيمية قد عني بهذا البحث ، وجد في إبطال الخيل عموماً ، ليتوصل بذلك إلى إبطال التحليل خصوصاً ، وقد ألف في هذا الغرض — كما ذكرت سابقاً — كتاباً سماه « إقامة الدليل على إبطال التحليل » . وبعد أن استعرضنا الخيل المحرمة يجدر بنا أن نبين الخيل المباحة .

برى ابن القيم أنه الحيل المباحة أنواع :

أولاً : حيل مشروعة مفضية إلى المشروع وهذه هي الأسباب التي جعلها الشارع مؤدية إلى مسيئتها كالبيع والإجارة والمساقاة والمزارعة والوكالة ومنها التحايل على جلب المنافع ودفع المضار كالتخلص من الكفار وتخلص الأموال منهم أو قتل أعداء الإسلام أو الاستيلاء على أموالهم . قال ابن القيم : وليس كلامنا ولا كلام السلف في ذم الحيل متناولاً لهذا القسم بل العاجز من عجز عنه ، والكيس من كان به أظن وعليه أقدر ، ولا سيما في الحرب فإنها خدعة (١)

ثانياً : الاحتيال على التوصل إلى الحق أو دفع الظلم بطرق مباحة لم توضع مؤدية إلى ذلك ، بل وضعت لغيره ، فيتخذها طريقاً إلى ما يريد ، أو تكون قد وضعت لمقصوده ، ولكنها خفية لا يظن إليها ، والفرق بين هذا وما قبله أن السبب في الأول مفض إلى المقصود ظاهراً أما في الثاني فالسبب مفض إلى غيره أو مفض إليه لكن في خفاء ، ففي النوع الأول وضوح ، وفي الثاني خفاء ، وقد ذكر ابن القيم أمثلة على الحيل المباحة بلغت سبعة عشر ومائة مثال استغرقت من الجزء الثالث من أعلام الموقعين من ص ٢٥٤ — ٣٧٧ مطبعة الكردى بمصر ومن الأمثلة التي ذكرها ما إذا خاف صاحب الدار غيبة المستأجر ، فلا يستطيع تسلم داره لغيبته ، فالخيلة أن يؤجرها إلى زوجة المستأجر ، ويضمن الزوج ردها إليه متى انتقضت مدة الإجارة (٢) . والذي يؤخذ من كلام ابن القيم أنه يبيح الحيل مادامت هي مباحة في نفسها ولم يقصد بها حرام . لا فرق في ذلك بين أن تكون مشروعة مفضية إلى المشروع

(١) أعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٤٥

(٢) ص ٢٥٥ نفس المرجع .

(م ٩ — ابن القيم الجوزية)

كثيراً لأسباب التي جعلها الشارع مفضية إلى مسيئاتها كالببيع وغيره من العقود
وبين أن تكون موضوعة للمقصود منها ، ولو كنها فيها شيء من الخفاء
فالمهم فقد الحرمة في الحيلة وما تؤدي إليه ، فلو شأت الحرمة من مجموعهما
كانت حيلة محرمة كالنكاح بقصد تحليل المرأة لزوجها فالنكاح وحده
حلال ، وحل المرأة لزوجها حلال ، لكن النكاح بقصد التحليل حرام .

أردت المحتابين وردها :

تمسك أرباب الخيل بأدلة سنورد أهمها ونعقب كلا بما يبطله :

أولاً : قال الله تعالى : « وخذ بيدك ضعفاً فاضرب به ولا تحنث .

إنا وجدناه صابراً نعم العبد إنه أواب^(۱) . فأيوب عليه السلام قد حلف
أن يضرب امرأته مائة ضربة ، والله أذن له أن يتحلل من يمينه بالضرب
بالضعف . وكان عليه أن يضربها ضروباً متفرقة ، فهذه حيلة دله عليها
الكتاب الكريم . وقد رد ابن تيمية هذا الاستدلال ، ونقله عنه ابن القيم
فقال : ان هذا ليس من الخيل فللمتهاء فيما لو حلف : ليضربن امرأته مائة
ضربة قولان .

أحدهما . أنه يجب عليه الضرب مجموعاً أو مفارقاً ، فعلى هذا تكون الآية
موافقة للمطلوب ، وليس فيها حيلة ؛ إذ الحيلة صرف اللفظ عن موجهه
عند الإطلاق .

الثاني . أنه يجب عليه الضرب المعهود وهو الضرب المفرق ولا يصح
الاحتجاج علينا بما يخالف شرعنا سواء قلنا : شرع من قبلنا ليس شرعاً لنا

(۱) سورة ص آية ۴۴ والضعف — حزمة صغيرة من حشيش أو ريمان أو غير ذلك
الكشاف ج ۹۸/۴ مطبعة الاستقامة بالقاهرة ۱۳۶۵ ۱۹۴۶ م

أو قلنا : هو شرع لنا اذا لم يخالف شرعنا^(١) . أما على قولنا . هو ليس شرعاً لنا فظاهر ، وأما على قولنا شرع لنا بشرط عدم المخالفة فلفوات الشرط بالمخالفة لشرعنا .

ثانياً : قال الله تعالى : « كذلك كدنا ليوسف ما كان ليأخذ أخاه في دين الملك إلا أن يشاء الله نرفع درجات من نشاء وفوق كل ذي علم عليم » فيوسف عليه السلام وضع الصواع في رحل أخيه وهذه حيلة توصل بها إلى أخذ أخيه من إخوته ، وقد مدحه الله على ذلك ، وبين أن هذا بإرادة الله وتدبيره ، وقد رد هذا الاستلال ابن القيم ، وبين أن ما فعله يوسف إنما كان برضا أخيه ، واتفاق بينهما فقد روى كعب : لما قال له إني أنا أخوك قال فأنا لا أفارقك قال يوسف : فقد علمت اهتمام والدي بي فإذا حبستك إزداد غمه ، ولا يمكنني هذا إلا بعد أن أشهرك بأمر فظيع ، وأنسبك إلى ما لا يحتمل قال : لا أبالي ، فافعل ما بدالك فإني لا أفارقك قال : فإني أدس صاعى هذا في رحلك ، ثم أنادى عليك بالسرقة ليتها إلى ردك قال : فافعل . فأخوه قد أذن له فيما فعل ، وإذا كان الأمر كذلك فهذا من الاحتيال المباح لأن صاحب الحق قد أذن فيه ، ورضى به . والأمر المحتال عليه طاعة لله لما فيه من صلة الرحم التي بينه وبين أخيه^(٢)

ثالثاً : جاء في البخارى عن أبي هريرة وأبي سعيد أن رسول الله صلى الله عليه وسلم استعمل رجلاً على خيبر ، فجاءهم بتمر جنيب ، فقال : أكل تمر خيبر هكذا ؟ فقال : إنا لناخذ الصاع من هذا بالصاعين والصاعين بثلاث فقال : « لا تفعل ببع الجميع بالدراهم ، ثم ابتع بالدراهم جنيباً »

(١) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص ١٥ ج ٣ لإعلام الموقعين ص ١٧ .
(٢) ج ٣ لإعلام الموقعين ص ١٧٣ ، وروح المعاني للألوسى ١٣ / ٢٣ ، ٢٤ ، ٢٥ .

فبيع التمر بالتمر مع التفاضل ربا والرسول دله على حيلة : وهي أن يبيع التمر الرديء بدراهم ، ثم يشتري بالدراهم تمراً أجود منه ، وبهذا يحصل على الغرض المقصود^(۱) .

ولادليل في هذا الحديث ، لأن غاية ما يدل عليه بيع التمر بثمن ثم شراء تمر آخر بالثمن ، وهذا يقتضى البيع الصحيح والشراء الصحيح ، إذ الرسول لا يأذن إلا في عقد صحيح . وإذا كان البائع يقصد الثمن والمشتري يقصد السلعة فلا فرق في ذلك بين حصول كل منهما على غرضه بعقد واحد أو عقدين كما إذا كان بيده سلعة وأراد شراء سلعة أخرى فإنه يبيع سلعة ليملك ثمنها ، وهذا بيع مقصود والعمود مقصود ، ثم يشتري بالثمن سلعة أخرى ، وهذا ما فعله بلال في تمر خيبر فقد باعه بدراهم وهذا بيع مقصود مشروع ، ثم اشترى بالدراهم تمر آخر فلما كان بائعاً قصد الثمن ، ولما كان مشترياً قصد السلعة فلا دليل في الحديث على جواز الخيل^(۲) .

قال ابن تيمية في قوله صلى الله عليه وسلم : « بيع الجميع بالدراهم ، ثم ابتع بالدراهم جنيباً » قال : لم يأمره أن يبتاع بها من المشتري منه ، وإنما أمره ببيع مطلق وشراء مطلق ، والبيع المطلق هو البيع البتات الذي ليس فيه مشاركة ومواطأة على عودة السلعة إلى البائع ولا على إعادة الثمن إلى المشتري بعقد آخر^(۳) .

رابعاً : قال أرباب الخيل : الخيل معاريض فعلية كالمعاريض القولية . وإذا كانت المعاريض القولية جائزة فالمعاريض الفعلية جائزة مثلها . وقد ثبت

(۱) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص ۱۵۲ ، ج ۳ إعلام الموقعين ص ۱۵۷ والجنيب

تمر جيد القاموس المحيط ۱/ ۴۹

(۲) إعلام الموقعين ج ۳ ص ۱۸۲

(۳) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص ۱۵۳ .

جواز المعارض القولية بقوله صلعم : « إن في المعارض مندوحة عن الكذب » وقد رد هذا الاستدلال ابن القيم بأن المعارض ليست مباحة على الإطلاق فهي حرام إذا أباحت الحرام أو أسقطت الواجبات أو أبطلت الحقوق وجائزة إذا كان فيها تخاص من ظالم كما عرض الخليل بقوله : هذه أختي . أو إذا كان فيها نصر حق أو إبطال باطل كما عرض الخليل بقوله : « إني سقيم » : وقوله « بل فعله كبيرهم هذا » وكما كان الرسول يورى عن الغزوة بغيرها لمصلحة الإسلام .

خامساً : قال أرباب الحيل : الاحتيال أمر باطنى وقد أمرنا أن نأخذ بظواهر الناس لا بواطنهم ، وقد أجاب عن ذلك ابن تيمية بوجهين : أحدهما : أن الخلق أمروا بأخذ الظواهر فى معاملة بعضهم لبعض أما معاملتهم لربهم فإنها مبنية على المقاصد والنيات فمن كان ظاهر عمله حسناً ونيته سيئة قبل الناس منه ظاهره ، وكان عاصياً لربه كالمنافق والمحتال بعقود حسنة الظاهر قبيحة الباطن والمقصد .

الثانى : أنا نقبل الظاهر مالم تظهر لنا مخالفة للباطن وإلا فإننا نراعى هذا الباطن ، فيكون حكمنا بالظاهر الدال على الباطن لا بمجرد الباطن ثم ساق مثلاً لذلك رجل من أراذل الناس يتزوج فتاة من علية القوم بصداق أقل من ثلاثة دراهم ، ثم يطلقها فإننا نحكم على هذا أنه كان يقصد التحليل لا يقصد النكاح المراد للدوام والاستقرار^(۱) .

هذه أهم أدلة المحتالين من القرآن ، والسنة ، والعقل ، وقد رأينا أن ابن تيمية وابن القيم قد أبطلوها فلم يعد للمحتالين وجه فى التمسك بالحيل ، ومن الواجب أن نعرض الأدلة على بطلان الحيل بعد أن أبطلنا الأدلة التى تمسك بها أربابها .

(۱) إقامة الدليل على إبطال التحليل من ۱۰۳ ، ۱۰۴ .

« الأدلة على بطلان الحيل »

تضافرت الأدلة على بطلانها : فقد جاء في القرآن ، والحديث ، وأقوال الصحابة والأئمة ما يبطلها ، ولنوضح ذلك بعض التوضيح : —

أولاً — قال الله تعالى : « إن المناقين يخادعون الله وهو خادعهم » وقال :
« وإن يريدوا أن يخدعوك فإن حسبك الله » .

الخداع مذموم : وهو إظهار الخير مع إبطان خلافه ، والشارع لا يرضى عنه لما فيه من التلون ، والغش ، ونظير ذلك العقود التي يظهر المتعاقدان بها شيئاً ، ويبطنان خلافه فإنها خداع ، وتحايل مذموم فلو قال : بعت ، واشترت قاصداً به الربا دون البيع كان خداعاً ، وكذا لو قال : تزوجت قاصداً لتحليل المرأة لزوجها كان خداعاً . فالتحايل على الربا بما صورته البيع ، وعلى تحليل المرأة بما صورته النكاح خداع والخداع مذموم^(۱) .

ثانياً — قال تعالى : « إنا بلوناكم كما بلونا أصحاب الجنة إذ أقسموا ليصر منها مصبحين ، فما قبهم الله لخصدهم جنتهم ليلاً حتى لا يأخذ الفقراء شيئاً ، فقد تحايلوا على إسقاط حق الفقراء بجنيها ليلاً^(۲) .

ثالثاً — قال الله تعالى : « ولقد علمتم الذين اعتدوا منكم في السبت ، فقلنا لهم كونوا قردة خاسئين » وقال : « يأبىها الذين أوتوا الكتاب آمنوا بما نزلنا مصداقاً لما معكم من قبل أن نطمس وجوها ، فتردها على أدبارها ، أو نلعنهم كما لعنا أصحاب السبت » وقال : « واسألهم عن القرية التي كانت

(۱) إقامة الدليل على إبطال التحليل ص ۱۳ .

(۲) (ص) ۱۶۲ ، ۱۷ ، نفس المرجع .

حاضرة البحر إذ يعدون في السبت إذ تأتيهم حيتانهم يوم سبتهم شرعا ، ويوم لا يسبتون لا تأتيهم كذلك نبلوهم بما كانوا يفسقون .

منع الله اليهود من الصيد يوم السبت اختبارا لهم ، فعز عليهم الحرمان من الحيتان التي تأتيهم يوم السبت ، وتنقطع في غيره ، فتحيلوا على صيدها بنصب الحبائل يوم الجمعة ، أو حفر الخنادق قبل السبت لينزل السمك فيها ، فإذا كان يوم الأحد أخرجوا السمك . وقد ظنوا أنهم بهذه الحيلة قد امتثلوا أمر الله ، ولكن الله عاقبهم على هذا الاعتداء ، وسماه اعتداء ومسخهم قردة ، وطردهم من رحمته ، فهذا دليل على بطلان التحايل والتلاعب بالأحكام ، فالمحرم حرام مهما تغيرت صورته ، والله لا يخفى عليه شيء .

قال ابن تيمية : قال أبو بكر الآجری ، وقد ذكر بعض الحيل الربوية :

• لقد مسخ اليهود قردة بدون هذا .

فأبوبكر يعتبر الحيل الربوية وما أشبهها أشد من حيل اليهود على الصيد يوم السبت ، ومع أن جرمهم كان أخف فقد مسخوا بسببه قردة .

وقال الإمام أبو يعقوب الجوزجاني مستدلا على إبطال الحيل : « وهل أصاب الطائفة من بني إسرائيل المسخ إلا باحتيالهم على أمر الله بأن حظروا الحظائر على الحيتان في يوم سبتهم ، فمنعوها الانتشار يومها إلى الأحد ، فأخذوها^(۱) . »

رابعاً — قال النبي ﷺ : « إنما الأعمال بالنيات ، وإنما لكل امرئ ما نوى ، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله ، ومن كانت هجرته إلى دنيا يصيبها أو امرأة يتزوجها فهجرته إلى ماهاجر إليه » استدل بهذا الحديث ابن تيمية وابن القيم على إبطال الحيل . ووجه الاستدلال

(۱) إقامة الدليل على إبطال التحايل ص ۱۷ .

أن الحديث يبين أن القصد هو المعول عليه ، فإذا عمل المرء عملاً يقصد به وجه الله كان مثاباً على عمله ، ومن كان قصد به غير الله لم ينسب على عمله ، وكان عمله باطلاً ، فمهاجر أم قيس بطلت هجرته لأنه إنما قصد أم قيس ، وكذلك من باع قاصداً الربا كان عمله ربا لا بيعاً ، فمن يقرض شخصاً تسعمائة ثم يبيعه ثوباً قيمته مائة بستمائة فإنه يسعى بذلك إلى الربا ، فقد أعطاه ألفاً في مقابل ألف وخمسمائة^(۱) .

خامساً — روى محمد بن عمرو عن أبي سلمة عن أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ قال : « لا تتركبوا ما ارتكبت اليهود ، فتستحلوا محارم الله بأدنى الحيل ، واليهود قد استحلوا محارم الله بحيل اخترعوها ، فاستحلوا الصيد يوم السبت بوضع الحبال يوم الجمعة ، أو بحفر الأحواض يومها ، وهذا حرام لأن المقصود الكف عن الصيد بكل الوجوه سواء في ذلك الصيد المباشر أو الصيد بطريق غير مباشر ، واستحلوا الشحوم بإذابتها ، وبيعها ، وأكل أثمانها ظانين أن الشحم هو الجامد دون المذاب . وأن المحرم أكله دون بدله ، فأذا بوه ، وباعوه ، وأنفقوا بثمنه تخلصاً من النهي كما زعموا ، ولو أنصفوا لعلموا أن الله إذا حرم شيئاً حرمه على أي صورة كان ، وحرم بدله كذلك^(۲) قال رسول الله ﷺ : « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم ، فأذا بوها ، وباعوها ، وأكوا أثمانها » .

إبطال الحيل تفصيلاً :

أخذ ابن القيم على عاتقه إبطال الحيل حيلة حيلة ، وفندها حيلة إثر أخرى ، واعتبر ذلك قصده وغايته ، ومما قاله في ذلك : فلنرجع إلى المقصود وهو بيان بطلان هذه الحيل على التفصيل ، وأنها لا تتمشى لاعلى قواعد الشرع ومصالحه وحكمه ولا على أصول الأئمة^(۳) .

(۱) ص ۲۲ نفس المرجع .

(۲) نفس المرجع ص ۲۳ ، ۲۴ . (۳) إعلام الموقعين ج ۳ ص ۲۲۴ .

وينبغي أن نستعرض بعض الحيل التي ذكرها ، وبين بطلانها لتكون
تموجا واضحا يعطى صورة عن معالجته لهذه الحيل وإبطالها بكل وسيلة : ومن
ذلك التحايل على إسقاط الشفعة باتفاق البائع والمشتري على الثمن قبل العقد ،
وعند العقد يعطى المشتري البائع صبرة غير موزونة ، فلا يعرف الشفيع مقدار
ما يدفع . ويرى ابن القيم أن هذا التحايل وغيره على إسقاط الشفعة لا يسقط
حق الشفيع ، لأن الشارع جعله أحق بالمبيع من المشتري بثمنه ، فلا يسقط حقه
بهذا الخداع فيأخذ الشفيع المبيع بقيمته وإلا فإننا نفوت مقصود الشارع : وهو
اثباتها للشريك دفعا للضرر (۱) .

والحق ما ذكره ابن القيم ؛ لأنه لا معنى لأن تشرع الشفعة لما فيها من
مصلحة ثم يشرع التحايل على إسقاطها هذا التحايل المؤدى إلى ضرر يلحق
الشريك ، ولو سامنا بهذا لكان اضطرابا في التشريع ، والشريعة منزهة عن
هذا الاضطراب ، وإذا كان هذا لا يجوز في شريعة العقول فكيف يجوز في شريعة
وضعها الله . ولم يكتب ابن القيم بهذا الدليل العقلي على إبطال هذه الحيلة ،
بل استدل بحديث رسول الله ، وأقوال بعض الصحابة والأئمة ، فذكر حديث
رسول الله ﷺ : « لا تحمل الخديعة لمسلم » ، واستدل بما نسب إلى عبد الله
ابن عمر رضي الله عنهما من قوله : « من يخدع الله يخدعه » .

كما استدل بما نسب إلى الإمام أحمد في رواية إسماعيل بن سعيد وقد
سأله عن الحيلة في إبطال الشفعة فقال : « لا يجوز شيء من الحيل في ذلك ولا
في إبطال حق مسلم (۲) » .

ومن الحيل التي دحضها ابن القيم التحايل على إسقاط حد السرقة بدعوى
السارق ملكية المسروق . لم يرض ابن القيم عن هذه الحيلة ، وقال : « إنها

(۱) إعلام الموقعين ج ۳ ص ۲۲۹ ، ۲۳ .

(۲) نفس المرجع ص ۲۳۰ .

لا تسقط القطع»^(۱). وبدهي أن الحق مارآه ابن القيم ، ولو أخذنا بهذه الحيلة لفتحنا الباب على مصراعيه لكل مرتكب جريمة السرقة مثلاً أو جحود الوديعة . فلا يكلفه الخلاص من جريمته إلا دعواه التملك ، وبهذا تقضى على حكمة الشريعة التي من أجلها شرعت الحدود ، وقد ضرب ابن القيم في هذا المجال مثلاً بملك حدد عقوبة على جريمة من الجرائم لمصلحة الرعية ، ثم أسقطها بمثل هذه الحيلة . لا شك أن هذا التصرف منه يعد تلاعباً ، فلا يليق بالشريعة الحكيمة أن تتضمن مثل هذا التلاعب ، وإني أتساءل ما قيمة تشريع حد على جريمة ما ثم دلالة المكلفين على طرق الخلاص منه ؟ إن الحدود شرعت لزرع الفوس عن الغي ، وللمحافظة على أموال الناس ونفوسهم وأعراضهم ، فهل إذا تمحويل على إسقاطها تصان هذه الأموال والنفوس والأعراض ؟ الجواب : لا .

ولا حاجة بنا إلى استعراض ما ذكره من الحيل ، وأبطله ، نكتفي بهذين المثالين ، ومنهما يتبين لنا أنه في إبطاله للحيل كان يستلهم روح الشريعة واقفاً عند ما دعت إليه غير متحايل ولا متجن على خصومه . بل هدفه الحق حيث سارت ركائبه .

ولا يتبادر إلى الذهن أن الحيل التي ذكرها ابن القيم ، وأبطلها هي كل الحيل التي جادت بها قرائح المتحايلين ، بل غيرها كثير ، وقد اعترف ابن القيم بذلك فقال : « ولو تتبعناها حيلة حيلة لطال الكتاب ، ولكن هذه أمثلة يحتذى عليها والله الموفق للصواب »^(۲) .

ظهر لنا مما تقدم مدى اهتمام ابن القيم بإبطال الحيل لمراعاة من تلاعب

(۱) نفس المصدر من ۲۳۳ ، ۲۳۴ .

(۲) إعلام الموقعين ج ۳ من ۲۴۸ .

بأمور الدين باسم الخيل التي يترتب عليها قلب الأوضاع . ويتلخص بحثه
هذا فيما يأتي :

أولاً : يبين خطورة الخيل وما يترتب عليها من إبطال مقصود الشارع
وتنفيذ رغبة المتحايلين .

ثانياً . قسم الخيل ، وفصلها تفصيلاً أزال الغموض ، وكشف الستار عن
المباح منها والحرم .

ثالثاً : عرض الأدلة التي تمسك بها المتحايلون ، وفندها .

رابعاً : عرض الأدلة المبطله للخيل إجمالاً . ثم أبطل الخيل تفصيلاً .

الهدف الرابع من أهداف ابن القيم دعوته إلى تفهم روح الدين :

من الأهداف التي نصب ابن القيم نفسه لتحقيقها ، ووقف قلبه عليها في
مواضع شتى من مؤلفاته الدعوة إلى تفهم روح الدين وعدم الوقوف عند
الصور ، والجمود على الألفاظ ، وقد ظهرت لي هذه الروح الفقية من دراسة
ابن القيم فيما يأتي :

أولاً : البيئات وأخذته بشهادة الواحد الصادق (ثانياً) أثر القصد في
العقود ، وما اتصل به من الشروط المتقدمة على العقد والذرائع الموصلة إلى غيرها .

ثالثاً : مبدأ حرية التعاقد . (رابعاً) المحافظة على حقوق الدائنين .

خامساً : اعتباره عمل الفضولي ، وسأوضح ذلك بما يجلي ما قد يكتنفه
من غموض .

أولاً : البيئات :

حرص ابن القيم على بيئات طرق الإثبات التي يعتمد عليها المحكم

في فصل المنازعات ، وألف في ذلك كتابه « الطرق الحكمية في السياسة الشرعية »
ومن طرق الإثبات البيّنات ، وهو في فهمه للبيّنات كان متفقاً مع روح الدين
فذكر في غير موضع أن البيّنة ما بين الحق ، ويوضحه قال : « وبالجملة فالبيّنة
اسم لكل ما مبين الحق ، ويظهره ، ومن خصه بالشاهدين ، أو الأربعة ، أو
الشاهد لم يوف مسماها حقه ، ولم تأت البيّنة قط في القرآن مراداً بها الشاهدان
وإنما أتت مراداً بها الحجّة والدليل والبرهان مفردة ومجموعة ، وكذلك قول
النبي ﷺ : « البيّنة على المدعى » المراد به أن عليه ما يصحح دعواه
ليحكم له ، والشاهدان من البيّنة ، ولا ريب أن غيرها من أنواع البيّنة قد
يكون أقوى منها كدلالة الحال على صدق المدعى ، فإنها أقوى من دلالة
أخبار الشاهد (١) .

ونراه يردد في غير موضع أن البيّنة ما بين الحق ، ويظهره ، فإذا ظهر
صدق المدعى بأي طريق من الطرق حكم له بما يدعيه قال : « والمقصود أن
البيّنة في الشرع اسم لما يبين الحق ، ويظهره وهي تارة تكون أربعة شهود ،
وتارة ثلاثة بالنص في بيّنة المفلس (٢) وتارة شاهدين ، وشاهداً واحداً ، وامرأة
واحدة ، ونكولا ويمينا ، أو خمسين يمينا ، أو أربعة أيمان ، وتكون شاهد
الحال في الصور التي ذكرناها ، وغيرها فقولہ ﷺ : « البيّنة على المدعى »
أي عليه أن يظهر ما بين صحة دعواه ، فإذا ظهر صدقه بطريق من الطرق
حكم له (٣) .

على ضوء فهمه هذا في البيّنة نستطيع أن نفهم السر في قبوله شهادة الواحد

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص ١١ ، ١٢ .

(٢) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية ص ٩٥ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٤ .

إذا علم الحاكم صدقه ، وقد سبقه الى هذا شريح ووزارة بن أبي أوفى رحهما
الله ، روى الهيثمي بن حميد عن شريك عن أبي اسحاق قال : « أجاز شريح
شهادتي وحدي ^(١) » .

وقد استدل ابن القيم على الأخذ بشهادة الواحد إذا علم صدقه بما رواه
أبو دود في السنن قال : باب إذا علم الحاكم صدق الشاهد الواحد يجوز له أن
يحكم به ، ثم ساق حديث خزيمه بن ثابت أن النبي ﷺ ابتاع فرسا من أعرابي ،
فأسرع النبي ﷺ المشي ، وأبطأ الأعرابي ، فطفق رجال يعترضون الأعرابي
فيساومونه بالفرس ، ولا يشعرون أن النبي ﷺ ابتاعه ، فنادى الأعرابي
رسول الله ﷺ : إن كنت مبتاعا هذا الفرس ، وإلا بعته ، فقام النبي ﷺ
حين سمع نداء الأعرابي ، فقال : « أو ليس قد ابتعته منك ؟ قال الأعرابي :
لا والله ما بعته فقال النبي ﷺ : « بلى ابتعته منك ، فطفق الأعرابي يقول :
هلم شهيدا فقال خزيمه بن ثابت : أنا أشهد أنك قد باعته ، فأقبل النبي ﷺ
على خزيمه فقال : « بما تشهد ؟ قال : بتصديقك يا رسول الله ، فجعل النبي ﷺ
شهادة خزيمة بشهادة رجلين رواه النسائي ^(٢) » .

حتج ابن القيم بهذا الحديث على جواز الاكتفاء بشاهد واحد إذا علم
صدقه فالرسول لم يقل لخزيمة « أحتاج معك إلى شاهد آخر » ، وقد رأى
ابن القيم أن هذا الحكم ليس مقصورا على خزيمة ، بل يتعداه إلى غيره ممن
يعلم صدقه قال : « و ليس هذا الحكم بالشاهد الواحد مخصوصا بخزيمة دون من
هو خير منه أو مثله من الصحابة ، فلو شهد أبو بكر وحده أو عمر أو عثمان
أو علي أو أبي بن كعب لكان أولى بالحكم بشهادته وحده ، والأمر الذي
لأجله جعل شهادته بشهادتين موجود في غيره ^(٣) » ، وقد استدل على

(١) نفس المرجع ص ٧٥ (٢) نفس المرجع ٧٥ ، ٧٦

(٢) نفس المرجع ص ٧٦ ، ٧٧

شهادة الواحد بقبول النبي شهادة الأعرابي وحده على رؤية هلال رمضان .
وأجاز شهادة الشاهد الواحد على قتل أبي قتادة للمشرك، فحكم له بسلبه،
خفي الصحيحين عن أبي قتادة قال : « خرجت مع رسول الله ﷺ في عام خيبر،
فلما التقينا كنت للمسلمين جولة قال فرأيت رجلاً من المشركين قد علا رجلاً من
المسلمين ، فاستدرت له . حتى أتته من ورائه، فضربتته بالسيف على حبل عاتقه،
فأقبل على ، فضعني ضمة وجدت منها ریح الموت ، ثم أدركه الموت، فأرسلني ،
فلحقت عمر بن الخطاب فقلت : « ما بال الناس ؟ قال : « أمر الله . ثم إن
الناس رجعوا ، وجلس رسول الله ﷺ ، فقال : « من قتل قتيلاً له عليه بينة
فله سلبه » قال : « فقامت ، ثم قلت : من يشهد لي ؟ ثم جلست ثم قال ذلك
الثانية ، فقامت فقال رسول الله ﷺ : مالك يا أبا قتادة ؟ فقصت عليه القصة
فقال رجل من القوم : صدق يا رسول الله وسلب ذلك القتيل عندي فأرضه عنه...
فقال رسول الله ﷺ : « صدق فأعطه إياه » قال أبو قتادة : فأعطانيه »

قال ابن القيم معقباً على هذا الحديث « وهذا يدل على أن البيعة تطلق
على الشاهد الواحد، ولم يستحلفه النبي ﷺ ، وهذا أحد الوجوه في هذه
المسألة وهو الصواب أنه يقضى له بالسلب بشهادة واحد ولا معارض لهذه
السنة ، ولا مسوغ لتركها والله أعلم (١) .

ورب قائل يعترض بأن الشهادة إنما وردت في القرآن برجلين أو رجل
وامرأتين . وليس من بينها الشاهد الواحد، وقد أجاب عن ذلك ابن القيم
بقوله « يجوز للحاكم الحكم بشهادة الرجل الواحد إذا عرف صدقه في غير
الحدود، ولم يوجب الله على الحكام ألا يحكموا إلا بشاهدين أصلاً، وإنما
أمر صاحب الحق أن يحفظ حقه بشاهدين، أو بشاهد وامرأتين، وهذا لا يدل

على أن الحاكم لا يحكم بأقل من ذلك ، بل قد حكم النبي ﷺ بالشاهد واليمين وبالشاهد فقط «^(١) فترى أنه يفرق بين طرق الحكم والطرق التي يحفظ بها صاحب الحق حتمه فطرق الحكم أكثر من طرق حفظ الحقوق والاستيثاق منها خوف ضياعها .

مآلباً : القصد في العقود :

اهتم ابن القيم بالقصد وأثره في العقود وهذا يتفق مع روح الدين ، فالأعمال لا تعتبر إلا إذا كانت مقصودة ، والمرء ليس له من عمله إلا ما قصده «^(٢) إنما الأعمال بالنيات وإنما لكل امرئ ما نوى » وقد بين أن القصد يؤثر في الأعمال ، فيحلبها ، ويحرمها لاختلاف القصد ، وذلك كالذبح فالحيوان حلال إذا ذبح لله وحرام إذا ذبح لغير الله .

والحلال يصيد صيدا للمحرم ، فيحرم على المحرم ، ويصيد للحلال ، فيحل له والرجل يعصر عنبا يقصد أن يكون خمرا يحرم عليه العصر ، ويعصره يقصد أن يكون خلا يحل له ، فترى أن النعل واحد في الصور التي ذكرناها ولكن الحكم مختلف لاختلاف القصد ، ولا يقتصر تأثير القصد على الأعمال بل يؤثر في الألفاظ كذلك . فالشارع ألغى ألفاظا نخلوها من القصد ، وذلك كألفاظ النائم والناسي والسكران والجاهل والمخطيء لعدم القصد في ألفاظهم^(٣) .

وإذا كان القصد يؤثر في الأعمال والألفاظ فليس غريبا أن يؤثر في العقود التي يترتب عليها انتقال ملك من شخص إلى غيره ، بل هي أكثر حساسية وأشد تأثرا بما يقصده المتعاقدان .

(١) نفس المرجع ص ٦٦ ، ٦٧

(٢) ج ٣ إعلام الموقعين ٩١

ومن العقود الباطلة بسبب القصد عقد البيع يقصد به الربا والنكاح يقصد به تحليل المرأة والخلع يقصد به الخنث في اليمين .

وصورة هذا أن يطلق امرأته طلاقاً معلقاً كأن يقول : (طلقتك إن دخلت بيت أبيك) ، ثم يخالعه ، ثم تدخل بيت أبيها بعد الخلع ، ثم يعقد عليها ، فدخولها بيت أبيها بعد الخلع لا يترتب عليه طلاق لأنه وقع وهي ليست في عصمته ، فهذا الخلع لم يقصد به الهدف الشرعي من الخلع وهو تطيب نفس الزوج بمقدار من مال زوجته ليفارقها إذا لم ترض المرأة بمعاشرته ، وإنما قصد به التخلص من الخنث في اليمين ، وهذا لم يقصده الشارع من الخلع ، فالعاقدة في هذه العقود وما يشابهها لم يقصد معنى اللفظ . وإنما قصد أمراً آخر محرماً وقد فوت الشارع عليه قصده ، فأبطل هذه العقود^(١) .

وقد عرض ابن القيم للهازل وما يصدر منه ، فبين أنه يؤخذ بقوله لأنه قصد السبب ، وذلك لأنه أتى بالقول غير ملتزم لحكمه ، وترتيب الأحكام على الأسباب للشارع لا للعاقدة ، فإذا أتى بالسبب لزمه حكمه شاء أم أبى ، وقد فرق بينه وبين المكره قصد دفع المكرود والمحلل بأن المكره عن نفسه ، ولم يقصد السبب والمحلل قصد إعادة المرأة إلى المطلق ، وهذا قصد منافي لقصده موجب السبب أما الهازل فتقصد السبب ، ولم يقصد حكمه ولا ما ينافي حكمه فترتب عليه أثره^(٢) .

من هذا يبدو لنا أنه اعتبر القصد قطب الرحي ومركز الدائرة فهو الأساس ، فإذا كان فاسداً فسد قال : « فالنية روح العمل ولبه وقوامه وهو تابع لها يصح بصحتها ، ويفسد بفسادها »^(٣) .

(١) نفس المرجع ج ٣ ص ١١١

(٢) نفس المرجع ص ١١٢ .

(٣) نفس المرجع ص ١٠٣

الأدلة على اعتبار القصد

رأى القصد معتبر لعدة أدلة منها :

قال الله تعالى : « وبعولتهن أحق بردهن في ذلك إن أرادوا إصلاحاً » .

وقال الله تعالى : « ولا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا »

فالرجعة شرعت لمن قصد الصلاح دون الإضرار . . .

وقال تعالى : « من بعد وصية يوصى بها أو دين غير مضار » .

فالوصية تنفذ إذا لم يقصد بها الإضرار بالورثة ، فإن زادت عن الثلث

توقفت على إجازتهم .

وقال الرسول صلى الله عليه وسلم : « صيد البر لكم حلال وأنتم حرم مالم

تصيدوه أو يصد لكم » .

فيحرم على المحرم الأكل من صيد الحلال إذا صاده له فقصد الحلال

الصيد للمحرم حرم الصيد على المحرم .

وروى أبو هريرة عن الرسول : « من تزوج امرأة بصداق ينوى الأيؤديه

إليها فهو زان ، ومن استدان ديناً ينوى ألا يقضيه فهو سارق » فالمتزوج إذا

قصد عدم أداء الصداق كانت زوجته حراما عليه ، والمستدين ينوى عدم

الأداء يحرم عليه ما أخذه . فالقصد جعل النكاح زنى والدين سرقة .

قال ابن القيم : « فهذه النصوص وأضعافها تدل على أن المقاصد تغير أحكام

التصرفات من العقود وغيرها ... فكيف يمكن أحداً أن يلغى المقصود في

العقود ، ولا يجعل لها اعتباراً^(١) » .

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٩٣ ، ٩٤ .

والحق ما ذكره ابن القيم ؛ فالألفاظ والأعمال والعقود ما هي إلا وسائل يتوصل بها إلى غايات ، وهذه الغايات هي المقصودة قصداً أو لياً ، وهي الهدف الذي ينشده المكلف ، فينبغي أن توضع موضع الاعتبار ، وإلا فلو نظرنا إلى ظاهر اللفظ والعمل والعقد لم نصب في أحكامنا ، وحق علينا ما حق على أهل الظاهر الذين يأخذون بظواهر الأمور دون بواطنها .

وقد فصل ابن القيم علاقة القصد بالعقود فقال : « المتكلم بصيغ العقود غير قاصد التكلم بها كالمكره والنائم والمجنون والسكران ليس عليه شيء . أما القاصد للتكلم بها فإما أن يعلم غايتها ، ويتصورها ، أو لا يدري معناها ، بل هي عنده كأصوات ينطق بها فإن لم يعلم معناها ، ولم يتصورها فلا شيء عليه وإن تصور معناها ، وعلم مدلولها فإما أن يقصدها أو لا . فإن قصدها ترتبت أحكامها في حقه ؛ وإن لم يقصدها فإما أن يقصد خلافها أو لا يقصد شيئاً ، فإن لم يقصد شيئاً فهو الهازل ، وقد سبق حكمه ، وإن قصد غير معناها فإن قصد ما يجوز له قصده كأن قصد بقوله : « أنت طالق » أنها طالق من زوج كان قبله أو يقصد بقوله : « أنت على كظهر أمي » أنها مثلها في الكرامة لم يلزمه شيء وبينه وبين الله تعالى أما في الحكم فإن اقترن بكلامه قرينة تدل على ما ذكره لم يلزمه شيء لأن السياق والقرينة بينة تدل على صدقه ، وإن لم تقترن بكلامه قرينة ، وادعى دعوى مجردة لم تقبل منه . فإن قصد ما لا يجوز قصده كالتكلم بنكحت وتزوجت بقصد التحليل ، وبعث ، واشترت بقصد الربا وبخالعت بقصد الخيلة على فعل المحلوف عليه فهذا لا يحصل له مقصوده الذي قصده ؛ فإن في تحصيل مقصوده تنفيذاً للمحرم وإعانة على معصية الله بإعانتها على ذلك إعانة على الإثم والعدوان . وأى فرق بين التوسل إلى الحرام بطريق الاحتيال والتوسل إليه بطريق المجاهرة التي يوافق فيها السر

الإعلان والقصد اللفظ بل سالك هذه الطريقة قد تكون عاقبته أسلم وأخطره أقل^(١) .

الشرط المتقدم :

بينما أن ابن القيم لم ينظر الى العقد نظرة قاصرة ، بل كان بعيد النظر ، فاعتبر ما يقصد منه ولبعد نظره كذلك اعتبر الشروط المتقدمة على العقد ، ورأى أنها تأخذ حكم الشروط المقارنة والعلاقة بين القصد والشرط المتقدم واضحة جلية ، وذلك لأن الشرط المتقدم على العقد إنما شرط لغاية ، وقصد به أمر معين وأحياناً يشترط المتعاقدان أمراً هو المقصود بالعقد كما إذا اشترطاً بالنكاح التحليل أو المتعة أو الشغار ، فترى أن الشرط المتقدم هو نفس المقصود بالعقد .

فلا عجب أن رأينا ابن القيم يجعل الشروط المتقدمة بمنزلة الشروط المقارنة ، ورأى أن إباحتها تفتح باب الخيل المحرمة ، لأن المفسدة الحاصلة من الشرط لا تزول بتقدمه قال : « فلو اشترط المتعاقدان أن يكون النكاح تحليلاً أو متعة أو شغارا ، ثم تعاقدوا وأغفلا هذا الشرط عند العقد كان العقد تحليلاً أو متعة أو شغارا » .

ويرى أننا لو أبجنا الشرط المتقدم لم يعجز المتعاقدان عن عقد حرمة الله لوصف بأن يشترطاً هذا الوصف قبل العقد ، ثم يعقدا بدون ذكر هذا الوصف فقيم غرضهما ويفوت مقصود الشارع^(٢) .

(١) إعلام الموقعين ج ٣ / ١٠٩ ، ١١٠ مطبعة الكردى .

(٢) إعلام الموقعين ج ٣ ص ١١٨ ، ١١٩ بتصرف ، وهذا هو المعروف في المذهب الحنبلى ، وقد ذكره ابن تيمية في الجزء الثالث من الفتاوى ص ٣٤٩ مطبعة الكردى ، وبين أن المشهور في نصوص أحمد وأصوله وما عليه قدماء أصحابه كقول أهل المدينة أن الشرط المتقدم كالشرط المقارن .

وقد وافق ابن القيم جمهور العلماء ، فسووا بين الشرط المتقدم والمقارن ، لأن تقدم الشرط لم يزل ما فيه من مفسدة ، بل مفسدته باقية تقدم ، أو قارن قال ابن القيم : « وأى مفسدة زالت بتقدم الشرط إذا كانا قد علما وعلم الله تعالى والحاضرون أنهما إنما عقدا على ذلك الشرط الباطل المحرم ، وأظهرا صورة العقد مطلقا وهو مقيد في نفس الأمر بذلك الشرط المحرم^(١) » . ولم يخالفه إلا الشافعي ، فقد ذهب إلى أن العقد لا يفسد بشيء تقدمه ، ولا تأخره .

والسر في هذا الاختلاف أن من لم ينظر إلى العقد وحده اعتبر المقاصد وأثرها في العقود والأعمال والألفاظ كما هي معتبرة في العادات ، واعتبر الشرط المتقدم ما دام يوصل إلى المقصود وهو ابن القيم ومن معه ، ومن نظر إلى العقد وحده لم يلتفت إلى المقاصد ولا إلى الشروط المتقدمة وهو الشافعي .

قال الشافعي رحمه الله : « لا يفسد عقد إلا بالعقد نفسه ، ولا يفسد بشيء تقدمه ولا تأخره ولا تفسد العقود بأن يقال : هذه ذريعة ، وهذه نية سوء . . . ألا ترى أن رجلا لو اشترى سيفا ، ونوى بشرائه أن يقتل به مسلما كان الشراء حلالا ، وكانت النية بالقتل غير جائزة ، ولم يبطل بها البيع ، وكذلك لو باع سيفاً من رجل يريد أنه يقتل به رجلا كان هذا هكذا »^(٢) .

فترى معي أن الشافعي لا يعتبر المقاصد ، ولا الشروط المتقدمة ، ولا الذرائع ، وهذا مخالف لابن القيم ، فإنه قد اعتبر المقاصد والشروط المتقدمة والذرائع عملاً بمبدأ : الوقاية خير من العلاج ، وعملاً بالحديث : « من حام

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ١١٨

(٢) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٩٨ .

حول الحمى .. يوشك أن يقع فيه ، فالذرائع إلى المحرمات حمى لها . والأرجح — على ما أعتقد — ما ذهب إليه ابن القيم ومن وافقه لأن المعول عليه حقائق الأمور لا صورها ، فكيف يسوغ لنا الحكم بجواز عقد قصد به أمر محظور أو سبقه شرط ممنوع ما دام قد خلا منه ، وينبغي ألا نكون سطحيين في تفكيرنا ، بل يجب أن نزن الأمور بميزان الحق والعدل والإنصاف ، وأن نفوس على حقائق الأمور ، ولا نغتر بظواهرها فقد تكون خبيثة المنبت سيئة المقصد . وقد تعرض استاذنا الكبير الأستاذ محمد أبو زهرة في كتابه «الشافعي» لظاهرة التفسير المادى للشريعة هذا التفسير الذى اتسم به الشافعي ، وقد ساق أدلة على ذلك من كتب الشافعي ، وبين الأسس التى بنى عليها هذه النظرية كما بين أنه بنى العقود على الظاهر المادى لا على الباطن فلم ينظر الى المقاصد ، ولم يبلغ الشروط المتقدمة وهذا يؤيد ما ذكرناه من ترجيح رأى ابن القيم ومن وافقه (١) .

ومن يطلع عليه ير أنه بين اعتماد الشافعي على النص إن وجد . وإلا أخذ بالإجماع ، وإلا اتجه الى أقوال الصحابة يتخير منها ما يراه أقرب الى النص أو أصح فى القياس ، وإلا اتجه إلى القياس ، وهو يعتبر القياس حملا على النص واستدلالا به ، فالنص عنده كل شيء فالشافعي يعتمد على النص وما يتصل به ، ولذا رفض الاستحسان لاعتماده على روح الشريعة لا على النص ، وقد بنى الشافعي حكمه هذا بقصر مصادر الأحكام على الكتاب والسنة والإجماع وأقوال الصحابة والقياس على حكم عام : هو أن الشريعة تبنى على الظاهر ، ويجب ألا يتجاوز فى تفسيرها حكم النص . وقد استدل الشافعي على ذلك بمعاملة النبي للمنافقين ، ومعاملة الإسلام للأعراب الذين أسلموا ولم تؤمن قلوبهم . واستدل

(١) الشافعي لأستاذنا الأستاذ محمد أبو زهرة ٢١٢ ، ٣٢٣ .

أيضاً باللعان فإنه يدل على أن الأحكام تناط بأمر ظاهر لا بأمر باطن إذ به يسقط الحد عن كل من الزوجين ، ولو نظرنا الى باطن الأمر لم نبرىء أحدهما لأن أحدهما لا بد أن يكون كاذباً كما دل على ذلك الحديث ، واستدل أيضاً بالحديث « إنما أنا بشر ، وإنكم تختصمون الي ، ولعل بعضكم أن يكون ألحن بحجته من بعض . فأقضى له على نحو ما أسمع ، فمن قضيت له بشيء من حق أخيه فلا يأخذ منه شيئاً ، وإنما أقطع له قطعة من النار » ، وقد أبان الأستاذ أبو زهرة عن تفسير العقود عند الشافعي تفسيراً مادياً ظاهرياً لا ينظر إلى نوايا المتعاقدين وأغراضهما ، ولا ينظر إلى الذرائع كذلك ، وذلك لأن الأحكام الدنيوية تبنى على الظاهر دون نظر إلى النيات ، والأغراض ؛ إذ النيات أمور علمها عند الله والنبي في كل أقضيته كان يأخذ بالظاهر دون الباطن فالشافعي كان ينظر إلى العقد نفسه ، ولا ينظر إلى شرط متقدم أو نية المتعاقدين ، فإذا كان العقد صحيحاً بما تدل عليه ألفاظه . ما اشترط فيه فهو عقد صحيح من كل الوجوه دون نظر إلى كونه ذريعة إلى محرم أو حلال فالبيع إذا لم يكن فيه ما يفسده كان صحيحاً ولو كان ذريعة إلى ربا مادام العقد لم يقترن بشرط ربا ولا بشيء يفسده والنية يحاسب عليها الدين والذي لا تخفى عليه خافية .

وقد حكم الشافعي بجواز شراء شيء بتمن مؤجل ثم بيعه للبائع بتمن حال أقل من الثمن المؤجل مادام لم يقترن بالعقد عبارة تدل على قصد الربا ولو كانت نية الربا موجودة وقد نقل أستاذنا الأستاذ أبو زهرة نصاً جاء في الأم : « وإذا اشترى الرجل طعاماً إلى أجل ، فقبضه فلا بأس أن يبيعه ممن اشتراه منه ومن غيره بنقد وإلى أجل وسواء في هذا المعين وغير المعين^(١) » ، فقد سوى بين ما كان ذريعة إلى المحرم وما لم يكن كذلك .

(١) الأم ج ٣/٣٣ ، والشافعي لأستاذنا الأستاذ أبي زهرة ٣٢٢ ، ٣٢٣ ، المعين هو ما كان معينا على الربا فهو ذريعة إلى محرم ، وغير المعين ما لم يكن على الربا .

قال أستاذنا الأستاذ أبو زهرة : « وهكذا نجد الشافعي يسلك في تفسير الشريعة الإسلامية في أصولها ، وفي فروعها وفي أقضيتها مسلك الظاهر لا يعدوه لأن غير الظاهر الأخذ به أخذ بالتظن أو التوهم فيكون الخطأ كثيراً والصواب قليلاً ، والأحكام تناط بأمور مطردة لا بأمور غير مطردة^(١) .

الذرائع :

بيننا فيما سبق أن ابن القيم اعتبر المقاصد ، والشروط المتقدمة ، وسد الطرق المفضية إلى الحرام بكل وسيلة ، ونضيف الآن أنه اعتبر المقاصد والشروط المتقدمة متلازمة فقال : « وهذه القواعد متلازمة ، فمن سد الذرائع اعتبر المقاصد وقال : يؤثر الشرط متقدماً ومقارناً ، ومن لم يسد الذرائع لم يعتبر المقاصد ولا الشروط المتقدمة^(٢) » :

فهو يرى أن وسائل المحرمات والمكروهات محرمة ومكروهة ووسائل الطاعات مرغوب فيها ، وذلك لأن المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب تؤدي إليها فكل من الأسباب ، والمقاصد مقصود ، لكن شتان بين قصد ، وقصد فالأسباب مقصودة قصد الوسائل والمقاصد مقصودة قصد الغايات ، وقد عرف الذريعة بقوله : ما كان وسيلة وطريقاً إلى الشيء .

فهو ممن يرون سد الذرائع المفضية إلى المحرم ، وقد قسم الذرائع إلى أربعة أقسام :

- ١ - ذريعة تفضي إلى المفسدة بوضعها كشرب الخمر والتدخين .
- ٢ - ذريعة وضعت للمباح ، ولكن قصد بها التوصل إلى المفسدة كعقد

(١) الشافعي من ٣١٢ - ٣٢٣ لأستاذنا الأستاذ محمد أبي زهرة .

(٢) إعلام الموقعين ج ٣ ص ١١٩ .

النكاح يقصد به التحايل ، وعقد البيع يقصد به الربا ، وعقد الخلع يقصد به الحنث في اليمين .

۳ — ذريعة وضعت للمباح لم يقصد بها التوصل إلى المفسدة ، ولكنها مفضية إليها غالباً ، ومفسدتها أرجح من مصلحتها كالصلاة في أوقات النهي وسب آلهة المشركين وتزين المتوفى عنها في زمن عدتها .

۴ — ذريعة وضعت للمباح ، وقد تفضى إلى المفسدة ومصلحتها أرجح من مفسدتها كالنظر إلى المخطوبة وفعل ذوات الأسباب في أوقات النهي وكلمة الحق عند سلطان جائر .

القسم الأول ممنوع كراهة أو تحريماً حسب درجته في المفسدة ، والقسم الرابع مباح أو مستحب أو واجب حسب درجته في المصلحة . أما القسم الثاني والثالث فهما ممنوعان .

وقد حفظت لنا كتب القيم أدلة كثيرة على منعها منها :

۱ — قال الله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله فيسبوا الله عدوا بغير علم » ، فالله نهى عن سب آلهتهم وإن كان مباحاً لأنه يفضى إلى محرم وهو سبهم لله .

۲ — قال الله تعالى : « ولا يضربن بأرجلهن ليعلم ما يخفين من زينتهن » نهى الله عن الضرب بالأرجل لأنه يفضى إلى معرفة زينتهن المثيرة للشهوة عند الرجال^(۱) .

۳ — حرم النبي نكاح المرأة على عمتها أو خالتها أو العكس وقال : « إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » لأن هذا النكاح

(۱) إعلام الموقعين ج ۳ ص ۱۲۰ ، ۱۲۱ .

يفضى إلى قطيعة الرحم كما أشار الرسول إلى ذلك .

٤ - أمر النبي ﷺ ناجية بن كعب الأسلمى وقد أرسل معه هدية إذا عطب منه شيء دون المحل أن ينجره ، ويصبغ نعله التي قلده بها في دمه ، ويخلى بينه وبين الناس ، ونهاه أن يأكل منه هو أو أحد من أهل رفقته .
فنهاه عن الأكل منها قبل بلوغ محلها حتى لا يقصر في علفها فيذبجها دون محلها فيأكلها هو رفقته .

قال ابن القيم « فإذا أيس من حصول غرضه في عطبها كان ذلك أدعى إلى حفظها حتى تبلغ محلها وأحسم لمادة هذا الفساد ، وهذا من أطف أنواع سد الذرائع^(١) .

٥ - نهى النبي المرأة إذا خرجت إلى المسجد أن تتطيب ؛ وذلك لأنه يفضى إلى ميل الرجال وتشوفهم إليها . كما أمرها أن تقف خلف الرجال ، ونهاها أن تسبح في الصلاة إذا نابها شيء ، بل أمرها بالتصفيق ببطن كفها على ظهر الأخرى حتى لا تفتن الناس بصوتها .

٦ - حرم الله نكاح الأمة على القادر على نكاح الحرة إذا لم يخش العنت لأن ذلك يفضى إلى إرقاق الأولاد ولهذا السبب منع الإمام الأمير والتاجر أن يتزوج في دار الحرب خشية تعريض ولده للرق .

٧ - نهى النبي عن الاحتكار وقال : « لا يحتكر إلا خاطيء » ، وذلك لأنه يؤدي إلى التضيق على الناس^(٢) .

وقد بلغ من اعتناء ابن القيم بسد الذرائع أنه اعتبره ربع الدين ؛ وذلك

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ١٢٣ ، ١٢٦ ، ١٢٧ .

(٢) نفس المرجع ص ١٢٩ ، ١٣٠ ، ١٣١ ، ١٣٢ .

لأن التكليف أمر ونهى والأمر نوعان : (١) مقصود لنفسه (٢) وسيلة إلى المقصود .

والنهي نوعان : (١) منهي عنه لمفسدة في نفسه (٢) منهي عنه لأنه وسيلة إلى المفسدة ، فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع الدين^(١) .

مما تقدم يبدو للقارىء مقدار حرص ابن القيم على تفهم روح الدين وأمنيته أن يستجيب المسامون لهذه الصيحة التي نادى بها ، فيفهموا روح الدين ، ويعملوا بمقتضاها هذا الحرص وهذه الأمنية اللذان ناهجتهما فيما تركه من العمل بانقاص وإبطال الشروط المتقدمة على العقود وسد الذرائع المفضية إلى المحرمات حتى اعتبر ذلك ربع الدين .

وإن أخذ أحمد بسد الذرائع موافق لما هو معروف في مذهب الحنابلة من الأخذ بسد الذرائع ومن الأمثلة التي أخذ أحمد بسد الذرائع فيها ما يأتي :

(١) كان أحمد يكره الشراء ممن يرخص السلع ليمنع الناس من الشراء من جار له لأن في الشراء منه إغراء له بالسير في طريقه هذا ، فإذا تمادى في عمله زالت منافسة الغير له ، فاستبد بالأسعار ، وهذا فيه ضرر أى ضرر .

(ب) كان أحمد يحرم بيع السلاح عند الفتنة لأنه يعين على معصية ، وفي معناه كل بيع أو إجارة أو معاوضة تعين على معصية كبيع السلاح للمحارب المسلمين وبيعه للبلغاة وبيعه لتطاع الطريق وإجارة الدور للمراقص والملاهي^(٢) .

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ١٣٥ ، ١٣٦ .

(٢) ابن حنبل لأستاذنا الأستاذ محمد أبي زهرة ٣٢١ بتصرف .

قال أستاذنا الأستاذ محمد أبو زهرة : « ولقد أكثر الفقه الحنبلي من الأخذ بأصل الذرائع ، وجعل للوسائل حكم غاياتها والمقدمات حكم نتائجها . وقد توسع في ذلك الفقه الحنبلي بما لم يتوسع فيه فقه سبقة . وإن ذلك النوع من التفكير الفقهي قد جعل المذهب الحنبلي خصباً حياً واسع التصرف قوى الحياة لا يحمّد على الأمور في كونها وظواهرها وماديتها ، بل يحكم عليها ببواعثها وغاياتها ، وافترق عن المذهب الشافعي في هذا الباب افتراقاً بيناً واضحاً .

فبينما المذهب الشافعي ينظر إلى العقود والتصرفات نظراً مادياً ظاهرياً لا يفسرها إلا بعباراتها الدالة عليها ، ولا ينظر إلى بواعثها وغاياتها ، ونتائجها . أمّا محرمة أم محللة كان المذهب الحنبلي مذهباً نفسياً واقعياً يحكم على الأفعال والأقوال بحسب البواعث البيّنة ، والغايات الواقعة أو المتوقعة يقينياً أو لغلبة الظن ، ويعطى الوسائل حكم المقاصد إن حلالاً أو حرماً ، والقول الجملي أن المذهب الحنبلي مذهب خصب وإن كان اعتماده على الأثر أو يشبه الأثر^(١) .

حرية التعاقد :

يقصد بها إطلاق الحرية للمتعاقدين في عقدهما يشاءن من العقود بالشروط التي يريانها ما لم يشتمل العقد أو الشرط على أمر حرمه الشارع . وما كانت هذه صفته من العقود يجب الوفاء به أما إذا اشتمل العقد على محرم فإنه يكون فاسداً لا يجب الوفاء به كعقد البيع المتضمن للربا .

موقف الفقهاء منها :

ليست حرية التعاقد موضع اتفاق بين الفقهاء ، بل قد اختلفوا فيها على قولين : هما الحظر والإباحة . وقد وضع ابن تيمية هذين القولين فقال : « في العقود

(١) نفس المرجع ٢٠٤ .

والشروط قولان : أحدهما : الأصل فيها الحظر إلا ماورد الشرع بإجازته ، وهذا قول أهل الظاهر والحنفية والشافعية وجماعة من المالكية وأحمد في إحدى الروايتين لأنه كان يعمل أحيانا بطلان العقد بكونه لم يرد به أثر ولا قياس كما نقل عنه في وقف الإنسان على نفسه^(۱) .

ثانيهما : الأصل في العقود والشروط الجواز والصحة ولا يحرم ، ويبطل منها إلا ما دل على تحريمه وإبطاله دليل ، وأصول أحمد توافق هذا ، ومالك يقرب منه ، قال ابن تيمية ، لكن أحمد أكثر تصحيحاً للشروط فليس في الفقهاء الأربعة أكثر تصحيحاً للشروط منه ، ثم يذكر ابن تيمية أمثلة من الشروط أجازها أحمد منها :

يجوز شرط الخيار في النكاح ، ويجوز للبائع استثناء بعض منفعة العبد وسكنى الدار اتباعاً لحديث جابر لما باع النبي جملة ، واستثنى ظهره إلى المدينة ، ويجوز للمعتق استثناء خدمة العبد مدة حياته أو حياة السيد لحديث سفينة لما أعتقته أم سلمة ، واشترطت عليه خدمة النبي ﷺ ماعاش ، وتجوز للشروط في النكاح عملاً بالحديث الذي جاء في الصحيحين : « إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحلتم به الفروج ، فجوز للمرأة اشتراط ما يملكه الزوج بالإطلاق مثل اشتراط ألا يتزوج عليها ، وألا تسافر معه ، ولا تنتقل من دارها^(۲) . فالحنابلة اعتبروا أن الأصل وجوب الوفاء حتى يقوم الدليل على منع الشارع للوفاء بعتد معين أو شرط معين . وغير الحنابلة اعتبروا أن الأصل عدم الوفاء حتى يقوم دليل على وجوب الوفاء .

(۱) الفتاوى ج ۳ ص ۳۲۳ — مطبعة الكردي بتصرف .

(۲) الفتاوى ج ۳/۳۲۶ ، ۳۲۷ بتصرف .

نمرة الخلاف :

يبدو لنا بعد توضيح الاتجاهين السابقين أن الذين حضروا العقود حتى يأتي دليل شرعي عليها قد ضيقوا الباب على الناس ، فليس لأحد أن يبرم عقداً إلا إذا جاء دليل عليه أما الاتجاه الذي سار عليه الحنابلة من إباحة العقود والشروط حتى يقوم دليل على المنع فإنه يفتح الباب أمام الناس يعقدون ما يريدون بالشروط التي يختارونها فهم لم يشلوا الناس في تصرفاتهم ، بل أطلقوا لهم الحرية في عقد ما يريدون مادامت عقودهم لم يمنعها دليل ، فإن جاء الدليل على المنع استجابوا له ، وخضعوا لإرادته لا يبرمون أمراً دونه .

أرلة القائلين بعدم حرية التعاقد :

استدل هؤلاء القائلون : إن الأصل في العقود والشروط الحظر إلا ماورد الشرع بإباحته بما يأتي : —

أولاً — جاءت الشريعة موضحة المعاملات التي يسير عليها الناس ، وكل عقد أو شرط لم يقم عليه دليل فهو من قبيل التعدي والافتئات على الشريعة ، وما كان تعدياً لا يقره الدين ، ولا يجب الوفاء به ، وإلى هذا فإن وجوب الوفاء لإزام من الشارع ولا يصح أن ندعى الشارع ألزم بشيء إلا إذا ورد الدليل على ذلك الإلزام .

ثانياً — قال الرسول صلى الله عليه وسلم : «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد» فهذا الحديث يدل على أن أي عقد أو شرط لم يقم عليه دليل فهو مردود لا يجب الوفاء به .

وجاء عن الرسول أنه قال : «أما بعد فما بال أقوام يشترطون شروطاً ليست في كتاب الله ما كان من شرط ليس في كتاب فهو باطل ولو كان مائة شرط

كتاب الله أحق . وشرط الله أوثق ^(۱) .

أما ما ذكره أولاً من أن حرية التعاقد تعد لما رسمه الشارع فيمكننا أن نرد بأنه إنما يكون تعدياً إذا تعلق بالواجب فأسقطه أو بالمحرم فأوجبه أما إن تعلق بالمباح فلا ينبغي أن يمنع ؛ لأن المباح تركه الشارع للناس يتصرفون فيه حسب حاجتهم ، فإن اشترطوه أصبح واجب الوفاء بالشروط . وأما الحديث الأول : « من عمل عملاً ... » فالقول فيه كما قلت في رد الدليل الأول : وهو أن من يعمل عملاً فيه إسقاط للواجب أو إيجاب للحرام فهو مردود . أما المباح فلا شيء فيه .

وأما الحديث الثاني : « أما بعد فما بال أقوام ... الخ فقد تعرض ابن تيمية للإجابة عنه ، ونتركه يتحدث عن إبطال الاستدلال به يقول : « وأما قوله صلى الله عليه وسلم : « من اشترط شرطاً ليس في كتاب الله فهو باطل وإن كان مائة شرط كتاب الله أحق وشرط الله أوثق » فهذا إنما يكون إذا خالف ذلك الشرط كتاب الله وشرطه بأن يكون المشروط مما حرم الله تعالى ... لأنه لا بد أن يكون المشروط مما يباح فعليه بدون الشرط حتى يصح اشتراطه ، ويجب بالشرط ولما لم يكن في كتاب الله أن الولاء لغير المعتق ^(۲) . أبداً كان هذا المشروط — وهو ثبوت الولاء لغير المعتق وهذا هو سبب الحديث فإن الرسول لم يرأى من بشرط الولاء لغير المعتق ذكر هذا الحديث - شرطاً ليس في كتاب الله فانظر إلى المشروط .. إن كانت فعلاً أو حكماً فإن كان الله قد أباحه جاز اشتراطه ، ووجب : وإن كان الله تعالى لم يجز اشتراطه

(۱) ابن تيمية للأستاذ محمد أبي زهرة ص ۳۹۲ ، ۳۹۳ وذكر أنه أخذها من الأحكام في أصول الأحكام لابن حزم ج ۵ ص ۳۲

(۲) أنظر ص ۳۲۵ من الفتاوى ج ۳ فيها أن سبب الحديث أن بريرة طلبت من عائشة مساعدتها في فك رقبتها فطلبت منها أن يكور الولاء لها ، ولكن أهلها اشتطوا الولاء لهم ، فقال الرسول : « خذوها واشترطي لهم الولاء ؛ فإنما الولاء لمن أعتق ثم قام خطيباً .. الخ » .

فاذا اشترط الرجل ألا يسافر بزوجه فهذا المشروط في كتاب الله لأن كتاب الله يبيح لا يسافر بها^(۱) فاذا شرط عدم السفر فقد شرط مشروطاً مباحاً في كتاب الله^(۲) . فابن تيمية وضع حداً لما يجوز اشتراطه ، وبين أنه ان كان مباحاً جاز اشتراطه ، ووجب الوفاء به وان لم يكن مباحاً لم يجز اشتراطه وهذا يؤيد ما سبق أن قلته في رد الاستدلال الأول واستدل لهم بالحديث : « من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد » .

أردت الحنابلة :

بيننا أن المذهب الحنبلي قد أطلق الحرية للمتعاقدين في العقود والشروط ، والحنابلة إنما أطلقوا هذه الحرية لأساس عندهم في العقود ساروا عليه : وهذا الأساس قد استمدوه من القرآن الكريم ، وهو اعتبار إرادة المتعاقدين هذا الاعتبار الذي دل عليه القرآن بأمره بالوفاء بالعقود واعتبار الرضا سبباً تناط به الأحكام ، وقد نوه ابن تيمية بهذا ، فقال « وإذا ظهر أن العقود لا يحرم منها إلا ما حرمه الشارع فإنما وجب الوفاء بها لإيجاب الشارع الوفاء بها مطلقاً ، إلا ما خصه الدليل ، على أن الوفاء بها من الواجبات التي اتفقت عليها الملل ، بل والعقلاء جميعهم ، وأدخلها في الواجبات العقلية من قال بالوجوب العقلي ففعلها ابتداء لا يحرم إلا بتحريم الشارع ، والوفاء بها واجب لإيجاب الشارع وكذا الإيجاب العقلي أيضاً ، وأيضاً فإن الأصل في العقود رضا المتعاقدين ، ونتيجتها هو ما أوجباه على أنفسهما بالتعاقد لأن الله تعالى قال في كتابه : « إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » ، وقال « فإن طبن لكم عن شيء منه نفساً فكلوه هنيئاً مريئاً » ، فعلق جواز الأكل بطيب النفس تعليق الجزاء

(۱) لعله يريد أن القرآن ليس فيه نص يحرم عدم السفر بها وهذا يقتضى إباحة عدم السفر .

(۲) فتاوى ابن تيمية ج ۳ ص ۳۳۹ .

بشرطه فدل على أنه سبب له، هو حكم معاق على وصف مناسب فكان الوصف سبباً للحكم، وإذا كان طيب النفس مبيعاً للصداق فكذلك سائر التبرعات قياساً بالعلة المنصوصة التي دل عليها القرآن. وكذلك قوله: «إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم» لم يشترط في التجارة إلا التراضي، وذلك يقتضي أن التراضي هو المبيع للتجارة. فإذا تراضي المتعاقدان أو طابت نفس المتبرع بتبرع فالحل ثابت بدلالة القرآن إلا أن يتضمن ما حرّمه الله ورسوله كالتجارة في الحمر ونحو ذلك^(١) فرضا المتعاقدين وطيب نفس الزوجة سبب في إباحة الأموال والصدقات، ويقاس عليهما سائر التصرفات والتبرعات كما أشار إلى ذلك ابن تيمية.

وإذا كان الخنابلة اعتبروا رضا المتعاقدين أساساً فإنهم كذلك اعتمدوا على أدلة القرآن والحديث والنياس أهمها ما يأتي: —

(أولاً) الأدلة من القرآن.

جاء في القرآن آيات كثيرة تأمر بالوفاء بالعقود منها: قال الله تعالى: «يأيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود»، وقال: «وأوفوا بالعهد» وقال: «وبعهد الله أوفوا» وقال: «ولقد كانوا عاهدوا الله من قبل لا يولون الأدبار وكان عهد الله مسئولاً» قال ابن تيمية: فدل على أن عهد الله يدخل فيه ما عقده المرء على نفسه وإن لم يكن الله قد أمر بنفس ذلك المعهود عليه قبل العهد كالنذر والبيع^(٢).

فالقرآن ينادي بالوفاء بالعقود مطلقاً دون تفرقة بين عقد وعقد مادامت

(١) وفتاوى ابن تيمية ج ٣ ص ٣٣٦ . ٣٣٧ مطبعة الكردي

(٢) فتاوى ابن تيمية ج ٣ ص ٣٢٩ ، مطبعة الكردي .

لا تشتمل على محرم ، فكل ما يطلق عليه عقد يجب الوفاء به بنص القرآن ، وكل شرط في عقد فهو عهد يجب الوفاء به .

(ا ثانيا) وردت أحاديث كثيرة تدم الغدر ، وتنهى عنه ، ومن شرط شرطاً ثم نقضه فقد غدر : جاء في الصحيحين عن عبد الله بن عمر قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « أربع من كن فيه كان منافقاً خالصاً ، ومن كان فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها : إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا عاهد غدر ، وإذا خاصم فجر » .

وفي الصحيحين عن عبد الله بن عمر قال « قال : رسول الله صلى الله عليه وسلم : « ينصب لكل غادر لواء يوم القيامة » . وقد جاءت أحاديث تدعو الى الوفاء بالشروط في النكاح وغيره : ففي الصحيحين عن عقبه بن عامر أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « إن أحق الشروط أن توفوا به ما استحلتم به الفروج » وعن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « الصلح جائز بين المسلمين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً ، والمسلمون على شروطهم ، رواه أبو داود والدارقطني ، وزاد الترمذي : « إلا شرطاً حرم حلالاً ، أو أحل حراماً » .

قال ابن تيمية : « فقد جاء الكتاب والسنة بالأمر بالوفاء بالعهود والشروط والمواثيق والعقود وبإداء الأمانة ، ورعاية ذلك ، والنهي عن الغدر ، ونقض العهود والخيانة والتشديد على من يفعل ذلك ، ولو كان الأصل فيها الحظر والفساد إلا ما أباحه الشرع لم يجز أن يؤمر بها مطلقاً ، ويذم من نقضها وغدر مطلقاً كما أن قتل النفس لما كان الأصل فيه الحظر إلا ما أباحه الشرع أو أوجبه لم يجز أن يؤمر بقتل النفوس ومجمل على القدر المباح (١) » .

وقد عاق ابن تيمية على هذه الأحاديث أيضاً مبيناً دائرة الاشتراط وهي

(١) الفتاوى ج ٣ ص ٣٣١ ، ٣٣٢ ، ٣٣٣ أخذت من هذه الصفحات الأحاديث والنص المسند إلى ابن تيمية .

(م ١١ — ابن قيم الجوزية)

دائرة المباح فتال : « فإن المشروط ليس له أن يبيح ما حرمه الله . ولا يحرم ما أباحه الله فإن شرطه يكون حينئذ إبطالا لحكم الله ، وكذلك ليس له أن يستط ما أوجبه الله ، وإنما المشروط له أن يوجب بالشرط ما لم يكن واجباً بدونَه فمقصود الشروط وجوب ما لم يكن واجباً ولا حراماً^(۱) .

ثالثاً — أدلة القياس وقد سماها ابن تيمية أدلة الاعتبار وهي : —

(ا) العقود والشروط معاملات وأفعال عادية ، وليست عبادة ، والأصل فيها عدم التحريم ، وقوله تعالى : « وقد فصل لكم ما حرم عليكم » يشمل الأعيان والأفعال ، ولم يثبت أن العقود والشروط حرام إلا بدليل ، وإذا لم تكن حراماً لم تكن فاسدة ، وإذا لم تكن فاسدة كانت صحيحة ، والله ذم المشركين الذين شرعوا من الدين ما لم يأذن به الله ، وحرموا ما لم يحرمه الله ، فإذا حرمتنا العقود والشروط التي تجرى بين الناس في معاملاتهم العادية بغير دليل شرعي كنا محرمين ما لم يحرمه الله

(ب) الأساس في العقود رضا المتعاقدين كما دل على ذلك القرآن : « فإن طبن لكم عن شيء منه نفسا فكلوه هنيئاً مريئاً » ، وقال : « إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » فالتراضي أساس العقود ، وبه ينتقل الملك من شخص إلى آخر ، ويقاس على التبرع بالصداق وعلى التجارة سائر التبرعات والتصرفات ما لم تشمل على محرم .

(ج) رفعت الشريعة الحرج عن الناس ، ومن رفع الحرج والضيق والمشقة إباحة الشروط التي يشترطونها لحاجتهم إليها ، إذ لولا أن لهم في اشتراطها حاجة ومصلحة ما اشترطوها ، فيجب أن يباح لهم ما يشترطون ما داموا لم يخالفوا دليلاً على التحريم .

(د) العقود والشروط لا تخلو من احتمالات ثلاثة .

إما ألا تخل إلا بدليل خاص من الكتاب والسنة والقياس كما ذهب إلى ذلك جمهور الفقهاء القائلين : الأصل فيها الحظر إلا بدليل وقد تقدم . وإما أنها لا تخل إلا بدليل عام أوجب الوفاء بها . وإما أنها تخل من غير حاجة إلى دليل مادام لا دليل على التحريم .

أما الأول فباطل لدلالة الكتاب والسنة على صحة العقود التي وقعت في حال الكفر ، وأمر الله بالوفاء بها إذا لم يكن فيها بعد الإسلام شيء محرم قال سبحانه : « يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله ، وذرُوا ما بقى من الربا إن كنتم مؤمنين » ، فلم يأمرهم برد ما قبضوه ، بل اكتفى بإسقاط ما بقى من الربا ، وأقر الناس على أنكحتهم ما لم يكن سبب التحريم موجوداً حين الإسلام كما أمر غيلان بن سلمة الثقفي الذي أسلم وتحتة عشر نسوة أن يمسك أربعاً ، ويفارق سائرهن ، وكما أمر فيروز الديلمي الذي أسلم وتحتة أختان أن يختار إحداها ، ويفارق الأخرى . وقد اتفق المسلمون على أن العقود التي عقدها الكفار يحكم بصحتها بعد الإسلام إذا لم تكن محرمة على المسلمين وإن كان الكفار لم يعقدوها بإذن شرعى ، ولو كانت العقود عندهم كالعبادات لا تصح إلا بشرع لحكموا بفسادها .

وأما الاحتمال الثانى فهو مردود بأحد جوابين :

أولهما : منع نفي الحل إلا بدليل لما سبق من إقرار عقود الكفار ، ولم يقم عليها دليل .

ثانيهما : أن الأدلة الشرعية نادت بالوفاء بالعقود والشروط إلا ما أحل حراماً أو حرم حلالاً ، فلم يبق إلا الاحتمال الثالث : وهو إباحة

العقود والشروط دون دليل حتى يقوم الدليل على تحريمها وهو ما ذهب إليه الحنابلة^(١).

ومن الأدلة التي ذكرها أستاذنا الأستاذ أبو زهرة، وأشار إلى أنه أخذها من رسالة العقود والشروط لابن تيمية ما يأتي : —

أولاً — المقرر في الفقه الإسلامي وفي أصول المذاهب كلها أن الأصل في الأشياء والمعاملات المالية الحل لا المنع، والعقود هي ضوابط التعامل المالي، فكان الأصل فيها كيفما كانت شروطها التي لم ينه الشارع عنها — الحل — حتى يقوم الدليل على خلافه، فمباح للشخص بمقتضى ذلك الأصل العام أن يباشر من العقود ما يرى فيه مصلحته. وما يحقق رغبته، وأن يشترط ما شاء ما لم ترد أدلة فقهية تمنع الحل فحينئذ يكون المنع، والفساد أو البطلان^(٢).

ثانياً — الالتزام بالشروط كالاتزام بالنذر لا يبطل منه إلا ما خالف حكم الله وكتابه بل الشروط في حقوق العباد أوسع من النذر في حق الله تعالى والالتزام فيها أولى من الالتزام بالنذر إذ النذر التزام عبادة والعبادات ليس للعباد أن يشرعوها، ولا أن يوجبوا على أنفسهم ما ليس واجباً. ولكن لأن الله سبحانه وتعالى قال : « وایوفوا نذورهم » كان الوفاء بالنذر واجباً إذا كان من جنس العبادات المقررة الثابتة. أما المعاملات فإنها باب أوسع من باب العبادات، وإذا كان الوفاء بالنذر قد وجب مع هذا التضييق فأولى أن يجب الوفاء بالعقد عند هذه التوسعة المقررة في باب التعامل^(٣).

والمراد بالاتساع في المعاملات أن كل معاملة جائزة إلا التي ورد نص

(١) اعتمدت في الأدلة القياسية على الفتاوى ج ٣ ص ٣٣٤ ، ٣٣٥ ، ٣٣٦ ، ٣٣٧ ،

٣٣٨ ، ٣٣٩ وعلى ابن تيمية للأستاذ أبي زهرة في مبحث حرية التعاقد صفحة ٣٩٢ .

(٢) ابن حنبل ص ٣٣٩ .

(٣) لإعلام الموقعين لابن القيم ٢٩٠/٣ مطبعة الكردى .

بتحريمها فالمعاملة التي ورد نص بجوازها وكذلك التي لم يرد بشأنها نص جائزة أما التي ورد بشأنها نص يحرمها كالربا فهي غير جائزة .

والمراد بالضيق في العبادات أن كل عبادة لاسبيل إلى معرفتها إلا بورود دليل يفيد أنها مشروعة أما ما سكت عنه الشارع ، وما ورد بشأنه نص يحرم فلا يدخل في نطاق العبادات .

وإليك نص ماجاء في المغني في أقسام البيع : —

والبيع له صورتان :

١ — إيجاب وقبول . ٢ — المعطاة كأن يقول : أعطني بهذا الدينار خبزاً ، فيعطيه ما يرضيه ، وقال مالك : يقع البيع بما يعتقد به الناس بيعاً ، وقال الحنفية : يصح في خسائس الأشياء ، ومذهب الشافعي رحمه الله : أن البيع لا يصح إلا بالإيجاب والقبول ، وذهب بعض أصحابه إلى مثل قولنا^(١) .

وقد دلل على رأى الحنابلة صاحب الشرح الكبير بما يأتي : —

١ — أحل الله البيع ، ولم يبين كيفيته ، فوجب الرجوع إلى العرف .

٢ — لو كان الإيجاب والقبول شرطين لبيتهما الرسول .

٣ — لم ينقل إلينا الإنكار على بيع المعطاة

٤ — المقصود من الإيجاب والقبول الدلالة على الرضا ، فإذا وجد التعاطي

دل على الرضا^(٢) .

وهذا يدل على توسع المذهب الحنبلي في باب العقود وتيسيره على الناس

فحيث ضيق المذهب الشافعي ، واشترط الإيجاب والقبول يسر المذهب الحنبلي ،

وأجاز البيع بالمعطاة

(١) المغني ٤/٣ ، ٤ .

(٢) الشرح الكبير ٤/٤ ، ٥ .

والآن بعد أن بينا موقف الحنابلة عموماً من حرية التعاقد ، نرى من الحتم أن نبين موقف ابن القيم منها ، وهل وافق الحنابلة أم خالفهم .

لقد وافق ابن القيم الحنابلة في القول بحرية التعاقد وندد بخصوصهم وبين أن تقييد حرية المتعاقدين خطأ في فهم الشريعة ، وبين أن إغلاق الباب يفسد كثيراً من معاملات الناس بدون دليل قال : « الخطأ الرابع لهم اعتقادهم أن عقود المسامين وشروطهم ومعاملاتهم كلها على البطلان حتى يقوم دليل على الصحة ، فإذا لم يتم عندهم دليل على صحة شرط أو عقد أو معاملة استصحبوا بطلانه ، فأفسدوا بذلك كثيراً من معاملات الناس وعقودهم وشروطهم بلا برهان من الله بناء على هذا الأصل^(١) » ، لم يرض ابن القيم عن القول : إن الأصل في العقود البطلان ، وفرق بين العبادات والمعاملات بأن الأصل في العبادات البطلان ، والأصل في العقود الصحة ، وهذا يتفق مع روح الشريعة : فالعبادات تكون لله والله لا يعبد إلا بما شرعه ، والمعاملات شرعت لمصلحة العباد وحاجتهم إليها ، ولتحقيق هذه المصلحة ينبغي أن يفتح بابها لهم ، ولا يحرم منها إلا ما حرمه الشارع لما في تحريمه من المصلحة قال ابن القيم : « وهذا القول هو الصحيح » فإن الحكم ببطلانها حكم بالتحريم والتأثم ، ومعلوم أنه لا حرام إلا ما حرمه الله ورسوله ، ولا تأثم إلا ما أثم الله ورسوله به فاعله ، كما أنه لا واجب إلا ما أوجبه الله ، ولا حرام إلا ما حرمه الله ورسوله ولا دين إلا بما شرعه . فالأصل في العبادات البطلان حتى يقوم دليل على الأمر والأصل في العقود والمعاملات الصحة حتى يقوم دليل على البطلان والتحريم . والفرق بينهما أن الله سبحانه لا يعبد إلا بما شرعه على السنة رسله ، فإن العبادة حقه على عباده وحقه هو الذي أحقه هو ، ورضى به ، وشرعه . وأما العقود

والشروط . والمعاملات فهي عفو حتى يحرمها ، ولهذا نعى الله سبحانه على
المشركين مخالفة هذين لأصلين : وهو تحريم ما لم يحرمه والتقرب إليه بما لم
يشرعه ، وهو سبحانه لو سكت عن إباحتها ذلك وتحريمه لكان ذلك عفواً
لا يجوز الحكم بتحريمه وبطلاله ، فإن الحلال ما أحله الله ، والحرام ما حرمه ،
وما سكت عنه فهو عفو . فكل شرط وعقد ومعاملة سكت عنها فإنه لا يجوز
القول بتحريمها ، فإنه سكت عنها رحمة منه من غير نسيان وإهمال ، فكيف
وقد صرحت النصوص بأنها على لإباحتها فيما عدا ما حرمه (١) .

ثم يأخذ ابن القيم في ذكر الأدلة على حرية التعاقد من الكتاب والسنة
وهي لا تخرج عن الأدلة التي ذكرناها للحنبلة ، ثم ذكر الأدلة التي تمسك بها
المعارضون ، ودحضها ، ولا داعي لذكرها خوفاً من التطويل وينبغي الإشارة
إلى ما ذكره من ضابط للشروط التي تقبلها متخذاً هذا الضابط من روح الشريعة
التي تنادي بالوقوف عند النص دون مجاوزته قال : « والمقصود أن للشرط
عند الشارع شأناً ليس : عند كثير من الفقهاء ، فإنهم يغفلون شروطاً لم يفهاها
الشارع ويفسدون بها العقد من غير مفسدة تقتضي فساداً ... فالصواب الضابط
الشرعي الذي دل عليه النص أن كل شرط خالف حكم الله وكتابه فهو باطل
وما لم يخالف حكمه فهو لازم (٢) » .

وقال في موضع آخر : « وهذا هنا قضيتان كليتان من قضايا الشرع الذي
بعث الله به رسوله إحداهما : أن كل شرط خالف حكم الله ، وناقض كتابه فهو
باطل كأنما ما كان .

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٣٤ ، ٣٥ .

(٢) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٩٠ وفي الأصل يخالفه والأحسن يخالف حكمه أي يكون

الأسلوب متناسفاً .

الثانية - أن كل شرط لا يخالف حكمه . ولا يناقض كتابه وهو ما يجوز تركه وفعله بدون الشرط فهو لازم بالشرط ، ولا يستثنى من هاتين القضيتين شيء ... فالشروط في حق المكلفين كالنذر في حق رب العالمين فكل طاعة جاز فعلها قبل النذر لزم بالنذر وكذلك كل شرط قد جاز بذله بدون الاشتراط . لزم بالشرط^(١) . فهو يرى أن الشرط الباطل هو ما خالف حكم الله بأن أحل حراماً أو حرم حلالاً أما الشروط التي تتعلق بالمباحات فليست باطلة ، وهذا يوافق ما سبق أن أشرنا إليه من كلام ابن تيمية في الشروط والعقود . وقد بين ابن القيم القوة التي تكتسبها الشروط بالاشتراط واعتبرها بمنزلة النذر بل الشروط في حقوق العباد أوسع من النذر في حق الله تعالى فقال :

« الالتزام بالشرط كالاتزام بالنذر لا يبطل منه إلا ما خالف حكم الله وكتابه ، بل الشروط في حقوق العباد أوسع من النذر في حق الله والالتزام بها أوفى من الالتزام بالنذر^(٢) » . وإلى جانب أن الشروط تشبه النذر ففيها مصلحة للناس . وحاجاتهم إذ لو لا حاجتهم إليها ما اشترطوها ، ومادامت الشريعة تهدف إلى مصلحة الناس وتحقيق حاجاتهم ، فينبغي اعتبار ما يشترطون قال ابن التيم : « وتعليق العقود والفسوخ والتبرعات والإلتزام وغيرها بالشروط أمر قد تدعوا إليه الضرورة أو الحاجة أو المصلحة فلا يستغنى عنه المكلف^(٣) » هذا النص وإن دل على جواز الشروط لما فيها من المصلحة فإنه يدل على مرونة المذهب الحنبلي وفتح باب التعليق في العقود المالية وعقود

(١) نفس المرجع ص ٢٦١ .

(٢) إعلام الموقعين ج ٣ / ٢٩٠ والنص أصله « والالتزام به » وهذا خطأ لأن ضمير الشروط مؤنث لا مذكر .

(٣) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٨٨ .

النكاح وقد نقل ابن القيم عن أحمد القول بتعليق النكاح بالشروط كما نقل تعليق عمر عقد المزارعة بالشروط ، والمذهب الحنبلي في هذا مخالف لغيره من مذاهب الفقهاء المانعين لإنشاء عقود التمليك وعقود النكاح معلقة على شرط في المستقبل قال ابن القيم : « ونص الإمام أحمد على جواز تعليق النكاح بالشروط ، وهذا هو الصحيح كما يعلق الطلاق والجماعة والنذر وغيرها من العقود ، وعلق أمير المؤمنين عمر رضي الله عنه عقد المزارعة بالشرط فكان يدفع أرضه إلى ما يعمل عليها على أنه إن جاء عمر بالنذر فله كذا... ونص الإمام أحمد على جواز تعليق البيع بالشرط في قوله : « إن بعث هذه الجارية فأنا أحق بالثمن ، واحتج بأنه قول ابن مسعود ، ورهن الإمام أحمد نعله وقيل امرئهم : « إن جئتك بالحق إلى كذا ، وإلا فهو لك » وهذا بيع بشرط فقد فعله ، وأفتى به . وكذلك تعليق الإبراء بالشرط نص على جوازه فعلا منه ، فقال لمن اغتابه ثم استحلله . أنت في حل إن لم تعد . وقد علق النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم ولاية الإمارة بالشرط ^(۱) . وهذا تنبيه على تعليق الحكم في كل ولاية وعلى تعليق الوكالة الخاصة والعامة ، وقد علق ^(۲) أبو بكر تولية

(۱) اعلمه يقصد ما جاء عن ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال . « على المرء المسلم السمع والطاعة فيما أحب وكره إلا أن يؤمر بمعصية فإن أمر بمعصية فلا سمع ولا طاعة » وما رواه علي « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم بعث جيشا ، وأمر عليهم رجلا ، فأوقد نارا وقال : ادخلوها ، فأراد ناس أن يدخلوها ، وقال الآخرون : لانا فررنا منها ، فذكر ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فقال للذين أرادوا أن يدخلوها : « لو دخلتموها لم تزالوا فيها إلى يوم القيامة . وقال للآخرين قولا حسنا ، وقال : « لا طاعة في معصية الله إنما الطاعة في المعروف » صحيح مسلم بشرح النووي ۱۲ / ۲۲۶ الطبعة الأولى سنة ۱۳۴۷ هـ سنة ۱۹۲۹ م .

(۲) يقصد ما جاء في استخلاف أبي بكر عمر بن الخطاب من قوله . « من عدل فذلك ظني به وعلى فيه ، وإن بدل فلعل امرئ ما اكتسب من الإنم ، والحير أردت . ولا أعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا أي منقلب ينقلبون » : الصديق أبو بكر للاستاذ محمد حسين هيكال الطبعة الثانية ص ۳۷۹ وتاريخ الفتح الإسلامي ۳۸۷ لأستاذنا محمد خير الدين .

عمر رضى الله عنه بالشرط ووافقته عليه سائر الصحابة فلم ينكره منه رجل واحد^(١). من هذا يتضح أن الحنابلة يجيزون إنشاء العقد معلقاً سواء كان عقداً يفيد تملك العين أم المنفعة ، وسواء كان إسقاطاً أم التزاماً وما ذلك إلا استجابة لداعى المصاحبة وحاجة الناس ، فقد يحتاج الإنسان إلى هذا العقد المعلق فلو منع من إنشائه لفاتت مصاحته ، وهذا عنيت تبرأت الشريعة منه .

وتتميماً للفائدة يجدر بنا الإشارة إلى ما اتسم به الفقه الحنبلى من التوسع فى العقود بجواز البيع بغير تحديد الثمن على أن يكون الثمن هو السعر العام فى وقت معين يتفق العاقدان عليه ويسمى البيع بقطع السعر ، وقد ذكر هذه الملاحظة أستاذنا الأستاذ أبو زهرة ، وترك ابن القيم يحدثنا عن هذا البيع^(٢) « اختلف الفقهاء فى جواز البيع بما ينقطع به السعر ، من غير تقدير الثمن وقت العقد ، وصورته البيع ممن يعامله من خباز أو لحام أو سحان أو غيرهم ، يأخذ منه كل يوم شيئاً معلوماً ، ثم يحاسبه عند رأس الشهر أو السنة على الجميع . ويعطيه ثمنه ، فمنعه الأكترون ، وجعلوا القبض به غير ناقل للملك ، وهو قبض فاسد يجرى مجرى المقبوض بالغضب ، لأنه مقبوض بعقد فاسد ، هذا وكأهم إلا من شدد على نفسه يفعل ذلك ولا يجد منه بدا ، وهو يفتى ببطلانه ، وإنه باق على ملك البائع ، ولا يمكنه التخلص من ذلك إلا بمساومته له عند كل حاجة يأخذها قل ثمنها أو أكثر . وإن كان ممن شرط الإيجاب والقبول لفظاً ، فلا بد

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٢٨٩ .

(٢) وقد رجعت إلى المعنى لابن قدامة المتوفى سنة ٦٣٠ هـ ، وإلى الشرح الكبير لشمس الدين أحمد بن قدامة المتوفى سنة ٦٨٢ هـ ، فلم أجد لهما قولاً فى البيع بما ينقطع به السعر ، ووجدت فى الشرح الكبير نصاً يفيد أن مثل هذا البيع باطل وهو قوله : « لا يصح البيع مع جهالة الثمن » فالبيع بما ينقطع به السعر غير صحيح لجهالة الثمن .

ومتنى هذا أن القول بجواز هذا البيع إنما نسب فقط كما ظهر لى من كلام ابن القيم إلى ابن حنبل وابن تيمية وتلميذه ابن القيم . الشرح الكبير ٣٤ / ٤ ، ٢٥ الطبعة الثانية سنة ١٣٤٧ هـ . مطبعة المنار .

مع المساومة أن يقرن بها الإيجاب والقبول لفظاً ، والقول الثانى وهو الصواب المعمول به — وهو عمل الناس فى كل عصر ومصر — : جواز البيع بما يقطع به السعر ، وهو منصوص عليه من الإمام أحمد ، واختاره شيخنا ، وسمّعه يقول «هو أطيب لقلب المشتري من المساومة يقول : لى أسوة بالناس آخذ بما يأخذ به غيرى ، قال : والذين يمنعون من ذلك لا يمكنهم تركه بل هم واقعون فيه ، وليس فى كتاب الله ، ولا سنة رسوله ولا إجماع الأمة ولا قول صاحب ولا قياس صحيح — ما يجرمه ، وقد أجمعت الأمة على صحة النكاح بغير المثل وأكثرهم يجوزون عقد الإجارة بأجر المثل . . . فغاية البيع بالسعر أن يكون بيمه بثمان المثل فيجوز كما تجوز المعاوضة بثمان المثل فهذا هو القياس الصحيح ولا تقوم مصالح الناس إلا به »^(١).

لا شك أن حرية التعاقد تتفق وروح الدين . فالدين شرع لمصلحة الناس وتنظيم حياتهم ومن مصلحتهم إطلاق الحرية لهم فى عقد ما يريدون تحقيقاً لمصلحة يرونها ماداموا لا يخلون حراماً ولا يجرمون حلالاً .

من هذا العرض يتبين لنا إلى أى مدى اتفق ابن القيم مع الخنابلة فى حرية التعاقد والحرص على تنفيذ إرادة المتعاقدين والتوسع فى الشروط وفى إنشاء العقود معلقة وفى البيع بقطع السعر وافق أحمد وابن تيمية وهذا كله نوع من المرونة فى المذهب الحنبلى تجعله صالحاً للتشريع فى العصور المختلفة .

(١) أهلام الموقعين ج ٣ ص ٣٠٢ ، ٣٠٣ . مطبعة الكردى وابن حنبل للأستاذ .

رابعاً : المحافظة على حقوق الدائنين :

من دعوة ابن القيم إلى العمل بروح الدين محافظته على حقوق الدائنين وإن الفقهاء وإن حافظوا على حقوقهم بالسبل المتبعة والوسائل المختلفة إلا أنهم تركوا ثغرة يمكن النفوذ إليهم منها هذه الثغرة هي إجازتهم تصرف المدين بدين مستغرق لماله مادام لم يحجر عليه ولكن ابن القيم منع تصرفه مادام قد استغرقت الديون تركته سواء حجر عليه أم لا فقال : « إذ استغرقت الديون ماله لم يصح تبرعه بما يضر بأرباب الديون سواء حجر عليه الحاكم أم لم يحجر عليه ^(۱) » .

والحق ما يراه ابن القيم لأن حقوق الدائنين قد تعلقت بأموال المدين فنصرفه حينئذ تصرف في ملك غيره حكماً والشريعة لا تقف عند الظاهر بل تنظر إلى الواقع قال ابن القيم : « بان هو مقتضى أصول الشرع وقواعده لأن حق الغرماء قد تعلق بماله ، ولهذا يحجر عليه الحاكم ، ولولا تعلق حق الغرماء بماله لم يسع الحاكم الحجر عليه فصار كالمرضى مرض الموت لما تعلق حق الورثة بماله منعه الشارع من التبرع بما زاد عن الثلث ^(۲) » . وإذا كانت الشريعة تعمل على تحقيق المصلحة فإن الدائنين أحق من سواهم برعاية مصالحهم والمحافظة على أموالهم وقد أحسنوا إلى المدين بإعطائه أموالهم بفك بها أزمته ويقضى بها شئونه وإذا كان المدين قد جرد من المروءة ، فهم بتفويت أموالهم عليهم فلن تضيق الشريعة عن أن تجد مخلصاً لهؤلاء الدائنين فتفوت عليه غرضه قال ابن القيم معللاً المحافظة على حق الدائنين والورثة : « فإن في تمكنه من التبرع بماله إبطال حق الورثة منه ، وفي تمكن هذا المدين من

(۱) أعلام الموقعين ج ۳ ص ۳۰۴ مطبعة الكردى .

(۲) أعلام الموقعين ج ۳ ص ۳۰۴ مطبعة الكردى .

التبرع بإبطال حقوق الغرماء والشريعة لا تأتي بمثل هذا ، فإنما جاءت بحفظ حقوق أرباب الحقوق بكل الطرق . وسد الطرق المفضية إلى إضاعتها وقال النبي صلى الله عليه وسلم : « من أخذ أموال الناس يريد أداءها أدائها الله عنه ، ومن أخذها يريد إتلافها أتلفه الله » ولا ريب أن هذا التبرع إتلاف لها فكيف ينفذ تبرع دعا رسول الله على فاعله^(۱) . وقد ذكر ابن القيم أن هذا مذهب الإمام مالك رضى الله عنه واختيار شيخه ابن تيمية ونسب إلى مالك أنه قال : « إذا كان لرجل على رجل مال وله عبد لا شيء له غيره فأعتقه لم يجز عتقه ثم ذكر حديث « من أخذ أموال الناس »^(۲) .

وقد ذكر الأستاذ صبحي الحمصاني أن ما يراه ابن القيم يشبه ما يسمى الدعوى البولصية التي تنسب إلى القاضي الروماني بولص وهو أول من منحها الغرماء لفسخ عقود المدين التي أجراها قاصدا لإضرار بهم^(۳) . ولتظهر مزية ابن القيم في هذا يحسن أن أعرض رأي بعض الفقهاء في هذا المجال ، وقد رجعت إلى « بدائع الصنائع للكاساني » فوجدت أن الحجر يضرب على المدين إذا حكم به القاضي ، وكذلك لا يجبس المدين إلا إذا طلب الدائنون حبسه وحكم به القاضي^(۴) وهذا عند أبي يوسف ومحمد والشافعي . أما أبو حنيفة فلا يحجر على الشخص بسبب الدين ويؤثر عنه قوله : لا أحجر في الدين ، وإذا وجبت ديون على رجل وطلب غرماؤه حبسه والحجر عليه لم أحجر عليه « ورأى أبي حنيفة مستندا إلى أن في الحجر إهدار أهليته فلا يجوز هذا الإهدار لدفع ضرر خاص ، فإن كان له مال لم يتصرف فيه الحاكم ، لأنه نوع حجر ،

(۱) نفس المرجع والصفحة

(۲) نفس المرجع والصفحة

(۳) مجلة المجمع العلمي العربي ج ۳ المجلد ۲۳ ص ۲۶۳ رقم ۵۷۶ دوريات بدار

الكتب المصرية .

(۴) بدائع الصنائع للكاساني ۱۶۹/۷ ، ۱۷۳ .

ولأنه تجارة لا عن تراض فيكون باطلا بالنص ولكن يحبسها أبدا حتى يبيعه في دينه إيفاء لحق الغرماء ودفعاً لظلمه (۱) .

خامساً : اعتبار عمل الفضولي

اعتد ابن القيم بعمل الإنسان في ملك غيره أحياناً ما دام في مصلحته ، أو بتسديد دينه عنه ، وقبل أن نسوق الأدلة التي ذكرناها على إثابة هذا عن عمله نذكر أمثلة على تصرف الإنسان في مال غيره دون إذن منه : لو رأى شاة غيره تموت . فدبحها حفظاً لها من الضياع لم يضمن لأن ذبحها أولى من تركها تذهب ضياعاً . لو رأى السيل يمر بدار جاره . فنقب حائطه ، وأخرج متاعه حفظاً له جاز ذلك ، ولم يضمن نقب الحائط . لو وقعت النار في دار جاره ، فهدم جانباً منها على النار إطفاء لها لم يضمن . لو قصد العدو مال جاره ، فصالحه ببعضه دفعاً له عن بقيته جاز له ، ولم يضمن مادفعه . لو أدى عن غيره ديناً دون إذن منه رجع عليه بما دفعه .

اعتبر ابن القيم هذه التصرفات وما يشبهها ورأى أن المؤمنين متضامنون وعلى كل أن يفعل ما فيه المصاحبة لغيره ، كما رأى أن مصالح الناس تنضى باعتبار ما يصدر عن الإنسان من عمل مادام ينبغي به المحافظة على أموال غيره دون توقف على إذنه قال : « ليس يقف الإذن فيما يفعله الواحد من هؤلاء وغيرهم على صاحب المال خاصة لأن المؤمنين والمؤمنات بعضهم أولياء بعض في الشفقة والنصيحة والحفظ والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ولهذا جاز لأحدهم ضم اللقطة ، ورد الأبق ، وحفظ الضالة حتى أنه يحسب ما ينفقه على الضالة والأبق واللقطة ، وينزل إنفاقه عليها منزلة إنفاقه لحاجة نفسه لما كان

(۵) كتاب الهداية بهامش نتائج الأفتكار في كشف الرموز والاسرار تكملة فتح

حفظاً لمال أخيه وإحساناً إليه . فلو علم المتصرف لحفظ مال أخيه أن نفقته
تضيع وأن إحسانه يذهب باطلاً في حكم الشرع لما أقدم على ذلك ، ولضاعت
مصالح الناس ، وورغبوا عن حفظ أموال بعضهم بعضاً . ومعلوم أن شريعة من
بهرت شريعته العقول ، وفاقته كل شريعة ، واشتملت على كل مصلحة ،
وعطلت كل مفسدة تأبى ذلك كل الإباء^(١) .

