الباب الرابع

فى الرؤيـــــة والكـــــلام

١- الفصل الأول: الرؤية.

٢- الفصل الثانى: الكلام.

الفصل الأول
الرؤيـــــــة

الفصل الأول
الرؤيـــــــــة

فأثبت الرؤية فى الآخرة الكرامية والمجسمة، وهم يعتقدون أنه لو لم يكن جسماً، لـم يكن فى جهة ولم ير، وهو فريق يمثل غاية الغلو والتطرف، فى التصور للألوهية والتوحيد[١]، أما الأشاعرة فقد نزهوا الحق، تعالى، عن الجسمية والجوهرية، والمكان والجهة؛ ومع ذلـك ذهبوا إلى صحة رؤيته، تعالى!. أما كيف عللوا مقالتهم السابقة، فقد حصـروا الرؤيـة فـى الآخرة دون الدنيا؛ وهناك ستكون الرؤية لذاته، تعالى؛ حالة من الانكشاف والظهور لعبـاده المؤمنين، نسبتها إلى ذاته المخصوصة، كنسبة الحالة المسماة بالإبصار والرؤية، إلـى هـذه المرئيات من الأجسام والألوان[٢]، ويحدد الجرجانى الأشعرى، أن المشاهدة بالبصـر حيـث كان، أى فى الدنيا والآخرة[٣]، وقد يراد بها العلم مجازاً، وإذا كانت مع الإحاطـة سـميت إدراكاً، وإذا أطلقت الرؤية على المشاهدة بالنفس، سميت حدساً Intuition[٤].

وقد عرفنا من قبل أن الزيدية، ومعهم المعتزلة والفلاسفة[٥]، ينفون الرؤية فى الـدنيا والآخرة؛ وقد منعهم من إثباتها العقل، فالرؤية لا تعقل، لأنها لا تكون إلا لما هـو جسـم أو عرض، وتتحقق فى الأول استقلالاً، وفى الثانى تبعاً لجهة محله؛ والله، عز وجل؛ يستحيل أن يكون جسماً أو عرضاً، ولذا لا يقع فى جهة أو مكان؛ ولذلك كانت الرؤية فى حقه، تعـالى، مستحيلة[٦]، وعلى هذا فمحل الخلاف ومناطه، بين الزيدية والأشاعرة، هو استحالة رؤية ذاته، تعالى؛ لاستحالة المكان والجهة عليها، ولكن الأشاعرة يقولون ما هذه حاله، يمكن رؤيته فـى غير مكان وجهة[٧]!. وقد تدافعت الأدلة العقلية بينهما، فى هذه المسألة، وزادت حدة الجـدل، حتى قرر متأخرو الزيدية الاعتماد على الأدلة النقلية وحدها؛ لأن العقلية صـارت محتملـة فيها[٨]، وتمثلت حجج الزيدية فى نفى الرؤية فى حجتين هما:

---

(١) انظر الرازى: المحصل؛ ص١٨٩ .
(٢) انظر الرازى: المحصل، ص١٨٩؛ والغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد؛ ص٥٩ .
(٣) انظر الجرجانى: التعريفات؛ ص١٢٣ .
(٤) انظر جميل صليبا: المعجم الفلسفى؛ ١/٦٠٤-٦٠٥ .
(٥) انظر القاضى عبدالجبار: المغنى؛ ٤/٥٩،٣٣، وما بعدها.
(٦) انظر الإمام يحيى بن حمزة: الرائق فى تنـزيه الخالق؛ ٣٤ ط.
(٧) انظر الرازى: الأربعين فى أصول الدين؛ ١/٢٦٧، وما بعدها.
(٨) وقال بذلك الأشاعرة، فكان معتمدهم الأساسى الأدلة النقلية؛ انظر الرازى: المحصـل؛ ص١٩١

الحجة الأولى : قوله، تعالى: {**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**}[١]، وهي تفيد امتناع الرؤية، عن طريق الإدراك البصرى، لكل المبصرين فى كل الأوقات، على جهة العموم والاستغراق كما أن الآية تفيد مدحاً فى حقه، تعالى؛ أى أن نفى الرؤية عن ذاته، مما يتمدح به، عز وجل؛ وإثبات ما نفيه مدحاً، يعد نقصاً، وقلباً للحقيقة، ولذا فهى ممتنعة[٢].

الحجة الثانية : لم يطلب أحد الرؤية فى القرآن، إلا وأنكرها عليه، عز وجل، بل وعاقب صاحبها أو منعه إياها، حدث ذلك لبنى إسرائيل، ولنبيهم كما ذكرنا من قبل {**وإذ قلتم يا موسى لن نؤمن لك، حتى نرى الله جهرة، فأخذتكم الصاعقة، وأنتم تنظرون**}[٣]، وعندما طلب الكفار رؤية الملائكة أو الله، تعالى؛ شرطاً للإيمان، عد الله ذلك عتواً واستكباراً: {**لولا أنزل علينا الملائكة، أو نرى ربنا، لقد استكبروا فى أنفسهم، وعتوا عتواً كبيراً**}[٤]. وهو يدل دلالة واضحة على امتناعها[٥].

وقد أنكر على نبيه موسى، طلبه للرؤية، فقال له: {لن ترانى} فدل ذلك على أن موسى؛ عليه السلام؛ سأله الرؤية البصرية، وقد نفى الله هذه الرؤية[٦]، ولا شك أن النص توجه، إلى منع الرؤية المعروفة المعهودة لدينا، فعندما قال، عز وجل، {لن ترانى}[٧]، أو {**لا تدركه الأبصار**} قصد ما يفهمه العقلاء ويدركونه من هذه الرؤية دون غيرها[٨]، ولا وجه لمن قال إنها رؤية دون هذه الرؤية، أو لا تقتضى الجهة والمكان؛ لأن نص الخطاب القرآنى معقول، ومفهوم بلغة العرب، دون غيرهم، ولا فائدة من مخاطبة قوم بما لا يفهمومه من لغتهم أو يدركونه بعقولهم؛ ومجوز ذلك يدخل فى منحنى صعب للغاية؛ لأنه يقر تأويلات الباطنية من جهة؛ أو يجوز أن المفهوم من المثلية فى قوله، تعالى: {**ليس كمثله شئ**} ليس تلك المثلية المعهودة وهو باطل بالإجماع[٩]!.

---

(١) سورة الأنعام: آية، ١٠٣ .
(٢) انظر الإمام يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق، ٣٤ ظ.
(٣) سورة البقرة:آية، ٥٥ .
(٤) سورة الفرقان: آية،٢١ .
(٥) قون بالقاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص٢٣٣ .
(٦) سورة الأعراف:آية، ١٤٣ .
(٧) سورة الأعراف: آية، ١٤٣ .
(٨) الإمام يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق، ٣٥،
(٩) انظر رد الأشاعرة الجوينى: الإرشاد؛ ص١٧٠ .

كما أنه، تعالى، نفى عن نفسه، درك الأبصار فى الدنيا والآخرة، وفى كل الأوقات، **كما نفى عن نفسه** السنة والنوم، فى الدنيا والآخرة؛ فهو لا يمدح بأنه يدرك، ولا يمدح بأنه يسن، أو يغفل أو ينام يقيناً[١].

ومن أثبت الرؤية، أثبتها لجميع الذات، وعيَّن المشبهة جهة **الفوق**، دون الجهات الست، ليرى فيها، عز وجل، وعللوا ذلك لشرفها دون سائر الجهات[٢]! أما الأشاعرة فأثبتوا رؤية للذات حاصلة فى غير جهة ولا مكان[٣]، ورغم عدم معقولية ما قرروه، إلا أنها قريبة من مقالة القاسم الرسى، فى أنها رؤية قلبية، تعنى الرضى والقبول، والطمأنينة وزيادة المحبة، فهى حاصلة بالقلب لأوليائه فى الجنة، وسيأتى بيانها فيما بعد، ويؤكد ما ذهبنا إليه، ما قاله الأشاعرة من أن "رؤية الله لنا لم تكن بالبصر؛ وكلامنا فى الرؤية البصرية"[٤]، أى التى هى محل الخلاف.

أما **أنها فى الدنيا أم فى الآخرة**، أو فيهما معاً؛ فقد أجمع مثبتو الرؤية، أنها فى الآخرة، وللمؤمنين دون غيرهم[٥]، وهم يقصدون رؤية حسية بالبصر، وينفون لوازمها، فهى فى غير جهة ولا إلى مكان، ولا يقصد بها إحاطة الناظر للمنظور إليه، ولا تحديد ولا مسافة.

