

الباب الثاني

في الصفات الذاتية

ويشتمل على فصلين:

الفصل الأول: نقد الزيدية للمعتزلة والكلابية في الصفات.

الفصل الثاني: صفات الذات.





الفصل الأول نقد الزيدية للمعتزلة والكلابية فى الصفات

١- مذهب الزيدية فى الصفات الإلهية :

مذهب الزيدية فى الصفات، هو أنها ثابتة لله، تعالى، على وجه الحقيقة، وأزلية قديمة؛ إلا أنها عين الذات، فهى هو وليست زائدة على الذات؛ ويستحيل إثبات واسطة بين الصفة والذات؛ كما يؤلون الصفات الخبرية، كالوجه واليد والنفس، وصفات القديم عندهم مفارقة لصفات المخلوقين؛ إذ إنها قديمة والثانية محدثة؛ فصفة القدرة عند المخلوق، تدل على وجود قدرة مخلوقة؛ وكذلك صفة العلم تدل على وجود علم مخلوق، مكتسب أو ضرورى^(١).

وبنى الزيدية تصورهم للألوهية، على التنزيه المطلق لله، تعالى؛ لذلك بدأوا بإثبات صفات السلوب والنفى، فوجدهم يثبتون تلتاً مفارقة لجنس الأشياء، فالله، تعالى؛ شئى لا كالأشياء هى هو؛ فليس كمثله شئى، لا فى ذاته ولا فى غيرها.

وتبعاً لذلك ينفون المماثلة والمشاركة والمشابهة؛ فليس لذاته جنس أو لوجوده نوع؛ لكونهما من دلالات المحدث، والله، تعالى، قديم أزلى، ولا يخطر تصوره على وهم أو خيال بشر، وليس بيننا وبينه فى عموم بعض الأسماء والأوصاف سوى الألفاظ^(٢)؛ "إن سأل سائل عن الموجود القديم، أموجود لنفسه أم لغيره؛ فإنا نقول: إنه موجود لا بإدراك، كما وصف به نفسه^(٣)، وكما قال، تعالى: ﴿ولو أنهم إذ ظلموا أنفسهم، جاؤوك فاستغفروا الله، واستغفر لهم الرسول، لوجدوا الله تواباً رحيماً﴾^(٤).

ويحكى الإمام القاسم، صاحب الأساس، مذهب الزيدية فى الصفات، فيقول: "جمهور أئمتنا عليهم السلام؛ وهم جميع المتقدمين منهم والمتأخرين، والملاحمية أصحاب محمود بن الملاحمى، ومتابعوهم على أن صفات الله هى ذاته؛ لا أموراً غيره، تعالى، ولا مزايا زائدة، ولا معاني قائمة بذاته، وهو ما يرون أن للعقل والنقل يشهدان له"^(٥). وهو اختيار الإمام يحيى بن حمزة العلوى، وهو من متأخري الزيدية: "والمختار عننا ما ذهب إليه نفاة

(١) انظر حميدان: التصريح؛ المذهب الصحيح؛ ٨٥ ط-٨٦، ويحى بن الحسين: المجموع، ص ١٨٠، ١٠٢، ٨٦، "كتاب الديانة، والمسترشد، والجملة".

(٢) انظر حميدان: تنبيه الغافلين، ٢٨، ٠٠، والرصاص: الخلاصة النافعة، ١٥ وما بعدها، تقدم وتحقيق وتعليق إمام حنفى سيد عبد الله، دار الآفاق العربية، ط. أولى، ١٤٠٢هـ/٢٠٠٢م.

(٣) انظر الشرقى: شرح الأساس؛ ٤٠٠، ٢٩٨، نقلاً عن القاسم بن على العياق: المعجز، ص ٩٧.

(٤) سورة النساء: آية، ٦٤.

(٥) انظر الشرقى: شرح الأساس؛ ص ٢٩٦، ٢٩٨، ويحى بن الحسين: كتاب الديانة، ص ٨٦.

الأحوال...^(١) ويقول: ذهب الشيخ أبو الحسن البصرى ومحمود الخوارزمى، وغيرهما من نفاة الأحوال إلى أن الله، سبحانه؛ مخالف لخلقه بحقيقة ذاته المخصوصة، لا بأمر زائد على ذلك؛ وإلى هذا ذهب محققو الأشعرية؛ كالغزالي والجوينى وابن الخطيب الرازى^(٢).

٢- مذهب المعتزلة فى الصفات :

واختلفت آراء المعتزلة حول للصفات؛ غير أن الاتجاه العام كان مع الزيدية، فى كونها عين للذات؛ ولذلك اختلفت تسميات المعتزلة بالنسبة للصفات، فقيل عنهم المعطلة أو النفاة، كما اختلفوا فى كونها قديمة أو محدثة، فقال بعضهم بأن بعضها محدث؛ ونفى بعضهم عنها الحدوث والقدم معاً.

وظهر فى المذهب المعتزلى اجتهادات، تحاول نفى فكرة التعطيل، التى ألحقت بالمعتزلة، فقالوا بالصفات أو الأحوال الأربعة القدرية والعلم والحياة والوجود؛ وأنها صفات زائدة على ذاته، تعالى؛ وثابتة له فيما لم يزل.

وخرج اتجاه آخر^(٣) يقول بأنه يستحقها لأمر، زائد على ذاته أخص منها؛ ولا يستحق لذاته سوى ذلك الأمر؛ واصطلحوا على تسمية الصفات، على الجملة، أموراً لا أشياء؛ وثابتة لا موجودة؛ وأزلية لا قديمة، وزائدة على الذات لا اعتبار لها؛ وعلى وصفها بأنها لا شئ ولا لا شئ؛ ولا قديمة ولا محدثة؛ ولا موجودة ولا معدومة؛ وأنها لا تعلم مع الذات ولا منفردة^(٤).

٣- أصحاب المزية والصفة الأخص :

أما المعتزلة فالصفات عندهم ليست الأعراض القائمة بالأجسام، وإنما الصفات عندهم هى الموجبة عن المعانى، فهى مزية للذات، تعلم الذات عليها، ولا تعلم على انفرادها. ثم اعتمدوا القياس، فلم يجدوا فرقاً بين كونها مزية فى الشاهد والغائب؛ إلا أنها فى الشاهد موجبة عن المعانى، وفى الغائب عن الصفة الأخص، كما قال البيهشمية، وعن الذات، كما قال غيرهم^(٥)، يقول النجوى: "الصفة لها فى الاصطلاح معنيان: أعم، وهى المزية التى تعلم

(١) انظر يحيى بن حمزة: الشامل فى أصول الدين؛ ٤٣ ط، مخطوط. مصور بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم برقم، ٣٠٥، ٢١٦٩، بمن شمالى أربعة أجزاء فى مجلدين.

(٢) انظر يحيى بن حمزة: الشامل؛ ٤١، وقارن الغزالي: الاقتصاد فى الاعتقاد، ص ٦٩، والجوينى: الإرشاد، ص ٥٤، والرازى: المسائل الخمسون فى أصول الدين، ص ٣١.

(٣) انظر حميدان: التصريح بالمنهب الصحيح؛ ٨٦، ٠، وقارن ابن متويه: التذكرة، ٥٧/١.

(٤) انظر الشرقى: شرح الأساس، ص ٢٩٩، وقارن القاضى عبدالجبار المحييط بالتكليف، ص ١٠٧، ١٠٨.

الذات عليها؛ وهذا يشمل الحكم؛ وأخص: وهو المزية التي تعلم للذات عليها، لا باعتبار ما يجرى مجراه^(١).

وهكذا سلوت المعتزلة بين الذوات، ذات البارئ، تعالى؛ كغيرها من سائر الذوات؛ لأجل الاشتراك اللفظي ١٠٠ ثم لا تفارق ذات البارئ غيرها في الذاتية، إلا عن مزية أو صفة خاصة له، لا هي هو ولا هي غيره؛ ولا شيء ولا لا شيء؛ ولا يستحق، تعالى؛ سوى تلك للمزية لذاته؛ وما عداها من الصفات الذاتية فمقتضى عنها^(٢)، فما هذه للمزيا أو الصفة الأخص، التي قال بها المعتزلة، وتم لا تكون ذات البارئ مفارقة لغيرها بذاتها؟!

استدل المعتزلة على وجود هذه المزية، أو الصفة الأخص، بأن الذات مشاركة لغيرها في الذاتية؛ وحدث المفارقة بعد المشاركة، دليل على أنه حدث لأمر، ليس هو الذات؛ لمساواتها لسائر الذوات؛ ولا هو غيرها؛ لكونه إما أن يكون فاعلاً، أو علة؛ فلم يبق من أسلوب المير والتقسيم إلا وجود أمر زائد على الذات، لا هو للذات ولا هي غيره^(٣)، وهو ما قالت به الأشاعرة.

٤- أبو هاشم المعتزلي ونظرية الأحوال :

ذهب أبو هاشم الجبلي إلى القول بالمزايأ أو الأحوال، حتى لا يدعوا من نفاة الصفات الإلهية، وواقفه بعض المعتزلة من أصحابه وغيرهم، فالفه، عز وجل، عالم لذاته، بمعنى أنه ذو حالة هي صفة معلومة وراء كونه ذاتاً موجوداً؛ وإنما تعلم الصفة على الذات لا بانفرادها؛ ولعله أراد تفسير الإشكال الذي ورثه عن المعتزلة، بأن للصفات عين الذات، تفسيراً يذهب به بعيداً عن النفاة المعطلة، ولكنه جر على نفسه به نقداً كبيراً، وذلك لأن الأحوال عدده عبارة عن صفات لا موجودة ولا معدومة، ولا معلومة ولا مجهولة، أي هي على حياها لا تعرف كذلك بل مع الذات، وهو أمر غير معقول، كما سبق وأشرنا من قبل^(٤).

إلا أنه حاول تقديم شرح لنظريته، ولكنه كان غير مقنع تماماً، فقال: "العقل يدرك فرقاً ضرورياً بين معرفة الشيء مطلقاً، وبين معرفته على صفة؛ فليس من عرف الذات عرف كونه عالماً. ولا من عرف الجوهر عرف كونه متحيزاً قابلاً للعرض؛ ولا شك أن الإنسان يدرك

(١) انظر النحري: شرح مقدمة القلائد في تصحيح العقائد، ٩ ط، مخطوط مصور بمعهد المخطوطات

العربية، ميكروفيلم، ٣٤٢ علم كلام عن شمالي، وقارن الآمدي: المين، ص ١٢١، ١٢٠.

(٢) انظر حميدان: تبيين الغافلين، ٢٨، ٠، وانظر الجويني: الإرشاد، ص ٥٥، ٩٢.

(٣) انظر حميدان: التصريح بالمنهب الصحيح، ٩٩ ط.

(٤) انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ٩٢/١، والجويني: الإرشاد، ص ٩٢، وما بعدها، والقاضي

عبدالجبار: المغني، ٤/٣٤١، وما بعدها.

اشترك الموجودات في قضية، واقتراها في قضية، وبالضرورة يعلم أن ما اشتركت فيه غير ما افتردت به^(١)، إلا أن نفاة الأحوال من المعتزلة ومن غيرهم، ردوا الاشتراك والافتراق إلى الألفاظ وأسماء الأجناس، مما يعنى لفظية المشكلة من ناحية، وخطأ أبي هاشم في تحديد المصطلح، وميله إلى التصور للفلسفي للمشكلة؛ فقالوا الأحوال تشترك في كونها أحوالاً وتفترق في خصائصها، وهو نفس ما يحدث في الصفات؛ وإلا أدى الأمر إلى إثبات الحال، للحال وأفضى للتسلسل^(٢)!

وقد حاول من الوسط الأشعري، من يقرب بين أبي هاشم، وما ذهب إليه أبو الحسن البصري وأبو الحسن الأشعري، من أن المفهوم من قضايا الاشتراك والافتراق، ما هو إلا وجود واعتبارات عقلية، تمثل إضافات أو نسب، وهي في ذاتها ليست صفات بطبيعة الحال. وترتب على نظرية الأحوال، كما ترى؛ الخلاف حول شيئية المعوم، فمن أثبت شيئاً من المعتزلة، ذهب إلى أنه لا يبقى من صفات الثبوت إلا كونه موجوداً؛ بمعنى أنه لا يثبت للفترة -وهي صفة ذات- في إيجادها أثراً ما سوى الوجود! وعلى هذا رأى نفاة الأحوال، أن الوجود لا يرجع إلا إلى اللفظ المجرد، أما مشبو الأحوال، فذهبوا إلى أن الوجود حالة لا توصف بالوجود ولا بالعدم، وهو عين التناقض والاستحالة^(٣)!

٥- أبو علي الجبائي والصفة الأخص :

أما أبو علي الجبائي فقد ابتدع القول بالصفة الأخص، فأخص وصف للباري، تعالى، هو القم؛ والاشترك في الأخص بوجوب الاشتراك في الأعم^(٤) . أما إذا سأل كيف يمكنك إثبات الاشتراك والافتراق، والعموم والخصوص، وأنت تنفي الأحوال؟ . لا يجد جواباً، وذلك؛ لأن المسألة أصلاً ليست إسلامية الطابع، ولكنها فلسفية ولذلك حملت طابعاً شكلياً وجدلياً، كما ترى^(٥).

٦- نقد المعتزلة في المزاي :

وقد توجه نقد الزيدية للمعتزلة، في المزاي والصفة الأخص، من ناحيتين:
الأولى؛ نقد المنهج؛ حيث اتفقت مقالة المعتزلة السابقة إلى الدليل، سواء العقلى أو النقلى؛ كما أخطأ المعتزلة في استخدام القياس في هذه المسألة؛ والذي أدى إلى صعوبة تقبلها؛

(١) انظر الرازي: المحصل، ص ١٨١، ١٨٠ .

(٢) انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ١/٩٣، وانظر القاضي عبد الجبار: شرح الأصول، ص ١٩٧ .

(٣) انظر الشهرستاني، المصدر السابق: ١/٩٣، ونهاية الإقدام، ص ١٩٥ .

(٤) انظر يحيى بن القاسم: المسالك، ص ٣٧ ط .

(٥) المصدر السابق؛ ١/٩٤ .

فليس صحيحاً أن الفارق بين الغائب والشاهد في الذاتية، هو وجود صفة أو مزية، والتي قالوا أنها لا ينبغي أن تكون شيئاً! لأن هذا يعنى أنها في حاجة إلى صفة أخرى تتميز بها، وهو محال^(١)، كما أنه لا معنى لقولهم أنها لا شيء؛ فليس هناك فرق بين شيئين يسمى لا شيء! لقد انتهى الأمر بأصحاب المذهب الحر والعقل في التفكير، إلى أمر ليس بمعقول، استحقوا عليه النقد اللاذع من غيرهم.

الثانية؛ نقد الفكرة والتطبيق؛ ثم عمن أخذوا فكرة مساواة ذاته لغيرها في الذاتية؟! ما قال بذلك أحد سواهم، وهي بدعة في الدين، لم يأت بها نص كتاب ولا سنة؛ ولا هو من أسماء الله الحسنى ولا من مشتقاتها ولا مما يلزم عنها^(٢).

لقد تأثر المعتزلة بالفلسفة اليونانية، والمنطق الأرسطي، الذي يقوم على التصورات والأوهام العقلية المفارقة للواقع، وهو ما جعلهم يعتمدون فكرة المشاركة في الذاتية، ومن ثم لجأوا إلى فكرة أخرى، وهي المفارقة بين المشاركة والمماثلة؛ فأنه، تعالى، مشارك لغيره في الذاتية غير مماثل فيها!

واعتقد المعتزلة لطراد المنطق الأرسطي، في تصوراتهم عن الحد والجنس والفصل؛ فقالوا بالمزاي؛ فأين يجدون جنساً واحداً يخرجون عنه بطريق الفصل ذات الباري. والحد المنطقي: معلوم فيه أنه ينبغي أن يكون جامعاً مانعاً مكوناً من جنس وفصل^(٣)!

أما القياس فكان يحتاج لمقيس ومقيس عليه، وعلّة اشتراكهما في الحكم، وهو ما لا يتوافر في قياس الغائب على الشاهد في هذه المسألة؛ وهو إحدى أخطاء المعتزلة للفاححة، عندما خلطوا بين المنهج القرآني والمنهج اليوناني، الذي يفرق بين التصور والتصديق، والعقل والواقع، والحقيقة والمثال؛ فأنتهى إلى إحداث بدع في أصول الدين، فارقوا بها النص حيث نهى عن الخوض في الذات؛ وعادوا فيها بالبدعيات والضرورات العقلية بما أحدثوه.

٧- آل البيت والصفات :

ويؤكد الزيدية مذهبهم في الصفات وأنها عين الذات بما يروونه عن أئمة أهل البيت؛ فقال الإمام علي، كرم الله وجهه، "باينهم بصفته ربياً، كما باينوه بحدوثهم خلقاً، فمن وصفه فقد شبهه، ومن لم يصفه فقد نغاه؛ وصفته أنه سميع، ولا صفة لسمعه".

(١) انظر حميدان: التصريح؛ ١٠١، وقارن القاضي عبدالجبار: المحيط بالتكليف، ص ١٠٨.

(٢) انظر ابن الوزير: إنباء الحق على الخلق؛ ص ١٠٥.

(٣) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٩٧.

وقال زين العابدين بن علي؛ في توحيده، تعالى؛ لما سأله نجدة بن عامر: "يا نجدة، اعلم أن أول عبادة الله معرفته؛ وأصل معرفته توحيده، وتام توحيده نفي جميع صفات التشبيه عنه بشهادة العقول، أن كل صفة وموصوف مخلوق، وشهادة كل مخلوق أن له خالقاً، ليس بصفة ولا موصوف؛ وشهادة كل صفة وموصوف بالاقتران، وشهادة الاقتران بالحدث، وشهادة الحدث بالامتناع من الأثلي"^(١).

ويقول القاسم الرصي: "صفته لذاته هو قولنا لنفسه، نريد بذلك حقيقة وجوده، وقوله: لو كانت (صفاته) فيه مختلفة؛ لكان اثنين أو أكثر في الذكر والعدد؛ وإنما صفته سبحانه هو"^(٢)، ويقول الهادي: "صفات له لم يزل موصوفاً بها، قبل أن يخلق، وقبل أن يكون أحد يصفه بها، وقبل أن يصف هو نفسه؛ أما من قال لا هي الله ولا هي غيره، فقد قال: منكرأ من القول وزوراً"^(٣)، ويقول أيضاً: "ليس قدرته وعلمه سواه؛ هو القادر الذي لا يقدر سواه؛ وهو السميع البصير، ليس سمعه غيره ولا بصره سواه؛ ولا السمع غير البصر ولا البصر غير السمع"^(٤).

٨- موافقة فريق من الزيدية للمعتزلة في تقسيم الصفات :

وقد وافق بعض أئمة الزيدية المعتزلة في تقسيمها للصفات، ومن هؤلاء القاسم العياني الذي قسمها إلى قديمة ومحدثة^(٥)، فأما القديمة : فالعلم، والقدرة، وهو الله، عز وجل، وكذلك القول في حياة الله، سبحانه؛ إنما هي الله وحده لا شريك له^(٦)، وأما الصفات المحدثة : فالإرادة، والمشينة، والمشينة هي الإرادة والإرادة فهي المراد؛ وهو الفعل لا غير ذلك، والسخط فهو الغضب، وهو البغض والعقاب، المعنى في ذلك كله واحد. والرحمة فهي الرأفة، وهي الرأفة، والمعنى في ذلك واحد. والمحبة فهي الثواب في الترفيق والتسديد^(٧)، ويبسو أن القاسم العياني يفرق بين صفات الذات وصفات الفعل، التي لها متعلقات حادثة؛ ولا فرق عنده بين صفات الذات والذات، فيقول: "والدليل على أن العلم والقدرة والحياة هي الله، عز وجل،

(١) انظر الشرفي: شرح الأساس الكبير، ص ٢٩٩ .

(٢) انظر القاسم: جواب مسألة الطيريين، ٢، مصور ميكروفيلم بدار الكتب، تحت رقم؛ ٣٤٢ .

(٣) انظر يحيى بن الحسين: كتاب الديانة؛ ١٣٧، مصور ميكروفيلم بدار الكتب تحت رقم؛ ٢٣١، من شمال .

(٤) يحيى بن الحسين: كتاب الديانة؛ ١٣٧ ط .

(٥) انظر القاسم العياني: المعجز، ص ٩٤، ٩٧ .

(٦) انظر يحيى بن الحسين: المجموع، ١٠٢، ٨٩، "كتاب الديانة، والمسترشد" .