من هذا يتضح لنا رأى ابن القيم في عمل الفضولي واعتباره له حتى لا تضيع
مصالح الناس لو توقف على إذن رب المال . وقد رد ابن القيم على من خالف
المبدأ السابق بعد أن ذكر آراءهم التي تخالفه حيث قال : « أما الحنفية
فقد فرقوا بين تصرف الشخص في مال غيره تصرفاً يؤدي إلى إستيفاء حقه
أو حفظ ماله ، فأجازوه ، وبين تصرفه تصرفاً لا يؤدي إلى واحد منهما
فقالوا : « لا حق له في إستيفاء ما أداه من ماله . قال أبو حنيفة : « إذا قضى
بعض الورثة دين الميت ليتوصل بذلك إلى أخذ حقه من التركة بالقسمة فإنه
يرجع على التركة بما قضاه ، وهذا واجب قد أداه عن غيره بغير إذنه ، وقد
رجع به ، وإذا أنفق المرتهن على الرهن في غيبة الراهن رجع بما أنفق وإذا
اشترى اثنان من واحد عبداً بألف فغاب أحدهما ، فأدى الحاضر جميع الثمن
ليستلم العبد كان له الرجوع^(٢) ففي هذه المسائل لو لم يقض الوارث الدين
لم يتمكن من أخذ حقه من التركة ، ولو لم يحفظ الرهن تلف محل الوثيقة ،
ولو لم يؤدي جميع الثمن ما قبض العبد فحقه متعلق بذلك ، فإذا أنفق كانت نفقته ليتوصل

(١) أعلام الموقعين ج ٣ ص ١٩ .

(٢) ص ٢١ أعلام الموقعين ج ٣ وهذا موافق لما يراه الحنفية من وجوب نفقة الرهن
على الراهن فإنهم يرون أن كل ما يحتاج إليه الرهن لبقائه ومصالحته فهو على الراهن ، وكل
ما يؤدي إلى حفظه أو رده إلى يد المرتهن فهو على المرتهن ، وهم يرون أن المرتهن لا ينتفع
بالرهن لا باستخدام ولا بسكنى ولا لبس إلا أن يأذن له المالك ، لأن له حق الحبس
دون الانتفاع .

انظر الهداية بهامش نتائج الأفكار في كشف الرموز والأسرار ج ٨ / ٢٠١ ، ٢٠٢ .

إلى حقه، أما من أدى دين غيره فلا حقه يتوصل إلى استيفائه بالأداء، فافترقا .
قال الحنفية : وتبين أن هذه القاعدة لا تلزمنا . وأن من أدى عن غيره .
واجباً من دين أو نفقة على قريب أو زوجة فهو إما فضولى وهو جدير بأن
يفوت عليه ما فوته على نفسه . أو مفضل فحوالته على الله دون من تفضل عليه ،
فلا يستحق مطالبته ^(۱) .

والشافعية يوافقون الحنفية في ذلك . قال الشافعي : « إذا أعار عبداً
لرجل يرهنه فرهنه ثم إن صاحب الرهن قضى الدين بغير إذن المستعير ، وافتك
الرهن رجع بالحق ، وإذا استأجر جمالا ليركبها ، فهربت الجمال فأنفق المستأجر
على الجمال رجع بما أنفق ، وإذا ساق رجل على نخله ، فهرب العامل ، فاستأجر
صاحب النخل من يقوم مقامه رجع عليه به . واللقيط إذا أنفق عليه
أهل المحلة ، ثم استناد مالا رجعوا عليه وإذا أذن له فى الضمان ، فضمن ،
ثم أدى الحق بغير إذنه رجع عليه ^(۲) . فالشافعي يجعل لمن ينفق من ماله شيئاً
فى سبيل الحصول على حق له يجعل له الرجوع بما أنفق أما من أدى عن غيره
دينا دون إذن منه فليس له الرجوع . وهذا ما يفهم من قوله . « وإذا أذن له
فى الضمان . أما إذا أدى عن غيره شيئاً دون ضمان ، أو بضمان بغير إذنه فليس
له الرجوع » ويعترف ابن القيم بأن المالكية والحنابلة أكثر الناس قولاً بهذا
الأصل والمالكية أشد قولاً به ^(۳) .

وقد كان ابن القيم شديد اللهجة فى مخاطبة خصومه وذلك يظهر من قوله :
« وإن كان من جامدى الفقهاء من يمنع من ذلك ويقول : هذا تصرف فى ملك
الغير ، ولم يعلم هذا اليابس أن التصرف فى ملك الغير إنما حرمه الله لما فيه من
الإضرار به ، وترك التصرف ههنا هو الإضرار ^(۴) . فقد رماهم بالجمود
والتأخر العقلى لمنهم التصرف فى ملك الغير تصرفاً يؤدى إلى المصاححة زاعمين

(۱) أعلام الموقعين ج ۳ ص ۲۱ . (۲) نفس المرجع والصفحة .

(۳) أعلام الموقعين ج ۳ ص ۲۱ . يقصد بالأصل رجوع من ينفق شيئاً على غيره بدون

إذن منه . (۴) نفس المرجع ص ۱۸ .

أن التصرف في ملك الغير تصرفاً يؤدي إلى المصلحة زاعمين أن التصرف في ملك الغير ممنوع، ولم يتنبهوا إلى أن التصرف الممنوع هو ما يؤدي إلى الضرر أما ما يؤدي إلى مصلحة محققة فليس بممنوع وكيف تمنع الشريعة تصرفاً فيه مصلحة؟

الأدلة التي ساقها ابن القيم :

وقد استدلل ابن القيم على اعتداده بعمل الفضولي فقال : « وما يدل على أن من أدى عن غيره واجباً له أن يرجع عليه به قوله تعالى : « هل جزاء الإحسان إلا الإحسان » ثم قال معلقاً على هذا : « وليس من جزاء هذا المحسن بتخليص من أحسن إليه بأداء دينه ، وفك أسره منه ، وحل وثاقه أن يضيع عليه معروفه وإحسانه ، وأن يكون جزاؤه منه بإضاعة ماله ومكافأته عليه بالإساءة ، وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم : « من أسدى إليكم معروفاً فكافئوه » وأى معروف فوق معروف هذا الذي افتك أخاه من أسر الدين وأى مكافأة أقبح من إضاعة ماله عليه وذهابه ؟ ، وإذا كانت الهدية التي هي تبرع محض قد شرعت المكافأة عليها ، وهي من أخلاق المؤمنين ، فكيف يشرع جواز ترك المكافآت على ما هو أعظم المعروف ^(۱) . واستدل على أن من عمل في مال غيره بغير إذنه ليتوصل إلى حقه أو حفظاً لمال الغير يرجع على الغير بأجرته بمأثورات عن الإمام أحمد رضي الله عنه ^(۲) .

منها « إذا حصد زرعه في غيبته رجع عليه بالأجرة » .

ومنها « من عمل في قناة رجل بغير إذنه فاستخرج الماء فله نفقته » .

« لو انكسرت سفينته ، فوقع متاعه في البحر فخلصه رجل فالمتاع لصاحبه ، وللرجل أجرة مثله » . قال ابن القيم معلقاً على المسألة الأولى : « وهذا من أحسن الفقه فإنه إذا مرض أو حبس أو غاب فلو ترك زرعه بلا حصاد

(۱) إعلام الموقعين ج ۳ ص ۲۲ .

(۱) يلاحظ أن ما سيذكره لاحقاً هو تصرف في مال الغير حفظاً له وليس فيه توصل إلى حقه (م ۱۲ - ابن قيم الجوزية)

لهلك ، وصاع فاذا علم من بحصده له أنه يذهب عليه عمله ونفقته ضياعاً لم يقدم على ذلك ، وفي ذلك من إضاعة المال ، وإلحاق الضرر بالمالك ما تأباه الشريعة الكاملة ، فكان من أعظم محاسنها أن أذنت للأجنبي في حصاده ، والرجوع على مالكه بما أنفق عليه حفظاً لماله ومال المحسن إليه وفي خلاف ذلك إضاعة لمال أحدهما .

وقال معلماً على مسألة السفينة : « وهذا أحسن من أن يقال : لا أجر له فلا تطيب نفسه بالتعرض للتلف والمشقة ، ويذهب عمله باطلاً ، أو يذهب مال الآخر ضائعاً وكل منهما فساد محض والمصلحة في خلافه ظاهرة^(۱) .

فترى معي أن ابن القيم حريص على اعتبار عمل الفضولي سواء في ذلك أكان عمله أداء لدين الغير دون أخذ رأيه أم كان عمله تصرفاً في مال الغير ليتوصل إلى أداء حقه ، أو ليحفظ مال هذا الغير ، ويرى أن المصلحة في اعتباره هذا العمل ، وأنا لو أهدرناه ولم نكافئه عليه كان في ذلك ضياع لمصالح كثيرة تترتب على هذا العمل .

وهو بهذا يعتبر الناس متضامنين ومتعاونين وأن هناك مسؤولية على كل فرد تتمتضيه أن يفعل ما فيه المصلحة للجميع وهو ما يعبر عنه حديثاً (بالمسؤولية الاجتماعية) حتى لو اتصل عمله بمال الغير مادام هذا العمل يهدف إلى مصلحة وهذا — دون شك — محمد لابن القيم فالمسلمون شخص واحد وهم متعاونون متضامنون قال الرسول عليه السلام : « المؤمن للمؤمن كالبنيان يشد بعضه بعضاً » ، « كما تدن تدان » فلو فعل هذا لغيره مصلحة ، وجد عند الحاجة من يقوم مقامه ، ويسد دينه عنه ، وفي هذا إشعار للمسلمين بالرابطة القوية التي لا تنفصم عراها .

(۱) إعلام الموقعين ج ۳ ص ۲۳ مطبعة الكردى .

الفصل الثاني

منهجه

نهرجه :

إن المتبع لما كتبه ابن القيم يرى أنه اعتمد أولاً على النصوص يستنبط منها الأحكام. كما يرى أنه كان يكثر من الأدلة النقلية والعقلية على المسألة الواحدة، وقد ساعده على ذلك درايته للكثير من الأحاديث في النواحي المختلفة، وعقل راجح استخدمه في تأييد آرائه، وقد رأيت كذلك أنه لم يغمط السابقين حقهم، بل كان يعرض آراءهم، ويختار من بينها ما يراه مؤيداً ذلك بالدليل، كما رأيت أنه كان يميل أحياناً إلى توجيه آراء الفقهاء، وبيان وجهة كل فيما ذهب إليه، فكأنه نصب نفسه منصب الموجه للآراء المبين للمناجيع الفقهية التي كانوا منها يستسقون. كما رأيت من طريقته في البحث ما اتسم به من عرض الأدلة على ما يراه ثم عرض أدلة المخالفين وتفنيدها، وإلى جانب هذا كان يسوق الآية ثم يلحقها بما يبينها من أحاديث كما رأيت لا يتعصب لمذهب معين. وهو في هذا المنهج الذي استخلصته من كتاباته خاضع للهدف الأساسي الذي كان ينشده: وهو دعوته إلى الاجتهاد وإعمال الفكر فالنص له المقام الأول في نظره، والإكثار من الأدلة النقلية والعقلية، وعرض آراء الفقهاء، ثم الاختيار من بينها، وذكر الأدلة على رأيه، ثم أدلة المخالفين، وتفنيدها، وتوضيح الآية بالأحاديث، وعدم تعصبه لمذهب معين كل هذا من وحي دعوته إلى الاجتهاد ونبت التقليد، وكأنه قد استشعر سؤالاً يرد عليه فحواه أنك مادمت تدعو إلى الاجتهاد فما بالك قد خالفته في بحثك؟ كيف تدعو إلى شيء ثم تخالفه في عمالك العلمي؟ وما كان لابن القيم أن يدع ثغرة ينفذ منها إلى ذمه خصومه ومنافسوه.

وهذا يجعلني أحكم بأنه كان حريصاً على تحقيق الهدف الذي دعا إليه. أمينا في تطبيق منهجه في البحث ، وإن مخالفة الجانب العملي للمنهج النظري مزلة أقدام الباحثين ، وإن الذم كثيرا ما يعثرهم نتيجة وضع مثل عليا للبحث ، ثم مخالفتها ، ومجانبتها عند التطبيق العملي ، ولكن ابن القيم كان حريصاً على تحقيق أهدافه التي دعا إليها . ولم يخالفها عند البحث بل استجاب لها فمنهجه موافق لهدفه أو تحقيق لهدفه إن أردنا التعبير الدقيق .

وإني أسارع فأقول : إن هذا المنهج الذي سار عليه ابن القيم قد استنبطته من كتاباته ، ومن عرضه للمسائل المختلفة ، ولم يرد عنه أن منهجه ، وطريقته في البحث هو كذا وكذا ، ولكنني وقفت طويلاً أمام آثاره ، ومعالجته للمسائل المختلفة ، وخرجت من هذا كله بهذا المنهج الذي أشرت إليه إجمالاً ، وسأوضحه بما يزيل اللبس ، والغموض ذا كرا الأمثلة على ذلك من كلام ابن القيم نفسه حتى يتبين للقارئ مدى صدق ما أقول ، وسأتناول في كلامي عن منهجه وطريقته في البحث ما يأتي : —

أولاً — عرض النصوص ثم الاستنباط منها دون تعرض لآراء الفقهاء .
ثانياً — الإكثار من الأدلة النقلية والعقالية .
ثالثاً — عرض آراء الفقهاء في المسألة ، ثم الاختيار من بينها ، أو المتوسط في الرأي .

رابعاً — إيراد الأدلة على ما يراه ، ثم إيراد أدلة المخالفين ، ثم تنفيذها .
خامساً — عدم الاكتفاء بالآيات بل يتبعها بالأحاديث المبينة .
سادساً — عدم تعصبه لمذهب .

هذه أهم السمات التي اتصف بها في بحثه وقد يبدو للقارئ سمات غيرها

ولكنى اجتزىء بهذا القدر لعل الزمن يسعنى بعرض هذا المنهج فى بحث
خاص بإنشاء الله وإليك البيان : —

أولاً — عرض النصوص ثم الاستنباط منها :

كان ابن القيم فقيها يهدف إلى الحق ولذا رأيناه أتخذ طريقة فى البحث
تخالف ما درج عليه الفقهاء من قبل ومن بعد ؛ فهم يعرضون المسألة ، ثم يؤيدونها
بالدليل أما هو فقد أتخذ النصوص أساسا لبحثه ، ثم يأخذ فى الاستنباط
منها . وهذا المنهج أسلم من منهج مخالفه لأعماده على النصوص وأخذ الأحكام
منها . أما منهج المخالفين فإنه يؤدى بهم إلى التقسيمات العقلية ، والتفريعات
الكثيرة التى قد يعجزون عن الاستدلال عليها ، ومن مزايا هذا المنهج إحياء
النصوص ، وبيان قيمتها فى البحث العلمى وأثرها فى توضيح الأحكام الشرعية
كما أنه لا يدعو إلى الملل والضجر ، ويبدو هذا من مطالعة موضوع واحد
تعرض له ابن القيم وتعرض له المخالفون فإن أول ما يطالعنا فى معالجة ابن القيم
له النصوص الشرعية المتصلة بالموضوع ، هذه النصوص عليها نور النبوة وهدى
الشرعية ومن من الباحثين لا تستريح نفسه عند قراءة الآثار الشرعية ؟ . أما
أول ما يطالعنا عند غيره فهو بحث عقلى فيه كثير من التفريعات التى تدعو إلى
الملل والسامة حتى كان ذلك سببا فى بعض الدراسات الفقهية وإعراض الناس
عنها . ومثال هذا ما جاء فى كتاب « أسنى المطالب » . « لو قالت : طلقنى
على ألف فقال : طلقت نصفك على ألف تقم البيئونة . وكم يستحق ؟ ينبى
على أن الطلاق يقع على جملتها أو على نصفها ، ثم يسرى على النصف الآخر ،
فإن قلنا بالأول فعليها الألف ، وإن قلنا بالثانى فخمسة ذكره البغوى
والخوارزمى .

ولو قال : إن وهبتني زرجتي صداقها فهي طالق طلاق رجعية ، والزوجة غائبة ، فادعت الزوجة أنها لما بلغها الخبر أبرأته ، فإن ثبت ذلك طلقت رجعياً والإي فلا يقبل قولها إنها أبرأته ، وهذا الإبراء لا يشترط فيه فور بخلاف ما لو كان خلعا ذكره ابن الصلاح (١) .

ومن الأمثلة التي تبين اعتماد ابن القيم على النصوص ما يأتي : -

تعرض لبيان خدمة المرأة لزوجها فقال : « قال ابن حبيب في الواضحة : حكم النبي ﷺ بين علي ابن أبي طالب رضي الله عنه وبين زوجته فاطمة رضي الله عنها حين اشتكيا إليه الخدمة ، فحكم علي فاطمة بالخدمة الباطنة خدمة البيت ، وحكم علي على كرم الله وجهه بالخدمة الظاهرة . وصح عن أسماء أنها قالت : « كنت أخدم زبير خدمة البيت كله ، وكان له فرس كنت أسوسه ، وكنت أحش له وأقول عليه وصح عنها أنها كانت تغلف فرسه ، وتسقيه الماء ، وتحرز الدلو ، وتعجن ، وتنقل النوى على رأسها من أرض له على ثاثة فرسخ » ، استدل علي وجوب خدمة الزوجة لزوجها بالخدمة الباطنة بهذه الأحاديث ، وقوى استدلاله بالحديث : « اتقوا الله في النساء فإنهن عوان عندكم » وبين أن العاني هو الأسير ، ووظيفة الأسير خدمة من هو في قبضة يده . كما استدل بأن هذا ما يقتضيه العرف فالناس تعارفوا على خدمة المرأة لزوجها ، والعرف معتبر وقد اعتبره الشارع في حقوق الزوجات وواجباتهن فقال تعالى : « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف » كما استدل بأن الشارع جعل الرجال قوامين على النساء ، فلا تليق خدمة الرجل المرأة في شئون البيت وإلا انتقلت الأمور (٢) .

(١) أسنى المطالب ٣ / ٢٥٧ لشيخ الإسلام زكريا بن محمود بن محمد الأنصاري للنفوس سنة ٩٢٦ هـ وهو شرح روض الطالب لابن أبي بكر المصري البني .
(٢) زاد المعاد ج ٢ ص ٤٥ . ٤٦ . مطبعة صبيح .

ثانيا : اركان من الأدلة :

لما كان ابن القيم يهدف إلى إبطال التقليد رأيناه حريصا على تأييد آرائه بالحجج الكثيرة حتى يقضى على التقليد . ويقطع جذوره ، وهذه الظاهرة ظاهرة الإكثار من الأدلة واضحة في جميع الأبحاث التي تعرض لها ، وقد ساعدته على ذلك إحاطته بالآيات ، والأحاديث ، وفتاوى الصحابة والتابعين ، وعقل نفاذ يعمده بالحجج العقلية . وسأضرب على ذلك ثلاثة أمثلة : من كلام ابن القيم نفسه حتى يبدو للقارىء مدى صدق ما أقول وإليك البيان : —

المثال الأول :

ستدل على تحريم في دين الله بغير علم بسبعة أدلة : —

١ — قال الله تعالى : « قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها ، وما بطن ، والإثم ، والبغى بغير الحق ، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله مالا تعلمون^(١) » فالله حرم الفواحش ، والإثم ، والبغى والقول على الله بغير علم . وهذا يشمل القول عليه سبحانه وتعالى بغير علم في أسمائه ، وصفاته ، وأحكامه .

٢ — روى الزهري عن عمر وابن شعيب عن أبيه عن جده قال : —

« سمع النبي ﷺ قوما يتمارون في القرآن فقال : إنما هلك من كان قبلكم بهذا ضربوا كتاب الله بعضه ببعض وإنما نزل كتاب الله يصدق بعضه بعضا ، ولا يكذب بعضه بعضا ، فما علمتم منه فقولوا ، وما جهلتم منه فكلوه إلى عالمه . »

(١) سورة الأعراف الآية ٣٣ .

فالرسول بين أن كتاب الله يصدق بعضه بعضا ، وأمر من يعلم شيئا منه أن يقول به ، ومن لم يعلم أن يكلمه إلى عاله ، ولا يقول مالا يعلم .

۳ — روى مالك ابن مغول عن أبي حصين عن مجاهد عن عائشة أنه لما نزل عندها قبل أبو بكر رأسها قالت : « فقلت : « ألا عذرتني عند النبي ﷺ فقال : « أي سماء تظلمني وأي أرض تقلني إذا قلت مالا أعلم ؟ » .

۴ — روى أيوب عن ابن أبي مليكة قال : « سئل أبو بكر الصديق رضي الله عنه عن آية فقال : « أي أرض تقلني وأي سماء تظلمني ، أو أين أذهب أو كيف أصنع إذا أنا قلت في كتاب الله بغير ما أراد الله بها ؟ » .

۵ — قال الزهري عن خالد بن أسلم — وهو أخو زيد بن أسلم — خرجنا مع ابن عمر نمشي ، فلحقنا أعرابي ، فقال : « أنت عبد الله بن عمر ؟ قال : « نعم قال : سألت عنك فدللت عليك ، فأخبرني أثر العمرة ؟ قال : « لا أدري قال : أنت لا تدري قال : « نعم . اذهب إلى العلماء بالمدينة ، فاسألهم ، فلما أدبر قبل يديه ، وقال : « نعم قال أبو عبد الرحمن سئل عما لا يدري فقال : لا أدري .

۶ — وقال مالك : « من فقه العالم أن يقول : « لا أعلم ، فإنه عسى أن يتبين له الخير ، قال : سمعت ابن هرمز يقول : « ينبغي للعالم أن يورث جلساءه من بعده لا أدري . حتى يكون ذلك أصلا في أيديهم يفرعون إليه .

۷ — وقال عبد الرحمن ابن مهدي : جاء رجل إلى مالك فسأله عن شيء ، فكث أياما لا يجيبه فقال : « يا أبا عبد الله إني أريد الخروج ، فأطرق طويلا : فرفع رسه ، فقال : ماشاء الله يا هذا أتى أحكام فيما احتسب فيه الخير ، ولست أحسن ما سألتك هذه (۱) .

(۱) إعلام الموقعين ج ۲ مطبعة الكردى ص ۲۹۰ ، ۲۹۱ ، ۲۹۲ .

فقد استدل على مسألة واحدة بسبعة أدلة من القرآن ، والحديث ، وأقوال منسوبة إلى الصحابة والأئمة :

المثال الثاني : تكلم عما يلزم أن تكون عليه صلاة المصلي ، ولم يكتف بدليل واحد بل عرض على ما يقول سبعة أدلة وإليك بيانها : —

١ — عن أبي هريرة أن النبي صلى الله عليه وسلم دخل المسجد ، فدخل رجل فصلى ثم جاء ، فسلم على النبي صلى الله عليه وسلم ، فرد عليه السلام وقال له : « ارجع ، فصل فإنك لم تصل قالها ثلاثا ، فقال : « والذي بعثك بالحق ما أحسن غيره فعلمني . قال : إذا قمت إلى الصلاة ، فأسبغ الوضوء ، ثم استقبل القبلة ، فكبر ، ثم اقرأ ما تيسر معك من القرآن ثم اركع حتى تطمئن راكعاً ، ثم ارفع حتى تعتدل قائماً ، ثم اسجد حتى تطمئن ساجداً ، ثم ارفع حتى تطمئن ساجداً ثم افعل ذلك في صلاتك كلها» . متفق على صحته . وهذا اللفظ البخاري^(١)

٢ — وعن ابن مسعود قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : لا تجزيء صلاة الرجل ؛ حتى يقيم ظهره في الركوع ، والسجود ، رواة الإمام أحمد وأهل السنن^(٢) .

٣ — وعن ابن شيبان قال : « خرجنا حتى قدمنا على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فبايعناه ، وصلينا خلفه ، فأمح بمؤخر عينيه رجلاً لا يقيم صلاته يعني صلته في الركوع والسجود ، فلما قضى النبي صلى الله عليه وسلم قال : « يامعشر المسلمين لا صلاة لمن لا يقيم صلته في الركوع والسجود » رواه الإمام أحمد وابن ماجه .

٤ — وعن أبي هريرة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : « لا ينظر الله إلى صلاة رجل لا يقيم صلته بين ركوعه وسجوده » .

(١) كتاب الصلاة وأحكام تاركها الطبعة الأولى مطبعة صبيح ص ١١٠ ، ١١١

(٢) كتاب الصلاة وأحكام تاركها الطبعة الأولى مطبعة صبيح ص ١١٣ .

۵ - وفي سنن البهقي عن جابر بن عبد الله قال: « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: لا تجزي، صلاة لا يقم رجل فيها صلته في الركوع والسجود ».

۶ - جعل رسول الله صلى الله عليه وسلم الصلاة وسارقها شرا من لص الأموال وسارقها ففي المسند من حديث أبي قتادة قال: قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « أسوأ الناس سرقة الذي يسرق من صلاته قالوا: « يارسول الله كيف يسرق صلاته؟ قال: « لا يتم ركوعها، ولا سجودها أو قال: « لا يقم صلته في الركوع والسجود »، فصرح الرسول بأنه أسوأ حالا من سارق الأموال، ولا ريب أن لص الدين شر من لص الدنيا

۷ - جاء في المسند من حديث سالم عن أبي جعد عن سلمان الفارسي قال: « قال رسول الله صلى الله عليه وسلم: « الصلاة مكيال، فمن وفى وفى له، ومن طئف فقد علمته ما قال الله في المطففين، قال مالك: وكان يقال في كل شيء وفاء، وتطفيف فإذا توعى الله سبحانه بالويل للمطففين في الأموال فما الظن بالمطففين في الصلاة (۱) ».

المثال الثالث استدلال على الالتجاء إلى أحق الضيبيين فقال:

ذكر مالك في موطئه عن زيد بن أسلم أن رجلا في زمن رسول الله صلى الله عليه وسلم جرح، فاحتقن الدم، وأن الرجل دعا رجلين من بني أنمار، فنظر إليه، فزعم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لهما: أيكما أطب؟ فقال: « أوفى الطب خير يارسول الله؟ فقال: أنزل الدواء الذي أنزل الداء ».

ففي هذا إرشاد إلى الاستعانة بالأعلم في العلاج. والاستفتاء في الأحكام، وفي القبلة، لأن الأعلم أقرب إلى الصواب. وقد ذكر أحاديث كثيرة تدل

(۱) نفس المرجع ص ۱۱۴، ۱۱۵، ۱۱۶.

على أن من أنزل الداء أنزل الدواء فمهما مارواه عن عمر بن دينار عن هلال بن يساف قال : « دخل رسول الله ﷺ على مريض يعوده فقال : أرسلوا إلى طبيب فتمال قائل : وأنت تقول ذلك يا رسول الله ؟ قال : نعم إن الله عز وجل لم ينزل داء إلا أنزل دواء » .

وفي الصحيحين من حديث أبي هريرة يرفعه « ما أنزل الله من دواء إلا أنزل له شفاء » ^(١) ذكرت هذه الأمثلة الثلاثة دليلا على ما اتصف به ابن القيم من الإكثار من الأدلة دون ملل أو عجز . أما المثل فلم يعرف إلى نفسه سبيلا وهو العالم المخلص لرسالته الحريص على إصلاح المجتمع ، وتعديل الأفكار بكل ما أوتي من قوة ، وأما العجز فقد تغلب هو عليه لكثرة محفوظه من الأحاديث والآيات ، وقدرته على استحضار ما يلائم موضوعه .

(ثالثا) الاستنباط من النصوص ، ثم عرض آراء الفقهاء ، وعدم التعصب فكان يختار رأيا من بينها وأحيانا كان يتوسط في الرأي :

ما كان ابن القيم يكتفي في بحثه باستنباطه من النصوص بل كان يتبع ذلك بآراء الفقهاء والاختيار من بينها وإليك البيان : —

قال في الكلام عن الحضانة : « روى أبو داود في سننه من حديث عمرو ابن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو أن امرأة قالت : يا رسول الله إن ابني هذا كان بطني له وعاء ، وثدي له سقاء ، وحجري له حواء ، وإن أباه طلقني ، فأراد أن ينتزعه مني ، فقال لها رسول الله ﷺ . « أنت أحق به ما تنكحي » ^(٢)

قال ابن القيم : وقوله : « أنت أحق به ما لم تنكحي » فيه دليل على أن الحضانة حق للأم .

(١) زاد المعاد ج ٣ مطبعة صبيح — الطبعة الأولى — ص ١٤٢ .

(٢) زاد المعاد ج ٤ ص ٢٣٧ مطبعة صبيح الطبعة الأولى .

ثم ذكر رأى الفقهاء فى ذلك ، فقال : « وقد اختلف الفقهاء هل هى للحاضن أو عليها على قولين فى مذهب أحمد ومالك .

وقد وضح الفرق بين كون الحضانة حقالها أو عليها بأنها إن كانت حقالها كان لها الحق فى إسقاطها ، ولم تجب عليها خدمة الولد أيام الحضانة إلا بأجرة أما إن قلنا : الحضانة حق عليها فإن خدمته واجبة عليها إلا إذا كانت فقيرة فتجب أجرتها على القولين ، ومن الفروق بينهما أنها على القول الأول ، إذا وهبت الحضانة للأب لم يكن لها الرجوع بخلاف ما إذا قلنا : (الحضانة حق عليها) فإن لها الرجوع .

وقد جمع ابن القيم بين القولين فقال : « الصحيح أن الحضانة حق لها ، وعليها إذا احتاج الطفل إليها ، ولم يوجد غيرها . وإن اتفقت هى وولى الطفل على نقلها إليه جاز ، والمقصود أن فى قوله **صلى الله عليه وسلم** : « أنت أحق به » دليلاً على أن الحضانة حق لها ^(١) .

ولم يرد أن يستقل بالرأى ، بل ذكر آراء غيره فى المسألة ، وخلص منها إلى ما يراه : وهو جعل الحضانة حقالها وعليها فى حالة حاجة الطفل إليها ، ولها إسقاطها وتحويلها إلى ولى أمره .

وقد وقفت طويلاً أمام هذا الرأى الذى انتهى إليه ابن القيم ، وتساءلت كيف يجمع بين كون الحضانة حقالها ، وحقاً عليها مع اختلاف حكم كل منها فإن كانت حقالها كان لها الحق فى إسقاطها ، وإن كانت حقاً عليها لم تملك إسقاطها ، وإن كانت حقاً لها استنحت أجرة على خدمتها ، وإن كانت حقاً عليها لم تستحق الأجرة .

(١) نفس المرجع ج ٤ ص ١٧٤ .

ويبدو لي أن ابن القيم قد أحس تعارضا فأشار من طرف خفي إلى الخروج من هذا المأزق بأنه وإن كان حقا عليها إلا أنها تملك نقله إلى وليه مادام قد رضى بذلك ، وبأنه وإن كان حقا لها إلا أنها لا تستحق أجره لحاجة الطفل إليها فكأنه يقول : لها الإسقاط ولا أجره لها .

وإن ابن القيم في اختياره من آراء الفقهاء إنما كان يختار أقواها دليلا ولا يترك آراء المخالفين إلا بعد تنفيذها ، ومن ذلك ما ذكره في نفقة الأقارب فقد جاء بصدد الحديث عنها ما يأتي : —

(وقد اختلف الفقهاء في حكم هذه المسألة على عدة أقوال) :

المذهب الأول : أنه لا يجبر أحد على نفقة أحد من أقاربه وإنما ذلك بر صلة ، وهذا منسوب إلى الشعبي الذي نقل عنه : ما رأيت أحدا أجبر أحدا : أى على نفقته ولكن ابن القيم يستبعد نسبة هذا إلى الشعبي .

ويقول : « والشعبي أفتقه من هذا والظاهر أنه أراد أن الناس كانوا اتفقوا لله من أن يحتاج الغنى أن يجبره الحاكم على الإنفاق على قريبه المحتاج ، فكان الناس يكتبون بإيجاب الشرع عن إيجاب الحاكم أو إجباره » .

المذهب الثاني :

أنه تجب عليه النفقة على ابنه الأدنى ، وأمه التي ولده خاصة ، وأبيه فيجبر الذكر والأنثى على الإنفاق على أبويه الفقيرين ويجبر الرجل على الإنفاق على ابنه الأدنى حتى يبلغ وعلى نفقة بنته الدنيا حتى تزوج .

ولا تجب النفقة على الأم لابنها أو ابنتها ، ولو كانا في غاية الحاجة والأم في غاية الغنى وهذا مذهب مالك وهو أضيق المذاهب في النفقات^(١) .

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ٢٣٨ مطبعة صبيح الطبعة الأولى .

المذهب الثالث :

أنه يجب نفقة عمودي النسب خاصة دون من عداهم مع اتفاق الدين ويسار المنفق ، وقدرته ، وحاجة المنفق عليه ، وعجزه عن الكسب بصغر ، أو جنون ، أو زمانة إن كان من العمود الأسفل . وإن كان من العمود الأعلى فهل يشترط العجز عن الكسب أم لا ، قولان . . وهذا مذهب الشافعي وهو أوسع من مذهب مالك .

المذهب الرابع :

أن النفقة يجب على كل ذي رحم لذي رحمه ، فإن كان من الأولاد ، وأولادهم أو الآباء ، والأجداد وجبت نفقتهم مع اتحاد الدين واختلافه ، وإن كان من غيرهم لم يجب إلا مع اتحاد الدين . ويجب النفقة بشرط قدرة المنفق ، وحاجة المنفق عليه فإن كان صغيراً اعتبر فقره فقط ، وإن كبيراً فإن كان أنثى فكذلك وإن كان ذكراً فلا بد مع فقره من عماء أو زمانته^(١) ، فإن كان صحيحاً بعيداً لم يجب نفقته ، وهي مرتبة عند الحنفية على الميراث إلا في نفقة الولد فإنها على أبيه خاصة على المشهور من مذهبه ، وروى عن الحسن بن زياد اللؤلؤي أنها على أبويه بقدر ميراثهما طرداً للقياس وهذا مذهب أبي حنيفة رحمه الله وهو أوسع من مذهب الشافعي رحمه الله .

المذهب الخامس :

إن القريب إن كان من عمود النسب وجبت نفقته مطلقاً سواء كان وارثاً أم غير وارث ، وإن كان من غير عمود النسب وجبت نفقتهم بشرط أن يكون بينه وبينهم توارث ، فإن كان الميراث بغير القرابة كالولاء وجبت

(١) الحنفية يشترطون الفقر فقط ، وابن القيم نسب إليهم أنهم يشترطون العجز عن الكسب وهذا غير صحيح . الباب ج ٢٨٢/٢ .

النفقة به في ظاهر مذهبه^(١) ويلزمه إعفاف عمودي نسبه بتزويج أو تسر إذا طلبوا ذلك قال القاضي أبو يعلى : « وكذلك يجيء في كل من لزمته نفقته ابن أخ أو عم أو غيرها يلزمه إعفافه لأن أحمد رحمه الله قد نص في العبد يلزمه أن يزوجه إذا طلب ذلك وإلا بيع عليه ، وإذا لزمه إعفاف رجل لزمته نفقة زوجته ، وهذا مذهب الإمام أحمد رحمه الله ، وهو أوسع من مذهب أبي حنيفة رحمه الله وإن كان مذهب أبي حنيفة رحمه الله أوسع منه من وجه آخر حيث يوجب النفقة على ذوى الأرحام^(٢) .

وبعد أن استعرض آراء الفقهاء المختلفة مال إلى رأى الإمام أحمد ، ورجحه بما وسعه من أدلة فقال : « وهو الصحيح في الدليل فالنفقة تستحق بشيئين : بالميراث بكتاب الله ، وبالرحم بسنة رسول الله » يقصد بذلك الآية : « وعلى الوارث مثل ذلك » ، فالآية أوجبت النفقة على المولود له ، وعلى الوارث مثل ماوجب عليه . كما يشير إلى الحديث الذى رواه أبو داود فى سننه عن كليب ابن منفعة عن جده أنه أتى النبي ﷺ فقال : « يا رسول الله من أبر ؟ قال : أمك وأباك وأختك وأخاك ومولاك الذى يلى ذاك حق واجب ورحم موصولة^(٣) .

وقال تعالى : « وآت ذا القربى حقه » وقال : « وبالوالدين إحسانا ، وبذى القربى » ، وقد أوجب النبي ﷺ العطية للأقارب ، وصرح بأنسابهم فقال : « وأختك وأخاك ثم أذنك ، فأذنك حق واجب ، ورحم موصولة » . فإن قيل المراد بذلك البر والصلة دون الوجوب قيل : يرد هذا أنه سبحانه أمر به ،

(١) أى فى ظاهر مذهب الإمام أحمد كما سيصرح بهذا .

(٢) زاد المعاد ج ٤ / ٣٣٧ ، ٢٣٨ ،

(٣) زاد المعاد ج ٤ ص ٢٣٥ وقد رجعت إلى هذا الحديث فى مختصر سنن أبى داود للحافظ المنذرى ٣٧/٨ ورقم الحديث ٤٩٧٧ مطبعة السنة المحمدية ١٢٦٩ هـ ، ١٩٥٠ م .

وسماه حقاً، وأضافه إليه بقوله : « حقه » وأخبر النبي ﷺ بأنه حق وأنه واجب وبعض هذا ينادى على الوجوب جهاراً .

فإن قيل : المراد بحقه ترك قطيعته قيل أولاً : أى قطيعة أعظم من أن يراه يتلظى جوعاً وعطشاً ويتأذى غاية الأذى بالحر والبرد ، ولا يسقيه جرعة ، ولا يكسوه ما يستر عورته .. فإن لم تكن هذه قطيعته فإننا لا ندرى ما هى القطيعة المحرمة ، والصلة التى أمر الله بها ، وحرم الجنة على قاطعها . ثانياً : ماهذه الصلة الواجبة التى نادى عليها النصوص ، وبالغت فى إيجابها ، وذمت قاطعها فأى قدر زائد فيها على حق الأجنبي حتى تعقله القلوب ، وتخبر به الألسنة ، وتعمل به الجوارح أهو السلام عليه إذا لقيه ، وعيادته إذا مرض ، وتشميته إذا عطس .

والنبي ﷺ قد قرن حق الأخ والأخت بالأب والأم فقال ، « أمك ، وأباك وأختك ، وأخالا ، ثم أدناك ، فأدناك ، فما الذى نسخ هذا ؟ وما الذى جعل أوله للوجوب وآخره للاستحباب (۱) ؟

وإذا عرف هذا فليس من بر الوالدين أن يدع الرجل أباه يكنس ، ويكاري على الحمير ، ويوقد فى أتون الحمام ، ويحمل للناس على رأسه ما ينتقوت بأجرته ، وهو فى غاية الغنى ، واليسار ، وسعة ذات اليد . وليس من بر أمه أن يدعها تخدم الناس ، وتغسل ثيابهم ، وتسقى لهم الماء ونحو ذلك ، ولا يصونها بما ينفقه عليها ويقول : الأبوان مكتسبان صحيحان ، وليسوا بزمين ولا أعميين ، وليست صلة الرحم ، ولا بر الوالدين موقوفة على ذلك شرعاً ، لالفة ، ولا عرفاً . وبالله التوفيق (۲) .

(۱) زاد المعاد ۴/ ۲۳۹ .

(۲) زاد المعاد ج ۴ ص ۲۴۰ .

فترى معى أنه مال إلى رأى الإمام أحمد ، وقواه بما وسعه من أدلة عقلية ،
وعقلية ، ثم انبرى للرد على من قصر النفقة على الأب الأدنى ، والابن الأدنى ،
وهو مالك ، وعلى من قصرها على عمودى النسب قائلاً لهم : إن فى هذا قطيعة
للرحم التى أمر الله بوصولها كما رد على أبى حنيفة الذى ذهب إلى اشتراط
الإعسار فى وجوب النفقة ، وذلك لأنه لا يليق بالمرء أن يكون غنياً ، ويدع
أمه وأباه يزاولان المهن الختيرة طالبا من أبى حنيفة الدليل على أن الإعسار
شرط فى وجوب النفقة فهذا لا تقره شريعة ولا لغة ولا عرف .

وقد سلك ابن القيم هذا المسلك فى بحث تزويج البكر البالغة ، فذكر
الأحاديث الدالة على ذلك . ثم استنبط منها الحكم . ثم نسبه إلى أصحابه من
الفقهاء ، ومال إلى قول السلف وأبى حنيفة ، ورجحه بما حضره من أدلة ،
وهاك نص ما ذكره حتى يتبين لك ذلك .

قال ابن القيم : « ثبت عنه فى الصحيحين أن خنساء بنت جذام زوجها
أبوها وهى كارهة وكانت ثيباً ، فأتت رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فرد نكاحها »
وفى السنن من حديث ابن عباس « أن جارية بكرا أتت النبي ﷺ ، فذكرت
أن أباه زوجها وهى كارهة ، فخيرها النبي صلى الله عليه وسلم » وثبت عنه فى
الصحيح أنه قال : « لا تنكح البكر حتى تستأذن قالوا : يارسول الله وكيف
إذنها ؟ : « أن تسكت » :

وموجب هذا الحكم أنه لا تجبر البكر البالغة على النكاح ، ولا تزوج إلا
برضاها . وهذا قول جمهور السلف . ومذهب أبى حنيفة وأحمد فى إحدى الروايات
عنه ، وهو القول الذى ندين الله به . ولا نعتقد سواه . ثم علل أخذه بهذا الحكم
بموافقته لحكم الله إذ حكم رسول الله بتخير البكر الكارهة ، وبموافقته
لأمره حيث قال : « والبكر تستأذن » مبيناً أن هذا أمر يؤكده لوروده بصيغة
(م ١٣ — الجوزية)

الخبر ، والخبر يدل على تحقيق الخبر به ولزومه ، والأصل في أوامر الشرع
الوجوب حتى يقوم دليل على خلافه ، وبموافقته لهيه : « لا تنكح البكر حتى
تستأذن » وبموافقته لقواعد الشرعية : فالبكر البالغة العاقلة الرشيدة لا يتصرف
أبوها في أقل شيء من ملكها إلا برضاها ، فلا يجوز له من باب أولى أن
يخرج بعضها إلى من يريد هو ، وتكرهه هي ، وعلل أخذه به كذلك
بموافقته لمصالح الأمة ، فزواج البكر بمن تختاره ، وترضاه فيه كل مصلحة
لها ، وهو أدعى إلى تحقيق المقصود من النكاح : وهو الاستقرار
والوئام والمحبة .

قال ابن القيم : « فلو لم تأت السنة الصريحة بهذا القول لكان القياس
الصحيح ، وقواعد الشريعة لا تقتضى غيره وبالله التوفيق ^(١) . وما كان
ابن القيم يتعصب لمذهب معين ، بل كان يتبع الحق حيث وجده لا ينظر إلى
الأشخاص ، وإنما ينظر إلى ما يراه أقوى حجة ، فيتبعه ، ولذا رأيت يتبع
آراء الأئمة المختلفين قال في كلامه عن الأخذ بالقرائن : ومن ذلك أن مالكا
وأصحابه منعوا سماع الدعوى التي لا تشبه الصدق ، ولم يحلفوا لها المدعى عليه
نظراً إلى الأمارات القرائن الظاهرة : ومن ذلك أن مالكا رحمه الله يجعل
القول قول المرتهن في قدر الدين ما لم يزد عن قيمة الرهن . وقد أخذ يقول
مالك لأنه أقوى دليلاً ، ولذا رأينا يرجحه ويذكره بقوله :

«وقوله هو الراجح في الدليل ، لأن الله سبحانه جعل الرهن بدلا من
الكتاب ، والشهود ، فكأنه الناطق بقدر الحق ، وإلا فلو كان القول قول
الراهن لم يكن الرهن وثيقة ، ولا جعل بدلا من الكتاب والشاهد ، فدلالة

الحال تدل على أنه إنما رهنه على قيمته أو ما يقاربها ، وشاهد الحال يكذب الراهن إذا قال : رهننت عنده هذه الدار على درهم ونحوه فلا يسمع قوله ^(١) .
وكما أخذ بقول مالك فقد أخذ بقول أهل المدينة في العمل بالقرائن ، ورجحه كما رجح قول مالك السابق ، وهذا يدل على أنه إن مال إلى بعض الآراء فإنما يميل إليه بعد إعمال فكر ، وروية توصل بهما إلى أن هذا الرأي أقوى من سواه قال : «ومن ذلك قول أهل المدينة وهو الصواب ألا يقبل قول المرأة إن زوجها لم يكن ينفق عليها ويكسوها فيما مضى من الزمان لتكذيب القرائن الظاهرة لها ، ثم قال مرجحاً قولهم : وقولهم في ذلك هو الحق الذي ندين الله به ، ولا نعتقد سواه ، والعلم الحاصل بإتفاق الزوج ، وكسوته في الزمن الماضي إعمادا على الأمارات الظاهرة أقوى من الظن الحاصل باستصحاب الأصل ، وبقاء ذلك في ذمته بأضعاف مضاعفة ، فكيف يقدم هذا الظن الضعيف على ذلك العلم الذي يكاد أن يبلغ القطع ، ثم يقول مستبعداً تصديق الزوجة في دعواها : فإن هذه الزوجة لم يكن ينزل عليها رزقها من السماء كما كان ينزل على مريم بنت عمران ، ولم تكن تشهد تخرج من منزلها تأتي بطعام وشراب والزوج يشاهد في كل وقت داخلا إليها بالطعام والشراب ، فكيف يقال : القول قولها ، ويقدم ظن الاستصحاب على هذا العلم اليقيني ؟ ^(٢) .

فقد رجح قول أهل المدينة : وهو عدم قبول دعوى المرأة أن الزوج لم ينفق عليها في الزمن الماضي ، ورجحه بسبب يقيني : هو العلم الحاصل من القرائن التي أفادت أن الزوج أنفق عليها . هذا العلم الذي يجب أن يقدم على ظن عدم الإنفاق المستفاد من استصحاب الأصل الذي يفيد بقاء ذمته مشغولة بالنفقة على زوجته .

(١) الطرق الحكمية في السياسة الشرعية مطبعة الآداب ص ٢٢ .

(٢) نفس للراجع ص ٢٠ .

فابن القيم كان يختار من آراء الفقهاء ما يراه أقوى دليلاً ، ثم يؤيده ، ويسوق الأدلة التي ترجح الأخذ به في نظره ، ورأيناه أحياناً يتوسط بين الرأيين المختلفين كما سبق في كلامه عن الحضانة : هل هي حق للحاضن أم حق عليه ، وقد كان يتوسط بين الرأيين حيث تمكنه طبيعة المسألة التي وقع فيها النزاع أما إذا لم تمكنه من ذلك فإنه يميل إلى أحد الرأيين حتماً ومثال ذلك ما ذكره من الاختلاف في معنى القرء : فقد بين أن الاختلاف فيه منحصر في قولين : قول بأنه الحيض ، وقول بأنه الطهر ، وذكر أدلة القول الأول ، وأدلة القول الثاني ، ورد أدلة القول الأول ، وقال بعد ذلك : فهذا ما احتج به أرباب هذا القول استدلالاً وجوباً ، وهذا موضع لا يمكن فيه التوسط بين الفريقين إذ لا توسط بين القولين ، فلا بد من التحيز إلى إحدى الفئتين ، ونحن متحيزون في هذه المسألة إلى أكابر الصحابة ، وقائلون بقولهم : إن القرء الحيض (١) .

ثم أخذ كمعادته في تنفيذ الرأي المخالف ، وتقوية الرأي الذي أخذ به ، وهذا يدل على أنه إنما يأخذ بما يراه أقوى دليلاً ، وأقرب إلى الصواب من غيره لا أنه يختار أي رأي كان (٢) .

وينبغي قبل أن أترك هذا الموضوع إلى غيره أن أبادر ، فأقول : إن ابن القيم وإن كان يميز أقوال الفقهاء النظر إلا أنه كان يجعل للنصوص ، والأدلة الكلمة الأولى : فحيث يجد النصوص والأدلة تخالف ما ذهب إليه الفقهاء فإنه يأخذ بالدليل ، ويدع قولهم جانباً . ومثال ذلك ما ذكره في الزوجين يسلم أحدهما قبل الآخر ، فقد اتخذ النصوص أساس بحثه فقال : قال ابن عباس رضي الله عنهما : « رد رسول الله صلى الله عليه وسلم زينب ابنته على أبي العاص

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ٢٨١ .

(٢) وهذا يظهر مما ذكره في زاد المعاد في موضوع (الخلاف في تفسير الأقراء الجزء

الرابع من ص ٢٦٥ ، ص ٢٩٢) .

ابن الربيع بالنكاح الأول ، ولم يحدث شيئاً . وقال ابن عباس : « إن رجلاً جاء مسلماً على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ثم جاءت امرأته مسلمة بعده ، فقال : يا رسول الله إنها أسلمت معي ، فردها عليه . ثم أخذ في الاستنباط من النصوص كعادته فقال : « فتضمن هذا الحكم أن الزوجين إذا أسلما معا فهما على نكاحهما ما لم يكن المبطل قائماً كما إذا أسلما وقد نكحها في عدة من غيره ، أو كانت محرمة عليه بنسب ، أو رضاع ، أو مصاهرة ، أو بسبب الجمع . »

وتضمن أن أحد الزوجين إذا أسلم قبل الآخر لم يفسح النكاح بينهما بإسلامه : فأبو العاص بن الربيع أسلم زمن الحديبية ، وزوجته زينب بنت رسول الله أسلمت من أول البعثة ، فكان بين إسلامهما أكثر من ثماني عشر سنة ، ولم يفرق الرسول بينهما بإسلامها قبله .

وأسلم صفوان بن أمية بعد حنين والطائف ، وسبقته امرأته بنت الوليد ابن المغيرة إلى الإسلام يوم الفتح ، ولم يفرق الرسول بينهما ، وأسلمت أم حكيم بنت الحارث بن هشام يوم الفتح ، وهرب زوجها عكرمة بن أبي جهل إلى اليمن ، فدعته إلى الإسلام ، فأسلم ، فقد ، فبايع النبي صلى الله عليه وسلم ولم يفرق الرسول بينهما . وأسلم أبو سفيان بن حرب عام الفتح قبل دخول المسلمين مكة ، ولم تسلم هند زوجته إلا بعد أن دخل المسلمون مكة ، ولم يفرق الرسول بينهما « هذه هي الأحاديث والوقائع التي اعتمد عليها ابن القيم في الحكم بعدم تعجيل التفريق بسبب الإسلام من أحد الزوجين . وهي كما ترى واضحة الدلالة على مقاصد ؛ ولذا نراه قد تمسك بهذا الحكم ، ولم يذهب إلى القول بتعجيل التفريق بين الزوجين بسبب إسلام أحدهما كما ذهب إلى ذلك الخلال ، وأبو بكر صاحبه ، وابن المنذر ، وابن حزم ، ولا إلى القول

بالتفريق بعد انقضاء العدة كما قال ابن شبرمة : « كان الناس على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم يسلم الرجل قبل المرأة ، والمرأة قبل الرجل ، فإن أسلم قبل انقضاء عدة المرأة فهي امرأته ، وإن أسلم بعد العدة فلا نكاح بينهما » وقال ابن القيم : « وأما مراعاة زمن العدة : فلا دليل عليه من نص ولا اجماع^(١) . »

بقيت كلمة أخيرة لا بد منها لإزالة شبهة قد تطرأ على الأذهان ألا وهي : هل القول بعدم تعجيل التفريق بين الزوجين إذا أسلم أحدهما يؤخذ به بعد نزول آية المتحنة أم لا ؟ وهل هذا الحكم لا يزال معمولاً به إلى الآن أم لا ؟ وللإجابة عن هذا أقول : تحريم المسلمة على الكافر ثبت بآية المتحنة التي نزلت بعد صلح الحديبية : (يا أيها الذين آمنوا إذا جاءكم المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله أعلم بإيمانهن ، فإن علمتوهن مؤمنات فلا ترجعهن إلى الكفار لانهن حل لهن ، ولا هم يحلون لهن) إلى قوله تعالى : « والله عليم حكيم^(٢) » فابن القيم يرى أن مجرد الإسلام لا يكفي لتعجيل الفرقة بل ننتظر ، ونترث ، ونعرض الأمر على من لم يسلم من الزوجين فإن أسلم بقيت الزوجية ، وإلا فرق القاضى بينهما ، ويؤيد هذا عدم تفريق الرسول

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ١٨ ، ١٩ ، ٢٠ ، ٢١ وقد رجعت إلى كتاب الإصابة في تمييز الصحابة لابن حجر المطبعة الشرقية ، فوجدت ابن القيم صادقا في هذه الحوادث . ارجع إلى ١١٨/٧ ، ١١٩ ، ١٢٠ تجد حديثاً عن أبي العاص بن الربيع ، وارجع إلى ٢٢٥/٨ تجد حديثاً عن أم حكيم بنت الحارث بن هشام ، وإلى ٢٠٥/٨ تجد حديثاً عن هند بنت عتبة فقد أسلمت يوم الفتح ، وأسلم زوجها أبو سفيان قبل دخول المسلمين مكة ، وارجع إلى أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير ج ٣ / ٢٢ تجد حديثاً عن صفوان ابن أمية بن خلف . ففيه أنه أسلم يوم حنين .

(٢) انظر البحر المحيط لأبي حيان ج ٦/ ٢٥٦ مطبعة السعادة بمصر ، وجامع البيان في تفسير القرآن للطبري ٤٣/٢٨ المطبعة الميمنية بمصر .

بين الزوجين في الحوادث العديدة التي وقعت في حياته من إسلام أحد الزوجين قبل الآخر ومعظمها وقع بعد صلح الحديبية . وقد سار على هذا عمر بن الخطاب رضي الله عنه : ثبت أن نصرانياً أسلمت امرأته فقال عمر : إن أسلم فهي امرأته ، وإن لم يسلم فرق بينهما . وقال عمر لعبد بن النعمان التغلبي وقد أسلمت امرأته : إما أن تسلم وإلا نزعها منك « ، فأبى ، فنزعها منه ^(١) . ولا يزال هذا الحكم معمولاً به إلى الآن لعدم المنافي بإبقاء أحد الزوجين الإسلام بعد إسلام الآخر هو سبب التفريق لا مجرد إسلام أحد الزوجين والخلاصة في هذا المقام أنه إذا أسلم الزوج وحده فإن كان بيته وبين الزوجة سبب من أسباب التحريم وقعت الفرقة بينهما ، وإلا فإن كانت الزوجة كتابية بقي الزواج لعدم وجود المنافي لبقائه . وإن كانت غير كتابية عرض عليها الإسلام ، فإن أسلمت ، أو اعتنقت ديناً سماوياً بقي الزواج وإلا فرق القاضي بينهما ، وإذا أسلمت الزوجة وحدها فإن كان بينها وبين الزوج سبب من أسباب التحريم وقعت الفرقة بينهما ، وإلا عرض الإسلام على الزوج كتابياً كان ، أو غير كتابي : فإن أسلم بقي الزوج . وإلا فرق القاضي بينهما وإذا أسلم الزوجان معاً — فإن كان بينهما سبب من أسباب التحريم وقعت الفرقة بينهما ^(٢) .

رابعاً — إيراد الأدلة على ما يرد ثم إيراد أدلة الخصم ثم تفنيدها :

ما كان ابن القيم في المسائل الخلافية يكتبني بذكر الأدلة على ما يراه فيها ، وإلا كان بحثه فيه قصور . بل رأى أن الأمر يستوجب إقامة الأدلة

(١) زاد المعاد ٤/٢٢ وهذا يمكن بالنسبة للذميين . أما الحريبات فإن أسلم أحدها ، ولحق بدار الإسلام انفسخ النكاح ، ولا يمكن لإبقاء الزوجية وعرض على من لم يسلم ؛ لأنه لا يزال في دار الحرب والآية صريحة في هذا . « لاهن حل لهم ، ولا هم يهلون لهم » .

(٢) عيون المسائل الشرعية لأستاذنا الأستاذ علي حسب الله الطبعة الثانية ص ١٠٢٢٣٣٥

على المسألة ، ثم ذكر أدلة الخصم ، وتفنيدها وبذا لا تكون هناك ثغرة ينفذ إليه منها المعارضون ، ومن هذا ما ذكره في طلاق السكران ، فقد استدل على عدم وقوعه بما يأتي : —

قال تعالى : (يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون) فقول السكران غير معتبر لأنه لا يعلم ما يقول وعن عثمان رضى الله عنه أنه قال : « ليس مجنون ولا سكران طلاق » ، وعن عمر بن عبد العزيز أنه أتى بسكران طلق ، فاستحلفه بالله الذى لا إله إلا هو لقد طلقها وهو لا يعقل ، فحلف ، فرد إليه امرأته ، وضربه الحد « وقد نسب ابن القيم هذا إلى الشافعى ، وأحمد فى إحدى الرويات عنه قال أحمد : « وقد كنت أقول : إن طلاق السكران يجوز حتى تبينه ، فقلت على أنه لا يجوز طلاقه لأنه لو أقر لم يلزمه ، ولو باع لم يجز بيعه » ، ثم أخذ ابن القيم فى ذكر أدلة المعارضين فقال : — والذين أوقعوه لهم سبعة ماخذ .

أحدها : أنه مكاف ، ولهذا يعاقب بجناياته . الثانى : أن إيقاع الطلاق عقوبة له .

الثالث : أن ترتيب الطلاق على التطبيق من ربط الأحكام بأسبابها ، فلا يؤثر فى ذلك السكر .

الرابع : أن الصحابة أقاموه مقام الصاحى فى كلامه ، فإنهم قالوا : « إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى وإذا هذى افترى . وحد الافتراء ثمانون »
الخامس : حديث : « لا قبولة فى الطلاق » السادس : حديث : « كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه » .

السابع : الصحابة أوقعوا عليه الطلاق : روى أبو عبيد أن رجلاً طلق امرأته وهو سكران ، فرفع إلى عمر بن الخطاب رضى الله عنه وشهد عليه أربع

تسوة، ففرق عمر بينهما، وروى أن معاوية رضى الله عنه أجاز طلاق السكران^(١) ثم أخذ ابن القيم في تفنيده هذه المأخذ فقال :

هذا جميع ما احتجوا به ، وليس في شيء منه حجة أصلاً :

فأما المأخذ الأول : وهو أنه مكلف فباطل ؛ إذ الإجماع منعقد على أن شرط التكليف العقل ، ومن لا يعقل ما يقول فليس بمكلف . . .

وأما المأخذ الثانى : وهو أن إيقاع الطلاق عقوبة له ، فإن الحد يكفيه عقوبة ، ولا عهد لنا فى الشريعة بالعقوبة بالطلاق .

وأما المأخذ الثالث : وهو أن إيقاع الطلاق عليه من ربط الأحكام بالأسباب ففساد ؛ لأنه يقتضى إيقاع الطلاق ممن سكر مكرها ، أو جاهلاً بأنها خمر ، ومن قال : (إن طلاق السكران سبب حتى يربط الحكم به) ؟ .

وأما المأخذ الرابع : وهو أن الصحابة جعلوه كالصاحي فى قولهم : « إذا شرب سكر ، وإذا سكر هذى » فهو خبر لا يصح البتة قال أبو محمد بن حزم : « وهو خبر مكذوب قد نزه الله علياً ، وعبد الرحمن بن عوف عنه ، وقد اشتمل على ما ينطق ببطلانه ، وذلك أنه أوجب الحد على الهاذى ، والهاذى لاحد عليه^(٢) . »

وأما المأخذ الخامس : وهو حديث : « لا قيلولة فى الطلاق » ، فخير لا يصح ، ولو صح لوجب حماه على طلاق مكلف يعقل دون من لا يعقل :

وأما المأخذ السادس : وهو خبر : كل طلاق جائز إلا طلاق المعتوه ، فغير صحيح ، ولو صح لكان فى المكاف .

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ٥٦ ، ٥٧ ، ٥٨ .

(٢) مما يؤخذ على ابن القيم حكمه ببطلان هذا الخبر هنا فى حين أنه ذكره فى باب القياس فى إعلام الموقعين ج ١ ص ٣٥٤ ، واستدل به ، ولم يكذبه .

أما المأخذ السابع : وهو أن الصحابة رضی الله عنهم أوقعوا عليه الطلاق
فالصحابة مختلفون في ذلك ، فعثمان صح عنه أنه قال : « ليس لمجنون ،
ولا سكران طلاق » ، وأما عمر ، ومعاوية فقد خالفهما عثمان ^(۱) .

خامساً — ذكر الآيات ، والأحاديث المبينة لها ، ثم الاستنباط منها :

يرى ابن القيم أن السنة مبينة للكتاب ، ولذا رأيت في معالجته للكثير
من المسائل يذكر الآيات ، ثم الأحاديث الواردة في موضوعها ، ثم يستنبط
من مجموع الآية ، والأحاديث لأحكام ، لئلا يفترى على النصوص ما لا تدل
عليه ، ولأوضح ذلك بما ذكره في الظهار وأحكامه قال : قال الله تعالى :
« الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهم إن أمهاتهم إلا اللائى ولدتهم ،
وإنهم ليقولون منكرا من القول ، وزورا ، وإن الله لعفو غفور ، إلى قوله تعالى .
« وتلك حدود الله ، وللكافرين عذاب أليم » وثبت في السنن والمسانيد
أن أوس بن الصامت ظاهر من زوجته خولة بنت مالك بن ثعلبة ، وهى التى
جادلت فيه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، واشتكت إلى الله وسمع الله شكواها
من فوق سبع سموات فقالت : « يا رسول الله إن أوس بن الصامت تزوجنى وأنا شابة
مرغوب فى ، فإما خلاصنى ، ونثرت بطنى جعلنى كأمه عنده ، فقال لها رسول الله
صلى الله عليه وسلم : ما عندى فى أمرك شىء ، فقالت : اللهم إنى أشكو إليك ،
وروى أنها قالت : إن لى صببية صغاراً إن ضممتهم إليه ضاعوا وإن ضممتهم
إلى جاعوا ، فنزل القرآن ، وقالت عائشة : الحمد لله الذى وسع سمعه الأصوات
لقد جاءت خولة بنت ثعلبة تشكو إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنا فى
كسر البيت يخفى على بعض كلامها ، فأنزل الله عز وجل : « قد سمع الله

(۱) زاد المعاد ۴/ ۵۸ ، ۵۹ .

قول التي نجادلك في زوجها، وتشتكى الى الله، والله يسمع تحاوركما، إن الله سميع بصير.»

فقال النبي ﷺ: «ليعتق رقبة. قالت: لا يجد. قال: فيصوم شهرين متتابعين قالت: يارسول الله إنه شيخ كبير ما به من صيام قال: فليطعم ستين مسكينا قالت: ما عنده من شيء يتصدق به قول: سأعينه بعرق من تمر قالت: وأنا أعينه بعرق آخر قال: أحسنت، فأطعمي عنه ستين مسكينا، وارجعي الى ابن عمك» (١). وبعد أن عرض هذه النصوص من الآيات والأحاديث أخذ في الاستنباط منها كما هو منهجه في سائر أبحاثه فقال:

«فتضمنت هذه الأحكام أموراً أحدها: إبطال ما كانوا عليه في الجاهلية وفي صدر الإسلام من كون الظهار طلاقاً، ولو صرح بنيته له فقال: أنت علي كظهر أمي أعني به الطلاق لم يكن طلاق بل ظهاراً. وقد نص عليه أحمد والشافعي. قال الشافعي: ولو ظاهر يريد طلاقاً كان ظهاراً أو طلق يريد ظهاراً كان طلاقاً، ونص أحمد على أنه إذا قال: أنت علي كظهر أمي أعني به الطلاق أنه ظهار، ولا تطلق به. قال ابن القيم موجهاً هذا الحكم: «وهذا لأن الظهار كان طلاقاً في الجاهلية، فنسخ، فلم يجوز أن يعاد إلى الحكم المنسوخ، وأيضاً أن أوس بن الصامت إنما نوى به الطلاق على ما كان عليه وأجرى عليه حكم الظهار دون الطلاق، وأيضاً فإنه صريح في حكمه فلم يجوز جعله كناية في الحكم الذي أبطله الله عز وجل بشرعه وقضاء الله أحق وحكم الله أوجب.»

ثانيها: الظهار حرام لا يجوز الإقدام عليه، لأنه كما أخبر الله عنه منكر من القول وزور، فكلاهما حرام.

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ١١٦، ١١٧.

ثالثها: الكفارة لا تجب بنفس الظهار ، وإنما تجب بالعود ، وهذا قول الجمهور .

رابعها : من عجز عن الكفارة لم تسقط عنه ، بل تبقى في ذمته ديناً عليه ، فإن النبي ﷺ أعان أوس بن الصامت بعرق من تمر ، وأعانته امرأته بمثله ، فكفر ، وأمر سلمة بن صخر أن يأخذ صدقة قومه ، فيكفر بها عن نفسه ، ولو سقطت بالعجز لما أمرها بإخراجها .

خامسها : لا يجوز وطء المظاهر منها قبل الكفارة .

سادسها : أنه أمر بالصيام قبل المسيس ، وذلك يعم المسيس ليلاً ونهاراً ولا خلاف بين الأئمة . إلى غير ذلك من الأحكام التي استنبطها من النص^(١) .

ء

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ١١٧ ، ١١٨ ، ١٢٣ ، ١٢٤ ، ١٢٥ .

الفصل الثالث

الأصول التي اعتمد عليها في الاستنباط

قبل الكلام عن الأصول التي اعتمد عليها يجب أن نتكلم إجمالاً عن أصول أحمد لأنه رأس مذهب الحنابلة الذي كان ابن القيم أحد رجاله ثم نتكلم عن أصول ابن تيمية ، لأنه شيخه المباشر الذي أخذ عنه الكثير ، ثم أتكلم عن أصول ابن القيم ليتبين مدى موافقته ابن حنبل ، وهل التزم أصول المذهب الحنبلي ، أم رد بعضها وقبل بعضها الآخر ، وماذا وافق أو خالف ؟ .

أما أصول أحمد فهي الكتاب ، والسنة ، وفتوى الصحابي ، والمصالح المرسلة ، وسد الذرائع .

قال ابن القيم : وكانت فتاويه مبنية على خمسة أصول : أحدها : النصوص ^(١) : فإذا وجد النص أفتى بموجبه ، ولم يلتفت إلى ما خالفه ، ولا من خالفه كأننا من كان . ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر في المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس ، وتوضيح ذلك : أن عمر رضي الله عنه رأى أن المعتدة من طلاق ولو بئنا لها النفقة لقوله تعالى في سورة الطلاق : « لينفق ذو سعة من سعته » ، ولكن فاطمة بنت قيس روت أن زوجها طلقها ثلاثاً ، فلم يجعل لها رسول الله ﷺ سكنى ، ولا نفقة ، فلما روت ذلك لعمر قال : « لا تترك كتاب ربنا ، وسنة نبينا لقول امرأة لا ندري لعلها حفظت أو نسيت » فأخذ أحمد بحديث فاطمة وترك فتوى عمر .

(١) النصوص تشمل الكتاب والسنة .

قال ابن القيم : ولم ينظر إلى خلافه في التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر ،
وبيان ذلك أن عمر رأى أن التيمم يكون بضربتين : إحداهما للوجه ، والثانية
لمسح اليدين إلى المرفقين ، ولكن عمار بن ياسر روى عن النبي ﷺ أن
التيمم يكون بضربة يمسخ بها وجهه ، وكفيه فأخذ أحمد بالحديث ، ولم يأخذ
بقول عمر .

قال ابن القيم : ولم يلتفت إلى قول ابن عباس وإحدى الروايتين عن علي
أن عدة المتوفى عنها الحامل أقصى الأجلين لصحة حديث سبيعة الأسلمية ،
وتوضيح ذلك : أن ابن عباس ، وعلياً رأيا أن عدة المتوفى عنها زوجها الحامل
أقصى الأجلين : الوضع أو بلوغ أربعة أشهر وعشر عملاً بالنصين وهما :
« وأولات الأحمال أجلهن أن يضعن حملهن » و « والذين يتوفون منكم ،
ويذرون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » ، والمتوفى عنها الحامل
يصدق عليها أنها من أولات الأحمال فتعتد بوضع الحمل ، ويصدق عليها أنها
متوفى عنها زوجها فتعتد بأربعة أشهر ، وللخروج من هذا المأزق قالوا : تعتد
بأبعد الأجلين عملاً بالنصين .

وهذا مخالف لما روته سبيعة الأسلمية من ولادتها بعد وفاة زوجها بليال ،
وقول الرسول لها : « قد حملت فتزوجي » أخذ أحمد بهذا الحديث . ورأى
أن عدة الحامل المتوفى عنها زوجها وضع الحمل عملاً بالحديث ، ولم يلتفت إلى
رأى ابن عباس ، وعلي ، وهو في هذا موافق للشافعي ، فقد أخذ بالحديث
أيضاً . ثم ذكر ابن القيم الأصل الثاني : وهو فتوى الصحابي ، فإن
أحمد إذا وجدها ولم يعرف لها مخالفاً أخذ بها دون غيرها ، ولم يقدم عليها عملاً ،
ولا رأياً ، ولا قياساً ، ولذا أخذ بقول أنس في شهادة العبد ، وذكر ابن القيم

أن أحمد إذا رأى الصحابة اختلفوا تخير من أقوالهم أقربها إلى الكتاب ،
والسنة ، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال للكتاب والسنة حكى الخلاف ،
ولم يجزم بقول ، وقد بين ابن القيم أن أحمد كان يأخذ بالمرسل والضعيف ،
ورجحهما على القياس ، والمراد بالمرسل : الحديث الذي اتصل فيه السند إلى
التابعي ، ويترك التابعي ذكر الصحابي الذي روى عنه ، ويسند الحديث إلى
النبي ﷺ ، فإن انقطع السند دون التابعي سمي منقطعاً فالمرسل حجة ،
ولكنه مؤخر عن فتاوى الصحابي ، ومقدم على القياس ، والحديث الضعيف
مقدم على القياس ، وقد روى عنه أنه قال في رواية ابنه عبد الله : « لا تكاد
ترى أحداً ينظر في الرأي إلا وفي قلبه غل ، والحديث الضعيف أحب إلى من
الرأي » ، وقال عبد الله : سألته عن الرجل يكون ببلد لا يجد فيه إلا صاحب
حديث لا يدري صحيفه من سقيم ، وصاحب رأي ، فمن يسأل ؟ قال :
« يسأل صاحب الحديث ، ولا يسأل صاحب الرأي »^(١) والحديث الضعيف
عند أحمد قسم الصحيح ، فكان يقسم الحديث إلى صحيح ، وضعيف ،
فالصحيح : ما اتصل سنده بنقل العدل الضابط عن مثله ، وسلم من شذوذ وعلة .
والضعيف : ما لم تجتمع فيه هذه الشروط والضعيف عنده مراتب^(٢) ، وأول
من قسم الحديث إلى صحيح ، وحسن ، وضعيف أبو عيسى الترمذي ، ولم تعرف
هذه القسمة عن أحد قبله ، وقد بين أبو عيسى مراده بذلك ، فذكر أن الحسن
ماتعدت طرقه ، ولم يكن فيهم متهم بالكذب ، ولم يكن شاذاً ، وهو دون
الصحيح الذي عرفت عدالة ناقيه ، وضبطهم . وقال : « الضعيف الذي عرف

(١) ابن حنبل ص ٢٣٩ .

(٢) فالصحيح : ما كان رواه ثقات لا شذوذ فيه ، ولا علة ، والضعيف : ما لا يكون
رواه ثقات ، فإن لم يتهموا بالكذب ، وتمعدت الأوجه ، أو اتهموا ، وكثرت أوجه
الروايات عمل به ، وإن لم يكن كذلك كان موضوعاً لا يلتفت إليه ص ٢٣١ .

أن ناقله متهم بالكذب ردىء الحفظ ، فإنه إذا رواه المجهول ، خيف أن يكون كاذبا ، أوسىء الحفظ ، فإذا وافقه آخر لم يأخذ عنه عرف أنه لم يعتمد كذبه ، واتفاق الإثنين على لفظ واحد طويل قد يكون ممتنعا ، وقد يكون بعيدا ، ولما كان تجويز اتفاقهما في ذلك ممكنا نزل من درجة الصحيح ، وأما من كان قبل الترمذى من العلماء فما عرف عنهم هذا التقسيم الثلاثى ، لكن كانوا يقسمونه إلى صحيح ، وضعيف . والضعيف كان عندهم نوعين : ضعيف ضعفا لا يمنع العمل به ، وهو يشبه الحسن فى اصطلاح الترمذى ، وضعيف ضعفا يوجب تركه وهو الواهى (۱) .

أما القياس فقد كان يأخذ به عند الضرورة إذا لم يجد نصا ، ولا قول صحابى ، فالأصول التى اعتبرها ابن القيم خمسة هى النصوص ، ثم فتوى الصحابة إذا اتفقوا ، ثم فتوى الصحابة إذا اختلفوا ثم المرسل والضعيف ، ثم القياس (۲) . أما الإجماع عند أحمد فله مرتبتان :

أولاهما : إجماع الصحابة فى المسائل التى عرضت لهم ، واستقرروا فيها على رأى ، وهو حجة قوية لا يخالفها حديث صحيح ، لأنهم رواة أقوال الرسول ، وأفعاله ، وتقريراته ، فلا يمكن أن ينعقد إجماعهم على أمر وثمت حديث مخالف دون أن يذكره ، ويقولوا رأيهم فيه .

ثانيهما : أن يشتهر رأى ، ولا يعلم له مخالف ، وهذه المرتبة دون الحديث الصحيح ، وفوق القياس ، فإذا ظهر فتميه مخالف نقضها ، أو ظهر حديث مخالف نقضها ، وهذه المرتبة كانت فى العصور التى وليت الصحابة (۳) .

(۱) ابن حنبل ۲۳۵ .

(۲) وهذا لا يتناقى مع ما سبق من اعتماد أحمد على الإجماع ، والاستصحاب ، والمصالح المرسله ، والذرائع ، لأن النصوص تطلق على الكتاب والسنة ، وفتوى الصحابة فى الحالتين تدخل تحت فتوى الصحابة عند الاتفاق والاختلاف ، والمرسل ، والضعيف يدخلان فى النصوص ، وما زاد على هذه الأصول التى ذكرها ابن القيم فى صدر إعلام الموقعين فإنما أخذ من كتابه غيره من الحنابلة ومن كتابه هو فى مواطن آخر .

(۳) ابن حنبل ۲۶۸ لأستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة .

أما استصحاب الأصل : فقد أخذ الحنابلة به ، ومن ذلك إذا غرق الصيد في الماء قبل الاستيلاء عليه فإنه لا يحل ، لأننا لا ندري هل قتل غرقا ، فلا يحل ، أم قتل بالسهم المسمى عليه عند إرساله فيحل ؟ ولما كان الأصل في الذبائح التحريم حتى يثبت الحل بالذبح المسمى عنده ، أو بالصيد المسمى عند إرسال آتاه ، ولم يثبت دليل الحل بيقين بقي الصيد على التحريم استصحابا للحكم الأصلي : وهو التحريم حتى يثبت دليل الحل (١) .

وأما المصالح المرسله : فقد أخذ أحمد بها ، ومن ذلك فتاواه في السياسة الشرعية التي يتخذها الحاكم لإصلاح الناس وإن لم يرد فيها نص كنفى أهل الفساد ، والدعارة إلى حيث يؤمن ضرره ، وكتفليظ الحد على شرب الخمر في رمضان ، وقال الإمام أحمد : قال أصحابنا : إذا رأى الإمام تحريق اللوطى بالنار فله ذلك لأن خالد بن الوليد كتب إلى أبي بكر رضى الله عنه أنه وجد في بعض نواحي العرب رجلا ينكح كما تنكح المرأة ، فاستشار أصحاب النبي ﷺ وفيهم أمير المؤمنين علي — كرم الله وجهه — وكان أشدهم قولا فقال : « إن هذا الذنب لم تعص الله به أمة من الأمم إلا واحدة ، فصنع الله بهم ما قد علمتم ، أرى أن يحرقوه بالنار ، فأجمع رأى أصحاب رسول الله ﷺ على أن يحرقوه بالنار ، فكتب أبو بكر الصديق — رضى الله عنه — إلى خالد بن الوليد — رضى الله عنهما — بأن يحرقوا ، فحرقهم ، ثم حرقهم الزبير ، ثم حرقهم هشام بن عبد الملك ، ونص الإمام أحمد رضى الله عنه فيمن طعن على الصحابة أنه قد وجب على السلطان عقوبته ، وليس للسلطان أن يعفو عنه ، بل يعاقبه ، ويستتبيه ، فإن تاب ، وإلا أعاد العقوبة .

فكل ما يحقق مصلحة مشروع ، بل قد يجب على الحاكم تنفيذه ما لم

(١) ابن حنبل للأستاذ محمد أبي زهرة ص ٢٩٢ .

(م ١٤ — ابن القيم الجوزية)

يرد نهى عنه ^(۱) . ومن الأصول التي اعتمد عليها ابن حنبل الذرائع ؛ وتبعه في الأخذ بهذا الأصل الحنابلة من بعده : كابن تيمية ، وابن القيم ، وغيرهم ومثال ذلك : تلقى السلع قبل نزولها الأسواق ممنوع لأنه ذريعة إلى التحكم في الأسعار ، وإلى غبن البائع وإن كان في نفسه جائزا لأنه بيع وشراء ؛ ومن هذا احتكار الطعام وما يحتاج إليه الناس فإنه حرام ، لما يترتب عليه من ضرر الناس ، ولولى الأمر منع الاحتكار باكره المحتكرين على بيع ما عندهم بقيمة المثل عند ضرورة الناس ، إليه كمن عنده طعام لا يحتاج إليه والناس في مخرصة ، أو سلاح لا يحتاج إليه والناس محتاجون إليه في الجهاد ، فولى الأمر جاز له التدخل لمنع الاحتكار سدا لذريعة الفساد والأذى الذي ينزل بالناس . قال أستاذنا الأستاذ محمد أبي زهرة : « وما أفتى به الإمام أحمد معتمدا على هذا الأصل أن من احتاج إلى طعام شخص أو شرابه ، فلم يعطه حتى مات جوعا وجبت عليه الدية ، فكان وجوب الدية مع أنه لم يقتل لا عمدا ولا خطأ ، ولكن كان منعه وسيلة الموت ، فكان كالتسبب فيه ، فتجب الدية لهذا السبب ، ولسد ذريعة الشر ، والفساد ، ولبت روح التعاون بين الناس ^(۲) .

هذه أصول أحمد إمام المذهب الحنبلي قد أوضحتها بعض الإيضاح ، لأنها هي الأصول التي سار عليها ابن تيمية عن بحث واجتهاد ، لا عن تقليد ؛ واتباع ، وهذه الأصول التي سار عليها ابن تيمية هي الكتاب ، والسنة ، وفتاوى الصحابة والتابعين ، والإجماع ، والقياس ، والاستصحاب ، والمصالح المرسلة ، والذرائع ^(۳) . وبعد هذا العرض الموجز لأصول أحمد ، وأصول ابن تيمية أرى أن الأوان قد آن للخوض في أصول ابن القيم وبيانها وإليك البيان :

(۱) نفس المرجع ص ۳۰۰ . أعلام للوقفين ج ۳ ص ۵۴۶ ، ۵۴۷ مطبعة الكردى

(۲) ابن حنبل ص ۳۱۱ .

(۳) ابن تيمية ص ۴۹۳ ، ۴۵۳ ، ۵۰۰ ، ۵۰۸ .

أولاً - النصوص :

يرى ابن القيم أن النصوص أعني نصوص الكتاب والسنة هي الأصل الأول للاستنباط فعلى الفقيه أن ينظر أولاً فيها ، ولا ينبغي له أن يتجاوزها إلى ما سواها ما دام يجد الحكم في المسألة التي تعرض لها في نصوص الكتاب والسنة ، وقد ساق ابن القيم الأدلة المتنوعة على تحريم الإفتاء بما يخالف النص ما دام النص موجوداً وإليك بيانها : -

١ - قال الله تعالى : « وما كان لمؤمن ولا مؤمنة إذا قضى الله ورسوله أمراً أن يكون لهم الخيرة من أمرهم ، ومن يعص الله ورسوله فقد ضلّ ضللاً مبيناً . »

وقال تعالى : « إنما كان قول المؤمنين إذا دعوا إلى الله ، ورسوله ليحكم بينهم أن يقولوا سمعنا وأطعنا ، وأولئك هم المفلحون . »

وقال تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الكافرون . »

وقال تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الظالمون . »

وقال تعالى : « ومن لم يحكم بما أنزل الله فأولئك هم الفاسقون . »

وقال تعالى : « ولا تقولوا لما تصف ألسنتكم الكذب : هذا حلال ، وهذا

حرام لتفتروا على الله الكذب إن الذين يفترون على الله الكذب لا يفلحون ،

فهذه الآيات ناطقة بوجوب الحكم بما أنزل الله ، وتحريم التحليل ،

والتحريم لما لم يحمله الله وما لم يحرمه ، وقد استعرض ابن القيم آيات كثيرة في هذا المعنى ^(١) .

ولم يكتف بالأدلة من القرآن ، بل ألحقها بالأدلة من السنة ، ومنها ما جاء

في الصحيحين عن ابن عباس أن هلال بن أمية قذف امرأته بشريك بن سحماء

(١) إعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٥٩ مطبعة الكردى .

عند النبي ﷺ ، فذكر حديث اللعان وقول النبي صلى الله عليه وسلم : « أبصروها فإن جاءت به أ كحل العينين سابغ الإليتين خدج الساقين فهو لشريك بن سحماء ، وإن جاءت به كذا وكذا فهو لهلال بن أمية ، فجاءت به على النعت المكروه ، فقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « لولا ما مضى من كتاب الله لكان لي ولها شأن » قال ابن القيم بعد ذكر هذا الحديث : « يريد — والله ورسوله أعلم — بكتاب الله قوله تعالى : « ويدراً عنها العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله » ، ويريد بالشأن — والله أعلم — أنه كان يمجدها لمشابهة ولدها للرجل الذي رميت به ، ولكن كتاب الله فصل الحكومة ، وأستقط كل قول وراءه ، ولم يبق للاجتهاد بعده موقع .

وقد استدل إلى جانب ما تقدم بما ورد عن الصحابة ، والتابعين من تقديم النص على كل رأى يخالفه ، ومن ذلك ما رواه الشافعى : أخبرنا سفيان بن عيينة عن عبد الله بن أبي يزيد عن أبيه قال : أرسل عمر بن الخطاب إلى شيخ من زهرة كان يسكن دارنا ، فذهبت معه إلى عمر — رضى الله عنه — فسأله عن ولاد ولاد من ولاد الجاهلية ، فقال : أما الفراش فلفلان ، وأما النطفة فلفلان ، فقال عمر : صدقت ، ولكن رسول الله صلى الله عليه وسلم قضى بالفراش . وفي صحيح مسلم من حديث الليث عن يحيى بن سعيد عن سليمان بن يسار أن أبا هريرة ، وابن عباس ، وأبا سلمة بن عبد الرحمن تذاكروا فى المتوفى عنها الحامل تضع بعد وفاة زوجها فقال ابن عباس : تعتمد آخر الأجلين ، فقال أبو سلمة : تحمل حين تضع ، فقال أبو هريرة : وأنا مع ابن^(۱) أخى ، فأرسلوا

(۱) يقصد أبو سلمة بدليل ما جاء فى الكشاف ۵۵۷/۴ مطبعة الاستقامة بالقاهرة ۱۶۴۵ هـ — ۱۹۴۶ م : من أن أبا هريرة وابن مسعود يريان أن عدة المتوفى عنها زوجها وضع الحمل ، فابو هريرة يرى رأى أبى سلمة .

إلى أم سلمة ، فقالت : قد وضعت سبيعة بعد وفاة زوجها بيسير ، فأمرها رسول الله صلى الله عليه وسلم أن تزوج .

وقال الشافعي : وأخبرني من لا أتهم من أهل المدينة عن ابن أبي ذئب قال : قضى سعد بن إبراهيم على رجل في قضية برأى ربيعة بن أبي عبدالرحمن فأخبرته عن النبي ﷺ بخلاف ما قضى به ، فقال سعد لربيعة : هذا ابن أبي ذئب — وهو عندي ثقة — يخبرني عن النبي ﷺ بخلاف ما قضيت به .

فقال له ربيعة : قد اجتهدت ، ومضى حكمك ، فقال سعد : واعجبا ! أنفذ قضاء سعد بن أم سعد ، وارد قضاء رسول الله ﷺ ، بل أورد قضاء سعد ابن أم سعد ، وأنفذ قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فدعا سعد بكتاب القضية ، فشقه ، وقضى للمقضى عليه .

ولم ينس ابن القيم أن يستأنس بما روى عن بعض الأئمة من تقديم النص على ما سواه فقال : قال الأصم : سمعت الربيع يقول : سمعت الشافعي يقول : إذا وجدتم في كتابي خلاف سنة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فقولوا بسنة رسول الله ﷺ ودعوا ما قلت .

وقال الحاكم : أنبأني أبو عمران السماك مشافهة أن أبا سعيد الجصاص حدثهم قال : سمعت الربيع بن سليمان يقول : سمعت الشافعي يقول : وقد سأله رجل عن مسألة فقال : روى عن النبي ﷺ أنه قال كذا وكذا فقال له السائل : يا أبا عبد الله . أتقول بهذا ؟ فارتعد الشافعي ، واصفر ، وحال لونه ، وقال : ويحك أي أرض تقلني وأي سماء تظلني إذا رويت عن رسول الله ﷺ شيئا ، فلم أقل به : نعم على الرأس والعينين نعم على الرأس والعينين .

ثم يذكر نصا عن الشافعي يبين أن المنهج الذي يجب أن يتبعه أهل العلم هو تقديم النص على القول بالرأى قال الشافعي : وهكذا ينبغي أن يكون الصالحون

وأهل العلم ، فأما ما تذهبون إليه من ترك السنة وغيرها ، وترك ذلك لغير شيء ، بل لرأى أنفسكم ، فالعلم إذا إليكم تأتون منه ما شئتم ، وتدعون ما شئتم .

ثم يقول ابن القيم وهذا هو الواجب على كل مسلم إذ اجتهاد الرأى إنما يباح للمضطر كما تباح له الميتة والدم عند الضرورة فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا إثم عليه ان الله غفور رحيم وكذلك القياس إنما يصار إليه عنه الضرورة (١) .

وهنا يخطر بالبال سؤال : هل طبق ابن القيم هذا الذى دعا إليه فى بحثه أم خرج عنه وجانبه التوفيق ؟ .

والجواب أن ابن القيم كان أميناً ، وحريصاً على تطبيق منهجه ، ولم يشذ عنه ، وقد استقى أحكامه من النصوص أولاً واعتمد عليها كثيراً ، وكان فى استنباطه من النص لا يحملة مالا يحتمل ، ولا يحميد عنه قيد أنملة ، ومن ذلك ما ذكره فى المرأة تقيم شاهداً واحداً على طلاقها والزوج منكر قال : روى عن النبي ﷺ أنه قال : إذا ادعت المرأة طلاق زوجها ، فجاءت على ذلك بشاهد عدل استحلف زوجها ، فإن حلف بطلت عنه شهادة الشاهد ، وإن نكل فنكوله بمنزلة شاهد آخر وجاز طلاقه .

قال : فتضمن هذا الحكم أربعة أمور أحدها : أنه لا يكتفى بشهادة الشاهد الواحد فى الطلاق ولا مع يمين المرأة .

الثانى : أن الزوج يستحلف فى دعوى الطلاق إذا لم تقم للمرأة به بينة .

الثالث : أنه يحل فى الطلاق بشاهد ونكول المدعى عليه .

(١) اعتمدت فى هذه الأدلة التى أوردتها على إعلام الموقعين ج٢ مطبعة الكردى صفحات .

٣٥٩ ، ٣٦٠ ، ٣٦١ ، ٣٦٢ ، ٣٦٣ ، ٣٦٤ ، ٣٦٦ .

الرابع: أن النكول بمنزلة البينة ، فلما أقامت شاهداً واحداً وهو شطر البينة كان النكول قائماً مقام الشطر الثاني .

ثم قال مبيناً قوة هذا الحكم لاعتماده على الشاهد والنكول وهذا فيه غاية القوة ، لأن الشاهد والنكول سببان من جهتين مختلفتين ، فقوى جانب المدعى بهما فحكم له ^(١) .

ومن حرصه على تطبيق منهجه دعوته إلى الأخذ بسنة رسول الله ، إذ لو تركت السنة لدرست ، وأعمحت ، ولا يصح أن يتحكم العمل في السنة ، فكم من عمل مخالف للسنة سار عليه الناس ، وألفوه ، وإن العمل الذي يأتي بطريق النقل لا يخالف السنة أما الذي يأتي بطريق الاجتهاد فإنه قد يخالف السنة ، وإن خالفها كان مردوداً . قال : ولو تركت السنن للعمل لتعطلت سنن رسول الله ﷺ ، ودرست رسومها ، وعفت آثارها ، وكم من عمل قد أطرده بخلاف السنة الصريحة على تقادم الزمان وإلى الآن وكل وقت تترك سنة ، ويعمل بخلافها ويستمر عليها العمل ، فتجد يسيراً من السنة معمولاً به على نوع تقصير ، وخذ بلا حساب ما شاء الله من سنن قد أهملت ، وعطل العمل بها جملة ، فلو عمل بها من يعرفها لقال الناس : تركت السنة ، فقد تقرر أن كل عمل مخالف السنة الصحيحة لم يقع من طريق النقل البتة ، وإنما يقع عن طريق الاجتهاد والاجتهاد إذا خالف السنة كان مردوداً ، وكل عمل طريقته النقل فإنه لا يخالف سنة صحيحة البتة ^(٢) .

الاحتياط في قبول الأحاديث :

كان ابن القيم محدثاً ملاماً بالكثير من الأحاديث ، وقد أفاد من هذه

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ٩٥ ، ٩٦ مطبعة صبيح .

(٢) إعلام الموقعين ج ٣ ص ٥ . مطبعة الكردى .

المعرفة الواسعة في الأخذ بالأحاديث الصحيحة، ورفض الأحاديث المخالفة للروايات الصحيحة، ومثال ذلك ما ذكره في الرجل يضرب امرأة حاملاً فقد نقل روايتين إحداهما صحيحة، وقبلها، والأخرى غير صحيحة، فرفضها بيان ذلك أنه ورد في الصحيحين أن امرأتين من هزبل رمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها، فقتل فيهما رسول الله ﷺ بغرة: عبد أو وليدة في الجنين، وجعل دية المقتولة على عصابة القاتلة. هذا قتل شبه عمد لا يجب عليه القصاص. ولذا أخذ ابن القيم بهذه الرواية، ورفض رواية النسائي: فقتل في حملها بغرة، وأن تقتل بها، فقال: والصحيح أنه لم يقتلها لما تقدم، ويقصد بما تقدم رواية الصحيحين القاتلة: إن ديتها على عصابة القاتلة^(۱).

الاعتماد بالرواية دون الرأي:

لم يجد ابن القيم عن المنهج الذي رسمه من تقديم النصوص على مساوئها، وهذا هو السر في أخذه برواية الصحابي دون رأيه، ويعمل ذلك بأن روايته معصومة من الخطأ بخلاف رأيه فإنه عرضة للخطأ. وبأن مخالفة رأيه لروايته إما أن يكون سببه نسياناً أو تأويلاً أو اعتقاد معارض راجح في ظنه أو اعتقاد أنه منسوخ أو مخصوص، ثم يستبعد قبول رأيه مع هذه الاحتمالات فيقول: فكيف يسوغ ترك روايته مع قيام هذه الاحتمالات، وهل هذا إلا ترك معلوم لمؤمنون.

وقد ضرب ابن القيم مثلاً للأخذ برواية الصحابي دون رأيه بما رواه ابن عباس من تخيير بريرة ولم يكن بيعها طلاقاً مع أنه يرى أن بيع الأمة طلاقها^(۲).

(۱) زاد المعاد ج ۳ ص ۲۷۰.

(۲) ص ۸۶ ج ۴ زاد المعاد.

ومن الأمثلة على ذلك أيضا ما ذكره في الخلاف بين الفقهاء في معنى
القرء قال : فحديث عائشة رضی الله عنها عن النبي ﷺ : طلاق الأمة
تطليقتان . وعدتها حيضتان . رواه أبو داود وابن ماجه والترمذی .

فإن قيل : فذهب عائشة رضی الله عنها أن الأقراء : أطهار قيل : ليس
هذا بأول حديث خالفه راويه فأخذ بروايته دون رأيه ^(۱) فرواية عائشه تفيد
أن الأقراء هي الحيض ، ومذهبها أن الأقراء هي الأطهار ، ولكن ابن القيم
يأخذ بالرواية دون الرأي في كل موضع خالفت الرواية رأى راويها .

العلاقة بين السنة والكتاب في نظر ابن القيم :

ما السنة ؟ . وما الدليل على أنها حجة ؟ السنة مؤخره عن الكتاب . العام
من القرآن وحديث الأحاد . منزلة السنة من القرآن عند ابن القيم . وافق
باحث معاصر ابن القيم . رأى الشاطبي . هل السنة تأتي بما يزيد عن القرآن ؟
رأى ابن القيم وأدلته . رأى المخالفين وأدلتهم . تعقيب .

ما السنة ؟ هي ما أثر عن النبي عليه السلام من قول أو فعل أو تقرير مثال
القول قوله ﷺ . ألا لا يجل لكم الحمار الأهل . ولا كل ذى ناب من السباع .
ومثال الفعل ما وقع منه عليه السلام من الصلاة ومناسك الحج . ومثال التقرير
سكوته عليه السلام على ما فعله أصحابه أو قالوه في حضرته أو في غيبته ،
وبلغه ، وسكت عنه ، وكسكوته ظهور أمارات الرضا والاستبشار كما روى من
عدم إنكاره على من أكل الضب على مائدته ^(۲) .

ويطلق لفظ السنة أيضا على عمل الصحابة سواء وجد في الكتاب أو السنة

(۱) ص ۲۷۱ ج ۴ زاد المعاد .

(۲) أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الأستاذ على حسب الله / ۳۴

أو لم يوجد لأنهم اعتمدوا على سنة لم تنقل إلينا أو على اجتهاد أجمعوا عليه .
ويؤيد هذا حديث الرسول . عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ^(۱) .
أما الحديث فهو الكلام الذي يتحدث به ، فإذا نسب إلى رسول الله
عليه السلام — قيل : يكون خاصاً بما ينقل من قوله فيكون من السنة وقيل :
يراد به كل ما ينقل عنه ، فيكون مرادفاً لها ^(۲)

ما الدليل على أن السنة حجة ؟ السنة حجة على المسلمين ، وأصل من
أصول الاستنباط والدليل على هذا ما يأتي : —

۱ — أمر الله في غير موضع من كتابه بطاعة الرسول ، وقرنها بطاعته ،
وجعلها طاعة له ، قال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه
فانتهوا ، واتقوا الله إن الله شديد العقاب » فهذه الآية وغيرها تهيب بالؤمنين
أن يطيعوا الرسول ، وتحذرهم من مخالفة أمره

۲ — ورد في السنة أحاديث كثيرة تفيد أن السنة أصل من أصول الدين ،
ومنها ما رواه معاذ بن جبل رضي الله عنه أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن
قال : كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ قال : أقضي بما في كتاب الله قال :
فإن لم يكن في كتاب الله ؟ قال : فبسنة رسول الله ﷺ قال : فإن لم يكن في
سنة رسول الله ! قال : أجتهد رأيي لا آلو قال معاذ : فضرب رسول الله ^(۳)
ﷺ صدرى ثم قال : الحمد لله الذي وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله .

۳ — ومنها ما روى عن أنس بن مالك رضي الله عنه أنه قال : خطبنا
رسول الله ﷺ بمسجد الخيف من منى ، فقال : نضر الله أمراً سمع مقالتي ، فحفظها
ووعاها ، وبلغها من لم يسمعها ، ألا فرب حامل فقه لا فقه له ، ورب حامل فقه
إلى من هو أفقه منه .

۴ — ومنها ما روى لإمام أحمد وغيره عن نجيح العرباض بن سارية السلمي

(۱) الموافقات للشاطبي ۴ / ۲ .
(۲) أصول التشريع الإسلامي / ۳۴ .
(۳) أصول التشريع الإسلامي / ۱۰ .

رضى الله عنه أنه قال : وعظنا رسول الله ﷺ موعظة وجلت منها القلوب ،
وذرفت منها العيون ، فقلنا يا رسول الله كأنها موعظة مودع ، فأوصنا قال :
أوصيكم بتقوى الله والسمع والطاعة وإن تأمر عليكم عبد ، وإنه من يعش منكم
فسيرى اختلافا كثيرا . فعليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين ، عضوا
عليها بالنواجذ ، وإياكم ومحدثات الأمور ، فإن كل محدثة بدعة ، وكل بدعة
ضلالة ، وكل ضلالة في النار .

٥ - ومنها ما روى أبو داود عن المقدم بن معد يكرب عن رسول الله
ﷺ أنه قال : ألا وإني قد أوتيت الكتاب ومثله معه ، ألا يوشك رجل
شعبان متكى على أريكته يقول : عليكم بهذا القرآن ، فما وجدتم فيه من حلال
فأحلوه ، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه . ألا لا يجل لكم الحمار الأهلي ولا
كل ذى ناب من السباع ، ولا لقطة معاهد إلا أن يستغنى عنها صاحبها ، ومن
نزل بقوم فعليهم أن يقروه ، فإن لم يقروه فله أن يعقبهم بمثل قراه (١) .
السنة مؤخره عن الكتاب :

السنة مؤخره عن الكتاب في الاعتبار لأنه مقطوع به جملة وتفصيلا ،
والسنة مقطوع بها جملة لا تفصيلا ، ولأنها بيان له ، والبيان مؤخر عن المبين ،
وقد دلت على ذلك الأحاديث الكثيرة . كحديث معاذ : بم تحكم ؟ قال :
بكتاب الله قال : فإن لم تجد قال : بسنة رسول الله قال : فإن لم تجد قال :
أجتهد رأيي . وعن عمر بن الخطاب أنه كتب إلى شريح : إذا أتاك أمر فاقض
بما في كتاب الله ، فإن أتاك ما ليس في كتاب الله فاقض بما سن فيه رسول
الله ﷺ . . . الخ .

وعن ابن مسعود أنه قال : من عرض له منكم قضاء فليقض بما في
كتاب الله ، فإن جاءه ما ليس في كتاب الله فليقض بما قضى به نبيه ﷺ .

وعن ابن عباس أنه كان إذا سئل عن شيء فإن كان في كتاب الله قال به ، وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله ﷺ قال به (۱) .

من هذا يتبين لنا أن منزلة الكتاب التقدّم على السنة ، وهذا يتفق مع طبيعة الأشياء ، وينادى به العقل فالكتاب هو الذي دل على اعتبار السنة ، ولولاه ما اعتبرت السنة أصلا من أصول التشريع (۲) ، وهو الدستور الأول للمسلمين وقد أعلى الله منزلته ، فجعله متعبدا بتلاوته أما السنة فلا يتعبد بتلاوتها .

العام من القرآن وحديث الأحاد :

والآن أعرض لمسألة اختلف فيها الفقهاء ، وتتصل بموضوعنا اتصالا قويا: وهي العام في القرآن ، وحديث الأحاد . هذه المسألة التي اختلف فيها فقهاء الرأي ، وفقهاء الأثر من قديم ، وكان لكل منهم وجهة فيها . يرى الحنفية أن عام القرآن قطعي في دلالته وثبوتته أما حديث الأحاد فإنه ظني ، ولا يصح أن يعارض الظني قطعيا ، وقد احتجوا بما نسب إلى أبي بكر الصديق من أنه جمع الصحابة ، وأمرهم برد كل حديث مخالف للكتاب ، وبأن عمر رد حديث فاطمة بنت قيس في المبتوتة الذي بفيده أنها لا تستحق النفقة وقال : « لا نترك كتاب الله لقول امرأة لا ندرى أصدقت أم كذبت ؟ ، وردت عائشة حديث تعذيب الميت ببكاء أهله بقوله تعالى : « ولا تزر وازرة وزر أخرى ... » (۳) .

أما مالك فهو تارة يأخذ بعموم القرآن ، ويرد حديث الأحاد ، وتارة

(۱) الموافقات ج ۴ ص ۳ ، ۴ .

(۲) قال الله تعالى : « من يطع الرسول فقد أطاع الله ، ومن تولى فما أرسلناك عليهم

- حفيظا » النساء / ۸۰

(۳) أبو حنيفة لأستاذنا الأستاذ محمد أبي زهرة ص ۲۵۱ ، ۲۵۲ .

يخصص عموم القرآن بحديث الآحاد إذا أيدته عمل أهل المدينة مثال ذلك :
أخذه بعموم قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلى محرما على طاعم يطعمه .
إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فإنه رجس أو فسقا أهل لغير
الله به . » فالآية تدل على إباحتها كل ما لم يذكر ، فأخذ بذلك ، ورد حديث :
« نهى محمد ﷺ عن أكل كل ذي مخلب من الطير » فسار مذهبه على
إباحتها كل طائر ولو كان ذا مخلب عملا بعموم الآية دون التفات إلى الحديث
لمخالفته لعموم الآية .

والحنفية يرون تحريم كل ذي مخلب من الطير ، وكل ذي ناب من السباع
لما ورد من نهى الرسول عن الأكل منها ، ولما رواه الزهري : « قال رسول
الله ﷺ : « كل ذي ناب من السباع حرام ^(۱) » وهذا الحديث وإن كان
حديث آحاد إلا أنه خصص العموم المستفاد من الآية : « قل لا أجد فيما أوحى
إلى محرما على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير
فإنه رجس أو فسقا أهل لغير الله به » فالآية تفيد أن عموم ما لم يذكر حلال ،
وقد خص هذا العام بعد نزول الآية بمخصصات أخرى ، فهذه الآية مكية وجاء
بعدها تحريم الخمر بالمدينة ، وتحريم المنخنقة ، والموقودة ، والمتردية ، والنطيحة
بالمدينة أيضا وإذا دخل العام تخصيص أصبح من الممكن تخصيصه بحديث
الآحاد فتحريم كل ذي مخلب من الطير وكل ذي ناب من السباع بعد هذا
وارد على عام دخله التخصيص ^(۲) ، وهذا متفق مع القواعد المقررة عند الحنفية ،
فمن قواعدهم أن العام إذا لم يدخله تخصيص فهو لفظ مستعمل فيما وضع له قطعا ،
فيكون حجة قطعية في كل أفرادها ، واحتمال التخصيص من غير دليل لا يؤوبه له ،
فلا وجه للشك في دخول بعض أفرادها فيه ، وإلا ضاعت الثقة باللغة ، ويترتب

(۱) بدائع الصنائع للكاساني ۳۹/۵ .