وتحقيق مقالة الرؤية، من حيث اللفظ والمعنى، بين مثبتى الرؤية كالأشاعرة، ونفاتها كالزيدية والمعتزلة، يفيد اتفاق الجميع[٦]، وذلك لما يلى:

١- إذا كانت الرؤية لا تكون إلا بمقابلة الرائى لمرئى، كما ذكر الشيخ أبو الحسين البصرى[٧]؛ أو كان من فى حكم المقابل؛ فهذا يعنى أن رؤيته، تعالى، مستحيلة، وتحقيق مقالة الأشاعرة فى ضوء هذه القاعدة؛ حيث يثبتون الرؤية، دون المكان والجهة؛ يعنى أن خلافهم لفظى فحسب، وكأنهم سموا العلم إدراكاً بالحاسة لا غير[٨]، ويؤيد ما سبق

---

(١) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المنزلة بين المنزلين؛ ٧٧،٠، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ميكروفيلم رقم٣٢٧، علم كلام/ يمنية.

(٢) انظر ابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجهمية، ص١٩٠، تحقيق فواز أحمد زمرلى؛ دار الكتاب العربى؛ ط. أولى١٩٨٨م.

(٣) انظر كذلك الجوينى: النظامية؛ ص٣٩.

(٤) انظر التفتازانى: شرح العقائد النسفية؛ ١٤١/١، طبع مصر ١٣٢٩هـ.

(٥) انظر الآمدى: غاية المرام فى علم الكلام؛ ص١٥٩، وما بعدها، تحقيق حسن محمود عبداللطيف، وطبع المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م.

(٦) انظر فى ذلك القاسم: الأساس لعقائد الأكياس؛ ص٨١، ٨٠.

(٧) قارن كذلك الرازى: الأربعين فى أصول الدين؛ ٢٩٨/١.

(٨) انظر الغزالى: الاقتصاد فى أصول الاعتقاد؛ ص٦٣.

مقالتان، ذكرهما الإمام يحيى، للإمام الغزالى ت٥٠٥هـ، والإمام فخر الدين الرازى، ت٦٠٦هـ، وهما بالترتيب على النحو التالى:

مقالة الغزالى: ذكر الغزالى فى "**الاقتصاد**" أن الله، تعالى، يتجلى للمؤمنين فى الآخرة، تجلياً لا تنكره العقول[١]؛ وهو تصريح بامتناع الرؤية؛ لأن الإدراك فى الحقيقة، تنكره العقول؛ لما يلزم منه، من كونه بصفة الجسمية والعرضية، وهما مما يستحيل على الله، كما ذكرنا من قبل.

مقالة الفخر الرازى: ذكر فى كتابه "**النهاية**" بعد اعتراضه على الأدلة العقلية فى الرؤية؛ أن الخلاف فى هذه المسألة، يقرب أن يكون لفظياً[٢]!. وهذا ما ذكره ابن المرتضى فى الدرر، غير أنه لم يذكر المصدر كما فعل الإمام يحيى، وهذا يعنى أن المقصود بالرؤية، عند الأشاعرة، هو العلم بعينه، واتفاق الأشاعرة مع الزيدية والمعتزلة فى النهاية.

٢- **نما وجه الزيدية النقد للمشبهة فى الرؤية، عن طريق تعارض الروايات،** فذهبوا إلى معارضتها بأضدادها من الروايات، التى تنفى الرؤية، وفى إبطال رواية أحد الفريقين، إبطال للشاذ وإثبات للحجة؛ لأن الشاذ من الأثر، لا يكون مثل كتاب الله ولا سنة رسول الله،ﷺ.

وحقيقة إن إبطال رؤية مانية فى الدنيا والآخرة، أمر سهل عقلاً، سيما أن المشبهة تتحدث عن أعضاء ووجه، وعينين وحدقة ولسان، مما يلزم عنه التناقض، والنقص عن صفة غيره- والجسمية والعرض من سمات المخلوقا، كما أن ادعاء أن الله يخلق حاسة سادسة، يرون بها ربهم؛ جهل بقاعدة الجزاء المقررة فى القرآن، فإذا كانت الأعضاء والحواس ستنعم بالرؤية فى الجنة جزاء ما عملت فى الدنيا، فلم تحرم جزاءها وتنعم به حاسة محدثة فى الآخرة!. وزيادة فى دفع هذا الزعم يقال لهم على ذلك، ربما خلقت لهم حاسة سابعة يدركون بها لمسة وثمانية يدركون بها شمه وهكذا.

هذا بالإضافة لما يلزمهم من مكانية وإحاطة وتحديد وانفصال وبينونة وكلها تعنى العجز والنقص ونسبة ما لا يليق إلى الله، عز وجل وتعالى عن تصور المشبهة والمجسمة له[٣].

---

(١) انظر الإمام يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٣٥ ط.

(٢) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد، ٥٥ ظ-٥٦.

(٣) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة..؛ ٦٦،-٦٦ظ.

ومن قبيل ما نسميه نقد النص وجه الزيدية النقد لعدة روايات غايـة فـى التهافـت والضعف روج لها المشبهة من ذلك، ما يرويه المشبهة من الرواقض والحشوية أن النبى رأى ربه محمم الشعرة[١]، أو أنه رأى ربه فى صورة الشاب المراهق مقصصاً، ولا يجدى تحايلهم فى الزعم بأنها كانت رؤية قلبية أو عيانية!

روى عن السيدة عائشة، رضى الله عنها، أن من قال بأن محمداً قد رأى ربـه، فقـد أعظم الفرية على الله[٢]، "وفى هذا انتقاض الخبر؛ وإذا تناقض الشئ لم يكن بحجة، وأولاهما بحجة الحق أشبههما بكتاب الله"[٣]، ولذلك كان **الهادى** يؤكد أن الذى كان قاب قوسين أو أدنى هو جبريل؛ عليه السلام؛ فكان فى هذا الموقف قد دنا من رسول اللهﷺ وآله وسلم، فى صورته التى هو عليها مع الملائكة المقربين، حتى كان من الرسول قاب قوسين أو أدنى[٤].

ويلزم من الرؤية القلبية ما يلزم من العيانية من صفة الله وإحاطة به وتخيله، وبما أن الإدراك شئ أكبر من التخيل، إذا بطل، لم يصح الإدراك. ولم يثبت عنهﷺ، أنه أسر بصفته، تعالى، تحديداً لأحد من صحابته؛ ولا قال بهذا أحد منهم[٥]، ولذلك يقول الهـادى: "لا تدركـه الأبصار فى الدنيا ولا فى الآخرة"[٦].

كما أن قوله، تعالى: {**الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم**}[٧]، لا يدل على الرؤية؛ فهى تعنى أنهم يوقنون بالبعث بعد الموت، والإيمان بالثواب والعقاب، وكذلك قولـه: {**مـن كان يرجو لقاء الله، فإن أجل الله لآت.**}[٨]، أى يؤمن بالبعث والوعد والوعيد؛ فإذا كان اللقاء هو الرؤية، فإن الولى والعدو يستويان فيه، وهو باطل؛ لأنه لا يجوز أن يثاب أعـداؤه، بما يثاب به أولياؤه: "وفساد هذا المعنى بين؛ وذلك لأنهم تأولوا لقاء الله، تحديداً بالإحاطة"[٩].

---

(١) قارن ابن الجوزى: دفع شبه التشبيه؛ ص٣٢، تحقيق د/ أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهريـة، د.ت.

(٢) انظر فتح البارى شرح صحيح البخارى: ٤٧٧/٧ .

(٣) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة..؛ ٦٦ ظ.

(٤) انظر، الهادى: جواب مسائل أبى القاسم الرازى؛ ١٣٤،

(٥) قارن الباقلانى: الإنصاف؛ ص١٨٦ .

(٦) انظر الهادى يحيى بن احسين: أصول الدين؛ ٥٥ ظ.

(٧) سورة البقرة: آية، ٤٦ .

(٨) سورة العنكبوت: آية٥ .

(٩) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٦٧,.

أما تأويل حجابهم عنه، في قوله، تعالى: {**إنهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون**}[١]، فيفسره قوله، تعالى: {**ولا يكلمهم الله، ولا ينظر إليهم يوم القيامة**}[٢]، فحجابهم عنه يعني أن لا ينيلهم رحمة، ولا يأتيهم بفرح، لأن نظر الله لأوليائه رحمة، ولا يحتجب، تعالى، بشئ من خلقه؛ وليس بحاجب له شئ من المحدثات[٣].

