آراء ابن تيمية العقدية
عند المستشرق الفرنسي هنري لاووست (١٩٠٥-١٩٨٣م)
دراسة نقدية-

دكتور/ حسان بن إبراهيم الرديعان
أستاذ العقيدة المشارك بقسم الثقافة الإسلامية
كلية التربية- جامعة حائل

ملخص البحث

هذا البحث هو دراسة نقدية لما طرحه المستشرق الفرنسي هنري لاووست عن آراء ابن تيمية في كتابه الشهير: نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع.وقد حاولت هذه الدراسة بيان منهجية كتاب نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، وبيان الآراء المتعلقة بالمسائل العقدية، سواء أكانت في الأسماء والصفات أو في النبوات أو في الصحابة، أو بيان المنهج العقدي عند أهل السنة والجماعة، وبيان الملحوظات والاستدراكات على لاووست فيما طرحه. مع بيان وتوضيح لمنهجية الكتاب وسيرة المؤلف.

وقد أظهرت هذه الدراسة ثمرة هذا النوع من الدراسات في معرفة العمق العلمي من عدمه لأولئك الدارسين الغربيين الذين تبنّوا إصدار الأحكام والدراسات عن المنهج السلفي، بشكل عام، وبشكل خاص من أولئك الذين حكموا على المنهج السلفي بالصحة، ومدى معرفتهم بالمسائل العقدية على وجهها الصحيح الذي قرره السلف الصالح. والمستشرق الفرنسي هنري لاووست هو نموذج من هذا النوع الذي سنخرج به من خلال هذه الدراسة بحكم عام وخلاصة واضحة تجاه معرفة العمق العلمي والفهم الصحيح من عدمه لدى هؤلاء الدارسين الغربيين

الكلمات المفتاحية: هنري لاووست ــ ابن تيمية ــ العقيدة ــ الأسماء والصفات

Research Summary

This research is a critical study of what the French orientalist Henri Laust put forward about Ibn Taymiyyah's views in his famous book: Sheikh al-Islam Ibn Taymiyyah's Theories in Politics and Sociology. Whether it is in the names and attributes or in the prophecies or in the companions, or the statement of the doctrinal approach according to Ahl al-Sunnah wal-Jamaa'ah, and the clarification of the observations and remediations on Laust in what he presented. With a statement and clarification of the book's methodology and the author's biography.

This study has shown the fruit of this type of studies in knowing the scientific depth or not for those Western scholars who adopted the issuance of judgments and studies on the Salafi approach, in general, and in particular those who judged the Salafi approach to be correct, and the extent of their knowledge of the doctrinal issues in the correct way that was decided upon. Ancestors. And the French orientalist Henri Laoust is a model of this kind that we will come up with through this study with a general judgment and a clear conclusion about the knowledge of the scientific depth and the correct understanding of these Western scholars or not.

key words: Henri Laust - Ibn Taymiyyah - Creed - Nouns and Attributes

مقدمة

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين، نبينا محمد صلى الله عليه وعلى آله وصحبه أجمعين:

وضع المستشرق الفرنسي هنري لاووست كتابه (**نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع**)[1] لغرض رئيسي هو معرفة ودراسة منهج ابن تيمية الاجتماعي والسياسي؛ كما يقول المؤلف لاووست، ثم ذكر أنه لا يمكن معرفة وتقويم منهج ابن تيمية في ذلك حتى يتم استعراض أفكاره الجوهرية في العقيدة والنبوة والأصول التشريعية التي هي أساس مجموع دراساته ومذهبه. ويرى هنري لاووست أنه لا مفر من فهمِ أساس مذهب ابن تيمية وذلك من خلال تقريراته ومنها المسائل المتعلقة بالله تعالى وصفاته [2].

ويُعدُّ هذا الكتاب من الكتب المهمة والمشهورة التي وضعها المستشرقون عن شيخ الإسلام ابن تيمية، وهذه الدراسة لهنري لاووست تتميز بثلاث خصائص:

أولاً: أنها من أقدم الدراسات الغربية إن لم تكن أولها عن فكر ومنهج ابن تيمية، حيث أتم هذه الدراسة في سنة ١٩٣٩م.

ثانيًا: أن هذه الدراسة صدرت من شخصية غربية أولاً، ثم إنها شخصية غربية تنظر إلى ابن تيمية بنظر الإعجاب والانبهار وليست بنظر العداء والحقد، فقد كتب هنري لاووست هذا الكتاب وهو معجب بابن تيمية، وعلى هذا فلن يكون فهمه الخاطئ لتقريرات ابن تيمية راجعًا لعدائه له أو لكرهه له.

ثالثًا: أن هذه الدراسة لهنري لاووست هي دراسة مطولة تناولها الباحث من عدة جوانب، أطال فيها الكلام والنظر، وذلك بالنسبة للبحوث والمقالات التي وضعها المستشرقون عن ابن تيمية.

لهذه الأسباب تظهر لنا أهمية هذا الكتاب الذي يمثل نظرة مفكري الغرب المعاصرين لابن تيمية الذين يحملون رأيًا حسنًا للمنهج السلفي.

وتظهر أيضًا ثمرة هذا النوع من الدراسات في معرفة العمق العلمي من عدمه لأولئك الدارسين الغربيين الذين تبنّوا إصدار الأحكام والدراسات عن المنهج السلفي، بشكل عام، وبشكل خاص من أولئك الذين حكموا على المنهج السلفي بالصحة، ومدى معرفتهم بالمسائل العقدية على وجهها الصحيح الذي قرره السلف الصالح. والمستشرق الفرنسي

---

(١) أول نشرة له باللغة الفرنسية سنة ١٩٣٩م من المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة. ثم ترجم وطبع بهذا العنوان : نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع سنة ١٩٧٩م، وطبع بعنوان: أصول الإسلام ونظمه في السياسة والاجتماع عند شيخ الإسلام ابن تيمية.

(٢) نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، هنري لاووست (٥/٢).

هنري لاووست هو نموذج من هذا النوع الذي سنخرج به من خلال هذه الدراسة بحكم عام وخلاصة واضحة تجاه معرفة العمق العلمي والفهم الصحيح من عدمه لدى هؤلاء الدارسين الغربيين.

كما تظهر أهمية هذا الكتاب لهنري لاووست من حيث ثناء الباحثين والمهتمين بالاستشراق من المسلمين على هذا الكتاب ومؤلفه، وانتشاره بينهم، والعزو إليه، والنقل منه. فهذا سبب من الأسباب التي تعطي أهمية لدراسة هذا الكتاب. **ولعلَّ هذه الدراسة هي استجابة لما رآها حاجةً؛ الأستاذُ الأديب محمد كرد علي كما سيأتي كلامه.**

لقد قسم هنري لاووست كتابه هذا إلى ثلاثة أجزاء :

الجزء الأول: جعله في البيئة التي نشأ فيها شيخ الإسلام ابن تيمية وأسرته ونشأته الثقافية والاجتماعية، والمرحلة السياسية التي عاش فيها، ثم تكلم عن تكوينه الفكري والأخلاقي، ثم ختمه بالحديث عن نشاطه العام وجهوده في المجتمع والسياسة، وهذا يشكل المجلد الأول. وفي مقدمة هذا الجزء تقديم الدكتور مصطفى حلمي والتي بلغت ١٢٠ صفحة.

الجزء الثاني: وهو الجزء المهم من حيث عرض أقوال شيخ الإسلام، حيث قسَّمه إلى ثلاثة أقسام:

١- **الدعائم الدينية:** ويقصد بها معتقد ابن تيمية في الله تعالى وصفاته وتقريراته في النبوات والصحابة ومفهوم السلف، ثم آراء ابن تيمية في أبواب أصول الفقه.

٢- **عناصر المجتمع والدولة:** ويقصد به مفهوم الجماعة، وموقف الإسلام من الأقليات الدينية، وموضوع الإمامة والدولة.

٣- **غايات الأمة والدولة:** ويقصد به شعائر الإسلام الظاهرة للدولة، وتطبيق الشريعة وإقامة الحدود والقوانين وبيت مال المسلمين، والحقوق الفردية في دولة الإسلام. وهذا هو المجلد الثاني للكتاب.

الجزء الثالث: تناول انتشار نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية من خلال العلماء الذين ساروا على نهجه، ومنها دعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب التي سارت على تنفيذ مبادئ ونظريات ابن تيمية، وكذلك تكلم فيه عن دور المدرسة المعاصرة المتمثلة في الشيخين محمد عبده ومحمد رشيد رضا ووصفها بأنها سلفية متحررة. يقول المؤلف هنري لاووست : (وأخيرًا يشتمل الكتاب الثالث على وصف للظروف التي انتقلت في ظلها هذه النظريات، كما يبرز التفسيرات المختلفة التي قدمتها لها الحركة الوهابية الدينية المحافظة، وكذلك الحركة التحررية السلفية الحديثة)[1]. لكني لم أقف على هذا

(١) نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع (١/١٢٦).

الجزء من هذا الكتاب رغم أهميته القصوى، ولم يُلحق في الكتاب في طبعاته. وقد أفادني **د.مصطفى حلمي** أن هذا الجزء قد طُبع طبعة مستقلة نادرة الوجود الآن، طبعها **د.محمد عبد العظيم** علي الذي ترجم كامل الكتاب من الفرنسية إلى العربية، لكن الدكتور مصطفى حلمي لم يعلق على هذا الجزء أو يقدم له كما فعل في الجزئين الأولين. ولأن هذا لجزء ليس له تعلق مباشر بآراء ابن تيمية العقدية فستكون الدراسة هي في الآراء المنشورة في الكتاب المطبوع المتداول في جزأين بإذن الله.

أرجو من الله تعالى أن أكون قد وُفِّقْتُ في هذه الدراسة للصواب، وأن أصلَ بها إلى الثمرة المرجوة للقارئ والمطلع، والحمد لله رب العالمين.

مباحث الدراسة:

* **التمهيد:**

أولاً: ترجمة هنري لاووست وآثاره العلمية.

ثانيًا: منهجية كتاب نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع.

* **المبحث الأول: آراء ابن تيمية العقدية في الأسماء والصفات.**
* **المبحث الثاني: آراء ابن تيمية العقدية في النبوات.**
* **المبحث الثالث: آراء ابن تيمية العقدية في الصحابة.**
* **المبحث الرابع: آراء ابن تيمية العقدية حول منهج أهل السنة والجماعة.**

أولاً: ترجمة هنري لاووست وإنتاجه العلمي[1] (١٩٠٥ –١٩٨٣م)

ولد هنري لاووست سنة ١٩٠٥م في فرنسا في قرية (فرين سور) شمال فرنسا، وأبوه إميل لاووست مستشرق له مصنفات ودراسات تُعنى بلغة البربر في المغرب العربي، وفي علم الأجناس أيضًا.

درس هنري الثانوية في مدرسة فرنسية بالرباط حيث كان أبوه إميل يدرّس في مدرسة مختصة باللهجات العربية والبربرية في الرباط أنشأها الحاكم الفرنسي في مراكش الماريشال ليوتيه سنة ١٩٢٢م، وتعرَّف في الرباط على عدد من المستشرقين الفرنسيين المعروفين مثل هنري تيراس (ت١٩٧١م) وريجيس بلاشير (١٩٧٣م) الذي استمع إلى دروسه حول مقدمة ابن خلدون، فسحره بطرحه الراقي، وأسلوبه الواضح، ودقته في العرض والتحليل.

ثم أكمل هنري دراسته في ثانوية لويس الأكبر بباريس وفي مدرسة اللغات الشرقية والتحق بكلية الآداب في السوربون سنة ١٩٢٦م.

وبعد حصوله على الليسانس في اللغة العربية والفلسفة سنة ١٩٢٨م سافر بمِنحة إلى دمشق لدراسة اللغة العربية في المعهد الفرنسي بدمشق، وفي سوريا استفاد من مجالسة العلماء هناك.

ثم حصل على شهادة (الإغريغاسيون) [2] في اللغة العربية والتي تؤهله لتدريس اللغة العربية في مدارس فرنسا الثانوية لكنه لم يعمل فيها.

عمل في المعهد الفرنسي للآثار الشرقية في القاهرة من ١٩٣١م إلى ١٩٣٦م، وفي هذه السنوات تفرغ لدراسة ابن تيمية واحتكّ مباشرة بالشيخ محمد عبده ورشيد رضا.

وبين سنة ١٩٣٦ و١٩٣٧م عُين أستاذًا في الجزائر في معهد متخصص لإعداد الطلبة في قسنطينة.

ويرى عبد الرحمن بدوي أن ثمرة سنوات لاووست في مصر كانت رسالتين قدمهما للحصول على الدكتوراة، الرسالة الرئيسية: هو كتابه –محل هذه الدراسة– نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع، والرسالة الفرعية: إسهامٌ في دراسة المناهج الشرعية عند ابن تيمية. طُبعتا سنة ١٩٣٩م في مطبعة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، وناقشهما سنة ١٩٤٠م.

---

(١) مصادر هذه الترجمة : موسوعة المستشرقين تأليف عبد الرحمن بدوي (ص ٥١٠–٥١١)، المستشرقون تأليف نجيب العقيقي (٣٢١/١–٣٢٢) . مقاربات في الاستشراق والاستغراب، تأليف د.مولود عويمر (ص٥٥: هنري لاووست نصف قرن في رحاب الفكر الإسلامي).

ومقال عبد الواحد جهداني المغرب بعنوان: المستشرق الفرنسي هنري لاووست وأعماله، نشر في مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد ٨٢ ، ١ يونيو ٢٠١٣م.

تتميز ترجمة د.بدوي بأنها أدق من حيث ترتيب الترجمة والأحداث على السنوات، وتتميز ترجمة العقيقي بأنها ذكرت عناوين كثيرة من إنتاجه العلمي لم يذكرها بدوي في ترجمته، وهناك تفاصيل في ترجمة د.مولود عويمر ليست عند الآخرين، ومقال جهداني هو أتم هذه المقالات ترجمة ومنها أنه استوعب إنتاجه العلمي ما لم يستوعبه الآخرون. وقد اجتهدت أن أستوعب كل هذه التراجم.

(٢) الإغريغاسيون (Agregation) هي شهادة تؤهل حاملها للتدريس في التعليم الإعدادي والثانوي والجامعي كذلك، وهي أكثر صعوبة من الدكتوراة، وهناك من يجمع بينها وبين الدكتوراة، وهناك شهادة أيضًا مثلها وهي أقل درجة منها وتسمى الكابس (capes)، يقال لحامل الإغريغاسيون: بروفيسور مؤهل، ولحامل الكابس بروفيسور معتمد. أفادني بذلك الدكتور محمد خير البقاعي مشكورًا.

بعد ذلك تعين مديرًا للمعهد الفرنسي بدمشق وظل فيه قرابة العشرين عامًا، وأصدر في زمنه العديد من النشرات التراثية التي تتعلق بسوريا، كما كان يصدر مضبطة في الدراسات الشرقية فيها نصوص ودراسات تراثية.

وفي أثناء عمله مديرًا للمعهد الفرنسي بدمشق عُيِّن سنة ١٩٤٦م أستاذًا في كرسي الحضارة واللغة العربية في كلية الآداب بجامعة ليون، فأصبح يتنقل في عمله بين دمشق وليون، فكان يحضر شهرين أو ثلاثة أشهر إلى دمشق وفي حال غيابه يقوم مساعده (نيكيتا ايليسيف) بالعمل.

وقد حل هنري لاووست محل أستاذه لويس ماسينيون (ت١٩٦٢م) في مناصبه التي تركها بعد تقاعده ١٩٥٦م: أستاذ في كرسي علم الاجتماع الإسلامي في كلية دي فرانس بباريس من عام ١٩٥٦م إلى تقاعده ١٩٧٥م، وفي رئاسة لجنة امتحان الأجريجاسيون في اللغة العربية، وفي رئاسة تحرير مجلة الدراسات الإسلامية.

ومن المهام التي تولاها هنري لاووست رئاسة جمعية الصداقة بين المملكة العربية السعودية وفرنسا وكان من أعمال هذه الجمعية عقد ندوة دولية عن: حقوق الإنسان في الإسلام، في باريس في شهر ١٩٧٢ برعاية وزارة العدل السعودية.

ونال كذلك عضوية المجمع العلمي العربي بدمشق سنة ١٩٥٦م [1]، وعضوية مجمع اللغة العربية بمصر ١٩٤٨م، وعضوية الجمعية التاريخية الجزائرية ١٩٥٦م، وعضوية أكاديمية العلوم بباريس ١٩٧٤م.

إنتاجه العلمي:

يرى عبد الرحمن بدوي أن الطابع السائد فيما أنتجه هنري لاووست هو العرض التاريخي الواسع، دون التعمق النظري والأصالة في الفهم والتفسير. وذكر أن له ثَبَت بمجموع أبحاثه ومؤلفاته نشر في مجلة الدراسات الإسلامية سنة ١٩٨٣م والتي كان يرأسها، كما أهديت له مقالاته مجموعةً في مجلدين ٢٩و٣٠ من نشرة الدراسات الشرقية Bulletin d Etudes Orientales سنة ١٩٧٧م و١٩٧٨م والتي تصدر من المعهد الفرنسي بدمشق.

وهذه هي آثاره التي أشار إليها من ترجم له:

*** الكتب:**

١- كتابه الأول نشر في دمشق في عام ١٩٣٨م وهو عن **مفهوم الخلافة عند الشيخ رشيد رضا**، وكان ذلك الكتاب في الأصل رسالة ثانية أعدها لاووست لنيل شهادة الدكتوراه، ثم عَدَل

(١) هذا ما ذكره نجيب العقيقي، وذكر د.مولود عويمر وجهداني أن ذلك في سنة ١٩٤٢م.

عن هذا المشروع خوفاً من أن ترفضه جامعة السوربون بحجة أن محمد رشيد رضا مازال آنذاك على قيد الحياة. والكتاب تضمن ترجمة ودراسة وتحليل لكتاب رشيد رضا الخلافة [1].

٢- رسالته الدكتوراة وهي قسمان نشرت سنة ١٩٣٩م:

الرسالة الرئيسية: هي كتابه –محل هذه الدراسة– **نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع**، والرسالة الفرعية: **مساهمة في دراسة المنهجية الشرعية عند ابن تيمية**

٣- **السياسة عند الغزالي** (la Politique de Ghazali) نشر في باريس سنة ١٩٧٠م، الناشر Guethner. ويرى د.بدوي أن عنوان هذا الكتاب موهم إذ إن الكتاب يتحدث عن الفقه والتصوف ومجادلة الفلاسفة و الباطنية ولا تشغل السياسة إلا أقل من ربعه، ويتعجب بدوي من هذا الكتاب أشد العجب كما أشار إليه في ترجمته.

٤- **الانشقاقات في الإسلام** (les Schismes dans Iislam) نشر في باريس ١٩٦٥م، و١٩٨٣م عند الناشر payot. وهذا الكتاب كما يقول بدوي هو عرض مبسط للفرق الإسلامية كلها، وليس فيه أثر الأبحاث العميقة، وليس له قيمة علمية تذكر، وفائدته لعامة القراء الأوربيين، وقد كتب عليه د.عبد الرحمن بدوي نقدًا نشره في مجلة الثقافة المصرية سنة ١٩٦٥م. بخلاف رأي الدكتور المغربي محمد زنيبر الذي يرى أن الكتاب له قيمة علمية، كما سيأتي الحديث عنه في شخصية لاووست العلمية.

٥- **التعددية في الإسلام**، صدر في باريس سنة ١٩٨٣م، وهو عبارة عن مجموعة مقالات له صدرت سابقة في مجموعات ومجلات ونشرات علمية.

*** الأبحاث:**

*** أبحاثه المتعلقة بابن تيمية:**

٦- **آراء في مذهب ابن تيمية في الألوهية** (مجموعات ماسبيرو نشر المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة ٣، ١٩٣٧م)

٧- **رسالة لابن تيمية في إشهار الطلاق** (نشرة الدارسات الشرقية ١٩٣٧م)

٨- **سيرة ابن تيمية نقلا عن ابن كثير** (نشرة الدراسات الشرقية ١٩٤٢م)

٩- **رسالة في القانون العام لابن تيمية** (١٩٤٧م)

١٠- **فتوى لابن تيمية عن ابن تومرت** (نشرة المعهد الفرنسي للآثار الشرقية ١٩٦٠م)

١١- **النشأة العلمية عند ابن تيمية وتكوينه الفكري**، مقال نشر ضمن أعمال أسبوع الفقه الإسلامي ومهرجان ابن تيمية سنة ١٣٨٠هـ/ ١٩٦٠م[2].

١٢- **المصلح ابن تيمية** (مجلة الدراسات الإسلامية،١٩٦٢م)

---

(١) ذكر ذلك د.مولود عويمر وعبد الواحد جهداني عن هنري لاووست.

(٢) أعاد إصداره مركز سلف بمكة ضمن كتاب : خمس تراجم معاصرة لشيخ الإسلام ابن تيمية ، علق عليه الشيخ علي العمران، سنة ١٤٣٩هـ.

١٣- **تأثير ابن تيمية** (ضمن الأعمال المهداة إلى مونتجامري وات ١٩٧٩م)
وترجم عدة كتب لابن تيمية ، ستأتي في ترجماته.

*** أبحاثه المنشورة في مجلة الدراسات الإسلامية بباريس:**

١٤- **إصلاحية السلفية والخصائص العامة لتوجهاتها الحالية** (١٩٣٢م)
١٥- **المدخل إلى بحث تعليم العربية بمصر** (١٩٣٣م)
١٦- **الحنابلة أيام الخلافة** (١٩٥٩م)
١٧- **دور الإمام علي في السيرة الشيعية** (١٩٦٢م)
١٨- **أسس الإمامة من خلال كتاب المنهاج للحلي**(١٩٧٨م)، وطبع مرة أخرى سنة ١٩٨٢م ضمن كتاب: **مفهوم السلطة في القرون الوسطى.**
١٩- **ترتيب الفرق في كتاب الفرق بين الفرق للبغدادي** (١٩٦١م)
٢٠- **الحنابلة على عهد المماليك** (١٩٦١م)
٢١- **نقد التسنن من خلال مذهب الحلِّي** (١٩٦٦م)
٢٢- **الفكر والعمل السياسي لدى الماوردي** (١٩٦٨م)
٢٣- **مساهمة في تاريخ الشرق الإسلامي** (١٩٧٠م)
٢٤- **لويس ما سينيون ١٨٨٣م -١٩٦٢م** (١٩٦٢م)
٢٥- **نبذة عن غاستون وايت ١٨٧٧م-١٩٧١م** (١٩٧١م)
٢٦- **بيداغوجية الغزالي من خلال المستصفى** (١٩٧٦م)
٢٧- **كيف نحدد التسنن والتشيع** (١٩٧٩)
٢٨- **الفكر السياسي لابن خلدون** (١٩٨٠م)

*** أبحاثه في دائرة المعارف الإسلامية:**

كتب عن: الإمام أحمد، ابن بطة، ابن تيمية، ابن الجوزي، ابن حامد، ابن الفراء، ابن قدامة، ابن قيم الجوزية، ابن كثير، البربهاري، الحنابلة، الخرقي، الخلال.

*** أبحاثه في المجلات والنشرات الأخرى:**

٢٩- **القاهرة ونشاطها في الإسلام العربي العاصر** (المجلة الإفريقية الفرنسية١٩٣٣م).
٣٠- **التطور السياسي والثقافي لمصر المعاصرة** (ضمن حوارات حول تطور بلاد الحضارة العربية، المنعقد بباريس في ٦-٩ يوليوز ١٩٣٦م)
٣١- **حياة أبي العلاء المعري وفلسفته** (نشرة الدراسات الشرقية ١٩٤٤م).
٣٢- **اختلاف الآراء حول فلسفة المعري** (ضمن كتاب الذكرى الألفية للمعري، مجمع اللغة العربية بدمشق، سنة ١٩٤٥م)

٣٣- **ترتيب الفرق في المذهب الأشعري** (الدراسات العربية والإسلامية المهداة إلى الأستاذ هملتون جيب ١٩٦٥م)

٣٤- **الشافعي وعلم الكلام من خلال كتاب الرازي** (ضمن أبحاث إسلامية مهداة إلى الأب قنواتي وغاردي، لوفان، بلجيكا ١٩٧٨م)

٣٥- **البدع- دراسة الفرق- في أيام العباسيين** (كراسات حضارة العصر الوسيط ١٩٦٧م)

٣٦- **ابن كثير مؤرخًا** (أرابيكا ، ١٩٥٥م)

٣٧- **العقائد الأولى لمذهب الحنابلة** (ضمن الأعمال المهداة للويس ماسينيون ١٩٥٧م)

٣٨- **النظام السياسي والديني في الشرع الإسلامي** ١٩٥٧م

٣٩- **الإصلاح الإسلامي في الأدب العربي المعاصر** (أوريان ١٠، ١٩٥٩م)

٤٠- **الإصلاح الإسلامي معناه ومداه** (مجلة العالم غير المسيحي ١٩٥٩م)

٤١- **الغزالي سياسيًا ومشرعًا** (حوليات الكلية الشرقية في جامعة القديس يوسف ببيروت ١٩٧٠-١٩٧١م)

٤٢- **الاضطرابات الدينية في بغداد في القرنين الرابع والخامس للهجرة** (الحضارة الإسلامية، ١٩٧٣م)

٤٣- **انتعاش الغزالي من خلال طبقات السبكي** (نشرة الدراسات الشرقية ١٩٧٤م)

٤٤- **تطور الظروف الاجتماعية للمرأة المسلمة في مصر**(المجلة الإفريقية الفرنسية ١٩٣٥م)

٤٥- **غزوات كسروان في عهد المماليك** (نشر متحف بيروت سنة ١٩٤٢م)

٤٦- **مساهمة في تاريخ الجزيرة العربية المعاصرة** (مجلة المدينة، باريس ١٩٦٩م)

٤٧- **التجديد الدعوي في القرن العشرين من خلال أعمال رشيد رضا** (ضمن أعمال ندوة: الدعوة والدعاية في القرون الوسطي: الإسلام، بيزنطة والغرب. باريس، ١٩٨٣م)

٤٨- **الدروس التي ألقاها لاووست في كلية دو فرانس** (حوليات كوليج دوفرانس ١٩٥٦-١٩٧٥م)

*** ترجماته:**

٤٩- ترجم كتابين في ولاة دمشق في عهد المماليك وأول الدولة العثمانية لابن طولون وبن جمعة (منشورات المعهد الفرنسي بدمشق ١٩٥٢م)

٥٠- حقق وأخرج **العمدة في الفقه** لابن قدامة، بيروت سنة ١٩٥٠م بنص عربي وفرنسي.

٥١- ترجم كتاب **السياسة الشرعية** لابن تيمية،نشر المعهد الفرنسي بدمشق،سنة١٩٤٨م.

٥٢- ترجم رسالة **الحسبة** لابن تيمية، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، سنة ١٩٤٨م.

٥٣- ترجم **العقيدة الواسطية** لابن تيمية، بيروت سنة ١٩٣٨م.

٥٤- ترجم **رسالة معارج الوصول** لابن تيمية، المعهد الفرنسي للآثار الشرقية بالقاهرة، سنة ١٩٣٩م.

٥٥- ترجم كتاب **الشرح والإبانة** وهي (الإبانة الصغرى) لابن بطة، المعهد الفرنسي بدمشق سنة ١٩٥٨م.

