الباب الثالث

فـــى الصفـــات الخبريـــة

ويتضمن ثلاثة فصول :.

الفصل الأول: منهج الزيدية فى الصفات الخبريـــــــــــة.

الفصل الثانى: استحالة الجسمية والعرضية على الله، تعالى.

الفصل الثالث: فى تأويل الصفات الخبريـــــــــــــة.

obeikandl.com

الفصل الأول

منهج الزيدية فى الصفات الخبرية

ويشتمل على النقاط التالية :

تمهيد، موقف الزيدية من الصفات.

منهج الزيدية فى تأويل الصفات الخبرية.

١- تأويلات المتكلمين.

٢- التفسير البيانـــى.

مذاهب المسلمين فى تأويل الصفات الخبرية :

١- الفرقة الأولى.

٢- الفرقة الثانية.

٣- الفرقة الثالثة.

٤- الفرقة الرابعة.

المشبهة والصفات الخبرية.

التشبيه وأسبابه.

obeikandl.com

الفصل الأول
منهج الزيدية فى الصفات الخبرية

تمهيد : موقف الزيدية من الصفات :

أبت الزيدية أن تثبت لله سمعاً أو بصراً، أو يداً أو كلاماً، أو نفساً أو وجهاً على الحقيقة؛ فأولت جملة الصفات الذاتية والفعلية والخبرية؛ وكان علة ذلك عندهم، أنها لا تليق بالخالق؛ وأن المشبهة قد أخطأوا فى ذلك حين: "**فسروا ذلك على ما توهموا من أنفسهم**، وبأن الله، عز وجل؛ **عندهم، فى ذلك كله، على معانى المخلوقين** وصفاتهم، فى هيئاتهم وأفعالهم، فكفروا بالله العظيم، وعبدوا غير الله الكريم"[١]، واتخذ الزيدية لأنفسهم، قاعدة رئيسة فى الصفات اعتمدوها، وهى أنه، تعالى، ليس كمثله شئ، ولذلك ينبغى التأويل لنفى المثلية، والتشبيه والتجسيم عنه[٢].

منهج الزيدية فى تأويل الصفات :

قام منهج الزيدية، فى تأويل الصفات الخبرية، الذاتية والفعلية[٣]، على الأساس التالى:

الأدلة العقلية : وهو أنه يقضى بتنزيه الخالق، عن صفات المخلوقين، وأنه ليس كمثله شئ، ولا يصح قياس الغائب على الشاهد من حيث الذات أو الفعل[٤].

الأدلة النقلية : وقد جاءت لتثبيت وحدانيته، تعالى، وتفرده عن مماثلة ومشابهة غيره؛ وليس فى النص ما يثبت أنه كخلقه، حتى تثبت له صفات كصفات خلقه، مما يلزم توهمه وتخيله، كهم فى الشبه، من أى وجه، ولذلك رأوا أن الأدلة كلها، تتضافر على وجوب تأويل الصفات، بما يليق بالخالق، سبحانه وتعالى؛ فى ضوء المحكم من آيات التنزيل؛ ومقاصد القرآن فى التصور الإلهى للذات[٥].

الأدلة اللغوية : أو التفسير اللغوى للقرآن الكريم، من حيث اللفظ أو السياق؛ فاللغة العربية لغة القرآن، وقد خاطب القرآن، العرب بما يفهمونه من لغتهم، واعتادوه من دلالات يعرفونها فيها؛ ولذلك ينبغى تأويل ما جاء فى القرآن من متشابه القرآن الكريم؛ بما يتناسب مع الله؛ عز وجل؛ وتنزيه الذات، عن كل تشبيه أو تجسيم[٦].

---

(١) انظر القاسم الرسى: العدل والتوحيد ونفى التشبيه؛ ص١٣٤ .
(٢) انظر الهادى يحيى بن الحسين: كتاب العرش والكرسى، ص٢١١، "المجموع".
(٣) انظر الهادى يحيى بن الحسين: كتاب فيه معرفة الله، ص٨١، وما بعدها "المجموع".
(٤) انظر يحيى بن حمزة: الجواب القاطع للتمويه، ١٤١، ، وفى المطبوعة، ص٤٧ .
(٥) انظر يحيى بن حمزة: المصدر السابق.
(٦) انظر أحمد بن يحيى: النجاة، ص٣٨٩ .

ولذلك اختلف نظرة الزيدية فى التأويل، بين تأويلات المتكلمين، والتأويل البيانى للمتشابه، فى القرآن الكريم.

