

الباب الأول

فى الألوهية والتوحيد

ويشتمل على أربعة فصول على النحو التالى :

الفصل الأول: نقد الزيدية للفلسفة الإلحادية:

الفصل التالى: نقد الزيدية للنصارى والتثوية.

أ- فى نقد عقيدة النصارى.

ب- فى نقد التثوية

ج- النهى عن البحث فى الذات

الفصل الثالث: فى وجود العالم.



الفصل الأول

نقد الزيدية للفلسفة الإلحادية

كان للزيدية تفسير لتمسك بعض الفلاسفة في إثبات قدم المادة، وتمسك البعض الآخر بقدم الهواء، فسموا بذلك الهوائية، وهو نقض للتوحيد، ودعوة لتمدد الشركاء في القدم، أي إنهم حاولوا بيان عدم صحة قدم وحدانية الله، لمشاركة المادة له في القدم، وكلامهم قد يهز العوام والجهلاء؛ لأن الهواء يملأ للزمان والمكان، ولا يخلو منه شيء، وهو نفسه ما جعل القدماء منهم ينكرون الغيبيات، ويثبتون المادة وحدها^(١)، وسيأتى الحديث عنهم مع الفضائية . أما أصحاب الكمون^(٢)، الذين زعموا بأن الأشياء لم تزل موجودة، بجميع صفاتها فى أعيانها كامنة، فالشجرة كامنة فى بذرتها، والنخلة فى نواتها، والإنسان فى نطفته، فقد حاولوا تفسير للعالم تفسيراً مادياً بسيطاً، قائماً على معطيات حسية، وفلسفتهم إحدى الفلسفات الإلحادية، التى تنكر الإلهية وتثبت قدم المادة^(٣).

وذهب الزيدية ومن وافقهم، إلى استحالة للكمون، فالأشياء معدومة، قبل وجودها فى أصولها، والأصول لم تكن سوى عدم، والنطفة كانت فى الأصل عدماً، وأوجدها الله، ولم يكن شئ كامناً فى شئ^(٤)، لقد أوجد الله للمخلوقات من العدم، بحكمته وعلمه، فالنشأة والنفاء، والحياة والموت منه، والكون من بدائع صنعه، ولا يوجد شئ فى شئ ابتداء^(٥).

كذلك لا يمكن أن يكون الله قد خلق أصول الأشياء، ثم ترك العطل تعمل فيها الخلق، وإخراج ما أكن فىها . . . ويستحيل أن تكون خالقة فى ذاتها^(٦)، فكيف تكمل النطفة ما صنعه الله من هيئة الإنسان وصورته وحياته؟! . . . فهى فى صورتها مجرد مادة أولية، يصلح أن يبدأ بها الخالق صنع الإنسان، ويمكن هلاكها، فلا يكون شئ منها^(٧).

وما نراه من تنوع وتباين، أكبر دليل على أنه لا يكمن شئ فى شئ، والصانع عليم حكيم، مدير مبدع، يفعل ما يشاء، وما كان لحنئه فيقدرته، ولا قدرة لشئ على الفعل، أو التطور فى الخلق بذاته^(٨).

(١) انظر العيان: المعجز، ص ٤ .

(٢) انظر جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ٢٤٤/٢ .

(٣) انظر العيان: مصدر سابق، ص ١١٠ .

(٤) انظر العيان: المرجع السابق، نفسه .

(٥) انظر العيان: المصدر السابق، ص ١١١ .

(٦) ابن سينا: النجاة (القسم الإلهي)، ص ٢٥٤-٢٥٦ .

(٧) انظر الغزالي: هافات الفلاسفة، ص ١٥٦-١٥٧ .

(٨) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٠٤، تحقيق د/ عبدالكريم عثمان، ط. ثانية،

مكتبة وهبة، القاهرة ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م .

ويظهر فى إعجاز الله الباهر، فى خلق الإنسان، ما يبطل نظرية الكمون، فالإنسان مكون من أعضاء وجوارح، ولكل منها حركته ووظيفته، التى عينها المولى، عز وجل، ولا يتم ذلك إلا بالنفس أو العقل أو الروح، فأين العقل، وما موقع الروح منه، وهل هى تابعة من توليع الإنسان تنشأ وتتطور معه، أم هى هبة من الله استقلت بنفسها(١)؟ ولا يمكن بعد ذلك الزعم بأن العقل والروح كانا كامنين فى النطفة الأولى. يضاف إلى ذلك القدرة أو الإرادة أو الاستطاعة، والتى بنى عليها جوهر الاختيار، ثم التكليف والجزاء فى الإسلام، هل كانت كامنة فى النطفة هى الأخرى(٢)؟ وما أراده الملحدون من نظرية الكمون، غير ما قصده وأراده النظام، فالأولون كانت وجهتهم إلحادية تماماً، أما الآخرون فحاولوا يحاولون تفسير الحركة والتطور، فى طبيعة المخلوقات، تفسيراً إسلامياً خالصاً(٣) .

نقد نظرية التوليد : قال الفلاسفة بنظرية أخرى، لا تقل فى سطحيتها وجمودها عن سابقتها، لتفسير الوجود تفسيراً أحادياً بسيطاً، يقتنعهم بالألوهية، وأن الدهر فاعل وخالق، ولا غلبة من الوجود، سوى ما يروونه من عالم الشهادة، فذهبوا إلى أنه لا نهاية لشيء من الأشياء، ولم تزل النطفة من إنسان، وإنسان من نطفة، وبيضة من طائر وطائر من بيضة، هكذا نواليك إلى ما لا نهاية... فردوا الإلهية والتوحيد، والتصور الوحيد المقنع، بتصور مشوه وأخلط من أفكار، تورثها بعضهم عن بعض، حتى أسلموها لإلحاد عصرنا(٤)، وهكذا فالطبيعة فى حركة دائية ومستمرة ومتغيرة ومتطورة ولا بداية ولا نهاية لها ولا دخل لأحد بها، فلا خالق لها ووجودها ذاتي(٥) .

واعتقد أن وراء ذلك رغبة عارمة فى التحلل، وأن يصير الإنسان إله نفسه، فلا يلتزم بشريعة ولا أخلاق، ولا يتحمل تبعه ولا مسئولية، سوى ما يراه هو، ونظرية التولد(٦)، تحمل من التناقض ما يكفى لسقوطها، فقد جمعت بين القدم والحديث، فإذا كان الحدوث محدداً للبدائيات، فكيف حدد الغايات؟ كما أن التوليد يتناقض مع العقل والحكمة، حيث كان لكل

(١) انظر يحيى بن الحسين: المجموع، ص ٥٧٤، "أجواب مسائل الرازى".

(٢) انظر يحيى بن الحسين: المجموع؛ ص ٣٠٦، ٢٧٣، "الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية".

(٣) انظر الحياط: الانتصار، ص ٣٢-٣٥، تحقيق د/ نبرج، ط. جديدة مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٧، ١٩٨٨ .

(٤) قارن ابن حزم: الأصول والفروع، ١٣٨/٢، ط. أولى، دار الكتب العلمية بيروت، ١٤٠٤هـ/ ١٩٨٤م .

(٥) Krishnan (Radha): History of Philosophy Eastern and western Allen and Unwin Vol. I. London, 1952, p.143.

(٦) انظر "التولد"، جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ١/٣٦٧ .

مخلوق بداية، فلا بد له من نهاية حتمية، وللعكس صحيح، ويستحيل كون آخر موجوداً، لا أول له^(١)!

وتتقسم الموجودات إلى حية وميتة، وأصول وفروع، ولكل غاية ونهاية، وقد وجدت في مكان محدد وحيز مطوم، وهو الأرض، وما كان كذلك فله أول وآخر، والمحمول أكثر من حامله، وحتماً له نهاية وغاية، كما أن المخلوقات معنوية ولا تخرج عن الشفع والوتر، ولذا فهي ذات نهاية وغاية، وما لحق أصوله للقناء والموت، فذلك فروعه، وهو ثابت على كل معهود ومناه ومطود، فكيف تكون الفروع بلا نهاية على زعمهم^(٢)!

وعلى الرغم من أن أصحاب التولد من المعتزلة، لم يكن قصدهم إنكار الألوهية أو الإلحاد، ولكن تفسير الوجود للطبيعي، إلا أنهم قد تعرضوا لهجوم عنيف ونقد شديد، من الزيدية وجمهور المسلمين، وقد قال بعض المعتزلة بالطبع كالجاحظ، أو طبع المحل كالنظام، أو لحدث لا يحدث لها كتمامة بين الأثرس^(٣)، وكانت آراؤهم واحدة، هو وجوب وقوع للمسبب عند حصول سببه، ووقوع المراد عند حدوث الإزادة^(٤)، واعتبرهم أحد كبار المعتزلة، وهو القاضي عبد الجبار أسوأ من أصحاب الطبايع: "لأنهم حين نفوا الصانع، فقد أثبتوا الفاعل المختار، فما عذرهم في تطبيق هذه الأمور بالطبع^(٥)!"

نقدت الزيدية، كذلك للجوهرية من الملحدين، للقائلين بالهيوولي^(٦) جوهرأ قابلاً للأعراض، وأن معه قوة قديمة - وهو قديم - فحرك للقوة، فحدث البرد قبله، ثم حرك القوة فحدث الحر قبله، ثم قيل لليبس والرطوبة^(٧).

وهو تصور ينكر الألوهية، ويثبت قدم المادة، ويفسر الوجود تفسيراً مادياً^(٨) بسيطاً، ويعطى من قيمة المنهج للحسى، ولكن إذا كان للخلق تم من مادة وصورة^(٩)، وكانت المادة قديمة حتى صورت، فهو يعنى حملها سر الخلق وهو الروح، والحركة والسكون والحياة

(١) انظر العيان: المعجز، ص ١١٤، ١١٣، وكذا ١٥٨-١٥٩.

(٢) انظر العيان: المصلر السابق، ص ١١٥.

(٣) انظر الشهرستان: الملل والتحل، ١/٨٨، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٣٧، تحقيق محمد يحيى الدين عبد الحميد، مكتبة التراث، د. ت.

(٤) انظر الخياط: الانتصار؛ ص ٢٢-٢٣.

(٥) انظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٣٧، والجوينى الإرشاد، ص ٢٠٨، تحقيق أسعد تميم، ط. أولى، مؤسسة الكتب الثقافية، ١٩٨٥ م.

(٦) انظر الجرجاني: التعريفات، ص ٢٨٧، تحقيق د/ عبد المنعم الحفنى، دار الرشد، القاهرة، ١٩٩١ م، مادة "الهولي".

(٧) العيان: المعجز، ص ١٥٩، وقارن جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ٢/٥٣٧، ٥٣٦.

(٨) انظر جابر بن حيان: رسالة الخلود، ص ١٨٤، ١٧٨، تحقيق عبد الأمير الأعسم.

(٩) انظر الكندي: الخلود والرسوم، ص ١٩١.

والإرادة والفعل - وهو تصور أفلاطوني قديم - فمن الذى أحيا الموات فى الطين، وجعله صورة حية، وبث فيها القوة الهولوتية؟ وإذا كانت المادة بعد التصوير، عاجزة عن الخلق والتبوير والفعل، فكيف تندر عليه قبل للتصوير؟ والمادة بين أن تكون حية أو ميتة، فإذا كانت حية فهذا يعنى أنها مدبرة مصنوعة محدثة، لما نشاهده فيها من آثار الصنعة والإبداع، وإذا كانت ميتة، فكيف يكون الموات خالقاً، أو علة فى إحياء الموات، وهو عاجز^(١)؟ نسب الطبيعويون الخلق للعناصر الأربعة^(٢)، فألوهها، واختلفوا فى تعيينها، هل هى الماء والنار والهواء والطين، أم الخير والشر واليبس والرطوبة؛ ليحموا بين النفسى والحسى أو التقيم والمادة^(٣)، وبالامتزاج يتم الخلق ويحدث التفاعل بين الأشياء^(٤)، ويعتقد طاليس أن الماء مصدر كل الأشياء فجميع الأشياء تتغذى من الرطوبة، وأن الحار نفسه ينشأ عنها ويحيا بها^(٥).

وهكذا اعتقد أن للتفسيرات الإلحادية المادية القديمة تعاقبت، الواحدة تلو الأخرى، متصنية للتصور الإلهى التوحيدى السماوى، لا لشيء إلا أنه يخالف الهوى والنوازع الشيطانية، ويدعو الإنسان إلى التجرد والاستخفاف، وتتبع خطى السماء ومواقع الوحي، عقيدة وشريعة وسلوكاً، وحتى لا يبقى مع الله مشرعاً أو مثأله سواه، يعبد الناس من دون الله، سواء كان طاغوتاً استبدادياً، أو مختالاً بماله وجاهه، عبداً لهواه، يسخر للجنس ورغباته، لحساباته النفعية وشهواته.

ويبدو أنه تفسير أحادى مادى براجماتى^(٦)، يريد أن يغوى غيره، بعد ما غوى، ويطمئن الجماهير أن ليس ثمة تبعات عليهم فيما يفعلون، ولا للحكام محاسب لهم فيما يقررون. ولذلك لم يكن نقد للزبدية لهذه التصورات من فراغ، ولكن لجسارتها على نقض الإلهية، ومحاولتها تقويض الثبرائع السماوية، ليحل الإنسان معبوداً، أو المادة أو المال، أو الهوى والشهوات.

(١) العيان: مصدر سابق، ص ١٦٠-١٦١.

(٢) انظر الشهرستان: الملل والنحل، ٣٠٥، ٣٠٦/٢، والجوارزمي: الخدود الفلسفية، ص ٣٥٢، ٢١٠.

(٣) انظر الشهرستان: مصدر سابق، ٣٧٣/٢، وما بعدها.

(٤) انظر العيان: مصدر سابق، ص ١٥٩.

(٥) Aristotle: The Metaphysics. Book, 1, Commentary by S.D. Ross. London, Oxford, 1924, p.19.

(٦) انظر جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ٢٠٣، ٢٠٤/١، وانظر الموسوعة الفلسفية، ص ٩٣-٩٤، مادة "برجماتي" Pragmatism فهم يميلون إلى تسطيح وتبسيط نظرية خلق الكون والإنسان فينظرون من ناحية واحدة وهى المادية ويضعون له غاية وهى النفعية.

فقد تصوروا نتيجة الامتزاج^(١)، والحذف والإضافة من العناصر الأربعة، ضروب من المخلوقات الأخرى المادية، وكذلك الأمر بالنسبة للأعراض من الألوان والهيئات وغيرها، ولا حاجة بعد ذلك للغيب أو عبادة الله خالق كل شئ، أو الالتزام بمناهج وشرائع السماء^(٢) . . . وعليه قرروا تعجيبه للخير والشر، واللذة والمنفعة قبلة للمشرعين^(٣)، فيقدر ما تحصل على اللذة أو المنفعة، بقدر ما تكون خيراً^(٤) .

لقد ربطت الفلسفة اليونانية بين طبيعة المعرفة الحسية ودورها في اكتشاف اللذة والألم، وهما خلاصة للفعل الإنساني عندهم، وبالمعرفة يختار الإنسان اللذات والمتع والبعد عما يضره^(٥)، وهكذا صار عندهم إله نفسه، عبد ذاته وأتبع هواه .

ويلاحظ للزبدي مدى تشابه للفلسفة الطبائعية، بفلسفة أصحاب الكمون أو التولد والدهرين والجوهرية، فقد قامت على الظن والخبط العشواء، فتصوراتهم ظنية، جاءت نتيجة للتصورات الذهنية للقاصرة، ولا يصدقها شئ من الواقع أو الشواهد الكونية، ولا ينبغي تقديم الظن على اليقين، الذي هو منهج السماء^(٦)، ويبدو أن الفلسفة المادية قديماً وحديثاً يصعب عليها النظر إلى الإنيمان منفصلاً عن العالم الطبيعي، وينبغي تطبيق المنهج العلمي من حيث المشاهدة، والاستقراء والاستنباط والتجريب، ولا يكون ذلك على العلوم التطبيقية فقط، ولكن ينجر على جميع مناحى الفكر البشري والأفعال الإنسانية المختلفة وأنواعها المتعددة^(٧) .

ويقول الطباليون بأن العناصر الأربعة مخلوقة فمن خلقها، وإذا كانت غير فاعلة لنفسها، فكيف تكون فاعلة لغيرها، أو علة في خلقه؟ . . . ثم كيف تكون قديمة، ومحدثه في أن

(١) انظر الإيجي: المواقف، ص ٢١٦، ٢١٥، ط: عالم الكتب، د. ت .

(٢) العيان: المعجز، ص ١١٦ .

(٣) انظر د/ حامد طاهر، وآخر: الأخلاق بين النظرية والتطبيق، ص ٥٥، دار الثقافة العربية، القاهرة، ١٩٩٦ م .

(٤) قارن الفارابي: السياسة المدنية، ص ٧٤، ٧٣، تحقيق د/ فوزى النجار، ط. الكاثوليكية، بيروت، ١٩٦٤ .

(٥) Ngulley: The philosophy Of Socratic, macillan, London, 1988, p.116.

(٦) انظر العيان: مصدر سابق، ص ١١٦ .

(٧) Sir William Dampier. A history of Science, Macmillan, London, 1937. P.216.

واحد، وعلل فاعله ومفعوله كذلك^(١)! ٠٠ فقد وجدن وعدمن معاً في حال واحد، كالجسم والعرض، لا ينفصلان: "الأعراض لا تسبق الأجسام أصلاً ولا تتفصل باعيانها أبدأ"^(٢) . ٠٠ فما مدى قدرتها على الفعل والخلق، أو كونها عللاً فاعلة/خالقة، والخالق مبدع ليس بعلة ولا معلول، خلق كل شيء لتتعرف عليه صنعته، وليقيم الحجة على عبادة^(٣)، "فإذا ما وجهت النظرية المادية بسؤال رئيسي لتجيب عنه وهو: ما نوع العلاقات التي كونت علاقات، وما الهدف من وراء إنشائها وبقائها، وهل للمادة الخام تأثير في نفسها بعد اصطدامها بعضها ببعض- لتكون الطبيعة كما يراها"^(٤)، ويعجز العقل المادي الملحد عن الإجابة عن هذه التساؤلات لطفولية ما ذهب إليه من نظر .

وحضل قوم من الفلاسفة، فعبثوا بالنجوم، وادعوا أن دورة الأفلاك، وحركات النجوم، تتصل بالوجود والعالم المخلوق للمادى على الأرض، إيجاداً وعدمياً، ولها فترة على تصريف شئون الكون، وإسعاد وإتمام الإنسان، حسب حركاتها في دورات الأفلاك^(٥) . ٠٠ فأنكروا الإلهية، وشبهوا الأمر، في الخلق والإيجاد، بخيوط الحرير وآلة الخياطة، فإذا دار الفلك بسعد يسعد الإنسان، وإذا دار بنحس يتعص، كالصانع إذا حرك آلة الخياطة، أظهرت ما أراد من صور على النسيج^(٦) .

وهو تفسير ينفي الخصوصية عن الإنسان، وينكر الألوهية والغيب، ويقنع بعالم المادة فحسب، فلا يؤمن إلا بما سمع الإنسان، ورأى وشاهد وجرب^(٧)، وهو محاولة للتسطيح والتبسيط، المقصود فيها التخفف من أعباء الشرائع والتكليفات الإلهية، واتباع الهوى، وتحويل

(١) انظر ابن حزم: الأصول والفروع، ١٥٥/٢ .