(٧) انظر الشرفي: شرح الأساس الكبير؛ ص ٣٠٠، والقاسم العياني: المعجز، ص ٩٩؛ ويحيى بن الحسين:

المجموع، ص ٢٠١، ١٩٧، "مسألة في العلم والقدرة، ٠٠، وكتاب الرد على سليمان بن جرير" .

أن هذه الصفات قديمة، وليس ثم تقديم غيره، عز وجل^(١).

٩- بين صفات الله وصفات خلقه :

كما أن الفرق بين صفات الله وصفات خلقه بيّنة واضحة، فلا يوصف بصفات خلقه، وتفسير ذلك أن قدرة الله هي الله، سبحانه. وكذلك علمه هو قدرته، وعلمه وقدرته حياته، وحياته قومه، وقومه حياته؛ فافهم هذه الصفات الأربع، فإنما هي الله- وإن اختلفت الأسماء للحنى- وقدرة المخلوق غيره^(٢).

وأعتقد أن الشرفى قد نجح في ذكر آراء هذا الإمام للزيدى، فقد كان من المتكلمين الكبار، الذين تمكنوا من العلم تمكثهم من العمل. وكذلك كان ابنه الحسين، غير أنه لم يقع تحت أيدينا من مخطوطاته شيء، سوى ما ذكره الشرفى عنه، في شرحه للأسماء للإمام القاسم وهو مشهور معروف، وهو كثير؛ وكذلك للمخطوط الكبير الذى حققناه للعيانى، وهو "المعجز"، وفيه رد على الفلاسفة وغيرهم، وظهرت براعته الفالقة رغم حداثة سنه^(٣).

١٠- موافقة فريق من الزيدية لأبى هاشم :

وقد ذهب مذهب المعتزلة فى للصفة الأخص، كثيرون من غيرهم، منهم أئمة للزيدية، فقد قال بذلك موافقاً لأبى هاشم وأبى على الجبلى، أبو الحسين البصرى، والملاحمى^(٤)، وفخر الدين الرزائى من المجيرة -هكذا يذكر القاسم- وغيرهما، كأبى للقاسم البلخى وابن الأخشيد، وسائر شيوخ البغداديين؛ فإن هؤلاء جميعاً يوافقون فى صفته الوجودية، أنها ذاته، تعالى^(٥).

لما أئمة للزيدية الذين وفقوهم، فمنهم الإمام أحمد بن يحيى (ت ٣٢٥هـ) صاحب كتاب "النجاة"^(٦)؛ ومن تبعه على ذلك، وبعض شيعتهم التابعين لهم على ذلك، كالشيخ حسن الرصلى؛ وهو من كبار مشايخ للزيدية الذين اتجهوا نحو الفكر الاعتزالى بشدة، وكتبوا فيه، وكذلك الفقيه يحيى بن حسن القرشى صاحب كتاب "المنهاج"؛ بالإضافة إلى صاحب النظرية أبى هاشم الجبلى وأتباعه، وللبهشمية أتباع هشام الفوطى؛ كل أولئك قالوا بأن صفاته

(١) انظر القاسم العيانى: المعجز، ص: ١٧٤-١٧٥، بتحقيقنا.

(٢) انظر الشرقى: شرح الأساس؛ ص ٣٠١، وقارن القاسم العيانى: المعجز، ص: ٩٣، ١٧٦-٩٤.

(٣) انظر المعجز مخطوط. بمعهد المخطوطات العربية تحت رقم ٣٧٧، وكذلك ٢٩٢-٤ أصول دين.

(٤) انظر النجرى: شرح القلائد فى تصحيح العقائد؛ ١٢، .

(٥) انظر النجرى: المصدر السابق، وقارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول، ص: ١٧٦، ١٧٥.

(٦) حقيقته وطبع بدار الآفاق العربية، ط. أول ٢٠٠١.

أمور زائدة على ذاته^(١)، ويصدق على هؤلاء ما وضعه الزيدية من نقد للمعتزلة، غير أن أغلب نقدهم للمعتزلة كان موجهاً للمنهج لا للفكرة فحسب.

١١- تآثر المعتزلة بالمنهج الفلسفي في الصفات :

لدى توغل الفكر الفلسفي في الوسط الكلامي، وتصاعده عند المعتزلة، خاصة بعد عصر الترجمة، إلى تعرف الإسلاميين على المنطق الصوري، وقد أدرك الزيدية المفارقة الواضحة في المنطق الصوري، حيث يتناول التصورات الذهنية، وعندئذ تحدث إشكاليته الحقيقية، حيث تقع المفارق بين التصور والتصديق، وما بين الخيال والواقع^(٢).

ولذلك رأى الجلال أن قول الفلاسفة أن الكليات موجودة في الذهن، مقولة تحمل كثيراً من التسامح والتجاوز؛ لوجوب إحاطة الظرف بالمظروف. وتمتنع عن الإحاطة بما لا نهاية له ولا صورة؛ وتلك الصور حادثة، وفاقاً للحكماء؛ لضرورة تأخر صورة المركب عن محبته، وكذا موادها- أي التراكيب- وهي أجزاء البسائط التي منها تركيبت، حادثة أيضاً^(٣)، ويقصد الفلاسفة بهذه الكليات، للكليات الخمس التي جمعها فرفوربوس في "أيساغوجي"^(٤).

خالف هذا التصور فريق من الفلاسفة، وكذلك من أثبت الذوات في الأزل من المعتزلة، وقد تعرضوا لكثير من النقد على يد الإسلاميين، وبرز ذلك النقد وتجلي عند الزيدية والذي دعاهم إلى هذا أن المسلمون قد أجمعوا على أن الله عالم، وأنه لا يتصور علم ولا معلوم، فقالوا: "الأمر أنف، أي أن الله لا يعلم الغيب، وإنما يعلم بعلم حادث، عند حدوث المعلوم"^(٥)، وهو ما يؤول إلى حدوث الله لحدوث العلم!

أما من قال من المعتزلة بأن العلم صفة ذات، ذهب إلى أن متعلق العلم وهو الذات، ثابت بجميع صفاته، واعتبار أنه في الأزل: "وفرق بين الثبوت والوجود، مدعيًا أن قدرة الله تعالى، لم تتعلق بخلق الذات ولا بوجودها ولا بمجموعها، وإنما تتعلق بجعلها على صفة الوجود"^(٦)!

(١) انظر الشري: شرح الأساس الكبير؛ ص ٣٠١ .

(٢) انظر الجلال: العصمة عن الضلال، ص ٤ .

(٣) انظر جميل صليبا المعجم الفلسفي، ص ١٥٤ .

(٤) انظر الجلال: المصدر السابق، ص ٥ .

(٥) انظر الجلال: المصدر السابق، نفسه، وقارن القاضي عبدالجبار: شرح الأصول، ص ٢٠٢، وما بعدها .

(٦) انظر الجلال: العصمة من الضلال، ص ٥٠ .

١٢- نقد منهج المعتزلة في الصفات :

وقد تناول نقد الزيدية للمعتزلة في الصفات الجانب المنهجي والتطبيقي؛ أو القضايا التي لحقت بالصفات؛ وبرز هذا الاتجاه النقدي عند متأخرى الزيدية، حميدان بن حميدان، والذي ظهر كاتجاه مناقض لاتجاه آخر، كان مشايخاً للمعتزلة في عصره، القرن السابع للهجرة؛ فلم يجد مسوغاً لمناصرة الزيدية للمعتزلة، مع مخالفة الآخرين لهم، في أبرز وأهم نواحي المذهب، كالإمامة والخروج والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؛ ومشايخ آل البيت؛ وكذلك المنهج، وبدى في كلام حميدان عن المعتزلة نوع من التحامل؛ إلا أنه في أغلبه صحيح؛ إذا نظر إليه من زاوية المنهج . . لأن الزيدية يعتبرون في منهجهم مسلفية خلصوا لخبوا علمهم عن كبار الأئمة وورثوه، حافظوا على طابعه الإسلامي في منهجه وقضاياه . . وبرز هذا بوضوح عند الأوائل منهم، في كتبهم كالقاسم بن إبراهيم الرسي، وعقيدته يحيى بن الحسين الهادي، وأحمد بن يحيى؛ وظل الأمر كذلك حتى أرسل الإمام القاسم أبا جعفر القاضي اليميني في أوائل القرن السادس، أو أواخر الخامس على الأكثر إلى بغداد، لجلب بعض كتب المعتزلة، من هناك إلى اليمن، للإفادة منها، فعاد الأخير ومعه شيخ للمعتزلة في عصره إلى اليمن، للإصلاح بين الطوائف المخالفة هناك، وسنبسط هذه المسألة في غير هذا الموضع، بإذن الله .

وتمثلت الخطوط العريضة لهذا النقد فيما يلي :

اعتمد المعتزلة على المناهج الفلسفية، في البحث والتفكير؛ وتقدمها الأدلة العقلية على النقلية؛ أو إهمال الأخيرة أحياناً كثيرة؛ أو أولتها بحسب ما يقتضى العقل؛ فتضمن مذهبها ضرورياً من المحالات ظهرت من خلاله كمذهب حادث متكلف، لا يستند إلى ألية عقلية وسمعية تكمل على صحته؛ ولذلك قررت الزيدية أن كل مذهب حادث أو صافه هذه باطل^(١).

كما أخذ عليهم اشتغالهم بالكلام في ذات الجباري، مع النهي عن ذلك نصاً؛ وعجز العقل عن الخوض، فيما لا قدرة له عليه ثابتة؛ فضلاً عن معرفة سر الذات . . يقول الإمام الناصر الحسن بن علي الأطروش: "خاضوا في صفات ذاته؛ وضربوا له الأمثال"^(٢)، وقد نهى الله عن ذلك بقوله: تعالى: {فلا تضربوا لله الأمثال؛ إن الله يعلم وأنتم لا تعلمون}^(٣).

(١) انظر حميدان: التصريح بالمنهج الصحيح؛ ص ٨٦،

(٢) انظر الشرقي: شرح الأساس الكبير، ص ٣١٨ .

(٣) سورة النحل: ٧٤ .

تتاقض أقوال فرق المعتزلة حول الصفات، فبعد أن قرروا أنها لا توصف؛ وصفها بعضهم بالأزلية؛ ووصفها بعضهم بالحدوث. يقول الناصر: تكلفوا من دقيق الكلام، مما لعل حواسمهم خلقت مقصرة عن إدراك حقيقتها، وعاجزة عن قصد السبيل فيها^(١).

نقد الزيدية المصطلح عند المعتزلة، وهو أمر أوقعهم في كثير من الخطأ، والتناقض والتعارض في الدلالات الاصطلاحية للألفاظ؛ فخلطوا بين اللغة والعرف؛ فنتج عن ذلك تعارض المعقول مع المنقول^(٢)، أو تعارض المعقول بعضه ببعض، ومن ذلك معنى الأمر والشئ؛ والذات والغير؛ والقدم والأثر؛ والحدث والتجدد. فحرفوا معاني معقولة، إلى أن صارت مبهمة أو غير معقولة؛ مع كونهم غير مفوضين وحكماء ولا معصومين عن الدخول فيمن ذلهم الله، سبحانه؛ على تحريفهم الكلم عن مواضعه.

أثبت المعتزلة أموراً متوسطة بين النفي والإثبات، كقولهم لا شئ ولا لا شئ؛ وكون ذلك محالاً، مما يعلم ضرورة، كما يعلم ضرورة من قول القائل: زيد لا في الدار ولا في غيرها. أنه محال^(٣).

وافق فريق منهم الصفاتية والأشاعرة في قولهم بصفات زائدة على الذات؛ وغيره. وهو مجرد بدعة، جلبها عليهم التقليف ومعاني المصطلحات التي لفقوها. فلو كان لله تعالى؛ صفات زائدة على ذاته، كسائر نوات العلم؛ لما كان لوصفه بالوحدانية معنى معقول؛ لأن وصف الذات بالأمور الزائدة يدل على التغاير؛ والتغاير يدل على العدد، وكل معدود فليس بواحد؛ وهو عين ما رد به المعتزلة على غيرهم^(٤).

يعتبر أغلب ما ذكره المعتزلة من مسائل - في باب الصفات - غير معقول، وما هو كذلك فإثباته تكلف، والعلم به وإعمال الفكر فيه عبث وغلو في الدين. ويصدق ذلك على من قال بصفات هي أحوال، أو بصفة هي مزية، عبروا عنها تعبيراً عديماً، فقالوا بأشئ لا شئ أو لا لا شئ^(٥)!!

(١) انظر الشرقي: المصدر السابق؛ ص ٣١٨.

(٢) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٨٦ ط.

(٣) انظر حميدان: التصريح، بالمذهب الصحيح؛ ٨٧،.

(٤) انظر حميدان: المصدر السابق؛ ٨٦ ط-٨٧، وقارن الجويني: الإرشاد، ص ٩١، والقاضي

عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٠٣.

(٥) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح، ٨٧ ط.

وهكذا نجد أن أغلب ما وجهه الزيدية للمعتزلة من نقد، كان للمنهج والآراء الشاذة، التي كانت من نتائج هذا المنهج؛ وهو ما يؤكد تباعدهما رغم ما يبدو من تقاربهما في بعض القضايا، لقد قنمت المعتزلة العقل على النقل، بلا علة أو مسوغ لذلك، في بعض المسائل؛ ثم أولت الأدلة النقلية في مسائل كثيرة، وبإقراط شديد لحساب مذهبهم العقلي، الذي رأوا فيه الدليل القطعي اليقيني. . . كما أدخلت مناهج اليونان في التفكير الإسلامي، فشوهت المنهج كما أشرنا، وخلطت في التطبيق، ولذلك لم يكن غريباً أن نجد بعض علماء الزيدية يوجهون حملة نقدية شديدة للمعتزلة، انصب أكثرها على المنهج، لا على الموضوع، كما قد يظن؛ لأن الكثير من المسائل الكلامية قد يتفق عليها المتكلمون، رغم خلافهم في المنهج.

فكان من وجوه نقد الزيدية للمعتزلة. . . اشتغالها بدقيق علم الكلام، وما لا أدلة عليه من عقل أو نقل؛ وما غلب عليه الطابع الشكلى أو الجنلى أو اللفظى؛ ومن ذلك كلامها فى ذات البارئ، وخوضها فى منطقة محرمة نصاً، نهى عن تناولها الرسول، ع، وقد ثبت بالأدلة القطعية عقلاً وسمعاً أن الله، سبحانه، واحد {ليس كمثله شئ} (١)، ولا كفؤ ولا ند ولا شريك؛ وأنه لا يحاط به علماً، ولا يجوز توهمه ولا تصوره، ولا تكيفه ولا قياسه ولا التفكير فيه، كما لا يصح أن يجاب من سأل عن ذاته، بمثل ما يجاب من سأل عن ذات غيره، بمعنى أنه لا سبيل إلى القول بمشاركة ذاته، تعالى، لسائر النوات (٢).

كما أن فكرة مشاركة النوات فى الذاتية بدعة متكلفة، لم يقل بها غيرهم، ولا دليل عليها من عقل ولا نقل، وسائر المتكلمين من معتزلة وغيرهم قالوا بأن ماهيته، تعالى، مخالفة لسائر الماهيات لعينها، خلافاً لأبى هاشم (٣).

وأيضاً وصف الله، تعالى؛ بما يفيد التشبيه بينه وبين مخلوقاته خطأ بين؛ فلا يستدل عليه، تعالى، بجنس ولا نوع ولا فصل ولا حد؛ كما يقول المناطقة، حيث يبطل القياس وغيره. "الله لا يتصف بشئ من صفات المخلوقين" (٤).

(١) سورة الشورى: آية، ١١.

(٢) انظر يحيى بن الحسين: الرد على أهل الزيغ من المشبهين؛ ٢٨-٢٨ ط، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم رقم ٣١٤ من شمالى.

(٣) انظر الرازى: المحصل؛ ١٠٠ ص ١٥٤.

(٤) انظر يحيى بن الحسين: أصول الدين؛ ٥٦ ط، مخطوط مصور بدار الكتب، ميكروفيلم رقم ٣٢٤، من شمالى.

واعتبروا التفريق بين المشاركة والمماثلة^(١)، من الناحية اللغوية، محض مباحكة؛ إذ لا فرق بين أن يقال: زيد مشارك عمرو في الذاتية أو مماثل له فيها، والله منزه عن الشريك والمثل^(٢)، فإذا كان لا يصح مشاركة ذاته لغيره، كذلك لا يصح مشاركة نفسه لغيره في النفسية؛ لكون ذات البارئ هي نفسه، ونفسه هي هو، وقد رأى في كل ما سبق أحد المستشرقين مبرراً في تقديم المعتزلة على غيرهم فقال: "المعتزلة هم أصحاب الاتجاه العقلي، أو الحر التقدمي"^(٣)، ظناً منه أنهم بذلك قد نسلخوا بالكلية عن المنهج الإسلامي وقد أخطأ.

وهذا ما قمه حميدان بن حميدان في إحدى رسائله، التي نقد فيها المعتزلة بشدة؛ إلا أن أحد الأساتذة قد أخذ عليه نقده لأبي هاشم وأصحابه، في فكرة المشاركة والمماثلة، من الناحية اللغوية. ونكر وجوه المفارقة بينهما، وهي على النحو التالي:

- ١- المشترك اللفظي مع الاختلاف في المعنى؛ كما يطلق لفظ عين على العين الجارية، والعين الرائية، فالمشاركة اللفظية موجودة والمعنوية مختلفة.
- ٢- المشاركة في اللفظ والمعنى كإطلاق لفظ "الوجود" على الله والخلق؛ ولفظ "الجمال" على الوردة والحن والقمر؛ دون أن يقتضى ذلك ممانلة كل منها للآخر، وهذا ما قصده المعتزلة من إطلاق لفظ "الذات" على الله وعلى سائر الذوات. وهذا لا ينفي كون ما نكروه تكلفاً وبدعة، وضرب من الوهم يحتاج إلى تفسير.
- ٣- مقول بالمماثلة أو بالتواطئ، وهو الذى يفيد التشبيه كإطلاق لفظ "ولود" على الإنسان والبقرة والأرنب^(٤).

وهذا الكلام صحيح إن كنا نضع بحثاً في فلسفة اللغة؛ أما فلسفة العقيدة فشئ آخر؛ لأنها لا تقوم على التصورات الذهنية فحسب، كما أن القياس ليس بين نوعين من جنس واحد، ولا يوجد جامع بين الخالق وخلقته في وجه من الوجوه، لتنجيز صواب الفكرة من الأصل.

وما ذكره حميدان في نقده للفتة، من الناحية اللغوية، يعزز رأينا، فليس كل لفظ يطلق، على سبيل الإجمال أو التحقيق؛ ليعبر عن معنيين؛ باسم جنس، يصح فيه الاشتراك؛

(١) انظر مادة "شرك، ومثل"؛ الرازي: مختار الصحاح؛ ص ٢٥٧، ١٤٢، طبع لبنان، ١٩٩٣ م.
(٢) حميدان: التصريح بالمنهـب الصحيح؛ ٨٤ ط، وقارن القاضي عبدالجبار: شرح الأصول، ص ١٩٦-١٩٨.

(٣) George. F. Hourani: Islamic rationalism, The ethics of Abd al Jabbar, Clarendon Press, Oxford, 1971, pp.78,79.

(٤) انظر د/ أحمد صبحي: الزبديّة؛ ص ٤١٢، الزهراء للإعلام العربي، ط. ثانية، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤ م.

مثال ذلك: أن فلاناً فعل كذا بذاته: أى بنفسه، أى فعله هو لا غيره. وذات الشيء: أى ليس غيره، نقد عينه المشار إليه.

كما لا يمكن تعريف ذات البارئ، لا بالمنطق الأرسطي الصوري؛ ولا بغيره؛ ولا يكفى فى ذلك الاستعانة بمفردات ذلك المنطق ومصطلحاته، من حد وجنس وفعل؛ لإقامة إطار شكلى لذلك للتعريف؛ لأنه يفرق بين التصور والتصديق، وما هو ذهنى وواقعى؛ والله، تعالى، غيب لا يمكن الإخبار عنه بتوهم جنس، أو مشاركة ذات؛ فليس كمثله شئ، لا فى الذاتية ولا فى غيرها، كما أنهم قد أخطأوا فى التطبيق، لأن من شروط الحد أن يكون له جنس يتتبع، وذات البارئ ليست بجنس ولا نوع، كما ذكرنا من قبل^(١)، وهو ما خالفوا فى المنهج الإسلامى القائم على الاستدلال بالاستقراء الكامل أو الناقص؛ والاستنباط والقياس الحقيقى، عند توفر شروطه وبأنواعه المختلفة.