ومع أن الله لا ينظر لأعدائه، إلا أنه يراهم، مما يدل على أن المقصود بنظره رحمته، وكذلك أولياؤه، وينظرون إليه على خلاف التحديد والإحاطة[٤]، والتأويل الصحيح هو أنهم لا يرجون من الله، جل ثناؤه؛ ثواباً؛ ولا يفعل لهم خيراً؛ وأهل الجنة ينظر الله إليهم، وينظرون إلى الله، جل ثناؤه[٥].

ونقد الزيدية من ذهب إلى القول بأن النبي،ع، رأى ربه في المعراج؛ وأكدوا على رؤيته لجبريل، عليه السلام؛ على حقيقته، واستدلوا على ذلك بقوله، تعالى: {**لقد رأى من آيات ربه الكبرى**}[٦]، والله خلاف آياته: "وكيف يتوهم أن النبي،ع؛ رأى الله، والله يقول: {**رأى من آيات ربه الكبرى**} وآيات الله غيره"[٧]!

وأولياء الله ينظرون غداً في الآخرة ربهم، من غير إحاطة ولا تحديد، والإدراك نوعان، **الأول**: إدراك بالمشاهدة والرؤية، **والثاني**: ما يرد على القلب وهو ما يقصده الزيدية، فما كان من المؤمنين في الدنيا، من إدراكهم لربهم بالقلب، وسعادتهم بهذا الإدراك، وفرحهم به، سينالون مثله وزيادة في الآخرة، حيث يتفاضلون في المعرفة والاتصال: "وكلما ترقى العارف في معارج المعرفة ترقى في معارج السرور، أما كيفية هذا الإدراك في الآخرة، فلا نعرفه"[٨]، فالإدراك في الآخرة، يفضل الإدراك في الدنيا.

وهكذا عارض الزيدية أدلة المشبهة، ونقضوها عقلاً ونقلاً، وجاءت الأدلة العقلية لتنساق عن كيفية رؤيته، تعالى؛ بالأبصار وهو لا محدود ولا ذو أقطار، ثم كيف تدركه

---

(١) سورة المطففين: آية١٥، وقارن بما ذكره الأشعري: الإبانة؛ ص٣٨ .
(٢) سورة آل عمران: آية، ٧٧ .
(٣) انظر الهادي يحيى بن الحسين :.كتاب الديانة؛ ١٣٦,.
(٤) انظر القاسم الرسي: المسترشد في الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٦٧,.
(٥) انظر القاسم الرسي: العدل والتوحيد.. ؛ ص١٣٤ .
(٦) سورة النجم: آية، ١٨ .
(٧) انظر القاسم المصدر السابق نفسه.
(٨) انظر القاسم المسترشد في الرد على مزاعم المشبهة.. ؛ ٦٧,.

الأبصار ومن أدركته الأبصار، فقد أحاطت به الأقطار، ومن أحاطت به الأقطار، كان محتاجاً إلى الأماكن، وكانت محيطة به؛ والمحيط أكثر من المحاط به، وأقهر بالإحاطة، فيمنع الرؤية عوائق كثيرة، هي الجهة والحيز والتناهي والبعد، وبالجملة من زعم أنه ينظر الله، تعالى؛ على غير ما وصفه الزيدية، من انتظار ثوابه وكرامته؛ فقد زعم أنه يدرك الخالق والإدراك، لا يكون إلا بالحواس، والله خارج عن ذلك: "ومحال أن يدرك المخلوق الخالق، جل شأنه؛ بشئ من الحواس؛ لأنه خارج عن معنى كل محسوس وحاس، ولا يختلف أهل القبلة على أن درك الأبصار، وهى حاسة، وإحاطة الأقطار، والله ليس قبله شئ، ولا بعده شئ، وهو دون كل شئ، وحجب الأستار، هو مما ينفى عن الله، عز وجل"[١].

وهو مقبول، عقلاً ونقلاً؛ إذ كيف يحجب محدثُ قديماً، أو يرى مخلوقُ خالقه، وهو لم يعد أو يُهيأ لهذه الرؤية؟! "حواسك وعقلك، أدوات مجعولات مركبات، على درك المخلوقات مثلهن، المصورات بالخلق كتصويرهن"[٢].

وقد اعتمد بعض متأخرى الزيدية، فى نفى الرؤية على أدلة عقلية، سبقهم إليها المعتزلة[٣]؛ ومن هؤلاء الإمام أحمد بن يحيى، فقال بدليل الموانع والمقابلة، فالموانع مرتفعة، ولذلك يجب أن نراه الآن، لو كان مما يرى، ولكن المعلوم أننا لا نراه، فيلزم من ذلك امتناع رؤيته فى كل حال"[٤].

كما أن الواحد منا لا يرى المرئيات إلا بحاسة، وهذه الحاسة لا ترى إلا ما كان مقابلاً، أو حالاً بالمقابل، أو فى حكم المقابل، والله، تعالى، ليس كذلك، فلا يصح رؤيته[٥]، وقد قام هذا الدليل على قياس الغائب على الشاهد؛ والرؤية من جهة واحدة، حيث أن الحاسة لا تدرك إلا ما كان مقابلاً ويلزم من ذلك المسافة والجهة والحيز[٦].

وقد أحسن ابن المرتضى، حين رد الدليل الثانى، لعدم لزوم قياس الغائب على الشاهد فى الرؤية، حيث فرق بين الرؤية فى الشاهد، والتى لا يجوز أن يكون الله، عز وجل؛ قد قصدها، لما يلزم عنها من تحيز وجهة، إلا أنه نفاها بالدليل الأول، مما يعنى أنه قد وافقهم، فى تقرير نفى الرؤية، وخالفهم فى المنهج[٧]، وهو يرد بذلك على من أجمل القول، فى

---

(١) القاسم الرسى: العدل والتوحيد ونفى التشبيه؛ ص١٣٤ .
(٢) انظر الهادى يحيى بن الحسين: الرد على أهل الزيغ من المشبهين؛ ٢٧ ظ.
(٣) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص٢٤٨، وما بعدها.
(٤) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد فى تصحيح العقائد، ٥٠,.
(٥) انظر ابن المرتضى: المصدر السابق: ٥٥ ظ.
(٦) انظر القاضى عبدالجبار: المغنى؛ ٥٩/٤، وما بعدها.
(٧) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد؛ ٥٥,.

متأخرى الزيدية، بكونهم معتزلة فى الأصول؛ فهو صحيح فى بعض المسائل، وفيما صح عند المعتزلة على مناهج المعتزلة، وفى رسالتنا تطبيق لما ذكرناه.

وذكر أيضاً ابن المرتضى **دليل الانطباع**، وهى أن كل ما يصير مرئياً، لابد وأن تنطبع صورته، ومثاله فى العين؛ وبما أنه، تعالى، لا صورة له ولا مثال، وجب امتناع رؤيته [١]، كما أن من لوازم الرؤية الحسية، التى يقول بها خصومهم، وهو وجود الأعراض كاللون والشكل، والله، تعالى، منزه عن ذلك، فوجب أن لا يرى، وقد وافق ابن المرتضى على هذين الدليلين؛ لأنهما لا يدفعان، إلا بسقوط معنى الرؤية الحسية، فى الشاهد والغائب، على السواء[٢].

وقد كان فى عرضه للأدلة العقلية، فى نفى الرؤية، مسايراً للقاضى عبدالجبار فى أصوله[٣]؛ مما يدل على تأثره، تأثراً كبيراً به؛ وهو غير مستغرب، ولا مستبعد، فهو تلميذ لابن الملاحمى[٤]، وأبى الحسين البصرى، التلميذين المباشرين للقاضى؛ غير أنهما صارا إلى المذهب المعتزلى، فكراً ومنهجاً؛ وبقى ابن المرتضى زيدياً فى كثير من المسائل، متبعاً لأئمة الزيدية فيها، وفى مسألة الإمامة، التى تعد أبرز مسائل الفكر الزيدى، وكذلك فى دعوته للخروج، ومخالفته للمعتزلة فيها، وكذلك تناول بعض أدلة الأشاعرة العقلية، فى إثبات الرؤية بالنقد، ومن ذلك دليل الوجود، ودليل الإدراك[٥].