(٢) انظر العياني: المعجز، ص ١١٧، وعبدالله الهادي: الشمس الكاشفة لشبه الفلاسفة، ٤ ط .

(٣) العياني: المصدر السابق، ص ١٦١-١٦٢ .

(٤) Paul Arthur.., The Philosophy Of Beretrand Russell, p.354.

(٥) انظر الرازي: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين، ص ١٤٣، ط . أولى، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، والشهرستاني: الملل والنحل، ٢/٦٠٩ .

(٦) انظر العياني: المعجز، ص ١١٨ .

(٧) قارن القاضي عبدالجبار: شرح الأصول، ص ١٢١، وابن حزم: الأصول والفروع، ٢/١٣٧/١٣٨ .

الثوبت العقائدية، والقيم الربانية، إلى متغيرك يمكن العبث بها، تبعاً لمتغيرات وظروف المجتمع، فيصير الإتيان مشرعاً، ولذا لجأ إلى الشركاء والأنداد، لتعدد الشرائع، بتعدد الأهواء، فتلبى نوازع وميول ورغبات الإنسان .

وتمثل رد الزيدية عليهم، في نقد قياسهم، وتصورهم الفج نقبيح، وبيان بطلانه، فالإنسان علة وسبب، في نسج للثوب على الآلة، وإظهار ما شاء من صور فيه، فمن الذى يحرك النجوم فى أفلاكها؟ . . . فلا معنى لإسقاط وإنكار الصانع عمداً، والتسليم بوجوده واجب عقلاً، فالنجوم ساكنة مية، نحتاج لمن يحركها، وفى الاتجاهات التى أرادها هو، لا هى، فلا إرادة لها أصلاً، ولو جاز لها أن تتحرك بنفسها، لتفعل فى العالم ما تشاء من تأثيرات، لجاز ذلك فى المقيس عليه، فيصنع الحرير من نفسه ثوباً على النول، بلا حاجة للحائك، وهو محال .

كذلك فكرة العلاقات المؤثرة، بين حركة الفلك ونفس الإنسان، كانت محاولة منهم لتفسير البعد الآخر، غير المادى فى الإنسان، بعيداً عن التفسير الإلهى، وهو البعد الروحى والوجدانى النفسى، الذى لا يستطيع المنهج الحسى التعامل معه، فاستعانوا بالخرافة والأسطورة، كعبدة الأصنام من العرب، عندما يضربون القداح، ويزجرون الطير، للغرض نفسه، وهو إقرار منهم بعجز فلسفتهم، وكونها لا ترقى لتفسير الجانب الروحى من الإنسان، وفهم ميوله ونوازعه، ورغباته ومشاعره، التى لا يعرفها ويدركها على حقيقتها، سوى خالقها تعالى، وهو ما أنكروه وكذبوه، وعبروا عنه بالسعد والنحس^(١) . . . ولو صح لهم قراءة الواقع المشاهد، بلا خداع، لعلموا عدم وجود علاقة بين دورة الأفلاك، وحظوظ المخلوقات فى الأرض، فكل ما يحدث من صنع الله وأمره، وتقديره ومشينته، وشاهد صدق على ربوبيته، وإعجازه فى صنعة، وكيف يكون قديماً ما أحدث بعد عدم، وتحرك بعد سكون^(٢) .!

فحدوثها واختلافها وتنوعها، وتباين أنواعها وحركتها وسكونها، كلها نكل على حاجتها لتقديم موجود لها بعد عدم، ومحرك لها بعد سكون وموت، وكما كان لها بداية، فلها غاية ونهاية، أما الخالق فحكيم منير لصنعتة؛ ويظهر فيها آثار حكمته وعلمه، وتقوده وحده بذلك دونها، وحركاتها فى أفلاكها علة متعلقة بأجسام النجوم ذاتها، وليس دليلاً على تأثيرها فى غيرها^(٣) .

(١) انظر الباقلان: التمهيد، ص ٧٧، ٧٦، تحقيق عماد الدين أحمد حيدر، ط. أولى، مؤسسة الكتب

الثقافية بيروت، ١٣٠٧هـ/ ١٩٨٧م .

(٢) انظر العيان: المعجز، ص ١١٩ .

(٣) العيان: المصدر السابق، ص ١٢٠، والباقلان: التمهيد، ص ٦٨، ٦٧ .

جادل قوم من الفلاسفة للملحدين فى المعارف المكتسبة، وشككوا فى الإدراك العقلى والحسى، وأنكروا المعارف البديهية، ولذا سماوا بالسوفسطائية^(١)، فلا توجد حقيقة ثابتة عندهم، وشكهم عشوائى وغير منهجى أى لا يسلم إلا المغالبة الخصوم، فأنكروا الإلهية والحقيقة عامة، كهدف فى ذاته، فمنعوا طرق الاستدلال على وجود الله ووجدانيته^(٢)، ولم تكن الزيدية ترى جدوى فى جدالهم، حتى عدلوا عن منهجهم الشكى المطلق، ويسلموا بالأوليات والبديهيات، ويتركوا المغالطة فى اللجل^(٣).

أمن من القنماء قوم بالإلهية وللتوحيد، ولكنهم أنكروا النبوات ورسالات السماء، وادعوا كفاية العقل فى الاهتداء إلى الألوهية، ورأوا فى النبوة تمييزاً لبعض الخلق على بعض، وخصوصية، لا معنى لها، فعارضوا التصور الإسلامى فى النبوات، وكذلك إنكار المسلمين عليهم إثبات الخالق، بلا كتاب منزل ولا رسول مرسل. . . وذهبوا إلى أن الحكيم لا يرسل إليك إلا وهو عاتب عليك فقط^(٤).

والحقيقة أن البراهمة أنكروا للرسالات والنبوات، رغبة فى التخلص من التكليف وتبعاته، وربتهم الزيدية بأن الله ركب للقدرة والاستطاعة فى الإنسان، وأعطاه قوة بها يختار بين طاعته وعصيانه، وفعل ما أمر وترك ما نهى، مما يلزم عنه وجود رسالة وشرع منزل حجة عليه، والحكيم كذلك يرسل رساله بالتكليف، وهو يعلم قوة عبادته على الفعل والتسرك ابتلاء، وهداية لهم وإصلاحاً لأمرهم، فى معظمهم ومعادهم ولنفعهم^(٥).

أما بترع البراهمة بعدم جدوى إرسال الرسل، لسابق علم الله بهدى من اهتدى، وكثر من كفر، فهو أصل للجبرية المطلقة، لئى أدانها الإسلام وضلل أصحابها، وقد ترك أثره فى البيانات الإسلامية، فنسب البعض للهدى والضلال إلى الله حقيقة^(٦)، وزادوا على ذلك فاعتقدوا بأن علم الله السابق، مانع لتعبد من الهداية، إن علمه عاصياً كافراً^(٧) . . . ورأت الزيدية أن فى

(١) انظر عبدالمعتم حنفي: الموسوعة الفلسفية، ص ٢٥٠، ٢٤٩، والنشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام، ١/١٦٢، ١٦٢، ط. ثامنة، دار المعارف بالقاهرة، ١٩٨١ م

(٢) انظر جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ٢/٥-٧ .

(٣) انظر العيان: المعجز، ص ١٣٠-١٣١، وقارن الشهرستانى: الملل والنحل، ٢/٣٠٧ .

(٤) انظر الشهرستانى: الملل والنحل، ٢/٦٠١-٦٠٣ .

(٥) قارن الباقلانى: التمهيد، ص ١٣٠، ١٢٩، ١٢٧ .

(٦) انظر النسفى: التمهيد لقواعد التوحيد، ص ٢٣٧، ٢٣١، تحقيق حبيب الله حسن أحمد، ط. أولى، دار الطباعة المحمدية بالقاهرة، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦ م .

(٧) انظر يحيى بن حمزة: الجواب القاطع للتمويه عما يرد على الحكمة والتنزيه، ص ٣٩، تحقيق ودراسة إمام حنفي سيد عبدالق، دار الأفاق العربية، ط. أولى ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠ م .

حجج البراهمة الجبرية، ما يقطع حجج المجبرة المسلمين، ويبين لهم إبطال التكاليف بالإيمان بالجبر، فلا مانع من إرسال الله للرسل، لأن علمه بمن عصاه لا يمنعه من طاعته والإيمان به، فعلمه كاشف، ولا يضير العاصي علم الله بما سيكون منه^(١)، والقائل بذلك محيل على الله: "لأن العلم هو الله، والله حكيم، والحكيم لا يمنع المطيعين من طاعته" .^(٢)

وفى إرسال الله للرسل إقامة لحجته على من عصاه، ودحض لدعواهم، وهو من دواعي الحكمة، كما أن حكمة الحكيم لا تمنعه من الإرسال لمن أطاعوه من أوليائه، إذا علم بمعصية من عصاه من أعدائه^(٣).

نكرت من قبل أن ادعاء الفلاسفات الإلحادية تعدد القدماء مع الله، كان هدفه إثبات قدم المادة وكونه تعالى مثلها يجرى عليها ما يجرى عليه، ودعماً لهذه الفكرة خرج قوم منهم بتصور كون القدماء، كمواد أولية في الفضاء الفسيح^(٤) . ولكن الزيدية نقدوا الفضائية، بأن القدم خصوصية يتفرد بها الله عن سواه ولا تلحقه صفات المحدث بحال، ولا يشاركه في قدمه شيء من العالم، وتصور الهواء حاملاً، هو تابع للمنطق الأرسطي القديم، الذي يجعل المنطق تصورات منطقية، مفارقة للحقيقة في رؤوس أصحابها، والله لا يحمل شيء، وجل عن الجهة والحد، وكل ذلك من خصائص الجسمية^(٥) . وصانع الهواء المحدود المتناهي، لا يحمله المحدود المتناهي . والله لا تتركه الأبصار، والهواء يدرك، والله لا يحيط به شيء، حتى لا يموت، والهواء ميت ويحاط به^(٦)، {الله لا إله إلا هو الحي القيوم . . .} ^(٧)، الآية .

-
- (١) أحمد بن محيي: النجاة، ص ٣٨، ٣١، تحقيق وتعليق إمام حنفي سيد عبدالله، طبع دار الآفاق العربية، ط. أولى ١٤٢١هـ / ٢٠٠١م .
- (٢) انظر العيان: المعجز، ص ١٣١ .
- (٣) انظر العيان: المصدر السابق نفسه، ص ١٣٢ .
- (٤) انظر العيان: المصدر السابق نفسه، ص ١٦٢ .
- (٥) قارن ابن حزم: الأصول والفروع، ١٧١/٢ .
- (٦) انظر العيان : المصدر السابق نفسه، ص ١٣٣-١٣٤، ومحيي بن الحسين: المجموع، ص ٢٠٨، ١٥٧ "كتاب المنزلة بين المنزلين، وتفسير الكرسى" .
- (٧) سورة البقرة: آية ٢٥٥ .

ونفى الزيدية القدم والأزلية، عن للهواء والمكان، وإذا كان للإقامة بدء وألوية، للهواء محدث خالق أقامه، وهو ما يدل على تناهيه وتحديده، والله خالقه ومخترعه ومدبره^(١). ومع نفي المسلمين للقدم عن المكان، ومحدودية وتناهي العالم، بينوا كون حدوده الجهات الست أو هو حدود نفسه، وكلاهما صحيح، حيث تكون: "أطرافه تحوى وسطه، وأعله جهة لما دونه"^(٢). وهذه الحدود والجهات، مغايرة فى أنفسها، وليس للحدود وراء ولا شئ يتوهم ولا يرى: "إنما المتوهم المعقول هو التحدث المصور المجعول"^(٣). فكل مخلوق قد خصه الله بمحل، ولا يخرج عن محله ومكانه، لوظيفة يقوم بها، دبره الله الحكيم عليها^(٤).

كما تطرق الزيدية إلى فضول الفكر الإلحادى، الذى يخلط بين المادة والغيب، فأفعال الله ليست محلاً للسؤال، والفضائية لا تريحهم فكرة حدوث للهواء والمكان، فيسألون هل كان يقدر الله أن يخلق للهواء، الذى هو محل الأشياء قبل أن يخلقه^(٥)؟ وهو تساؤل يظهر جهل مسائله، ومدى التحكيمات الفلسفية، التى تغرب حتى تحيل، أو ترد صاحبها إلى دوائر مفرغة، يرد بها كل تصور إلهى، بما يحمله من تركيب وتعقيد، يعجز العقل البشرى عن الإحاطة به، فالقدرة عند بعض المتكلمين تقع على المقدورات لا المحالات، والوقت والهواء مما خلقا معاً، ولم يسبق أحدهما الآخر^(٦)، فإذا كان الوقت^(٧)، مكان إقامة الهواء، فكيف يكون قبله^(٨)؟ وكما أن الصفة محال أن تكون قبل الموصوف، فكذلك المكان والهواء^(٩)؛ وهما الأوقات وحقيقة الأزمنة والساعات المخلوقة، وبذلك صح حدث العال والمعلومات^(١٠)، وإذا كان يعنى التناهى حدوث أوقات وفناء أخرى، فقد لختار الزيدية بقاء الزمن وعدم فناءه^(١١).

وكنك نقض الزيدية مقالة الفلاسفة فى أول مخلوق، فقالوا للهواء، وقال بعضهم العقلاء، لم يتفق مع الحكمة والمنفعة والمصلحة! ولا يغير من حكمة الله خلق للهواء والفضاء والعالم، قبل العقلاء ولا ينتقص منها! فللحكمة الإلهية أسرار خفية، لا يطلع عليها

- (١) انظر العيان: المعجز، ص ١٦٣-١٦٤، والغزالي: الحدود، ص ٢٩٧.
- (٢) انظر العيان: المصدر السابق، ص ١٦٤-١٦٥.
- (٣) انظر العيان: المصدر السابق، ص ١٦٤-١٦٥.
- (٤) قارن ابن حزم: الأصول والفروع، ١٦٦/٢.
- (٥) قارن اغزالي: تهاقت الفلاسفة، ص ١٧٢، ١٢٠، والرازى: محصل أفكار المتقدمين والمتأخرين من العلماء والحكماء والمتكلمين، ص ١٠٧، مكتبة الكليات الأزهرية بالقاهرة، د.ت.
- (٦) قارن الإيجي: المواقف، ص ١٥١، وما بعدها.
- (٧) انظر "الوقت" الكندى: الحدود والرسوم، ص ١٩٤.
- (٨) انظر العيان: المعجز، ص ١٦٨، ١٦٧.
- (٩) قارن الإيجي: المواقف، ص ٩٠، ٨٥، ١٦٧، والرازى: المحصل، ص ٨١.
- (١٠) انظر العيان: مصدر سابق، ص ١٦٩.

إلا المتقون، وما نجهله من أسرار الخلق، وحكمة الإيجاد، أكثر مما نعرفه، فالمعرفة بالله وحكمه، أكبر من قياسات عقول البشر، وفي أنفسنا ما يدل على سعة الحكمة، والعجز عن الإحاطة بها، والأمر مجرد نظر واجتهاد، في إطار طاعة الله وعبادته رُحِمَ اللهُ عبداً نظراً لنفسه واجتهاد في طلب الدليل على ربه، وأجد في عمارة قلبه^(١)، أي بلغ مراتب اليقين الإيماني، وتحول إلى البحث عن الطرق والوسائل، التي بها يصلح نفسه، ويرضى ربه، من عبادته ومعاملات شرعها لعباده، وفيها نفعهم وصلاحهم في الدنيا والآخرة^(٢).

(١) انظر العياني: المصدر السابق، ص ١٧١، ١٧٠.

(٢) قارن القاضي عبد الجبار: شرح الأصول، ص ٣٠٧، وابن أبي الحديد: شرح نهج البلاغة تحقيق محمد أبو الفضل، طبع مؤسسة عيسى الحلبي القاهرة، ط. أولى ١٩٥٩م، ٢٧٤/٥-٢٧٥.

الفصل الثاني

نقد الزيدية للنصارى والثنوية

ويشتمل على :

- أ- نقد عقيدة النصارى .
- ب- نقد الثنوية .
- ج- النهى عن البحث فى الذات .
- د- نقد من قال بأن ذاته، تعالى، هى الوجود المطلق .



الفصل الثانی نقد الزيدية للنصارى والتتوية

أ- نقد عقيدة النصارى :

تمهيد: أساء اليهود استقبال المسيح، عليه السلام، بعد أن حولوا التوراة إلى قراطيس، يبدونها ويخفون كثيراً منها، ويحرفونها عن مواضعها، وصارت اليهودية كهنوتاً غامضاً، يفسره الأحرار على هواهم، كذلك الأمر في المسيحية، فمنهم من أثبت شخصية للمسيح، ومنهم من أنكرها، ومنهم من رفعه إلى مراتب الإلهية، وجاء الإسلام ليفضح أكاذيب أهل الكتاب وافتراءهم على الله ورسله، وي طرح مادية اليهود ووثنيتهم جانباً، ورهبانية النصارى وشركهم في الربوبية والألوهية، فقد شهر اليهود القتل والتكذيب، في وجه أنبيائهم، وتجروا على رسل الله، وكان من المنتظر أن ترحب النصرانية بالإسلام، بعد ما لاقتة من تعسف اليهود بهم، ولكن الإسلام جاء وأهل النصرانية قد غلب عليهم التثليث والشرك فرفع اللثام عن الحقيقة التوحيدية كما أرادها الله لعباده ونزه مريم وابنها عن مقالة النصارى، ولكن النصار ما حمدوا للإسلام ذلك بل حاربوه، ووصل صراعهم معه أقصى مدى بعد الفتح الإسلامي فعملوا على تشكيك المسلمين في دينهم، وحربهم وسب رسولهم، وكان لعلماء المسلمين أثر بارز في مجادلة أهل الكتاب، بداية من أوائل القرن الثاني الهجري، وكان أبرز الفرق في نقدهم الزيدية، فقد ترك القاسم ابن إبراهيم الرمي رسالة في الرد على النصارى، كانت نبراساً للعلماء من بعده، بما حوته من منهج واضح في مجادلة الخصوم، ووعى بطبيعة المواجهة مع للنصارى، ومثل تلك حلقة من حلقات الصراع مع أهل الكتاب، فتناول عقيدة النصارى في عيسى وأمه، والتثليث ونقد مذاهب النصارى في عيسى .

المنهج: جمع منهج الزيدية في نقد للنصارى، بين العقل والنص، فتناولوا قضية التوحيد في جوهرها حيث يتنزه الله عن المثلية والشبيه والند، وبيان بشرية عيسى، ونقد فكرة الوالدية والنبوة المدعاة عند النصارى، فقد نسبوا الإلهية لعيسى دون أمه، رغم ما تمثله من أصل له، وأحقيتها بهذا الادعاء منه، فإن أنكروا ألهيته، عليهم إنكار بنوته منها كذلك^(١)، ودعواهم في عيسى، تناقض العقل ونقارقه، حيث خالفت طبيعته عندهم الإنسانية، طبيعة أمه/ أصله، وقد تشابه عيسى في طبيعته مع البشر من كل وجه، فكيف صار، إلهاً دونهم^(٢)، والقرآن يجلى هذه الحقيقة، فيقول تعالى: {ما المسيح ابن مريم إلا رسول قد خلت من

(١) انظر القاسم الرمي: الرد على النصارى، ٤٦ ط .