كما أن حد المعتزلة للصفة الذاتية، بأنها ما يصح العلم بها على انفرادها، لا يخلو من نقد، إذ كيف تكون ذاتية لا يخلو عنها، ويصح انفرادها، إنه تناقض بين، وخطأ فى وضع الحد لا شك فيه^(٢).

وكذلك فكرة المشاركة فى الجنس مناقضة، وفى غاية الإحالة؛ لأنها لو كانت مشاركة لغيرها، كيف نقول: ذات لا كالذوات، وجسم لا كالأجسام... ثم إن تلك المفارقة، بعد مشاركتها غيرها فى الجنس، غير حقيقية، وكما ذكرنا الله ليس بجنس ولا نوع^(٣).

كما يعنى كون الذات محلاً للعلية أو القياس؛ لأن العلة صفة تقارن الذات، والله لا يوصف بمقارنة العال والمعلولات، وفيما ذكره المعتزلة مخالفة للمعقول؛ لأن الجمع بين المشاركة والمفارقة يعنى للجدل والمغالطة، والخروج عن حد المعقول^(٤).

أما مذهب أبى على الجبائى فى الصفة الأخص أو المزية التى فارقت الذات الإلهية، غيرها من الذوات، وكونها صفة هى لا شئ ولا لا شئ^(٥)... فهو غير معقول؛ لأنه لا يجوز إثبات متوسط بين النفى والإثبات؛ ولا يثبت بالنظر ما علم انتفاؤه ضرورة. ويتوجه إليها من

(١) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٨٤ ط، وانظر الخوارزمى: مفاتيح العلوم، ص ٧٩، ٨٥.

(٢) انظر حميدان: المصدر السابق؛ ٨٥.

(٣) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٨٥ ط.

(٤) انظر حميدان: المصدر السابق، ٨٥ ط.

(٥) انظر الشهرستانى: الملل والنحل؛ ٩٢/١.

النقد كذلك، ما توجه لأحوال أبي هاشم، فهي جدلية؛ تؤدي إلى التسلسل؛ ثم ما المانع من ظهور صفات أخرى بينهما تبعاً؟

والصفات لا توصف ولا تعرف إلا بمحلها، لكونها أعراض لا يعرف الفرق بينها وبين غيرها، إلا باختلاف المحال، فلا يوجد فرق بين أمر وشئ، من حيث العقل والاصطلاح والعرف؛ حيث أجمع أصحاب نظرية الأحوال، على إثبات أمر علمي، ليس بشئ ولا لا شئ! والفرق بين الصفات، لا يكون إلا بصفة ترجع إلى النفي؛ فليس كمثل شئ، صفة لا يشارك الله فيها مشارك^(١).

١٣- موازنة في الصفات بين المعتزلة والصفائية :

الصفائية: مذهب عبدالله بن سعيد بن كلاب وأتباعه، ومذهبه في الصفات أن الله عالم بعلم، لا يوصف بقديم ولا حدوث ولا وجود ولا عدم، وهو صفة والصفة لا توصف؛ وهكذا سائر الصفات السبعة^(٢)، ولقبوا بالصفائية؛ لأنهم أثبتوا صفات، لله تعالى؛ حاصلة عن معان؛ ثم جعلوا تلك المعاني صفات لا توصف؛ فراراً مما يلزمهم من المحال، إن وصفوه بالقديم والحدث^(٣).

وما ذكره النجری صحيح، إلا أن تحرير مذهبهم في القدم والحدث^(٤)، هو أنهم يقولون أن الله بصفاته قديم، ولا يثبتون قنماء مع الله، تعالى، فهي زائدة على الذات المجردة عن الصفات لا المتصفة بها، والصفائية لا يقولون بتغاير للصفة والموصوف؛ حتى يقال عليهم أنهم يعددون القنماء. والله عند الصفائية لا تقوم بذلته الحوادث ولا الأفعال^(٥).

ولكن المعتزلة نقدوا الصفائية^(٦)، فقالوا بأنهم قد نلقضوا أنفسهم، حيث جعلوا الصفات معاني وذوات؛ ثم ادعوا بعد ذلك أنها صفات؛ وقد علم أن بين الذات والصفات فرقاً ظاهراً؛ وأن كون الشئ ذاتاً وصفة محال؛ إذ الذات من حقها أن توصف؛ وتثبت لها سائر الأحكام خلاف الصفة؛ فإنها لا توصف بشئ؛ وإلا لزم التسلسل، ولذلك كان المعتزلة في إثبات الصفات عين الذات، وعدم وصفها بالقدم والحدث، أكثر توفيقاً من الصفائية، عندما

(١) انظر حميدان: تذكرة تشمل على أربع مسائل في الصفات؛ ١٢٠ ط-١٢٢، مخطوط ضمن

مجموع حميدان، مصور بدار الكتب المصرية ميكروفيلم رقم ٢٢١٩ .

(٢) قارن الأشعري: مقالات الإسلاميين، ١/ ٢٢٩ .

(٣) انظر النجری: شرح القلائد؛ ١٢ .٠٠ وقارن الأشعري: المقالات، ٢٣٠ .

(٤) قارن الأشعري: المقالات، ٢/ ٢٥٦ .

(٥) انظر ابن تيمية: منهاج السنة، ج١، ٢٣٥، تحقيق د/ محمد رشاد سالم، مكتبة العروبة، القاهرة،

١٣٨٤هـ/ ١٩٦٤م، والشهرستان: الملل والنحل، ١/ ٥٥٠ .

(٦) قارن القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٨٣ .

وصفوا للصفات بصفات إثباتية، وجودية زائدة عليها. أما المعتزلة فقد وصفوها بصفات اعتبارية، لا وجود لها في الخارج، وهي ليست أموراً وجودية زائدة على الموصوف^(١).

١٤- إبطال مذهب المعتزلة والكلائية في الصفات:

تسأل للشرفى من الزيدية عن الفرق بين قول الصفاتية إن الصفات قديمة، وقول المعتزلة ثابتة في الأزل؟! وبين أن هذا الكلام متناقض؛ لأنه لا فرق بين القولين، فقول المعتزلة بأنها واجبة، أو ذاتية؛ أو مقتضاة صفات لها إثباتية وجودية زائدة عليها، مثل قول الزيدية قديمة أو محدثة ولا فرق بينهما، إلا أن القول بأنها قديمة أو محدثة بصفة ثبوتية وجودية زائدة وهو ما تناقضوا فيه وهكذا قول للمعتزلة واجبة وذاتية ومقتضاة^(٢).

ثم إن قول المعتزلة بأنها صفات اعتبارية، لا وجود لها في الخارج، لا يفهم المقصود منه؛ فكيف تكون كذلك؛ وتكون في الوقت نفسه، كما يقولون؛ نفس الأمر! وهو مناقضة صريحة ظاهرة، ومثل ذلك قول للمعتزلة بأنها ليست أشياء معقولة محققة^(٣)! لأن إثبات ما لا يعقل مغالطة وتلبيس.

ولا يلزم الصفاتية إلزام المعتزلة لهم بالمناقضة، حين قالوا على الصفات هي معانى ونولات؛ ثم ادعوا بعد ذلك أنها صفات؛ لأن الصفاتية يقولون بأن المعانى هي نوات وأعراض صفات للأجسام؛ وليست صفة الأجسام إلا الأعراض القائمة بها، وإذا كانت الصفات عبارة عن الأمور الموجبة عن هذه المعانى، فما الدليل على ذلك، وهل هذا الاصطلاح مجرد؟!

وانتهى الزيدية إلى إبطال مذهب، كل من المعتزلة والصفاتية، في البراءة وصفاته؛ فلا فرق بين من يقول إن الله، تعالى عالم، بعلم، لا يوصف بقدم ولا حدوث، ولا وجود ولا عدم؛ ومن قال بمثل قوله: "الصفة أمر زائد على الذات داخل في حيز العلم بالذات" ١٠٠ فكلهما قد تناقض^(٤)، وقد قالت الأشاعرة: بأن الصفات معانى، قائمة بذات الله قديمة^(٥)؛ ولذلك قال الزيدية أن الخلاف بينهم وبين المعتزلة لفظي^(٦).

(١) النجوى: شرح القلائد في تصحيح العقائد؛ ١٢، .

(٢) انظر الشرفى: شرح الأساس الكبير؛ ص ٣٠٣، وقارن البغدادي: أصول الدين، ص ٩٠-٩٣.

(٣) انظر الشرفى: المصدر السابق؛ ص ٣٠٤، وقارن الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ١٩٩.

(٤) انظر الشرفى: شرح الأساس؛ ص ٣٠٤، وقارن الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ١٩١، ١٨١.

(٥) انظر النجوى: شرح القلائد في تصحيح العقائد؛ ٤١، ٠، وقارن التفازلي: شرح العقائد النسفية، ١٠٤/١-١٠٥.

(٦) انظر الشرفى: شرح الأساس الكبير؛ ٣١٣.

١٥ - مناقشة الصفاتية في الاشتراك في الصفة :

ذهب الكلايية إلى استحالة مخالفة الله عن غيره في الذاتية؛ وهذا يثبت أيضاً الصفة، فلم يستحيل مخالفته غيره في الذاتية، وما للدليل على ذلك، ومن أين علم المشاركة بينه وبين غيره وما للدليل على ما صادم للمعقول والمسموع^(١) . . أما من جهة المعقول؛ فالعقل لا يعقل للمشاركة بين شيئين، أو أشياء؛ إلا إذا علم اشتراكها في صفة من الصفات، أو كيفية من الكيفيات التي تعقل وتعلم بإحدى الحواس . كالحديث في اشتراك الجسم والعرض، في كونهما محدثين؛ وكالجسمية؛ واشتراك الحيوان والحجر فيها؛ ونفخ الروح في اشتراك الإنسان والبهيمة فيه ونحو ذلك . . والله، سبحانه، لا كيفية له ولا يدرك فيه شيء من هذه الصفات، التي تنهياً فيها المشاركة؛ لأنه، سبحانه، ليس كمثل شيء؛ لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناش^(٢) .

ويقول القاسم في مبحث المعرفة، من كتابه "الدليل الكبير" عند حديثه عن أدوات معرفة الله وإدراكه؛ وكونه، تعالى، لا يدرك بالحواس أو العقول، في جميع ما يدرك من فروع الأشياء وأصولها: "فما لا يوجد أبداً بين الأشياء وبينه، ولا يوصف بها أبداً غير، سبحانه؛ وهي الصفة التي لا يشاركه، سبحانه، فيها مشارك؛ ولا يملكها عليه، تعالى؛ مالك، ولا يعم جميع الأشياء اختلاف عمومه؛ ولا تصحح الأبواب إلا الله معلومه؛ لأنه وإن وقع بين الأشياء ما يقع من الاختلاف، فلن يوجد واقعاً إلا بين نوات الأوصاف . ."^(٣)

ويقول حميدان عن تلك للصفة، التي لا يشارك الله، تعالى، فيها مشارك: "ومثال ذلك وصف الباري، سبحانه؛ بأنه ليس كمثل شيء؛ فإن هذه الصفة، هي التي ذكر القاسم بن إبراهيم أنه لا يشاركه فيها مشارك، وهي بإجماع المعتزلة لا تسمى أمراً ولا مزية؛ لكونها راجعة إلى النفي"^(٤) . . ويتأكد لنا أن خلاف الزيدية للمعتزلة كان خلافاً منهجياً، بما ذكره القاسم من أن الزيدية كان منطلقها إسلامي خالص، حرصت على بقائه ونمائه، أما المعتزلة فقد ذهبت مذهباً آخر، حيث استعانت بمناهج الفلمسة اليونانية: "ولا يعد الذي عددنا وحدنا في أصول المعارف بأن أصل معقول؛ وإنما يعرفه أولوا الأبواب بصنعه، وبما أرائنا، سبحانه، من سمواته وأرضه"^(٥) .

(١) قارن الينغادي: أصول الدين، ص ٨٩، ٨٨ .

(٢) انظر الشرق: شرح الأساس الكبير؛ ص ٣٠٥ .

(٣) القاسم الرسي: الدليل الكبير في الرد على الزنادقة والملحددين؛ ٢، ٠ .

(٤) انظر حيمان: التصريح بالمذهب الكبير؛ ٢٨ . . انظر القاسم: الدليل الكبير، ١٢، ٠ .

(٥) انظر القاسم: الدليل الكبير في الرد على الزنادقة والملحددين؛ ٣، ٠ .

كما يبدو أن الزيدية قد حاولت نسبة مذهبهم في الصفات للصحابة، وبيان أنه قد تطور على يد المفوضة عن طريق التأثير بالثنوية، ورتبوا على ذلك أحكاماً فى حق الصفاتية، فتصوروا أن اعتقادهم فى الصفات الذاتية هو ما منعهم عن إقامة الأدلة على عدم قيام الأعراض بذاته تعالى^(١).

وهكذا يلاحظ أن الزيدية قد رفضت نزعة التكفير عند بعض شيوخ الاعتزال، فى الحكم على مذاهب المسلمين، لما فى ذلك من إيجاب كون أكثر الأمة كفاراً ومذهبنا خلاف ذلك^(٢) وميزوا بين حق النقد فى الموضوعات والأحكام وقالوا الأول يكون على قواعد المذهب، والأخير على قواعد الإسلام^(٣).

١٧- حكم الزيدية على المجبرة فى التوحيد والصفات :

ذهب الزيدية إلى أن الجبر قد يحول بين صاحبه والمعرفة الموصلة إلى حقائق الوجود والتوحيد والبحث فى الإلهيات والطبيعات، لما يتسم به من خصائص قد تؤدى إلى ذلك، لما يدعو إليه من تقليد وتواكل، والتسليم بالنتائج دون بحث فى الأسباب والعلية^(٤).

وقد ينتهى للجبر بأصحابه، كما ترى الزيدية، إلى إسقاط التكليف الشرعية، وذلك تبعاً لمقالتهم فى خلق الله لأفعال العباد، واختلفوا فى تكفيرهم بناء على ذلك^(٥) وذهبوا إلى أن أدلة المجبرة فى حدوث العالم وقدم الخالق لا تستقيم إلا على أصول العلية^(٦).

وقد حاولت تقديم أمثلة على كون أدلة المجبرة من خلال القياس، لا تصح مع إيمانهم بخلق الله لأفعال العباد، وعدم قدرة العبد على خلق أفعال نفسه، كدليل الممكن والواجب^(٧)، وحدث العالم^(٨)، والتأثير فيه^(٩)، كذلك لا يمكن إثبات حدوث العالم مع القول بكونه ذاتاً فى

(١) انظر يحيى بن الحسين: المجموع، ص ٢٨٦، ٢٨٥، والبسبي: مصدر سابق، ص ١٨ ط.

(٢) انظر البسبي: المصدر السابق، ص ١٩ ط.

(٣) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢١٤، ٢١٣.

(٤) انظر الشهرستان: الملل والنحل، ١/٩٧-١٠٤.

(٥) انظر يحيى بن الحسين: المجموع، ص ٢٣٩، ٢١٩-٢٤٠.

(٦) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٥٩، ١٥٢، ١٥١.

(٧) انظر ابن تيمية: نقض المنطق، ص ٢٥، وما بعدها، صححه محمد حامد القفى، مكتبة المحمدية،

القاهرة، د.ت.

(٨) انظر الجويني: العقيدة النظامية، ص ١.

(٩) انظر الرازي: أصول الدين، ص ٣٨.

العدم، وانتهوا إلى القول بأن: "القياس على الشيء لا يصح إلا بعد العلم به، وما عدا ذلك من الطرق يحتاج أن يبحث عنه"^(١).

ومع ذلك فإن الزيدية ترفض القول بتكفير من لم يحصل العلم بالتفصيل والمجبرة وإن امتنع قيام الأدلة على إثبات وجود الله وصفاته بالتفصيل في حقهم، فهم خلاف الشاك والنافي^(٢).

١٨- قواعد المعتزلة في الصفات :

أسس المعتزلة مذهبهم في الصفات على قواعد خمس، هي على النحو التالي:
القاعدة الأولى : إثبات نوات العالم في العلم^(٣)؛ ولهذا قالوا: إن مقدورات الله سبحانه؛ لا تنتهي لكونه، تعالى، قادراً لذاته. كما أنه ليس لله، تعالى، تأثير فيها إلا في إخراج نوات العالم، من حالة العدم إلى حالة الوجود؛ وهي الصفة الوجودية الزائدة على الذات، التي ليست بشئ ولا لا شئ. ولتفويض استمرار بقاء الصفة قالوا بالداعي؛ الذي هو حكمة البارئ، سبحانه وتعالى؛ فهو حاصل لأمر أوجبه وأثر فيه.

القاعدة الثانية : مشاركة ذاته، تعالى؛ لسائر اللوات في الذاتية^(٤)، وأنه يصح العلم بها على انفرادها؛ وأنه، تعالى، لا يفارق ما عداها من اللوات إلا بمزية خاصة له، لا هي هو ولا غيره؛ ولا شئ ولا لا شئ.

القاعدة الثالثة : إثبات صفات وأحكام للذوات كلها، شاهداً وغائباً، أحوالاً زائدة عليها^(٥)؛ أو مزايًا زائدة عليها؛ لاختلاف اصطلاحهم ذلك؛ وليست هي الذوات ولا غيرها، فلم يفرقوا بين الخالق وخلق؛ غير أن المخلوق واجب له هذه الصفة، وأثر فيها لمعان حالة فيه. بخلاف البارئ، تعالى، فإن الموجب لصفاته، بزعم بعضهم؛ ذاته تعالى؛ وبعضهم قال: بل الصفة الأخص.

القاعدة الرابعة : إثبات التأثير للعلل الميتة، في هذه الصفات والأحكام.

القاعدة الخامسة: قياسهم للبارئ، تعالى؛ على الجواهر في استحقاقه لهذه الصفات^(٦).

(١) انظر حميدان: تنبيه أولى الأبواب، ٤٠ ط. مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ميكروفيلم ٢٢١٩/ممنية.

(٢) انظر البسي: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ١٢، ١٣ ط.

(٣) قارن ما ذكره الشرفي في مذهب المعتزلة في شميعة المعلوم، بالرازي: المحصل، ص ٨٣، والبغدادى: الفرق بين الفرق، ص ١٢٣.

(٤) قارن ما ذكره الشرفي بالقاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٩٦-١٩٧.

(٥) قارن ما ذكره الشرفي بالقاضي عبدالجبار: المرجع السابق، ص ١٩٩.

(٦) انظر الشرفي: شرح الأساس الكبير؛ ص ٣١٩، وقارن القاضي عبدالجبار: شرح الأصول، ص ١٨٥، ١٨٤.

١٩- نقد القواعد الخمس :

القاعدة الأولى : خالف للزيدية المعتزلة، فقالوا بأن الله، تعالى، هو مذوت الذوات، أى جاعلها نواتاً؛ فخلقها وأوجدتها بعد أن لم تكن شيئاً؛ ونوات العالم هى أجسامه؛ وصفاتها أعراضها؛ ولا يصح العلم بانفراد نوات العالم عن الأعراض، ولا العلم بانفراد الأعراض عن نوات العلم. كما لا يوجد دليل من للعقل ولا السمع، يدل على أن شيئاً، سوى الله، تعالى؛ ليس بجسم ولا صفة جسم، يوجد منفرداً عن محله؛ وأن بقاء العالم كائن باختيار الله. لا لأمر أثر فيه^(١). . . وتبطل هذه القاعدة من وجوه هى على النحو التالى :

١- كون ما ذهبوا إليه بدعة، وتسمية مخترعة غير معقولة؛ حيث ادعوا بثبوتها فى لا وجودها، فقالوا: نوات للعالم ثابتة فى العدم! . . طيس لهم فيها قنوة وسلف، من الأنبياء والمرسلين ولا أئمة أهل البيت ولا غيرهم؛ وكل بدعة فى الدين ضلالة؛ وكذلك باطل ما ذهبوا إليه^(٢).

٢- إذا كانت مقدمات البراهين ثابتة، فيما لم يزل؛ ولا تأثير له فى كونها نواتاً، فهذا يعنى عجزه عن خلق العالم، وهو باطل.

٣- والقول بأنه، تعالى؛ لا يعلم الإيجاد فيما لم يزل، يؤدى إلى القول بأنه جاهل، لتأثيره قبل أن يؤثر فيه، وهو باطل، لأنه إذا استحال وجودها . . استحال كذلك ثبوتها؛ ولا فرق بين الوجود والثبوت فى لغة العرب^(٣)، ومن ناحية الأئمة العقلية أنه ثابت فيما لم يزل . . ولا لول لثبوتها، ومن المسمعية قوله تعالى: {وقد خلقتك من قبل ولم تك شيئاً}^(٤)، وقال: ع كان الله ولا شئ معه^(٥).