وقد اعتمد **دليل الوجود** أغلب الأشاعرة[٦]، فذكر الرازى: "أن جمهور الأصحاب، عولوا فى إثبات أنه، تعالى؛ يصح أن يرى، على دليل الوجود"[٧]، وقد تصوروا هذا الدليل، على النحو التالى: "ثبت أن الجوهر واللون، يصح أن يريا، وهما مشتركان فى ذلك؛ وبما أن الحكم الحادث لعلة مشتركة، يجب تعليله بعلة مشتركة وهما كذلك؛ أى فى حكم الرؤية؛ والمشترك بينهما هو إما الحدوث وإما الوجود، وانتفى أن يكون الحدوث هو علة الرؤية، لكونه وجود حاصل وعدم سابق، فلم يبق إلا الوجود؛ والوجود مشترك بين الشاهد والغائب، فإذن وجود الله، تعالى؛ علة صالحة لصحة رؤيته، وإذا حصلت العلة، حصل الحكم لا محالة،

---

(١) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد؛ ٥٦، -٥٦ ظ.
(٢) انظر ابن المرتضى: المصدر السابق نفسه.
(٣) قارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٢٤٨-٢٦١ .
(٤) انظر له "**الفائق فى أصول الدين**"؛ مخطوط بدار الكتب المصرية، ومصورة عنه ميكروفيلم، تحت رقم١٦٦ .
(٥) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد٠٠؛ ٥٥ ظ-٥٦، وقارن الجوينى: الإرشاد؛ ص١٥٧ .
(٦) انظر الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد؛ ص٥٩، وما بعدها٠٠ وانظر الشهرستانى: نهاية الإقدام؛ ص٣٥١ .
(٧) انظر الرازى : الأربعين فى أصول الدين؛ ٢٦٨/١ .

فوجب القول بصحة رؤيته"[١]، وكان رده عليهم، فى هذا الدليل، هو كيف يمكن جواز كون الوجود دليلاً على الرؤية، والوجود عندكم هو نفس الماهية؛ ولا يلزم الحكم لاختلاف الماهيات، شاهداً وغائباً، كما يقتضى القول بصحة رؤيته وجوباً بناء على هذا الدليل، يوجب القول بإثبات ذوات سابقة فى العدم؛ وهو يخالف ما ذهبت إليه الأشاعرة[٢].

ولم يكن هو الوحيد، الذى ضعف هذا الدليل، فقد سبقه إلى ذلك الإمام الرازى، فقال فيه: "وأما نحن فعاجزون عن تمشيه؛ وذكر اثنى عشر اعتراضاً عليه، وأعقبها بقوله: وأنا غير قادر على الأجوبة عنها، فمن أجاب عنها؛ لمكنه أن يتمسك بهذا الدليل"[٣].

ولذلك لم يكن غريباً أن يفضل الأدلة النقلية على العقلية، فى هذه المسألة، لضعفها وتعارضها[٤]: "مذهبنا فى هذه المسألة، ما اختاره الشيخ أبو منصور الماتريدى السمرقندى[٥]، وهو أنا لا نثبت صحة رؤية الله، تعالى، بالدليل العقلى، بل نتمسك فى هذه المسألة، بظواهر القرآن والأحاديث؛ فإن أراد الخصم تعليل هذه الدلائل؛ وصرفها عن ظواهرها، بوجوه عقلية؛ يتمسك بها فى نفى الرؤية؛ اعترضنا على دلائلهم، وبينا ضعفها؛ ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر"[٦].

وما ذكره الرازى فيما سبق، بياناً لمنهج الأشاعرة فى إثبات الرؤية[٧]، حيث عجزت الأدلة العقلية، عندهم فى إثباتها، ولقوة أدلة الخصوم العقلية[٨]؛ ويبقى لنا تساؤل يوجه إلى الرازى، وهو الذى اعتمد منهج التأويل، فى مواجهة خصوم المذهب، من الكرامية فى كتابه "أساس التقديس"[٩]؛ لاستحالة صرف الصفات الخبرية والفعلية إلى الظاهر من النص؛ ماذا نفعل عند تعارض الظواهر من النص فى مسألة الرؤية؟!

كما نقد دليل الأشاعرة الآخر، وهو المدركية؛ وهو يعتمد على أن الله، تعالى، يرى ذاته؛ فإذا كان، تعالى، يستحق الإدراك لذاته، وجب أن يرى نفسه فى الأزل، وإلا خرج عن الذاتية؛ وإذا كان كذلك، فمن الجائز أن يراه غيره[١٠]؛ ويقول الرازى صحة الرؤية من لوازم

---

(١) انظر الرازى: المصدر السابق؛ ١/٢٦٨ .
(٢) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد، ٥٦،٠ ؛ ٠
(٣) انظر الرازى: الأربعين فى أصول الدين، ١/٢٧٧، وكذلك المحصل؛ ص١٨٩ .
(٤) انظر الرازى: الأربعين فى أصول الدين؛ ص١/٢٦٧، وما بعدها.
(٥) انظر الماتريدى: التوحيد؛ ص٨٨، وما بعدها.
(٦) انظر الرازى: الأربعين فى أصول الدين؛ ١/٢٧٧ .
(٧) انظر الجوينى: الإرشاد؛ ص٢٣٢-٢٧٧.. وكذلك الأشعرى فى الإبانة، ص٣٠-٥٠. تحقيق عبدالقادر الأرناؤوط، وطبع دار البيان- بيروت،١٩٨١، ط. أولى.
(٨) انظر القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف؛ ص٢٩٨-٢١٣ .
(٩) انظر الرازى: أساس التقديس؛ ص٢٣٤-٢٣٥ .
(١٠) انظر ابن المرتضى: الدرر؛ ٥٦ ظ؛ وقارن الجوينى: الإرشاد؛ ص١٦٣ .

ذاته[١]، وقد رد ابن المرتضى على دليل المدركية، بأن الذات لا يصح إدراكها، فلا تتعلق بـه المركية، وإلا جاز التعلق بالمعدوم، وهو محال على[٢] الله، فإثبات الإدراك صفة زائدة على الذات، يعنى تجدد التعلق بالذات، لمقتضى هو الإدراك، وهو ما ترفضه الزيدية والمعتزلة[٣].

نقد الزيدية كذلك الأشاعرة، فتناولوا أدلتهم النقلية، التى أثبتوا بها الرؤية فى الآخـرة، وقامت على محورين، دارا حول آيتين من آيات القرآن الكريم، إحداهما تنص على الرؤيـة، والثانية تنفيها؛ فاستعانوا بالأولى فى تأويل الثانية، وهما على التوالى، قوله، تعالى: {**وجـوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**}[٤].. وقوله تعالى: {**لا تدركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير**}[٥].

وهو ما فعله **الجوينى** فى "**الإرشاد**"[٦]، والرازى فى أغلب كتبه، ومن ذلك "**المحصل**"، و"**الأربعين**"، و"**أصول الدين**"[٧] وغيرها، وذكر ابن المرتضى مذهب الرازى، فى قوله تعالى: {**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة**}، بأن النظر الحاصل هو سـبب الرؤيـة؛ لأن المقصود من تقليب الحدقة، إنما هو الرؤية. ويقول الرازى فى "**المحصل**": "والنظر إمـا أن يكون عبارة عن **الرؤية**، أو **تقليب الحدقة** نحو المرئى، التماساً لرؤيته؛ فإن كـان الأول -أى الرؤية- صح الفرض- وإن كان الثانى، تعذر حمله على ظاهره؛ فلابد من حمله على الرؤية؛ لأن النظر كالسبب فى الرؤية، والتعبير عن المسبب من أقوى وجوه المجاز"[٨].

كما أبطل **الرازى** أن يكون النظر فى الآية، بمعنى **منتظرة** ربها أو ثوابه، لأن انتظار النعمة سبب الغم، والآية سبقت فى بيان النعم؛ وإذا كان النظر إلى الثواب، يقتضـى رؤيتـه، وإلا لم تكن نعمة ولا ثواباً. وهو نص ما ذكره ابن المرتضى ووافقه عليه[٩].

زاد على ذلك ابن المرتضى اصطناع منهج، لبيان مذهبه فى هذه المسألة، ينقسم إلى ثلاثة وجوه: **الأول**: فى بيان معانى النظر فى اللغة العربيـة، **والثانى**: فى إبطـال اسـتعمال النظر بمعنى الرؤية، **والثالث**: فى تأويل النظر فى الآيـة[١].

---

(١) انظر الرازى: المسائل الخمسون فى أصول الدين؛ ص٥٦؛ تحقيق د/ أحمد السقا، المكتب الثقافى، القاهرة، د.ت.