(٢) انظر القاسم الرمي: المصدر السابق، ٤٧ ط-٤٨ ، عبدالفتاح الفاوي: المسيحية بين النقل والعقل، ص٢٥، ط: أولى . القاهرة، ١٩٩٢م

قبله الرسل، وأمه صديقةً كاتا يأكلان الطعام، انظر كيف نبين لهم الآيات، ثم انظر أنى يؤفكون} (١)

وقد تأثرت النصرانية بالفلسفة الإغريقية، بما تحمله من روح الشرك والوثنية، حيث قالوا بالوهية النجوم السبعة، وخلقها للكون وتصرفها فيه (٢)، والله صانع الجميع وخالقها، ولم يخلق بها شيئاً من الكون، وكذلك عيسى، "خلق الأشياء بابنه نفسه وحفظها، ودبرها بروح قدسه، وأن الابن خلق الخلق وفطره، وروح القدس حفظ الخلق ودبره" (٣)، وهو تطوير لنظرية الفيض، وصب لها في قالب يتناسب مع الفكر المسيحي، في تصور الوحي للأوهية، ووجه الشبه واضح، بين خلق الأفلاك، وما يصنعه عيسى في الكون من خلق وحفظ وتبديل (٤).

وفكرة التمتع (٥)، تبطل أوهية عيسى، وديانات السماء وروح التوحيد وشواهد الخلق، تبطل هذا الادعاء، ويتجلى فيها توحيد الخالق الأعلى، كما أن القرآن يستبشع مقالة النصارى والمشركين، لأسطوريتها وخرافيتها، وتناقضها مع العقل والواقع {وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه، بل له ما في السماوات والأرض، كل له قانتون، بديع السموات والأرض، وإذا قضى أمراً، فإنما يقول له كن فيكون} (٦).

وكذلك دليل التدم والحدوث، يبطل أوهية عيسى، إذ كيف يكون القرع إليها، ويصبح أباً لأصله وتعبده (٧)؟! يقول متى "في البدء كان الكلمة، والكلمة كان عند الله، وكان الكلمة الله، هكذا في البدء. عند الله كل شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء، مما كان، فيه كانت الحياة والحياة كانت نور للناس" (٨)، وهكذا بدا للتناقض واضحاً، ولم ينج منه تفسيرهم للتقدم، كذلك

(١) سورة المائدة: آية ٧٥.

(٢) قارن الفارابي: عيون المسائل، ص ٥٨، طبعة القاهرة، ١٩٠٧م، والشهرستاني: الملل والنحل، ٣٦١/٢.

(٣) انظر القاسم الرسي: مصدر سابق، ٤٨.

(٤) انظر النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ١/٧٥، ٧٤، وقارن الجويني: الإرشاد، ص ٦٥.

(٥) انظر الأشعري: اللمع، ص ٢٠، والقاضي عبدالجبار: المغني، ٤/٢٤٤، "رؤية الجباري" وتحقيق د/ مصطفى حلمي، د/ أبو الوفا التفتازاني، وطبع المؤسسة العامة للتأليف والترجمة والنشر.

(٦) سورة البقرة: آية ١١٧، ١١٦، وانظر الزمخشري الكشاف، ١/١٨٠-١٨١. دار الريان للتراث بالقاهرة، ط. ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م.

(٧) القاسم الرسي: مصدر سابق، ٤٩، د/ الفاروي: المسيحية، ص ٤٩.

(٨) إنجيل الإصحاح الأول: ١-٤.

الحدوث: كان للنور الحقيقي، ينير كل إنسان آتياً إلى العالم، كان في العالم، وكون العالم به، ولم يعرفه العالم^(١)!

إن الزعم بالوهية عيسى، تعد مشكلة لمشاكل عند النصارى، أو أن اللاهوت حل في الناسوت، فصار لاهوتاً ناموسياً في وقت واحد، هو أكبر وهم يمكن أن يتخيله بشراً، فلا يمكن أن يصمد فساد وتناقض هذه العقيدة، للعقل أو النص، واتبعت النصارى آباءهم بجهل وبغير علم، وصحة عقائدهم موقوفة على رفضهم لأكتايب آباءهم في عيسى^(٢).

وأقام الزيدية نقدهم للنصارى، على أساس أنهم خصوم في العقيدة والفكر، ومن الإنصاف نكر مقالتهم عند المنازعة، لما في ذلك من قطع لحجتهم، وهو منهج قرأني أصيل اتبعوه بأمانة، كذلك مجاللتهم بالحسنى، ودعوتهم للإسلام، وبيان وفضح مقالات فرقهم^(٣)، وهو ما يعنى معرفتهم ودرابتهم بالانصرانية، كتاباً وعقيدة، في أصولها، ومعرفة كيف تطور اللاهوت النصراني في مراحل المختلفة، حسب ما جاء في مجامعهم المتعددة، وأن المسلمين قد سبقوا الزيدية بمحاولات عديدة، في نقد ومجادلة النصارى، بدأها الرسول ع مع وفد نصارى نجران، وهكذا بدأ احتكاك الإسلام بالمسيحية منذ عهد النبوة^(٤).

العقيدة: اعتقد النصارى في الله، تعالى، أنه ثلاثة أشخاص متفرقة، ذات طبيعة واحدة متفقة^(٥)، هي الأب والابن والروح القدس، والأول قديم والثاني مولود، والثالث ليس بوالد ولا مولود، ويجمعهم صفة الوجود!

كما ألتبتوا للثلاثة القدم والألوهية والقدرة والمشيئة، وتساويهم في هذه الصفات، والذات والطبيعة فهي واحدة للجميع^(٦)، ولتناقض وصعوبة ما نكروا، ضربوا مثلاً تقريبياً بالشمس ونارها ونورها، فالثلاثة في الطبيعة شيء واحد، وثلاثة في الصفات والأصول، فالشمس في عينها كالأب، وفي ضوءها كالابن، وفي حرها كالروح، وهي واحدة للناظرين، إن فقتت صفة من صفاتها لا تسمى شمساً، وهي شمس بمجموع صفاتها، والإنسان كذلك جسد وحياء ومنطق ونفس، وكل شيء من هذه الصفات غير صاحبه، ولا يمكن أن يقال عليه إنسان، إن فقدتها أو

(١) إنجيل متى الإصحاح الأول: ٦-١١ .

(٢) انظر القاسم الرسمى: مصدر سابق، ٤٩ ط.

(٣) انظر القاسم الرسمى: المصدر السابق، ٥٠ ط.

(٤) Willim. M. Watt: Muslim- Christian Encountery, London and New York, 1991, by Routledge. P.65.

(٥) William. M. Watt: Muslim- Christian Encountery, p.63.

(٦) انظر القاسم الرسمى: الرد على النصارى، ٥٠ ط.

فقد خاصية من هذه الخصائص^(١)، «فالتبيعة تجمعهم وتوحدهم، والأقانيم تفرقهم وتعدد»^(٢)، وقد نزل الابن إلى الأرض، وخلع رداء الإلهية، ولبس الناسوت، ليفتدى بنى البشر من نوبهم، رحمة ورأفة بهم، وتحمل الإله هذا العذاب، لكرمه وحلمه الملقد مثلت الصفات للخبرية مشكلة كبرى في المسيحية إذ إنه ليس من السهل تصوّر الإله من الناحية المادية/التشريحية والنفسية يتكلم ويعرف ويحب ويريد ويعمل، أو كيف يتكلم وكيف كان الابتداء وحقيقة التجسد^(٣).

واختلف النصارى في حقيقة التجسد^(٤)، هل كان من الأب، أم من الابن، إلى فسر، فقالت الملكانية^(٥)، بأنه كان من الابن، فكان بطبيعتين ناسوتية ولاهوتية، وعملت فيه الطبيعتان، فيشربته عايش إنساناً، وأكل وشرب، وفرح وتعب وتألّم، وبإلهيته أحيى الموتى وأبرأ الأكمه والأبرص، أما اليعقوبية^(٦)، فقالوا بطبيعة واحدة^(٧)، وتجاوزتها النسطورية^(٨)، فقد قالت بطبيعتين مفارقتين بعد تجسده، ويمكن تمييز أحدهما عن الآخر، ويعلق القاسم على عقيدة النصارى في التثليث والفداء/ الغفران، بأنها مقالة بديعة، لم يقل بها أحد سواهم، ولا يؤمن بها إلا كل جهول^(٩)، وحاول توماس موريس إقناعنا بأنه «لو معنى ومغزى نفسى وتعابير ملائمة بين الله والإنسان، ويمثل لاهوتاً عاماً لا شكل له، ويتضمن قيماً حقيقية تنفذ إلينا وتحميننا من شرك الرمز العام غير المتكافئ، والتحقيق المحتمل إذا ما تحدثنا عن معرفة الله»^(١٠).

وتقسيم الألهوية إلى أب وابن وروح قدس، مجرد خرافة، وعند تقويمها بمنهج العقل لا تصمد، ولا يوجد قياس يدل عليها، أو على مدارك الحواس، فلا توجد حاسة تدل على ما نكروا، وهذه الأسماء لا تخرج عن كونها طبيعية ذاتية جوهرية، أو شخصية قنومية، أو حادثة عرضية، وهى من القسم الأخير، لعدة اعتبارات هو كون عيسى ابن، والابن حانث بعد

(١) قارن الجويني: الإرشاد، ص ٦٧.

(٢) انظر القاسم الرسى: مصدر سابق، ص ٥٠ ط.

(٣) Thomas. V. Morris: The Concept of god, Oxford University press, 1987. P.22.

(٤) قارن الباقلان: التمهيد، ص ١٠٧، وما بعدها، وأبا الفضل المالكي: تلخيص كتاب تمجيد من حرف الإنجيل، لوحة ٣٢٢هـ وما بعدها.

(٥) انظر المقرئى: الخطط، ٤/٤٠٨، والرازي: الاعتقادات، ص ٥٤.

(٦) انظر ابن خلدون: المقدمة، ١/٣٢٥، وابن حزم: الفصل، ٤/٤٩١.

(٧) انظر القاسم الرسى: الرد على النصارى، ٥١-٥١ ط، وراجع الشهرستانى: الملل والنحل، ٢٧٠/١.

(٨) انظر الشهرستانى: المصدر السابق، ١/٢٦٨، ٢٧٠.

(٩) انظر القاسم الرسى: مصدر سابق، ٥٢.

(١٠) Thomas. V. Morris: The Concept of god, p.39-40.

ولادة، فهي حادثة عرضية لذلك، والفرق بين الطبيعي والحادث، أن الطبيعي سمي بذلك لطبيعة وخصوصية في ذاته، أما ما سمي لعلة فهو حادث، ولكونه مشتقاً من الفعل المرتبط به، فإن وقع فقد وقعت علة، والمسمى باسم طبيعي ذاتي، غير الذي يسمى باسم قنومي شخصي، أو حادث من فعل، ولكن النصراني تقسم الاسم إلى جوهر وقنوم وحادث^(١)، ونستخلص مما سبق ما يلي:

١- ما جاء به النصراني من مسميات، مجرد خرافة لا يدل عليها قياس عقلي، أو إدراك حسي، والعقل يقابل للوهم، ويرانف الحقيقة.

٢- وضع الزيدية منهجاً استدلالياً، قائماً على النظر للعقل، يقرر الضرورات، ويعتمد الاستقراء والاستنباط، لنقد عقيدة النصراني في التثليث.

٣- اهتمام للزيدية بالمصطلحات، وتحديد التعريفات الدقيقة، حتى لا يقع الخلط، ويرد الخصوم عند الحاجة إليها في الخلاف والنظر.

٤- كما ردت الخلاف العقلي إلى العقل، حتى لا يعترض الخصوم، ويقروا بنتائجهم. ويلى ذلك ردهم إلى حدود نقد النص، لادعائهم ثبوت دعوى النبوة في كتب الأنبياء، حتى يبين صدق مقالته من كذبها.

وتختلف النصراني حول تحديد شخصية عيسى، هل هو الله أم ابن الإله، مما يدل على للتناقض والتخمس^(٢)، ولذا وبخهم للزيدية، بقول الله تعالى: {إنكم لفي قول مختلف يؤفك عنه من أفك، قتل الخراصون الذين هم في غمرة ساهون} ^(٣)، وقد حاولوا تفسير التجسد والقيامة على أساس مادي أحادي، فقد سبق التحول اتحاداً نفسياً، وقد فشلوا فشلاً ذريعاً^(٤).

كما نزع وجود دعوى النبوة في كتب الأنبياء والرسول، السابقين على عيسى، وفي كتاب عيسى "الإجيل"، ولنقد هذه الدعوى يجب اتباع المنهج التالي:

- ١- النظر في تاريخ ظهور هذه الدعوى، حتى يمكن الإطمئنان لحقيقة الادعاء.
- ٢- النظر في شهود الدعوى -أو الإسناد- فمن الذي حمل هذه الدعوى.
- ٣- النظر في النص نفسه، وتقويمه عقلاً حتى تستقيم دلالاته.
- ٤- النظر في النص لاعتماد محكمه، وتأويل متشابهة، على قواعد التأويل الصحيحة، وتأسيساً على ما سبق يمكن بيان ما يلي :

(١) انظر القاسم الرسي: المصدر السابق، ٥٢، ٥٢ ط.

(٢) انظر د/ الفاوي: مرجع سابق، ص ٥٠.

(٣) سورة الناريات: الآيات ٨-١١.

(٤) Thomas V. Morris: The Concept of god, p.38.

١- ظهر للنص بعد صلب عيسى، عليه السلام، على يد اليهود، وهم أصحاب الدعوى، ويؤكد المسلمون موت المسيح وعدم صعوده إلى جوار أبيه بعد أربعين يوماً من صلبه كما يدعون^(١)، واليهود أصحاب تاريخ في التحريف والتزوير والادعاء، ولذا ترى النصارى أن ليس أحد، من خاصتهم ولا عامتهم، عند النصارى بعقل ولا محمود، ولا تقبل شهادته على يهودى مثله^(٢). إذا فقدت هذه النصوص شرط العدالة، لعدم توافره في شهود الدعوى، وكيف تقبل شهادة قتله الأنبياء والرسل على الله؟! .

٢- لما ادعته النصارى من وجود نصوص، تشهد على بنوة عيسى، لله في كتب الرسل، تأويل وتخريج صحيح، ولكن النصارى تأولت هذه النصوص بحسب هواها، واتباعاً لكبرائهم، وجهلاً بحقيقة الألوهية، وما ينبغى أن تكون عليه، فضلت وأصلت، فما تأويل هذه النصوص؟ .

تأويل النص المتشابه :

يمكن تناول ذلك على النحو التالي :

١- بيان أن هذه الدعوى مفتراة، لم يسبقهم إليها أحد من العالمين، لا متدين معتقد، ولا كافر ملحد .

٢- بيان أن النصوص التي وضعت "للإنجيل" كتبت بعد وفاة عيسى بزمن طويل، وليست هي الإنجيل، كما أن حوارى عيسى لم يتركهم أحد من أصحاب الدعوى؛ ليسأل عن حقيقة تأويل النص، هل يعنى البنوة أم شئ آخر، فتتضح الحقيقة؛ ويتفق المختلفون حول تأويل الأقاويل .

٣- دعوة القاسم النصارى إلى الإنصاف حول مناط الخلاف، والتناصف هو الحكم العدل، بعد الله، بين المختلفين، ولا يكون ذلك إلا بنبذ الهوى، وتبني الحق، وترك الافتراء على الله بالجهد في التأويل .

٤- كما كان للقرآن الكريم السبق في دعوة النصارى، إلى إنصاف الحقيقة من أنفسهم؛ وبشرهم؛ إن فعلوا ذلك؛ بخيرى الدنيا والآخرة، ونبه على أن منهم من يعرف الحق، ويذهب إليه ويقر به، وهو ما صدقه بعد ذلك قيام العديد من الثورات، على التصور الخرافى للألوهية والتوحيد عند النصارى فى تاريخهم؛ ولكن سبق عليهم القول، فتبنوا مقالة الكفر والإلحاد، وحاربوا أهل التوحيد منهم، واجتمعوا على مقالة أباطرة الرومان،

(١) William. M. Watt: Muslim- Christian Encounter, p.64.

وانظر موقف المسلمين من موت عيسى ورفع عند ابن كثير: تفسير القرآن العظيم، ٦٤٥-٣٩٢، ٣٩٣، ٦٣٣/١ .

(٢) انظر القاسم الرسى: الرد على النصارى، ٥٢ ط .

ومجامعهم المزيفة، ولكن بعد عصر النهضة، ظهرت ثورات عديدة على عقائد الكنيسة الموهومة وتسلطها، مثل ثورة مارتن لوثر^(١)، والتي نتج عنها المذهب البروتستانتي، وتمزقت وتفرقت كلمتهم أكثر مما هي عليه. قال تعالى: {ولو أنهم أقاموا التوراة والإنجيل، وما أنزل إليهم من ربهم، لأكلوا من فوقهم ومن تحت أرجلهم، منهم أمة مقتعدة، وكثير منهم ساء ما يعملون} ^(٢). وهكذا جاء الخطاب القرآني ليغزيهم بالطعام والشراب ويقدم الدنيا؛ لأنهم أمة ملبية تكالب على حظوظ الحياة، وتتفق أعمارها في الكد والتعب لتحصيله، وهذا النص، وغيره، يدل على عظمة الله، ومعرفة بمكنون النفس الإنسانية، فبنوا إسرائيل فطروا وجبلوا على الكنز والشح، ومغالبة الناس على أموالهم وحقوقهم: {إن كثيراً من الأحرار والرهبان، ليأكلون أموال الناس بالباطل، ويصدون عن سبيل الله، والذين يكنزون الذهب والفضة، ولا ينفقونها في سبيل الله، فبشرهم بعذاب أليم} ^(٣)، وهكذا نقد القرآن المسيحية واليهودية من قبل وفضح عبثهم بالعقيدة والأخلاق ^(٤).

في وضع منهج يرتضيه المتخصصون :

ولم يكن ممكناً، أمام التأويلات المختلفة حول النص من النصارى ومخالفينهم، إلا أن يوضع تصور، يرجع إليه الجميع، لفهم مراد الله من آياته، وبعيداً عن الوهم والخرافة الأسطورية، التي أحالت كلام الله إلى شبيه من أفكار الإغريق، حول آلهتهم، وإن يكون ذلك إلا بدراسة ما يلي، لمعرفة الحقيقة والوقوف عليها، ببيان مراد الله من كلامه، وشهادة الله أولى وأحق بالتقديم، فماذا يقول الإنجيل عن عيسى؟، وشهادة ملائكة الله على ما أنزل الله من كتاب، كلام المسيح نفسه عن ربه وحقيقته، وكونه رسولاً، وشهادته مقدمة على غيره، لأنه صاحب الرسالة والمتمم بالدعوى، وشهادة أمه وولده؛ لأنها أعرف وأخبر به من غيرها، وشهادة الحواريين وأقوالهم في عيسى وعقيدتهم فيه.