لقد جرت مقالة المعتزلة هذه عليهم كثيراً من النقد؛ وهم قد تبعوا فيها الفلاسفة فى تشقيقاتهم، التى لم يعهد الفكر الإسلامى فى تصويره للإلهية؛ فإله أبداع أعيان الأشياء من العدم، ولم يكن لها ثبوت لو جود معه أو قبله^(٦). قال زين العابدين على بن الحسين (ت ٩٤هـ):
قصبحت الله ابتدع للبرايا فأجارها؛ وأنشأها فأجارها؛ وشيأها فأصارها^(٧). . ويقول القاسم بن

(١) انظر الشرقى: شرح الأساس الكبير؛ ص ٣٢٠.

(٢) انظر فى ذلك: ابن حزم: الفصل فى الملل والأهواء والنحل؛ ٤/١٥٣، تحقيق محمد إبراهيم نصر، وزميله، طبع دار الجليل، بيروت، د.ت. والشهرستانى: نهاية الإقدام، ص ١٥١.

(٣) انظر المعجم الوسيط؛ ٢/١٠٢٤؛ مادة "وجد"؛ وكذلك؛ ١/٩٣، مادة "ثبت".

(٤) سورة مريم: آية، ٩.

(٥) روى البخارى: "ولم يكن شئ قبله، وكان عرشه على الماء. . .". كتاب التوحيد، باب وكان عرشه على الماء؛ ٤/١٠٥-١٠٦، ورواه أحمد؛ فى تقييد وبين حيفة، وفى كشف الحفا؛ ٢/١٣٠.

(٦) انظر د/ زهدى حار الله: المعتزلة، ص ٥٨-٥٩؛ طبع المكتبة الأهلية، بيروت، ١٩٧٤م.

(٧) الشرقى: شرح الأساس الكبير؛ ص ٣٢٢، ٣٢١.

إبراهيم الرسي (ت ١٤٦٢هـ): فإن سأل من الجهمية سائل، فقال: هل الله شيء؟ قيل له: نعم شيء، لا يشبه الأشياء؛ الأشياء مشيئة، وهو سبحانه لا مشياً له؛ بل الله مشئ الأشياء، لا يشبه ما شيئاً، وليس في قولي: أنا شيء، والله شيء تشبيهه^(١).

٤- يلزم من تعلق علم الله وقدرته، بالمعلوم والمقدور في الأزل، أن تكون الذوات موجودة في الأزل لتعلق علم الله بها. وكونه موجوداً في الأزل؛ فتعلق علمه به ثابتة في العدم؛ كتعلق علمه بها موجودة بعد العدم؛ لا فرق في ذلك؛ مما يعني بطلان حدوث العالم، وهو محال.

٥- إذا كانت مقدورات الله، تعالى، لا نهاية لها، وذوات العالم هي بعض المقدورات التي هي ثابتة فيما لم يزل، ولا نهاية لها؛ فيلزم أن يكون العالم لا نهاية له، أو هذه المقدورات لها نهاية كالعالم، وهو الصحيح، وكل ما له نهاية فبعضه إما أن يكون مثله أو أقل أو أكثر، وكل موصوف بالتساوي والقلّة والكثرة متناه، وكل متناه محدث، والحديث نقيض الأزل.

٦- وإذا كان بقاء العالم كائن؛ لأمر أوجبه وأثر فيه، وهو داعي حكمة البارئ، سبحانه، فإن ذلك موجب لتوهم ثبوت حكيم وحكمة وداعي حكمة؛ وذلك تقسيم وتعدد وتحديد، لا يجوز وصف الله به، ولا إضافته إليه^(٢)، وقد تأثر بهم ابن عربي من بعد فقال بالأعيان الثابتة للأشياء قبل وجودها بالفعل، كتصورات معقولة في الذات الإلهية بالقوة، وربما تأثر للجميع بالفلاسفة كما ذكرت^(٣). يؤيد ذلك قول القاسم الرسي في مسألة الملحد: "أما قولك: ما دعاؤه: فمحال؛ وذلك أنه لم يزل عالماً بلا سهو ولا غفلة. فقولك: ما دعاءه محال، لأن الدعاء والتتبيه والتتكبر؛ إنما يحتاج إليها الغافل"^(٤).

القاعدة الثانية: وهي في نقد فكرة المشاركة بين الذوات. فقد أثبتوا المشاركة بين ذاته، تعالى، ومئات الذوات، ومن وجوه بطلان هذه القاعدة ما يلي:

١- هذه المقالة على الجملة قول مبدع متكلف، ليس بمفروض ولا مقول ولا مسموع، وكل مبدع في الدين فهو باطل:

(١) انظر القاسم الرسي: المسترشد في الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٦٠ ط، تحقيق ودراسة إمام حنفي سيد، دار الآفاق العربية، ط. أولى، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، وقارن الملطي: التنبيه والرد، ص ١٩٤، ١٩٣؛ تقدم وتعليق محمد زاهد الكوثري، المكتبة الأزهرية للتراث، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م.

(٢) الشرفي: شرح الأساس الكبير؛ ص ٣٢٣.

(٣) انظر د/ أبو العلا عفيفي: الأعيان الثابتة في مذهب ابن عربي والمعدومات عند المعتزلة، ص ٢٠٩، ضمن الكتاب التذكري في الذكرى المئوية الثامنة لميلاد ابن عربي، دار الكتاب العرب، القاهرة، ١٩٦٩م.

(٤) انظر القاسم الرسي: الرد على الملحد ومناظرته؛ ٧٢،

- ٢- المشاركة لا تكون إلا بالاتفاق في صفة أو كيفية، والله سبحانه، لا صفة له ولا كيفية .
- ٣- المشاركة تكون في الجنس والنوع من خصائص أوصاف المحدثات، التي لا يجوز إضافتها إلى الله، سبحانه، لما فيها من لزوم التشبيه .
- ٤- يؤدي قولهم في المشاركة والمفارقة، إلى ليطال أدلة العقل والسمع؛ ويطال معنى التوحيد؛ لأنه، سبحانه، قد أخبر أنه لا يحاط به علماً، فلو كانت ذاته؛ مما يمكن أن تعلم بانفراد، لصح العلم بها على انفرادها . . . كما أن مشاركة النوات في الذاتية، يلزم عنه أن لا يكون بين ذاته، تعالى، وبين سائر النوات فرق في أنه يحاط بها علماً، أو العكس .
- ٥- إذا كانت ذات الباري، سبحانه، هي نفسه، ونفسه هي هو؛ فلا يجوز أن يوصف، تعالى؛ بأنه مشارك في نفسه؛ لعدم الفرق بين المشاركة في الذاتية، والمشاركة في النفسية .
- ٦- ثبت بأدلة العقل والسمع أن الله، سبحانه؛ واحد ليس كمثلته شيء؛ ولا كفو له، ولا ند ولا شريك، ولا يحاط به علماً؛ ولا يجوز توهمه ولا تصويره ولا تكيفه، ولا قياسه ولا التفكير فيه؛ ولا يصح أن يجاب عن ذاته بمثل من سأل عن ذات غيره . . . فكيف ساغ لهم هذا؛ وكيف وصلوا إليه^(١)!

قال تعالى: {ليس كمثلته شيء} ^(٢)، وقال تعالى: {ولا يحيطون به علماً} ^(٣)،

وقال، ع: "يوثق الشرك أن ينتقل من ربيع إلى ربيع ومن قبلة إلى قبلة . قلوا: يا رسول الله؛ وما ذك الشرك" ١٢ قال: قوم باتون بحكم يحنون الله حداً بالمصلحة^(٤) . . . وقال، ع: "من الله المصورين . قلوا: يا رسول الله ومن المصورين؟ قال الذين يصورون الله بعبادهم" . . . وقال، ع: "من شبه الخلق بمخلوق فقد كفر؛ ومن شبه الله بخلق فقد كفر" . . . وقال أمير المؤمنين، كرم الله وجهه: " . . . فاشهد أن من سواك بشئ من خلقك، فقد عدل بك، والعدل بك كافر" . . . وقال القاسم بن محمد: "حقيقة الإيمان به: أنه هو الذي خلاف الأشياء كلها" . . . وقال الهادي يحيى بن الحسين: "قول إن ربنا، جل وتقدس؛ إلهاً شيئاً لا كالأشياء، سبحانه تبارك وتعالى لا يشبهه شيء ولا يدانيه"^(٥) .

القاعدة الثالثة : وهي أنهم أثبتوا صفات وأحكاماً للذات شاهداً وغائباً، أحوالاً زائدة على النوات . . . ومذهب الزيدية في ذلك أن وصف الباري، تعالى؛ بأنه قادر وعالم وحسي وموجود؛ ونحو ذلك مما يستحق الوصف به أولاً وأبداً؛ لا يدل على إثبات صفات لذاته زائدة عليها؛ وأن معنى إضافتها إليه، كمعنى إضافتها إليه، ونفسه، لذاته، يستحيل إثبات واسطة بين

(١) انظر الشرفي: شرح الأساس الكبير؛ ص ٣٢٣ .

(٢) سورة الشورى: آية، ١١ .

(٣) سورة طه: آية، ١١٠ .

(٤) رواه الحاكم في مستدرکه .

(٥) انظر يحيى بن الحسين: المسترشد؛ ١٨ ، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم، ٣١٣، وأخرى؛ ٣٦٤ .

وصفه وذاته؛ كما يستحيل إثبات وجه ونفس له، سبحانه؛ ولذلك فرقوا بينه، سبحانه، وبين المخلوق، الذي يجب أن يدرك وصفه بالقدرة والعلم، على وجود قدرة مخلوقة له، وعلم مخلوق، إما مكتسب وإما ضروري^(١).

وقد نكر الشرفى وجوه النقد التى نكرها حميدان فى رسالته التصريح، عند نقد المعتزلة فى المزايا والصفة الأخص، وقد نكرناها من قبل، وهى تقوم على كون مذهب المعتزلة فى الصفات بدعة ومذهباً حادثاً متكلفاً لا دليل عليه معقول ولا مسموع وكل ما كان كذلك فهو باطل. وبيان المناقضة فى قولهم.

فإذا كانت الصفات لا توصف؛ فلم وصفوها بأنها أمور زائدة على الذات، وقال بعضهم بأزليتها، وبعضهم بتجددها وحدوثها. وإذا كانت لا تتغير فكيف جعلوا بعض مقتضاة وبعضها مقتضى؟. كما أن وصفهم لها بأنها لا شئ ولا لا شئ، وصف عندى، فمتى كان العدم زائداً على الذات، وليس غيره؟!

كما تناول هذا النقد قاموس الألفاظ والمصطلحات الكلامية عند المعتزلة، فقد حرفوا ألفاظاً كثيرة لا فرق بين معانيها، لا لغة ولا عرفاً، نحو الأمر، والشئ، والزائد، والغير، والقسم، والأزل، والحدث، والتجدد، وأشباه ذلك؛ مما توصلوا بتحريفهم لمعانيه المعقولة إلى أن يعبروا به عما لا يعقل. مع أنهم - كما نكر حميدان وهو محق - غير مفوضين ولا معصومين. ووافقوا بمذهبهم فى الصفات، من قال بأن الصفات غير الذات؛ لعدم الفرق بين الأمر والشئ الزائد؛ والغير. ومذهبهم فى الصفات لم يعرف عن النبىء، ولا الصحابة ولا التابعين ولا أئمة أهل البيت^(٢).

القاعدة الرابعة: شارك أبو هاشم فى القول بالأحوال والعلّة، القاضى عبدالجبار والفلاسفة؛ وغيرهم من الأشاعرة والكرامية فقد قالوا: "إن الفاعل المؤثر حقيقة، وهو العلة والسبب. فالمؤثر فى العالم علة قديمة، أو جيت العالم فى الأزل، وهو عندهم البارئ، فالعلة ما يوجب صفة أو حكماً للجملة كالحياة، فإنها توجب للحى كونه حياً"^(٣). وقالت المجبرة: "الذات كالعلة فى استحقاق الصفات"^(٤). ولم يجعلوا صفاته هى ذاته كمذهب أهل البيت.

وقال الحسن الرصاص: ت (٥٨٤هـ) "حقيقة العلة ذات موجبة لصفة غيرها، أو حكم زائدة على الوجود"^(٥)، وربما كان ما نكره الشرفى غير صحيح، أو رأياً للرصاص رجع عنه؛ لأنه يثبت الصفات بلا علة أو معان زائدة فيقول فى "مصباح العلوم": "والدليل على ذلك أنه

(١) انظر الشرفى: شرح الأساس الكبير؛ ص ٣٢٥.

(٢) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح، ٢٢-٢٢ ط.

(٣) انظر الشرفى: شرح الأساس الكبير؛ ص ١٧٦، وقارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول، ص ١٦١، وما بعدها.

(٤) يقصد التجارية والضارية، انظر الشهرستاني: الملل والنحل، ١/١٠٢، ١٠٠.

(٥) انظر الشرفى: المصدر السابق؛ ١٨٤، ١٨٠، وقارن الرصاص: الخلاصة النافعة، ٨ ط-٩، .

لو لم يستحقها لذاته؛ لاقتصر في ثبوتها إلى فاعل يجعله، تعالى، على هذه الصفات، أو يحدث له مكان توجب هذه الصفات. . . فثبت أن الله، تعالى، يستحق هذه الصفات لذاته^(١)، ونقد الزيدية المعتزلة ومن تابعهم في مقالتهم بالعلة، من عدة وجوه هي:

١- أخطأوا حين قاسوا الغائب على الشاهد، فأنه، عز وجل، لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس؛ وكلامهم باطل عقلاً، لأنهم لما قاسوه بالناس، توهموه فقاسوا ذاته على سائر النوات في العلل، وما يجري مجراها^(٢).

٢- اقتضت المشاركة للقول بصفات وسط، بين العلل والموصوف، لا هي الموصوف ولا غيره، شاهداً وغائباً، فعجزوا عن البرهان على أن المؤثر في صفاته غيره؛ فلزمهم ما لزم الأشاعرة . . . وقد ألزمتهم الأشاعرة لإلزامات كثيرة، يصعب الانفصال عنها .

٣- هجروا مذهب العترة، وخرجوا عن الإيمان بالجملة، وتكلفوا دقيق الكلام، فذهبوا مذهباً وسطاً بين الحق والباطل، وادعوا أنهم قد أحكموا بدقة أنظارهم، وقلدتهم في ذلك من لم يقف عند حد عقل؛ ولم يعرف أقوال أئمة العترة^(٣).

٤- لا دليل على المقتضى، في كون الصفة الأخص مؤثراً؛ وهو الذي جعل البهشمية تأثيره كتأثير العلة^(٤).

٥- قلندوا الفلاسفة فأكثرُوا الكلام، ووسعوا في المؤثرات، واصطلحوا فيها على ما لا دليل عليه، من عقل ولا كتاب ولا سنة؛ وإنما اتبعوا الفلاسفة، قال يحيى: "أعلم أن كل مادة الشكوك والشبهات، في جميع الملل والأديان الكفرية، للمخالفة لملة الإسلام، هي للفلسفة، فهم منشأ كل زيع وأهل كل ضلالة"^(٥)، ولا فرق بينهم وبين الفلاسفة وأهل الطبع، فقد قالوا: إن العالم حدث عن علة قديمة^(٦) . . . والطبائعية قالوا: "إن الطبع هو المؤثر والفاعل للحوادث اليومية؛ وبذلك لا دليل على أن محدث العالم حي فاعل مختار، عند القائمين بالعلة المؤثرة من الإسلاميين؛ لجواز أن يكون محدثه من العطل الميتة"^(٧)!

٦- شارك أبو هاشم في أحواله بعض الأشاعرة، كالجويني والغزالي وأبي بكر الباقلاني، فقد أثبتوا صفاته، تعالى؛ زائدة على ذاته^(٨)، فعلى هذا لا فرق بين قولهم، وقول أبي الحسين

(١) الرصاص: مصباح العلوم في معرفة الحى القيوم، ٩٩، ميكروفيلم. معهد المخطوطات برقم ١٤٨، عين شمالي .

(٢) انظر الشرقي: المصدر السابق؛ ١٨٦ .

(٣) انظر الشرقي: شرح الأساس؛ ص ١٨٨ .

(٤) انظر الشرقي: المصدر السابق؛ ١٩٣ .

(٥) انظر يحيى بن حمزة: الشامل؛ ٥٣ ،

(٦) انظر؛ عبدالله الهادي إلى الحق: الشمس الكاشفة لشبهة الفلاسفة الكاشفة؛ ٥ ط، ميكروفيلم. معهد المخطوطات، ١٠٤، عين شمالي، وقد حققناه .

(٧) انظر؛ عبدالله الهادي: الشمس الكاشفة. ٤٠: ٦،

(٨) انظر الجويني: الإرشاد، ص ٩٢، والغزالي: الاقتصاد، ص ٧٧، والباقلاني: التمهيد، ص ٢٣٠ .

فى إثبات المزاياء التى لا تعقل . إلا أن أبا الحسين البصرى قصرها على المدركية والعالمية، وأبا هاشم أثبت للصفات كلها مزاياء زائدة على ذاته . وأثبتوا لها أحكاماً تابعة لها^(١) . وقد تتبع الإمام يحيى بن حمزة فى كتابه "الشامل" تطور فكرة الأحوال، من أبى هاشم ومن جاء بعده، وتبعه فى ذلك النجرى، فشرّحها وعلق عليها، ونقد أبى الحسن البصرى فى مزاياء^(٢) .

القاعدة الخامسة : الدليل على بطلانها، ما تكرر من أن الله لا تدركه العقول، ولا تتصوره ولا تتأله، وإنما يعرف، سبحانه، بصنعه، وبما لنا من أسمائه .

فكيف تصح دعوى قياسه على المخلوق فى الذاتية؛ ولا بد فى القياس من جامع يشترك فيه المقيس والمقيس عليه، يدرك بالحواس وبالعقول؟ فلو صح قياسه، تعالى؛ على المخلوق فى شئ من الأشياء، لأشبهه المخلوق؛ ولو أشبه المخلوق . . . لكان محدثاً مخلوقاً^(٣) .

ومما يؤكد ذلك قول على، عليه السلام: "لا يدرك بالحواس ولا يقاس بالناس"، وقول القاسم بن إبراهيم: "ولما ثبت اضطراباً، بما لا مرية فيه؛ وبما جميع العقول مجتمعة عليه، أن كل ما يرى أو يسمع أو يشم أو يذاق أو يلمس أو يتخيل، فيتوهم مدبراً؛ لا يخفى تدبيره، ومؤثراً بيناً تأثيره، ثبت وجود المدبر مدبراً غير مؤثر؛ ووجود خلاف المؤثر مؤثراً غير مؤثر"^(٤) .

ويبدو أن المعتزلة أفرطوا فى نزعتهم العقلية، فقدموا العقل فى الإلهيات وأسرفوا فى التأويل، مما جعلهم محل نقد كثير من فرق المسلمين^(٥) .

(١) انظر الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص ٢٢١، ١٨٠ .

(٢) انظر؛ النجرى: شرح القلائد فى تصحيح العقائد؛ ٩ ب وما بعدها .

(٣) انظر الشرقى: شرح الأساس الكبير؛ ص ٣٢٨ .

(٤) انظر القاسم الرسى: الدليل الكبير فى الرد على الزنادقة وللملحدين؛ ١١ .

(٥) S.nybrg, in the Shorter Encyclopaedia of Islam, ed. H.A.R. Gibb and k.H.Kramets (Leiden: E. J. Brill, 1953), p.p.421-427.



الفصل الثاني صفات الذات

١- صفة العلم :

العلم صفة ثابتة لله، تعالى، أجمع على ذلك الفلاسفة والمتكلمون، ولم يخالف في ذلك أحد منهم^(١) . وهو عندهم من أخص صفات الذات . . . ولذلك إذا قصد إلى تعريف العلم الإلهي القائم بذاته، تعالى، فينبغي التأكيد على حقيقة أنه لا يشبه بالعلوم المحدثة للعباد، لكونه قديم، كما يذكر الجرجاني^(٢)، في تعريفاته، وكل ما وصفت به الذات قديمة قدمها، فيلحق بها . أما توثيق ماهيته ففي اللغة: "إبرك الشيء بحقيقته"^(٣)، وفي الاصطلاح، يقول الأمدى: "عبارة عن حصول معنى في النفس، حصولاً لا يتطرق إليه احتمال كونه على وجه غير الوجه الذي حصل عليه"^(٤) .