(٢) انظر ابن المرتضى: المصدر السابق، ٥٦ ظ.

(٣) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص١٦٨، وما بعدها.

(٤) سورة القيامة: آية، ٢٢-٢٣.

(٥) سورة الأنعام: آية١٠٣.

(٦) انظر الجوينى: الإرشاد، ص١٦٨، وما بعدها.

(٧) انظر الرازى: المحصل؛ ١٩١، وما بعدها.. والأربعين؛ ٢٩٢/١، والأصول؛٦٧-٧٣.

(٨) انظر الرازى: المحصل؛ ص١٩٢.

(٩) انظر الرازى: المصدر السابق نفسه.

معانى النظر فى اللغة العربية :

جاءت معانى النظر فى اللغة العربية على النحو التالى: ليقصد بها الرؤية الحسية: نظرت إلى فلان، أو بمعنى الفكر: نظرت فى أفعاله، أو بمعنى الانتظار: نظراتك دهراً، أو بمعنى المقابلة: نظرت فى الكتاب، أو بمعنى الرحمة: نظرت حلمه ورضاه[٢].

وقد ذهب العلماء إلى أن هذه المعانى، منها ما هو حقيقى، وما هو مجازى، فأثبت أبو عبدالله البصرى الحقيقة للمعنى الأول، والمجاز للأربعة الأخر؛ إلا أن الرازى والمعتزلة، أثبتوا هذه المعانى جميعها حقيقية؛ ولكن ابن المرتضى، رأى أنها حقيقة فى الثلاثة الأول؛ لتردد الفهم عند إطلاقه بينها، ومجاز فيما عداها؛ إذ أنه لا ينبغى أن تتصرف إلى غيرها، إلا لقرينة، وعلى جهة الاستعارة[٣].

أما الدليل الثانى: فهو قوله، تعالى: {**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**}[٤]. وقد ذهبت الزيدية إلى أنها تنفى الرؤية عن الله، وتتضمن مدحاً كذلك.. كما شملت أربعة أصول هى: أن الإدراك المقصود به الرؤية، وأن الأبصار يقصد بهم المبصرون، وأنها تقتضى عموم النفى، فى جميع الأشخاص، وجميع الأوقات، وأنها تقتضى ألا يراه، تعالى؛ أحد من المبصرين فى وقت من الأوقات[٥].

فى نقد الرؤيـة عند المشبهة :

ذهبت الزيدية إلى أن الله، تعالى، يدرك الأبصار ولا تدركه الأبصار؛ وأحالوا الرؤية الحقيقية فى الدنيا والآخرة على السواء؛ لما وجدوه من إبطال للعقل والنقل لها، وما تقتضيه من جهة ومكانية، وحيز وجسمية، ولذلك هاجموا تصور المشبهة للرؤية بعنف: "زعم قوم من أهل الجهل، أن العباد غداً، يعاينون ربهم جهرة، ينظرون إليه، كما ينظر بعضهم بعضاً محاطاً به محدوداً".

فالإحاطة والتحديد والمكانية، هى بواعث نفى الزيدية للرؤية، من حيث العقل والنظر والاستدلال. إلا أن شيخ الزيدية **القاسم بن إبراهيم**، يثبت نوعاً آخر من الرؤية فى الجنة

---

(١) انظر القاسم: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ص٥٧ .
(٢) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد.. ٥٦أ-٥٦ب.
(٣) انظر ابن المرتضى المصدر السابق نفسه.
(٤) سورة الأنعام: آية١٠٣ .
(٥) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد.. ٥٧أ- ٥٧ب.

تعني الرضى أو الطمأنينة: "ونحن مقرون بالنظر من أولياء الله في جنته على غير تحديد ولا إحاطة"[١].

وللنظر في اللغة معاني كثيرة، منها الرؤية الحسية، والتي تعني الإحاطة بالمرئي وإدركه[٢]، وتحديد أبعاده وكذلك النظر المعنوي، والذي يقصد به المعنى المجازي، وهو بالعقل دون الحاسة، كقولنا: "انظر إلى شرائع الدين ما أحسنها، فيجيب العقل: قد نظرت"[٣]، ومن ذلك النظر إلى الشئ بأفعاله وآياته، لا روحه وشخصه، ويقول: "رأيت نفس زيد حين خرجت، لا تريد بذلك نظر العين للروح. ومن ذلك قوله، تعالى: {**ألم تر كيف فعل ربك بعاد**}[٤]، وفسر الإمام **زيد بن علي** الرؤية، في قوله: {**ألم ترى أن الله خلق السموات والأرض**}[٥]، بالعلم فقال، معناه **ألم تعلم**، وليس ترونه عين[٦].

وقد طلب إبراهيم؛ عليه السلام؛ رؤية آيات الله، ومعالم تدبيره في ذلك، فسأله، تعالى، أن يريه كيف يحيي الموتى: {**رب أرني كيف تحي الموتى**} وقد أراه من قبل كيف يحيي الإنسن من نطفة؛ أما رسول الله موسى؛ عليه السلام؛ فقال: {**رب أرني أنظر إليك**}[٧]، فقد أراد أن يعاين هو الآخر، معالم الله وآياته؛ إلا أن موسى اعتبره القاسم عاص من قبل أنه سأل الله آية من آيات الآخرة، إلا أنهما لم يسألا الرؤية جهرة، بمعنى ما يرى البشر البشر.

أما مفهوم التجلي للجبل، فقد تجلى الحق للجبل، والجبل ليس له عقل أو حاسة يدرك بها الرؤية، ولكن إدراكه كان إدراكاً لجلال ربنا، وآياته وتدبيره: "فتجلى الله للجبل، وجعلها آية سماوية، ولم تكن أرضية، فالله يتجلى من وجه ما يجوز من صفته، بتجلياته وتدبيره، على خلاف تجلى ما سواه"، "وقد تجلى الله، سبحانه؛ في كتابه بكلام لنا في وحيه وآياته"، وهذا معنى من معاني تجليه، عز وجل[٨].

---

(١) انظر القاسم الرسي: المسترشد في الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٦٤،-٦٤ ظ.
(٢) انظر مادة "الإدراك". الجرجاني: التعريفات، ص٢٥.
(٣) انظر القاسم: المصدر السابق؛ ٦٤ ظ. والقاسم: الأساس لعقائد الأكياس؛ ٧٩، وما بعدها.
(٤) سورة الفجر:آية، ٦.
(٥) سورة إبراهيم: آية١٩.
(٦) انظر الإمام زيد بن علي: تفسير غريب القرآن، ٢١ ظ، ميكروفيلم"٧٥، تفسير يمنية. بدار نكتب.
(٧) سورة الأعراف: آية، ١٤٣.
(٨) انظر القاسم الرسي: المسترشد في الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٦٤ ظ-٦٥.

أما النظر فى قوله، تعالى: {**وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها نـــاظرة**}[١]، هـــو النظر إلى ما يأتيهم من أمر الله، أو هو الانتظار لثواب الله، ولا يرى الله أحد، وكلا القـــولين جائز"، وهو ما يتفق مع قوله، تعالى: {**لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار**}[٢].

ورؤية الله فى الآخرة، من قبل أوليائه، فهو على نحو من التأويل[٣]: "تنظر إلى ربها بالحب له والرضا عنه والرغبة إليه، ينظرون ما يأتيهم منه، وما بشرتهم به الملائكـــة، وأن الله، عز وجل؛ ينظر إليهم نظر الخالق، إلى المخلوق المطيع الحبيب؛ وينظرون إليه بالرغبة فيما لديه، نظر مخلوقين محبين إلى خالقهم؛ المحبوب عندهم، المنعم عليهم، ونظر معرفة، لا نظر تحديد وإحاطة، والله ينظر إليهم، وقد كان يراهم فى الدنيا؛ إلا أن نظره هنا نظر ثـــواب ورحمة، ووفاء بما وعدهم؛ والمزيد لهم من كل كرامة.."[٤].

تقول العرب إذا جاء الخصب بعد الجدب: "**قد نظر الله**؛ جل ثناؤه؛ إلى خلقه، ونظـــر لعباده. يريدون أنه أتاهم بالفرج والرخاء، ليس يعنون أنه كان لا يراهم، ثم صار يراهم"[٥]. ويجوز فى اللغة أن يأتى النظر من المنظور، ومن ذلك تفسيره، تعالى، فى حق أعدائه، أنه لا ينظر إليهم ولا يكلمهم، لا يعنى لا يراهم ولا يكلمهم، بما يحزنهم؛ ويخزيهم لأنه يفعل ذلك.