*** أعمال مشتركة:**

٥٦- قام هنري لاووست هو وسامي الدهان بتحقيق الجزء الأول من **الذيل على طبقات الحنابلة** سنة ١٩٥١م بالمعهد الفرنسي وطبع بالمطبعة الكاثوليكية ببيروت[١].

٥٧- أيضًا قام هو ود.سامي الدهان بإعداد كتاب يؤرخ لكل أعمال المجمع العلمي العربي بدمشق تحت عنوان: **إنتاج المجمع العلمي العربي بدمشق** (١٩٢١-١٩٥٠م) وصدر الكتاب في عام ١٩٥١ بالفرنسية على نفقة المعهد الفرنسي بدمشق.

الرسائل العلمية التي أشرف عليها:

- أشرف على جورج مقدسي -باحث أمريكي من أصل لبناني- في رسالته: **ابن عقيل الحنبلي وانبعاث الإسلام التقليدي في القرن الثاني عشر.**

- أشرف على رسالة ألفرد مورابيا - باحث إيطالي-: **مفهوم الجهاد في الإسلام خلال القرون الوسطى من البداية إلى الغزالي.** سنة ١٩٧٥م

- أشرف على جلير دولنوي - باحث فرنسي- في رسالته: **الأخلاقيون والسياسات الإسلامية بمصر خلال القرن التاسع عشر.** سنة ١٩٨٠م.

- أشرف على رالف ستانلي - باحث فرنسي وأستاذ أديان حاليًا في جامعة ستراسبورغ - في رسالته: **مؤلف في الأخلاقيات الإسلامية : كتاب الكبائر للذهبي،** سنة ١٩٧٦م.

شخصيته العلمية:

إن شخصية لاووست العلمية شخصية متميزة عن غيرها، وذلك واضحٌ في العناوين التي يختارها في بحوثه، وفي طرحه للقضايا داخل هذه العناوين وإن كان يخلو من العمق والفهم الصحيح أحياناً كما سيأتي. لكن شخصيته خلت من النظرة الغربية المستكبرة على العرب وتراثهم، بل إن القارئ يلتمس عند لاووست حب التراث العربي في وجدانه وتعلقه به. وقد مرَّت هذه الشخصية بمراحل[٢]: مرحلة دراسة تراث البربر والاهتمام به، بسبب تأثره بوالده الذي كان يُدرِّس في المغرب ويعتني بتراث البربر. ثم المرحلة التي انعكست عليه بعد قدومه لمصر ومعايشته للحركة الفكرية الدينية والثقافية التي كانت نشطة في تلك الفترة. ثم مرحلة

(١) وقد أثنى على هذا التحقيق د.عبدالرحمن العثيمين مع ما وقعا فيه من تصحيف، انظر تحقيقه للذيل (١/١٠٨-١٠٩)، ورأى أن حامد الفقي قد سطا على جهدهما حينما طبع الكتاب كاملا .

(٢) كما يذكر ذلك الأستاذ عبد الواحد جهداني في مقاله: المستشرق الفرنسي هنري لاووست وأعماله، نشر في مجلة آفاق الثقافة والتراث: ص ١٦٣.

التخصص في التراث الحنبلي والتيمي على وجه الخصوص. يقول المستشرق الفرنسي شارل بلا (ت١٩٩٢م)– المعتني بالتراث العربي خصوصًا الجاحظ– عن عناية لاووست بتراث ابن تيمية: (إن ما قام به لاووست هو عمل رائد)، ولا يغيب عن أذهاننا أن هذه شهادة غربية لغربي.

وحول تحلي لاووست بالإنصاف تجاه الإسلام عبَّر الجزائري محمد الصالح مايسة –مدير مجلة (المغرب) الصادرة في الرباط في الثلاثينيات من القرن الماضي– عن كفاءة هنري لاووست وإنصافه نحو الإسلام والمسلمين، فقال: (إن الأستاذ لاووست أول مستشرق –فيما نعلم– جمع إلى أعلى الشهادات الغربية شهادات من المدارس العربية نفسها، وقد ساعدته قابلية الشباب وإقامته الطويلة بالشرق العربي ودراساته لشتى الحركات الإسلامية القديمة والحديثة على فهم قضايا العالم الإسلامي الحاضر، الأمر الذي يمتاز به على جُل المستشرقين، ومن المعلوم أن لكل زمان رجاله).

ويقول الأستاذ محمد المبارك –عميد كلية الشريعة في جامعة دمشق– : (إنَّ المستشرق الفرنسي لاووست كان يتمتع بفهم عميق وتتبع دقيق وإنصاف، كما أنه يتميز على غيره من المستشرقين بحياده وتقديره للثقافة الإسلامية حق قدرها). وهذا الكلام من الأستاذ محمد صحيح، وأما بخصوص فهمه لقضايا الشريعة بفهم دقيق فهو الذي ستبينه هذه الدراسة.

ويقول المفكر المغربي الدكتور محمد زنيبر حول كتاب لاووست عن الفرق –أو الانشقاقات– الإسلامية: (إنه كتاب جامع في الموضوع يُمكِّن قارئه من نظرة مجملة على الفرق وتطورها خلال القرون الأربعة عشر التي قطعها الإسلام من تاريخه وهذه النظرة رغم كونها مجملة، فهي متدفقة ومركزة وقابلة للتوسيع والتفصيل، مما يجعل الكتاب صالحًا في آن واحد لجمهور القُراء وللعلماء المختصين إذ يجدون فيه توجيهات ونظرات طريفة مفيدة للبحث)[1]، وهذا ما لا يوافقه في عبد الرحمن بدوي كما سبق.

ولعل أفضل وصف قرأته في حق الشخصية العلمية لهنري لاووست هو ما قاله الدكتور الجزائري مولود عويمر –المهتم بالاستشراق–: (إن هنري لاووست كان منصفاً في غالب الأحيان في دراسته لتراثنا الإسلامي في القديم والحديث، وساهم في إغناء الدراسات الإسلامية بأعمال ذات قيمة علمية وفكرية بالغة. غير أننا لا يجب أن ننسى ونحن ندرس إنتاجه الرصين أن نعرف أولا بأنه بقي سجيناً للمركزية الغربية، وإن حاول أحياناً كثيرة التحرر منها؛ ونعلم ثانيا أنه ساهم في تحقيق مشروع التأثير الحضاري الغربي في العالم الإسلامي في حدود

(١) نقل هذه النقولات د.مولود عويمر في مقاله عن لاووست.

معينة، بما يضمن دائما للغرب مصالحه العظمى بواسطة ما عبّر عنه لاووست بعبارة :الولاء السياسي المبني على الاختيار والتعليل).

وفي ختام هذه النقول أقول: إن هنري لاووست شخصية عرفت سيرة شيخ الإسلام ابن تيمية من الناحية الاجتماعية والسياسية، فقد عرف نشأته وبيئته، وعرف كيف تعامل مع الظروف التي مرت عليه، كما كان ملمًّا بتآليف ابن تيمية ورسائله ويعرف أزمان تأليفها، وترتيبها إلى حدٍّ ما، كما كان يعرف ما هي الكتب المحبَّبة إليه، والشخصيات الحنبلية التي أثرت به، ويُميز تقييمات ابن تيمية للكتب ومقارنته بينها، كل هذا كان يُدركه لاووست في الأعم الأغلب، وهو أمرٌ بيِّنٌ للقارئ.

ومما ينبغي أن يقال أن هنري لاووست الذي لا تلحقه شبهة في أحكامه لابن تيمية ولا ينطلق منطلق المعاداة، **هو يُثبت لنا أن العقل الغربي مهما بلغ من السعي للإنصاف والأخذ بأدوات التحرّي والدقة والمتابعة فإنَّه غير قادر على العمق العلمي في فهم مسائل وحِكم ومقاصد الشريعة بمثل ما يطرحه أحد علماء المسلمين، ولن يكون إلا نسخة منحازة -إلى حد ما- إلى طرف التعددية في الحق ميَّالاً إلى طرح احتمالية الصواب بين المتخالفين، جاعلا القول غير المعتبر في مقابلة القول المعتبر والذي تحفُّه القرائن والأدلة.**

وفاته:

توفي هنري لاووست بعد أمراض ألمت به يوم السبت ١٢ نوفمبر ١٩٨٣م.

ثانيًا: منهجية كتاب : نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع

هذا الكتاب الذي هو محل الدراسة نال قيمته العلمية من عدة اعتبارات:

أولاً: أنه متعلِّقٌ بشخصية عظيمة في تاريخ الإسلام والمسلمين، وهو شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله تعالى.

ثانيًا: أنه كتاب واسع شامل عن نظريات ومبادئ هذه الشخصية التي قررها في أبواب الشريعة والسياسة والمجتمع في مختلف كتبه.

ثالثًا: أنه كتاب صدر من شخصية غربية ذي قيمة عالية، لا تلتقي مع ابن تيمية في دين ولا هوية ولا مبادئ، كتب هذا الكتاب متحريًا فيه الإنصاف حسب فهمه وجهده، ينظر إلى ابن تيمية نظر الإعجاب في شخصه وفي نحلته التي ينتحلها وهي مذهب السلف الصالح، حتى أثنى على منهج السلف بقوله: (السلفية تتميز بأنها الأقرب إلى العقل وأنها تفتح باب الاجتهاد وتكافح الخرافات والغلو في الدين وتجتهد في التوفيق بين الدين ومطالب العصر).

فقيمة هذا الكتاب إذن هي من قيمة الشخصية المدروسة، وقيمة الدارس والمؤلف، وسعة هذه الدراسة، ولهذا يقول الأستاذ محمد كرد علي -رئيس المجمع العلمي السوري- عن مؤلف هذا الكتاب: (نفذ مؤلف هذا الكتاب إلى روح شيخ الإسلام ابن تيمية، وغاص كما يغوص العالم

الذي لا مآرب له غير خدمة الحقائق في كتب هذا الإمام، وهي كثيرة جدًا، وأكثرها مما لم تسط عليه غير الدهور، فاستخرج لآلي بديعة في منازع ابن تيمية في الاجتماع والسياسة، تمثَّلها وكتبها بأسلوب عال باللغة الفرنسية، ومعلومٌ أنَّ تقي الدين كان يجمع إلى العلم الديني السياسة، ويعرف زمنه كما يقال في وصف العارفين، يعرفه معرفة أعظم رجال الدولة. فدَرْسُ آرائهِ ومذهبهِ في الحقيقة درسٌ لما حوت الشريعة الإسلامية في أجمل صورها وأصدق مصادرها.

إنَّ الكلام على ما خاض المؤلف عبابه يحتاج إلى بحث طويل، ومن أمتع ما قرأنا فيه تلطفه في التعليق على آراء شيخ الإسلام تعليقًا مهمًا خالف رأي المؤلف، فهو لايخرج عن حدود أرقى المؤلفين في تأليفهم.

ولو كُتب لكل من يكتب أن يُمعن في درسها كما أمعن الأستاذ لاووست في بحث ابن تيمية لخلَّفوا لنا مجموعة من الأبحاث يُعتمد عليها في الموضوعات التي عالجوها، ولكن غاية معظم من كتبوا أطروحاتهم من أبنائنا كانوا يقصدون بها خدمة أنفسهم بنيل شهادة العالمية، لا خدمة العلم كما وقع لصديقنا لاووست، وإنّا لنشكر هذا المؤلف على هذه التحفة الثمينة، ونرجوا أن يطرد صدور تآليفه على هذا المنهاج خدمةً لعلمٍ لا تكاد تعرف أكثر حقائقه في بلاد الغرب، وبنشره بهذا الأسلوب الممتع قطعٌ لألسن من يهرفون عن الإسلام بما لا يعرفون، ولا غضاضة عليهم في ذلك وما القصور إلا منَّا نحن ورثة هذا التراث العظيم، وبإهمالنا وتركنا المجال خاليًا لمن يقولون فينا وفي تعاليمنا ما يقولون، وقد نعترض على من يتوفر على الدرس فيُخرج ما يهديه إليه بحثه للناس، وليس لنا من برهانٍ إلا ما يعرض لخاطرنا بادئ بدءٍ من رأي فطير غير نضيج)[1]. انتهى كلام الأستاذ كرد وهو كما تراه عقدًا على جيد لاووست، وهو كالمقدمة الحافلة لهذا الكتاب، الذي قرأه الأستاذ كرد قطعًا باللغة الفرنسية قبل أن يترجَم بأكثر من ثلاثين سنة، وإليك الحديث عن منهجية هذا الكتاب على نحو ما يلي:

أولاً: منهجية لاووست في هذا الكتاب:

لقد تدرّج لاووست في عناوين الكتاب، والقضايا المطروحة فيها، فأعطى لقارئ الكتاب تصورًا كاملاً من نشأة ابن تيمية إلى بدايات الطلب والأحوال المحيطة به إلى بروزه كعلم من أعلام الأمة المؤثرين، وهذه ميزة حسنة تدل على الترتيب الذهني لدى لاووست.

ولقد ترك أستاذُ هنري لاووست المستشرق الفرنسي المشهور لويس ماسينيون (١٨٨٣-١٩٦٢م) -والذي خلفه لاووست في أكثر من مكان علميٍّ تقلده- بصمة واضحة في آراء لاووست، فكثيرًا ما ينقل عنه ويعزو إليه، وإني وإن لم أتمكن من قراءة كل نصوص ماسينون وتعبيره إلا أنه شابهه في آرائه وأسلوبه كما أنه ينقل عنه كثيرًا.

(١) في تعريف نشره في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق سنة العدد ٤، ١ أبريل ١٩٤١م، ص ١٩١و١٩٢، بعنوان: باكورة في تعاليم ابن تيمية السياسية والاجتماعية .

ويمزج لاووست في طرحه بين القضية التاريخية و القضية العلمية، وليس شرطًا أن يصيب فيها دائمًا لكن هذا المزج يعين القارئ على الفهم، فعند حديثه عن الخلاف المذهبي الفقهي بين المذاهب يمزج ذلك بالخلاف العقدي والتنافس السياسي والأحداث التي سبقته.

يصف لاووست نظريات ابن تيمية في الشريعة والسياسة والاجتماع غالبًا بالمنهج التوفيقي، فيُعبِّر مثلاً بأن ابن تيمية يسلك مسلك التوفيق بين المجسّمة والنفاة في مسألة الصفات، مما يشعر معها القارئ أن ابن تيمية جعل التوفيق منهجًا ابتدائيًا عنده بين كل مذهبين مختلفين، وهذا التعبير وإن لم يكن مقصودًا من لاووست إلا أنه قد أكثر منه في وصف نظريات ابن تيمية، وكأنه في نظرياته قد تجرّد من أي معتقد وأخذ يلفّق بين مقالات الفرق والفقهاء في الشريعة دون أن ينطلق من عقيدة مسبقة متقررة لديه.

في بعض المسائل يكون كلام ابن تيمية واضحًا للاوست، فيحسن التعبير والوصف في نقله، مثل ما فعل في تشبيه مقالة الجهم بمقالة الحلولية في صفات الله تعالى، حيث ربط لاووست تفريغ الجهم الله تعالى من أي وصف إيجابي مع إثبات مطلق الوجود له بأنه إقرار بحقيقة وحدة الوجود فلا خالق ولا مخلوق، وكذلك في تصور اعتقادات الأشعرية والماتريدية في قدرة العبد ونحوها من المسائل. وحينًا يكون فهمه خاطئًا لكلام ابن تيمية وتعبيره أوسع من ذلك خطأ، كما سيتضح لك في مسائل كثيرة كالعصمة وغيرها.

ويصف لاووست مناقشة ابن تيمية لآراء مخالفيه بأنه يقتصر على إغراقها بطوفان من النصوص الشرعية، وهذا وإن كان صحيحًا لكنه لم يقتصر عليه فقط، فهو يُحررها ويوجها ويُسهب في أوجه الاستدلال التي دلت عليه في نقض آراء المخالفين.

وقد يحكم القارئ بعدم انضباطية لاووست في منهجه عند توضيحه كلام ابن تيمية، فيجد التباين في الحكم على منطلقات شيخ الإسلام في بناء رأيه العقدي، كأن يصف هذه المنطلقات هي الكتاب والسنة وفهم سلف الأمة، وحينًا تكون حجج المخالفين مصدرًا من مصادر تقرير ابن تيمية لعقيدته!.

وصف لاووست ابنَ تيمية بأنه ينزع إلى نزعة تفائلية أفلاطونية في مسألة حرية العبد في فعله، ثم بعدها بصفحتين يرى أن ابن تيمية يرد على الفلاسفة من منطلق شرعي محض في إثبات الإرادة الفعلية للعبد وأنها داخلة في إرادة الله تعالى. كما أن هذا الموضع من المواضع التي يُثبتُ فيها تأثر ابن تيمية في الغزالي ومحاججته للفلاسفة، وفي حين يُثبت فيها انتقاده للغزالي.

وحين يعرض آراء ابن تيمية فإنه نادرًا ما يعرض ذلك على أنه مذهب السلف أو يذكر من قال به قبل ابن تيمية من علماء الإسلام ، فكأن هذا القول أو هذا الرأي هو من ابن تيمية بدعًا، مثال ذلك قوله : (ومذهب ابن تيمية هو إثبات كلام حقيقي لله تعالى ..) وهكذا، وهذا الملحظ

وإن لم يكن لازمًا له إلا أن عبارات لاووست في وصف ابن تيمية بالتوفيق بين المقالات يفهم أنه مذهب مبتدع منه.

وأخطر ما في منهجية لاووست ما يقع به في ثنايا عرضه لآراء ابن تيمية من إطلاق الأوصاف المجملة والأحكام الجريئة على شيخ الإسلام، كما سيتبين لك في أكثر من موضع وخاصة عند الحديث في النبوات وفي حديثه عن علي ومعاوية رضي الله عنهما، وهذا مما يسيء لأسلوب لاووست وربما لطريقة تفكيره.

ويعقد لاووست أحياناً مقارنات في غير محلها وبلا داعٍ لها، ولا صلة لها في حديثه، وأحياناً تكون على خلاف ما أراد، من ذلك أنه تحدث في موضعٍ عن الأخلاق فقال عن ابن تيمية: (وبوصفه عالمًا في الأخلاق وفقيها أكثر مما هو عالم في التوحيد فإن ابن تيمية يحكم على الآراء استنادًا إلى وظيفتها وقيمتها العلمية)!! وفي مثل قوله: (إن مذهب ابن تيمية لا يولي عنايته بالمسائل المتعلقة بطبيعة الوحي وحركته بقدر ما يهتم بالنبوة ووظيفتها العقدية التشريعية)!

ويبعد لاووست ببعض القضايا عن مسارها ومرادها شرعًا ليوظفها سياسيًا أو اجتماعيًا وسيأتي مثل هذا في النبوات والكلام على الصحابة.

إن التعبير بالمعنى المراد قد يختلف فيه العقل الغربي عن العربي، ويزيد هذا الإشكال إشكالاً حرفية الترجمة مع أن المترجم الدكتور محمد عبد العظيم علي قد توخى إشكاليات الترجمة الحرفية كثيرًا، لكن يبقى بما كُتب باللسان والعقل العربي أقل إشكالاً ووقوعًا في الخطأ مما كتب بعقل غربي وترجمة حرفية، وسيأتي الحديث الآن عن عمل المترجم والمعلق على هذا العمل.

ومع ما سبق ذكره يظل هنري لاووست مقدِّرًا لمنهج أهل السنة والجماعة وفهم سلف الأمة بين آراء وعقائد الفرق الأخرى المنتسبة للإسلام، كما أنه معظم لشيخ الإسلام في طول الكتاب وعرضه، وما وقع في هذه المخالفات في الحكم عليه إلا من قبيل فهمه لأصول مقالات السلف والقواعد التي يسير عليها شيخ الإسلام ابن تيمية.

درج في كلام لاووست في ثنايا كتابه هذا ما يمكن أن يكون عبارات هي خلاصة استنتاجه، يمكن أن يُستشهد بها في المواضع العامة العلمية كنتائج استنتجها غربي غير مسلم اعتنى بتراث المسلمين بحيادية، ومن تلك العبارات:

١- (والحقيقة أنه ينبغي على الشيعة وعلى الراوندية وعلى الفرق الأخرى حتى النصارى أن يلتمسوا عند أهل السنة ما يهديهم إلى تنظيم آمالهم وإقرارها).

٢- (تمارس الصوفية على اختلاف أشكال تطرفها نشاطاً هو بمثابة معول هدمٍ للمذهب السني، فقد تسللت إلى الإسلام عن طريقها مؤثرات مسيحية، وأمام انتشار نظام الرهبنة لم يعد الإسلام نظامًا سياسيًا، وتحول مفهوم الدين عن حقيقته الاجتماعية، وأصبح المثل الأعلى في نظر المؤمن هو الانقطاع عن الدنيا ..).

٣- (في كل مرة كان الإسلام يتعرض فيها للخطر سواء في أمنه السياسي أو في دعوته أو مبادئه؛ كانت تنهض حركة حنبلية بدافعٍ مِن تمسك المذهب الحنبلي بالسنة النبوية لتقاوم هذا الخطر ..) .

٤- (والواقع أن ابن تيمية لم يحاول إطلاقًا أن يطالب صراحة بتوحيد المذاهب الأربعة سعيًا وراء تحقيق الوحدة الأصلية كما يعمل اليوم الدارسون المحدثون لمذهبه بحماسة شديدة، فبدلاً من الدعوة إلى توحيد منهجي، اكتفى بالدعوة إلى التسامح المتبادل النابع من مشاعر الوحدة الأصلية ومن الأهمية النسبية للاختلاف والتعارض).

ثانيًا: عمل المعلِّق والمترجم على هذا الكتاب.

قام الدكتور مصطفى حلمي[1] بالتعليق على الكتاب وقدم له بمقدمة طويلة، أسهب فيها في المواضيع التي تناولها لاووست في كتابه، مبيناً أن الحاجة لهذا الكتاب توجب التقديم بمقدمة تهيئ للقارئ فهم موضوعات ما كتبه لاووست، لكن ليس في هذه المقدمة التي كتبها توضيحٌ لأخطاء لاووست أو موافقة لما قاله، وإنما تناول الموضوعات التي تناولها لاووست بشكل عام سوى القسم الأول منه، فقام بكتابة مقدمة فيها أربعة أقسام:

القسم الأول: تكلم عن المسائل التي رآى فيها بعدًا عن الصواب من لاووست وأصَّل لها ابتداءً وهي: أوصاف ابن تيمية العلمية ومنهجه، استخدام لاووست للمصطلحات الغربية، موضوع الأقليات وأهل الذمة والوثيقة العمرية. ولم يذكر في هذا القسم الأخطاء العقدية التي وقع فيها لاووست وإنما ترك ذلك إلى التعليق في الحاشية في موضعه.

القسم الثاني: قواعد المنهج السلفي في الفكر الإسلامي (حسب تعبير المعلّق): وهي تقديم النقل على العقل ورفض التأويل الكلامي، والاعتماد على الوحي وفهم سلف الأمة، والتمسك بالأصالة لا التقليد.

القسم الثالث: موقف شيخ الإسلام من الفرق الإسلامية وأرباباها، فتكلم عن موقف ابن تيمية من ظهور فرق الخوارج والشيعة ومسألة الإمامة وكذا المرجئة والقدرية وموقف السلف منهم، ثم أهل الكلام وخصص الجهمية والمعتزلة والأشاعرة والماتريدية ورموزها كالغزالي والرازي ونحوهم، وأرباب التصوف كالحلاج وابن عربي.

القسم الرابع: تكلم د.مصطفى فيها عن معرفة الله عند ابن تيمية ومفهوم العبودية والإنسان والعالم، ونظرة ابن تيمية للتاريخ.

وقد بلغت هذه المقدمة من الدكتور مصطفى حلمي حوالي ١٢٠ صفحة، انتهى من كتابتها في ٢٩ شعبان ١٣٩٦هـ، ٢٥ أغسطس ١٩٧٦م، وهي بحق مقدمة ثمينة وأصيلة وتصلح أن تكون

(١) أستاذ الفلسفة بكلية دار العلوم بالقاهرة، والأستاذ المساعد في قسم الثقافة الإسلامية بجامعة الرياض (جامعة الملك سعود) والمعتني بالمنهج السلفي وبابن تيمية.

بحثًا مفردًا، **لكن** قارئها لا يتبين له ما وقع فيه لاووست من أخطاء في ثنايا كتابه مع الـــرد عليـــه أو توضيحه، باستثناء القسم الأول من المقدمة التي بين فيها بعض المسائل وأصّل لها.

بهذا يكون د. مصطفى قد سلك في التعليق على الكتاب مسلكين: مسلك تناول المسائل والقواعد العامة عند ابن تيمية بشكلها الصحيح وهذا المسلك هو المقدمة، والمسلك الثاني هو التعليق على المواضع التي أخطأ فيها لاووست والتنبيه عليها في الحاشية. **لكن فات د. مصطفى** الكثير من المسائل العقدية لم يعلق عليها ولم يُبين فيها خطأ لاووست، وهذا هو محل هذا البحث.

أما المترجم للكتاب فهو الأستاذ محمد عبد العظيم علي قد ترجم عددًا من الكتب إلى اللغة الفرنسية مثل:مدخل إلى القرآن الكريم لمحمد عبد الله دراز،ومشكاة الأفكار في العالم الإسلامي لمالك بن نبي وغيرها،وترجم نصوصًا من الفرنسية إلى العربية ومنها هذا الكتاب لهنري لاووست.

وقد عمد المترجم إلى إثبات بعض الألفاظ ذات المصطلح الغربي بنصها الفرنسي بجوار ترجمتها العربية. ورجع إلى الكتب العربية التي نقل منها لاووست وعزا إليها، وقد كان الشيخ محمد رشاد غانم عوناً للمترجم في هذه المسألة الأخيرة. كما راجع المصطلحات العربية والترجمة عمومًا الأستاذ أحمد علي الكردي.

ومع إدراك صعوبة الترجمة والبلوغ إلى المعنى المراد –كماسبقت الإشارة إليه– إلا أن في الكتاب عبارات يظهر عليها إشكالية الترجمة الحرفية التي تفسد المعنى المركب للجملة –فيما أعتقد–، كأن يُعبر في الترجمة بلفظ **الحرية التامة** للمعنى الشرعي **الإرادة الكاملة**، وهكذا. ومثالٌ آخَرٌ؛ قول لاووست – فيما ينقله عن ماسينيون في عدم تفريق ابن عربي بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية–: (واستطاع بذلك أن يستبعد التمييز بين عمل الله الخلاق (الخلق) وعمله التشريعي (الأمر) والذي يجيز الانتقال من descriptif الوصفي إلى normatif المعياري **وأن يدمج بين مجموعة من الحقائق في مراتب من القيم، وأن يتوصل في النهاية إلى نفي القيم والانهزامية في الخضوع للحدث**)[1].

ومثال آخر؛ يقول عن ثقافة ابن تيمية : (لا شك أننا نتوقع أن نجد عند ابن تيمية فكرة بدائية عن نشأة الكون، ذلك أن **ثقافته العلمية كانت ضحلة** بالقدر الذي يُنتظر أن تكون عند أي عالم في التوحيد أو عند فقيه كرس جل جهده **لقضية النشاط** وترك للفرق المنشقة الخوض في النظريات الميتافيزيقية المشكوك بها)[2]، فالتعبير بالثقافة العلمية عن العلم بالكون والنظريات الطبيعية، وقوله (لقضية النشاط) ترجمة غير مستقيمة ولا تؤدي المعنى المقصود.

(١) نظريات شيخ الإسلام في السياسة والاجتماع (١٧/٢).