وقد امتنع الجويني عن تعريف حد العلم، لعسره وبقته وعدم وجود ما يضبطه^(٥)، ولكنه عرف العلم الإلهي القديم بكونه: "صفة البارئ، تعالى، للقائم بذاته، المتعلق بالمعلومات غير المتناهية، الموجب للرب، سبحانه وتعالى؛ حكم الإحاطة، المتقدس عن كونه ضرورياً أو كسبياً"^(٦) .

وقد ذهب الزينية الأول، إلى أن العلم الإلهي هو ذاته، تعالى، ولم يثبتوا العلم صفة هي غيره، قال الهادي في رسالته "الرد على الحسن بن محمد بن الحنفية" من قال إن العلم غيره، فقد جعل مع الله سواء، ولو كان مع الله سواء لكان أحدهما قديماً، والآخر قديماً؛ فيجب على من قال بذلك، أن يبين أيهما للمحدث لصاحبه؛ فإن قال: العلم أحدث الخالق كفر؛ وإن قال: إن الله أحدث العلم، فقد زعم أن الله كان غير عالم، حتى أحدث العلم^(٧) . . . ولا شك أنه حاول البرهان والتأكيد، على أن العلم صفة لله هي ذاته، ولم ينف الصفة عنه، وأنزم من قال بأن العلم صفة هي غيره؛ بالتعدد مرة أو تعلق القديم بالمحدثات، أو العكس، وهو باطل، لأنه: "متى لم يكن العلم فضده، لا شك؛ ثابت، وهو الجهل؛ تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً"^(٨) .

-
- (١) انظر الرازي: الأربعين في أصول الدين؛ ١/١٨٨، والغزالي: الاقتصاد، ص ٩٠ .
 (٢) انظر الجرجاني: التعريفات؛ ص ١٧٧، وقارن الأمدى: المئين، ص ٣٨٧، نشرة د/ عبدالأمير الأعمش .
 (٣) انظر المعجم الوسيط: مادة "علم"؛ ص ٦٣٠/٢ .
 (٤) انظر الأمدى: المئين في شرح معاني ألفاظ الحكماء والمتكلمين، ص ٢٠٨ .
 (٥) انظر الجويني: الإرشاد؛ ص ٣٤ .
 (٦) انظر الجويني: المصدر السابق؛ ص ٣٥ .
 (٧) انظر الهادي يحيى بن الحسين: الرد على الحسن بن محمد؛ لوحة ١٧٨، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم رقم ٣٣٦ علم كلام، يمن شمال .
 (٨) انظر يحيى بن الحسين: المصدر السابق، وقارن القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٥٧، ١٦٠ .

ولا يبق من الأقسام التى عرضها الهادى فى سيره وتقسيمه إلا أن يقول القائل بأنه تعالى هو: "العالم بنفسه الذى لم يزل ولا يزال؛ وأن الواحد نو الأفعال؛ وأنه لا علم ولا عالم سواه؛ وأنه الواحد العالم؛ ووجب عليه- من بعد ذلك- أن يعلم أن كل ما نسبة إلى العلم فقد نسبه إلى الله"^(١).

٤- وقد انقسم متأخرو الزيدية حول تعريف العلم حسب ما يوافق أو يخالف المنهج المعتزلى. فوافقهم فريق منه الإمام أحمد بن يحيى المرتضى فقال هو "اعتقاد الشئ على وجه تسكن النفس إلى معتقده"^(٢).

ويقول القاضى عبدالجبار عنه: ما يقتضى سكون النفس وتلج الصدر وطمأنينته القلب^(٣). ثم عمد القاضى إلى بيان أن العلم غير الاعتقاد؛ لأن فى العلوم ما لا معتقد له؛ وأن العلم بالحد ينبغي أن يكون علماً بالمحدود وهو يوافق فى هذا ما ذهب إليه أبو الهذيل العلاف وأصحابه^(٤). غير أن ما يستوقفنا هنا هو ذكره لحد العلم الضرورى بأنه العلم الذى لا يمكن العالم به نفيه عن النفس بوجه من الوجوه وهذا صحيح^(٥)، وفيه معنى ما ذهب إليه ابن المرتضى من الشك عن النفس. وفيما سبق بيان على أن بعض متأخري الزيدية الذين جنحوا إلى الاعتزال من حيث الفكر لا المنهج لم يأخذوا بالتعاريف الاعتزالية كما هى ولكن كان لهم عليها تحفظ وخلاف فى رأى له اعتباره.

٥- يؤكد ما ذهبنا إليه من أن خلاف الزيدية للمعتزلة كان منهجياً، نقد بعض متأخريهم للمعتزلة، فى موقفهم من الصفات، وهو الإمام حميدان، والذى ذهب إلى أنهم وافقوا المشبهة فى الجملة حيث وافقوهم فى أنه لا بد من موجب أوجب كون البارئ سبحانه؛ ليس عالماً فحسب، بل حياً وقادراً وعالماً ومن المعلوم أن صفة الحياة من أخص صفات الذات^(٦)، فماذا يعنى هذا؟! إنه يعنى أن الزيدية الأوائل، وهم يمثلون عترة بيت النبوة، كانوا أصحاب منهج سلفى أصيل، جنوره فى الكتاب والسنة، وافقهم عليه المعتزلة، الأوائل، وليس العكس هو الذى حدث، ثم ابتدع متأخروهم مقالة أخرى، أو لنقل مقالات مختلفة، لتتازعهم فى المنهج؛ فقد اتفقوا معهم على أن البارئ سبحانه، حى لا بقاء، وقادر لا بقدره، وعالم لا بعلم؛ ثم ابتدعوا قولاً آخر هو أنه لله تعالى، صفة

(١) انظر يحيى بن الحسين المصدر السابق، كتاب الديانة، ص ٨٨ "المجموع".

(٢) انظر الإمام أحمد المرتضى: الدرر القرائد، فى شرح كتاب القلائد فى تصحيح العقائد، ق ٢١ ط، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ميكروفيلم برقم ١١٠، علم كلام/ بين شمالي.

(٣) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص ٤٦-٤٩.

(٤) انظر القاضى عبدالجبار: المصدر السابق، وقارن الرصاص: الخلاصة النافعة، ١١-١١١ ط.

(٥) انظر القاضى عبدالجبار: المصدر السابق؛ ص ٤٩.

(٦) انظر حميدان: نبيه الغافلين على مغالط المتوهمين؛ ٣٠-٣٠ ط.

زائدة على ذاته؛ وأن تلك الصفة موجبة، ومقتضية لكونه حياً وقادراً وعالمًا^(١)؛ وهو ما زعمه للجبايى الأب من القول بالصفة الأخص، ومقتضياتها من أمور ثابتة فيما لم يزل؛ وقد كرر حميدان النقد لهم فى أكثر من موضع، جملة وتفصيلاً، فى المزايا والصفة الأخص ولكن لما لها من أثر ممتد فى الصفات سموماً والذاتية على وجه الخصوص، سرنا معه فى منهجه.

وإذا كان بعض المعتزلة قد رأى أن الله عالم لأمر زائد، فهو راجع لخطئين فى المنهج، هو قياسهم الغائب على الشاهد، والمخلوق على خلقه، فى صفاته وذاته^(٢)، والشئ الآخر هو بحثهم فى العلة التى هى من خصائص الخلق، وليس بالضرورة أن تكون كذلك فى الله، تعالى؛ حيث هو عالم لا لعلة، وكذا جميع صفاته واجبة له بلا موجب أوجبها^(٣)، وحيث كونه، تعالى، بلا جنس ولا نوع يدخل تحتها. ويقول النظم إن معنى وصفه بأنه عالم قادر يفيد أنه ليس بجاهل ولا عاجز، فالزم على هذا كون الجمادات والأعراض عالمة قادرة، لأنها ليست بجاهلة ولا عاجزة^(٤).

أما الدليل الذى اعتمد عليه المتكلمون، فى إثبات صفة العلم لله، تعالى، فهو يتراوح بين العقل والنقل، أما العقل فقد قالوا بأن ذلك راجع إلى إثبات صفة القدرة له، قبل إثبات صفة العلم، فإذا ثبت كونه، تعالى، قادراً فهو عالم^(٥)، وهى صفة كمال له، تعالى، يجب أن يتصف بها^(٦).

أما الأئمة النقلية فهى كثيرة، منها قوله تعالى: {ألم تعلم أن الله يعلم ما فى السموات والأرض، إن ذلك فى كتاب، إن ذلك على الله يسير}^(٧)، {فلا يحزنك قولهم إنا نعلم ما يسرون وما يعلنون}^(٨)، {وعنده مفاتيح الغيب لا يعلمها إلا هو، ويعلم ما فى البر والبحر، وما تسقط من ورقة إلا يعلمها، ولا حبة فى

(١) انظر حميدان: المصدر السابق.

(٢) انظر حميدان: المصدر السابق، وقارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول، ص ١٩٩، ١٥٨.

(٣) انظر حميدان: التصريح بالمنهج الصحيح، ٩٧.

(٤) Majid Fakry: A History of Islamic Philosophy, p.58.

(٥) انظر الإيجي: المواقف؛ ص ٢٨٥.

(٦) انظر الرازى: المحصل؛ ص ١٦٦.

(٧) سورة الحج: آية ٧.

(٨) سورة يس: آية ٧٦.

ظلمات الأرض ولا رطب ولا يابس، إلا فى كتاب مبين^(١)، {إنما إلهكم الله الذى لا إله إلا هو، وسع كل شئ علماً^(٢) .

واستدل للزيدية بدليل الإحكام على إثبات صفة العلم، واعتبروه فرعاً على الإيجاد، فأنشأ عز وجل عالم بالإيجاد والإحكام فيما لم يزل؛ ولذا صح النظر فى دليل الإحكام لإثبات العالمية^(٣) . . . ولذلك نجد عالماً زيدياً كآبى الحسن أحمد بن محمد بن أبى بكر الرصاص^(٤)، فى رسالته 'مصباح العلوم فى معرفة الحى القيوم'^(٥)، يقول: "وحقيقة العالم، هو من يمكنه الفعل المحكم؛ والدليل على أن الله، تعالى؛ عالم؛ أن الفعل المحكم قد وجد منه، تعالى؛ وذلك ظاهر فى السموات والأرض؛ وما بينهما من الحيوانات؛ فإن فيهما من الترتيب والنظام، ما يزيد على كل صناعة محكمة فى الشاهد، من بناء وكتابة وغيرهما"^(٦) .

وما ذهب إليه يوافق عليه متكلمو الزيدية وغيرهم؛ ودليل النظر فى الأركان وتأمل الصنعة والإحكام معتمد معروف عند الجميع؛ وليس بدليل عقلى فقط، بل هو نقلى عقلى معاً؛ أثبت الحق لنفسه به التوحيد الخالص، وصفات الكمال والجلال والجمال، التى يلقى أن يتصف بها^(٧)؛ ويبقى لنا أن نتساءل هل للعقل أن يصل لمثل هذه الأدلة، قبل نزول الوحي ومجيئ الرسل بالنص؟ . . . والإجابة على مثل هذا السؤال تأتى موافقة للفطرة بالإيجاب، فمعرفة الله فطرية ضرورية، وكذلك معرفة ما يليق أن يتصف به من صفات، وهو ما يوافق مذهب الجاحظ بهذا الصدد^(٨)؛ غير أنه ينبغى التأكيد على أنه لا يلزم الإنسان هذه المعرفة قبل مجئ النص، وربما رجع ذلك إلى فساد الفطرة الإنشائية فى أزمنة وأوقات متعاقبة فى التاريخ؛ فعبدوا غير الله وانحرفوا بعيداً عن التوحيد. والحق^(٩)، وعلى هذا أرى أن ما يذهب إليه الرصاص، ومعه جمهور المتكلمين من أدلة عقلية، تثبت وجود الله وتوحيده وصفاته^(١٠)، هو لمن سلمت فطرتهم، وصحت عقولهم، فنظروا فى آيات الله المشاهدة، فتعرفوا بها على ربهم:

(١) سورة الأنعام: آية ٥٩ .

(٢) سورة طه: آية ٩٨ .

(٣) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٩٢، والرصاص: الخلاصة النافعة، ١١ .

(٤) توفى سنة ٦٥٦هـ، انظر ترجمته عمر رضا كحالة: معجم المؤلفين، ١/٢٥٧ .

(٥) قمنا بتحقيقها والتعليق عليها، وهى الآن بين يدى الناشر .

(٦) الرصاص: مصباح العلوم؛ ٩٨، مخطوط مصور بمعهد المخطوطات العربية، ميكروفيلم

برقم ١٤٨ بمن شمالى، وأخرى برقم ٧٨/١٤٧ علم كلام/ بمن شمالى .

(٧) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص ١٥٦، والرازى: الأربعين، ١٨٨/١ .

(٨) انظر الشهرستانى: الملل والنحل، ١/٨٧ .

(٩) انظر ما سبق فى باب الإلهيات والتوحيد من هذه الرسالة .

(١٠) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص ١٦٠ .

فإذا كانت الكتابة المحكمة تدل على أن فاعلها عالم؛ فلا شك أن ترتيب هذه المخلوقات أبلغ من ترتيب الكتابة المحكمة، فيجب أن يدل ترتيبها على أن الله تعالى؛ عالم^(١).

وذهب بعض قدماء الزيدية كالهادي^(٢)، إلى أن العلم ثابت لله، تعالى، ولا يحتاج إلى الاستدلال عليه بالقدرة، كما ذهب كثير من المتكلمين؛ ورأى في ذلك عدم علمه، تعالى، بالأشياء قبل كونها؛ وهو التفات لطيف، وافقه عليه فيما بعد حميدان بن حميدان^(٣)، فالله، تعالى؛ عالم بما كان وما يكون، وما سيكون لو كان كيف يكون: يعلم ما يكون قبل كينونته، كما يعلمه بعد بينونته^(٤).

ويثبت الزيدية صفة العلم لله، تعالى، صفة قديمة قدم الذات، ويرفضون القول بأنها محدثة، لما يعنيه ذلك من حدوث الذات؛ وغير مخلوقة^(٥)، كما أنه، تعالى؛ يعلم الغيب والشهادة والكليات والجزئيات، ولا يغيب عنه منها شيء: "إن الله علام الغيوب ولا يخفى عليه خافية في الأرض ولا في السماء؛ ولا في الدنيا ولا في الآخرة"^(٦)، وهذا ما يتفق مع العقل والنقل، فلو لم يكن، تعالى، يعلم الكليات والجزئيات، لما وصف بالكمال المطلق، وعز أن يوصف بظده؛ أو يلحقه وصف غيره من المخلوقين؛ وهو محال في ذاته أو صفاته^(٧).

لذا نجد للزيدية يخالفون الجهمية وبعض المعتزلة، في قولهم بحدوث صفة العلم، أو أنه، تعالى، يحدث علماً يعلم به كل معلوم عند حدوثه، وينقدون مذهبهم^(٨)، كما ينقدون الفلاسفة الذين ذهبوا إلى أن علمه، تعالى؛ بالكليات فحسب^(٩)، فهو يعلم كل معلوم^(١٠)؛ قال تعالى: {يعلم السر وأخفى}،^(١١) كما نقدهم في مقالاتهم بنفى صفة العلم عنه؛ تعالى^(١٢)؛ فقد أثبتوا أنه، تعالى، عالم بذاته لا يعلم^(١٣).

(١) انظر الرصاص: مصباح العلوم في معرفة الحى القيوم؛ ٩٨، ٠.

(٢) انظر الهادي مجيى بن الحسين: المسترشد؛ ١٠، ٠.

(٣) انظر حميدان: التصريح بالمنهب الصحيح؛ ٩ ط.

(٤) انظر الهادي مجيى بن الحسين: المسترشد؛ ١٠، ٠، وفي "المجموع"؛ ص ١٣٥.

(٥) انظر الهادي مجيى بن الحسين: المسترشد؛ ٦ ط.

(٦) انظر الهادي مجيى بن الحسين: الديانة؛ ١٣٦ ط، "وفي" "المجموع"؛ ص ٨٨.

(٧) انظر القشيري: لمع في الاعتقاد؛ ص ٢٣، تحقيق د/ الطبلاوى محمود سعد، ضمن مجموع مكسبون من ثلاث رسائل للقشيري، مطبعة الأمانة بالقاهرة، ١٩٨٣ م.

(٨) انظر الأشعري: الإبانة؛ ص ١٠٦، والقاضي عبدالجبار: شرح الأصول، ص ١٦٠.

(٩) انظر الغزالي: تهافت الفلاسفة؛ ص ١٧٢.

(١٠) انظر حميدان: التصريح بالمنهب الصحيح؛ ٩٠ ط.

(١١) سورة طه: آية ٧.

(١٢) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص ١٨٣.

(١٣) انظر الشهرستاني: الملل والنحل؛ ١/ ٦٤.

فى نقد المطرفية : كما وجه متأخرو الزيدية نقداً عنيفاً للمطرفية، وهى إحدى الفرق التى نشقت عنها؛ فى إثباتهم للعلم الإلهى، منها زعمهم بأنهم ينسبون للعلم إلى الطبايع، وهو باطل، فمن آراء المطرفية فى العلم الإلهى وإثباتهم لله، تعالى، صفة العلم، كما أثبتوا صفاته، تعالى، جميعاً، ولكنهم أنكروا الأحوال التى ذهب إليها فريق من الزيدية، منهم الإمام أحمد بن يحيى بن المرتضى ولذلك زعم إنكارهم للعلم^(١).

إلا أن سليمان المحلى فى كتابه "البرهان الرائق" يذكر أن المطرفية، قد أثبتوا العلم عن ثلاث طرق هى الإيجاد والخلق؛ وكونه عالماً ضرورية لما بدى من فعله وإحكامه فى صنعه وخلق، ولو لم يكن موصوفاً بالعلم لوصف بضده وهو الجهل؛ وهو محال على الله^(٢).

غير أن للزيدية نقداً المطرفية من حيث تعلق فعل الخلق وعلمهم، بفعله، تعالى، وعلمه، فذهبوا إلى أن علوم الإنسان كلها من فعله تعالى، يفعلها باختياره، ومن هنا سورا بين العلوم الأولية؛ وسائر العلوم الضرورية، وبين العلوم المكتسبة الاختيارية^(٣)، ومعلوم أن فرقاً كبيراً بين علم الخالق وخلق، وبين العلم للضرورى والمكتسب، فما الأسس التى اعتمد عليها المطرفية فى بنائهم هذا المذهب، الذى يجنح إلى الجبرية، وهو عكس ما ينادون به كما أوضحناه فى مقامة تحقيق رسالة القاضى شمس الدين جعفر بن يحيى ت ٥٧٣هـ^(٤)، 'مقاود الإنصاف فى مسائل الخلاف"، ونقده فكرة كون العلم الذى يقع للإنسان اختياري، عن طريق أصليين هما على النحو التالى:

أحدهما: أن من حق الفعل الاختياري، أن يتمكن فاعله من أن يبذل ضده مكانه؛ ويخرج منه إلى غيره مع سلامة أحواله.

والثانى: أن العاقل لا يتمكن من تبديل ضد هذا للعلم مكانه، والخروج منه إلى غيره، فيعتقد أن للخمسة أكثر من العشرة، مع سلامة أحواله^(٥)، والنتيجة التى تخرج بها من هذين

(١) انظر النجوى: شرح القلائد فى تصحيح العقائد، ٥٣، ويحيى بن الحسين: طبقات الزيدية أو المستجاد فى بيان علماء الاجتهاد، ٨٢ ظ-٨٣، مخطوط مصور بمعهد المخطوطات العربية ميكروفيلم برقم ٣٢٩/ مكتبة الأكوع، وهناك نسخة أخرى منه بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم برقم ١٥١/ بمن شمالى.

(٢) انظر سليمان المحلى: البرهان الرائق؛ ورقة ٣٥-٣٥، ظ، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم برقم ١٤٦/ علم كلام- بمن شمالى، وقارن القاضى جعفر: مقاود الإنصاف، ص ٣٥ (٣) انظر القاضى جعفر: مقاود الإنصاف؛ ١٧٢، . وما بعدها.

(٤) انظر المقدمة، ص ٩، فى تصدى مطرف بن شهاب العبادى للفكر الجبرى.

(٥) القاضى جعفر: المصدر السابق؛ ١٧٢، ظ، وض ٣٥، ٣٦، من المطبوعة.

الأصلين، هي أن العلم ليس بلختياري، إذا كان من هذا النوع الضروري أو سائر الأوليات. ولا يكفي للزيدية في تقديم لهذه الفرقة المنشقة عنها، في العلم الضروري عند هذا الحد، بل يردونهم إلى أصلين آخرين يسلمون بهما. أحدهما: أن من حق الاختياري أن يتمكن فاعله من أن يبذل ضده مكانه، ويخرج منه إلى غيره.