ويتضح مما سبق معرفة الإسلاميين بتراجم الإنجيل، ودراسة ما فيها، ووضعهم مناهج لمجادلة أهل الكتاب، تحوز رضى المتخصصين، فما وضعه القاسم الزيدى من منهج

(١) انظر عبدالمعتم حفيظ: الموسوعة الفلسفية، ص ٣٩٨.

(٢) سورة المائدة: ٦٦.

(٣) سورة التوبة: ٣٤.

يرتضيه المسلمون والنصارى على السواء، تلزمهم بعد ذلك نتائجه^(١).

١- فى بيان شهادة الإنجيل فى حقيقة عيسى : جاء فى صدر إنجيل متى: 'هذا كتاب ميلاد يسوع المسيح بن داود'^(٢) فهذه شهادة الكتاب، على أنه ابن لداود ومتى من الحواريين- صاحب الإنجيل- ونظائر هذه الشهادة فى الأنجيل الأربعة كثيرة لا تدفع، كما جاء فى إنجيل لوقا مثلاً^(٣)، من أنه ابن يوسف، وآدم ابن الله!

٢- شهادة المسيح، عليه السلام؛ لحوارييه أنهم أبناء الأب جميعاً: 'تكونوا أنتم كاملين، كما أن أباكم الذى فى السماوات هو كامل'^(٤)، وهذا يدل على أن تأويل، الأبوة والبنوة على غير ما فهموه، فقد يقصد بها التشريف، كما جاء فى أعمال الرسل: 'كل الذين يتقاسون بروح الله، فأولئك هم أبناء الله'^(٥)، وشهادة المسيح أن الحواريين إخوته، وهو بنفسى دعوى البنوة والأبوة^(٦).

٣- شهادة أمه، ع على أنه ابن يوسف جدها، وابنها^(٧).

٤- كذلك شهادة أحد حوارييه بأنه . 'يسوع بن يوسف، يعرف هذا منكم كل عارف'^(٨).

ويمكن تأويل معنى البنوة والولادة، على معنى المحبة والولاية، يشهد لذلك قول يحيى بن زكريا فى أتباع عيسى: "أما أولئك الذى قبلوا قوله، وسلموا فيما سمعوا منه له، فلم يولدوا من اللحم والدم، ولا من مزاج المرة والبلمغ، ولكنهم، زعم، من الله ولدوا، وأعطوا من كرامته ما رضوا وحمدوا"^(٩)، وهذا الكلام على سبيل المدح والمحبة والولاية، لا على حقيقته، ولا يقبل تأويله على أنهم أبناء حقيقتين لله، إلا جاهل فقد عقله.

٥- أما شهادة الملائكة، فهى فى قولهم لمريم العذراء 'تلدن ابناً، ولم يقولوا: ابناً لله. وكذلك قالوا: 'يدعى يسوع، ويكون علياً عظيماً بالله، ويرث كرسي أبيه داود'^(١٠)، فقد أقروا ببشريته. وما كان لملائكة الله، عليهم السلام؛ أن يفتروا على الله كذباً، هذه خمس شهادات

(١) انظر القاسم الرسى: الرد على النصارى، ٥٣، ٥٣- ط.

(٢) إنجيل متى: الإصحاح ٤١/٢٢-٤٦.

(٣) انظر إنجيل لوقا: الإصحاح، ٣/٢٣-٣٨.

(٤) إنجيل متى: الإصحاح ٥/ فقرة ٤٨.

(٥) الرسالة الرومية: آية ١٤.

(٦) انظر إنجيل يوحنا: ١٥/١٥-١٦.

(٧) انظر إنجيل متى الإصحاح الثانى، ٢٥-٣٠.

(٨) قارن ذلك ما جاء فى إنجيل متى؛ ١٦/١٦-١٦، ومرقص، ٢٧/٨-٢٩.

(٩) قارن هذا النص بآخر فى إنجيل يوحنا؛ الإصحاح ١١/١-١٤.

(١٠) إنجيل لوقا؛ الإصحاح الأول، ١٣-١٤.

تتحض مغتربات النصارى، فى دعوى الأبوة والبنوة لا ينكرها إلا جاحد للضرورات، ومعاند لعقله؛ ومتبع لهواه^(١).

تأويل ما جاء فى الإنجيل من دعوى الأبوة والبنوة :

ويمكن تأويل ما نكروا من أن الإنجيل جاءت فيه دعوى البنوة مثل قوله: "هذا بنى الحبيب الصفى"^(٢)، أو قوله: "الصفاء له، أنت ابن الله الحى"^(٣)، بما يلى:

١- لم يعلم أن ملائكة الله ورسله، سبحوا بحمد المسيح أو عبده، ولم ينسب لأحدهم الزعم بأن الله ولداً.

٢- اعتاد الناس فى عهد المسيح وفى كل زمان إطلاق لفظ الابن والولد، على من يحبون، من غير أن يكونوا أبناءهم.

٣- عرف عن العلماء والحكماء، فى القديم والحديث، أنهم يطلقون لفظ البنوة على تلاميذهم، والتلاميذ يطلقون على معلمهم لقب الأب، فيقولون: يابى.

٤- كان المسيح يقول لحوارييه: "اذهبوا إلى أبنائنا"، وقولوا: "يا أبائنا أنزل من سمائك طعاماً علينا" أو يا أبنائنا؛ تقدس اسمك؛ لتنزل فى الأرض ملكوتك وحكمك"، لقد قصد به السيد والرب، وجاز ذلك لأن الله أرحم بنا من أنفسنا، وأراف بنا من مهماتنا وأبائنا؛ ولا يخيل لوهم وأهم أنه يعنى به النسل، وأنه يجرى عليه ما يجرى علينا، وأنه مثنا، ممن أعطى وأنعم وهدى إلى سبيل الخير، جدير بكل تعظيم: {إن الله بالناس لرؤوف رحيم} ^(٤).

كما قال المسيح لمن عصاه وكفر بدعوته، "جئكم من عند أبى، وما سمعت عنده فهو ما أكلكم به، وأنتم لو كنتم منه، لقيتم ما جئكم به من لمره، ولكنكم من الشيطان، وأنتم بنوه"^(٥)، وهم فى الحقيقة ليسوا بأبناء الشيطان ولا منه، ولكن النسبة على المجاز، لكفرهم بما جاء به عيسى، من عند ربهم وعنادهم. فجعل الله أباً لمن أطاعه وأرضاه، وجعل للشيطان أباً لمن أطاعه واتبع هواه، وهذا ما تقر به الأناجيل، ويلزم النصارى من مقاتلتهم فى الأبوة والبنوة، تأويل جميع نصوص الإنجيل على ما تأولوه!

(١) انظر القاسم الرسى: الرد على النصارى؛ ٥٤، ٥٤.

(٢) انظر إنجيل متى؛ الإصحاح ١٢/١٧-١٨، جاء (، هو ذا فتى الذى اخترته، حبيبى الذى سرت به نفسى).

(٣) انظر إنجيل متى؛ الإصحاح ١٢/١٧ آية ١٧.

(٤) سورة الحج: آية ٦٥.

(٥) إنجيل يوحنا: الإصحاح ٨/٤١-٤٤.

٥- يبقى في نقد النص نكر نقطة مهمة جداً، وهي أن بالإنجيل جانباً تاريخياً، حدث قبل مجي عيسى، عليه السلام، وجانباً أشبه بالمسيرة الذاتية لعيسى، وجانباً من الأحداث التي تمت بعد صلب عيسى على زعمهم، فكيف تقسم هذه الأحداث في ضوء ادعاء النصراني، أن الإنجيل كتاب سماوي، نزل على عيسى، فتلقته أيدي الحواريين؟!

يبدو تماماً تناقض النصراني في هذا الادعاء، وكذلك وضع الحواريين لجانب كبير من الإنجيل، وتأليف الأحداث وتفسير الظواهر وللنصوص . وإلا من أخبر مرقس أو بولس بأن عيسى بعد نفيه، قام بعد أربعين يوماً وصعد إلى السماء؟، لقد كان لكتابة الإنجيل دور بارز في تأليفه، ونسج أساطيره، بما يتفق مع العقيدة الوثنية .

ويبقى في نقد الزيدية للنصراني، نكر القاسم موعظة الجبل كاملة في كتابه، وكذلك طرفاً من سيرة عيسى، في بداية دعوته من الإنجيل^(١)، مما يعنى إعجاب المسلمين بالجانب الأخلاقي والوعظي في الإنجيل، والذي يتفق، في أغلبه، مع الأخلاق في الإسلام، وأن للنقد جمع بين الجانب السلبي والإيجابي .

ب- نقد الثنوية :

يمكن رد دين الثنوية إلى الإلحاد الخالص^(٢)، لعدة أسباب أقواها أن النور والظلمة لا يعلنان باختيار، ولكن بطباع أزلية فيهما^(٣)، فهذا النور مادي حسي، وكذلك الظلمة المزعومة، وامتزاجهما كان عن طريق الصدفة والعشوائية، وهو يشبه ما ادعاه الطبائعيون والدهريون من قبل، كما أن فكرة النور والظلمة، جاءت لتحل محل التصور الحضاري الإنساني، القائم على العبودية الخالصة، لإله واحد أحد حكيم حميد، منزّه عن كل تشبيه أو جبر، وهو ما يؤكد الثنوية في الإلهم^(٤) .

وفي جنل الثنوية للملحدين للمسلمين، صرحوا بأن عقيدتهم بديلاً للتوحيد الإسلامي، وكان هذا من الصعب بل من المستحيل "لأنه في نهاية القرن السابع أصبحت اللغة العربية هي الرسمية بديلاً عن الفارسية واليونانية، فبعد الفتوحات ماتت أداب ولغات عديدة وذابت في ثقافة الفاتح الجديد وتوحدت"^(٥) ولذلك رد عليهم الزيدية بأن عقيدتهم مجرد ظن، وهو يعني أنها

(١) انظر القاسم الرسي: الرد على النصراني؛ من ٥٤ ط حتى ٥٧ ط .

(٢) انظر الحياط: الانتصار، ص ٦٤، ١٧ .

(٣) انظر القاسم الرسي: الرد على ابن المقفع، ص ٨٨، تحقيق إمام حنفي سيد عبدالله، وطبع دار الآفاق العربية، ط. أولى، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م .

(٤) انظر القاسم الرسي: المصدر السابق، ص ١٢٨-١٣٠ .

قائمة على التخمين، لا سند لها من عقل أو نص، وهذا التصور المادى للإلهية عندهم، لا يمكن أن يصدر عنه الخلق والتبوير؛ لأن الخلق تم من خلال إتقان وحكمة، ومحال أن تكون الحكمة قد صدرت من علة من العلة الطبيعية، كما أن الخصائص المادية، التي تلم باعتقادات الثنوية ككل، وبفكرة النور والظلمة، كركيزة لهذه العقائد، تمنع من اتخاذها إلهين من دون الله.

فالحديث لازم للنور والظلمة من نواحي متعددة، منها الجسمية والعرضية واللونية وغيرها من خصائص، وهى دليل على الحدث، كما أن تمازجهما دليل على حدوثهما، وهم يصرحون به ويجعلونه أساس فلسفة الكون والخلق، كما أن هذا التمازج فى ذاته لا يتم إلا من خلال الحركة والسكون، وهما علة فى التمازج، وينتهى بهما إلى ضرورة كون أحدهما إله، والآخر ليس كذلك^(١).

النور والظلمة مجرد عرضان مختلفان، لا بد لهما من غاية ونهاية، وما كان كذلك يستحيل أن يكون خالفاً، ومطله البياض والسواد، لا بد لهما من صانع، خالف بين أجناسهما قديم، مما يطل بوضوح على حدوثهما^(٢).

وهذا النقد موجه إلى صميم عقيدة الثنوية، ومطله يمكن أن يقال على البونوية والمجوسية، والعديد من الديانات الشرقية المنشقة عنها، وهكذا نجد تنوع وجوه النقد لهذه الديانات، فكيف يمكن أن تكون بديلاً للتوحيد، بما توهم به من قصور وضعف ودونية، يجعلها دون الديانات السماوية فى كل شئ، رغم ما يمكن أن توصف به بعض الديانات السماوية من تحريف أو تبديل.

لقد حملت الاثنية من المخالفات والتناقضات فى العقيدة، ما جعل الحق، تبارك وتعالى، فى كتابه أن يشير إليها، فيما عرف عند المتكلمين بدليل التمازج {لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدنا}^(٣)، وقال تعالى: {قل لو كان معه آلهة، كما يقولون، إذأ لابتغوا إلى ذى العرش سبيلاً}^(٤).

فالاثنتان متضادان، فلا يجتمع العلم والجهل، والعجز والقدرة فى إله، كما أنهما إما أن يكونا حكيمين أو سفهين، أو أحدهما حكيماً والآخر سفهياً، والتصوير الأول محال، أما الثانى

(١) انظر العيان: المعجز، ص ١٢٨ .

(٢) انظر العيان: المعجز، ص ١٢٨-١٢٩ .

(٣) سورة الأنبياء: ٢٢ .

(٤) سورة الإسراء: ٤٢ .

فيعنى أنهما ليسا إلهين، والثالث يعنى أن أحدهما إله والآخر ليس كذلك، بما يسقط الاثنينية الثنوية^(١).

والحقيقة أن صراع الإسلام مع العقائد الشرقية، كان شديداً وعتيفاً، فلم ينسوا لحظة لن الإسلام أسقط نولتهم، وأنهاها للأبد، فأعلنوا الحرب على عقائده فى العصر العباسى، فأخذ موابذه^(٢) للمجوس فى الكيد للإسلام، وسموا كثيراً من الأحاديث لزعة العقيدة وإشاعة الفوضى^(٣)، ويتمثل عجز عقائد المانوية والمجوس فى أنها أرضية، لا تصمد للإسلام من كل وجه، فقد قامت على التشبيه والتجسيم، والتعددية والجبرية، وهى قاصرة وقعت فى برائن المادية الحسية، وتعتمد على الاثنينية لتفسير الكون المادى، تفسيراً بسيطاً يفهمونه، وعكسوا هذا التفسير على العقائد الإلهية، فنور وظلمة، وخير وشر^(٤)، وهكذا.

فكيف رضى النور والخير الخالص، الامتزاج بالظلمة والشر الخالص، ليحقق من تمازجهما الكون والفساد والخلق والتكاثر، رغم تناقضهما، ومن أى شئ جاءت الظلمة؟ وهل هم يقصدون النور الحسى أم يذهبون إلى نور غير حسى وغير معقول^(٥)، وهو ما يفضى إلى إثبات أصول كثيرة لا أصليين، ويحكمون على غائب لا يرى بأحكام ظنية تنافى العقل، وتعرضهم لسخرية خصومهم^(٦)، فالمتضادان لا يجتمعان، ولا ينتج من اجتماعهما إلا الفساد، وبطلان موجود أعيانهما، وهو ما يحدث عند امتزاج الثلج والنار والألوان^(٧).

وهل للنور خير خالص والظلام شر خالص على الحقيقة، وكما تدعى المانوية، أم إن النور قد ينتج عنه شر، وكذلك للظلام قد يجئ منه خير، كما يشهد العقل والواقع؟ لقد تخبطوا فجاءوا بأحكام مغلوطة، لتجميل عقائدهم عند العوام، ولا علة عندهم لخلق العالم والموجودات أو اقتسام النور والظلمة لأجزائه، ولا سبب معقول لكون العالم العلوى والروحانى والملائكى للنور، والمادى الأرضى للظلمة والشيطان^(٨).

(١) انظر العيان: المعجز، ص ١٣٣.

(٢) جمع موبداً وموبدان، وهو يعنى الفقيه عند الفرس، وحاكم الخوس وهو كقاضى القضاة عند المسلمين.

(٣) انظر الجاحظ: الحيوان، ٤/١٣٧، ١٣٦، تحقيق عبدالسلام هارون، وطبع عيسى البابى الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦.

(٤) انظر القاسم: الرد على ابن المقفع، ص ٨٨، وقارن جون كولز: الفكر الشرقى القديم، ٨٠، ٧٩، ترجمة د/ إمام عبدالفتاح إمام، ضمن سلسلة عالم المعرفة، الكويت، عدد ٩٩٥/٩٩٥ م.

(٥) قارن الباقلان: التمهيد، ص ٨٣، ونقد المسلمين للثنوية والمجوس، ص ٧٢، ٧٣.

(٦) قارن الباقلان: التمهيد، ص ٨٦، ٨٥، والقاسم: الرد على ابن المقفع، ص ٩١، ٩٠.

(٧) انظر القاسم: المصدر السابق، ص ٩٢، والباقلان: التمهيد، ص ٧٩، ٧٨.

(٨) انظر القاسم: المصدر السابق، ص ١٠٢-١٠١، وقارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول، ص ١٩٠.

وفى تصويرهم لحتمية الصراع بين النور والظلمة، وغلبة النور وجنده فى النهاية، تلبس على المسلمين ومن يؤمن بعقائدهم، فلم يكون الصراع من الأصل، وقد خرج الظلام من النور، فهو من إيداعه وخلقه، لقد أراد الماتوية تشويش الأفهام^(١)، ومحاولة إدخال التشبيه والحبر إلى عقائد المسلمين، فصرحوا بذلك وسخروا من التوحيد والتزييه والعدل^(٢)، فكان هدفهم إثبات قدم المادة، وهو عكس ما يؤمن به المسلمون ويعتقدونه من حدوث العالم^(٣)، ولذلك تجلى لهم نقد الزيدية فى بيان الفرق بين القديم والمحدث، والممكن والواجب، وحقيقة الجوهر الفرد، أو الجزء الذى لا يتجزأ، والذى تسلم من الفلسفة اليونانية إلى عقائدهم واستعانوا به لإثبات قدم العالم^(٤)، وأثبت الزيدية خلق المادة وحدثها، ومخالفة الله لخصائص المحدث فلا يدرك مثلها ولا يتوهم، فلا بد لهذا الخلق من رؤوس أولية مبتدعة من الله، سبحانه، فلا محالة أنها لم تكن قبل حدوثها، وأنها قد تفتى بعد حدوثها، وأن حدوثها استحالتها من ليس إلى أيس^(٥).

فالتصور الإسلامى قائم على التوحيد الخالص، فلا تعددية ولا كثرة، ومن ثم فلا صراع بين النور والظلام أو الخير والشر إلى الأبد، كما توهمه الماتوية^(٦).

ج- النهى عن البحث فى الذات الإلهية وأسبابه :

حذر الزيدية من البحث فى الذات الإلهية، وعدوا ذلك ضرباً من الوهم: "البحث عن سر ذات الله إشراك، إتك إذا بحثت عن ذات الله، فقد حصل فى وهمك صورة ما تقول هى ذاته، تعالى، وكل ما يحصل من ذلك فهو غيره، وحينئذ يكون إشراكاً"^(٧).