كما أن الوجه غير العين، ولو أراد الرؤية، تعالى، البصرية تعالى: "أعين إلى ربهـــا ناظرة"، لأن الوجه لا يرى ولا يبصر، وما يحتج به المشبهة، من أن موسى سأل ربه الرؤية، فقال: {**رب أرنى أنظر إليك**}[٦]، ويمكن تفسيره بما كان من جزاء الله لقومه، على سؤالهم الرؤية: {**وإذ قلتم يا موسى، لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة، فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون**}[٧].

---

(١) سورة القيامة: الآيتان٢٢-٢٣، وقارن بالقشيرى: اللطائف؛ ٦٥٧/٣، تحقيق وتعليق د/ إبراهيم بسيونى، ط. ثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١م.

(٢) سورة الأنعام: ١٠٣، وانظر فى ذلك القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص٢٣٣ .

(٣) انظر القاسم الرسى: العدل والتوحيد ونفى التشبيه؛ ص١٣٣ .

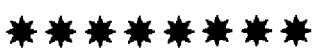
(٤) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٦٥،-٦٥ظ.

(٥) انظر القاسم الرسى: العدل والتوحيد ونفى التشبيه؛ ١٣٣ .

(٦) سورة الأعراف، آية١٤٣ .

(٧) سورة البقرة:آية،٥٥ .

وهناك فرق بين سؤال موسى الرؤية، وسؤال قومه لها: "مسألة القوم لـــه كفـــر؛ ولا يجوز أن يتوهم على موسى، عليه السلام؛ أن يسأل الله مسألة هى كفر؛ ولو كانـــت مســـألة موسى على ما توهم المشبهون؛ لنزلت به من الله العقوبة، مثل ما نزل بغيره؛ ولغلظ الله ذلك تغليظاً، يعلم العباد أنه أكبر من الصغائر، وفى تكفير الله، عز وجل؛ الذين قـــالوا: أرنـــا الله جهرة. إخراج مسألة موسى؛ عليه السلام؛ من معنى رؤية الجهرة، وإخراجه من جهل القـــوم بالله"[1].



(١) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٦٦,٠ ورد الأشـــاعرة فى هذه المسألة، وكذلك الفرق بين النظر والرؤية؛ الشهرستانى: نهاية الإقدام فى علـــم الكـــلام، ص٣٥١-٣٦٩ .

الفصل الثانى
الكـــــلام

الفصل الثانى
الكـــــــلام

تعد صفة الكلام إحدى صفات الذات التى أثبتها المتكلمون[١]؛ غير أن الزيديـــة نفـــت كونه، تعالى؛ متكلماً بلسان وشفتين، وأن الكلام يخرج منّه، تعالى عن ذلك؛ كما يخرج مـــن المخلوقين، وقطعوا بتكفير المشبهة لمقالتهم على الله، والتزموا جانب التنزيه كأكثر الأمة.

ولا يتوقف كلام الزيدية، فى هذه الصفة، على نقد المشبهة فحسب، ولكـــن عـــالجوا موقفهم من الكلام الحسى، وما يلزم عنه عند المشبهة، الذين تجرؤوا على الله، ونسبوا له كل شناعة من كونه متكلماً بلغة وحرف[٢]؛ والزيدية ومن وافقهم، قالوا بأن كلام الله مخلوق، وتبع ذلك قولهم بخلق القرآن[٣]، خلافاً لأهل السنة وغيرهم[٤].

حاول الزيدية **القدماء وضع تعريف** محدد لكلامه، عز وجل؛ وكيفية حدوثه فى أثناء تفسيرهم لكلامه، تعالى؛ لموسى؛ عليه السلام؛ فقالوا بأنه أنشأ كلاماً خلقه، كما شاء فســمعه موسى،ع، وفهمه، وكل مسموع من الله فهو مخلوق؛ لأنه غير الخالق له؛ وإنما نُاداه الله؛ جل ثناؤه؛ فقال: {**إنى أنا الله رب العالمين**}[٥]، والنداء غير المنادى، والمنادى **بذلك هو الله**، جل ثناؤه؛ والنداء غيره؛ وما كان غير الله، مما يعجز عنه الخلائق فمخلوق؛ لأنه لم يكن ثـــم كان بالله وحده لا شريك له[٦].

ويفهم من نص كلام الزيدية أنهم **يفرقون بين المنادى والنداء**؛ والمتكلم والكلام؛ فقد يكون المتكلم قديماً والكلام محدثاً؛ ويحدثه فى غيره؛ وهو ما عرضهم للنقد اللاذع مـــن قبـــل أهل السنة؛ ويعنى ما قالوه أن الله حين قال: {**إنى أنا الله رب العالمين**} لـــم يكـــن هـــو القائل[٧].

---

(١) راجع الأشعرى: اللمع، ص٢٣ وما بعدها والقاضى عبدالجبار: المغنى؛ "خلق القرآن" حـــ/ السابع.
(٢) انظر القاسم الرسى: كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه؛ ص١٣٧ .
(٣) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنـــزيه الخالق، ص١٨٧، ويحيى بن الحسين المجموع، ص١٥٧ "كتـــاب المتـــزلة بين المنـــزلين"، وقارن القاضى عبدالجبار: المحيط بالتكليف، ص٣٠٦، وما بعدها.
(٤) انظر الآمدى: غاية المرام، ص٨٨، وما بعدها، والجرجانى: شرح المواقف،٨/٩١، وما بعدها.
(٥) سورة القصص: آية، ٣٠ .
(٦) القاسم الرسى: المصدر السابق؛ ١٣٧، وما بعدها، وقارن الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص٣٠١، وما بعدها.
(٧) انظر الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص٢٨٠، وقارن القاضى عبدالجبار: المغنى، ٧/٩٣ .

عموماً وجد الزيدية في النص ما يؤيد وجهة نظرهم، فدلالة الكلمة عند الله، عز وجل، متعددة، قال، تعالى: {**إن الله يبشرك بكلمة منه اسمه المسيح عيسى ابن مريم**}[١]، فعيسى كلمة؛ {**إنما المسيح عيسى ابن مريم رسول الله وكلمته ألقاها إلى مريم وروح منه**}[٢]. وهو مخلوق، فلا مانع من أن يكون كلام الله مخلوقاً وفعلاً كذلك؛ وتبعاً لذلك فالقرآن كلام الله مخلوق وسائر كتبه المنزلة كذلك[٣]، وربما كان ما استدل به الزيدية هنا لا ينطبق تماما على معنى الآيتين.

استعان الزيدية في إثبات خلق القرآن بالنص القرآني، كدليل سمعي نطق به الحق، تبارك وتعالى؛ من ذلك: قوله، تعالى: {**إنا جعلناه قرآناً عربياً**}[٤]، يريد خلقناه، ومعروف أن اللغة العربية مخلوقة؛ فاستنبط الزيدية من خلق اللغة خلق الكلام؛ والله عز وجل؛ لا يتكلم بلغة محددة، وقال، عز وجل: {**جعلكم من نفس واحدة، وجعل منها زوجها**}[٥]، أي خلق منها زوجها؛ وهكذا خلق الله القرآن، وكما جعل الشمس ضياء والقمر نوراً[٦]، وقال، تعالى: {**وما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث، إلا استمعوه وهم يلعبون لاهية قلوبهم وأسروا النجوى**}[٧]، وهو نص في خلق القرآن، وقال تعالى، {**فذرني ومن يكذب بهذا الحديث**}[٨]، وقال، تعالى: {**أو يحدث لهم ذكراً**}[٩]؛ فقد أحدث الله اللغة والكتاب؛ وما فيه من قصص وأخبار ماضية ومستقبلية، دليل دافع على أنه مخلوق "، إنه خلق من خلقه وتدبيره وأمره"[١٠].

أما من ناحية **العقل** فقالوا: "كل محدث من الله، جل ثناؤه؛ فمخلوق؛ لأنه لم يكن فكان بالله؛ تعالى؛ وحده لا شريك له؛ فالله أول لم يزل ولن يزول"[١١]، وكان الهادي يصرح بأن

---

(١) سورة آل عمران: آية٤٥ .
(٢) سورة النساء: آية١٧١ .
(٣) انظر يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق، ص١٨٩ .
(٤) سورة الزخرف: آية٣ .
(٥) سورة الأعراف: ١٨٩ .
(٦) انظر الهادي يحيى بن الحسين: المنزلة بين المنزلين؛ ٧١ ظ.
(٧) سورة الأنبياء: آية، ٣ .
(٨) سورة القلم: آية، ٤٤ .
(٩) سورة طه: آية، ١١٣ .
(١٠) انظر الهادي يحيى بن الحسين: المنزلة بين المنزلين؛ ٧٨: والقاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٥٤٨، وما بعدها.
(١١) انظر القاسم الرسي: كتاب العدل والتوحيد؛ ص١٣٧ .