والثالثي: أن هذا المذهب لا يتمكن في حاله هذه من فعل ضد هذا العلم، أو يخرج منه إلى غيره؛ فيعتقد أنه صحيح معافي إذا كان مريضاً^(١).

نقد يحيى بن القاسم لأبي علي في علم الله :

قال أبو علي الجبالي من المعتزلة، أن ما علمه الله، تعالى، أنه لا يؤمن، فإنه يقدر على الإيمان؛ لأنه يؤدي إلى أن ينقلب علمه جهلاً وفيه ما فيه^(٢).

وهذا هو مذهب الزيدية ولكن يحيى بن القاسم ينكره في جملة نقده للمعتزلة، والحقيقة أنها مسألة نظرية افتراضية، الغرض منها إلزام الخصم ما لا يلزم، لأن علم الله كاشف ولا تأثير له في إيمان العبد من عدمه، وهذا الجدل الذي يفترض أن يجهل الله بعد علمه، جدل فارغ متاف لأدب الدين، فمن هو القادر على تحويل علم الله جهلاً، أو يطيق الله عناداً وكفاحاً، ثم إن قضية إيمان العبد وكفره، هي من صميم قدرة العبد، وقدرة الله لا تطلب ولا تتمنى، وتؤثر في قدرة العبد، حتى يكفر بعد إيمانه، أو تحول بينه وبين الإيمان، فكيف يفعل ذلك علمه^{(٣)!}

نقد الزيدية للفلاسفة في نفس العلم، وأشار الصعدي إلى أن الرازي قد ذكر ذلك، ولكنه لم يقف عند تقديم فقال: "ولم ينكر موقفه ولا تعرض لمبهمهم في ذلك، وجرى مجراه نجم الدين الكاتبي^(٤)، شاذحة^(٥). وهو من قبيل النقد على النقد، واقتصر الرازي على القول "اتفق جمهور العقلاء على أنه تعالى عالم إلا قدماء الفلاسفة"^(٦).

ويبدو أنه قصد "المحصل" من كتب الرازي، ولكن الرازي في الحقيقة، قد نكر أفكار قدماء الفلاسفة لصفة العلم وحججهم في ذلك، ورد عليها رداً مفصلاً، من ذلك ما صنعه في

(١) القاضي جعفر: المصدر السابق؛ نفس الصفحة.

(٢) انظر يحيى بن القاسم: المعالم؛ ٣٧ ط.

(٣) انظر الإمام أحمد بن يحيى: النجاة، ص ١٠٩، ١٠٧.

(٤) هو نجم الدين بن عمر الكاتبي ت ٦٧٥، انظر معجم المؤلفين، ١٣/٤.

(٥) انظر ضياء الدين الصعدي: الاحتراس عن نار التراس، ٥٤ ط.

(٦) انظر الرازي: المحصل، ص ١٦٥.

كتابه "الأربعين في أصول الدين"^(١)، ولا يبقى لنا في تبرير موقف الصعدي ومقالتيه في الرازي إلا طبيعة عصبية المذهب، والتي تحاول سلب محاسن الآخرين، بأى شكل، وإيراز فضائله على أنها عورات ينبغي تتبعها.

نقد المعتزلة في إحاطة علم الله :

أخذ. على المعتزلة نفهم لإحاطة علم الله قبل الوجود، وأنه، تعالى، إنما يعلم مجرد استقباليها وثبوت أصلها، لا أنه يعلم صفة وجودها قبل وجودها، وقالوا إنما يتعلق علم الله بالشيء الثابت في العدم، وهو أصل ثبوت الذات في العدم^(٢).

وهذا هو القدر المنهى عنه، الذي ورد فيه الأخبار، الذي منه ما أخرجهم مسلم والترمذي والنسائي وأبو داود عن يحيى بن يعمر، قال: كان أول من قال في القدر بالبصرة معبد الجهني، وانطلقت أنا وحميد بن عبدالرحمن الحيري حاجين أو معتمرين، فقلنا: لو لقينا أحداً من أصحاب رسول الله، فسألناه عما يقول هؤلاء في القدر، فوقف لنا عبدالله بن عمر بن الخطاب، داخل المسجد، فاكتفته أنا وصاحبي، أحننا عن يمينه والآخر عن يساره، فظننت أنه صاحبي سيكل للكلام إلي، فقلت: أبا عبدالرحمن إنه قد ظهر قبلنا ناس، يقرعون القرآن، ويتفقرون العلم، ونكر من شأنهم وأنهم يزعمون أن لا قدر وأن الأمر أنف. قال: فإذا لقيت أولئك فأخبرهم أنني برئ منهم، وأنهم براء مني، والذي يحلف به عبدالله بن عمر، لو أن لأحدهم مثل أحد ذهباً، فأنفقه ما قبل الله منه، حتى يؤمن بالقدر، الحديث^(٣).

وما سبق يدل دلالة قاطعة، على أن المعتزلة قد تقهقروا بالحديث في مساحات مظلمة وناقصة، يغيب عن العقل الحق فيها، ولا يسعفه النص بالدواء، وهذا هو ما أخذه عليهم الزيدية رغم مشاركتهم في الأصول وعموميات المذهب.

نقد أبي هاشم في قوله إن الله لا يعلم من ذاته، إلا ما يعلم عباده:

وانتهى موقف أبي هاشم من قضية الصفات، وابتداعه لنظرية الأحوال، إلى أن قال بأحوال ليست بأشياء، ولا هي الله ولا غيره، كما عرف الأشاعرة الصفات تماماً، لذلك أنكروا عليه قوله إن الله لا يعلم من ذاته إلا ما يعلمه، وكثر تهجين العلماء عليه، كما يذكر يحيى بن

(١) انظر الرازي: الأربعين في أصول الدين، ١٩٠/١ .

(٢) انظر يحيى بن القاسم: المسالك، في ذكر الناجي من الفرق والهالك، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية، ميكروفيلم برقم ٢٠٥، علم كلام/يمن شمال، ٣٧ ط.

(٣) الحديث في صحيح مسلم، ١٥٥/١-١٥٦، كتاب الإيمان باب كفر من نفى القدر، والترمذي،

٨/٥، كتاب الإيمان، (باب ٤)، حديث ٢٦١٠ .

القاسم، قال بعضهم يا ضلة الضالين، حين توهموا فيما لا يفوه به التقى المسلم، قالوا: إله العرش ليس بعالم، والوجود ما لم يعلموا هذا مقالة، من هو فى متلف وعليه يجور الغواية مظلم^(١).

ونكر يحيى تأويلاً ضعيفاً لأصحاب أبي هاشم، حاولوا به إيجاد تبرير لكلام شيخهم، بأنه، تعالى، لا يعلم من نفسه إلا ما يعلمون، بأنه، سبحانه، قادر وأنا نعلم أنه قادر، وكذلك سائر الصفات له، تعالى^(٢)، وهذا كلام لا معنى له، سوى بيان مدى ما وصل إليه تحكم المذهب فى الأصحاب، والتزامهم بكلام الشيخ وآرائه نصاً!

٢- صفة القدرة

تدور مادة قدر فى اللغة حول التمكن والتعظيم، وبيان المقدار والتبوير والتقدير، بمعنى القياس والحكم، وكذلك التصديق^{٠٠}. أما "القدرة": فهى بمعنى الطاقة، والقوة على الشئ والتمكن منه، والغنى واليسار^(٣).

وقد ذكرت هذه المادة فى القرآن الكريم، ومشتقاتها بكثرة، للتعبير عن هذه المعانى^(٤)، وقد وصف الله، تعالى، نفسه فى القرآن الكريم، فقال: {قل إن الله قادر على أن ينزل آية^{٠٠٠}}^(٥)، أى ذو قدرة بالغة ليس فوقها قدرة، بمعنى قوة أو استطاعة أو غلبة، وكذلك وصف نفسه، تعالى، بأنه مقتدر: {كذبوا بآياتنا، فأخذناهم أخذ عزيز مقتدر^(٦)}، أى العظيم القدرة، المطلق السيطرة، وتجمع على مقتدرون.

كما جاء وصفه، تعالى، بالقادرية فى القرآن الكريم؛ فقد أطلقت على فعله تعالى: {سنة الله فى الذين خلوا من قبل، وكان أمر الله قدراً مقدوراً^(٧)}، أى قضاء محكماً، وحكماً مبرماً.

(١) انظر يحيى بن القاسم: المسالك فى ذكر الناجى من الفرق والمالك، ٣٧ ط.

(٢) انظر يحيى بن القاسم: المصدر السابق، ٣٧ ط.

(٣) المعجم الوسيط، مادة "قدر"؛ ٧٢٥.

(٤) انظر المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم؛ مادة قدر؛ ٣٧٠-٣٧٥، وضعه محمد فزاد عبدالباقى، دار الحديث القاهرة، ط. ثالثة، ١٤١١هـ/١٩٩١م.

(٥) سورة الأنعام: آية ٣٧.

(٦) سورة القمر: آية ٤٢.

(٧) سورة الأحزاب: آية ٣٨.

أما في الاصطلاح، فينكر الجرجاني أن القدرة: "هى الصفة التى تمكن الحى، من الفعل وتركه بالإرادة، والقدرة: صفة تؤثر على قوة الإرادة"^(١) . ولأنه أشعري المذهب تطرق إلى تقسيم القدرة إلى ممكنة وميسرة . ثم بين موقف الأشاعرة والمعتزلة، من القدرة التى تعنى الاستطاعة والقوة، وانحاز إلى الأشاعرة بدوره^(٢)؛ وسنعود لموقفه، وتعليل الأشاعرة لكونها مقارنة للفعل، وليست مسابقة عليه فيما بعد، فى مبحث القضاء والقدر، عند الحديث عن الاستطاعة والفعل الإنساني .

• إلا أننا نجد سيف الدين الأمدى، وهو من متأخري الأشاعرة، ت ٦٣١هـ فى كتابه "المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمنكلمين" يحد القدرة بأنها: "عبارة عن معنى يوجب التخصيص بالوجود، دون العدم"^(٣)، أى أنها مؤثرة فى الفعل، إيجاداً وعملاً؛ فعلاً وتركاً؛ فهى مظاهرة للإرادة؛ ولا دخل لها بالاختيار .

وذهبت الزيدية إلى أن صفاته، تعالى؛ هى عين ذاته وليست شيئاً آخر غيرها؛ ولذلك أثبتوا لله صفة القادرية: "صفاته، تعالى، هى ذاته"^(٤) . وهو القائل لا بقدرة سواه^(٥) . وقد أنكر الهادى، كون الصفات مزايا أو أحوال كما ذهب أبو هاشم؛ أو أنها زائدة على الذات قديمة مثلها، كما ذهب الأشاعرة: "لأن القدرة لو كانت كذلك؛ لم تخل من أن تكون قديمة أولية؛ فتكون بالله، ومع الله؛ أزلية؛ وهذا يبطال التوحيد"^(٦) .

وهكذا نجده، ومن قبله جده القاسم الرمى ت ٢٤٦ هـ؛ ينكر كون القدرة شيئاً زائداً على الذات؛ وهو بذلك لا ينفى القدرة، كصفة ملازمة للذات ولا تتفك عنها؛ ولكنه وجد فى ذلك نقضاً للتوحيد وإثباتاً للتعدد؛ كما أنها لو كانت زائدة عن الذات يعنى ذلك أن الله أوجدها بعد العدم فهى محدثة! والزيدية يثبتونها قديمة؛ والحدوث يعنى الضعف والعجز، الذى يتعالى الله عنه علواً عظيماً: "ضد القدرة العجز فمتى عدمت القدرة، ثبت العجز؛ فيكون من قال بإحداث قدرة المهيمن القادر؛ زعم أن الله كان عاجزاً غير قادر"^(٧)، ثم تسائل من خلق القدرة التى هى فى زعمهم محدثة، وبأى شئ خلقها وأوجدها إذ إنه لا خلق إلا بها! فإن كان، كما يقول الجاهلون . . . كان ولا يقدر حتى أوجد وخلق ما به قدر؛ فيماذا- ويلهم- خلق القدرة،

(١) انظر الجرجان: التعريفات؛ ص ١٩٦ .

(٢) انظر الجرجان: المصدر السابق؛ ص ١٩٧، والبغدادى: أصول الدين، ص ٩٤، ٩٣ .

(٣) انظر الأمدى: المبين؛ ص ١٢٠ .

(٤) انظر الهادى: المسترشد؛ ١١، ٠، وقارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٥١ .

(٥) انظر الهادى يحيى بن الحسين: أصول الديانة؛ ١٣٦ ظ .

(٦) انظر الهادى: المسترشد؛ ٢٣ ظ، والرصاص: الخلاصة النافعة، ١٠ ط- ١١، ٠ .

(٧) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المسترشد؛ ٢٣ ظ .

التي يذكرون أنه خلقها من بعد العدم ويقولون؟ ٠٠١؟ فإن كان أحدثها، وهو غير قادر وأوجدها وصورها وفطرها؛ وهي التي لا شئ يعقلها؛ ولا شئ من المَجْعولات - أى المخلوقات - إلا هو دونها؛ إذ لا يوجد شيئاً ولا يخلقُ إلا بها بغير ما قدرة منه عليها .

فقد كان فعله فى غيرها أنفذ، ومراده فى سواها أو كده؛ فلم -ويلهم- خلقها وأوجدها، وهو الواجد مثلها بغيرها؟ ٠٠٢؟ فلقد كان مستغنياً عنها، فتبارك عن ذلك ذو الجلال والجبروت^(١) . . . ويقول حميدان: "وما لا يجوز أن يكون قادراً، لأجل قدرة أوجبت كونه قادراً؛ فكنك لا يجوز أن يكون قادراً لأجل أمر اقتضى كونه قادراً؛ لعدم الفرق بين موجب اسمه علة، وموجب اسمه مقتضى"^(٢) .

وقد صح للزيدية وصفه، تعالى، بالقادرية عقلاً؛ لأن: حقيقة القادر هو من يمكنه للفعل، كما يذكر الرصاص^(٣)، أما الإمام أحمد بن يحيى فيقول: "بأنه المختص بصفة، يصح منه الفعل، ما لم يكن ثم مانع"^(٤)، وعلى الرغم من ميول الاثنى نحو الآراء الاعتزالية، فى التوحيد والعقل إلا أنهما نقضا فكرة الأحوال والمزاي؛ لكونها لا تضع للصفات حداً معلوماً، وهاجما أصحابها، مما جعل ابن الملاحمى يتعرض بالنقد لتعريف ابن المرتضى بما يتوافق مع أصحاب المزاي، وهو مذهب شيخه أبى الحسين البصرى، فالقادر عندهما: "هو من يصح منه الفعل"، فمن خصائص التعريف الجامع المانع، أن يأتى الحد عاماً مستغرقاً أجزاء المحدود؛ إلا أن ما ذكره ابن المرتضى، كان الحد فيه أخص من المحدود، وهو عيب فى التعريف والصحيح عكسه^(٥) .

يقول الرصاص: "والدليل على أن الله، تعالى، قادر أن يفعل؛ الذى هو العالم؛ قد وجد منه، تعالى؛ فلو لم يكن قادراً على إيجاده، لما أوجده؛ لأن الضعيف العاجز، لا يمكنه إيجاد الفعل؛ وقد وجد العالم من جهة الله، تعالى، (فدل) على وصفه بأنه قادر"^(٦) . وقد ذهب للمعتزلة إلى مثل هذا الاستدلال العقلى، فنكره للقاضى عبدالجبار فى كتابه: "شرح الأصول الخمسة"^(٧)، وكذلك الأشاعرة؛ فنكره القاضى أبو بكر الباقلانى فى كتابه: "التمهيد"^(٨)، مما

- (١) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٢٤، ٠.
- (٢) انظر حميدان: تبيح الغافلين على مغالط التوهين؛ ٣١، ٠.
- (٣) انظر الرصاص: مصباح العلوم فى معرفة الحى القيوم؛ ٩٧ ظ.
- (٤) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد فى تصحيح العقائد؛ ٢٢ ظ.
- (٥) انظر ابن المرتضى: المصدر السابق نفسه .
- (٦) انظر الرصاص: مصباح العلوم فى معرفة الحى القيوم، ٩٧ ظ.
- (٧) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص ١٥١ .
- (٨) انظر القاضى الباقلانى: التمهيد؛ ص ٤٨ .

يعنى شهرة هذا الدليل عندهم جميعاً، وهو دليل يقوم على القياس؛ وهو صحيح فى غير الصفات؛ إلا أنهم يقبلونه مطلقاً: "لأن طرق الأدلة لا تختلف شاهداً وغائباً"^(١)، ولكن لا يقبل حميدان هذا القياس فالقادر من الناس، قادر لأمر زائد على ذاته، والله، عز وجل، ليس كذلك، كما أنه يضيف فى نقده لأصحاب الأحوال هذه النقطة، ويدينهم بأنهم زعموا مشاركته، تعالى، لغيره فى الذاتية^(٢)؛

واستدل الهادى بدليل الصنعة، والتأمل فى الخلق والأكوان، على مقدره الله الفاعلة: "المفطورات من الأرضين والسموات، وما سوى ذلك من المجعولات، اللواتى تشهد لمديرها بالحول والقوة، وتنطق له فى كل أوان بالقدرة"^(٣).

وهو أفضل مما ذهب إليه المعتزلة، وبعض متأخري الزيدية فى القياس، الذى يعتمد على المنطق الصورى، وأحياناً على المقدمات الخطأ؛ كما فى حالتنا هذه، ولكنهم قبلوا؛ بناء على هذه المقدمات كونه، تعالى قادراً أمراً زائداً على كونه؛ تعالى؛ عالماً، فأثبتوا الأحوال الأربعة؛ ومنهم من زاد على ذلك! فقد مزجوا بين الحقيقة والمجاز، والقادر بقدرة والقادر بلا قدرة؛ وبين من له كيفية، ومن لا كيفية له؛ وكل مشارك فيما هذا حاله؛ فهذه مشاركة فى اللفظ لا فى المعنى؛ وكل مشاركة فى اللفظ دون المعنى، فإنها لا تكون إلا فيما ليس باسم جنس، وما لم يكن من أسماء الأجناس فإلحاقه بأسماء الأجناس من مقدمات للقياس، مغلطة بيئة البطلان"^(٤).

ورفضت الزيدية حمل صفة على أخرى، ولا يصح ذلك عندهم؛ لأنه يعنى تعدد الذوات والصفات فى القدم، وأن هناك صفة أولى من غيرها تؤول بها، إن حمل العلم والقدرة على معنى المشيئة والإرادة والخلق جعلهما مخلوقين"^(٥). والقول بحدوث صفة وقدم أخرى قول فيه تجاوز؛ فصفاته قديمة أزلية ثابتة له؛ ولا يعنى تعلق الصفة بالفعل المحدث حدوث عين الصفة^(٦).

فى نقد الأشاعرة فى القدرة :

- (١) انظر القاضى عبدالجبار: المصدر السابق؛ ص ١٥٥ .
- (٢) انظر حميدان: التصريح بالمنهب الصحيح؛ ٩٧ - ٩٧ ظ .
- (٣) انظر الهادى: المسترشد؛ ٢٤ ظ .
- (٤) انظر حميدان: التصريح بالمنهب الصحيح، ٩٧ ظ .
- (٥) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المسترشد؛ ٠٠٦ .
- (٦) انظر الهادى يحيى بن الحسين: الديانة ١٣٧، ١٣٦٥ ظ .

نكر الصعدي أن الأشاعرة، ومن جرى مجراهم، قالوا بأن الله، تعالى، لا يقدر على وضع الشيء في غير موضعه كالظلم، ولا على شيء لا مصلحة فيه، ولا فائدة كالعبث، ولا على الإخبار بالشيء لا على ما هو به كالكنب^(١).

وحقيقة الأمر أن الصعدي أدخل في مقالة القدرة، كثيراً من الجوانب السلبية في مذهب الأشاعرة، فالأشاعرة تذهب إلى أن الله، تعالى، قادر على كل المقدرات، وهذه المقالة يذكر الرازي أنها خلاف لجميع الفرق^(٢)، ومفهوم الأشاعرة للظلم وحقيقته، وكذلك للعبث والكنب، هو الذي جعلها تعد للفعل الإلهي منزهاً عنها، وإن كان خالقاً لها، وكذلك هو يأمر بما لا يجب أن يفعله العبد، وينهى عما يجب أن يأتيه، هذا في زعمهم^(٣)، أما أنه غير قادر على وضع الشيء في غير موضعه كالظلم، فهي مقولة تحتاج إلى نظر ٠٠ وهذا ما يقابل مقالة العدلية بأن الله لا يفعل الظلم ولا يأمر به، ولا يفعل العبث ولا يقول للكنب.