وهو موافق لما حذر منه الشارع من خطر البحث فى الذات، ونهى عنه كقوله ع "لا تتفكروا فى ذات البارئ، وتفكروا فى آلامه"^(٨)، ومن ذا الذى يحيط بكنه ذاته علماً، وهو رب

- (١) قارن الشهرستاني: الملل والنحل، ٢٩٢/١، والبيروني: تحقيق ما للهند من مقولة محمودة فى العقل أو مردولة، تحقيق د/ عبدالحليم محمود وزميله، مطبعة مجمر بالقاهرة، ١٩٥٨م.
- (٢) انظر القاسم: مصدر سابق، ص ١٢٢، ١٢٠، وقارن البيروني: المصدر السابق نفسه.
- (٣) انظر يحيى بن الحسين: المجموع، ص ١٥٨، وما بعدها، والمسعودى: مروج الذهب، ١٩/٤.
- (٤) قارن الباقلان: التمهيد، ص ٨٠، والقاسم: الرد على ابن المقفع، ص ١٣٧، ١٣٦.
- (٥) قارن ابن متويه: التذكرة فى الجواهر والأعراض، ١/١٦٢، تحقيق سامى نصر، ويفصل بسدير عون، ط. دار الثقافة، القاهرة.
- (٦) انظر القاسم الرسى: الرد على ابن المقفع، ص ١٤٤، ١٤٣، وابن النديم: الفهرست، ص ٣٩٤، طبع المطبعة الرحمانية بالقاهرة، ط. أولى، ١٣٤٨هـ.
- (٧) انظر ضياء الدين الصعدى: الاحتراس عن نار النيران، ص ٣٣، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم ٢١٠٣، بمن شمالى.
- (٨) ذكره السيوطى فى الجامع الصغير وعزاه للطبرانى فى الأوسط وابن عدى فى الكامل، والبيهقى فى السنن عن ابن عمر وضعفه، ١/١٣٢.

العالمين؟!، كذلك قال بعض علماء الأسماعرة^(١)، ولكن هل وقى المتكلمون بشرطهم، وطبقوا هذا المبدأ الذى أخذوه على أنفسهم؟!، يبدو أن المتكلمين قد انزلقوا وراء الرغبة فى المعرفة حيث نهوا. ولذلك لم يكن من الغريب أن يدينوا جهود بعض الفرق السنية اشتغلوا بهذه القضية، وأفرغوا جهدهم فيها، وما زادهم ذلك إلا بعداً عن الحقيقة، التى أرادوا جلاءها وقد ذكر أحمد المرتضى^(٢)، أنه قد جرى فى كلام القاضى عبدالجبار ما يقتضى أن النظر لا يصح إلا فى أفعال الله تعالى، وأنه لا يصح التفكير فى ذاته وروى عن الشيخين أنه رسول الله، قال: تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى الله تعالى^(٣).

وهذا يعنى أن السعى وراء البحث فى كنه الذات وماهيتها، أمر لا طائل وراءه، فهو فوق قدرات العقل، ولا يعيبه ترك البحث فيه، وإنما العيب الحقيقى هو أن يخصوص فيما لا يعرف، ولا يملك أدوات البحث فيه، من كل وجه، ونهى عنه عقلاً، فتضافرت أدلة للعقل والشرع على النهى عنه، فهل أصاب من قطع بأن ذاته جسم، وتتم بخصائص ومقومات الأجسام، لم أخطأ^(٤)!

د- نقد القائلين بأن ذاته، تعالى، هى الوجود المطلق:

رد الزيدية على من قال بوجود الوجود والوحدة، فليست ذاته، تعالى، هى الوجود المطلق والمشارك؛ لأنه إن أريد بالمطلق هو المأخوذ لا بشرط الوجوب ولا الجواز فساقط؛ لأن وجوده مأخوذ بقيد الوجوب، فهو مقيد لا مطلق^(٥).

وهذا التصور المغالى لوحدة الوجود لم يقل به غير غلاة الصوفية كابن عربى "ما وصفنا بوصف إلا كنا نحن ذلك الوصف فوجودنا وجوده"^(٦)، وعبدالقادر الجيلى فى مثل قوله "الإيمان الكامل" وغيرهما، ولذلك لجأ الزيدية إلى بيان وتحديد وجوب الوجود للذات من خلال مرجعية ثابتة لديهم، وهى الصفات السلبية، ورأوا أنها علة فى إيجابها، وهو عند متأخريهم

(١) انظر الصعدى: المصدر السابق، نفسه.

(٢) انظر أحمد المرتضى: دافع الأوهام، ١٥٠، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية تحت رقم، ١١١، عن شمال.

(٣) ذكره السيوطى فى الجامع الصغير وعزاه لأبى نعيم فى الحلية، ٦٧/٦ عن ابن عباس، وضعفه، ١٣٢/١، وهو فى مسند الفردوس للديلمى، ٨٤/٢، ح(٢١٣٦).

(٤) انظر فى ذلك د/ يحيى فرغل: الأسس المنهجية فى بناء العقيدة، ص ١٠٢، وما بعدها، ط. مجمع البحوث الإسلامية، ١٣٩٨هـ.

(٥) انظر الجلال: العصمة عن الضلال، ص ٧، ضمن مجموعة الرسائل اليمنية، المطبعة المنيرة، ١٣٤٨هـ.

(٦) المعجم الفلسفى "المجمع"، ص ٢١٢، والبقاعى: مصرع التصوف، ص ٦٢، ٦٣، تحقيق عبدالرحمن الوكيل، دار الكتب العلمية بيروت، ١٩٨٠م.

يرجع إلى قياس منطقي من الفرع الأول؛ لأنه: كما علم من أن مرجع التباين الكلي، إلى مسألتين كليتين، من كلا الطرفين^(١)، أي يتبحر تصوراً إيجابياً.

ونحن لا نسعى بدورنا إلى إثبات أن المتأخرين من علماء الزيدية، قد استسلموا للمزج بين المنطق والفكر اليوناني في الميتافيزيقا وبين العقيدة، فقد سبقهم إلى ذلك أكثر متكلمي المسلمين، والفرق بينهم في درجة التأثر، بل وجود مزيج من الفلسفة الصورية والتصوف الإسلامي الذي تأثر بدوره بأفكار وافدة كثيرة، منها وحدة الوجود، قد أنتج كل ذلك فلسفة صوفية أو تصوفاً فلسفياً، فالبحث في الوجود والوجود والإمكان، من سمات الفلسفة اليونانية، والاشتراك في الوجود كذلك، فالوجود تحقق الشيء في الذهن أو في الخارج^(٢)، ويندرج تحته الوجود المادي والوجود العقلي، أي التجريبي أو للمنطقي الصوري بمعناه الأرسطي^(٣)، والله، عز وجل، واجب الوجود بذاته، ويقابله ممكن الوجود بغيره، أي أنه يحتاج في إيجاداه إلى غيره، وواجب الوجود مصطلح قريب، أو هو يقابل مصطلح الوجود بالذات، وهو عند المدرسين يطلق على الله، وعليه إذا كان الله واجب الوجود، وما نونه فهو ممكن الوجود، أي يجوز وجوده وعدمه، وقد جمع للشيخ محمد عبده بين المفهومين السابقين، لهذا المصطلح، بقوله "هو ما لا وجود له ولا عدم من ذاته، فإن وجد صار حادثاً، وإنما يوجد لموجد"^(٤)، فكيف يكون الله تعالى، هو الوجود المطلق، أي لا فرق بينه وبين العالم؟!،

ولذلك لم يكن من المعقول أبداً في الفكر الإسلامي، قبول مذهب وحدة الوجود القائم على الواحدية Monism، أو قبول الواحدية في تفسير الوجود، والمعرفة والسلوك، كما تتطوى عليه من بساطة وسذاجة وسطحية، وهو ما دعى التجريبية، أو المذهب المادي إلى قبولها، متجاهلة الفرق بين الطبيعة، وما وراء الطبيعة والإنسان وغيره، والحضارة الإنسانية بما تحمله من تركيب وتعقيد وتراكمية وأبعاد متعددة ومتداخلة، ونحن لا نقبل فكرة الواحدية، سواء كانت مادية أو روحية مثالية، لما نعرفه من جذورها الإلحادية عند المثاليين الأوائل، والطبائعيين اليونان، ونعتقد أن وحدة الوجود في الإسلام، ظهير لوحدة الوجود في غير الإسلام، وتقضى إلى فلسفة طبيعية إلحادية، تناقض روح الحضارة الإسلامية.

(١) انظر الجلال: المصدر السابق، نفسه.

(٢) المعجم الفلسفي "المجمع"، ص ٢١١.

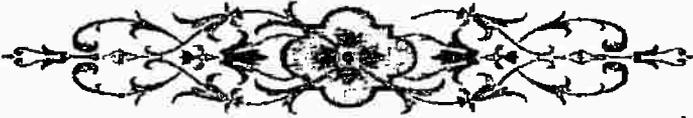
(٣) انظر عبدالنعم حفيظ: المعجم الفلسفي، ص ٢١١.

(٤) انظر المعجم الفلسفي، ص ١٩٣، ومحمد عبده، رسالة التوحيد، ص ٦٢، تقدم وتعليق طاهر الطناحي، ونشر دار الهلال بالقاهرة، عدد ١٤٣، ١٣٣٢هـ/١٩٦٣م.

الفصل الثالث فى وجود العالم

ويشتمل على :

- ١- حدوث العالم .
- ٢- ماهية العالم .
- ٣- الجسم .



الفصل الثالث فى وجود العالم

١- حدوث العالم :

ذهب المسلمون وأهل الأديان السماوية إلى أن للعالم صانعاً، قادراً عالماً حياً، سميعاً بصيراً، قديماً مدركاً للمدركات، أخرجته من العدم إلى الوجود^(١)؛ وخالفت فى ذلك الدهرية والفلاسفة والباطنية .

فصرح الدهرية بأنه لا صانع للعالم؛ لاعتقادهم قدم العالم فالتأثير للدهر، فى المعنى دون اللفظ، وقالوا إن للعالم محدثاً؛ لكنهم قالوا إنه صادر عن علة قديمة؛ ولا يثبتون الصانع المختار؛ فكانوا نفاة فى المعنى^(٢)، وذهب بعض المتكلمين والفلاسفة إلى أنهم يخالفون فى اللفظ دون المعنى، لأنهم يثبتون خلق العالم، ولكن يطلقون على هذا الخالق العلة الأولى أو علة العلة، أو واجب الوجود، أو ما إلى ذلك^(٣) .

وصرح الباطنية بأنه لا يوصف بإثبات ولا نفي^(٤) . فليس بمعلوم ولا شئ ولا ذات، بل يقولون لا معلوم . ولا لا معلوم ولا منكور ولا لا منكور؛ وغرضهم نفي الصانع على الحقيقة؛ لكنهم لم يتجاسروا، فى بلاد الإسلام، على التصريح بذلك؛ وقد صرحوا بنفيه، لفظاً ومعنى، فى كتاب "البلاغ" وغيره، وهو ظاهر من مذهبهم^(٥)، كما قالوا إن ذات البرئ علة قديمة صدرت عنها السابق وصدر عن السابق التالى، وعن التالى صدر النفس الكلية^(٦)، وقصد الفلاسفة الإسلاميون من حدوث العالم، أنه موجودٌ من غيرهِ بطريقة الإيجاب^(٧) . وحدث عند الفلاسفة نوعان^(٨)، حدوث عقلى، وهو الوجود بواسطة موجبة، ولهذا قالوا فى

- (١) انظر البغدادي: أصول الدين، ص ٣١-٣٣، وابن أبى الشريف: المسامرة شرح المسامرة، ص ٢١، المطبعة الأميرية ببولاق، ط ١٣١٧، ١هـ .
- (٢) انظر الرازى: الأربعين فى أصول الدين، ٣/١، تحقيق د/ أحمد حجازى السقا، وطبع مكتبة الكليات الأزهرية، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م .
- (٣) انظر فى ذلك الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص ١٩٨، ١٩٧، وابن رشد: تهافت التهافت، ص ٤١، ٤٠ .
- (٤) انظر؛ أحمد حميد الدين الكرمانى: راحة العقل؛ ص ٣٨، تقديم وتحقيق: د/ مصطفى غالب، دار الأندلس، بيروت - ط. ثانية ١٩٨٣م .
- (٥) انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ١/ ٢٢٨، وما بعدها .
- (٦) انظر الحامدى: كنز الولد، ص ٧٦، تحقيق د/ مصطفى غالب، دار الأندلس بشيروت، ط. أولى، ١٤٠٦هـ/ ١٩٨٦م .
- (٧) انظر ابن سينا: الإشارات والتنبيهات، (ق ٤، ٣)، ص ٤٨٢، تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف بالقاهرة، ط. ثالثة، ١٩٨٣م، وانظر الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٢١ .
- (٨) انظر جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ١/ ٤٣٣ :

العقول إنها محدثة؛ لأن الأول منها موجود، بطريقة الإيجاب، في ذات البارئ؛ تعالى^(١)، وهو العلة الأولى عندهم^(٢)، ثم كذلك بعضها من بعض؛ وكذلك العالم ليس في أجزائه ما هو حاصل بعد زمان، أو ما يقدر تقديره^(٣). فكان حدوثه عقلياً، على معنى أنه لولا القديم الذي هو العلة؛ لما وجد العالم بواسطة العقول^(٤).

أما المحدث الزماني؛ فهو الذي لوجوده أول؛ ومعنى هذا أنه قد تقدمه زمان، وتقرر الفلاسفة أن العالم الجسماني، لا يجوز أن يوجد على هذا الحد؛ فإنه لا ابتداء لوجوده، من حيث الزمان؛ وإنما للموجود على هذا الحد، هو إيجاد آحاد الحركات^(٥)؛ لأن الآحاد محدثة، بمعنى أنها موجودة بعد العدم^(٦)؛ وإن كانت للجملة قديمة^(٧).

ولذلك نجد الزيدية يصرون عقائدهم على النحو التالي :

أولاً: إثبات حدوث العالم : واستدلوا على حدوث العالم من جهتين : أحدهما: أن القول بقدم العالم، يعنى إثبات حوادث لا نهاية لها؛ وهو باطل^(٨)، وثانيهما: دليل الحركة والسكون، فما لا تخلو الأجسام عنهما، فهو مثلها محدث^(٩).

ولا يخفى حدوث الأعراض، وقيامها بالأجسام^(١٠)، ولذا فهي محدثة- والحدوث ثابت لأحاد الأعراض، كما هو ثابت لجمالتهما؛ واستويا في التحيز والوجود وشبهه؛ وبذلك ثبت حدوث الأجسام^(١١).

ثانياً : إثبات الصانع : والدليل على ذلك في الشاهد، أن كل صنعة تحتاج إلى صانع وذلك نحو البناء والكتابة فهي محدثة^(١٢)، محتاجة إلينا، وإنما احتاجت إلينا لأجل حدوثها؛

(١) انظر الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٢٠، حرره وصححه الفرد جيوم، طبعة مصورة، مكتبة المتنى القاهرة، د.ت.

(٢) انظر الكندي: رسائل الكندي الفلسفية، ١/٢١٤، ١٨٢، تحقيق د/ محمد عبدالمعادي أبو ريبة، دار الفكر العربي، القاهرة، ١٩٥٠م.

(٣) انظر الفارابي: آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٤-٤٥، تحقيق وتقديم د/ ألبير نصرى، ط. المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ١٩٥٩م.

(٤) انظر الفارابي: عيون المسائل، ص ٦٧، ٦٨، ط. القاهرة، ١٩٠٧.

(٥) انظر ابن رشد: تهاقت التهاقت، ١/١٥٤؛ تحقيق د/ سليمان دنيا، دار المعارف بالقاهرة، ط. الثالثة.

(٦) انظر الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٢٥، وأبا البركات البغدادي: المعتر في الحكمة، ٣/٣٠.

(٧) انظر عبدالله الهادي إلى الحق: الشمس الكاشفة لشبه الفلاسفة الكاشفة ٢، ٠.

(٨) انظر ابن سينا: النجاة (القسم الإلهي)، ص ٢٢٠، وقارن الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٣٥.

(٩) انظر الجويني: الإرشاد، ص ١٨، تحقيق د/ محمد يوسف موسى، وزميله، مكتبة الخابجي، مصر، ١٩٥٠م.

(١٠) انظر الجويني: الشامل في أصول الدين، ص ١٦٦، تحقيق النشار وآخرون، منشأة دار المعارف- الإسكندرية، ١٩٦٩م.

(١١) انظر عبدالله الهادي إلى الحق: الشمس الكاشفة ١٠٠، ٤-٤ط.

حدوثها؛ فإذا شاركها الأجسام في الحوادث، وجب أن تشاركها في الحاجة إلى محدث^(٢) . . . ودليل الصنعة مشهور عند

المتكلمين^(٣) . . . ومن الطبيعي أن يستدل به الزيدية على إثبات الصانع، فالمتأمل في آثار صنعته في الكون، حتماً يستدل بها على وجوده ووحدانيته^(٤) .

ثالثاً: إن صانع العالم لا يكون جسماً ولا عرضاً^(٥) .

رابعاً: في إبطال الطبع . وقالت بالطبع للملاحدة والمطرفية؛ إلا أن الملاحدة قالوا بأن الناميات، إنما نمت لأجل طبع أوجب نموها^(٦)، أما للمطرفية فقد عبرت عنه بالفطرة والتركيب، أي أن الله خلق الأصول، وجعلها مجبورة على أن يحصل منها هذه الفروع، والأصول هي الماء والهواء والنار والأرض^(٧) .

وأبطلت الزيدية الطبع من وجهين : الأول: أنه غير معقول في نفسه؛ لأن المخالف لا يرجع به إلى ذات المتحيز، ولا إلى الأعراض القائمة به، ولا إلى الصفة المختصة به، وإذا لم يكن واحداً من ذلك، ثبت أنه لا يعقل، وما لا يعقل لا يجوز إثباته وتعليق الحوادث به، والثاني: أن الطبع لا يخلو إما أن يكون معنوماً أو موجوداً، وبطل أن يكون معنوماً، وكذلك بطل أن يكون قديماً أو محدثاً، فإذا ثبت أن الناميات في غنى عن الطبع، فإذا هي حادثة بالقادر المختار .

ومعلوم ضرورة أن الإنسان ينتهي إلى حال في النمو يقف؛ وكذلك الزرع والثمار؛ ويعلم ضرورة أن منها ما هو مختص بزمان دون زمان؛ ومنها ما يوجد في كل زمان؛ ومنها ما يختص بمكان دون مكان؛ فكيف يكون المؤثر فيها موجباً وحاصلاً على حال، ومع ذلك يحصل في حال دون حال؛ وبهذا يبطل ما تذهب إليه للمطرفية وغيرهم^(٨) .

(١) انظر الباقلان: الإنصاف فيما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به، تحقيق وتقديم الشيخ محمد زاهد

الكوثري، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط. ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ص ٤٤، ٤٥ .

(٢) عبدالله الهادي إلى الحق: مصدر سابق، ص ٥ ط .

(٣) انظر البغدادي: أصول الدين، ص ٦٨، والجرجاني: شرح المواقف، ٢/٨ وما بعدها، مطبعة

السعادة بمصر، ١٣٢٥هـ/١٩٠٧م .

(٤) حميدان بن حميدان: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين، ٣٠ ط، مخطوط مصور، ضمن مجموع

رسائل ابن حميدان، بدار الكعب المصرية، ميكروفيلم ٢٢١٩، من شمال، وتوجد منه نسخة

بالمتحف البريطاني (ذكرها بركلمان: الأدبيات اليمنية، ص ٦١) .

(٥) عبدالله بن علي الهادي إلى الحق: مصدر سابق، ٦ .

(٦) انظر الباقلان: التمهيد، ص ٥٣، وما بعدها .