(۲) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ۱۱۷/۷ .

على هذا أن العام لا يجوز تخصيصه ابتداءً إلا بما هو قطعي ، فإذا خصص بقطعي أصبح حجة ظنية في الباقي فجاز إخراج شيء منه بعد ذلك بالقياس أو خبر الآحاد ، وإنما كان حجة ظنية في الباقي لأن كل فرد من الباقي بعد التخصيص يحتمل أن يكون خارجاً بالقياس على ما أخرج ، فلا يكون العام قطعي الدلالة عليه (١) .

ومثال أخذ الإمام مالك رضي الله عنه بعموم القرآن ، ورد حديث الآحاد أخذه بعموم قوله تعالى : « وما علمتم من الجوارح مكلبين » الدال على طهارة الكلب لأن صيده الذي يمسكه حلال ، ورد حديث : « إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليغسله سبعة إحداهن بالتراب » ، فسار مذهبه على طهارة الكلب أخذاً بالآية دون الحديث ، ولكننا وجدناه يأخذ بالحديث المؤيد بعمل أهل المدينة ومن ذلك أخذه بتحريم الجمع بين المرأة وعمتها ، وبين المرأة وخالتها عملاً بالحديث الدال على ذلك ، واعتبره مخصصاً للعموم قوله تعالى بعد ذكر المحرمات : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » لأن عمل أهل المدينة كان على تحريم الجمع بينهما ، فكان مؤيداً للحديث .

ومن هذا أخذه بحديث النهي عن أكل كل ذي ناب من السباع مع مخالفته للعموم قوله تعالى : « قل لا أجد فيما أوحى إلي محرماً . » لأن أهل المدينة كانوا يحرّمون ذلك ، فكان عمل أهل المدينة مقويًا للحديث ، فأخذ به (٢) .

أما الشافعي فيرى أن دلالة العام ظنية ، لأن احتمال التخصيص قوي ، لأن العام الخالي من التخصيص نادر حتى روى عن ابن عباس أنه قال : « ما من

(١) أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الأستاذ علي حسب الله ١٩٥ ، ١٩٦ ، ١٩٧ ، وأصول الفقه / ٢٣٤ للمرحوم الشيخ محمد الحضري الطبعة الثانية .

(٢) ابن حنبل لأستاذنا الأستاذ محمد أبي زهرة ص ٢١٧ ، ٢١٨ .

عام إلا خصص ، ، وإذا كان احتمال التخصيص قويا إلى هذا الحد كانت دلالة العام قبل ظهور المخصص ظنية ، فلما كانت ظنية جاز تخصيصها بما هو ظني ، بل هذا التخصيص يتفق مع المشهور : وهو كون ألفاظ العموم يغلب فيها الخصوص .
ولذا رأيناه قال بتخصيص العام من القرآن وإن كان قطعي الثبوت بالآحاد لأن العام ظني الدلالة ، والآحاد ظني الثبوت ، فكان تخصيص ظني بظني . أما الحنفية فقد ذهبوا إلى أن دلالة العام قطعية ، ولذا لم يجزوا تخصيص عام القرآن بخبر الآحاد . لأن القرآن قطعي الثبوت وعامه قطعي الدلالة أما خبر الآحاد فهو ظني الثبوت ، ولا يتخصص قطعي بظني (١) .

أمثلة العام المخصص بحديث الآحاد :

قال الله تعالى « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » .

قال الله تعالى « من بعد وصية يوصي بها أو دين غير مضار وصية من الله ،

والله عليم حلیم » .

دلت الآيات على أن الوارثين يستحقون الميراث سواء اتحد الدين أم اختلف ، ولكن السنة خصت هذا العموم ، وبينت أنه لا يرث المسلم الكافر كما تدل الآيات على أن الوارث يرث ولو كان قاتلا ولكن السنة خصت الوارث بغير القاتل « لا يرث القاتل شيئا » .

كما تدل على أن أي أب فهو مورث وأي ولد فهو وارث ، ولكن السنة خصت المورث بغير الأنبياء بقوله ﷺ : نحن معاشر الأنبياء لا نورث ما تركناه صدقة (٢) .

كما تدل على أن الوصية أيا كان مقدارها مقدمة على الميراث ، ولكن السنة

(١) الشافعي لأستاذنا الأستاذ محمد أبي زهرة ص ١٩٧ ، ١٩٩ .

(٢) أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الأستاذ علي حسب الله ص ٣٨ .

خصت الوصية المقدمة على الميراث بالتى لا تزيد على الثلث ، فالآيات مخصصة بالأحاديث (١) .

وقال تعالى « والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » .

تدل الآية على أن من سرق شيئاً تقطع يده قليلاً كان أم كثيراً أو من أى نوع كان ، ولكن السنة خصت المقدار بربع دينار ، وخصت النوع بغير الثمر والكثير : « سن رسول الله ﷺ ألا قطع في ثمر ولا كثير ، وألا يقطع إلا فيما بلغت سرقة ربع دينار فصاعداً (٢) » .

أما أحمد بن حنبل فقد نهج منهج شيخه الشافعى ، واعتبر السنة مخصصة أمام الكتاب ، وألف كتاباً للرد على من أخذ بظاهر القرآن جاء فيه : « إن الله جل ثناؤه ، وتقدست أسماؤه بعث محمداً بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله ، ولو كره المشركون ، وأنزل عليه كتابه فيه بالهدى والنور لمن اتبعه ، وجعل رسوله الدال على ما أراد من ظاهره وباطنه وخاصه وعامه وناسخه ومنسوخه وما قصد له الكتاب ، فكان رسول الله هو المعبر عن كتاب الله الدال على معانيه (٣) . فهو يعتبر السنة دالة على الكتاب مبينة للمراد منه من ظاهر ، وباطن ، وخاص ، وعام ، وناسخ ، ومنسوخ مصداقاً لقول الله تعالى : « وأنزلنا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم » .

منزلة السنة من القرآن عند ابن القيم :

أما ابن القيم فلم يعتبر السنة معارضة للقرآن بوجه ، ووافق ابن حنبل والشافعى ، فقال : والسنة مع القرآن على ثلاثة أوجه :

(١) الشافعى لأستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة ص ١٩٦ .
(٢) الشافعى لأستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة ص ١٩٦ وكثير بفتحعين جمار التخل .
(٣) ابن حنبل / ٢١٠ .

أحدهما : أن تكون موافقة له من كل وجه ، فيكون توارد القرآن والسنة على الحكم الواحد من باب توارد الأدلة ، وتضافرها .

والثاني : أن تكون بياناً لما أريد بالقرآن وتفسيراً له .

والثالث : أن تكون موجبة لحكم سكت القرآن عن إيجابه أو محرمة لما سكت عن تحريمه ، ولا تخرج عن هذه الأقسام ، فلا تعارض القرآن بوجه ما ، فما كان منها زائداً على القرآن فهو تشريع مبتدأ من النبي ﷺ يجب طاعته فيه ، ولا تحل معصيته^(١) .

ومثل هذا ما جاء في كتاب (الطرق الحكيمة) : والذي يجب على كل مسلم اعتقاده أنه ليس في سنن الرسول ﷺ الصحيحة سنة واحدة تخالف كتاب الله ، بل السنن مع كتاب الله على ثلاث منازل : —

المنزلة الأولى : سنة موافقة شاهدة بنفس ما شهدت به الكتب المنزلة .

المنزلة الثانية : سنة تفسر الكتاب ، وتبين مراد الله منه ، وتفيد مطلقه .

المنزلة الثالثة : سنة متضمنة لحكم سكت عنه الكتاب ، فتبينه بياناً مبتدأً ،

ولا يجوز رد واحدة من هذه الأقسام الثلاثة ، وليس للسنة مع كتاب الله منزلة

رابعة ، والذي يشهد الله ورسوله به أنه لم تأت سنة صحيحة واحدة عن رسول

الله ﷺ تناقض كتاب الله ، وتخالفه البتة كيف ورسول الله ﷺ هو المبين

لكتاب الله وعليه أنزل وبه هداه الله ، وهو مأمور باتباعه ، وهو أعلم الخلق

بتأويله ومراده ، ولو ساغ رد سنن رسول الله ﷺ لما فهمه الرجل من ظاهر

الكتاب لردت بذلك أكثر السنن ، وبطلت بالكلية فما من أحد يحتاج عليه

بسنة صحيحة تخالف مذهبه ونحلته إلا ويمكنه أن يتثبت بعموم آية أو إطلاقها

(١) إعلام الموقعين ٢/٣٨٠ .

أويقول : هذه السنة مخالفة لهذا العموم والإطلاق ، فلا تقبل حتى إن الرافضة :
— قبهم الله — سلكوا هذا المسلك بعينه في رد السنن الثابتة المتواترة
فردوا قوله ﷺ : « لانورث ما تركناه صدقة » وقالوا : هذا حديث يخالف
كتاب الله : قال تعالى « يوصيكم الله في أولادكم . . . »

وردت الجهمية ماشاء الله من الأحاديث الصحيحة الصريحة في إثبات
الصفات بظاهر قوله تعالى : « ليس كمثل شيء » وردت الجهمية أحاديث الرؤية
مع كثرتها وصحتها بما فهموه من ظاهر القرآن في قوله تعالى : « لاتدرکه
الابصار^(۱) . »

من هذا يتبين لنا رأى ابن القيم في العلاقة بين السنة والقرآن ، فقد حصر
علاقة السنة بالقرآن في الموافقة أو البيان أو الزيادة عليه ، ولم يجز رد سنة من
السنن لمخالفتها لظاهر القرآن لأن الرسول هو المبين للكتاب ، فلا ينبغي
إغفال البيان لأنه أعلم الخلق بمراد الله ، ولأنه لوردت السنن لمخالفتها لظاهر
القرآن لردت أكثر السنن حتى ولو كانت متواترة كما ردت الرافضة حديث :
« لانورث ما تركناه صدقة » وكما ردت الجهمية الكثير من أحاديث الصفات
لمخالفتها لظاهر القرآن .

فابن القيم موافق للشافعي ، ولابن حنبل في الأخذ بالأحاديث إذا عارضت
عام القرآن .

وافق باحث معاصر ابن القيم : وإن العلاقة بين القرآن والسنة التي
بينها ابن القيم فيما تقدم بياناً مجملاً قد بينها صاحب كتاب أصول التشريع
الإسلامي ووضحها بذكر الأمثلة ، فقال^(۲) :

(۱) ص ۷۲ ، ۷۳ . الطرق الحكيمة .

(۲) أصول التشريع الإسلامي للأستاذ هلي حسب الله ص ۳۷ ، ۳۸ ، ۳۹ .

وما ورد في السنة بالإضافة إلى ما ورد في الكتاب ثلاثة أنواع : —

١ — ما كان مطابقاً لما فيه ، فيكون مؤكداً له ، ويكون الحكم مستمداً من مصدرين : القرآن مثبتاً له والسنة مؤيدة .

ومن ذلك الأحاديث الدالة على وجوب الصلاة والزكاة والصوم والحج والدالة على حرمة الشرك وشهادة الزور وقتل النفس المعصومة والدالة على حقوق الوالدين .

٢ — ما كان بياناً للكتاب عملاً بقوله تعالى : « وأنزانا إليك الذكر لتبين للناس ما نزل إليهم ولعلهم يتفكرون » .

والسنة خير مبين للكتاب . فقد كان عمر رضي الله عنه يقول : سيأتي قوم يجادلونكم بشبهات القرآن ، فخذوهم بالسنن ، فإن أصحاب السنن أعلم بكتاب الله عز وجل .

وقيل لمطرف بن عبد الله : لا تحدثونا إلا بالقرآن ، فقال : ما نريد بالقرآن بدلاً ولكن نريد من هو أعلم بالقرآن منا .

وقال علي رضي الله عنه لعبد الله بن عباس حينما بعثه إلى الخوارج : لا تخصصهم بالقرآن ، فإنه حمار ذو وجوه ، ولكن حاججهم بالسنة ، فإنهم لن يجدوا عنها محيصاً . ولذلك لما استدل الخوارج على كفر مرتكب الكبيرة بظواهر بعض النصوص كقوله تعالى بعد الأمر بالحج : « ومن كفر فإن الله غني عن العالمين » لم يجد علي أبليغ في الرد عليهم من السنة إذ قال ، « وقد علمتم أن رسول الله ﷺ رحم أناني المحصن ثم صلى عليه ، ثم ورثه أهله ، وقتل القاتل ، وورث ميراثه أهله ، وقطع يد السارق ، وجلد الزاني غير المحصن ، ثم قسم عليهم من الفداء ، ونكحوا المسلمات ، فأخذتم رسول الله

ﷺ ، وأما حق الله فيهم ، ولم يمنهم سهمهم من الفء ، ولم يخرج أسماءهم من بين أهله .

فلسنة أثر عظيم في إظهار المراد من الكتاب ، وفي إزالة ما قد يقع في فهمه من خلاف أو شبهة .

ويكون بيانها للكتاب على ثلاثة أنواع : —

(ا) تفصيل مجمله ، ومن ذلك أن الله تعالى أمر بالصلاة في الكتاب من غير بيان لمواقيتها وأركانها وعدد ركعاتها ، فبينت السنة العملية ذلك ، وقال ﷺ : « صلوا كما رأيتموني أصلي » . وورد في الكتاب وجوب الحج من غير بيان لمناسكه فبينت السنة ذلك ، وقال ﷺ : « خذوا عني مناسككم » وورد فيه وجوب الزكاة من غير بيان لما تجب فيه ، وللمقدار الواجب ، فبينت السنة ذلك .

(ب) تخصيص عامه : ومن ذلك أن الله أمر الله أن يرث الأبناء الآباء على نحو ما بين في قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم ... » ، فكان هذا الحكم عاما في كل أب مورث وكل ولد وارث ، فخصت السنة المورث بغير الأنبياء بقوله ﷺ : « نحن معاشر الأنبياء لانورث ، ما تركناه صدقة » وخصت الوارث بغير القاتل بقوله ﷺ : « لا يرث القاتل » وبين الله من يحرم الزواج بهن في آيات المحرمات ، ثم أباح الزواج بمن عداهن في قوله تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلك » فخصت السنة هذا العموم بقوله ﷺ : « يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب » وقوله ﷺ : « لاتنكح المرأة على عمتها ، ولا على خالتها ، ولا على ابنة أخيها ، ولا على ابنة أختها ، فإنكم إن فعتم ذلك قطعتم أرحامكم » .

(ج) تقييد مطلقه : كما في قوله تعالى : « والسارق والسارقة فاقطعوا

أيديهما « فإن قطع اليد لم يقيد في الآية بموضع خاص ، ولكن السنة قيده بأن يكون من الرسغ . وقوله تعالى : « وليطوفوا بالبيت العتيق » يوجب الطواف مطلقاً ، ولكن السنة الفعلية قيده بالطهارة . وقوله تعالى : « من بعد وصية يوصى بها » وردت الوصية فيه مطلقة ، فقيدها السنة بعدم الزيادة على الثلث .

٣ — ما كان مشتملاً على حكم جديد ، غير مؤكد لما في القرآن ، ولا مبين له ، وستأتي أمثلة لهذا فترى أن الأقسام التي ذكرها ابن القيم هي التي ذكرها صاحب كتاب « أصول التشريع الإسلامي » غير أن الأخير قد وضحها بالأمثلة . وفصل القسم الثاني وهو بيان السنة للقرآن وبين أن بيانها منحصر في تفصيل مجاهه ، وتخصيص عامه ، وتقييد مطلقه .

رأى الشاطبي :

وقد ذكر الشاطبي علاقة السنة بالقرآن ، فلم يخرج عما ذكره الشافعي وابن القيم ، وصاحب « أصول التشريع الإسلامي » فقال : « فإن السنة عند العلماء قاضية على الكتاب ، وليس الكتاب بقاض على السنة ؛ لأن الكتاب يكون محتملاً لأمرين فأكثر^(١) فتأتي السنة بتعيين أحدهما ، فيرجع إلى السنة ؛ ويترك مقتضى الكتاب ، وأيضاً فقد يكون ظاهر الكتاب أمراً ، فتأتي السنة ، فتخرجه عن ظاهره ، وهذا دليل على تقديم السنة ، وحسبك أنها تقيده

(١) كقوله تعالى : « فإن طلقها فلا تحل له ... » الآية ، فهي تشمل الحل للأول بمجرد العقد ، والحل له بعد الدخول ، ولكن السنة عينت الحل بعد الدخول إذ قال الرسول : « لا تحلن له حتى تذوق عسيلته ، ويذوق عسيلتك » أنظر ص ٢١٣ ، ٢١٤ ، ٢١٥ من من ابن حنبل فقد بين رأى الشافعي بتفصيل .

مطلقه وتخصص عمومه ، وتحمله على غير ظاهره حسبما هو مذکور في الأصول ، فالقرآن أتى بقطع كل سارق فخصت السنة من ذلك سارق النصاب المحرز ، وأتى بأخذ الزكاة من جميع الأموال ظاهراً فخصته بأموال مخصوصة . وقال تعالى : « وأحل لكم ما وراء ذلكم » ، فأخرجت من ذلك نكاح المرأة على عمتها أو خالتها ، فكل هذا ترك لظواهر الكتاب ، وتقديم السنة عليه ومثل ذلك لا يحصى كثرة ، (١) .

ظهر لنا مما تقدم أن الحنفية يرون أن حديث الأحاد لا يخصص عام القرآن مالم يدخله تخصيص وأن مالكا يرى أن حديث الأحاد لا يخصص العام إلا إذا أيدته عمل أهل المدينة أما الشافعي وأحمد وابن القيم والشاطبي فيرون أن حديث الأحاد يخصص العام .

هل السنة تأتي بما يزيد عن القرآن ؟ :

والآن نتجه إلى مسألة أثارها ابن القيم بذكره القسم الثالث من أقسام السنة وهو القسم الذي يقضى بإحلال أو تحريم أمر سكت عنه القرآن . هذه المسألة هي : هل السنة تزيد عن القرآن أم لا ؟

رأى ابن القيم وأرلته :

يرى ابن القيم أن السنة تزيد عن القرآن ، وهذه الزيادة من الدين لا يسمع أحداً رفضها وقال في ذلك : « وليس هذا تقدماً لها على كتاب الله ، بل امتثالاً لما أمر الله من طاعة رسول الله ، ولو كان رسول الله ﷺ لا يطاع في هذا القسم لم يكن لطاعته معنى ، وسقطت طاعته المختصة به » .

وحجة القائلين بهذا ومنهم ابن القيم تنحصر في ثلاثة أدلة : —

أولاً : أمر الله بطاعة الرسول في قوله : « فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم » فقد طلب الله تحكيم الرسول فيما يقوم بين المسلمين من خلافات ، ويروى أنها نزلت في قضاء رسول الله للزبير بالسقي قبل الأنصاري وهذا القضاء ليس في كتاب الله ، وقال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر » .

وقال تعالى : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » .

وقال تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا » . وقال

تعالى : « من يطع الرسول فقد اطاع الله » .

فإن الله طلب تحكيم الرسول ، وأمر بطاعته ، وحذر من مخالفته وجعل طاعة الرسول طاعة الله ، ولو لم يطع الرسول في أمر زائد عما في القرآن لم تكن هناك فائدة للأمر بطاعته ، فكان القرآن يكتفي بطلب طاعة الله وحده . جاء في الموافقات : فهو دال على أن طاعة الله فعل ما أمر به . وترك ما نهى عنه ، وطاعة الرسول فعل ما أمر به وترك ما نهى عنه مما جاء به مما ليس في القرآن ، إذ لو كان في القرآن لكان من طاعة الله ^(۱) .

وجاء فيه أيضاً : « فقد اختص الرسول عليه السلام بشئ يطاع فيه ، وذلك السنة التي لم تأت في القرآن ... وأدلة القرآن تدل على أن كل ما جاء الرسول وكل ما أمر به ، ونهى عنه فهو لاحق في الحكم بما في القرآن ، فلا بد أن يكون زائداً عليه ^(۲) . »

(۱) الموافقات للشاطبي ج ۴ ص ۶ .

(۲) الموافقات للشاطبي ج ۴ ص ۶ ، ۷ .

ثانياً — جاءت أحاديث تدل على أن السنة تزيد عما في الكتاب : روى المقدم بن معد يكرب عن النبي ﷺ أنه قال : « ألا إني أوتيت القرآن ومثله معه ، ألا يوشك رجل شبعان متسكى ، على أريكته يقول : «عالميكم بهذا القرآن ، فما وجدتم فيه من حلال فأحلوه ، وما وجدتم فيه من حرام فحرموه . ألا لا يحل لكم الحمار الأهلي ولا كل ذى ناب من السباع ، ولا لقطة مال المعاهد . »

وفي لفظ آخر : « يوشك أن يقعد الرجل على أريكته فيحدث بحديثي ، فيقول : « بيني وبينكم كتاب الله ، فما وجدنا فيه من حلال استحللناه ، وما وجدنا فيه من حرام حرمناه وإن ما حرم رسول الله ﷺ كما حرم الله » قال الترمذى : « حديث حسن » وقال البيهقي : « اسناده صحيح » . وفي رواية : لا ألفين أحدكم متكئاً على أريكته يأتيه الأمر من امرى بما أمرت به ، أو نهيت عنه ، فيقول : « لا أدري ما وجدنا في كتاب الله اتبعناه » .

جاء في الموافقات بعد ذكر هذه الأحاديث : « وهذا دليل على أن في السنة ما ليس في كتاب الله ^(۱) . ومن السنن الدالة على أن في السنة ما ليس في القرآن حديث معاذ . روى معاذ بن جبل رضى الله عنه أن رسول الله ﷺ لما بعثه إلى اليمن قال : « كيف تصنع إن عرض لك قضاء ؟ » قال : « أقضى بما في كتاب الله قال : « فإن لم يمكن في كتاب الله ؟ قال : « فبسنة رسول الله ﷺ قال : « فإن لم يكن في سنة رسول الله ؟ قال : « أجتهد رأى لا آو قال معاذ : « فضرب رسول الله ﷺ صدرى ثم قال : « الحمد لله الذى وفق رسول رسول الله لما يرضى رسول الله ^(۲) . فهذا الحديث يفيد أن السنة تأتي بما ليس في الكتاب .

(۱) جاءت هذه الأحاديث في إعلام الموقعين ج ۲ ص ۳۷۹ ، الموافقات ج ۴ ص ۷ .

(۲) أصول التشريع الإسلامى / ۱۰ .

ثالثا - جاءت السنة بأحكام زائدة من الكتاب كتحریم نكاح المرأة على بنت أخيها أو بنت أختها أو العكس ، وكتحریم الرضاع كل ما يحرم بالنسب ، والشفعة ، والرهن في الحضر ، وتوريث الجدة ، ومنع التوارث بين المسلم والكافر وتوريث بنت الابن السدس مع البنت ، واستبراء المسبية بمحيضة ، وجعل سلب القتل لقاتله قال ابن القيم . « بل أحكام السنة التي ليست في القرآن إن لم تكن أكثر منها لم تنقص عنها ، فلو ساغ لنا رد كل سنة كانت زائدة على نص القرآن لبطلت سنن رسول الله ﷺ كلها إلا سنة دل عليها القرآن ^(١) »

من هذا يتضح لنا أن ابن القيم كان يرى أن السنة تزيد عن القرآن ، وهي إذ تزيد عنه ، ونأخذ بها لا نكون مخالفين للكتاب فقد استمدت قوتها من دعوة الكتاب إلى الأخذ بها ، وقد استدل على رأيه بالنصوص الدالة على طاعة الرسول ، وبالأحاديث المفيدة صراحة أن السنة تزيد عن القرآن ، وبالواقع في الشريعة من ورود أحكام في السنة ليس لها ذكر في القرآن .

رأى المخالفين وأدلتهم:

وهنا طائفة لم تقل بهذا ، وقالت . « إن السنة لا تأتي إلا بماله أصل في الكتاب ، ونترك صاحب كتاب أصول التشريع الإسلامي يوضح قولهم . « وقيل : إن السنة لا تأتي إلا بماله أصل في الكتاب ، فإذا كانت مفصلة لمجملة ، أو مخصصة لعامه ، أو مقيدة لمطلقه — فهي موضحة لمراد منه ، وإذا جاءت بغير ذلك فالمقصود منها إما إلحاق فرع بأصله الذي خفي إلحاقه به ، وإما إلحاقه بأحد أصليين واضحين يتجاذبان .

(١) إعلام الموقعين ج ٢ ص ٣٨٠ .

فمن الأول ما ورد في السنة من تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، فإنه في الحقيقة قياس على ما نص عليه من تحريم الجمع بين الأختين ، ولذلك تعرض الحديث لمناط الحكم إذ قال ﷺ بعد النهي عن الجمع بينها : « فإنكم إن فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » ، ومنه أيضاً أن الله تعالى ذكر الفرائض مقدرة ولم يذكر من ميراث العصبات إلا ما نص عليه في قوله تعالى : « يوصيكم الله في أولادكم للذكر مثل حظ الأنثيين » وقوله تعالى ، « وإن كانوا إخوة رجالاً ونساء فللذكر مثل حظ الأنثيين » وهو يقتضى أن العاصب من غير الأولاد والإخوة ليس له فرض مقدر ، بل يأخذ ما يبقى بعد أداء الفرائض ، ولكنه قياس قد يخفى ، فبينه الرسول ﷺ بقوله . « ألحقوا الفرائض بأهلها ، فما بقى فهو لأولى رجل ذكر . »

ومن الثاني أن الله تعالى أحل الطيبات وحرم الخبائث ، فمن الأشياء ما اتضح إلحاقه بأحد الأصلين ، ومنها ما اشتبه ، فنصت السنة على ما يستعين به المجتهد على معرفة الحكم فيما اشتبه بالنهي عن أكل الحمر الأهلية ، وكل ذى مخلب من الطير . وإباحة أكل الضب والأرنب وما شابههما .

ومنه أيضاً أن الله تعالى أحل شرب مالا يسكر كالبن والعسل ، وحرم المسكر وهو الحمر ، فاشتبه بالأصلين ما ليس بمسكر ، ولكنه يوشك أن يسكر وهو نبيذ الدباء والمزفت والمقير ونحوها فبينت السنة أن هذا ملحق بالمسكر سدا للذريعة .

وهكذا لا تأتي السنة بحكم إلا وله في الكتاب أصل يرجع إليه ^(۱) .

(۱) أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الأستاذ علي حسب الله ص ۴۱ الدباء : الفرع اليابس الذي كانوا يخرطون فيه العنب ، ثم يدفنونه حتى يهدر ، ثم يموت . وللازفت والمقير : ما طلى بالزفت أو القار من الأوعية .

تعقيب :

وبعد هذا العرض لرأى ابن القيم وأدلته ، ورأى مخالفيه ، وأدلتهم أرى — لا عن تعصب — أن الحق مع ابن القيم ، وذلك لأن لو ناقشناهم في قولهم : « إن تحريم الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها مقيس على تحريم الجمع بين الأختين لو ناقشناهم ، وقلنا لهم : « إذا كنتم تعتمدون على القياس في تحريم الجمع فهلا قسم الجمع بين بنت العم وبنت عمها على الجمع بين الأختين فالعلة موجودة ، ولكن يجوز الجمع بينهما لعدم النص عليهما .

هذا إلى جانب أن ما ذكره في توجيه الزيادة عن القرآن بأنها إما إلحاق فرع بأصله الذي خفي إلحاقه به ، وإما إلحاقه بأحد أصليين يتجاذبانه — إن صدق على بعض المسائل فلا يمكن صدقه على كل المسائل التي بينت السنة حكمها ولم يبين القرآن حكمها ومن ذلك توريت بنت الأبن السدس عند وجود البنت وجعل سلب القتل لقاتله وغير ذلك من المسائل التي جاء حكمها في السنة فقط وأي غضاضة في مجيء السنة بأحكام لم ترد في القرآن .

أليس مقام الرسول البيان وكما يبين المجمع والعام والمطلق يبين حكم ما لم يأت القرآن بحكمه .

وممن قال : « إن السنة تأتي بما لم ينص عليه القرآن الشافعي ، وقد وضع ذلك أستاذنا الأستاذ محمد أبي زهرة في كتابه « الشافعي » فأكتفي بالإحالة إليه ^(١) .

نحضر ابن القيم في قبول الأثرية :

وكان ابن القيم عالماً ورعاً أميناً ، فكان ورعه وأمانته العلمية يدفعانه إلى الثبوت مما يأخذ به من الأحاديث ، وقد ساعده على ذلك حفظه لكثير من

(١) الشافعي ٢٣٤ ، ٢٣٥ .

الأحاديث ، فكان يوازن بينها ، ويأخذ الصحيح منها ، ويرد ماخالفه ، ولو كان قليل المعرفة بسنة رسول الله لقبول ماصادفه منها ، ومثال ذلك ما ذكره في حكم ضرب الحامل قال : « في الصحيحين أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلتها وما في بطنها ، فقضى فيها رسول الله ﷺ بغرة : عبد أو وليدة في الجنين وجعل دية المقتولة على عصابة القاتلة » .

هذا قتل شبه عمد لا يجب فيه القصاص ، ولذا رد ابن القيم الرواية التي جاءت في النسائي دالة على القصاص قال ابن القيم : « وفي النسائي : فقضى في حملها بغرة ، وأن تقتل بها . وكذلك قال غيره أيضا إنه قتلها مكانها » .

ثم رد هذه الرواية بقوله : « والصحيح أنه لم يقتلها لما تقدم ، ولم يكتب برد هذه الرواية بما جاء في الصحيحين ، بل استدل بما جاء في البخاري عن أبي هريرة — رضي الله عنه — أن رسول الله ﷺ قضى في جنين امرأة من بني لحيان بغرة عبد أو وليدة ، ثم إن المرأة التي قضى عليها بالغرة توفيت ، فقضى رسول الله ﷺ أن ميراثها لبنيتها وزوجها ، وأن العقل على عصبتها قال بعد ذكر هذا الحديث : « وفي هذا الحكم أن شبه العمدة لا يوجب القود (١) » من هذا يتبين لنا مقدار حرصه على الأخذ بما صح من الأحاديث ورد ما سواها يساعده في ذلك إلمامه بالكثير من السنة حتى إنه لا يكتفي بحديث واحد في المسألة بل يورد أكثر من حديث كما هي عادته .

ابن القيم والحديث المرسل :

كان ابن القيم لا يأخذ بالحديث المرسل ، ولا يعتبره أهلا لأن تقوم به حجة حتى لو وافقه العقل ومثال ذلك ما رواه عمر بن عبد العزيز : « قضى رسول الله ﷺ فيما بلغنا في التمثيل يوجد بين ظهري ديار قوم أن الأيمان

على المدعى عليهم . فإن نكلوا حلف المدعون واستحقوا ، فان نكل
 الفريقان كانت الدية نصفها على المدعى عليهم ، وبطل النصف إذا لم يحلفوا .
 قال ابن القيم عن هذا الحديث : « وأما الأثر الآخر فرسل لا تقوم بمثله
 حجة » فقد منع الأخذ به لأنه مرسل لم يذكر فيه الصحابي الذي رواه عن
 الرسول وهذا يدعو إلى التشكك في الأخذ به ، وقد بين أنه يوافق المتبع
 في الدعاوى والقسامة ، ولم يمنع الأخذ به إلا أنه مرسل فقال : ولو صح تعين
 القول بمثله ولم تجز مخالفته ، ولا يخالف باب الدعاوى ولا باب القسامة فإنه
 ليس فيهم ^(۱) لوث ظاهر يوجب تقديم المدعين ، فيقدم المدعى عليهم في
 اليمين ، فإذا نكلوا قوى جانب المدعى من وجهين : أحدهما : وجود التثليل
 بين ظهرا نهم . والثاني : نكلهم عن براءة ساحتهم باليمين ، وهذا يقوم مقام
 اللوث الظاهر ، فيحلف المدعون ، ويستحقون فإذا نكل الفريقان كلاهما
 أورت ذلك شبهة مركبة من نكل كل واحد منهما ، فلم ينهض ذلك سبباً
 لإيجاب كمال الدية عليهم إذ لم يحلف غرماًؤهم ، ولا إسقاطها عنهم بالكفاية
 حيث لم يحلفوا ، فجعلت الدية نصفين ، ووجب نصفها على المدعى عليهم
 لثبوت الشبهة في حقهم بترك اليمين ، ولم تجب عليهم بكاملها ، لأن خصومهم لم
 يحلفوا ، فلما كان اللوث مركباً من يمين المدعين ونكل المدعى عليهم ، ولم
 يتم سقط ما يقابل أيمان المدعين : وهو النصف ، ووجب ما يقابل نكل
 المدعى عليهم وهو النصف ، وهذا من أحسن الأحكام وأعدلها وباللغة التوفيق ^(۲) .

فهذا الحديث لم يأخذ به ابن القيم لأنه مرسل لا تقوم بمثله حجة ، وإن
 كان الحديث في معناه متفقاً مع القواعد المتبعة في الدعاوى ، وقد وجه ابن القيم

(۱) فيهم أى في المدعى عليهم .

(۲) زاد المعاد ج ۳ ص ۲۸۲ ، ۲۷۴

ما جاء فيه بأن اليمين لم يوجه أولاً إلى المدعين لعدم وجود اللوث (١) ، فوجه اليمين إلى المرعى عليهم حسب المتبع في الدعاوى : « البيضة على المدعى واليمين على من أنكر » فلما نكلوا رد اليمين إلى المدعين فإن حلفوا قضى لهم ، وإن نكل المدعون لم تجب الدية كلها لنكولهم ولم تسقط كلها لنكول المدعى عليهم ولما كنا نوجب الدية كلها بنكول المدعى عليهم ويمين المدعى أوجبنا نصف الدية لتحقق نكول المدعى عليهم ، وأسقطنا النصف الآخر لعدم تحقق يمين المدعين .

ولم يكن ابن القيم يمنع الأخذ بالمرسل مطلقاً بل إنى وجدته يأخذ بالمرسل إذا عضدته أحاديث مسندة ، ولكنى أقف هنا وقفة قصيرة ، وأسأل هذا السؤال : هل الحكم يستفاد من الحديث المرسل وحده إذا عضدته الأحاديث المسندة أم الحكم يؤخذ من الأحاديث المسندة ومن المرسل ؟

أظن أن الحكم حينئذ يستفاد من جميع الأحاديث الواردة في المسألة ، ويكتسب الحديث المرسل حينئذ حكماً : هو قبوله ، وعدم رفضه لوجود ما يؤيده ومثال هذا ما جاء في السنن من حديث ابن عباس أن جارية بكرت أتت النبي ﷺ ، فرد نكاحها «

قال ابن القيم : « وموجب هذا الحكم أنه لا تجبر البكر البالغة على النكاح ، ولا تزوج إلا برضاها ... ، وليست رواية هذا الحديث مرسلة بعله فيه ، فإنه قد روى مسنداً ومرسلاً فإن قلنا بقول الفقهاء : إن الاتصال زيادة ،

(١) وهذا مذهب الشافعي . واللوث : قرينة بها يظن صدق المدعى : من دم على القاتل ، أو ظاهر حال يشهد المدعى كعداوة ظاهرة . والبده باليمين موضع خلاف : فيرى الحنفية أن المدعى عليهم يحلفون أولاً ، لأن اليمين شرع للدفن لا للاستحقاق ، فإذا حلفوا وجبت الدية ، وإن نكلوا حبسوا حتى يحلفوا . وقال الشافعي : يبدأ بأيمان المدعى إن وجد لوث ، وإلا فيبدأ بأيمان المدعى عليهم ، فإذا حلفوا لا تجب الدية ، لأن اليمين عهد مبرئاً لاملزماً وإن نكلوا ردت الأيمان إلى المدعين فتح القدير ٨ / ٣٨٥ ، ٣٨٦ .

ومن وصله مقدم على من أرسله فظاهر وهذا تصرفهم في غالب الأحاديث ،
فما بال هذا خرج عن حكم أمثاله ؟ . وإن حكمنا بالإرسال كقول كثير من
المحدثين فهذا مرسل قوى قد عضدته الآثار الصحيحة الصريحة والقياس
وقواعد الشرع (۱) »

ثم أخذ في بيان موافقته للأحاديث المسندة والقياس ومصالح الأمة ،
ويجدر بي الإشارة إلى موقف الفقهاء والمحدثين من المرسل لمقارنة رأى ابن
القيم بأرائهم ، ولنقف بعد المقارنة على من وافقه ابن القيم ومن خالفه وإليك
البيان :

رأت طائفة من المحدثين أن الحديث المرسل لا يقبل لعدم الوثوق بصحة
نسبته إلى الرسول لعدم ذكر رواته الذين نقلوه عن الرسول ، وقد بين حجة
هؤلاء النووي في التقريب إذ قال (۲) : « ثم المرسل حديث ضعيف عند
جماهير المحدثين ، وكثير من الفقهاء ، وأصحاب الأصول يستدل لذلك الرأى
بأنه إذا كانت رواية المجهول المسمى لا تقبل لجهالة حاله . فرواية المرسل أولى
ولأن الراوى الذى يصل التابعى بالرسول يحتمل أن يكون صحابياً ، ويحتمل أن
يكون تابعياً ، وإذا كان تابعياً فيحتمل أن يكون ضعيفاً ، ويحتمل أن يكون
ثقة ، ويحتمل أن يكون هذا التابعى الذى لم يذكر روى عن صحابى أو تابعى
ضعيف أو ثقة ومع كل هذه الاحتمالات لا يمكن أن يكون حجة (۳) »

هذا رأى جماعة المحدثين . أما الفقهاء فقد قبلوه مع تفاوت بينهم : أما
مالك فقد قبل المرسل ، ولكنه تشدد فيمن يقبل روايته حتى يثق بروايته ،

(۱) زاد المعاد ج ۴ ص ۳۰۲ مطبعة صبيح .

(۲) ويهيه ما جاء عن النووي ما جاء في التعريف بالقرآن والحديث لأستاذنا الأستاذ
محمد الزفزاف / ۲۵۸ ، ۲۵۹ الطبعة الاولى بمطبعة السنة المحمدية .

(۳) أبو حنيفة لأستاذنا الأستاذ محمد أبى زهرة ص ۲۹۹ ، ابن حنبل له ۲۲۷ .

فاذا استوفى الشروط المؤهلة للرواية : من الضبط ، والعدالة ، اطمأن إليه ، وقبل مرسله ، بل مسنده ، فهو لا يتساهل في الرواية ، ولكنه إنما يقبل ممن اطمأن إلى صدقه ، وعرف نزاهته حتى إذا روى حديثاً كان واثقاً من صحة نسبه إلى الرسول (١) .

وأما أبو حنيفة فيقبل المرسل دون تفريق بين إرسال الصحابي الذي ينسب حديثاً إلى الرسول مع أنه لم يسمعه من الرسول صلى الله عليه وسلم ، وإرسال التابعي ، وإرسال تابع التابعي .

وما كان أبو حنيفة يقبل الإرسال من كل تابعي أو تابع التابعي بل كان يقبل ممن يثق بهم ، ويطمئن إلى أنهم لا يرون إلا ما وثقوا من صحة نسبه إلى الرسول كما إبراهيم النخعي وهو شيخ حماد شيخ أبي حنيفة ، وكالحسن البصري ومكاته لا تنكر (٢) .

ومثال المراسيل التي قبلها أبو حنيفة ما يأتي : —

١ — عن أبي يوسف ، عن أبي حنيفة ، عن زيد بن أبي أنيسة (٣) عن رجل من أهل مصر قال : « خرج رسول الله ﷺ ذات يوم ، وقد أخذ الحرير بيد ، والذهب بيد ، فقال : « هذان محرمان على الذكور من أمتي حلال لإناهم » .

٢ — عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن الهيثم عن حدثه عن النبي ﷺ أنه كان إذا دخل رمضان صلى ، وصام ، حتى إذا كان في العشر الأواخر شد المترز ، وأحيى الليل (٤) .

(١) ابن حنبل لأستاذنا الأستاذ محمد أبي زهرة س ٢٢٨ .

(٢) أصول الفقه ٢٨٩ .

(٣) زيد بن أبي أنيسة من تابع التابعين توفي سنة ١٢٤ أو سنة ١٢٥ هـ .

(٤) الهيثم من تابع التابعين .

٣ - عن أبي يوسف عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم (١) أن النبي ﷺ قال لعائشة رضي الله عنها : « مرى أبا بكر أن يصلى بالناس . فقال أبو بكر : قولى : إن أبى شيخ كبير رقيق ، متى أقوم مقام رسول الله ﷺ يشق على ، فقولى له : « يأمر عمر » ، فذكرت ذلك للنبي ﷺ ، فقال : « مرى أبا بكر يصلى بالناس . فأرسل إليها : أن أغنياني أنت وحفصة وقولا له : « إن أبا بكر رقيق » ، فر عمر ، فقال : « إنك صواحب يوسف مرى أبا بكر » قال : « واقامت الصلاة ، فوجد النبي ﷺ من نفسه خفة ، فخرج إلى الصلاة بين اثنين فقالت له عائشة : « إنك لا تستطيع ، أو تشق على نفسك » قال : جعلت قره عيني فى الصلاة ، حتى دخل المسجد ، فسمع أبا بكر حس النبي ﷺ ، فذهب ليستأخر فأوماً إليه النبي ﷺ . أن مكانك ، فقعده النبي ﷺ ، وقام أبو بكر عن يمينه ، فكبر النبي ﷺ ، وكبر أبو بكر وكبر الناس بتكبير أبى بكر ، فكان أبو بكر يصلى بصلاة النبي ﷺ ويصلى الناس بصلاة أبى بكر (٢) .

وإن قبول مالك وأبى حنيفة له رسل يتفق مع ما شاع فى هذا الوقت من الإرسال لقرب العهد بالرسول ، وقد صرح التابعون بأنهم يرسلون اسم الصحابى إذا روى الحديث لهم عدد من الصحابة قال الحسن البصرى : كنت إذا اجتمع أربعة من الصحابة على حديث أرسلته إرسالاً ، وقال : متى قلت لكم : حدثنى فلان ، فهو حديثه لا غير ، ومتى قلت : « قال رسول الله ﷺ » فقد سمعته من سبعين أو أكثر » وسماعه من أربعين أقرب إلى العقل من سماعه من سبعين ، فيخيل إلى أن دعواه السماع من سبعين فيها مبالغة وإلزام التناقض فكيف

(١) إبراهيم هو إبراهيم النخعى شيخ حماد بن أبى سليمان وهو تابعى

(٢) أخذت هذه الأمثلة من كتاب (أبو حنيفة) للأستاذ محمد أبى زهرة ص ٣٠٠ ، ٣٠١

وهى موجودة فى كتاب الآثار لأبى يوسف ص ٢٣ ، ٤١ ، ٥٧ .

(م ١٦ — ابن قيم الجوزية)

تقبل أن يكون الإرسال معتمداً على سماعه من أربعة ، ثم تقبل أن يكون الإرسال معتمداً على سبعين ؟

وقال الأعمش : قلت لإبراهيم : « إذا رويت لي حديثاً عن عبد الله فأسنده لي » فقال : « إذا قلت لك حدثني فلان عن عبد الله فهو الذي روى لي ذلك » وإذا قلت : « قال عبد الله : فقد رواه لي غير واحد ^(١) . من هذا يظهر لنا أن مالكاً ، وأبو حنيفة قبلنا الحديث المرسل ، واعتبره حجة ، ووجه أخذهم به أن الراوى لا يغفل ذكر الصحابي أو التابعي الذي روى عنه مع علمه أن روايته يترتب عليها حكم إلا إذا كان واثقاً من عدالة الراوى الذي نقل إليه الحديث » قال القرافي : « حجة الجواز أن سكوته عنه مع عدالة الساكت ، وعلمه أن روايته يترتب عليها شرع عام يقتضى أنه ما سكت عنه إلا وقد جزم بعدالته ، فسكوته كما خباره بعدالته ، وهو لو زكاه عندنا قبلنا تزكيتيه ، وكذلك سكوته عنه » حتى قال بعضهم : « إن المرسل أقوى من المسند بهذا الطريق ؛ لأن المرسل قد تدمم الراوى ، وأخذه في ذمته عند الله تعالى ، وذلك يقتضى وثوقه بعدالته . وأما إذا أسند فقد فوض أمره للسامع بنظره فيه ، ولم يتدممه ^(٢) .

أما الشافعي فكان رأيه وسطاً بين الرادين للمرسل : وهم جمهور المحدثين كما ذكر النووي فيما تقدم ، وبين القابليين للمرسل مطلقاً ، وإلى الثاني ذهب مالك ، وأبو حنيفة ، وذلك أن الشافعي قبل المرسل إذا تحققت شروط اشتراطها في الراوى ، وشروط اشتراطها في نفس الحديث ، فإذا تخلف شرط رده ، فقد اشترط في الراوى أن يكون من كبار التابعين الذين اتقوا بعدد كبير من الصحابة وأخذوا عنهم كسعيد بن المسيب والحسن البصري وأما الشروط التي

(١) أبو حنيفة ص ٣٠٢ .

(٢) الشافعي ص ٢٢٣ .

يشترطها في الحديث نفسه فهي أن يكون له شاهد يرجح قبوله ، وهذا يكون
بواحد من أربعة مرتبة :

(أولاً) أن يرى معناه مسنداً إلى النبي بواسطة الحفاظ الثقات المأمونين .

(ثانياً) أن يروى مرسل آخر بطريق آخر بحيث يؤدي معناه ، وهذا
التأييد أقل من الأول ؛ لأن معاضدة المسند أقوى من معاضدة المرسل .

(ثالثاً) أن يشهد له قول صحابي من أصحاب النبي ﷺ ؛ فإن هذا يدل
على أن الصحابة يعتبرونه ، والصحابة لا يعتبرون إلا ما نسب إلى الرسول .

(رابعاً) أن يقبله جماعة من أهل العلم ، ويفتوا بمثل ما جاء به ، فإذا
قبل مالك ، أو أبو حنيفة ، أو إبراهيم أو سفيان بن عيينة ، أو سفيان الثوري
هذا المرسل كان ذلك شهادة ترجح قبوله ، وهذه الشهادة أدنى الشهادات في
قبول المرسل .

والمرسل عند الشافعي ليس في قوة المتصل ، فعند التعارض يقدم المتصل^(١) .
أما أحمد فقد اعتبر المرسل في مرتبة الحديث الضعيف ، فأخذه عن
فتوى الصحابي بخلاف الشافعي ، وأفتى به حال الضرورة كما يفتى بالحديث
الضعيف ، فهو يقدمهما على القياس ؛ لأنه لا يريد أن يقول برأيه مادام يجد
حديثاً ولو كان ضعيفاً أو مرسلًا .

وبعد هذا البيان نستطيع القول : إن ابن القيم تشدد في موقفه من
المرسلات ، واعتبرها لا تقوم بها حجة إلا إذا أبدتها الأحاديث الصحيحة فإن
أبدت بالأحاديث الصحيحة قبلها . وأرى أن معنى قبولها حينئذ أن الروايات

(١) ابن حنبل ص ٢٣٠ ، الشافعي ص ٢٢٤ .

الصحيحة جعلتنا تحكم بصحة نسبتها إلى النبي أما الحكم فإنه حينئذ يؤخذ من الروايات الصحيحة وما أغنى ابن القيم حينئذ عن مثل هذه الرواية .

ومعنى هذا أن ابن القيم كان متشدداً في رد الأحاديث المرسلة ، وإن له مندوحة في هذا لتباعد عصره عن عصر الوحي ، فاحتمال الكذب في عصره أكثر من احتمالها في عصر الأئمة السابقين .

هل تعارض الأهداب ؟

يرى ابن القيم أن الأحاديث الصحيحة لا يوجد بينهما تعارض ، فإذا صادفنا تعارض في الظاهر بين حديثين كان مرجعه إلى أحد احتمالات ثلاثة : —

أولاً — أحد الحديثين منسوب إلى الرسول خطأ ، وهو في الحقيقة ليس حديثاً .

ثانياً — أحد الحديثين ناسخ للآخر .

ثالثاً — لا تعارض في الحقيقة ، وإنما التعارض في فهم السامع لعدم قدرته على الفهم .

قال ابن القيم : « وأما حديثان صحيحان صريحان متناقضان من كل وجه ليس أحدهما ناسخ للآخر فهذا لا يوجد أصلاً ، ومعاذ الله أن يوجد في كلام الصادق المصدوق الذي لا يخرج من بين شفتيه إلا الحق ، الآفة من التقصير في معرفة المنقول ، والتمييز بين صحيحه ، ومعلوله ، أو من القصور في فهم مراده صلى الله عليه وآله ، وحمل كلامه على غير ما عناه به أو منهما معاً » (١) .

وقد ساق مثلاً من الأحاديث المتعارضة الظاهر ما يأتي : —

(١) زاد المعاد ج ٣ ص ١٥٠ . طبعة صبيح .

ثبت في صحيح مسلم من حديث جابر بن عبد الله أنه كان في وفد ثقيف رجل مجذوم ، فأرسل إليه النبي ﷺ : ارجع فقد بايعناك .
وروى البخاري عن أبي هريرة قال : قال رسول ﷺ : « لا يوردن حمراض على مصح » .

هذه الأحاديث تدل على ثبوت العدوى ، وأن السقيم ينتقل المرض إلى الصحيح ،

ولكن ثبت عن الرسول من حديث عبد الله بن عمر أن رسول الله ﷺ أخذ بيد مجزوم ، فأدخلها معه في القصعة ، وقال : « كل باسم الله ثقة بالله وتوكلا عليه » رواه الترمذي وابن ماجه ، وثبت في الصحيح عن أبي هريرة عن النبي ﷺ أنه قال : « لا عدوى ولا طيرة » .

هذه الأحاديث تدل على عدم ثبوت العدوى ، فهي متعارضة في الظاهر مع الأحاديث السابقة ، ولكن ابن القيم يرى عدم التعارض بينهما ، وقد ذكر آراء العلماء في توجيهها ، ومما ذكره : —

أن الجاهلية كانت تعتقد أن الأمراض تعدى بطبعها دون إضافة إلى الله ، فالأمراض تنفرد بالعدوى بذاتها ، فأبطل النبي ﷺ ذلك الاعتقاد بأكله مع المجذوم ، إشارة منه إلى أن الله هو الذي يمرض ويشفي ، ونهى عن القرب منه ليبين أنه من الأسباب التي جعلها الله مفضية إلى المرض ، ففي هذا النهي عن القرب من المريض إثبات للأسباب ، وفي فعله عليه السلام بيان عدم استقلالها بشيء ، إذ هي تعمل مستمدة قوتها من الله ، فإن شاء سلبها قواها ، فلا تحدث شيئاً ، وإن شاء أبقى عليها قواها ، فأثرت .

ثم ذكر رأى طائفة أخرى قالوا : إن الأحاديث النافية للعدوى لم تثبت عن النبي ﷺ ، فحدث « لا عدوى... » كان أبو هريرة يرويه أولاً ، ثم شك فيه ،

فتركه ، وراجعوه فيه وقالوا : « سمعناك تحدث » ، فأبى أن يحدث به . قال أبو سلمة : فلا أدري أنسى أبو هريرة أم نسخ أحد الحديثين الآخر ؟ .

وأما حديث ابن عمر القائل : إن النبي ﷺ أخذ بيد مجذوم ، فأدخلها في القصعة فحديث لا يثبت ولا يصح ، وغاية ما قال فيه الترمذى أنه غريب لم يصححه ، ولم يحسنه : قال ابن القيم : « فهذا شأن الحديثين اللذين عورض بهما أحاديث النبي أحدهما رجع أبو هريرة عن التحديث به ، وأنكره ، والثانى لا يصح عن رسول الله ﷺ ، والله أعلم ^(۱) » .

هدية الآحاد وعمل أهل المدينة :

ليس لحديث الآحاد من القوة للحديث المتواتر أو المشهور ؛ ولذا كان مجال حديث الفقهاء السابقين ؛ ولا يزيد أن نخوض في كلامهم مخافة الخروج عن القصد ، ولكنى أكتفى ببيان هذه المسألة التى أثارها ابن القيم : وهى العلاقة بين حديث الآحاد ، وعمل أهل المدينة . يفهم مما كتبه ابن القيم أن العلاقة بينهما تحتل أحد ثلاثة احتمالات : —

أولاً — إن وافق عمل أهل المدينة حديث الآحاد ، فإن كان العمل منقولاً عن الرسول أكد العمل صحة الخبر ، وإن لم ينقل ، بل كان طريقه الاجتهاد رجح الأخذ بالخبر .

ثانياً — إن خالف عمل أهل المدينة حديث الآحاد . فإن كان العمل منقولاً أخذ به ، ورد الخبر ، وإن لم ينقل ، بل كان طريقه الاجتهاد أخذ بالخبر ، ورد العمل إلا عند من يرى أن الإجماع عن اجتهاد حجه ^(۲) .

(۱) زاد المعاد ج ۳ ص ۱۴۹ ، ۱۵۰ ، ۱۵۱ ، ۱۵۲ ، مطبعة صبيح .

(۲) قال القاضى عبد الوهاب المالكى فى إجماع أهل المدينة عن اجتهاد : « اختلف أصحابنا فيه على ثلاثة أوجه : أحدها : أنه ليس بحجة أصلاً ، وأن الحجة هى إجماع أهل =

ثالثاً — إن لم يوجد لأهل المدينة عمل يوافق الخبر ، أو يخالفه وجب الأخذ بالخبر ، لأنه دليل خلا من مسقط ، أو معارض^(١) .

فعمل أهل المدينة إذا كان طريقه النقل قدم على خبر الأحاد عند التعارض ، وعند عدم التعارض ، يؤكد صحة الخبر ، وهذا حق لأنه قد تساوى مع حديث الأحاد في النقل عن الرسول ، وامتاز عنه بكثرة ناقله ، ولكن هذه المزية لعمل أهل المدينة يراها ابن القيم لهذا العمل في عصر الصحابة . أما بعد عصر الصحابة فيؤخذ بالسنة ، ولا يلتفت إليه ، لأن العمل حينئذ كان بحسب ما يراه من فيها من المفتين والأمراء .

قال ابن القيم : « ومن المعلوم أن العمل بعد انقراض عصر الخلفاء الراشدين والصحابة بالمدينة كان بحسب من فيها من المفتين والأمراء والمحتسبين على الأسواق ولم تكن الرعية تخالف هؤلاء ، فإذا أفتى المفتون ففذه الوالى ، وعمل به المحتسب وصار عملاً ، فهذا هو الذى لا يلتفت إليه في مخالفة السنن لا عمل رسول الله ﷺ وخلفائه والصحابة فذاك هو السنة ، فلا يخلط أحدهما بالآخر . فنحن لهذا العمل أشد تحكماً ، وللعمل الآخر إذا خالف السنة أشد تركاً وبالله التوفيق^(٢) » . فتراه فرق بين عمل أهل المدينة الذى نقل عنه ﷺ وعمل به الخلفاء والصحابة من بعدهم ، وعمل من بعد الصحابة ، لأنه كان خاضعاً لفتاوى المفتين ، فالأول تترك له السنة أما الثانى فيترك ، ويؤخذ بالسنة .

— المدينة عن طريق النقل ، ولا يكون انقضاء الاجتهاد مرجحاً أحد الاجتهادين على الآخر . لثانى : أنه ليس حجة ، ولكن يرجح به اجتهادهم على غيره . الثالث : أن إجماعهم عن طريق الاجتهاد حجة ، وإن لم يحرم خلافه كاجماعهم من طريق النقل . أصول الفقه للمرحوم الشيخ محمد الحضرى ٣٤٤ . من هذا نرى أن البعض يرى أن إجماع أهل المدينة عن اجتهاد حجة وإن كان هذا رأى ضعيفاً لجواز اجتهادهم وإجماعهم على أمر يخالف نصاً لم يعرفوه .

(١) لإعلام الموقعين ج ١ ص ٣٢ ، ٣٣ .

(٢) لإعلام الموقعين ج ٣ ص ٤ مطبعة الكردى .

ثم يبين ابن القيم الخطر على الدين من ترك السنن للعمل الذي يسير الناس عليه ، هذا الخطر هو القضاء على السنة واتباع عمل سار الناس عليه وهو بجانب للحق ، ولكنه قد اكتسب من إلف الناس له معنى الصواب ، وهو ليس بصواب ، واران على السنن معنى البطلان لترك العمل بها ، والناس أعداء ما جهلوا قال ابن القيم : « ولو تركت السنن للعمل لتعطلت سنن رسول الله ﷺ ودرست رسومها ، وعفت آثارها . وكم من عمل قد اطرده بخلاف السنة الصريحة على تقادم الزمان وإلى الآن . وكل وقت تترك سنة ، ويعمل بخلافها ، ويستمر عليها العمل ، فتجد يسيراً من السنة معمولاً به على نوع تقصير ، وخذ بلا حساب ما شاء من سنن قد أهملت ، وعطل العمل بها جملة ، فلو عمل بها من يعرفها لقال الناس : « تركت السنة »

ثم يقول مبيناً أن العمل إذا نقل عن الرسول لا يخالف السنة بحال . أما الذي يخالفها فهو عمل مبعثه الاجتهاد : « فقد تقرر أن كل عمل خالف السنة الصحيحة لم يقع عن طريق النقل البتة ، وإنما يقع عن طريق الاجتهاد . والاجتهاد إذا خالف السنة كان مردوداً ، وكل عمل طريقه النقل فإنه لا يخالف سنة صحيحة البتة (۱) »

ثانياً : ابن القيم والاصحاح :

أخذ الإمام أحمد بالإجماع ، ولكنه استبعد ادعاء معرفته ، فمن أراد الأخذ به يقول : لا أعلم مخالفاً ، لأن عدم العلم بالمخالف لا يكون علماً بعدمه حتى يسمى ذلك إجماعاً ، روى ابنه عبد الله عنه : « من ادعى الإجماع فهو كاذب لعل الناس اختلفوا » (۲)

(۱) إعلام الموقعين ج ۳ ص ۵ .

(۲) إعلام الموقعين ج ۲ ص ۳۳۵ .

وقد استبعد ابن القيم معرفته كذلك فقال : « فإن علم المجتهد بما دل عليه القرآن والسنة أسهل عليه بكثير من علمه باتفاق الناس في شرق الأرض وغربها على الحكم . وهذا إن لم يكن متعذراً فهو أصعب شيء وأشقه إلا فيما هو من لوازم الإسلام (١) فهذا يدل على أن ابن القيم يريد بالإجماع الذي يأخذ به عدم العلم بالمخالف كما سيأتي ، وأحمد يأخذ بالإجماع فيما لا نص فيه من كتاب أو سنة ، فهو يرى تأخيره عن الكتاب والسنة كما سار على ذلك الشافعي ، فأحمد وشيخه الشافعي يؤخران الإجماع عن النصوص قال ابن القيم : « ولم يكن يقدم على الحديث الصحيح عملاً ولا رأياً ولا قياساً ولا قول صاحب ولا عدم علمه بالمخالف الذي يسميه كثير من إجماعاً ، ويقدمونه على الحديث الصحيح ، وقد كذب أحمد من ادعى هذا الإجماع . ولم يسغ تقديمه على الحديث الثابت . وكذلك الشافعي أيضاً نص في رسالته الجديدة على أن ما لا يعلم فيه خلاف لا يقال له إجماع ولفظه : ما لا يعلم فيه خلاف فليس إجماعاً . وقال عبد الله بن أحمد بن حنبل : سمعت أبي يقول : ما يدعى فيه الإجماع فهو كذب . من ادعى الإجماع فهو كاذب لعل الناس اختلفوا ما يدرية ولم ينته إليه فليقل : لا نعلم الناس اختلفوا ... ونصوص رسول الله صلى الله عليه وعلى آله وسلم أجل عند الإمام أحمد وسائر أئمة الحديث من أن يقدموا عليها توهم إجماع مضمونه عدم العلم بالمخالف ، ولو ساغ لتعطلت النصوص (٢) »

وقال في موضع آخر : « ولم يزل أئمة الاسلام على تقديم الكتاب على السنة والسنة على الإجماع وجعل الإجماع في المرتبة الثالثة . قال الشافعي : الحججة كتاب الله ، وسنة رسوله ، واتفاق الأئمة » وقال في كتاب اختلافه مع

(١) نفس المرجع ص ٣٣٤ .

(٢) إعلام الموقعين ج ١ ص ٣٢ و ٣٣ .

مالك : « والعلم طبقات : الأولى الكتاب ، والثانية السنة ، ثم الاجماع فيما ليس فيه كتاب ولا سنة ^(۱) ، هذا الكلام يدل على أمور :

أولاً : كان أحمد يأخذ بالاجماع ، وكان يسميه عدم العلم بالمخالف ، ويرى من التورع ألا يسمى إجماعاً لتعذر معرفة الإجماع .

ثانياً : كان يجعله في مرتبة تلي الكتاب والسنة كما كان يفعل شيخه الشافعي من قبله .

ثالثاً : كان ابن القيم يأخذ بالاجماع ، ويعطيه هذه المرتبة ، ويرى أنه عدم العلم بالمخالف أما الإجماع بمعنى اتفاق مجتهدي الأمة على الحكم فقد استبعده كما تقدم ، وذلك لأنه ذكر رأى أحمد والشافعي وارتضاها ، ولم يعقب عليهما بالنفي ، ولو كان لا يرى رأيهما لنفاه وأبطاله كما هي عادته .

والذي يؤخذ من فقه الحنابلة أن للاجماع مرتبتين عند الإمام أحمد : —

أولاهما : إجماع الصحابة في المسائل التي عرضت للنظر عندهم . وتبادلوا الرأي فيها وانتهوا إلى رأى معين ، وإجماع الناس في أصول الفرائض ، فإن هذا الاجماع حجة قوية لا يوجد حديث صحيح يخالفه ، لأن الصحابة رواة سنة الرسول ، فلا ينمقد إجماعهم مخالفا حديثاً صحيحاً ، فإن ذكر خبر بعد عصرهم يخالف إجماعهم فهو شاذ لوجود ما يعارضه .

ثانيهما : أن يعلم رأى ، ويشتهر ، ولا يعلم له مخالف ، وهذه المرتبة دون الحديث الصحيح ، وفوق القياس ، فإن وجد فقيه مخالف نقض الإجماع . فإذا وجد خبر مخالف كان الإجماع أولى بالنقض ^(۲) ، ويؤيد هذا ما ذكره ابن

(۱) إعلام الموقعين ج ۲ ص ۳۳۵ .

(۲) ابن حنبل لأستاذنا الأستاذ محمد أبي زهرة / ۲۶۷ ، ۲۶۸ .

تسمية : • لكن المعلوم منه (أى الإجماع) هو ما كان عليه الصحابة . وأما ما بعد ذلك فتعذر العلم به غالباً ؛ ولهذا اختلف أهل العلم فيما يذكر من الإجماعات الحادثة بعد الصحابة . واختلف في مسائل منه كإجماع التابعين على أحد قولي الصحابي والإجماع الذي لم ينقض عصر أهله حتى خالفهم بعضهم . والإجماع السكوتي وغير ذلك ،^(١) فابن تيمية يرى أن الإجماع الحق هو إجماع الصحابة لعدم تفرقهم في البلاد أما إجماع غيرهم فيتعذر العلم به لتفرقهم وكثرتهم .

ومن يقرأ كلام ابن القيم يجده يردد في غير موضع اعتبار الإجماع حجة ، ويأخذ به ، ومثال هذا ما ذكره في إبطال الحيلة القائلة : إن من قتل أم امرأته وأراد إسقاط القود عنه فالحيلة في هذا أن يقتل امرأته إن كان له منها ولد ، ليستقط عنه القصاص ؛ لأن ابنه يصبح ولياً بعد قتل أمه ، ولا يقاد للولد من والده قال : « لم يدل كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا ميزان عادل على أن الولد لا يستوفي القصاص من والده لغيره ،^(٢) .

وقال في إبطال الحيلة القائلة : إن المرأة تمكن ابن زوجها من نفسها لينفسخ النكاح ، إذا صارت موطوءة ابنه . . . إلخ — قال : فإن التحريم بذلك موقوف على الدليل ، ولادليل من كتاب ولا سنة ولا إجماع ولا قياس صحيح^(٣) .

ومثال أخذه بالإجماع في الأحكام ما يأتي : قال : « ومن القيس المجمع عليه صيد ما عدا الكلب من الجوارح قياساً على الكلاب المبين حكمها في قوله تعالى : « وما علمتم من الجوارح مكابين ، وقال عز وجل : « والذين يرمون

(١) ابن تيمية لأستاذنا الأستاذ محمد أبي زهرة / ٤٦٩ .

(٢) إعلام الموقعين ج ٣ ص ١٩٣ .

(٣) إعلام الموقعين ج ٣ ص ١٩٣ .

المحصنات». فدخل في ذلك المحصنون قياساً ، وكذلك قوله في الاماء : « فإذا أحصن فإن أتين بفاحشة فعليهن نصف ما على المحصنات من العذاب » فدخل في ذلك العبيد قياساً عند الجمهور ، وأجمعوا على توريث البننتين الثلثين قياساً على الأختين ،^(١) فقد اعتبر الإجماع في هذه المواضع ، واعتبره إجماعاً مبنياً على قياس غير المنصوص عليه على المنصوص عليه ولكن أستاذنا الأستاذ محمد أبي زهرة لم يرض عن اعتبار الإجماع فيها مبنياً على القياس فقال : « هذه المسائل الأربع أوافق على انقضاء الإجماع عليها ، ولكن أساسه النص لا القياس فتقوله تعالى : « مكابين » يشمل كل جارحة من جوارح الصيد ، فيطلق لغة على كل حيوان مفترس إسم كلب . ومن ذلك أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « الليم سلبط عليه كلباً من كلابك » فقتله أسد فاعتبروا ذلك إجابة لدعوة النبي صلى الله عليه وسلم .

وذكر أحد الصنفين : الذكر والأنثى في حكم هو ذكر للآخر ، فذكر المحصنات والاماء ذكر للمحصنين والعبيد مادامت الأنوثة ليست سبب العقوبة . وميراث البننتين للثلثين ثبت بدلالة النص لا بالقياس ، لأنه إذا كانت الأختان تأخذان الثلثين ، وقرابتهما دون البننتين فأولى أن تأخذها البنتان ، فكان ذلك بدلالة النص أو الأولى لا القياس^(٢) .

ابن القيم وفتوى الصحابة :

- (أ) فتوى الصحابة في حياة الرسول .
- (ب) فتوى الصحابة بعد الرسول .
- (ج) منزلة الصحابة .
- (د) الأدلة على حجية قول الصحابي

(١) زاد المعاد ج ١ ص ٢٤٧ .

(٢) ابن تيمية لأستاذنا الأستاذ محمد أبي زهرة / ٤٦٨ .

(هـ) فتوى الصحابي إذ لم يعلم له مخالف (و) هل التزم ابن القيم في بحثه اتباع فتوى الصحابي إذ لم يعلم له مخالف ؟ (ز) فتوى الصحابة عند اختلافهم (ح) ابن القيم وتفسير الصحابة للقرآن (ط) منزلة فتوى الصحابي (ي) فتوى الصحابي بين القبول والرفض (ك) تعقيب .

(أ) فتوى الصحابة في حياة الرسول :

أفتى الصحابة في حياة الرسول ، ووافق الرسول على فتاويهم ، فكانت فتاويهم تصبح تشريعاً بموافقته عليه السلام ؛ لأنه ليس لأحد حق في التشريع في حياته عليه السلام ومثل ذلك ما ذكره ابن القيم من فتوى علي بن أبي طالب رضي الله عنه في أربعة سقطوا في بئر ، فتعلق بعضهم ببعض ، فهلكوا قال : « ذكر الإمام أحمد والبخاري وغيرهما أن قوما احتفروا بئراً باليمن ، فسقط فيها رجل فتعلق بآخر ، والثاني بالثالث ، والثالث بالرابع ، فسقطوا جميعاً ، فماتوا ، فارتفع أولياؤهم إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه ، فقال : اجتمعوا من حضر البئر من الناس ، وقضى للأول بربع الدية ، لأنه هلك فوقه ثلاثة ، وللثاني بثلثها ؛ لأنه هلك فوقه اثنان وللثالث بنصفها ، لأنه هلك فوقه واحد ، وللرابع بالدية تامة ، فأتوا رسول الله ﷺ العام القابل ، فقصوا عليه القصة . فقال : « هو ما قضى بينكم ^(١) » .

ولما كان علي — رضي الله عنه — باليمن أتاه ثلاثة يختصمون في غلام ، فقال كل منهم : هو ابني ، فأقرع علي بينهم ، وجعل الولد لمن خرجت له القرعة وجعل عليه للرجلين ثاثة الدية ، فبلغ ذلك النبي ﷺ ، فضحك حتى بدت نواجذه من قضاء علي رضي الله عنه ^(٢) .

(١) زاد المعاد ج ٣ ص ٢٧١ ، ٢٧٢ .

(٢) إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٤٥ ،

وكما أقرهم على فتواهم لغيرهم أقرهم على اجتهادهم في شئونهم الخاصة ، ومن ذلك أنه أقر الصحابييين الذين سافرا ، وحضرت الصلاة ، ولم يكن معهما ماء ، فصليا ، ثم وجدا الماء في الوقت ، فأعاد أحدهما ، ولم يعد الآخر ، فصوبهما ، وأقرهما على ما فعلا ، وقال للذي لم يعد : « أصبت السنة ، وأجزأتك صلاتك » وقال للآخر : لك الأجر مرتين ^(۱) ،

(ب) فتوى الصحابة بعمر الرسول :

هذا أصل من أصول التشريع الإسلامي أخذ به جمهور الفقهاء ، وخالفهم قليل ، ومن خالف الشوكاني والغزالي ، وقد كان ابن القيم من الفقهاء الذين يأخذون بفتاويهم وسأوضح ذلك فيما يأتي : —

(ج) منزلة الصحابة :

يرى ابن القيم أن الصحابة أفقه الأمة وأصفاهم ذهننا لمشاهدتهم التنزيل ومعرفة مقاصد الرسول ، وأن رأيهم لذلك هو الرأي المحمود ، وأن غيرهم لا يساويهم ، ولا يدنو منهم . ثم يستدل على منزلتهم في التشريع بموافقة القرآن لبعضهم في رأيه فيقول : « والمقصود أن أحدا ممن بعدهم لا يساويهم في رأيهم ، وكيف يساويهم وقد كان أحدهم يرى الرأي ، فينزل القرآن بموافقه كما رأى عمر في أسارى بدر أن تضرب أعناقهم ، فنزل القرآن بموافقه ، ورأى أن يتخذ من مقام إبراهيم مصلى ، فنزل القرآن بموافقه ، وقال لنساء النبي ﷺ لما اجتمعن في الغيرة عليه : « عسى ربه إن طلقكن أن يبدله أزواجاً خير منكن مسلمات مؤمنات » فنزل القرآن بموافقه ، ولما توفي عبد الله بن أبي قام رسول الله ﷺ ليصلى عليه ، فقام عمر ، فأخذ بثوبه فقال : يا رسول

(۱) إعلام الموقعين ج ۱ ص ۲۴۵ .

الله إنه منافق ، فصلى عليه رسول الله ﷺ ، فأنزل الله عليه : « ولا تصل على أحد منهم مات أبداً ، ولا تقم على قبره » .

ولما اختلفوا إلى ابن مسعود شهراً في المفوضة قال : أقول فيها برأبي . فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فني ومن الشيطان ، والله ورسوله بري منه ، أرى أن لها مهر نساءها لا وكس ولا شطط ، ولها الميراث ، وعليها العدة ، فقام ناس من أشجع فقالوا : نشهد أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قضى في امرأة منا يقال لها : بروع بنت واشق مثل ما قضيت به ، فما فرح ابن مسعود بشيء بعد الإسلام فرحة بذلك ، وحقيق بمن كانت آراؤهم بهذه المنزلة أن يكون رأيهم لنا خيراً من رأينا لأنفسنا^(١) .

من هذا يبدو لنا مقدار حرصه على الأخذ بفتوى الصحابي واعتباره رأيهم خيراً من آراء غيرهم ، لأنهم توفر لهم من أسباب المعرفة ما لم يتوفر لغيرهم ، حتى نضج رأيهم ، فكان القرآن يوافقه ، وكانت سنة رسول الله تؤيده كما ظهر مما تقدم ، ولحرصه على الأخذ بفتوى الصحابي ساق الأدلة المتعددة على حجيتها فذكر منهما ما يأتي : -

(٥) الأدلة: على صحة قول الصحابي :

١ — استدلال بقوله تعالى : « والسابقون الأولون من المهاجرين والأنصار الذين اتبعوهم بإحسان رضي الله عنهم ، ورضوا عنه ، وأعد لهم جنات تجري تحتها الأنهار خالدين فيها أبداً ذلك الفوز العظيم » .

قال : وجه الدلالة أن الله تعالى أثنى على من اتبعوهم ، فإذا قالوا قولاً ، فاتبههم متبع فيه قبل أن يعرف صحته فهو متبع لهم ، فيجب أن يكون محموداً

(١) إعلام الموقعين ج ١ ص ٩١ - ٩٤ .

على ذلك وأن يستحق الرضوان ، ولو كان اتباعهم تقليداً محضاً كنتقليد المفتين لم يستحق من اتباعهم الرضوان إلا أن يكون عامياً ، فأما العلماء المجتهدون فلا يجوز لهم اتباعهم حينئذ .

٢- ثبت عن النبي ﷺ في الصحيح من وجوه متعددة أنه قال : « خير القرون القرن الذي بعثت فيهم ، ثم الذين يلونهم ، ثم الذين يلونهم »

٣- روى ابن عيينة عن عبد الله بن أبي يزيد قال : كان ابن عباس إذا سئل عن شيء ، وكان في القرآن أو السنة قال به ، وإلا قال بما قال به أبو بكر وعمر ، فإن لم يكن قال برأيه .

٤- روى أبو داود وابن ماجه من حديث ابن إسحاق عن مكحول عن عفيف بن الحارث عن أبي ذر قال : مر فتى على عمر رضي الله عنه فقال عمر : « نعم الفتى قال : فتبعه أبو ذر فقال : يا فتى استغفـر— رلى فقال : يا أبا ذر أستغفر لك وأنت صاحب رسول الله ﷺ ؟ قال : استغفـرلى قال : لا أو تخبرنى قال إنك مررت على عمر فقال : نعم الفتى ، وإنى سمعت النبي ﷺ يقول : إن الله جعل الحق على لسان عمر وقلبه » .

بهذه النصوص يستدل ابن القيم على أن الصحابة خير القرون ، وإذا كانوا خير القرون كان الحق معهم لا مع غيرهم ، كما نعرف رجوع ابن عباس إلى فتوى أبي بكر وعمر فغير ابن عباس أولى باتباع الصحابة ، كما دلنا الحديث الأخير على أن الحق جعله الله على لسان عمر وقلبه ، فإذا كان كذلك وجب اتباعه . غير أن الآية ليست نصاً في كل الصحابة ، لأنها خصت السابقين من المهاجرين والأنصار ومتبعيهم ، فالظاهر أنها لا تقوم بحجة بالنسبة للصحابة غير المهاجرين والأنصار ، كذلك ماورد عن ابن عباس لا ينهض دليلاً على أن فتوى الصحابة جميعاً حجة ، وذلك لأنه كان يقول برأيه في غير فتوى

أبي بكر وعمر من الصحابة ، وحينئذ لا يكون اتباعه قول أبي بكر وعمر خاصة دليلاً على حجية فتوى الصحابة جميعاً^(١) ومن الأدلة التي ساقها هذا الدليل العقلي الذي يقطع بالأخذ بقول الصحابي قال : « فتلک الفتوى التي يفتى بها أحدهم لا تخرج عن ستة أوجه : —

أحدها - أن يكون سمعها من النبي ﷺ .

الثاني - أن يكون سمعها ممن سمعها منه .

الثالث - أن يكون فهمها من آية من كتاب الله فيما خفي علينا .

الرابع - أن يكون اتفق عليها ملأواهم ، ولم يقل إلينا إلا قول المفتي بها وحده .

الخامس - أن يكون لكمال علمه باللغة ودلالة اللفظ على الوجه الذي انفرد به عنا أو لقرائن حالية اقترنت بالخطاب أو لمجموع أمور فهموها على طول الزمان من رؤية النبي صل الله عليه وآله وسلم ومشاهدة أفعاله وأحواله وسيرته وسماع كلامه والعلم بمقاصده وشهود تنزيل الوحي ومشاهدة تأويله بالفعل ، فيكون فهم ما لا نفهمه نحن ، وعلى هذه التقادير الخمسة تكون فتواه حجة يجب اتباعها .

السادس - أن يكون فهم ما لم يرده الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ، وأخطأ في فهمه ، والمراد غير ما فهمه ، وعلى هذا التقدير لا يكون قوله حجة ، ومعلوم قطعاً أن وقوع احتمال الظن من خمسة أوجه أغلب على

(١) ارجع الى أصول الفقه ٤٤٢ فقد قال ما يؤيد ما ذكرته : « والحق أن الأدلة التي أقاموها على هذه الحجة لا تفيد غلبة الظن فضلاً عن القطع اللازم في هذه الأصول فالراجع ما رآه الغزالي من أن الحجة إنما هي فيما ثبت عن رسول الله عليه السلام ، والصحابي ليس محجوراً عليه أن يستنبط ويقيس » .

(١٧م — ابن قيم الجوزية)

الظن من وقوع احتمال واحد معين . . . وذلك يفيد ظنا غالباً قويا على أن الصواب في قوله دون مخالفه من أقوال من بعده ، وليس المطلوب إلا الظن بالغالب والعمل به متعين ،^(١) .

هـ - فتوى الصحابي إذا لم يعرف له مخالف :

كان ابن القيم يعتبر فتوى الصحابي إذا لم يعرف له مخالف حجة مقتنياً في هذا الإمام أحمد قال ابن القيم معددا الأصول التي اعتمدها الإمام أحمد : « فإنه إذا وجد لبعضهم فتوى لا يعرف له مخالف منهم فيها لم يعد لها إلى غيرها ، ولم يقل : إن ذلك إجماع ، بل من ورعه في العبارة يقول : لا أعلم شيئاً يدفعه ، وإذا وجد الإمام أحمد هذا النوع من الصحابة لم يقدم عليه عملاً ولا رأياً ولا قياساً^(٢) . »

فالإمام أحمد يأخذ بفتوى الصحابي الذي لا يعلم له مخالف ، وقد نهج نهجه ابن القيم ، فاعتبر فتواه التي لا يخالفه صحابي فيها حجة سواء اشتهرت أم لم تشتهر ، وإليك نص عبارته : « وإن لم يخالف الصحابي صحابي آخر فإما أن يشتهر قوله في الصحابة أولاً يشتهر ، فإن اشتهر فالذي عليه جماهير الطوائف من الفقهاء ، أنه إجماع وحجة ، وإن لم يشتهر قوله أو لم يعلم هل اشتهر أم لا ؟ ، فاختلف الناس هل يكون حجة أم لا ؟ فالذي عليه جمهور الأمة أنه حجة^(٣) . »

من هذا يظهر لنا أنه يرى فتوى الصحابي حجة ، ويعتبرها إجماعاً وحجة إن اشتهرت ، وإن لم تشتهر أو لم يعلم هل اشتهرت أم لا فهي حجة ، فهي على كلا الاحتمالين حجة غير أنها إذا اشتهرت تكون إجماعاً ، وهذا إجماع سكوتي .

(١) ارجع إلى إعلام الموقعين ج ٣ من ٣٨١ ص إلى ٤٠٢ تجد الأدلة مبسطة .

(٢) إعلام الموقعين ١ / ٣٣ ، ٣٤ .

(٣) إعلام الموقعين ٣ / ٣٧٩ .

و — هل التزم ابن القيم في بحثه اتباع فتوى الصحابي إذا لم يعرف

له مخالف ؟

هذا ، وإن من يتبع كتابه ابن القيم يجده لم يخرج عن هذا المنهج ، فقد أخذ بفتوى الصحابي إذا لم يعرف له مخالفاً ، وأولى من هذا بالقبول إجماعهم على قول ، ومثال هذا أخذه بإيجاب نفقة الزوجة عن المدة الماضية إذا طلقها الزوج وعدم إيجاب النفقة عما مضى للقريب قال مفرقا بينهما : « الرابع أن الصحابة رضی الله عنهم أوجبوا للزوجة نفقة ما مضى ؟ ولا يعرف عن أحد منهم قط أنه أوجب للقريب نفقة ما مضى ، فصح عن عمر رضی الله عنه أنه كتب إلى أمراء الأجناد في رجال غابوا عن نساءهم ، فأمرهم بأن ينفقوا أو يطلقوا ، فإن طلقوا بعثوا بنفقة ما مضى ، ولم يخالف عمر رضی الله عنه في ذلك منهم مخالف »^(۱) فهو يستدل بقول الصحابة مجتمعين كما يستدل بمقاله عمر ، ولم يخالفه أحد ويلاحظ أن ابن القيم لا يستدل بما سبق على وجوب النفقة للزوجة عما مضى مطلقاً ، بل يفرق بين عودة الزوج إلى معاشرة زوجته ، فلا تجب عليه نفقة المدة الماضية ، وبين طلاق المرأة ، فتجب لها نفقة ما مضى وفي ذلك يقول : « وإنما أمر عمر بن الخطاب رضی الله عنه الأزواج إذا طلقوا أن يبعثوا بنفقة ما مضى ولم يأمرهم إذا قدموا أن يفرضوا نفقة ما مضى ، ولا يعرف ذلك عن صحابي البتة ، ولا يلزم من الإلزام بالنفقة الماضية بعد الطلاق وانقطاع الزوجية بالكلية الإلزام بها إذا عاد الزوج إلى النفقة ، والإقامة ، واستقبل الزوجة بكل ما تحتاج إليه ، فاعتبار أحدهما بالآخر غير صحيح ، ونفقة الزوجة تجب يوماً بيوم فهي كنفقة القريب ، وما مضى فقد استغنت عنه بمضى وقته ، فلا وجد لإلزام الزوج به ، وذلك منشأ العداوة والبغضاء بين الزوجين : وهو

(۱) زاد المعاد ج ۴ ص ۲۱۶ .

ضد ما جعله الله بينهما من المودة والرحمة ، وهذا القول هو الصحيح المختار الذي لا تقتضى الشريعة غيره^(١) . وإن هذا الاتفاق بين الصحابة كان يظهر أحياناً ، وحيناً كان يبدو اختلاف ؛ والحقيقة أنه لا اختلاف ، فكان ابن القيم يوجه الآراء المنقولة عن الصحابة ، ويبين أن هذا التعارض فى الظاهر لأساس له ومثال ذلك ما ذكره فى الرجل يقتل رجلاً فى داره ، ويدعى أنه وجدته مع امرأته ، فإن هذا القاتل يقتل قصاصاً ؛ لأنه لو قبلت دعواه لأهدرت الدماء ، وكان هذا سبباً فى قتل الرجل من شاء ، ثم يتخلص بدعوى أنه وجدته مع امرأته ، ثم ذكر ما روى عن عمر : وهو أنه لا يقتل ، وما روى عن علي : وهو أنه يقتل ، ثم وفق بينهما ، فقال : « فظن بعض الناس أن هذا خلاف بين الصحابة ، ولكن الحقيقة أنه لا خلاف ، وبيان ذلك أن عمر بن الخطاب رضى الله عنه بينما هو يتغذى إذ جاءه ، رجل يعدو ، وفى يده سيف ملطخ بدم ووراءه قوم يعدون ، فجاء حتى جلس مع عمر رضى الله عنه فجاء الآخرون فقالوا : يا أمير المؤمنين إن هذا قتل صاحبنا ، فقال له عمر رضى الله عنه : ما تقول ؟ فقال : يا أمير المؤمنين إنى ضربت فخدى امرأتى ، فإن كان بينهما أحد فقد قتلته ، فقال عمر رضى الله عنه : ما تقولون ؟ فقالوا : يا أمير المؤمنين إنه ضرب بالسيف ، فوقع فى وسط الرجل وفخدى المرأة ، فأخذ عمر رضى الله عنه سيفه ، فهزته ، ثم دفعه إليه وقال : « إن عادوا فعد » ، فهذا ما نقل عن عمر رضى الله عنه ، وأما على كرم الله وجهه فسئل عن وجدته مع امرأته رجلاً ، فقتله فقال : « إن لم يأت بأربعة شهداء فليعط برمته » .

قال ابن القيم : « وأنت إذا تأملت حكميهما لم تجد بينهما اختلافاً فإن عمر رضى الله عنه إنما أسقط عنه القود لما اعترف الولي بأنه كان مع امرأته والصحيح

(١) زاد المعاد ج ٤ ص ٢١٧ مطبعة صبيح .

أن البينة متى قامت بذلك أو أقربه الولي سقط القصاص محصنا كان أو غيره ،
وعليه يدل كلام علي كرم الله وجهه : فإنه قال : « فمن وجد مع امرأته رجلاً ،
فقتله إن لم يأت بأربعة شهداء فليعط برمته ^(١) . فلاخلاف بين علي وعمر رضي
الله عنهما ؛ لأن المسألة خاضعة لحكم واحد وكل منهما نفذ ما يقضى به هذا
الحكم وذلك أن القاتل يقتل قصاصاً إلا إذا قامت بينة تثبت أن المقتول كان
يزني بزوجة القاتل أو اعترف ولي القتل بأنه كان يزني بها فلاقصاص ، فأمر
المؤمنين عمر أسقط القصاص لاعتراف الولي ، والإمام علي قضى بالقصاص
إن لم يأت بأربعة شهود .

ولولا أن ابن القيم أراد أن يبين السبب الخاص الذي جعل عمر لا يقتل
من قتل الزاني بامرأته . وهو اعتراف الولي في حين أن علياً أمر بقتله
ما لم يأت بأربعة شهود — لأمكنه أن يكتبني بالأصل العام الخاص بمثل هذه
المسألة كما يدل على هذا الحديث الثابت في الصحيحين الذي رواه سهل بن سعد
الدال على أن عويمر العجلاني قال لعاصم بن عدى : « رأيت لو أن رجلاً وجد
مع امرأته رجلاً أيقته فتقتلونه أم كيف يفعل ؟ فسأل رسول الله ﷺ ،
فسأل رسول الله ﷺ فكره رسول الله ﷺ مثل هذه المسائل ، وعليها
حتى كبر على عاصم ما سمع من رسول الله ﷺ ، ثم إن عويمراً سأل رسول الله
ﷺ عن ذلك فقال : « قد نزل فيك وفي صاحبك قرآن ، فاذهب ، فأت بها ،
فتلاعنا عند رسول الله ﷺ » ^(٢) .

هذا الحديث لم ينف قتل القاتل في هذه الحال فيبقى حكم القصاص على أصله
محافظة على الدماء ، وإلا لادعى أناس وجود قتلاهم في بيوتهم توصلوا إلى

(١) زاد المعاد ج ٤ / ١٦٠ .

(٢) زاد المعاد ج ٤ / ١٣٢ ، ١٣٣ .

سقوط القصاص إلا إذا قامت بينة أو اعترف الولي فلا قصاص كما تقدم ،
ولكن ابن القيم لم يكتف بهذا بل حاول التوفيق بين رأي الصحابين حتى
لا يدع ثغرة في المسألة .

ز — ارفختيار من فتوى الصحابة إن اختلفوا :

قد يختلف الصحابة في فتواهم ، ولا بد للفقهاء من الاختيار من بينها إذ
لا يمكنه العمل بها جميعاً عند الاختلاف الذي لا يتأتى معه التوفيق بينها ،
وهذا الاختيار سار عليه الفقهاء ، فالشافعي كان يختار منها ما يجده أقرب
إلى النصوص كما أخذه برأى زيد بن ثابت في إنكار رد ما بقي من الفروض على
أصحاب الفروض وقال : يصرف على جماعة المسلمين ، لأن النصوص جاءت
بالفروض ، ولم تأت بالرد . أو يختار ما يجده أقرب إلى القياس كما أخذه بالرأى
القائل بميراث الجد مع الإخوة لأن الأخ ابن الأب والجد أبو الأب والابن
مقدم على الأب ، ولم يأخذ بالرأى القائل بحجب الجد للإخوة قال الشافعي :
« فلما اختلفوا فيه ، إلا وجدنا فيه عندنا دلالة من كتاب الله أو سنة رسوله ،
أو قياساً عليهما أو على واحد منهما^(۱) » وأبو حنيفة كان يختار منها ما يشاء ،
ويدع ما يشاء قال : « آخذ بكتاب الله ، فإن لم أجد في كتاب الله فبسنة
رسول الله ﷺ ، فإن لم أجد في كتاب الله ولا سنة رسول الله ﷺ أخذت
بقول من شئت منهم وأدع من شئت منهم ، ولا أخرج من قولهم إلى قول
غيرهم ، فأما إذا انتهى الأمر — أوجاء — إلى إبراهيم ، والشعبي وابن سيرين
والحسن وعطاء ، وسعيد ابن المسيب — وعدد رجالا — فقوم اجتهدوا ،
فاجتهد كما اجتهدوا^(۲) . »

(۱) الرسالة ص ۵۶۲ ، الشافعي من ص ۳۰۶ — ۳۱۱ .

(۲) تاريخ بغداد ج ۱۳ ص ۳۶۸ .

فهو يختار من أقوال الصحابة . أما أقوال التابعين فلا يأخذ بها ، بل يجتهد كما اجتهدوا . ولبيان موقف ابن القيم من فتاوى الصحابة إذا اختلفوا أعرض بين يدي القارئ نصوصاً وردت عنه ترشدنا إلى ما نريد من بيان منهجه ومنهج ابن حنبل .

قال ابن القيم :

« إذا قال الصحابي قولاً فإما أن يخالفه صحابي آخر أو لا يخالفه ، فإن خالفه مثله لم يكن قول أحدهما حجة عن الآخر ، وإن خالفه أعلم منه كما إذا خالف الخلفاء الراشدين أو بعضهم غيرهم من الصحابة في حكم ، فهل يكون الشق الذي فيه الخلفاء الراشدون أو بعضهم حجة على الآخرين فيه قولاً للعلماء ، وهما روايتان عن الإمام أحمد ، والصحيح أن الشق الذي فيه الخلفاء أو بعضهم أرجح وأولى أن يؤخذ به من الشق الآخر ، فإن كان الأربعة في شق فلا شك أنه الصواب ، وإن كان أكثرهم في شق فالصواب فيه أغلب ، وإن كانوا اثنين واثنين فشق أبي بكر وعمر أقرب إلى الصواب ، فإن اختلف أبو بكر وعمر فالصواب مع أبي بكر وهذه جملة لا يعرف تفصيلها إلا من له خبرة واطلاع على ما اختلف فيه الصحابة وعلى الراجح من أقوالهم^(١) » فهو يقدم قول الأعم على من دونه ، ولما كان الخلفاء أكثر علماً من غيرهم قدمهم عليهم ، فإن اختلف الخلفاء قدم أبو بكر وعمر على غيرهم فإن اختلف أبو بكر قدم أبا بكر لكثرة عاهة لسبقه إلى الإسلام ، وقد شهد عمر لأبي بكر بالتقدم يوم بيعة السقيفة إذ قال : « وقد كنت زورت في نفسي حديثاً ، ولكن جاء حديث أبي بكر خيراً منه » .

ومثال ما ذكره ابن القيم في تقديم رأى بعض الصحابة على البعض باعتبار

(١) إعلام الموقعين ج ١ / ٣١ .

علمهم ما ذكره في تقديم قول الصحابة على قول عائشة ، وهذا يدل على أنه في بحثه العلمي لم يخالف منهجه الذي وضعه للبحث فهو يناقش من قال : « إن القرء هو الطهر محتجاً بقول عائشة » : « القرء الطهر » « والنساء أعلم بهذا من الرجال » فيناقشه مبيناً أن نزول الأحكام في شأن النساء لا يفيد أنهن أعلم بها من الصحابة ، وإلا كانت كل آية تنزل في النساء تكون النساء أعلم بها من الرجال ، ويجب على الرجال تقليدهن وكيف يكون ذلك ؟ ، ومدار العلم بالوحي على الفهم والمعرفة ، ووفور العقل ، والرجال أحق بهذا من النساء ، وأوفر نصيباً منه ، بل لا يكاد يختلف الرجال والنساء في مسألة إلا كان الصواب في جانب الرجال ، وكيف يقال : « إذا اختلفت عائشة — رضى الله عنها — وعمر بن الخطاب وعلى بن أبي طالب وعبد الله بن مسعود — رضى الله عنهم — إن الأخذ بقول عائشة — رضى الله عنها — أولى ^(۱) ؟ . وقد بين ابن القيم التخيير من أقوال الصحابة ، فجعل أساسه ما يراه أقرب إلى الكتاب والسنة إذ يقول في بيان أصول أحمد : « إذا اختلفت الصحابة تخير من أقوالهم ما كان أقربها إلى الكتاب والسنة ، ولم يخرج عن أقوالهم ، فإن لم يتبين له موافقة أحد الأقوال حكى الخلاف فيها ، ولم يجزم بقول ، قال إسحاق بن إبراهيم بن هانئ في مسائله : « قيل لأبي عبد الله : يكون الرجل في قومه ، فيسأل عن الشيء فيه اختلاف ؟ قال : « يفتى بما وافق الكتاب والسنة وما لم يوافق الكتاب والسنة أمسك عنه ^(۲) » .

فإن حنبلي إذا لم يمكنه تقديم أحد الرأيين توقف في المسألة أو كان له رأيان ، فإذا روى في المسألة عن الصحابة رأيين رواهما قال ابن القيم : « ومن تأمل

(۱) زاد المعاد ج ۳ ص ۲۸۵ .

(۲) إعلام الموقعين ۱/ ۳۰۴ .

فتاواه وفتاوى الصحابة رأى مطابقة كل منهما على الأخرى ، ورأى الجميع كأنها تخرج من مشكلة واحدة ، حتى إن الصحابة إذا اختلفوا على قولين جاء عنه في المسألة روايتان وكان تحريه لفتاوى الصحابة كتحرى أصحابه لفتاويه ونصوصا بل أعظم^(١) .

من هذه النصوص يبدو لنا أن كلا من ابن حنبل وابن القيم يرى أن فتاوى الصحابة إذا اختلفوا على مراتب ثلاث : -

أولاً - تقدم فتوى الصحابة باعتبار ما يتصف به قائلها من علم ومعرفة بأحوال الرسول وفتاويه ففتاوى الخلفاء الراشدين مقدمة على غيرها لأنهم أعلم من غيرهم وفتاوى أبي بكر وعمر مقدمة على فتاوى علي وعثمان ، وفتاوى أبي بكر مقدمة على فتاوى عمر .

ثانياً - إذا كان الصحابة في درجة واحدة قدم من فتاويهم أقربها إلى الكتاب أو السنة .

ثالثاً - إذا لم يتيسر التقديم باعتبار منزلة الصحابي بأن كانوا في درجة واحدة ، ولم يتيسر التقدم باعتبار القرب من الكتاب والسنة أخذ بالقولين وكان لهما فيها قولان .

(ج) ابن القيم وتفسير الصحابة القرآن :

ولا يقتصر ابن القيم في الأخذ بقول الصحابة على فتاويهم في الأحكام الفقهية بل كان يعتقد بأرائهم في تفسير القرآن ، واستدل على ذلك بما رآه بعضهم من أن تفسيره في حكم المرفوع ، قال أبو عبد الله الحاكم في مستدركه :

(١) اعلام الموقعين ١/٣١ .

« وتفسير الصحابي عندنا في حكم المرفوع » ، وقد وجه هذا الكلام ابن القيم بقوله : « إنه يقصد أنه مثل المرفوع في الاستدلال به والاحتجاج لانه إذا قال الصحابي في الآية قولاً فلنا أن نقول : « هذا القول قول رسول الله ﷺ أو قال رسول الله ﷺ وله وجه آخر : « وهو أن يكون في حكم المرفوع ؛ لأن رسول الله ﷺ بين لهم معاني القرآن ، ونشره لهم كما وصفه تعالى بقوله : « لتبين للناس ما نزل إليهم » ، فبين لهم القرآن بياناً شافياً كافياً (۱) . »

وقد اعتبر ابن القيم هذا التفسير من قسم الرأي المحمود لتسهيله طريق الاستنباط من النص ، وهو فهم يؤتاه الله لمن يشاء من عباده ، ومثل لهذا بما رآه الصحابة في العول في الفرائض عند تراحم الفروض ، وبرأيهم في مسألة زوج وأبوين قالوا : « إن للأم ثلث ما بقي بعد فرض أحد الزوجين » ، وبرأيهم في توريث المبتوتة في مرض الموت ، وبرأيهم في الكلالة . قال الإمام أحمد : حدثنا يزيد بن هرون عن عاصم الأحوال عن الشعبي قال : « سئل أبو بكر عن الكلالة فقال : إني سأقول فيها برأبي ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان أراه ما خلا الوالد والولد » ، فإن قيل : كيف يجتمع هذا مع ما صح عنه من قوله : « أي سماء تظلني ، وأي أرض تقلني إن قلت في كتاب الله برأبي ؟ وكيف يجامع هذا الحديث القائل : « من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار » فالجواب : « أن الرأي نوعان : أحدهما : رأي مجرد لا دليل عليه ، بل هو خرس وتخمين ، فهذا الذي أعاد الله الصديق والصحابة وغيرهم منه . »

(۱) إعلام الموقعين ج ۳ ص ۴۰۳ بتصرف .

الثانى : رأى مستند إلى استدلال واستنباط من النص وحده أو من نص آخر معه ، فهذا من أطف فهم النصوص وأدقه ، ومنه رأيه فى الكلالة أنها ما عدا الوالد والولد ؛ فإن الله سبحانه ذكر الكلالة فى موضوعين من القرآن ، فى أحد الموضوعين ورث معها الأخ والأخت من الأم ، ولا ريب أن هذه الكلالة ما عدا الوالد والولد .

والموضع الثانى ورث معها ولد الأبوين أو الأب النصف والثلاثين ، فاختلف الناس فى هذه الكلالة ، والصحيح فيها قول الصديق الذى لا قول سواه ، وهو الموافق للغة العرب كما قال الشاعر :

ورثتم قناة المجد لا عن كلالة . . عن ابنى مناف عبد شمس وهاشم

أى إنما ورثتموها عن الآباء والأجداد لا عن حواشى النسب وعلى هذا فلا يرث ولد الأب أو الأبوين لا مع أب ولا مع جد كما لم يرثوا مع الابن ولا ابنه ، وإنما ورثوا مع البنات لأنهم عصبه ، فلهم ما فضل عن الفروض^(١) .

ولكن جاء عن الصحابة تفسير يخالف الأدلة الثابتة ، وذلك كتفسير ابن مسعود الدخان بأنه الأثر الذى نتج عن الجوع الشديد والقحط فى حين أن النبي ﷺ قد فسره بدخان يأتى قبل يوم القيامة ، وهو من علامات الساعة .

وكتفسير عمر قوله تعالى : « أسكنوهن من حيث سكنتم » الآية ، وقوله تعالى : « لينفق ذو سعة من سعته » الآية بأنهما تشملان الرجعية والبائنة فى حين أن السنة الصحيحة فى البائنة تخالف هذا التفسير ، فقد روت فاطمة بنت قيس أن زوجها أبت طلاقها ، فقال لها رسول الله ﷺ : « لا سكنى

(١) إعلام الموقعين ١/ ٩٥ ، ٩٦ .

لك ولا نفقة^(١) . وكتفسير علي بن أبي طالب قوله تعالى : « والذين يتوفون
ومنكم ويذورون أزواجاً يتربصن بأنفسهن أربعة أشهر وعشراً » . بأنها
عامة في الحامل والحائل ، فقال : « تعدد الحامل أبعد الأجلين » مع أن السنة
الصحيحة بخلافه ، فقد روت سبعة الأسلمية ما يخالفه^(٢) . وكتفسير ابن
مسعود قوله تعالى : « وأمهات نساءكم ، وربائبكم اللاتي في حجوركم من نساءكم
اللاتي دخلتم بهن » بأن الصفة (اللاتي دخلتم بهن) لنسائكم الأولى والثانية ،
فلا تحرم أم المرأة حتى يدخل بها ، والصحيح خلافه ، فالمرأة تحرم بالعقد على
ابنتها ، والصفة راجعة إلى نسائكم الثانية لا الأولى ، ويجيب ابن القيم عن
هذا بأنا نأخذ بتفسير الصحابي إذا لم يخالفه صحابي آخر ، ولم يوجد نص يخالفه ،
وهذه الأمثلة قد فقدت الشرطين ، فلا نعتد بواحد منها ، فتفسيره نظير
فتواه ، فكما نعتد بفتواه حيث لا يوجد نص ، ولا مخالفة لأحد من الصحابة
له فكذلك نعتد بتفسيره عند عدم النهي وعدم مخالفة غيره من الصحابة ،
وكما نرفض الفتوى المخالفة للنص كذلك نرفض التفسير المخالف للنص^(٣)
فتفسير ابن مسعود خالف نص الآية : « وأمهات نساءكم » الآية ؛ لأن
كلمة « نساءكم » الأولى مطلقة فأمر المرأة تحرم بمجرد العقد ؛ فإذا قال ابن
مسعود : « يشترط لتحريمها الدخول » كان قوله مخالفاً نص الآية ولا
يمكن اعتبار قيد الدخول راجعاً إلى المعطوف عليه ؛ لأن القيد في المعطوف
لا يكون قيدياً في المعطوف عليه ، على أن لو اعتبرنا هذا القيد راجعاً إلى

(١) الكشف ٤ / ١١١ الطبعة الأولى سنة ٣٥٤ بمطبعة مصطفى محمد ، وزاد الميعاد
٤ / ٢٢٥ ، ٢٢٦ مطبعة صبيح .