تأويلات المتكلمين : واتسمت بالكثرة، والإغراق فى التأويل، فى أحيان كثيرة، وبعضها نفى الظاهر كلية، وأثبت المتأول من الصفات، وهو اتجاه لم يؤثره بعض متأخرى الزيدية، كالإمام يحيى بن حمزة العلوى، وابن الوزير، والشوكانى، والصنعانى، إلا أنهم لم يذهبوا مذهب المشبهة، فى إثبات صفات هى جوارح وأعضاء؛ وإن ذهب الجميع، مذهب السلف فى إثباتها، دون المفهوم من ظاهرها؛ وصرح بذلك الجميع[١].

التفسير البيانى : وهو ما ذهب إليه الجميع، سلفاً وخلفاً، من الزيدية وغيرهم؛ إلا أنه ظهر بشدة بعد تقرير القاضى **عبدالقاهر الجرجانى**، لأسس التفسير البيانى، واعتمده منهجاً نظرياً وتطبيقياً، واختار هذا الاتجاه، وفضله من الزيدية الإمام **يحيى بن حمزة العلوى**، وتبع فيه القاضى عبدالقاهر **الزمخشرى** فى مؤلفاته، وهو من المعتزلة[٢].

مذاهب المسلمين فى تأويل الصفات الخبرية

اختلف المسلمون إلى فرق، فى تأويل الصفات الخبرية، التى جاءت فى كتاب الله، أو الأخبار الثانية، عن رسول الله؛ﷺ، فقالوا ما يلى:

الفرقة الأولى : قالت إنه من الواجب حمل الأعضاء، التى جاءت فى كتاب الله، على أنها صفات له تعالى؛ فاليد والوجه والعين والنفس صفات له، وهم **الأشاعرة**، وسموها صفات خبرية[٣]، أما صفات الذات، التى هى له على وجه الحقيقة، فهى العالمية والحياتية، وغيرها من الصفات[٤]، وقد نقد الإمام يحيى الأشاعرة، فى مذهبهم فى الصفات الخبرية، وعده مذهباً فاسداً؛ قياساً على منهجهم فى التأويل، حيث ينبغى أن يشهد له الوضع اللغوى، والاصطلاح الشرعى؛ وهو ما افتقده التأويل، عند الأشاعرة فى تصوره.

وهذا الأمر يفتح باب التأويل الباطنى على مصراعيه، ويسوغ للباطنية تأويلاتهم، فقد ذكروا لظاهر القرآن تأويلات؛ كما ذكرنا من قبل؛ ما أنزل الله بها من سلطان، ولا جرت فى عرف لغة ولا عادة، ولا أجازها العقلاء من قبل أو من بعد، على سبيل التمويه والخداع، لهدم الدين؛ فأولوا الثعبان بالبرهان؛ واليد البيضاء بالحجة، إلى غير هذا من هذيانهم، وهو سهم

---

(١) انظر يحيى بن حمزة: الجواب القاطع، ص٤٨ .
(٢) انظر يحيى بن حمزة: المصدر السابق، ص٤٨ .
(٣) راجع البغدادى: أصول الدين؛ ص١٠٩-١١٣ .
(٤) راجع البغدادى: أصول الدين؛ ص١١٧-١١٨ .

الباطل[١]، وهذا الكلام صحيح ولكن **لا ينطبق على الأشاعرة**، حيث أن لهم مذهباً متكاملاً فى التفسير، والتأويل للصفات الخبرية؛ ولم يذهبوا إلى التفسير العشوائى للصفات الخبرية[٢]، كما أوهم ذلك كلام الإمام يحيى، وإن غالى بعضهم، فأجرى هذه الصفات على ظاهرها، وغالى الآخرون فأولوها تأويلاً بعيداً، وكلا طرفى قصد ذميم؛ إلا أن أغلبية الأشاعرة كان لهم منهج فى التأويل، استقر أخيراً عند المتأخرين منهم، كالآمدى والرازى[٣]، ومن قبلهم الجوينى والقشيرى[٤]، والغزالى.

اعتبر الزيدية أن كل من ذهب مذهب المشبهة والمجسمة، نفاة لخالقهم، وحددوا صفات تلك الفرقة فقالوا: كل من وصف الله، جل ثناؤه؛ بهيئات خلقه؛ وشبهه بشئ من صنعه أو توهمه صورة أو جسماً أو شبحاً أو أنه فى مكان دون مكان، أو أن الأقطار تحويه، وأن الحجب تستره، وأن الأبصار تدركه، وأنه لم يخلق كلامه وكتبه، والقرآن وغيره من كلامه وأحكامه، وأنه كشئ مما خلق؛ وأن شيئاً من خلقه يدركه مما كان أو يكون بجارحة أو حاسة؛ فقد نقاه وكفر به وأشرك به"[٥].