(٢) المصدر السابق (٣٢/٢).

المبحث الأول: آراء ابن تيمية العقدية في الأسماء والصفات

المطلب الأول: الذات والصفات

*** مفهوم الوحدانية ، الماهية المجردة، صدور العدد عن الواحد :**

يرى لاووست أنَّ الفلسفات الكلامية التي تخوض في الطبيعة الإلهية قد حافظت على مفهوم الوحدانية لذات الله –تعالى– رغم خوضها في النفي، ويرى أن الفلسفة الإسلامية –ويقصد بذلك أهل الفلسفة المحضة المنتسبين للإسلام– تدل على الوحدانية حتى وإن جرَّدَتْ حقيقةَ الصفات عن الذات. كما يُقرر لاووست أن قضية علاقة الذات بالصفات هي قضية علاقة الواحد بالتعدد، ومنها نشأ التفريق بين صفات الذات والفعل كما ينقل ذلك لاووست عن أبي الحسن الأشعري.

والخطأ في هذا التوصيف لمفهوم الوحدانية عند لاووست قائم على مفهوم الوحدانية المطلق الذي لا حد له في فهمه، والذي هو نفي التركيب عند الفلاسفة أو نفي الحدوث عند المتكلمين، وهذا وإن سماه هؤلاء توحيدًا إلا أنَّ ابن تيمية رحمه الله ينفي حقيقة هذا الأمر عنهم، وقد ألزم في مواضع من كتبه أن مفهوم التوحيد إذا كان مبنيًا على النفي لشبه عقلية كان أحق الفلاسفة أحق بمفهوم التوحيد من المتكلمين، ويكون أهل وحدة الوجود أحق بذلك من الفلاسفة[1]. وإذا كان لاووست يرى أنَّ ابن تيمية ينطلق بعناية خاصة في مفهوم التوحيد من سورة الإخلاص التي فيها إثبات الوحدانية لله تعالى بإثبات المعاني التي تقوم بذات الله سبحانه، وليست بنفي السلوب والتركيب كما هو عند الفارابي وابن سينا، فإنه يدرك الفرق الكبير بين تقرير ابن تيمية لمعتقد المسلمين في مفهوم التوحيد وبين تقرير الفلاسفة والمتكلمين الذي يرى أنهم حافظوا عليه. فالوحدانية لله تعالى هي إثبات إيجابي وليست مجرد نفي صفات السلب والتركيب، أو الفكرة البسيطة الخالية من أي مضمون كما يقول لاووست، بل تقوم على الإثبات الحقيقي وليس الإضافي.

إنَّ المشكلة لدى هنري لاووست أنه بمجرد أن يقرأ ألفاظ التوحيد والوحدانية والواحد في نصوص الفلاسفة المنتسبين للإسلام أو أرباب الفرق كالجهمية والمعتزلة فإنّه يَفْهم منها أنهم حافظوا على مفهوم وحدانية الله وإثباتها له، كما في دعواهم في نفي المماثلة والتشبيه التي يجدها في تقريراتهم. وعلى ذلك يطلق لهم هذه الأوصاف وبأنهم يثبتون الوحدانية، وعدم المماثلة، وإن كان هو يَفهم أن هذا تعطيل في نظر ابن تيمية.

(١) بيان تلبيس الجهمية (٤٢٩/١)، وانظر شرح الأصفهانية (ص١٠١).

وقد ناقش شيخ الإسلام ابن تيمية مفهوم التوحيد عند الفلاسفة والمتكلمين بنقضه دليل التركيب لأنه على ضوئه يُبنى التوحيد عندهم، يقول ابن تيمية: (وهذه الحجة المبنية على التركيب هي أصل قول الجهمية نفاة الصفات والأفعال، وهم الجهمية من المتفلسفة ونحوهم، **ويسمون ذلك التوحيد**) [(١)]، لأن أصحاب هذا الدليل يزعمون أن مفهوم التوحيد هو نفي العلم والقدرة والكلام والرحمة، ولا يُرى ولا هو فوق العالم ولا فوق العرش وليس في السماء رب وهكذا من أوصاف السلوب ونفي ما يسمونه التركيب، فالوحدانية عندهم ما لا صفة له.

وممَّا قرره لاووست أن هؤلاء الفلاسفة والمتكلمين أثّروا في عقيدة ابن رشد الذي يرى أيضًا أنه حافظ على مبدأ عدم المماثلة، ثم عقَّب أنَّ ابن تيمية قد أجاد فهم النظريات التي حاولت وضع حدٍّ بين مفهوم الذات الواحدة والتعدد الذي يصدر عنها عند الفلاسفة مثل نظرية الفيض ونظرية العقول العشرة، واستخلص أنها نظريات مجردة من الماهية، وليست إلا وجودًا افتراضيًا في الذهن لا حقيقة له في الواقع[(٢)].

كما يرى أن ابن تيمية يتمسك بنفس قوة الفلاسفة في إبطال قولهم وإثبات أن الله تعالى واحد ومتعدد الصفات، ولعله يقصد بالقوة إما الوضوح أو الاحتجاج، وهذا في نظر لاووست، لأن اللوازم الباطلة على معتقد الفلاسفة والمتكلمين والتي تلزم حججهم وأدلتهم لا تجعل الأمر بنفس القوة مهما كان المعنى المراد من القوة.

وفي موضوع التعددية بين الذات والصفات يطرح لاووست مسألة التفاضل بين الصفات كمسألة مبنية عليها، حيث صوّرَ أن متكلمة الصفاتية (الكلابية والأشعرية) ينفرون من وجود تفاضل بين الصفات على الرغم من أنهم أثبتوا صفات متعددة خلافًا للجهمية والمعتزلة، وعلل لاووست لهم بأنهم لا يرون تفاضل الكمال، وصفات الله تعالى التي أثبتوها كمالٌ لا درجات فيها. ويرى أنَّ هذا التبرير على درجة من العقلانية – حسب تصوره–، وأن التعددية والتفاضل هما مرتكزا إثبات ابن تيمية للصفات.

هذا الفهم من لاووست للتفاضل بين الصفات وإن كان صحيحًا من حيث وصفه لمقالة متكلمة الصفاتية، إلا أنَّ ثمة قصورًا وخطأ في هذا الوصف، فمتكلمة الصفاتية حين يرون قدم الصفات وأنها لا تتجدد، وأنَّ كلام الله قديم، وقدرته وإرادته قديمة، فهو تكلم بالكلام القديم وفعل بالقدرة والإرادة القديمة، كل ذلك على قاعدتهم في نفي حلول الحوادث في الله تعالى والتي وَرَثوها من المعتزلة، والتفاضلُ تباينٌ وتبعّض وتغير، والتبعض والتغير حادث؛ لهذا نفوا أن تكون الصفات متفاضلة، وضرب ابنُ تيمية مثلا

(١) درء تعارض العقل والنقل (٣٠١/١)، وانظر (٢٢٤/١) و (١٩/٥).

(٢) نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع (٧/٢، ٩، ١٣).

عند ذكر اسم الله الأعظم حيث نقل عن الأشعري أن ذلك يؤدي إلى تقصير المفضول عليه. وقد ردَّ على هذا بأنَّ مقتضى النصوص الشرعية تدل على التفضيل بين آيات الله الذي هو كلامه سبحانه، والسلف الصالح لم ينقل عنهم أنهم كانوا ينفون التفاضل في كلامه سبحانه، وأن من نسب إليهم ذلك هو لمجرد ظنه أن ذلك لازم لمذهب السلف، وهو غير صحيح، ثم قال بعد ذلك : (لكن الذي أقطع به ويقطع به كل من له خبرة بكلام السلف أن القول بهذا – أي أن صفات الرب لا تتفاضل– لم يكن مشهورًا بين السلف ولا قاله واحد واشتهر قوله عند الباقين فسكتوا عنه، ولا هو معروف في الكتب التي نقل فيها ألفاظهم بأعيانها بل المنقول الثابت عنهم – أو عن كثير منهم – يدل على أنهم كانوا يرون تفاضل صفات الله تعالى) [(١)].

ثم إنَّ ابن تيمية نفى أن يكون الأشعري الذي هو من متكلمة الصفاتية قد نص على أن الصفات لا تتفاضل، وهو وإن كان قرر الكلام السابق في كلام الله لأن كلام الله عنده ليس له كل ولا بعض وإنما هو معنى قديم في نفسه، لكنَّه لم يقل إن الصفات لا تتفاضل بل هذا خطأ عليه كما يقول ابن تيمية، وأما الصفات المتعددة فإن الأشعري قد صرح بأنها ليست متماثلة، ومذهبه أن الذات ليست مثل الصفات ولا كلٌّ صفة مثل الأخرى، فهو لا يثبت تماثل المعاني القديمة عنده فكيف يقال على أصله ما يوجب تماثلها. وإذا كان الأشعري يمنع من إطلاق التفاضل فهو يمنع من إطلاق لفظ التماثل، ثم قال شيخ الإسلام : (وفي الجملة فمن نقل عنه –أي الأشعري– أنه نفى التفاضل وأثبت التماثل فقد أخطأ لكن قد لا يطلق لفظ التفاضل كما لا يطلق لفظ التماثل لا لأن الصفات متماثلة عنده؛ بل هو ينفي التماثل لعدم التعدد ولعدم إطلاق التغاير) [(٢)].

وذكر لاووست أن شيخ الإسلام ابن تيمية اضطرَّ لتقرير هذا المفهوم عند السلف إلى أن يؤلف رسالته المشهورة : جواب أهل العلم والإيمان في أن قل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن، والصحيح في سبب تأليف هذه الرسالة أنَّ شيخ الإسلام سُئل هذا السؤال: (سئل شيخ الإسلام .. عما ورد في سورة {قل هو الله أحد} أنها تعدل ثلث القرآن وكذلك ورد في سورة (الزلزلة) و {قل يا أيها الكافرون} و (الفاتحة) هل ما ورد في هذه المعادلة ثابت في المجموع أم في البعض؟ ومن روى ذلك؟ وما ثبت من ذلك؟ وما معنى هذه المعادلة وكلام الله واحد بالنسبة إليه عز وجل؟ وهل هذه المفاضلة – بتقدير ثبوتها – متعدية إلى الأسماء والصفات أم لا؟ والصفات القديمة والأسماء القديمة هل يجوز

(١) جواب أهل العلم والإيمان – مجموع الفتاوى (١٧/٧٦-٧٧)، وانظر (١٧/٦٩).
(٢) المصدر السابق (١٧/١٥٦-١٥٧).

المفاضلة بينها مع أنها قديمة؟ ومن القائل بذلك وفي أي كتبه قال ذلك ووجه الترجيح في ذلك بما يمكن من دليل عقلي ونقلي؟).

كان هذا السؤال هو الداعي إلى تقرير هذا الجواب، وإذا كان شيخ الإسلام ابن تيمية يُقرر هذا وينسبه إلى السلف الصالح وأنه مفهوم النصوص الشرعية فهل كثرة استدلاله هو إغراق لتقرير هذه المسألة بطوفان من النصوص الشرعية كما يقول لاووست؟! ثم إنه ليس مفهومًا جديدًا بل هو إثبات لمنطوق ومفهوم كلام السلف الصالح.

لقد تميز شيخ الإسلام ابن تيمية ببيان الفهم المقصود من منطوق السلف وكلامهم في هذه المسألة، وليس في هذا منقصة لابن تيمية كما يُفهم من استغراب لاووست في هذا، بل هو أجاد المقارنة وبيان وجه الفرق بين مفهوم معتقد السلف وبين مخالفيهم بأن صفات الله تعالى تتفاضل ولا يستلزم ذلك التفاضل الذي يكون للمخلوق مع المخلوق، وبيّن أن معنى التفاضل هو إثبات لما نفاه النُّفاة من صفات لله رب العالمين.

يبقى مفهوم الوحدانية عند لاووست متشربًا أفكار الفارابي وابن سينا التي ترى أن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، لا يتعدد ولا يصدر منه عدد. ولاووست يرى أن ردود ابن تيمية على ابن سينا والفارابي في هذه القضية هي نسخة من ردود الغزالي ومجادلته في كتابه تهافت الفلاسفة، وهذه المقارنة فيها قصور كثير، فإنَّ ابن تيمية تميّز عن أبي حامد في ردِّه على الفلاسفة حتى وإن امتدحه في ردوده على الفلاسفة في مواضع كثيرة، منها قوله عن دليل التركيب في بيان الوجوب والإمكان : (وقد تفطن لفساد هذه الحجة من تفطن لها من الفضلاء كأبي حامد الغزالي وغيره وذلك من وجوه) [(١)]، ثم ذكرها في هذا الموضع وفي مواضع أخرى، لكن ابن تيمية لم يكن نسخة مكررة من الغزالي في مناقشة تقريرات الفلاسفة، ولم يكن مماثلاً له، بل إنّه نص على أن أبا حامد الغزالي عنده مادة ابن سينا الفلسفية حتى أمرضه الشفاء –كتاب ابن سينا– وإنْ رجّح ابن تيمية أنه رجع عنها، كما ذكر أنَّ عنده شيء من التخييل الذي يقول به هؤلاء الفلاسفة في النبوات[(٢)].

وليس الإشكال عند لاووست في فهم مناقشات ابن تيمية لأقوال الفلاسفة في مسألة صدور العدد من الواحد؛ وإنما جزْمُهُ بأنها مناقشات لم تخلُ من صعوبة اعتقد بها ابن تيمية أنه أجاب عن حججهم واستدلالاتهم باستبدال تسمية الوحدانية بالكليّة كما يقول لاووست، والحقيقة أن ابن تيمية لم يستبدل المعاني المقصودة في كلامهم وإنما أطلق على قولهم (إن الواحد لا يصدر عنه إلا واحد، وهو واحد فلا يصدر عنه إلا واحد)

(١) شرح الأصفهانية (ص ٦٤).

(٢) مجموع الفتاوى (٩٩/٤) (٢٣٨/١٣).

أوضح ابن تيمية أن هذا القول هو قياس وهو قضية كلية، وكل قياس شمولي فلا بد فيه من قضية كلية، وأن العلة فيه إما أن تكون حصلت باستقراء الآحاد وإما بقياس بعضها إلى بعض وهذا استقراء ناقص، إلى نهاية ما قرره ابن تيمية[١]، فليس الأمر كما صوره لاووست، وهذا يُنبئك بأنّ هنري لاووست كان يقرأ لابن تيمية وهو مقتنع بحجج الفلاسفة، ومتأثر بهم إلى حدٍّ كبير.

*** ابن تيمية والجوهر الفرد:**

يرى لاووست أن نظرية الجوهر الفرد قد تبنَّاها علماء العقيدة الصحيحة اعتقادًا منهم على أنّ في القول بها حفاظًا على إثبات قدرة الله تعالى وخلقه وإبداعه، مع الحفاظ على المبدأ الفلسفي وهو خلود المادة، ثم عقَّب بأن هذه النظرية كانت تغري الاتجاهات الأشعرية. وإذا كان لاووست يعرف مدى جنوح مقالات المعتزلة والأشعرية عن ما يقرره ابن تيمية عن السلف فكيف عزا القول بهذه النظرية إلى علماء العقيدة الصحيحة؟!.

ثم اعترف لاووست بعد ذلك أن هذه النظرية وجدت مقاومة كبيرة من العقل الإسلامي ناقضًا ما قاله في نسبة القول بهذه النظرية إلى علماء العقيدة الصحيحة، حيث ذكر أنَّ هذه النظرية وجَّه لها النظّام وبعده الغزالي الانتقاد قبل ابن تيمية[٢]. لكن تقرير ابن تيمية لبطلان هذه النظرية ليس على طريقة النظام والغزالي ومن أنكرها، وإنما كانت على طريقةٍ تبطل هذه النظرية عقلاً وشرعًا، من حيث الاستدلال بها واستغناء الشرع عنها، ومن حيث لوازمها الباطلة. أما تعويل ابن تيمية على بحوث من قبله في نقض هذه النظرية فهو من جهة بيان عدم اتفاق المتكلمين عليها، وليس تسليمًا لمنهج المخالفين للقول بالجوهر الفرد، فالنظام مثلاً حينما نقدها لم ينقدها على ضوء استغناء الشرع عنها في الدلالة على الربوبية،و إنما أبطلها ليقرر نظرياته المشهورة وهي: المُداخلة والكمون والطفرة للأجسام عنده، وكلها حول إبطال أن تكون الأجسام تصل إلى جزء لا يتجزأ، وقد ردَّ بها على شيخه العلاف الذي يُعتبر أول المتكلمين إقرارًا بها[٣].

وابن تيمية حشد الكلام على إبطالها لما في الاستدلال بها من ابتداع في الدين على خلاف طريقة القرآن والسنة في أهم مسائل الإيمان وهي إثبات وجود الله سبحانه وتعالى وخلقه وإبداعه، وبيّن أن الرع غنيٌّ عنها، وأنَّ فيها من اللوازم الباطلة ما هو ظاهر[٤].

---

(١) شرح الأصفهانية (ص ٤٥٢- ٤٦٥).

(٢) انظر: مقالات الإسلاميين(ص ٣١٩ وما بعدها)، مقاصد الفلاسفة للغزالي (ص ١٤٧)، مذاهب الإسلاميين (٢٢٣، ٢٣٥)، إبراهيم بن سيار النظام وآراؤه الكلامية والفلسفية (ص١٤٠ وما بعدها).

(٣) مقالات الإسلاميين (ص٣١٩ وما بعدها)، مذاهب الإسلاميين (٢٢٣، ٢٣٥، ٢٦٠).

(٤) درء التعارض (٣٠٣/١)، الصفدية (١١٨/١)، بيان تلبيس الجهمية (٢٤٣/٢، ٢٤٨).

والنسفي والإيجي والتفتازاني – الذين حافظوا على هذه النظرية كما يقول لاووست– لم يكونوا في هذه النظرية سوى مدافعين عما قاله أولوهم في إثباتها، ويلحقهم ما يلحق الأولين من ابتداع هذه النظرية في مسألة وجود الله. وليس الأمر كما قال لاووست بأن هؤلاء حافظوا على مركزية هذه النظرية من التراجع، فلازالت حجج المخالفين لها قائمة، ولازال العلم الحديث في انقسام المادة يُثبت استحالة أجزاء المادة إلى ما هو أقل، ثم إلى طاقة مجردة من المادة، ولاووست لم يتطرق إلى ما جاء به العلم الحديث في مخالفة هذه النظرية.

كما أنَّ التفتازاني لم يكن نصيرًا لهذه النظرية، بل إنه توقَّف فيها بعد أن بين أدلتها وقال عن أدلتها (والكل ضعيف) [١]، ففي موقفه من هذه النظرية تردد[٢].

أمَّا كون هذه النظرية عند المتكلمين تدعم نظرية خلود المادة عند الفلاسفة كما يقول لاووست؛ فهذا مخالف للمتكلمين أنفسهم، الذين يرون حدوث المادة إذ يستدلون بهذا الحدوث في المادة –الذي هو ضد الخلود– على خالق هذا العالم ومبدعه وأن عدم القول بالجوهر الفرد يقضي بألا تكون أجزاءها محصورة لله تعالى وأن ذلك يفضي إلى دوام حركة الأفلاك وعدم حشر الأجساد وغيرها من النظريات التي يتباين فيها المتكلمون مع الفلاسفة[٣].

*** الفرق بين أسماء الله تعالى وصفاته الحسنى:**

يقول لاووست: (ويرى ابن تيمية أنه ليس هناك انسجامٌ حقيقيٌّ بين الصفات والأسماء، فالمفهومان غير متطابقين بأي حالٍ من الأحوال)[٤]، ثم ضرب مثالاً بعد ذلك بعدم إطلاق اسم المريد والمتكلم على الله، وأنه لا يجوز دعاء المصلي بهما. والجواب على هذا الإطلاق هو أنَّ شيخ الإسلام ابن تيمية يُميز بين الاسم والصفة لله تعالى كما أنه لا يفصل بينهما فيما بينهما من الاتصال والاشتراك ، حيث يرى أن الاسم للمسمى – كما هو قول أهل السنة – ، وأن الصفة للموصوف، فأسماء الله الحسنى هي أسماء لذات الله لا هي غيره مباينة عنه ولا هي ذاته سبحانه، وأسماؤه تحمل معنى للذات، فصفاته العليا سبحانه داخلة في أسمائه الحسنى – كما ينقله ابن تيمية عن الإمام أحمد وغيره[٥]–، فاسم العليم علَمٌ على الذات التي تحمل صفة العلم. وإطلاق الاسم لله تعالى الذي هو وقفٌ على النص الثابت لا ينفي إطلاق الوصف على الله بالمعنى الذي لم يرد فيه اسم، فالأسماء

(١) شرح العقائد النسفية (ص ٢٢).

(٢) ولمعرفة موقف السعد التفتازاني انظر ما كتبه دمحمد محمدي النورستاني في مواقف التفتازاني الاعتقادية في كتابه شرح العقائد النسفية (١٤٥٨/٣).

(٣) الشامل في أصول الدين(ص٤٩)، الفرق بين الفرق (ص ٣٢٨)، شرح العقائد النسفية (ص ٩٨).

(٤) نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع (١٦/٢).

(٥) جامع المسائل (٤١٤/٤).

تزيد عن الصفات بإطلاقها أعلامًا على الذات. فإن أراد لاووست بعدم التطابق والانسجام هو أن الصفة لا تأخذ حكم الاسم من كل وجهة فهذا صحيح من حيث أن الصفة لا تأخذ العلمية على الذات، كصفة الإرادة والكلام التي ضرب بهما المثل فلا يطلق على الله تسميةً المريد والمتكلم، وإنما يُوصف بهاتين الصفتين[1]. وهذه المسألة راجعة إلى ضابط أهل السنة في الفرق بين الاسم والصفة.

ثم عقب لاووست بكلام غير مترابط بأنَّ ابن تيمية كان يفكر بابن عربي وهو يقرر موضوع الإرادة لله، كون ابن عربي لا يفرق بين الإرادة الشرعية والإرادة الكونية كما هو عند ابن تيمية. وهذا الكلام من لاووست يدل على أنه لا يُحسن فهم المسائل المرتبطة ببعضها، سواء كانت عند أهل السنة أو مخالفيهم، إذ إنَّ مفهوم الإرادة عند ابن عربي ليس مبنيًا على مفهوم الصلة بين الاسم والصفة، وإنما هو مبني على مفهوم الذات عند ابن عربي الذي سلك في طريق معرفتها وإثباتها مسلك العرفان والكشف حتى انْتَفَتْ أمامه الدلائل على المباينة بين الخالق والمخلوق، فعين الوجود هو عين الذات، وعين الإرادة والأمر والنهي هو الأمر الكوني وهذا الوجود وأحداثه ومتغيراته الذي هو قول أهل وحدة الوجود.

*** مبدأ ابن تيمية في المعتقد ليس نزعة انتخابية أو توفيقية:**

يرى لاووست أنَّ العقيدة عند ابن تيمية تقوم في الوضع الأساسي على مبدأ التجريد لله سبحانه، ويعني بالتجريد هنا تجريده من المشابهة كما قال : (وتبدأ العقيدة عند ابن تيمية بالتجريد فتؤكد في إجمال أن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء سواء في ذاته أو في صفاته أو في أفعاله) [2]، إلى هنا يكون الكلام صحيحًا ما لم يبدأ هنري لاووست بالخلط، حيث يرى أن هذه الفكرة عند ابن تيمية لها طابع فلسفي وطابع أعمق لدى ابن تيمية، أما الطابع الفلسفي فيرى أن هذا التجريد موجود عند المذاهب الفلسفية، وأن هذه الفكرة وجدها ابن تيمية عند الجهم بن صفوان كما يقول لاووست، ولأن ابن تيمية يُقر لكل مذهب بفضله فهو أخذها منه ، بل وبدت هذه الفكرة من جهم في غاية الخصوبة لابن تيمية كما يدّعي لاووست. وأما الطابع الأعمق من ذلك فهو أنَّ ابن تيمية نجح في توظيف هذه الفكرة بمذهبه الخاص ويعني مذهب السلف.

هذا الخلط الذي ظهر به لاووست وعدم القراءة الصحيحة لعقيدة ابن تيمية في أهم مسألة من مسائل العقيدة وهي مسألة تنزيه الله يُبيّن عدم العمق والتمييز عند لاووست لحقيقة المقالات، وبمجرد أن تتشابه الألفاظ عنده يُدخل فيها تشابه المعاني، فمصطلح تجريد

(١) مجموع الفتاوى (٢٠٦/٦)، وانظر الصفدية (١٠٨/١-١٠٩) ، درء التعارض (٧٢/١٠).

(٢) نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع (٢/٦-٧).

الذات عند أهل السنة ليس هو بالمعنى الذي عند الفلاسفة، فالتجريد والتوحيد الذي يعنيه ابن تيمية هو تجريد دلَّ عليه القرآن والسنّة وهو ما فهمه سلف الأمة في الإثبات والنفي، فلم يكن هناك أي صلة بين ما قرره ابن تيمية وما ادعاه جهمٌ في هذا الباب، يقول ابن تيمية مبيناً طابع هذه المقالة للجهم وموظفاً لها التوظيف الصحيح الذي لم يعرفه لاووست : (ثم أصل هذه المقالة – مقالة التعطيل للصفات – إنما هو مأخوذ عن تلامذة اليهود والمشركين وضلال الصابئين؛ فإن أول من حفظ عنه أنه قال هذه المقالة في الإسلام – أعني أن الله سبحانه وتعالى ليس على العرش حقيقة وأن معنى استوى بمعنى استولى ونحو ذلك – هو الجعد بن درهم وأخذها عنه الجهم بن صفوان؛ وأظهرها فنسبت مقالة الجهمية إليه. وقد قيل إن الجعد أخذ مقالته عن أبان بن سمعان وأخذها أبان عن طالوت بن أخت لبيد بن الأعصم وأخذها طالوت من لبيد بن الأعصم: اليهودي الساحر الذي سحر النبي صلى الله عليه وسلم) (١).

فلم ينتخب ابن تيمية من المناهج الفلسفية والكلامية حقيقة الطبيعة الإلهية كما يرى لاووست في وصفه ابن تيمية بالنزعة الانتخابية، بل هنا يشرح ابن تيمية جذور مقالة الجهم خارج الإسلام، وهذا هو طابع العمق بصورته الصحيحة الذي لم يدركه لاووست. في حين أن لاووست اعتبر إرجاع ابن تيمية جذورها إلى الساحر اليهودي إرجاعًا تاريخيًا بعد أن كان نقده موضوعيًا، ليفصل لاووست بين التاريخ والمعتقد بهذا الجواب الساذج. ولا عبرة بهذا التفريق من لاووست لأن صلة المقالات المخالفة بجذورها خارج الإسلام لايتم إلا عن تحقيق طريق السند التاريخي وهو الذي فعله ابن تيمية هنا، وهو الذي لم يفهمه لاووست أيضًا.

يعود لاووست ليكرر أن ابن تيمية أخذ بتوفيق العقيدة من بين مذاهب أخرى، حيث يقول: (أما الموضوعان اللذان يتم التوفيق بينهما فهما التجسيم الحرفي عند المشبهة ونفي صفات الله عند النفاة، ولقد أخذ ابن تيمية عن مذهب المشبهة العناية بالالتزام بحرفية النص، وكذلك فكرة إثبات صفات متعددة لله، ومن هنا اتسم الحل الذي وضعه لبعض القضايا التقليدية في العقيدة الإسلامية، بطابع المحافظة بعض الشيء مما ساعده على نشر فكرته في رفض التجسيم) (٢). وهنا يُخيل للقارئ أنْ ليس هناك فكرة مسبقة عن عقيدة السلف الصالح في الإثبات والنفي في حق صفات الله تعالى يحملها ابن تيمية في معتقده حتى أخذها من هذين المذهبين بالتوفيق والنزعة الانتخابية، **وهذا من أشنع ما قاله لاووست عن ابن تيمية لسوء فهمه له،** على أنه بعد ذلك أوضح أن ابن تيمية يردُّ

(١) مجموع الفتاوى (٥/ ٢٠).