(٧) انظر مقدمتنا لكتاب "مقاود الإنصاف في مسائل الخلاف"، ص ٢٠، ١٩، والمسألة الرابعة من

الكتاب، ص ٣٨. الفاضل جعفر بن يحيى، ت ٥٧٣هـ، دار الأفاق العربية، ط. أولى،

١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م .

(٨) عبدالله الهادي إلى الحق: الشمس الكاشفة، ٦٠، ٦١-٦٠ ط .

خامساً: صانع العالم هو الله، تعالى، نون غيره من الأجسام والأعراض والجواهر، وهذا هو مذهب أهل الإسلام^(١) . وخالف في ذلك للمنجمون والباطنية والغلظة والمفوضة . .
فقال أهل النجوم أنها مؤثرة^(٢)؛ وقالت الباطنية أن النجوم السبعة متولدة لتدبير الجنين في بطن أمه^(٣)، وللضلال منهم قالوا أن الأئمة يخلقون ويرزقون^(٤)، وقالت المفوضة^(٥)، أن الله، سبحانه، خلق خلقاً وفوض إليه تدبير العالم^(٦) .

سادساً: أن صانع العالم فعال مختار غير موجب^(٧)، وكل ما في العالم من آثار صنعته، يدل على أنه صانع حي قائل مرید مختار، لا مثل له ولا شريك في خلق العالم، أصوله وفروعه وأجسامه وأعراضه^(٨) .
سابعاً: الصانع واحد، لا ثاني له يشاركه في التقم ولا الأنوهمية^(٩) .

٢- ماهية العالم :

اتفق المسلمون على أن العالم هو كل ما نون الله، عز وجل، من المخلوقات، عاقلة وغير عاقلة، نامية أو غير نامية^(١٠)، قالت الزيدية "العالم جملة ما يعقل وما لا يعقل"^(١١)، وجميع المتكلمين يذهبون إلى أن للعالم هو ما سوى الله من المخلوقات، التي يستدل بها على صنعه^(١٢) .

(١) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٣٠، ٢١٦-٢٣٢، والفتازان: شرح العقائد النسفية، ١/٩٤-٩٧، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١٣٢٩هـ والقاسم بن محمد: الأساس لعقائد الأكياس، ص ٧٤، ٧٥، تحقيق د/ ألبير نصرى نادر، دار الطليعة ببيروت، ط. أولى، ١٩٨٠م .

(٢) انظر ابن حزم: الأصول والفروع، ١/١٣٧ .

(٣) انظر محمد بن الحسن الديلمي: قواعد عقائد آل محمد (الباطنية)، ص ٩٤، ٩٤، تحقيق الشيخ محمد زاهد الكوثري، نشر السيد عزت العطار، سنة ١٩٥٠ .

(٤) انظر الديلمي: المصدر السابق، ص ٤٦ .

(٥) انظر النوبختي: فرق الشيعة، ص ٦٢، ٦١، تحقيق د. عبدالمنعم الحفني، ط. أولى، دار الرشاد، القاهرة، ١٩٩٢م .

(٦) انظر عبدالله بن علي الهادي إلى الحق: الشمس الكاشفة، ٤٠: ٧ ط .

(٧) انظر عبدالله الهادي: المصدر السابق؛ ٨،

(٨) انظر حميدان: تنبيه الغافلين؛ ٣٣،

(٩) انظر عبدالله بن علي الهادي: مصدر سابق، ٨، ط .

(١٠) انظر؛ البغدادي: الفرق بين الفرق؛ ص ٣٢٨ .

(١١) انظر حميدان: تنبيه الغافلين، ٢٦ .

(١٢) انظر الجويني: النظامية؛ ص ١٦، تحقيق د/ أحمد حجازي السقا، مكتبة الكليات الأزهرية،

القاهرة، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م .

وعلى هذا فالسموات السبع، وما أحاط بها من فضاء والعرش والكرسى، من جملة هذا العالم؛ "الكرسى ضرب مثلاً لإحاطة علم الله، سبحانه، بكل شيء"^(١)، وليس مكاناً ومستقراً له لأنه لا يجوز أن يوصف بالحاجة إلى المكان"^(٢).

ويخالف تصور الفلاسفة للعالم التصور الإسلامي، حيث يقوم الأخير على التمييز بين عالم الشهادة والغيب؛ وتحتيد معالم واضحة في منهجهم بينهما، أما الفلاسفة فكان تصورهم مادياً تماماً، فلم يفرقوا بين الميتافيزيقا والفيزيقا، يقول طاليس: "إن العالم واحد فقط، كما أن النفس طبيعة دائمة الحركة أو محركة بذاتها"^(٣)، وقد نقل فلوطرخس فكرة أنبأثوقليس عن تفسير الكون فقال: أما الرواقيون فإنهم ذكروا أن العالم واحد، وقالوا إنه الكل، وقالوا إنه مجسم؛ وأما أنبأثوقليس فإنه كان يرى أن العالم واحد إلا أن الكل ليس هو العالم وحده فقط، لكن جزء يميز من الكل وباقي الكل عنصر معطل"^(٤).

ونقد الزيدية الباطنية في ماهية العلم؛ حيث تبعوا الفلاسفة في زعمهم أن العقول هي التي تولدت خلق العالم، قبل الزمان والمكان، فمنهم من قال بأنها الملائكة الروحانيين المقربون، ومنهم من قال بأنها عالم الأفلاك والأملك، ومنهم من عبر عنها بأنها الملائكة الكروبيون، وذهب آخرون أنها عالم الطبائع الأربع، والتي يسمونها العناصر والأمهات والأسطقات والأركان"^(٥)؛ ومن تأويلهم لهذه العقول أنها عالم للكون والفساد، وهو الأرض وما فيها، مما يحدث ويفنى ويزيد، وينقص ويحيا ويموت"^(٦).

كما نقد الزيدية المعتزلة في قولهم أول مخلوق، هو الجوهر والخط والسطح؛ وفي قول بعضهم بنفى الأعراس، كالأصم أبي بكر عبدالرحمن بن كيسان"^(٧)، والنظام، إلا أن

(١) انظر حميدان: المصدر السابق؛ ٢٦ .

(٢) انظر حميدان: السابق نفسه .

(٣) انظر د/ النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام؛ ١١٩/١ .

(٤) انظر د/ النشار: المصدر السابق، ١٥٢/١، نقلاً عن فلوطرخس: الآراء الطبيعية، ص ٢٠٦ .

(٥) انظر محمد بن الحسن الديلمي: قواعد عقائد آل محمد "الباطنية"، ص ٤٣-٤٥ .

(٦) انظر حميدان: التصريح بالمشهد الصحيح، ٢٦، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، تحت رقم

ميكروفيلم، ٢٢١٩، من شمالي، ضمن مجموع رسائل ابن حميدان ومحمد بن الحسن الديلمي: .

المصدر السابق، ص ٤٧، ٤٨، ٩٢ .

(٧) انظر وقارن الشهرستاني: الملل والنحل، ١، ٨٩، ٤٥ .

النظام أثبت للحركات أعراضاً^(١)، وهؤلاء يقولون إنما الأعراض نفس المحل، ومثبتو الأعراض يقولون هي غير المحل^(٢).

أ- أصل العالم :

حاول المسلمون تقديم تفسير مقنع لأصل للعالم، هل هو الماء أم الهواء أم التراب أم النار، أم مجموع ما سبق، ولم يجدوا طريقاً إلى معرفة ذلك إلا بالسمع؛ لأنه ليس من الأمور التي تعرف عقلاً^(٣). ولذلك أخذوا على الفلاسفة مقالتهم في أصل العالم، حيث تضاربت مذاهبهم، فقال بعضهم بالهيوولي والصور الكامنة في أصلها الأول^(٤)، وقال آخرون بنظرية الفيض^(٥)، وهي لا تقل غرابة عن غيرها^(٦).

ب- في العقل :

وجد الزيدية أن الحكمة في خلق للعقل، هو كونه من أعظم النعم؛ وحجة الله على خلقه^(٧)؛ جعله وسيلة النجاة، والهادى إلى سواء السبيل؛ وسبباً إلى ارتفاع الدرجات؛ وقرنه بخلق للنفس الداعية إلى محبة الشهوات؛ وإصلاح ما تدعو إليه من أمور الدنيا^(٨).

أما حكمة الله في مقارنة للنفس للعقل فهو إرادته، سبحانه، الماضية التي لا راد لها، فجعلها في الحيوان من أجل حياته، وإقامة وجوه المنافع على الأرض. وظهرت أهمية العقل عند الفلاسفة، في تفسيرهم لفكرة الخلق، وصدور الموجودات من الله، تعالى، الذي يقولون عنه أنه علة الوجود؛ فقد صدر عن الواحد، العقل الأول حيث أنه لا يصدر عن الواحد إلا واحداً، وذلك قبل الزمان والمكان؛ وهو أول منفعل بالفعل من العلة الأزلية، التي وصفوها

(١) انظر وقارن البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٣٨، والبغدادي: أصول الدين، ص ٣٨.

(٢) انظر؛ القاضي عبد الجبار؛ شرح الأصول الخمسة؛ ص ٩٢.

(٣) انظر حميدان بن حميدان: تنبيه الغافلين، ص ٢٦.

(٤) انظر القاسم الرسي: الدليل الكبير، ص ٨٩، والبغدادي في مواضع منها: أصول السدين، ص ٥٨،

وابن سينا: تسع رسائل في الحكمة والطبيعات، ص ٣٥، ٣٢، ٣١، تحقيق د. حسن عاصمي، ط ٠
أولى. دار قابس ١٩٦٨.

(٥) انظر ابن سينا: النجاة (الإلهيات)، ص ٣٨٣، والفارابي: ص ٣٨٠، آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٤٤، ٤٥.

(٦) انظر حميدان بن حميدان: المصدر السابق؛ ص ١٧ ط.

(٧) انظر يحيى بن الحسين: كتاب الرد على الجيرة القدرية، ص ٢٥٩، "المجموع".

(٨) انظر يحيى بن الحسين: جواب مسألة الرجل من أهل قم، ص ٥٥١-٥٥٢، وجواب مسائل

الرازي، ص ٥٥٨-٥٥٩، "المجموع".

بأنها علة العلة؛ وأنها واحدة لا كثرة فيها، وأنه لا يصدر عنها إلا معلول واحد؛ وأصول الأشياء كاملة فيها قبل ظهورها؛ وموجودة فيها بالقوة قبل وجودها بالانفعال^(١).

قال بعض من جمع بين للفلسفة والإسلام، أن للعقل هو أول مخلوق خلقه الله، تعالى، قبل الزمان والمكان، قال ع: "بن الله سبحانه لما خلق ذلك العقل، قال له: لقبل، فقبل، ثم قال له: ابر، فابير"^(٢). فضل الله بعض عباده، فمنحهم عقلاً أفضل من غيرهم، وإن كان أعطى كل واحد ما يكفيته للهداية والرشاد^(٣). فقد أعطى الله الفهم والتمييز والنطق، وجودة التصرف في غامض الفكر للناس، وهو ما لم يُعطه للبهائم، ومع ذلك أبوا استعمال ما ركب فيهم وامتن الله عليهم، فقد ركب فيهم القدرة والاستطاعة، وسلم لهم الجوارح والآلات، فقموا معصيته على طاعته وخالفوا مرضاته^(٤).

حاول بعض الزيدية الإجابة عن تساؤل، فحواه هو هل تتساوى العقول أم لا؟ فقررنا أن العقل أعدل الأشياء قسمة بين الناس، وأنها تتساوى في القدر الكافي للتكليف، وتتفاضل فيما لا تكليف فيه، وأفضل العقول عقول الملائكة، ثم السابقون أفضل من المقتصدين، والنبين على الوصيين، والأئمة المنتقمون لهم الفضل على فضلاء المؤمنين؛ فأفضل الناس عقلاً ودينياً، وأكملهم على الإطلاق على هذا، هو سيدنا محمد خاتم النبيين^(٥).

أما عن ماهية للعقل فقد اتفقت الزيدية والمعتزلة في ذلك، على أنه عرض ركبه الله في قلب الإنسان، يدرك به المدركات والمعقولات، وهي ما ينفرد بإدراكه العقل، كعلوم

(١) انظر د/ عاطف العراقي: ثورة العقل في الفلسفة العربية، ص ١٠٩، ط. رابعة دار المعارف، ١٩٧٨، ويوسف كرم: تاريخ الفلسفة اليونانية، ص ٣٢٦، ط. سادسة، مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، ١٩٧٦ م.

(٢) ذكره يحيى بن الحسين في رسالته لرجل من أهل قم، ص ٥٥١، وفي كتب السنة: "أول ما خلق الله العقل، قال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له أدبر، فأدبر، ثم قال: ما خلقت شيئاً أحسن منك، بك آخذ، وبك أعطى، ثم قال رسول الله، ع: "فمن كان له واعظ من نفسه، كان له من الله حافظاً". رواه أبو نعيم في حلية الأولياء عن عائشة، ٣١٨/٧، والطبراني في الأوسط عن أبي أمامة، وقال الحافظ العراقي في تعليقه على الإحياء: الإسنادان ضعيفان، وذكره ابن الجوزي في الموضوعات، ص ٢٨-٢٩، والمجلدون في كشف الخفاء ١/٣٠٩.

(٣) انظر يحيى بن الحسين: وجواب مسائل الرازي، ص ٥٥٨، الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية، ص ٣٢١، "المجموع".

(٤) انظر الهادي يحيى بن الحسين: الرد والاحتجاج على الحسن بن محمد بن الحنفية ١٧٩/٢-١٨٠، "رسائل العدل والتوحيد"، دراسة وتحقيق د/ محمد عمارة، دار الشروق، ط. ثانية، ١٤٠٨ هـ/ ١٩٨٨ م.

(٥) انظر الشرفي: شرح الأساس، ص ٤٧، وانظر يحيى بن الحسين: جواب مسائل أبي القاسم الرازي، ص ٥٦١.

التحصين والتقيح العقليين، والمعلومات الشرعية؛ فلا تترك كلها إلا بواسطة العقل؛ ولذلك سقطت الشرعيات عن زائل العقل؛ والمعلومات^(١) .

كما اتفق جميع الناس على أن العقل هو العلم، وأنه عرض لإفرقة من الزيدية؛ وهم أصحاب مطرف بن شهاب، قالوا بأنه القلب^(٢) . فقد اعتقد المظرفية أن صفة الجسم هي الجسم، ففسروا القلب في قوله؛ تعالى: {إن في ذلك لذكرى لمن كان له قلب} ^(٣)، بأنه العقل^(٤) . وقال بعض الفلاسفة في بيانهم لحقيقة العقل هو جوهر بسيط؛ وأرادوا به العقل الفعال، الذي يؤثر في النفوس المؤثرة في الأجسام^(٥) .

وأضاف الطبائعية للتأثير إلى الطبع، وجعلوا العالم صادراً عن علة قديمة بالطبع، وتبعهم في ذلك اللبائنية والمنجمة، حيث قالوا بقدم الأفلاك والعناصر، وجعلوا الحوادث اليومية صادرة عنها بالطبع . . . وتبعاً لذلك انقسم الطبائعيون إلى فرقتين الأولى: تثبيت القديم محدثاً للأجسام والجواهر، والثانية: تنكر الاختراع وثبت قدم الأجسام^(٦) .

أما أين يقع العقل من الإنسان؟ فقد قال الزيدية والمعتزلة أن محله القلب . . . أما الفلاسفة، فقد ارتأت أن الدماغ هي محله، لما وجدت أن مراكز الحس مجتمعها في الرأس^(٧) .

وهو عند المعتزلة مجموع أمور عشرة ضرورية، ذكرها أحمد بن يحيى في 'دافع الأوهام' فقال: 'أولها وأقواها العلم بالنفس . . . وثانيها في القوة والجلاء: العلم بالمشاهدة عند سلامة الحواس؛ وثالثها: العلم بالبداهة، ورابعها: العلم بحصر القسمة الدائرة لما تناوله كالعلم بأن المعلوم لا يخلو، إما يكون موجوداً أو معدوماً، وأن الموجود إما قديم أو محدث؛ وخامسها: العلم بتعلق الفعل بفاعله على سبيل الجملة، وسادسها: العلم بمقاصد المضاطبين فيما تجلى وظهر، دون ما لطف وغمض، وسابعها: الأمور الجلية قريبة العهد، كعلم الإنسان عقيب تعيشه ما كان طعامه وإدامه . . . وثامنها: العلم بالخبريات . . . وتسعها: العلم بقبیح

(١) انظر يحيى بن الحسين: جواب مسائل أبي القاسم الرازي، ص ٥٥١-٥٥٢ .

(٢) انظر القاضي جعفر: مقاود الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ٣٣ .

(٣) سورة ق، آية: ٣٧ .

(٤) انظر حميدان: تنبيه الغافلين، ٤، والقاضي جعفر: مقاود الإنصاف، ص ٣٣ .

(٥) القرشي: منهاج التحقيق ومحاسن التلفيق؛ ١٩ ط-٢٠، -مخطوط بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم، ٦٨٧، وهناك نسخة أخرى بمعهد المخطوطات العربية، ميكروفيلم، ١١٠، علم كلام/ بحنية .

(٦) انظر عبدالله الهادي إلى الحق: الشمس الكاشفة، ٧ ط .

(٧) انظر أحمد بن يحيى: دافع الأوهام، ١٣٥ عین .

التقييح ووجوب الواجب العقلي؛ كالظلم والكنذب والعبث ٠٠ وعاشرها: عند الجبائى، العلم بمخبر الخبر المتواتر، وقد نفى أبو هاشم كونها من علوم العقل العشرة^(١).

وقد نقد الزيدية المعتزلة، فى قولهم إن العقل هو العلوم الضرورية؛ لأنه لو كان الأمر كذلك، لكان من لم يخطرها دفعة، فى قلبه أو بباله غير عاقل^(٢)؛ وقد اتفق على ذلك الشرفى شرح الأساس^٢، وصاحبه القاسم بن محمد^(٣).

وعد حميدان مقالة المعتزلة السابقة، تكلفاً وتوهماً إلى ما لا طريق لهم فى معرفة ماهيته وكيفية؛ لأجل كون العقل جاريماً مجزى السمع والبصر؛ وما أشبهها مما يعلم ولا يتوهم^(٤) ٠٠ ولو صح ما قالوه لما جاز أن يتفاضل العقلاء فى العقل؛ لأجل كون تلك العلوم منهم على سواء، والمعلوم خلاف ذلك؛ ولأن العلوم الضرورية أكثر من عشرة، وتخصيصهم لبعض منها دون غيره، دعوى مبتدعة لا دليل على صحتها من عقل ولا سمع؛ ولا قال بذلك أحد قبلهم ولا بعدهم إلا من قلدتهم^(٥) ٠٠ كما لا يلزم وجودها مع عمه، كما قالت المعتزلة؛ إذ هى إبراك مخصوص لا يحصل إلا بمعنى ركيه الله فى الحق^(٦).