رد ضياء الدين الصعدي على الأشاعرة، في لزوم القدرة الحادثة للشرك :

رفض للزيدية تصور الأشاعرة، في كون القدرة الحادثة يلزم منها الإثراك، ورد ضياء الدين الصعدي عليهم بأن تأثير القدرة الحادثة لا يعنى الشرك، لأن الصفات كلها من واد واحد ومن قال بلزوم الشرك من ذلك، فقد لزمه به أن من علم أن الله، تعالى، واحد فقد أشرك^(٤)!!

وهكذا نجد أن الإلزامات، عندما لا تكون إقتناعية، يرد عليها بنقد أشد وأعنف، وهو من قبيل الإلزام هو الآخر، مما يوسع هوة الخلاف، فتأثير القدرة الحادثة عند الأشاعرة من قبيل الإقتران المتعلق به، فمشكلة التعلق انطلقت عندهم حتى بلغت مداها، فأعجزتهم عن تصور الذات الإلهية بعيداً عن الزمانية، وكونه واحداً في حقها، وقالت المقوضة بأن محدث العالم يحدثه بقدرة حادثة، ومحدثه قديم^(٥).

٣- صفة الحياة

ذهب أغلب الزيدية إلى أن صفة للحياة، صفة قديمة أزلية هي عين الذات، ولا تصح الصفات إلا بها، فلا يصح وصفه، تعالى، بالعلم والقدرة والإرادة، إلا بعد وصفه بالحياة، وكما قالوا بأنه عالم بلا علم، وقادر بلا قدرة، قالوا إنه، تعالى، حي بلا حياة زائدة على ذاته^(٦).

(١) انظر ضياء الدين الصعدي: الاحتراس عن نار النيراس، ص ٣٨ ط.

(٢) انظر الرازي: المحصل، ص ١٧٨ .

(٣) انظر الرازي: المصدر السابق، ص ١٧٨، وما بعدها.

(٤) ضياء الدين الصعدي: الاحتراس عن نار النيراس، ص ٣٤ ط.

(٥) انظر الجلال: العصمة عن الضلال، ص ٦ .

(٦) انظر الهادي يحيى بن الحسين: الديانة، ١٣٧، -١٣٧ ط.

وهو ما ذهب إليه المعتزلة^(١)، عدا ما قال به البهائية من المزاياء والأحوال، وقد نقدهم حميدان نقداً عنيفاً، حيث ألزمهم بأنه، تعالى، كان بلا حياة، حتى خلق لنفسه حياة يحيى بها!! وهو كلام غير معقول ولكنه لازم مذهبهم؛ في المقتضى والصفة الأخص^(٢)، ويذكر الهادي في "المسترشد" للحي ثلاثة معانٍ :

المعنى الأول: وهو ما يخص المخلوقات من المتحرك من نوى الحواس، وهو يشمل كل حي ودابة، خلقها الله من ماء؛ وتبقى صفة الحياة فيها، ما دامت أرواحها حالة في أجسادها؛ فإذا فارقتها الروح أصابها الموت والبلوى، وهو لا محالة لا حق بكل مخلوق حي؛ والله قدوس باقٍ لا يوصف بصد الحياة^(٣).

المعنى الثاني: ويخص خلق النبات والأشجار، وما تحمله من ثمار بماء السماء، ويلفت أنظارنا إلى أن المفكرين المسلمين الأوائل، قد تنبهوا إلى أن النباتات ذات حياة؛ وفيها درجة من الحس بكل المؤثرات أياً كانت؛ وفي ثنايا هذا الحديث يؤكد الهادي، على أن الله خلق النبات منه ما يشابه بعضه بعضاً، والله عز، وجل، يتقدس عن هذا المعنى "ومن مشابهة شئ من الأشياء"^(٤)، فهو واحد أحد {ليس كمثله شئ^(٥)، لا في شكل ولا معنى}.

المعنى الثالث: من الحياة هو ما يتفرد الحق، سبحانه، بالاتصاف به، وهو: "أن معنى الحي، هو الذي يكون منه الفعل والتدبير؛ وذلك فهو الحي الدائم، اللطيف الخبير"^(٦)، ويلاحظ أن الزيدية القماء، لم يروا في أي صفة من صفات البارئ، سبحانه، شيئاً من الحدوث؛ فتساوت عندهم صفات الذات والفعل عندهم، في حقه، تعالى، من حيث القم والذاتية. ولم يجدوا مشكلة في تعلق صفاته، تعالى، بالأفعال المحدثة؛ لمعرفةم اليقينية بالله، تعالى، ذاتاً وصفاتاً، وأنه لا يعجزه شئ؛ وأنه لا يقاس بالناس.

(١) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص ١٦١ .

(٢) انظر حميدان: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين؛ ص ٣٠ ظ.

(٣) انظر الهادي يحيى بن الحسين: المسترشد، ٢٤، .

(٤) انظر الهادي يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٢٤، .

(٥) سورة الشورى: آية ١١ .

(٦) انظر الهادي: المصدر السابق؛ ٢٤ ظ، وقارن القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٦١ .

ذهب متأخرو الزيدية كالرصاص، إلى أن: "حقيقة الحى هو من يصح أن يعلم ويقدر"^(١)! وهو نفس ما ذهب إليه طائفة من الزيدية، كابن المرتضى وابن الملاحمى من المعتزلة، وأبى الحسين البصرى^(٢)، من أتباع أبي هاشم فى نظرية الأحوال والمزايا، ممن اعتمد على القياس، فى إثبات صفة الحياة، وهى ثابتة-لأمر زائد على الذات، هو الحياة والقدرة؛ ويرجع تأثر هؤلاء الزيدية بمذهب المعتزلة، لبراستهم كتب ورسائل القاضى عبدالجبار كالأصول الخمسة"^(٣)، "والمحيط بالتكليف"^(٤)، الذى نقل عنه ابن المرتضى فى كتابه "غرر الفوائد" الكثير وكذلك الدرر... وكان ينقل كلام القاضى بنصه ويقرره.

ويرجع هؤلاء الحياة، إلى ما ثبت عقلاً، من أن القادر العالم لا يكون إلا حياً: "ألا ترى أن الميت والجماد لا يصح أن يكونا قادرين ولا عالمين، وليس ذلك إلا لأتبعهما غير حيين..."^(٥)، وهو صحيح، إلا إنه لا يلزم وجود مقتضى أو علة، أوجب الحياة له، تعالى على ما يزعم أصحاب المزاي!

٤- صفتا السمع والبصر

نفث الزيدية صفتى السمع والبصر، لتزبيها أن يكون لله، تعالى؛ جارحة يحتاج إليها ليعلم أو ليبصر، ولا يوجد فى القرآن الكريم نص فى أن له، تعالى، سمع أو بصر، ولكن ورد أنه سمع بصير، ومعنى ذلك أنه لا تخفى عليه الأصوات ولا اللهوات، ولا غيرها من الأعيان وإنما كانت؛ وحيث كانت فى ظلمات الأرض والبر والبحر... ولا يعنى أن له سمعاً أو بصرأ هى جوارح أو شيئاً من ذلك، فيكون محدوداً أو يكون معه غيره، موجوداً، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً^(٦).

لقد كان هم الزيدية الأكبر للتصدى للمشبهة والمجسمة؛ لذلك ذهبوا إلى بيان كون الصفات عين الذات؛ وكونها لا تشبه صفة أحد من خلقه، من حيث تقرير المسائل، ثم ردوا على مناهجهم الزائفة الضالة، فى قياس الغائب على الشاهد، فيما لا يصح؛ فذاتته غير ذات المخلوقين يقيناً؛ لذلك لا نجد غرابة فى ردهم على المعتزلة، رغم موافقتهم لهم فى تقرير حقيقة السمع والبصر فى المنهج؛ فالسمع والبصر من صفات الذات، وهو السميع البصير؛

(١) انظر الرصاص: مصباح العلوم فى معرفة الحى القيوم؛ ٩٨،

(٢) انظر ابن المرتضى: الدرر شرح القلاهد؛ ٢٨ ظ-٢٩،

(٣) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص ١٦١،

(٤) انظر القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف؛ ص ١٢٧،

(٥) انظر الرصاص: مصباح العلوم فى معرفة الحى القيوم، ٩٨،

(٦) القاسم الرسى: كتاب العدل والتوحيد؛ ص ١٣٧، ١٣٨؛ دراسة وتحقيق د/ عمارة، ضمن رسائل

العدل والتوحيد بالجزء الأول، دار الشروق، ط. ثانية ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م.

ليس سمعه غيره ولا بصره سواه؛ ولا السمع غير البصر، ولا البصر غير السمع^(١)؛ وبذلك لا يوجد مكان للتعدد والشرك في توحيدهِ ووحْدانيته؛ وهو أمر وقع فيه النصراني واليهود، والمجوس وغيرهم، ثم هو لا يوصف بسمع كأسماع المخلوقين، ولا يبصر ببصر كأبصارهم، تعالى الله عن ذلك؛ ولكنه سميع لا تخفى عليه الأصوات ولا الكلام، ولا اللغات؛ بصير لا تخفى عليه الأشخاص، ولا الصور ولا الهيئات؛ ولا مكان شيء من الأشياء موضعه، ولا يغيب عليه شيء من أمره؛ وحاله لم يزل سميعاً بصيراً، ولا يزال كذلك تبارك وتعالى^(٢)؛ وقد وقع المشركين القدماء في شركهم لعدم قدرتهم على تصور التوحيد الحق، فعبدوا الأصنام؛ وتصوروا الإله الخرافي - الموبِر - المختص بصفة من صفات الحق الخارقة؛ وظهر ذلك بوضوح عند اليونان .

وقدموا تفسيراً لمعنى السميع والبصير، في القرآن الكريم، وفرقوا بين ما يصح أن يوصف الله، تبارك وتعالى؛ به وما لا يصح . . وهو من قبيل الاستقراء العلمي؛ إلا أنه يبدو استقراءً ناقصاً؛ لأنه لم يستغرق جميع معاني السميع^(٣)، وهي محاولة جيدة في طريق وضع قواعد للمنهج، أساسها التحديد السليم للمصطلح القرآني . وقد وجدوا أن السميع تأتي في القرآن الكريم على أربعة معانٍ بمعنى العليم والمجيب والقبول والإصغاء؛ والثلاثة الأولى يجوز وصف الله، تعالى؛ بها أما الإصغاء فلا؛ لما يحمله من تشبيه الحق بخلقه . ولذلك قال: "فهذه الثلاثة للوجوه، اللواتي يجوز أن يوصف بهن الرحمن، وهن واضحات، عند من عرف العربية والديان"^(٤) .

وجاء في معجم ألفاظ القرآن الكريم في مادة "سمع"^(٥)، أنها ذكرت في القرآن الكريم، ستاً وأربعين مرة؛ بمشتقاتها؛ وهي تفيد إحساس الصوت بالإن، والعلم إذا كانت الأذن طريقاً له؛ والقبول والفهم^(٦)، "وكل وصف لله، تعالى؛ بالسمع أو الاستماع، فالمراد به علمه، تعالى، بالمسموعات . وكما يطلق على حس الأذن، يطلق على الأذن نفسها؛ والسميع من لديه قدرة على السمع؛ ولذا كان السميع صفة من صفات الله، تعالى؛ وصيغة المبالغة منه سَمَاعٌ، واسم الفاعل الرباعي مسمع، والمفعول مُسمع، وقد جاء في القرآن صيغة المبالغة منه في أسمع به وأسمع بهم؛ والتسمع الإصغاء"^(٧) . وهكذا نجد الهادي قد اقترب تماماً من معاني السمع في

(١) انظر الهادي يحيى بن الحسين: كتاب الديانة؛ ١٣٦، .

(٢) انظر الهادي: يحيى بن الحسين: كتاب الديانة؛ ١٣٦ ط .

(٣) انظر الهادي: يحيى بن الحسين: كتاب المسترشد؛ ٢٥-٢٥ ط .

(٤) انظر الهادي يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٢٥، .

(٥) انظر معجم ألفاظ القرآن الكريم؛ ١/٦١٤ .

(٦) المصدر السابق .

(٧) المصدر السابق؛ ١/٦١٤-٦١٨ .

القرآن الكريم، وإن لم يكن قد استقصى استخداماتها المتعددة فيه؛ وقد ذكرنا ما جاء فى المعجم، لنبيين شيتين هما أهمية النص، فى توجيه دلالات الفهم، عند تناول قضايا العقيدة؛ وحصر هذه الدلالات، لمعرفة مدى صق وصحة هذا الفهم، كما أراده الله، عز وجل؛ فى رؤية كلية وإطار منهجى متكامل .

وكذلك استقرأوا معانى "البصير" فى القرآن الكريم، فوجدوا أنها تأتى فى القرآن على معنيين، الأول بمعنى العالم، وقد جرى استخدام العرب لها بهذا المعنى، فيقولون فلان بصير بالفقه والنحو والحساب... وغير هذا من العلوم، تقصد بذلك عالماً بها؛ وفى القرآن الكريم يقول الحق، سبحانه وتعالى: {وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِالْعِبَادِ} (١)، أى "عالم بهم، محيط بكل أمرهم مطلع على خفى سرهم" (٢) .

أما المعنى الآخر لبصير، فهو البصير بالعين والنظر الحسى، وهو محال على الله، عز وجل، لما يحمله من تشبيهه الله، تعالى، بخلقه وهو ما نفاه، تعالى، بالنص حيث قال: {ليس كمثله شئ} (٣)، وينقوا المشبهة، الذين يجوزون مثل هذا المعنى على الله، تعالى؛ بقوله لو كان، كما يقول من كفر بكتابه، وجدد آياته؛ لكان مشابهاً لكل ما يراه ويجده، ويحيط به ويعلمه، من المبصرين بالأعين من المرئيين؛ ولو كان ذلك كما يقولون؛ لبطل قوله {ليس كمثله شئ} ولو بطل من الكتاب اليسير؛ لبطل منه الجليل الكبير؛ ولو بطل بعضه، لأشبهه الباطل كله، بل هو يؤكد بعضه بعضاً؛ فلن يبطل منه حرف أبداً (٤) .

ويضعون أيدينا، على قاعدة كلية، فى فهم وتناول التصورات القرآنية للإلهية والتوحيد؛ وهى أنه استحيل على النص أن يتعارض، أو يضرب بعضه بعضاً ونفى الجزء يعنى بطلان الجميع منه وهو محال... ويمتدب من هذا بطلان تصور المشبهة لصفة البصير .

وجاء فى معجم ألفاظ القرآن الكريم، من معانى البصير الرؤية والعلم؛ وكونه من أسماء الله الحسنى {وَاللَّهُ بِصِيرٍ بِمَا يَعْمَلُونَ} (٥)، كما تطرق إلى معنى البصيرة، التى هى نور القلب، الذى به يستبصر فى مقابل البصر، وهو نور العين الذى به تبصر؛ وتستخدم

(١) سورة آل عمران: آية ١٥ .

(٢) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المسترشد؛ ٢٦ ظ .

(٣) سورة الشورى: آية ١١ .

(٤) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المسترشد؛ ٢٧، .

(٥) سورة البقرة: آية ٩٦ .

مجازاً لتعبر عن معنى البيان، والحجة الواضحة والعبارة يعتبر بها، والشاهد والمستبصر هو من يميز بين الحق والباطل، بالاستدلال والنظر؛ والبصر هو حاسة الرؤية^(١).

وذكر الأمدى في كتابه "المبين" الذى خصصه فى بيان المصطلح، عند الحكماء والمتكلمين "السمع" و"البصر" المعنى العلمى، فقال فى "السمع" عبارة عن قوة فى عصبه سطح الصماخ فى الباطن من الأذن، من شأنها إدراك ما يتأدى إليها، من الأصوات الحادثة، بواسطة تموج الهواء^(٢).

أما للبصر: "عبارة عن قوة مرتبة، فى العصبه المجوفة من العين، شأنها إدراك ما ينطبع فيها، من صور أشباح الأجسام، ذات الألوان المضئئة، والمنعكسة فى الرطوبة الجلدية، بتوسط الأجسام المشفة، أى التى لا لون لها، فلا تحجب ما وراءها"^(٣).

ولا شك أن ما ذكره الأمدى، وصف وحد للبصر والسمع الإنسانى؛ وهو محال على الله، تعالى؛ حيث أنه لا يشبه أحداً من خلقه؛ وهو ما سعى الزيدية فى نفيه عن الله، تعالى، ومحاربة أصحابه هذا الاتجاه لأجله؛ غير أنه يبقى لنا تساؤل، نتناوله الإجابة عنه فيما بعد، وهو هل يقتضى إثبات صفة السمع أو البصر لله، تعالى؛ كونه شبيهاً بخلقه؟!

وكما تقتصر الأمدى على التعريف العلمى، للسمع والبصر، تبعه فى ذلك الجرجانى فى "التعريفات"؛ فعرف السمع^(٤)، والبصر^(٥)، تعريفاً علمياً؛ ولم يذكر أن السمع والبصر صفتان من صفات الله، جرياً على مذهب الأشعرى؛ وهو ما يشير إلى أهمية اشتغال علماء الكلام بالعلم الطبيعى، فاهتموا بالحد العلمى؛ فيما سبق إبراز لهذا الجانب، وعلاقته بالصفات الإلهية.

وأخطأ النجلا، عندما نسب إلى الأشعرى القول بأن السمع والبصر، إنما هى وسائل إدراك للعلم، وإن وفق فى تفسير معنى الإدراك العلمى، ومتعلقات صفة العلم، فقال: "قائمه يرى أن السمع والبصر علم، ولا سيما فى حق الله، تعالى، فإن إحاطة علمه، ليست بالحواس الباطنة ولا للظاهرة، بل ذاته المقنسة، وهى شئ واحد لا تختلف، وإن اختلف متعلقها. كما ترجع، صفات التأثير، من الإرادة والاختيار، إلى القررة"^(٦)، أى إلى العلم ترجع صفات

(١) انظر معجم ألفاظ القرآن الكريم؛ ١٠٢/١-١٠٥.

(٢) انظر الأمدى: المبين فى شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين؛ ص ١٠٤.

(٣) انظر الأمدى: المصدر السابق.

(٤) انظر الجرجانى: التعريفات؛ ص ١٣٨.

(٥) انظر الجرجانى: المصدر السابق؛ ص ٥٥.

(٦) انظر النجلا: العصمة عن الضلال، ص ٩.

الإدراك من السمع والبصر . . وتحقيق موقف الأشعري من صفة السمع والبصر . . وهذا الذى ذكره فى صفتى السمع والبصر، هو مقالة المعتزلة كالتنظيم والكعبى^(١)، أما الأشعري، فيثبتهما صفتين، فهو يسمع، بسمع، ويرى ببصر، وإن لم يكونا فى زعمه بعد ذلك حاستين^(٢).

مقالة المعتزلة فى السمع والبصر :

ذهب البغداديون من المعتزلة، وعلى رأسهم أبى القاسم الكعبى، إلى أن معنى كونه سمياً بصيراً، أنه عالم بالمجموعات والمبصرات، لا زائد على كونه عالماً بالمعلومات، كذلك من قال بأنه سميع بصير لذاته، فمذهبهم مذهب الكعبى، أما الجبائى فقد ذهب إلى أن ذلك يعنى أنه حى لا أفة به، وقد وافقه ابنه أبو هاشم، وذهب فريق منهم إلى أن معنى كونه سمياً بصيراً أنه مدرك للمجموعات والمبصرات، وذلك زائد على كونه عالماً^(٣).

وقد أثبت القاضى عبدالجبار حقيقة الخلاف، بين مدرستى البصرة وبغداد، ونكر أن شيوخ البصرة يقررون أنه، تعالى، سميع بصير مدرك للمدركات، وأن كونه مدركاً، صفة زائدة على كونه حياً، أما شيوخ بغداد فرأوا أنه، تعالى، مدرك للمدركات، على معنى أنه عالم بها، وليس له بكونه مدركاً صفة زائدة على كونه حياً^(٤).

ولا خلاف بين المسلمين على أنه سميع بصير، لكنهم اختلفوا فى معناه، وقد حدد الرازى طبيعة هذا الخلاف، فى عبارة دقيقة، حيث قال: قالت الفلاسفة والكعبى وأبو الحسين البصرى ذلك عبارة عن علمه، تعالى، بالمجموعات والمبصرات، وقال الجمهور منا- أى من الأشاعرة- ومن المعتزلة والكرامية، أنهما صفتان زائدتان على العلم^(٥).