(٢) نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع (٨/٢).

تكييف الصفات (مذهب المشبهة) كما يفنّد بأقسى شدة عرفتها مؤلفات العقيدة الإسلامية مذهب النفاة.

ومن الصعب جدًا أن نعتبر لاووست أراد بعباراته السابقة سلوك ابن تيمية منهج الوسطية في الاعتقاد، ذلك أن تعبيره بالنزعة الانتخابية ومنهجية التوفيق بين المذاهب هي مغايرة ومباينة لمعنى الوسطية في عقيدة السلف بين الفرق، وهو مصطلح يُقرره شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله مرارًا، كما يقول: (وهكذا أهل السنة والجماعة في الفرق فهم في باب أسماء الله وآياته وصفاته وسط بين أهل التعطيل الذين يلحدون في أسماء الله وآياته ويعطلون حقائق ما نعت الله به نفسه؛ حتى يشبهوه بالعدم والموات وبين أهل التمثيل الذين يضربون له الأمثال ويشبهونه بالمخلوقات. فيؤمن أهل السنة والجماعة بما وصف الله به نفسه وما وصفه به رسوله صلى الله عليه وسلم من غير تحريف ولا تعطيل ومن غير تكييف وتمثيل) [(١)]. فهل بعد هذا نقول إن لاووست فهم ابن تيمية وتقريراته فهمًا صحيحًا؟ ورأى فيه منهجًا وسطًا؟

*** نهاية مقالة الجهمية القول بالحلول والاتحاد :**

فَهِم لاووست من رد ابن تيمية على مقالة الجهمية أنها مقالة تبالغ في نفي صفات الله تعالى وإفراغ الذات الإلهية من أي معنى إيجابي، وبذلك هي تتفق مع إلحاد الملاحدة ومادية الدهريين، وأن هذا هو أساس عقيدة ابن عربي الحلولية، لأنه في نهاية مطافِ النفي يكون وجود الله هو في كل مكان فلا خالق ولا مخلوق، وهذا الفهم صحيح، وهو ظاهرٌ في تقريرات ابن تيمية، بل كثيرًا ما يَقرن رحمه الله اسم الجمهية بالحلولية، كقوله: (ولهذا كان منكرو علو الله ومباينته لمخلوقاته من الجهمية الحلولية، أو النفاة للحلول والمباينة ونحوهم، إنما يثبتون وجودًا مطلقًا لا يعين ولا يشار إليه، بل يقولون بلا إشارة ولا تعيين، وهؤلاء يثبتون وجودًا مطلقًا كليًا، لا يعينونه لا ببواطنهم ولا بظواهرهم)[(٢)]. وكثيرًا ما ينقل عن السلف الصالح كالإمام أحمد رحمه الله وغيره تقرير هذا الحكم والوصف في مقالة الجهمية ومشابهتهم قول الحلولية الاتحادية[(٣)]

*** تعريف الصفاتية عند ابن تيمية، وأخص صفة لله تعالى:**

يقول لاووست (ومذهب ابن تيمية من مذاهب الصفاتية، وهو تعبير استخدمه بمعنيين مختلفين : فأحيانًا يقصد به الذين يعتبرون الصفات حقائق لها وجود إيجابي (القدماء)

(١) مجموع الفتاوى (٣/٣٧٣).

(٢) درء التعارض (٩/١٣)، وكقوله: (وإلى هذا ذهب الاتحادية من الجهمية الحلولية الذين يقولون إن وجوده عين الموجودات) مجموع الفتاوى – الرسالة العرشية (٦/٦٣٣)، وانظر: درء التعارض (٦/١٤٩).

(٣) درء التعارض (٧/٢٦٠).

– هكذا–، وأحيانًا أخرى يعني به الذين يكتفون بتأكيد وجود صفات متعددة لله)[١]، وهذا التعبير من لاووست فيه نظرٌ من جهة واحدة إلى إثبات الصفات وهي جهة قدمها في الذات. وشيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله يطلق لفظ الصفاتية ويريد به مطلق الإثبات عندهم وليس الإثبات المطلق، وذلك في مقابل مطلق النفي الذي هو معتقد الجهمية والمعتزلة. فالكلابية والأشعرية والماتريدية هم صفاتية؛ يُثبتون بعض الصفات وإن كانوا هم نفاة للصفات استنادًا للشبه والحجج العقلية التي جعلتهم ينفون ما ينفونه من الصفات، ويسيرون على نهج المعتزلة في الاستدلال بالجواهر والأعراض، لكن ابن تيمية يُقرر أنَّ من الصفاتية من لا يقول في الصفات أنها قديمة، ومنهم من يقول إنَّ الله بصفاته قديم، ومنهم من يقول هو قديم وصفته قديمة، فلا يوافقون المعتزلة النفاة الذين يرون أن أخص وصف لله تعالى هو القدم وهذا يستلزم عندهم تعدد القدماء[٢]. أما أخص وصف الإله عند متكلمة الصفاتية فيُقرر ابن تيمية أنه هو القدرة على الفعل والخلق والاختراع كما هو نص كلام الأشعري أبي الحسن وغيره[٣]. ولإثبات هذا المبدأ عند متكلمة الصفاتية وهو إثبات أخص وصف لله وهو القدرة الشاملة وقعوا في نفي السببية والعادة وإنكار طبائع الأشياء، وأصل حجتهم أن المؤثر هو قدرة الله وحده، والرد على المعتزلة في ذلك، وذلك لإثبات وحدانية القدرة الإلهية في الإيجاد والتأثير[٤].

وذكر لاووست اختلاف المعتزلة في أخص الصفات لله تعالى، فنقل أن الجبائي يرى أنها صفة البقاء، ونقل عن أبي هاشم أنها القدرة، وابن تيمية نقل عن الجويني قول أبي هاشم بكون حاله عالمًا قادرًا. وأخص صفة هي القدم هو محل إجماع عند المعتزلة كما حكاه غير واحد من أهل المقالات عنهم كالشهرستاني[٥]، وشيخ الإسلام ابن تيمية ينقل هذا التقرير عن المعتزلة أيضًا[٦]، لكن لاووست في هذا الموضع ينقل أستاذه لويس ماسينون، ولم يحررها من اطلاعه[٧].

وابن تيمية لا يخالف أن يكون القدم الذي يُعبَّر عنه بالأولية والأزلية من خصائص صفات الله تعالى، لكنه لا يُصحِّح أنه هو أخص وصف لله تعالى وإنما خصائص

(١) نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع (١١/٢، ١٨).
(٢) الرسالة التدمرية (ص١١٨).
(٣) الصفدية(١٤٨/١)، بغية المرتاد (ص٢٦١)، الجواب الصحيح (٢٩٤/٣).
(٤) تهافت الفلاسفة (ص٢٣٨)، موقف ابن تيمية من الأشاعرة (٦٢٧/١).
(٥) الملل والنحل (٤٢/١) (١٤٨/٢)، الشامل في أصول الدين (٢٥١)، وانظر بيان تلبيس الجهمية (٣٧٩/٢).
(٦) الرد على البكري (٣١٥/١).
(٧) كما عزا هو ذلك إليه في الحاشية.

أوصافه كثيرة منها أنه رب العالمين، كما أنَّه المؤثر وحده سبحانه التأثير التام، ولا يعارض ذلك ثبوت التأثير الذي أودعه الله في الأسباب وطبائعها[١]

*** صفات الفعل وصفات الذات :**

ذكر لاووست أنَّ تقسيم الصفات إلى صفات ذات وصفات أفعال هي من تقريرات الجهم بن صفوان، وهذا غير صحيح فجهم لا يميز بين صفات الفعل وصفات الذات، وليس له كلام منقول في هذا، ولعل لاووست نقل هذا الاعتقاد عن أستاذه ماسينيون –حيث ينقل عنه في كتابه– أو عن أحد المعاصرين.

ذكر علي سامي النشار أن جهمًا لا ينفي الصفات الذاتية (سماها الأزلية) كالقدرة والإيجاد والفعل والخلق والإحياء والإماتة ، والحقيقة أن هذه صفات ذاتية وفعلية، بل ذهب إلى أن جهمًا أراد التنزيه من الصفات التي توحي بمدلول المشاركة مع المخلوقات والتشبيه[٢]. وهذا ما يُفنِّده شيخ الإسلام ابن تيمية في تقريراته بأنّ إطلاق الجهمية والمعتزلة الصفات على الله سبحانه إنما هو مجرد عبارات مطلقة على الله تعالى يُعبرون بها عن الموصوف لا أنها تحمل صفة ومعنى قائمًا بالذات[٣].

وينص ابن تيمية على تصور الصفات عند جهم على وجه الخصوص فيقول: (وجهم لم يثبت شيئا من الصفات – لا الإرادة ولا غيرها – فهو إذا قال: إن الله يحب الطاعات ويبغض المعاصي. فمعنى ذلك عنده: الثواب والعقاب) [٤]، وهذا التقرير هو ما كان عليه فهم السلف المتقدمين على ابن تيمية، فهذا أبو القاسم هبة الله اللالكائي (ت٤١٨هـ) يسوق بسنده إلى خلف بن سليمان البلخي قوله: كان جهم على معبر ترمذ ، وكان رجلا كوفي الأصل ، فصيح اللسان ، لم يكن له علم، ولا مجالسة لأهل العلم ، كان تكلم كلام المتكلمين ، وكلَّمَهُ السُّمَنيَّة فقالوا له: صف لنا ربك الذي تعبده ، فدخل البيت لا يخرج كذا وكذا ، قال: ثم خرج عليهم بعد أيام ، فقال: **هو هذا الهواء مع كل شيء وفي كل شيء ولا يخلو منه شيء ، قال أبو معاذ: كذب عدو الله ، إن الله في السماء على عرشه وكما وصف نفسه**[٥].

وأخطأ لاووست في هذه المسألة حين ذكر أن نشأة التفريق بين صفات الذات وصفات الفعل هو بسبب علاقة الواحد بالعدد، والصحيح أن نشأته هو تصور ماهية الذات وما علق في العقول من قياس الغائب على الشاهد عند المتكلمين ثم ما يكون بعد هذا التصور

(١) درء تعارض العقل والنقل (٤٦/٥)، الصفدية (٣٩/٢)، بيان تلبيس الجهمية (٢٥٠/٥).
(٢) نشأة الفكر الفلسفي (٣٣٧/١).
(٣) مجموع الفتاوى (٣٣٥/٣).
(٤) مجموع الفتاوى (٣٥٣/١٤).
(٥) شرح أصول اعتقاد أهل السنة (٤٢٤/٣).

من صفات ذاتية أو صفات تعرض وتزول وهي مسألة الحدوث والتجدد في الذات، فالاختيار والفعل بالمشيئة في تعبير المتكلمين هو حدوث، فمن يفعل ما يشاء يكون قد فعل بعد أن لم يفعل، وهذا حدوث في نظر المتكلمين فجعلوه من لوازم المخلوقات، فنفوه عن الله باعتبار هذا المفهوم، فجاء المتأخرون عن المعتزلة من المتكلمين كأتباع عبد الله بن كلاب ومن بعدهم فأثبتوا قيام الصفات بالذات ونفوا قيام الصفات الاختيارية – الفعلية– بالذات. ولقد كان ابن كلاب يردُّ على الجهمية في نفيهم صفة العلو، وهو الذي ينفي قيام الصفات الاختيارية بالذات[١]. يقول ابن تيمية: (وأما قيام الأفعال الاختيارية وقيام الصفات بالله تعالى فهو قول سلف الأمة وأئمتها الذين نقوله عن الرسول صلى الله عليه وسلم وهو القول الذي جاء به التوراة والإنجيل وهو القول الذي يدل عليه صريح المعقول مطابقا لصحيح المنقول وحينئذ فنعلم بالعقل الصريح أن العالم حادث كما أخبرت به الرسل مع أن الرب لم يزل ولا يزال متصفا بصفات الكمال لم يَصِرْ قادرًا بعد أن لم يكن ولا متكلما بعد أن لم يكن ولا موصوفا بأنه خالق فاعل بعد أن لم يكن بل لم يزل موصوفا بصفات الكمال المتضمنة لكماله في أقواله وأفعاله وهذه الأمور) [٢].

ومن أوجه ردود ابن تيمية على المخالفين في هذه المسألة: أنَّ من قال إنَّ الصفات تنقسم إلى صفات ذاتية وفعلية ولم يجعل الأفعال تقوم بالله تعالى فكلامه فيه تلبيس، لأن الله سبحانه وتعالى لا يوصف بشيء لا يقوم به، وإن سُلِّمَ أنه يتصف بما لا يقوم به فهذا هو أصل مقالة الجهمية الذين يصفونه بمخلوقاته[٣].

*** صفات الإرادة والعلم والقدرة بين ابن تيمية والفلاسفة والمتكلمين :**

ذكر هنري لاووست الكلام عن معتقد السلف في هذه الصفات من خلال تقرير ابن تيمية ومناقشاته للمخالفين في هذه الصفات. وهذه الصفات قد جرى إثباتها في مطلق ألفاظ الفلاسفة والمتكلمين من أهل الإسلام وكذلك متكلمة الصفاتية، لكنهم ليسوا على حقيقة الإثبات الذي جاء في الكتاب والسنة وعمل سلف الأمة، وذلك لتعلُّق هذه الصفات بالمخلوقات والمرادات والحوادث.

أمَّا صفة الإرادة فمتكلمة الصفاتية جعلوها في حق الله تعالى قديمة لا تتجدد بتجدد المرادات. وهي أيضًا موضع إنكار الجهمية والمعتزلة الذين لا يثبتون لله إرادة قائمة بذاته سبحانه، وجعلوا عين المخلوقات والأفعال هي إرادته سبحانه. كما أنها موضع إنكار الفلاسفة الذين فسروا الإرادة بالعلة الفاعلة التي لا تنفك عن معلولها.

(١) مجموع الفتاوى (٣٦٦/١٢).
(٢) الصفدية (١٣٠/١).
(٣) شرح العقيدة الأصبهانية (ص٤٨٦).

وقد نسب هنري لاووست في كلامه عن هذه الصفة إلى ابن تيمية أنه يرى صفة الإرادة أخصَّ وصفٍ لله تعالى، وقد سبق الكلام على هذه المسألة، لكن لعل لاووست فهم الكلام في تعلق صفة الإرادة بالمرادات، ثم رآى مناقشة ابن تيمية لقول الفلاسفة والمتكلمين في ذلك[1] ففهم أنه يريد بذلك أخص وصفٍ لله مطلقًا. وابن تيمية قد بين مرارًا أن خصائص الرب كثيرة ومنها أنه رب العالمين، وليست محصورة في الأولية أو القدم، وفي هذه المسألة يُرجع ابن تيمية انحراف الفلاسفة والمتكلمين في صفة الإرادة إلى أنهم نفوا قيام الصفات والأفعال في ذاته تعالى، وكذلك نفي تجدد الأفعال بمشيئته تعالى والتي هي الحدوث عندهم، وهذا الذي لم يفهمه لاووست في كلامه.

وهؤلاء لما نفوا الإرادة وقيامها بالله تعالى قيامًا متعلقًا بالمرادات ومتجددًا في كل مايريد سبحانه بإرادة تحدث متى شاء سبحانه ثم أرادوا إثبات صدور المحدثات عنه، لم يبق هناك ما يصلح أن يكون هو المرجِّح عندهم، فوقعوا فيما ينقض إثبات الإرادة التي خصصت هذه المحدثات والموجودات[2].

وتعود نفس المشكلة عند لاووست في صفة الإرادة، حينما يعتبر إطلاق الإرادة في كلام الفلاسفة المنتسبين للإسلام أو المتكلمين إثباتًا للصفة، فحينما ينقل عن الفارابي وابن سينا يرى أنهم أثبتوها وإن كانوا لا يعتبرون الإرادة عنصرًا أصليًا في ذات الله كما يقول لاووست. وفي نفس السياق يصف قول الرازي والأصفهاني في الإرادة بالقول المعتدل، وحقيقة قول الرازي والأصفهاني – الذي هو قول متكلمة الصفاتية من الأشعرية وغيرهم– أنها إرادة قديمة لا تتجدد ولا تتعلق بالمحدثات تعلقًا حادثًا، لأن ذلك يؤدي إلى تعدد الصفة وحدوثها، وهي صفة لله والله تعالى ليس محلاً للحوادث على قاعدة حلول الحوادث عندهم التي طردوها على الصفات الاختيارية وأفعاله سبحانه، وهي قاعدة كلامية يلزم عليها لوازم باطلة ناقشهم فيها شيخ الإسلام ابن تيمية مناقشات كثيرة فيها وبين بطلانها، ولاووست لا يربط تقريرهم لصفة الإرادة بالأصول التي بنوا عليها رأيهم في هذه الصفة وغيرها.

يقول لاووست عن تقرير ابن تيمية لصفة الإرادة لله تعالى (ومن هنا كان التمييز الذي يقرره ابن تيمية بمجموعة اصطلاحات قد تكون غير دقيقة أحياناً بين الإرادة الخلّاقة بمعناها الواسع –المشيئة– وبين الإرادة المعيارية – الإرادة –)[3]، إذا أراد لاووست بقوله (غير دقيقة) بأن عبارات ابن تيمية غير مميزة بين الإرادة الكونية وبين الإرادة

(١) درء تعارض العقل والنقل(٣١٠/٨)، شرح العقيدة الأصبهانية (ص٤٥١).

(٢) درء تعارض العقل والنقل(٢٥٢/٩).

(٣) نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع (٢٠/٢).

الشرعية فالحديث مع المخالفين في صفة الإرادة هو في تعلق المرادات بإرادة الله تعالى، وليس الحديث عن نوع المرادات، لأنه تكلم عن عزم الله في إيجاد هذا الفعل بعينه، ويعني بالعزم الإرادة الخاصة من الله، وابن تيمية في تقريره لمذهب أهل السنة في الإرادة يذكر أن كل مراد وقع هو مخصوص من الله سبحانه، وسواء سُمِّيَ عزمًا أو غيره فهو سبحانه إذا أراد فعلها تكون بإرادة معينة للفعل، وتكون بعلم معين(١)، فصفة الإرادة لله تعالى هي قديمة في ذاته متجددة في أفعاله سبحانه، وهذا من مواطن عدم إحسان لاووست لكلام ابن تيمية وتقريراته.

وفي صفة العلم يتضح عدم وضوح معتقد المعتزلة عند لاووست حين نسب إليهم نفي علم الله بأفعال الإنسان فقال وهو يتحدث عن جدلية صفة العلم بين الفرق الإسلامية : (بينما يستبعد المعتزلة من علم الله الأفعال الإنسانية الحرة ويقصرونها على المواد والكليات universeaux ، وترى فلسفة الفارابي وابن سينا أن الله يعلم هذا الكون في النطاق الذي يعلم فيه ذاته، فهو لا يحيط إلا بما هو عام ولا يعلم الفردي) (٢).

نفي علم الله بالمقدرات ليس هو مذهب المعتزلة القدرية وإنما هو مذهب القدرية الأوائل الذين يُسمون بالنفاة الأوائل نفاة العلم، أما المعتزلة فهم ينفون قدرة الله ومشيئته في أفعال العباد، والتي يصفها لاووست بالحرة، ولا ينفون علم الله السابق بها، فنفي العلم هو مناط الكفر في القدر كما ورد عن مالك والشافعي وأحمد أنّ جحد العلم موجب للكفر، وقد قرر هذا شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله في مواضع من كتبه، فالمعتزلة يثبتون علمًا قديمًا لله تعالى تتعلق به المعلومات ويكون التعلق بين العالم والمعلوم لا بين صفة العلم والمعلوم كما قرره ابن تيمية عنهم(٣).

وأما الفلاسفة فينفون العلم بالجزئيات، ويقرون بأن الله يعلم الكليات والعموميات ، وهذا مشهور عن الفلاسفة المنتسبين للإسلام كابن سينا وغيرهم(٤)، وهذه المسألة إحدى المسائل التي كفرهم بها الغزالي(٥).

وحول معتقد ابن تيمية في صفة العلم يقول لاووست بعبارة تدل على خلل كبير في الفهم: (أما ابن تيمية فيقرر أن لله علمًا لا نهائيًا يحيط بالكليات فضلا عن أدق مشاعر المخلوقات وأخفى أعمالها وذلك حتى يتمكن من أن يوقع عليهم الجزاء العادل إن **خيرًا**

---

(١) مجموع الفتاوى (١٦/٣٠٣-٣٠٤).

(٢) نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع (٢/٢١).

(٣) السنة للخلال (٢/٢١)، مجموع الفتاوى (٤/٢٤٨) (٧/٣٨٥) (٢٣/٣٤٩) جامع الرسائل (١/١٧٧).

(٤) حرر البطريرك الماروني بولس بطرس مسعد (ت١٨٩٠م) في كتابه عن ابن سينا الفرق في هذه المسألة –وهي علم الله للجزئيات– بين قول ابن سينا وقول توما الأكويني، وقد مال إلى أن ابن سينا يثبت علم الله للجزئيات لكن بطريقة أكثر غموضًا من طريقة توما الأكويني. انظر : ابن سينا الفيلسوف بعد تسمعائة عام من وفاته، بولس مسعد (ص ٦١).

(٥) النجاة في المنطق والطبيعة والإلهيات (ص٢٤٧)، تهافت الفلاسفة (ص٢٠٦).

فخير وإن شرًّا فشر)![1]، هذا التفسير والتعليل يكشف حجم جهل لاووست بتقريرات ابن تيمية لدلائل غنى الله سبحانه وتعالى عن خلقه وكماله في علمه وقيوميته، واستحقاقه سبحانه الكمال من كل وجه. فالله سبحانه وإن كان لا يخفى عليه ظلم الظالم ومعصية العاصي إلا أن علمه سبحانه أعظم من أن يكون في حيِّزِ تتبُّع العباد للثواب والعقاب. إنَّ دلائل علمه سبحانه التي شملت كل شيء ممَّا في البر والبحر وما تسقط من ورقة ولا حبة في الظلمات؛ تُبين عظمة الله سبحانه في خلقه وملكوته، وتدلُّ على عِظَمِه في أفعاله وصفاته، ودلالة صفة العلم على عظمته سبحانه أعظم من دلالتها على أنه يجازي بعلمه، لكن لمّا كان لاووست مسكونًا بالنتائج العقلية الملتبسة التي خاض فيها الفلاسفة والمتكلمون في الغايات والمآلات؛ وصار الفهم ضيقًا على مفهوم المقابلة دائمًا؛ حَصَرَ هذه الصفة العظيمة لله تعالى في هذا المقصد.

وفي صفة القدرة نقل لاووست مذاهب المخالفين ، وهم الجبرية والقدرية، فالجبرية غلّبت جانب قوة الله تعالى على عدله – كما يقول – فجعلت الإنسان مجبورًا لقوة إرادة الله النافذة في الإنسان، فهو آلة ذات شعور، والقدرية (المعتزلة ومتأخروا الشيعة) غلّبت مفهوم العدل ولهذا يُسمون بالعدلية، فلا يعاقب ولا يثيب على أمور هو وحده الذي أرادها، وإذا عذب البريء فهذا يقلب الشعور الفطري ويهدم أساس وجود الأديان كما يقول لاووست.

وهذا التوصيف لهنري لاووست في وصف مقالة الفرقتين فيه قصورٌ كبير، وليس هو الذي وصفَه ابن تيمية عن الفرقتين، إذ لا يمكن أن يكون هذا التوصيف قد أخذه لاووست من ابن تيمية رحمه الله إلا عن فهم قاصر منه، فابن تيمية يقرر أن الجبرية يرون أن القدرة والاستطاعة من العبد لا تكون إلا مع الفعل، ولا تسبقه، وهذه الاستطاعة الظاهرة قبل الفعل إنما هي صورية لا حقيقة لها، حتى إنهم يجعلون أفعال العبد الاختيارية والاضطرارية من نمط واحد، إلى درجة أنهم يقولون: إن جميع ما أمر الله به ورسوله فإنما هو أمر بما لا يقدر عليه ولا يطيقه؛ فيسلبونه القدرة مطلقا، وأن مشيئة الله عندهم هي النافذة وليست هذه المشيئة الصورية في العبد، وإذا كان العبد مجبورًا فإنه يمتنع أن يكون الفعل حسنًا أوقبيحًا، وعليه فهو يفعل سبحانه بقوة دون حكمة كما يقرر ابن تيمية ذلك عنهم[2]. أما مقالة القدرية المعتزلة ومن وافقهم من الشيعة فيُقرر ابن تيمية بأنَّهم يغلّبون قدرة العبد في اختياره على مشيئة الله لهذا قالوا بأن العبد يخلق فعل نفسه، ولا ينكرون خلق الله للإنسان، لكن هذا الاختيار وهذه الإرادة من العبد

(١) نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع (٢/٢١).
(٢) مجموع الفتاوى (٨/٤٤٥) (١٤/١٨١-١٨٣) (١٦/٢٣٥).

يُخرجونها من إرادة الله تعالى مِن مبدءِ العدلِ الذي يتوهمونه ويوجبونه على الله، حيث يرون أن هذه الإرادة لو كانت من الله وحده فكيف يجعل هذا مطيعًا وهذا عاصيًا، ولهذا جعلوا هذه الإرادات خارجة عن إرادة الله تعالى لتمام عدله، ورتبوا على ذلك مسائل منها وجوب إثابة المطيع ومعاقبة العاصي وفعل الصلاح وغيرها، هذا هو تحقيق قولهم عند ابن تيمية، وهو واقعهم، ثم إنهم هم الذين يُسمّون أنفسهم بالعدلية لهذا المبدأ، وليست تسميةً من ابن تيمية(١).

ولقد كان لاووست أيضًا قاصرًا في عرض مفهوم قدرة الله وقدرة العبد والعلاقة بينهما عند ابن تيمية في مقابل مفهوم ذلك عند هاتين الطائفتين، فأوجز العبارة بأنه حاول أن يكون مذهبه وسطًا بينهما، والحق أن مذهبه هو مذهب سلف الأئمة من الأئمة الأربعة ومن قبلهم؛ الذي هو وسط بين إنكار القدرية لمرتبتي الخلق والمشيئة لأفعال العباد، وبين الجبرية الذين ينفون عن العبد القدرة والاختيار. وكذلك في إبطال ما ترتب عندهم على هذه المقالة من مسائل(٢).

وحول هذه الصفات – الإرادة والقدرة والعلم – يقول ابن تيمية عن تأويل متكلمة الصفاتية فيها: (من يجعل وجود العلم هو وجود القدرة، ووجود القدرة هو وجود الإرادة، فقول هذه المقالة يستلزم أن يكون وجود كل شيء هو عين وجود الخالق تعالى، وهذا منتهى الإلحاد، وهو مما يعلم بالحس والعقل والشرع أنه في غاية الفساد، ولا مخلص من هذا إلا بإثبات الصفات مع نفي مماثلة المخلوقات، وهو دين الذين آمنوا وعملوا الصالحات) (٣).