(٢) روت سبعة الأسلمية أنها وضعت بعد وفاة زوجها بإيال ، جاء النبي صلى الله
عليه وسلم ، فاستأذنه أن تنكح ، فأذن لها ، زاد الميعاد ٤ / ٢٦٣ .

(٣) إعلام الموقعين ٣ / ٤٠٤ .

المعطوف والمعطوف عليه معا لزم استعمال حرف الجر (مِنْ) في معنيين مختلفين : البيان بالنسبة لنساءكم الأولى ، والابتداء بالنسبة لنساءكم الثانية وهذا غير موجود في اللغة (١) .

ط - منزلة فتوى الصحابة :

فتوى الصحابي مؤخره عن الكتاب والسنة الصحيحة ، ومقدمة على الحديث المرسل والضعيف ، وقد سار على هذا أحمد وابن القيم مبيناً أصول أحمد : « فإذا وجد النص أفتى بموجبه . ولم يلتفت إلى ما خالفه ولا من خالفه كائنا من كان ، ولهذا لم يلتفت إلى خلاف عمر في المبتوتة لحديث فاطمة بنت قيس (٢) ، ولا إلى خلافه في التيمم للجنب لحديث عمار بن ياسر (٣) ، ولا إلى خلافه في استدامة المحرم الطيب الذي تطيب به قبل إحرامه لصحة حديث عائشة في ذلك (٤) .

(١) فتح التقدير ٢/٣٥٨ .

(٢) روت فاطمة بنت قيس أن زوجها طلقها ثلاثاً ، فلم يجعل لها رسول الله صلى الله عليه وسلم سكنى ولا نفقة ، خالف عمر هذا فأخذ أحمد بالحديث وترك فتوى عمر زاد المعاد ٤/٢٢٦ .

(٣) عن سعيد بن عبد الرحمن بن أبزي عن أبيه قال : « جاء رجل إلى عمر بن الخطاب فقال : إني أجنيت ، فلم أصب الماء ، فقال عمار بن ياسر لعمر بن الخطاب : « أما تذكر أنا كنا في سفر أنا وأنت ، فأما أنت فلم تصل ، وأما أنا فتممكت ، فصليت ، فذكرت ذلك للنبي صلى الله عليه وسلم ، فقال : « إنما يكفيك هكذا ، فضرب النبي بكفيه الأرض ، ونفخ فيهما ، ثم مسح بهما وجهه وكفيه » صحيح البخاري الجزء الأول — باب التيمم ص ٧٥ . فهذا يفيد أن التيمم يكون بضربة واحدة يمسح بها وجهه وبديه إلى الكفين ، ولو كان التيمم جنباً وخالف عمر ، فاشتراط الضربتين والمسح إلى المرفقين ، فأخذ أحمد بالحديث دون فتوى عمر ، وهذا الحديث جاء كذلك في نيل الأوطار للشوكاني ١/٢٨٧ .

(٤) عن عائشة قالت : « كنت أطيب النبي صلى الله عليه وسلم عند إحرامه بأطيب ما أجد » وفي روايه : « كان النبي صلى الله عليه وسلم إذا أراد أن يحرم تطيب بأطيب ما يجد ثم أرى ويبس الدهن في رأسه ولحيته بعد ذلك » الوبيص : البريق . نيل الأوطار للشوكاني ٤/٣٢٠ .

ولم يلتفت إلى قول ابن عباس في الصرف لصحة الحديث بخلافه^(١) ، ولا إلى قوله بإباحة لحوم الحمر كذلك^(٢) . وهذا كثير جداً^(٣) .

يبدو لنا مما تقدم أن رأى الصحابي يؤخر عن النص ، وهذا حق ، فإن قول الصحابي إنما استمد حياته وقوته من ملازمة الصحابي الرسول ، واقتباسه من الكتاب والسنة ، فإذا خالفها لم يلتفت إليه لعدم عصمته ، وهذا ما سار عليه أحمد ، فقد أخذ بالنص ، ولم يلتفت إلى آراء الصحابة المخالفة له ، وهذا هو رأى ابن القيم كذلك ، ولو كان ابن القيم يخالف أحمد لوجدناه يعارضه كما هو دأبه في كل مسألة يخالف فيها ، فإنه يكر على خصمه بالحجج الدالة على رأيه والمنهدة لرأى خصمه لا يعرف الهوادة والمهادنة .

وإذا كان أحمد يقدم فتوى الصحابي على المرسل فلا يتبادر إلى الذهن أنه يقدمه على مرسل الصحابي ومرسل التابعي ، بل يقدمه على مرسل التابعي فقط . أما مرسل الصحابي وهو الحديث الذي رواه صحابي دون أن يذكر الصحابي بالذي نقله إليه عن الرسول وكان ذلك الصحابي الراوي للحديث غير موجود مع النبي وقت قوله هذا الحديث — فإن فتوى الصحابي لا تقدم عليه ،

(١) يرى ابن عباس إنكار الربا في غير النسيئة ، وكان يقول : « إنما الربا النسيئة » ، وهذا يخالف حديث ربا الفضل الذي رواه عبادة بن الصامت عن النبي صلى الله عليه وسلم « الذهب بالذهب ، والفضة بالفضة ، والبر بالبر ، والشعير بالشعير ، والتمر بالتمر ، والمالح بالمالح مثلاً بمثل سواء بسواء يداً بيد » ، فإذا اختلفت هذه الأصناف فبيعوا كيف شئتم إذا كان يداً بيد » نيل الأوطار ٢٠٤/٥ . فأخذ أحمد بالحديث وترك رأى ابن عباس .

(٢) ورد النهي عن أكل لحوم الحمر بالحديث الذي رواه ابن عمر . « إن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن أكل لحوم الحمر الأهلية » نيل الأوطار ١١٧/٨ . وبالحديث الذي رواه جابر : « إن النبي صلى الله عليه وسلم نهى يوم خيبر عن لحوم الحمر الأهلية ، وأذن في لحوم الخيل » نيل الأوطار ١١٥/٨ :

(٣) لإعلام الموقعين ٣٢/١ .

لأن هذا النوع من الإرسال في قوة الحديث الصحيح المتصل ، وذلك لأن فتوى الصحابي قوله ، ومرسل الصحابي قول النبي ، وقول النبي مقدم على ما سواه .

أما تقديم قول الصحابي على مرسل التابعي فلأن الصحابي لما شاهد ما لم يشاهده غيره من نزول الوحي ومن إفتاء الرسول كان قوله أقوى من غيره من التابعين ، والحديث المرسل يجوز أن يكون الراوي الذي سقط منه صحابيا أو تابعيا ، وهذا التابعي يحتمل أن يكون أهلا للرواية أو غير أهل لها ، فمع هذا الاحتمال لم يقو على معارضة فتوى الصحابي ومثل المرسل الحديث الضعيف (١) .

(ي) فتوى الصحابي بين القبول والرفض :

لا أترك هذا المقام إلا إذا وضعت بين يدي القارئ بيانا عن بعض الآخذين بقول الصحابي وتعقيبه برأى من لا يأخذون بقوله وبيان وجهة نظرهم :

ممن أخذ بفتوى الصحابي الشافعي وأبو حنيفة أما الشافعي فقد نقل عنه أنه قال : « ما كان الكتاب والسنة موجودين فلا عذر في العدول عنهما ، فإن لم يكونا صرنا إلى أقاويل الصحابة أو واحد منهم ، وقول الأئمة : أبي بكر وعمر وعثمان أحب إلينا إذا صرنا إلى التقليد ، لأن قول الإمام مشهور يلزم الناس به ، فهو أرجح . من فتاوى تقع في البيوت أو المجالس الخاصة ، ولا يعنى الناس بها عنايتهم بقول الإمام ، وقد يأخذون بها ، وقد يدعون . كل ذلك إذا لم يتضمن الاختلاف بين الصحابة دليلا على ما هو الأقرب إلى الكتاب والسنة من آرائهم ، وإلا اتبعنا القول الذي معه الدلالة » .

(١) ابن حنبل ص ٥١ يتصرف .

وأما أبو حنيفة فنقل عنه أنه قال : « إذا جاء الخبر عن النبي ﷺ فعلى الرأس والعين ، وإذا جاء عن الصحابة يختار من قولهم ، وإذا جاء عن التابعين زحمتهم ^(۱) » ، وذهب بعض المتأخرين من الحنفية والشافعية والمالكية والحنابلة وأكثر المتكلمين إلى أنه ليس بحجة ، لأن الصحابي مجتهد من المجتهدين يجوز عليه الخطأ ، فلا يجب تقليده ، ولا يكون قوله حجة كسائر المجتهدين ، ولأن الأدلة الدالة على بطلان التقليد تعم تقليد الصحابة ومن دونهم ، لأن الأدلة قد انحصرت في الكتاب والسنة والإجماع والقياس والاستصحاب ، وقول الصحابي ليس واحداً منها ، ولأن امتيازها بالفضل والعلم والتقوى لا يوجب اتباعه على مجتهد آخر من علماء التابعين .

والمختار عند الحنفية التفصيل : —

۱ — فإن كان ما روى عن الصحابي لا يدرك بالرأى فهو حجة باتفاق ، لأن الصحابي لا يقول بمثل هذا إلا إذا كان قد سمع فيه شيئاً عن رسول الله ﷺ ، ومثال هذا ما روى عن الصحابي من التقدير كأكثر مدة الحمل وأقل المهر .

۲ — إذا كان ما روى عن الصحابة يدرك بالرأى ، ولكنه أشهر ، ولم يعرف له مخالف — فهو حجة ، لأنه إجماع سكوني .

۳ — وإذا كان ما روى عن الصحابة يدرك بالرأى ، ولم يشتهر فيه خلاف فقيل : إنه حجة ، لأن السماع من الرسول ﷺ أرجح من عدمه ، ولو فرض أنه لم يسمع من الرسول فإن أقرب إلى الصواب لقرب قائله من الرسول .

(۱) إلام الموقعين ۳ ص ۳۸۰ ، ۳۸۱ .

وقيل : ليس بحجة ، لأن احتمال السماع ليس راجحاً ، لأن الصحابي ليس ممنوعاً من الاجتهاد ، فلعله اجتهد ، فأخطأ ، ولو كان عنده نقل عن الرسول اصرح به (١) .

وممن أبطل الاحتجاج بقول الصحابي الغزالي قال : « الأصل الثاني من الأصول الموهومة قول الصحابي ، وقد ذهب قوم إلى أن مذهب الصحابي حجة مطلقاً ، وقوم إلى أنه حجة إن خالف القياس ، وقوم إلى أن الحجة في قول أبي بكر وعمر خاصة لقوله ﷺ : « اقتدوا باللذين من بعدي » ، وقوم إلى أن الحجة في قول الخلفاء الراشدين إذا اتفقوا ، والكل باطل عندنا ، فإن من يجوز عليه الغلط والسهو ، ولم تثبت عصمته بدليل فلا حجة في قوله ، فكيف يحتاج بقوله مع جواز الخطأ ؟ ، وكيف تدعى عصمتهم من غير حجة متواترة ؟ ، وكيف يتصور عصمة قوم يجوز عليهم الاختلاف ؟ ، وكيف يختلفون المعصومون ، فانتفاء الدليل على العصمة ، ووقوع الاختلاف بينهم ، وتصريحهم بجواز مخالفتهم فيه ثلاثة أدلة قاطعة . . .

ثم يرد القول بأن ثناء الله عليهم ، وثناء رسوله عليهم يوجب اتباعهم كقوله تعالى : « لقد رضى الله عن المؤمنين » ، وقوله : « أطيعوا الله ، وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم » ، وقوله عليه السلام : « خير القرون قرني » ، وقوله : « أصحابي كالنجوم » - يرد هذا كله بقوله : « هذا كله ثناء يوجب حسن الاعتقاد في عابدهم ودينهم ومحابهم عند الله تعالى ، ولا يوجب تقليدهم لا جوازا ولا وجوبا فإنه ﷺ أثني أيضاً على آحاد الصحابة . ولا يتميزون عن بقية الصحابة بجواز التقليد أو وجوبه كقوله ﷺ : « ولو وزن إيمان أبي بكر بإيمان العالمين لرجح » ، وقال ﷺ : إن الله قد ضرب الحق

(١) أصول التشريع الإسلامي ٠٣ ، ٩٤ .

على لسان عمر وقلبه يقول الحق وإن كان مرأاً ، وقال لعمر : « والله ما سلكت
فجاً إلا سلك الشيطان فجاً غير فحك » ، وقال صلى الله عليه وآله في قصة أسارى بدر حيث
نزلت الآية على وفق رأى عمر : « لو نزل بلاء من السماء ما نجا منه إلا
عمر » وكل ذلك ثناء لا يوجب الاقتداء أصلاً^(١) .

ومن أبطال الاحتجاج بقول الصحابي الشوكاني وسأضع أمام القارىء
نصاً له يبين وجهة نظره ، وإن الشوكاني من الباحثين المتأخرين وإنكاره
لفتوى الصحابي دليل على أن هذا الإنكار بقي له أنصار لم تلبس قناتهم
بمضى الزمن قال^(٢) : « والحق أنه ليس بحجة ، فإن الله سبحانه لم يبعث إلى
هذه الأمة إلا نبياً محمداً صلى الله عليه وآله وسلم ، وليس لنا إلا رسول
واحد وكتاب واحد ، وجميع الأمة مأمورة باتباع كتابه وسنة نبيه ، ولا فرق
بين الصحابة ومن بعدهم في ذلك فكلهم مكلفون بالتكاليف الشرعية وباتباع
الكتاب والسنة فمن قال : « إن الحجة تقوم في دين الله عز وجل بغير كتاب
الله وسنة رسوله وما يرجع إليهما فقد قال في دين الله بما لا يثبت ، وأثبت
في هذه الشريعة الإسلامية شرعاً لم يأمر الله به ، وهذا أمر عظيم وتقول بالغ ،
فإن الحكم لفرد أو أفراد من عباد الله بأن قوله أو أقوالهم حجة على المسلمين
يجب عليهم العمل بهامماً لا يبدان الله عز وجل به ، ولا يحل لمسلم الركون
إليه ، فإن هذا المقام لم يكن إلا لرسول الله الذين أرسلهم بالشرائع إلى عباده
لا لغيرهم ، ولا شك أن مقام الصحبة مقام عظيم ، ولكن ذلك في الفضيلة ،
وارتفاع الدرجة ، وعظمة الشأن ، ولا تلازم بين هذا وجعل واحد منهم بمنزلة
رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في حجية قوله ، وإلزام الناس باتباعه ،

(١) للمتصفي ج ١ ص ٢٦٠ ، ٢٧٠ .

(٢) إرشاد الفحول ص ٢٢٦ ، ٢٢٧ .

فإن ذلك مما لم يأذن الله به ، ولا ثبت عنه فيه حرف واحد ، ولا يصح التمسك بقوله عليه السلام : « أصحابي كالنجوم بأيهم اقتديتم : اهتديتم » فهذا مما لم يثبت قط ، والكلام فيه معروف عند أهل هذا الشأن على أنه لو صح لكان معناه أنهم لورعهم وتمسكهم بالكتاب والسنة أهل للاقتداء بهم ، ومن الاقتداء بهم التمسك بالكتاب والسنة ، وعلى مثل هذا يحمل قوله عليه السلام : « اقتدوا بالذين من بعدي أبي بكر وعمر » . وقوله : « عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين » .

(ك) تعقيب :

وبعد ، فهذا موضع اختلف فيه الباحثون ، وأعمل كل فريق عقله في تأييد رأيه ، وحق لهم الاختلاف مادام لم يرد فيه نص قاطع عن الرسول يحسم مادة النزاع ، وإن كان لي من قول في هذا المقام فإني أميل إلى القول الذي سار عليه جمهور الفقهاء ؛ لأن الصحابة قد اكتسب رأيهم حصافة بمشاهدتهم الرسول في أقضيته ، وأحكامه ، وكان فهمهم لروح الشريعة أكثر وأدق من فهمنا لها ، فرأيهم لنا خير من رأينا لأنفسنا ، وأقوى ما تمسك به المعارضون أن الله لم يبعث لنا نبياً بعد محمد فنقول لهم : ومن قال : إنا نأخذ بقول الصحابة لأنهم أنبياء ؟ إنا نأخذ برأيهم وفتواهم لأنها أقرب إلى الصواب من قولنا .

وإذا كان من المقرر في علم النفس أن التلميذ يتأثر بعلمه فإن الصحابة قد تأثروا بنبيهم ، وإذا حررنا نحن من مشاهدته فأولى لنا أن نأخذ بقول صحابته الذين تربوا في مدرسته ، وتخرجوا منها علماء ومفتين وقضاة ملثوا العالم الإسلامي بفتاواهم وأقضيتهم .

والخلاصة : أن قول الصحابي لا يعني المجتهد من طلب الدليل ، ومتى وجده لم يعدل عنه إلى قول قائل صحابياً كان أو غيره ، فإذا لم يكن دليل فاتباع قول الصحابي أولى من القول بالتشهي واتباع الهوى .

ابن القيم وفتوى التابعي :

إذا كان الصحابة قد تاملوا على الرسول ، فاستأهلوا منزلة سامية جعلتهم ذوى خبرة بالأمور ، فأخذ بقولهم كثير من الفقهاء فهل التابعون الذين تاملوا على الصحابة ، وتابعوا التابعين لهم هذه المنزلة أم لا ؟ لم يأخذ الحنفية بفتواهم كما لم يأخذ بها الشافعي .

أما أحمد فقد أخذ بها للاحتياط لا على أنها أصل فقهي ، وأما ابن تيمية فكان يحتاج بقول كبار التابعين كسعيد بن المسيب ، والحسن البصري ومجاهد وعكرمة مولى عبد الله بن عباس وغيرهم من كبار التابعين ، وأما ابن القيم فقد اختلف قوله في شأنهم فهو طوراً يجوز الأخذ بقولهم وإن أخره عن قول الصحابة وطوراً يمنع الأخذ بقولهم وإليك البيان :

قال ابن القيم : « فصل في جواز الفتوى بالآثار السلفية ، والفتاوى الصحابية ، وأنها أولى بالأخذ بها من آراء المتأخرين وفتاويهم وأن قربها إلى الصواب بحسب قرب أهلها من عصر الرسول صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله ، وأن فتاوى الصحابة أولى أن يؤخذ بها من فتاوى التابعين وفتاوى التابعين أولى من فتاوى تابعي التابعين ، وهلم جرا ، وكلما كان العهد إلى الرسول أقرب كان الصواب أغلب ؟ وهذا حكم بحسب الجنس لا بحسب كل فرد فرد من المسائل كما أن عصر التابعين وإن كان أفضل من عصر تابعيهم فإنما هو بحسب الجنس لا بحسب كل شخص شخص ،

ولكن المفضلون في العصر المتقدم أكثروا من المفضلين في العصر المتأخر ،
وهكذا الصواب في أقوالهم أكثر من الصواب في أقوال من بعدهم (۱) .

فهو يجعل مدى القرب من الرسول سبباً في الأخذ بقول الصحابة ومن
بعدهم وأن أقوال الصحابة والتابعين وتابعيهم وهكذا معتبرة ، لكن كل قرن
مقدم على من يليه ، وإن هذا التفاوت بحسب الجنس لا بحسب الأشخاص .
ولكني وجدت له نصاً آخر يمنع الأخذ بقول التابعين وهذا هو النص : « قال : فإن
قيل : فبعض ما ذكرتم من الأدلة يقتضي أن التابعي إذا قال قولاً ، ولم يخالفه
صحابي ولا تابعي أن يكون قوله حجة فالجواب : « أن التابعين انتشروا
انتشاراً لا ينضبط أكثرتهم ، وانتشرت المسائل في عصرهم ، فلا يكاد يغاب
على الظن عدم المخالف لما أفتى به الواحد منهم (۲) . فهو يمنع الأخذ بقول
التابعين ، ويعمل ذلك بانتشارهم وانتشار المسائل انتشاراً يتعذر معه عدم المخالفة .
أما الصحابة فلم ينتشروا ، ولم تتفرع المسائل ، فكان يغلب على الظن
عدم المخالف .

وقفت أمام هذين النصين طويلاً لا أدري أيهما يمثل وجهة ابن القيم ؟
وبعد تفكير هداني الله إلى أن الذي يمثل رأيه هو النص الأخير الذي يرى
عدم الأخذ بقول التابعين لانتشار المسائل وانتشارهم انتشاراً يتعذر معه الظن
بعدم المخالف ، أما النص الأول فيحيل إلى أنه ساقه لبيان الأخذ بقول الصحابة
ومن بيان ذلك بيان رتبة قول الصحابة وهي مؤخره عن السنة ، ثم جره ذلك
على سبيل الاستطراد إلى بيان مرتبة قول التابعين بالنسبة لقول الصحابة ،
وقول تابعي التابعين بالنسبة لمن بعدهم ، فقول التابعين في القوة أقل من قول

(۱) إعلام الموقعين ج ۳ ص ۳۷۷ .

(۲) إعلام الموقعين ج ۳ ص ۴۰۴ .

الصحابي ، فإذا انضم إلى هذا كثرة انتشارهم أنتج أن لا تأخذ بها ، وهذا ما هداني الله إليه ، فإن كنت على صواب فلي الأجران ، وإن كنت على خطأ فلي أجر ، والله الموفق .

رابعاً - ابن القيم والقياس :

موقف الفقهاء من القياس . موقف ابن القيم من القياس . الميزان والقياس .

أخذ ابن القيم بقياس الطرد والعكس .

أنواع القياس . قياس العلة ، قياس الدلالة ، وقياس الشبه .

ابن القيم وشبه النافين للقياس . ابن القيم وبناء الأحكام على العلة والأوصاف .

موقف ابن تيمية وابن القيم مما خالف القياس عند العلماء :

(أ) العقود توافق القياس : ومنها المضاربة والمساقاة والمزارعة والحوالة والسلم .

(ب) الأحاديث توافق القياس : ومنها حديث المصراة ، الرهن مركوب... الخ .

(ج) ما لم يختلف فيه الصحابة موافق للقياس ، ومن هذا القول بعدم قسمة الأرض المفتوحة وفتوى علي في مسألة الزبية .

ابن القيم والقياس :

تمهيد : قبل أن نبين موقف ابن القيم من القياس يجدر بنا أن نبين موقف الفقهاء من القياس لتكون على بصيرة من آراء السابقين ، ثم نبين

موقف ابن القيم من القياس فيظهر لنا إلى أي مدى وافق من تقدمه أو خالفهم .

موقف الفقهاء من القياس :

افترق الفقهاء في القياس ، فمنهم نفاة ، وغلاة ، ومتوسطون . أما النفاة فهم الظاهرية الذين نفوا العمل والأوصاف المؤثرة ، واحتجوا بما قال أبو بكر : « أي سماء تظلني وأي أرض تقاني إذا قلت في كتاب الله برأيي » ، وبما قال عمر : « إياكم وأصحاب الرأي فانهم أعداء السنن ، أعييتهم الأحاديث أن يحفظوها ، فقالوا بالرأي ، فضلوا ، وأضلوا » .

وبقوله : « اتهموا الرأي على الدين . فان الرأي منا تكلف وظن ، وإن الظن لا يغني عن الحق شيئاً » وبقوله : « إن قوما يفتنون بأرأئهم ، ولو نزل القرآن لنزل بخلاف ما يفتنون » .

ويقول ابن عباس : « إن الله لم يجعل لأحد أن يحكم في دينه برأيه ^(۱) » ، ولكن هذا مردود بما جاء عن الصحابة من إجماعهم على الحكم بالرأي والاجتهاد في كل واقعة وقعت لهم ، ولم يجدوا فيها نصاً ، وقد تواتر هذا عنهم تواتراً لا شك فيه ، ومن هذا حكمهم بإمامة أبي بكر رضي الله عنه بالاجتهاد مع انتفاء النص قياساً على إمامة الصلاة التي اختصه بها رسول الله ﷺ في حياته ، ومنه رجوعهم إلى اجتهاد أبي بكر في قتال مانعي الزكاة ، ومنه اجتهادهم في مسأله الجد والإخوة ومما يدل على أخذكم بالرأي قول أبي بكر لما سئل عن الكلالة : « أقول فيها برأيي ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان والله ورسوله منه بريئان : الكلالة ما عدا الوالد والولد » ومنه أنه قيل لعمر :

(۱) أصول الفقه ۴۲۶ .

« إن سمرة أخذ من تجار اليهود الخمر في العشور ، وخللها ، وباعها ، فقال :
« قاتل الله سمرة أما علم أن النبي ﷺ قال : « لعن الله اليهود ؛ حرمت عليهم
الشحوم ، فباعوها ، وأكوا أثمانها » ففاس عمر الخلل على الشحم ، وبين أن
تحريم الشيء ، تحريم لثمنه^(١) ولو صح ما جاء عن الصحابة من إنكار الرأي
حملناه على الرأي المخالف للنص أو الصادر عن ليس من أهل الاجتهاد ، وإنما
يرجع إلى محض الهوى ووضع الشرع ابتداء من غير نسج على منوال سابق^(٢)
هؤلاء الظاهرية جنوا على التفكير الإسلامي بموقفهم هذا الذي حظر على العقول
التفكير ، ودعاهم إلى الوقوف عند ما جاء به النص لا يتعدونه ، وماذا يفعلون
في المسائل التي تجد في الأمة ولم ينص عليها ؟ .

أما الغلاة فهم العراقيون الذين خلفوا أبا حنيفة وتلاميذه فقد جمعوا بين
المسألتين بأوهى الأسباب ، وفتحوا الباب على مصراعيه ، ولم يميزوا
بين العلل المقتضية للأحكام وغيرها ، والدين يبرأ من هذا المسلك
في أحكامه^(٣) .

أما المعتدلون المتوسطون فهم القائلون بالقياس في الحدود المعقولة ، وذلك
بإثبات الحكم المترتب على وصف لكل ما يتصف بهذا الوصف ، وهذا
محض العدل في الأحكام .

ولنترك ابن القيم يحدثنا عن هؤلاء وأولئك قال : « فإن الناس فيه
طرفان ووسط فأحد الطرفين من ينفي العلل والمعاني والأوصاف المؤثرة ،
ويجوز ورود الشريعة بالفرق بين المتساويين والجمع بين المختلفين ، ولا يثبت

(١) أصول الفقه ٤٢٣ ، ٤٢٤ .

(٢) نفس المرجع ٤٢٧ .

(٣) ابن حنبل ٢٧١ ، ٢٧٢ .

أن الله سبحانه شرع الأحكام لعل ومصالح ، وربطها بأوصاف مؤثرة فيها مقتضية لها طردا وعكسا وأنه ، قد يوجب الشيء ، ويحرم نظيره من كل وجه ، ويحرم الشيء ، ويبيح نظيره من كل وجه ، وينهى عن الشيء لا لمفسدة فيه ، ويأمر به لا لمصلحة بل لمحض المشيئة المجردة عن الحكمة والمصلحة ، وبإزاء هؤلاء قوم أفرطوا فيه ، وتوسعوا جداً ، وجمعوا بين الشئين اللذين فرق الله بينهما بأدنى جامع من شبه أو طرد أو وصف يتخيلونه علة يمكن أن يكون علة ، وألا يكون ، فيجعلونه هو السبب الذي علق الله ورسوله عليه الحكم بالحرص والظن ، وهذا هو الذي أجمع السلف على ذمه^(۱) .

موقف ابن القيم من القياس :

من الأصول الشرعية التي اعتمد عليها ابن القيم القياس ، وقد تكلم عنه في كتابه (إعلام الموقعين) . فذكر أقسامه وأدلة المثبتين له وأدلة النافعين ، وفند شبه المنكرين بما وسعه من أدلة ، وإليك توضيح ذلك :

اتخذ ابن القيم كتاب عمر إلى أبي موسى الأشعري أساساً للاستدلال على القياس ، وهذا هو نص الكتاب : « أما بعد فإن القضاء فريضة محكمة ، وسنة متبعة ، فافهم إذا أدلى إليك ، فإنه لا ينفع تكلم بحق لانفاذه . أس بين الناس في مجلسك ، وفي وجهك ، وقضائك حتى لا يطعم شريف في حيفك ، ولا يأس ضعيف من عدلك ، البينة على المدعى ، واليمين على من أنكر ، والصلح جائز بين المسامين إلا صلحاً أحل حراماً أو حرم حلالاً ، ومن ادعى حقاً غائباً أو بينة فاضرب له أمداً ينتهي إليه ، فان بينه أعطيته بحق ، وإن

(۱) إعلام الموقعين ۱/ ۲۴۰ ، ۲۴۱ .

أعجزه ذلك استحللت عليه الفضية ، فإن ذلك هو أبلغ في العذر وأجلى للعلماء ، ولا يمنعك قضاء قضيت فيه اليوم ، فراجعت فيه رأيك ، فهديت فيه لرشدك أن ترجع فيه إلى الحق ؛ فإن الحق قديم لا يبطله شيء ، ومراجعة الحق خير من التماذي في الباطل ، والمسامون عدول بعضهم على بعض إلا مجربا عليه شهادة زور ، أو مجلودا في حد أو ظنينا في ولاء أو قرابة ، فإن الله تعالى تولى من العباد السرائر ، وستر عليهم إلا بالبينات والأيمان ، ثم الفهم الفهم فيما أدلى إليك مما ورد عليك مما ليس في قرآن ولا سنة ، ثم قاييس الأمور عند ذلك ، واعرف الأمثال ، ثم أعمد إلى أحبها إلى الله وأشبهها بالحق ... الخ^(١) .

فترى أن عمر دعاه إلى الفهم فيما لم يرد حكمه في الكتاب ولا في السنة ، والبحث عن النظر المنصوص على حكمه وإثبات حكمه لنظيره الذي لم ينص عليه وهذا هو القياس .

وابن القيم اتخذ من عدم مخالفة الصحابة لعمر في هذا دليلا على القياس ، ولا سيما إذا علمنا أنهم كانوا مجمعين على القياس .

ومن الأدلة التي ساقها ابن القيم ما رأى في الكتاب الكريم من استعمال القياس في غير موضع : ففيه قياس النشأة الثانية على النشأة الأولى ليحكم على النشأة الثانية بالإمكان وهو حكم النشأة الأولى ، وفيه قياس حياة الأموات بعد الموت على حياة الأرض بعد موتها بالنبات ، وفيه قياس الخلق الجديد الذي أنكره أعداؤه على خالق السموات والأرض ، بل هو أولى بالإمكان . « نخلق السموات والأرض أكبر من خلق الناس » .

قال ابن القيم : « وكلها أقبسة عقلية ينبه بها عباده إلى أن حكم الشيء حكم

مثله ، فان الأمثال كلها قياسات يعلم منها حكم الممثل من الممثل به ... فالقياس في ضرب الأمثال من خاصة العقل ، وقد ركز الله في فطر الناس وعقولهم التسوية بين المتماثلين وإنكار التفريق بينهما ، والفرق بين المختلفين وإنكار الجمع بينهما^(۱) .

وكما سوى الله بين المتماثلين في الصفات في الحكم فقد نفى المساواة بين المختلفين : فالمسالمون لا يكونون كالمجرمين ، والمؤمنون لا يكونون كالمفسدين قال تعالى : « أفجعل المسالمين كالمجرمين مالكم ؟ كيف تحكمون ؟ » وقال : « أم حسب الذين اجترحوا السيئات أن نجعلهم كالذين آمنوا ، وعملوا الصالحات سواء محياهم ومماتهم ساء ما يحكمون » ، وقال : « أم نجعل الذين آمنوا ، وعملوا الصالحات كالمفسدين في الأرض أم نجعل المتقين كالفجار »^(۲) .

وقد أشار ابن القيم إلى أن القرآن يصرح بالعلل والأوصاف المناسبة التي لأجلها كانت الأحكام ، وأن القرآن يقصد ترتيب الأحكام عليها متى وجدت دون معارض يمنع من ترتيب أحكامها عليها ، وهذا دليل على اعتبار الكتاب للقياس فقال : « يذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثرة والمعاني المعتبرة في الأحكام ليدل بذلك على تعاقب الحكم بها أين وجدت ، واقتضاؤها لأحكامها ، وعدم تخلفها عنها إلا لما منع يعارض اقتضاءها ، ويوجب تخلف آثارها عنها كقولته تعالى : « ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله » ، وقوله : « ذلكم بأنه إذا دعى الله وحده كفرتم » ، وقوله : « ذلك بأنكم اتخذتم آيات الله هزوا » ، وقوله : « ذلكم بما كنتم تفرحون في الأرض بغير الحق وبما كنتم تفرحون » ، وقوله : « ذلك بأنهم اتبعوا ما أسخط الله ، وكرهوا رضوانه » .

(۱) إعلان للواقعين ۱ / ۱۵۴ ، ۱۵۵ .

(۲) إعلان الموقعين ج ۱ / ۱۵۷ ، ۱۵۸ .

فأحبط أعمالهم ، ، وقوله : « ذلك بأنهم قالوا للذين كرهوا ما نزل الله سنطيعكم في بعض الأمر ، ، وقوله : « وذلك ظنكم الذي ظننتم بربكم أرداكم ^(۱) .

فالقرآن لم يصرح بالقياس فقط ، بل بين أن الأحكام تترتب على أوصاف وعلل ، وإذا كان الأمر كذلك فهذه العلل والأوصاف تقتضي هذه الأحكام متى وجدت ، وأين وجدت ، وبذا نجد الباب مفتوحاً للأخذ بالقياس ، فالمسألة ينص على حكمها لعملة فيها ، ثم توجد مسألة لم ينص على حكمها ، ولكنها فيها مثل الصفة التي اقتضت الحكم في المسألة الأولى ، فنقيس الثانية على الأولى ، ونعطيها حكمها بطريق القياس .

ومن الأدلة التي أوردها ابن القيم على الأخذ بالقياس ما ثبت عن الرسول من أحاديث فيها إعطاء النظير مثل حكم نظيره ، ومن هذا ما ثبت من أن عمر قال له عليه السلام : « صنعت اليوم يارَسُولَ اللَّهِ أمرأً عظيماً قبلت وأنا صائم ، فقال له رسول الله ﷺ : « أرايت لو تميمضت بماء وأنت صائم ؟ فقلت : « لا بأس بذلك ، فقال رسول الله ﷺ : « فصم » قال ابن القيم معلقاً على هذا الحديث : « ولولا أن حكم المثل حكم مثله ، وأن المعاني والعلل مؤثرة في الأحكام نفيًا وإثباتًا لم يكن لذكر هذا التشبيه معنى ، فذكره ليبدل به على أن حكم النظير حكم مثله ، وأن نسبة القبلة التي هي وسيلة إلى الوطء كنسبة وضع الماء في الفم الذي هو وسيلة إلى شربه ، فكما أن هذا الأمر لا يضر فكذلك الآخر ، ومن هذا ماورد عنه من قوله للرجل الذي سأل ، فقال : « إن أبي أدركه الإسلام وهو شيخ كبير لا يستطيع ركوب الرجل ، والحج مكتوب عليه أفأحج عنه ؟ قال : « أنت أكبر ولده ؟ قال : نعم . قال :

(۱) إعلام الموقعين ج ۱ ص ۲۳۶ .

أرأيت لو كان على أبيك دين ، فقضيته عنه أ كان يجزى عنه ؟ قال : نعم قال :
فحج عنه ، فألحق أداء الحج عن أبيه العاجز بأداء الدين عنه ، وإذا كان الدين
حق الآدمي وقد برئت ذمة المدين بالأداء عنه فالجح حق الله ، وحق الله أولى
بالأداء ، فإذا أداه عنه تبرأ ذمته منه^(١) .

وقد بين الرسول في أحكامه العلل التي ترتبت عليها ، وهذا كقوله
للمستحاضة وقد سألته : « هل تدع الصلاة زمن استحاضتها ؟ ، فقال : « لا إنما
ذلك عرق ، وليس بالحیضة » ، فالرسول أمرها بالصلاة أيام الاستحاضة ، وعلل
هذا الحكم بأن الدم دم عرق لادم حیض ، وهذا دليل على أن الأحكام تناط
بعلل وأسباب تقتضيها ، وتناسبها . ولم يقتصر ابن القيم على الكتاب والسنة
في الاحتجاج على القياس ، بل احتج بما جاء عن الصحابة من قياس غير
المنصوص عليه على المنصوص عليه ، ومثال هذا ما يأتي :

ورد أن سمرة بن جندب لما باع خمر أهل الذمة ، وأخذ في العشور التي
عليهم ، وبلغ عمر مافعل قال : « قاتل الله سمرة أما علم أن رسول الله صلى الله
عليه وآله وسلم قال : « لعن الله اليهود حرمت عليهم الشحوم ، فباعوها ،
وأكلوا أثمانها ، فثمن الشحوم المحرمة حرام ، ونظيره ثمن الخمر المحرمة ، فيأخذ
حكمه في التحريم .

ومن أخذ الصحابة بالقياس قول عمر وزيد بتوريث الأم ثلث ما بقي بعد
الزوج أو الزوجة في مسألة زوج وأبوين أو زوجة وأبوين بقياس هذه الحالة على
حالة (أب ، أم) ففي هذه الحالة يأخذ الأب ضعف الأم ، إذ تأخذ الأم ثلث
التركة فرضاً ويأخذ الأب الباقي تعصيباً وهو ضعف ما أخذته الأم قال ابن القيم
معلقاً على هذا الحكم : « وهذا من أحسن القياس ، فإن قاعدة الفرائض أن

(١) إعلام الموقعين ١ / ٢٣٩ .

الذكر والأنثى إذا اجتمعا ، وكانا في درجة واحدة فإما أن يأخذ الذكـر ضعف ما تأخذ الأنثى كالأولاد وبني الأب ، وإما أن تساويه كولد الأم وأما أن الأنثى تأخذ ضعف ما يأخذ الذكـر — أو قريبا منه — مع مساواته لها في درجته فلا عهد به في الشريعة ، فهذا من أحسن الفهم عن الله ورسوله (۱) . ومن أخذ الصحابة بالقياس قولهم في الفرائض بالعول وإدخالهم النقص على جميع ذوى الفروض قياسا على إدخال النقص على الغرماء إذا ضاق مال المفلس عن ديونهم قال صلى الله عليه وسلم للغرماء : « خذوا ما وجدتم ، وليس لكم إلا ذلك » ، وهذا الحكم منتهى العدل ؛ إذ تخصيص بعض المستحقين بالحرمان وتوفية البعض الآخر فيه ظلم للمحرورين :

ومن ذلك نرى أن الصحابة استعملوا القياس فيما لم ينص عليه ، وفتحوا الطريق لمن بعدهم لينهجوا نهجهم ، ويسيروا على سننهم ، وقد سار الفقهاء على هذا واستجابوا لطبيعة الحياة بعد عصر الصحابة ، فقد جرت أحداث اقتضتها طبيعة الحضارة ، واتساع رقعة البلاد الإسلامية ، وما كان الفقه الإسلامى ليقف جامدا إزاء هذه الأحداث كما أنه لا يملك خلق نصوص تفتى فيها ، فكان

(۱) إعلام الموقعين ج ۱ ص ۲۵۳ ، ۲۵۴ . وكلمة قريبا أضفتها تنميا للفائدة ، ويتصور أخذ الأم ضعف الأب لو أخذت ثلث الزكة — وهذا ممنوع — في حالة وجود أب وأم وزوج . فالسألة تكون من ستة للزوج النصف = ۳ وللأم الثلث = ۲ وللأب الباقي = ۱ فيكون نصيب الأم ضعف نصيب الأب ، وهذا ممنوع ، ولهذا أعطيناها ثلث الباقي بعد الزوج وهو = ۱ من ستة والأب أخذ الباقي بهما وهو = ۲ من ستة . ويتصور أخذ الأم قريبا من الأب في حالة وجود أب وأم زوجة — وهذا ممنوع — فالسألة تكون من اثني عشر للزوجة الربع = ۳ وللأم الثلث = ۴ وللأب الباقي = ۵ فالأم يكون نصيبها قريبا من نصيب الأب وهذا ممنوع ولهذا أعطيناها ثلث الباقي بعد الزوجة وهو ۳ من ۱۲ وأخذ الأب الباقي وهو ۶ من ۱۲ وبهذا أخذ جمهور الصحابة ، واشتهرت هذه المسألة بـ (العمرية) نسبة إلى عمر رضی الله عنه . والعمل الآن عليها في قانون الموارث القانون رقم ۲۷ لسنة ۱۹۴۳م المادة ۱۴ .

لا بد من القياس ، وهو أقرب إلى الحق قال المزني : « الفقهاء من عصر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم إلى يومنا ، وهلم جرا استعملوا المقاييس في الفقه في جميع الأحكام في أمر دينهم ، وأجمعوا بأن نظير الحق حق ونظير الباطل باطل ، فلا يجوز لأحد إنكار القياس لأنه التشبيه بالأشياء والتشليل عليها »^(۱) .

الميزان والقياس :

إننا نرى المتقدمين يذمون القياس ويقولون : « إنه ليس من الدين حينئذ ، ويستعملونه حينئذ آخر ، وإذا نظرنا إلى مواضع الذم نجد أنها ترجع إلى القياس الذي لا يرضاه الشرع كقياس الربا على البيع كما فعل المشركون حيث قالوا : « إنما البيع مثل الربا » ، وإذا نظرنا إلى مواضع الاستعمال نجد أنها ترجع إلى القياس الذي يوافق أصول التشريع كقياس النبيذ على الخمر في التحريم لاشتراكهما في علة واحدة ينبنى عليها التحريم : وهي الإسكار ، والأول قد سماه ابن القيم الميزان ، والثاني سماه القياس ، وفرق بينهما بأن الميزان هو القياس الصحيح... وهو الذي صرح الكتاب الكريم بأنه أنزله قال تعالى : « الله الذي أنزل الكتاب بالحق والميزان » وقال : « ولقد أرسلنا رسولنا بالبينات ، وأنزلنا معهم الكتاب والميزان ليقوم الناس بالقسط » أما القياس فهو إما صحيح وإما فاسد فالصحيح : هو الميزان والفاقد غير معتبر كقياس البيع على الربا في قوله تعالى : « إنما البيع مثل الربا » قصد الكفار التشريك بين الربا والبيع في التراضي بين المتعاقدين ليتوصلوا إلى إحلال الربا ، فهم يهدفون إلى إحلال الربا كما أن البيع حلال وكان الأصل قياس الربا على البيع ، ولكنهم أتوا بالقياس على هذه الصورة مبالغفة في تحليل الربا حتى أنه أصل مسلم به والبيع فرع كما هو مقرر في علم البيان .

(۱) إعلام الموقعين ج ۱ ص ۲۸۶ .

ومثال القياس الفاسد قياس الميتة على المذكي في الاشتراك في إرهاب الروح وإن كان إرهاب روح الميتة بفعل الله وإرهاب روح المذكي بفعل الذابح قال ابن القيم : « ولهذا نجد في كلام السلف ذم التباس وأنه ليس من الدين ، ونجد في كلامهم استعماله والاستدلال به ، وهذا حق ، وهذا حق^(۱) . »

قياس الطرد والعكس :

أخذ ابن القيم بقياس الطرد : وهو إثبات حكم الأصل للفرع لاشتراكهما في العلة التي بنى عليها الحكم في الأصل ، وسمى قياس الطرد لاطراد الحكم في كل ما ثبتت فيه العلة والأمثلة على ذلك كثيرة .

وأخذ كذلك بقياس العكس : وهو إثبات نقيض حكم الأصل للفرع لثبوت ضد علمته فيه ، ومثل له بالحديث الصحيح التائل : « وفي بضع أحكم صدقة » قلوا : يارسول الله يأتي أحدنا شهوته ، ويكون له فيها أجر ؟ قال : « أرأيتم لو وضعها في حرام أكان يكون عليه وزر ؟ قلوا نعم : قال : « فكذلك إن وضعها في الحلال يكون له أجر » .

فالحكم اختلف لاختلاف العلة في الأصل والفرع ، فالأصل حكم فيه بالوزر ، والفرع حكم فيه بنتييض ذلك : وهو الأجر ، والعلة في الأصل وضعها في الحرام ، وفي الفرع وضعها في الحلال^(۲) .

أنواع القياس :

قسم ابن القيم كغيره القياس إلى ثلاثة أنواع : —

النوع الأول : قياس العلة : وهو الجمع بين الأصل والفرع لاشتراكهما

(۱) إعلام الموقعين ج ۱ ص ۱۵۸ ، ۱۵۹ بتصرف .

(۲) إعلام الموقعين ۱/ ۲۴۰ بتصرف .

في علة الحكم ومن هذا قوله تعالى : « قد خلت من قبلكم سنن ، فسيروا في الأرض ، فانظروا كيف كان عاقبة المكذبين » ، فالأصل الأمم السابقة ، والفرع المخاطبون ، والعلة الجامعة التكذيب ، والهلاك هو الحكم .
ومن ذلك قوله تعالى : « ألم يروا كم أهلكنا من قبلهم من قرن مكنهم في الأرض ما لم نمسك لهم ، وأرسلنا السماء عليهم مدرارا ، وجعلنا الأنهار تجري من تحتهم ، فأهلكناهم بذنوبهم ، وأنشأنا من بعدهم قرنا آخرين » ، فالأصل الأمم السابقة ، والفرع المكذبون بالرسول ، والعلة التكذيب ، والحكم الهلاك .

ومن ذلك قوله تعالى : « كالذين من قبلكم كانوا أشد منكم قوة وأكثر أموالا وأولادا فاستمتعوا بخلاقهم ، فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم ، وخضتم كالذي خاضوا أولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة ، وأولئك هم الخاسرون » ، فالأصل الذين من قبل ، والفرع المخاطبون ، والعلة الأعمال المخالفة لتعاليم الأنبياء ، والحكم الهلاك وقد أشارت الآية إلى العلة بقوله تعالى : « فاستمتعوا بخلاقهم ، فاستمتعتم بخلاقكم كما استمتع الذين من قبلكم بخلاقهم ، وخضتم كالذي خاضوا » ، وأشارت إلى الحكم بقوله تعالى : « أولئك حبطت أعمالهم في الدنيا والآخرة ، وأولئك هم الخاسرون (١) » .

النوع الثاني : قياس الدلالة : وهو الجمع بين الأصل والفرع بدليل العلة ، ومن هذا قوله تعالى : « ومن آياته أنك ترى الأرض خاشعة ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت ، ورقت ، إن الذي أحياها لمحي الموتى ، إنه على كل شيء قدير » .

فالأصل أحياء الأرض بالماء والنبات بعد موتها ، والفرع إحياء الأموات

(١) إعلام الموقعين ج ١ ص ١٥٩ ، ١٦٠ ، ١٦١ بتصرف .

(م ١٩ — ابن القيم الجوزية)

بعد موتهم والأول مشاهد ، والعلة هي عموم قدرته سبحانه ، ودليل العلة هو إحياء الأرض بعد موتها^(۱) .

النوع الثالث : قياس الشبه : وهو الجمع بين الأمرين للمشابهة بينهما في الصورة وإن اختلفا حقيقة ، وهذا قياس باطل لم يحكه الله إلا عن المبطلين الجاحدين ، إذ الأحكام لا تبني على الصور وإنما تبني على الحقائق والصفات المناسبة للأحكام حتى يدور الحكم معها وجودا وعدما ، ومثال هذا القياس ما حكاه الله عن الكفار من قولهم للرسول : « ما نراك إلا بشرا مثلنا » ، فهم اعتبروا المشابهة بينهما في الآدمية علة القياس ليتوصلوا بذلك إلى حكم واحد هو عدم رسالته لأنهم ليسوا رسلا فكذلك هو ليس رسولا ؛ ولكن هذا باطل ؛ لأن الرسالة ليست مبنية على مجرد الآدمية كما زعموا وإنما مردها إلى أمر يعلمه الله في بعض خلقه الذين برسلهم إلى الناس قال تعالى : « أ هم يقسمون رحمت ربك » ، وقال : « الله أعلم حيث يجعل رسالته » ، وقال : « قالت لهم رسلكم إن نحن إلا بشر مثلكم ، ولكن الله ينزل الوحي على من يشاء من عباده » .

قال ابن القيم بعد كلام كثير في قياس الشبه وضرب أمثلة عليه : « وهذا كله مدحض لقياس الشبه الخالي عن العلة المؤثرة والوصف المقتضى للحكم والله أعلم^(۱) . »

ابن القيم وسبب التماس للقياس :

عرض ابن القيم شبه نفاة القياس وأبطلها ، وإليك بعض الأمثلة التي يتبين

(۱) نفس المرجع ص ۱۶۴ انظر من ۱۶۵ الى ۱۷۶ تجد أمثلة كثيرة على قياس الدلالة

(۲) إعلام الموقعين ج ۱ ص ۱۷۷ ، ۱۷۸ ، ۱۷۹ .

منها مقدار حرص كل على تأييد دعواه كما يتبين منها قدرة ابن القيم على تفنيده
أدلة خصومه :

قال نفاة القياس : « الشريعة قد فرقت بين المتماثلين وجمعت بين المختلفين ،
فالشارع فرض الغسل من المنى ، وأبطل الصوم بانزاله عمدا وهو طاهر دون
البول والمذي وهو نجس » .

أجاب ابن القيم عن هذا بأن المنى والبول ليسا متساويين كما زعمتم ، بل
بينهما فرق أوجب الاختلاف في الحكم . فخرج المنى يحدث فتورا في الجسم ،
والاغتسال بعده يزيل هذا الفتور ، وينشط الجسم . أما البول فهو ما فضل
من الطعام والشراب ، وحاجة الجسم إلى خروجه ضرورية بحيث لو بقي
في الجسم لأضره .

والحق ما ذكره ابن القيم ، فإن هذا يشهد له الحس ، ويقره الطب ، فإن
المنى دم تحول في الجسم ، وخروجه يضعف الجسم كخروج الدم من
الإنسان ، وإذا ظهر أن بين المنى والبول فرقا بطلت شبهتهم المبنية على
التساوي بينهما .

ومن شبههم أنهم قالوا : « الشريعة فرقت بين اليد في السرقة والدية ،
فقطعت سارق ثلاثة دراهم دون مختلس ألف دينار أو منتهبها أو غاصبها ، ثم
جعلت ديتها خمسمائة دينار ، فقطعت في ربع دينار ، وجعلت ديتها هذا القدر
الكبير » .

وقد أجاب ابن القيم عن هذه الشبهة بأن السارق يختلف عن المختلس
والمنتهب والغاصب ، وذلك لأن السارق لا يمكن الاحتراز منه إلا بتشديد
الحكم عليه لأنه يأخذ أموال الغير خفية ، ولا سبيل إلى زجره والمحافظة على
أموال الناس منه إلا بقطع يده أما المنتهب فلا لأنه يأخذ مال غيره جهرة يمكن

منعه أو الشهادة عليه عند الحكم ، وأما المختلس فإنه ينتهز غفلة الناس ، ويأخذ أموالهم ، ويمكن الاحتراز منه باليقظة والانتباه والحذر ، وأما الغاصب فهو أولى بعدم القطع من المنتهب .

وأما قطع اليد في ربع دينار وجعل ديتهما خمسمائة دينار فله صلحة الأموال والأطراف ، فتقطع اليد في ثلاثة دراهم درءاً للسرقات محافظة على الأموال ، وإذا قطعت اليد كانت ديتهما خمسمائة دينار ، وهذا مقدار كبير يدرأ الإنسان عن قطع يد آخر ، فالمحافظة على الأموال اقتضت القطع في المقدار الصغير ، والمحافظة على الأيدي اقتضت أن تكون الدية هذا المقدار الكبير ، وقد نقل ابن القيم في هذا المقام أبياتاً اشتملت على هذا السؤال ، وعقبها بذكر أبيات فيها الرد عليها قال : وقد أورد بعض الزنادقة هذا السؤال ، وضمنه بيتين فقال :

يد بخمس مئ من عسجدوديت ما بالها قطعت في ربع دينار ؟

تناقض ما لنا إلا السكوت له ونستجير بمولانا من العار

فأجابه بعض الفقهاء بأنها كانت ثمينة لما كانت أمينة ، فلهذا خانت هانت ، وضمنه الناظم قوله :

يد بخمس مئ من عسجدوديت لكنها قطعت في ربع دينار

حماية الدم أغلاها ، وأرخصها خيانة المال ، فانظر حكمة الباري (١)

ومن شبههم أن الله حرم أخذ مال الغير إلا بطيب نفس منه ، ثم سلطه على أخذ عقاره وأرضه بالشفعة ، ثم شرع الشفعة فيما يمكن التخلص من ضرر

(١) أعلام الموقعين ج ٢ ص ١٧٧ ، ١٧٨ .

الشركة فيه بالقسمة دون مالا يمكن قسمته كالجوهرة والحيوان قال ابن القيم :
فهذا السؤال قد أورد على وجهين :

أحدهما على أصل الشفعة وأن الاستحقاق بها مخالف لتحريم أخذ مال الغير
إلا بطيب نفس منه .

والثاني أنه خص بعض المبيع بالشفعة دون بعض مع قيام السبب الموجب
للشفعة وهو ضرر الشركة ، ونحن بحمد الله وعونه نجيب عن الأمرين ، ثم
أخذ في الإجابة بإسهاب كما هو شأنه ، وحاصل ما ذكره ما يأتي : أخذ مال
الغير بدون إذنه محرم لما في ذلك من الضرر اللاحق به إذ في ذلك نقص ماله
دون مقابل أما الشفعة فليس فيها أخذ ماله دون مقابل كما أنها تدفع الضرر
الذي يلحق الشفيع ، وتحقق غرض البائع من الثمن ، ولا فرق بين أن يكون
من المشتري أو من الشفيع .

وأما أن الشفعة شرعت فيما يقسم دون غيره فهذه مسألة خلافية . قال
البعض بعدم الشفعة فيما لا يقسم بناء على أن الضرر المقصود رفعه بالشفعة
هو الضرر الحاصل بالقسمة ، إذ أن الشريك بعد أن كان يتصرف في الشيء
كأنه دون تقييد بجزء معين أصبح بعد قسمته مقيد الحرية ، وما لا ينقسم لا يتصور
فيه ذلك ، فلا شفعة فيه .

وقال آخرون : ثبوت الشفعة فيما يقسم ومالا يقسم بناء على أن الضرر
المقصود رفعه هو الضرر الحاصل بالشركة ، وهذا القدر فيما لا يقسم أوضح
منه فيما يقسم ، واحتجوا على ذلك بأدلة كثيرة : منها ما رواه عبد العزيز بن
رفيع عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس : قال رسول الله ﷺ : « الشريك
شفيع ، والشفعة في كل شيء » .

وقالوا : لو كانت الأحاديث مختصة بالعقار والعروض المتقسمة ، فأثبتت الشفعة فيها تنبيه على ثبوت الشفعة فيها لا يقبل القسمة .

ومن شبههم جمع الشريعة بين المختلفات ، وذلك كالجمع بين الخطأ والعمد في ضمان الأموال . وقد أجاب ابن القيم عن هذه الشبهة بأن الخطأ والعمد وإن كانا مختلفين إلا أنهما أتت في العلة المقتضية للحكم ، وهذه العلة هي الإتلاف فاتحدا في علة الضمان : وهي الإتلاف ، واختلفا في علة الإثم : وهي المعصية المتصف بها المتعمد دون المخطيء ، كما بين أن التسوية بينهما تقتضيه مصلحة الناس والمحافظة على أموالهم ، إذ لو لم يضمن المخطيء لا تسع الأمر أمام المدعين ، وقتلوا غيرهم ، وادعوا الخطأ ، ولذا وجبت الدية على القاتل خطأ .

ومن شبههم جمع الشريعة بين إهرة والفارة في الطهارة . وقد سخر ابن القيم من هذه الشبهة ، وبين أن المعارضين ظنوا أن العداوة بين الهرة والفارة تقتضي التفاوت بينهما في الحكم ، ولكن الحكم بالطهارة مبني على علة تحققت في كل منهما وهي الطواف بالبيوب واتصالها بالأوعية والملابس وغيرها ، فلو جاءت الشريعة ببنجاسة أحدهما كان في هذا مشقة قال عليه السلام في الهرة : « إنها ليست بنجس ، إنها من الطوافين عليكم والطوافات » .

هذه بعض شبه النافين للقياس ورد ابن القيم عليها ، وقد ذكرتها على سبيل المثال لا على سبيل الحصر ، ومن شاء المزيد فليرجع إلى إعلام الموقعين^(١) .

ابن القيم وبناء الأحكام على العلل والأوصاف

ابن القيم من الفقهاء الذين يرون أن الأحكام تبني على الأوصاف المناسبة بخلاف ابن تيمية الذي يرى أنها تبني على الأغراض والمصالح المقصودة منها كما وضع ذلك أستاذنا الأستاذ محمد أبو زهرة في كتابية : (ابن حنبل) ، و (ابن تيمية) وإليك ما كتبه ابن القيم . ومنه يظهر أنه يرى بناء الأحكام على العلل والأوصاف المؤثرة كما هو رأى جمهور الفقهاء .

قال ابن القيم : يذكر الشارع العلل والأوصاف المؤثرة والمعاني الاعتبارية في الأحكام القدرية والشرعية والجزائية ليدل بذلك على تعلق الحكم بها أين وجدت واقتضائها لأحكامها وعدم تخلفها عنها إلا لما منع يعارض اقتضاءها ، ويوجب تخلف آثارها عنها كقوله تعالى : « ذلك بأنهم شاقوا الله ورسوله » وقوله : « ذلكم بأنه إذا دعى الله وحده كفرتم » وقوله : « ذلك بأنكم اتخذتم آيات الله هزوا » إلى غير ذلك من الآيات .

وقد ذكر من طرق التعليل ترتيب الحكم على الوصف المقتضى له ، وضرب على ذلك الأمثلة ، فقال : وترتيب الحكم على الوصف كقوله . « يهدى بالله من اتبع رضوانه » وقوله : « يرفع الله الذين آمنوا منكم ، والذين أوتوا العلم درجات » وقوله : « إنا لا نضيع أجر المصلحين » ، وقوله : « إن الله لا يضيع أجر المحسنين » وقوله : « وإن الله لا يهدى كيد الخائنين » ، وقد استدلل على ذلك أيضاً بما نقل عن النبي ﷺ من التصريح بعلل الأحكام وأوصافها فيقول : « وقد ذكر النبي صلى الله عليه وآله وسلم علل الأحكام والأوصاف المؤثرة فيها ليدل على ارتباطها بها وتعدادها بتعداد أوصافها وعللها كقوله في نبيذ التمر : « ثمرة طيبة وماء طهور » وقوله : « إنما جعل الاستئذان من أجل البصر » وقوله : « إنما نهيتكم من أجل الدافة »

وقوله في الهرة : « ليست بنجس ، إنها من الطوافين عليكم والطوفات » ، وقوله عليه السلام بعد النهي على الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها : « إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » وقوله ﷺ وقد سئل عن بيع الرطب بالتمر : « أينقص الرطب إذا جف » قولوا : نعم ، فهي عنه ، وقوله : « لا يتناجى اثنان دون الثالث ، فإن ذلك يحزنه » .

وقال : والمقصود أن النبي ﷺ يذكر في الأحكام العلل والأوصاف المؤثرة فيها طرداً وعكساً كقوله للمستحاضة التي سألته : « هل تدع الصلاة زمن استحاضتها ؟ فقال : « لا إنما ذلك عرق ، وليس بالحيضة » ، فأمرها أن تصلى مع هذا الدم ، وعلل بأنه دم عرق وليس بدم حيض^(١) .

من هذا كله يتبين لنا أن ابن القيم ممن يرون بناء الأحكام على العلل والأوصاف المؤثرة ، وبهذا تستقيم الأحكام ، وتسير على سنن واحد أما لو ربطت الأحكام بالمصالح فإن الأمر يصبح عرضة للاذعاءات ، وكل صاحب هوى في أمر يدعى أن فيه مصلحة ليتوصل إلى غرضه ، ولذا لا تصالح المصلحة مناطاً للأحكام ، فإن المصلحة المقصودة من تحريم الخمر هي المحافظة على عقول الناس ، وهي العلة الحقيقية ، ولكن الناس يختلفون في تقديرها ، فلو جعلت مناطاً للحكم لجاز أن يقول بعض شاربيها : إنها لا تفسد عقلي ، ولعجز الحاكم عن تنفيذ الأحكام ، ولكن الشارع عدل عن هذا ، وجعل مناط الحكم ذلك الوصف الظاهر المضبط الذي يغلب معه فساد العقل : وهو الإسكار .

موقف ابن تيمية وابن القيم مما خالف القياس عند العلماء :

جرى على السنة الفقهاء في بعض الأحكام أنها مخالفة للقياس ، ولكن

(١) إعلام الموقعين ج ١ ص ٢٣٦ ، ٢٤١ .

ابن القيم وشيخه ابن تيمية من قبله لم يرضيا عن هذا ، وبنيا كلامهما على أنه ليس في الشريعة شيء مخالف للقياس .

قال ابن تيمية : « فالقياس الصحيح مثل أن تكون العلة التي علق بها الحكم في الأصل موجودة في الفرع من غير معارض في الفرع يمنع حكمها ، ومثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه قط ، وكذلك القياس بالغاء الفارق ، وهو ألا يكون بين الصورتين فرق مؤثر في الشرع ، فمثل هذا القياس لا تأتي الشريعة بخلافه » .

وقال مبيناً السبب في القول بمخالفة الشريعة للقياس : « وليس من شرط القياس الصحيح المعتدل أن يعلم صحته كل أحد ، فمن رأى شيئاً من الشريعة مخالفاً للقياس فإنما هو مخالف للقياس الذي انعقد في نفسه ، وليس مخالفاً للقياس الصحيح الثابت في نفس الأمر .

وحيث علمنا أن النص جاء بخلاف قياس ، علمنا قطعاً أنه قياس فاسد بمعنى أن صورة النص امتازت عن تلك الصور التي يظن أنها مثلها بوصف أوجب تخصيص الشارع لها بذلك الحكم ، فليس في الشريعة ما يخالف القياس الفاسد وإن كان من الناس من لا يعلم فساد^(١) ، فالشريعة عنده لا تأتي بخلاف القياس الصحيح ، فاذا ظهرت مخالفة الشريعة للقياس علم أن القياس فاسد وأنها موافقة للقياس الصحيح ، فالتصور حينئذ يكون في الوقوف على القياس الصحيح لا في الشريعة ، فمن صادفه هذا فليتهم نفسه بالتقصير والمعجز ، ولا يتهم الشريعة بمخالفة القياس الصحيح ، ويمكن أن يكون هذا الخلاف ناشئاً عن اتصاف الشيء بصفة أوجبت مخالفته في الحكم . وقال في موضع آخر : « وحقبة الأمر أنه لم يشرع شيء على خلاف القياس الصحيح ،

(١) إعلام الموقعين ج ٢ ص ٨٤ ، رسالة القياس لابن تيمية ص ٦ و ٧ .

بل ما قيل عنه إنه على القياس فلا بد من اتصافه بوصف امتاز به عن الأمور التي خالفها ، واقتضى مفارقتها لها في الحكم ^(١) .

(١) العقود نوافس القياس :

وقد وضع ابن تيمية قوله هذا بذكر عقود قال عنها الفقهاء : إنها مخالفة للقياس ، وبين هو موافقتها للقياس فمن هذه العقود المضاربة ^(٢) والمساقاة والمزارعة قال البعض : إنها مخالفة للقياس لأنها من جنس الإجارة ، إذ هي عمل بعوض ، والإجارة يشترط فيها العلم بالعوض والمعوض ، وهذه العقود العوض والمعوض فيها مجهولان فهي خلاف القياس ، ولكن ابن تيمية قال : إنها من جنس المشاركات ، فلا يشترط العلم بما يأخذه العامل ، ويكفي أن يعرف أنه سيأخذ حصته من الربح في المضاربة ، ومن الثمر في المساقاة ، ومن الزرع في المزارعة ، فليست هذه العقود من قبيل الإجارة وقد شرعت على خلاف القياس ، بل هي من قبيل الشركة ، وهي جارية على المشروع في الشركات ، فليست مخالفة للقياس ، ومن هذه العقود الخوالة قولوا : إنها مخالفة للقياس ، لأنها بيع دين بدين ، وهذا لا يجوز .

ولكن ابن تيمية بين أنها ليست بيعاً ، إنما هي استيفاء ، فهي من قبيل الاستيفاء ، وليست من قبيل البيع حتى تكون مخالفة للقياس ، ومما يؤيد أنها استيفاء أن النبي عليه السلام ذكرها في مقام الوفاء فقال : «مطل الغني ظلم ، وإذا أتمع أحدكم على مليء فليتبع» ، ففيه أمر المدين بالوفاء ، وأمر الدائن بقبول الوفاء إذا أحيل على مليء .

(١) القياس في التمرع الإسلامي لابن تيمية ص ٥١ القاهرة ١٣٤٦ هـ

(٢) المضاربة : شركة في الربح يسكون المال من جانب ، والعمل من جانب آخر والمزارعة : شركة في إنتاج الأرض بين صاحب الأرض والعامل ، والمساقاة : شركة في الثمر بين صاحب الشجر والعامل ،

ومنها عقد السلم ؛ فهو عقد مخالف للقياس لأنه بيع معدوم ، وبيع الإنسان ما ليس عنده وقال الحنفية : إنه جائز استحساناً لما فيه من الفائدة للمشتري والبائع أما المشتري فلحصوله على المبيع بعد فترة دون تأثر بفرق السعر لأن السعر قد يرتفع وقت التسليم ، وأما فائدة البائع فهي أنه أخذ الثمن ، واستغله في تجارة مربحة ، أو قضى به شئونه .

ولكن ابن تيمية يرى أنه موافق للقياس ، ووجه موافقته للقياس أنه إذا كان البيع يصح مع تأجيل الثمن فيصح مع تأجيل المبيع وتعميل الثمن قال :
 « فأما السلم المؤجل فإنه دين من الديون وهو كالاتياع بشمن مؤجل ، فأى فرق بين كون أحد العوضين مؤجلاً في الذمة ، وكون العوض الآخر مؤجلاً في الذمة ؟ ، وقد قال تعالى : « يا أيها الذين آمنوا إذا تداينتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه » . وقال ابن عباس : « أشهد أن الساف المضمون في الذمة حلال في كتاب الله وقرأ هذه الآية ، فأباحه هذا على وفق القياس لا على خلافه »^(١) .

(ب) الأماريت نوافي القياس :

وكما تعرض ابن تيمية لبيان موافقة العقود للقياس فقد تعرض لأحاديث قيل عنها : إنها مخالفة للقياس ، فبين موافقتها للقياس ، ومن هذه الأحاديث حديث المصراة ، قال صلى الله عليه وسلم : « لا تصروا الإبل ولا الغنم ، فمن ابتاع مصراة فهو بخير النظرين بعد أن يحلبها ، إن رضيها أمسكها ، وإن سخطها ردها وصاعاً من تمر » .

فالحنفية قالوا : « إن هذا الحديث مخالف للقياس من وجوه : أولها : رد المبيع دون عيب ولا تخلف في الصفة . ثانيها : أن اللبن من خراج المبيع .

(١) القياس في الشرع الإسلامي لابن تيمية ص ٢٨ ، ٢٩ ، إعلام الموقعين ج ٢

وفائدته التي تحصل في يد المشتري ، وهذا لا يضمن عملاً بالحديث : «الخراج بالضمآن» . ثالثها : أن اللبن مثلي ، والمثل يضمن بمثله . رابعها : إذا لم يضمن الشيء بالمثل يضمن بالقيمة ، والتمر ليس مثلاً ولا قيمة . خامسها : أن المضمون يضمن بقدره ، وهنا كان الضمان بالصاع من التمر ، وقد ينقص ، أو يزيد .

ولكن ابن تيمية يرى موافقته للأصول ، ويرد هذه الوجوه التي تمسك بها الحنفية أما قولهم : إنه تضمن رد المبيع دون عيب الخ . فرده بأن الشريعة ليس فيها ما يدل على انحصار رد المبيع في هذين السببين ، فالرد بالتدليس أولى من الرد لقوات الصفة ، وذلك لأن البائع قد أظهر المبيع في حالة مرغوب فيها بحبس اللبن في الضرع والمشتري دفع الثمن مقابل هذا المبيع المتصف بهذه الصفة ، فإذا ظهر خلاف ما رأى كان له الرد ، وقد خير النبي الركبان إذا تلقاهم المشترون خارج السوق ، واشتروا منهم بضائعهم قبل أن يقفوا على السعر .

وأما احتجاجهم بحديث : «الخراج بالضمآن» ، فحديث المصراة أصح منه ، على أن الخراج اسم للغة مثل كسب العبد وأجرة الدابة ، واللبن ليس بخراج ، على أن اللبن حدث في ملك البائع وكان موجوداً عند العقد ، فإذا رد المبيع بدون ضمنه ، وأما أنه لم يضمن بمثله فلائنه لو ضمن بمثله ترتب عليه الربا لعدم معرفة مقداره على وجه التحديد .

وأما أنه إذا لم يضمن بالمثل ضمن بالقيمة ، والتمر ليس بقيمة وقد ينقص أو يزيد فلائنه لو ترك الأمر إلى تقدير المتعاقدين لاختلافنا ، وتنازعا ، فنصل الرسول الخصومة بهذا التقدير ، والتمر قريب من اللبن ، لأن العرب كانت تتغذى بكل منهما ، وهو يتغذى به دون صنعة كاللبن بخلاف البر والشعير^(١) .

ومن هذه الأحاديث التي قيل عنها : « إنها مخالفة للقياس قوله عليه السلام » :
« الرهن مركوب ومحلوب ، وعلى الذي يركب ، ويحلب النفقة » ، ووجه
مخالفته للقياس أنه أباح للمرتهن الركوب والحلب وهو غير مالك ، وجعل
نظير الركوب والحلب النفقة لا القيمة .

ولكن ابن تيمية يرى أن هذا الحديث موافق للقياس وأن هذا الحكم
من الرسول فيه مصلحة للراهن بسقوط النفقة عنه ومصلحة للمرتهن بالركوب
والحلب مع الاستيثاق من أداء دينه ، وفيه أداء حق الرهن ، ولو قيل غير
ذلك كان فيه مشقة أو ضياع لمنفعة الرهن ، فلو أمر الراهن بالانفاق على الرهن
مع عدم الانتفاع منه ، أو أنفق المرتهن ، ثم رجع بالنفقة على الراهن كان في
ذلك مشقة عليه وضياع لمنفعة ماله ، ولو أمر المرتهن بتسليم الرهن إلى الراهن
يتصرف فيه بالركوب والحلب كان في ذلك قضاء على المقصود بالرهن ، وهو
الاستيثاق من وفاء الدين ^(١) وإن قيل للمرتهن : لا رجوع لك بالنفقة كان في
ذلك إضرار به ، وقد لا تسمح نفسه بالإنفاق على الرهن فيملك جوعاً .

وهكذا يستمر ابن تيمية في عرض أحاديث قيل : أنها مخالفة للقياس ،
ويبين موافقتها للقياس ، ويقول في النهاية : « وبالجمله فما عرفت حديثاً صحيحاً
لا يمكن تخريجه على الأصول الثابتة ، وقد تدبرت ما أمكنني من أدلة الشرع
فما رأيت قياساً صحيحاً يخالف حديثاً صحيحاً ، لأن المنقول الصحيح لا يخالف
المنقول الصحيح ، بل متى رأيت قياساً يخالف أثراً فلا بد من ضعف أحدهما ،
لكن التمييز بين صحيح القياس وفاسده مما يخفى كثير منه على أفاضل العلماء
فضلا عن هو دونهم ، فإن إدراك الصنات المؤثرة في الأحكام على وجهها ،

ومعرفة الحكم والمعاني التي تضمنتها الشريعة من أشرف العلوم ، منه الجلي الذي يعرفه كثير من الناس ، ومنه الدقيق الذي لا يعرفه إلا خواصهم ، فلهذا سار قياس كثير من العلماء يرد مخالفنا للنصوص خلفاء القياس الصحيح عليهم كما يخفى على كثير من الناس ما في النصوص من الدلائل الدقيقة التي تدل على الأحكام (۱) .

فهو يقرر أنه لم يعرف حديثاً صحيحاً لا يمكن أن يخرج على الأصول الثابتة ، لأن قضايا العقول السليمة تتفق مع المنقول الصحيح . وحيث بدا خلاف بين القياس والحديث فلا يخلو الأمر من ضعف أحدهما ، لكن القول يضعف القياس أقرب لخفاء القياس الصحيح وعدم قدرة العقول على إدراك الحقيقة فيه ، وأما السنة فإنها تقبل لنقلها عن المعصوم .

(ج) ما لم يخلف فيه الصحابة بوافق القياس :

ومما اعتبره ابن تيمية غير مخالف للقياس ما جاء عن الصحابة ولم يختلفوا فيه ، وضرب أمثلة على ذلك : منها قضاء عمر وعثمان في الأرض المفتوحة بترك قسمتها فقال البعض : إن هذا لا يجوز مستدلاً بقصة النبي أرض خيبر ، وإذا حبس الإمام الأرض نقض حكمه لمخالفة السنة .

ولكن ابن تيمية يرى أن ما نقل عن عمر وعثمان موافق للسنة ، وذلك أن النبي جاء عنه قصة الأرض المفتوحة كما في خيبر ، وجاء عنه ترك قسمتها كما في فتح مكة حيث فتحها عنوة ، ولم يقسم أرضها وإذا ضمت السنن بعضها إلى بعض علم جواز القسمة ، وجواز ترك القسمة قال ابن تيمية : « وفي الجملة من تدبر الآثار المنقولة علم بالاضطرار أن مكة فتحت عنوة : ومع هذا

(۱) القياس في الشرع الإسلامي لابن تيمية ص ۶۱ ، ۶۲

قالنبي ﷺ لم يقسم أرضها كما لم يسترق رجالها ، ففتح خيبرة عنوة ، وقسمها وفتح مكة عنوة ، ولم يقسمها ، فعلم جواز الأمرين ^(١) ، وقال : « وإلى ساعتى هذه ما علمت قولاً قاله الصحابة ولم يختلفوا فيه إلا وكان القياس معه ، لكن العلم بصحيح القياس وفاسدة من أجل العلوم ، وإنما يعرف ذلك من كان خبيراً بأسرار الشرع ومقاصده ^(٢) » .

وقد وافق ابن القيم شيخه في أنه ليس في الشريعة شيء على خلاف القياس فبعد أن ذكر رأى شيخه أتبعه يذكر أمثلة من فتاوى الصحابة موافقة للقياس ، وأعمل فكرة في توجيهها حتى تبدو موافقة للقياس الصحيح ، ومثال ذلك مسألة الزبية التي قضى فيها على بن أبي طالب ، واعتبرها كثير من الفقهاء مخالفة للقياس : « وذلك أن قوماً من أهل اليمن حفروا زبية للأسد ، فاجتمع الناس على رأسها ، فهوى فيها واحد ، فحذب ثانياً ، فحذب الثاني ثالثاً ، فحذب الثالث رابعاً ، فقتلهم الأسد ، فرفع ذلك إلى أمير المؤمنين على كرم الله وجهه وهو على اليمن فقضى للأول بربع الدية ، والثاني بثلاثها ، والثالث بنصفها وللرابع بكاملها ، وقال : « اجعل الدية على من حضر رأس البئر » فرفع ذلك إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال : « هو كما قال » اعتبر ابن القيم هذا موافقاً للقياس وبني ذلك على هذا الأصل : وهو أن الجنابة إذا حصلت من فعل مضمون ومهدر سقط ما يقابل المهدر ، واعتبر ما يقابل المضمون ، وفعل الإنسان في حقه مهدر فهؤلاء الأربعة مات أولهم بسبب مركب من أربعة أشياء : سقوطه وهو غير مهدر ، بل هو ناتج عن التزاحم ، وهو ليس من فعله وسقوطه الثاني والثالث والرابع ، وهذه الثلاثة الأخيرة مهدرة لأنهم من فعله ، فسقط ما يقابلها ، ووجب ما يقابل السبب الأول وهو ربع الدية .

(١) القياس في الشرع الإسلامى لابن تيمية ج ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ .

(٢) نفس المرجع ص ٧٢ :

أما الثاني فقد مات بسبب مركب من ثلاثة : جذب الأول له ، وهو مضمون لأنه ليس فعله وجذبه للثالث والرابع ، وهذا مهدر لأنه فعله ، فسقط ما يقابله ، وهو ثالثا الدية ، ووجب ثلث الدية ، وهو المقابل لجذب الأول له ، وأما الثالث فقد مات بسبب مركب من اثنين . جذب الثاني له ، وهو غير مهدر وجذبه للرابع ، وهو مهدر لأنه فعله ، فسقط ما يقابله ، وهو نصف الدية ، ووجب له نصف الدية .

وأما الرابع فقد مات بسبب واحد : وهو جذب الثالث له ، وهو لا فعل له في موته ، فوجبت ديته كاملة^(١) . هذا وقد يوجه السؤال الآتي : « كيف ينسب القتل إلى الأربعة مع أن الأسد هو الذي قتلهم ؟ والجواب عن هذا أن الأسد وإن كان هو القاتل فعلا إلا أنه لا يمكن إلقاء التبعة عليه ، فألقيت على السبب ، ففي هذه المسألة ليس للرابع فعل البتة ، وإنما هو مجذوب ، فوجب له الدية كاملة ، والثالث جاذب ومجذوب فالغنى ما يقابل فعله ، ووجب له نصف الدية ، والثاني جذبه الأول ، وهذا غير ملغى ، وجذب هو الثالث والرابع وهذا ملغى لأنه فعله ، فوجب له ثلث الدية ، والأول وقع بسبب تراحم الحاضرين ، وهذا غير ملغى ، وجذب هو فوقه الثاني والثالث والرابع ، وهذا ملغى لأنه فعله ، فوجب له ربع الدية فقط^(٢) . وهكذا يمضي ابن القيم في ضرب الأمثلة من فتاوى الصحابة مبينا موافقتها للقياس . ويقول في نهاية المطاف : « في هذه بذرة يسيرة تطالعك على ما وراءها من أنه ليس في الشريعة شيء يخالف القياس ولا في المنقول عن الصحابة الذين لا يعلم فيه مخالف ، وإن القياس الصحيح دائر مع أوامرها ونواهيها وجودا وعدما كما أن المعقول الصريح دائر مع

(١) إعلام الموقعين ج ٢ ص ١٤٩ ، ١٥٠ ، ١٥١ .

(٢) إعلام الموقعين ١٥٢ / ٢ بتصرف .

أخبارها وجوداً وعدمًا ، فلم يخبر الله ولا رسوله بما يناقض صريح العقل ، ولم يشرع ما يناقض الميزان والعدل ^(۱) .

فأما : ابن القيم والاصحاب :

تعريفه . أقسامه . هل الاستصحاب صالح للدفع والإثبات أم لا ؟ الحنفية يرون أنه صالح للدفع لا للإثبات . ثمرة الخلاف .

تعريفه :

أخذ ابن القيم كسائر الحنابلة بالاستصحاب ، وعرفه بأنه استدامة إثبات ما كان ثابتاً أو نفى ما كان منفيًا ، كما إذا تطهر شخص ، فإن هذه الطهارة تستمر حتى يثبت خلافها ولا يؤثر الشك في زوالها ، وكبراءة الذمة من التكليف فإنها تستمر حتى يثبت خلافها .

أقسام الاصحاب الثلاثة :

١ — استصحاب البراءة الأصلية كنفى وجوب صلاة سادسة ونفى وجوب صوم شوال .

٢ — استصحاب الوصف المثبت للحكم حتى يثبت خلافه ، كاستصحاب حكم الطهارة حتى يثبت خلافها ، فالطهارة وصف ، والحكم المترتب عليها هو صحة مباشرة ما يتوقف عليها كالصلاة والطواف ، وكاستصحاب حكم الحدث حتى يثبت خلافه ، فالحدث وصف ، والحكم عدم جواز مباشرة ما يتوقف على الطهارة كالصلاة والطواف .

٣ — استصحاب حكم الإجماع في محل النزاع ، ومثال هذا استدلال من

(۱) نفس المرجع ص ۱۶۴ ، ۱۶۵ .

(م ۲۰ — ابن القيم الجوزية)

يقول : إن المتيم إذا رأى الماء في أثناء صلاته لا تبطل صلاته ، لأن الإجماع منعقد على صحتها قبل ذلك ، فاستصحاب إلى أن يدل دليل على أن رؤية الماء مبطله ، وكالقول ببيع أم الولد لأن الإجماع انعقد على جواز بيع هذه الجارية قبل الاستيلاء فنحن على ذلك الإجماع بعد الاستيلاء قال ابن القيم : « والنزاع في رؤية الماء في الصلاة ، واستيلاء الأمة لا يوجب رفع ما كان ثابتاً قبل ذلك من الأحكام ، فلا يقبل قول المعارض : إنه قد زال حكم الاستصحاب بالنزاع الحادث ، فإن النزاع لا يرفع ما ثبت من الحكم ، فلا يمكن المعارض رفعه إلا أن يقيم دليلاً على أن ذلك الوصف الحادث جعله الشارع دليلاً على نقل الحكم ، وحينئذ يكون معارضاً في الدليل لا قادحاً في الاستصحاب » .

فهو يرى أن الحكم قد ثبت بالإجماع ، والنزاع لا يزيل الثابت من الأحكام إلا إذا قام دليل على أن الوصف الذي حدث بعد الإجماع مغير للحكم المجمع عليه .

هل الاستصحاب يصلح لإثبات الحقوق ونفيها؟

الاستصحاب له جانبان : جانب إيجابي ، وجانب سلبي ، فالجانب الإيجابي يثبت الحقوق ، والجانب السلبي يدفعها ، وذلك كالمفقود فيحكم باستمرار حياته استصحاباً للحال التي كان عليها حين الفقد ، ويثبت له جانبان : جانب إيجابي يثبت له الحقوق عند الغير من ميراث ووصية ، وجانب سلبي : وهو منع انتقال ملكه إلى غيره لاستمرار حياته ، فهذا الجانب دفع عنه نقل أمواله إلى غيره .

والجانب الآخر قالوا بهذين الجانبين أما الحنفية فقالوا : إن الاستصحاب صالح للدفع لا للإثبات قال ابن القيم مبيناً معنى قول الحنفية : إن « الاستصحاب يصلح للدفع ، ومعنى ذلك أنه يصلح لأن يدفع به من ادعى تغيير الحال لا لبقاء

الأمر على ما كان ، فإن بقاءه على ما كان إنما هو مستند إلى موجب الحكم
لا إلى عدم المغير له ، فإذا لم نجد دليلاً نافياً ولا مثبتاً أمسكنا لاثبت الحكم ،
ولا نفيه ، بل ندفع بالإستصحاب دعوى من أثبتته^(١) .

ثمرة الخلاف : وثمرة هذا الخلاف تظهر في المفقود فإنه يعتبر حياً وقت
فقد استصحاباً لحياته السابقة وهذه الحياة الثابتة له بطريق الاستصحاب
توجب له الميراث عند الشافعية والحنابلة ، لأن الاستصحاب عندهم يصلح
للدفع والإثبات ، ولا توجب له الميراث عند الحنفية ، لأن الاستصحاب
عندهم لا يصلح إلا للدفع فقط ، ولا يصلح للإثبات .

ساراً : ابن القيم والمصالح المرسنة :

(أ) موقف الفقهاء من المصالح المرسنة .

(ب) موقف الصحابة منها .

(ج) القول الفصل فيما أثر عن عمر من إيقاع الطلاق الثلاث أنه يوافق

ما كان عليه العمل في عهد الرسول .

(د) أخذ ابن القيم بالمصلحة المرسنة حيث لا نص ومن هذا قوله

بالتسعير وقوله بإلزام الصانع القيام بعملهم إذا امتنعوا ، وقوله بإجبار صاحب

المسكن على إسكان من يحتاج إليه ، ونحو ذلك .

(أ) موقف الفقهاء من المصالح المرسنة :

أخذ الفقهاء بالمصالح المرسنة ، لكنهم تفاوتوا في مقدار الأخذ بها ،

فالمالكية والحنابلة مقدمون على غيرهم قال ابن دقيق العيد : « الذي لا شك

فيه أن لمالك ترجيحاً على غيره من الفقهاء في هذا النوع ، ويليه أحمد بن حنبل ، ولا يكاد يخلوا غيرها عن اعتباره في الجملة ، ولكن هذين ترجيح في استعمالها على غيرها .

وقال القرافي : « هي عند التحقيق في جميع المذاهب ، لأنهم يقومون ، ويقعدون بالمناسبة ، ولا يطلبون شاهداً بالاعتبار ، ولا تعنى بالمصلحة المرسلة إلا ذلك » (١) .

فابن دقيق العيد والقرافي يقران اعتبار المصلحة المرسلة عند الفقهاء ، ويهمننا هنا أن نقف على رأى ابن حنبل وابن القيم لنعرف هل وافق ابن القيم صاحب المذهب أم خالفه .

فخذ ابن حنبل بالمصلحة المرسلة ، ويبدو ذلك مما قرره في السياسة الشرعية وهي ما ينهجه الإمام مما فيه مصلحة للرعية وإن لم ينص عليه ومن هذا قوله بنى لمخنت إلى حيث يؤمن فساد ، وقوله بتشديد العقوبة على من شرب في نهار رمضان ، وقوله بعقوبة من دم الصحابة واعتبار هذه العقوبة واجبة على الامام ليس له أن يعفو عنها ، بل عليه أن يعاقبه ويستتبيه ، فإن تاب وإلا كره العقوبة (٢) .

وقد سار أتباع أحمد على هذا ، فرأيناهم يأخذون بالمصلحة فيما لم ينص عليه ، ونقل إلينا جدتهم ومناظراتهم لخصومهم ، ومنها يتبين لنا رأيهم واضحاً ، ومن هذه المناظرات تلك المناظرة بين أبي الوفا بن عقيل الحنبلي وبعض الفقهاء قال ابن عقيل : « العمل بالسياسة هو الحزم ، ولا يخلو منه إمام » ، وقال الآخر : « لا سياسة إلا ما وافق الشرع » ، فقال ابن عقيل : « السياسة

(١) إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للشوكاني ص ٢٢٥ مطبعة السعادة .

(٢) اعلام الموقعين ج ٣ ص ٥٤٦ .

ما كان من الأفعال بحيث يكون الناس معه أقرب إلى الصلاح وأبعد عن الفساد وإن لم يشرعه الرسول ﷺ ، ولا نزل به وحى ، فإن أردت بقولك : « لا سياسة إلا ما وافق الشرع أى لم يخالف ما نطق به الشرع فصحيح ، وإن أردت ما نطق به الشرع فغلط ، وتغليط للصحابة فقد جرى من الخلفاء الراشدين من الفعل ما لا يجحده عالم بالسير ، ولو لم يكن إلا تحريق المصاحف وتحريق على كرم الله وجهه الزنادقة فى الأخاديد ونفى نصر بن حجاج لكفى » (۱) .

فابن عقيل — وهو حنبلى — يرى أن العمل بالسياسة يجلب المصالح ، ويدرك المفسد ، وليس بلازم أن يشرع ذلك الرسول ، أو ينزل به وحى ، فكل ما جلب مصلحة ، أو درأ مفسدة مشروع بشرط ألا يخالف ما نطق به الشرع ، ويستدل على ذلك بما ورد عن الصحابة من أعمال لم يرد بها نص وقد فعلوها لما فيها من مصلحة . وهذا الذى نقلناه عن ابن عقيل الحنبلى يقرب منه قول ابن القيم : « ولا نقول : إن السياسة العادة مخالفة للشريعة الكاملة ، بل هى جزء من أجزاءها ، وباب من أبوابها ، وتسميتها سياسة أمر اصطلاحى ، ولا فإذا كانت عدلاً فهى من الشرع ... ، ولقد حد أصحاب النبي ﷺ فى الزنى بمجرد الحبل ، وفى الخمر بالرائحة ، والقيء ، وهذا هو الصواب ؛ فإن دليل القيء والرائحة ، والحبل على الشرب والزنى أولى من البينة قطعاً ، وكيف يظن بالشريعة إلغاء أقوى الدليلين (۲) ؟ » .

(ب) موقف الصحابة منها :

ومن يقرأ كتاب (الطرق الحكيمية) لابن القيم يجزم بأن ابن القيم أخذ

(۱) اعلام الموقعين ج ۳ ص ۵۴۲ ، ۵۴۳ ، ص ۱۲ ، ۱۳ من الطرق الحكيمية .

(۲) اعلام الموقعين ج ۳ ص ۵۴۳ ، ۵۴۴ .

بالمصلحة ، ولم يشذ عن الحنابلة ، فهو يروى أحكاماً لعمر بن الخطاب أخذ فيها بالمصلحة ، ومن ذلك نفيه نصر بن حجاج من المدينة لتثبيب النساء به ، فعل عمر ذلك لمصلحة الناس وإن لم يرد نص بذلك ، ولم يمنعه عن ذلك ما لحق نصراً من الضرر بالنفي ، فالمصلحة العامة مقدمة على الضرر الخاص^(١) ، ومن هذا إلزامه المطلق ثلاثاً الطلقات الثلاث ، وقد حمله على هذا إكثار الناس من الطلاق بلفظ الثلاث ، فرأى أن المصلحة تقضى بإيقاعه عليهم زجراً لهم ، مع أن العمل في عصر الرسول وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر كان على اعتبار الثلاث واحدة ، ولكن عمر خالف هذا لما فيه من المصلحة ، لأن الناس إذا علموا أن الثلاث طلقات تبين نساءهم امتنعوا عن الطلقات الثلاث^(٢) .

(ج) القول الفصل في هذه المسألة :

هذا ما ذكره ابن القيم ، ويحسن بنا عرض هذه المسألة بالتفصيل ليتبين لنا الأمر ، وهل كان ما فعله عمر مخالفاً لما كان عليه العمل في عهد الرسول أم لا ؟ الأساس الذي اعتمد عليه ابن القيم فيما نسبه إلى عمر هو رواية طاوس عن ابن عباس : « كان الطلاق على عهد الرسول ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثلاث واحدة ، فقال عمر بن الخطاب : « إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة ، فلو أمضينا عليهم فأهضاه عليهم^(٣) » . فظاهر هذا مخالفة عمر سنة الرسول ، وعمر لا يؤخذ برأيه ، وتترك سنة الرسول قال الشوكاني : « فإن كانت تلك المحاماة لأجل مذاهب الأسلاف فهي أحقر وأقل من أن تؤثر على السنة المظهرة ، وإن كانت لأجل عمر بن الخطاب

(١) الطرق الحكمية/ ١٦ .

(٢) الطرق الحكمية ١٦ ، ١٧ بتصرف .

(٣) نيل الأوطار للشوكاني ٦ / ١٥٣ .

فأين يقع المسكين من رسول الله ﷺ ، ثم أى مسلم من المساكين يستحسن عقله وعلمه ترجيح قول صحابى على قول المصطفى ^(۱) ؟ ، وما ذكره طاوس معارض بما جاء عن الطحاوى عن سعيد بن جبير ومجاهد وعطاء وعمرو بن دينار عن ابن عباس فيمن طلق امرأته ثلاثاً أنه قد عصى ربه ، وبانت منه امرأته ، ولا ينكحها إلا بعد زوج . قال القرطبي : « وهذا يوهن رواية طاوس قال ابن عبد البر : « ورواية طاوس وهم وغلط لم يعرج عليها أحد من فقهاء الأمصار بالحجاز والشام والعراق والمشرق والمغرب » ^(۲) وإليك ما جاء فى نيل الأوطار :

عن مجاهد عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته مائة فقال : « عصيت ربك ، وفارقت امرأتك ، لم تنق الله فيجعل لك مخرجاً » ، وعن سعيد بن جبير عن ابن عباس أن رجلاً طلق امرأته ألفاً فقال : « يكفيك من ذلك ثلاث ، وتدع تسعمائة وسبعة وتسعين » ، وعن سعيد بن جبير عن ابن عباس أنه سئل عن رجل طلق امرأته عدد النجوم فقال : « أخطأ السنة ، وحرمت عليه امرأته ^(۳) » فهذه النصوص تعارض رواية طاوس كل المعارضة ، وتوهنها كما ذكر القرطبي وقد جاء عن القاضى أبى الوليد الباجى ما يفيد أن رواية طاوس صحيحة ، ولكنه خرجها تخريجاتين إليه النفس ، ويزيل التعارض بينها وبين غيرها مما جاء عن ابن عباس قال : « الحديث الذى يشيرون إليه هو ما رواه ابن طاوس عن أبيه عن ابن عباس قال : « كان الطلاق على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ... الخ » ومعنى الحديث أنهم كانوا يوقعون طليقة واحدة بدل إيقاع الناس الآن ثلاث تظليقات ، ويدل

(۱) نيل الأوطار ۶ / ۱۵۸ .

(۲) الجامع لأحكام القرآن ۳ / ۱۲۹ .

(۳) نيل الأوطار للشوكاني ۶ / ۱۵۲ ، ۱۵۳ .

على صحة هذا التأويل أن عمر قال : « إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة ، فأنكر عليهم أن أحدثوا في الطلاق استعجال أمر كانت لهم فيه أناة ، ولو كان حالهم ذلك في أول الإسلام في زمن النبي ﷺ ما قاله ، ولا عاب عليهم أنهم استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة ، ويدل على صحة هذا التأويل ما روى عن ابن عباس من غير طريق أنه أفتى بلزوم الطلاق الثلاث لمن أوقعها مجتمعة (۱) . »

وخلاصة ما تقدم : —

۱ — أن الصحابة كانوا يطلقون في عهد الرسول طلقة واحدة متبعين ما جاء في قوله تعالى : « الطلاق مرتان » .

۲ — أن من كان يطلق منهم ثلاثا كانت امرأته تبين منه كما أفتى بهذا ابن عباس .

۳ — أن ما فعله عمر مطابق لما كان عليه الأمر في عهد الرسول ؛ لأن من كان يحلف على امرأته ثلاثا فأكثر كانت امرأته تبين منه كما تقدم ، فالحكم واحد وإن كان الفرق بين الحالين ينحصر في أن إيقاع الثلاث في عهد الرسول كان قليلا ، ومن كان يوقعه كان يؤخذ بمقتضاه ، وأما في عهد عمر فكان هذا اليمين غالبا .

وعلى هذا لا داعي إلى إعتبار حكم عمر هذا مخالفا ما كان عليه الرسول وأنه راعى فيه جانب المصلحة كما ذكر ابن القيم فيما تقدم .

ومن أخذ عمر بالمصلحة منعه بيع أمهات الأولاد ، والمصلحة في ذلك هي القضاء على الرق ؛ لأن أم الولد تعتق على ابنها إذا ورثها ، والقول بعدم البيع

(۱) الجامع لأحكام القرآن للقرطبي ۱۲۹/۳ .

رآه عمر ومن معه من الصحابة وإن كان العمل في عهد الرسول وأبي بكر بخلافه ،
وورد أن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه عزم على بيعهن وقال : « إن عدم
البيع كان رأياً اتفق عليه هو وعمر ، فقال له قاضيه عبدة الساماني : « يا أمير
المؤمنين رأيك ورأى عمر في الجماعة أحب إلينا من رأيك وحدك » ، فقال :
اقضوا كما كنتم تقضون ؛ فإني أكره الخلاف .

قال ابن القيم بعد إيراد قول علي هذا : فلو كان عنده نص من رسول
الله ﷺ بتحريم بيعهن لم يصف ذلك إلى رأيه ورأى عمر ، لم يقل : « إني
رأيت أن يبعن ^(۱) » ، وعمر أسقط سهم المؤلفة مع أن القرآن عددهم من
المستحقين ، وقد أخذ عثمان رضي الله عنه بالمصلحة في جمع الناس في القراءة
على حرف واحد حين خاف اختلاف الصحابة في القراءة ، وكذلك على حرف
الزنادقة ، وهذا مخالف لسنة الرسول في قتل الكفار ، ولكنه حرقهم لأنه
رأى أن جرمهم عظيم ، فشدد في العقوبة زجراً للناس عن مثله ، قال :

لما رأيت الأمر منكراً أججت ناراً ، ودعوت قنبراً ^(۲)

هذا ما ذكره ابن القيم ويحسن بنا أن نقف طويلاً لنرى هل ما فعله عمر
وغيره من الصحابة يخالف ما كان عليه الرسول أم لا ؟

أما مسألة بيع أمهات الأولاد فقد ورد فيها نصوص متعارضة يحسن أن
أعرضها ، ثم أحاول التوفيق بينها :

أولاً : عن أبي الزبير عن جابر أنه سمعه يقول : « كنا نبيع
سراريننا أمهات أولادنا والنبي ﷺ فينا حتى لا نرى بذلك بأساً »
رواه أحمد وابن ماجه .

(۱) الطرق الحكيمة ۱۷ ، ۱۸ .

(۲) نفس المرجع ص ۱۹ وقبر غلامه .

وعن عطاء عن جابر قال : « بعنا أمهات الأولاد على عهد رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم وأبي بكر ، فلما كان عمر نهانا ، فانتبهينا ^(۱) » .

ثانياً روى الخطاب بن صالح عن أمه قالت : « حدثني سلامة بنت

معقل قالت : كنت للحباب بين عمرو ولى منه غلام ، فقالت لى امرأته : الآن

تباعين فى دينه ، فأتيت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ، فذكرت

ذلك له ، فقال : « من صاحب تركة الحباب بن عمرو ؟ قالوا : أخوه

أبو اليسر كعب بن عمرو ، فدعاه ، فقال : « لا تبيعوها ، وأعتقوها ،

فإذا سمعتم برقيق قد جاءنى فأتونى أعوضكم . ففعلوا ، فاختلفوا فى بعد

وفاة رسول الله ، فقال قوم : أم الولد مملوكة لولا ذلك لم يعوضكم رسول

الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وقال بعضهم : هى حرة قد أعتقها رسول الله

صلى الله عليه وآله وسلم ، ففى كان الاختلاف ^(۲) . وعن ابن عباس قال :

« ذكرت أم إبراهيم عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال : « أعتقها

ولدها » ، وعن ابن عباس عن النبى صل الله عليه وآله وسلم قال : « من

وطىء أمته ، فولدت له فهى معتقة عن دبر منه وفى لفظ : من بعده ^(۳) .

هذه هى النصوص الواردة فى بيع أمهات الأولاد ، وهى متعارضة : فحديثنا

جابر يفيد أن إباحة البيع ، وحديث سلامة وحديث ابن عباس يدل على عدم

جواز البيع ، ولإزالة هذا التعارض أقول : إن بيع أمهات الأولاد كان مباحاً .

أولاً ، ثم نهى عنه الرسول ثانياً فالأحاديث الدالة على الإباحة تمثل المرحلة

الأولى والأحاديث الدالة على عدم جواز البيع تعبر عن الحالة الثانية التى

استقر عليها التشريع ، وعلى هذا فما فعله عمر من نهى الناس عن بيعهن

(۱) نيل الأوطار للشوكانى ۶/ ۱۰۳ ، ۱۰۴ .

(۲) نيل الأوطار للشوكانى ۶/ ۱۰۲ .

(۳) نفس المرجع ۶/ ۱۰۴ .

موافق لما استقر عليه التشريع في آخر مراحلہ فإن قال قائل : ولكن حديث جابر الثاني يفيد أن بيعهن كان جائزاً في حياة الرسول وأبي بكر . قلنا لعله لم يطلع على نهى الرسول عن بيعهن ، وظن أن الإباحة استمرت حتى جاء عمر ، وما جاء عن علي لا يؤخذ به لمعارضته النصوص المتقدمة ، ولعله لم يطلع عليها

وأما المؤلفه قلوبهم فإنهم يعطون بنص القرآن ونص الأحاديث الكثيرة : منها ما رواه أنس : « أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لم يكن يسأل شيئاً على الإسلام إلا أعطاه » قال : « فأتاه رجلاً ، فسأله ، فأمر له بشيء كثير بين جبلين من شاء الصدقة . قال : فرجع إلى قومه ، فقال : يا قوم أسألوها ، فإن محمداً يعطي عطاء من لا يخشى الفاقة »^(۱) ، وقد ورد أن أبا بكر امتنع من إعطاء أبي سفيان وعيينة والأقرع وعباس بن مرداس فليس عمر بدعا إذا أسقط سهم المؤلفه اعتماداً على أنه سقط بانتشار الإسلام وعدم حاجة المساهمين إلى المؤلفه وقد أخذنا بهذا الحنفية^(۲) .