القرآن محدث مخلوق، خلقه الله وأحدثه، وأنزله على نبيه؛ﷺ؛ وجعل منه المجمل والمفصل؛ والمحكم والمتشابه؛ وهو يدل صراحة على أنه مخلوق[١].

لقد حاول الزيدية أن يتوافقوا مع بعض كتاب الله، وذلك فى مثل قوله، تعالى: {**وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب، أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء إنه علىٌ حكيم**}[٢]، فلم يوح إلى أحد من الأنبياء إلا على لسان ملك كريم وهو سيدنا جبريل، عليه السلام؛ أما كيف كان يوحى الله، عز وجل؛ لموسى؛ عليه السلام وهل تشمله عموم هذه الآية؟. فالزيدية يقرون أن موسى، عليه السلام؛ كان يوحى الله، عز وجل، له عن طريق سيدنا جبريل عليه السلام، هو الآخر وجل الله جلاله عن أن يحويه قول أو يناله[٣].

لقد قال الله، عز وجل {**وكلم الله موسى تكليماً**}[٤]، وهو نص صريح فى كلام الله لعبده وصفيه موسى، عليه السلام؛ وينكر ابن كثير عن بعض السلف الصالح ذلك؛ ويعقب على ذلك بقوله: "يعنى أن هذا لا يحتمل التحريف ولا التأويل.."[٥]، ويؤكد ذلك قوله، تعالى: {**ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه**}[٦]، ويقول ابن حزم: "إن الله، تعالى، كلم موسى، عليه السلام؛ ومن شاء من رسله"[٧].

ولكن الزيدية ذهبت إلى أن الله، تعالى؛ خلق كلاماً فى الشجرة سمعه؛ موسى، عليه السلام؛ بإذنه كما كان يسمع ما يأتى به الملك إليه من وحى ربه، فكان فهم موسى وسماعه- لذلك الكلام الذى شاء الله إسماعه إياه لما أراد من كرامته وإحسانه- كفهمه لما به كان يأتيه جبريل؛ عليه السلام، عن الله من وحيه سواء بسواء"[٨].

---

(١) انظر الهادى يحيى بن الحسين: أصول الدين؛ ٥٦، ظ، وقارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص٥٤٢.

(٢) سورة الشورى: آية٥١.

(٣) انظر الهادى: جواب مسائل أبى القاسم الرازى؛ ١١٦،٠، قارن الجوينى: الإرشاد، ص١٣٠.

(٤) سورة النساء: آية١٦٤.

(٥) انظر ابن كثير: تفسير القرآن العظيم؛ ١/٦٥٠، وقارن القشيرى: اللطائف، ٣/٢٦،٢٥.

(٦) سورة الأعراف: آية١٤٣.

(٧) انظر ابن حزم: علم الكلام..؛ ص٧٦، تحقيق د/ أحمد السقا، المكتب الثقافى، ط. أولى١٩٨٩م.

(٨) انظر الهادى يحيى بن الحسين: جواب مسائل أبى القاسم الرازى؛ ١١٦،-١١٦ظ، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ميكروفيلم تحت رقم ٣١٧، علم كلام/ يمن شمالى، وقارن ابن متويه: التذكرة..، ١/٤٢٥،٤٢٤.

وقد ذكرت فى دراستى للقشيرى تحيره وتناقضه، عندما ذكر أن الله، تعالى، كلم موسى مشافهة، وقرر أنه يصح أن يسمع، وقد سمعه موسى، عليه السلام، على الأكم[١]، ثم عاد فأجاز مقالة المعتزلة والزيدية، فى أن الله خلق كلاماً فى الشجرة: "ولا ينكر فى الجواز أن يكون الله أسمع موسى كلامه؛ بإسماع خلقه له، وخلق كلاماً فى الشجرة أيضاً؛ فموسى سمع كلامه القديم؛ وسمع كلاماً مخلوقاً فى الشجرة وهذا من طريق العقل جائز"[٢]، وهو كلام غاية فى التناقض حيث قرر المذهب الأشعرى فى إثبات الكلام صفة قديمة ذاتية أزلية غير مخلوقة ثم قرر مذهب خصومه فى كونها مخلوقة!

فمن أين استقى المعتزلة هذا التفسير لكلام موسى، عليه السلام؛ وكذلك الكلام الذى ذكره من بعد القشيرى، ومتأخرو الأشاعرة[٣]؟. أعتقد أن ما سبقهم إليه الهادى يحيى بن الحسين كان مصدراً لهذا التفسير المريح، إلى حد ما، حيث يقول: "فلما لم يكن بين الله، سبحانه؛ وبين موسى،ع- لهذا الكلام المخلوق فى الشجرة- مؤدٍ يؤديه إليه؛ كما كان يكون فعله فى غيره، مما ينزله عليه، جاز أن يقول: **{وكلم الله موسى تكليماً}**[٤].

وقد فسر الأشاعرة موقفهم من الكلام الإلهى، الذى هو صفة من صفات الله، تعالى، قديمة، والكلام الذى ينزله على رسله؛ عليهم السلام؛ بأن ما ينزل من كلامه، هو ما أدركه الوحى من كلام الله القديم[٥]، ويقول الجوينى: "يجب أن يعلم أن كلام الله، تعالى؛ منزل على قلب النبى؛ع؛ نزول إعلام وإفهام، لا نزول حركة وانتقال، والناس تسمع كلام الله بواسطة الرسالة"[٦].

وفى هذا القدر يتفق الأشاعرة، خاصة متأخروهم، مع الزيدية والمعتزلة، ومن المعروف أن الأشاعرة هم الذين ذهبوا إلى فكرة **الكلام النفسى** أو المعنوى القائم بالنفس؛ ليفسروا كيف يكون كلام الله قديماً أزلياً قائماً بالنفس، كعلمه وقدرته: "كل ما دل على أن علمه وقدرته وإرادته واحدة، فذلك يدل على أن كلامه واحد."[٧].

---

(١) انظر إمام عبدالله: الآراء الكلامية والصوفية للقشيرى، ١٩٧/١ .
(٢) المصدر السابق؛ ١٩٨/١ .
(٣) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ١١٦ ظ.
(٤) انظر مثلاً الرازى: المحصل، ص١٧٤،١٧٣ .
(٥) انظر القشيرى: اللطائف، ١٨/٣، والبغدادى: أصول الدين، ص١٠٨،١٠٧ .
(٦) انظر الجوينى: الإرشاد؛ ص١٣٠ .
(٧) انظر؛ الشهرستانى: نهاية الإقدام؛ ص٢٨٨، والجوينى: الإرشاد، ١٠٩ .

فأصل كلامه، تعالى، واحد، ولكنه يتعدد من حيث وجوده -كألفاظ- فى جهة التعلق؛ وكما لا يتعدد العلم بتعدد تعلقه بالمعلومات؛ كذلك لا يجب تعدد الكلام بتعدد المتعلقات؛ فاصل كلامه تعالى واحد قائم بالنفس[١]؛ وقد تجلت هذه الفكرة، وصارت راسخة فى المذهب الأشعرى بعد القشيرى[٢]، والجوينى[٣]، فالكلام الحقيقى؛ شاهداً؛ حديث النفس، وهو الذى تدل عليه العبارات المتواضع عليها؛ وقد تدل عليه الخطوط والرموز والإشارات؛ وكل ذلك أمارات على الكلام القائم بالنفس"[٤]..

أقول إنه كان من المشهور ذلك؛ ولكن الحقيقة أن الزيدية القدماء، قد سبقوا الأشاعرة إلى التمييز والتفريق، بين تعدد مستويات الكلام؛ ففرقوا بين ما هو معنوى، وحديث فى النفس، وأفكار تدور بالداخل؛ وبين ما هو ألفاظ منطوقة، وأصوات مسموعة، أو حروف مكتوبة؛ وبين ما له تعلق بالحادث، وبين ما لا تعلق له بالحوادث، وهو كلام الله الإلهى القديم قدم الذات المتعلق بها.