*** الحكمة والتعليل:**

أشار لاووست سريعًا إلى مقالات الفرق في إثبات الحكمة لله تعالى، فعزا إلى الجهمية والأشعرية نفيهم للحكمة، وأنهم استندوا إلى حجج منطقية –أي كلامية– ولغوية، وأن الدلائل القرآنية عندهم ليست إلا علاقة المسبب بالسبب، وليست بيانًا قصديًا يتضمن الحكمة، وذكر في إشارة صحيحة إلى أن نفي الحكمة عندهم يرجع إلى شبهة التركيب والتعدد.

وفي تعبيرٍ صحيحٍ نسب لاووست إلى بعض من يُثبت الحكمة من متكلمة الصفاتية أنه يعود بها إلى صفات العلم والإرادة والقدرة، وهذا ما قرره ابن تيمية. وقد حكى شيخ

(١) مجموع الفتاوى (٨/٩١-٩٢) (١٧/٣٥٢)، منهاج السنة (٦/٣٩٦).

(٢) ذكر لاووست مسألة الكسب عند الأشعري وكذلك الماتريدي بإشارة بسيطة، وأوضح أن فكرة الأشعري هذه يكتنفها الغموض، في حين أن الماتريدي لم يأتِ بحل لهذا الإشكال. انظر: نظريات شيخ الإسلام (٢/٢٤).

(٣) درء التعارض (١/٢٨٣).

الإسلام ابن تيمية إجماع المسلمين على أن الله يوصف بالحكمة لكن تنازعوا في تفسير ذلك، ثم بين هذه المقالات، وبين أن من نفى ذلك من أهل السنة (ويقصد الأشاعرة)[١] نفاها لشبهتين؛ إحداهما: أن ذلك يستلزم التسلسل، فإنه إذا فعل لعلة، فتلك العلة أيضًا حادثة، فتفتقر إلى علة إذ وجب أن يكون لكل حادث علة، والثانية: أنَّ من فعل لعلة كان مستكملا، والمستكمل بغيره ناقص بنفسه، وذلك ممتنع على الله، كما نقل ذلك ابن تيمية عنهم[٢].

وفي سياق غير واضح من كلام لاووست في موضوع إثبات الحكمة لله تعالى ذكر العبارة التالية: (فبتأثير عقيدة الشيعة والطوسي والحلي قرر ابن تيمية أن الكون عمل من أعمال لطف الله، فالله في سموه لطيف وحكيم، ومن المنطق أن تجد في الخلق بعض صفات الخالق، فالله كله عناية) [٣]، وهذا التعبير من لاووست غير واضح، وغير بيِّنٍ في غاية ما يريده لاووست؛ فإن ابن تيمية رحمه الله ناقش في منهاج السنة ما يدعيه ابن المطهر الحلي في كتابه نهج الكرامة وغيره من أئمة الشيعة من الاستدلال على الإمامة وعصمة الأئمة بالحكمة الربانية والعلة الإلهية، ويقررون بأنه وجبت العصمة للأئمة بدليل لطف الله بالمكلفين ومصلحته لهم، وقد أبطل ابن تيمية هذا في فصول عديدة من كتابه[٤].

ولعل تعظيم ابن تيمية لهذه المسألة هو الذي حمل لاووست على أن يقول عن ابن تيمية الكلام السابق، لكن ذلك بتأثير النصوص الشرعية والحِكم والمقاصد الظاهرة في إثبات حكمة الله ومشاهدة ذلك في خلقه لا بتأثير المخالفين لهذه المسألة، كما قال رحمه الله: (هذه المسألة كبيرة من أجلّ المسائل الكبار التي تكلم فيها الناس وأعظمها شعوبًا وفروعًا وأكثرها شبهًا ومحارات؛ فإنَّ لها تعلقًا بصفات الله تعالى وبأسمائه وأفعاله وأحكامه من الأمر والنهي والوعد والوعيد وهي داخلة في خلقه وأمره فكل ما في الوجود متعلق بهذه المسألة)[٥].

*** صفة الكلام لله تعالى:**

ذكر لاووست أهمية صفة الكلام بين الفرق الإسلامية، إذ بها عُرفت صفات الله تعالى في الكتب المنزلة، ثم حكى قول الجهمية والمعتزلة في صفة الكلام وأنها مخلوقة، ثم

---

(١) المقصود بأهل السنّة أي في مقابل الشيعة، لأنّ تقرير ابن تيمية هذا في سياق ردّه على الشيعة الاثني عشرية عند كلامهم عن الحكمة وإثبات الإمامة من طريقها، فهذا الكلام هو في سياق رده على ابن المطهر الحلي في منهاج السنة.

(٢) منهاج السنة (١٤٤/١، ١٤٥).

(٣) نظريات شيخ الإسلام (ص٢٦).

(٤) منهاج السنة (١٣٢/١، ١٠٠) (٣٧٩/٣، ٤٧٨) (٤٦٧/٥).

(٥) مجموع الفتاوى (٨١/٨).

قول الفلاسفة المنتسبين إلى الإسلام وغلاة الصوفية ومن قال بقولهم بأن الكلام هو الفيض الذي يفيض على النفوس بالمعاني، لكن لاووست لم يُحسن فهم نقد ابن تيمية لهؤلاء، وأَجْمَلَ فيه، حيث ردَّد كلام النفاة بأن قيام صفة الكلام في الله تعالى كقيام اللون والحركة الذي خلقه الله في الأجسام بحيث أصبحت هذه الصفات أساسية لهذا الجسم، ولم يذكر أوجه نقد ابن تيمية للجهمية والمعتزلة من حيث تعلق هذه الصفة بمشية الله، وأن معتقدهم يستوجب نفي كماله سبحانه في مشيئته، ونفي قيام هذه الصفة به سبحانه على الوجه الأكمل، بل هم في ذلك لم يُثبتوا صفةً إنما جعلوا الصفة هي عين المخلوق(١).

وأشار لاووست إلى أن الغزالي تناول قول الفلاسفة في صفة الكلام دون أن يشير إلى ما أشار إليه ابن تيمية وهو أن الغزالي صاحب مشكاة الأنوار وقع في كلامه ما يضاهي كلام الفلاسفة القائلين بالفيض في صفة الكلام(٢)، مع أن له أقوالا أخرى غير ذلك، وهو الذي كان كفر الفلاسفة بمسائل قالوها. كما بيَّن ابن تيمية أن هذا القول – وهو أن كلام الله هو الفيض– أبعد عن الإسلام ممن يقول بأن القرآن مخلوق(٣).

وبالرغم من أن ابن تيمية رحمه الله أطال في نقض تقرير متكلمة الصفاتية من الكلابية والأشعرية لصفة الكلام الذين يُثبتون كلامًا نفسيًا ومعنى قائمًا بالله ليس بحرف ولا صوت ولا يتجدد(٤)، إلا أن لاووست وصفه بالمقبول عند ابن تيمية، وهذا خطأ كبير على ابن تيمية من قبل لاووست، فابن تيمية لما قارن بين قول من قال القرآن مخلوق الذين سماهم بالخَلْقية –الجهمية والمعتزلة– وقول الكلابية والأشعرية ذكر أن الجهمية يقولون مخلوق وهو يتكلم مجازًا وهم أشر من المعتزلة، والمعتزلة يقولون يتكلم حقيقة ولا يقوم بذاته وهو مخلوق، وهم أشر من الكلابية، والكلابية يقولون إنه معنى يقوم بذاته وهم بذلك خير من الخلقية لأن من يجعل الكلام يقوم بالمتكلم خير ممن لا يجعله كذلك، لكنهم لا يُثبتون له كلامًا في الحقيقة. وأما من قال بالفيض فقد أعظم كفرًا وضلالاً(٥).

يقول لاووست عن نقد ابن تيمية للكلام النفسي: (ويعاب على هذه النظرية – الكلام النفسي– في نظر ابن تيمية أنها تجعل الكلام صفة للذات وليست صفة للفعل أي أنها تستبعد أي نشاط لظهور كلام الله)، الكلام النفسي وإن وصف بأنه صفة للذات لا يعني أنه بمعنى الكلام الحقيقي، فإن نقاش شيخ الإسلام معهم هو في إبطال أن الكلام النفسي

(١) مجموع الفتاوى (١٢/١٢١).

(٢) ويرى أبو العلا عفيفي أن الغزالي طور من مفهوم صفة الكلام عند الأشاعرة إلى الحد الذي تجاوز فيه التنزيه، وأنه في نظرية المطاع شابه أفلاطون في تنظيره، انظر تتمة كلامه في مقدمته لكتاب الغزالي، مشكاة الأنوار (ص٢٥).

(٣) مجموع الفتاوى (١٢/١٦٣).

(٤) لم يشر لاووست إلى كتاب التسعينية الذي أفرده ابن تيمية في نقض مقالة الصفاتية في الكلام النفسي، و الذي يجده لاووست مذكورًا في تراجم ابن تيمية وعلى لسان تلامذته وإن لم يره.

(٥) مجموع الفتاوى (١٥/٢٢٢) (١٢/١٢١)، التسعينية (٣/٩٦٢).

كلامًا حقيقيًا، وإن تجاوزنا وقلنا الكلام النفسي صفة للذات. والأمر بينٌ في تقريرات ابن تيمية أن أهل السنة يجعلون صفة الكلام صفة ذات وفعل(١).

وفي شأن مقالة الكرامية في صفة الكلام، يذكر لاووست أنَّها مقالة تعرضت لكثير من نقد ابن تيمية، ويقول عنه فيها: (لقد أقلقهُ مفهوم الإحداث في الذات، واعتبره أحد التفسيرات الغامضة (المجملة) التي لا ترسم خطًا فاصلاً وإنما خطًّا ناقصًا بين الخالق والمخلوق، وتفضي بحيلة إلى الحلولية، ومع ذلك فيبدو لنا أن هذه النظرية وهي تفترض التمييز بين الكمون وبين الفعل قد تركت أثرًا واضحًا على فكر ابن تيمية ذاته)(٢). ابن تيمية في هذه المسألة لم يعتبر قول الكرامية غامضًا أو مجملاً، بل اعتبره خطأ واضحًا وهو القول بأن كلام الله محدث في ذاته، فتكلم به بعد أن لم يكن متكلمًا، وأن كلامه الحروف والأصوات دون المعاني، فرأوا أن الله يُحدث في ذاته كلامًا. فالكرامية وإن جعلوا الكلام صفة متعلقة بمشيئة الله وجعلوه حرفًا وصوتًا غير مخلوق كما هو قول أهل السنة إلا أنهم انحرفوا في مسألة الإحداث فقالوا تكلم بالحروف والأصوات بعد أن لم يكن، وذلك لامتناع حوادث لا أول لها، فالكلام في الأزل عندهم ممتنع، ثم جعلوا المعاني التي منها العلم والإرادة ليست هي هذه الحروف والأصوات، وإنما معانيها قائم بذات الله تعالى(٣).

والغموض الذي نسبه لاووست إلى ابن تيمية في توضيح مقالة الكرامية هو أن الكرامية يعتبرون الكلام قديم لكن يريدون به القدرة على الكلام وليس أنه كان متكلمًا، لهذا يقولون الكلام قديم أي القدرة على الكلام صفة قديمة في الله، ثم حدث منه الكلام فتكلم بعد أن لم يكن متكلمًا، وهذا الكلام من غير تعاقب آحاده لأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث، فأرادوا الفرار من مسألتين: امتناع وقوع حوادث لا أول لها، وأن ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث(٤). وقول الكرامية نسبه ابن تيمية إلى بعض أصحاب الحديث والمتصوفة، واعتبر ذلك بعض الحنابلة – كأبي بكر عبد العزيز وابن حامد– قولين متضادين وهو نسبة القول بأن الكلام قديم بمعنى القدرة ومتكلم إذا شاء(٥).

أما قوله عن مقالة بن كرام أنها تركت أثرًا واضحًا على فكر ابن تيمية، فإن كان يقصد أنه استمدّ القول بأن الله متكلم ولا يزال متكلمًا بكلام فيه المعاني والحروف والأصوات، من الإحداث الذي يعنيه الكرامية فلاشك في بطلان ذلك، فابن تيمية لا يستمد عقيدته ممن يخالفه أو يرد عليه؛ وإنما يفهم كما فهم سلف الأمة والذي كثيرًا ما ينقل عنهم

(١) مجموع الفتاوى (٢١٩/٦) (١٦٩/١٣).
(٢) نظريات شيخ الإسلام (٢٩/٢).
(٣) التسعينية (٣٣٠/١، ٤٣٣-٤٣٦)، مجموع الفتاوى (١٥٠/١٢، ١٧٢) و(١٥٤/١٣-١٥٥).
(٤) مجموع الفتاوى (٥٢٤/٦) (٤٥٧/١٦).
(٥) جامع الرسائل (١٨٢/١)، شرح العقيدة الأصبهانية (٢٣٢، ٢٣٣).

ويسميهم في تقريراته العقدية، و عناية ابن تيمية بإبطال قول امتناع حوادث لا أول لها عناية تامة كان في وجه المتكلمين لما في لوازم قولهم هذا من تعطيل الباري سبحانه عن صفاته في الأزل، كما هو في قول الكرامية هذا، وابن تيمية –كما سبق بيانه– في تحرير مقالاته التي يقررها لأهل السنة وينسبها للسلف الصالح لم يحررها من منهج توفيقي بين نصوص عامّة استدل بها أهل السنة مع منهاج المتكلمين، فابن تيمية لم يكن توفيقيًا تلفيقيًا فيما يقرره من اعتقاد أهل السنة، وهذه مشكلة من مشكلات هنري لاووست كما سبق الحديث عن ذلك. أما إن كان هنري لاووست يقصد بالأثر القوةَ التي تركته حججهم وأقوالهم في ردود ابن تيمية بحيث كلفته حيزًا طويلاً وشُغلاً في رده عليهم فهذا بعيد جدًا، فعادة ابن تيمية الإسهاب في الردود والتعقب والتكرار وإفراد الرسائل في الرد، وهذا منهجه مع جميع الطوائف التي ناقش ابن تيمية مقالاتهم.

*** مقالة اللفظية :**

عرّج لاووست على مسألة اللفظ بالقرآن وذكر فيها أشياء جازف فيها على الإمام أحمد وعلى ابن تيمية، فقال عن الإمام أحمد (وهناك بعض الغموض من الناحية التاريخية حول موقف أحمد بن حنبل من هذا الرأي، فبعض الروايات تنسب إليه القول بأن كل الحروف الساكنة التي ننطق بها أثناء تلاوتنا للقرآن هي غير مخلوقة. بينما تُصوِّرُه روايات أخرى وهو يصب اللعنات على هذا الاعتقاد)، ثم بعد هذا الغموض –كما زعم– يقول لاووست عن ابن تيمية: (ولقد بذل ابن تيمية جهودًا مضنية للتوصل إلى رأي ابن حنبل الحقيقي وبالتالي إلى الرأي الصحيح ، فقد قال إن أحمد بن حنبل اعتبر أن كل من يرى أن النطق بالقرآن مخلوق جهميًا، وكل من يرى عكس ذلك الرأي مبتدعًا) [(١)]. ثم بعد هذا كشف لاووست عن عدم فهمه لنص كلام الإمام أحمد وابن تيمية حين وصف ابن تيمية بالتردد والغموض فمرة يفرق بين اللفظ الرباني وبين الصوت الإنساني ومرة يكتفي بالقول: اللفظ لفظ الباري والصوت صوت القاري.

كيف يكون رأي الإمام أحمد غير واضح أو فيه تردد تجاه اللفظية وهو يفرِّقُ بين طائفتين: اللفظية النافية – القائلين لفظي بالقرآن غير مخلوق –، واللفظية المثبتة – القائلين لفظي بالقرآن مخلوق– ويُبين حكم كل طائفة. وابن تيمية يقرر هذا في مواضع كثيرة عن الإمام أحمد بعبارات واضحة لا غموض فيها [(٢)].

---

(١) نظريات شيخ الإسلام (ص٣١).

(٢) صاغ لاووست سؤالاً حول اللفظية فيه خلل فيما يبدوا في الترجمة ، هذا السؤال هو : هل معنى ذلك – أي قراءة القرآن والتلفظ به– أنه ينبغي على المؤمن وهو يتلو القرآن في خشوع أن يستحضر وجود الله معه ؟ ثم ذكر في الحاشية: أن ابن تيمية يقول هذا السؤال هو أول سؤال أوقع الفرقة بين السلف. والحقيقة أن هذا السؤال لم يورده ابن تيمية هكذا فيما أعلمه، وإنما حكى أنه وقع الخلاف بين بعض أهل السنة في مسألة اللفظ – وسيأتي نص كلامه–، وإنما نقل عن ابن قتيبة كلامًا مثل هذا حيث يقول: (لم يتنازع أهل الحديث في شيء من أقوالهم إلا في مسألة اللفظ)، انظر مجموع الفتاوى (٣٥/١٧).

لم يكن هناك غموض تاريخي، أو التباسٌ في مقالة الإمام أحمد تجاه اللفظية، بل كان الأمر واضحًا منذ نشأ النزاع في هذا، يقول ابن تيمية بنص واضح : (والمقصود هنا أنه نشأ بين أهل السنة والحديث النزاع في مسألتي: القرآن والإيمان، بسبب ألفاظ مجملة ومعاني متشابهة وطائفة من أهل العلم والسنة: كالبخاري صاحب الصحيح ومحمد بن نصر المروزي وغيرهما قالوا: الإيمان مخلوق؛ وليس مرادهم شيئًا من صفات الله، وإنما مرادهم بذلك أفعال العباد، وقد اتفق أئمة المسلمين على أن أفعال العباد مخلوقة.

وصار بعض الناس يظن أن البخاري وهؤلاء خالفوا أحمد بن حنبل وغيره من أئمة السنة، وجرت للبخاري محنة بسبب ذلك حتى زعم بعض الكذابين أن البخاري لما مات أمر أحمد بن حنبل ألا يصلى عليه وهذا كذب ظاهر فإن أبا عبد الله البخاري رحمه الله مات بعد أحمد بن حنبل بنحو خمس عشرة سنة، وكان أحمد بن حنبل يحب البخاري ويجله ويعظمه.

ولما صنف البخاري كتابه في خلق أفعال العباد وذكر في آخر الكتاب أبوابًا في هذا المعنى؛ ذكر أن كلا من الطائفتين القائلين: بأن لفظنا بالقرآن مخلوق والقائلين بأنه غير مخلوق يُنسبون إلى الإمام أحمد بن حنبل، **ويدّعون أنهم على قوله وكلا الطائفتين لم تفهم دقة كلام أحمد** رضي الله عنه)[1].ونصٌّ كلام البخاري: (فأما ما احتج به الفريقان لمذهب أحمد ويدعيه كل لنفسه، فليس بثابت كثير من أخبارهم، **وربما لم يفهموا دقة مذهبه)**[2].

وابن تيمية وإن نقل عن بعض أهل السنة كأبي نصر السجزي وغيره[3] أنهم فهموا من كلام أحمد ما يوافق اللفظية إلا أن اللبس من فهومهم وليس من كلام الإمام أحمد، فالإمام يقول: من قال لفظي بالقرآن مخلوق فهو جهمي، ومن قال لفظي بالقرآن غير مخلوق فهو مبتدع. والمعنى دقيق كما يقول البخاري وكذا ابن تيمية، فلم يحصل حين استقراء هذه القضية وما صدر في هذه المسألة من كلام الإمام أحمد أو ابن تيمية أي لبس في تحرير مقالة اللفظية والرد عليها.

وهذه المسألة لم تكن إلا بدعة ابتدعها حسين بن علي الكرابيسي بعد أن سكَنَتْ فتنة القول بخلق القرآن والامتحان عليها، وقيل إنها نكاية منه بالإمام أحمد، يقول الذهبي في ترجمة الكرابيسي: (وهو أول من فتق اللفظ) [4].

---

(١) مجموع الفتاوى (٦٥٨/٧) بتصرف.

(٢) خلق أفعال العباد (١١٩/٢).

(٣) ذكر لاووست في حاشية كلامه أن أبا طالب نسب إلى الإمام أحمد القول بأن لفظي بالقرآن غير مخلوق، وقد ذكر هذه القصة ابن تيمية في مواضع من كلامه وأوضح حقيقتها، مجموع الفتاوى (١٦٨/١٢، ٢٨١،٣٦٠، ٤٠٩) .

(٤) سير أعلام النبلاء (٨٠/١٢).

المبحث الثاني: آراء ابن تيمية العقدية في النبوات

*** مفهوم النبوة والوحي:**

ليست النبوة مجرد نظرية في الإسلام كما يصفها لاووست بهذا الوصف[١]، وإنما هي ركن من أركان الإيمان، لا يصح الإيمان بدونها، وعن طريق الأنبياء نزلت الكتب وحُملت الرسالات إلى أقوامها، مؤيدة بالآيات والبراهين.

ويرى لاووست أن تقريرات ابن تيمية في مسائل النبوة قد احتلَّ مذهب الشيعة منها مكانة بارزة من خلال كتابه منهاج السنة، وهذا صحيح؛ فإنه نقض بهذا الكتاب مسائل الإمامة والعصمة والوصية وما يتعلق بها عند الرافضة الإمامية الواردة في كتاب منهاج الكرامة لابن المطهر الحلي . وذكر لاووست أن ابن تيمية ناقش بدرجة أقل مسائل النبوة عند غلاة الصوفية كابن عربي، وهذا أيضًا صحيح، لكنه أطال النقاش في هذا مع الأشاعرة ووضع كتابه النبوات في الرد عليهم خصوصًا الباقلاني[٢].

ومما أشار إليه لاووست في تقريرات ابن تيمية للنبوة هو ما كان في مواجهة الفكر المعتزلي الشيعي في مسألة الوجوب على الله تعالى ومنها مسألة وجوب إرسال الأنبياء إلى الناس، وناقش مسألة وجوب وجود الإمام المعصوم كما هي عند الطوسي والحلي[٣] وأنها من القواعد عند العدلية المعتزلة[٤] في وجوب أن يرسل الله تعالى الأنبياء، وهي من فروع مسألة التحسين والتقبيح العقلي عندهم.

وقد واجه شيخ الإسلام هذا الفكر –فكر المعتزلة– كما واجه الفكر الذي يرى أنه يجوز على الله أن يأمر بكل شيء وأن ينهى عن كل شيء، – وهو فكر الأشاعرة – الذي يبني آراءه في هذا على نفي الوجوب على الله؛ الذي هو مبني على نفي قاعدة التحسين والتقبيح العقلي، وقولهم في تعريف المعجزة وغيرها من آرائهم في النبوات[٥].

وتقرير شيخ الإسلام في الرد عليهم كان **أولاً:** بتقرير ضرورة حاجة العباد إلى الرسالات والأنبياء، يقول ابن تيمية: (الرسالة ضرورية للعباد لا بد لهم منها وحاجتهم إليها فوق حاجتهم إلى كل شيء والرسالة روح العالم ونوره وحياته فأي صلاح للعالم إذا عدم الروح والحياة والنور، والدنيا مظلمة ملعونة إلا ما طلعت عليه شمس الرسالة وكذلك العبد ما لم تشرق في قلبه شمس الرسالة وينالة من حياتها وروحها فهو في

(١) نظريات شيخ الإسلام (ص٤٠-٤٥).

(٢) موقف شيخ الإسلام ابن تيمية من الأشاعرة (١٣٧٩/٣).

(٣) منهاج السنة (١٠٣/٤) (٣٩٤/٦-٣٩٥).

(٤) شرح الأصول الخمسة (ص٥٦٣).

(٥) مجموع الفتاوى (٤١٤/٢)، النبوات (٧٣٢/٢).

ظلمة)[1]، **ثانيًا:** يُبين ابن تيمية أن الله سبحانه غنيٌّ عن خلقه وعن العالمين، وأنه سبحانه هو الذي يوجب على نفسه، وليس خلقه الذين يوجبون عليه فهو (سبحانه مع غناه عن العالمين، خلَقَهم وأرسل إليهم رسولا يبين لهم ما يسعدهم وما يشقيهم، ثم إنه هدى عباده المؤمنين لما اختلفوا فيه من الحق بإذنه فمنّ عليهم بالإيمان والعمل الصالح، فخلقه بفضله، وإرساله الرسول بفضله، وهدايته لهم بفضله ، وجميع ما ينالون به الخيرات من قواهم وغير قواهم هي بفضله، فكذلك الثواب والجزاء هو بفضله، وإن كان أوجب ذلك على نفسه كما حرم على نفسه الظلم ووعد بذلك كما قال : (كتب ربكم على نفسه الرحمة) وقال تعالى: (وكان حقًا علينا نصر المؤمنين) فهو واقع لا محالة واجب بحكم إيجابه ووعده، لأن الخلق لا يوجبون على الله شيئا. أو يحرمون عليه شيئا بل هم أعجز من ذلك وأقل من ذلك وكل نعمة منه فضل وكل نقمة منه عدل) [2].

هذا التكامل في الرد على مسألة النبوة ووجوبها كان صادرًا من ابن تيمية تجاه هذه الفرق التي خالفت مفهوم القرآن والسنة في النبوة، ولم يُبين لاووست هذه الفكرة في مناقشة ابن تيمية لها من جميع الاتجاهات لدى الفرق مع أنه يكرر هذين الأمرين كثيرًا.

ثم عرّج لاووست في مسألة النبوة على طرق الوحي: التكليم – ومثّل بنبينا محمد صلى الله عليه وسلم فقط–، وإرسال الملك، وطريق الوحي والإلهام، وذكر أن هذا الضبط في طرق الوحي والحذر في تحديده هو رد فعلٍ ضد المذهب الصوفي الفلسفي، الذي يرى النبوة تكون بالرياضة النفسية والفيوضات الإلهية وطول التأمل وتزكية النفس ونحوها، ثم ذكر أن ابن تيمية قد ركز على نقض هذه الأفكار الفلسفية الصوفية الغالية التي فضّلت حكمة أرسطو على حديث النبي صلى الله عليه وسلم. وإن كان هذا التقرير من لاووست صحيحًا إلا أنَّ طرق الوحي وتوضيحها والاستدلال لها لم يكن ردة فعل للمذاهب المنحرفة في مفهوم الوحي، فهذا شيء لم يقله أحد له معرفة بالعلم، وإنما هو دلالةٌ ثابتةٌ بنص الكتاب والسنة، وعقيدة شاهدها الصحابة رضوان الله عليهم وآمنوا بها، واتبعهم بها أهل السنة[3].

وفي مفهوم النبي؛ ذكر لاووست مفهومه عند ابن تيمية بأنه في مقام الإمام المطلق، يقول ابن تيمية: (فإنه هو الإمام المطلق في الهدى لأول بني آدم وآخرهم ..، وهو شفيع الأولين والآخرين في الحساب بينهم؛ وهو أول من يستفتح باب الجنة. وذلك أن جميع الخلائق أخذ الله عليهم ميثاق الإيمان به كما أخذ على كل نبي أن يؤمن بمن قبله من

(١) مجموع الفتاوى (٩٣/١٩).
(٢) مجموع الفتاوى (٧٢/٨-٧٣).
(٣) مجموع الفتاوى (٣٩٧/١٢) (٢١٠/١٦).