وأما ما ذكره ابن القيم من أن علياً حرق الزنادقة فهذا صحيح ، وقد ورد عن الرسول المهدي عن التحريق بالنار : عن أبي هريرة : « بعثنا رسول الله ﷺ في بعث ، فقال : إن وجدتم فلانا وفلانا لرجلين فأحرقوهما بالنار ، ثم قال حين أردنا الخروج : إنني كنت أمرتكم أن تحرقوا فلانا وفلانا ، وإن النار لا يعذب بها إلا الله ، فإن وجدتموهما فاقتلوهما »^(۳) وروى عكرمة ما فعله علي بالزنادقة فقال : « أتى أمير المؤمنين علي رضي الله عنه بزنادقة ، فأحرقهم

(۱) نيل الأوطار ۴ / ۱۷۶ .

(۲) نفس المرجع / ۱۷۷ .

(۳) نيل الأوطار ۷ / ۲۶۲ ، ۲۶۳ .

فبلغ ذلك ابن عباس ، فقال : « لو كنت أنا لم أحرقتهم لنهى رسول الله ﷺ قال : « لا تعذبوا بعذاب الله » ، ولقتلتهم لقول رسول الله ﷺ : « من بدل دينه فاقتلوه » (۱) . وروى عبد الله ابن شريك العامري عن أبيه القصة مفصلة ومنها يظهر السبب الحقيقي في تحريقهم لشدة جرمهم قال : « قيل لعلی : إن هنا قوما علی باب المسجد يزعمون أنك ربهم ، فدعاهم ، فقال لهم : ويلکم ما تقولون ؟ قالوا : أنت ربنا وخالقنا ورازقنا . قال : « ويلکم إنما أنا عبد مثلکم آكل الطعام كما تأکلون ، وأشرب كما تشربون ، إن أطعت الله أثابني إن شاء الله ، وإن عصيته خشيت أن يعذبني ، فاتقوا الله ، وارجعوا ، فأبوا ، فلما كان الغد غدواً عليه ، فجاء قنبر ، فقال : قد والله رجعوا يقولون ذلك الكلام ، فقال : أدخلهم ، فأمر علی أن یخذهم أخذود بین باب المسجد والقصر ، وأمر بالخطب أن یطرح فی الأخدود ویضرم بالنار ثم قال لهم : إني طارحكم أو ترجعوا ، فأبوا أن يرجعوا ، فتذف بهم حتى إذا احترقوا قال : —

إني إذا رأيت أمراً منكراً أوقدت ناري ، ودعوت قنبراً (۲)

هذا ما نسب إلى علی - رضی الله عنه - وهو إما غير صحيح النسبة إليه وإما أن نسبه صحیحة ، وما كان یلیق بعلی أن یحرقهم بعد نهی الرسول عن التعذيب بالنار ، والأولى أن القصة كلها من صنع الرواة ولا نصيب لها من الصحة .

د - أخذ ابن القيم بالمصلحة المرسلة حيث لا نص .

كان لا اطلاع ابن القيم على ما أثر عن الحنابلة وعن الصحابة من اعتبار

(۱) نيل الأوطار ۷ / ۲۰۱ .

(۲) نيل الأوطار ۲۰۴ .

المصلحة أثر في تكوين مزاجه الفقهي ، فرأيناه نهج منهجهم في العمل بالمصلحة فيما لم ينص عليه ، ومن هذا قوله بوجوب التسعير : وهو وضع حد أعلى للسعر عند الحاجة إلى ذلك وقد قسم التسعير إلى قسمين : ظلم وعدل ، فقال : « وأما التسعير فمنه ما هو ظلم محرم ، ومنه ما هو عدل جائز ، فإذا تضمن ظلم الناس وإكراههم بغير حق على البيع بثمن لا يرضونه أو منعهم مما أباح الله لهم فهو حرام ، وإذا تضمن العدل بين الناس مثل إكراههم على ما يجب عليهم من المعاوضة بثمن المثل ، ومنعهم مما يحرم عليهم من أحد الزيادة على عوض المثل فهو جائز بل واجب فأما القسم الأول فمثل ما روى أنس قال : « علا السعر على عهد النبي ﷺ ، فقالوا : يا رسول الله لو سعرت لنا ، فقال : « إن الله هو القابض الرازق الباسط المسعر ، وإني لأرجو أن ألقى الله ، ولا يطالبني أحد بمظلمة ظلمتها إياه في دم ولا مال » رواه أبو داود والترمذي وصححه ، فإذا كان الناس يبيعون سلعتهم على الوجه المعروف من غير ظلم منهم ، وقد ارتفع السعر إما لقلّة الشيء ، وإما لكثرة الخلق فهذا إلى الله ، فالزام الناس أن يبيعوا بقيمة بعينها إكراه بغير حق .

وأما الثاني فمثل أن يمتنع أرباب السلع من بيعها مع ضرورة الناس إليها إلا بزيادة على القيمة المعروفة فهذا يجب عليهم بيعها بقيمة المثل ، ولا معنى للتسعير إلا إلزامهم بقيمة المثل ، والتسعير هنا إلزام بالعدل الذي ألزمهم الله به ، (۱) .

فهو يرى أن التسعير في الأحوال العادية التي يبيع الناس فيها دون ظلم منهم للمشتري ظلم ، ولا يجوز التدخل من الحكام حينئذ لتغيير الأسعار ما دامت قد تغيرت . وارتفعت بسبب ظروف طارئة اقتضت رفعها كقلة الشيء

(۱) الطرق الحكمية ص ۲۲۳ ، ۲۲۴ ،

أو كثرة الطلب مما هو معروف بتوازن العرض والطلب . أما إذا امتنع أرباب السلع من بيع بضائهم إلا بزيادة على القيمة المعروفة فهنا فقط يجب على الحكام التدخل لتسعير البضائع واتخاذ الإجراءات الكفيلة بتنفيذ قانون التسعير الذي تفرضه المصلحة العامة . ومن أخذ ابن القيم بالمصلحة قوله بإلزام أى طائفة من الصناع يحتاج الناس إليهم تلبية دعوة الناس إلى ما يريدون ، ولهم في نظير ذلك أجره مثلهم سواء كانوا فلاحين أم صناعاً أم نساجين أم بنائين^(۱) . وهذا رأى له قيمته إذا أخذ به في تنظيم العلاقة بين العمال وأصحاب العمل في الوقت الحاضر الذي تشعبت فيه الخصومة بين العمال وأرباب العمل ، وأصبح للعمال جبهة ونقابات تدافع عن حقوقهم ، فعلى المشرعين أن يراعوا مثل هذا عند تحديد علاقات العمال بأرباب العمل .

وإذا علمنا أن أرباب العمل في الحقيقة ليسوا هم أصحاب المصانع ، وإنما هم الأمة بأسرها ؛ لأن الأمة هي التي تجني ثمرة أعمالهم ، وتفيد من عملهم في شتى النواحي علمنا أن العمال مطالبون قسراً بالقيام بأعمالهم ، ولا يتسنى لهم اتخاذ الإضراب وسيلة إلى نيل حقوقهم ، إذ في ذلك تعطيل جهاز الدولة بأسرها .

ومما قال فيه ابن القيم بالمصلحة مسألة الحاجة إلى السكنى في دار الغير أو الحاجة إلى الرحى للطحن أو الدلو لنزع الماء وغير ذلك قال : فإذا قدر أن قوما اضطروا إلى السكنى في بيت إنسان لا يجدون سواه أو استعارة ثياب يستدفئون بها أو رحي للطحن أو دلو لنزع الماء أو قدر أو فأس أو غير ذلك وجب على صاحبه بذله بلا نزاع^(۲) .

(۱) الطرق الحكمية ص ۲۲۶ ، ۲۳۲ .

(۲) الطرق الحكمية ص ۲۳۹ .

٧ - ابن القيم والذرائع :

تمهيد - (١) ابن حنبل والذرائع (ب) ابن تيمية والذرائع
(١) ابن القيم والذرائع (٢) أقسامها عنده .

(١) ابن حنبل والذرائع :

أخذ الإمام أحمد بمبدأ (سد الذرائع) ، ولذا حرم بيع السلاح عند
الفتنة لأنه ذريعة إلى المعصية ، ونظيره كل بيع أو إجازة أو معارضة تعين
على معصية الله كبيع السلاح للكفار والبغاة وقطاع الطرق ، وبيع الرقيق لمن
يفسق به أو يؤجره لذلك ، وإجازة داره أو خانوته لمن يقيم فيها المعصية
وعصر العنب لمن يتخذ خمرًا^(١)

ومن أخذه بالذرائع قوله : « إن من يمتنع عن إعطاء الطعام للمحتاج إليه
حتى يموت جوعاً يجب عليه الدية ، لأن امتناعه عن إمداده بالطعام ذريعة
إلى موته ، ومن هذا أنه كره الشراء ممن يرخص سلعة لمحاربة جاره في البيع ،
لأن الشراء منه يشجعه على ترخيص أسعاره ، فيمتنع الناس عن الشراء من
جاره وقد يؤدي فعله هذا إلى احتكاره السلع ، فتزول المنافسة ، ويستبد
بالأسعار ، ومن هذا أنه منع تلقي السلع قبل نزولها الأسواق لما فيه من غلاء
الأسعار على العامة ولما يلحق البائعين من عين جهلهم بالأسعار والغبن
ممنوع^(٢) ، وهذا الأخير ليس أخذاً بالمصلحة المرسلة : فقد روى ابن مسعود
حديثاً يدل على نهى الرسول عن تلقي الركبان وقد فات هذا ابن القيم ،
فاعتبره من الأخذ بالمصلحة المرسلة عند أحمد ، ولم يعقب عليه .

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ١٣٥ .

(٢) ابن حنبل للأستاذ أبوزهرة ص ٣١٨ ، ٢٢١ .

(ب) ابن تیمیہ والذرائع :

وقد أخذ ابن تیمیہ بهذا المبدأ كذلك ، وانتصر له في فتاويه ، ولم يشأ أن يتحدث عنها حديثاً سطحياً ، بل قد قسمها إلى ثلاثة أقسام : —

۱ — ذريعة يَحْتال بها إلى المحرم : كاجتماع بين البيع والساف : لأنه يفضى إلى الربا فقد يقرضه ألفاً بألف ، وبيعه سلعة قيمتها ثمانمائة بألف ، فالسلف والبيع أديا إلى الربا ، فأحدهما يأخذ ألفين في نظير ألف وثمانمائة ، وكاشترى البائع السلعة من مشتريها بأقل من الثمن أو بأكثر منه ، وغير ذلك مما يقصد به التوصل إلى الربا .

۲ — ذريعة لا يَحْتال بها إلى المحرم : كسب الآفة المفضى إلى سب الله ، وكسب والد الغير المفضى إلى سب الآباء .

۳ — مباح أصلاً يَحْتال به إلى إسقاط واجب كبيع النصاب في أثناء الحول فراراً من الزكاة ، وكإغلاء الثمن لإسقاط حق الشفعة ، ونظيره كل ما يَحْتال به على إسقاط الحق (۱) .

وقد ساق أدلة على الأخذ بسد الذرائع بلغت الثلاثين ، وأجتزىء منها بما يأتي : —

۱ — قال الله تعالى : « ولا تسبوا الذين يدعون من دون الله ، فيسبوا الله عدوا بغير علم » حرم سب آلهة المشركين لأنه ذريعة إلى سب المشركين لله ، ومصلحة تركهم سب الله تعالى راجحة على مصلحة سبنا لأهلهم .

۲ — نهى عليه السلام عن الجمع بين المرأة وعمتها ، وبينها وخالتها ، وأشار إلى العلة بقوله : « إنكم إذا فعلتم ذلك قطعتم أرحامكم » ؛ لأن الجمع

(۱) فتاوى ابن تیمیہ الجزء الثالث ص ۱۳۹ .

بينهما ذريعة إلى تباغض الزوجتين وقطيعة الرحم التي بينهما ، ولو رضيت إحدهما بالجمع لم تلب إلى طلبها لأن طبع المرأة لا يرضى بمشاركة غيرها في الزوجية ، ولذا لما طلبت أم حبيب من الرسول أن يتزوج أختها ذرة لم يجبهها الرسول إلى طلبها .

۳ — نهى النبي عليه السلام عن الجمع بين البيع والسلف ؛ لأن ذلك ذريعة إلى أن يبيعه سلعة قيمتها ثمانمائة ؛ ويقرضه ألفاً بالدين وفي ذلك ربا .

۴ — قضت السنة بجرمان القاتل من الميراث ؛ لأنه لو ورت كان ذلك ذريعة إلى قتل الورثة مورثيهم استعجلاً للإرث^(١) ، واستمر في عرض الأدلة الثابتة على سد الذرائع ، وقال في نهاية المطاف : « والكلام في سد الذرائع واسع لا يكاد ينضب ، ولم نذكر من شواهد هذا الأصل إلا ما هو متفق عليه أو منصوص عليه أو مأثور عن الصدر الأول شائع عنهم »^(٢) .

(١) ابن القيم والذرائع :

أما ابن القيم فقد اعتبر سد الذرائع ، واعتدبه كما اعتدبه ابن حنبل وشيخه ابن تيمية ، وقد بالغ في الاعتداد به حتى اعتبره ربع التكليف فقال : « وباب سد الذرائع أحد أرباع التكليف ، فإنه أمر ونهي ، والأمر نوعان : أحدهما مقصود لنفسه ، والثاني وسيلة إلى المقصود ، والنهي نوعان : أحدهما ما يكون المنهي عنه مفسدة في نفسه ، والثاني ما يكون وسيلة إلى المفسدة ، فصار سد الذرائع المفضية إلى الحرام أحد أرباع التكليف^(٣) » ، وكما قال ابن القيم بسد الذرائع المفضية إلى الحرام قال باعتبار الذرائع المفضية إلى

(١) فتاوى ابن تيمية ج ٣ صفحات ١٤٠ ، ١٤١ ، ١٤٢ ، ١٤٣ .

(٢) الفتاوى ج ٣ ص ١٤٥ .

(٣) إعلام للواقفين ٣ / ١٣٥ ، ١٨٦ :

المطلوب ، لأن وسيلة المطلوب مطلوبة ، ووسيلة المحرم محرمة ، ويقول مبيناً أن ذلك هو مقتضى الحكمة التي يسير عليها الحكم ، فكيف لا تسير على ذلك الشريعة المتسمة بالحكمة والعدل قال : « لما كانت المقاصد لا يتوصل إليها إلا بأسباب وطرق تقضى إليها كانت طرقها وأسبابها تابعة لها معتبرة بها ، فوسائل المحرمات والمعاصي في كراهتها والمنع منها بحسب إفضائها إلى غاياتها ، فوسيلة المقصود تابعة للمقصود ، وكلاهما مقصود ، لكنه مقصود قصد الغايات وهي مقصودة قصد الوسائل ، فإذا حرم الرب تعالى شيئاً وله طرق ووسائل تقضى إليه فإنه يجرمها ، ويمنع منها تحقيقاً لتحريره وتثبيتاً له ومنعاً أن يقرب حماه ، ولو أباح الوسائل والذرائع المفضية إليه لكان ذلك نقضاً للتحریم ، وإغراءً للنفوس به ، وحكمته تعالى وعلمه تأبى ذلك كل الإباء ، بل سياسة ملوك الدنيا تأبى ذلك ، فإن أحدهم إذا منع جنده أو رعيته أو أهل بيته من شيء ، ثم أباح لهم الطرق والأسباب والذرائع الموصلة إليه لعد متناقضاً ، ويحصل من رعيته وجنده ضد مقصوده . وكذلك الأطباء إذا أرادوا حسم الداء منعوا صاحبه من الطرق والذرائع الموصلة إليه وإلا فسد عليهم ما يرومون إصلاحه ، فما الظن بهذه الشريعة الكاملة التي هي في أعلى درجات الحكمة والمصلحة والكمال ، ومن تأمل مصادرها ومواردها علم أن الله تعالى ورسوله سد الذرائع المفضية إلى المحارم بأن حرمها ونهى عنها » (١) .

(٢) أقسامها عنده :

ولم يفت ابن القيم أن يوضح القول في الذرائع ، فقسمها تقسيماً يوضح المحرم منها والمطلوب ، ويقيم الدليل على ما يرى منعه ، ويحسن أن نورد الأقسام التي ذكرها مع ضرب الأمثلة ليزول اللبس ، فالذرائع عنده أربعة أقسام :

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ١١٩ ، ١٢٠ .

۱ - وسيلة موضوعة للإفضاء إلى المفسدة كشرب المسكر المفضى إلى مفسدة السكر ، والقذف المفضى إلى مفسدة القرية ، والزنى المفضى إلى اختلاط المياه وفساد الفراش ، وهذا القسم جاءت الشريعة بمنعه كراهة أو تحريماً حسب درجاته في المفسدة .

۲ - وسيلة موضوعة للمباح قصد بها التوصل إلى المفسدة كمن يعتقد النكاح قاصداً به التحليل ، أو يعقد البيع قاصداً به الربا ، أو يخالغ قاصداً به الخنث كما سبق بيان هذا .

۳ - وسيلة موضوعة للمباح لا يقصد بها التوصل إلى المفسدة ، لكنها مفضية إليها غالباً ، ومفسدتها أرجح من مصلحتها ، وهذا كالصلاة في أوقات النهي فإنها لا يقصد بها مفسدة ، ولكنها تؤدي إلى أن المصلى لا يقصد بصلاته وجه الله ، وإنما يقصد عبادة الشمس كما فعل هذا المشركون ، وكسب آلهة المشركين بين ظهرانهم فإنه مباح لا يقصد به التوصل إلى المفسدة ، ولكنه يؤدي إلى أن يسب المشركون الله ، وهذه المفسدة أرجح من مصلحة سب المسلمين آلهة المشركين ، وكثيرين المتوفى عنها في زمن عدتها فإنه مباح لا يقصد به مفسدة ، ولكنه يؤدي إلى لفت الأنظار إليها وجذب قلوب الرجال نحوها ، فيتقدمون لخطبتها ، فتكذب ، وتنكر ما في رحمها من ولد لتزوج بمن تقدم لخطبتها .

۴ - وسيلة موضوعة للمباح وقد تفضى إلى المفسدة ، ومصلحتها أرجح من مفسدتها كالنظر إلى المخطوبة ، وفعل ذوات الأسباب في أوقات النهي ، وكلمة الحق عند سلطان جائر . والشريعة جاءت بإباحة القسم الرابع أو استحبابه أو إيجابه حسب درجاته في المصلحة .

أما القسم الثاني والثالث فقد جاءت الشريعة بالامتناع منهما ، والأدلة على

ذلك كثيرة ، ثم أخذ ابن القيم في ذكر الأدلة الدالة على المنع ، وأوصلها إلى تسعة وتسعين دليلاً ، وأجتزىء منها بما يأتي غير ذاكر ما ساقه ابن تيمية من أدلة ؛ وذلك لأن ابن القيم قد ذكر أدلة ذكرها ابن تيمية في سد الذرائع ، ثم تفرد هو بأدلة أخرى . وهذه الظاهرة ظاهرة الإكثار من الأدلة سبقت الإشارة إليها ، وبينت أن السبب في ذلك هو حرصه على محاربة التقليد ، والتناسق بين أهدافه ومنهجه ، فإما كان من أهدافه محاربة التقليد نظرياً كان في بحثه العلمي مجانباً للتقليد ؛ ولذا أكثر من الأدلة النقلية والعقلية يمهده في ذلك علم وفير وعقل خصب ، ومن الأدلة التي ذكرها ما يأتي :

١ — قال الله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ليستأذنكم الذين ملكت أيمانكم والذين لم يبلغوا الحلم منكم ثلاث مرات ، الآية . أمر الله تعالى بمالك المؤمنين ، ومن لم يبلغ منهم الحلم أن يستأذنوا عليهم في هذه الأوقات الثلاثة لئلا يكون دخولهم هجماً بغير استئذان فيها ذريعة إلى اطلاعهم على عوراتهم وقت إلقاء ثيابهم عند القائلة والنوم واليقظة ، ولم يأمرهم بالاستئذان في غيرها وإن أمكن في تركه تحقق هذه المفسدة لندورها وقلة الإفضاء إليها .

٢ — الشارع نهى أن يخطب الرجل على خطبة أخيه ، أو يستام على سوم أخيه ، أو يبيع على بيع أخيه ، وما ذاك إلا لأنه ذريعة إلى التباغض والتعادى ، فقياس هذا أنه لا يستأجر على إجارته ، ولا يخطب ولاية أو منصباً على خطبته ، وما ذاك إلا لأنه ذريعة إلى وقوع العداوة والبغضاء بينه وبين أخيه .

٣ — نهى الشرع المرأة إذا خرجت إلى المسجد أن تتطيب لأن ذلك ذريعة إلى ميل الرجال وتشوقهم إليها ، فأمر ألا تتطيب وأن تقف خلف الرجال وألا تسبح في الصلاة إذا نابها شيء ، بل تصفق ببطن كفها على ظهر الأخرى سدا للذريعة وحماية من المفسدة .

٤ — نهى الرسول المرأة أن تسافر بغير محرم وذلك سد للذريعة ، فإن سفرها بغير محرم ذريعة إلى الطمع فيها .

والأدلة التي ذكرها ابن القيم كلها تفيد اعتبار الشارع للذرائع ، وأنه ينهى عن الشيء لأنه ذريعة إلى مفسدة ، ويطلب الشيء لأنه ذريعة إلى المطلوب ، وهذا كله يؤيد مسلك ابن القيم ومسلك ابن حنبل وابن تيمية وغيرهم من الحنابلة الذين أخذوا بسد الذرائع^(١) .

٨ — ابن القيم والعرف :

(أ) مظاهر اعتداده بالعرف (ب) رأى الشاطبي في العادات المتغيرة
(ج) الإذن العرفي كاللفظي (د) الدعاوى والعرف عند ابن القيم

(أ) مظاهر اعتداده بالعرف :

اعترف ابن القيم العرف ، وأجراه مجرى اللفظ في كثير من المواضع ، فاعتبر نقد البلد في المعاملات وإن لم يشترط لفظاً ، وأجاز للإنسان ذبح شاة غيره وقد أشرفت على الهلاك حفظاً لماليتها ، لأن العرف يأذن له بالتصرف في مال الغير في مثل هذه الحالة ، وقد رمى المخالف لهذا بالجمود لقوله : « هذا تصرف في ملك الغير دون إذن منه » قال ابن القيم : « ولم يعلم هذا اليابس أن التصرف في ملك الغير إنما حرمه الله لما فيه من الإضرار به ، وترك التصرف هنا هو الإضرار^(٢) » ، « وقد أجاز الرسول تصرفاً في ماله بغير إذنه ، فقد ثبت أن الرسول أعطى عروة ابن الجعد البارقي ديناراً يشتري به شاة ، فاشترى شاتين بالدينار ، فباع إحداهما بدينار ، وجاءه بالدينار

(١) إعلام الموقعين ج ٣ ص ١١٩ ، ١٣٦ .

(٢) إعلام الموقعين ص ١٧ ، ١٨ .

والشاة الأخرى . فعروة باع ، وأقبض ، وقبض بغير إذن لفظي اعتماداً منه على الإذن العرفي ^(۱) .

ومن مظاهر اعتداده بالعرف قوله بتغير الحكم لتغير العرف وعادات الناس ، فالخالف إذا خلف لا ركبت دابة ، وكان في بلد عرفها يطلق الدابة على الحمار خاصة اختصت يمينه بالحمار ، فإذا ركبه حنث ، وإذا ركب غيره لم يحنث ، فإن كان العرف يطلق الدابة على الفرس خاصة اختصت اليمين به ، فحنث بركوب الفرس ، ولم يحنث بركوب الجمل أو الحمار .

وإن كان الخالف قد اعتاد ركوب نوع خاص من الدواب حملت يمينه على ما تعودده .

وإن حلف لا أكلت رأساً ، وكانت عادة البلد أكل رءوس الضأن خاصة لم يحنث بأكل رءوس الطير والسماك ونحوها ، وإن كانت عاداتهم أكل رءوس السمك حنث يأكل رءوسها ، وإذا حلف لا اشترت كذا ، ولا بعته ، ولا حرثت هذه الأرض ، ولا زرعته ، وكانت عاداته ألا يباشر ذلك بنفسه حنث قطعاً بالإذن والتوكل فيه ، لأنه نفس ما حلف عليه ، فإن كانت عاداته مباشرة ذلك بنفسه فإن قصد منع نفسه من مباشرة العمل لم يحنث بالتوكيل ، وإن قصد عدم الفعل والمنع منه جملة حنث بالتوكيل وإن أطلق اعتبر سبب اليمين وظروفها وما هيجهما ^(۲) فترى أنه يعتد بالعرف العام كما يعتد يعرف الأفراد وما تعودده قال ابن القيم : فيفتى في كل بلد بحسب عرف أهله ، ويفتى كل أحد بحسب عادة ^(۳) .

(۱) نفس المرجع ص ۱۸ .

(۲) إعلام الموقعين ج ۳ ص ۶۰ .

(۳) نفس المرجع ص ۶۰ .

(ب) رأى الشاطبي في العادات المتغيرة :

هذا يشبه ما ذكره الشاطبي في الموافقات في العادات المتغيرة :
« والمتبدلة منها ما يكون متبدلاً في العادة من حسن إلى قبح وبالعكس مثل
كشف الرأس فإنه يختلف بحسب البقاع في الواقع ، فهو لذوي المروءات قبيح في
البلاد المشرقية وغير قبيح في البلاد المغربية ، فالحكم الشرعي يختلف
باختلاف ذلك ، فيكون عند أهل المشرق قاذحاً في العدالة ، وعند أهل
المغرب غير قاذح »^(١) .

(ج) الإذن العرفي اللفظي :

ومن اعتداد ابن القيم بالعرف أخذ بقاعدة : الإذن العرفي كإذن
اللفظي ، وأجاز بناء على هذه القاعدة تصرف الإنسان في مال الغير في ظروف
يأذن العرف فيها بالتصرف وإن لم يوجد إذن لفظي ، فمن رأى مال غيره
يوشك على الهلاك ، فدبجه حفظاً له من الضياع لا شيء عاينه بل له جزاء
المحسن ، وإذا غصب ظالم مال شخص ، فجاء آخر ، وصالحه عليه ببعضه جاز ،
وكذا لو رأى مال غيره سيؤول إلى التلف ، فباعه ، وحفظ ثمنه لا شيء
عليه ، لأن هذا كالهبة ، مأذون فيه عرفاً من المالك قال ابن القيم : « ونظير هذا
مريض عجز أصحابه في السفر أو الحضر عن استئذانه في إخراج شيء من
ماله في علاجه ، وخيف عليه ، فإنهم يخرجون من ماله ما هو مضطر إليه
بدون استئذانه بناء على العرف في ذلك ، ونظائر ذلك مما مصلحته وحسنه
مستقر في نظر الخلق ، ولا تأتي شريعة بتحريمه كثير »^(٢) .

(١) الموافقات ٢/ ١٨٩ .

(٢) مدارج السالكين ص ٢١٨ مطبعة المنار .

(د) الدعوى والعرف عند ابن القيم :

ويرى ابن القيم تأثير العرف في كثير من أحكام التشريع الإسلامي ،
فباب الدعوى يخضع للعرف خضوعاً تاماً وقد قسم ابن القيم الدعوى بالنسبة
للعرف إلى ثلاث مراتب :

المرتبة الأولى : دعوى يشهد لها العرف بأنها تشبه الحق كأن يدعى
غريب وديعة عند غيره ، أو يدعى مسافر أنه أودع أحد رفقته ، أو يدعى
شخص على صانع نصب نفسه للصنعة أنه دفع إليه شيئاً يصنعه ، أو يذكر
مريض في مرض موته أن له ديناً على آخر ، ويوصى أن يؤخذ منه فهذه الدعوى
قد أيدها العرف ، فاكتسبت قوة فلصاحبها أن يقيم البيينة على صدقه ، أو
يستحلف المدعى عليه ، ولا يحتاج إلى إثبات خلطة .

المرتبة الثانية : دعوى يشهد العرف بأنها لا تشبه الحق ، ولا يقضى
بكذبها كأن يدعى رجل على آخر معروف بكثرة المال أنه اقترض منه مالا
ينفقه على عياله ، أو يدعى رجل على رجل لا معرفة بينه وبينه أنه أقرضه
أو باعه شيئاً بثمن في ذمته إلى أجل ونحو ذلك ، فهذه الدعوى أقل مما قبلها ،
فلصاحبها أن يقيم البيينة على صدقه ، ولا يملك استحلاف المدعى عليه على
نفيها إلا بإثبات خلطة بينه وبينه ببيع أو شراء أو معاملة ما ، وتثبت الخلطة
بإقرار المدعى عليه بها ، وبالشاهدين ، والشاهد واليمين ، والرجل الواحد ،
والمرأة الواحدة .

المرتبة الثالثة : دعوى يقضى العرف بكذبها كأن تدعى المرأة على زوجها
بعد مدة طويلة قضتها معه أنه لم يكسبها ، فهذه الدعوى لا تسمع لتكذيب
العرف لها ، ولا سيما إذا كانت فقيرة والزوج موسر ، وكان يدعى شخص على
آخر يقيم في دار مدة طويلة ، ويتصرف فيها أمامه ولا يعترض على أي تصرف

منه فيها ، وبعد هذه المدة الطويلة يأتي ، ويدعى أنها ملكه مع أنه لا قرابة بينه وبينه ولا شركة في ميراث بينهما ، ولم يكن عنده مانع يمنعه من المطالبة بهذه الدار في هذه المدة ، فهذه الدعوة لا تسمع لتسكذيب العرف لها ، لأن كل دعوى يكذبها العرف ، وتنفيها العادة فإنها مرفوضة غير مسموعة قال الله تعالى : « وأمر بالعرف » (۱) .

رأينا فيما سبق إلى أي حد يعتمد ابن القيم على العرف ، ويأخذ بكثير من الأحكام اعتماداً على العرف . فللاإنسان أن يتصرف في مال غيره في ظروف خاصة يأذن العرف فيها بهذا التصرف ، والدعوى تخضع للعرف : فما يؤيده العرف منها فهو أقرب إلى الحق من غيره ، وما يشهد العرف بأنه لا يشبه الحق يلي الأول منزلة ، وما يكذبه العرف منها لا يسمع ، وبالتالي لا تسمع لصاحبه بينه وإلى جانب هذا فقد اعتبر أعرف الناس في كل إقليم وفي كل زمان ومكان ، وبهذا تبنى الأحكام على هذه الأعراف المختلفة ، وفي هذا مرونة للتشريع الإسلامي ، ومسايرة لروح التطور الذي جعله الله من طبيعة الكائن الحي على العموم ، ولو جمدت الشريعة عند عرف خاص بمكان وزمان معين لوقع الناس في حرج وضيق ما أبعد الشريعة السمحة عنه ، وهي المليئة بمصالح الناس ودرء مفاسدهم « ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج » .

(۱) اطرق الحكمية بتصرف . ص ۸۷ ، ۸۸ ، ۸۹ مطبعة الآداب .

الباب الثالث العقيدة والتصوف

بينت فيما سبق أن ابن القيم كان من أهدافه الدعوة إلى مذهب السلف في العقائد وطرح ما عليه الفرق المختلفة التي انتشرت في عهده ، وكثرت كثرة لغت أنظار المصلحين من أمثال ابن تيمية وابن القيم ، وإن الخلافات التي قامت بين هذه الفرق المختلفة دعت هؤلاء إلى نبذها والعودة إلى ما كان عليه السلف في فهم أمور الدين ، ولذا نرى ابن تيمية حارب هذه الفرق حرباً لا هوادة فيها ، وجاهر برأيه في صراحة لا يعرف الغموض إليها سبيلاً ، ولم يزد ما لاقاه في سبيل دعوته من عنت إلا استمساكاً بدعوته ، وجاء بعده ابن القيم ، فحمل اللواء ، وتزعم المعارضة ، وأعلنها حرباً على هذه الفرق من معتزلة وجبرية ومعتزلة ، وكتب كتابات عديدة مفنداً آراءهم وداعياً إلى عقيدة السلف متناولاً المسائل التي خاض فيها هؤلاء الباحثون ومبيناً طريقة الخلاص من المسائل التي اختلف فيها الجبرية والمعتزلة والأشاعرة ، وأهم مسألة تناولها ، وأفاض فيها مسألة (أفعال العباد) تلك المسألة التي ثارت حولها المناقشات بين الجبرية والمعتزلة والأشاعرة ، فقد انتهى فيها إلى رأي هو رأي أهل السنة ، وسأتناول فيما يأتي أهم المسائل الكلامية التي تعرض لها ابن القيم مع مقارنة رأيه فيها بآراء غيره حتى يتسنى لي الحكم بعدها على ابن القيم ووضعه في المكانة اللائقة به .

وكما طرق ابن القيم باب العقائد فقد ولج باب التصوف ، وأوضح دليل على هذا كتابه «مدارج السالكين» وهو شرح لكتاب «منازل السائرين» للهرودي فهو دليل على أنه كان ذا خبرة بالتصوف خبرة لا تقل إن لم تزد عن المتصوفة أنفسهم ، وسأوضح ذلك كما سأبين موقفه من الأخلاق ومحاولته إصلاح السلوك وتعديل أخلاق المجتمع تعميماً لحركته الإصلاحية .

القصيد الأول

العقيدة

أول الاستدلال على وجود الله :

- (أ) منهج ابن القيم في الاستدلال على وجود الله .
- (ب) منهج الأشعري في الاستدلال على وجود الله .
- (ح) منهج الباقلاني في الاستدلال على وجود الله .
- (د) منهج القرآن في الاستدلال على وجود الله .

منهج ابن القيم في الاستدلال على وجود الله :

أخذ ابن القيم تلك العجائب التي نراها في صفحة الكون دليلاً على وجود الله ولم يقتصر في بيان هذه العجائب على الأرض ، بل صعد إلى السماء بنظره وفكره ، وجلى عجائبها كما أخذ خلق الله الإنسان وما منحه من مواهب دليلاً على وجود الله ، وقد اعتمد على هذه العجائب كذلك في الاستدلال على صفات الله ، وسأضع أمامك بعض النصوص التي أثرت عنه في هذا المقام ليتبين منها ما ذكرت .

قال ابن القيم : « وتأمل حال العالم كله علويه وسفليه بجميع أجزائه تجده شاهداً بإثبات صانعه وفطره ومليكه . فإنكار صانعه وجحده في العقول والفطر بمنزلة إنكار العلم وجحده لا فرق بينهما ومعلوم أن وجود الرب تعالى أظهر للعقول والفطر من وجود النهار ، ومن لم ير ذلك في عقله وفطرته فليتهمهما ^(١) . »

(١) مدارج السالكين ج ١ ص ٣٢ ، ٣٣ مطبعة المنار .

وقال : « وإذا تأملت ما دعا الله سبحانه في كتابه عباده إلى الفكر فيه أوقعك على العلم به سبحانه وتعالى وبوحدانيته وصفات كماله ونعوت جلاله من عموم قدرته وعلمه وكمال حكمته ورحمته وإحسانه وبره ولطفه وعدله ورضاه وغضبه وثوابه وعقابه ، فهذا تعرف إلى عباده ، وندبهم إلى التفكير في آياته » ، وهكذا يمضي في الاستدلال على الله وصفات كماله بصنع الله الذي أتقن كل شيء من إنسان وأرض وهواء وسماء وليل ونهار كما بين الحكمة في كل ما خلقه الله بإسهاب . كل هذا ليتوصل إلى إثبات وجود الله وصفات كماله (١) .

وقال : قال الله تعالى « كلا والقمر ، والليل إذا أدبر ، والصبح إذا أسفر أنها لإحدى الكبر نذيراً للبشر لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » أقسم سبحانه بالتمر الذي هو آية الليل وفيه من الآيات الباهرة الدالة على ربوبية خالقه وباريه وحكمته وعلمه وعنايته بخلقه ما هو معلوم بالمشاهدة ، ثم تحدث عن الشمس والتمر وخلقتهما وسيرهما في سبيلهما دون خلل وارتباك فقال : « وذلك مما يدل من له أدنى عقل على أنه بتسخير مسخر وأمر أمر وتدبير مدبر بهرت حكمته العقول ، وأحاط علمه بكل دقيق وجليل » ثم تكلم عن الأهلة وفائدتها للناس فقال : « فهي آيات ناطقة بلسان الحال على تكذيب الدهرية وزنادقة الفلاسفة والملاحدة القائلين : إنها أزلية أبدية لا يتطرق إليها التغير ، ولا يمكن عدمها ، فإذا تأمل البصير القمر مثلاً وافتقاره إلى محل يقوم به وسيره دائماً لا يفتر مسير مسخر مدبر وهبوطه تارة وارتفاعه تارة وأفوله تارة وظهوره تارة . . . علم قطعاً أنه مخلوق مربوب مسخر تحت أمر

خالق قاهر مسخر له كما يشاء ، وعلم أن الرب سبحانه لم يخلق هذا باطلا ،
وأن هذه الحركة فيه لا بد أن تنتهي إلى الانقطاع والسكون . .

تأمل سطور الكائنات فإنها من الملك الأعلى إليك رسائل
وقد خط فيها لو تأملت خطها أكل شيء ما خلا الله باطل^(۱)

(ب) منهج الأشعري في الاستدلال على وجود الله .

هذا المنهج الذي سلكه ابن القيم في الاستدلال على وجود الله وصفاته
سبقه إليه أبو الحسن الأشعري ، جاء في الملل والنحل : قال أبو الحسن
الأشعري : « الإنسان إذا فكر في خلقه من أي شيء ابتداء . وكيف دار
في أطوار الخلقه طوراً بعد طور حتى وصل إلى كمال خلقه وعرف يقيناً أنه
بذاته لم يكن ليدير خلقه ويبلغه من درجة إلى درجة ، ويرقيه من نقص إلى
كمال عرف بالضرورة أن له صانعاً قادراً عالماً مريداً إذ لا يتصور صدور هذه
الأفعال المحكمة من طبع لظهور آثار الاختيار في الفطرة^(۲) . »

فالأشعري يستدل على وجود الله بهذه المخلوقات ، وهي ليست دليلاً
على وجود الله فقط ، بل هي دليل على قدم الله وعدم مشابهته للحوادث ؛
لأنه لو كان حادثاً لاحتاج إلى محدث ، وهذا يؤدي إلى التسلسل ، ولو كان
مشابهاً للحوادث لكان حادثاً مثلها ، وليس حدوث العالم دليلاً على هذا
فقط ، بل هو دليل على صفات الحياة والقدرة والإدارة والسمع والبصر
والكلام ؛ لأنه لا يتصور من الميت خلق هذا العالم ولا العاجز كذلك ، وخلق
هذا العالم يستلزم الاختيار قبل أن تتعاق قدرته بهذا العالم المحدث ، ولو لم

(۱) أقسام القرآن المسمى بالتبليان ۵۹ ، ۶۰ ، ۶۱ المطبعة الميرية بمكة :

(۲) الملل والنحل للشهرستاني على هامش الفصل لابن حزم ج ۱ ص ۱۱۹ ، ۱۲۰
المطبعة الأدبية .

يتصف بالسمع والبصر والكلام لا تصف بأضدادها من الآفات وهذا محال ؛ لأن هذه الآفات إنما يتصف بها المحدث فما أدى إليه باطل ، وإذا بطل عدم انصافه بصفات السمع والبصر والكلام ثبت اتصافه بها^(١) .

(ج) منبرج الباقلاني في الاستدلال على وجود الله :

وقد جاء بعد الأشعري الإمام أبو بكر محمد بن الطيب بن الباقلاني المتوفى عام ٤٠٣ هـ ، فسلك مسلك الأشعري في الاستدلال على وجود الله ، ويحسن أن أنقل هنا ما جاء في كتابه (التمهيد في الرد على المعتزلة والرافضة والخوارج والمعتزلة)^(٢) قال في الكلام على إثبات الصانع : « ولا بد لهذا العالم المحدث المصور من محدث ومصور ، والدليل على ذلك أن الكتابة لا بد لها من كاتب ، ولا بد للصورة من مصور . وللبناء من بان وإنا لا نشك في جهل من خبرنا بكتابة حصلت لا من كاتب وصياغة لا من صانع ، فوجب أن تكون صور العالم وحركات الفلك متعلقة بصانع صنعها ، إذ كانت ألطف وأعجب صنعاً من سائر ما يتعذر وجوده لا من صانع من الحركات والتصويرات . »

ويدل على ذلك علمنا بتقدم بعض الحوادث على بعض ، وتأخر بعضها عن بعض مع العلم بتجانسها ، ولا يجوز أن يكون المتقدم منها متقدماً لنفسه وجنسه ؛ لأنه لو تقدم لنفسه لوجب تقدم كل ما هو من جنسه ، وكذلك لو تأخر المتأخر منها لنفسه وجنسه لم يكن المتقدم منها بالتقدم أولى منه بالتأخر ، وفي العلم بأن المتقدم من التماثلات لم يكن بالتقدم أولى منه بالتأخر دليل على

(١) اللحم للأشعري ص ٨ الأشعري للدكتور حمودة غرابية ص ٩١ ، ٩٢ ، ٩٣ .

(٢) ضبطه ، وقدم له ، وعلق عليه الأستاذان محمود محمد الحصري ، ومحمد أبو زيدة .

أن له مقدماً قدمه ، وجعله في الوجود مقصوداً على مشيئته ^(١) فتري أن منهج الأشعري والباقلاني وابن القيم متحد لكن ابن القيم امتاز عنهما بالتفصيل .

(د) منهج القرآن في الاستدلال على وجود الله :

هذا المسلك الذي سلكه الأشعري والباقلاني وابن القيم هو الذي دعا إليه القرآن في غير موضع ، فتراه يلفت الأنظار إلى ما في السموات والأرض واختلاف الليل والنهار من آيات تدل عليه سبحانه : « إنه في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس ، وما أنزل الله من السماء من ماء فأحيا به الأرض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والأرض آيات لقوم يعقلون » ، وقال تعالى : « إن في السموات والأرض آيات للمؤمنين ، وفي خلقكم وما يبث من دابة آيات لقوم يوقنون ، واختلاف الليل والنهار وما أنزل الله من السماء من رزق ، فأحيا به الأرض بعد موتها وتصريف الرياح آيات لقوم يعقلون » .

وقال : « خلق السموات بغير عمد ترونها ، وألقى في الأرض روائى أن تميم بكم ، وبث فيها من كل دابة ، وأنزلنا من السماء ماء ، فأنبطنا فيها من كل زوج كريم . هذا خلق الله فأروني ماذا خلق الذين من دونه ، بل الظالمون في ضلال مبين » فهو يتحدى الكفار قائلاً : هذه مخلوقات الله وبدائع صنعه فما آثار غيره ممن تعبدون فلا يستحق الألوهية إلا من خلق ولا خالق إلا الله ، وقال تعالى مبيناً الأطوار التي مر بها الإنسان حتى صار خلقاً سوياً ذا عقل ومواهب شتى : « يا أيها الناس إن كنتم في ريب من البعث فإنا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقة ثم من مضغة مخلقة

(١) التمهيد ص ٤٤ ، ٤٥ مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٤٧ م .

وغير مخلقة لنبيين لكم ، وتقر في الأرحام ما نشاء إلى أجل مسمى ، ثم نخرجكم طفلاً ، ثم لتبلغوا أشدكم ، ومنكم من يتوفى ، ومنكم من يرد إلى أرذل العمر لكيلا يعلم من بعد علم شيئاً ، وترى الأرض هامدة ، فإذا أنزلنا عليها الماء اهتزت ، وربت ، وأنبتت من كل زوج بهيج ، وإن الاستدلال على الله بآثاره طريق فطري لا يختلف فيه إثنان وقد لجأ إليه الأعرابي حين سئل عن الله ، فقال : « البعرة تدل على البعير والأقدام تدل على المسير أفسماء ذات أبراج وأرض ذات فجاج لا تدلان على اللطيف الخبير ، فتبارك الله الفعال لما يشاء » .

ثانياً - ابن القيم والصفات :

(أ) موضع الخلاف بين المتكلمين (ب) رأى المعتزلة .

(ج) رأى الأشعري .

(د) رأى ابن القيم ومناقشته في القول بقيام الحوادث بذاته تعالى والاعتذر عنه .

(هـ) رأى أهل السنة وابن تيمية . (و) موافقة ابن القيم ابن تيمية والسلف .

(١) موضع الخلاف بين المنكظمين :

الصفات منها سلبية لفظاً ومعنى كقوله تعالى : « ليس كمثل شيء » ومنها سلبية معنى إيجابية لفظاً كالقدم والوحدانية ، وهذه محل اتفاق بين الفرق لم يشذ واحد منهم عن القول بها إلا من جانب الحق ، وهم المشبهة .

ومنها صفات إيجابية لفظاً ومعنى كالقدرة والإرادة والعلم وغيرها من الصفات التي توجب معنى تتصف به الذات ، وهذه محل خلاف ، وقد

عرفت في أوساط المتكلمين بصفات المعاني ، وقبل أن نوضح رأي ابن القيم فيها نبين موقف من سبقه ، وأشهرهم المعتزلة والأشعرية .

(ب) رأي المعتزلة :

أما المعتزلة فقد نفوها وقالوا : « الله حي عالم قادر بذاته لا بعلم وقدرة وحياء زائدة على ذاته ، لأنه لو كان عالماً بعلم زائد على ذاته ، وحياءاً بزيادة على ذاته كما هو الحال في الإنسان للزم أن يكون هناك صفة وموصوف ، وهذه حال الأجسام ، والله منزّه عن الجسمية ، ولو قلنا إن كل صفة قائمة ، بنفسها لتعدت القدماء ، وبعبارة أوضح لتعدت الآلهة ^(١) .

قال البغدادي في حديثه عن فرق المعتزلة : « وعشرون منها قدرية محضة يجمعها كلها في بدعتها أمور : منها نفيها كلها عن الله عز وجل صفاته الأزلية وقولهم بأنه ليس لله عز وجل علم ولا قدرة ولا حياة ولا سمع ولا بصر ولا صفة أزلية ، وزادوا على هذا بقولهم : « إن الله تعالى لم يكن له في الأزل اسم ولا صفة ^(٢) » .

وقال الشهرستاني : « فالذي يعم طائفة المعتزلة من الاعتقاد القول بأن الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف ذاته ، ونفوا الصفات القديمة أصلاً فقالوا : « هو عالم بذاته قادر بذاته حي بذاته لا بعلم وقدرة هي صفات قديمة ومعان قائمة به ، لأنه لو شاركته الحوادث في القدم الذي هو أخص وصف لشاركته في الألوهية ... واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معاني قائمة بذاته ^(٣) .

(١) ضحى الإسلام ج ٣ ص ٢٩ .

(٢) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٣ ، ٩٤ .

(٣) المال والنحل للشهرستاني ج ١ ص ٥٥ المطبعة الأدبية على هامش الفصل لابن حزم .
(م ٢٢ — الجوزية)

(ج) رأى الأشعري :

أما الأشعري فإنه وإن تتلمذ على الجبائي المعتزلي ، فإن من المعروف في تاريخه أنه هجر الاعتزال ، وحارب المعتزلة ، فليس عجيباً أن يخالفهم في صفات المعاني ، فأثبتها لله تعالى ، وقد نقل الشهرستاني نصاً له يبين مذهبه : « قال أبو الحسن : البارئ تعالى عالم بعلم قادر قدرة حتى بحياة مرید بإرادة متكلم بكلام سميع بسمع بصير ببصر وهذه صفات أزلية قائمة بذاته لا يقال هي هو ولا غيره ولا لا هو ولا لا غيره والدليل على أنه متكلم بكلام قديم ومرید بإرادة قديمة أنه تعالى ملك ، والملك من له الأمر والنهي فهو أمر ناه ، فلا يخلو إما أن يكون أمراً بامر قديم أو بامر محدث ، فإن كان محدثاً فلا يخلو إما أن يحدثه في ذاته أو في محل أولاً في محل ، يستحيل أن يحدثه في ذاته لأنه يؤدي إلى أن يكون محلاً للحوادث ، وذلك محال ، ويستحيل أن يكون في محل لأنه يوجب أن يكون المحل به موصوفاً ، ويستحيل أن يحدثه لا في محل ؛ لأن ذلك غير معقول ، فتعين أنه قديم قائم به صفة له ، وكذلك التقسيم في الإرادة والسمع والبصر ^(۱) » .

فالأشعري يثبت صفات المعاني ويرى أنها قائمة بذاته تعالى وأزلية لاحادثة.

(د) رأى ابن القيم ومناقشته في القول بقيام الحوادث بذاته تعالى

والإعتذار عنه :

وبعد فقد آن لنا ألا نستمع إلى صوت ابن القيم يبين مذهبه في الصفات وينبغي ألا نصدر أحكاماً عليه إلا إذا وضعنا نصوصاً له أمامنا كما هو المتبع حتى لا نركب الشطط ، فنحمله مالم يقل ، ونسند إليه مالم يرضه قال ابن القيم :

(۱) نفس المرجع ۱ / ۱۷۲ .

« توحيد العلم مداره على إثبات صفات الكمال ، وعلى نفي التشبيه والمثال والتزیه من العيوب والنقائص ، وقد دل على هذا إثبات الحمد لله ، فإن الحمد يتضمن مدح المحمود بصفات كماله ونعوت جلاله مع محبته والرضا عنه، والخضوع له ، وكلما كانت صفات كمال المدوح أكثر كان حمده أكمل ، وكلما نقص من صفات كماله نقص من حمده بحسبها ، ولهذا كان الحمد كله لله حمداً لا يخصه سواه لكمال صفاته وكثرتها، ولأجل هذا لا يخصى أحد من خلقه ثناء عليه لماله من صفات الكمال ، ونعوت الجلال التي لا يخصها سواه (۱) » .

يبدو من هذا النص أنه يثبت لله صفات كمال لا تحصى ، وكلما كثرت صفات كماله كان حمده أكمل ، فهو يثبت لله صفات كمال أكثر من صفات المعاني السبع التي أثبتها الأشاعرة : وهي القدرة والإرادة والعلم والحياة والسمع والبصر والكلام .

وقد ذهب ابن القيم إلى أن أسماء الله تدل على صفات كماله فهي أسماء وصفات وقد استدل على ذلك بما يأتي :—

- ۱ - أن الله وصفها بأنها حسنى ، ولو كانت ألفاظاً لا معانى فيها لم تكن حسنى ، ولم تكن دالة على مدح ولا كمال [الله لا إله إلا هو له الأسماء الحسنى] .
- ۲ - أنه لو لم تدل على أوصاف لم يجوز أن يخبر عنه بمصادرهما ، ويوصف بها قال الله تعالى : « إن الله هو الرزق ذو القوة المتين » .

فالقوى من أسمائه وقد أخبر عنه بأنه صاحب القوة ، فلو لم تدل القوة على صفة لم يخبر عنه بأنه صاحب القوة ، وقال : « فله العزة جميعاً » ومن أسمائه . العزيز ، ولولا ثبوت القوة والعزة له لم يسم قويا ولا عزيزاً .

(۱) مدارج السالكين ج ۱ ص ۱۴ مطبعة المنار .

وقال : « أنزله بعلمه » وقال : « فاعلموا أنما أنزل بعلم الله » وقال :
« ولا يحيطون بشيء من علمه » وجاء في الصحيح : « اللهم إني أستخيرك بعلمك ،
وأستقدرك بقدرتك » فالله له علم وقدره ومن أسمائه العليم والقدير ، ولولا
دلالتها على صفة العلم والقدر لم يقل « بعلمك » ولا « بقدرتك » .

٣ - أنه لو لم تكن أسماءه مشتملة على معان وصفات لم يسغ أن يخبر
عنه بأفعالها ، فلا يقال : يسمع ويرى ويعلم ويقدر ويريد ، فإن ثبوت أحكام
الصفات فرع ثبوتها ، وإذا انتفى أصل الصفة استحال ثبوت حكمها .

٤ - أنه لو لم تكن أسماءه ذوات معان وأوصاف لكانت جامدة
كالأعلام المحضة التي لم توضع لمسامها باعتبار معنى قام به فكانت كلها سواء ،
ولم يكن فرق بين مدلولاتها ، وهذه مكابرة صريحة ، فإن من جعل اسم القدير
هو معنى اسم السميع البصير ، ومعنى اسم التواب هو معنى اسم المنتقم ، ومعنى
اسم المعطي هو معنى اسم المانع فقد كابر العقل واللغة والفطرة ، فنفي معاني أسماءه
من أعظم الإلحاد فيها ، والله يقول : « وذرُوا الَّذِينَ يُلْحِدُونَ فِي أَسْمَائِهِ » .

وهو لا يرى أن الأسماء تدل على الصفات التي اشتقت منها فحسب ، بل
أثبت لها دلالة لزومية على غير ما اشتقت منه من الصفات ، وبيان ذلك أنه
يرى أن دلالة اسم الله على الذات والصفة معا دلالة مطابقة . ودلالته على الذات
وحدها أو الصفة وحدها دلالة تضمينية ، ودلالته على صفة أخرى غير المشتق
منها دلالة لزومية ، فاسم السميع يدل على الذات وسمعه بالمطابقة ، وعلى الذات
وحدها والسمع وحده بالتضمن ، ويدل على اسم الحي وصفة الحياة بالالتزام ،
وكذلك سائر أسمائه (١) .

وقد أوقع ابن القيم حرصه على إثبات الصفات لله فيما لم تحمد عقباه ، فقد دفعه إفراطه في إثبات الصفات لله إلى القول بقيام الحوادث بذاته تعالى ، ويتضح ذلك من تعليقه على قول شيخ الإسلام الهروي : « التوحيد تنزيه الله عن الحدث » قال ابن القيم : « أن أرد أن ينزه الله سبحانه عن قيام الأفعال الاختيارية به التي تسميها نفاة أفعاله حلول الحوادث ، ويجعلون تنزيه الرب تعالى عنها من كمال التوحيد ، بل هو أصل التوحيد عندهم ، فكأنه قال : « التوحيد تنزيه الرب تعالى عن حلول الحوادث » وحقيقة ذلك أن التوحيد تعطيله عن أفعاله ونفيها بالكلية ، وأنه لا يفعل شيئاً البتة ، فإن إثبات فاعل من غير فعل يقوم به البتة محال في العقول والفطر ولغات الأمم ، ولا يثبت كونه سبحانه ربا للعالم مع نفي ذلك أبداً ، فإن قيام الأفعال به هو معنى الربوبية وحقيقتها ، ونافي هذه المسألة ناف لأصل الربوبية جاحد لها رأساً .

وإن أراد تنزيه الرب تعالى عن سمات المحدثين وخصائص المخلوقين فهو حق ، ولكنه تقصير في التعبير عن التوحيد ، فإن إثبات صفات الكمال أصل التوحيد ، ومن تمام هذا الإثبات تنزيهه سبحانه عن سمات المحدثين وخصائص المخلوقين»^(١) .

يبدو من هذا أن ابن القيم قد تورط في القول بقيام الحوادث بذاته تعالى ظاناً أنه بهذا يحقق معنى الربوبية وقد جانبه التوفيق في هذا ، إذ لو تنبه لعرف أن الحوادث لا تقوم إلا بالمحدثات وهو في هذا يوافق الكرامية القائلين بقيام الحوادث بذاته تعالى قال البغدادي : « زعم ابن كرام وأتباعه أن معبودهم محل للحوادث ، وزعموا أن أقواله وإراداته وإدراكاته للمرئيات وإدراكاته

(١) مدارج السالكين ٣/ ٢٨٧ ، ٢٨٨ .

للمسموعات وملاقاته للصحيفة العليا من العالم أعراض حادثات فيه ، وهو محل لتلك الحوادث الحادثة فيه،^(١)

وعلى كل فحسبه أنه اجتهد ولن يعدم المجتهد أجرا على اجتهاده إن أخطأ والذي لا شك فيه أن حسن النية متوفر عنده إذ لا يعقل أن عالما مثله كرس حياته للدفاع عن الحق يقع في مثل هذا قصدا منه ، ونستطيع بعد هذا العرض لنصوص ابن القيم أن نستنتج ما يأتي : —

١ — يعتبر ابن القيم من المثبتين للصفات كالشاعرة .

٢ — زاد عن الأشاعرة كل صفات الكمال أما هم فقالوا بصفات المعاني السبع .

٣ — جعلها صفات زائدة عن الذات فهو عالم بعلم وقادر بقدرته فهو في هذا يوافق الأشاعرة ويخالف المعتزلة القائلين : بعلم بذاته وبقدر بذاته .

٤ — قال بقيام الحوادث بذاته تعالى كما سبق .

هـ — رأى أهل السنة وابن تيمية :

وإن ما ذهب إليه ابن القيم هو رأى السلف لولا ما وقع منه من القول بقيام الحوادث بذاته تعالى ، فالسلف أثبتوا لله صفات أزلية أكثر من صفات المعاني السبع قال الشهرستاني : « اعلم أن جماعة كبيرة من السلف كانوا يثبتون لله تعالى صفات أزلية من العلم والقدرة والحياة والإرادة والسمع والبصر والكلام والجلال والإكرام والجود والإنعام والعزة والعظمة »^(٢)

(١) الفرق بين الفرق ص ٢٠٤ .

(٢) الملل والنحل ج ١ ص ١١٦ .

وقال الصابوني : « أصحاب الحديث يشهدون لله بالوحدانية والسمع والبصر والعلم والقدرة والعزة والعظمة والإرادة والمشية والقول والكلام والرضا والسخط والحياة واليقظة والفرح والضحك وغيرها ^(١) » .

وقال البغدادي في الكلام عن مبادئ الساف : « وقالوا في الركن الرابع وهو الكلام في الصفات القائمة بالله عز وجل : إن علم الله تعالى وقدرته وحياته وإرادته وسمعه وبصره وكلامه صفات له أزلية ونعوت له أبدية ^(٢) » .

يظهر من النصوص التي ذكرها الشهرستاني والصابوني والبغدادي عن عقيدة السلف أن السلف أثبتوا لله صفات كمال تزيد عن صفات المعاني وأنها أزلية قائمة بذاته تعالى وهذا ما ذهب إليه ابن القيم .

وتتميماً للفائدة أشير إلى موقف ابن تيمية حتى يظهر لنا إلى أي مدى اتفق ابن القيم مع شيخه .

وضح ابن تيمية رأى السلف وهو الذي ارتضاه ودعا إليه في رسالته التدمرية وغيرها ، وتبين من كتابته أنه يصف الله بما وصف به نفسه وبما وصفه به رسوله ، والله قد وصف نفسه بصفات كثيرة منها الخي والقيوم والعليم والحكيم والسميع والبصير والعزيز والحليم والسخط والكره والحب والخالق والمصور والمتكبر وغيرها من الصفات ^(٣) .

وتبين لنا أن ابن تيمية لم يختلف عن ابن القيم ولا عن السلف في الصفات الوجودية فأثبت كل صفات الكمال لله ، ويمتاز ابن تيمية بالعمق في بحثه فقد درأ شبهة كانت تجول بخاطر الكثيرين : وحاصلها كيف يوصف الله بصفات

(١) عقيدة الساف لأبي عثمان إسماعيل الصابوني ضمن مجموعة ٨١٣ توحيد بدار الكتب .

(٢) الفرق بين الفرق ٣٢٢ .

(٣) الرسالة التدمرية ص ٧ ، ٨ ، ٩ .

اتصفت بها المخلوقات كالوجود والعلم والحياة؟ وبين أن اتحاد الاسم لا يستلزم التشابه في الوصف فالله إذا وصف نفسه بالتكبر والغضب لم يكن تكبره وغضبه يشبه تكبر وغضب المخلوقين .

قال ابن تيمية : « قد سمي الله نفسه حيا ، فقال سبحانه : « الله لا إله إلا هو الحي القيوم » ، وسمى بعض خلقه حياً فقال : « يخرج الحي من الميت ، ويخرج الميت من الحي » وليس هذا الحي مثل هذا الحي ؛ لأن قوله : « الحي » اسم لله مختص به ، وقوله : « يخرج الحي من الميت » اسم للحي المخلوق مختص به ، وإنما يتفقان إذا أطلقا ، وجردا عن التخصيص^(١) .

وقال : إذا قال المعتزلي : ليس له إرادة ولا كلام قائم به ؛ لأن هذه الصفات لا تقوم إلا بالمخلوقات ، فإنه يبين للمعتزلي أن هذه الصفات يتصف بها القديم ولا تكون كصفات المحدثات فهكذا يقول له المثبتون لسائر الصفات من المحبة والرضا ونحو ذلك .

(و) موافقة ابن القيم ابن تيمية والسلف :

نستطيع بعد ما تقدم أن نضع ابن القيم وشيخه ابن تيمية موضع الساف ؛ إذ قالا قولهم في صفات المعاني وخالفنا المعتزلة والأشاعرة في ذلك ، ويبدو لي أن الحق ما عليه السلف ومن وافقهم ؛ وذلك لأن العلة التي تمسك بها المعتزلة في نفي صفات المعاني هي التحرز من تعدد القدماء ، وهذه العلة واهية لأن المحذور تعدد ذوات القدماء المؤدى إلى تعدد الآلهة ، أما القول بذات قديمة تتصف بصفات قديمة فهذا لا يؤدي إلى تعدد الآلهة ، ومن قال : « إن القدرة القديمة أو الإرادة القديمة تكون إلهما ؟ حتى نخشى من تعدد القدماء » .

أما ما ذهب إليه الأشاعرة من وصف الله بصفات سبع فهو حق ، ولكن الكمال لله يقتضى وصفه بكل صفات الكمال التى ورد بها القرآن أو السنة ، وهو ما ذهب إليه السلف وابن تيمية وابن القيم .
وقد اعتبر ابن القيم المخلوقات دليلاً على صفات الله وطريقاً من طرق إثبات الصفات لله إلى جانب الآيات التى وردت فى ذلك ^(١) .

ثالثاً - ابن القيم والآيات المتشابهة :

(ا) الله لا يشبه أحداً من خلقه . (ب) مذهب السلف . (ج) مذهب المعتزلة . (د) مذهب ابن القيم أساسه أمران : التنزيه وعدم التأويل - تأثره بمنهج الصحابة . (هـ) تبرئء ساحته مما نسب إليه من القول بالتشبيه والتجسيم .

(ا) الله لا يشبه أحداً من خلقه

اقتضى الكمال لله ألا يشبه أحداً من خلقه ، وإلا لكان حادثاً يحتاج إلى محدث ، فلا يكون إلهاً ، وهذا ما قرره القرآن فى قوله : « ليس كمثلته شئ » ، وهذا أمر واضح لا غموض فيه لو لا أنه ورد فى القرآن والسنة آيات وأحاديث اشتملت على ألفاظ يوهم ظاهرها مشابهة الله للحوادث كآليات التى اشتملت على اليد ، والوجه ، والعين ، والأحاديث المشتملة على النزول والإصبع هذه الآيات ، وهذه الأحاديث أثارت بحوثاً ، وخلافات بين الباحثين وإليك البيان : -

(١) مدارج السالكين ج ٣ من ٢٢٧ : ٢٣١ .

(ب) مذهب السلف :

أما السلف فحاصل مذهبهم أمران : —

- ۱ — تنزيه الله عن مشابهة الحوادث أخذاً بالآية : « ليس كمثل شيء » .
 - ۲ — الأخذ بظاهر الآيات وعدم تأويلها خوفاً من أن يتولوا في آيات الله ما لم يقصده الله ، فهم يؤمنون بها كما وردت دون تأويل لها .
- هذان هما الأصلان اللذان سار عليهما السلف و يتضحان مما يأتي : —

قال ابن خلدون : « القرآن ورد فيه وصف المعبود بالتنزيه المطلق الظاهر للدلالة من غير تأويل في آي كثيرة ، وهي سلوب كلها ، و صريحة في بابها ، فوجب الإيمان بها ، و وقع في كلام الشارع صلوات الله عليه وكلام الصحابة والتابعين تفسيرها على ظاهرها ، ثم وردت في القرآن آي أخرى قليلة توهم التشبيه مرة في الذات ، وأخرى في الصفات ، فأما السلف فغلبوا أدلة التنزيه لكثرتها ووضوح دلالتها ، وعلموا استحالة التشبيه ، وقضوا بأن الآيات من كلام الله ، فأمنوا بها ، ولم يتعرضوا لمعناها ببحث ولا تأويل ، وهذا معنى قول الكثير منهم : اقرأوها كما جاءت : أي آمنوا بأنها من عند الله ، ولا تعرضوا لتأويلها ، ولا تفسيرها لجواز أن تكون ابتلاء ، فيجب الوقف والإذعان له ^(۱) . »

ويذكر الشهرستاني أن أهل السنة وهم الصفاتية كما سماهم أثبتوا لله صفات خبرية كاليد والرجلين ، ولم يؤولوها ، ولا كنههم سموها صفات خبرية وقال : « وما ورد به الخبر فافترقوا فيه فرقتين : منهم من أولها على وجه يحتمل ذلك ، ومنهم من توقف في التأويل ، وقال : « عرفنا بمقتضى العقل أن الله تعالى ليس

(۱) مقدمة ابن خلدون ص ۴۰۵ الطبعة الأدبية ببيروت سنة ۱۸۷۹ الطبعة الأولى .

كمثله شيء ، فلا يشبه شيئاً من المخلوقات ، ولا يشبهه شيء منها ، وقطعنا بذلك
إلا أننا لا نعرف معنى اللفظ الوارد فيه مثل قوله تعالى : « الرحمن على العرش
استوى » ومثل قوله : « وجاء ربك » إلى غير ذلك ، ولسنا مكلفين بمعرفة
تفسير هذه الآيات ، وتأويلها ، بل التكليف قد ورد بالاعتقاد بأنه
لا شريك له وليس كمثله شيء ، وذلك قد أثبتناه يقيناً ^(١) « وقال : « أحمد
ابن حنبل ، وداود بن علي الأصطفهانى ، وجماعة من أئمة السلف جروا على
منهاج السلف المتقدمين عليهم من أصحاب الحديث مثل مالك بن أنس ،
ومقاتل بن سليمان ، وسلكوا طريق السلامة ، فقالوا : « نؤمن بما ورد به
الكتاب والسنة ، ولا نتعرض للتأويل بعد أن نعلم قطعاً أن الله عز وجل
لا يشبه شيئاً من المخلوقات وأن كل ما مثل في الوهم فإنه خالقه ومقدره ، وكانوا
يحترزون عن التشبيه إلى غاية أن قالوا : « من حرك يده عند قراءته :
« خلقت يدي » أو أشار بإصبعه عند روايته : « قلب المؤمن بين إصبعين
من أصابع الرحمن » وجب قطع يده ، وقلع إصبعه » ، وقد أشار إلى الدافع
لهم على هذا المنهج وحصره في أمرين : « أولهما : المنع من التأويل الوارد في
التنزيل قال الله تعالى : « وما يعلم تأويله إلا الله ، والراسخون في العلم يقولون
آمننا به كل من عند ربنا » ، فنحن نحترز من الزيغ ، ثانيهما : « أن التأويل
أمر مضمون بالاتفاق ، والقول في صفات البارئ تعالى بالظن غير جائز ، فربما
أدى التأويل إلى غير مراد الله ، فنقول كما قال الراسخون في العلم : « كل من
عند ربنا » آمننا بظاهره ، وصدقنا بباطنه ، ووكنا عاهه إلى الله تعالى ، ولسنا
مكلفين بمعرفة ذلك ، إذ ليس من شرط الإيمان وأركانه ^(٢) .

(١) المال والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١١٦ ، ١١٧ .

(٢) المال والنحل للشهرستاني ج ١ ص ١٣٨ ، ١٣٨ .

وقال المقرئ مينا موقف السلف من الآيات المتشابهة

« أثبتوا رضى الله عنهم ما أطلقه الله سبحانه على نفسه الكريمة من الوجه واليد ونحو ذلك مع نفي مماثلة المخلوقين ، فأثبتوا رضى الله عنهم بلا تشبيه ، ونزهوا من غير تعطيل ، ولم يتعرض مع ذلك أحد منهم إلى تأويل شىء من هذا ، ورأوا بأجمعهم إجراء الصفات كما وردت ، ولم يكن عند أحد منهم ما يستدل به على وحدانية الله تعالى سوى كتاب الله ^(١) . »

وقال الصابونى :

« يصفون الله بالصفات التى نطق بها الوحي أو شهد بها الرسول دون تشبيهه فيقولون : خلق آدم بيده لقوله : « لما خلقت بيدي » ، ولا يحرفون الكلام عن مواضعه ، فلا يحملون اليمين على النعمتين أو القوتين تحريف المعتزلة الجهمية ، ولا يشبهونها بأيدي المخلوقين كما ذهب المشبهة ، وهم يتبعون قوله تعالى : « ليس كمثله شىء » ، وكذا فى جميع الصفات الثابتة من سمع وبصر وعين ووجه ... وسخط ، وفرح ، ويقظة ، وضحك ، وغيرها يجرون على الظاهر ، ويكون عامه إلى الله تعالى ، ويقولون بأن تأويله لا يعلمه إلا الله كما أخبر الله عن الراسخين فى العلم : « والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ^(٢) . »

(ج) مذهب المعتزلة :

أما المعتزلة فكانوا ينزهون الله عن مشابهة الحوادث ، ويؤولون الآيات المتشابهة تأويلا يتفق والتنزيه ، فهم أجراً من أهل السنة ، ومذهبهم

(١) المخطوط المقرئية ج ٤ ص ١٨١ .

(٢) عقيدة السلف لأبي عثمان الصابونى ضمن مجموعة ٨١٣ توحيد بدار الكتب المصرية

أنفع في مقام الخصومة ، ومذهب أهل السنة أسلم ، فالمعتزلة يؤمنون بالآية :
 « ليس كمثل شيء » ، ويؤولون الآيات الموهمة : ففي قوله تعالى : « وقالت
 اليهود يد الله مغلولة ، غلت أيديهم ، ولعنوا بما قالوا ، بل يدها مبسوطتان
 ينفق كيف يشاء » يقولون : معنى قول اليهود : « يد الله مغلولة » وصفه
 بالبخل وقوله : « بل يدها مبسوطتان » تعبير مجازي يدل على إثبات غاية
 السخاء له ، ونفي البخل عنه ، وذلك أن غاية ما يبذله السخي بماله من نفسه أن
 يعطى بيديه جميعاً ، فبنى المجاز على ذلك ^(١) ، وقالوا في قوله تعالى : « الرحمن
 على العرش استوى » لما كان الاستواء على العرش وهو سرير الملك مما يردف
 الملك جعلوه كناية عن الملك ، فقالوا : فلان على العرش يريدون ملك ، وإن
 لم يقعد على السرير البتة ، وقالوه أيضاً لشهرته في ذلك المعنى ، ومساواته ملك
 في مؤداه ، وإن كان أشرح ، وأبسط ، وأدل على صورة الأمر ^(٢) ويقولون في
 قوله تعالى : « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » : وجه الله ذاته ،
 والوجه يعبر به عن الجملة والذات ، ومساكين مكة يقولون : أين وجه عربي
 كريم ينقذني من الهوان ^(٣) .

ويقولون في قوله تعالى : « يخافون ربهم من فوقهم » إن علقته من
 فوقهم بيخافون فمعناه يخافونه أن يرسل عليهم عذاباً من فوقهم ، وإن علقته
 بربهم - حالا منه - فمعناه يخافون ربهم عالياً لهم قاهراً ، كقوله : « وهو القاهر
 فوق عباده » وقوله : « وإنا فوقهم قاهرون ^(٤) » ، وقالوا في قوله تعالى :
 « وهو الله في السموات ، وفي الأرض يعلم سركم وجهركم » : معناه المعبود

(١) الكشاف للزحشرى ١/٣٥١ .

(٢) الكشاف ٢/٤٢٧ .

(٣) نفس المرجع ٢/٣٣١ .

(٤) الكشاف ١ / سورة النحل .

فيها كقوله : « وهو الذي في السماء إله ، وفي الأرض إله » ، أو هو المعروف بالإلهية ، أو المتوحد بالإلهية فيها ، أو هو الذي يقال له الله فيها لا يشرك به في هذا الاسم ^(۱) .

(د) مزهّب ابن القيم **بمعنى** على أمرين : التزيم وعزم التأويل :

أما ابن القيم فقد سار في بحث هذه الآيات على أصلين هما :

۱ - تنزيه الله عن مشابهة الحوادث عملاً بقوله تعالى : « ليس كمثله شيء »

۲ - عدم التأويل ، والإيمان بالآيات كما وردت ، وذلك لأنه كان يدعو

إلى عدم التأويل ، ويذمه في غير موضع من كتبه قال : « ويكفي المتأويلين

كلام الله ورسوله بالتأويلات التي لم يردّها ، ولم يدل عليها كلام الله أنهم قالوا

برأيهم على الله ، وقدموا آراءهم على نصوص الوحي ، وجعلوها عياراً على

كلام الله ورسوله ^(۲) .

وقال : « وإنما أريقت دماء المسلمين يوم الجمل ، وصفين ، والحرة ،

وفتنة ابن الزبير وهلم جرا بالتأويل وما الذي سفك دم أمير المؤمنين عثمان

ظلماً وعدواناً ، وأوقع الأمة فيما أوقعها فيه حتى الآن غير التأويل ^(۳) ، فهو

يرى أن التأويل هو الذي أوقع المسلمين في الفتن التي أراقت الدماء ، وكان

أول دم ضاع في سبيلها دم خليفة رشيد عثمان بن عفان ، وتوالت من بعده

النكبات على المسلمين حتى خضت شوكتهم ، وأسقطت هيبتهم ، وقال :

« ولما علم صاحب الشرع صلوات الله وسلامه عليه وعلى آله أن مثل هذا

يعرض ولا بد في شريعته قال **ﷺ** : « ستفترق أمتي على ثلاث وسبعين

(۱) الكشاف ۱ / سورة الانعام .

(۲) إعلام الموقعين ۳ / ۴۶۷ .

(۳) إعلام الموقعين ۳ / ۴۶۹ .

مفرقة كلها في النار إلا واحدة ، يعني بالواحدة التي سلكت ظاهر الشرع ولم تؤوله ^(١) .

هذا المنهج الذي سار عليه قد تأثر فيه بمنهج الصحابة ، إذ لم يختلفوا في شيء من أسماء الله وصفاته ، فلا غرو أن ينهج ، نهجهم وهو الحرص على اتباع آثارهم ، والعودة بمسائل العقيدة إلا ما كان عليه السلف ، ونبتذ آراء الفرق المتضاربة ، وتبدو نزعته إلى ما كان عليه الصحابة من قوله : « وقد تنازع الصحابة في كثير من مسائل الأحكام ، وهم سادات المؤمنين ، وأكمل الأمة إيماناً ، ولكن بحمد الله لم يتنازعوا في مسألة واحدة من مسائل الأسماء ، والصفات ، والأفعال ، بل كلهم على إثبات ما نطق به الكتاب والسنة كلمة واحدة من أولهم إلى آخرهم لم يسوموها تأويلاً ، ولم يحرفوها على مواضعها تبديلاً ، ولم يقل أحد منهم : يجب صرفها عن حقائقها ، وحملها على مجازها ، بل تلقوها بالقبول والتسليم ، وقابلوها بالإيمان والتعظيم ^(٢) .

ومما يوضح أنه كان يأخذ بالآيات كما وردت ويمنع تأويلها ، ويؤمن بها كما وردت وبشكل معرفة حقيقتها إلى الله قوله : « وقد ذكرنا في كتاب (الصواعق) أن تأويل آيات الصفات ، وأخبارها بما يخرجها عن حقائقها هو أصل فساد الدنيا والدين ، وزوال الممالك ، وتسليط أعداء الإسلام عليه إنما كانت بسبب التأويل ومن تأمل كيفية ورود آيات الصفات في القرآن والسنة علم قطعاً بطلان تأويلها بما يخرجها عن حقائقها ، فإنها وردت على وجه لا يحتمل معه التأويل بوجه ، فانظر إلى قوله تعالى : « هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة ، أو يأتي ربك ، أو يأتي بعض آيات ربك » هل يحتمل هذا التقسيم والتوزيع

(١) نفس المرجع ص ٤٧٠ .

(٢) إعلام الموقعين ١/٥٥٥ .

تأويل إتيان الرب جل جلاله بإتيان ملائكته أو آياته ، وهل يبقى مع هذا السياق شبهة أصلاً أنه إتيانه بنفسه ؟ . . . وكذلك قول النبي ﷺ : « إنكم ترون ربكم عياناً كما ترون القمر ليلة البدر في الصحو ليس دونه سحاب ، وكما ترون الشمس في الظهيرة صحوً ليس دونه سحاب » ومعلوم أن هذا البيان والكشف والاحتراز ينافي إرادة التأويل قطعاً ، ولا يرتاب في هذا من له عقل ودين ^(۱) .

ويقول في مسألة الاستواء : « فاذا ادعى تأويل ذلك مدع لم تقبل الدعوى بلا برهان ^(۲) » .

ويقول في ذم التأويل : « هذا وأصل بلية الاسلام من تأويل ذى التحريف والبطلان . وهو الذى قتل الخليفة الجامع القرآن ذا النورين والإحسان ^(۳) » .

وقال : « نصف الله تعالى بما وصف به نفسه ، وبما وصفه به رسوله من غير تحريف ولا تعطيل ، ومن غير تشبيه ولا تمثيل ، بل ثبت له سبحانه ما أثبتته لنفسه من الأسماء والصفات ، وتنفي عنه النقائص والعيوب ومشابهة المخلوقات إثباتاً بلا تمثيل وتنزيهاً بلا تعطيل . . . » ليس كمثل شيء ، وهو السميع البصير » ، والكلام في الصفات كالكلام في الذات فكما أن ثبت ذاتاً لا تشبه الذوات فكذلك نقول في صفاته : إنها لا تشبه الصفات فليس كمثل شيء لا في ذاته ، ولا في صفاته ، ولا في أفعاله ، فلا تشبه صفات الله بصفات المخلوقين ، ولا نزيل عنه سبحانه صفة من صفاته لأجل تشنيع المشنعين وتلقيب المفترين ^(۴) .

(۱) مدارج السالكين ۳ - ۲۲۶ ، ۲۷۲ .

(۲) الكافية الشافية - ۵۸ .

(۳) نفس المرجع ص ۸۵ ، ۸۶ .

(۴) الكافية الشافية ص ۸۵ ، ۸۶ مطبعة التقدم .

هذا مذهب ابن القيم في الصفات عامة والصفات الخبرية التي ورد فيها خبر من القرآن أو السنة خاصة ، وإذا قارناه بمذهب السلف نجد متفقاً معهم تمام الاتفاق ، ونجد أنه كان أميناً في تطبيق المنهج الذي رسمه ، ودعا إليه : وهو العودة بالحياة الدينية إلى ما كان عليه السلف رضوان الله عليهم .

(هـ) تبرئ ساحتهم مما نسب إليهم من القول بالتشبيه والتجسيم :

ومن هذه النصوص التي أوردتها لابن القيم نستطيع أن نبرئ ساحتهم مما نسب إليه خصومه وحساده واعتبارهم إياه من المشبهة المجسمة ، فقد ألف أبو الحسن تقي الدين علي بن عبد الكافي السبكي الكبير المتوفى سنة ۷۵۶ هـ كتاباً سماه (السيف الصقيل) رداً على ما كتبه ابن القيم في نوبته^(۱) ومن يرجع إليها وإلى غيرها من كتب ابن القيم يجد بريئاً من كل ما نسب إليه أعدؤه ، ولأمر ما تمنح هذه الخصومة بزوال عصر ابن القيم فقد كان للشيخ محمد زاهد الكوثري حملات شنها على ابن القيم ، ولكنها أشبه بالنار يوضع فيها المسك فيفوح عبيره ، وينتشر شذاه ، ولعمري لقد قرأت رد السبكي والكوثري على ابن القيم فما زددت إلا إيماناً بنزاهة ابن القيم وبرأته مما نسب إليه .

رابعاً -- أفعال المبار :

- (۱) أصل هذه المسألة .
(ب) مذهب الجبرية ومناقشتهم .
(ح) مذهب المعتزلة ومناقشتهم .
(د) مذهب الأشعري ومناقشته .
(هـ) رأى ابن تيمية وابن القيم — مهاجمة ابن القيم الفرق الثلاثة : الجبرية والمعتزلة والأشاعرة .

(۱) هي قصيدة : (الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية) .
(م -- ۲۳ ابن القيم الجوزية)

(و) مدى تحمس ابن القيم لمذهب أهل السنة : توضيح رأى ابن القيم
- اعتراض متوهم - الإجابة عنه - مقارنة .

(ز) رأى السلف كما ذكره البغدادي والصابوني .

(ح) نهج ابن القيم وابن تيمية منهج أهل السنة ، وسلاما من الطعن
الموجه إلى المعتزلة والجبيرية والأشاعرة .

(ا) أصل هذه المسألة :

أمر الله العباد على السنة الرسل بأمور ، ونهاهم عن الأخرى ، وبينت رسله
أن من امتثل الأوامر ، واجتنب المنهيات فهو مثاب ، ومن خالف الأوامر ،
وارتكب المنهيات فهو معاقب .

هذا الثواب والعقاب المترتب على أعمال العباد كان مشار بحث وتساؤل :
هل العباد يخلقون أعمالهم ، فيثابون عليها ، ويعاقبون ، وبذلك تتحدد
المسئولية ، وينالون ثواب أعمالهم وجزاءها ؟ أم الله هو الخالق لكل شيء
وأعمال الناس من مخلوقاته ؟ .

(ب) مذهب الجبرية ومناقضتهم :

وجد في الإسلام فرقة عرفت بالجبيرية ، وعلى رأسهم جهم بن صفوان ،
ذهبت هذه الفرقة إلى أن الله خالق كل شيء والإنسان مجبور على عمله ،
والأعمال تنسب إليه مجازا كما تنسب إلى الجماد ، والإنسان والجماد لا يختلفان
إلا في المظهر ، فمظهر الإنسان أنه مختار ، والحقيقة أنه غير مختار ، والجماد
مجبور مظهرا وحقيقة ، فكتب فلان ، وقتل مجازات كما يقال : أثمر الشجر ،
وتحرك الحجر ، والثواب والعقاب جبر والتسكيف جبر .

والذي دفعهم إلى هذا ما يترتب على القول : إن العبد يخلق عمله من

تقصور قدرة الله عن بعض المخلوقات ، ووجود شريك له في الخلق ، وهو العبد ، والله يقول : « الله خالق كل شيء » ، ويقول : « والله خلقكم وما تعملون » . هذا المذهب يترتب عليه إبطال التكليف ، والثواب والعقاب ، وإرسال الرسل ، فإذا كان العبد مجبوراً على عمله فكيف يثاب ويعاقب على ما لم يفعل ؟ وكيف يكلف بعمل غيره ؟ ولِمَ أرسل الله الرسل مادام العبد كالريشة في مهب الرياح ؟ فليترك عالم الإنسان دون رسول كما ترك النبات والجماد دون رسول .

قال البغدادي مبيناً مذهب الجهمية في أفعال العباد : وقال : « لا فعل ولا عمل لأحد غير الله تعالى ، وإنما تنسب الأعمال إلى المخلوقين على المجاز كما يقال : زالت الشمس ، ودارت الرحي من غير أن تكونا فاعلمتين أو مستطيعتين لما وصفتا به (۱) » .

وقال الشهرستاني معددا آراء جهم بن صفوان : « ومنها قوله في القدرة الحادثة : إن الإنسان ليس يقدر على شيء ، ولا يوصف بالاستطاعة ، وإنما هو مجبور في أفعاله ، لا قدرة له ولا إرادة ، ولا اختيار ، وإنما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات ، وينسب إليه الأفعال مجازاً كما ينسب إلى الجمادات ، كما يقال : « أثمرت الشجرة ، وجرى الماء ، وتحرك الحجر ، وطلعت الشمس ، وغربت ، وتغيمت السماء ، وأمطرت ، وأزهرت الأرض ، وأنبتت إلى غير ذلك ، والثواب والعقاب جبر كما أن الأفعال جبر قال : وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً كان جبراً (۲) »

(۱) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ۱۹۹ مطبعة المعارف بمصر .
(۲) المال والنحل للشهرستاني ۱۱۰ ، ۱۱۱ المطبعة الأدبية بمصر .

(ج) مذهب المعتزلة ومناقشتهم :

أما المعتزلة فقد رأوا أن العبد خالق لأفعاله بقدرته ، وإرادته الحرة ، وليس مجبوراً على شيء ، بل إن شاء الله فعل ، وإن شاء لم يفعل ، ولذا أثبت على الطاعة ، وعوقب على المعصية ، ودليلهم على ذلك ما يشعر به المرء من الفرق بين حركة اليد العادية ، وحركة المرتعش ، فالأولى اختيارية ، والثانية اضطرارية ، ومن الفرق بين حركات الصاعد إلى منارة والساقط منها ، فالأولى اختيارية ، والثانية اضطرارية ، فالحركة الأولى في كل منهما بقدره العبد ، وإرادته الحرة ، فهو إن شاء حرك يده ، وإن شاء لم يحركها .

أما الثانية في كل منهما فليس له فيها قدرة ولا إرادة ، بل هي بقدره الله وإرادته . ومثل ذلك سائر الأفعال الاختيارية ، ومن أدلتهم أن العبد لو لم يخلق أفعاله لبطل التكليف والثواب والعقاب ، إذ كيف يكلف العبد بأعمال لا يخاقها ، وليس له فيها دخل ؟ وكيف يثاب أو يعاقب على أعمال لم يخلقها ، وإنما خلقها الله ؟ ، ومن أدلتهم أن الله إذا خلق الأعمال كما ذهب الجبرية ترتب على ذلك أنه لا يرضى عن فعله ، ويغضب من أعماله .

ومن أدلتهم النقلية آيات في الكتاب الكريم أضاف الله فيها أعمال العباد إليهم كقوله تعالى : « من يعمل سوءاً يجز به » ، وقوله : « إن الله لا يغير ما بقوم حتى يغيروا ما بأنفسهم » ، وآيات أثبت الله فيها المشيئة للعبد : « فمن شاء فليؤمن ، ومن شاء فليكفر » ^(١) قال البغدادي معدداً أصول المعتزلة : « ومنها قولهم جميعاً بأن الله تعالى غير خالق لأكساب الناس ، ولا لشيء من أعمال الحيوانات ، وقد زعموا أن الناس هم الذين يقدرون أكسابهم ، وأنه

ليس لله عز وجل في أكسابهم ، ولا في سائر الحيوانات صنع ، ولا تقدير ،
ولأجل هذا القول سماهم المسامون قدرية ^(١) .

وقال الشهرستاني : « واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها
وشرها مستحق على ما يفعله ثواباً وعقاباً في الدار الآخرة ، والرب تعالى منزّه
أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية لأنه لو خلق الظلم كان ظالماً
كما لو خلق العدل كان عادلاً ^(٢) . »

هذا المذهب حاول أن يحدد المسؤولية ، فنجح في تحديدها ، وقرر أن
العبد يثاب أو يعاقب على عمله الذي يعمل به بتدبيره وإرادته الحرة غير أنه ترك
شجرة ينفذ منها الناقد إليه هذه الشجرة هي ما يترتب عليه من عجز الله عن
أعمال الناس ووجود ما لا يشاؤه الله ، فتخرج هذه الأعمال من محيط قدرته
وإرادته ، والله هو القادر على كل شيء ، وما شاء كان وما لم يشأ لم يكن .

(د) مذهب الأشعري ومناقشته :

أما الأشعري فقد حاول أن يجد حلاً لهذه المشكلة ، وانتهى إلى أن للعبد
إرادة وقدرة حادثة ، فإذا توجهت إرادة العبد نحو عمل ما خلق الله قدرة
العبد ، وخلق معها الفعل ، فقدرة العبد مهمتها كسب الفعل ، وقدرة الله مهمتها
خلق الفعل .

والأشعري في هذا يتفق مع الفيلسوف الألماني (كانت) الذي حصر
الخير في (الإرادة الحرة) التي تريد الخير ، والشر في (الإرادة الحرة) التي
ترغب في الشر من الأعمال ^(٣) .

(١) الفرق بين الفرق للبغدادي ص ٩٤ .

(٢) الملل والنحل على هامش الفصل لابن حزم ٥٥ ، ٥٦ ج ١ .

(٣) الأشعري للدكتور حمودة غرابية ١١٦ .

من هذا يبدو لنا أن مناط التكليف والثواب والعقاب عند الأشعري هو الكسب ، كما يتضح أن الفرق بينه وبين المعتزلة هو ما يأتي :

قدرة العبد لا تخاق عنده أما عند المعتزلة فإنها تخلق ، ومناطق الثواب والعقاب عنده هو الكسب أما مناطه عندهم فهو الخلق . أما الفرق بينه وبين الجبرية فهو أنه أثبت للعبد قدرة وكسباً . أما الجبرية فلم يثبتوا له قدرة ولا كسباً .

ويوضح مذهب الأشعري ما ذكره الشهرستاني فهو يقول : قال : « والعبد قادر على أفعال العباد ، إذ الإنسان يجد من نفسه تفرقة ضرورية بين حركات الرعدة والرعدة ، وبين حركات الاختيار ، والإرادة ، والتفرقة راجعة إلى أن الحركات الاختيارية متوقفة على اختيار القادر قال : « المكتسب هو المقدر بالقدرة الحادثة ثم على أصل أبي الحسن لا تأثير للقدرة الحادثة في الإحداث ؛ لأن جهة الحدوث قضية واحدة لا تختلف بالنسبة إلى الجوهر والعرض ، فلو أثرت في قضية الحدوث لأثرت في قضية حدوث كل محدث حتى تصلح لإحداث الألوان ، والطعوم ، والروائح ، وتصلح لإحداث الجواهر ، والأجسام ، فيؤدي إلى تجويز وقوع السماء على الأرض بالقدرة الحادثة غير أن الله تعالى أجرى سنته بأن يخاق مع القدرة الحادثة الفعل الحاصل إذا أراده العبد ، وتجرد له ، وسمى هذا الفعل كسباً ، فيكون خلقاً من الله تعالى إبداعاً وإحداثاً وكسباً من العبد ^(۱) » يبدو لنا من هذا النص السبب الحامل للأشعري على قوله : « القدرة الحادثة لا تخلق الفعل ، وذلك أن قدرة المرء لو جاز لها أن تخلق لجاز لها أن تخلق كل شيء ، ومن ذلك قدرتها على إطباق السماء على الأرض فيفنى العالم ، كما يبدو لنا منه أن الله يخلق الفعل عند ما تتوجه إرادة العبد إليه ،

(۱) الملل والنحل للشهرستاني ۱ / ۱۲۴ ، ۱۲۵ .

ويتجرد إليه فيخلقه الله كما يخلق قدرته الحادثة التي تكسب الفعل ، وحينئذ تكون إرادة العبد مفتاحاً إلى العمل ، وتعتبر جزءاً من الكسب .

وقال ابن القيم موضحاً رأى الأشعري : «والذي استقر عليه قول الأشعري أن القدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها ، ولم يقع المقذور ولا صفة من صفاته بها ، بل المقذور بجميع صفاته واقع بالقدرة القديمة ، ولا تأثير للقدرة الحادثة فيه وتابعه على ذلك عامة أصحابه ^(١) .»

ظهر مما تقدم أن الأشعري اعتبر الكسب مناط التكليف ، والثواب والعقاب ، ولكنني أرى أن هذا لم يحل المشكلة ، وذلك لأن الكسب لا يؤثر في إيجاد الفعل ، وإذا كان كذلك فكيف يكون مناط التكليف ؟ وإذا كانت قدرة العبد لا تفعل شيئاً فما فائدتها ؟ .

ويؤيد هذا ما ذكره الجويني إمام الحرمين رادا مذهب الجبرية والأشعرية . أما نفي القدرة والاستطاعة فما يباه العقل والحس ، وأما إثبات قدرة لا أثر لها بوجه فهو كنفى القدرة أصلاً ^(٢) « يقصد بإثبات قدرة لا أثر لها مذهب الأشعرية القائل : « إن قدرة العبد لا أثر لها في الفعل ، وليس للعبد إلا مجرد الكسب : وهو مقارنة قدرته للفعل » .

وإذا انتفت فائدة الكسب والقدرة صار مذهب الأشعري في جوهره هو مذهب الجبرية غير أنه زاد عنه بما سماه كسباً ، وبالقدرة الحادثة التي لم تؤثر في الفعل أي أثر على أن بعض الباحثين قد اعتبر هذا الكسب من المحالات قال ابن القيم : « ونخلص بعض متأخريهم هذه العبارات بأن قال : « الكسب عبارة عن الاقتران العادي بين القدرة المحدثة والفعل ، فإن الله سبحانه أجرى العادة بخلق الفعل عند قدرة العبد وإرادته لا بهما فهذا الاقتران هو الكسب ، ولهذا

(١) شفاء العليل لابن القيم / ١٢٢ .

(٢) الملل والنحل للشهرستاني ١ / ١٢٨ .

قال كثير من العقلاء : إن هذا من محالات الكلام ، وإنه شقيق أحوال أبي هاشم وطفرة النظام ^(۱) .

هذه المذاهب الثلاثة من جبرية ومعتزلة وأشعرية لم تسلم من نقد كما أسلفت ، ولم ترق في نظر ابن تيمية ، فقرر رأياً بحل المشكاة : هو رأى السلف وهو يتلخص في أن الله خالق كل شيء وخالق الإنسان وكل ما فيه من قوى فقد خلق في الإنسان قدرة فاعلة وإرادة حرة ، فالله خالق كل شيء كما ذهب الجبرية والعبد فاعل بقدرته وإرادته وهذا مناط التكليف والثواب والعقاب كما ذهب المعتزلة .

(۵) رأى ابن تيمية :

قال ابن تيمية : « ومما ينبغي أن يعلم أن مذهب سلف الأمة مع قوله تعالى : « الله خالق كل شيء » ، وقوله : « إن الإنسان خلق هلوعاً ، إذا مسه الشر جزوعاً ، وإذا مسه الخير منوعاً » ونحو ذلك ، فذهبهم أن العبد فاعل حقيقة ، وله مشيئة وقدرة ، وقال تعالى : « لمن شاء منكم أن يستقيم ، وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » وقال تعالى : « إن هذه تذكرة ، فمن شاء ذكره ، وما يذكرون إلا أن يشاء الله هو أهل التقوى وأهل المغفرة ^(۲) » .

(۱) شفاء للعليل / ۱۲۲ ، وأبو هاشم معتزلي له رأى في صفات المعاني انفرد به ، وبيان هذا أن المعتزلة ينفون صفات المعاني عن الله ، لئلا يترتب على إنباتها وجود لهين قديمين ، ويردونها جميعاً إلى كونه عالماً قادراً وهما اعتباران للذات القديمة كما قاله الجبائي أو حالان كما قاله أبو هاشم . الملل والنحل ۱/ ۵۷ - ۵۸ ، والنظام معتزلي يرى أن الله تعالى خلق الموجودات دفعة واحدة على ما هي عليه الآن معادن ونباتاً وحيواناً وإنساناً ، ولم يتقدم خلق آدم عليه السلام خلق أولاده ، غير أن الله تعالى أكن بعضها في بعض ، فالتقدم والتأخر إنما يقع في ظهورها من مكانها دون حدوثها ووجودها ، وقد أخذ هذا من أصحاب الكون والظهور من الفلاسفة ، وهذا هو المراد بالطفرة ، ولم يسبق إليها وهم أحد قبله ، الملل والنحل ۱/ ۷۱ ، ۷۲ والفرق بين الفرق / ۱۱۳ .

(۲) مجموعة الرسائل والمسائل ۵/ ۱۴۲ .

وقال : « من المستقر في فطر الناس أن من فعل العدل فهو عادل ، ومن فعل الظلم فهو ظالم ، ومن فعل الكذب فهو كاذب ، فإذا لم يكن العبد فاعلاً للكذبه وظالمه وعدله ، بل الله فاعل ذلك لزم أن يكون الله المتصف بالكذب والظلم^(١) . »

هذا رأى ابن تيمية يبدو للقارىء محكم النسيج لا يجد الناقد فيه منفذاً ينفذ إليه منه ، فهو يقرر أن الله خالق كل شيء ، ومن هذا قدرة العبد الفاعلة وإرادته ، كما يقرر أن العبد فاعل بقدرته وبمحض إرادته فهو إن شاء فعل وإن شاء لم يفعل ، وهذا الفعل هو مناط التكليف والثواب والعقاب ، أما مذهب الجبرية فقد ترتب عليه إبطال التكليف ، وأما مذهب المعتزلة فقد لزمه عجز قدرة الله عن بعض المخلوقات ووجود ما لا يشاء ، وأما مذهب الأشعرية فإنه في حقيقته يعود إلى مذهب الجبرية ، ويترتب عليه ما ترتب عليه .

هذا الذى رآه ابن تيمية ، ونسبه للسلف هو ما رآه ابن القيم ، وعزاء للسلف كذلك وإليك البيان :

مهاجمة ابن القيم الجبرية والمعتزلة والأشعرية :

قبل أن نبين رأيه نشير إلى موقفه من الجبرية والمعتزلة والأشعرية . هاجم ابن القيم هذه الفرق ، ولم يرتض ما ذهبوا إليه كما هاجم غيرهم من أصحاب الآراء المنحرفة ، وكان في مهاجمته لهم قاسى اللهجة ، وهذا دليل على تحمسه الشديد لمذهب أهل السنة ، إذ رآه هو الحق ، وما سواه باطل ، ومن ذلك قوله بعد أن قرر قدرة الله على أفعال العباد وإرادته لها وأنه هو الذى جعلهم فاعلين

(١) نفس المرجع ص ١٤٣ .

بقدرته ومشيئته : « فكيف يظن به ظن السوء ، ويجعل له مثل السوء أنه لا يقدر على ما يقدر عليه عباده ، ولا تدخل أفعالهم تحت قدرته تعالى الله عما يقول الظالمون والجاحدون لقدرة علواً كبيراً ، يتصد المعتزلة القائلين : « إن العباد يخلقون أعمالهم ، والله لا يقدر عليها ، ثم يهاجم الجبرية فيقول : « ولا تظن به ظن السوء ، ويجعل له مثل السوء أنه يعاقب عباده على ما لم يفعلوه ، ولا قدرة لهم على فعله ، بل يعاقبهم على ما فعله هو دونهم ، واضطرهم إليه ، وجبرهم عليه ، وذلك بمنزلة عقوبة الزمن إذا لم يطرأ إلى السماء ، وعقوبة أشل اليد على ترك الكتابة ، وعقوبة الأخرس على ترك الكلام ، فتعالى الله عن هذين المنهيين الباطلين المنحرفين عن سواء السبيل ^(۱) » .

ويقول ذاما المعتزلة والجبرية : « والطائفتان في عمى عن الحق القويم والصراط المستقيم ^(۲) » وقد هاجم الأشعري أيضاً في مناط التكليف عنده ، وهو الكسب فقال : « ولهذا يقال : محالات الكلام ثلاثة : كسب الأشعري ، وأحوال أبي هاشم ، وطفرة النظام ^(۳) . ولم يأل جهداً في مناقشة الجبرية والمعتزلة ، بل ناقشهم في صورة مناظرات أجراها بين جبري . وسنى تارة ، وبين قدرى ، وسنى أخرى ، وهو في كل منها ينصر السنى على الجبري ، والمعتزلي ، وهي كثيرة في كتابه (شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل) ولا داعي لذكرها لطولها ، فمن شاء الاطلاع عليها فليرجع إلى الكتاب المذكور .

(۱) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ۵۴ المطبعة الحسينية .

(۲) نفس المرجع ۴۹ .

(۳) نفس المرجع ۵۰ ، ۱۲۲ .

(و) مدى تخمس ابن القيم لمذهب أهل السنة :

أما مذهب ابن القيم فهو مذهب شيخه ابن تيمية ، ولا عجب في ذلك فهو تلميذه الأمين الذي حمل الراية من بعده ، وقبل أن أوضح رأيه أضع أمامي عدة نصوص له ، ثم أستنبط منها مذهبه ، وسأحاول اختيار النصوص التي توضح مذهبه تاركاً الكثير من نصوصه في هذا الشأن ، وهي كثيرة لا يتسع لها المقام ، وسيوضح لنا أن مذهبه هو مذهب أهل السنة .

قال ابن القيم : « العبد بجماله مخلوق لله جسمه ، وروحه ، وصفاته ، وأفعاله ، وأحواله ، فهو مخلوق من جميع الوجوه ، وخلق على نشأة ، وصفة يتمكن بها من إحداث إرادته وأفعاله ، وتلك النشأة بمشيئة الله ، وقدرته ، وتكوينه ، فهو الذي خلقه ، وكونه كذلك . وهو لم يجعل نفسه كذلك ، بل خالقه وباريه جعله محدثاً لإرادته ، وأفعاله ، وبذلك أمره ، ونهاه ، وأقام عليه حجته ، وعرضه للثواب ، والعقاب ، فأمره بما هو متمكن من إحداثه ، ونهاه عما هو متمكن من تركه ، ورتب ثوابه وعقابه على هذه الأفعال والتروك التي مكنته منها ، وأقدره عليها ، وناطها به ، فكان مريداً شائياً بمشيئة الله له ، ولولا مشيئة الله أن يكون شائياً لكان أعجز ، وأضعف من أن يجعل نفسه شائياً ، فالرب سبحانه أعطاه مشيئة ، وقدرة ، وإرادة ، وعرفه ما ينفعه ، وما يضره ، وأمره أن يجري مشيئته وقدرته في الطريق التي يصل بها إلى غاية صلاحه ^(۱) . »

وقال : (والصواب أن يقال : تقع الحركة بقدرته العبد ، وإرادته التي جعلها الله فيه ، فالله سبحانه إذا أراد فعل العبد خلق له القدرة والداعي إلى فعله ،

(۱) شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل ص ۱۳۷ ، ۱۳۸ .