جـ- نقد المطرفية فى الأعراض :

ونقد الزيدية المطرفية فى الأعراض^(٧)، حيث ذهبوا إلى أنها لا تعلم ولا تدرك بالحواس ٠٠ فهى عندهم لا تحل ولا تتوهم، وهى شئى؛ والألوان لا ترى ولكنها تعلم؛ كما أن الأصوات لا تسمع، ولكن الذى يسمع هو الجسم المصوت، ولا تترك الأجسام وتعلم الأعراض فيها^(٨) ٠٠ وأغلب ما نقل عن المطرفية كلام ينقض بعضه بعضاً، فطرف منه عند المعتزلة، من أتباع أبى القاسم البلخى، وطرفه الآخر عند الفلاسفة، حسب ما قاله متأخروا الزيدية، وقد دارت بينهم مناظرات كثيرة، تحولت إلى صراع حول البقاء، لذا ينبغى قبول آراء معتدلى الزيدية فى خصومهم، فقط. لأن المذهب للمطرفى تعرض للتشويه المتعمد، وسيأتى بيانه^(٩).

(١) انظر أحمد بن يحيى: دافع الأوهام، ١٣٧

(٢) انظر أحمد بن يحيى: دافع الأوهام، ١٣٧، وانظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول، ص ٩٠.

(٣) انظر الشرفى: شرح الأساس الكبير؛ ص ٥٦، تحقيق أحمد عارف، رسالة دكتوراه، بدار العلوم غير منشورة، برقم ٧٣١.

(٤) انظر حميدان: تنبيه العاقلين؛ ٣،

(٥) انظر حميدان: المصدر السابق؛ ٣ ط.

(٦) انظر الشرفى: شرح الأساس؛ ص ٥٩.

(٧) انظر القاضى جعفر بن يحيى: مقاود الإنصاف "المقلمة"، ص ١٩.

(٨) انظر الشرفى: شرح الأساس؛ ص ٢٥٢، نقلاً عن أحمد بن سليمان الإمام الزيدى المشهور.

(٩) انظر من دراستنا على مقاود الإنصاف الصفحات، ص ١٠-١٦.

د- نقد البهشية في حدوث العالم :

قالت البهشية أن نوات العالم أشياء ثابتة في الأزل؛ وأن الله لم يخلق منها شيئاً، ولم يقدر على جعلها شيئاً؛ وليس لله تأثير إلا في صفتها الوجودية؛ وتفسير هذه الصفة الوجودية عندهم، هي أنها لا شيء ولا لا شيء. وأما النوات فلا تأثير لله في إثباتها وجعلها نواتاً^(١)، وقد رد عليهم الزيدية بمنهجية، فاستلوا على موقفهم بالأدلة العقلية والنقلية، وما علم من السدين بالضرورة، ومن ردوهم بين قولهم:

١- أن الله أضاف، سبحانه وتعالى، إلى فعله خلق كل شيء وإيجاده، وليس تلك إلا تنويع الذوات وجعلها أشياء، وصفة الشيء غير الموصوف، ولا خلاف في ذلك بين المسلمين، ولو لم يكن لله تأثير إلا في الصفة؛ لكان الموصوف لا فعل لله فيه، ولا تأثير في جعله شيئاً من الأشياء، وهذا خلاف ما يعلمه العقلاء من خطاب الله، وخطاب رسوله.

٢- هذه الصفة الوجودية التي أضافوا تأثير الله إليها، هي عندهم لا شيء ولا لا شيء؛ وهي غير معقولة، لأنه لا واسطة بين النفي والإثبات، عند جميع العقلاء؛ فحينئذ لا تأثير لله في شيء عند من يعقل^(٢).

٣- كذلك قيامهم هذه الصفة بالظل، فإن الظل شيء؛ لأنه ضرب من الظلمة مشاهد معقول؛ فهو شيء فلا خلاف بين العقلاء^(٣).

هـ- نقد المعتزلة في موقفهم من صفة الوجود :

ذهب بعض المعتزلة^(٤)، إلى أن وجود الله، تبارك وتعالى؛ أمر زائد على ذاته ليس شيئاً، ولا لا شيء؛ وكذلك وجود المحدث ولم يفرقوا بينه، سبحانه، وبين المحدث إلا بأن لوجود المحدث أولاً؛ فأما كونه ذاتاً؛ أو نواتاً ثابتة فيما لم يزل، فلا فرق^(٥). وهو يرجع إلى مقالة المعتزلة في شئنية المعدوم^(٥)، فالله، سبحانه؛ لا يغيب عنه شيء من المحدثات؛ ومثال ما يصح في اللفظ لكون المعنى تحقيق المعتزلة للمعدوم، بأنه المعطوم الذي ليس بوجوده؛ وذلك لأن المعدوم، عندهم، فيما لم يزل؛ لأجل كونه معلوماً^(٦).

(١) قارن ما ذكره الشرفي بالشهرستاني: الملل والنحل، ٩١/١.

(٢) انظر الشرفي: شرح الأساس؛ ص ٢٥٧- نقلاً عن صاحب الأساس من كتاب الشرح المبارك.

(٣) قارن ما ذكره الشرفي بالقاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٧٥، ١٧٦.

(٤) انظر حيدان: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين؛ ٢٨.

(٥) قارن ما ذكره حيدان بالشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ١٥١، والرازي: المحصل ص ٨٣.

(٦) انظر حيدان: تنبيه الغافلين؛ ٢٥.

و- نقد المطرفية والمجبرة في خلق العالم :

ذهبت المطرفية إلى أن الله، سبحانه، لم يقصد إلى خلق الفروع، وإنما فطرها على الإحالة والاستحالة، من صلاح إلى تغيير؛ أو من تغيير إلى صلاح؛ وإنما خلق بالقصد والاختيار والأصول^(١). وقصد هؤلاء نفي حكمة الله، عز وجل؛ في الخلق؛ ورد ذلك للطبيعة؛ فهم لم يجدوا حكمة في خلق الله، عز وجل؛ للحيوانات المؤذية والأمراض ورزق العصاة^(٢)، وهو أشبه بمقالة المجبرة الذين نسبوا أفعالهم إلى خالقهم من طاعة ومعصية، وإيمان وكفر^(٣)، ظناً منهم تنزيه المشيئة عن ألجيز في باب الخلق والأمر؛ فوقعوا في نقض الشرع جملة^(٤).

٣- الجسم :

للجسم هو كل جوهر مادي يشغل حيزاً، ويتميز بالثقل والامتداد^(٥)، وقد اختلف المتكلمون في ماهية الجسم^(٦)، غير أن ما ذكره المعتزلة يعد أهم ما ورد في الجسم؛ فهو يحتل الأعراض؛ إذا نظرنا إلى الجسم من حيث الوصف اللوني الارتباطي، أما من حيث الشكل فقد قال أبو الهذيل الجسم هو ما له يمين وشمال، وظهر وبطن، وأعلى وأسفل، وأقل ما يكون الجسم ستة أجزاء، وهو وصف لأبعاده، وهكذا لجأ إليه معمر، إلا أنه عبر عن ذلك بالطول والعرض والعمق، ووجد أن ذلك في الجسم يكون من ثمانية أجزاء؛ ولكن هشام بن الحكم الشيعي، وصف الجسم وصفاً وجودياً، فقال: معنى الجسم أنه موجود؛ وهو يقابل المعدوم^(٧).

وجاء تعريف الزيدية للجسم شاملاً لما سبق فهو: «ما صح أن يرى، أو ما يشغل الجهة عن غيره؛ أو ما تحويه الجهات الست، أو ما يحمله العرض، أو ما له طول وعرض وعمق»^(٨).

وقد نقدوا المعتزلة في حدهم للجسم^(٩)، فوجوه صحيحاً في المعنى دون اللفظ؛ ولا شك أن ذلك يرجع لرفضهم لفكرة الجوهر الفردي، النخيلة على الفكر الإسلامي^(١٠)، فإذا كان

(١) انظر حميدان: تنبيه الغافلين؛ ٢٥، وقارن القاضي جعفر: مقاود الإنصاف، ص ٣٩، ٢٠.

(٢) انظر القاضي جعفر: مقاود الإنصاف في مسائل الخلاف، ص ٤٢.

(٣) انظر أحمد يحيى: النجاة، ص ١١٥.

(٤) انظر الشرفي: شرح الأساس؛ ص ٢٦١.

(٥) انظر الأمدي المين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين؛ ص ١٠٩.

(٦) انظر البغدادي: أصول الدين، ص ٣١، وما بعدها، والجويني: الإرشاد، ص ٣٩.

(٧) الأشعري: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين؛ ٧-٤/٢، تحقيق محمد يحيى الدين عبد الحميد، النهضة المصرية، ط. أولى، ١٣٦٩هـ/ ١٩٥٠م.

(٨) انظر حميدان: تنبيه الغافلين؛ ٢٤ ط.

الجسم هو المؤلف من جواهر طولاً وعرضاً وعمقاً عند المعتزلة^(٣)، فهو صحيح فى المعنى، أما اللفظ فيرجع الخطأ فيه إلى أن الجواهر ليست ثابتة فى الأزل، وأن الجسم إذا فنى صار إلى جواهر^(٤) . "وأن الجوهر جزء لا يتجزء، وأنه ليس إلا حد واحد، يلقى به ما جاوره، وأن الجواهر إذا اختلفت طولاً فهى خط، وإذا اختلفت طولاً وعرضاً فهى سطح؛ وكل هذه الأقوال باطلة-، وأسماء معترضة لغير مسمى"^(٥) . ويرجع نقدهم للمعتزلة إلى خلطهم فى المنهج، وخوضهم فى دقيق علم الكلام، وخطئهم فى الحد، وتعدد مذاهبهم فيه؛ وعدم وجود رصيد لهم من النص فى آرائهم؛ وقد تبعهم فى تعريفاتهم للجسم، الأشاعرة سواء بسواء^(٦) .

وتقدوا المطرفية فى حدها للجسم، حيث قالوا بأن صفة الجسم هو الجسم، وعدوه قولاً فاسداً، لما يلزم منه كون الجسم الواحد موجوداً ومعدوماً، فى حالة واحدة؛ لأجل جواز وجود بعض صفاته، وعدم بعضها فى حالة واحدة، وذلك محال: "وكل قول يؤدي إلى المحال فهو محال؛ فإن جوزوا أن يكون ما عدم، لزمهم أعظم من ذلك، وهو تجويز أن يكون للموصوف بوصفين اثنين، أحدهما كامن فى الثانى^(٧) . والقول بالكامن، من المحالات الخارجية عن حد العقل"^(٨) .

ولا يمكن اعتماد نقد الزيدية للمطرفية، لكثرة ما يحملونهم من إلتزامات لا تلزم^(٩) . حقيقة صفة الجسم مفارقة، وهم لم يطلقوا وصفهم على الغيب؛ وإنما وصفوا الجسم شاهداً، ويلخص نقد الزيدية لهم، مدى ما نما بين المذهبين من عداء، رغم اعتبار المطرفية، أنفسهم زيدية فى كل الأحوال^(١٠)، وكل ما يقال عن نقد حد الجسم عند المطرفية مجرد ظن لكثرة

-
- (١) انظر الجوينى: الشامل، ص ٤٠١ .
 - (٢) انظر د/ عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ١/١٨٤، ١٨٢، ١٨٤؛ دار العلم للملايين، بيروت، ط. ثالثة، ١٩٨٣م .
 - (٣) انظر الجوينى: المصدر السابق، ٤٠٦، وهو رأى النظام منهم، انظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ١٢٢ .
 - (٤) انظر الجوينى الشامل، ص ١٥٤، ١٥٣ .
 - (٥) انظر حميدان: تنبيه الغافلين؛ ٢٤، .
 - (٦) انظر الفتازانى: شرح العقائد النسفية؛ ص ٢٤، تحقيق د/ أحمد حجازى السقا، طبع مكتبة الكليات الأزهرية، ١٩٨٨م، والباقلانى: الإنصاف، ص ١٦، والبغدادي: أصول الدين، ص ٥٢ .
 - (٧) انظر حميدان: تنبيه الغافلين، ٢٤ ط .
 - (٨) انظر مقدمة تحقيق مقاود الإنصاف، ص ١٣، ١٢، وانظر حميد الخلى: الحدائق الوردية فى مناقب الأئمة الزيدية، ٢/ورقة ١٥٨-١٥٩، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم، ٢١٣٦؛ ابن شمالى، وابن القاسم: طبقات الزيدية الكبرى، ورقة ٦٥-٦٥ ط، نسجات الأسحار فى طبقات رواة كتب الفقه والآثار، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم، ٣٠٧، من شمالى، ونسخة أخرى برقم، ٢١١ .

الإلزامات؛ وإن كان ما ذكره صحيحاً، من زاوية تعدد صفات الجسم وتغيرها عليه؛ وإن كان موافقاً لمقالة المعتزلة، في كون الأعراض ملازمة لمطلها وجنساً واحداً^(١)، ولا علاقة بين عالم الغيب والشهادة هنا.

أ- حقيقة الجوهر :

أشار الأشعري في مقالاته إلى اختلاف للناس - يقصد المتكلمين والفلاسفة - حول حقيقة الجوهر، فقال: **قال:** قالت النصارى الجوهر هو القائم بذاته، وكل قائم بذاته فجوهر؛ وقال بعض الفلاسفة: الجوهر هو القائم بالذات القابل للمتضادات، وقال آخرون هو ما إذا وجد كان حاملاً للأعراض، وهو الجبائى ومن معه، أى أن الجواهر جواهر بأنفسها، وأنها تعلم جواهر قبل أن تكون، وقال الصالحى للجوهر هو ما احتمل الأعراض، ويجوز عنده أن يوجد الجوهر، ولا يخلق الله فيه عرضاً، ولا يكون محلاً للأعراض؛ إلا أنه محتمل لها^(٢).

وهكذا أجمل الأشعري حقيقة انتقال فكرة الجوهر، من الفلسفة اليونانية إلى الوسط الإسلامى، وإعراق المسلمين فى الأخذ منها؛ حيث نقلوها من وسط وثى مادى، لا يفرق بين الطبيعة وما وراءها، إلى الجو الإسلامى بما فيه من تحديلات عقائدية، تميز بين الغيب والشهادة، أراحت العقل من كد وجهد البحث عن إله تعبد، أو تصور تمضى خلفه، أياً كان قربه أو بعده من الحقيقة^(٣). . . لقد سعى اليونان الأوائل إلى البحث عن أصل العالم، ورد فكرة الوجود إلى عنصر واحد؛ فاخترعوا فكرة الجوهر الفرد الذى تضاربت آراؤهم فى ماهيته، فهو مرة جسم، ومرة أخرى ليس بجسم - بحسب المدرسة التى تبحث فى ماهية الوجود، طبيعية أو فيثاغورية - قائم بنفسه، أو ليس كذلك، يحتمل الأعراض أم لا؟!^(٤).

فإذا كانت فكرة الجوهر الفرد، قد تناولها اليونان بمفهوم طبيعى مائه بالمائة، فقد قام أصحاب فلسفة الإشراف، كالفارابى وابن سينا، بتفسيرها تفسيراً يتوافق مع العقيدة الإسلامية؛ ليجمعوا بذلك بين الحكمة والشريعة، فعل ذلك الفارابى وكذلك ابن سينا، حيث يقول الأخير: 'الجوهر اسم مشترك، يقال جوهر بالذات، لكل شئ كان، كالإنسان أو كالبياض، ويقال جوهر

(١) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق؛ ص ٣٢٩، والقاضى عبدالجبار: شرح الأصول

الخمس، ص ٩٢، ٩٣.

(٢) انظر الأشعري: مقالات الإسلاميين؛ ٨/٢.

(٣) انظر د/ عبدالرحمن بدوى: التراث اليونانى فى الحضارة الإسلامية؛ ص ١١٣، النهضة العربية،

ط ٢ - القاهرة، ١٩٤٦م.

(٤) انظر د/ بدوى: ربيع الفكر اليونانى؛ ص ٨١ - دار القلم، بيروت، ط. خامسة، ١٩٧٩م.

لكل موجود لذاته؛ لأنه يحتاج في الوجود إلى ذات أخرى يقارنها، حتى يقوم بالفعل، وهذا معنى قولهم الجوهر قائم بذاته. (١).

ويتشابه الموقف عند متكلمي الإسلام، في أخذهم بنظرية الجوهر، إلا أنهم حاولوا صبغها بصبغة إسلامية؛ فإذا كان عند اليونان لا يقبل العرض، فهو عند الإسلاميين يقبل العرض (٢).

كما أضفوا على التعريف بعداً ميكولوجياً، حيث ربطوا بينه وبين صفة النفس الوجودية، فهي ما نلت على الذات؛ تون معنى زائد؛ لكونها جوهرأ أو موجودأ أو ذاتأ. أو بحسب الحال النفسية، ما لا يصح توهم ارتفاعه عن الذات؛ وهذا يعنى أننا أمام جوهر موجود ذاتي الوجود، نفسه عين ذاته؛ لا يقبل سوى عرض واحد (٣).

وإذا كانت فكرة الجوهر عبارة عن إحدى المقدمات؛ لإثبات مادية العالم وحدونه، وأن له صانعأ خالقأ أبدعه من العدم (٤)، كان لابد للمتكلمين من بيان كون هذا الجوهر، مما يشغل الأحيار والأماكن، وأن له حجماً وأبعاداً (٥)، ولذلك لم نخطأ في القول أن المتكلمين ترددوا في كثير بين كون الجوهر جسمأ، أو شيئأ قريبأ منه نتج عنه، قال ابن متويه في التذكرة: «ما هذا حاله يسمى جوهرأ، ومن هذه الأعيان تتركب الأجسام، فلهذا نجعل الجواهر أصول الأجسام» (٦).

لقد انتقل المتكلمون بفكرة الجوهر، إلى حيز مادي خالص، فسروا به الطبيعة، بصدد إثبات أن لها صانعأ، كما ذكرنا؛ ولذلك خالفوا للفلاسفة في كون الجوهر قابلاً للأعراض أم لا (٧)، فقال الفلاسفة بعدم قبوله للأجناس، وكان هدفهم رد الطبيعة المادية إلى عنصر واحد متميز، تولدت عنه، ولذلك ردوا أصول العالم إلى عدة عناصر أولية، هي الماء والتراب والنار والهواء، ويبدو أن الهنود كانوا هم أيضاً يبحثون عن تفسير للوجود، فقالوا بالآثينية أو عنصرين، خلق منهما العالم عند امتزاجهما، فقالوا بالنور والظلمة أو الخير والشر (٨).

(١) انظر ابن سينا: رسالة في الحدود، ص ٨٧ - ضمن مجموع مباحي - ١٣١٨ هـ، تحقيق ميرزا محمد وكذلك الفارابي: رسالة الحروف، ص ١٠٠؛ تحقيق د/ محسن مهدي، بيروت.

(٢) انظر الجويني: الشامل، ص ١٤٢.

(٣) انظر الإيجي: الموافق؛ ص ٢٦ - عالم الكتب، بيروت، د. ت.

(٤) انظر الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ١١.

(٥) انظر الأمدى: المين، ص ١١٠.

(٦) انظر ابن متويه: التذكرة في الجواهر والأعراض، ص ٤٧.

(٧) انظر ابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ١٩٧، ١٩٦، تحقيق د/ حسين آتاي، ط. مكتبة - الثقافة الدينية. القاهرة، د. ت.

(٨) انظر البغدادي: أصول الدين؛ ص ٥٢.