الأنبياء؛ ويصدق بمن بعده) [١]، لكن لاووست أخطأ حينما قارن بين مرتبة النبي صلى الله عليه وسلم وبين مرتبة الحكيم عند الفارابي، والإمام عند الحلِّي، وهذا تصور فاسد لمفهوم النبوة عند لاووست، فالفارابي لا تثبت النبوة عنده بطرق الوحي التي ذكرها ابن تيمية عن أهل الإسلام، والحكمة عنده أوسع من مفهوم النبوة وأعلى درجة[٢]، كما أن الحلّي – والرافضة الاثني عشرية– يرون مفهوم الإمامة فوق مرتبة النبوة[٣].

وحول قول النبي صلى الله عليه وسلم (الأنبياء إخوة لعلات، أمهاتهم شتى ودينهم واحد)[٤] يستشكل لاووست عن صور تعدد الإسلام الذي جاء به الأنبياء، هل هو اختلاف تضاد؟ ثم يجيب لاووست على هذا السؤال بقوله (لا، لأن دين الأنبياء واحد ..)، ثم ذكر أن هذه الوحدة بين الأنبياء تعمقت في الفكر السني بفضل الأشعري ثم الغزالي ثم السهروردي الذي لم يكن يستغني ابن تيمية عن أفكارهم، هكذا قال، وهذا تصور فاسد من لاووست في أن هؤلاء قد أحسنوا تفسير توحيد العبادة الذي جاء به الأنبياء أولاً، ثم في أن ابن تيمية يعتمد في تقرير معتقد أهل السنة على هؤلاء ثانيًا. الخلل الكبير في توحيد العبادة الذي أحدثه المتكلمون هو في تفسير لا إله إلا الله بأن معناه القدرة على الخلق والاختراع، فصار توحيد الربوبية هو التوحيد الذي جاءت به شرائع الأنبياء، أما الذي أحدثه المتصوفة في مفهوم التوحيد هو اعتبار توحيد الأنبياء في العبادة هو توحيد للعامة، وتوحيد الخاصة هو التوحيد المطلوب؛ هؤلاء الذين أفسدوا بمفاهيمهم رسالات الأنبياء وعمّقوا الخلاف بين المسلمين في مفهوم التوحيد ولم يكونوا سببًا لاتفاق المسلمين على فهم ما جاء به الأنبياء. ثم إنَّ ابن تيمية ما يذكر هؤلاء وتقريراتهم في كتبه إلا على وجه النقد والنقض والمناقشة، حتى وإن جاء منه بعض الثناء على الأشعري أو الغزالي، ثم كيف يكون ما ذكره لاووست وابن تيمية يصف السهروردي وابن سبعين بأنهم طمعوا بالنبوة بعدما قرروا أنها مكتسبة، فهل هذا هو الفكر السني الذي حافظ به هؤلاء على وحدة دين الأنبياء؟[٥]. وابن تيمية وإن كان يثني عليهم أحيانًا إلا أن ذلك في مقابل المقالات التي هي أشد انحرافًا من مقالاتهم، كما هو الحال في السهروردي المقتول على زندقته كما يقول ابن تيمية فإنه قد أثنى عليه في مقابل إلحاد ابن عربي وحلوليته وليس في مطلق اتباعه للسنة[٦].

---

(١) مجموع الفتاوى (٧٢٨/١٠).

(٢) انظر المدينة الفاضلة للفارابي(ص٦٦)بتعليق د.علي وافي، ويرى إبراهيم بيومي مدكور أن الفارابي هو أول من نظّر هذه النظرية في النبوة: نظرية النبوة عند الفارابي (ص ٦، ٢٠).

(٣) انظر: منهاج الكرامة في معرفة الإمامة (ص٢٧)، أصول الكافي (١٧٥/١).

(٤) أخرجه البخاري برقه ٣٤٤٣ ومسلم برقم ١٤٣ من حديث أبي هريرة رضي الله عنه.

(٥) مجموع الفتاوى (٣٥٤/١٢).

(٦) مجموع الفتاوى (٥٩٤/٧).

وفي تمايز الأنبياء؛ نسب لاووست إلى أن لابن تيمية رأيًا في خصائص الأنبياء، وهو أن كل نبي جاء بمظهر يختص به عن غيره، لكن ابن تيمية لم يفصّل فيها لأنها تتعارض مع فكرة كمال نبينا محمد صلى الله عليه وسلم – كما يقول لاووست–، فالمسيح عليه السلام يعبر عن الرحمة والإحسان وإنكار الذات ، ومحمد صلى الله عليه وسلم يمثل العدل في الغضب والحرب، وهذا شيءٌ من فهم لاووست، وهو ليس إلا تخرصًا وتوهمًا منه في حق شيخ الإسلام ابن تيمية(١).

*** العصمة:**

يرى لاووست أن الحجج التي طرحها الرازي وابن المطهر الحلِّي والطوسي في مسألة عصمة النبي قد أخذها ابن تيمية واحتج بها في تقريره لموضوع العصمة(٢)، ويرى أن ابن تيمية ينطلق في هذا الموضوع من مسألة نظرة الإنسان إلى النبي النظرة الكاملة في الاتباع والطاعة، ثم تحدث عن علاقة النبي بالخطأ قبل البعثة وبعدها. لكن أخطر ما تحدث به لاووست في هذا الموضوع هو زعمه أن هناك تداخلاً بين حجج الرافضة مع عقيدة العصمة عند ابن تيمية وأنهما قد يشتركان في الظاهر بوقوع الأنبياء في الكفر في حال تجويز وقوع الذنوب منهم، وهذا خطأ كبير في فهم حجج ابن تيمية في تقريره مسألة العصمة عند السلف الصالح(٣).

وأمَّا استدلال ابن تيمية ببعض هذه الحجج فهي في معرض ما عند الفرق من الحق والباطل، وبياناً لمعرفة أدلة القوم. وهو في نفس الوقت قد بيّن معتقد السلف في عصمة الأنبياء وأنهم معصومون فيما يبلِّغون به عن الله تعالى وأن هذا باتفاق السلف ولم يرد عنهم ما يخالف ذلك. وأما العصمة في غير ما يتعلّق بالتبليغ فالذي عليه أكثر علماء الإسلام وجميع الطوائف حتى إنه قول أكثر أهل الكلام وأهل التفسير والحديث والفقهاء عصمة الأنبياء عن الكبائر دون الصغائر، وأنّهم معصومون من الإقرار على الذنوب مطلقًا، وأنّهم إن وقع منهم أخطاء من ذلك، فإنهم يتوبون منها، ويكونون في مقام أعلى من المقام الذي كانوا عليه قبل الخطأ(٤).

كما ميَّز ابن تيمية بين ما عند كل طائفة من الانحراف في مسألة العصمة وأنهم على طرفي نقيض، فقومٌ أفرطوا في دعوى عصمتهم من الذنوب حتى حرّفوا نصوص القرآن المخبرة بما وقع منهم من التوبة من الذنوب، ومغفرة الله لهم، ورفع درجاتهم بذلك، وقومٌ

(١) وقد علق د.مصطفى حلمي –المعلق على الكتاب– على هذا فقال: لم يدلنا لاووست عن المصدر الذي استقى منه هذا الحكم.

(٢) نظريات شيخ الإسلام (٢/٥٣-٥٤).

(٣) حتى قال د.مصطفى حلمي في هذه النقطة: كنا نظن بمؤلف هذا الكتاب خيرًا – يعني لاووست– قبل قراءة هذه الأسطر. نظريات شيخ الإسلام (٢/٥٧).

(٤) مجموع الفتاوى (٤/٣١٩).

أفرطوا فأضافوا إلى ما جاء القرآن ببعض أخطائهم ذنوبًا وعيوبًا نزههم الله عنها، وبين أن الجميع مخالف للقرآن[١]. كما أنّه لم يترك منهج الفلاسفة المنتسبين للإسلام في النبوات، ورد على الخصائص الثلاث التي جعلها ابن سينا هي خصائص النبي وهي قوة الحدس وقوة التخييل وقوة التصرف في العالَم [٢]، كما أفرد في أول الصفدية مناقشة الفلاسفة في هذه المسألة وغيرها من مقالات الفلاسفة في النبوة.

وفي لفتةٍ –لم يشر إليها لاووست– عزا ابن تيمية رحمه الله أصل القول بعدم وقوع الصغائر من الأنبياء –والذي هو قول الشيعة وبعض المتكلمين– إلى شبهتين رئيسيتين؛ الأولى: أنها تناقض واقع الحال المأمور به شرعًا من الاتباع والطاعة، والثانية: أنها تنافي الكمال المستحق لهم. وقد أجاب عنهما شيخ الإسلام في موضعهما[٣].

المبحث الثالث: آراء ابن تيمية العقدية في الصحابة

*** منهج أهل السنة في باب الصحابة:**

يرى لاووست أن موقف ابن تيمية في باب الصحابة يرجع إلى عناية المذهب السني بهذا الباب وبموقفه أيضًا من عقيدة الشيعة في الصحابة[٤].

وقد حرر لاووست المبادئ التي فهمها من تقريرات ابن تيمية لعقيدة أهل السنة في الصحابة تحريرًا جيدًا[٥]، حيث ذكر أن عهد الصحابة عند أهل السنة هو امتدادٌ لعهد النبي صلى الله عليه وسلم، وأن تعظيم الصحابة واعتبارهم قدوةً هو ضمان لاستمرار الماضي –أي عهد النبي صلى الله عليه وسلم–، وأن أجيال المسلمين تدين بالفضل للصحابة في معرفة دينهم. لكن خانه التعبير في بعض الألفاظ كقوله إن أهل السنة يرون حكومة الخلفاء الأربعة حكومة إلهيّة، وهذا تعبير خاطئ من لاووست، فالأحاديث قد دلت على أن حكمَ الخلفاء الأربعة حكمٌ أثنى عليه النبي صلى الله عليه وسلم واعتبره سنّة راشدة وخلافة للنبوة، وذلك في استدلاله بقوله عليه الصلاة والسلام (عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الراشدين المهديين من بعدي عضو عليها بالنواجذ) [٦]، وكذلك قوله عليه الصلاة والسلام (خلافة النبوة ثلاثون سنة) [٧].

---

(١) مجموع الفتاوى (١٥/١٤٧-١٥٠).

(٢) النبوات (٢/٦٩٦)، وانظر الإشارات والتنبيهات (٤/٨٧١-٨٩٩)، النجاة (ص ٣٣٤).

(٣) مجموع الفتاوى (١٠/٢٩٢-٢٩٤)، وانظر: النبوات (١/٤٧٦)، منهاج السنة (١/٤٧٠).

(٤) وقد علق د.مصطفى حلمي على موقف ابن تيمية وأشار إشارة لطيفة إلى : أن موقف ابن تيمية من الصحابة يقوم على أن الصحابة لهم فهم للكتاب والسنة لا يفهمه غيرهم، ونقل نصًّا من رسالة معارج الوصول لابن تيمية: (وللصحابة فهم في القرآن يخفى على أكثر المتأخرين كما أن لهم معرفة بأمور من السنة وأحوال الرسول لا يعرفها أكثر المتأخرين فإنهم شهدوا الرسول والتنزيل وعاينوا الرسول وعرفوا من أقواله وأفعاله وأحواله مما يستدلون به على مرادهم ما لم يعرفه أكثر المتأخرين الذين لم يعرفوا ذلك فطلبوا الحكم ما اعتقدوا من إجماع أو قياس) مجموع الفتاوى (١٩/٢٠٠).

(٥) نظريات شيخ الإسلام (٢/٧٥-٧٩).

(٦) أخرجه أحمد في المسند (رقم ١٧١٤٢)، وأبو داود في سننه (رقم ٤٦٠٧)، والترمذي في جامعه (رقم٢٦٧٦).

(٧) أخرجه أحمد في المسند (رقم ٢١٩١٩)، وأبو داود في سننه (رقم ٤٦٤٧)، والترمذي في جامعه (رقم ٢٢٢٦).

وفي حكاية موقف الفرق المخالفة للصحابة قال عن الشيعة: (ولقد اعتاد الروافض مخالفة الصحابة والعدول عن أقوالهم وعلى عدم الالتزام بإبداء المحبة نحوهم، أو الموالاة الدائمة لهم، أو تفضيلهم على الأجيال اللاحقة ، ولا يعترفون بأن اتفاقهم دليل شرعي ..)، وهذا تعبير يدل على عدم فهم لاووست لحقيقة موقف الرافضة من الصحابة، فالرافضة يكفرون الصحابة، ويرون ردتهم بعد وفاة النبي صلى الله عليه وسلم، ولم يرتض الرافضة ما جاء به الخلفاء الثلاثة ومن بعدهم من السابقين في الإسلام ولا الذين شهدوا بدرًا ولا جميع الصحابة الذين رووا عن النبي صلى الله عليه وسلم هذا الدين، فليست المسألة عدم حبٍّ أو مفاضلة مع غيرهم، فضلا عن أن تكون القضية هي إبداء ذلك من عدمه كما يُعبِّر لاووست. فالقضية جوهرية بين السنّة والرافضة، فهما فكران لا يجتمعان في عقيدة ودين. وليس ما ذكره لاووست هو الذي أوضحه ابن تيمية في منهاج السنة عن عقيدة الرافضة في الصحابة كما يقول[1].

ولقد ظنَّ لاووست أن ابن تيمية لمّا كان في تعظيمه للخلفاء الثلاثة يوافقُ الخوارج في ذلك جعل منهجه توفيقيًا في باب الصحابة، وهذه مشكلة أزلية في فهم لاووست كما سبق الحديث عنها، فلم يكن ابن تيمية توفيقيًا في عقائده قصدًا أو ابتداءً، وإنما اعتقاده اعتقاد السلف الصالح المأخوذ من الكتاب والسنة، فإن كان عند إحدى الطوائف المخالفة من الحق ما يوافقون به معتقد السلف ويخالفون به طائفة أخرى في هذا الباب، وعند الأخرى من الحق ما يخالفون به الطائفة الأولى في نفس الباب، فلا يعني هذا أن مذهب السلف مذهبٌ توفيقي، وكذلك الحال بالنسبة لابن تيمية رحمه الله.

وحتى يعرف القارئ مدى البُعْد في فهم لاووست وتحليله لمجريات الأمور بعد عصر الخلفاء الراشدين أضع هذا النص له حيث يقول : (ولقد تدخَّل مؤثرٌ ثالث هو إعادة التوفيق السنّي في بيان درجات الفضل عند الصحابة، فنظرية الصحابة التقليدية توفق بين ترتيب التفضيل وبين الترتيب التاريخي، ولقد ظهرت هذه النظرية في نحو سنة ١٠٦هـ / ٧٢٥م في البصرة عند بعض أهل السنة الصالحين من أتباع الحسن البصري وأبي قلابة وابن سيرين الذين يُمكن اعتبارهم مؤسسي مذهب أهل السنة والجماعة، وهم يُحرِّمون قراءة الخلافات التي وقعت بين الصحابة خلال أعوام ٣٥- ٤١هـ أو نسخها أو جمع رواياتها. ولقد أدى هذا التقييد الذي كان محل رعاية خاصة من جانب المذهب المالكي والمذهب الحنبلي، إلى ظهور نظرية العصر الذهبي للخلفاء الأربعة الراشدين

(١) انظر توضيح ابن تيمية لعقيدة الرافضة في الصحابة بعد وفاة النبي ﷺ منهاج السنة (٦٤/٢) (٤٩٣/٤) (٣٦٦/٧) (٢٤٩/٨)، مجموع الفتاوى (٣٥٦/٣).

التي كانت – كما هو معروف– ابتكارا لاحقًا للعصر العباسي) [١]. هذا النص –الذي خلط فيه لاووست الحابل بالنابل – فيه فرضيات افترضها لاووست بعيدة عن الواقع، فالإمساك والاعتزال عن ما جرى بين الصحابة هو المنهج الذي سار عليه الصحابة و التابعون، ولم يكن بدءًا من زمن الحسن البصري، بل إن ابن سيرين –الذي نسب لاووست إليه ما نسب– كان يقول: (هاجت الفتنة وأصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرات الألوف، فلم يحضرها منهم مائة بل لم يبلغوا ثلاثين) [٢]، والشعبي يُقلل من خوض الصحابة في الفتنة فيقول: (بالله الذي لا إله إلا هو ما نهض في تلك الفتنة إلا ستة بدريين ما لهم سابع أو سبعة ما لهم ثامن) [٣]، فمنهج الصحابة هو اعتزال الفتنة ورأس هذا الاعتزال هو الإمساك عما شجر بينهم، ونصوص التابعين متوافرة في هذا كذلك، فلم يكن هذا المنهج محدثًا بعد التاريخ الذي حدده لاووست، وقد أشار إلى هذا ابن تيمية أيضًا. كما أن اعتباره ما رُويَ عن بعض أهل الكوفة في تقديم علي على عثمان مذهبًا جديدًا أو طورًا جديدًا في اعتقاد أهل السنة في ترتيب فضل الصحابة خطأ محض، فقد قدم بعض الصحابة عليًا على عثمان ومنهم الزبير بن العوام، لكن هذا الاعتقاد رُفع لما أجمع الصحابة على تقديم عثمان على علي. وأما بعد عصر الصحابة فقد ورد عن السلف كسفيان الثوري وبعض أهل الكوفة في تقديم علي على عثمان في الفضل، وقد ردّ على ذلك أيوب السختياني –وكان إمام أهل البصرة– الذي قال: (من قدم عليًا على عثمان فقد أزرى بالمهاجرين والأنصار)[٤] وبين ابن تيمية رجوع سفيان الثوري عن ذلك، كما بين أن هذا قول مخالف لإجماع الصحابة رضوان الله عليهم بعد تقديم عثمان على علي، وبين أن القائل بهذا لا يبدع، وإن لم يجز قول ذلك لمخالفته إجماع الصحابة.

*** أبو بكر الصديق** رضي الله عنه:

لقد صاغ لاووست مكانة أبي بكر الصديق رضي الله عنه بإجمالٍ حسن، فبين مكانته في الفضل وأنه أفضل شخص في أمة محمد بعد نبيها ﷺ، وأشار إلى الخلاف بين أهل السنة إشارة مجملة في توليه الخلاف؛ هل كانت بنص صريح أم خفي أم بالاختيار، لكنه لم يكن جامعًا لعبارات ابن تيمية في هذه المسألة؛ حيث يرى أن البيعة له قد انعقدت بالاختيار وأن النص الشرعي دلّ دلالة واضحة على أحقيته بهذا الأمر دون ترجيح قول

(١) نظريات شيخ الإسلام (٧٨/٢).

(٢) البداية والنهاية (٥٢/٧).

(٣) تاريخ الطبري (٦/٣)، وانظر تحقيق مواقف الصحابة في الفتنة لمحمد أمحزون (١٦٧/٢).

(٤) مجموع الفتاوى (٤٢٦/٤).

من قال بالنص الجلي[1]. كما أورد طعن الشيعة –وخصوصًا الحِلِّي– في بيعة أبي بكر بالخلافة دون أن يُجيب عليها جوابًا ولو على ضوء ما قرره ابن تيمية.

وقد أحسن لاووست في بيان تقريرات ابن تيمية في مكانة أبي بكر والأدلة العامة التي تدل على أحقيته بالخلافة ومنها أدلة توليته الإمامة في الصلاة لا سيما في مرضه عليه الصلاة والسلام، لكنه لم يكن موضوعيًا في بعض ألفاظه التي أراد بها مدح أبي بكر الصديق حينما قال أنه الرائد الأول للصوفية الإسلامية ، كما أنه نفى عنه أن يكون له طريقة خاصة أو يكون لبس الخرفة وخطّأ من ينسب إليه ذلك[2].

* **عمر بن الخطاب** رضي الله عنه:

لقد اختصر هنري لاووست منهج ابن تيمية في بيان مكانة عمر بن الخطاب رضي الله عنه في قضايا يسيرة، ورأى أنَّ ابن تيمية اعتنى اعتناء كبيرًا بفقه عمر والمسائل التي اجتهد فيها، كما ذكر أنّ خلافة عمر رضي الله عنه تمت باختيار الرجل الذي يُعد خليفة رسول الله ﷺ، ووصف ذلك بأنه منطق العدل والحكمة. لكنه وقع في تعبيرات خاطئة في حق عمر رضي الله عنه كوصفه بأنه من رواد الصوفية الأوائل، ولا يعني لاووست بهذا مصطلح الزهد لأنه قرن لفظ الصوفية بالزهد مما يعني إرادته مصطلح التصوف كما هو عند أهله، وذلك بأن الصوفية أنفسهم يرون في أبي بكر وعمر أنهم من روادهم حقيقة، ولكن الذي لم يُبينه هنري لاووست أن أبا بكر وعمر رضي الله عنهما هما من أشد هذه الأمة في موضوع الابتداع تحذيرًا، لاسيما وأن عمر رضي الله عنه قد جاء عنه أنه قطع شجرة بيعة الرضوان لما رأى الناس يصلون عندها، وضرب وجلد من كان يُثير الاستشكالات الشرعية جدلاً لا طلبًا للحق. كما أن لاووست لم يُصب في الموازنة التي نسبها لابن تيمية بين من أخطأ بحق عمر وجعله أفضل من أبي بكر رضي الله عنهما – ولا أعلم أحدًا من أهل السنة يقول بهذا ولم ينسبه لاووست لأحد– ومن أخطأ في حق عمر وسائر الصحابة أجمعين وهم الرافضة، فمن يقرأ كلام لاووست يظن أن القولين بموازنة واحدة وأن ابن تيمية واجه هذه الأقوال بالردود على حد سواء. ولمعرفة سطحية لاووست في فهمه؛ ذكر أن ابن تيمية اعتنى بتفنيد ادعاءات الروافض في شأن الكتاب الذي أراد النبي صلى الله عليه وسلم كتابته في مرض موته وأنه في شأن متعة النساء والحج، وبهذا يكون عمر رضي الله عنه المسؤول عن تحريم متعة

(١) علق لاووست في حاشية ١٢٣ ص ١٥٠ من المجلد الثاني بأن ابن تيمية ذكر في المنهاج أنه كان له رأي قديم بأنه يرى ثبوت خلافة أبي بكر بالنص الجلي، وهذا خلاف عبارته في مجموع الفتاوى (٤٨/٣٥)، وانظر منهاج السنة (٤٩٩/١).

(٢) ينسب الصوفية لبس الخرقة إلى علي بن أبي طالب رضي الله عنه، وقد أبطل ابن تيمية لبس الخرقة وأن يكون لبسها النبي صلى الله عليه وسلم أو أحد من الصحابة وخصّ بالنفي عليًا رضي الله عنه، مجموع الفتاوى (٨٧/١١).

النساء والحج – على حد قول لاووست–، ولا أدري كيف فهم هذا! [١]، في حين أن الروافض يرون أنها في شأن خلافة علي رضي الله عنه والنص عليها. ويُسمون هذه الحادثة برزية الخميس على قول ابن عباس كما في البخاري[٢]: (إن الرزية كل الرزية، ما حال بين رسول الله صلى الله عليه وسلم وبين كتابه)، وبهذا لم يحسن لاووست فهم هذا الأثر على الوجه الذي ذكره ابن تيمية ولا فهم الرافضة له أيضًا.

يقول هنري لاووست عن إثبات ابن تيمية لآراء عمر رضي الله عنه وتصويبها لاسيما السياسية منها:(كان يُمجّده في شخصه كمؤسس للإمبراطورية الإسلامية[٣]، إذ كان لعمر الفضل في إنشاء ديوان الجيش، وكان لقراره في النظام القانوني للأقليات قوة القانون) [٤].

ولقد تناول د.مصطفى حلمي في القسم الأول من مقدمة الكتاب الحديث عن العهدة العمرية وجاء بنصها، وبيّن ما أخطأ فيه لاووست وغيره مما زيد كذبًا في هذه الوثيقة، المنسوبة إلى عمر رضي الله عنه.

* **عثمان بن عفان** رضي الله عنه :

يرى لاووست أن شخصية عثمان بن عفان رضي الله عنه شخصية منحصرة في كون خلافته بين خلافة عمر وخلافة علي رضي الله عنهم، ولهذا لم يكن له عند ابن تيمية نصيب كبير من الاهتمام –هكذا يقول لاووست–، وهو كلام ساقط غير موضوعي، فأهمية خلافة عثمان رضي الله عنه وكونها حقبة تاريخية مهمّة قد تحدث ابن تيمية عنها كثيرًا. فخلافة عثمان رضي الله عنه وثبوتها وطرق انعقادها، ومناقبه ومنهجه في التعامل مع المعارضين له والبغاة المارقين عليه وما حدث له يوم الدار ومناصرة عدد من آل البيت له واستشهاده رضي الله عنه؛ كل هذه الأحداث كانت محل اهتمام ابن تيمية رحمه الله في تراثه وتقريراته.

ومع إيجاز لاووست في موضوع عثمان بن عفان إلا أنه قد أشار إلى ما قرره ابن تيمية من أن خلافة عثمان كانت بإجماع المسلمين، وأن من قدم عليًا على عثمان فقد أزرى بالمهاجرين والأنصار، كما هو قول أيوب السختياني وأحمد والدارقطني.

ثم عقد لاووست مقارنة بين عثمان وعلي رضي الله عنهم في العبادة وقيام الليل، وقال إن عثمان لديه همة تفوقت على علي في التهجد وقراءة القرآن، وعزا ذلك إلى منهاج

(١) وقد استنكر د.مصطفى حلمي هذا وبين أن النبي صلى الله عليه وسلم قد استكمل الدين في حياته، وليس هناك ما يُخفيه من أمر الشريعة، نظريات شيخ الإسلام (٨٦/٢).

(٢) صحيح البخاري: كتاب العلم، باب كتابة العلم، رقم ١١٤.

(٣) يستدرك د.مصطفى حلمي على لاووست كثيرًا استخدامه مثل هذه المصطلحات: إمبراطورية، ديمقراطية، حيث يبين أنها راجعة إلى ثقافته الأوروبية التي تجعله يعبر عن دولة الإسلام وعن الاختيار بهذه المصطلحات.

(٤) نظريات شيخ الإسلام (٨٨/٢).

السنة لابن تيمية، والذي في منهاج السنة هو أن عثمان رضي الله عنه ثبت عنه قراءة القرآن في ركعة وأنه في تهجده وتلاوته القرآن أظهر من غيره[١].

ومما فات لاووست أنَّ عثمان بن عفان رضي الله عنه حافظ على الفتوحات التي كانت في عهد عمر رضي الله عنه، رغم محاولات بعض الولايات الفارسية الخروج على ولاية المسلمين، ووصل عبد الله بن عامر بجيشه إلى نواحي نهر جيحون، وفتح سعيد بن العاص بلاد طبرستان، وأعاد الوليد بن عقبة أذربيجان إلى الطاعة، وفُتحت أرمينيه، كل ذلك كان في عهد خلافة عثمان بن عفان رضي الله عنه[٢]. وزاد عثمان رضي الله عنه في الحِمى عما كانت عليه زمن عمر رضي الله عنه لما زادت إبل الصدقة[٣]، وقد أشار ابن تيمية إلى هذه الأمور في كتبه، ومما قال (ولهذا كانت خلافة عثمان هادية مهدية ساكنة، والأمة فيها متفقة، وكانت ست سنين لا ينكر الناس عليه شيئا، ثم أنكروا أشياء في الست الباقية، وهي دون ما أنكروه على علي من حين تولى، والذين خرجوا على عثمان طائفة من أوباش الناس، وأما علي فكثير من السابقين الأولين لم يتبعوه ولم يبايعوه، وكثير من الصحابة والتابعين قاتلوه، وعثمان في خلافته فتحت الأمصار وقوتلت الكفار ..) [٤].