ويستوفى تحقيق ما ذكره الشهرستانى فى كتابيه نهاية الإقدام، والملل والنحل، فى الكتاب الأول قد أخطأ فى نسبة رأى الجبائى إليه وإلى ابنه، وقد صوب هذا الخطأ لذكر رأى أبى هاشم فى كتابه الثانى، فقال: "وخالفه ابنه وسائر أصحابه، أما ابنه فصار إلى كونه سمياً حالة، وكونه بصيراً حالة، وكونه بصيراً حالة سوى كونه عالماً، لاختلاف القضيتين والمفهومين والمتعلقين والأثرين"^(٦).

(١) انظر البغدادي: أصول الدين، ص ٩٦، ٩٧ .

(٢) انظر الأشعري: رسالة أهل الفخر، ص ٢١٧، ٢١٦ .

(٣) انظر الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص ٣٤١، والبغدادي: أصول الدين، ص ٩٦ .

(٤) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٦٨ .

(٥) انظر الرازى: المحصل، ص ١٧١ .

(٦) انظر الشهرستانى: الملل والنحل، ١/ ٩٤ .

وقد نقد للصعدى الأشاعرة، فى كونهما صفتين، زائدتين على الذات، مما يعنى التعدد والكثرة المنافى للتوحيد، كما تعرض للاشتقاق والمصدر، ونفى السمع والبصر، كمصدرين لإشارتهما للحاسة والعضو من ناحية، ولكون النص لم يأت بهما، فكيف يثبت الأشاعرة ما لم يأت به للنص صفة الله تعالى^(١)؟! ولنا عليه تعليق أنه أثبت الله صفات لم يأت بها النص، وإن جاز له أن يرد علينا، بأن ما أثبتناه جاء موافقاً للعقل والشرع، وما يليق إثباته لله، أما ما فعله الأشاعرة فلم يكن كذلك.

ثم ذكر أدلة المانعين لزيادة كونه، تعالى، سمياً بصيراً، على كونه عالماً. كما بين أن أبا على الجبائلى، قد رجع عن مذهبه فى صفة الإدراك، إلى مثل قول الجمهور من العنلية^(٢).

وقد وقع خلاف بين العنلية، للمفرقين بين سميع بصير وسامع مبصر - فقال "الإسكافى" والبغداديون من المعتزلة: إن الله لم يزل سميعاً بصيراً، سامعاً مبصراً، يسمع الأصوات والكلام، ومعنى ذلك سميع وبصير، عنده وعند من وافقه، أنه لا تخفى عليه المسموعات والمتبصرات^(٣).

أما الجبائلى، وقد كان الأشعرى خبيراً بأرائه، عارفاً لها، ينقل عنه ما نصه: لم يزل الله سميعاً بصيراً، وامتنع من أن يكون لم يزل سامعاً، من أن يكون لم يزل يسمع؛ لأن سامعاً مبصراً يعذى إلى مسموع ومبصر، فلما لم يجزأ تكون المسموعات والمبصرات، لم تزل موجودات، لم يجزأ أن يكون لم يزل سامعاً مبصراً، وسميع بصير، لا يعذى إلى مسموع ومبصر؛ لأنه يقال للنائم: "سميع بصير". وإن لم يكن بحضرته ما يسمعه ويبصره، ولا يقال للنائم: إنه سامع مبصر^(٤).

وقد استدل الأشاعرة على كون السمع والبصر، صفتين زائدتين، بالقياس المنطقى، وقد ضعفه الرازى^(٥)، منهم، وذكر ذلك الصعدى، كما نقد ما قاله الغزالى: "وأما ما استدل به الغزالى وغيره من الأشاعرة، على مطلوبهم بأن السميع والبصير، أكمل ممن ليس بسميع ولا بصير. وتقريره على المنهج المنطقى، إنما يتم بقياسين اقترانيين، على ما ذكره

(١) انظر ضياء الدين الصعدى: الاحتراس عن نار التراس، ٧٤ ظ.

(٢) انظر ضياء الدين الصعدى: المرجع السابق، ٧٤ ط، ٧٧ ظ.

(٣) انظر الأشعرى: مقالات الإسلاميين، ١/٢٣٤.

(٤) انظر الأشعرى: المصدر السابق نفسه، والصعدى: الاحتراس عن نار التراس، ٧٦،

(٥) انظر الرازى: الأربعين فى أصول الدين، ١/٢٤٠.

للكاتبى . (١) ، ينتج أن الواحد منا، أكمل من كل من ليس بسميع وبصير . . فالواحد منا أكمل منه، ينتج الواحد أكمل من الله، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً (٢) ١١

٥ - الإدراك

اتفق محققو أئمة الزيدية والجمهور، من المعتزلة (٣) والأشعرية (٤)، على أن الله، تعالى؛ مدرك لمناثر المدركات كلها؛ وخالف في ذلك فريق من المعتزلة، فأنكروا أنه، تعالى؛ يدرك المدركات، ورجعوا بذلك إلى العلم المطلق لا غير؛ من غير إدراك (٥) .

ويقصد الإمام يحيى بعض معتزلة بغداد، من أتباع أبي القاسم الكعبي، وموافقهم من النحارية (٦)، ويزيد على ذلك من قال بأن ذلك يرجع للذات (٧)، ولكن معتزلة البصرة قالوا بأن الإدراك صفة، زائدة على كونه عالماً (٨) . . ولا يلزم من ذلك الحدوث أو الكثرة؛ لأنه لو كان الإدراك شرطاً في الشاهد، لتعلق الصفة، فانتهاء التعلق لا يستلزم انتفاء الصفة، في حق الله عز وجل؛ لعدم تمام القياس في الجهة، كما أن خلوها في الشاهد لا يوجب انتفاؤها (٩) .

والدليل على إدراك الله للمدركات، أن الواحد منا إذا علم الشيء، ثم رآه بعد ذلك؛ فإنه يجد تفرقة ضرورية بالإدراك، مغايرة للعلم؛ وهذا ضروري لا يمكن دفعه؛ ولو كان الله، تعالى؛ عالماً من غير أن يكون مدركاً؛ لكان حال الواحد منا أكمل من حاله، وهذا محال (١٠) .

٤- ويشمل الإدراك السمع والرؤية والعلم والكلام، وغيرها من مدركات؛ فهو كلى حيث لا فاصل بين إدراك وآخر، قال تعالى: {إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمِعُ وَأَرَى} (١١) ، فأثبت السمع للمسموعات، والرؤية للمرئيات معاً .

-
- (١) انظر: الغزالي: الاقتصاد في أصول الاعتقاد، ص ٩٨، وما بعدها .
 - (٢) انظر ضياء الدين الصعدي: الاحتراس عن نار النيراس، ص ٧٧ ظ .
 - (٣) راجع القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص ١٧٤ .
 - (٤) راجع الشهرستاني: نهاية الإقدام؛ ص ٣٤٢، وما بعدها .
 - (٥) انظر يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق؛ ص ٣٢ ط .
 - (٦) راجع زهدى جار الله: المعتزلة؛ ص ٧٣ - المطبعة الأهلية - بيروت، ١٩٧٤ م .
 - (٧) راجع القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص ١٦٨ .
 - (٨) راجع الإيجي: المواقف، ص ٢٩٣ .
 - (٩) انظر إمام عبد الله: الآراء الكلامية والصوفية للشعيرى؛ ص ٨٧/١ .
 - (١٠) انظر يحيى بن حمزة العلوي: الرائق في تنزيه الخالق؛ ص ٣٢ ظ .
 - (١١) سورة طه: آية، ٤٦ .

لما كيف يدرك الله المدركات، فقد اختلف للمسلمون فى ذلك؛ إلا أن الزيدية يقولون إن الله يدرك الأشياء، بلا واسطة ولا حاسة، لأنه لا يحتاج إلى حاسة ليدرك بها^(١)، والإنسان إنما افتقر إلى الحواس، لكونه جسماً يدرك ببنية الحياة، والله عز وجل، ليس كذلك^(٢).

وإذا جاز، عقلاً ونصاً، أن يكون الله، عز وجل؛ خالق كل هذه الأكوان العظيمة، بعلمه وقدرته على الخالق والأمر؛ فهو يعظم بلا قلب، ويتكلم من غير لسان ولا شفه، كذلك جاز أن يسمع بلا سمع، ويرى بلا عين... وإثبات الأعضاء، ليس من الكمال أو المدح فى شئ هنا، ولكن هو ضرب من التشبيه والتجسيم، ومماثلة المخلوقات... فرضها الوهم والتخييل والتمثيل... والله، عز وجل، بعيداً عن الوهم والظنون: {ليس كمثله شئ} ^(٣)، هو الذى لا كفره ولا مثيل له {قل هو الله أحد الله الصمد لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد} ^(٤)، والتنزيه المطلق للحق عن مماثلة المخلوقات، أو الاقتدار للأعضاء والحواس، هو ما يليق بالتوحيد الصحيح النقى، قال الإمام على: كل ما حكاه للفهم، أو تخيله الوهم، فإله بخلافه^(٥).

يأتى بعد ذلك قول المعتزلة البصرية، ومن تبعهم من الزيدية، بأن الإدراك صفة متجددة، مشروطة بوجود المدرك، غير ثابتة فى الأزل؛ كالصفات الأربع الأخرى، التى ذكرها أصحاب الأحوال... وقد وصف الزيدية هذا الرأى، بأنه مجرد تخرص ووهم؛ لأن للقياس مرفوع فى هذه القضية، وإذا كان الإنسان يدرك بالأعراض المركبة فى الحواس، فكيف يمكن نسبة هذه المقالة لخالقه، وخالق هذه الأعراض، لتدرك ما خلقها له، من سمع وبصر ونوق وشم^(٦)!

كما أن التجدد، الذى نسبوه للإدراك، ينفى فكرة التشارك، التى قالوا بها، فكيف تكون متجددة، ثم هى واجبة للمشاركة للصفات الذاتية الأربع، التى يقولون بها؟! فكما أن الواجب لذاته غير متجدد، فكذلك إدراكه لجميع المدركات، لا يخفى عليه شئ منها^(٧)، يقول الهادى:

(١) راجع؛ الفاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٧٣.

(٢) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٣٣، ٠.

(٣) سورة الشورى: آية، ١١.

(٤) سورة الإخلاص.

(٥) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٣٣، ٠.

(٦) انظر الشرفى: شرح الأساس الكبير؛ ص ٣٣٦.

(٧) انظر الشرفى: المصدر السابق نفسه.

ليس علمه وقدرته سواء، هو القادر لا بقدره سواء، والعالم لا بعلم سواء، وهو السميع البصير ليس سمعه غيره ولا بصره سواء، ولا السمع غير البصر غير السمع^(١).

إن اختلاف المعتزلة، في المقتضى للإدراك، دليل على تخبطهم^(٢)؛ حيث قالوا بأن الإدراك أمر زائد على كونه، تعالى؛ عالماً؛ فسوى بعضهم بينه، وبين خلقه، حين قال بأنها مقتضاه عن كونه حياً؛ ولم يخن عنهم قول بعضهم، أنها في الشاهد معنى، وفي الغائب تعنى كونه حياً ليس بذى آله، أولاً آفة به، كما يقول أبو هاشم وأصحابه^(٣).

وكان مذهب للزيدية في الإدراك مذهباً وسطاً، حيث قالوا بأن الله، سبحانه، مدرك لجميع المتركات، درك علم لا كيفية له؛ ولا يجوز توهمه، ولا التفكير فيه ولا قياسه؛ ولم يفرقوا بين التجدد والحدوث، والتكوين والإيجاد؛ لأنه في حق الله شيء واحد^(٤)؛ يقول القاسم العيني: "والله فعظيم الشأن، قوى السلطان، لم يزل مدركاً للأشياء قبل تكوينها، ولا فرق بين دركها قبل تكوينها، ودركها لها بعد تكوينها"^(٥).

لأنه إذا كان سميع مبصر حقيقة له، تعالى؛ بمعنى حتى لا آفة به، فلكذلك يكون حكم الشام والطاعم واللحم، فيجب أن تطلق هذه الأسماء كلها على الله، تعالى؛ لأنها كلها -عندهم- بمعنى حتى لا آفة به؛ أو حتى ليس بذى آله. ومع ذلك فهو حقيقة عندهم. وإذا كان حقيقة، فلا يفتقر إلى السمع، فكان يلزم إجراء هذه الأسماء على الله، تعالى؛ على قياس قولهم عن الإدراك صفة زائدة على العلم؛ ولا يجوز ذلك اتفاقاً، فثبت أن المراد بسميع بصير، وسميع مبصر: أنه، تعالى؛ عالم لا غير^(٦). وينتفى كونه سامعاً مبصراً بحياة، أن الأعمى والأصم حيان، وهما لا يدركان المسموع والمبصر قطعاً، فلو كانت الحياة مقتضية للإدراك لا دركاً للمسموع والمبصر قطعاً، فلو كانت الحياة مقتضية للإدراك، لأدركا المسموع والمبصر.

والله، تعالى، عند الزيدية، يدرك الأشياء بذاته، ولا يحتاج إلى صفة زائدة ليدرك بها، فالاختلاف في الإدراك في حقه، تعالى؛ محال، لأنه يعنى أنه ذو آلات، وهى لا تكون إلا

(١) انظر الهادي يحيى بن الحسين: كتاب الديانة؛ ٣٧،.

(٢) انظر الشرفي: شرح الأساس الكبير؛ ص ٣٤٠، وما بعدها.

(٣) انظر الشهرستاني: حماية الإقدام، ص ٣٤١، وما بعدها.

(٤) انظر حيدان: التصريح بالملتبس الصحيح؛ ١٠٠ ط.

(٥) انظر الشرفي: المصدر السابق نفسه.

(٦) انظر الشرفي: شرح الأساس الكبير؛ ص ٣٣٣.

للمخلوق؛ وقياسه، تعالى، على المخلوقين فاسد؛ إذ لا يقاس بالناس^(١)، وهو ما فعله المشبهة والمجسمة، أو باعتبارهم قد فرطوا في تنزيه ربهم، كالمعطلة النفاة، فعبد الأولون صنماً، وعبد الآخرون عدماً، وكان لهذه الاتجاهات أثر سيء، في تاريخ الفكر الإسلامي، تعددت أسبابه وتفاوتت^(٢).

نقد القائلين بأن الإدراك يعنى أنه حى لا آفة به :

ذهب المعتزلة البصرية؛ وبعض أئمة الزيدية، كالإمام المهدي أحمد بن يحيى المرتضى، وبعض متأخرى شيعة، إلى تفسير السميع والبصير، بمعنى حى لا آفة به . . . وأصل هذه المقالة بدأت عند المعتزلة، وقد نقدها الزيدية الأوائل، كما سنرى^(٣)، غير أن بعض المتأخرين منهم أخذ بها^(٤)، وقد فضلها النجوى^(٥)، على رأى سائر الزيدية للذى ناصره القاسم صاحب الأساس فى عقائد الأكياس^(٦) . . . ولم يتقبل الشرفى رأى المهدي، فوصف رأى المعتزلة فى الإدراك بقوله: "هذه المسألة قد كثر خبط بعض المعتزلة فيها"؛ ووصف رأى المهدي بأنه: " . . . قرار غير مخلص"^(٧).

لقد حاول الزيدية والبغدادية من المعتزلة، الابتعاد عن تصور المشبهة لربهم؛ ووجدوا فى وصفه، تعالى، سميع بسمع، وبصير ببصر نسبة آلات وحواس له؛ لم يدل عليها عقل ولا سمع؛ أما تفسير هاتين الصفتين بالإدراك، أكثر قبولاً وأليق بالإلهية؛ فهو سميع بصير بمعنى عالم، وكذلك اسم الفاعل كسامع ومبصر ومدرك؛ فإنها أسماء مترادفة بمعنى عالم^(٨).

وما السمع والبصر إلا مجرد تعبيرين عبر بهما، سبحانه؛ عن علمه بالأصوات وما شابهها مما يدرك للمخلوق بحاسة السمع، بكلمة "سميع"؛ وعن علمه بالأشخاص والهيئات، وما شاكلها مما يدركه للمخلوق، بحاسة البصر، التى تفضل الله بها عليه؛ بكلمة "بصير"^(٩).

- (١) انظر أحمد بن سليمان: حقائق المعرفة؛ ٤٢، . . . مخطوط - مصورة عنه بدار الكتب، ميكروفيلم، تحت رقم ٣٠٥٤٦ عقائد تيمورية؛ ٣٠٢ مبنية .
- (٢) انظر حميدان: تنبيه الغافلين على مغالط المتوهمين، ص ٣١ ط .
- (٣) انظر الشرفى: شرح الأساس الكبير، ص ٣٤١ .
- (٤) هو الإمام المهدي أحمد بن المرتضى ومن تبعه من الزيدية، انظر ترجمته، الشوكان: البدر الطالع، ١٢٢/١-١٢٦ .
- (٥) انظر النجوى: شرح القلائد، ١٢ ط-١٣، . والقاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ١٧٤ .
- (٦) القاسم: الأساس لعقائد الأكياس، ص ٧١ .
- (٧) الشرفى: شرح الأساس الكبير؛ ص ٣٣٣، ٣٣٢ .
- (٨) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٦٨، وما بعدها .
- (٩) انظر الشرفى: شرح الأساس الكبير، ص ٣٣٢ .

ولما كان المخلوق لا يعقل إدراك الأصوات ونحوها، إلا بحاسة السمع، ولا يدرك الأشخاص ونحوها إلا بحاسة البصر؛ فأجرى، سبحانه كلمة مسموع بصير على إدراكه المسموع والمبصر؛ أى علمه بهما على سبيل التوسع والمجاز، تحقيقاً لما يعقله المخلوق^(١).

هكذا نجد أن التفريط فى تنزيه الخالق، من قبل المشبهة والمجسمة، قابله اتجاه آخر فى التنزيه تفاوت فى درجات الإثبات والنفى، مثله الزيدية والمعتزلة، اعتمدوا على العقل ودلالات النص، فى إثبات الإلهية والتوحيد الخالصين لله، فى إثبات الإدراك صفة، ونفى السمع والبصر، ونحن هنا ننتبج هذه النزعة النقدية لدى الزيدية.

وقد نقد حميدان بن حميدان المعتزلة، فى الإدراك، من وجوه، ظهر فيها حدة المواجهة المنهجية، بين اتجاهين أحدهما استقى أصوله من المصادر الإسلامية، وحافظ عليها؛ فمن ذلك ما يلى:

١- عدم معقولية فكرة التجدد فى الإدراك على الله، وهى من قبيل قول من لا يعلم على ربه، وهو محرم شرعاً؛ فالإدراك المتجدد لا يجوز إلا على المخلوقين والحواس، أما الإدراك الإلهى، فهو أزلى قديم.

٢- فرق المعتزلة بين التجدد والحدوث، فى الاصطلاح، فى محاولة منهم للإيهام أن الإدراك المجدد غير الحدوث، وهو أمر خطأ من جميع الوجوه؛ فكل مجدد يحتاج لمجدد، كما أن كل محدث يحتاج محدث أحدثه، فمن الذى أحدث ذلك الإدراك فى حق الله، تبارك وتعالى؟^(٢)

٣- ثم يأتى بعد ذلك كيف يدرك الله، عز وجل، بهذا الإدراك المجدد، الزائد على الذات، فهل يدرك به الذوات القديمة، أم الصفات التى لا يمكن أن تعلم بانفرادها، أما يدركها جميعاً، وهم يجدون الصفات بأنها عدمية ليست شئ ولا لا شئ، فكيف والحال هذه تدرك مع الذات؟^(٣)

٤- نفى بعض المعتزلة إدراك الله، عز وجل، للألم واللذة^(٤)، ومنهم أبو القاسم بن سهلوية^(٥)، فلو كان الله، عز وجل، يدرك المسموعات والمبصرات أى يعظمها بإدراك مجدد زائد على الذات، فما المانع من إحداث إدراك آخر، يدرك به المشبهات والملموسات، لعدم وجود المخصص الذى يفرق إدراك عن آخر؟^(٦)

(١) انظر الشرقى: المصدر السابق؛ نفسه.

(٢) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٨٨.

(٣) انظر يحيى بن حمزة: الشامل، ٠٠ والقاضى عبدالجبار: شرح الأصول؛ ص ١٧٤، وما بعدها.

(٤) أبو القاسم بن سهلوية: من أهل العراق، وكان يشاء إليه فى جودة البيان وقوة النظر؛ وكان حسن القراءة للقرآن، من الطبقة العاشرة، انظر القاضى عبدالجبار؛ فضل الاعتزال؛ ص ٣٢٤،

وابن المرتضى: طبقات المعتزلة؛ ص ١١١.

(٥) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٨٩.