إذا ما قبلت الجواهر الأعراض، فهي تترك وتلمس، وهي من جنس ما فى الكون أو هى مادته، وإليها يرد خلق كل حى، فمن صفاتها التحيز والحلول، والانتقال والتباين، والجسمية والعرضية والوجود. ولحار المتكلمون هل هى جنس واحد أم أجناس متضادة، بإيذاء تعطيل كون الجواهر مادة العالم؛ فقال الجبائى بأنها جنس واحد، فهي بذاتها جوهر، وهى متغايرة بأنفسها ومتفقة بأنفسها؛ وليست تختلف فى الحقيقة، مما يعنى أن الجبائى يرى مادة العالم الأولى واحدة وهو ما قال به للفلاسفة من قبل^(١).

وخالف النظم الجبائى فى الجوهر، فهو عنده أجناس متضادة، منها بياض ومنها سواد، وصفرة وحمرة وخضرة، ومنها الحرارة والبرودة واليومية. وهو ما يعنى كون الجواهر عنده أعراض فى أجسام، لا تعرف إلا بها، ولا تفصل عنها؛ ويؤكد ذلك قوله بأن الحيوان كله جنس واحد، لكونه ذا روح^(٢).

وهكذا أجمع المسلمون، فلاسفة ومتكلمون، على نفى الجوهر عن الله، وإثباته للعالم المادى، غير أنهما اختلفا فى تعليل وتفسير النفى، حيث ذهب المتكلمون إلى أن كل ما فى العالم وللشهادة، لا يجوز أن يوصف الله به؛ وقال الفلاسفة إن الجوهر ماهية، إذا وجدت فى الأعيان كانت لا فى موضوع، ويتصور ذلك فيما كان وجوده غير ماهيته، أما وجود الله فهو نفس ماهيته، لذلك فهو ليس جوهر^(٣).

ب- الجزء الذى لا يتجزأ :

جاء رفض الزيدية لنظرية الجوهر الفرد، أو الجزء الذى لا يتجزأ، متسقاً مع منهجهم الرافض للفلسفة اليونانية، منهجاً وموضوعاً؛ فقد أدركوا الفرق الواضح فى طرق التفكير، القائمة على التصورات الذهنية، والبعيدة عن الواقع، والمناقضة لطرق التفكير وبين الاستدلال بالمنهج الإسلامى^(٤).

وقد حاولت توضيح موقف الزيدية من هذه النظرية؛ وأوافق على نقدهم لها، إلا أنه يبقى بيان علة اعتماد المسلمين الأوائل، على العديد من نظريات الفلسفة اليونانية القديمة، وأحد أسباب هذا الانتماج والتداخل بين فكرين، هو مناظرة الأصوليين الأوائل، لمدارس فكرية متعددة، كل منها ينكر قواعد للنظر على أساس إسلامى، فكان لا بد أن يأخذ الأصولى

(١) انظر الأشعرى: مقالات الإسلاميين؛ ج ١/٩ .

(٢) انظر الأشعرى: المصدر السابق .

(٣) انظر الإيجى: المواقف؛ ص ٢٧٣ .

(٤) انظر حيلان: تنبيه الغافلين؛ ٢٦، .

قواعد المنهج المخالف، وصياغة ما يمكن اعتماده، وموافقته للمنهج الإسلامي مرة أخرى داخل أطره، حتى يتسنى، له مناظرة للخصوم؛ وقد تعرضت له بتوسع من قبل، وبما يكفى لمعرفة موقف المتكلمين من الفلسفة القديمة، وأسباب دخول بعض نظرياتها فى الفكر والمحيط الإسلامى^(١).

وليكن الأمر كما أريد له أن يكون؛ فالواقع أن المعتزلة والأشاعرة^(٢)، وليس المعتزلة وحدهم بحكم ريادةهم فى هذا المجال، أجازوا نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ فى مناهجهم^(٣) . . . وقد اختلفت الآراء حول علاقة هذا الجزء بالأجسام، كما اختلفت من قبل حول ماهيته وحقيقته، ولكن تبقى بعض الآراء البارزة فى الموضوع، هى أساس ما دار من نقد لذى الزيدية للمعتزلة^(٤).

فلبو الهذيل العلاف يرى فى الجسم مادة العالم، التى خلق منها، وأن الله قادر على تفريقه وإبطاله، حتى يصير جزءاً لا يتجزأ؛ وصفات هذا الجزء أنه لا طول له ولا عرض ولا عمق؛ ولا اجتماع ولا افتراق؛ ويجوز، وحاله هذه، أن يجامع مع غيره وأن يفارق غيره^(٥) . . . ولا أدرى ما الذى يصفه أبو الهذيل هنا، هل هو يصف عدماً أو مادة أولية للخلق، أو كما يقول الفلاسفة، أو جوهرأ لا فى موضوع؟ . . . للحقيقة أن نزعة شديدة للتفلسف تحيط بهذا للرأى، حتى على المستوى للنظرى البحت، ويكفى ما وجه لأبى الهذيل، بسبب هذه الآراء، من تهم فى تاريخ الفكر الإسلامى من أتباع المذهب، وأقصد بهم المعتزلة؛ قبل خصومهم وعلى رأسهم ابن الراوندى^(٦).

ولكى يتضح الأمر أكثر؛ يجيز أبو الهذيل أن نتجزأ الخردلة إلى نصفين، ثم أربعة ثم ثمانية، إلى أن يصير كل جزء منها لا يتجزأ، وأجاز فيه الحركة والسكون، والانفراد والتماس من ستة اتجاهات، ومجامعة غيره ومفارقته، وأن تراه العيون وتتركه بقدرة الله، وهو فى حالة الانفراد لا يجوز عليه الحركة والسكون، واللون والكون، والممامسة والطعم والرئحة، كما أنه لا طول ولا تأليف فيه على حاله هذه؛ ولا يحله علم أو قدرة أو حياة^(٧)!

-
- (١) انظر إمام عبد الله: الآراء الكلامية والصوفية للقشيري، ٤٠/١، رسالة ماجستير بدار العلوم، غير منشورة، تحت رقم، ١١٠٨ .
 - (٢) انظر الجرجاني: شرح المواقف؛ ٢٦، ٢٧/٨ .
 - (٣) انظر فى ذلك الباقلان: الإنصاف ص ٢٧، وابن ميمون: دلالة الحائرين، ص ٢٠٠ .
 - (٤) انظر التفتازاني: شرح العقائد النسفية؛ ٩٦، ٩٧/١ .
 - (٥) انظر الأشعري: المقالات، ١٤/٢ .
 - (٦) انظر الخياط: الانتصار، ص ٤٩، وما بعدها .
 - (٧) انظر الأشعري: المصدر السابق؛ ج ١٤/٢ .

إنه يصف عنماً محضاً، أو يقف عند نقطة التحول، من المادة إلى غيرها، كما وقف الفلاسفة في نظرية الخلق، عند تفسير ظاهرة خلق المادة، فاخترعوا فكرة العقول العشرة والإفلاك، ودورة فلك القمر، التي بها تم خلق العالم المادى^(١) . . . إنه بحث في الطبيعة ميتسر وغير مكتمل، فلا هو كان طبيعياً ولا ميتافيزيقياً . . . ويبدو أنه من وصف تحليل بعض الدارسين لموقف أبي الهذيل، فصل بين المشكلة الطبيعية والإلهية، بناء على موقفه من الجزء الذى لا يتجزأ، ولم يكن موقفاً^(٢) .

ويبدو أن بعض المتكلمين قد لاحظوا عدم منطقية وجود جسم أو جوهر، مهما كان؛ لا تحله الأعراض، فقال أبو الحسين الصالحى بجواز حلول الأعراض فى الجوهر الفرد، وأنه قد يحله المعنى الذى إذا جامع غيره سمي تركيباً، ثم هو لا يسمى كذلك اتباعاً للغة! وهذا كلام غير مفهوم، لكونه قائماً على تصور تسمية ما لا يسمى؛ أو نفى صفة ما يجوز وصفه . . . وهو أمر راجع لفئة المسألة فلسفياً^(٣) .

ولعل أصدق ما صادفت من آراء هو رأى النظام فى الجوهر الفرد؛ فقد رفض الفكرة وخالف المعتزلة وغيرهم، وقال: "لا جزء إلا وله جزء، ولا بعض إلا وله بعض، ولا نصف إلا وله نصف؛ وأن الجزء جائز تجزئته أبداً، ولا غاية له من باب التجزؤ"^(٤) . . . والغريب أن النظام اتهم بالكفر والزندقة، من خصومه ومن أتباعه على السواء^(٥)؛ ولا يمكن معرفة السبب، إلا إن المتكلمين قد اعتمدوا هذه الفكرة فى إثبات الصانع وحدث العالم وجعلوها مقمة لذلك؛ فاعتبروا النظام زنديقاً، لموقفه الراض لهذه النظرية للفلمبية النخيلة^(٦)، ويبقى أمر ثابت هو أن نظرية الجوهر الفرد أو الجزء الذى لا يتجزأ، نظرية فلسفية أصولها يونانية، كان الهدف منها تفسير العالم الطبيعي، فأخذها المسلمون ليثبتوا بها وجود الله^(٧) . . . فوضعوا الدليل فى

-
- (١) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٢٠ .
 - (٢) أوتر برينزل: منهب الجوهر الفرد عند المتكلمين الأوائل فى الإسلام، ص ١٣٦، ترجمة د/ محمد عبدالهادى أبو ريدة، ضمن منهب الذرة عند المسلمين لبينيس، نشر مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، ١٩٤٦م .
 - (٣) انظر الأشعرى: المصدر السابق، ١٦/٢ .
 - (٤) انظر الأشعرى المصدر السابق؛ ١٦٥/٢ .
 - (٥) انظر البغدادى: الفرق بين الفرق؛ ص ١٣١، وما بعدها .
 - (٦) انظر البغدادى: المصدر السابق .
 - (٧) انظر د/ عبدالرحمن بدوى: مذاهب الإسلاميين، ١/ ١٨٢-١٨٤، الآراء الكلامية والصوفية، ١/ ١٠٠ .

غير موضعه، لينبتوا به نقيضه، وهو ما لا يتسق مع طبيعة التفكير الإسلامى، الذى يرفض التناقض والتعارض والجدل المغالطى^(١).

لقد كان دور الزيدية فى نقد هذه النظرية عند المعتزلة، هو بيان عدم أصالتها، والدعوة إلى العودة إلى المنهج الإسلامى الأصيل؛ ونبذ المصطلحات الوافدة، كالجواهر والأغراض، واستخدام المصطلحات الإسلامىة التى تتوافق مع طبيعة البحث فى أصول الدين، وقد كان هذا فى صميم الدفاع عن العقيدة الإسلامىة، فما معنى الهيولى والصورة فى الإسلام^(٢)؟. ولذلك نجد أن نقدهم ارتكز على أساسين هما:

١- نقد الثقافة الوافدة، بما تحمله من روح مادية، فى تفسير الوجود وإنكار الألوهية، وتأليه الإنسان بدلاً من ذلك. فإذا كان أرسطو يرى أن العالم مؤلف من الهيولى والصورة والهيولى الأولى عبارة عن مادة غير متعينة ولا يدركها الحس، وينظر إليها باعتبارها إمكانية تحقق وجود^(٣)، بمعنى أن العالم قديم فى مانتة، فالإسلام يؤكد أن العالم وجد من العدم.

٢- نقد الاتجاهات والمذاهب الإسلامىة، التى تشربت بروح هذه الفلسفات الوافدة، وعلى رأسهم المعتزلة؛ حيث يصعب تفسير الخط الواضح فى المنهج، والتى ترتب عليها قولهم بثبوت نوات العالم فى الأزل^(٤)؛ وتعلق القدرة بالمقتور، من حيث إيجادته أو إحداثته، وهو ما يعنى قدم العالم أو حدوث القديم^(٥)؛ ويمكن وصف مقالة المعتزلة والأشاعرة، ومن قال بقولهم فى الجوهر الفرد بأنها متناقضة؛ إذ كيف يكون الجوهر أقل الجسم ويحله العرض، ويشغل الأحياز وليس جسماً، ثم كيف يشغل الحيز مع كونه ذا حد واحد الحيز؟ ويأنتلف طوياً، مما يعنى شغله لغيره من الجواهر، بحددين على الأقل^(٦) ١١٠.

٣- لقد هاجمت للزيدية المعتزلة مع الفلاسفة، رغم اتفاقهم فى أغلب الأصول، لما بدى فى منهجهم من خلط، فنقضوا عند الفلاسفة نظرية الفيض؛ لما فيها من وهم فى تصور

(١) انظر أحمد بن يحيى: الرد على مسائل الجحيرة فى وسوسة إبليس، ص ٣٢٨.

(٢) انظر حميدان: تنبيه الغافلين، ٢٦.

(٣) Warent Jecger: Aristotle, Fundamentals of The history of development, Oxford: Clarendon Preas, 1934. P.410.

(٤) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢٥٥.

(٥) انظر الجويني: الإرشاد، ص ٢٠٢، ٢٠١.

(٦) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٩٣ ط.

الإلهية، ونفى التوحيد والقدم^(١)؛ واستعان الزيدية بالأدلة العقلية والسمعية، بعيداً عن المنهج الوافد الفلاسفي^(٢).

٤- حسم الزيدية موقفهم من الجوهر، فإذا كان يأتلف طويلاً وعرضاً وعمقاً فهو جسم، ورفضوا قسمة المعتزلة، واعتبروا فكرة الجوهر الفرد من أساسه، بدعة في الدين وضلالة، وهو صحيح، لأن العقائد أجل وأكبر من الاختراع فيها، ولو جاز لكل أحد تفسير العقائد بما عن له من نظريات، لضاع الدين، جملة وتفصيلاً، كما وفق الزيدية بوصفها خروج عن حد العقل، فإذا كان العقل عاجزاً عن معرفة أجسام الملائكة، فكيف يعرفون أصغر جسم أو أكبره^(٣)!

الجهل بالله :

اعتقد الزيدية أن تكفير الجاهل بالله يرجع إليه نفسه، فإن صرح بجهله وشككه، ولم يجد من نفسه سكونية وطمانينة لمراد الله وقصد الرسول، في المعرفة بالله، إيجاداً وتوحيداً، قطع بكفره واستقام الدليل، وإن لم يعلم ذلك من أمر نفسه، لم يكن محاجته بما لا يعترف به طريقاً^(٤). وقد ذهب أصحاب المعارف وكثير من الأمة إلى أن للكفر لا يقع إلا في الأقول فقط، والحقيقة أن من قال بأن المعارف ضرورية رأى أنها فرض عين على كل مسلم^(٥)، ومجد العلم المكتسب وأخذ بأسبابه وعد تاركه كافراً أو مخطئاً على أقل تقدير أو خطأ كبيراً^(٦).

حال من عرف الله على الجملة وجمل صفاته :

وقد أصاب الزيدية عندما توافقوا عن تكفير الجاهل بالله على سبيل التفصيل، مع وجوب المعرفة أو التمكن منها، لأن للكفر يلزم كل من اعتقد في الله اعتقاداً ليس على ما هو به، وفي ذلك إكفار لمشايخ الإسلام أجمع، لأنه لا يوجد واحد منهم إلا وقد اجتهد ونظر، فأداه اجتهاده إلى اعتقاد هو عند غيره خطأ ويدخله في هذا الباب، ولذلك قالوا: 'لا شيخ إلا وقد

(١) انظر ابن سينا: النجاة (القسم الإلهي)، ص ٢٢٥، ٢٢٤. تحقيق يحيى الدين صبرى الكردى.

(٢) انظر حميدان: تنبيه العاقلين؛ ٢٦ ط.

(٣) انظر حميدان: التصريح بالمنهوب الصحيح، ٩٣ ط-٩٤،

(٤) انظر البسي: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ٧، وقارن الإيجي: المواقف، ص ٣٠.

(٥) انظر الجويني: الإرشاد، ص ٣٣٣ وما بعدها.

(٦) انظر البسي: المصدر السابق، ٨، وقارن الإيجي: المصدر السابق، ص ٢٩.

اعتقد في الله اعتقاداً هو جهل عندنا"، ولذلك لم يكن غريباً أن يستحسن فريق كبير من العقلية الاعتذار عن هؤلاء وتأويل آرائهم^(١).

في بيان أن تضييع المعرفة بذاته يؤدي إلى تضييع العلم بصفاته :

حاول بعض الزيدية ومن وافقهم عن طريق القياس إثبات أن الجهل بالصفات كفر كالجهل بالصانع تماماً وسواء بمسوء، وربما قصدوا الجهل بالله على سبيل الجملة لا التفصيل، وكذلك بحثوا قضية الشك في الله، واتفقوا مع جميع الأمة بأن الشك والحيرة والجهل في الله كفر، ولذا قطعوا بوجوب المعرفة والتمكن فيها من جميع الوجوه^(٢).

الاجتهاد والتقليد :

وذهب العقلية إلى وجوب النظر الموصل لمعرفة الله، مع إقرارهم أن في تكفير المقلد نظر وخلاف^(٣)، وفي جواز التقليد في العقائد خلاف بين علماء الأمة^(٤).

وقد حاول الزيدية بيان الفرق بين التقليد والشك في مقادير المعرفة واختلافها، فقد يكون واضحاً بين من ينفي المعرفة ومن يؤمن بها جملة ملتزماً أدلة غيره، سواء عرفها أو لم يعرفها، لكون النتائج المترتبة على الاثنين واحدة، وهي بلوغ اليقين وإثبات الصانع وصفاته والعمل بما كلف به عباده.

حول التقليد في العقائد :

ينبغي التأكيد على أنه ليس في التقليد ميزة أو لطف من الله، أو خصيصة خص بها بعض عباده، فالمقابل للجهل للعلم وليس التقليد، وربما كان طريقاً لمن عجز عن المعرفة ليدركها، فهو بمثابة نورة تدرية لغير المستطيع، ولذا لا يجب للركون إليه كطريق بديل على طول المدى^(٥).

وقد يكون لطفاً بهذا الاعتبار وواجباً في حق المقلد، لمن ليس في مقدوره الاجتهاد والنظر^(٦)، ولذلك قال الزيدية "إن القبيح لا يتمتع أن يصير لطفاً، وإن لم يكلف فعله"^(٧) وعليه

(١) انظر البسبي: المصدر السابق، ٨، وقارن الإيجي: المواقف، ص ٣٨٨-٣٨٩.

(٢) انظر البسبي: المصدر السابق، ٩، ٠.

(٣) انظر عيسى بن الحسين: المجموع، ص ٤١ "وجوب النظر".

(٤) انظر ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ٤٠٨/٧، وما بعدها.

(٥) انظر عيسى بن حمزة العلوي: الرائق في تنزيه الخالق، ص ٢١٩.

(٦) انظر الرصاص: الخلاصة النافعة، ٥٦ و ٥٦ ط.

(٧) انظر البسبي: البحث عن أدلة التكفير، ١٠، ٠ ط.

قال العنليية كل شرع أتى به للمسلم على وجه مكروه سقط به للواجب وزال عن نمته^(١)، وهو ما يعنى أن ما لم يتعقد به فقد سد ممد ما تحبنا به على بعض الوجوه، وإن كان اللفظ فى الحقيقة غيره^(٢).

(١) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٢ وما بعدها.
(٢) انظر البسقى: المصدر السابق، ١٠ ط.