*** علي بن أبي طالب** رضي الله عنه:

شخَّص هنري لاووست خلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه من خلال ما طرحه شيخ الإسلام ابن تيمية بشكل موجز مبيناً الأطراف التي كانت ضد خلافته وهم الخوارج والمروانية، وأشار إلى الفرق الغالية فيه كالشيعة وفرق الباطنية[٥]، وكالعادة نسب لاووست منهج ابن تيمية في علي رضي الله عنه إلى التوفيق بين هذه المذاهب، وقد سبق التنبيه على ذلك، فابن تيمية رحمه الله ينطلق من النصوص الشرعية وفهم السلف لها، لا يدفعه التوفيق بين متخالفين، أو أن يكون وسطًا بين اثنين.

ذكر لاووست أن بعض الخوارج لم يتردد في تكفير علي رضي الله عنه، والصحيح أن كل من رفض التحكيم ممن كان في صف علي رأوا كفره ومقاتلته، حكى ابن تيمية الاتفاق على ذلك[٦]، وقبله الأشعري[٧]، إلا من ناظرهم ابنُ عباس رضي الله عنه ورجعوا عن ذلك.

---

(١) منهاج السنة (٣٢/٤).

(٢) عصر الخلافة الراشدة، أكرم العمري (ص٣٦٨).

(٣) تاريخ خليفة بن خياط (ص ١٦٩).

(٤) منهاج السنة (٢٣٤/٨).

(٥) نقل لاوست وصف ابن المطهر الحلي للذين حرقهم علي من الغلاة بالمسلمين الأتقياء، مما جعل د.مصطفى حلمي يستدرك على لاووست في هذا، وأظن هذا التعبير من لاووست هو من كلام الحلي وليس ابتداء منه. نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية (٩١/٢).

(٦) منهاج السنة (٢٢٤/٨).

(٧) مقالات الإسلاميين (ص ٨٦).

ذكر لاووست أن الشطط عند الروافض والمغالين في حق علي رضي الله عنه والذي تصدى له ابن تيمية نهايتُه المنطقية أن يصلوا إلى حد تأليه علي رضي الله عنه، وهذا وصف رائع من لاووست، فالرافضة وإن لم يقولوا بألوهية علي أو نبوته فإنهم أعطوه من الخصائص التي هي من خصائص الله تعالى مِن جلب النفع ودفع الضر، وخلعوا عليه ما هو من خصائص الأنبياء مثل أن جعلوا له من الكرامات والمعجزات ما لم تجرِ إلا على نبي، بل هو عند الرافضة أعلى من مقام الأنبياء، فكان نتيجة ذلك هو لزوم القول بألوهيته.

ويحكم لاووست على دراسة ابن تيمية للتفسيرات والتأويلات الشيعية في حق علي رضي الله عنه بأنها جديرة بإعادة بحثها بدراسة مفصلة لتكون إسهامًا عظيمًا في المؤلفات الجدلية التي قامت بين أهل السنة والشيعة.

ويرى لاووست أن الجزء الأصيل في تنظير ابن تيمية لخلافة علي بن أبي طالب رضي الله عنه هو تقريره لاستحقاقه الخلافة بالاختيار الذي صدر من الصحابة ومن معهم لا بنصٍّ رباني أو لخاصية في ذات عليٍّ رضي الله عنه، وعقَّب على هذا بقوله: (وهذه حقيقة تاريخية مذهبية تُبرز –بما يدعو للدهشة– القيمة الشرعية للانتخاب كأسلوب لاختيار الحاكم ..) (١).

وفي مناقشة ابن تيمية لابن المطهر حول العلوم وإدراك علي بن أبي طالب رضي الله عنه لها، كانت مناقشة ابن تيمية واضحة للاووست فيما يتعلق بعدم صحة نسبة علم السلوك والتصوف لعلي رضي الله عنه، لكن فيما يتعلق بعلوم العربية واللغة والتفسير، لم يحسن لاووست فهم ما ذكره ابن تيمية عن فصاحة الخلفاء الأربعة وغيرهم من الصحابة والمقارنة بينهم، فقد ردّ على ابن المطهر حينما جعل عليًّا رضي الله عنه منبع الفصاحة والبلاغة، وأوضح أن هذا المقام هو للنبي صلى الله عليه وسلم الذي هو ذلك المنبع، وأن الفصاحة ليست هي مجرد السجع والتقعير في الكلام. وفي مقارناته بين خطباء الصحابة وبلاغتهم، نقل ابن تيمية بعض آراء الصحابة كرأي الأحنف بن قيس حينما قال: سمعت خطبة أبي بكر وعمر وعثمان وعلي، فما سمعت الكلام من مخلوق أفحم ولا أحسن من عائشة، وليس هذا طعنًا في فصاحة الخلفاء الأربعة وإنما هو تقريب فصاحة عائشة إلى فصاحتهم .

وما أظن أنَّ لاووست مهما بلغ من العربية مبلغًا أن يفهم كلام ابن تيمية على وجهه الذي أراده ابن تيمية في هذه المسألة وفيما سبق من المسائل.

(١) نظريات شيخ الإسلام (٨٩/٢).

ثم يعود لاووست إلى مجازفاته في حق تقريرات ابن تيمية ليقول: (وفي الحقيقة كانت خلافة علي رضي الله عنه في نظر ابن تيمية حكمًا بائسًا لمتعبِّدٍ خجولٍ غير قادر على الحركة، كما تقع على عاتق عليٍّ مسؤولية أول تصدع حدث في الإسلام)[1]، وهذا رأي أخذه لاووست من ماسينيون كما عزا إليه في حواشيه، ولا غرابة أن يخرج بهذه النتيجة فماسينيون وكذلك لاووست لم يفهموا عظم أمر الصحابة عند ابن تيمية، ولم يُبصروا صيانة ألفاظه تجاههم، فعبروا بتعبيراتهم الخاطئة.

ثم أخذ لاووست يُصوِّر الخلاف والاقتتال الذي أعقب مقتل عثمان رضي الله عنه يوم الجمل ويوم صفين أنه خلاف على شرعية الخلافة بعد عثمان واستحقاقها، بعيدًا عن تقريرات ابن تيمية وتوضيحاته لهذه الأمور التي رددها كثيرًا في كتبه ورسائله، ولاووست في هذه المسألة – مسألة خلافة علي رضي الله عنه– قد جنى على ابن تيمية ونسب إليه ما لم يقله، وعزا إلى أفكاره ما أبطله ابنُ تيمية صريحًا، وإن كانت هناك مسألة لم يفهمها لاووست من أصلها إلى فرعها عن ابن تيمية فهي هذه المسألة. فالخلاف بين علي ومعاوية ليس على استحقاق الخلافة وإنما على أمر قتلة عثمان رضي الله عنه وقودهم، فعليٌّ لم يكن متمكناً من قتلة عثمان والأمصار متفرقة في بيعته[2]، وأنه لا يقدر على ذلك حتى تدخل الأمصار في بيعته، ومعاوية يرى أنه لا تتم البيعة حتى يتم القود من القتلة. وقد أشار ابن تيمية إلى أن القتلة – قبل ذلك يوم الجمل – لما أحسوا باتفاق علي وطلحة والزبير –في شأن قتلة عثمان– أثاروا الفتنة وبدأوا بالحملة على عسكر طلحة والزبير.

ثم إن شيخ الإسلام ابن تيمية رحمه الله وإن وصف خلافة عليٍّ بواقعها فهو وصفها بالواقع الذي لا يريده عليٌّ رضي الله عنه ولا يتمنى حصوله، لكن الظروف لم تأتِ باختياره رضي الله عنه، فقد وصف ابن تيمية أن الحال فيها حال اقتتال وفتنة واللطف والمصلحة والرحمة في خلافة من قبله ليست كما هي في خلافته رضي الله عنه، وفي خلافته غلظ النزاع ووقع التلاعن، وغير ذلك من الأوصاف التي هي واقع لا يفهم أحدٌ أن ابن تيمية نسبَه لعلي رضي الله عنه، فكيف يرى لاووست أن ابن تيمية ينظر إلى علي بهذه النظرة وأن عليًّا يتحمل ما جرى فيها! [3].

(١) نظريات شيخ الإسلام (٩٥/٢).

(٢) هذا وجه عذر علي بن أبي طالب رضي الله عنه عند ابن تيمية، ولم يستحسن الأعذار التي قالت: إنه لا يعرف القتلة أو أنه لا يرى قتل الجماعة بالواحد أو أن أولياء الدم لم يطلبوا من عليٍّ القوَد، وقال: لا حاجة لهذه الأعذار. انظر منهاج السنة (٤٠٧/٤).

(٣) انظر منهاج السنة (٤/ ٤٦٥، ٤٨٥) ، (٤٩٨/٥)، (٢٣٤/٨).

يقول شيخ الإسلام : (فدعوى المدعي أن أول سيف سُلَّ بين أهل القبلة كان مسلولا على قواعد الإمامة التي تنازع فيها الناس، دعوى كاذبة ظاهرة الكذب، يُعرف كذبها بأدنى تأمل، مع العلم بما وقع. وإنما كان القتال قتال فتنة عند كثير من العلماء، وعند كثير منهم هو من باب قتال أهل العذل والبغي، وهو القتال بتأويل سائغ لطاعة غير الإمام لا على قاعدة دينية.

ولو أن عثمان نازعه منازعون في الإمامة وقاتلهم، لكان قتالهم من جنس قتال علي، وإن كان ليس بينه وبين أولئك نزاع في القواعد الدينية.

ولكن أولَ سيف سل على الخلاف في القواعد الدينية سيفُ الخوارج، وقتالهم من أعظم القتال، وهم الذين ابتدعوا أقوالا خالفوا فيها الصحابة وقاتلوا عليها، وهم الذين تواترت النصوص بذكرهم، كقوله صلى الله عليه وسلم « تمرق مارقة على حين فرقة من المسلمين تقتلهم أولى الطائفتين بالحق »[١] .

وعلي رضي الله عنه لم يقاتل أحدًا على إمامة من قاتله، ولا قاتله أحد على إمامته نفسه، ولا ادعى أحد قط في زمن خلافته أنه أحق بالإمامة منه: لا عائشة، ولا طلحة، ولا الزبير، ولا معاوية وأصحابه، ولا الخوارج، بل كل الأمة كانوا معترفين بفضل علي وسابقته بعد قتل عثمان، وأنه لم يبق في الصحابة من يماثله في زمن خلافته) [٢].

وفي ختام حديثه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال لاووست: (والحقيقة أنه ينبغي على الشيعة وعلى الراوندية وعلى الفرق الأخرى حتى النصارى أن يلتمسوا عند أهل السنة ما يهديهم إلى تنظيم آمالهم وإقرارها) [٣].

*** معاوية بن أبي سفيان** رضي الله عنه:

هذا الموضوع هو ذو صلة بالموضوع السابق، فقد تناول لا ووست موضوع الفتنة بين علي ومعاوية من خلال تقرير ابن تيمية، وكعادته في إطلاق الأحكام غير الموضوعية ونظرته التفسيرية للأحداث، حيث حكم لاووست على ابن تيمية بأنه برأ معاوية وتعاطف معه، وأنه ينزع نزعة الأمويين المتحزبين، وقدمهم على المتحزبين لعلي[٤]، وأشدُّ من ذلك قوله عن ابن تيمية أنه مال إلى شُبَه النواصب، وهذه من شناعات لاووست على ابن تيمية في الفهم. إنَّ ابن تيمية رحمه الله اعتبر عليًّا خليفة راشدًا مهديًا، لكنه لم يتمكن كما

(١) رواه مسلم رقم ١٠٦٤ من حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه.

(٢) منهاج السنة (٣٢٧/٦).

(٣) نظريات شيخ الإسلام (٩٦/٢).

(٤) وأرجع ذلك إلى أثرٍ – كما يقول لاووست– في المذهب الحنبلي – وهو عند السلف وعلماء الإسلام– ويقصد بذلك أن لكل مجتهد له أجر، وهو حديث عمرو بن العاص أنه سمع رسول الله ﷺ قال: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب، فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ، فله أجر»، رواه البخاري(٧٣٥٢) مسلم (١٧١٦)، لأنه قال بعد ذلك: (فإنه لا يجوز القول بأن كل مجتهد لابد وأن يكون على حق)، فيظهر أن لاووست فهم حصول الأجر على الاجتهاد أنها تعني إصابة الحق.

تمكن أبو بكر وعمر وعثمان، ويرى أنه بسبب قتل عثمان حصل الخلاف، وكان ذلك الخلاف سببًا في أن لا تكون خلافة علي رضي الله عنه قوةً وقهرًا على الكفار، والاختلاف بين المسلمين يزيدهم ضعفًا، وليس في هذا تفضيلٌ لمعاوية على علي أو ميل إلى معاوية، فهذان موضوعان منفصلان، واعتذارُ ابن تيمية لعلي بن أبي طالبٍ رضي الله عنه في عدم إقامة القصاص على قتلة عثمان أقوى من اعتذاره لمعاوية في عدم إقامة القصاص عليهم لما بويع له بالخلافة عام الجماعة. وابن تيمية ضعَّف قول المروانية الذين قالوا إن معاوية مصيب في قتاله عليًا ولم يكن علي مصيبًا في قتاله معاوية، وأضعف حجتهم، وابن تيمية يرى – كما هو قول أهل السنة والجماعة – أن عليًّا ومن معه هم المعنيون بالطائفة التي قال النبي ﷺ فيها (تمرق مارقة على حين فرقة من المسلمين، تقتلهم أدنى الطائفتين إلى الحق) [1].

وسبق نقل كلام ابن تيمية في أن عليًّا رضي الله عنه لم يقاتلْ أحدًا على إمامة مَن قاتله من الناس، ولا قاتله أحدٌ – ومنهم معاوية– على إمامة علي نفسِه، ولا ادعى أحد قط في زمن خلافته أنه أحق بالإمامة منه، إلى غير ذلك من التقريرات الطويلة التي صان فيها ابن تيمية جناب علي رضي الله عنه من البغي والظلم والجور، وأوضح فيها سلامة قصد علي ومكانته وحرصه على دماء المسلمين يوم الجمل وصفين. فهل بعد هذا كله يفهم هنري لاووست أن ابن تيمية مال إلى معاوية وتعاطف مع النواصب وتأثر بشبههم! هذه لم تكن فرية على ابن تيمية فحسب بل هي دليل على هشاشة التحقيق والفهم لتراث ابن تيمية من شخص عُرف عنه أنه يُجلُّ ابن تيمية ويدّعي فيه الإنصاف.

لقد كان من محاسن ابن تيمية في تقريراته عن علي ومعاوية رضوان الله عليهم أنه صان مقام الصحابة في هذه الفتنة التي حصل فيها قتل وبغي، وابن تيمية في توصيفه لهذه الفتنة ينطلق من منطلق حقوق الصحابة وفضلهم وصيانة عرضهم، وتطبيقًا لقول الحق سبحانه ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعۡدِهِمۡ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغۡفِرۡ لَنَا وَلِإِخۡوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلۡإِيمَٰنِ وَلَا تَجۡعَلۡ فِي قُلُوبِنَا غِلّٗا لِّلَّذِينَ ءَامَنُواْ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٞ رَّحِيمٌ ١٠﴾ [الحشر ١٠]، والأحاديث المتظافرة في حفظ حق الصحابة وصيانة أعراضهم وأفعالهم وحملهم عل المحمل الحسن، فليس الخلاف بينهم كالخلاف الواقع بين سائر الناس، وليس الحديث في الفتنة بينهم كالحديث في الفتن التي تقع بين الملوك والخلفاء ونحوهم من سائر الناس، وهذا شيء لا يدركه المنحرفون ممن ينتسب للإسلام كالروافض ومن شايعهم، وهو كذلك لا ينطلق منه من لا ينتمي لملة الإسلام مثل هنري لاووست. وهذا منهج مطرد

(١) رواه مسلم (١٠٦٤) من حديث أبي سعيد الخدري .

عند المستشرقين فهم يتعاملون مع الأحداث التي جرت بين الصحابة كحدث تاريخي في أي زمن، وهو مسلكٌ لا يجوز أن يسلكه المسلم بأي حال من الأحوال.

المبحث الرابع: آراء ابن تيمية العقدية حول منهج أهل السنة والجماعة

أولاً: الشريعة والتشريع :

وصف لاووست الشريعة الإسلامية بأنها تتضمن ما لا يُحصى من المحاسن والحِكم وعظيم المقاصد، والرحمة الواسعة في مضمونها، والعدل الذي لا يستطيع أنى تشريع إنساني أن يدانيه مهما بلغ الكمال. ويرى لاووست أن ابن تيمية اعتنى في تراثه ببيان ثلاث خصال قامت عليها الشريعة الإسلامية، أوضحها وبينها في تقريراته، وهي:

١- **الشمولية:** حيث إن الشريعة أوجدت العدل والخير لكل مناحي حياة الفرد والمجتمع من الناحية الروحية والمادية. وشمل ذلك المبادئ العامة والمسائل الفرعية.

٢- **الشريعة مقبولة عقلاً:** يُعبِّر لاووست عن نظرة ابن تيمية للنقل والعقل بقوله: (النقل الصحيح والعقل الصريح مظهران لحقيقة واحدة)، وقال بعد ذلك: (والشريعةُ صادرة عن إرادة الله وهي مفروضة باسم السلطة) [١]، وتعبير ابن تيمية لهذا المعنى أدق في ذكر القواعد العامة في أن السلطان به يستقيم أمر الناس في الدين والدنيا حيث قال (إذا صلح ذو السلطان صلحت أمور الناس وإذا فسد فسدت بحسب فساده؛ ولا تفسد من كل وجه؛ بل لا بد من مصالح؛ إذ هو ظل الله؛ لكن الظل تارة يكون كاملاً مانعًا من جميع الأذى. وتارة لا يمنع إلا بعض الأذى. وأما إذا عدم الظل فسد الأمر) [٢]، ومما قرره أن (الواجب اتخاذ الإمارة دينا وقربة يتقرب بها إلى الله فإن التقرب إليه فيها بطاعته وطاعة رسوله من أفضل القربات)[٣].

والحديث هنا هو عن قبول العقل للشريعة، وكثيرًا ما يُقرر ابن تيمية رحمه الله أن الشريعة ورسالات الأنبياء جاءت بمحارات العقول لا بمحالات العقول، وهذا هو المقصود في هذه الخاصية، وهي قاعدة لم يشر إليها لاووست مع كثرة إشارة ابن تيمية لها.

٣- **بناء الشريعة على مصلحة العباد:** يوضح لاووست أن الشريعة بُنيت على مصلحة العباد من الله سبحانه وأنه لا يكلفهم إلا حسب استطاعتهم، وأن ابن تيمية انطلق من هذه المبادئ في تقريره لمصالح الشريعة وصلاحيتها للناس في كل زمان ومكان، وأنه يعارض الفكر الجامد الشكلي، وماذكره لاووست إن كان يقصد به التعصب للأقوال المذهبية فإن ابن تيمية ينهى عن ذلك، حيث يقرر أنه ليس لأحد أن يدعو إلى مقالة أو

(١) نظريات شيخ الإسلام (ص٣٧).
(٢) مجموع الفتاوى (٤٦/٣٥).
(٣) السياسة الشرعية (ص٢١٧).

يعتقدها لكونها قول أصحابه، ولا يناجز عليها، بل لأجل أنها مما أمر الله به ورسوله؛ أو أخبر الله به ورسوله؛ لكون ذلك طاعة لله ورسوله[١].

وأشار لاووست إلى أن إقرار هذه المصالح للناس هو بإرادته ومشيئته لا بلُطفٍ واجب عليه كما يقوله الطوسي والحلي، والحقيقة أن هذا ليس فقط هو قول الطوسي والحلي الذَيْن هما من العدلية المتشيعة بل هو قول المعتزلة في مسألة وجوب فعل الصلاح والأصلح على الله، وهي مسألة متفرعة من قاعدة التحسين والتقبيح عند المعتزلة القدرية، ولعل التعبير الأصح المنسوب للقدرية المعتزلة هو بوجوب رعاية الصلاح والأصلح – على خلاف بينهم– وليس التعبير باللطف؛ لأن اللطف يُراد به فعل يفعله الله في العبد يكون معه طاعة المطيع[٢].

هذا أبرز ما عرضه لاووست حول مفهوم الشريعة عند ابن تيمية رحمه الله.

ثانيًا: مفهوم أهل السنة والجماعة :

يرى لاووست أن هناك فئة من الناس في نظر ابن تيمية تكون أمينة على فكر النبي صلى الله عليه وسلم والصحابة وهم أهل السنة والجماعة، وهذا ليس هو رأي ابن تيمية فحسب بل هو رأي علماء الإسلام، وهو مصطلح جاء في مقابل أهل البدع والضلال والفرق التي ظهرت منذ القرن الأول التي تحرف الناس عن دينهم.

ثم عرَّف لاووست مصطلح أهل السنة عند ابن تيمية بأنه يراد بأهل السنة (مقابل أنصار آل النبي، أو أي حزب يُمكن أن يدعوا إلى أي أسلوب آخر لفهم السنة)، ويراد بالجماعة ماكان في (معارضة الخوارج والمذاهب المنشقة الأخرى)، هذا ما ذكره لاووست ونسَبَه لشيخ الإسلام ابن تيمية، وهو تفسير خاطئ من لاوست، فالصحيح أن مصطلح أهل السنة يراد به في المفهوم الشرعي عند علماء الإسلام –ومنهم ابن تيمية– أن له معنيان : معنى عام وهو ما كان في مقابل الرافضة ، ومعنى خاص ويراد به من سار على أصول السلف الصالح في القرون الأولى في سائر أبواب الاعتقاد في الإيمان والقدر والنبوات وغيرها. يقول ابن تيمية: (فلفظ أهل السنة يراد به من أثبت خلافة الخلفاء الثلاثة، فيدخل في ذلك جميع الطوائف إلا الرافضة، وقد يراد به أهل الحديث والسنة المحضة، فلا يدخل فيه إلا من يثبت الصفات لله تعالى ويقول: إن القرآن غير مخلوق، وإن الله يرى في الآخرة، ويثبت القدر، وغير ذلك من الأصول المعروفة عند أهل الحديث والسنة) [٣].

---

(١) مجموع الفتاوى (٩/٢٠).

(٢) شرح الأصول الخمسة (ص٥١٩)، المواقف (ص٣٢٨)، اقتضاء الصراط المستقيم (٣١١/٢).

(٣) منهاج السنة (٢٢١/٢) .

وكما أن أصول الخوارج تفارق معنى الجماعة فكذلك الروافض هم يفارقون معنى الجماعة، فما وُجِدوا بين المسلمين إلا وفرقوا جماعتهم. وكما أن الروافض فارقوا المسلمين في الإمامة والعصمة وغيرها من الأبواب فكذلك الخوارج خالفوا أصول السنة في باب الوعيد ومسمى الفاسق الملّي وكذلك في باب السمع والطاعة، فلا يختص لفظ السنة في مقابل الروافض ولا يختص لفظ الجماعة في مقابل الخوارج، فالرافضة والخوارج خالفوا مفهوم السنة كما خالفوا مفهوم الجماعة.

ويرى شيخ الإسلام أن مفهوم السنة المحضة هو اعتقاد أهل الحديث، وأن أصول أهل السنة والجماعة موجودة قبل وجود الأئمة الأربعة كما يقول: (ومذهب أهل السنة والجماعة مذهب قديم معروف قبل أن يخلق الله أبا حنيفة ومالكًا والشافعي وأحمد، فإنه مذهب الصحابة الذين تلقوه عن نبيهم، ومن خالف ذلك كان مبتدعًا عند أهل السنة والجماعة، فإنهم متفقون على أن إجماع الصحابة حجة، ومتنازعون في إجماع من بعدهم)[1].

ولشيخ الإسلام ابن تيمية نصوص أخرى حول مفهوم السنة ومفهوم الجماعة، منها ما هو في منهاج السنة والذي ينقل عنه لاووست، ومنها ما هو في غيرها، لكنَّ لاووست لم يُحسن تتبع كلام ابن تيمية وفهمه وربط بعضه ببعض.

لقد صوّر لاووست مفهوم أهل السنة عند ابن تيمية بأنه ما عليه مجموعة غير محددة من العلماء تنتشر بين أواسط الفقهاء والصوفية، وأن الخلفاء المنسوبين لمنهج أهل السنة هم الخلفاء الأربعة وعمر بن عبد العزيز، وذكر أن ابن تيمية يرى أن الأشعري والغزالي لم يُحسنا تقديم مفهوم حقيقي لأهل السنة، وهذا الكلام من لاووست فيه صواب وخطأ، أما أن ابن تيمية يرى مفهوم أهل السنة هو ما يمثله علماء موجودين بين الصوفية والفقهاء، فلعل لاووست فهم هذا حين يعطف شيخ الإسلام على الصوفية في عرضه لأقوال أهل السنة في أبواب العقيدة أو في مثل قوله : وهذا قول جماهير الفقهاء من أصحاب أبي حنيفة ومالك والشافعي وأحمد وجماهير الصوفية أو عامة الصوفية وجماهير أهل الحديث، في المسائل التي يوافقون فيها أهل السنة، أو في مثل ثنائه على الجنيد وسهل بن عبد الله التستري وغيرهم ممّن يعظمهم الصوفية، وكل هذا لا يُفهم منه أن ابن تيمية يعتبر مقالات الصوفية وأصولها التي قامت عليها داخلة في مفهوم أهل السنة، ولا أنَّ من انتسب للتصوف بمعناه المرادف للزهد والتنسّك والتعبد يدخل في معنى الصوفية، كما هو في حال الجنيد والفضيل بن عياض ونحوهم. وأما عمر بن عبد العزيز فإن ابن تيمية يعده من السلف الصالحين ويذكر أقواله وآراءه المنقولة عنه حين يذكر أقوال أهل السنة.

(١) منهاج السنة (٦٠١/٢) .

وأما ما ذكر من أن الأشعري والغزالي لم يُحسنا تقديم مفهوم حقيقي لأهل السنة، فهو كلام فيه قدر كبير من الصحة لكنه لم يجعلهما في مرتبة واحدة، وإنما الأشعري في نظر ابن تيمية هو أعلم بكثيرٍ من المتكلمين بمقالات أهل السنة كما في عَقْدِه المقارنة التالية: (والأشعريُّ أعلم بمقالات المختلفين من الشهرستاني؛ ولهذا ذكر عشر طوائف، وذكر مقالات لم يذكرها الشهرستاني، وهو أعلم بمقالات أهل السنة، وأقرب إليها، وأوسع علمًا من الشهرستاني)، ثم عرّج على الغزالي وذكر أن الشهرستاني أعرف من الغزالي وقال: (والغزالي حصر أهل العلم الإلهي في أربعة أصناف؛ في الفلاسفة، والباطنية، والمتكلمين، والصوفية؛ فلم يعرف مقالات أهل الحديث والسنة، ولا مقالات الفقهاء، ولا مقالات أئمة الصوفية، ولكن ذكر عنهم العمل، وذكر عن بعضهم اعتقاداً يُخالفهم فيه أئمتهم) [١].

وابن تيمية يرى أن الغزالي من المتكلمين الذين قد ينصرون أقوال السلف تارة كما قال : (فقد ينصر المتكلمون أقوال السلف تارة وأقوال المتكلمين تارة كما يفعله غير واحد مثل أبي المعالي الجويني وأبي حامد الغزالي والرازي وغيرهم) [٢].