فيذكر الزيدية أن معانى القرآن الكريم قديمة: "ومن الحجة فى ذلك أن يقال- لمن قال أو ظن هذا القبيح من الظن- وهو أن معانى القرآن محدثة أو مخلوقة-: أخبرنا عن الإسلام وأحكامه؛ وما جعل الله، تبارك وتعالى؛ فيه من نوره وبرهانه، وما اختاره فيه، سبحانه، لنبيه،ع وآله وسلم: هل كان عند الله معلوماً، ومن قبل خلق الدنيا فى علمه مفهوماً؟!.. فالله، تبارك وتعالى، لا يزل عنه منه صغير ولا يغيب عنه -طول الدهر- منه كبير"[٥]!

فلا يجد بداً من أن يقول: نعم، قد كان دين، الإسلام وشرائعه معلومة لم تزد بعثة، محمدع ولا إيجاده فى حدود الإسلام، وما علمه الله من فرائض، دين محمد، عليه السلام، شيئاً"[٦]. وهكذا يبين لنا كلام الهادى أن الأشاعرة المتأخرين، لم يكونوا هم أصحاب الكلام النفسى و القائم بالنفس، بل الزيدية القدماء؛ ليفسروا كيف يكون كلام الله قديماً، وهو فى الوقت نفسه محدث؛ فهو قديم قدم الذات، من حيث كونه معان، وأحكام وأفكار قائمة بالنفس، أما من حيث كونه ألفاظ وتنزيل، ومتعلق بالمحدثات، فهو حادث مخلوق؛ وبذلك يتحقق لنا

---

(١) انظر الشهرستانى: المصدر السابق؛ ص٢٩١ .
(٢) انظر إمام عبدالله: الآراء الكلامية والصوفية للقشيرى؛١/ ١٩٣-١٩٤ .
(٣) انظر الجوينى: الإرشاد؛ ص١١١ .
(٤) انظر الجوينى: المصدر السابق نفسه.
(٥) انظر الهادى يحيى بن الحسين: تفسير معانى السنة والرد على من زعم أنها من رسول الله،ع؛ ١٠٣ظ-١٠٤و، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ميكروفيلم رقم٣٢٩ علم كلام/ يمن شمالى.
(٦) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق نفسه.

نسقاً فكرياً معقولاً، لفهم هذه المسألة، التى طالما احتار أمام فهمها المتكلمون، من علماء الفرق، وتخبطوا فيها.

ويتجاوز الزيدية فكرة كون كلامه، تبارك وتعالى، المعنى أو النفسى هو القديم، بل يتعدى ذلك إلى أن سنة المصطفى،ع، من حيث هى تنزيل ووحى، وليست من عندياته،ع؛ {وما ينطق عن الهوى، إن هو إلا وحى يوحى}[١]، كلام الله قديم ومعان نفسية تلقاها الوحى الملكى وبلغها للمعصوم،ع[٢].

ولتفق الزيدية والمعتزلة على أن معنى كون الله، تعالى؛ متكلماً، هو فعله للكلام؛ وعلى هذه الجملة يتفق جمهور علماء المسلمين؛ فالله، تعالى، قادر على خلق الكلام -حروفاً وأصواتاً- لا محالة[٣].

ونقدوا الكرامية، الذين ذهبوا إلى أن كلام الله، تعالى؛ حادث فى ذاته، وهو حروف وأصوات، وذلك لأنهم قالوا بالتشبيه والتجسيم؛ فأكفرتها بمقالاتها سائر الفرق؛ فمعبودهم جسم له حد ونهاية، وهم فى ذلك أتباع للثنوية، الذين قالوا أن معبودهم نور، يتناهى من الجهة التى تلاقى الظلام، وإن لم يتناه من خمس جهات[٤]، ويقول البغدادى فى كتابه "الفرق بين الفرق": وسموا قوله للشئ: "كن" خلقاً للمخلوق وإحداثاً للمحدث، وإعلاماً للذى يعدم بعد وجوده، ومنعوا من وصف الأعراض الحادثة فيه[٥].

نقد الكلام النفسى عند الأشاعرة :

اتفق المسلمون على إطلاق لفظ المتكلم على الله، تعالى، ولكنهم اختلفوا فى معناه[٦]، وقالت المعتزلة بأنه، تعالى، موجد لأصوات دالة على معان مخصوصة، فى أجسام مخصوصة[٧]، ولتفق على هذا القدر معهم الرازى[٨]، لكون الأصوات محدثة، والأشاعرة يعتقدون أن جميع الحوادث واقعة بقدرة الله، تعالى، ومن ثم أجازوا خلق الله للأصوات فى الأجسام الجمادية والحيوانية، ويرى الرازى أن الخلاف فى هذه المسألة، لفظى، فهل يقع فى

---

(١) سورة النجم: الآيتان٣-٤ .
(٢) انظر الهادى يحيى بن الحسين: تفسير معانى السنة،٠٠، ١٠٣،.
(٣) انظر الإمام يحيى: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ص١٨٧ .
(٤) انظر الأشعرى: مقالات الإسلاميين؛ ١/٢٥٧، والجوينى: الإرشاد، ص١٢٥، ١٢٦ .
(٥) انظر البغدادى: الفرق بين الفرق، ص٢١٧، والقاضى عبدالجبار: المغنى، ٢٠،٢١/٧ .
(٦) انظر الرازى: المحصل، ص١٧٢ .
(٧) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة،ص٥٣٥، والمغنى، ٥٥،٥٨/٧ .
(٨) انظر الرازى: المصدر السابق، ص١٧٣ .

اللغة إطلاق اسم المتكلم على هذا المعنى أم لا؟. ولهذا قال "**وهذا البحث لغوى لا حظ للعقل البتة فيه**"[١].

أثبت الأشاعرة كلام الله، تعالى، بحروف وأصوات، ولجأوا إلى نظرية الكلام النفسى، وأنكر المعتزلة هذه الماهية، ومتأخرو الأشاعرة وافقوا المعتزلة: "**فالحاصل أن الذى ذهبوا إليه فنحن من القائلين به، إلا أنا أثبتنا أمراً آخر، وهم ينازعوننا فى الماهية والوجود والقدم والوحدة**"[٢].

ويبدو أن نظرية الكلام النفسى، تأول إلى نفى الكلام عن الله تماماً، وكونه متكلماً حقيقة، ولذلك لم يجد الرازى متسعاً سوى موافقة العدلية، فى موقفهم من صفة الكلام، والذى ذهب بعض الأشاعرة إلى أقصى اليسار فزعموا أنه تعالى: "**لا يقدر على أن يوجد كلاماً لألفاظ بحروف وأصوات، ويكون كلاماً له، تعالى، على الحقيقة دون المجاز**، وبالجملة فإنه، تعالى، عند هذا البعض من الأشاعرة، غير قادر على إيجاد كلامه، كما نقدر نحن على إيجاد كلامنا"[٣]. فالنزاع فى المعنى لا فى اللفظ، كما زعم الرازى، **وشتان** بين من يثبت صفة ثم ينفيها، لتعارضها مع ما تقتضيه هذه الصفة عنده، وبين من يثبتها على حقيقتها، دون تأويل لها يذهب بها عن وجهها، وهذه المسألة مرجعها ليس إلى القدرة من عدمها، ولكنه يرجع إلى معتقد الأشاعرة فى الإلهية، وصفة الكلام ومتعلقات الصفة، وهو ما جعل المسألة صعبة عند متأخريهم، لكثرة ما ورد عليها من إلزامات، انتهى إلى وصفه، عز عن ذلك، بالعجز وعدم القدرة، وبنعكس هذا على بطلان مقالة الأشاعرة، فى مفهوم الظلم والعبث..

وقد رأى الطوسى اهتزاز بعض استدلالات الرازى فى المسألة، فبعضها يأول إلى الدور والتسلسل، وبعضها الآخر وصفه بكونه "ركيك"، ولذلك قال جمهورهم بما حاصله إنه، عز وجل، لا يقدر على إيجاد شئ من الأشياء، إلا بواسطة من موجود، وليس إياه، تعالى، وهذا الموجود هو المعنى الذى أثبتوه فى الأزل[٤].

---

(١) انظر الرازى: المصدر السابق، ص١٧٣ .
(٢) انظر الرازى: المصدر السابق، ص١٧٣، وانظر الغزالى: الاقتصاد، ص١١١،١١٠ .
(٣) انظر ضياء الدين الصعدى: الاحتراس عن نار النبراس،٣٨٢ ط.
(٤) انظر ضياء الدين الصعدى: الاحتراس عن نار النبراس، ٣٨ ط.