فيضاف الفعل إلى قدرة العبد إضافة المسبب إلى سببه ، ويضاف إلى قدرة الرب إضافة المخلوق إلى الخالق ، فلا يمتنع وقوع مقدرين قادرين قدرة أحدهما أثر لقدرة الآخر ، وهي جزء سبب ، وقدرة القادر الآخر مستقلة بالتأثير ، والتعبير عن هذا المعنى بمقدور بين قادرين تعبير فاسد ، وتلبيس ، فإنه يوهم أنهما متكافئان في القدرة كما تقول : « هذا الثوب بين هذين الرجلين ، وهذه الدار بين هذين الشريكين » ، وإنما المقدر واقع بالقدرة الحادثة وقوع المسبب بسببه ، والسبب والمسبب والفاعل والآلة كله أثر القدرة القديمة ، ولا نعطل قدرة الرب سبحانه عن شمولها ، وكاملها ، وتناولها لكل ممكن ، وليس في الوجود شيء مستقل بالتأثير سوى مشيئة الرب سبحانه وقدرته ، وكل ما سواه مخلوق له ، وهو أثر قدرته ومشيئته ، ومن أنكر ذلك لزمه إثبات خالق سوى الله ، أو القول بوجود مخلوق لا خالق له .. ، وإذا عرف هذا فنقول : « النعل وقع بقدرة الرب خلقاً ، وتكويناً كما وقعت سائر المخلوقات بقدرته : وتكوينه ، وبقدرة العبد سبباً ، ومباشرة ، والله خلق الفعل ، والعبد فعله ، وباشره ، والقدرة الحادثة وأثرها واقعان بقدرة الرب ومشيئته ^(۱) » .

وقال : « هي أفعال للعباد حتمية ومفعولة للرب ، فالفعل عندنا غير المفعول ، وهو إجماع من أهل السنة حكاه الحسين بن مسعود البغوي وغيره ، فالعبد فعلها حقيقة والله خالقها وخالق ما فعل به من القدرة والإرادة ، وخالق فاعليته ، وسر المسألة أن العبد فاعل منفعل باعتبارين ، فربه تعالى هو الذي جعله فاعلاً بقدرة ، ومشيئته ، وأقدره على الفعل ، وأحدث له المشيئة التي يفعل بها ^(۲) » .

(۱) شفاء العليل ص ۱۴۶ ، ۱۴۷ المطبعة الحسينية .

(۲) شفاء العليل ص ۱۳۱ .

وقال : « أعلم أن الرب سبحانه فاعل غير منفعل ، والعبد فاعل منفعل ، وهو في فاعليته منفعل للفاعل الذي لا ينفعل بوجه ، فالجبرية شهدت كونه منفعلاً بجرى عليه الحكم بمنزلة الآلة والمحل ، وجعلوا حركته بمنزلة حركات الأشجار ، ولم يجعلوه فاعلاً إلا على سبيل المجاز ، فقام ، وقعد عندهم بمنزلة مرض ، ومات ونحو ذلك مما هو فيه منفعل محض ، والتدرية شهدت كونه فاعلاً محضاً غير منفعل في فعله ، وكل من الطائفتين نظر بعين عوراء ، وأهل العلم والاعتدال أعطوا كلا المقامين حقه ، ومهدوا وقوع الثواب والعقاب على من هو أولى به ، فأثبتوا نطق العبد حقيقة ، وإناطت الله له حقيقة ، وأثبتوا ضحك العبد ، وبكاءه وإضحاك الله ، وإببكاؤه ، وأنه هو أضحك ، وأببكي ، ... ، ومتعلق الأمر والثواب والعقاب الفعل لا الإفعال ^(۱) . »

وقال : « إحداث الله سبحانه لها بمعنى أنه خلقها منفصلة عنه قائمة بمحلها ، وهو العبد ، فجعل العبد فاعلاً لها بما أحدث فيه من القدرة والمشيئة ، وإحداث العبد لها بمعنى أنها قامت به ، وحدثت بإرادته وقدرته ، وكل من الإحداثين مستلزم للآخر ، ولكن جبة الإضافة مختلفة ، فما أحدثه الرب سبحانه من ذلك فهو مبين له قائم بالخلق مفعول له ، لافعل ، وما أحدثه العبد فهو فعل له قائم به يعود إليه حكمه ، ويشتق له منه اسمه ، وقد أضاف الله سبحانه كثيراً من الحوادث إليه ، وأضافها إلى بعض مخلوقاته ... ، وإذا كان كذلك تبين أن إضافة الفعل الاختياري إلى الحيوان بطريق التسبب ، وقيامه به ، ووقوعه بإرادته لا ينافي إضافته إلى الرب سبحانه ختقاً ، ومشيئة ، وقدرراً ، ونظيره قوله تعالى « إنا لما طغى الماء حملناكم في الجارية » ، وقال لنوح : « احمل فيها

(۱) شفاء العليل ۱۳۴ ، ۱۳۵ وانظر ص ۸۵ ، ۹۵ تجد فيها أمثلة توضح الإفعال

من كل زوجين اثنين ، فالرب سبحانه هو الذي حملهم فيها بإذنه ، وأمره ،
ومشيئته ، ونوح حملهم بفعله ومشيئته^(١) » وقال « مبيناً عدم اضطرار المرء ،
وإجباره على الفعل إذا خلقه الله ، وخلق أسبابه : « يمكنه أن يفعل ،
وَألا يفعل ، ولا يصير مضطراً ملجأً بخلقها فيه ، ولا بخلق أسبابها ودواعيها ،
فإنها إنما خلقت فيه على وجه يمكنه فعلها وتركها ، ولو لم يمكنه الترك لزم
اجتماع النقيضين ، وأن يكون مريداً غير مريد فاعلاً غير فاعل ... ، وحقيقة
الأمر أنه يمكنه الترك لو أراد ، لكنه لا يريد ، فصار لازماً بالإرادة الجازمة ،
وقال مبيناً أثر القدرة في الفعل : « لإرادته واختياره ، أثر فيها ، وهي السبب
الذي خلقها الله في العبد^(٢) » .

نوضيح رأى ابن القيم :

من هذا كله يتضح أن ابن القيم يرى أن الله خالق كل شيء ، وأنه خلق
العبد وقدرته وإرادته ، فهو يثبت لله الخلق كما يرى الجبرية ، ويثبت للعبد
الفعل كما يرى المعتزلة ، ويرى أن قدرة الله مهمتها الخلق ، وقدرة العبد مهمتها
الفعل ، ولذا يضاف العمل إلى الله لأنه خالقه ، ويضاف إلى العبد لأنه فاعله
ومعنى خلق الله للفعل أن الله خالق قدرة العبد وإرادته وجميع أسباب الفعل ،
والأعمال تنسب إلى الله نسبة المخلوق إلى الخالق ، وتنسب إلى العبد نسبة
السبب إلى السبب ، ويرى أن الصلة وثيقة بين تأثير قدرة الله وقدرته العبد ،
فما تفعله قدرة العبد أثر لفعل الله أو كما عبر هو انفعال ، فتعمل العبد انفعال
لإفعال الله

(١) نفس المرجع / ١٢٧ .

اعتراضه متوهم وإلا جابته عنه :

وقد يتوجه إليه سؤال حاصله : كيف تقول : إن فعل العبد انفعال لإنعال الله ؟ أما علمت أن هذا يترتب عليه أن يكون العبد مجبوراً ؟ وكيف يتوجه إليه الأمر ، والنهي ، والثواب والعقاب ما دام منفعلاً ؟ : . . . ، ولكني أجيب عن هذا السؤال المتوهم بأن للعبد إرادة تختار الفعل . والترك ، وهذه الإرادة التي ترجح جانب الفعل على جانب الترك هي مفتاح المسؤولية ، فإذا استجابت قدرة العبد لإرادته ، وقامت بالفعل تحققت المسؤولية وتحقق الثواب والعقاب ، فلا يريد ابن القيم انفعالا يشبه انفعال الجماد بل يقصد أن الله يخلق كل شيء ، وأن سنته جرت على توقف المسببات على الأسباب ، ومن أسباب أفعال الناس قدرتهم وإرادتهم وغيرها من الأسباب ، فيضاف الفعل إلى الله باعتبار أنه خلق القدرة التي فعلته وقامت به ، كما يتضح كذلك أن مناط التكليف عنده هو فعل العبد بقدرته وإرادته الحرة ، والعبد غير مجبور على عمل ما ، بل يستطيع أن يفعل ، وألا يفعل ، وقدرته لها تأثير في الفعل هو تأثير السبب . في السبب . كما يرى أن فعل العبد يتوقف على إرادة الله ، لأنه لا يكون في ملكه مالا يريد ، كما فرق بين ماسماه مفعولاً وفعلاً ، فالمفعول هو العمل الذي خلقه الله خارجاً عن ذاته ، وقائماً بذات العبد ، أما الفعل فهو قيام العبد بالفعل ، ويتصف بمشتقاته أما الله فلا يشتق له منه وصف ، وقد استدل ابن القيم على رأيه بعموم قدرة الله وشمولها لكل ممكن ، كما يبدو أن الحامل له على ما رأى هو أنه لو قال : إن العبد مستقل بعماله لزم القول بوجود خالق سوى الله كما قالت المعتزلة .

مقارنة :

ولو قارنا مذهب إليه ابن القيم بأراء المعتزلة والجبيرية والأشاعرة وصلنا

إلى أنه قد سلم من الطعنات التي وجهت إليهم ، فقد قال : إن الله خالق كل شيء كما قالت الجبرية ، ولكن لا يتوجه إليه ما توجه إليهم من إبطال التكليف ، لأنه أثبت للعبد قدرة وإرادة وأنه يفعل بقدرته بمحض إرادته وأن قدرته تؤثر في الفعل تأثير السبب في المسبب .

وقال : إن العبد يفعل فعله بمحض إرادته كما قالت المعتزلة ، ولكنه خالفهم حيث أثبت أن الله خالق كل شيء ، وخالق أفعال العبد ، وفرق بين الخلق والفعل ، فالخلق منسوب إلى الله ، والفعل منسوب إلى العبد . أما المعتزلة فاعتبروا العبد خالقا لفعله ، والله يعجز عن فعل عبده ، ويخلق العبد ما لا يريد الله فلا يتوجه إلى ابن القيم ما توجه إليهم ، فقد قال : إن فعل العبد متوقف على إرادة الله ، فلا يكون في ملكه ما لا يريد ، وقد اعتبر ابن القيم مناط التكليف قدرة العبد الفاعلة بمحض الإرادة والاختيار ، وأن قدرة العبد ذات تأثير في الفعل ، فلا يتوجه إليه ما توجه إلى الأشعري حيث اعتبر مناط التكليف الكسب ، وهو مجرد اقتران قدرة العبد الحادثة بالعمل ، وهذا الاقتران لا أثر له في الفعل ، فلا يصح أن يكون مناط التكليف كما سبق .

ز - رأى أهل السنة :

بقي أن نبين مدى موافقة ابن القيم أهل السنة ، ولبيان هذا ينبغي توضيح مذهب أهل السنة .

قال التفتازاني مبينا مذهب أهل السنة : « لما ثبت بالبرهان أن الخالق هو الله تعالى ، وبالضرورة أن لقدرة العبد وإرادته مدخلا في بعض الأفعال كحركة البطش دون البعض كحركة الارتعاش احتجنا في التقصي عن هذا المضيق إلى القول بأن الله تعالى خالق كل شيء ، والعبد كاسب ، وتحقيقه

أن صرف العبد قدرته وإرادته إلى الفعل كسب ، وإيجاد الله تعالى الفعل عقيب ذلك خلق ، والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين لكن بجهتين مختلفتين ، فالفعل مقدور الله بجهة الإيجاد ، ومقدور العبد بجهة الكسب ، وهذا القدر من المعنى ضروري وإن لم تقدر على أزيد من ذلك في تلخيص العبارة المفصحة عن تحقيق كون فعل العبد بخلق الله تعالى وإيجاده مع ما فيه للعبد من القدرة والاختيار^(۱) « فهذا يدل على أمرين هما أساس مذهب أهل السنة : —

۱ — الله خالق أفعال العباد .

۲ — ليس للعباد في أفعالهم إلا الكسب ، وهو توجيه القدرة إلى الفعل ، وهذا التوجيه داخل في دائرة اختيارهم فإن شاءوا توجهوا إلى الفعل وإن شاءوا لم يتوجهوا وهذا التوجيه المبني على الاختيار هو أساس التكليف .

وقال البغدادي : « وأجمع أهل السنة على أن قدرة الله تعالى على المقدورات كلها قدرة واحدة يقدر بها على جميع المقدورات على طريق الاختراع دون الاكتساب^(۲) . »

وقال : « وقالوا في الركن السادس وهو الكلام في عدل الإله سبحانه وحكمته : « إن الله سبحانه خالق الأجسام والأعراض خيرا وشرها ، وإنه خالق أكساب العباد ، ولا خالق غير الله » ، وقال بعد أن بين آراء القدرية والجبرية : « ومن قال : إن العبد مكتسب ، لعمله والله سبحانه خالق لكسبه فهو سني عدلي منزّه عن الجبر والقدر^(۳) . »

وقال الصابوني : « ومن قول أهل السنة والجماعة في أكساب العباد :

(۱) شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية / ۱۰۲ .

(۲) الفرق بين الفرق / ۳۲۲ .

(۳) الفرق بين الفرق / ۳۲۷ ، ۳۲۸ .

إنها مخلوقة لله تعالى لا يمترون فيه ولا يعدون من أهل الهدى ودين الحق ، من ينكر هذا القول ، وينفيه ^(١) .

هذه النصوص تبين أن أهل السنة يرون أن الله خالق أعمال العباد وأنهم هم الذين اكتسبوا ، وهذا ما رآه ابن القيم وشيخه ابن تيمية كما سبق ، ولقد وضع ابن القيم مذهب أهل السنة غاية التوضيح ، فقال : « فيهم يثبتون قدرة الله على جميع الموجودات من الأعيان والأفعال ، ومشيتته العامة ، وينزهونه أن يكون في ملكه مالا يقدر عليه ، ولا هو واقع تحت مشيتته ، ويثبتون القدر السابق ، وأن العباد يعملون على ما قدره الله ، وقضاه ، وفرغ منه ، وأنهم لا يشاءون إلا أن يشاء الله ، ولا يفعلون إلا من بعد مشيتته ، وأنه ما شاء كان وما لم يشأ لم يكن ، ولا تخصيص عندهم في هاتين القضيتين بوجه من الوجوه ، والقدر عندهم قدرة الله تعالى ، وعلمه ومشيتته وخلقه ، فلا تتحرك ذرة فما فوقها إلا بمشيته وعلمه وقدرته ، وهو المسير ، والعبد السائر ، وهو المحرك والعبد المتحرك ، وهو الميت والمحيي ، والعبد الذي يموت ويموت ، ويثبتون مع ذلك قدرة العبد وإرادته واختياره وفعله حقيقة لا مجازاً فحركاتهم واعتقاداتهم أفعال لهم حقيقة وهي مفعولة لله سبحانه مخلوقة له حقيقة والذي قام بالرب عز وجل علمه وقدرته ومشيتته وتكوينه ، والذي قام بهم هو فعلهم وكسبهم وحركاتهم وسكناتهم ^(٢) » .

ويقول : « قالت أهل السنة : إضافتها إليهم فعلاً وكسباً لا ينفي إضافتها إليه سبحانه خلقاً ومشية ، فهو سبحانه الذي شاءها ، وخلقها ، وهم الذين

(١) عقيد. السلف لأبي عثمان إسماعيل الصابوني ضمن مجموعة بدار المكتب رقم (٢٧٦) .

(٢) شفاء العليل / ٥٢ .

فعلوها ، وكسبوها حقيقة ، فلو لم تكن مضافة إلى مشيئته وقدرته وخلقه
لأستحال وقوعها منهم ، إذ العباد أعجز وأضعف من أن يفعلوا ما لم يشأ الله ولم
يقدر عليه ، ولا خلقه (۱) .

هذا ما أورده ابن القيم عن مذهب أهل السنة وقد أورده بعد إيراد
رأى البغدادي والصابوني عنه وبمقارنة هذه الأقوال بعضها ببعض يتبين
اتفاقها في الجوهر كما يتبين صدق ابن القيم فيما نسبه إلى أهل السنة ، وأنه لم
يكن ليدعى عليهم ما لم يقولوا .

(ح) نهج ابن القيم وابن نجيم مخرج أهل السنة :

وبعد هذا العرض لمشكلة الجبر والاختيار يتبين أن ابن القيم وشيخه قد نهجا
نهج أهل السنة ، وسالما مما وجه إلى الجبرية والمعتزلة من نقد ، كما يتبين أن
ابن القيم قد وضع المسألة غاية التوضيح حتى بدت لا لبس فيها ولا غموض ،
ومن يقرأ (شفاء العليل) يجده غاصا بالبحوث التي جادت بها قريحة ابن القيم
في علاج هذه المشكلة التي عرضها بصور مختلفة تارة يسميها خلق الله أفعال العباد ،
وأخرى يفرق فيها بين فعل وأفعل ، فأفعل لله وفعل للعبد وهكذا ... الخ .

ومن ذهب مذهب ابن القيم قبله من العلماء إمام الحرمين أبو المعالي
الجويني فقد قال : « فلا بد إذاً من نسبة فعل العبد إلى قدرته حقيقة ، لا على
وجه الإحداث والخلق ، فإن الخلق يشعر باستقلال إيجاده من العدم ، والإنسان
كما يحس من نفسه الاقتدار يحس من نفسه أيضاً عدم الاستقلال ، فالفعل
يستند وجوداً إلى القدرة ، والقدرة تستند وجوداً إلى سبب آخر ، وتكون
نسبة القدرة إلى ذلك السبب كنسبة الفعل إلى القدرة ، وكذلك يستند سبب
إلى سبب حتى ينتهي إلى سبب الأسباب فهو الخالق للأسباب ومسبباتها

(۱) شفاء العليل / ۵۴ .

المستغنى على الإطلاق ، فإن كل سبب مستغن من وجه محتاج من وجه ،
والبارى تعالى هو الغنى المطلق الذى لا حاجة له ولا فقر^(١) .

فأما : ابن القيم ورؤية الله

رأى المعتزلة - أدلتهم - الرد عليها - موقفهم من الآيات والأحاديث
الدالة على رؤية الله فى الآخرة ، والرد عليهم . رأى ابن حنبل وابن قتيبة
والأشعري وابن القيم وأهل السنة .

رأى المعتزلة

من المسائل التى تصدى لبحثها علماء الكلام رؤية الله فالمعتزلة يرون
نفي رؤية الله فى الدنيا والآخرة وأهل السنة يرون أنها جائزة عقلا وواقعة
فى الآخرة كما دل على هذا القرآن والسنة .

قال البغدادي معددا أصول المعتزلة : « ومنها قولهم باستحالة رؤية الله
عز وجل بالأبصار^(٢) » .

وقال الشهرستاني : « واتفقوا على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار
فى دار القرار^(٣) » .

وقال ابن حزم : « ذهب المعتزلة وجههم بن صفوان إلى أن الله تعالى
لا يرى فى الآخرة^(٤) » .

أدلتهم :

استدل المعتزلة على رأيهم بما يأتى : —

١ — الرؤية مشروطة بكون المرئى فى مكان ، وجهة ، ومقابلة من الرأى

(٢) الفرق بين الفرق / ٩٤

(٤) الفصل فى المال والنحل / ٣ / ٢

(١) المال والنحل للشهرستاني ١ / ١٢٨

(٣) المال والنحل / ١ / ٥٥

وثبوت مسافة بينهما ، واتصال شعاع من الباصرة بالمرئي ، وكون المرئي جسماً وكل هذا محال في حق الله تعالى .

(ب) قال الله تعالى : « لا تدركه الأبصار ، وهو يدرك الأبصار ، وهو اللطيف الخبير » .

(ج) جاء القرآن ينفي الرؤية نفيًا مؤكداً ، وهذا واضح من إجابة المولى لسيدنا موسى عليه السلام بقوله : « لن تراني » حين سأله رؤيته عز وجل .

(د) عاقب الله قوم موسى لسؤالهم رؤية الله ، ولو كانت جائزة ماعاقبهم عليها قال الله تعالى : « وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة ، فأخذتم الصاعقة وأنتم تنظرون » وقال : « يسألك أهل الكتاب أن تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى أكبر من ذلك فقالوا أرنا الله جهرة ، فأخذتهم الصاعقة بظلمهم » .

الرد على المعتزلة :

(١) أما ما ذكره المعتزلة من أن الرؤية تستلزم الجهة والجسم فهذا مردود بأن الرؤية لا يشترط فيها هذا قال الشيخ محمد عليان المرزوقى : « والجهة ليست شرطاً للرؤية عندهم (عند أهل السنة) فلا يلزم كونه من جملة الأجسام أو الأعراض ^(١) » .

وقال النسفى : « فبرى لافى مكان ، ولا فى جهة من مقابلة ، ولا اتصال شعاع ، ولا ثبوت مسافة بين الرأى وبين الله تعالى » قال التفتازانى بعد إيراد عبارة النسفى هذه : « وقياس الغائب على الشاهد فاسد » ^(٢) .

(١) الذيل على المكشاف ٧٠/١ .

(٢) شرح التفتازانى على العقائد النسفية / ٩٤ .

(ب) وأما ما ذكره من الاستدلال بالآية : « لا تدركه الأبصار » فهو مردود بأن الإدراك هو الإحاطة ، والإحاطة والتحديد من سمات المخلوقين ، ونفى الإحاطة لا يستلزم نفي الرؤية قال الزجاج : « أى لا يبلغ كنه حقيقته كما تقول : « أدركت كذا وكذا ، لأنه قد صح عن النبي ﷺ الأحاديث في الرؤية يوم القيامة .

وقال ابن عباس : « لا تدركه الأبصار في الدنيا ، ويراه المؤمنون في الآخرة لإخبار الله بها في قوله : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة »^(١) ، وقال التفتازانى : « والآية تدل على جواز الرؤية إن اعتبرنا الإدراك بمعنى الرؤية على وجه الإحاطة ، فالمعنى أن الله تعالى مع كونه مرئياً لا يدرك بالأبصار لتعالیه عن التناهی والاتصاف بالحدود والجوانب »^(٢) .

(ح) وأما استدلالهم بقوله تعالى « لن ترانى » فهو مردود بأن موسى عليه السلام قد سأل الرؤية بقوله : « رب أرنى أنظر إليك » .

فلو لم تكن الرؤية ممكنة لكان طلبها جهلاً بما يجوز في ذات الله تعالى ، وما لا يجوز أو طلباً للمحال ، والأنبياء منزّهون عن هذا . وبأن الرؤية علقّت على استقرار الجبل ، وهذا ممكن ، وما علق على الممكن ممكن ، فرؤية الله ممكنة والمعترضة أن يقولوا : إن سؤال موسى لا يدل على جوازها في ذاتها وإنما يدل على جوازها في ظن موسى ، وقد سألها لما تطلبت نفسه إلى رؤية الله بعد أن حصل له إكرام الله ، وعرف منزلته عنده فسأله رؤية الله متطلعاً إليها بحكم ماركب في النفس البشرية من حب الاستطلاع ، فأفهمه الله أن هذا لا يكون بقوله تعالى : « لن ترانى » ولا يقدر هذا في عصمة الأنبياء .

(١) الجامع لأحكام القرآن لقرطبي ٧/٥٤ .

(٢) شرح التفتازانى ٩٥/٠ .

فالنبي يصدر منه الأمر ، فإن كان صواباً لم يرده الله عنه وإلا فإن الله يبصره بالصواب ، وقد وقع نظير هذا من الرسول حين أطلق سراح أسرى بدر ، فرده الله إلى الصواب في شأن الأسرى بقوله تعالى « ما كان لنبي أن يكرن له أسرى حتى يثخن في الأرض » ، وللمعتزلة أن يقولوا أيضاً « إن الرؤية علق على استقرار الجبل ، والجبل لم يستقر فلا تكون الرؤية ممكنة ، لأن المعلق عليه وهو الاستقرار لم يحدث ، فالله علق على الرؤية على استقرار الجبل ، ثم أراد أن يبين لموسى أن ما طلبه لن يتحقق ، فتجلى للجبل . فلم يستقر الجبل ، فكان هذا برهاناً عملياً على أن الرؤية لن تتحقق .

(١) وأما استدلالهم بعمقوبة الله قوم موسى لسؤالهم رؤية الله فمردود بأن عقابهم ليس على سؤالهم رؤية الله ، وإنما عقابهم لتعننتهم وسؤالهم رؤية الله بعد أن بين لهم أنهم لا يرونه في الدنيا ، ويظهر تعنتهم من تعليقهم إيمانهم على رؤية الله وقد وضح هذا قوله تعالى على لسانهم : « لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة » .

ماذا يقول المعتزلة في الأحاديث والآيات الدالة على رؤية الله في الآخرة؟

يرى المعتزلة أن الأحاديث الدالة على الرؤية لا يعمل بها ، لأنها أخبار آحاد لا توجب العلم إذا عارضها ظاهر القرآن ، وقد عارضها قوله تعالى : لا تدركه الأبصار .

ولكن هذا مردود ، لأن هذه الأحاديث ليست أحاديث آحاد قال التفتازاني : « وأما السنة فقوله عليه السلام : « إنكم سترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » وهو مشهور رواه أحد وعشرون من أكابر الصحابة رضي الله عنهم ^(١) . وقد عرض القرطبي أحاديث كثيرة في هذا المقام :

(١) شرح التفتازاني على العقائد النسفية / ٩٤ .

ومنها ما رواه مسلم في صحيحه عن صهيب عن النبي ﷺ قال : « إذا دخل أهل الجنة الجنة قال الله تبارك وتعالى : « تريدون شيئاً أزيدكم ؟ فيقولون : « ألم تبيض وجوهنا ؟ ألم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار ؟ قال : « فيكشف الحجاب فما أعطوا شيئاً أحب إليهم من النظر إلى ربهم عز وجل ^(۱) . »

ومنها ما رواه جرير بن عبد الله قال : « كنا عند رسول الله ﷺ جلوساً فنظر إلى القمر ليلة البدر ، فقال : « إنكم سترون ربكم عياناً كما ترون هذا القمر لا تضامون في رؤيته ، فإن استطعتم ألا تغلبوا على صلاة قبل طلوع الشمس وقبل غروبها فافعلوا » ثم قرأ : « وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل الغروب » ^(۲) ذكر هذه الأحاديث القرطبي ، ولم يشر أي إشارة إلى أنها أحاديث آحاد .

وعلى فرض أنها أحاديث آحاد فإنها لا تعارض آية : « لا تدركه الأبصار » لأن الإدراك هو الإحاطة ، ونفي الإحاطة والتحديد لا يستلزم نفي الرؤية كما تقدم .

ويرى المعتزلة كذلك أن الآية : « وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة » يراد منها التوقع والرجاء ، فناظرة معناها منتظرة روى عن ابن عمر ومجاهد أن النظر معناه انتظار ما لهم عند الله من الثواب ، ولكن هذا مردود ، وقد ضعفه القرطبي ، فقال : « وهذا القول ضعيف جداً خارج عن مقتضى ظاهر الآية والأخبار ^(۳) » وقال الثعلبي : « وقول مجاهد : إنها بمعنى تنتظر الثواب من ربها ، ولا يراه شيء من خلقه فتأويل مدخول ، لأن العرب إذا أرادت

(۱) الجامع لأحكام القرآن ۸/ ۳۳۰ .

(۲) الجامع لأحكام القرآن ۱۹/ ۱۰۶ .

(۳) نفس المرجع ۱۹/ ۱۰۶ .

بالنظر الانتظار قالوا : نظرت كما قال تعالى : « هل ينظرون إلا الساعة »
و « هل ينظرون إلا تأويله » و « ما ينظرون إلا صيحة واحدة » وإذا أرادت به
التفكير والتدبر قالوا : نظرت فيه ، فأما إذا كان النظر مقرونا بذكر إلى و ذكر
الوجه فلا يكون إلا بمعنى الرؤية والعيان ، وقال الأزهري : « إن قول مجاهد
تنتظر ثواب ربها خطأ ، لأنه لا يقال : نظر إلى كذا بمعنى الانتظار ، وإن قول
القائل : نظرت إلى فلان ليس إلا رؤية عين ، فإذا أرادوا الانتظار قالوا :
نظرت كما قال الشاعر :

فإنكما إن تنظراني ساعة من الدهر تنفعني لدى أم جنذب

لما أراد الانتظار قال : « تنظراني ، ولم يقل تنظران إلى ، وإذا أرادوا
نظر العين قالوا : نظرت إليه قال الشاعر : —

نظرت إليها والنجم كأنها مصابيح رهبان تشب لقفال^(١) .

رأى ابن حنبل :

أما ابن حنبل فيرى أن الرؤية جائزة والإيمان بها جزء من الإيمان قال :
« والإيمان بالرؤية يوم القيامة كما روى عن النبي صلى الله عليه وسلم ثبت من
الأحاديث الصحاح ، وإن النبي صلى الله عليه وسلم رأى ربه ، فإن ذلك
مأثور بحديث صحيح ، رواه قتادة عن عكرمة عن عبد الله بن عباس ، ورواه
الحكم بن إبان عن عكرمة عن ابن عباس ، ورواه علي بن زيد عن يوسف
ابن مهران عن ابن عباس ، والحديث عندنا على ظاهره كما جاء عن النبي صلى

(١) نفس المرجع : ١٩ / ١٠٧ ، ١٠٨ والبيت الأخير من قصيدة لامرئ القيس
وتشب : توقد . والقفال : جمع قافل وهو الراجع من السفر .

الله عليه وسلم ، والكلام فيه بدعة ، ولكن تؤمن به على ظاهره ولا تناظر فيه أحدا^(۱) .

رأى ابن قتيبة :

وقد سلك مسلك ابن حنبل ابن قتيبة ، فقال : « إنه أراد لا تدركه الأبصار في الدنيا وأراد لن ترأني في الدنيا ، لأنه تعالى احتجب عن جميع خلقه في الدنيا ، وتجلي لهم يوم الحساب ويوم الجزاء والتقصاص ، فيرونه كما يرى القمر في ليلة البدر لا يختلفون فيه كما لا يختلفون في القمر وحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم قاصر على الكتاب ، ومفسر له ، والخبر في الرؤية من الأخبار التي لا يدفعها إلا جاهل أو معاند ظالم ، لتتابع الروايات من الجهات الكثيرة عن الثقات ، فلما قال عز وجل : « لا تدركه الأبصار » وجاء عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يرون الله يوم القيامة ، لم يخف على ذي نظر أنه في وقت دون وقت »^(۲) .

رأى الأشعري :

والأشعري ذهب إلى جواز رؤية الله ، لأنها لا تؤدي إلى نقص الله من تشبيهه بالمحدثات ، أو إلى حدوثه ، أو إلى حدوث معنى فيه ، وساق الأدلة على وقوعها ، ومنها قوله تعالى : « وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة » ، ووفق بينها وبين آية « لا تدركه الأبصار » وهو يدرك الأبصار ، بأن هذه في الدنيا ، وندد بالمعتزلة النافين رؤية الله ، ورد تأويلهم آية : « وجوه يومئذ ناضرة

(۱) المناقب لابن الجوزي / ۱۷۳

(۲) الاختلاف في اللفظ / ۲۳

إلى ربها ناظرة « الدال على أن ناظرة معناها منتظرة - بأن التعبير بوجوده يدل على أن الرؤية بالأبصار .

قال الشهرستاني : « ومن مذهب الأشعري أن كل موجود يصح أن يرى فإن المصحح للرؤية إنما هو الوجود والبارئ تعالى موجود ، فيصح أن يرى ، وقد ورد في السمع أن المؤمنين يرونه في الآخرة قال الله تعالى : « وجوه يومئذ ناظرة إلى ربها ناظرة » إلى غير ذلك من الآيات والأخبار قال : ولا يجوز أن تتعلق به الرؤية على جهة ، ومكان ، وصورة ، واتصال شعاع ، فإن ذلك مستحيل ،^(۱) يدل ما ذكره الشهرستاني على أمرين :

أولهما : أن الأشعري اعتبر الوجود مصححاً للرؤية ، وكل موجود يرى والله موجود ، فيصح أن يرى ، ويمكنني تركيب هذا الدليل قياساً من الشكل الأول نصه هكذا :

الله موجود ، وكل موجود يرى النتيجة ، الله يرى .

ثانيهما : أن الأشعري قال برؤية الله لكن على وجه ببرىء ساحة الله عن مشابهة الحوادث فرؤية الله تخالف الرؤية الحاصلة بين الحوادث بعضها مع بعض .

رأى ابن القيم :

بقي أن نعرف رأى ابن القيم : يرى ابن القيم أن رؤية الله لأهل الجنة واقعة ، وأنها من أعظم النعيم ، ويستدل على ذلك بالأحاديث الكثيرة وإليك نص ماجاء عنه قال : « ومن أعظم نعيم الجنة التمتع بالنظر إلى وجه الله الكريم وسماع كلامه ، وقررة العين بالقرب منه وبرضوانه ، فلا نسبة للذة ما فيها من

(۱) الملل والنحل ۱/ ۱۳۱ .

المأكل والمشروب والملبوس والصور إلى هذه اللذة أبداً فأيسر يسير من رضوانه أكبر من الجنان وما فيها من ذلك كما قال تعالى : « ورضوان من الله أكبر » ... ، وفي الحديث الصحيح حديث الرؤية : « فوالله ما أعطاهم الله شيئاً أحب إليهم من النظر إلى وجهه » ، وجاء في حديث آخر « أنه سبحانه إذا تجلى لهم ، ورأوا وجهه عياناً نسوا ما هم فيه من النعيم ، وذهلوا عنه ، ولم يلتفتوا إليه » ، ولا ريب أن الأمر هكذا وهو أجل مما يخطر بالبال أو يدور في الخيال ... فأى نعيم وأى لذة وأى قررة عين وأى فوز يدانى نعيم تلك المعية ولذتها وقررة العين بها ؟ ، وهل فوق نعيم قررة العين بمعية المحبوب الذى لا شيء أجل منه ولا أكمل ولا أجل قررة البتة ؟ ... وكذلك النار — أعاذنا الله منها — فإن لأربابها من عذاب الحجاب عن الله وإهانته وغضبه وسخطه والبعد عنه أعظم من التهاب النار فى أجسامهم وأرواحهم ^(١) .

فابن القيم يرى أن المؤمنين يرون ربهم ، وأن أهل النار محجوبون عن ربهم وأن رؤيته غاية ما تسمو إليه نفس المؤمن ، وأن لذة الأنس برؤيته لا تعدلها لذة ويستدل على ذلك بالأحاديث الدالة على الرؤية دون أن يتعرض لكيفيتها ولا على أى حالة أو صفة تكون ، ولكنى أقول ببناء على ما أعرفه عن ابن القيم : إنه لا يرى أنها رؤية تشبه الرؤية الواقعة بين الحوادث ، لأن ذلك يستلزم مشابهة الله للحوادث ، وما كان ابن القيم ليقع فى مثل هذا الذى وقع فيه غيره من المشبهة والمجسمة وهو الذى نصب نفسه لتصحيح العقائد ، ومحاربة الفرق التى حادت عن الحق وانحرفت عن الجادة . وترى من هذا أن ابن القيم وافق ابن حنبل ، وابن قتيبة ، والأشعري ، وأن رأيه يوافق ما ذهب إليه أهل السنة . كما يتضح مما يلي :

رأي أهل السنة :

قال البغدادي : « وأجمع أهل السنة على أن الله تعالى يكون مرئياً للمؤمنين في الآخرة ، وقالوا بجواز رؤيته في كل حال ، ولكل حي من طريق العقل ، ووجوب رؤيته للمؤمنين خاصة في الآخرة من طريق الخبر . وهذا خلاف قول من أحال رؤيته من القدرية والجهمية ، وخلاف قول من زعم أنه يرى في الآخرة بحاسة سادسة كما ذهب إليه ضرار بن عمرو ، وخلاف قول من زعم أن الكفرة أيضاً يرونه كما قاله ابن سالم البصرى ، وقد استقصينا مسائل لرؤيته كتاب مفرد»^(١) .

وقال الصابوني : « يعتقد أهل السنة أن المؤمنين يرون ربهم تبارك وتعالى بأبصارهم ، وينظرون إليه كما ورد الخبر الصحيح : « إنكم ترون ربكم كما ترون القمر ليلة البدر » والتشبيه وقع للرؤية بالرؤية لا المرئي»^(٢) .

سارما — ابن القيم والحسن والقبیح :

ما الحسن وما القبیح ؟ الاصطلاحات في الحسن والقبیح ثلاثة .

موقف علماء الكلام من الحسن والقبیح : موقف المعتزلة . موقف الأشاعرة موقف الماتريدية . موقف ابن القيم وموافقته الماتريدية أدلة ابن القيم على مذهبه ، تعقيب .

ما الحسن وما القبیح :

الحسن من أفعال العباد ما يكون متعلق المدح في العاجل والثواب في الأجل ويقع برضاء الله تعالى .

(١) الفرق بين الفرق / ٣٢٤ .

(٢) عقيدة السلف لابن عثمان لإسماعيل الصابوني ضمن مجموعة بدار السكتب المصرية .

والقبيح ما يكون متعلق الذم في العاجل والعقاب في الآجل ، ولا يرضى عنه الله كالكفر ، قال تعالى « ولا يرضى لعباده الكفر »^(۱) .

اصطلاحات في الحسن والقبح الثلاثة :

وهناك اصطلاحات ثلاثة في إطلاق لفظ الحسن والقبيح : —

الاصطلاح الأول : الأفعال تنقسم إلى ما يوافق غرض الفاعل ، وإلى ما يخالفه وإلى ما لا يوافق ولا يخالف ، فالموافق يسمى حسنا ، والمخالف يسمى قبيحا ، والثالث يسمى عبثا ، ولم يرض الغزالي عن هذا الاصطلاح وقال : « وعلى هذا الاصطلاح إذا كان الفعل موافقا لشخص مخالفا لآخر فهو حسن في حق من وافقه قبيح في حق من خالفه ؛ حتى أن قتل الملك الكبير يكون حسنا في حق أعدائه قبيحا في حق أوليائه ، فأطلاق اسم الحسن والقبح على الأفعال عند هؤلاء كإطلاقه على الصور ، فمن مال طبعه إلى صورة أو صوت شخص قضى بحسنه ، ومن من نفر طبعه عن شخص استقبحه ، فالحسن والقبح عند هؤلاء عبارة عن الموافقة والمنافرة ، وهما أمران إضافيان ، لا كالسواد والبياض ، إذ لا يتصور أن يكون الشيء أسود في حق زيد ، وأبيض في حق عمرو »^(۲) .

الاصطلاح الثاني : إطلاق الحسن على ما حسنه الشرع بالثناء على فاعله ، فيكون فعل الله تعالى حسنا في كل حال خالف الغرض ، أو وافقه ، ويكون الأمور به شرعا ندبا كان أو إيجابا حسنا ، والمباح لا يكون حسنا .

(۱) شرح التنفازي على العقائد النسفية / ۱۰۳ .

(۲) المستصفي للغزالي ۱/ ۶۷ .

الاصطلاح الثالث: إطلاق الحسن على كل مفاعله أن يفعله ، فيكون المباح حسنا مع المأمورات ، وفعل الله يكون حسنا على كل حال ^(١) .

موقف علماء الكلام من الحسن والقبح :

من المسائل التي شغلت الأذهان ، ودرست في علم الكلام مسألة الحسن والقبح ، وقد أثارها المعتزلة ، وجروا فيها شوطا بعيدا ، ومن المحتم قبل بيان موقف ابن القيم منها أن نشير إلى رأى المعتزلة ثم الأشعرية ، ثم الماتريدية ثم نعقب عليها برأى ابن القيم مع مقارنته بكل من هذه الآراء :

موقف المعتزلة :

أما المعتزلة فيرون أن الحسن والقبح ذاتيان في الأفعال ، فالصدق والشجاعة والكرم ، والعفة الحسن فيها ذاتي ، والكذب ، والجبن ، والبخل القبح فيها ذاتي بمعنى أن حسنها يرجع إلى صفة فيها وقبحها يرجع إلى صفة فيها . والشرع يأمر بالفعل لما فيه من حسن ، وينهى عنه لما فيه من قبح ، فأمره بالمحافظة على النفس والأعراض والأموال لما في كل منها من حسن ، ونهيه عن القتل والسرقة لما في كل منها من قبح ، فصفة الحسن ثابتة في الفعل ، والعقل يستحسن الفعل لصفة الحسن التي فيه ، والشرع يأمر به لهذه الصفة ، وصفة القبح ثابتة في الفعل القبيح ، والعقل يدرك هذه الصفة ، فيستقبحه ، والشرع ينهى عنه لهذه الصفة ، وقد رتب المعتزلة على هذا أن الإنسان مكلف قبل الشرع بما دل عليه العقل كشكر المنعم ، ومكلف بمكارم الأخلاق ، ولو لم يصل إليه شرع ^(٢) قال الشهرستاني : وقال أهل العدل : » المعارف كلها معقولة بالعقل واجبة بنظر العقل ، وشكر المنعم واجب

(١) نفس المرجع ١/٥٦

(٢) ضحى الإسلام ٣/٤٧ ، ٤٨ ، ٤٩ .

قبل ورود السمع ، والحسن والقبح صفتان ذاتيتان للحسن والقبيح^(۱) .
 وممن نادى بهذه النظرية من المعتزلة أبو الهذيل العلاف ، فقد أوجب على
 العقل معرفة الله والإقدام على الحسن والقبيح ، ولو لم يرد بهما شرع قال
 الشهرستاني معدداً القواعد التي أخذ بها أبو الهذيل : « السابعة قوله في الفكر
 قبل ورود السمع إنه يجب عليه أن يعرف الله تعالى بالدليل من غير خاطر ،
 وإن قصر في المعرفة استوجب العقوبة أبداً ، ويعلم أيضاً حسن الحسن ، وقبح
 القبيح فيجب عليه الإقدام على الحسن كالصدق والعدل والإعراض عن
 القبيح كالكذب والجور^(۲) . »

وقال ابن القيم : « والمعتزلة تقول : قبحها والعقاب عليها ثابتان بالعقل^(۳) »
 وأقوى ما تمسك به المعتزلة من الأدلة على هذه النظرية أن الناس قبل الشرع
 كانت تتحاكم إلى العقل ، وكانوا يستعينون في أحكامهم بما في الأشياء من حسن
 وقبح ذاتيين ، فإنقاذ الغرقى ، وتخليص الهلكى حسن ولو لم يرد به شرع ،
 والظلم والبخل قبيحان ولو لم يرد بهما شرع^(۴) .

(۱) المثل والنحل ۱/ ۵۳ والمراد بأهل العدل : المعتزلة ومذهبهم قائم على أصول خمسة :
 « التوحيد . والعدل ، والوعد والوعيد ، والمنزلة بين المنزلتين ، والأمر بالمعروف والنهي
 عن المنكر . وقد بنوا على التوحيد استحالة رؤية الله ؛ لأنها تقضى الجسمية والجهة وأن
 الصفات ليست شيئاً غير الذات . وإلا تعدد القدماء ، وأن القرآن مخلوق ؛ لأنهم نفوا صفة
 الكلام عن الله . والمراد بالعدل أن الله لا يحب الفساد ، ولا يخلق أعمال العباد بل العباد
 يخلقون أفعالهم بقدره أودعها الله فيهم لئتم التكليف ، وأن الله لا يأمر إلا بما أراد ، ولا ينهى
 إلا عما كره . وأما الوعد والوعيد فهو مجازاة المحسن على إحسانه والمسيء على إساءته ،
 وأما المنزلة بين المنزلتين فهي للفاسق فهو ليس مؤمناً لأنه لم يجمع خصال الخير ، وليس كافراً
 لأنه يشهد بالله ، ويقوم بأعمال الخير ، وإذا خرج من الدنيا على كبيرة من غير توبة فهو من
 أهل النار ، وتكون دركته فوق دركة الكفار . وأما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر فهما
 واجبان على المؤمنين نشرهما لدعوة الإسلام . انظر الانتصار لأبي الحسين الخياط ، ومقالات
 الإسلاميين للأشعري ، والمثل والنحل للشهرستاني ۱/ ۵۵ ، ۵۶ ومروج الذهب
 للسعدي ۱۹۰ ، ۱۹۱ ج ۲ .

(۲) المثل والنحل ج ۱ ص ۶۵ . (۳) مدارج السالكين ج ۱/ ۱۲۷ .

(۴) ضحى الإسلام ۳/ ۴۸ .

موقف الأشاعرة :

أما الأشاعرة فيرون أن الحسن ما ورد الشرع بالثناء على فاعله ، والقبيح ما ورد الشرع بذم فاعله ، فالحسن يتبع أمر الشرع والقبح يتبع نهيه ، فهم ينفون الحسن والقبح الذاتيين ، والأفعال حسنة لأمر الله بها وقبيحة لنهيه عنها ، وهذا الأمر والنهي يثبتان الحسن والقبح في الأفعال أما المعتزلة فيرون أن الأمر والنهي يخبر عن الحسن والقبح ولا يثبت واحدة منهما^(١) .

قال صاحب فوائح الرحموت في شرحه مسلم الثبوت :

« (فعند الأشاعرة) التابعين للشيخ أبي الحسن الأشعري المعدودين من جملة أهل السنة أيضاً (شرعى أى يجعله) إياه متصفاً بهما (فقط) لا غير من غير حكمة وصلاح للفعل (فما أمر به) الشارع (حسن ، وما نهى عنه قبيح ؛ ولو انعكس الأمر) أى أمر الشارع (لانعكس الأمر) أى أمر الحسن والقبح فيصير ما كان حسناً قبيحاً وبالعكس^(٢) » .

قال ابن القيم : « فالنفاة يقولون : ليست في ذاتها قبيحة وقبحها والعقاب عليها إنما ينشآن بالشرع^(٣) » وقد أبطال الأشعرية ما تمسك به المعتزلة من استحسان واستقباح قبل الشرع بأن كلا من الاستحسان والاستقباح يرجع إلى شرائع سابقة أو عادات مألوفة ، فلو خلق إنسان كامل العقل تام الفطرة دون أن يتخلق بأخلاق قوم ويتأدب بأداب الأيوين ، ولا تربى تربية الشرع ، ولا تعلم من معلم ، ثم عرض عليه أمران : أحدهما : أن الاثنان أكبر من الواحد ، والثانى : أن الكذب قبيح لم يتوقف في الأول ، وتوقف في الثانى ،

(١) نفس المرجع ص ٤٩ .

(٢) فوائح الرحموت ج ١ / ٢٥ والمراد بجعله إياه « أى يجعل الله العمل منصفاً بالحسن

والقبح » .

(٣) مدراج السالكين ج ١ / ١٢٧ الطبعة الأولى بمطبعة المنار سنة ١٣٣١ .

(م ٢٥ — الجوزية)

وهذا يدل على أن الاستحسان والاستقباح يرجعان إلى عادات الناس من تسمية ما ينفعهم حسناً وما يضرهم قبيحاً^(۱) .

موقف الماتريدية :

أما الماتريدية فيرون أن الحسن والقبح عقليان أى يدرك العقل حسن الحسن وقبح القبيح ، وهم فى هذا يتفقون مع المعتزلة ، ويخالفون الأشعرية النفاة للحسن والقبح الذاتيين ، ويخالفون المعتزلة فى قولهم بتوقف الثواب والعقاب على الشرع ، إذ المعتزلة يقولون : « إن الثواب والعقاب عقليان يجبان بالعقل قبل ورود الشرع » .

قال صاحب فوائح الرحموت : « (وعندنا) معشر الماتريدية والصوفية ، الكرام من أهل السنة معظم والجماعة (وعند المعتزلة عقلى أى لا يتوقف على الشرع ، لكن عندنا) من متأخري الماتريدية (لا يلتزم) هذا الحسن والقبح (حكماً من الله سبحانه) فى العبد ، بل يصير موجباً لاستحقاق الحكم من الحكيم الذى لا يرجح المرجوح) ، فالحاكم هو الله تعالى ، والكاشف هو الشرع (فما لم يحكم) الله تعالى بإرسال الرسل وإنزال الخطاب (ليس هناك حكم) أصلاً ، فلا يعاقب بترك الأحكام فى زمان الفترة (ومن هنا اشتربنا بلوغ الدعوة فى) تعلق (التكليف) فالكافر الذى لم تبلغه الدعوة غير مكلف بالإيمان أيضاً ، ولا يؤخذ بكفره فى الآخرة^(۲) » .

فهذا يفيد أن الحسن والقبح عندهم عقليان ، وأن الثواب والعقاب شرعيان ، وهذا ما يراه ابن القيم كما يظهر فيما يأتى :

(۱) ضعى الإسلام ۳/ ۴۹ ، ۵۰۰ .

(۲) فوائح الرحموت على مسلم الثبوت ۱/ ۲۵ الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية سنة ۱۳۲۲هـ .

موقف ابن القيم

أما ابن القيم فلم يرض عن مسلك المعتزلة ، لأنهم رتبوا الثواب والعقاب على الحسن والقبح عقلا ، ولم يرتبوه على أمر الشرع ، ونهيه ، ولم يرض عن مسلك الأشعرية النافين للحسن والقبح العقليين ، فلم يعجبه ترتب الثواب والعقاب على الحسن والقبح العقليين ، كما لم يعجبه نفي الحسن والقبح عن طريق العقل ، وهو ما ذهب إليه الأشعرية ، وقد أبطل هذا الاتجاه في كتبه (مفتاح دار السعادة) و (مدارج السالكين) و (شفاء العليل) و (تحفة النازلين بجوار رب العالمين) وقد نحاشى النقص الذي وجد في كل من الاتجاهين وكان رأيه يعتمد على أمرين :

أولا : الحسن والقبح في الأفعال عقليان يدركهما العقل ، والله فطر عباده على استحسان الصديق ، والعدل ، والعفة ، والإحسان ، ومقابلة النعم بالشكر وفطرهم على استقباح أضرارها ، وبذا سلم من الطعن الذي وجه إلى الأشعرية .

ثانيا : الثواب والعقاب شرعيان يتوقفان على أمر الشارع ، ونهيه ، ولا يجبان عن طريق العقل كما ذهب المعتزلة .

قال ابن القيم : « والحق الذي لا يجد التناقض إليه السبيل أن الأفعال في نفسها حسنة وقبيحة كما أنها نافعة وضارة ، ولكن لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا بالأمر والنهي ، وقبل ورود الأمر والنهي لا يكون العمل القبيح موجبا للعقاب مع قبحه في نفسه ، بل هو في غاية القبح ، والله لا يعاقب عليه إلا بعد إرسال الرسل ، فالسجود للشيطان والأوثان ، والكذب ، والزنى ، والظلم والفواحش كلها قبيحة في ذاتها ، والعقاب عليها مشروط بالشرع ^(١) » .

(١) مدارج السالكين ١/٢٢٧ .

وقال : « فإن الله سبحانه إنما أقام الحججة على العباد برسله قال تعالى : « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » فهذا صريح بأن الحججة إنما قامت بالرسل وأنه بعد مجيئهم لا يكون للناس على الله حجة ، وهذا يدل على أنه لا يعذبهم قبل مجيء الرسل إليهم ؛ لأن الحججة حينئذ لم تقم عليهم ، فالصواب في المسألة إثبات الحسن والقبح عقلا ونفي التعذيب على ذلك إلا بعد بعثة الرسل ، فالحسن العقلي لا يستلزم الثواب وإنما يستلزمه اتباع المرسلين ، والقبح العقلي لا يستلزم التعذيب وإنما تستلزمه مخالفة المرسلين ^(۱) .

من هذا نرى أن ابن القيم يتفق مع الماتريدية فالثواب والعقاب عندهم شرعى كما هما عند ابن القيم .

أدلته على مذهبه :

ولم يفت ابن القيم أن يستدل على مذهبه في مسألة الحسن والقبح ، وقد اتخذ من القرآن مادة للتدليل على شطرى دعواه قال : « وقد دل القرآن على أنه لا يعاقب إلا بإرسال الرسل ، وأن الفعل في نفسه حسن وقبيح ، ونحن نبين دلالاته على الأمرين : أما الأول ففي قوله تعالى : « وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا » ، وفي قوله تعالى « رسلا مبشرين ومنذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » ، وفي قوله تعالى : « كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير ؟ قالوا : بلى قد جاءنا نذير ، فكذبنا ، وقلنا : ما نزل الله من شيء » ، فلن يسألوهم عن مخالفتهم للعقل ، بل للنذر ، وبذلك دخلوا النار ، وقال تعالى : « يا معشر الجن والإنس ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم

(۱) مفتاح دار السعادة ۲/ ۴۲ .

آيات ربكم ، وينذرونكم لقاء يومكم هذا ، ثم قال في الأنعام بعدها : « ذلك أن لم يكن ربك مهلك القرى بظلم وأهلها غافلون » ، وعلى أحد القولين وهو أن يكون المعنى لم يهلكهم بظلمهم قبل إرسال الرسل ، فتكون الآية دالة على الأصليين : أن أفعالهم وشركهم ظلم قبيح قبل البعثة ، وأنه لا يعاقبهم عليه إلا بعد الإرسال ، وتكون هذه الآية في دلالتها على الأمرين نظير الآية التي في القصص : « ولولا أن تصيبهم مصيبة بما قدمت أيديهم ، فيقولوا : ربنا لولا أرسلت إلينا رسولا فنتبع آياتك ، ونكون من المؤمنين » فهذا يدل على أن ما قدمت أيديهم سبب لنزول المصيبة بهم ، ولولا قبحة لم يكن سبباً ، لكن امتنع إصابة المصيبة لانتفاء شرطها : وهو عدم مجيء الرسول إليهم ، فمذ جاء الرسول انعقد السبب ، ووجد الشرط ، فأصابهم سيئات ما عملوا ، وأما الأمر الثاني وهو دلالة على أن الفعل في نفسه حسن وقبيح فكثير جداً كقوله تعالى : « وإذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا عليها آباءنا والله أمرنا بها ، قل : إن الله لا يأمر بالفحشاء أتقولون على الله مالا تعلمون قل أمر ربي بالقسط إلى قوله تعالى : « قل إنما حرم ربي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغى بغير الحق ، وأن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطانا ، وأن تقولوا على الله مالا تعلمون » ، فأخبر سبحانه أن فعلهم فاحشة قبل نهيه عنه وأمره بأخذ الزينة .

وقال تعالى : « قل من حرم زينة الله التي أخرج لعباده والطيبات من الرزق » دل على أنه طيب قبل التحريم وأن وصف الطيب فيه مانع من تحريمه ، فتحريمه مناف للحكمة ... فالظلم ظلم في نفسه قبل النهي وبعده ، والقبيح قبيح في نفسه قبل النهي وبعده . والفاحشة كذلك ، وكذلك الشرك ، لا أن هذه الحقائق صارت بالشرع كذلك ، نعم الشارع كساها بنهيه عنها قبحاً إلى قبحها فكان

قبحها في ذاتها ، وازدادت قبحاً عند العقل بنهي الرب تعالى عنها ، وذمه لها ، وإخباره ببغضها وبغض فاعلها ، كما أن العدل ، والصدق والتوحيد ومقابلة نعم المنعم بالثناء والشكر حسن في نفسه ، وازداد حسناً إلى حسنه بأمر الرب به ، وثنائه على فاعله ، وإخباره بمحبته ذلك ومحبته فاعليه ، بل من أعلام نبوة محمد ﷺ أنه يأمرهم بالمعروف ، وينهاهم عن المنكر ، ويحل لهم الطيبات ، ويحرم عليهم الخبائث ، ولهذا قيل لبعض الأعراب وقد أسلم لما عرف دعوته ﷺ : « عن أى شيء أسلمت ؟ وما رأيت منه مما ذلك على أنه رسول الله ؟ قال : ما أمر بشيء . فقال العقل : ليته نهى عنه ، ولا نهى عن شيء . فقال العقل : ليته أمر به ، ولا أحل شيئاً فقال العقل : ليته حرمه ، ولا حرم شيئاً فقال العقل : ليته أباحه . » . فانظر إلى هذا الأعرابي ، وصحة عقله ، وفطرته ، وقوة إيمانه ، واستدلالة على صحة دعوته بمطابقة أمره لكل ما هو حسن في العقل ، ومطابقة نهيه لما هو قبيح في العقل ، وكذلك مطابقة تحليله وتحريمه ، ولو كانت جهة الحسن والقبح والطيب والخبث مجرد تعاق الأمر والنهي والإباحة والتحريم به لم يحسن منه هذا الجواب ، ولكان بمنزلة أن يقول : « وحدته يأمر ، وينهى ويبيح ، ويحرم وأى دليل في هذا ؟ » .

كذلك قوله تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والإحسان وإيتاء ذى القربى . وينهى عن الفحشاء والمنكر والبغى » (١) .

تعقيب :

يبدو مما تقدم أن ما ذهب إليه ابن القيم يوافق تماماً ما ذهب إليه الماتريدية فهو ليس بدعا في هذا الرأي كما يبدو ، وأنه قد سلم مما يمكن أن يتوجه إلى المعتزلة .

والأشعرية من طعن فمذهبه جمع بين الحسن من كل منهما فكان مذهباً وسطاً يخرج من بين فرث ودم لبنا كما قال هو عنه ، وبيان ذلك أن المعتزلة أعطوا العقل سلطة واسعة النطاق بقولهم بتوقف الثواب والعقاب عقلاً على الحسن والقبح العقليين غافلين عن الحدود التي يجب أن يقف العقل عندها ، فإذا جاز له أن يحكم بالحسن والقبح فلا يجوز له أن يتجاوز هذه الدائرة ، فيحكم بالثواب والعقاب فإنها جزاء من الله للعبد على عمله ، وما كان بين الله والعباد لا يجوز للعقل التدخل فيه ، وإن وقع المعتزلة في هذا الخطأ فقد وقع الأشعرية فيما لا يقل عنه ، وذلك أنهم اعتبروا الحسن والقبح والثواب والعقاب شرعيين فأصابوا في الشرط الثاني ، وأخطأوا في الشرط الأول ، وذلك أنهم بهذا أهملوا العقل إهمالاً تاماً إذ حرموه من الحكم على الأشياء بالحسن والقبح ، وهذا يخالف ما نحسه في نفوسنا من التفرقة بين الحسن والقبح دون توقف على أحكام الشرع ، ومن يرجع إلى تاريخ الأمة العربية يجد أنهم كانوا يستحسنون الشجاعة ، والكرم ، وحماية المستجير ، والدفاع عن العشيرة بمحض عقولهم قبل أن يأتي الرسول إليهم .

وبعد هذا العرض الموجز نرى أن مذهب ابن القيم - دون تمييز - قد سلم من الطعن فقد أعطى العقل حقه ، ولكنه أوقفه عند حده ، إذ لم يعتبره أهلاً للحكم بالثواب والعقاب وإنما مرد ذلك إلى الشرع .

الفصل الثاني

ابن القيم والتصوف

درس ابن القيم فيما درس التصوف ، وترك من المؤلفات الصوفية ما يدل على مبلغ عمارة بالتصوف ، وما يكشف النقاب عن موقفه من التصوف ، ولبيان موقفه منه سأحاول دراسة بعض المسائل التي تهدينا إلى ما نحن بصددده ، وترشدنا إلى مبلغ أثره في التصوف ، وإليك البيان :

أولا : المصادر التي استمد منها القيم منها ابن القيم علم التصوف :

أولها : القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وآثار الصحابة .

ثانيها : ما نقله أو عرفه عن ابن تيمية ، ويظهر هذا فيما يأتي :

(أ) — ضرب المثل بنخشوعه وذله .

(ب) الائتناس برأيه في بعث السرور على العمل .

(ح) الائتناس برأيه في تقسيم الصبر .

تعقيب

ثالثها : ما عرفه عن السابقين من الصوفية ، ويظهر هذا فيما يأتي :

الائتناس بأقوالهم في المراقبة ، والصبر والزهد ، واتباع الشريعة وعدم

سقوط التكليف .

تعقيب

أولا : المصادر التي استمد منها ابن القيم علم التصوف :

استمد ابن القيم علم التصوف من ثلاثة مصادر :

أولها : القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وما أثر عن الصحابة من أقوال

وأفعال تدعو إلى الزهد في الدنيا، والترغيب في الآخرة، ومن يقرأ كتبه (مدارج السالكين)، (وروضة المحبين)، (وإغاثة اللهيان) يجدها غاصة بالآيات، والأحاديث، وأقوال الصحابة التي يستدل بها ابن القيم على ما يتناوله بالبحث.

ثانيها: ما سمعه من شيخه ابن تيمية وقد ظهر أثر شيخه فيه أمور منها:
(١) اعتد ابن القيم بتصوف شيخه، فكان يضرب المثل بخشوعه وذله.

قال ابن القيم: «والمعصوم من عصمه الله، فلا شيء أنفع للصادق من التحقق بالمسكنة، والفاقة، والذل، وأنه لا شيء، ولقد شاهدت من شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه من ذلك أمراً لم أشاهده من غيره، وكان يقول كثيراً: «مالي شيء، ولا مني شيء، ولا في شيء» وكان كثيراً ما يتمثل بهذا البيت:

أنا المكدي وابن المكدي وهكذا كان أبي وجدى^(١)
وبعث إلى في آخر عمره قاعدة في التفسير بخطه، وعلى ظهرها أبيات بخطه
من نظمه:

أنا الفقير إلى رب البريات	أنا المسيكين في مجموع حالاتي
أنا الظلوم لنفسي وهي ظالمتي	والخير إن يأتنا من عنده يأتي
لا أستطيع لنفسي جلب منفعة	ولا عن النفس دفع لي المضرات

إلى أن قال:

والفقر لي وصف ذات لازم أبداً ولا شريك أنا في بعض ذرات

(١) أ كدى: بخل، أو قل خيره. أو قل عطاءه. القاموس المحيط ٤/٣٨٢ فالعنى، أنه قليل الخير فقير مسكين، وكان أبوه وجدته كذلك.

ولا ظهير له كي يستعين به كما يكون لأرباب الولايات.
وهذه الحال حال الخلق أجمعهم وكلهم عنده عبد له آتى
فمن بغى مطلباً من غير خالقه فهو الجهول الظلوم المشرك العاتى
والحمد لله ملء الكون أجمعه ما كان منه وما من بعده يأتى^(۱)

ولم يكتف بما شاهده على شيخه من الزهد، بل استدل بأقواله فى الزهد،
واعترها أحسن ما قيل فى الزهد قال : « سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية
قدس الله روحه يقول : « الزهد ترك ما لا ينفع فى الآخرة ، والورع ترك ما تخاف
ضرره فى الآخرة ، وهذه العبارة من أحسن ما قيل فى الزهد والورع وأجمعها »^(۲) .

(ب) حين تحدث ابن القيم عن السرور الذى يحصل للمرء نتيجة القرب
من الله ، وبين أن السرور يبعث على العمل لم يفته أن يستدل على ذلك بأحاديث
عن الرسول وعقبها بما أثر عن شيخه ابن تيمية فى ذلك وإليك ماورد عن ابن القيم
فى ذلك : « فإن سرور القلب من الله وفرحه وقررة العين به لا يشبهه شيء من نعيم
الدنيا البتة ، وليس له نظير يقاس به ، ولا ريب أن هذا السرور يبعثه على
دوام السير إلى الله عز وجل ، وبذل الجهد فى طلبه وابتغاء مرضاته ، وقد ذكر
النبي صلى الله عليه وسلم ذوق طعم الإيمان ، ووجد حلاوته ، فذكر الذوق والوجد ، وعلقه
بالإيمان ، فقال : « ذاق طعم الإيمان من رضى بالله رباً ، وبالإسلام ديناً ،
ومحمد رسولا » وقال : « ثلاث من كن فيه وجد حلاوة الإيمان : من كان الله
ورسوله أحب إليه مما سواهما ، ومن كان يحب المرء لا يحبه إلا الله ، ومن يكره
أن يعود فى الكفر بعد أن أنقذه الله منه كما يكره أن يلقى فى النار » .

(۱) مدارج السالكين ۱/ ۲۹۶ ، ۲۹۷ مطبعة المنار .

(۲) مدارج السالكين ۲ - ۵ .

وسمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه يقول : « إذا لم تجد -
للعمل حلاوة في قلبك ، وانشراحاً فاتهمه ، فإن الرب تعالى شكور يعني أنه
لا بد أن يثيب العامل على عمله في الدنيا من حلاوة يجدها في قلبه ، وقوة ،
وانشراح ، وقرّة عين ، فحيث لم يجد ذلك فعمله مدخول ، والقصد أن السرور
بالله وقربه ، وقرّة العين به تبعث على الازدياد من طاعته ، وتحث
على السير إليه ^(١) .»

(ح) حرص ابن القيم على الاستئناس بكلام شيخه ، ومن هذا أنه قسم
الصبر إلى ثلاثة أنواع : صبر على الطاعة ، وصبر على المعصية ، وصبر على
الامتحان والبلاء . واعتبر الأولين كسبيين ، والأخير خير كسبي لخاصة من
هذا إلى تفضيلهما عليه ، ثم عقب كلامه بذكر ماورد عن شيخه فقال :
« سمعت شيخ الإسلام ابن تيمية قدس الله روحه » يقول : « كان صبر يوسف
عن مطاوعة امرأة العزيز في شأنها أكمل من صبره على إلقاء إخوته له في الجب ،
وبيعه ، وتفريقهم بينه وبين أبيه ، فإن هذه أمور جرت عليه بغير اختياره
لا كسب له فيها ، ليس للعبد فيها حيلة غير الصبر ، وأما صبره عن المعصية
فصبر اختيار ورضاء ومحاربة للنفس ، ولانسيا مع الأسباب التي تقوى معها
دواعي الموافقة فإنه كان شاباً ، وغريباً ، ومملوكاً ، والمرأة جميلة ، ذات منصب ،
وسيدة له ، وقد غاب الرقيب ، وهي الداعية له ، وقد توعدته بالسجن والصغار .
ومع هذه الدواعي كلها صبر اختياراً وإيثراً لما عند الله ، وأين هذا من صبره
في الجب على ما ليس من كسبه ؟ وكان يقول : « الصبر على أداء الطاعات أكمل
من الصبر على اجتناب المحرمات وأفضل ، فإن مصلحة فعل الطاعة أحب إلى
الشارع من مصلحة ترك المعصية ، ومفسدة عدم الطاعة أبغض إليه وأكروه .»

من مفسدة وجود المعصية^(١) « وهذا تقسيم الصبر باعتبار ما يتعلق به .

تعقيب :

يظهر من هذه النصوص مدى تأثيره بما عرفه عن شيخه في التصوف ، وليس نقله عن شيخه بدعا ولا أمرا منكرا ، فهو شيخه الذي أثار الكثير من الحساد والناقمين ، ولاقى الكثير من عندهم ، وشاركه ابن القيم فيما لاقى من عنت وجهد ، وجملة الراية بعد وفاته ، فكان عليها أمينا لم تلن قناته ، بل أوفى على الغاية ، وكان أهلا للأمانة التي حملها ، وإن تأثر التلميذ بأستاذه مبدأ مقرر في علم النفس والتربية درسه رجال التربية تحت عنوان : ميل النشء إلى اتخاذ مثل أعلى يحتذونه ، ويسيرون على نهجه . وأول إنسان تتطلع نفس التلميذ إلى محاكاته أستاذه الذي يعجب به ، فيتمدى به ، وينهج منهجه ، ولهذا يحق لنا أن نعتبر ما سمعنا عن شيخه ، وما شاهدناه عليه ، وما نقلنا إليه مصدرا من مصادر تصوفه ومعرفته بالتصوف .

ثالثها : ما عرفه عن السابقين من الصوفية : — من مصادر معرفة ابن القيم بالتصوف ما عرفه عن الصوفية السابقين كالجنيد وذو النون وسفيان الثوري والبسطامي وغيرهم ممن نجد أقوالهم مبثوثة في كتابه يستدل بها على ما يقول . وأرى من الحتم أن أعرض بعض ما نقله عن هؤلاء ليتبين مقدار اعتماده عليهم ، فهو حين تكلم عن المراقبة بدأ يذكر الآيات المتصلة بها ، ثم ذكر عقبها كلام العارفين ، فقال :

قال الجنيد : « من تحقق في المراقبة خاف على فوات لحظة من ربه لا غير » ، وقال ذو النون : « علامة المراقبة إيثار ما أنزل الله ، وتعظيم ما عظم الله ،

وتصغير ما صغر الله ^(۱) ، ومن ذلك استدلاله على الأخذ بالكتاب والسنة ودم من يسقط التكليف من الصوفية بقول الجنيد فقال : « قال سيد الطائفة الجنيد ابن محمد رضی الله عنه لما قيل له : « أهل المعرفة يصلون إلى ترك الحركات من باب السير والتقرب إلى الله » فقال الجنيد : « إن هذا كلام قوم تكلموا بإسقاط الأعمال عن الجوارح ، وهو عندي عظيمة ، والذي يزني ، ويسرق أحسن حالا من الذي يقول هذا ، فإن العارفين بالله أخذوا الأعمال عن الله ، وإليه رجعوا ، فيها ولو بقيت ألف عام لم أنقص من أعمال البر ذرة إلا أن يحال بي دونها ، وقال : « الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتنى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم » وقال : « من لم يحفظ القرآن ، ويكتب الحديث لا يقتدى به في طريقنا هذا لأن طريقنا علمنا مقيد بالكتاب والسنة » وقال : « علمنا هذا مشيد بحديث رسول الله صلى الله عليه وسلم ^(۲) ومن ذلك أنه قسم الصبر إلى ثلاثة أنواع : « صبر بالله وهو الاستعانة بالله على الصبر قال تعالى : « واصبر وما صبرك إلا بالله » وصبر لله ، وهو إذا كان الباعث له على الصبر محبة الله والتقرب منه ، وصبر مع الله : وهو التزام أوامره ونواهيه ورأى أن الأخير أشد أنواع الصبر ، واستدل على شدته بأقوال العارفين : فقال : قال الجنيد : « المسير من الدنيا إلى الآخرة سهل هين على المؤمن ، وهجران الخلق في جنب الله شديد ، والمسير من النفس إلى الله صعب شديد ، والصبر مع الله أشد » .

قال ذو النون المصري : « الصبر التباعد من المخالفات ، والسكون عند تجرع غصص البلية ، وإظهار الغنى مع حلول الفقر بساحات المعيشة » .
وقال الخواص : « هو الثبات على أحكام الكتاب والسنة ^(۳) » .

(۱) مدارج السالكين ۲ / ۳۵ .

(۲) مدارج السالكين ۲ / ۵۵ .

(۳) مدارج السالكين ۲ / ۸۸ .

وهذا التقسيم للصبر بحسب ما يعين على الصبر ، أو يبعث عليه .
وحيث تعرض لمنزلة الزهد ذكر الآية الدالة على الزهد في الدنيا ، وعقبها
ببند كرم ما أثر عن الصوفية في الزهد فقال : « قال سفیان الثوري : « الزهد في
الدنيا قصر الأمل ليس بأكل الغليظ ولا لبس العباء . وقال الجنيد : « سمعت
سريا يقول : « إن الله عز وجل سلب الدنيا عن أوليائه ، وحماها عن أصفیائه ،
وأخرجها من قلوب أهل وداده ، لأنه لم يرضها لهم وقال الزاهد في قوله تعالى :
« لكيلا تأسوا على ما فاتكم ، ولا تفرحوا بما آتاكم ، والله لا يحب كل مختال
فخور » فالزاهد لا يفرح من الدنيا بموجود ، ولا يأسف منها على مفقود .

وسئل الإمام أحمد عن الرجل يكون معه ألف دينار : « هل يكون زاهدا؟
فقال : نعم على شريطة ألا يفرح إذا زادت ، ولا يحزن إذا نقصت . وقال
رجل ليحيى بن معاذ : « متى أدخل حانوت التوكل ، وألبس رداء الزاهدين ،
وأقعد معهم ؟ فقال : إذا صرت من رياضتك لنفسك إلى حد لو قطع الله الرزق
عك ثلاثة أيام لم تضعف نفسك ، فأما ما لم تبلغ إلى هذه الدرجة فجلوسك على
بساط الزاهدين جهل ، ثم لا آمن عليك أن تفتضح » .

وقد قال الإمام أحمد بن حنبل : « الزهد على ثلاثة أوجه : « ترك الحرام
وهو زاهد العوام ، والثاني ترك الفضول من الحلال ، وهو زهد الخواص ،
والثالث ترك ما يشغل عن الله وهو زهد العارفين ^(۱) » . وقد استدل بأقوال
الصوفية على وجوب اتباع الشريعة ، وعدم الأخذ بقول من يرى سقوط
التكليف ، فقال : « وقال ابو يزيد البسطامي : « لو نظرتم إلى رجل أعطى
من الكرامات حتى يرتفع في الهواء ، فلا تغفروا به حتى تنظروا كيف تجدونه

(۱) مدارج السالكين ۲/ ۵ ، ۶

عند الأمر والنهي ، وحفظ الحدود والشريعة . وقال عبد الله الخياط :
« الناس قبل رسول الله ﷺ كانوا مع ما يقع في قلوبهم ، فجاء النبي ﷺ ،
فردهم من القلب إلى الدين والشريعة . » .

وقال القشيري : « سمعت أبا علي الدقاق يقول : « رُئي في يد الجنيد سبحة
فقيل له : أنت مع شرفك تأخذ بيدك سبحة ؟ فقال : « طريق وصلت به إلى
ربي تبارك وتعالى لا أفارقه أبداً ، فكان الجنيد يجيء كل يوم إلى السوق ،
فيفتح باب حانوته فيدخله ، ويسبل الستر ، ويصلي أربعاً ركعة ،
ثم يرجع إلى بيته . »

ودخل عليه ابن عطاء وهو في النزاع ، فسلم عليه ، فلم يزد عليه ، ثم
رد عليه بعد ساعة ، فقال : « اعذرني ، فأني كنت في وردى ، ثم حول وجهه
إلى القبلة ، وكبر . ومات رحمه الله . »

وقال أبو بكر العطوي : « كنت عند الجنيد حين مات ، فحتم القرآن ،
ثم ابتداءً في ختمة أخرى ، فقرأ من البقرة سبعين آية ، ثم مات . وقال محمد بن
إبراهيم : « رأيت الجنيد في النوم ، فقلت : ما فعل الله بك ، فقال : طاحت
تلك الإشارات ، وغابت تلك العبارات ، وفنيت تلك العلوم ، ونفدت تلك
الرسوم ، وما نفعنا إلا ركعات كنا نركعها في الأسحار . »

قال ابن القيم بعد سرد هذه النصوص : « ولا تصغ إلى قول ملحد قاطع
للطريق في قالب عارف يقول : « إن منزلة القرب تنقل العبد من الأعمال الظاهرة
إلى الأعمال الباطنة ، وتحمل على الاستهانة بالطاعات الظاهرة ، وترىحه
من القيام بها . »

نقيب :

من هذه النصوص يظهر مدى اعتماد ابن القيم على أقوال من سبقه من الصوفية

والاعتداد بأرائهم ، ولهذا لانكون بعيدين عن الصواب إن اعتبرنا ما نقل إليه عن الصوفية السابقين مصدراً من مصادر علمه الصوفى ، وعلى هذا تكون منابع علمه الصوفى ثلاثة : أولها : القرآن الكريم ، والسنة النبوية ، وما أثر عن الصحابة من أقوال مأثورة ، وحكم بالغة .

ثانيها : ما سمعه ، أو شاهده ، أو نقل إليه عن شيخه ابن تيمية .

ثالثها : ما نقل إليه عن الصوفية السابقين .

هذه المنابع الثلاث روت روحاً صافية ، ونفساً تطلعت إلى السمو الروحى ، والبعد عن المادة ، وزخارفها ، فكان صاحب هذه النفس صوفياً بالمعنى العملى ، والعلمى معاً ، فكان صوفياً فى عمله وعلمه .

ونستنبط كذلك من نقله عن الصوفية السابقين ، والاعتداد بأقوالهم أنه باحث معتدل ينشد الحقيقة ، ويسعى وراءها فإن ظفر بها قبلها على العين والرأس لا يمارى فيها ، ولا يجادل بالباطل ، ولا يعكر علينا ما سنشاهده من ذمه للصوفية ، لأن ذمه لهم لهنات شاهدها على بعضهم ، فهو يحاول تنقية التصوف مما شابه من انحراف كما سأبين ذلك إن شاء الله .

ثانياً : موقف ابن القيم من التصوف :

تمهيد : الصراع بين الفقهاء والصوفية . تتبع هذا الصراع منذ نشأته حتى جاء ابن القيم .

١ — ما عابه على الصوفية وأهمه ما يأتى :

(أ) وحدة الوجود . (ب) القول بسقوط التكليف .

(ج) التفرقة بين الحقيقة والشريعة (د) تحكيم الذوق ، ورفض العلم .

(هـ) التعبد بما لم يشرع الله .

وإليك تفصيل ذلك :

محرر:

الصراع بين الفقهاء والصوفية ، وتتبعه منذ نشأته حتى جاء ابن القيم :

كانت العلوم تتلقى من الصدور ، ولكن الحضارة أخذت طريقها إلى العرب فكان التدوين من مظاهرها ، وأول ما عني بتدوينه العلوم الشرعية : « من تفسير ، وحديث ، وفقه ، وعقائد ، وقد ساير الصوفية ركب الحضارة ، فدونوا علومهم ، وبنوا رياضاتهم ، وصوروا حياتهم النفسية وما يختلف على نفس السالك من مقامات ، وأحوال وما يحقق ما تصبو إليه نفوسهم من نقاء القلب وصفاء النفس ، ومنذ عصر التدوين دب الخلاف بين الفقهاء والصوفية ، ويرجع هذا الخلاف إلى أن الفقه علم يبين أحكام الأعمال الظاهرة من عبادات ومعاملات وجنایات وأحوال شخصية وغيرها .

وأما التصوف فهو علم الرياضات النفسية والمواجيد القلبية ، والأعمال الباطنية . نظر الصوفية إلى الفقهاء نظرة فيها تحقير من شأنهم لأنهم أرباب ظواهر ، ونظروا إلى أنفسهم نظرة فيها أنفة وكبرياء لأنهم أرباب البواطن ، ولم يقف الفقهاء مكتوفي الأيدي ، وإنما نظروا إليهم نظرة مقابلة كلها سخط عليهم وتكفير لهم وتجريح لمبادئهم وذلك لأمر أهمها :

١ - إمعان الصوفية في الباطن وإسرافهم في التحدث عما في هذا الباطن من ضمير يستلهمونه المعرفة كما يستلهمونه الحكم على الأعمال .

٢ - اعتماد الصوفية على المعرفة الحاصلة عن طريق القلب ، وذلك يخالف مادعا إليه القرآن من المعرفة عن طريق النظر والاستدلال ، وتحكيم ، الضمير وإعطاؤه سلطة الحكم على الأعمال يخالف الشريعة الإسلامية لأنها تقوم الناس (م ٢٦ — ابن القيم الجوزية)

بحسب الظاهر لا الباطن ، وتثيب المحسن على إحسانه ، وتعاقب المسيء على إساءته .

كان من نتيجة هذا الصراع بين الطائفتين أن سبق إلى المحاكمة أمام قضاة بغداد كل من ذى النون المصرى والحلاج وغيرها ، وقد شهد النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى بداية الصراع بين هاتين الطائفتين وقد استمر الحال على هذا اللون من الصراع بين الطائفتين إلى أن جاء الغزالي (٤٥٠ - ٥٠٥) فإذا هو يدعو إلى الدين الصحيح ، ويرغب فى التصوف ، ويبين أنه الطريق الحق إلى المعرفة اليقينية ، والسعادة الحقيقية ، وقد استطاع الغزالي بما أوتى من صفاء الروح وجلاء القلب وذكاء العقل وقوة الإيمان أن يهدى ثورة الفقهاء ، ويدعو إلى الدين الصحيح ، ويحبب التصوف إلى نفوس أهل السنة فتكثر عدد المقبلين منهم على طريق الذوق الموصل إلى المعرفة القينية والسعادة الحقيقية ، وتلقوا هذا التصوف بقبول حسن ، وأحلوه محلاً ربيعاً إبان القرنين الخامس والسادس للهجرة ^(١) جاء بعد الغزالي صوفية مزجوا مسائل الكلام والفلسفة الإلهية بعلمهم ، وكانت لهم مذاهب فى الأتحاد ووحدة الوجود ووحدة الشهود . نظر الفقهاء إلى هذا الاتجاه ، واعتبروه زندقة وإلحاداً ، ولذا شهد القرن السابع للهجرة وما تلاه من القرون حركة متتابعة من الخصومات بين الفقهاء والصوفية .

وكانت مذاهب وحدة الوجود ، والحلول ، ووحدة الشهود هى المحور الرئيسى الذى دارت حوله هذه الخصومات ، وقد حمل لواء الطعن على الصوفية ابن تيمية (٦٦١ - ٧٢٨ هـ) فقد جرح ابن عربى وابن الفارض وابن سبعين وعفيف الدين التلمسانى ، وأرجع ضلالهم إلى أصلين باطلين :

(١) الحياة الروحية فى الإسلام للدكتور محمد مصطفى حلى ص ١١١ .

أولهما : الحلول والاتحاد ووحدة الوجود وهذا مذهب القائلين : إن الوجود واحد لا فرق في ذلك بين الوجود الواجب للخالق والوجود الممكن للمخلوق ، ومثلهم باليهود والنصارى وغالية الشيعة ، بل اعتبرهم أكثر من هؤلاء لأن هؤلاء يقولون بالحلول المقيد الخاص أما أولئك فيقولون بالحلول العام .

ثانيهما : الاحتجاج بالقدر على فعل المحذور ، والقدر يجب الإيمان به ، ولا يجوز الاحتجاج به على مخالفة أمر الله ونهيه ووعدته ووعدته^(١) .

وقد بلغت خصومة ابن تيمية مداها حينما أعلن سنة ٧٢٦ هـ تحريم زيارة الأضرحة والدعاء للأولياء والتوسل بهم ، ومنذ ذلك الحين اشتدت الخصومة بين الفقهاء والصوفية ، واتخذت أشكالاً مختلفة على أيدي كثير من الفقهاء ، وأوضح دليل على ذلك ما حدث حول ابن عربي وابن الفارض من خلاف ، فالبعض نسبهما إلى الاتحاد ، والحلول ، ووحدة الوجود ، وطعن في سلوكهما ، والبعض الآخر نفى هذا عنهما ، وبرأ ساحتهما .

كان ابن تيمية القائد الأول لحركة الطعن التي وجهت فيها سهام التكفير والتشنيع إلى أصحاب الأذواق والمواجيد ، وليس كل من جاء بعده من خصوم الصوفية إلا أخذاً عنه سائراً على نهجه متأثراً بمبادئه كثيراً أو قليلاً .

ومن الناعين على الصوفية ابن القيم ، فلم يتوان في تجريحهم وعرض ما أخذهم . وهذا ما نتكلم عنه الآن . وقد لعبت هذه الخصومة بين الطائفتين دوراً هاماً في تاريخ الفكر الإسلامي ، ودفعت كلامن الفقهاء والصوفية إلى التفكير العميق في تأييد مذهبهم وبيان وجهة نظرهم ودحض مذهب الآخرين وما كتاب « تلبس إبليس » لابن الجوزي ، وما كتبه ابن تيمية وابن القيم في الطعن على

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ٦٦ ، ٦٧ ، ٦٨ ، ٧٧ .

الصوفية إلا ثمرة من ثمار هذا الصراع ، وهذا يفسر لنا هذا الاتجاه الذي اتبعه الصوفية من الأخذ بالحقيقة دون الشريعة ، ومن ذم العلم وطرحه كما يفسر لنا تمسك الفقهاء بالشريعة والعلم وتصديهم للرد على الصوفية على نحو ما فعل ابن الجوزي ثم ابن تيمية وابن القيم كما سيظهر فيما يأتي :

١ - ما عابه على الصوفية

(١) وحدة الوجود :

نسبته إلى ابن عربي ، الفرق بينه وبين الخلاج والبسطامي ، مذهب ابن عربي من فصوصه بين ابن عربي والأشاعرة . استنتاج . التشابه بين ابن عربي واسبينوزا . ابن تيمية وابن عربي . ابن القيم ووحدة الوجود - تعقيب : توضيح مذهب ابن عربي ، وحدة الوجود في الميزان .

نسبته إلى ابن عربي :

عاب ابن القيم على الصوفية أموراً خالفت الشرع ، وأولها القول بوحدة الوجود . وينسب إلى ابن عربي ، وهو محمد بن علي بن محمد بن أحمد بن عبد الله الحاتمي من ولد عبد الله بن حاتم أخى عدى بن حاتم ، ويكنى أبا بكر ، ويلقب بمحبي الدين ، ويعرف بالحاتمي وبابن عربي بدون ألف ولام فرقا بينه وبين القاضي أبي بكر ابن العربي^(١) ولد سنة ٥٦٨ هـ ، وتوفي سنة ٦٣٨ هـ .

بينه وبين الخلاج والبسطامي :

وابن عربي هو أول من قال بوحدة الوجود من مفكري المسلمين ، وما صدر عن أبي يزيد البسطامي من قوله : « سبحاني سبحاني ما أعظم شأني »

(١) ج ١ ص ١٦٠ ، ١٦١ من التصوف الإسلامي في الأدب والأخلاق للدكتور زكي

مبارك ، نفع الطيب ج ١ ،

وعن الخلاج من قوله : « أنا الحق » فإنما صدر عنهما في حال السكر ، ولا يعد هذا مذهباً مؤسساً على قواعد ، أما مذهب ابن عربي في وحدة الوجود فهو مؤسس على قواعد بنى عليها نظريته ، وإلى جانب هذا فهناك فرق بين وحدة الوجود كما يراها ابن عربي وبين ما ذهب إليه البسطامي والخلاج ، لأن ما صدر عن البسطامي والخلاج يعتبر قولاً بالحلل أي حلول اللاهوت في الناسوت أما مذهب ابن عربي فهو القول بوحدة الوجود بمعنى أن الوجود واحد وهو وجود الله ، وما سواه من المخلوقات فهو صورة له ، فذهبه واحد أما مذهبهما فهو ليس واحداً بل اثنين ، لأنه يقول بوجود اثنين : اللاهوت والناسوت ، والأول محل في الثاني .

ولا أريد أن أتجنى على ابن عربي بتصوير مذهبه كما صوره خصومه دون الوقوف على ما ورد عنه من نصوص توضح مذهبه ، وإليك نصوصاً مأخوذة من كتاب (فصوص الحكم) لابن عربي قال ابن عربي :

فالحق خلق بهذا الوجه فاعتبروا وليس خلقا بذاك الوجه فاذكروا
من يدر ما قلت لم تخذل بصيرته وليس يدره إلا من له بصر
جمع وفرق فإن العين واحدة وهي الكثيرة لا تبقى ولا تذر^(١)

فالوجود حقيقة واحدة إن نظرنا إليه من وجه قلنا : إنه خلق ، وإن نظرنا إليه من وجه آخر قلنا : إنه حق ، فالحقيقة الواحدة ، وتظهر في صور كثيرة ، والعالم في نظره ، كالظل لله فيقول : « اعلم أن المقول عليه : « سوى الحق ، أو يسمى العالم هو بالنسبة إلى الحق كالظل للشخص »^(٢) .

(١) ٧٩ نصوص الحكم . دار إحياء الكتب العربية سنة ١٣٦٥ هـ - ١٩٤٦ م .

(٢) ١٠١ نفس المرجع .

مذهب ابن عربي من فصوصه .

ولو ذهبنا بتتبع ما كتبه ابن عربي في كتابه نصوص الحكم لوجدناه يعبر عن مذهبه بأصاليب متعددة تختلف في الصورة ، وتتفق في الجوهر وقد وقفت على نص لابن عربي يوضح مذهبه توضيحاً تاماً ، إذ نفي فيه وجود العالم واعتبره وهمّاً لا وجود له ، واعتبر الوجود الحق هو وجود الله قال : « وإذا كان الأمر على ما ذكرته لك فالعالم متوهم ماله وجود حقيقي ، وهذا معنى الخيال : أي خيل لك أنه أمر زائد قائم بنفسه خارج عن الحق ، وليس كذلك في نفس الأمر ، ألا تراه في الحس متصلاً بالشخص الذي امتد عنه ، ويستحيل عليه الانفكاك عن ذلك الاتصال ، لأنه يستحيل على الشيء الانفكاك عن ذاته ^(١) ، فالوجود كله خيال في خيال ، والوجود الحق إنما هو الله خاصة من حيث ذاته وعينه ^(٢) » .

بين ابن عربي والأشاعرة :

ويبدو للباحث أن مذهب ابن عربي مستمد من مذهب الأشاعرة في الجوهر والأعراض مع شيء من التصرف ، وبيان ذلك أن ما يسميه ابن عربي الذات الإلهية أو العين الواحدة يقابل الجوهر عند الأشاعرة ، وما يسميه المجالي المختلفة التي تظهر فيها هذه الذات يقابل الأعراض والأحوال عندهم ، وما يسميه « الخلق الجديد » أي ظهور الذات الإلهية في صور الموجودات المختلفة في كل لحظة في ثوب جديد يقابل اختلاف الأعراض على الجوهر الواحد وعدم استقرارها ^(٣) .
فالأشاعرة يرون أن العالم مؤلف من جوهر وأعراض ، وهذه الأعراض في

(١) ١٠٣ فصوص الحكم .

(٢) نفس المرجع ١٠٤ .

(٣) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول (تطبيق بالهامش للدكتور أبو العلا عفيفي) .

تغير مستمر بحيث لا يبقى عرض واحد في جوهر آئين ، ومذهبهم هذا بعيد عن القول بوحدة الوجود لأنهم يثبتون إلهاً خالقاً إلى جانب الجواهر والأعراض ، ولكن ابن عربي تصرف في هذا المذهب بعض التصرف فآل إلى ما ذهب إليه من وحدة الوجود ، وذلك لأنه أحل « الحق » محل جوهر الأشاعرة ، فاستقامت له نظريته ، وأصبحت نظرية واحدة بعد أن كانت ثنائية ، وأصبح الوجود منحصرأ في الجوهر الواحد (الذات في اصطلاحه) ، والأعراض التي تختلف عليه (الصور الوجودية في مذهبه) (١) .

والأشاعرة مخطئون في نظر ابن عربي ، وأما الأشاعرة فما علموا أن العالم كله مجموع أعراض فهو يتبدل في كل زمان إذ العرض لا يبقى زمانين (٢) .
فهم مخطئون لأنهم لم يدركوا أن العالم جملة من الأعراض والظواهر يقومها جوهر واحد هو الذات الإلهية ، بل افترضوا وجود جوهر أو جواهر إلى جانب هذه الذات حيث لا وجود لهذه الجواهر .

استنتاج :

ويظهر مما تقدم شيان :-

- ١ - مذهب ابن عربي مستمد من مذهب الأشاعرة مع شيء من التصرف وهو إحلال الذات الإلهية عند ابن عربي محل الجوهر عند الأشاعرة .
- ٢ - يفرق المذهبان في أن الأشاعرة يقولون بوجود خالق للعالم . أما ابن عربي فلا يقول بوجود خالق للعالم بل العالم صورة لله والعالم وهم لا وجود له .

التسام بين ابن عربي واسبينوزا :

ومذهب ابن عربي يشبه مذهب الفيلسوف (اسبينوزا) القائل بوحدة

(١) ١٥٢ ج ٢ فصوص الحكم تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي .

(٢) ١٢٥ فصوص الحكم .

الوجود وأن كل موجود إنما يوجد في الله ولا شيء يوجد أو يدرك بغير الله قال « إنه يوجد أو يدرك جوهر آخر دون الله الذي هو شيء يوجد في ذاته ، وأما الأعراض أو المظاهر المتغيرة فلا يمكن أن توجد إلا في جوهر ، ولهذا لم يكن هناك جوهر آخر خارج عن الجوهر الإلهي ، ^(١) .

ابن تيمية وابن عربي :

يسبق ابن عربي ابن تيمية في الزمن فابن عربي توفي سنة ٦٣٨ هـ ، وابن تيمية ولد سنة ٦٦١ هـ .

ومع ذلك فقد تصدى ابن تيمية لمذهب ابن عربي في وحدة الوجود ، وانتقده إنتقاداً مراراً في رسائله المتعددة ، فتراه في الجزئين الأول والرابع من مجموعة الرسائل والمسائل ينتقده ، ويبين ما فيه من زيف وباطل ، كذلك ألف رسالة « الرد الأقوم على ما في كتاب فصوص الحكم » ضمن مجموعة وقد صدر هذه الرسالة بقوله : ما تضمنه كتاب فصوص الحكم وما شاكاه من الكلام فإنه كفر باطناً وظاهراً ، وباطنه أقبح من ظاهره ، وهذا يسمى مذهب أهل الوحدة وأهل الحلول وأهل الاتحاد ، وهم يسمون أنفسهم المحققين .

وهؤلاء نوعان : نوع يقول بذلك مطلقاً ، كما هو مذهب صاحب الفصوص ابن عربي وأمثاله ، مثل ابن سبعين ، وابن الفارص ، والقونوي ، والششتري ، والتامساني وأمثالهم ممن يقول : « إن الوجود واحد ، ويقولون : « إن وجود المخلوق هو وجود الخالق لا يثبتون موجودين خلق أحدهما الآخر ، بل يقولون : « الخالق هو المخلوق ، والمخلوق هو الخالق » .

ويقولون : « إن وجود الأصنام هو وجود الله وإن عباد الأصنام ما عبدوا

(١) ابن الفارض والحب الإلهي ٢٤٤ الطبعة الأولى لجنة التأليف والترجمة والنشر للدكتور

محمد مصطفي حلي .

شيئاً إلا الله ويقولون : « إن الحق يوصف بجميع ما يوصف به المخلوق من صفات النقص والدم » .

ويقولون : « إن عباد العجل ما عبدوا إلا الله ، وإن موسى أنكر على هارون لكون هارون أنكر عليهم عبادة العجل ؛ وإن موسى كان يزعمهم من العارفين الذين يرون الحق في كل شيء ، بل يرونه عين كل شيء ، وإن كان فرعون كان صادقاً في قوله : (أنار بكم الأعلى) ، بل هو عين الحق ونحو ذلك مما يقوله صاحب الفصوص (١) .

وأما النوع الثاني فهو قول من يقول بالحللول والاتحاد في معين « كالنصارى » الذين قالوا بذلك في المسيح عيسى ، والغالبة الذين يقولون بذلك في علي بن أبي طالب وطائفة من أهل بيته ، والحاكمية الذين يقولون بذلك في الحاكم ، والحلاجية الذين يقولون بذلك في الحلاج ، واليونسية الذين يقولون بذلك في يونس ، وأمثال هؤلاء ممن يقول بإلهية بعض البشر ، وبالحللول والاتحاد فيه ، ولا يجعل ذلك مطاقاً في كل شيء (٢) .

وقد ساط ابن تيمية الأضواء على مذهب ابن عربي ، وكشف النقاب عن الأصول التي اعتمد عليها ، وناقشه فيها قم له دحض مذهبه ، وبيان ذلك أن مذهب ابن عربي يقوم على أصليين هما :

١ - المعدوم شيء ثابت في العدم .

٢ - وجود الأعيان نفس وجود الحق .

أما الأصل الأول فقد نشأ عند ابن عربي من علم الله الأشياء قبل إيجادها ،

(١) ٤١ ، ٤٢ مجموعة رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية الطبعة الأولى سنة ١٣٦٨ هـ ، سنة ١٩٤٩ م بمطبعة السنة المحمدية .
(٢) نفس المرجع ٤٣ ، ٤٤ .

فابن عربي فهم من علم الله هذه الأشياء أنها لا بد أن تكون ثابتة في العدم ، وإلا لما علمت ، وتعلق بها العلم . وهذه شبهة واهية ؛ لأن علم الله الشيء لا يستلزم ثبوته في العدم ، فالإنسان يعلم الموجود ، والمعدوم الممكن ، والمعدوم المستحيل كما يعلم ما أخبر الله به عن أصحاب النار من مثل قوله تعالى : « ولوردوا لعادوا لما نهوا عنه » ، « ولو علم الله فيهم خيراً لأسمعهم » ونحو ذلك من الجمل الشرطية التي ينتفي فيها الشرط وجوابه .

فهذه أمور نتصورها نوع تصور ، ولا يكون لها ثبوت في الخارج ، فثبوت الشيء في العلم والتقدير ليس ثبوتاً لعينه في الخارج .

وإن تسميه المعدوم شيئاً غير صحيحة ، فالمعدوم لا يسمى شيئاً كما دل على ذلك قوله تعالى : « وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً » وقوله : « أولاً يدكر الإنسان أنا خلقناه من قبل ولم يك شيئاً » (١) .

وأما الأصل الثاني فباطل لتضمنه إنكار وجود الحق وإنكار خلقه لمخلوقاته ، فلا خلق ، ولا مخلوق ، ولا خالق ، ولا رب ، ولا مربوب ، إذ ليس إلا أعيان ثابتة ، ووجود قائم بها ، وليست الأعيان مخلوقة ، ولا الوجود مخلوقاً ، ومن البدهي أن قولاً يناقض صريح القرآن والسنة الدالة على الخلق ، والربوبية في غاية البطلان (٢) .

ولهذا لم يتردد ابن تيمية في تكفيرهم ، بل اعتبرهم أكفر من اليهود والنصارى من وجهين : من جهة أن اليهود والنصارى قالوا : « إن الرب يتحد

(١) ٦ ، ٧ ، ٨ ، ١٤ ، ج ٤ مجموعة الرسائل والمسائل مطبعة المنار سنة ١٣٤٩ هـ

الطبعة الأولى .

(٢) نفس المرجع ص ١٧ .

(٣) نفس المرجع ص ٢٥ .

بعبدته الذي قربه ، واصطفاه بعد أن لم يكونا متحدين ، وأما ابن عربي وبطانته .
فيقولون : « مازال الرب هو العبد وغيره من المخلوقات ليس هو غيره » .

الثاني : أن اليهود والنصارى خصوا هذا الاتحاد بمن عظموه كالسيح-
أما هؤلاء فقد جعلوا ذلك سارياً في الكلاب والخنازير وإذا كان الله تعالى قد
كفر من قال : إن الله هو المسيح بن مريم فكيف بمن قال : إن الله هو الكفار
والمنافقون والصبيان والمجانين ؟ ، وإذا كان الله قد رد قول من قال : « نحن
أبناء الله وأحبائه » بقوله تعالى : « قل فلم يعذبكم بذنوبكم ؟ ، بل أنتم بشر
من خلق ، فكيف يرضى عن زعم أن اليهود والنصارى هم أعيان وجود الرب .
الخالق ليسوا غيره ولا سواه ^(١) ؟

وأهم ما أخذته ابن تيمية على ابن عربي ما يأتي : —

١ — يقول ابن عربي بوجود أعيان ثابتة في العدم ، وقد ناقشه ابن تيمية

في هذا القول بما يأتي : —

هذه الأعيان المعدومة الثابتة في العدم هل خلقها الله ، وجعلها موجودة
بعد أن كانت معدومة أم لم يخلقها فلا تزال معدومة ؟

فإن كان الأول امتنع أن تكون هي إياه ، لأن الله لم يكن معدوماً فيوجد ،
وإن كان الثاني وجب ألا يكون شيء من الـكون موجوداً ، وهذا تبطله
المشاهدة ، والعقل ، والشرع ، ولا يقوله عاقل ، ولم يقبله عاقل ^(٢) .

٢ — ناقشه في قوله : « ظهر الحق ، وتجلي ، وهذه مظاهر الحق ومجاليه .»

وهذا مظهر إلهي ومجلى إلهي فقال : « إن عنيتم أنه اتحد بها فهذا باطل ، لأن

(١) مجموعة الرسائل والمسائل / ٤٠ / ٢٥ .

(٢) نفس المرجع ٤ / ٢٨ ، ٢٩ .

الحق لا يتحد بال مخلوقات ، وإن عنيتم أنه ظهر لها ، وتجلى بحيث تعلمه فهو باطل ، لأن المعدوم لا يعلم شيئاً وإن عنيتم أنه ظهر بها وتجلي بها فهي بمثابة آيات دالة عليه كما قال تعالى : « إن في خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجرى في البحر بما ينفع الناس وما أنزل الله من السماء ماء فأحيا به الأرض بعد موتها إلى قوله تعالى : « آيات لقوم يعقلون » لكنك لم تقل ذلك ، لأنك قلت تجلى لها ، وظهر لها ولم تقل دل خلقه عليه ، وجعلها آيات وتبصرة لكل عبد منيب .

٣ — يقول ابن عربي : « فلا تقع العين إلا عليه » وهذا يدل على أن العين ترى الله وهذا يناقض قول الرسول : « واعلموا أن أحداً منكم لن يرى ربه حتى يموت » ثبت هذا الحديث في صحيح مسلم (١) .