ويُعد نقد الزيدية، **للمشبهة والمجسمة**، من أقدم ما وجه لهم من نقد فى تاريخنا الإسلامى، ووصل إلينا؛ فبدأ القاسم الرسى فى رسائله، بالتعرض لهم فى منهجية واضحة، وتابعة فى ذلك حفيده يحيى بن الحسين، ت٢٩٨هـ؛ ومن جاء بعدهم؛ وهم فرقة آمنت بالمواجهة، والنقد والخروج على الحكام المستبدين، والجماعات الشاذة عن الحق.

الفرقة الثانية : ذهبوا إلى أنْ ما ورد فى القرآن، من هذه الأعضاء، لا يمكن فهم معناه؛ ولا يعقل الوصول إليه بحال، وهو مما استأثر الله، تعالى: بعلمه[٦]، ويؤثرون السلامة، فى إمرارها كما جاءت، بلا فهم لمعناها؛ أو معرفة لمراد الله منها، على أنها من قبيل المتشابه، الذى لا يضر جهله، ما دام قد أمنا به على وجه الجملة[٧].

---

(١) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٣١ ظ.

(٢) راجع مثلا: الجوينى: الإرشاد؛ ص١٤٦، وما بعدها.

(٣) راجع الرازى: أساس التقديس.. وهو كتاب كامل يدور حول الصفات الخبرية.. ومنهج الأشاعرة فى المتشابه منها، تحقيق د/ أحمد حجازى السقا، مكتبة الكليات الأزهرية ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م.

(٤) راجع مبحث "المنهج عند القشيرى": الآراء الكلامية والصوفية للقشيرى" جـ١/٥٦-٦٥ .

(٥) انظر القاسم الرسى: كتاب العدل والتوحيد..؛ ص١٣٨ .

(٦) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٣١ ظ.

(٧) انظر مذهب ابن تيمية: اقتضاء الصراط المستقيم، فى مخالفة أصحاب الجحيم؛ ص٤٦٩،٤٦٥؛ مكتبة الرياض الحديثة.

وهذا الفريق فى، ميزان المنهج العلمى، عند الزيدية، قد أخطأ هو الآخر، ويتوجه النقد إليهم، فى أنه ليس كل ما لا يعقل من الآيات، لا يمتنع حملها على معانى مفهومة، من جهة اللغة العربية، قد استعملها الفصحاء؛ وقصدها فى كلامهم البلغاء؛ فكل ما جاء فى كتاب الله، يمكن فهمه على معانى اللغة؛ والظاهر أن كل معانى القرآن مفهومة لنا، والدليل على ذلك نص القرآن الكريم بأنه شفاء للناس، وشفاء لما فى الصدور، وهدى ورحمة ونور، وبيان، ولن يكون كذلك، إلا إذا كان مفهوماً معقول المعنى، هذا باستثناء ما خصصته دلالة ولا تكليف فيه، كالعلم بيوم القيامة، أو ماهية ملائكة النار، فإن كان الطريق مغلقاً، لعلم هذه الآيات، التى هى من خصوصيات الغيب، الذى استأثر الله بعلمه، فما دونها جاز، عقلاً وشرعاً، ولغة، فهمها وإجراء معناها، على ما نعلمه من دلالات اللغة، **ووفق مقاصد الشرع**، قال تعالى: {**إنا أنزلناه قرآناً عربياً**}[١]، وقد قال بهذه المقالة الكرامية[٢].

الفرقة الثالثة : ما ذهب إليه أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة؛ وهو بطلان حمل الآيات، الدالة على الأعضاء على ظاهرها؛ لانتفاء ذلك، عقلاً واستدلالاً، وما يلزم من إثبات الجسمية والعرضية، وهى من مقتضيات التصور المادى، وهو لا يجوز على الله[٣]؛ ولذلك ينبغى تأويلها، على أمور تكون صحيحة، على ذاته تعالى، وإن بعدت[٤]؛ فأولوا اليد فى قوله تعالى: {**خلقت بيدى**}[٥]، بالنعمة والقدرة؛ والوجه، فى قوله تعالى: {**ويبقى وجه ربك**}[٦]، بالذات، والعين فى قوله تعالى: {**تجرى بأعيننا**}[٧]، بالعلم، إلى غير ذلك من التأويلات الصحيحة على ذاته.

وعمدة التأويل عندهم هو معانى اللغة العربية التى نزل بها القرآن الكريم، ولذلك كان لأحمد بن يحيى بن الحسين، حفيد القاسم الرسى المتوفى سنة٣٢٥هـ رسالة "**فى الرد على الإباضية**"[٨]، جاءت فى كتابه "**النجاة**" عبارة عن تطبيق عملى للمنهج اللغوى، فى تأويل القرآن حسب دلالات اللغة، استشهد بالاستعمالات اللغوية، على صحة التفسير الزيدى للقرآن الكريم، وبخاصة آيات الصفات والمتشابه منه.