وفي موضع آخر من الكتاب[٣] تكلم لاووست عن مفهوم يتميز به أهل السنة عند ابن تيمية وهو وحدة مبادئهم وأصولهم الشرعية، وأن هذا يأتي في مقابل الفرق المخالفة التي يكون لها اختلاف في الأصول. ثم طرح لاووست مشكلةً على هذا المفهوم وهو أنه إذا كانت المبادئ واحدة فلماذا ظهرت المذاهب الأربعة؟ يُجيب لاووست من منظور ابن تيمية؛ أن هذه المذاهب وحدتها قائمة وأصولها واحدة لكن الاختلاف يحصل بسبب عدم الإحاطة ببعض الأدلة أو الاختلاف في فهمها أيضًا، وذكر مستندًا عند ابن تيمية في ذلك وهو أن الوحدة في المبادئ عند الصحابة رضوان الله عليهم موجودة وقائمة رغم الاختلاف الذي يحصل بينهم في بعض المسائل الشرعية وذلك حسب بلوغ الدليل أو فهمه عندهم.

ثم قال لاووست بعد ذلك في كلام له من الأهمية: (والواقع أن ابن تيمية لم يحاول إطلاقًا أن يطالب صراحة بتوحيد المذاهب الأربعة سعيًا وراء تحقيق الوحدة الأصلية كما يعمل اليوم الدارسون المحدثون لمذهبه بحماسة شديدة، فبدلاً من الدعوة إلى توحيد منهجي، اكتفى بالدعوة إلى التسامح المتبادل النابع من مشاعر الوحدة الأصلية ومن الأهمية النسبية للاختلاف والتعارض) [٤].

---

(١) النبوات (٦٣٢/٢) .

(٢) مجموع الفتاوى (١٥٧/٤) .

(٣) نظريات شيخ الإسلام (١٦٥/٢) .

(٤) نظريات شيخ الإسلام (١٦٥/٢-١٦٦) .

ثالثًا: التكفير عند ابن تيمية :

ذكر لاووست أن ابن تيمية يقف موقفًا وسطًا بين نظريتين متعارضتين في التكفير وهما نظرية الخوارج والمعتزلة المكفرة لمرتكب الكبيرة ونظرية المرجئة التي لا ترى أثرًا لكفره على إيمانه، قارَنَ لاووست بين هاتين النظريتين في الكبائر والمعاصي، دون أن يبين لاووست تفاوت المرجئة أنفسهم في أثر الكبائر ولحوق الوعيد في مرتكب الكبيرة كمرجئة الفقهاء والذين تحدث عنهم ابن تيمية كثيرًا، كما أنه ادعى بأنَّ أهل السنة أخذوا بنظرية المرجئة، لأن أهل السنة – ومنهم ابن تيمية– يرون أن المعاصي تؤثر على الإيمان دون أن تسلُبَ منه أصل الإيمان، ولعل لاووست عبَّر عن الموافقة بالأخذ، وبينهما فرق في المعنى.

وفي ما نسبه للإمام أحمد من تكفير الجهمية؛ لم يفرق لاووست بين تكفير الإمام أحمد لمقالة الجهمية القائلين بخلق القرآن وبين عدم تكفيره لأعيانهم والذي نص عليه ابن تيمية، وهي مسألة مهمة لها ارتباط بمسألة العذر بالجهل وإطلاق تكفير المعين، وهو موطن استشهد به ابن تيمية في هذه المسألة، ولم يشر لاووست لها حين تكلم عن التكفير.

أما القدرية الذين ذكرهم لاووست في مسألة التكفير الذين حكم السلف –ومنهم الشافعي وأحمد– بكفرهم فهم نفاة العلم الذين يقولون إن الله لا يعلم الأشياء إلا بعد وقوعها، فقد كفر الصحابة والتابعون وسلف الأمة هؤلاء القدرية، وسمّاهم لاووست جهمية وهذا خطأ منه، بل هم قدرية غلاة ويقال لهم القدرية النفاة، لأن نفي العلم المقصود به في القدر هو نفي العلم بالمقدَّر وليس نفي صفة العلم عن الله تعالى مطلقًا وعدم قيام صفة العلم به كقول الجهمية، ومن هذا دخل الالتباس على لاووست في هذه المسألة مع وضوحها.

في هذه المسألة وصف لاووست ابن تيمية بأنه شديد الحذر في التكفير، وأن أسباب ذلك هو ورعه وضابط الشهادة التي يتلفظ بها المسلم، وقال : (كما أن القرآن والسنة لم يحددا لنا على وجه الدقة الشروط الخاصة بالتكفير، وإن التضامن الإسلامي يفرض علينا قبول التفسيرات المتباينة للشريعة مع التوفيق بينها إذا كانت في ظاهرها مؤيدة بالدليل وليس من سلطة أي مذهب أن ينفرد ويشرع بنفسه في هذا الموضوع وبالتالي فإن قرار التكفير يكاد يكون في أغلب الأحوال نتيجة اجتهاد فردي)[1]. هذا النص لهنري لاووست لا يصح به أن يكون قد فهم منهج ابن تيمية في التكفير حتى وإن صحّ أنه فهم الحذر الشديد الذي ينهجه ابن تيمية في التكفير. ينصُّ ابن تيمية على أنَّ القرآن والسنة قد دلَّا على ضوابط التكفير وشروطه والتي كثيرًا ما يستشهد بها كقوله تعالى﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ [الإسراء: ١٥] ، وحديث الرجل الذي أنكر قدرة الله على جمعه بعد موته وأمْرِه أبناءه أن يُحرقوه ويذرونه في

(١) نظريات شيخ الإسلام (١٧٥/٢) .

الريح، وقد استشهد به ابن تيمية في عدة مواضع من رسائله[١]، وكذلك حديث حذيفة (يُدرس الإسلام كما يُدرس وشي الثوب حتى لا يدرى ما صلاة ولا صدقة ..) وفيه قول حذيفة في كلمة لا إله إلا الله: تنجيهم من النار[٢]، وكذلك الصحابة الذين لم يكفروا الطائفة الذين استحلوا الخمر، وغيرها من الأدلة التي استنبط منها أئمة الإسلام شروط وضوابط التكفير، ثم إن لاووست لم يُشخّص الفرق الدقيق الذي يذكره ابن تيمية رحمه الله فيمن تلبّس بالكفر وهو معذور دون غيره، ذلك أن ابن تيمية يرى – وهو منهج علماء الإسلام– أن من ثبت إسلامه بيقين فلا يزول عنه إلا بيقين، وهذا اليقين لا يزول إلا بشروط وانتفاء موانع جاء بها الشرع، وهذه الضوابط ينسبها ابن تيمية إلى الله ورسوله صلى الله عليه وسلم كما قال : (فإن الإيجاب والتحريم والثواب والعقاب والتكفير والتفسيق هو إلى الله ورسوله؛ ليس لأحد في هذا حكم وإنما على الناس إيجاب ما أوجبه الله ورسوله؛ وتحريم ما حرمه الله ورسوله وتصديق ما أخبر الله به ورسوله) [٣]، ويقول : (التكفير له شروط وموانع قد تنتفي في حق المعين وأن تكفير المطلق لا يستلزم تكفير المعين إلا إذا وجدت الشروط وانتفت الموانع) [٤].

والتعميم الذي أطلقه لاووست في أنه لا يحق لأي مذهب أن ينفرد بالتشريع هو كلام مجمل، فإن كان يقصد كل مذهب انتسب للإسلام فلاووست يعلم أن أهل السنة لا يقرون بمذهب الرافضة مذهبًا في الإسلام،فالخلاف معهم خلاف في كافة الأصول الشرعية،وإن كان المقصود المذاهب الأربعة واختلافات السلف الصالح الذين يجتمعون على أصول الدين فهذا صحيح.

وأما قوله بأن الحكم بالتكفير غالبًا ما يكون اجتهاديًا فليس هذا من كلام ابن تيمية إن كان فَهِمَهُ لاووست بهذه العبارة، فالتكفير حكم شرعي بدليل شرعي على فعل أو قول، قد يحول بين هذا الحكم وفاعله مانع كالتأويل أو الجهل، وهنا يكون اجتهاد العالم في تحديد هذا العذر، وقد نقل شيخ الإسلام عن الإمام أحمد أن أكثر ما يقع الخطأ عند الناس في التأويل والقياس[٥]، وقال أيضًا: (ولهذا أطلق الأئمة القول بالتكفير مع أنهم لم يحكموا في عين كل قائل بحكم الكفار بل الذين استمحنوهم وأمروهم بالقول بخلق القرآن وعاقبوا من لم يقل بذلك إما بالحبس والضرب والإخافة وقطع الرزق بل بالتكفير أيضًا لم يكفروا كل واحد منهم وأشهر الأئمة بذلك الإمام أحمد وكلامه في تكفير الجهمية مع معامنته مع الذين امتحنوه وحبسوه وضربوه مشهور معروف) [٦].

---

(١) الحديث أخرجه البخاري في كتاب أحاديث الأنبياء رقم (٣٤٨١)، وانظر استشهاد ابن تيمية به في: الفتاوى الكبرى (٥٣٥/٥)، مجموع الفتاوى (٤١٠/١١).

(٢) الحديث أخرجه ابن ماجه في كتاب الفتن رقم (٤٠٤٩)، وانظر استشهاد ابن تيمية به في: بغية المرتاد (ص٣١١)، مجموع الفتاوى (١٦٥/٣٥).

(٣) مجموع الفتاوى (٥٥٤/٥) .

(٤) مجموع الفتاوى (٤٨٧/١٢) .

(٥) مجموع الفتاوى (٧٥/١٩) .

(١) بغية المرتاد (ص٣٥٤) .

ومما يبين القصور في فهم لاووست لكلام العلماء ومنهم ابن تيمية في مسألة التكفير أنه لم يفرق بين شروط التكفير وبين صوره وأنواعه وأمثلته، فقد أورد سؤالا بعد الكلام السابق يقول فيه: كيف إذن نعرف شروط التكفير النظرية على الأقل؟ ثم نقل كلام ابن قدامة في العمدة[١] وصور الردة وأمثلتها وهي قوله: من جحد الله أو جعل له شريكا أو صاحبة أو ولدا أو كذب الله تعالى.. إلى آخر كلامه.وهذه صور للكفر وليست شروطه أو ضوابطه.

رابعًا: التأثر بالفلسفة:

علاقة ابن تيمية بالفلسفة من المواضيع التي تباينت فيها آراء لاووست. وفي استيعاب ابن تيمية للفلسفة ذكر أنه على دراية واسعة بكتب الفارابي وابن سينا وأنه ينقدها نقدًا دقيقًا كما أنه استخدم فلسفة ابن رشد وبحوثه ونقل عن كتبه –أي استفاد منه–، والحقيقة أنه نقد فلسفة ابن رشد أيضًا[٢]. ثم ذكر أن نقد ابن تيمية للفلسفة لم يكن على درجة علمية كبيرة من الأصالة، إذ انحصر جهده في ترديد انتقادات الشهرستاني والغزالي للفلسفة، ويقول أيضًا: (ولم يكن لدى ابن تيمية معرفة وثيقة بالفلسفة القديمة إذ إن تقديره لفيثاغورس وأفلاطون وأرسطو مثلا ينطوي على نفس أخطاء التفسير التي تضمنتها الفلسفة الإسلامية، فضلا عما تضمنته من الأساطير المحرفة التي صاحبت انتقال مؤلفات الفلاسفة الإغريق إلى علماء المسلمين) [٣]، ثم ذكر أنه مع هذا الأمر فقد كان هناك أثر واضح للفلسفة على فكر ابن تيمية، وبقدر ما كان يثور على نظريات الفلسفة في الإلهيات ونشأة الكون إلا أنه – أي ابن تيمية– قد تشبع بمنطق أرسطو أكثر من منطق غيره، ويرى أن القياس المنطقي قد استفاد ابن تيمية فيه من الغزالي في مستصفاه. ثم كرر أيضًا أن ابن تيمية بينما هو عدو عنيد لمنطق أرسطو فهو أكثر علماء المسلمين إخلاصًا له أي للمنطق ومعرفة به.

هذا الكلام من لاووست وإن كان نقده يحتاج إلى متخصص بالمنطق إلا أنه من المعلوم أن ابن تيمية قد ميّز أقوال ابن رشد وعرفها، وربط بينها وبين أقوال أرسطو كما ميز بين آراء ابن رشد و آراء ابن سينا والفارابي، وأوضح المسائل التي انتهت إليها مقالاتهم، وكثيرًا ما يعقد المقارنات بين أقوالهم في الصفات الإلهية وكذلك الطبيعيات. وفي باب الإلهيات بيَّن ابن تيمية توافق ابن رشد مع أهل وحدة الوجود في تفسير معنى الوجود الصوري لله تعالى، وأوضح أن قوله في الصفات وإن كان تعطيلاً فهو خير من تعطيل جهم، وفي باب النبوات أوضح أن مسلك التخييل الذي سلكه ابن رشد بخطاب

(٢) لاووست حقق العمدة لابن قدامة ونشره بالفرنسية والعربية، كما سبقت الإشارة إلى ذلك في ترجمته.

(٣) مما ذكره لاووست أن ابن تيمية لم يقرأ شرح ابن رشد لجمهورية أفلاطون.

(٤) انظر نظريات شيخ الإسلام (١/٢٢٤–٢٢٨).

الأنبياء للجمهور هو مسلك الباطنية، وإن كان ذلك عنده في العلميات لا في العمليات إلا أن ذلك يجعله من عقلاء القائلين بالباطن[1]، إلى غير ذلك مما حكاه عن ابن رشد وفلسفته، فهذا رأيُ بصيرٍ به وبمقالاته.

وأمَّا عن أرسطو فإنّ في كلام لاووست ما يدلُّ على أنه لم يقرأ كتاب الرد على لمنطقيين وإن أشار إليه، لأنه يذكر أن ابن تيمية أودع نظرياته الفلسفية كتابه منهاج السنة. وابن تيمية لم يكن تابعًا للغزالي في نقد منطق أرسطو كما قال لاووست فهو قد بين أن الغزالي ضمّن مقدمة كتابه المستصفى مقدمة منطقية كان هو السبب في كثرة استعمال من بعده لها –أي حجج منطق أرسطو–، حتى زعم أنه لا يوثق بعلمه إلا من عرف هذا المنطق. وبين ابن تيمية المراحل التي مر بها الغزالي وأنه في آخر كتبه اعترف بتضمن حجج منطق أرسطو الجهل والتكذيب بالشريعة[2]. فابن تيمية لم يكن بهذه الصورة التي وصفها لاووست. يقول علي النشار –وهو أحد من نقد ابن تيمية في نقده لمنطق أرسطو– عن كتاب ابن تيمية الرد على المنطقيين: (أعظم كتاب في التراث الإسلامي عن المنهج، تتبع فيه مؤلفه تاريخ المنطق الأرسطوطاليسي والهجوم عليه، ثم وضع هو آراءه في هذا المنطق في أصالة نادرة وعبقرية فذة)، وقال: (أخيرًا؛ ترك ابن تيمية بما كتبه عن المنطق تراثًا علميًا لا يُقدّر، وقام بمحاولة لا تجد لها شبيهًا في تاريخ القرون الوسطى) [3].

ومع ما سبق فإن لاووست وصف بعض مقالات ابن تيمية بالتأثر بشيء من مسالك الفلسفة اليونانية، فعند حديثه عن حرية الفعل بالنسبة للعبد ذكر لاووست أنَّ ابن تيمية يفرّق بين المعرفة والعمل في الحرية وذلك بنزعته العلمية كما يقول، فالإنسان بمقتضى الفكر الديني يكتسب الحتمية المطلقة أي التسليم للقدر وأنه مقدّر مسيّر، بينما إذا نظر لضرورة الحياة الاجتماعية والأخلاقية التي يجدها طواعية في نفسه يقتنع بحريته الذاتية، ثم قال: (ولا يستطيع الإنسان أن يكسب هذه الحرية إلا بخضوعه للشريعة، غير أن هذه النظرية تضفي طابعًا رواقيًا على جانب فكر ابن تيمية). والحقيقة أن هذا ليس طابعًا رواقيًا بل هو المعنى الشرعي والعملي لقدرة الإنسان المخلوقة فيه، والتي هي تحت مشيئة وقدرة الله تعالى، فليست القدرتان متكافئتين أو منفصلتين حتى تتعارضا، وإنما حرية العبد واختياره داخلة تحت إرادة الله تعالى .

(١) انظر درء التعارض (٢٤٢/٢)، مجموع الفتاوى (٢٠٥/١٢)و(١٥٧/١٩)، بيان تلبيس الجهمية (١٦٨/٢).
(٢) الرد على المنطقيين (ص١٩٤-١٩٥).
(٣) مناهج البحث عند مفكري الإسلام (ص٢٨٢، ٣٦٩).

الخاتمة

تناولت هذه الدراسة آراء ابن تيمية العقدية في نظر ومفهوم المستشرق الفرنسي هنري لاووست، والتي تناولت آراؤه في أبواب الشريعة وهي التي سماها لاووست : السياسة والاجتماع.

لقد تبين بقدرٍ كافٍ أنّ لاووست قد اطلع على تراث ابن تيمية، وعرف جيدًا حياته الاجتماعية والظروف السياسية التي عاشها. تميز لاووست بطرحه التاريخي الذي قد يخونه في تسبيب الخلاف العقدي بين الفرق. وعرف لاووست أن ابن تيمية قد عاين هذه الطوائف وعرفها عن قرب، وخبرها جيدًا وناظر أهلها وكبراءها، عرف ذلك كله من خلال الحالة الاجتماعية والثقافية التي أحاطت بالشام ومصر زمن ابن تيمية.

لكن لاووست وقع في إشكالات كثيرة، حيث لم يفهم العديد من المسائل على الأصول والتنظير الذي تركه ابن تيمية، وقد جاء هذا البحث ليُبين تلك المسائل من جانبٍ عقدي، بشيء من التوسط بين الإيجاز والتطويل.

هنري لاووست في مجمل أمره معظمٌ لابن تيمية، مقدِّرٌ للمنهج السلفي وعلى وجه التحديد المذهب الحنبلي الذي يراه لاووست هو المحرك لنشاط ابن تيمية ومبادئه في خلفيته العقدية والفقهية، وهو المذهب الذي ينهض بالإسلام وقت الجوائح التي تعتري أهله كما يقول لاووست.

وإن من التفسيرات الخاطئة الشنيعة عند لاووست – والتي تم التنبيه عليها مرارًا في هذا البحث– أنه يرى ابن تيمية يلجأ في بناء نظريته ومقالته في العقيدة والشريعة إلى منهج التوفيق والتلفيق بين المقالات المختلفة، وقد كرر ذلك كثيرًا عن ابن تيمية.

لم يكن لاووست محررًا دقيقًا لمقالات الفرق الإسلامية مما حاول أن يقرب وجهة النظر بينها وبين أهل السنة في بعض المسائل، لكنه كان مدركًا حجم الفرق بين مذهب أهل السنة وبين المذاهب الشيعية والباطنية، ففي ختام حديثه عن علي بن أبي طالب رضي الله عنه قال لاووست: (والحقيقة أنه ينبغي على الشيعة وعلى الراوندية وعلى الفرق الأخرى حتى النصارى أن يلتمسوا عند أهل السنة ما يهديهم إلى تنظيم آمالهم وإقرارها)، كما يحكم لاووست على دراسة ابن تيمية للتفسيرات والتأويلات الشيعية في حق علي رضي الله عنه بأنها جديرة بإعادة بحثها بدراسة مفصلة لتكون إسهامًا عظيمًا في المؤلفات الجدلية التي قامت بين أهل السنة والشيعة.

ومن أشد المسائل التي أخطأ فيها لاووست على ابن تيمية ما قاله في حكاية سبب الخلاف بين علي ومعاوية رضي الله عنهم، وهو شيء ينم عن هشاشة التحقيق والفهم لتراث ابن تيمية من شخص عُرف عنه أنه يُجلُّ ابن تيمية ويدّعي فيه الإنصاف.

لقد استخلص لاووست موقف ابن تيمية من المذاهب الأربعة بقوله : (والواقع أن ابن تيمية لم يحاول إطلاقًا أن يطالب صراحة بتوحيد المذاهب الأربعة سعيًا وراء تحقيق الوحدة الأصلية كما يعمل اليوم الدارسون المحدثون لمذهبه بحماسة شديدة، فبدلاً من الدعوة إلى توحيد منهجي، اكتفى بالدعوة إلى التسامح المتبادل النابع من مشاعر الوحدة الأصلية ومن الأهمية النسبية للاختلاف والتعارض).

وفي الختام أرجو الله تعالى أن ينفع بهذا البحث، وأن أكون قد قدمت فيه شيئًا جديدًا في الدراسات النقدية لتراث المستشرقين. والحمد لله رب العالمين.

قائمة المصادر والمراجع

١. البخاري، محمد بن إسماعيل.**خلق أفعال العباد**،د.فهد الفهيد،دار أطلس الخضراء،٢٠٠٥م،الرياض.
٢. البخاري. **صحيح البخاري**، زهير الناصر، دار طوق النجاة، ٢٠٠١.
٣. ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط المستقيم**، د.ناصر العقل، دار عالم الكتب، ١٩٩٩م، بيروت.
٤. ابن تيمية. **بغية المرتاد في الرد على المتفلسفة والقرامطة والباطنية**، د.موسى الدويش، دار العلوم والحكم، ١٩٩٥م، المدينة المنورة.
٥. ابن تيمية. **بيان تلبيس الجهمية**، مجموعة محققين، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف ، ٢٠٠٦م، المدينة المنورة.
٦. ابن تيمية. **التسعينية**،د.محمد العجلان، مكتبة المعارف، ١٩٩٩م، الرياض.
٧. ابن تيمية. **تلخيص الاستغاثة في الرد على البكري**، محمد علي عجال، مكتبة الغرباء الأثرية، ١٩٩٦م، المدينة المنورة.
٨. ابن تيمية. **جامع الرسائل**، محمد رشاد سالم، دار العطاء، ٢٠٠١م، الرياض.
٩. ابن تيمية. **درء تعارض العقل والنقل**، محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٩١م، الرياض.
١٠. ابن تيمية. **الرد على المنطقيين**، دار المعرفة، بيروت.
١١. ابن تيمية. **الرسالة التدمرية**، محمد السعوي، العبيكان، ٢٠٠٠م، الرياض.
١٢. ابن تيمية. **شرح الأصبهانية**، محمد السعوي، مكتبة ودار المنهاج، ٢٠٠٩م، الرياض.
١٣. ابن تيمية. **الصفدية**، محمد رشاد سالم، مكتبة ابن تيمية، ١٩٨٥م، القاهرة.
١٤. ابن تيمية. **مجموع فتاوى شيخ الإسلام ابن تيمية**، عبدالرحمن بن محمد بن قاسم، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، ١٩٩٥م، المدينة المنورة.
١٥. ابن تيمية. **منهاج السنة النبوية**. محمد رشاد سالم، جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ١٩٨٦م، الرياض.
١٦. ابن تيمية. **النبوات**، د.عبدالعزيز الطويان، دار أضواء السلف، ٢٠٠٠م، الرياض.
١٧. ابن حنبل، **مسند الإمام أحمد بن حنبل**، شعيب الأرناؤوط وآخرون، إشراف د.عبدالله التركي، مؤسسة الرسالة، ١٤٢١هـ، بيروت.
١٨. ابن ماجه، محمد بن يزيد القزويني، **سنن ابن ماجه**، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث العربي، بيروت.
١٩. ابن المطهر الحلي، الحسن بن يوسف، **منهاج الكرامة في معرفة الإمامة**، عبد الرحيم مبارك، مؤسسة عاشوراء للتحقيقات والبحوث الإسلامية، مشهد، إيران.
٢٠. أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني، **سنن أبي داود**، محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، بيروت.

٢١. الأشعري، أبو الحسن إسماعيل بن علي.**مقالات الإسلاميين**،هلموت ريتر، الطبعة الثالثة. ٢٠٠٥م، بيروت.
٢٢. الإيجي، عضد الدين. **المواقف**، د.عبد الرحمن عميرة، دار الجيل، ١٩٩٧م، بيروت.
٢٣. بدوي، عبد الرحمن، **موسوعة المستشرقين**، دار العلم للملايين، ١٩٩٣بيروت.
٢٤. الترمذي،، محمد بن عيسى بن سورة الترمذي، **الجامع الكبير**، د.بشار عواد معروف، دار الغرب الإسلامي، ١٩٩٨م، بيروت.
٢٥. التفتازاني، سعد الدين مسعود بن عمر. **شرح المقاصد في علم الكلام**، دار المعارف النعمانية، ١٩٨١م، باكستان.
٢٦. الجويني، أبو المعالي عبد الملك. **الشامل في أصول الدين**، دار العرب، ١٩٨٨م، القاهرة.
٢٧. الخلال، أبو بكر أحمد بن محمد. **السنّة**، د.عطية الزهراني، دار الراية، ١٩٨٩م، الرياض.
٢٨. خليفة بن خياط. **تاريخ خليفة بن خياط**، د.أكرم ضياء العمري، دار الرسالة، ١٩٧٦م. بيروت.
٢٩. الذهبي، محمد بن أحمد. **سيرأعلام النبلاء**، شعيب الأرناؤووط، دار الرسالة، ١٩٨٥م، بيروت.
٣٠. الشهرستاني، محمد بن عبدالكريم. **الملل والنحل**، سيد كيلاني، دار المعرفة، ١٩٨٣م، بيروت.
٣١. العقيقي، نجيب. **المستشرقون**، دار المعارف، ٢٠٠٦م، القاهرة.
٣٢. العمران، علي. **خمس تراجم معاصرة لشيخ الإسلام ابن تيمية** ، دار سلف، ١٤٣٩هـ، مكة.
٣٣. العمري، أكرم ضياء. **عصر الخلافة الراشدة**، العبيكان، الرياض.
٣٤. القاضي عبد الجبار. **شرح الأصول الخمسة**، دار إحياء التراث.
٣٥. الكليني، محمد بن يعقوب، **أصول الكافي**، دار المعارف ، محمد جعفر شمس الدين، بيروت.
٣٦. اللالكائي، أبو القاسم هبة الله. **شرح أصول اعتقاد أهل السنة والجماعة**، د.أحمد الغامدي، دار طيبة، ٢٠٠٣م، الرياض.
٣٧. لاووست هنري. **نظريات شيخ الإسلام ابن تيمية في السياسة والاجتماع**، دار الأنصار، ١٩٧٩م، القاهرة.
٣٨. مدكور، إبراهيم بيومي مدكور، **نظرية النبوة عند الفارابي**، دار المحرر الأدبي للنشر.
٣٩. مسلم بن الحجاج، **صحيح مسلم**، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء التراث.
٤٠. مولود عويمر. **مقاربات في الاستشراق والاستغرا**ب، دار فضاءات للنشر، ٢٠١٨م،عمّان.
٤١. النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، دار النهضة العربية، ١٩٨٤م، بيروت.
٤٢. النشار. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، الطبعة التاسعة، دار المعارف.
٤٣. وافي، علي عبد الواحد وافي، **المدينة الفاضلة للفارابي**، نهضة مصر للطباعة.

*** المجلات المحكمة:**

٤٤. عبد الواحد جهداني، **المستشرق الفرنسي هنري لاووست وأعماله**، نشر في مجلة آفاق الثقافة والتراث، العدد ٨٢ ، ١ يونيو ٢٠١٣
٤٥. محمد كرد علي، **باكورة في تعاليم ابن تيمية السياسية والاجتماعية**، مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق سنة العدد ٤، ١ أبريل ١٩٤١م.