شهادة ابن تيمية لابن عربي :

كان ابن تيمية منصفاً في مناقشته لمذهب ابن عربي ، ولم يتجن عليه في شيء نسب إليه ، وقد شهد له بمنزلة ، وقربه إلى الإسلام ، فقال : لكن ابن عربي أقربهم إلى الإسلام وأحسن كلاماً في مواضع كثيرة ، فإنه يفرق بين الظاهر والمظاهر ، فيقر الأمر والنهي والشرائع على ما هي عليه ، ويأمر بالسلوك بكثير مما أمر به المشايخ من الأخلاق والعبادات (٢) .

ولتأمل أن يقول : « ما هذا التناقض الذي وقع فيه ابن تيمية ؟ أيذم ابن عربي تارة ويمدحه أخرى ؟ »

والجواب أنه ذمه لما رآه في عقيدته من مخالفة للدين ، إذ القول بوحدة الوجود يخالف الدين الصحيح ، فالدين يقول : « هناك وجودان وجود قديم

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ٤ / ٢٨ ، ٢٩ .

(٢) نفس المرجع ١ / ١٧٦ .

هو وجود الخالق ووجود حادث هو وجود المخلوقات . ومدحه لما عرفه من عبادة ودعوة إلى الأخلاق الفاضلة وسلوك الطريق إلى الله .

ويؤيد رأى ابن تيمية في تزكية ابن عربي ما قاله الدكتور أبو العلاء عفيفي :
« ولم تمنع هذه العقيدة ابن عربي كالم تمنع اسبنوزا من بعده - من أن يشعر شعوراً دينياً عميقاً إزاء تلك الحقيقة الكلية الشاملة للكون وجميع ما فيه ، ولكنه شعور من يوقن بافتقاره إلى ربه إفتقاراً ممكن الوجود إلى واجب الوجود ، وافتقار الصورة إلى الهيولى المقومة لها ، فهو إن اعتبر الحق والخالق شيئاً واحداً لا يزال يعشق ذلك الحق ويعبده » (١) .

ابن القيم ووحدة الوجود :

أخذ ابن القيم على ابن العربي وبطانته القول بوحدة الوجود ، واعتبرهم لملاحظة ما في عقيدتهم من إبطال التكليف ، ونفي التغاير بين العبد والرب ، ولما فيها من تعطيل العبودية وتعطيل الصفات ، وكلاهما مخالف للشرع ، ولما اجتمع التعطيلان لمن اجتماعه من السالكين تولد منهما القول بوحدة الوجود المتضمن لإنكار الصانع وصفاته وعبوديته (٢) .

وقال : « وإذا بطل قول هؤلاء بطل قول أهل الاتحاد القائلين بوحدة الوجود ، وأنه ما ثم وجود قديم خالق ، ووجود حادث مخلوق ، بل وجود هذا العالم هو عين وجود الله ، وهو حقيقة هذا العالم ، فليس عند القوم رب وعبد . ولا مالك ولا مملوك ، ولا راحم ومرحوم ، ولا عابد ومعبود ، ولا مستعين ومستعان به (٣) . »

(١) دائرة المعارف الإسلامية المجلد الأول ٢٣٤ بالهامش .

(٢) مدارج السالكين ١/١٤٥ .

(٣) نفس المرجع / ٣٣ .

وقال مبيناً ما يترتب على مذهبهم من عدم التفرقة بين الطاعة والمعصية
« ومحذراً من اتباعه : « ما ثم طاعة ولا معصية ، إذ الطاعة والمعصية إنما يكونان
: بين اثنين ضرورة ، والمطيع عين المطاع فماهنا غير ، فالوحدة المطلقة تنفي الطاعة
والمعصية . فاحذر هذه الطريقة ، فإنها طريقة الاتحادية القائلين بوحدة الوجود
وأنه ما ثم رب وعبد ، تعالى الله عن إفكهم عاوا كبيراً^(١) ومن تنديده بهم
ما ذكره في الفناء عن وجود السوى ، ويحسن أن نضع أمامنا ما ورد عنه في
هذا المقام ليتضح موقفه تمام الوضوح قال : « فأما الفناء عن وجود السوى ،
فهو فناء الملاحدة القائلين بوحدة الوجود وأنه ما ثم غيره ، وأن غاية العارفين
والسالكين الفناء في الوحدة المطلقة ، ونفى التكثر والتعدد عن الوجود بكل
اعتبار ، فلا يشهد غيراً أصلاً ، بل يشهد وجود العبد عين وجود الرب ، بل
ليس عندهم في الحقيقة رب وعبد ، وفناء هذه الطائفة في شهود الوجود كله
واحداً ، وهو الواجب بنفسه ما ثم وجودان ممكن وواجب ، ولا يفرقون بين
كون وجود المخلوقات بالله وبين كون وجودها هو عين وجوده . وليس عندهم
فرقان بين العالمين ورب العالمين ، ويجعلون الأمر والنهي للمجربين عن
شهودهم وفنائهم ، وهو تلبيس عندهم ، والمحجوب عندهم يشهد أفعاله طاعات
أو معاصي ، لأنه في مقام الفرق ، فإذا ارتفعت درجته شهد أفعاله كلها طاعات
لا معصية فيها لشهوده الحقيقة الكونية الشاملة لكل موجود ، فإذا ارتفعت
درجته عندهم فلا طاعة ولا معصية ، بل ارتفعت الطاعات والمعاصي ، لأنها
تستلزم اثنينية وتعدداً ، وتستلزم مطيعاً ومطاعاً ، وعاصياً ومعصياً ، هذا عندهم
محض الشرك والتوحيد المحض يآباه^(٢) »

(١) نفس المرجع / ١٢٦ وفترة التحذير بالهامش .

(٢) مدارج السالكين ١-٨٣ .

تعقيب :

يبدو مما تقدم أن ابن القيم يبطل القول بوحدة الوجود ، بل يعتبر القائلين به ملاحظة لما في هذا من عدة مخالفات للدين أخصها فيما يلي :

١ - القول بوحدة الوجود يناهى ما هو مقرر في الدين الإسلامي من وجود قديم هو وجود الله ووجود حادث هو وجود العالم ، وأن هذا الوجود الحادث من صنع الله .

٢ - يترتب على هذا القول إبطال التكليف ، إذ هي أوامرونواه من الله للعبد ، وهذا لا يتصور عند من قال بوحدة الوجود ، لأنه اعتبر العالم مظهراً لوجود الله ، فلا يمكن التكليف بناء على رأيه ، إذ لا يتصور أن يكلف الله نفسه .

٣ - يترتب على القول بوحدة الوجود إسقاط صفة الربوبية ؛ لأنه لا يتصور رب دون مربوب وإسقاط صفة الخلق ، إذ لا يتصور خالق دون مخلوق ، وقد أسقط ابن عربي المربوب والمخلوق ، فلا يتصور رب ولا خلق ولا خالق .

توضيح مذهب ابن عربي :

وقبل أن أسدل الستار على وحدة الوجود وموقف ابن تيمية وتلميذه ابن القيم منها أرى من الحتم أن أسجل كلمة أصور فيها مذهب ابن عربي ، ثم أدلى برأبي في هذه المسألة الشائكة .

يعترف ابن عربي بوجود الإله وجوداً أزلياً ، وهذا الإله له فيض أقدس ، وهو تجلي الذات الإلهية في صور جميع الممكنات أزلاً ، هذه الصورة معقولة ليس لها وجود عيني وهي التي يسميها (الأعيان الثابتة في العدم) ، فهي ثابتة

في علم الله كما توجد المعاني في العقول الإنسانية ، ومعدومة لأنها ليس لها وجود خارجي وإليها أشار بقوله : « اعلم أن الأمور الكمية وإن لم يكن لها وجود في عينها فهي معقولة معلومة بلا شك في الذهن ، فهي باطنة لا تزال عن الوجود العيني ، ولها الحكم والأثر في كل ماله وجود عيني ، بل هو عينها لا غير أعني أعيان الموجودات العينية ، ولم تنزل عن كونها معقولة في نفسها ، فهي الظاهرة من حيث أعيان الموجودات كما هي الباطنية من حيث معقوليتها ، فاستناد كل موجود عيني لهذه الأمور الكمية التي لا يمكن رفعها عن العقل ، ولا يمكن وجودها في العين وجوداً تنزول به من أن تكون معقولة »^(١) وهو يعطى للأعيان الثابتة في العدم سلطة واسعة النطاق فمنها يعلم الله حال الموجودات ، فلا يوجد لها إلا كما علمها ، ولا يوجد أكثر من هذه الأعيان الثابتة فهو — تنزه عن كل نقص — يتنزه الأعيان الثابتة لا يتجاوزها ، وإلى هذا أشار بقوله : « ومن هؤلاء من يعلم أن علم الله به في جميع أحواله هو ما كان عليه في حال ثبوت عينه قبل وجودها ، ويعلم أن الحق لا يعطيه إلا ما أعطاه عينه ، من العلم به ، وهو ما كان عليه في حالة ثبوته »^(٢)

هذه الأعيان الثابتة في العدم تظهر من العالم المعقول إلى العالم المحسوس ، وهذا الظهور هو الفيض المقدس ، وليس في الوجود شيء يكون في ظهوره على خلاف ما كان عليه في ثبوته .

فلذات الإلهية فيضان « الفيض الأقدس ، وبه كانت الأعيان الثابتة في العدم ، والفيض المقدس ، وبه ظهرت هذه الأعيان إلى عالم المحسوس »^(٣)

(١) فصول الحكم ٥١ ، ٥٢ الفص آدمي .

(٢) فصوص الحكم ص ٦٠ الفص الشبسي .

(٣) نفس المرجع ج ٢ ص ٨ ، ٩ تعليقات الدكتور أبو العلا عفيفي .

وحدة الوجود في الميزان :

يبدو بعد ما تقدم أن مذهب وحدة الوجود لا تزال فيه ثغرات يمكن النفوذ منها إلى نقد ابن عربي وأهمها :

١ — يرى ابن عربي أن الله يستفيد العلم من الأعيان الثابتة في العدم .
قال ابن عربي : « اعلم أن القضاء حكم الله في الأشياء ، وحكم الله في الأشياء على حد علمه بها وفيها ، وعلم الله في الأشياء على ما أعطته المعلومات مما هي عليه في نفسها ^(١) » وفي هذا نسبة الجهل إلى الله تعالى ، إذ المقرر في عقائد المسلمين أن علم الله ذاتي لم يستفده من شيء آخر .

٢ — يقول ابن عربي : « إن الأعيان المحسوسة لا يحصل لها في عالم الحس إلا ما كانت أعيانها الثابتة في العدم مستعدة له » وهذا يقتضى عجز الله .

٣ — يقول ابن عربي : « إنه لا يوجد في العالم المحسوس أكثر مما كان ثابتاً في العدم » وهذا يفيد عجز الله وتضييق دائرة القدرة الإلهية .

٤ — ما سماه الأعيان الثابتة في العدم باطل وقد سبق بيان بطلانه في موقف ابن تيمية من ابن عربي .

٥ — ويجب ألا ننقل ما يبدو في مذهب ابن عربي من الجبر فإنه يرى أن كل شيء مقيد بما كانت عليه عينه في حال ثبوتها ، ولا يستطيع الفكك عنه ، بل الله نفسه لا يقدر أن يغير من ذلك شيئاً ، فالؤمن والكافر والمطيع والعاصي كل أولئك يظهرون في وجودهم على نحو ما كانوا عليه في ثبوتهم أي على نحو ما كانت عليه أعيانهم الثابتة في علم الحق ، ولذا قال تعالى : « وما ظالمناهم ولكن كانوا أنفسهم يظلمون » وقال : « وما أنا بظلام للعبيد » قال ابن عربي

(١) نفس المرجع — الفص العزيرى .

تعليقاً على هذه الآيات : « أى ما قدرت عليهم الكفر الذى يشقيهم ، ثم طالبتهم بما ليس فى وسعهم أن يأتوا به ، بل ما عاملناهم إلا بحسب ما علمناهم ، وما علمناهم إلا بما أعطونا من نفوسهم مما هم عليه ، فإن كان ظلم فهم الظالمون » (١) .

وقال : « فما أعطاه الخير سواه ، ولا أعطاه ضد الخير غيره بل هو منعم ذاته ومعذبا ، فلا يذمن إلا نفسه ، ولا يحمدن إلا نفسه ، فله الحجة البالغة فى علمه بهم إذ العلم يتبع المعلوم (٢) » :

(ب) القول بسقوط التكليف :

موقف ابن حزم - موقف ابن الجوزى - موقف ابن القيم .

نقيب

موقف ابن حزم :

مما عابه ابن القيم على الصوفية القول بسقوط التكليف وبيان ذلك أن بعض الصوفية زعم أن الشخص إذا سما فى درجة القرب من الله سقطت عنه التكليف قال ابن حزم : « ادعت طائفة من الصوفية أن فى أولياء الله من هو أفضل من جميع الأنبياء والرسل وقالوا : من بلغ الغاية القصوى من الولاية سقطت عنه الشرائع كلها من الصلاة والصيام والزكاة وغير ذلك ، وحلت له المحرمات كلها من الزنى والخمر وغير ذلك ، واستباحوا بهذا نساء غيرهم (٣) » .

موقف ابن الجوزى :

هذا الذى زعمه بعض المنحرفين من الصوفية دعا كثيراً من الغيورين على

(١) فصوص الحكم ١٣٠ - النفس اللوطة .

(٢) نفس المرجع ٩٦ - النفس اليمقوبى .

(٣) الفصل فى الملل والأهواء والنحل ج ٤ ص ٢٢٦ الطبعة الأولى مطبعة الموسوعات بمصر .

دين الله أن يسفهاوا أحلامهم ويعيبوا عليهم هذا لمسلك الشائن ، ومن هؤلاء عبد الرحمن ابن الجوزي قال ذاما من يترك بعض الفرائض من الصوفية مبيناً أن هذا من تلبس إبليس عليهم : « وقد لبس إبليس على جماعة من المتصوفة ، فمنهم من اعتزل في جبل كالرهبان يبيت وحده ، ويصبح وحده ففاته الجمعة والجماعة ومخالطة أهل العلم ^(١) . »

وقال : « وقد لبس إبليس على جماعة من القاصدين إلى مكة ، فهم يضيعون الصلوات ويطففون إذا باعوا ، ويظنون أن الحج يدفع عنهم ^(٢) . »

موقف ابن القيم :

ومن هؤلاء الغيورين على دين الله ابن قيم الجوزية قال ناعياً على من زعم سقوط الصلاة عنه : « قيل لبعض الصوفية : قم إلى الصلاة فقال :

يطالب بالأوراد من كان غافلاً وكيف يقرب كل أوقاته ورد ؟

فمن لم ير القيام بالفرائض إذا حصلت له الجمعية فهو كافر منسأخ من الدين ، ومن عطل لها مصلحة راجحة كالسنن الرواتب والعلم النافع والجهاد والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنفع العظيم المتعدى فهو ناقص ^(٣) . »

فهو يرى عدم القيام بالفرائض كفراً وانسلاخاً من الدين ، ويرى أن المرء مهما بلغ من درجة القرب إلى الله لا يجوز له ترك سنن أو علم أو جهاد أو أمر بالمعروف أو نهى عن المنكر ، وليس هذا فحسب ، بل إنه يرى أن المرء ينبغي أن يكون أكثر عبادة والتزاماً لأوامر الله كلما ترقى في درجات الترب من الله قال : « فإن العبد

(١) ص ٣٠٧ نقد العلم والعلماء أو تلبس إبليس لابن الجوزي مطبعة السمادة بمصر

سنة ١٣٣٠ هـ .

(٢) نفس المرجع ص ١٥٤ .

(٣) مدارج السالكين ج ٣ ص ٧١ ، ٧٢ .

كلما كان إلى الله أقرب كان جهاده في الله أعظم قال الله تعالى : « وجاهدوا في الله حق جهاده » وتأمل أحوال رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فإنهم كانوا كلما ترقوا من القرب في مقام عظم جهادهم واجتهادهم وليس الأمر كما ظنه بعض الملاحدة المنتسبين إلى الطريق حيث قال : « القرب الحقيقي تنقل العبد من الأحوال الظاهرة إلى الأعمال الباطنة ، ويربح الجسد والجوارح من كد العمل ، وهؤلاء أعظم كفراً وإلحاداً حيث عطلوا العبودية ، وظنوا أنهم استغنوا عنها بما حصل لهم من الخيالات الباطلة التي هي من أمانى النفس وخدع الشيطان ، وكان قائلهم إنما عنى نفسه وذوى مذهبه بقوله :

رضوا بالأمانى ، وابتلوا بمحظوظهم وخاضوا بحار الحب دعوى ، فما ابتلوا
فهم في السرى لم يبرحوا مكانهم وماظعنوا في السير عنه وقد كلوا^(١)

ولم يفت ابن القيم في هذا المقام أن يستأنس بما عرفه عن الصوفية المعتدلين من ذم هؤلاء الذين يدعون سقوط التكليف ، فقال : « قال أبو يزيد البسطامي .
« لو نظرتم إلى رجل أعطى من الكرامات حتى يرتفع في الهواء فلا تغفروا به حتى تنظروا كيف تجدوناه عند الأمر والنهي وحفظ الحدود والشريعة » .

وقال عبد الله الخياط : « الناس قبل رسول الله صلى الله عليه وسلم كانوا مع ما يقع في قلوبهم ، فجاء النبي صلى الله عليه وسلم ، فردهم من القلب إلى الدين والشريعة^(٢) » .

ويستمر ابن القيم في نقله عن قدامى الصوفية ما يرجح دعواه ، فينقل عن القشيري أنه سمع أبا علي الدقاق يقول : « رأتني في يد الجنيد سبحة فقيل له :
« أنت مع شرفك تأخذ بيدك سبحة ؟ فقال : « طريق وصلت به إلى ربي .
تبارك وتعالى لا أفارقه أبداً » .

(١) مدارج السالكين ج ٣ ص ٧٤ .

(٢) نفس المرجع ص ٧٥ .

وقال محمد بن إبراهيم . « رأيت الجنيد في النوم فقلت : « ما فعل الله بك ؟ فقال : « طاحت تلك الإشارات ، وغابت تلك العبارات ، وفنيت تلك العلوم ، ونفدت تلك الرسوم ، وما نفعنا إلا ركعات كنا نركعها في الأسفار » .

وتذاكر القوم بين يدي الجنيد أهل المعرفة ، وما استهانوا به من الأوراد والعبادات بعد ما وصلوا إليه ، فقال الجنيد : العبادة على العارفين أحسن من التيجان على رؤوس الملوك » .

وقال : « الطرق كلها مسدودة على الخلق إلا على من اقتفى أثر الرسول صلى الله عليه وسلم ، واتبع سنته ، ولزم طريقته ، فإن طرق الخيرات كلها مفتوحة عليه ^(١) » .

ولحرص ابن القيم على العمل بالتكاليف لم يرض من الهروي أن يعبر بلفظ : « ويطوى خسة التكليف » وإن كان يقصد عبء التكليف ، وقال : « ليت الشيخ عبر عن هذه اللفظة بغيرها ، فوالله إنها لأقبح من شوكة في العين وشجاف في الحلق ، وحاشا التكليف أن توصف بخسة ، أو تلحقها خسة ، وإنما هي قرّة عين ، وسرور قلب ، وحياة روح . صدر التكليف بها عن حكيم حميد ، فهي أشرف ما وصل إلى العبد من ربه ، وثوابه عليها أشرف ما أعطاه للعبد ^(٢) » .

تعقيب

ظهر مما تقدم أمور أنخصها فيما يأتي :

١ — المنحرفون من الصوفية قالوا : « تسقط التكاليف عن المرء إذا

قرب من ربه » .

(١) مدارج السالكين ج ٣ ص ٧٥ ، ٧٦ .

(٢) نفس المرجع ص ٩٦ .

٢ — تصدى العلماء الغيورون على الشريعة للرد عليهم وتفنيدهم مزارعهم،
ومنهم ابن حزم وابن الجوزي وابن القيم .
٣ — تصدى ابن القيم للطعن عليهم في سلوكهم هذا المسلك ، وبين أن العبد
كلما ازداد قربا من الله كان أكثر عبادة لله وشكراً له ، واستدل على ذلك بما نقل
عن الرسول والصحابة وما نقل عن الصوفية المعتدلين ، فالرسول حين تورمت
قدماه ، من القيام في عبادة الله ، فقالت له عائشة : « هون على نفسك ، فإن الله قد
غفر لك ما تقدم من ذنبك وما تأخر » فقال : « أفلا أكون عبداً شكوراً »
والجنيد ظل يعبد الله حتى آخر لحظة في حياته ، فقد روى أنه دخل عليه شاب
وهو في مرضه الذي مات فيه ، وقد تورم وجهه ، وبين يديه مخدة يصلي إليها
فقال : وفي هذه الساعة لا تترك الصلاة ، فلما سلم دعاه ، وقال : « شيء وصلت
به إلى الله ، فلا أدعه » ومات بعد ساعة رحمه الله .

(ج) التفرقة بين الحقيقة والشريعة:

الأساس في هذه التفرقة . رأى الدكتور زكي مبارك ومناقشته . الفقهاء
والصوفية معتدلو الصوفية يرون التوفيق بينهما . موقف الفقهاء . ما أثر عن
الشافعي . موقف ابن الجوزي . موقف ابن تيمية . موقف ابن القيم . كلمة أخيرة .
أساس هذه التفرقة :

مما عابه ابن القيم على الصوفية التفرقة بين الحقيقة والشريعة ، وهذه المسألة
ترجع إلى الصراع بين الصوفية والفقهاء هذ الصراع الذي نشأ منذ عصر
التدوين ، فبدأ الصوفية يعتبرون أنفسهم أرباب الحقائق والفقهاء أرباب
الظواهر .

رأى الدكتور زكي مبارك ومناقشته :

ويرى الدكتور زكي مبارك أن منشأ هذه التفرقة أمران :

(١) الفقه علم الظواهر ، كالعبادات ، والمعاملات ، والجنایات ، والحدود .
أما التصرف فهو علم بواطن القلوب من أذواق ومواجيد .

(٢) ورود آيات من القرآن الكريم تحمل التأويل مثل : « ثم استوى
إلى السماء وهي دخان ، فقال لها وللأرض : ائتيا طوعا أو كرها ، قالتا أتينا
طائعين » (١) .

فآية تحمل معنيين : الأول أن هذا من باب التمثيل وأنه لم يقل لها شيئا ،
ولم تسمعها ، ولم تقولا شيئا ، وإنما هو تصوير خضوع السموات والأرض ،
وامتثالهما كل ما أَرَادَهُ اللهُ وتسخيرهما لقدرته بصورة قول موجه إليهما
فإجابة منهما .

المعنى الثانى أن هذا على سبيل الحقيقة وأن القول وجه إليهما وأنه خلق
لها سمعا ونطقا وهذا غير صحيح .

قال الغزالي بعد ذكر هذه الآية : « فالبليد يفتقر في فهمه إلى أن يقدر
لها حياة يخلقها الله للسماء وللأرض وعقلا وفهما للخطاب ، وخطابا هو صوت
وحر ف تسمعه السماء والأرض فتجيبان بحرف وصوت ونقولان : « أتينا
طائعين » والبصير يعلم أن ذلك لسان الحال وأنه إنباه عن كونهما مسخرتين
بالضرورة ومضطرتين إلى التسخير » (٢) . وإني لا أطمئن إلى اعتبار ورود
مثل هذه الآيات سببا في الخصومة بين الفقهاء والصوفية فالسبب الوحيد في هذه
الخصومة هو ما شعر به الصوفية من أنهم أهل حقائق وأن الفقهاء أرباب
ظواهر ، فنشأت الخصومة بين الفريقين ، وكانت الحرب سجالا بين المتنازعين .
ويجب أن نبرىء الفقهاء من هذا الزهم السقيم للآيات التي تحمل التأويل

(١) التصوف الإسلامى فى الأدب والأخلاق للدكتور زكى مبارك ج ٢ ص ١٦ .

(٢) إحياء علوم الدين ج ١ ص ٧٧ .

السابق فإن الذين بسلكون هذا الملك هم أرباب الظواهر الحرفيون الذين يجرون وراء الظواهر، ويتمسكون بالحرفيات. أما الفقهاء المعتدلون فلا يفهمون مثل هذا الفهم العليل فإن لهم من أسمهم نصيباً فهم فقهاء، لأنهم فقهوا المسائل الشرعية، وفهموا أسرارها نعم الغزالي عرض لهذا الموضوع ونعى على أرباب الظواهر هذا الفهم في الجزء الأول من الإحياء، ولكنه لا يقصد الفقهاء، وإنما يقصد أرباب الظواهر الحرفيين المبالغين في اقتفاء الظواهر ومن هذا يتبين أن الدكتور زكي مبارك قد جانبه التوفيق حين اعتبر ورود مثل هذه الآية سبباً في الخصومة بين الفريقين.

الفقهاء والصوفية:

نشأت الخصومة بين الفريقين وكان من أسبابها ما ذكرناه وقد صور هذه الخصومة ماورد على السنة الفريقين فهذا أبو يزيد البسطامي يقول في أحد مجالسه وقد قيل أمامه: فلان لقي فلاناً، وأخذ من علمه، وكتب منه الكثير فقال أبو يزيد: «مساكين أخذوا علمهم ميتاً عن ميت، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت»^(١).

وقد غالى الصوفية في دعواهم حين اعتبروا التصوف طريقاً من طرق السيادة فإن الكاتب كان إذا ذكر الروذبارى يقول: «سيدنا أبو على فقيل له فى ذلك، فقال: «لأنه ذهب من علم الشريعة إلى علم الحقيقة، ونحن رجعنا من علم الحقيقة إلى علم الشريعة»^(٢).

معتدلو الصوفية:

وما نقوله عن الصوفية لا ينطبق على جميعهم فقد رأينا المنصف منهم

(١) تلبس إبليس لابن الجوزى ص ٣٤٤.

(٢) تاريخ بغداد للبغدادى ج ١ ص ٣٣١ مطبعة السعادة سنة ١٣٤٩ هـ، سنة ١٩٣١ م

يحارب التفرقة بين الحقيقة والشريعة كالغزالي والقشيري ، ومن هؤلاء أبو سبيد الخراز قال : « كل باطن يخالف ظاهراً فهو باطل » .

وعن أبي بكر الدقاق أنه قال : « كنت ماراً في تيه بني إسرائيل ، فخطر ببالي أن علم الحقيقة مبان للشريعة ، فهتف بي هاتف من تحت شجرة : كل حقيقة لا تتبعها الشريعة فهي كفر » ^(١) وقال الغزالي : « فمن قال إن الحقيقة تخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر فهو إلى الكفر أقرب منه إلى الإيمان » ^(٢) وقال : « والغرض بيان موافقة الباطن الظاهر وأنه غير مخالف » ^(٣) .

وقال القشيري موقفاً بين الحقيقة والشريعة : « إن الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة غير معقولة ، فالشريعة أن تعبد الله ، والحقيقة أن تشهد الله . الشريعة قيام بما أمر ، والحقيقة شهود لما قضى ، وقدر ، وأخفى ، وأظهر ، والشريعة حقيقة من حيث إنها وجبت بأمره ، والحقيقة أيضاً شريعة من حيث إن المعارف به سبحانه أيضاً وجبت بأمره » ^(٤) .

موقف الفقهاء : ما أثر عن الشافعي :

وما كان يجدر بالفقهاء أن يقفوا مكتوفي الأيدي أمام هذه الحملات التي شنها عليهم خصومهم ، وقد حفظ لنا التاريخ أن الشافعي قال : « لو أن رجلاً تصوف أول النهار لا يأتي الظهر حتى يصير أحرق » وقال : « ما لزم أحد الصوفية أربعين يوماً فعاد عقله إليه أبداً » وأنشد :

(١) تلبس إبليس ٣٤٦ ، ٣٤٧ .

(٢) الإحياء ج ١ ص ٧٤ .

(٣) الإحياء ٧٨/١ .

(٤) الرسالة القشيرية ص ٦٧ .

ودع الذين إذا أتوك تنسكوا وإذا خلوا كانوا ذئاب حفاف^(١)
كما يحفظ لنا موقف ابن الجوزي : وابن تيمية ، وابن القيم من هذه الخصومة
فقد انتهوا إلى عدم التفرقة بين الحقيقة والشريعة ، وهم من جلة الفقهاء كما انتهى
إلى ذلك الغزالي والقشيري وهما من المتصوفة الراسخين .

موقف ابن الجوزي :

عاب ابن الجوزي على الصوفية هذا الاتجاه ، ومما يؤثر عنه قوله :
« وقد سموا علم الشريعة علم الظاهر ، وسموا هواجس النفوس علم
الباطن ، واحتجوا بما روى عن علي بن أبي طالب كرم الله وجهه عن النبي
صلى الله عليه وسلم أنه قال : « علم الباطن سر من أسرار الله عز وجل ، وحكم
من أحكام الله تعالى يقذفه الله عز وجل في قلوب من يشاء من أوليائه » .

وهذا حديث لأصل له عن النبي صلى الله عليه وسلم ، وفي إسناده مجاهيل
لا يعرفون^(١) . وقال مبيناً أن العلم الإلهامي والعقلي لا يكفيان عن العلوم
الشرعية وراداً على البسطامي قوله : « أخذوا علمهم ميتاً عن ميت » .

وقال : « وينبغي أن يعلم أن العلم الإلهامي الملقى في القلوب لا يكفي عن
العلم المنقول كما أن العلوم العقلية لا تكفي عن العلوم الشرعية ، فإن العقلية
كالأغذية ، والشرعية كالأدوية ولا ينوب هذا عن هذا ، وأما قوله : « أخذوا
علمهم ميتاً عن ميت » فأصلح ما ينسب إليه هذا القائل أنه ما يدرى ما في
ضمن هذا القول ، وإلا فهذا طعن على الشريعة^(٢) . »

وقال : « وقد فرق كثير من الصوفية بين الشريعة والحقيقة ، وهذا

(١) نقد العلم والعلماء لابن الجوزي ص ٣٩٧ .

(٢) نقد العلم والعلماء ص ٣٤٥ .

(٣) نفس المرجع ص ٣٤٥ .

جهل من قائله ؛ لأن الشريعة كلها حقائق ، فإن كانوا يريدون بذلك الرخصة والعزيمة فكلاهما شريعة ، وقد أنكر عليهم جماعة من قدمائهم في إعراضهم عن ظواهر الشرع » (١) .

وقال : وقالوا : « حقيقة وشريعة ، وهذا قبيح ، لأن الشريعة ما وضعه الحق لمصالح الخلق ، فما الحقيقة بعدها سوى ما وقع في النفوس من إلقاء الشياطين ، وكل من رام الحقيقة في غير الشريعة فمغرور مخدوع ، وإن سمعوا أحداً يروى حديثاً قالوا : « مساكين أخذوا عليهم ميتة عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت » وبغضهم الفقهاء أكبر الزندقة ، لأن الفقهاء يخطرونهم بفتاويهم عن ضلالهم وفسقهم ، وكذلك بغضهم لأهل الحديث (٢) .

هذه النصوص ناطقة بالنعى على الصوفية تفرقتهم بين الشريعة والحقيقة دالة على اتفاقهما ، وأن الحقيقة إن خالفت الشريعة فهي هواجس يلقبها الشيطان إلى قلوب ضعاف النفوس .

موقف ابن تيمية :

أما ابن تيمية فقد أبطل التفرقة بين الشريعة والحقيقة ، ونحا على ابن عربى باللامعة ، واعتبره من الكفرة لقوله : « إنه يأخذ علم الشريعة من الموضع الذى يأخذ منه الرسول » ، واعتبره يشبه مسيلمة الكذاب فى دعوى الرسالة ، كما نعى عليه قوله : « إنه مختص بعلم الحقيقة دون الرسول » قال ابن عربى : « ولما مثل النبى صلى الله عليه وسلم النبوة بالجائظ من اللبن وقد كمل سوى موضع لبننة ، فكان صلى الله عليه وسلم تلك اللبننة ، غير أنه صلى الله عليه وسلم لا يراها إلا كما قال لبننة واحدة ، وأما خاتم الأولياء فلا بد من هذه الرؤيا . فيرى ما مثله

(١) نفس المرجع ص ٣٤٦-٣٤٧ .

(٢) نفس المرجع ص ٤٠٠ .

به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ويرى في الحائط موضع لبنتين ، واللبن من ذهب وفضة فيرى اللبنتين اللتين ينقص الحائط عنهما ، ويكمل نهما ، لبنة ذهب ولبنة فضة . والسبب الموجب لكونه رأها لبنتين أنه تابع لشرع خاتم الرسل في الظاهر ، وهو موضع اللبنة الفضية ، وهو ظاهره ، وما يتبعه فيه من أحكام ، كما هو أخذ عن الله في السر ما هو بالصورة الظاهرة متبع فيه ، لأنه يرى الأمر على ما هو عاينه ، فلا بد أن يراه هكذا ، وهو موضع اللبنة الذهبية في الباطن ، فإنه أخذ من المعدن الذي يأخذ منه الملك الذي يوحى به إلى الرسول ... فخاتم الرسل من حيث ولايته نسبته مع الخاتم للولاية نسبة الأنبياء والرسل معه ، فإنه الولي الرسول النبي ، وخاتم الأولياء الولي الوارث الآخذ من الأصل المشاهد للمرانب^(١) ناقش ابن تيمية ابن عربي في هذا النص السابق ، وأبان عن عدة أخطاء وقع فيها ابن عربي وأهمها ما يأتي :

١ - يفهم من كلامه أن هناك علم المشريعة ، وهو موضع اللبنة الفضية . وهو علم أهل الظاهر كما أن هناك علم الحقيقة ، وهو موضع اللبنة الذهبية ، وهو خاص بالصوفية .

٢ - أخذ عليه دعواه أخذ الشريعة عن الله كما يأخذ الرسول ، وهذا كفر يشبه مسيامة الكذاب إذا دعى النبوة .

٣ - أخذ عليه دعواه انفراده بعلم الحقيقة المتضمن علو منزلته عن الرسول ، إذ أنه يدعى أنه يأخذ من حيث يأخذ الملك ما يوحى به إلى الرسول ، فالرسول يأخذ من الملك . وابن عربي يدعى أنه يأخذ لا من الملك بل من الموضع الذي يأخذ منه الملك وهو في هذه الدعوى أكثر من مسيامة ادعاء ، لأن مسيامة لم يدع أنه أرقى من الرسول^(٢) .

(١) فصوص الحكم لابن عربي ص ٦٣ ، ٦٤ النص الثاني فص شيت .

(٢) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٤ ص ٦٩ .

وكما أبطل ابن تيمية دعوى ابن عربي أن هناك علم شريعة وعلم حقيقة ، فقد أبطل دعوى من قال : « إن له طريقا إلى الله غير اتباع الرسول ، وإنه يسلك هذه الطريق وإن خالفت شرع الرسول محتجا بقصة موسى والخضر ، وقد فند ابن تيمية هذا الزعم ، وأبطل الاحتجاج بقصة موسى والخضر بأمرين نلخصهما فيما يأتي : —

١ — لم يكن موسى مرسلا إلى الخضر ، ولو كان مرسلا إليه لوجب على الخضر اتباعه .

٢ — قصة موسى والخضر ليس فيها مخالفة للشريعة كما يزعم من يريد المروق من التكليف . إذا ما فعله الخضر يباح في الشريعة إذا علم العبد الأسباب كما علم الخضر ، ولذا لما بين الخضر أسبابها لموسى وافقه ، وبيان موافقة فعل الخضر للشريعة أن خرق السفينة داخل تحت قاعدة : المال المعصوم يجوز للإنسان أن يحفظه لصاحبه بإتلاف بعضه ، فاتلاف البعض خير من ذهاب الكل ، ومن هذا ما حدث في عهد النبي صلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ من ذبح الراعي الشاة وقد خاف عليها الهلاك ، وقصة الغلام تدخل تحت جواز قتل الصبي الصائل قال ابن عباس : « وأما الغلمان فإن كنت تعلم منهم ما علم الخضر من ذلك الغلام فاقتلهم ، وإلا فلا تقتلهم » .

وإقامة الجدار فعل معروف بلا أجره مع الحاجة إذ كان لذرية قوم صالحين ^(١) وأصرح ماورد عن ابن تيمية في هذا المقام ما جاء على لسانه ردا على من زعم أن علم الباطن خاص بالصوفية ، وعلم الظاهر خاص بالفقهاء : « الباطن والظاهر . . والشريعة والحقيقة كل هذا مردود إلى كتاب الله وسنة

رسوله ﷺ لا إلى المشايخ والفقراء ، ولا إلى الملوك والأمراء ، ولا إلى العلماء والقضاء وغيرهم ، بل جميع الخلق عليهم طاعة الله ورسوله ﷺ (١) .

فهو يرد الأمر كله لله ورسوله ، ولا يجيز التفرقة بين الشريعة والحقيقة ، والباطن والظاهر ، وقد جاوز الصوفية حد الاعتدال حين ادعو الأخذ عن الله بلا واسطة ، وأنهم أعظم من اتباع الرسل ، فيقول بعضهم : « فلان عطيته على يد محمد ، وأنا عطيتي من الله بلا واسطة » ويقول آخر : « أخذوا عنهم ميتا عن ميت ، وأخذنا علمنا عن الحى الذى لا يموت » .

وقد فند ابن تيمية هذا الزعم ، وبين أن كل شىء مرده إلى الكتاب والسنة ، فما وافقهما فهو حق ، وما خالف واحدا منهما فهو باطل ، وهذا واضح من قوله : « وليس عندهم فرقان يفرق بين الرحمانى والشیطانى ، فإن الفرق الذى لا يخطئ هو القرآن والسنة ، فما وافق الكتاب والسنة فهو حق ، وما خالف ذلك فهو خطأ ، وقد قال تعالى : « ومن يعش عن ذكر الرحمن نقيض له شيطانا فهو له قرين ، وإنهم ليصدونهم عن السبيل ، ويحسبون أنهم مهتدون حتى إذا جاءنا قال ياليت بينى وبينك بعد المشرقين ، فبئس القرين » .

وقول القائل : « يأخذ عن الله ، وأعطانى الله » لفظ مجمل . فإن أراد به الإعطاء والأخذ العام وهو الكونى الخلقى : أى بمشيئة الله وقدرته حصل لى هذا فهو حق ، ولكن جميع الناس يشاركونه فى هذا ، وذلك الذى أخذ عن الكتاب هو أيضاً عن الله أخذ بهذا الاعتبار والكفار من المشركين وأهل الكتاب أيضاً هم كذلك ، وإن أرد أن هذا الذى حصل لى هو ما يحبه الله ، وبرضاه ، ويقرب إليه ، وهذا الخطاب الذى يلقى إلى هو كإلزام الله تعالى - فهنا طريقان :

أحدهما أن يقال له : « من أين لك أن هذا إنما هو من الله ، لا من الشيطان وإلقائه ووسوسته ؟ ، فإن الشياطين يوحون إلى أوليائهم ، والمقصود هنا أن يقال لهم : « إذا كان جنس هذه الأحوال مشتركا بين أهل الحق ، وأهل الباطل فلا بد من دليل يبين أن ما حصل لكم هو الحق » .

الطريق الثاني : أن يقال « بل هذا من الشيطان ، لأنه مخالف لما بعث الله به محمدا ﷺ ، فلو نظرنا إلى ما حصل له وإلى سببه وغايته وجدنا أن السبب الغاية غير مشروعين كأن يقال له : اسجد لهذا الصنم حتى يحصل لك المطلوب ، أو ادع هذا المخلوق ، واستغث به ، فما يحدث له بهذا السبب إنما حدث بسبب الشرك ، كما كان يحدث للمشركين ، فكانت الشياطين تتراءى لهم ، ويقضون لهم بعض الخوائج ، فكانوا يبذلون لهم هذا النفع القليل بما اشتروه منهم من توحيدهم وإيمانهم ^(١) » .

هذا ما قاله ابن تيمية في الحقيقة والشريعة ، ولو ذهبنا نستمع ما قاله تلميذه ابن القيم لوجدناه يتفق مع شيخه في الجوهر ، ويختلف عنه في الصورة التي عرض فيها هذه المسألة .

موقف ابن القيم :

عرض ابن القيم هذه المسألة فقال : وقد قيل : « إن العالم يسعك الخلد والخردل ، والعارف ينشقك المسك والعنبر » ، وقد قيل : « من نظر إلى الناس بعين العلم مقتمهم ، ومن نظر إليهم بعين الحقيقة عذرهم » .

لم يرض ابن القيم عن هذه التفرقة بين الشريعة ، والحقيقة ، وبين ما في من هذا ما أخذ أخلصها فيما يأتي :

١ - هذا كلام مسامح ناعم ، وسمه قاتل ، وضرره عظيم ، يحسبه المرء هيناً وهو عند الله عظيم ، إذ يدعو الناس إلى التحلل ، وارتكاب الجرائم ، وعبادة الأوثان ، والظلم ما دموا معذورين بعين الحقيقة .

٢ - عجباً كيف يسمى ما يأتي به العالم من أوامر ونواه خلا وخر دلاً ، وما يأتي به العارفون من أمور لا دليل عليها مسكاً وعنباً مع أن الإنصاف يقتضى العكس .

٣ - كيف يتأتى عذر الناس إذا نظر إليهم بعين الحقيقة في حين أن الرسول قد لامهم لارتكابهم ما يخالف تعاليم الدين الحنيف ، وإذا كان أمثال هؤلاء موضعاً للاعتذار لعذرهم الله ، وعفا عنهم ، ولكن الغنى الرحيم أولى بعذر هؤلاء منا نحن المخلوقين^(١)

ويرى ابن القيم أن الشريعة والحقيقة لا تنافي بينهما فكل منهما جانب ، فالشريعة عبادة الله ، والحقيقة مشاهدة صفات الحق قال : « فالشريعة أن تعبد ، والحقيقة أن تشهد ، فالشريعة قيامك بأمره ، والحقيقة شهودك لوصفه^(٢) » .

ومما يوضح توفيق ابن القيم بين الشريعة والحقيقة قوله : « فيكون قائماً بالأمر والنهي فعلاً وتركاً ، وبالقضاء والقدر إيماناً وشهوداً وحقيقة فهو ناظر إلى الحقيقة - ثم بالشريعة ، وهذان الأمران هما عبودية هاتين الآيتين : « لمن شاء منكم أن يستقيم » ، « وما تشاءون إلا أن يشاء الله رب العالمين » . . .

فهذه أربعة أمور : « بذل الجهد ، وتحكيم العلم ، والنظر إلى الحقيقة ، والتخلص من الالتفات إلى غيره »^(٣) .

(١) مدارج السالكين ج ٣ ص ١٠٤ .

(٢) نفس للرجع ج ٢ ص ٢٠٨ .

(٣) نفس للرجع ص ٥٢ ، ٥٣ .

وإذا وفق ابن القيم بين الحقيقة والشريعة نراه يشترط في العلم اللدني — وهو ما يحصل بطريق الإلهام — ألا يخالف الشريعة ، واعتبره ثمرة العبودية ، والمتابعة ... ، وبذل الجهد في تلقي العلم من مشكاة الرسول ، فيعطيه الله فهما للأمر . قال علي بن أبي طالب رضي الله عنه وقد سئل «هل خصكم رسول الله ﷺ بشيء دون الناس ؟ ، فقال : « لا والذي فلق الحبة ، وبرأ النسمة إلا فهما يؤتيه الله عبداً في كتابه » . قال ابن القيم : « فهذا هو العلم اللدني الحقيقي ، وأما من أعرض عن الكتاب والسنة ، ولم يتقيد بهما فهو من لدن النفس والشيطان فهو لدني لكن من لدن من ؟ » .

وقد وضع ابن القيم مقياساً يعرف به كون العلم لدنياً حقيقياً ، فقال : « وإنما يعرف كون العلم لدنياً رحمانياً بموافقته لما جاء به الرسول ﷺ عن ربه عز وجل ، فالعلم اللدني نوعان : « لدني رحمانى ، ولدني شيطانى ، والمحك هو الوحي ، ولا وحي بعد رسول الله ﷺ » .

هذا وقد رد ابن القيم الاستدلال بقصة موسى والخضر على مخالفة العلم اللدني للشريعة ، واعتبره كفراً وإلحاداً ، وبين أن موسى لم يكن مبعوثاً إلى الخضر ولو كان مبعوثاً إليه لوجب عليه اتباعه ، والهجرة إليه ، ولهذا قال له : « أنت موسى بنى إسرائيل ؟ قال : نعم : فموسى كانت شريعته خاصة أما محمد ﷺ فشريعته عامة قال تعالى : « وما أرسناك إلا كافة للناس بشيراً ونذيراً » .

فمن يدعى أنه مع محمد عليه السلام كما كان الخضر مع موسى فهو كافر ، فما كان ينبغى من ابن عربى وأمثاله من الصوفية أن يزعموا أنهم أصحاب حقيقة ، ويتركون الشريعة التي جاء بها محمد عليه السلام ^(١) .

(١) مدارج السالكين ج ٢ ص ٢٦١ بتصرف .

(م — ٢٨ الجوزية)

كلمة أفيرة :

ظهر مما تقدم أن كلمة الفقهاء الثلاثة . ابن الجوزي وابن تيمية وابن القيم اجتمعت على التوفيق بين الشريعة ، والحقيقة وإن صدر هذا التوفيق من جانب الفقهاء فتمسبى إلى ذلك القشيري ، وآخرون من الصوفية وهذا واضح من قول القشيري : « إن الشريعة أمر بالتزام العبودية ، والحقيقة مشاهدة الربوبية ، وكل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة غير مقبولة ، وكل حقيقة غير مقيدة بالشريعة غير معقولة » .

وهذا التوفيق بينهما هو الحق قال رسول الله ﷺ حين سئل عن الإحسان : « الإحسان أن تعبد الله كأنك تراه ، فإن لم تكن تراه فإنه يراك » فقد جمع الرسول بين الشريعة والحقيقة ، فالشريعة عبادة الله ، والحقيقة مشاهدة صفات الله وعظمته ، وقد نادى إلى هذا التوفيق المعتدلون من الصوفية قال الجنيد : « علمنا هذا مبني على الكتاب والسنة ، فمن لم يقرأ القرآن ، ويكتب الحديث لا يقتدى به في هذا الشأن^(١) » وقال أبو سعيد الخراز : « كل باطن يخالفه الظاهر فهو باطل » .

وقال أبو الحسين النوري رحمه الله : « من رأيتموه يدعى مع الله عز وجل حالة تخرجه عن حد العلم الشرعي فلا تربوا منه^(٢) » .

والتنفس تميل إلى اتباع الشريعة ، واستحضار عظمة الله ، وصفاته . هذا الاستحضار يدفع المرء إلى العمل وإلى مراقبة الله ، فيكون بمثابة حصن له من اقتراف الرذائل ، فيكون مع الله بروحه كما كان معه بجواسه .

(١) ج ٥ . مجموعة الرسائل والمنازل لابن تيمية ص ٩٩ .

(٢) مدارج السالكين ج ٢ ص ٢٥٧ .

(د) تحكيم الذوق وروح العلم :

مما عابه ابن القيم على الصوفية تحكيمهم الذوق ، وإعراضهم عن العلم ، وقد يبدو هذا غريباً على العقل ، ولهذا سأعرض هنا أقوال الصوفية في هذا المقام حتى لا يقال : « إن ابن القيم تجنى عليهم في هذه الدعوى » ، وبعد عرض أقوالهم أعرض موقف الفقهاء والمعتدلين من الصوفية منها ثم أبين في تحكيم الذوق ورفض العلم ، ثم أعرض العلاقة بين العلم وكل من الحال والعبادة ، وضرورته للسالك ، ثم أختم الكلام بتعقيب يتبعه استنتاج من كل ما تقدم .

فالمبحث هنا يكون على هذا النحو :

أقوال الصوفية في تحكيم الذوق ورفض العلم .

رد الفقهاء ومعتدلي الصوفية هذه الأقوال .

الضرر في تحكيم الذوق .

بين العلم والحال ، بين العلم والعبادة ، العلم ضروري للسالك .

تعقيب - استنتاج .

أقوال الصوفية :

استجاب الصوفية لأذواقهم ومواجيدهم حتى أعطوها سلطة المشرع يأترون بأمرها ، وينتهون بنهيبها ، بل جاوزوا الحد حين قدموها على الشرع والعلم إذا كان تعارض بينهما . قال أصحاب الذوق والكشف والوجد : « إذا تعارض الذوق والوجد والكشف وظاهر الشرع قدمنا الذوق والوجد والكشف ^(١) » .

(١) مدارج السالكين ج ٢ ص ٣٨ .

وقيل لبعضهم : ألا ترحل حتى تسمع من عبد الرازق ؟ فقال : « ما يصنع بالسماع من عبد الرازق من يسمع من الخلاق ؟ » وقال آخر : « العلم حجاب بين القلب وبين الله عز وجل » وقال آخر : « إذا رأيت الصوفي يشتغل بأخبارنا ، وحدثنا فاغسل يدك منه » (١) .

وروى ابن الجوزي عن أبي سعيد السكندی قال : « كنت أنزل رباط الصوفية ، وأطلب الحديث في خفية بحيث لا يعلمون ، فسقطت الدواة يوماً من كهي ، فقال لي بعض الصوفية : « استر عورتك » (٢) .

وروى ابن الجوزي عن جعفر الخالدي قال : « لو تركني الصوفية لجئتكم بأسانيد الدنيا لقد مضيت إلى عباس وأنا أحدث ، فكنت عنه مجلساً واحداً ، وخرجت من عنده ، فلقيني بعض من كنت أصحبه من الصوفية ، فقال : « إيش هذا معك ، فأريته إياه ، فقال : « ويحك تدع علم الخرق ، وتأخذ علم الورق ثم خرق الأوراق ، فدخل كلامه في قلبي ، فلم أعد إلى عباس » (٣) .

رما يعزى إلى الشبلي رداً على طلبة العلم :

إذا خاطبوني بعلم الورق . . . برزت عليهم بعلم الخرق (٤)

رد الفقهاء ومعتدلي الصوفية عليهم :

هذه الأموال لم ترق في نظر الفقهاء ولا في نظر معتدلي الصوفية ، ولذا رد عليهم ابن الجوزي ، وابن تيمية ، وابن القيم من الفقهاء كما رد عليهم معتدلو الصوفية .

(١) نفس المرجع ج ٢ ص ٢٥٨ .

(٢) نقد العلم والعلماء لابن الجوزي ص ٣٥١ .

(٣) نفس المرجع والصفحة .

(٤) نفس المرجع ص ٣٥٢ .

رد ابن الجوزى :

أما ابن الجوزى فقد نسب ما وقع من العوفية إلى التكاسل عن طلب العلم أو انظن الباطل فقال : « لما انقسم هؤلاء بين التكاسل عن العلم ، وبين نظان أن العلم هو ما يقع في النفوس من ثمرات التعبد ، وسموا ذلك العلم . العلم الباطن نهوا عن التشاغل بالعلم الظاهر ^(١) » واعتبر مخاصمة العلم معاندة لله عز وجل ، لأن العلم يبين أحكام الشرع ، وهو دليل على الله فمخاصمته مخاصمة الله ، ومن أكبر المعاندة لله عز وجل الصد عن سبيل الله ، وأوضح سبيل الله العلم ؟ لأنه دليل على الله ، وبيان لأحكام الله وشرعه ، وإيضاح لما يحبه ، ويكرهه ، فالمنع منه معاندة لله ولشرعه ، ولكن الناهين عن ذلك ما تفتنوا لما فعلوا ^(٢) .

ولم يفت ابن الجوزى أن يستدل على كلامه بما نسب إلى الأئمة المشهود لهم بالسبق وإقامة الحياة الدينية على أسس من العلم والتقنين للأحكام تقنيننا لا يزال معمولاً به حتى اليوم .

١ — كان الإمام أحمد بن حنبل يرى المحابر بأيدي طلبية العلم ، فيقول : « هذه سرج الإسلام ، وكان هو يحمل المحبرة على كبر سنه ، فقال له رجل : « إلى متى يا أبا عبد الله ؟ فقال : « المحبرة إلى القبر » وقال في قوله عليه الصلاة والسلام : « لا تزال طائفة من أمتي منصورين لا يضرهم من خذلهم حتى تقوم الساعة » فقال أحمد : « إن لم يكونوا أصحاب الحديث فلا أدرى من هم ، ؟ وقيل له إن رجلاً قال في أصحاب الحديث : « إنهم قوم سوء » ، فقال أحمد : « هو زنديق زنديق » .

(١) نفس المرجع ص ٣٥١ .

(٢) المرجع : ص ٣٥٢ .

٢ — قال الإمام الشافعي رحمه الله : « إذا رأيت رجلا من أصحاب الحديث فكأنني رأيت رجلا من أصحاب رسول الله ﷺ » .

رد ابن تيمية :

وأما ابن تيمية فقد نسب هذا إلى الشاطين التي بغضتهم عن العلم ، وزينت لهم عبادات يسلكونها ، وأبان عن نفور العلماء منهم لإعراضهم عن العلم ، فقال : « وأهل العبادات البدعية يزين لهم الشيطان تلك العبادات ، ويبغض إليهم السبل الشرعية حتى يبغضهم في العلم والقرآن » وقد اشتد في النعي عليهم ، وشبههم باليهود والنصارى ويقول نوح في قوله : « وكثير من هؤلاء ينفر ممن يذكر الشرع أو القرآن ، أو يكون معه كتاب أو يكتب ، وذلك أنهم استشعروا أن هذا الجنس فيه ما يخالف طريقهم ، فصارت شياطينهم تهربهم من هذا كما يهرب اليهودى والنصرانى ابنه أن يسمع كلام المسلمين حتى لا يتغير إعتقاده في دينه ، وكما كان قوم نوح يعملون أصابعهم في آذانهم ، ويستغشون ثيابهم ، لئلا يسمعوا كلامه ولا يروه » .

قال الله تعالى عن المشركين : « وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن ، والغوفية لعلكم تغلبون » وقال تعالى : « فما لهم عن التذكرة معرضين ؟ كأنهم حمر مستنفرة فرت من قسورة » ، وهم من أرغب الناس في السماع البدعى سماع المعازف ومن أزهدهم في السماع الشرعى سماع آيات الله تعالى ^(١) . وما قاله ابن تيمية ذمالمهم يشبه ما نقله ابن الجوزى عن سفيان بن عاصم قال : « قال لى وكيع : « لم تركت حديث هشام ؟ » قلت : « صحبت قوما من الصوفية ، وكنت بهم معجبا ، فقالوا : إن لم تسمع حديث هشام قاطعناك فأطعتمهم قال : « إن فيهم حقا » ^(٢) .

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ٥ ص ٩٨ ، ٩٩ .

(٢) نقد العلم والعلماء ص ٣٩٧

رد ابن القيم :

أما ابن القيم فلم يدخر وسعا في تجرييهم وبيان مزية العلم والإفصاح عن الضرر الناتج من تحكيم الذوق وطرح العلم وراء الظهور . قال : « حكم الذوق قوم ، وتحاكموا إليه فيما يسوغ ، ويمتنع ، وفيما هو صحيح وفساد ، وجعلوه محكماً للحق والباطل ، ونبذوا موجب العلم والنصوص ، وحكموا عليها الأذواق ، والأحوال ، والمواجيد ، فعظم الأمر ، وتفاقم الفساد ^(١) » .

وقال : « ومن ظن أنه يستغنى عما جاء به الرسول بما يلقى به قلبه من الخواطر والهواجس فهو من أعظم الناس كفرا ، وكذلك إن ظن أنه يكتفى بهذه تارة ، وبهـ تارة ، فما يلقى في القلوب لآخرة به ، ولا التفات إليه أن لم يعرض على ما جاء به الرسل ، ويشهد له بالموافقة ، وإلا فهو من إلقاء النفس والشيطان » ويستدل ابن القيم بدليين :

(١) سئل عبد الله بن مسعود عن مسألة المفوضة شهراً فقال بعد الشهر : « أقول فيها برأى ، فإن يكن صواباً فمن الله ، وإن يكن خطأ فمني ومن الشيطان ، والله برىء منه ورسوله ، وأرى أن لها مهر مثابها ، لا وكس ، ولا شطط فشهد بعض الصحابة أن الرسول قضى بمثل ما قضى به ابن مسعود ، فسر بذلك سرورا عظيما . »

(٢) كتب كاتب لعمر رضى الله عنه : هذا ما أرى الله عمر ، فقال : لا ، امحه واكتب : هذا ما رأى عمر ، وقال عمر رضى الله عنه : « أيها الناس اتهموا الرأى على الدين ، فلقد رأيتنى يوم أبى جندل ^(٢) ، ولو أستطيع أن

(١) مدارج السالكين ج ١ ص ٢٨٠

(٢) يوم أبى جندل هو يوم صلح الحديبية وأبو جندل جاء وقت عقد الصلح مسلماً . فرده الرسول إلى قريش بعد أن لم يأذن له سهيل بن عمرو ، وقد فر من قريش ، وكون عصابة مع أبى بصير كانت تعير على غير قريش الذاهبة إلى الشام ، فاجأت قريش إلى الرسول تستنجد به في كف هؤلاء عن غارتهم على الغير انظر زاد المعاد ج ٢ صلح الحديبية .

أرد أمر رسول الله عليه السلام لردته (١) .

هذا والناظر إلى ابن القيم يجده طويل النفس حريصاً على تأكيد هذا المعنى ، لا يجد فرصة سانحة للرد على الصوفية إلا انتهزها ومن هذا قوله : « فإن غالب عبارات القوم عن أذواقهم ، وأحوالهم والكلام بلسان العلم أوسع من الكلام بلسان الذوق ، وأقرب إلى الحجة ، والبرهان (٢) » .

وهو يجعل العلم حكماً يرجع إليه العمل ، فيقول معلقاً على كلام الهروي في الإخلاص : « الدرجة الثالثة : إخلاص العمل . . . تدعه يسير سير العلم وتسير أنت مشاهداً للحكم » قال : « ومعنى كلامه أنك تجعل عملك نابعا للعلم . موافقاً له مؤتماً به تسير بسيره ، وتقف بوقوفه وتتحرك بحركته ، نازلاً منازلها ، مرتوباً من موارده ، فتكون ناظراً إلى الحكم الديني الأمرى مقيداً به فعلاً ، وتركاً ، وطالباً ، وهرباً (٣) » .

ولقد أبان ابن القيم مافي تحكيم الذوق من خطل في الرأي وإبطال للدين وهذه خلاصة ما أورده في هذا المقام :

١ — بين أن الاعتراض على الإيمان والشرع بالأذواق والمواجيد والخيلات الشيطانية تتضمن شرع دين لم يأذن به الله وإبطال دينه الذي شرعه على لسان رسوله .

٢ — تعجب من ذمهم أهل الحظوظ ، وكل ما يفعلونه حظ يخالف مراد الله ودينه ، ومع هذا يعتقدونه قربة إلى الله .

وقد وازن بين أصحاب الأذواق وأصحاب الحظوظ ، وبين أن أصحاب الحظوظ أحسن حالا من أصحاب الأذواق ، فأصحاب الحظوظ مستغفرون الله مقرون

(١) إغاثة اللهفان لابن القيم ٦٨ .

(٢) مدارج السالكين ٥/٢ .

(٣) نفس المرجع ج ٢ ص ٢٥ .

بذنبهم أما أصحاب الأذواق فقد اتخذوها ديناً ، وقدموها على الشرع ، واعتالوا بها القلوب ، واقتطعوها عن طريق الله ^(١) ولم ينس ابن القيم أن يرد عن من قال : حدثني قلبي عن ربي ، وعلى من اعترض على العلم المنقول بأخبرنا ، وحدثنا — بقوله :

١ — هذه الكلمات أحسن أحوال قائلها أن يكون جاهلاً يعتذر بجهله ، أو شاطحاً معترفاً بشطحه .

٢ — لولا عبد الرازق وأمثاله ، ولولا أخبرنا ، وحدثنا لما وصل إلى هذا وأمثاله شيء من الإسلام ، ومن أحالك على غير أخبرنا ، وحدثنا فقد أحالك إما على خيال صوفي ، أو قياس فلسفي ، أو رأى نفسي ، فليس بعد القرآن ، وأخبرنا ، وحدثنا إلا شبهات المتكلمين ، وآراء المنحرفين ، وخيالات المتصوفين ، وقياس المنفلسين ، كل طريق لم يصحبها دليل القرآن والسنة ، فهي من طرق الجحيم ، والشيطان الرجيم ^(٢) .

وقد أعلی ابن القيم شأن العلم والعلماء ، واستدل بقوله تعالى : « ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ، ويهدى إلى صراط العزيز الحميد ، فكل مؤمن يرى هذا ، ولكن رؤية أهل العلم له لون ، ورؤية غيرهم له لون ^(٣) ولم يكتبف بهذا ، بل العلم عنده رياضة الخاصة ^(٤) .

ما قاله الصوفية المعتدلون :

مما يقوى موقف الفقهاء ، ويؤيد وجهة نظرهم أن المعتدلين من الصوفية قد رفضوا موقف الغلاة من الصوفية في تحكيم الذوق ، وطرح العلم :

(١) مدارج السالكين ص ٣٧ .

(٢) نفس المرجع ج ٢ ص ٢٥٧ .

(٣) مدارج السالكين ج ١ ص ٢٥١ .

(٤) نفس المرجع ص ٢٧٠ .

قال أبو الحسين النورى : « من رأيتموه يدعى مع الله عزوجل حالة تخرجه عن حد العلم الشرعى فلا تقربوا منه » .

وقال أبو سعيد الخراز : « كل باطن يخالفه الظاهر فهو باطل » وقال ابن عطاء : « من ألزم نفسه آداب السنة نور الله قلبه بنور المعرفة ، ولا مقام أشرف من مقام متابعة الحبيب فى أوامره ، وأفعاله ، وأخلاقه » وقال : « كل ما سألت عنه فاطلبه فى مفازة العلم ، فإن لم تجده فى ميدان الحكمة ، فإن لم تجده فزنه بالتوحيد ، فإن لم تجده فى هذه المواضع الثلاثة فاضرب به وجه الشيطان » (١)

وقال أبو عمرو ابن نجيد : « كل حال لا يكون عن نتيجة علم فإن ضرره على صاحبه أكثر من نفعه » (٢)

وقال أبو سليمان الدارانى : « ربما يقع فى قلبى النكتة من نكت القوم أياماً ، فلا أقبأها إلا بشاهدين عدلين من الكتاب والسنة » .

وقال أبو حفص : « من لم يزن أحواله ، وأفعاله بالكتاب والسنة ، ولم يتهم خواطره فلا تعدوه فى ديوان الرجال » .

وقال الجنيد : « مذهبنا هذا مقيد بالأصول » : « الكتاب والسنة ، فمن لم يحفظ الكتاب ، ويكتب الحديث ، ويتفقه لا يقتدى به » (٣)

الضرر فى تحكيم الذوق :

ويبدو لمن يقرأ آثار ابن القيم أن تحكيم الذوق ينتج عنه أضرار فى الدين هى :

(١) نفس المرجع ج ٢ ص ٢٠٢ ، ٢٥٧ .

(٢) نفس المرجع ص ٢٥٨ .

(٣) إغائة الهمهان ص ٦٨ .

١ — الجهالة إذا خالطت العبودية أفسدتها :

فإن العبادة إنما تقع موقعها إذا كانت مبنية على العلم الصحيح ، وكم من عابد لا يناله من عبادته إلا النصب والسهر لجهله بكيفيتها وتعبدته بما لم يشرع الله . قال ابن القيم : « فإن الجهالة متى خالطت العبودية أوردتها العبد غير مواردها ، ووضعها في غير موضعها وفعل أفعالا يعتقد أنها إصلاح ، هي إفساد لخدمته وعبوديته (١) »

٢ — الإضرار بالناس ، وجر كثير منهم إلى الإلحاد ، لأن الأذواق تختلف ، فإذا سار الناس على قانون أذواقهم اختلفوا ، واضطربت أمورهم قال ابن القيم : « وقع من تحكيم الذوق ضرر عظيم ، لأن الأذواق مختلفة ، فكل طائفة لهم أذواق وأحوال ، ومواجيد بحسب معتقداتهم وسلوكهم ، فالقائلون بوحدة الوجود لهم ذوق ، وحال ، ووجد في معتقدتهم ، والنصارى لهم ذوق في النصرانية بحسب رياضتهم وعقائدهم ، وكل من اعتقد شيئا ، أو سلك سلوكا حقا كان أو باطلا فإنه إذا ارتاض ، وتجرد لزمه ، وتمكن من قلبه ، وأصبح له فيه حال ، وذوق ، ووجد . ويمضي ابن القيم في تقرير وجهة نظره ، فيستدل بموقف عمر بن الخطاب ، ويقول : « وهذا سيد أهل الأذواق ، والمواجيد ، والكشوف ، والأحوال من هذه الأمة المحدث المكشوف عمر بن الخطاب لم يلتفت إلى ذوقه ولا إلى وجدته ومخاطباته في شيء من أمور الدين ، وكان إذا أخبر عن الرسول بشيء لم يلتفت إلى ذوقه ، ولا إلى وجدته وخطابه ، بل كان يقول : « لو لم نسمع بهذا لقضينا بغيره » ويقول : « أيها الناس أصابت المرأة وأخطأ عمر » .

٣ — إن فيه قلبا للأوضاع السليمة ، لأن المرجع في تقدير الأمور ووضع القيم

(١) مدارج السالكين ج ٢ ص ٥٤ .

الصحيحة لها إنما هو العلم ، فتحكيم الذوق ، وطرح العلم قلب للأمر وعكس للصواب ، فالحق تحكيم العلم في كل شيء ، ومنه الذوق ، فإذا وقع النزاع في حكم فعل أو ذوق وجب الرجوع إلى العلم قال ابن القيم : « إذا وقع النزاع في حكم فعل أو حال أو ذوق وجب الرجوع إلى الحجية المقبولة عند الله وهي وحيه ، فما زكاه قبل ، وما أبطله ، ورده فهو باطل ، ومردود ، ومن لم يبن على هذا الأصل عامه وساوكه وعمله فليس على شيء ، وإن ، وإن ، وإنما معه خدوع وغرور كشراب يحسبه الظمان ماء حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ، ووجد الله عنده فوفاه حسابه والله سريع الحساب ^(١) . »

بين العلم وكل من الحال والعبادة والسلوك

العلم والحال :

يرى ابن القيم تحكيم العلم في الحال التي يكون عليها السالك ، وكل حال لا تخضع للعلم باطلة ، وانسلاخ من الطريق : « فكل حال لا يطيع العلم ، ولا يحكمه فهو حال فاسد مبعد عن الله ، ومن يرى أن الحال لا يطيع العلم ، لأن العلم يدعو إلى الغيبة والحجاب ، والحال يدعو إلى أنس الكشف والحضور فكلامه باطل كما قال بعضهم : « العلم حجاب بين القلب وبين الله عز وجل ^(٢) . »

وقد عقد ابن القيم موازنة بين الحال والعلم ، وهدفه منها تحكيم العلم في الحال ، وخضوع الحال لداعى العلم ، فقال : « العلم حاكم ، والحال محكوم عليه ، العلم هاد ، والحال تابع ، العلم أمر ناه ، والحال منفذ قابل ، والحال سيف إن لم يصحبه علم فهو مخراق في يد لاعب ، والحال مركب لا يجارى فإن لم يصحبه علم ألقى صاحبه في المهالك والمتالف ، الحال بلا علم كالسلطان الذي لا يزعجه عن سطوته وازرع ، الحال بلا علم كالنار التي لا سائس لها ... وهو

(١) مدارج السالكين ج ١ ص ٢٨١ .

(٢) نفس المرجع ج ٢ ص ٢٠٢ ، ٢٥٨ .

الميزان الذى به توزن القلوب ، والأعمال والأحوال ، وهو الحاكم المفرق بين الشك واليقين ، وألغى ، والرشاد ، والهوى ، والضلال . . وقد أمر الله رسوله أن يسأله المزيد منه فقال : « وقل رب زدنى علما »^(١) .

وليس معنى هذا أن ابن القيم يرى الاستغناء عن الحال ، كلا ، بل إنه يرى تفضيل العلم على الحال كما يرى أن السالك لا بد له من كل منهما مع تحكيم العلم فى الحال ، وإتقان الحال بأمره ، وانتهائه بنهيه ، وتصرف الحال فى العلم بأن يدفع السالك إلى المزيد من العلم ، فهما يتعاونان على الوصول إلى الحقيقة ، ويتضح هذا من قوله :

« صاحب التمكن يتصرف علمه فى حاله ، ويحكم عليه ، فينقاد لحكمه ، ويتصرف حاله فى علمه ، فلا يدعه يقف معه ، بل يدعو به إلى غاية العلم ، فيجيبه ، ويلبى دعوته ، فهذه حال الكمل من هذه الأمة ، ومن استقرى أحوال الصحابة وجددها كذلك ، فلما فرق المتأخرون بين الحال والعلم دخل عليهم النقص ، والخلل ، والله المستعان . . . يهب لمن يشاء علما ، ولمن يشاء حالا . ويجمع بينهما لمن يشاء ، ويُخلى من يشاء منهما »^(٢) .

العلم والعبادة :

يرى ابن القيم تفضيل العلم على العبادة ، وذلك لأن العلم يوصل إلى الحق ، ويبصر الإنسان ، ويهديه إلى معرفة الخير من الشر . أما العبادة فإنها وإن كانت تصفى الروح ، وتهذب النفس فهى فى حاجة ملحة إلى العلم يبين لها المشروع من غيره ، والصحيح من الباطل ويستدل ابن القيم على تفضيل العلم بما يأتى :

١ - قال الشافعى : « طلب العلم أفضل من صلاة النافلة » .

(١) مدارج السالكين ص ٢٥٨ ، ٢٥٩ .

(٢) نفس المرجع ج ٣ ص ٨٤ .

٢ — قال ابن وهب : « كنت بين يدي مالك رضى الله عنه فوضعت
الواحي ، وقت أصلي ، فقال : « ما الذي قمت إليه بأفضل مما قمت عنه » .
ويضى ابن القيم في تفضيل العلم ، وبيان مزيته متخذاً من قوله تعالى :
« شهد الله أنه لا إله إلا هو ، والملائكة ، وأولو العلم » دليلاً على مزية العلماء ؛
إذ استشهد الله بهم على أكرم مشهود عليه ، وهو التوحيد ، وقرن شهادتهم
بشهادته ، وشهادة الملائكة ؛ وهذا يتضمن عدالتهم ، لأنه لا يؤخذ بشهادة
الفساق ، وإلى هذا أشار الحديث الشريف : « يحمل هذا العلم من كل خلف
عدوله ، ينفون عنه تحريف العالمين ، وتأويل المبطلين ^(١) » .

العلم والسلوك :

يرى ابن القيم — كما يرى الهوى — أن العلم ضروري للسالك ، والمراد
بالعلم ما جاء به رسول الله ﷺ وما أوحى إليه به ، وقد بين فائدته للسالك فقال :
١ — الفائدة الأولى : هذا العلم المتلقى من مشكاة الوحي والنبوة يهذب
صاحبه ، ويهيئه لسلوك طريق العبودية بحيث تأتمر بأمر الرسول ، وتنتهي
بنهييه ، وتتأدب بأداب الرسول ظاهراً وباطناً ، فتجيبه إذا دعاك ، وتقف إذا
استوقفك ، وتنضب لغضبه ، وترضى لرضاه ... وبالجملة فالطريق مسدود إلا على
من اقتنى آثار الرسول ﷺ واقتدى به في ظاهره وباطنه ، فمن سلك هذا
الطريق فليس حظه من سلوكه إلا التعب ، وأعماله (كسراب بقيعة يحسبه
الظآن ماء ، حتى إذا جاءه لم يجده شيئاً ، ووجد الله عنده فوفاه حسابه ،
والله سريع الحساب) .

فاتباع الرسول ﷺ إذا قعدت بهم أعمالهم قامت بهم عزائمهم ، وهممهم ،
ومتابعتهم نديهم كما قيل :

(١) مدارج السالكين ٢/٢٥٩ .

من لى بمثل سيرك المدلل تمشى رويدا وتمحى فى الأول ،
والمنحرفون عن طريقه إذا قامت بهم أعمالهم واجتهاداتهم قعد بهم عدولهم
عن طريقه .

فهم فى السرى لم يبرحو من مكانهم وماظعنوا فى السير عنه وقد كلوا (١)
٢ - الفائدة الثانية : أن العلم يهدى السالك إلى الغاية المقصودة من سيره ،
فكم من سالك لا يعرف الغاية من سيره .

٣ - الفائدة الثالثة : أن العلم يصحح همه السالك ، وأعلى الهمم همه
اتصلت بالحق سبحانه وهى همه الرسل وأتباعهم ، وإذا أردت أن تعرف مراتب
الهمم فانظر إلى همه ربيعة بن كعب الأسلمى ، وقد قال له رسول الله ﷺ :
« سألنى » ، فقال « أسألك مرافقتك فى الجنة » وكان غيره يسأله ما يملأ
بطنه ، ويوارى جلده ، وانظر إلى همه رسول الله ﷺ حين عرضت عليه
مفاتيح كنوز الأرض فأبأها (٢) .

وإلى هذه الفوائد الثلاث أشار الهروى بقوله فى منزلة الصفاء : « وهو
على ثلاث درجات :

الدرجة الأولى : « صفاء علم يهذب لسلوك الطريق ، ويبصر غاية الجد ،
ويصحح همه القاصد » .

الدرجة الثانية : « صفاء حال يشاهد به شواهد التحقيق . ويذاق به حلاوة
المناجاة ، وينسى به الكون » .

الدرجة الثالثة : « صفاء اتصال يدرج حظ العبودية فى حق الربوبية ،

(١) مدارج السالكين ٣-٨٩ ، ٩٠ .

(٢) نفس المرجع ٣-٩٢ .

ويعرف نهايات الخير في العيان ، ويطوى خسة التكليف في عين الأزل^(١) فالدرجة الأولى — كما ترى — عبارة عن الفوائد الثلاث التي أوردها ابن القيم للعلم .

تعقيب

ظهر مما تقدم أن بعض الصوفية حكموا أذواقهم ، ومواجيدهم ، وتركوا العلم ، وقد دعا هذا الفقهاء إلى الطعن عليهم ، وتجريحهم ، ومن هؤلاء الفقهاء ابن القيم الذي أبان الضرر في تحكيم الذوق ، والإعراض عن العلم ، ووازن بين العلم والخال ، وانتهى إلى الجمع بينهما ، كما دعا معتدلي الصوفية إلى الطعن على المغالين منهم ، وهذا الموقف من الفقهاء ، ومعتدلي الصوفية ، هو الحق فإن تحكيم الذوق قول بما لم يشرع الله ، ومتى خضعت العبادة للأذواق ضل المرء عن سواء السبيل ، ولو تدبر هؤلاء لعلموا أن دعواهم يلزم منها إلا فائدة من إنزال الشرائع ، وإرسال الرسل ، وكان الناس يتركون لأذواقهم . وإذا علمنا أن الله لم يدع الناس وعقولهم ، بل أرسل إليهم الرسل مع أن العقول أقرب إلى الصواب من أذواق الصوفية ، فكيف يعتمد الصوفية على أذواقهم ، ويتركون العلم الصحيح الذي جاء به الرسول ؟ .

ففي تحكيم الأذواق ما يأتي :

- ١ — وقوع الناس في إضطراب نتيجة لاختلاف أذواقهم .
- ٢ — القول بتحكيم الذوق قول بما لم يشرع الله .
- ٣ — يترتب على تحكيم الذوق إبطال الشرائع ، وجعل إرسال الرسل عبثاً ، والله منزه عن العبث .

(١) نفس المرجع ٣-٨٩ ، ٩٧ .

استنتاج :

والنتيجة التي وصلت إليها في هذا المقام ما يأتي :

- (١) قام قول بتحكيم الذوق دون العلم ، وهم الصوفية المغالون .
- (٢) تعرض الفقهاء لهم ، فأبطلوا دعواهم ، وهم ابن الجوزي ، وابن تيمية كما تعرض لهم المعتدلون من الصوفية فشنعوا عليهم .
- (٣) من هؤلاء الفقهاء ابن القيم ، فقد أبطل دعوى الصوفية لعدة أمور :
 - (أ) الجهالة إذا خالطت العبودية أفسدتها .
 - (ب) العلم هو المرجع في بيان الصحيح من الباطل من الأذواق .
 - (ج) تحكيم الذوق فيه ضرر على الدين وإيقاع للناس في اضطراب .
 - (هـ) التعبير بما لم يشرع الله :

يجب التزام ما شرعه الله في العبادة - موقف ابن الجوزي . موقف ابن تيمية - استنتاج . موقف ابن القيم - تعقيب .
يجب التزام ما شرعه الله في العبادة :

مما عابه ابن القيم على الصوفية العبادة بما لم يشرع الله ، وهو في هذا محق ، لأن العبادة يجب ألا تتجاوز الحد الذي رسمه الله ، لأن العبادة مظهر العلاقة بين العبد وخالقه ، وهذا المظهر ليس للعبد وضعه ، ولا بيان كفيته وإنما هذا لله وحده ، ولهذا منع الأصوليون الاجتهاد في الأمور التعبدية ، وقد سبق ابن القيم إلى هذا كل من ابن الجوزي وابن تيمية ، فاقضى المقام أن نقف عند كل منهما وقفة تبين رأيهما ؛ لأن في هذا تجلية للمسألة ، وتوضيحاً لها ، وفي هذا إظهار ابن القيم بمظهر السائر على منهج من سبقه من الفقهاء ، وليس بدعا في مناقشته الصوفية لا في هذه المسألة ، ولا في غيرها على النحو الذي تقدم في غيرها من المسائل .

موقف ابن الجوزي :

أما ابن الجوزي فقد روى أن محمد بن طاهر المقدسي ذكر أن من سننهم التي ينفردون بها ، وينتسبون إليها صلاة ركعتين بعد لبس المرقعة ، والتوبة ، واحتج بحديث ثمامة القائل : « إن النبي ﷺ أمره حين أسلم أن يغتسل » .

لم يرض ابن الجوزي عن قوله : « إن الصوفية ينفردون بسنن » ، وبين أن هذه السنن التي يدعى انفرادهم بها إما أن تكون موافقة للشرع ، أو مخالفة له ، فإن كانت موافقة للشرع فالمسلمون جميعاً يعرفونها وخاصة الفقهاء ، لأنهم أعرف بأحكام الله ، فما وجه انفراد الصوفية بها ؟ وإن كانت مخالفة للشرع كانت من وضع الصوفية ، واختراعهم ، وليس الاختراع طريقاً تثبت به العبادة .

ورفض الاحتجاج بحديث ثمامة ، لأنه ليس فيه ذكر صلاة ، فيقاس عليه ، وكل ما فيه أن كافراً أسلم ، فأمره الرسول بالاعتسال ، وقد قال بوجوب الاعتسال جماعة من الفقهاء منهم ابن حنبل ، ولم يقل أحد منهم بصلاة ركعتين لمن أسلم ^(١) .

وكما أخذ ابن الجوزي عليهم تعبدهم بما لم يشرع الله فقد أخذ عليهم ترك المشروع زهداً ، وورعاً كتركهم النكاح خوفاً من أن تشغلهم الزوجة عن طريق الله ، وهم بهذا يتركون أمراً مشروعاً واجباً عند خوف العنت ، وسنة مؤكدة عند عدم الخوف قال ﷺ : « النكاح سنتي فمن رغب عن سنتي فليس مني » ، والأحاديث والآيات كثيرة في الحث على الزواج . ومن هذه الأحاديث ما أفصح عن الثواب المعد للمتزوج قال ﷺ : « وفي بضع أحدكم صدقة » .

(١) نقد العلم والعلماء ص ١٨٥ .

قالوا : يأتي أحدنا شهوته ، ويكون له فيها أجرًا ؟ قال : أرأيتم لو وضعها في حرام أكان عليه وزر ؟ قالوا : نعم قال : « فكذلك إذا وضعها في الحلال كان له أجر . قال : أفتحتسبون الشر ، ولا تحتسبون الخير » .

ومن مناقشته لهم ما ذكره تعليقا على قول أبي سليمان الدراني : « إذا طلب الرجل الحديث ، أو سافر في طلب المعاش ، أو تزوج فقد ركن إلى الدنيا » .

قال ابن الجوزي : « وهذا كله مخالف للشرع ، وكيف لا يطلب الحديث والملائكة تضع أجنحتها لطالب العلم ، وكيف لا يطلب المعاش ، وقد قال عمر ابن الخطاب رضي الله عنه : « لأن أموت من سعى على رجلى أطلب كفاف وجهي أحب إلى أن أموت غازيا في سبيل الله » وكيف لا يتزوج وصاحب الشرع يقول : « تناكحوا » فما أرى هذه الأوضاع إلا على خلاف الشرع^(١) ويتعجب ابن الجوزي من قول الغزالي : ينبغي ألا يشغل المرید نفسه بالتزوج ، فإنه يشغله عن السلوك ، ويأنس بالزوجة ، ومن أنس بغير الله شغل عن الله تعالى ، ويرد ما قاله الغزالي لعدة أمور :

١ — من قصد إعفاف نفسه ، وإيجاد ولد ، أو إعفاف زوجة لم يخرج عن الجادة .

٢ — الأناط الطبيعي بالزوجة لا ينافي أنس القلوب بطاعة الله ، وقد امتن الله على الخلق يجعل الزوجة سكنا ، ودعا الرسول إلى الأناط بالزوجة بقوله : « هلا بكر أتلاعبها ، وتلاعبك » وقد ثبت أن الرسول كان يتبسط مع نسائه ويسابق عائشة ، ولم يشغله ذلك عن الأناط بالله^(٢) .

(١) نفس المرجع ص ٣١٢ ، ٣١٤ .

(٢) نقد العلم والعلماء ص ٣١٥ .

رد ابن تيمية على الصوفية :

أما ابن تيمية فقد طرق المسألة من زاوية العلماء الأصوليين ، واعتبر الأمور التي يتعبد بها الصوفية من قبيل المباح ، والمباح يتناوله المرء على أنه مباح ، لا على أنه مستحب أو واجب ، فقال :

« وذلك أن الأمور التي ليست مستحبة في الشرع لا يجوز التعبد بها بانفاق المسلمين ، ولا التقرب بها إلى الله ، ولا اتخاذها طريقاً إلى الله ، وسبباً لأن يكون الرجل من أولياء الله وأحبابه ، فهذا أصل عظيم يجب معرفته ، والاعتناء به ، وهو أن المباحات إنما تكون مباحة إذا جعلت مباحات ، فأما إذا اتخذت واجبات أو مستحبات كان ذلك ديناً لم يشرعه الله ، وجعل ما ليس من الواجبات والمستحبات منها بمنزلة جعل ما ليس من المحرمات منها ، فلا حرام إلا ما حرم الله ، ولا دين إلا ما شرعه الله ، ولهذا عظم ذم الله في القرآن لمن شرع ديناً لم يأذن الله به ^(١) ، وما علم باتفاق الأمة أنه ليس بواجب ، ولا مستحب ، ولا قرينة لم يجز أن يعتقد ، أو يقال : إنه قرينة ، وطاعة ، فكذلك هم متفقون على أنه لا يجوز قصد التقرب به إلى الله ، ولا التعبد به ، ولا اتخاذ ديناً ... فلا يجوز جعله من الدين لباعتقاد ، وقول ، ولا بإرادة وعمل ، وبإهمال هذا الأصل غلط خلق كثير من العلماء والعباد يرون الشيء إذا لم يكن محرماً لا ينهى عنه بل يقال : « إنه جائز لا يفرقون بين اتخاذ ديناً وطاعة ، وبين استعماله كما تستعمل المباحات المحضة ، ومعلوم أن اتخاذ ديناً ، بالاعتقاد ، أو بالقول ، أو بالعمل

(١) يشير إلى قوله تعالى : « أم لهم شركاء شرعوا لهم من الدين ما لم يأذن به الله ، ولولا

كلمة الفصل لنقض بينهم ، وأن الظالمين لهم عذاب أليم » الآية ٢١ من سورة الشورى .

من أعظم المحرمات وأكبر السيئات ، وهذا من البدع المنكرات التي هي
أعظم من المعاصي التي يعلم أنها معاصي سيئات^(١) .

استنتاج :

هذا رأى ابن تيمية وهو ينحصر فيما يأتى :

- ١ - لا يجوز اتخاذ المباحات واجبات أو مستحبات .
- ٢ - جعل المباحات واجبات أو مستحبات ليس من الدين ، وهو بمنزلة جعل ما ليس حراما حراما ، وتشريع ما لم يشرعه الله .
- ٣ - ما ليس بواجب أو مستحب ، ولا عرف أنه قربة لا يجوز اعتباره موضعاً للتقرب إلى الله باعتقاد أو قول . أو عمله بقصد التقرب إلى الله وقد غلط أناس لعدم تفرقتهم بين استعمال المباح كما تستعمل المباحات المحضنة واتخاذها ديناً ، وطاعة ، وبرا يتقرب به إلى الله .

موقف ابن القيم :

أما ابن القيم فيطرق المسألة طرقاً فيه كثير من الدقة ، ويجعل من محاسبة النفس التمييز بين ما على المرء وماله ، والذي على المرء التزام الطاعة ، واجتناب المعصية ، وماله هو المباح الشرعى .

ويجب على المرء التمييز بينهما وإعطاء كل حقه ، وقد راع ابن القيم طائفتان من الناس .

الأولى تجعل ما عليها من جنس مالها ، فتتخير في فعله وتركه ، وإن فعلته رأت أنه فضل قامت به ، لاحق أدته .

الثانية ترى مالها من قسم ما عليها فعله أو تركه ، فتتعبد بترك مالها فعله

(١) مجموعة الرسائل والمسائل ج ١ ص ١٢٥ ، ١٢٦ .

كثر ترك المباحات ، وتظن أن هذا حق عليها ، أو تتعبد بفعل ما لها تركه ،
وتظن هذا حقاً عليها .

مثال التعبد بترك ما لها فعله التعبد بترك النكاح ، أو ترك أكل اللحم ،
أو الفاكهة مثلاً ، أو الطيبات من المطاعم ، والملابس ، فيوجبون على أنفسهم
تركها ، أو يرون تركها أفضل القرب ، وحديث الرسول يبطل زعم هؤلاء ،
ففي الصحيح أن نفرًا من أصحاب النبي ﷺ سألوا عن عبادته في السر فكأنهم
تقالوها ، فقال أحدهم : أما أنا فلا آكل اللحم ، وقال الآخر : أما أنا فلا
أتزوج النساء ، وقال الآخر : أما أنا فلا أنام على فراش ، فبلغ النبي ﷺ
مقاتلهم ، فخطب ، وقال : « ما بال أقوام يقول أحدهم : أما أنا فلا آكل
اللحم ، ويقول الآخر : أما أنا فلا أتزوج النساء ، ويقول الآخر : أما أنا فلا
أنام على فراش ، لكنني أتزوج النساء ، وآكل اللحم ، وأنام وأقوم ، وأصوم ،
وأفطر ، فمن رغب عن سنتي فليس مني » قال ابن القيم : « فتبرأ ممن رغب
عن سنته ، وتعبد لله بترك ما أباحه الله لعباده من الطيبات رغبة عنه ، واعتقاداً
أن الرغبة عنه ، وهجره عبادة ، فهذا لم يميز بين ما عليه وماله .

ومثال التعبد بفعل ما لها تركه وهو حق لها التعبد بالرياضيات والأوضاع
التي رسمها كثير من السالكين بأذواقهم ومواجيدهم واصطلاحاتهم^(١) .
فابن القيم لا يرضى عن التعبد بما لم يشرع الله كما لا يرضى عن ترك المباحات
زهداً ، وعبادة فالله جعل المباح لا ليتعبد به ، بل ترك الحرية للعبد في فعله
أو تركه ، ولو شاء أن يتعبد به لجعله من قسم الواجبات أو المستحبات .

تعقيب

ظهر مما تقدم أن الصوفية يتعبدون بما لم يشرع الله سواء كان المتعبد به مشروعاً في ذاته ولكنه ليس مشروعاً في هذا الموضع الذي أدى فيه كصلاة ركعتين بعد التوبة كما فعله بعض الصوفية ، أو كان مباحاً في ذاته ، وهم يتركونه زهداً ، وورعاً .

أما الأول فواضح أنه ليس من الدين ، لأن قصر العبادة المشروعة على حالة معينة ليس من الدين ، وإنما هذا لله وحده .

وأما الثاني وهو التعبد بفعل المباح ، أو تركه فهو خروج عن الشرع ، لأن المباح وضعه الشرع تخيير المكلف بين الفعل أو الترك ، وليس فعله ولا تركه من مقاصد الشرع ، فلا يترتب على فعله ، أو تركه ثواب ، ففعله أو تركه بقصد تحصيل الثواب اقتنات على الدين ، وقول لم يشرعه الله . قال أستاذنا المرحوم الشيخ محمد الخضري ^(١) : « إن لمباح عند الشارع هو ما خير فيه بين الفعل ، والترك من غير مدح ولا ذم ، فإذا تحقق الاستواء ، والتخيير شرعاً لم يتصور أن يكون تاركه مطيعاً لعدم تعلق الطلب بالكف عنه ، إذ أن الطاعة لا تكون إلا مع طلب ، ولا طلب ، فلا طاعة .

وقال : « والنتيجة أن الشارع لا قصد له في فعل المباح دون تركه ، ولا في تركه دون فعله ، بل قصد جعله خيرة المكلف ، فما كان من المكلف من فعل أو ترك فذلك قصد الشارع بالنسبة إليه ، فصار الفعل والترك كخصال الكفارة أيها فعل فهو قصد الشارع ، لا أن للشارع قصداً في الفعل بخصوصه أو الترك بخصوصه . »

(١) أصول الفقه : ٦٦ ، ٦٧ .

ويعد أن فرغنا من بيان ما عابه ابن القيم على المصوفية نبين العلاقة بين ابن القيم والهروي :

٢ — ابن القيم والهروي :

لم تدب شخصيته في شخصية الهروي ؛ ولهذا رأته اختلف معه فيما يأتي .

- ١ — ترتيب المقامات .
 - ٢ — التوحيد والفكر .
 - ٣ — الصبر والمحبة .
 - ٤ — هل الحزن منزلة أم لا ؟
 - ٥ — هل العلم يشغل السالك ؟
 - ٦ — المشاهدة والمكاشفة .
- لم تدب شخصية في شخصية الهروي .

تصدى ابن القيم لشرح كتاب « منازل السائرين » للهروي فحق على أن أعرض العلاقة العلمية بين ابن القيم والهروي ، وأسارع ، فأقول : « لم يكن ابن القيم على وفاق تام مع الهروي ، ولم تكن شخصيته لتذوب في شخصية الهروي بحيث كان يردد آراءه فحسب ، وإنما كانت شخصيته تطفئ أحيانا على شخصية الهروي ، فأحيانا يوافقها ، وأحيانا يناقشها ، والآن أعرض بعض المسائل التي اختلف فيها ابن القيم مع الهروي ليتبين منها مدى قدرة ابن القيم على فهم التصوف ، كما يتبين كذلك أنه كان يبحث المسائل بحثاً حراً قاصداً وجه الحق ، وإليك البيان :

١ — ترتيب المقامات (١) :

لم يلتزم ابن القيم الترتيب الذي اتبعه الهروي في عرض المقامات ، وقد رجعت

(١) وقد عرف صاحب اللمع المقام بأنه مقام العبد بين يدي الله عز وجل فيما يقام فيه من العبادات ، والمجاهدات ، والرياضات ، والانقطاع إلى الله عز وجل اللمع ٤٢ . وأما الحال فقد عرفه الجرجاني بقوله : « والحال عند أهل الحق معنى يرد على القلب من غير تصنع ، —

إلى كتاب (منازل السائرين) ، وقارنت الترتيب الذي اتبعه الهروي بالترتيب الذي سار عليه ابن القيم ، فوجدت ابن القيم يختلف عنه فيما يأتي :

(أ) يرى ابن القيم تقديم القصد على سائر المنازل ، وخالفه الهروي إذ اعتبره من الأصول .

(ب) يرى ابن القيم تقديم المحاسبة على التوبة ، لأن السالك يعرف بالمحاسبة ماله وما عليه ، وإذا عرف هذا أخذ في أداء ما عليه ، والخروج منه ، وهو التوبة ، وقد التمس سبباً للهروي في تقديم التوبة على المحاسبة ، فقال : « وصاحب المنازل قدم التوبة على المحاسبة ، ووجه هذا أنه رأى التوبة أول منازل السائرين بعد يقظتهم ، ولا تتم التوبة إلا بالمحاسبة ، فالمحاسبة تكمل مقام التوبة ، فالمراد بالمحاسبة الاستمرار على حفظ التوبة حتى لا يخرج عنها ^(١) » .

وقال ابن القيم : « وإذا كان كذلك علمت أن القصد والعزم متقدم على سائر المنازل ، فلا وجه لتأخيره ، وعلمت أن المحاسبة متقدمة على التوبة بالرتبة أيضاً ، فإنه إذا حاسب نفسه خرج مما عليه ، وهي حقيقة التوبة ، وأن منزلة التوكل قبل منزلة الإنابة ، لأنه يتوكل في حصولها ، فالتوكل وسيلة

= ولا اجتلاب ، ولا اكتساب من طرب أو حزن ، أو قبض أو بسط أو هيبة ، ويزول بظهور صفات النفس سواء يعقبه المثل أم لا . فإذا دام ، وصار ملكاً يسمى مقاما ، فالأحوال مواهب ، والمقامات مكاسب ، والأحوال تأتي من عين الجود ، والمقامات تحصل ببذل الجهد التعريفات للجرجاني / ٥٦ ، فالمريد يسلك الطريق الصوفي إلى غايته مرحلة بعد أخرى ، وهذه المراحل التي انقسم إليها الطريق الصوفي تسمى مقامات ، والمريد في اجتيازه هذه المقامات تعرض له أحوال مختلفة من سرور إلى حزن ، ومن فتور إلى نشاط ، وقد عدد نيكاسون الأحوال ، والمقامات ، فقال : فالأحوال هي المراقبة ، والقرب ، والحب ، والخوف ، والرجاء والشوق ، والأنس ، والطمانينة ، والمشاهدة واليقين ، والمقامات هي التوبة ، والورع ، والزهد ، والفقر ، والصبر ، والتوكل والرضا ، الصوفية في الإسلام لنيكاسون ترجمة . نور الدين شريفة / ٣٣ ، ٣٤ فالأحوال النفسية التي تعرض للسالك تسمى أحوالا ، ودرجات العبادة التي يلزمها المتعبدون تسمى مقامات .

والإنابة غاية ، التوكل نصف الدين ، ونصفه الثاني الإنابة ، فإن الدين استعانة وعبادة ، فالتوكل هو الاستعانة ، والإنابة هي العبادة ، وإن مقام التوحيد أولى المقامات أن يبدأ به ^(١) .

(ج) جعل الهروي مقام التوحيد آخر المقامات ، وخالفه ابن القيم في هذا ، واعتبر مقام التوحيد أول المقامات ، ورد على الهروي بقوله : « فلا وجه لجعله آخر المقامات ، وهو مفتاح دعوة الرسل ، وأول فرض فرضه الله على العباد ، وما عدا هذا من الأقوال فخطأ ^(٢) » واستدل على ما ذهب إليه بآيات القرآن التي جاءت على لسان الرسل في دعوتهم لقومهم إلى التوحيد كما استدل بما قاله النبي ﷺ لمعاذ وقد بعثه إلى اليمن : « إنك تأتي قوما أهل كتاب فليكن أول ماتدعوهم إليه عبادة الله وحده ، فإذا شهدوا أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله فأخبرهم أن الله قد فرض عليهم خمس صلوات في اليوم والليلة ^(٣) » .

هذا ومن يقرأ ما كتبه الهروي يجد أنه يقسم التوحيد إلى أنواع : فالنوع الأول منه هو ما عناه ابن القيم ، ورأى تقديمه على سائر المقامات ، ويؤيد هذا قوله : « والتوحيد على ثلاثة أوجه : الوجه الأول توحيد العمامة الذي يصح بالشواهد ، والوجه الثاني توحيد الخاصة وهو الذي يثبت بالحقائق ، والوجه الثالث توحيد قائم بالقدم وهو توحيد خاصة الخاصة ^(٤) » فالوجه الأول أساس العبادة ، وينبغي أن يقدم على سائر المقامات ، وهو ما تصده ابن القيم ،

(١) مدارج السالكين ١/٧٢ (التوكل والإنابة) .

(٢) نفس المرجع ١/٢١٣ .

(٣) نفس المرجع ١/٢٨٥ .

(٤) نفس المرجع ٣/٣١٠ .

وأما الثاني فهو توحيد الخاصة ، ولا يصل إليه أحد إلا بالكاشفة والمشاهدة والاتصال وهو آخر المقامات ، وأما الثالث فهو توحيد الله نفسه كما يشير إلى هذا قوله :

توحيد إياه توحيد ونعت من ينعته لاحد

٢ - التوحيد والفكر :

ناقش ابن القيم الهروي في اعتباره أن التوحيد لا يكون إلا بعد فناء الفكر كما دل على هذا قوله : « الفكرة في عين التوحيد اقتحام بحر الجحود^(١) » فالهروي يرى أن الفكرة تبعد العبد عن التوحيد الصحيح ، وتدخله في بحر الجحود ، لأن التوحيد الصحيح لا يكون إلا بعد فناء الفكر ، والفكر يدل على بقاء الرسم ، والتوحيد التام لا يكون مع بقاء رسم أصلا .

وقد خالف التوفيق ابن القيم في هذا الموضوع ، إذ كيف نمنع التفكير وقد دعا الله إلى التفكير للوصول إلى الإيمان به وتوحيده ، فقال في غير موضع : « إن في ذلك آيات لقوم يتفكرون^(٢) » .

٣ - الصبر والمحبة :

ناقش الهروي في قوله : « الصبر حبس النفس على المكروه ، وعقل اللسان عن الشكوى ، وهو من أصعب المنازل على العامة . وأوحشها في طريق المحبة ، وأنكرها في طريق التوحيد » .

وقبل أن يناقشه وضع كلامه ، وبين وجه صعوبة الصبر على العامة ، وذلك

(١) مدارج السالكين : ١/٧٩

(٢) نفس المرجع والصفحة .

لأن الدائمة في أول الطريق ، فهم عند المحن لا يستطيعون الاحتمال ، وبين وجه وحشته في طريق المحبة ، وذلك لأن المحبة تقتضي التذاذ المحب بامتحان محبوبه ، والصبر يقتضى كراهيته لذلك ، وبين كون الصبر أنكر المنازل في طريق التوحيد ، وذلك لأن في الصبر دعوى قوة الاحتمال ، فالصابر كأنه يدعى قوة الثبات ، وهذا يعارض التوحيد ، إذ التوحيد الحق يقضى بالأقوة لأحد ، بل لله القوة جميعا .

وبعد أن بين هذا ، ووضحه أخذ في مناقشة الهروى بقوله : « وهو من منكر كلامه ، بل الصبر من آكد المنازل في طريق المحبة وألزمها للمحبين ، وهو أحوج إلى منزلته من كل منزلة ، وهو من أعرف المنازل في طريق التوحيد وأبينها » ويمضى في بيان ضرورة الصبر للمحبين ، ويستدل بما ورد في القرآن من ثناء على الصابرين وأن جزاءهم بغير حساب ، وأن الملائكة تسلم عليهم لصبرهم ، كما أن الصبر هو الفارق بين المحب الحقيقي ومدعى المحبة ، فلولا تحمل المشاق ، وتجشم المكاراه بالصبر لما ثبت صحة محبتهم ، والله أثنى على أيوب ، وجعل جزاء الصابرين بغير حساب (١) .

هذا والحق أن نظرة الهروى مثالية ، فهو يرى أن المحب ينبغي أن يتلقى كل شيء من المحبوب بنفس راضية لاتئام ، كما يشير إلى هذا قول الشاعر :

لئن صدفنا عنا فربت أنفسنا صوادٍ إلى تلك النفوس الصوادف

والصبر لا يكون إلا عند التألم ، وهذا لا يرضاه الهروى من المحب ، كما يرى أن الموحد ينبغي أن يقبل على الله وعلى دينه بكل ارتياح لا يزداد إلا لذة ، وسرورا ، والصبر يأتي عند الضجر والشعور بالضيق ، وهذا لا يريد به الهروى من الموحد .

(١) مدارج السالكين ٢/٨٦ ، ٩٠ ، ٩١ .

٤ — هل الحزن منزلة أم لا ؟

اعتبر الهروي الحزن منزلة من المنازل . أما ابن القيم فلم يوافق ، واعتبر الحزن إحدى المصائب التي تنزل بالإنسان ، واستدل بالحديث الصحيح : « ما يصيب المؤمن من هم ، ولا نصب ، ولا حزن إلا كفر الله به من خطاياها » فهذا دليل على أن الحزن إحدى المصائب ، لا مقام ينبغي طلبه والسعى إليه ، والحزن لم يرد في القرآن إلا منهيًا عنه ، أو منفيًا قال تعالى : « ولا تهنوا ، ولا تحزنوا » وقال تعالى : « ولا تحزن عليهم » ، وقال تعالى : « لا تحزن ، إن الله معنا » ، وقال تعالى : « لا خوف عليهم ، ولا هم يحزنون » ومما دعا ابن القيم إلى عدم اعتبار الحزن إحدى المنازل أن الحزن يقعد بالمرء عن العمل ، والشيطان يفرح بحزن الإنسان ، قال الله تعالى : « إنما النجوى من الشيطان ليحزن الذين آمنوا » ، ونهى النبي ﷺ عن تناجى اثنين في حضور ثالث ؛ لأن هذا يحزنه ، فالحزن ليس مطلوبًا ، ولا مقصودًا ، وليس فيه فائدة ، وقد استعاذ منه النبي ﷺ فقال : « اللهم إني أعوذ بك من الهم ، والحزن » ، فهو قرين الهم ^(١) .

٥ — هل العلم يشغل السالك :

يروى الهروي أن العلم يشغل السالك وهذا واضح من قوله : « فالعلم يشغله في حين ، والحال يحمله في حين » ، ولكن ابن القيم يرد هذا ، ويرى أن العلم يعين على السلوك ، ويحمل عليه ، فلا يشغله العلم عن سلوكه ، نعم العلم قد يضعف السير على درب الفناء ، لأن العلم لا يجمع الفناء ، وهذا لا يقدح فيه ؛ لأن الفناء ليس غاية السالك إلى الله ، ولا لازمًا من لوازم الطريق ، وإنما هو عارض يعرض لغير الكمل ، والفناء الكامل الذي هو غاية السالك الصحيحة — الفناء عن محبة

(١) مدارج السالكين ١/ ٢٨٦ ، ٢٨٧ .

ماسوى الله وإرادته ، فيفنى بمحبة الله عن محبة ما سواه ، وبإرادة الله عن إرادة ما سواه ، وبرجاء الله عن رجاء ما سواه ، وبالتوكل على الله عن التوكل على ما سواه ، وهذا لا ينافى العلم ، بل العلم يعين عليه ، ويعين هو على العلم^(١) .

هذا والحق أنه لا خلاف بينهما ، فالعلم الذى يقصده الهروى هو التعمق فى البحث ، والإقبال على الدقائق بحيث ينشغل السالك به عما سواه ولا شك أن الهروى لا يريد من السالك أن يكون جاهلا ، وأما العلم الذى يريد ابن القيم فهو القدر الضرورى من المعرفة للسالك ، حتى يكون على بينة من عبادة الله ، وهذا موضع اتفاق ، وهو لا يشغل السالك ، بل يعينه ، ويبصره بعبادة الله .

٦ - المشاهدة والمطابقة :

فضل الهروى المشاهدة ، وهى نتيجة سقوط الحجاب بين العبد والرب على المكاشفة وهى الاطلاع على الصفات وهذا معنى قوله : « المكاشفة ولاية النعت وفيه شىء من بقايا الرسم ، والمشاهدة ولاية العين والذات »^(٢) .
وخالفه ابن القيم فى هذا ، ورأى أنه لانسبة بين الاطلاع على الصفات ، وهى المكاشفة ، والاطلاع على العين والذات ، وهى المشاهدة ، فلمكاشفة أفضل من المشاهدة ، بل الأول هو الممكن والثانى غير ممكن ، الأول هو مادعا إليه الرسل قال الرسول عليه السلام : « تفكروا فى خلق الله ، ولا تفكروا فى ذاته فتهلكوا » .

(١) نفس المرجع ٨٤/٣ .

(٢) مدارج السالكين ١٤٦/٣ .

ولما سأل المشركون رسول الله ﷺ عن حقيقة ربه سبحانه : من أى شيء هو؟ أنزل الله عزوجل : « قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ، ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد » ولما سأل فرعون موسى عن حقيقة ربه بقوله : وما رب العالمين؟ أجابه بقوله : « رب السموات والأرض وما بينهما ^(۱) » .

وأكتفى بهذا القدر في بيان العلاقة بين ابن القيم والهروى ، ومنه يتبين أن شخصية ابن القيم لم تنب كما سبق في شخصية الهروى ، بل كان أحياناً يتفق معه وأحياناً أخرى يختلف اختلافاً حراً نزيهاً ، هدفه إحقاق الحق ، ووضع الأمور في نصابها .

وبعد هذا أبين أثر ابن القيم في التصوف وإليك البيان .

۳ — أثر ابن القيم في التصوف :

(أ) تخلص التصوف مما شابه من انحراف .

(ب) التصوف كما يراه ابن القيم .

(ج) تحديد مبادئ الصوفية ، ومظاهر هذا التحديد ما يأتي :

رأيه في المقامات والأحوال ، توضيح الفرق بين علم اليقين ، وعين اليقين .
روح اليقين ، توضيح الفناء وتقسيمه ، ابن القيم من أنصار الصحو ، اهتمامه بالقلب . نظريتنا المعرفة والسعادة وخالصتهما .

۱ — الإدراك حياة القلوب .

۲ — عبادة الله سعادة القلوب .

(د) تخلص الإنسان من الماديات . وتزهيده في الدنيا ، وترغيبه في الآخرة .

(هـ) وضع المبادئ الخلقية ، ومنها منزلة المروءة .

(۱) نفس المرجع ۳/ ۱۴۶ ، ۱۴۷ ، ۱۴۸ .

(١) تخلص التصوف مما شابه من انحراف :

ظهر مما تقدم أن ابن القيم نعى على الصوفية أموراً تنافي الشرع : وهي وحدة الوجود ، وسقوط التكليف ، والتفرقة بين الحقيقة والشريعة ، والتعبد بما لم يشرع الله ، والقول بتحكيم الذوق ، وطرح العلم ، وكلها تجمعها صفة واحدة هي الخروج على مبادئ الدين الصحيحة .

وهذا يلقي ضوءاً على ما يريده ابن القيم من التصوف كما يشهد بأثر ابن القيم في تخلص التصوف مما شابه من انحراف ، وعلى هذا لانكون مغالين إذا اعتبرنا من آثار ابن القيم في التصوف تخلصه مما شابه من انحراف على أيدي المغالين من الصوفية .

(ب) فما التصوف عند ابن القيم :

يرى ابن القيم أن التصوف الحق هو العمل بالسنة ، واتباع ما أنزل الله على رسوله ، ويستدل على هذا بما نسبه إلى إبراهيم بن محمد : « أصل هذا المذهب ملازمة الكتاب والسنة ، وترك الأهواء والبدع ، والتمسك بالأئمة ، والافتداء بالسلف وترك ما أحدثه الآخرون والمقام على مسالك الأولون »^(١) .

كما يستدل بما قاله إسماعيل بن نجيد وقد سئل : « ما الذي لا بد للعبد منه ؟ فقال : ملازمة العبودية على السنة ، ودوام المراقبة » .

وسئل : « ما التصوف ؟ فقال : « الصبر تحت الأمر والنهي »^(٢) .

ويرى ابن القيم كذلك أن التصوف يمكن إداركه ، والحصول عليه بثلاثة

(١) مدارج السالكين ج ٣ ص ٧٤ .

(٢) نفس المرجع ج ٣ / ٧٤ .

أمور : « العلم ، والجود والصبر » وهو في هذا يتفق مع الهروي صاحب منازل السائرين قال الهروي : « واجتمعت كلمة الناطقين في هذا العلم على أن التصوف هو الخلق ... وإنما يدرك إمكان ذلك في ثلاثة أشياء في العلم والجود والصبر . »

علق ابن القيم على كلام الهروي ، فقال : « فالعلم يرشده إلى مواقع البذل ، والجود يبعثه على المسامحة بمحقوق نفسه ، والصبر يحفظ عليه استدامة ذلك ، فهذه الثلاثة به يدرك التصوف ، فابن القيم يعتبر التصوف العمل بالكتاب والسنة ، ويرى أن المرء يدركه بالعلم ، والجود ، والصبر ، والتصوف عنده جزء من السلوك الحقيقي ، لأن السلوك الحقيقي عنده تزكية النفس ، وتهذيبها قال : « والتصوف زاوية من زوايا السلوك الحقيقي ، وهو تزكية النفس ، لتسعد بسيرها إلى صحبة الرفيق الأعلى . ومعية من تحبه ، فإن المرء مع من أحب ^(١) . »

وعلى هذا فالتصوف عند ابن القيم السير في إطار الدين لا يعدوه المسلم ، وعليه تخصيصه بالعلم ، والجود ، والصبر وهي أهم الصفات التي يتحلى بها المؤمن ، والسلوك الحقيقي هو صقل النفس ، وتهذيبها لتتجرد من المادة ، وتصل إلى السمو الروحي ، فالتصوف جزء من السلوك الحقيقي .

(ج) تحديد مبادئ الصوفية :

لم يقف أثر ابن القيم في التصوف على تنقيته مما شابه من انحراف ، فقد كان له أثر في تحديد مبادئ الصوفية ، وبيان المقصود منها ، وفيما يلي عرض نماذج من بحوثه في التصوف تأتي ضوءاً على ماله من أثر في تحديد مبادئهم :

(١) نفس المرجع ٢ / ١٧٧ .

(م ٣٠ — الجوزية)

رأيه في المقامات والأحوال :

تكلم في المقامات والأحوال ، وصدر الحديث عنها ببيان أن القوم اختلفوا فيها ، فمنهم من يرى أن المقامات كسبية ، والأحوال وهبية ، ومنهم من يرى أن الأحوال من نتائج المقامات ، والمقامات من نتائج الأعمال ، فمن كان أصلح عملاً كان أعلى مقاماً ، ومن كان أعلى مقاماً كان أعظم حالاً ، وبعد أن عرض هذا الخلاف أدلى برأى قاطع ، فقال : « والصحيح في هذا أن الواردات لها أسماء باعتبار أحوالها ، فتكزن لوامع ، وبوارق ، ولوائح عند أول ظهورها ، وبدورها كما يلعب البارق ، ويلوح على بعد ، فإذا نازلته ، وباشرها فهي أحوال ، فإذا تمكنت منه ، وثبتت له من غير انتقال فهي مقامات ، وهي لوامع ، ولوائح في أوقاتها ، وأحوال في أوسطها ، ومقامات في نهاياتها ، فالذي كان بارقاً هو بعينه الحال ، والذي كان حالاً هو بعينه المقام ، وهذه الأسماء له باعتبار تعلقه بالقلب وظهوره ، وثباته فيه ^(١) ، ولا يرضى ابن القيم عن الترتيب الذي يضعه الصوفية للمقامات ، ويرى أنه مشوب بالتحكم والدعوى ، وأن العبد إذا التزم الإسلام ، ودخل فيه فقد التزم ظواهره وبواطنه . على أن الترتيب الذي يشير إليه كل مرتب للمنازل لا يخلو عن تحكم ودعوى ؛ فإن العبد إذا التزم عقد الإسلام ، ودخل فيه كله فقد التزم لوازمه الظاهرة والباطنة ، ومقاماته وأحواله ، وله في كل عقد من عقودهم وواجب من واجباته أحوال ، ومقامات لا يكون موفياً لذلك المقدم والواجب إلا بها ، وكلما وفى واجباً أشرف على واجب آخر بعده ، وكلما قطع منزلة استقبل أخرى ^(٢) . »

وهو يرتضى طريقة المتقدمين كسهل بن عبد الله التستري ، وأبي طالب

(١) مدارج السالكين ص ٧٣/١ .

(٢) مدارج السالكين ٧٤ / ١ .

الملكى ، والجنييد ، وأبى عثمان النيسابورى ، ويحيى بن معاذ الرازى ، ويرى أنهم تكلموا على أعمال القلوب كلاما عاما مطلقا عن الترتيب ، وعن حصر المقامات بعدد معلوم ، كما أنهم حاموا على اقتباس الحكمة ، والمعرفة وطهارة القلوب ، وزكاة النفوس وتصحيح المعاملة^(١) .

توضيح الفرق بين علم اليقين ، وعين اليقين ، وهو اليقين :

ومن تحديده لمبادئ الصوفية توضيحه الفرق بين علم اليقين ، وعين اليقين وحق اليقين بقوله : « الفرق بين علم اليقين ، وعين اليقين كالفرق بين الخبر الصادق والعيان ، وحق اليقين فوق هذا ، وقد مثلت المراتب الثلاث بمن أخبرك أن عنده عسلا وأنت لا تشك فى صدقه ، ثم أراك إياه ، فازددت يقينا ، ثم ذقت منه ، فالأول علم اليقين ، والثانى عين اليقين ، والثالث حق اليقين ، فعلمنا الآن بالجنة والنار علم يقين ، فإذا أزلت الجنة فى الموقف ، وشاهدها الخلائق ، وبرزت الجحيم ، وعابنها الخلائق فذلك عين اليقين ، فإذا أدخل أهل الجنة الجنة ، وأهل النار النار فذلك حينئذ حق اليقين^(٢) » .

الفناء وأقسامه :

ومن تحديده لمبادئ الصوفية ما ذكره فى الفناء ، واعتمد عليه كثير من الباحثين^(٣) المحدثين حين تعرضوا لبيان الفناء ، والفناء حالة نفسية يغيب فيها

(١) نفس المرجع ج ١ ص ٧٥ .

(٢) نفس المرجع ج ٣ ص ٢٢٤ .

(٣) فالرحوم الأستاذ مصطفى عبد الرازق ذكر تقسيم ابن القيم للفناء فى تعليقه على مادة : (التصوف) فى دائرة المعارف الإسلامية ، والدكتور محمد مصطفى حلمى فى كتابه : « ابن الفارض والحل الإلهى » نقل نفس هذا التقسيم ، وانتفع به فى بيان الفناء عند ابن الفارض .

السالك عن الحس ، ويستغرق في الحق وذاته ، وليس الفناء انحلال الجوهر
الإنساني واستحالة وجوده إلى عدم ، بل هو كما قلت حالة من حالات النفس
تتسم بغيبة الإنسان عن الإحساس وعن مشاهدة العالم المحسوس بحيث يستغرق
الإنسان في عظمة الباري ومشاهدة الحق قال ابن القيم : « والفناء الذي يشير
إليه القوم ، ويعملون عليه أن تذهب المحدثات في شهود العبد ، وتغيب في أفق
العدم ، كما كانت قبل أن توجد ، ويبقى الحق تعالى كما لم يزل ، ثم تغيب
صورة المشاهد ، ورسمه أيضاً ، فلا تبقى له صورة ولا رسم ، ثم يغيب شهوده
أيضاً ، فلا يبقى له شهود ، ويصير الحق هو الذي يشاهد نفسه بنفسه ، كما كان
الأمر قبل إيجاد المكونات ، وحقيقته أن يفنى من لم يكن ، ويبقى من
يزل^(١) . »

فهو يرى أن الفناء لا يبد له من ثلاثة أمور :

أولاً : ذهاب المحدثات في شهود العبد .

ثانياً : غيبة صورة المشاهد .

ثالثاً : غيبة شهوده بحيث لا يبقى له شهود .

وقال الجرجاني : « الفناء سقوط الأوصاف المذمومة ، كما أن البقاء وجود

الأوصاف المحمودة ، والفناء فناءان : أحدهما ما ذكرنا وهو بكثرة الرياضة ،

والثاني عدم الإحساس بعالم الملك والملكوت ، وهو بالاستغراق في عظمة

الباري ومشاهدة الحق^(٢) . »

والقسم الثاني عند الجرجاني هو الفناء الذي ذكره ابن القيم ، وابن القيم

يعتبر الفناء ثلاثة أنواع .

(١) مدارج السالكين ج ١ ص ٨٠ .

(٢) التعريفات ص ١١٣ .

١ — الفناء عن وجود السوى . ٢ — الفناء عن شهود السوى .

٣ — الفناء عن إرادة السوى .

١ — فأما الفناء عن وجود السوى فهو مذهب القائلين بوحدة الوجود ،
وإن القيم لا يرضى عنه ، وهو باطل في نظره لما فيه من نفي الوجود الممكن ،
وهو وجود المخلوقات المستند في وجوده إلى الوجود الواجب ، وهو وجود الله ،
ولما يترتب عليه من إبطال التكليف ونسبة العبث إلى الله في إرسال
الرسول ، وإبطال الثواب والعقاب ، لأنه لا يمكن أن يكلف الله نفسه ، ولأن
العالم لا يكون في حاجة إلى الرسل مادام صورة الله كما يزعمون ، ولأنه لا يمكن
أن يعذب الله نفسه (١) .

٢ — وأما الفناء عن شهود السوى فهو الغيبة عن سوى الله ، وعن شهوده
والغيبة عن نفسه أيضاً ، لأنه يغيب بمعبوده عن عبادته ، وبمشهوده عن
شهوده ، وهذا إنما يتصور في حال السكر والجمع ، فإذا عاد إلى السالك عقله فرق
بين العبد ، والمعبود ، والخلق ، والمخلوق ، ومثل هذا ما حدث لأبي يزيد
البيسطامي ، فقد فنى عن نفسه ، وعن كل شيء ، وأصبح في حالة جعلته يقول :
« سبحانى » و « ما فى الجية إلا الله » .

والفرق بين هذا الفناء وبين سابقه أن السابق فناء عن وجود السوى ،
فمعتقده يرى أن ما سوى الله لا وجود له وأن الوجود الحق لله ، وأن ما سوى
الله صورة للحق ، ويعتقد هذا في حال الصحو ، وهو كامل التفكير ، وأما الفناء
عن شهود السوى فإن صاحبه في حال الصحو يعتقد التفرقة بين الرب والعبد ،
وكل ما حدث له أنه أصبح في حال غيبة فنى فيها عن شهود ما سوى الله ، وفنى
عن نفسه .

(١) مدارج السالكين ١/ ٨٣ .

وابن القيم لا يرضى عن هذا الفناء ، ويرى أنه وإن كان يحمد فيه فناء العبد عن حب ماسوى الله ، وعن خوفه ، ورجائه ، والتوكل عليه ، والاستعانة به بحيث يكون دين العبد كله لله إلا أنه يذم فيه عدم الشعور والغيبة ، حتى لا يفرق صاحبه بين نفسه وربه ، ولا بين الرب والعبد ، ولذا يقول : « فهذا ليس بمحمود ، ولا هو وصف كمال ، ولا هو مما يرغب فيه ، ويؤمر به ، بل غاية صاحبه أن يكون معذورا لعجزه ، وضعف قلبه وعقله عن احتمال التمييز والفرقان ^(١) . »

٣ — وأما الفناء عن إرادة السوى فهو الفناء بمراد المحبوب من العبد عن مراد العبد منه ، وعن مراد ما سوى الله من العبد ، وابن القيم يعتبر هذا الفناء غاية المحبة ، ويعتبره كذلك فناء الخاصة كما يدل عليه قوله : « فهذا الاتحاد والفناء هو اتحاد ، خواص المحبين ، وفناؤهم . قد فنوا بعبادة محبوبهم عن عبادة ماسواه ، وبجبهه ، وخوفه ، ورجائه ، والتوكل عليه ، والاستعانة به ، والطلب منه عن حب ماسواه ، وخوفه ، ورجائه ، والتوكل عليه ، ومن تحقيق هذا الفناء ألا يحب إلا في الله ، ولا يبغيض إلا فيه ، ولا يوالى إلا فيه ، ولا يعطى إلا له ، ولا يمنع إلا له ، ولا يرجو إلا إياه ، ولا يستعين إلا به ، فيكون دينه كله ظاهرا وباطنا معه ، ويكون الله ورسوله أحب إليه مما سواهما ، فلا يواد من حاد الله ورسوله ، ولو كان أقرب الخلق إليه ^(٢) . هذا ، وبؤخذ على ابن القيم أنه أدخل في الفناء أنواعا ليست منه ، فالفناء عن وجود السوى ليس فيه فناء ، وإنما صاحبه في حال صحو . ويقظة ، والفناء عن إرادة السوى ليس فيه فناء . وإنما صاحبه كذلك في حال صحو ، ويحجب عن هذا المأخذ

(١) مدارج السالكين ١/٨٣ ، ٨٤ .

(٢) نفس المرجع ١/٩٠ ، ٩١ .

بأن هذين الفناءين يراد بهما النفي ، فهو يقصد نفي وجود ما سوى الله ؛ ونفي إرادة ما سوى الله ، وهذا المعنى وهو النفي يتحقق في الفناء الذي هو حالة نفسية كما تقدم ، فلعله جمع الكل تحت كلمة فناء ، ويريد بها النفي سواء كان نفياً في حال غيبة وهي الحال النفسية (الفناء على شهود السوى) أم كان نفياً في حال الصحو ، وهذا يشمل الفناء عن وجود السوى ، والفناء عن إرادة السوى

ويؤيد ما ذكرت من أنه يريد بالفناء معنى النفي أنه يستعمل الفناء بمعنى النفي ، ومن هذا قوله : « والفناء في هذا التوحيد مقرون بالبقاء ، وهو أن تثبت إلهية الحق تعالى في قلبك ، وتنفي إلهية ما سواه ، فتجتمع بين النفي والإثبات ، فالنفي هو الفناء ، والإثبات هو البقاء ، وحقيقته أن يفنى بعبادة الله عن عبادة ما سواه ، وبمحبتته عن محبة ما سواه ، وبخشيتنه عن خشية ما سواه ، وبطاعته عن طاعة ما سواه ^(١) » .

ابن القيم من أنصار الصحو :

بيننا موقف ابن القيم من الفناء ، ومنه يتبين ميله إلى الصحو ، وتفضيله على الفناء ، وقد دلنا على هذا بعبارته الصريحة الواضحة : « وشهود العبودية أكمل ، وأتم ، وأبلغ من الغيبة عنها بشهود المعبود ، فشهود العبودية والمعبود درجة الكمال ، والغيبة بأحدهما عن الآخر للناقصين ، فكما أن الغيبة بالعبادة عن المعبود نقص ، فكذلك الغيبة بالمعبود عن عبادته ، حتى أن من العارفين من لا يعتد بهذه العبادة ، ويرى إيجادها عدماً ... فالحق تعالى مراده من عبده استحضر عبوديته ، لا الغيبة عنها ، والعامل على الغيبة عنها عامل على مراده من الله ، وعلى حظه ، والتنعم بالفناء في شهوده ، لا على مراد الله منه ، وبينهما

(١) مدارج السالكين ٣/٣١٢ .

ما بينهما فكيف يكون قائماً بحقيقة العبودية من يقول : « إياك نعبد » ولا شعور له بعبوديته البتة؟ بل حقيقة « إياك نعبد » علماً ومعرفة وقصدًا وإرادة وعملاً، وهذا مستحيل في دار الفناء^(١)، ومما يدل على إصراره على هذه الفكرة إلحاحه عليها في غير موضع، فهو يقول في موضع آخر : « فإن شهود العبد قيامه بالعبودية أكمل في العبودية من غيبته عن ذلك؛ فإن أداء العبودية في حال غيبة العبد عنها وعن نفسه بمنزلة أداء السكران والنائم، وأداؤها في حال كمال يتمظته وشعوره بتفاصيلها وقيامه بها أتم وأكمل وأقوى عبودية .

فالفناء حظ الفاني ومراده، والعلم والشعور والتمييز والفرق وتنزيل الأشياء منازلها وجعلها في مراتبها حق الرب ومراده، ولا يستوى صاحب هذه العبودية وصاحب تلك^(٢) .

ويعتبر ابن القيم ددجة الصحو درجة الكمل من المحبين^(٣) ويستدل على ما ذهب إليه بما يأتي :

١ - الرسول أسرى به، ورأى ما رأى، ومع هذا كله كان ثابت الجأش رابط الجنان قال الله تعالى : « ما زاغ البصر وما طغى ، لقد رأى من آيات ربه الكبرى » ولو كان الفناء خيراً من الصحو لفنى الرسول في هذه الحال ، ولهذا كان الرسول أفضل من موسى إذ خر صعقاً لما تجلى ربه للجبل .

٢ - كانت امرأة العزيز أ كثر حباً ليوسف من الذنوة اللاني قطعن أيديهن حين شاهدته ، ومع هذا لم تقطع يدها كما فعلن ، ولم تفن عن نفسها

(١) نفس للرجم ١/٨٦ .

(٢) مدراج السالكين ص ٨٤ .

(٣) إغانة الأهفان ص ٣٣١ .

كما فنين ، ولم يعرض لها ذلك مع أن حبها أقوى وأتم ، لأن حبها كان مع البقاء ، وحبهن كان مع الفناء ، فالنسوة غيبهن حسنه وحبه عن أنفسهن ، فبلغن من تقطيع أيديهن ما بلغن ، وامرأة العزيز لم يغيبها حبها له ... فخالها حال ، الأقوياء من المحبين ، وحال النسوة حال أصحاب الفناء (١) .

وقد أبان ابن القيم الخطر الناجم عن التمسك بمقام الفناء بقوله : « وينبغي أن يعرف أن مراعاة مقام الفناء الذي جعلوه غاية آل بكثير من طالبيه إلى ترك القيام بالأعمال جملة ، ورأوا أنها علل قاطعة عنه ، واشتد نكير الشيوخ والأئمة عليهم حتى قال شيخ الطائفة الجنيد : « إن الذي يزني ، ويسرق خير من هؤلاء » (٢) ، وابن القيم يشبه في هذا المسلك الجنيد وأتباعه في إقرارهم الصحو وإنكارهم السكر ، لأنهم رأوا السكر يؤدي إلى اضطراب الحال العادية للعبد ، وفقدان السلامة وضبط النفس . ومبدأ التحقيق عند هؤلاء لا يمكن الوصول إليه ما لم يكن السالك سليماً (٣) .

الاهتمام بالقلب :

اهتم ابن القيم كما اهتم الصوفية بالقلب ، والقلب عندهم مركز الدائرة يدور حوله الحديث ، ويهتمون به اهتمام العلماء بالعقل وما يؤدي إليه من نظريات ، وقد ظهر اهتمام ابن القيم بالقلب وما يتعلق به في اثني عشر باباً عقدها في صدر كتابه : « إغاثة الالهفان » تكلم فيها عن القلوب وما يتعلق بها كلام الطبيب الماهر ، فشخص أدواءها ، ووصف العلاج لها ، وانتهى من بحثه إلى نظرية في المعرفة ونظرية في السعادة ، وإليك بيانها :

(١) المهجرتين ص ٣٣١ بهامش إغاثة الالهفان لابن القيم .

(٢) نفس المرجع ص ٣٤٢ .

(٣) ابن الفارض والحب الإلهي ص ١٤٩ .

نظريتنا المعرفة والسعادة :

تتلخص هاتان النظريتان فيما يأتي :

١ - حياة القلوب بإدراك الحق .

٢ - سعادة القلوب بعبادة الله تعالى

فأما نظريته في المعرفة فهي تتلخص في أن المعرفة حياة القلب ، وهو بدونها ميت لا فائدة منه ويظهر هذا من قوله : « لما كان في القلب قوتان قوة العلم والتمييز ، وقوة الإرادة والحب كان كماله وصلاحه باستعمال هاتين القوتين فيما ينفعه ، ويعود بصلاحه وسعادته ، فكماله باستعمال قوة العلم في إدراك الحق ومعرفة ، والتمييز بينه وبين الباطل واستعمال قوة الإرادة والمحبة في طلب الحق ومحبته وإيثاره على الباطل ^(١) » .

وأما نظريته في السعادة فإنه رأى أن سعادة القلب إنما تحصل بعبادة الله تعالى ، وقد وضع ذلك بقوله : « فإن حاجة العباد إلى ربهم في عبادتهم إياه وألبسهم له كحاجتهم إليه في خلقه لهم ، ورزقه إياهم ، ومما فاة أبدانهم ، وستر عوراتهم ، وأمن روعاتهم ، بل حاجتهم إلى تاليه ، ومحبته وعبوديته أعظم ، فإن ذلك هو الغاية المقصودة لهم ، ولا صلاح لهم ، ولا نعيم ، ولا فلاح ، ولا لذة ، ولا سعادة بدون ذلك بحال ، ولهذا كانت لا إله إلا الله أحسن الحسنات ، وكان توحيد الإلهية رأس الأمر ^(٢) » ولم يفتم ابن القيم أن يستدل على ما ذكره في هذا المجال ، فقال : « ولهذا كان حق الله على عباده أن يعبدوه ، ولا يشركون به شيئاً ، كما في الحديث الصحيح الذي رواه معاذ بن جبل رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال : « أتدرى ما حق الله على عباده ؟ قلت : الله

(١) إغانة اللفان ص ١٣ .

(٢) إغانة اللفان ص ١٥ .

ورسوله أعلم فقال : « حقه على عباده أن يعبدوه ، ولا يشركوا به شيئاً ، أتدري ، ما حق العباد على الله إذا فعلوا ذلك ؟ قلت : الله ورسوله أعلم قال : « حقهم عليه ألا يعذبهم بالنار ^(١) ، ولم يأل ابن القيم جهداً في تقرير ما للقلب من أثر في إصلاح السلوك ، فطوراً يطرق هذه المسألة طرقة مباشرة ، وطوراً آخر يعرضها عرضاً شيقاً ظليماً في صورة مناظرة يعقدها بين العين والقلب ينحى فيها كل منهما على الآخر باللائمة ، ويميل ابن القيم إلى تحميل القلب المسئولية باعتباره الأمر الناهي وسائر الخواص ما هي إلا قوة تنفيذية تأتمر بأمره وتنتهي بنهيته .

وإن هذه المناظرة التي جادت بها قريحة ابن القيم تدل إلى جانب دلالتها على منهجه التعليمي على قدرته على تصويراً الحقائق تصويراً أدبياً رائعاً وصوغها في أسلوب شيق جذاب يجدد نشاط القارئ ، ويدعوه إلى تتبع المسألة حتى نهايتها ^(٢) .

وابن القيم محق في تحميل القلب المسئولية ، واعتباره مسئولاً عن ساوك صاحبه إن جار أو عدل قال رسول الله عليه السلام : « ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله ، وإذا فسدت فسد الجسد كله ألا وهي القلب » .
(د) تخلص الإنسان من الماديات ، ونزهيده في الدنيا ، وترغيبه في الآخرة :
عمل ابن القيم على تخلص الإنسان من الماديات والسمو به إلى العالم الروحي ويبدو هذا من تقسيمه اللذة إلى :

١ - لذة جنسية . ٢ - لذة خيالية وهمية . ٣ - لذة عقلية روحانية .

فأما اللذة الجنسية فهي لذة الأكل ، والشرب ، والجماع ، ويشترك فيها

(١) نفس المرجع ص ١٦ .

(٢) ارجع إلى هذه المناظرة إن شئت في روضة المحبين ص ١١٨ ، ١١٩ .

الإنسان ، والحيوان ، و تصيل هذه اللذة لا يؤدي إلى كمال الإنسان، لأن أنقص الحيوانات يحصلها ، ولأنها لو كانت كمالاً لكان محمد عليه السلام أكثر أكلًا وشربًا ، وجماعًا ، فلما كان الأمر بالضد تبين أنها ليست في نفسها كمالًا ، وإنما تكون كمالًا إذا تضمنت إعانة على اللذة الدائمة العظمى ^(١) .

وأما اللذة الوهمية الخيالية فلذة الرئاسة والتعظيم على الخلق ، وطلاب هذه اللذة أشرف نفوساً من طلاب اللذة الأولى ، لكن آلامها أعظم من التذات النفس بها لأن صاحبها قد نصب نفسه لمعاداة كل من تعظم عليهم ... فليست في الحقيقة لذة ، وإن فرحت بها النفس ، وسرت بحصولها .

وأما اللذة العقلية الروحانية فهي لذة المعرفة ، والعلم ، والاتصاف بصفات الكمال من كرم ، وجود ، وعفة ، وشجاعة ، وصبر ، وحلم ، ومروءة ، ومعرفة الله ، ومحبه قال بعض العارفين : مساكين أهل الدنيا ؛ خرجوا من الدنيا، ولم يذوقوا طيب نعيمها ، فقيل له وما هو : فقال : محبة الله ، والأنس به ، والشوق إلى لقاءه ، ومعرفة أسمائه وصفاته ،

فأنت تراه يحاول تخليص النفس الإنسانية من الماديات التي تبعدها عن السمو الروحي ، هذه الماديات التي يتساوى فيها الإنسان ، والحيوان ، وليس للإنسان فضل في تحصيلها ؛ إذ هي استجابة لشهواته : شهوة الجوع ، والعطش ، والجماع . كذلك حاول تغير الإنسان من الاستجابة لغريزة حب الظهور ، وهي من غرائز الإنسان الأصيل ، نعم ليس من السهل التخلص من الغرائز . لأنها أمور فطرية لا يمكن التخلي عنها ، ولكن من الممكن تقويمها ، وتعديلها بقدر المستطاع ، والحق أن ما يحصله الإنسان لحاجة في نفسه كالأكل ، والشرب ، والرئاسة لا يكون له فيه فضل ، وإنما الفضل فيه يفعله الإنسان لما فيه من نفع الغير كالكرم ، والشجاعة ، والعدل ، وإصلاح ذات البين وغير ذلك مما يتطلبه المجتمع ، وهو في

(١) روضة المحبين ١٧٩ .

أمس الحاجة إليه ، ولاريب أن محبة الله هي غاية كل حى ، وهي تدفع إلى الخضوع التام والاستسلام المقضاء وعدم الغفلة عن الله طرفة عين .

(هـ) وضع المبادئ الخلقية :

ولم يقف أثر ابن القيم فى التصوف على تحديده مبادئ التصوف ، بل تجاوزه إلى وضع المبادئ الخلقية ، ومن هذه المبادئ منزلة المروءة التى قد انفرد بوضعها ، وفات المروى اعتبارها من المنازل ، وقد ذكرها ابن القيم فى قسم الأخلاق^(١) ، وبين حقيقتها بقوله : « وحقيقة المروءة تجنب الدنيا ، والرذائل من الأقوال ، والأخلاق ، والأعمال ، وجعلها ثلاث درجات . الأولى : مروءة المرء مع نفسه : وهى حماها على ما يحمل ، وترك ما يدنس ، ويشين .

الثانية : المروءة مع الخلق : وهى استعمال الأدب ، والحياء ، والخلق الجميل معهم .

الثالثة : المروءة مع الحق سبحانه : وهى الاستحياء من نظر الله إليه فى كل لحظة ، وإصلاح العيوب ما أمكن^(٢) .

وبعد أن بينا أثر ابن القيم فى التصوف نبين العلاقة بين المعرفة والمحبة عنده ، وإليك البيان :

٤ — العلاقة بين المعرفة والمحبة عند ابن القيم :

(أ) تقديم المعرفة على المحبة مبدأ منطقي .

(ب) يرى ابن القيم تقديم المعرفة على المحبة .

(١) مدارج السالكين ١٩٧/٢ .

(٢) نفس المرجع ١٩٧/٢ ، ١٩٨ .

(ج) سبق الغزالي ابن القيم إلى تقديم المعرفة على المحبة .

(١) تقديم المعرفة على المحبة مبرراً منطقي :

ويجب قبل الفراغ من هذا الفصل أن نبين العلاقة بين المعرفة ، والمحبة عند ابن القيم . يبدو لمن يقرأ آثار ابن القيم أنه يرى تقديم المعرفة على المحبة ، وهذا مسلك يسائر المنطق ، ويجرى مع الطبيعة ، فإن أول مرحلة في علاقة الإنسان بغيره هي مرحلة المعرفة ، فإذا فرغ من هذه المرحلة ، وكون رأياً ، ووجد في هذا الغير صفات تحببه إليه انتقل إلى محبته ، والتفاني في حبه .

(ب) المعرفة مفرمة على المحبة عند ابن القيم :

وقد أُلح ابن القيم على هذه الفكرة ، وقررها في غير كتاب من كتبه ، وإليك ، نص ما نقل عنه في هذا الموضوع مستخاضاً من كتبه المختلفة قال في كتابه مدارج السالكين : « فإن أوصاف المصعوب إليه ، ونعوت كماله ، وحقائق أسمائه هي الجاذبة للقلوب إلى محبته ، وطلب الوصول إليه ؛ لأن القلوب إنما تحب من تعرفه ، وتخافه ، وترجوه ، وتشتاق إليه ، وتلتذ بقربه ، وتطمئن إلى ذكره بحسب معرفتها بصفاته ، فإذا ضرب دونها حجاب معرفة الصفات ، والإقرار بها امتنع منها بعد ذلك ما هو مشروط بالمعرفة ، وملزوم لها ؛ إذ وجود الملزوم بدون لازمه ، والمشروط بدون شرطه ممتنع^(١) .

يبدو من هذا النص أمران : « أولها أن الوقوف على صفات الله ، ومعرفة نعوته تدفع القلوب إلى محبته ، لأن القلوب لا تحب إلا من سبق لها معرفة به ، ووجدت فيه صفات ترغبها فيه .

ثانيهما أن من حرم معرفة صفات الله لم تحصل له هذه المحبة . لأن شرط المحبة المعرفة فإذا فقد الشرط فقد المشروط ، ولم يتحقق .

وقد عبر ابن القيم عن هذا المعنى في كتابه (إغاثة الالهفان) بأسلوب آخر : « لما كان في القلب قوتان : قوة العلم والتمييز ، وقوة الإرادة والحب كان كماله ، وصلاحه باستعمال هاتين القوتين فيما ينفعه ، ويعود بصلاحه ، وسعادته فكمالهما باستعمال قوة العلم في إدراك الحق ، ومعرفة ، والتمييز بينه وبين الباطل ، واستعمال قوة الإرادة والمحبة في طلب الحق ، ومحبته وإيثاره على الباطل ، فمن لم يعرف الحق فهو ضال ، ومن عرفه ، وآثر غيره عليه فهو مغضوب عليه ، ومن عرفه ، واتبعه فهو منعم عليه ^(١) »

وقال في كتابه (روضة المحبين) : « ومن عرف الله لم يكن شيء أحب إليه منه ، ولم تبق له رغبة فيما سواه إلا فيما يقربه إليه ، ويعينه على سفره إليه ^(٢) » هذه نصوص تؤيد ما سبق من أن ابن القيم يرى تقديم المعرفة على المحبة ، وهذا منهج . كما سبق يتفق مع العقل ، ويسير مع المنطق .

(ح) سبب الغزالي ابن القيم في تقديم المعرفة على المحبة :

وليس ابن القيم بدعا في هذا الاتجاه ، فقد سبقه إلى هذا صوفي له أثر بالغ في التصوف ، وهو الغزالي ، فقد وضع هذه الحقيقة غاية التوضيح في كتابه (إحياء علوم الدين) ، فاعتبر المحبة ثمرة المعرفة ، ورأى أنه لا تتصور محبة إلا بعد معرفة ، وإدراك ، ونفى المحبة عن الجماد لانتفاء الإدراك عنه ، وإليك نص ما قاله « والمحبة ثمرة المعرفة ، فتعدم بانعدامها ، وتضعف بضعفها ، وتقوى بقوتها ، ولذلك قال الحسن البصرى رحمة الله تعالى عليه : « من عرف ربه أحبه ، ومن عرف الدنيا زهد فيها ^(٣) »

(١) إغاثة الالهفان ص ١٣ .

(٢) روضة المحبين ص ٤٣٢ .

(٣) إحياء علوم الدين ج ٤ ص ٢٤٧ في باب « بيان أن المستحق للمحبة هو الله وحده »

وقال الغزالي أيضا : « فأول ما ينبغي أن يتحقق أنه لا يتصور محبة إلا بعد معرفة وإدراك . إذ لا يحب الإنسان إلا ما يعرفه ، ولذلك لم يتصور أن يتصف بالحب جماد ، بل هو من خاصية الحي المدرك » (١) .

وقال أيضا : « ولما كان الحب تابعا للمعرفة ، والإدراك انقسم بحسب انقسام الحواس ، فلكل حاسة إدراك ، ولكل منها لذة ، فلذة العين إبصار الصور الجميلة ، ولذة الأذن في النغمات المطربة ، ولذة الشم في الروائح الطيبة ، ولذة الذوق في الطعوم الحلوة ، ولذة اللمس في اللين والنعومة ، وقد استدل بحديث الرسول : « حبيب إليّ من دنياكم ثلاث الطيب ، والنساء ، وجعلت قرّة عيني في الصلاة » على أن الطيب محبوب لما فيه من لذة تدرك بالشم ، والنساء محبوبات لما فيهن من لذة تدرك بالبصر ، والصلاة محبوبة لما فيها من لذة تدرك بحاسة سادسة هي القاب أو النور أو العقل . ويرى الغزالي أن هذه الحاسة أقوى من غيرها ، وأن الحواس الخمس يشترك فيها الإنسان ، والحيوان ، وهي ضرورية للإنسان ، ولولاها لم تكن للإنسان مزية على غيره من الحيوان » (٢)

وقال : فالبصيرة الباطنية أقوى من البصر الظاهر ، والقلب أشد إدراكا من العين ، وجمال المعاني المدركة بالعقل أعظم من جمال الصور الظاهرة للأبصار ، فتكون لا محالة لذة القلب بما يدركه من الأمور الشريفة الإلهية التي تجل عن أن تدركها الحواس أتم وأبلغ ، فيكون ميل الطبع السليم ، والعقل الصحيح إليه أقوى ، ولا معنى للحب إلا الميل إلى ما في إدراكه لذة ، فلا ينكر إذا حب الله تعالى إلا من قعد به القصور في درجة البهائم ، فلم يجاوز إدراك الحواس أصلا (٣)

(١) إحياء علوم الدين ٤/٢٤٣

(٢) نفس المرجع ج ٤ ص ٢٤٣ باب (بيان أن المستحق للمحبة هو الله وحده) .

(٣) نفس المرجع والصفحة بتصريف

ما تقدم عن الغزالي يفيد أمرين :

أولها : يرى الغزالي تقديم المعرفة على المحبة ، لأن المحبة ثمرة المعرفة ، ولا تتصور المحبة إلا بعد المعرفة ، ولما كانت المعرفة من خواص الإنسان لم تتصور المعرفة ، ولا المحبة من الجماد .

ثانيهما : تتحقق المعرفة للإنسان بواسطة حاسة سادسة هي القلب ، فإذا تحققت المعرفة نتجت عنها المحبة ، وهذه الحاسة السادسة قد انفرد بها الإنسان لم يشاركه فيها غيره من الحيوان بخلاف الحواس الخمس ، فإنها مشتركة بين الإنسان والحيوان ، وكل حاسة تدرك ما يناسبها من الأشياء ، وتحصل فيها اللذة من بعض المدركات ، فتميل إليها ، وتحبها . وكما تتحقق للحواس الخمس اللذة التي يعقبها الميل والحب ، كذلك تتحقق للقلب اللذة من معرفة الله ، وإدراك صفاته ، فينتج عن هذه المعرفة ، وهذا الإدراك حب الله .

* * *

وهذا الفصل (ابن القيم والتصوف) ينحصر فيما يأتي :

أولاً : المصادر التي استمد منها ابن القيم علم التصوف .

ثانياً : مواقف ابن القيم من التصوف :

تمهيد : الصراع بين الفقهاء والصوفية . تتبع هذا الصراع منذ نشأته حتى جاء ابن القيم .

١ — الموقف الأول : ما عابه على الصوفية .

٢ — » الثاني : ابن القيم والهروى :

٣ — » الثالث : أثر ابن القيم في التصوف .

٤ — » الرابع : العلاقة بين المعرفة والمحبة عند ابن القيم .

(م ٣١ — الجوزية)

خاتمة

نتائج واقتراحات

سأتحدث في هذه الخاتمة عن النتائج التي وصلت إليها وعن الاقتراحات التي أوصى بتنفيذها ، أما النتائج فأهمها ما يأتي :

١ - ظهر مما تقدم أن الحياة السياسية التي أحاطت بالبلاد المصرية والشامية خلال فترة حكم المماليك خلقت جيلاً يقظاً وقف من الحكام موقف الرقيب حتى هابهم الحكام ، ولم يبرموا أمراً إلا بمشورتهم

٢ - إذا كان العلم ينهض في ظل حكام مخلصين له مشجعين عليه ، وعلى يد علماء متوفرين على البحث فقد نهض العلم في عهد دولة المماليك نهضة آتت ثمارها فزخرت المكتبة العربية بثمار فكرية في شتى نواحي المعرفة ، وذلك لأن المماليك عرفوا أن العلم سياج الدول ، وعمادها ، فعملوا على تشجيع العلماء ، وقربوهم ، وأجزلوا لهم العطاء ، كما أن العلماء اسهموا في بناء هذه النهضة العلمية ، فهبوا لإحياء العلوم بعد النكبة التي قضت على التراث العلمي يوم سقطت بغداد .

٣ - إذا كان جمال الدين الأفغاني قد كرس حياته لإصلاح المجتمع فقد سبقه إلى هذا ابن تيمية ذلك المصلح الخطير الذي نصب نفسه لإصلاح المجتمع ، وأهاب بالحكام أن يراعوا مصالح الشعوب ، وبالعلماء ، ألا يندلوا ، وألا يقضى الأمر وهم غائبون ، وأن يستأذنوا وهم شهود ، وألف كتاب (السياسة الشرعية في إصلاح الراعي والرعية) ثم حمل الأمانة من بعده تلميذه ابن قيم الجوزية الذي نهج منهج أستاذه ، وحاول إصلاح عقائد الأمة الإسلامية ، والعودة

بالدين إلى ما كان عليه السلف من نقاء وبعد عن انحراف الزائغين ،
وأوهام المبطلين .

٤ — ولد ابن القيم في ٧ من صفر سنة ٦٩١ هـ وتوفي في ١٣ من رجب
سنة ٧٥١ هـ ، وهذا يوافق (١٢٩٢ - ١٣٥٠ م) كما ذكرت دائرة المعارف
الإسلامية من أنه عاش من ٦٩١ هـ : ٧٥١ هـ ، ومن (١٢٩٢ - ١٣٥٦ م)
لما يلزم على هذا من اعتبار أنه عاش ستين عاماً بالتاريخ الهجري وستين عاماً
بالتاريخ الميلادي ، وفي هذا تناقض ظاهر .

٥ — ظهر لنا مما تقدم أن ابن القيم لم يكن عالماً بأحكام الشريعة وحدها
بل كان على دراية تامة باللغة العربية حتى ألف في البلاغة (كتاب الفوائد
المشوق إلى علوم القرآن وعلم البيان) بعد أن اطلع على أمهات الكتب
في البلاغة ، وأضاف إليها ما جادت به قريحته من فهم أسرار اللغة ومراميها .

٦ — كان ابن القيم باحثاً حراً قوى الشخصية يعمل فكره ، ولا يلتزم
رأى غيره ولو كان هذا الغير شيخه ابن تيمية ، بل كان أحياناً يناقشه ،
ويرد رأيه إن بداله ما هو أرجح منه ، وقد سبقت الإشارة إلى هذا في الباب
الأول تحت عنوان (شخصيته) ، وهذا ليس بعيداً عليه فهو الذي دعا إلى
التحرر الفكري وكانت هذه الدعوة هدفاً من أهدافه التي عمل تحقيقها .

٧ — يلح الدارس لكل من ابن تيمية وابن القيم فرقا بينهما ، فابن تيمية
تأثر حاد في المعارضة ، وابن القيم هادي متزن . فابن تيمية ثار في ميدان القتال ،
وثار في ميدان الفكر ، فكانت نتيجة ثورته الأولى نصراً على الأعداء ،
وخاتمة ثورته الثانية ثروة قيمة في الفقه ، والمعتقد ، والتصوف ، وأما ابن القيم
فقد عالج هذه المسائل في هدوء ، واتزان ، وهذا راجع إلى أمرين :

أولهما : الثورة الذاتية في نفس ابن تيمية ، فهو شخص تأثر بطبعه ،

وأما ابن القيم فقد امتاز بالهدوء والاتزان ، فكان لتلك الثورة وهذا الهدوء أثرهما في موقف كل منهما من خصومهما .

ثانيتها : الظروف التي أحاطت بكل منهما ، فابن تيمية حمل لواء المعارضة وكان النزاع أول الأمر حاداً ، فلما جاء ابن القيم فطرت حدة النزاع ، وخفت وطأته فكان ابن القيم هادئاً متزناً في معارضته ومناقشته ، ولذا أخذ يناقش الآراء ، ويردها في هدوء واتزان ، ويختار منها ما وافق الشرع ، ويرد منها ما خالفه .

٨ — كان ابن القيم باحثاً ذا أهداف يسعى لتحقيقها ، وقد دفعه إليها ما آل إليه أمر المسلمين في عصره من ضعف نتيجة للخلافات والاضطرابات ، فأدرك أنه لا منجى للمسلمين من هذا التدهور إلا بجمع الآراء تحت راية واحدة ، ونبذ الخلافات المذهبية التي قد استحكمت على العقول ، فكانت تعصباً ذمياً ، ورأى أن الخير في العودة إلى ما كان عليه السلف من تحكيم الكتاب والسنة ، ونبذ ما سواهما ، ولذا نراه اعتنق عقيدة السلف كما اعتنقها من قبل شيخه ابن تيمية ، وعمل كل منهما على نشرها ومحاربة ما سواها ، وكان أول هدف من أهدافه الدعوة إلى مذهب السلف ؛ لأنه المذهب الذي يمثل الدين خالياً من الآراء المنحرفة والأهواء المضللة ، كذلك مما راع ابن القيم ذلك الجمود الفكري الذي سيطر على العقول ، فأنست إلى الدعوة والراحة ، واتخذت التقليد شعارها دون إعمال فكر فدعا إلى التحرر الفكري ، ونبذ التقليد ، كما لم يرض عن تشويه الحقائق ، والتلاعب بأحكام الدين تحت ستار ما سماه المبطلون (الحيل) فكان مما عمل على هدمه التلاعب بأحكام الدين .

كذلك دعا ابن القيم إلى تفهم روح الدين دون الوقوف عند الظاهر .
من هذا نرى أنه كما أصلح في ميدان العقائد فقد حاول الإصلاح في ميدان الفقه ، فكان له في هذين الميدانين ثروة طائلة لا تزال ناطقة بفضله .

٩ - راع ابن القيم ما شاهده من تلاعب بأموار الدين باسم الحيل التي تبطل
رغبة الشارع ، وتنفيذ رغبة المتحايين ، فالأوامر شرعت لما فيها من مصلحة
كالزكاة شرعت أخذاً بيد الفقير والمنهيات شرع اجتنابها لما يترتب عليها من
مفسد ، فالتحاييل على إسقاط الأوامر كالزكاة ، وفعل المنهيات كالربا فيه إبطال
المقصود الشارع ، وتنفيذ لرغبة المتحايين ، ولذا حاربها بكل ما أوتى من حجة.

١٠ - كان ابن القيم عميقاً في تفكيره ، فاعتبر القصد في العقود ، ولم يهمل
الشروط المتقدمة ، ولا الذرائع ، وهذا يخالف ما ذهب إليه الشافعي من قوله :
« لا يفسد عقد إلا بالعقد نفسه ، ولا يفسد بشيء تقدمه ، أو تأخره ، ولا تفسد
العقود بأن يقال : هذه ذريعة ، وهذه نية سوء » أما ابن القيم فقد أخذ بالشروط
المتقدمة ، واعتبر المقاصد ، والذرائع عملاً بمبدأ : الوقاية خير من العلاج ، وقد
رجحت ما ذهب إليه ابن القيم ، وعللت هذا الترجيح بأن المعول عليه حقائق
الأمور لا صورها ، إذ كيف يسوغ الحكم بجواز عقد قصد به أمر محذور ، أو
سبقة شرط ممنوع ما دام قد خلا منه وقلت : ينبغي ألا نكون سطحيين في
تفكيرنا ، بل يجب أن نزن الأمور بميزان الحق والعدل والإنصاف وأن نفحص
على حقائق الأمور دون أن نفتخر بظواهرها ، فقد تكون خبيثة المنبت سيئة
المقصد ، وهذا الذي سار عليه الإمام الشافعي رضي الله عنه يسميه العلماء
المحدثون ظاهرة التفسير المادي للشريعة ، فالشافعي يسلك في تفسير الشريعة
الإسلامية في أصولها ، وفروعها ، وأقضيتها مسلك الظاهر لا يعدوه هلي أن له
مندوحة في هذا هي أن الأخذ بغير الظاهر أخذ بالظن والوهم ، فيكون الخطأ
كثيراً ، والصواب قليلاً ، والأحكام تناط بأموار مطردة ، لا بأموار غير مطردة.

١١ - كان ابن القيم حريصاً على تفهم روح الدين ، وكانت أمنيته أن
يستجيب المسلمون لهذه الصيحة المدوية التي نادى بها ، فيفهموا روح الدين ،

ويعملوا بمقتضاها ، وقد ظهر هذا الحرص ، وهذه الأمنية فيما تركه العمل بالمقاصد ، وإبطال الشروط المتقدمة على العقود ، وسد الذرائع المفضية إلى المحرمات ، وإن هذا النوع من التفكير الفقهي جعل المذهب الحنبلي خصبا لا يجمد على الأمور في ظواهرها ، بل يحكم عليها بمواعظها وغاياتها ، ويعطى الوسائل حكم المقاصد إن حلالاً أو حراماً .

١٢ — أقر الحنابلة مبدأ حرية التعاقد ، فللمتعاقدين أن يعقدا ما يشاءان بالشروط التي يريانها ما لم يشتمل العقد ، أو الشرط على أمر حرمه الشارع ، وفي هذا اعتباراً لإرادة المتعاقدين ، وقد استمدوا هذا المبدأ من قوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض منكم » وسار على هذا أيضا ابن القيم ، وندد بخصومهم ، وبين أن تقييد حرية المتعاقدين خطأ في فهم الشريعة ، كما بين أن إغلاق الباب أمام المتعاقدين يفسد كثيراً من معاملات الناس ، وفرق بين العبادات ، والمعاملات بأن الأصل في العبادات البطلان والأصل في المعاملات الصحة ، وهذا يتفق مع روح الشريعة ، فالعبادات لله ، والله لا يعبد إلا بما شرعه ، والمعاملات شرعت لمصلحة الناس ، وحاجتهم إليها ، وتحقيقاً لهذه المصلحة ينبغي أن يفتح بابها لهم ، ولا يحرم منها إلا ما حرمه الشارع لما في تحريمه من المصلحة .

وقد أنصف الحنابلة في إصابة كبد الحقيقة ، فلا شك أن حرية التعاقد تنفق وروح الدين ، فالدين شرع لمصلحة الناس ، وتنظيم حياتهم ، ومن مصلحتهم إطلاق الحرية لهم في عقد ما يريدون تحقيقاً لمصلحة يرونها ما داموا لا يخلون حراماً ولا يجرمون حلالاً .

١٣ — المذهب الحنبلي مذهب مرن صالح للتشريع في العصور المختلفة ، ومن مظاهر مرونته القول بجواز البيع بغير تحديد الثمن على أن يكون الثمن هو

السعر العام في وقت معين يتفق العاقدان عليه ، ويسمى البيع بقطع السعر ،
وفي هذا تيسيراً على الناس أى تيسير ، وقد قال بهذا ابن حنبل وابن تيمية
وابن القيم .

١٤ - كان ابن القيم حريصاً على المحافظة على حقوق الدائنين ، فقال :
« إذا استغرقت الديون ماله لم يصح تبرعه بما يضر بأرباب الديون سواء حجر
عليه الحاكم أم لم يحجر عليه » وهذا يخالف ما رآه الكثير من الفقهاء ،
فأبو يوسف ، ومحمد ، والشافعي يرون أن الحجر يضرب على المدين إذا حكم به
القاضي ، وأبو حنيفة لا يحجر عليه لما في الحجر من إهدار أهليته ويؤثر عنه
قوله : (لا أحجر في الدين وإذا وجبت ديون على رجل ، وطلب الغرماء حبسه
والحجر عليه لم أحجر عليه) وهذا الذى رآه ابن القيم حق ، فإذا كانت
الشريعة تعمل على تحقيق المصلحة فإن الدائنين أحق من سواهم برعاية مصلحتهم ،
والمحافظة على أموالهم ، وقد أحسنوا إلى المدين بإعطائه أموالهم يفك بها
أزمته المالية . وفي تمكين هذا المدين من التبرع بإبطال حقوق الغرماء ،
والشريعة لا تأتى بمثل هذا .

١٥ - وصل ابن القيم إلى أحدث النظريات الاجتماعية ، فاعتبر الناس
متضامنين ومتكافلين وقد اقتضاه هذا أن يعتد بعمل الفضولى كما تقدم ،
وذلك لأنه يرى أن هناك مسؤولية على كل فرد تقتضيه أن يفعل ما فيه المصلحة
للجميع ، وهو ما يعبر عنه حديثاً بالمسؤولية الاجتماعية حتى لو اتصل عمله بمال
الغير ما دام هذا العمل يهدف إلى المصلحة ، فالمساهمون شخص واحد ، وهم
متعاونون متكافلون ، ومما يؤثر عنه قوله : « فلو عمل المتصرف لحفظ مال
أخيه أن نفقته تضيع ، وأن إحسانه يذهب باطلاً في حكم الشرع لما أقدم على
ذلك . ولضاعت مصالح الناس ، وورغبوا عن حفظ أموالهم بعضهم بعضاً ،

ومعلوم أن شريعة من بهرت شريعته العقول ، وفاقت كل شريعة ، واستملت على كل مصلحة وعطلت كل مفسدة تأتي ذلك كل الإباء » وقال : « وإن كان من جامدى الفقهاء من يمنع ذلك ويقول : هذا تصرف فى ملك الغير ، ولم يعلم هذا اليابس أن التصرف فى ملك الغير إنما حرمه الله لما فيه من الإضرار به وترك التصرف ههنا هو الإضرار » .

١٦ — نهج ابن القيم فى بحثه منهجاً لم يسبق إليه ، فقد كان الفقهاء قبله وبعده يتخذون المسألة أساساً ببحثهم ، أما هو فقد اتخذ النصوص أساساً ببحثه ، يعرضها ، ثم يستنبط منها ، وهذا المنهج أسلم من منهج مخالفه لاعتماده على النصوص ، وأخذ الأحكام منها ، أما منهج المخالفين فإنه يؤدى إلى التفسيرات العقلية ، والتفريعات الكثيرة ، ومن مزايا هذا المنهج إحياء النصوص ، وبيان قيمتها فى البحث العلمى وأثرها فى بيان الأحكام الشرعية ، كما أنه لا يدعو إلى الملل ، والضجر ، فإن أول ما يطالع الباحث فى كتب ابن القيم آثار عليها نود النبوة ومن من الباحثين لا تسريح نفسه عند قراءة الآثار الشرعية ؟ .

١٧ — استطاع ابن القيم أن يوفق بين أهدافه ومنهجه فى البحث ، فمحور أهدافه الدعوة إلى الإجتهد ونبت التقليد . وقد سار على هذا فى منهجه وحقق هذا الهدف فى بحثه ، فالنصوص مقدمة ، والإكثار من الأدلة العقلية والنقلية ، وعرض آراء الفقهاء على بساط البحث ، ومناقشتها ، والاختيار من بينها ، أو التوسط فى رأى ، والخروج عليها ، وعرض أدلة المخالفين ، وتفنيدها كل هذا يتفق مع الدعوة إلى الإجتهد ، فكان ابن القيم أميناً فى تطبيق منهجه حريصاً على تحقيق أهدافه ، وإن مخالفة الجانب العملى فى البحث للمنهج النظرى منزلة أقدم الباحثين ، وإن الذم كثيراً ما يعترهم نتيجة وضع مثل عليها للبحث ثم مخالفتها ومجانبتها عند التطبيق العملى ، ولكن ابن القيم لم يفتته هذا ، بل

كانت أهدافه ومنهجه تسير جنباً إلى جنب نحو غاية واحدة لم تتشعب بها الطرق ، أو تختلف إليها المسالك .

١٨ — يرى ابن القيم أن السنة تأتي بأحكام زائدة عن الكتاب كتحریم نكاح المرأة على بنت أخيها ، أو بنت أختها أو العكس ، وكتحریم الرضاع كل ما يحرم بالنسب ، والشفعة والرهن في الحضر ، وتوريث الجدة ، ومنع التوارث بين المسلم والكافر ، وتوريث بنت الابن السدس مع البنت قال : « بل أحكام السنة التي ليست في القرآن إن لم تكن أكثر من التي في القرآن لم تنقص عنها فلو ساغ لنا رد كل سنة زائدة على نص القرآن لبطلت سنة رسول الله صلى الله عليه وسلم كلها إلا سنة دل عليها القرآن » فهو يرى أن السنة تزيد عن القرآن ، وهي إذ تزيد عنه وتأخذ بها لا تكون مخالفة للكتاب ، فقد استمدت قوتها من دعوة الكتاب إلى الأخذ بها ، وقد استدلل على رأيه بالنصوص الدالة على طاعة الرسول ، وبالأحاديث المفيدة صراحة أن السنة تزيد عن القرآن ، وبالواقع في الشريعة من ورود أحكام في السنة ليس لها ذكر في القرآن .

وممن قال : السنة تزيد عن القرآن الإمام الشافعي ، وأي غضاضة في هذا ؟ أليس الرسول مبيناً ، وكما بين المجمع ، والعام ، والمطلق بين حكم ما لم يأت القرآن بحكمه .

١٩ — ما تناقله العلماء من أن عمر أوقع الطلاق الثلاث ، ولم يكن هذا في عهد الرسول ، وقد حققت هذه المسألة لينحلي الموقف ، وليتبين هل ما فعله عمر مخالف ما كان عليه العمل في عهد الرسول أم لا ؟ وقد وصلت إلى ما يأتي :

١ — كان الصحابة في عهد الرسول يطلقون طليقة واحدة متبعين ما جاء في قوله تعالى : « الطلاق مرتان » .

٢ — أن من كان يطلق منهم ثلاثاً كانت امرأته تبين منه كما أفتى بهذا ابن عباس .

٣ — ما فعله عمر رضی الله عنه مطابق لما كان عليه الأمر في عهد الرسول ، لأن من كان يحلف على امرأته ثلاثاً فأكثر كانت امرأته تبين منه كما تقدم ، فالحكم واحد ، والفرق بين الحالين ينحصر في أن إيقاع الثلاث في عهد الرسول كان قليلاً ، ومن كان يوقعه كان يؤخذ بمقتضاه ، وأما في عهد عمر فكان هذا اليمين غالباً بدليل قوله : « إن الناس قد استعجلوا في أمر كانت لهم فيه أناة » وعلى هذا لادعى إلى اعتبار حكم عمر مخالفاً ما كان عليه الرسول ، وأنه راعى فيه جانب المصلحة كما ذكر ابن القيم .

٢٠ — دعا ابن القيم إلى الأخذ بمبدأ السلف في العقائد ، ونهج منهجهم في صفات الله ، والآيات المتشابهة ، وقام رأيه على أمرين : التنزيه وعدم التأويل ووافقهم في أفعال العباد ، وفي المحسن والتبجح .

٢١ — حاول تنقية التصوف مما شابه من انحراف ، فعاب عليهم ضروب الانحراف التي وقعوا فيها كوحدة الوجود ، والقول بسقوط التكليف ، والتفرقة بين الحقيقة والشريعة ، وتحكيم الذوق ورفض العلم ، والتعبد بعالم يشرع الله وحدد مبادئ الصوفية ، ووصل إلى نظرتي المعرفة والسعادة ، ورأى تقديم المعرفة على المحبة كما رأى الغزالي ، وحاول تخليص الإنسان من المساديات ، وتزهيده في الدنيا ، وترغيبه في الآخرة .

* * *

هذا وأخيراً فلي اقتراحان أوصى بتنفيذهما : أحدهما القيام بدراسة آثار ابن القيم وإخراجها لإخراجها لتكرار فيه ، فإن الملاحظ على مؤلفاته التكرار ، وتناول الموضوع في غير كتاب ، فمثلاً ترى مسألة الحسن والتبجح تناوّلها في كتبه :

« مدارج السالكين » و « مفتاح دار السعادة » ، و « شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل » فإذا أخرجت مؤلفاته هذا الإخراج سهل على الدارس تناولها .

الاقتراح الثاني : تشجيع الباحثين على هذا اللون من الدراسة وإحياء آثار هؤلاء الرواد الأحرار من المفكرين كابن عبدالسلام والسبكي وابن حجر وغيرهم فإذا تم هذا انتفع الدارسون بآثارهم ووقفوا على ثروة مثرية في العقائد والفقه قد تراكم عليها غبار السنين دن أن تنال ما تستحق من تقدير .

وإلى جانب هذا فهذا واجب تحتمه المروءة ، ووفاء هؤلاء الذين لم يألوا جهداً في سبيل إحياء العلوم والمعارف كل في دائرة تخصصه .

وما توفيقى إلا بالله عليه توكلت وإليه أنيب . . .

شبرا — القاهرة في ٣٠/١٢/١٩٥٥ م

مراجع البحث

(أ)

- ١ - أبو حنيفة لأستاذنا الأستاذ محمد أبو زهرة
- ٢ - اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية لابن القيم طبع بالهند .
- ٣ - إحياء علوم الدين لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي .
- ٤ - الاختلاف في اللفظ لابن قتيبة .
- ٥ - إرشاد الفحول إلى تحقيق الحق من علم الأصول للإمام محمد بن علي ابن محمد الشوكاني مطبعة السعادة الطبعة الأولى سنة ١٣٢٧ هـ .
- ٦ - أسد الغابة في معرفة الصحابة لابن الأثير .
- ٧ - الإسلام والحضارة العربية لمحمد كرد علي .
- ٨ - أسنى المطالب لشيخ الإسلام زكريا بن محمد الأنصاري المتوفى سنة ٩٢٦ هـ وهو شرح روض الطالب لابن أبي بكر المقرئ البجلي .
- ٩ - الأشعوى - أبو الحسن - للمرحوم الأستاذ الدكتور حمودة غرابة المدرس بكلية أصول الدين .
- ١٠ - أصول التشريع الإسلامي لأستاذنا الأستاذ علي حسب الله . مطبعة العلوم - الطبعة الأولى سنة ١٢٧١ هـ - ١٩٥٢ م .
- ١١ - أصول الفقه للمرحوم الشيخ محمد الخضري، المطبعة الرحمانية بمصر . الطبعة الثانية سنة ١٣٥٢ هـ

- ١٢ - إعلام الموقعين لابن القيم مطبعة السكردي
١٣ - إغاثة اللهفان من مصائد الشيطان لابن القيم .
١٤ - إقامة الدليل على إبطال التحليل لابن تيمية .
١٥ - الأم لمحمد بن إدريس الشافعي المطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٢١ هـ .
١٦ - الانتصار لأبي محمد الخياط .

(ب)

١٧ - بدائع الصنائع في ترتيب الشرائع لعلاء الدين أبي بكر الكاساني
الحنفي الملقب بملك العلماء مطبعة شركة المطبوعات العلمية الطبعة
الأولى سنة ١٣٢٧ هـ .

١٨ - البداية والنهاية لعلماد الدين أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير
المتوفى سنة ٧٧٤ هـ بمطبعة السعادة بمصر « الطبعة الأولى
سنة ١٣٥١ هـ ، سنة ١٩٣٢ م .

١٩ - البحر المحيط لأبي عبد الله الأندلسي الغرناطي الشهير بأبي حيان
المولود سنة ٦٥٤ هـ والمتوفى بالقاهرة سنة ٧٥٤ هـ مطبعة السعادة
الطبعة الأولى سنة ١٣٢٨ هـ

(ت)

٢٠ - تاريخ آداب اللغة العربية لجورجي زيدن . مطبعة افلال - الطبعة
الثالثة بالقاهرة .

٢١ - تاريخ بغداد لأبي بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي مطبعة
السعادة الطبعة الأولى سنة ١٣٤٩ هـ سنة ١٩٣٩ م .

٢٢ - تاريخ التشريع الإسلامي للمرحوم الشيخ محمد الخضري « مطبعة

الاستقامة بالقاهرة الطبعة الخامسة سنة ١٣٥٨ هـ - سنة ١٩٢٩ .

٢٣ — تاريخ دولة الماليك في مصر - لسير وليم موير ترجمة محمود عابدين
وسليم حسن . الطبعة الأولى .

٢٤ — تاريخ الفتح الإسلامي في عهد الرسول وعصر الخلفاء الراشدين وبنى أمية
للأستاذ محمد فخر الدين « مطبعة العلوم بمصر » .

٢٥ — تاريخ الماليك البحرية للدكتور علي إبراهيم حسن .

٢٦ — التبيان في أقسام القرآن لابن القيم - المطبعة الميرية بمكة سنة ١٣٢٤ هـ .

٢٧ — تراجم رجال القرنين السادس والسابع . لشهاب الدين المعروف بأبي
شامة المقدسي الدمشقي الطبعة الأولى سنة ١٩٤٧ م نشره السيد عزت
القطار الحسيني .

٢٨ — النصوص الإسلامية في الأدب والأخلاق للمرحوم الدكتور زكي مبارك
الطبعة الأولى سنة ١٩٣٨ م بمطبعة الرسالة

٢٩ — التعريف للسيد الشريف علي ابن محمد الجرجاني بالمطبعة الحميدية بمصر
سنة ١٣٢١ هـ .

٣٠ — التعريف بالقرآن والحديث لأستاذنا الأستاذ محمد الزفزاف الطبعة الأولى
سنة ١٣١١ هـ - سنة ١٩٥٥ م بمطبعة السنة المحمدية .

٣١ — تلبيس إبليس (أو نقد العلم والعلماء) لابن الجوزي . مطبعة السعادة
سنة ١٣٤٠ هـ .

٣٢ — التوفيقات الالهامية للواء محمد مختار باشا - المطبعة الأميرية ببولاق
الطبعة الأولى سنة ١٣٦١ هـ

٣٣ — ابن تيمية للمرحوم الأستاذ عبد العزيز المراغي .

٣٤ — ابن تيمية لأستاذنا الأستاذ محمد أبو زهرة . الطبعة الأولى مطبعة
دار الفكر العربي .

(ج)

- ٣٥ — الجامع لأحكام القرآن لأبي عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي
مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٧ م - ١٥٢٦ هـ .
- ٣٦ — جامع البيان في تفسير القرآن لمحمد بن جرير بن كثير ابن غالب أبي
جعفر الطبري بالمطبعة الميمنية بمصر .
- ٣٧ — الجامع الصحيح لمسلم .
- ٣٨ — جلاء العينين في محاكمة الأحمدين للسيد نعمان خير الدين الشهير
بابن الأوسى البغدادى .

(ح)

- ٣٩ — حاشية على الكشاف للشيخ محمد عليان المرزوقى الشافعى .
- ٤٠ — حاشية الصبيان على الأشموني مطبعة مصطفى محمد .
- ٤١ — حسن المحاضرة في أخبار مصر والقاهرة لجلال الدين السيوطى
الشافعى المطبعة الشرقية .
- ٤٢ — ابن حنبل لأستاذنا الأستاذ محمد أبو زهرة . المطبعة النموذجية بالحامية
الجديدة بمصر سنة ١٩٦٦ هـ سنة ١٩٤٧ .
- ٤٣ — الحياة الروحية في الإسلام للدكتور محمد مصطفى حلمى .

(خ)

- ٤٤ — الخراج ليحيى بن آدم القرصى طبع سنة ١٨٩٥ م حفته وصححه الشيخ
أحمد محمد شاكر .
- ٤٥ — الخطط الجديدة التوفيقية للمرحوم على مبارك .

٤٦ -- خطط الشام لمحمد كرد علي المطبعة الحديثة بدمشق سنة ١٩٢٥ م
الطبعة الأولى .

٤٧ -- الخطط المسماة بالمواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لتقى الدين
أحمد بن علي المعروف بالمقرئ مطبعة النيل الطبعة الأولى سنة ١٣٢٦ هـ .

(د)

٤٨ -- دائرة المعارف الإسلامية .

٤٩ -- الدارس في تاريخ المدارس للنعماني . مطبعة الترقى بدمشق .

٥٠ -- دراسات في تاريخ الماليك البحرية للدكتور علي ابراهيم حسن
مطبعة الاعتماد سنة ١٩٤٤ .

٥١ -- الدور السكمانية في أعيان المائة الثامنة لابن حجر طبع الهند .

(ر)

٥٢ -- الرسالة للإمام محمد بن إدريس الشافعي الطبعة الأولى مطبعة مصطفى
البياتي الحلبي ١٣٥٨ هـ سنة ١٩٤٠ م .

٥٣ -- الرسالة التدمرية لابن تيمية .

٥٤ -- الرسالة القشيرية للقشيري طبع مطبعة صبيح سنة ١٩٤٧ م .

٥٥ -- رسالة القياس لابن تيمية المطبعة السلفية بمصر سنة ١٣٤٦ هـ .

٥٦ -- روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني لشهاب الدين
محمود الألوسي . إدارة الطباعة المنيرية .

٥٧ -- روضة المحبين ونزهة المشتاقين لابن القيم .

(ز)

٥٨ — زاد المعاد في هدى خير العباد لابن القيم مطبعة محمد علي صبيح الطبعة الأولى ١٣٥٢ هـ - ١٩٣٤ م .

(س)

٥٩ — السلوك لمعرفة دول الملوك لتقى الدين المقرئزي - مطبعة دار الكتب المصرية سنة ١٩٣٤ م .

(ش)

- ٦٠ — الشافعي لأستاذنا محمد أبو زهرة مطبعة مخيمر بمصر الطبعة الثانية .
- ٦١ — شذرات الذهب في أخبار من ذهب لابن العماد طبع القاهرة ١٣٥٠ هـ .
- ٦٢ — شرح الأشموني على ألفية ابن مالك .
- ٦٣ — شرح سعد الدين التفتازاني على العقائد النسفية .
- ٦٤ — الشرح الكبير لشمس الدين بن قدامة المتوفى سنة ٦٨٢ هـ . مطبعة المنار - الطبعة الثانية .
- ٦٥ — شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل لابن القيم المطبعة الحسينية بمصر .

(ص)

- ٦٦ — صبح الأعشى للقلقشندي المطبعة الأميرية بالقاهرة ١٣٢٣ هـ ، ١٩١٥ م .
- ٦٧ — صحيح مسلم شرح النووي الطبعة الأولى سنة ١٣٤٧ هـ ، ١٣٢٩ م .
- ٦٨ — الصديق أبو بكر للدكتور محمد حسين هيكل مطبعة مصر سنة ١٣٦٢ هـ . الطبعة الثانية .

- ٦٩ - الصلاة وأحكام تاركها لابن القيم مطبعة صبيح الطبعة الأولى .
٧٠ - الصوفية في الإسلام لنيكلسون ترجمة نور الدين شريفة .

(ص)

- ٧١ - ضحى الإسلام للمرحوم الأستاذ أحمد أمين .

(ط)

- ٧٢ - طبقات الخنابلة لابن رجب مصورة ومخطوطة بدار الكتب المصرية .
٧٣ - طبقات الشافعية الكبرى لتاج الدين أبي نصر عبد الوهاب ابن تقي الدين السبكي المطبعة الحسينية بالقاهرة - الطبعة الأولى .
٧٤ - الطرق الحكمية في السياسة الشرعية لابن القيم مطبعة الآداب والمؤيد بالقاهرة سنة ١٣١٧ هـ .

(ع)

- ٧٥ - عصر سلاطين الماليك ونتاجه العلمى والأدبى للأستاذ محمود رزق سليم المطبعة النموذجية بالحلمية الجديدة بالقاهرة ١٣٦٨ هـ ١٩٤٩ م .
٧٦ - العقود الدرية من مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية لابن عبد الهادى مطبعة حجازى بالقاهرة سنة ١٢٥٦ هـ .
٧٧ - عقيدة السلف لأبي عثمان إسماعيل الصابونى .
٧٨ - عيون المسائل الشرعية فى الأحوال الشخصية لأستاذنا الأستاذ على حسب الله . مطبعة العلوم الطبعة الثانية . ١٣٧٠ - ١٩٥٠ م .

(ف)

- ٧٩ - ابن القارض والحب الإلهى للدكتور محمد مصطفى حلمى مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر الطبعة الأولى سنة ١٩٤٥ م .

- ٨٠ — فتح القدير لكamal الدين محمد بن عبد الواحد بن الهمام المتوفى عام ٨٦١ هـ الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ بالمطبعة الأميرية .
- ٨١ — الفرق بين الفرق للبغدادى مطبعة المعارف بمصر .
- ٨٢ — الفروسية الشرعية النبوية لابن القيم مطبعة الأنوار ١٣٦٠ هـ ١٩٤١ م .
- ٨٣ — الفصل فى الملل والأهواء والنحل لابن حزم مطبعة الموضوعات بمصر .
- ٨٤ — فصوص الحكم للشيخ الأکبر محيى الدين بن عربى المتوفى سنة ٦٣٨ هـ مطبعة الحلبي سنة ١٣٦٥ ١٩٤٦ هـ م .
- ٨٥ — فوائح الرحموت (شرح مسلم الثبوت) المطبعة الأميرية — الطبعة الأولى .
- ٨٦ — فوات الوفيات لمحمد بن شاكر المكتبي المتوفى سنة ٧٦٤ هـ . طبع بمصر سنة ١٢٦٩ هـ .

(ق)

- ٨٧ — القاموس المحيط لمجد الدين الفيروزابادى ، مطبعة دار المأمون سنة ١٣٥٧ هـ سنة ١٩٣٨ م .
- ٨٨ — القرآن الكريم .

(ك)

- ٨٩ — الكافية الشافية فى الانتصار للفرقة الناجية لابن القيم . مطبعة التقدم العلمية بمصر سنة ١٣٤٤ هـ .

٩٠ — الكامل لأبي الحسن علي بن أبي الكرم المعروف بابن الأثير .
الطبعة الأولى .

٩١ — الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل ، وعيون الأقاويل في التأويل .
لمحمود بن عمر الزمخشري مطبعة مصطفى محمد سنة ١٣٥٤ هـ

(ل)

٩٢ — لسان العرب لجمال الدين المعروف بابن منظور الإفريقي المصري .
الطبعة الأولى بالمطبعة الأميرية ببولاق سنة ١٣٠٠ هـ

٩٣ — اللمع للسراج الطوسي . نشرة نيكلسون سنة ١٩١٤ م

(م)

٩٤ — مجلة الأزهر

٩٥ — مجموعة رسائل شيخ الإسلام ابن تيمية . مطبعة السنة المحمدية .
١٩٤١ م الطبعة الأولى

٩٦ — مجموعة الرسائل والمسائل لابن تيمية . مطبعة المنار للطباعة الأولى .
سنة ١٣٤٩ هـ

٩٧ — مجموعة فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية مطبعة الكردى بالقاهرة .
سنة ١٣٢٦ هـ

٩٨ — مختصر سنن أبي داود للحافظ المنذرى مطبعة السنة المحمدية .
١٣٦٩ هـ - سنة ١٩٥٠ م

٩٩ — مختصر طبقات الحنابلة للشيخ جميل الشطى

١٠٠ — مدارج السالكين بين منازل إياك نعبد وإياك نستعين لابن القيم .
مطبعة المنار للطباعة الأولى وهو في ثلاثة أجزاء .

١٠١ - مروج الذهب ومعادن الجوهر في التاريخ لأبي الحسن علي ابن الحسين بن علي المسعودي الشافعي المتوفى سنة ٣٤٦ و طبع بالمطبعة البهية المصرية سنة ١٣٤٦ هـ

١٠٢ - المستصفي لأبي حامد الغزالي المطبعة الأميرية الطبعة الأولى سنة ١٣٢٢ هـ

١٠٣ - معجم البلدان لشهاب الدين ياقوت الحموي

١٠٤ - المغني لابن قدامة المتوفى سنة ٦٣٠ هـ مطبعة المنار الطبعة الثانية

١٠٥ - مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة لابن القيم مطبعة السعادة .

١٠٦ - مقالات الإسلاميين لأبي الحسن الأشعري

١٠٧ - مقدمة ابن خلدون المطبعة الأدبية .

١٠٨ - الملل والنحل لأبي الفتح محمد بن عبدالكريم الشهرستاني المتوفى سنة ٥٤٨ هـ الطبعة الأولى بالمطبعة الأدبية بمصر سنة ١٣١٧ هـ

١٠٩ - المناقب لابن الجوزي

١١٠ - المواقف للشاطبي

(ن)

١١١ - النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة لجمال الدين أبي المحاسن ابن تغري بردي ١٣٥١ م . الطبعة الأولى - مطبعة دار الكتب المصرية .

١١٢ - نفع الطيب .

١١٣ - نيل الأوطار لمحمد بن علي بن محمد الشوكاني . الطبعة الثانية مطبعة الحلبي بمصر ١٢٧١ هـ سنة ١٩٥٢ م .

(م ٣٣ - الجوزية)

(هـ)

١١٤ — الهجرتين لابن القيم . المطبعة الحسينية بمصر .

١١٥ — الهداية شرح بداية المبتدى لعلی بن أبی بكر المتوفى عام ٥٩٣ هـ

المطبعة الأميرية الطبعة الأولى سنة ١٣١٥ هـ

(و)

١١٦ — وفيات الأعيان وأبناء أبناء الزمان لابن خلدون — المطبعة الميمنية

بمصر الطبعة الأولى .

ء

فهرس تفصیلی

الصفحة	الموضوع
ح	افتتاحية
هـ	إهداء
ز	فهرس إجمالی
—	تقديم : بقلم أستاذنا الجليل فضيلة الأستاذ الشيخ محمد الزفزاف ط — أستاذ الشريعة الإسلامية ووكيل كلية دار العلوم (سابقاً)
١٠ : ١	مقدمة المؤلف : الدافع إلى هذه الرسالة ، منهجها ، الغاية منها
٦٦ : ١١	تمهيد : عصر ابن القيم وهو يشمل :
١٢ : ١١	كلمة موجزة عن مقومات البيئة وأثرها في التفكير (١) <u>السياسية الداخلية بإجمال وهو تشمل :</u>
١٣	(أ) سقوط بغداد وأثره
١٤	(ب) خضوع مصر والشام لحاكم واحد
١٦	(ج) كيف كانت تحكم مصر منذ سنة ٦٥٦ هـ : ٦٥٩ هـ
١٧	(د) ما المراد بالخليفة والسلطان والملك في عهد دولة المماليك ؟
٢٠	(هـ) تنصيب خليفة في القاهرة سنة ٦٥٩ هـ
٢١	(و) سلطة الخليفة
٢٣	(ز) النزاع بين السلاطين
٢٥	(ح) موقف الشعب من السلاطين
	(ط) إلى أي مدى أثرت هذه الأحداث في الأفكار
٢٧	وفي الرأي العام ؟

(٢) السياسة الخارجية وهي تشمل :

- ٢٩ (١) علاقة المسلمين بالصلبيين
٣٦ (ب) علاقة المسلمين بالتتار
٣٨ (ح) أثر هاتين العاقتين في نفوس المسلمين

(٣) الحالة العلمية وهي تشمل :

- ٦٢ : ٤١
٦٢ (١) كلمة موجزة ، (ب) دور التعليم ، (ح) المؤلفات ،
(د) الحفاظ ، (هـ) المجتهدون ، وإليك بيانها :
٤٢ (١) كلمة موجزة
٥٦ : ٤٢ (ب) دور التعليم وهي ثلاثة أنواع :

النوع الأول : المساجد

- ٤٣ (١) جامع عمرو :
٤٥ (٢) جامع ابن طولون :
٤٥ (٣) الجامع الأزهر :
٤٧ (٤) جامع الحاكم :

النوع الثاني : المدارس وهي نوطان : مدارس بمصر ، ومدارس بالشام

١ - مدارس بمصر :

- ٤٧ (١) المدرسة الصلاحية أو الناصرية :
٤٨ (٢) » الكاملة :
٤٨ (٣) » الظاهرية :
٤٩ (٤) » المنصورية :
٥٠ (٥) القبة المنصورية :

٢ - مدارس بالشام :

- ٥١ (١) المدرسة الظاهرية :

الصفحة	الموضوع
٥٢	(٢) المدرسة العادلية الكبرى
	النوع الثالث : الخوانق والربط .
٥٣	أصلها :
	أنواعها :
٥٤	(١) خانقاه سميد السعداء :
٥٤	(٢) ركن الدين بيبرس الجاشنكير
٥٥	(٣) » شيخو
٥٦	(ح) المؤلفات : وهي تشمل مؤلفات في التصوف والعقائد
	والنحو والصرف والبلاغة والتراجم ، وتاريخ مصر
٦٠ : ٥٧	والقاهرة والتاريخ العام والعلوم الكونية
٦٢ : ٦١	(د) الحفاظ
٦٢	(هـ) المجتهدون
٦٦ : ٦٣	(٤) <u>الحالة الاجتماعية وهي تشمل :</u>
٦٣	(أ) الطبقات الثلاث : الحكام والعلماء والشعب :
٦٥	(ب) الخلافات المذهبية
	(ح) أثر هذا في نفوس الشعب والمصلحين من أمثال
٦٦	ابن تيمية وابن القيم

الباب الأول

الصفحة	الموضوع
٧٤ : ٦٧	حياته :
٦٨	من ابن قيم الجوزية
٧١	شهادة العلماء له
٧٣	أنصاره وخصومه
	تلاميذه
	٥٦ تحقيق تاريخ مولده ووفاته
	٧٠ محنته
	٧٢ شيوخه
	٧٤

الصفحة	الموضوع
٩٠ : ٧٤	ثقافته :
٧٧	مؤلفاته
٨١	نظمه الشعر
٨٢	الأمثال في كلامه
٨٤	التعبير الأدبي
٩٠	معرفة البلاغة
٩٠ : ٩٠	شخصيته :
٩٩ : ٩٣	مقارنة بين ابن القيم وابن تيمية :
١٠٢ : ٩٩	لم يكن ابن القيم متعصباً لمذهب :

الباب الثاني

١٢٨ . ١٠٣ فقه ابن القيم وهو يشمل ثلاثة فصول

الفصل الأول

أهدافه

١٠٣	الهدف الأول : الدعوة إلى مذهب السلف
١١٥ : ١٠٤	الهدف الثاني : التحرر الفكري ومظهر هذا محاربة التقليد
١٠٤	متى ظهر التقليد في التفكير عند المسلمين ؟
١٠٧	أنواع التقليد
١٠٦	بين التقليد والاتباع
١٠٨	إبطال التقليد
١١٥	أدلة المقلدين ودحضها
	الهدف الثالث : محاربة التلاعب بأحكام الدين باسم الحيل
١٢٢	تعريف الحيلة
١٢١	متى ظهرت الحيل ؟

الصفحة	الموضوع
١٢٩	أنواعها ١٢٥ الحيل المباحة
١٣٤	أدلة المحتملين ورددها ١٣٠ أدلة بطلان الحيل
	إبطال الحيل تفصيلا ١٣٦
١٧٧ : ١٣٩	الهدف الرابع : الدعوة إلى تفهم روح الدين ويظهر هذا فيما يلي
١٣٩	أولا : البيئات
١٤٣	ثانيا : القصد في العقود
١٤٧	الأدلة على اعتبار القصد ١٤٥ الشرط المتقدم
	سد الذرائع ١٥١
١٥٥	ثالثا : حرية : التعاقد :
١٥٧	موقف الفقهاء منها ١٥٥ أدلة القائلين بعدمها
١٦٠	أدلة الحنابلة على حرية التعاقد ١٥٩ أولا : أدلة من القرآن
١٦٢	ثانيا : أحاديث ١٦١ ثالثا : أدلة قياسية
١٦٩	موقف ابن القيم من حرية التعاقد ١٦٥ البيع دون تحديد الثمن
١٧٢	رابعا : المحافظة على حقوق الدائنين :
١٧٤	خامسا : اعتبار حمل الفضولي :
١٧٧	الأدلة التي ساقها ابن القيم

الفصل الثاني

١٧٩ : ١٩٩

منهجه

تمهيد

طرق بحثه تملخص فيما يلي :

١٨١

أولا : عرض النصوص ثم الاستنباط منها

١٨٣

ثانيا : كثرة الأدلة

ثالثا : الاستنباط من النصوص ثم عرض آراء الفقهاء ،

١٨٧

ثم الاختيار منها أو التوسط في الرأي إن أمكن

١٩٩

رابعاً : إيراد الأدلة على رأيه ثم إيراد أدلة الخصم ثم تفنيدها

الفصل الثالث

٢٤٦ : ٢٠٥

الأصول التي اعتمد عليها في الاستنباط

أصول أحمد : ٢٠٨ أصول ابن القيم هي :

٢١٥ أولاً : النصوص . ٢١١ الاحتياط في قبول الأحاديث

٢١٦ الأخذ بالرواية دون الرأي :

٢١٧ العلاقة بين السنة والكتاب في نظر ابن القيم :

٢١٩ السنة مؤخّرة عن الكتاب :

٢٢٠ العام من القرآن وحديث الأحاد :

٢٢٣ أمثلة العام المخصص بحديث الأحاد :

٢٢٤ منزلة السنة من القرآن عند ابن القيم :

٢٢٩ وافق باحث معاصر ابن القيم ٢٢٦ رأى الشاطبي :

٢٣٠ هل تزيد السنة عن القرآن ! ٢٣٠ رأى ابن القيم وأدلته

٢٣٥ رأى المخالفين وأدلته ٢٣٣ تعقيب

٢٣٥ تحرز ابن القيم في قبول الأحاديث :

٢٣٦ ابن القيم والحديث المرسل :

٢٣٩ موقف الفقهاء من الحديث المرسل :

٢٤٤ هل تمارض الأحاديث ؟

٢٤٦ حديث الأحاد وعمل أهل المدينة :

٢٥٢ : ٢٤٨ ثانياً . ابن القيم والإجماع

٢٧٦ : ٢٥٢ ثالثاً : ابن القيم وفتوى الصحابة والتابعين

٢٥٣ (أ) فتوى الصحابة في حياة الرسول

٢٥٤ (ب) فتواهم بعد الرسول

الصفحة	الموضوع
٢٥٤	(ح) منزلة الصحابة :
٢٥٥	(د) الأدلة على حجية قول الصحابة :
٢٥٨	(هـ) فتوى الصحابة عند عدم العلم بالمخالف :
٢٥٩	(و) هل التزم ابن القيم اتباع فتوى الصحابة :
٢٦٢	(ز) الاختيار من فتوَاهم عند الاختلاف :
٢٦٥	(ح) ابن القيم وتفسير الصحابة القرآن :
٢٦٩	(ط) منزلة فتوَاهم :
٢٧١	(ي) فتوى الصحابة بين القبول والرفض :
٢٧٤	رأى الغزالي ٢٧٣ رأى الشوكاني
٢٧٥	(ك) تعقيب ومناقشة :
٢٧٦	ابن القيم وفتوى التابعين :
٣٠٢ : ٢٧٨	رابعا : ابن القيم والقياس
٢٨١	موقف الفقهاء من القياس : ٢٧٩ موقف ابن القيم من القياس
٢٨٨	الميزان والقياس : ٢٨٧ قياس الطرد والعكس :
٢٨٨	أنواع القياس : قياس العلة ، قياس الدلالة ، وقياس الشبه
٢٩٠	ابن القيم وشبهه النافين للقياس :
٢٩٥	ابن القيم يرى بناء الأحكام على العلل والأوصاف
٢٩٦	موقف ابن تيمية وابن القيم مما خالف القياس عند العلماء ويتضح عذا في ثلاثة أمور :
٢٩٨	(أ) العقود توافق القياس :
٢٩٩	(ب) الأحاديث توافق القياس :
٣٠٢	(ج) ما لم يختلف فيه الصحابة يوافق القياس :
٣٠٦ : ٣٠٥	خامسا : ابن القيم والاستصحاب
٣٠٥	تعريف الاستصحاب ٣٠٥ أقسام الاستصحاب ثلاثة

الصفحة	الموضوع
٣٠٦	هل يصلح الاستصحاب لاثبات الحقوق ونفيها ؟
٣١٩ : ٣٠٧	سادسا : ابن القيم والمصالح المرسلة :
٣٠٧	(ا) موقف الفقهاء من المصالح المرسلة
٣٠٩	(ب) موقف الصحابة منها :
	(ج) القول الفصل فيما أثر عن عمر من إيقاع الطلاق الثلاث
٣١٠	بلفظ الثلاث
٣١٦	(د) أخذ ابن القيم بالمصلحة المرسلة حيث لا نص
٣٢٢ : ٣١٩	سابعا : ابن القيم والذرائع :
	تمهيد :
٣٢٠	(ا) ابن حنبل والذرائع ٣١٩ (ب) ابن تيمية والذرائع .
٣٢٢	١ - ابن القيم والذرائع . ٣٢١ ٢ - أقسام الذرائع عنده .
٣٢٨ . ٣٢٥	ثامنا : ابن القيم والعرف
٣٢٥	(ا) مظاهر اعتداده بالعرف :
٣٢٧	(ب) رأى الشاطبي في العادات المتغيرة .
٣٢٧	(ح) الاذن العرفي كاللفظي :
٣٢٨	(د) الدعاوى والعرف عند ابن القيم .

الباب الثالث

٣٩١ : ٣٣٠

ابن القيم بين العقيدة والتصوف

الفصل الأول

٣٣٥ : ٣٣١

العقيدة عند ابن القيم

ويتلخص هذا الفصل فيما يأتي .

٣٣١

أولا . الاستدلال على وجود الله تعالى

الموضوع	الصفحة
(ا) منهج ابن القيم في الاستدلال على وجود الله تعالى :	٢٣١
(ب) منهج الأشعري في الاستدلال على وجود الله » :	٢٣٢
(ح) منهج الباقلاني في الاستدلال على وجود الله » :	٢٣٤
(د) منهج القرآن في الاستدلال على وجود الله » :	٢٣٥
ثانيا : ابن القيم وصفات الله تعالى :	٢٣٦ : ٢٤٤
(ا) موضع الخلاف بين المتكلمين ٢٣٦ (ب) رأى المعتزلة	٢٣٧
(ح) رأى الأشعري	٢٣٨
(د) رأى ابن القيم ومناقشته في القول بقيام الحوادث بذاته تعالى والاعتذار عنه :	٢٣٨
(هـ) رأى أهل السنة وابن تيمية	٢٤٢
(و) موافقة ابن القيم ابن تيمية والسلف :	٢٤٤
ثالثا : ابن القيم والآيات المتشابهة	٢٤٥ : ٢٥٢
(ا) الله لا يشبه أحدا من خلقه ٢٤٥ (ب) مذهب السلف	٢٤٦
(ح) مذهب المعتزلة ٢٤٨ (د) مذهب ابن القيم وأسسه	٢٥٠
(هـ) تبرى ساحته مما نسب إليه من القول بالتشبيه والتجسيم :	٢٥٢
رابعا : ابن القيم وأفعال العباد	٢٥٢ : ٢٧١
(ا) أصل هذه المسألة	٢٥٤
(ب) مذهب الجبرية ومناقشتهم	٢٥٤
(ح) مذهب المعتزلة ومناقشته	٢٥٦
(د) مذهب الأشعري ومناقشته	٢٥٧
(هـ) رأى ابن تيمية	٢٦٠
مهاجمه ابن القيم الحوزية والمعتزلة والاشاعرة	٢٦١
(و) مدى تحمس ابن القيم لمذهب أهل السنة	٢٦٢
توضيح رأى ابن القيم	٢٦٦

الصفحة	الموضوع
٣٦٧	اعتراض متوهم والاجابة عنه
٣٦٨	(ز) رأى أهل السنة
٣٧١	(ح) نهج ابن القيم وابن تيمية منهج أهل السنة
٣٧٢ : ٣٨١	خامسا : ابن القيم ورؤية الله تعالى
٣٧٣	رأى المعتزلة ٣٧٢ أدلتهم ٣٧٢ الرد عليهم
٣٧٥	موقف المعتزلة من الآيات والأحاديث الدالة على رؤية الله في الآخرة
٣٧٨	رأى ابن حنبل : ٣٧٧ رأى ابن قتيبة :
٣٧٩	رأى الأشعري . ٣٧٨ رأى ابن القيم
	رأى أهل السنة . ٣٨١
٣٩٠ . ٣٨١	سادسا . ابن القيم والحسن والقبح
٣٨٢	ما الحسن وما القبح ؟ ٣٨١ الاصطلاحات فيهما ثلاثة
٣٨٣	موقف علماء الكلام من الحسن والقبح
٣٨٥	موقف المعتزلة ٣٨٣ موقف الأشاعرة
٣٨٧	موقف الماتريدية ٣٨٦ موقف ابن القيم
٣٩٠	أدلته على مذهبه ٣٨٨ تعقيب

الفصل الثاني

التصوف عند ابن القيم ٣٩٢ : ٤٠٠

٣٩٢	أولا . المصادر التي استمد منها ابن القيم علم التصوف ثلاثة
٣٩٢	أولها . القرآن الكريم والسنة النبوية وما أثر عن الصحابة
٣٩٣	ثانيها . ما سمعه أو شهدته أو نقله عن شيخه ابن تيمية
٣٩٦	تعقيب
	ثالثها . ما عرفه من السابقين من الصوفية
٣٩٩	تعقيب

الصفحة	الموضوع
٤٠٠ : ٤٠٤	ثانيا : مواقف ابن القيم من التصوف : تمهيد . الصراع بين الفقهاء والصوفية . تتبعه منذ نشأته حتى
٤٠١	جاء ابن القيم
٤٥٥ : ٤٠٤	١ - الموقف الأول . ما طابه على الصوفية ويتلخص فيما يأتي .
٤١٧ . ٤٠٤	(ا) وحدة الوجود
٤٠٤	نسبته إلى ابن عربي . ٤٠٤ بين ابن عربي والحلاج والبسطامي
٤٠٦	مذهب ابن عربي من فصوصه ٤٠٦ بين ابن عربي والأشاعرة
٤٠٧	استنتاج ٤٠٧ التشابه بين ابن عربي واسبينوزا
٤١٢	ابن تيمية وابن عربي ٤٠٨ شهادة ابن تيمية لابن عربي
٤١٥	ابن القيم ووحدة الوجود ٤١٣ تعقيب
٤١٧	توضيح مذهب ابن عربي ٤١٥ وحدة الوجود في الميزان
٤٢١ . ٤١٨	(ب) القول بسقوط التكليف
٤١٨	موقف ابن حزم ٤١٨ موقف ابن الجوزي
٤٢١	موقف ابن القيم ٤١٩ تعقيب
٤٤٩ . ٤٢٢	(ح) التفرقة بين الحقيقة والشريعة .
٤٢٢	أساس هذه التفرقة
٤٢٢	رأى المرحوم الدكتور زكي مبارك ومناقشته
٤٢٤	الفقهاء والصوفية ٤٢٤ متعدلو الصوفية
٤٢٥	موقف الفقهاء . ما أثر عن الشافعي
٤٢٦	موقف ابن الجوزي
٤٣١	موقف ابن تيمية ٤٢٧ موقف ابن القيم
٤٣٤	كلمة أخيرة
٤٤٩ . ٤٣٥	(د) تحكيم الذوق دون العلم

الصفحة	الموضوع
٤٣٥	أقوال الصوفية :
٤٣٦	رد الفقهاء : رد ابن الجوزي
٤٣٨	رد ابن تيمية ٤٣٧ رد ابن القيم
٤٤٢	ما قاله الصوفية المعتدون ٤٤١ الضرر في تحكيم الذوق
٤٤٥	العلم والحال ٤٤٤ العلم والعبادة
٤٤٨	العلم والسلوك ٤٤٦ تعقيب
٤٤٩	استنتاج
٤٥٥ : ٤٤٩	(هـ) التعبد بما لم يشرع الله
٤٥٠	يجب التزام ما شرعه الله في العبادة ٤٤٩ موقف ابن الجوزي
٤٥٣	رد ابن تيمية على الصوفية ٤٥٢ استنتاج
٤٥٥	موقف ابن القيم ٤٥٣ تعقيب
٤٦٢ : ٤٥٦	٢ - الموقف الثاني ابن القيم والهروي
٤٥٦	لم تذب شخصيته في شخصية الهروي . ولذا خالفه فيما يأتي :
٤٥٩	١ - ترتيب المقامات ٤٥٦ ٢ - التوحيد والفكر ٤٥٩
٤٦١	٣ - الصبر والمحبة ٤٥٩ ٤ - هل الحزن مزلة أم لا ؟ ٤٦١
٤٦٢	٥ - هل العلم يشغل السالك ؟ ٤٦١ ٦ - المشاهدة والمكاشفة ٤٦٢
٤٧٧ : ٤٦٣	٣ - الموقف الثالث . أثر ابن القيم في التصوف
٤٦٤	(ا) تخليص التصوف مما شابه من انحراف
٤٦٤	(ب) ما التصوف عند ابن القيم ؟
٤٦٥	(ح) تحديد مبادئ الصوفية
٤٦٦	رأيه في المقامات والأحوال
٤٦٧	توضيح الفرق بين علم اليقين وعين اليقين وحق اليقين
٤٦٧	تقسيم الفناء

الصفحة	الموضوع
٤٧٣	ابن القيم من أنصار الصحو
٤٧٤	نظريتا المعرفة والسعادة
٤٧٥	(د) تخلص الإنسان من الماديات وتزهيده في الدنيا وترغيبه في الآخرة
٤٧٧	(هـ) وضع المبادئ الخلقية :
٤٨١	٤ — الموقف الرابع : العلاقة بين المعرفة والمحبة عند ابن القيم ٤٧٧ : ٤٨١
٤٧٨	(ا) تقديم المعرفة على المحبة مبدأ منطقي
٤٧٨	(ب) المعرفة مقدمة على المحبة عند ابن القيم
٤٧٩	(ج) الغزالي سبق ابن القيم في تقديم المعرفة على المحبة
٤٨١	خلاصة هذا الفصل :
٤٩١ : ٤٨٢	خاتمة : نتائج وإقتراحات
٥٠٢ : ٤٩٢	المراجع :
٥١٥ : ٥٠٣	فهرس تفصيلي :