---

(١) سورة يوسف: آية، ٢ .
(٢) راجع الشهرستانى: الملل والنحل؛ ١٢٧/١ .
(٣) راجع وقارن موقف السلف من قضية "**التأويل**"؛ ابن تيمية: الفتاوى، ٢٧٩/٩ .
(٤) انظر يحيى بن حمزة العلوى: الرائق فى تنزيه الخالق.
(٥) سورة ص: آية، ٧٥ .
(٦) سورة الرحمن: آية، ٢٧ :
(٧) سورة القمر: آية، ١٤ .
(٨) انظر الرسالة وقد حققتها، طبع دار الآفاق العربية، ٢٠٠١م.

الفرقـــة الرابعـــة : مذهب **علماء البيان**، وهم أصحاب التفسير البيانى للقرآن الكريم؛ الذى وضعوا قواعده، وأسسه بعد أن تمكنوا من علوم الأدب والبلاغة، فاتجهوا إلـى بيان وجوه ومعانى الإعجاز، وأسراره فى آيات الكتاب؛ وكان الفضل فى إظهار وتقوية هـذا الاتجاه، للشيخ **عبدالقاهر الجرجانى**[١]، **ومحمود بن عمر الزمخشرى**[٢]، فهما فارسـاً هـذا المجال، ومن جاء من بعدهم استفاد منهم، إفادة كبيرة **كـالقزوينى**[٣]، **والسـكاكى**[٤]، حتـى الرازى، وهو من كبار متأخرى الأشاعرة، انتهى به المطاف إلى تلخيص وتهـذيب كتـابى الجرجانى فى علوم البلاغة "دلائل الإعجاز"، و"**أسرار البلاغة**"، فى كتابه "**نهاية الإيجاز فـى دراية الإعجاز**"[٥].

وقد لمس قضية التأويل، وأهمية التفسير البيانى والمجازى، لآيات القرآن قبل هؤلاء، جمع غفير من علماء الصدر الأول، أبرزهم **أبو عبيدة معمر بن المثنى**[٦]، ت ٢١٠هـ فـى كتابه "**مجاز القرآن**"[٧]؛ ثم جاء من بعده ابن قتيبة الدينورى[٨]، ت ٢٧٠هـ، فـألف كتابـه "**تأويل مشكل القرآن**"[٩]، فأثبت مجازات الكلام، عند العرب، وقسم طرقها، وعقد باباً خاصـاً فى المجاز، وبين أن أكثر غلط المتأولين من جهته، كما رد على الطاعنين فى المجاز ومـن

---

(١) **عبدالقاهر بن عبدالرحمن بن محمد الجرجانى**، أبو بكر: واضع أصول البلاغة. كان مـن أئمـة اللغة. من أهل جرجان، له شعر رقيق؛ من كتبه أسرار البلاغة.. وإعجاز القرآن، وغيرهـا، (ت٤٧١هـ) انظر الزركلى: الأعلام؛ ٤/٤/-٤٩ .

(٢) **محمود بن عمر بن محمد الزمخشرى**، جار الله، أبو القاسم ولد سنة٤٦٧هـ من أئمـة العلـم بالدين والتفسير واللغة والآداب. توفى بالجرجانية بخوارزم، سنة٥٣٨هـ، ومـن تصـانيفه: الكشاف، وأسرار البلاغة، والفائق.. وغيرها. انظر الزركلى: الأعلام؛ ١٧٨/٧ .

(٣) **أبو المعالى محمد بن عبدالرحمن بن عمر**، جلال الدين القزوينى، ت٧٣٩هـ، أديـب عمـل بالقضاء وله عدة مؤلفات منها تلخيص المفتاح.. انظر الزركلى: الأعلام، ١٩٢/٦ .

(٤) **أبو يعقوب يوسف بن أبى بكر بن محمد السـكاكى** الخـوارزمى عـالم بالعربيـة والأدب، ت٦٢٦هـ، له مفتاح العلوم.. انظر الزركلى: الأعلام،٢٢٢/٨ .

(٥) الرازى: نهاية الإيجاز فى دراية الإعجاز، تحقيق د/ أحمد السقا، مكتبة الكليات الأزهرية، ط. أولى١٩٨٩م.

(٦) **معمر بن المثنى، أبو عبيدة النحوى**، من أئمة العلم بالأدب واللغة، ولد سنة ١١٠هـ بالبصـرة وتوفى بها سنة٢٠٩هـ.. كان أباضياً شعوبياً من حفاظ الحديث. من كتبه: مآثر العرب.. وأيام العرب.. والإنسان.. طبقات الشعراء، وغيرها. انظر الزركلى: الأعلام؛ ٢٧٢/٧ .

(٧) تحقيق محمد فواد سزكين، مكتبة الخانجى، مصر.

(٨) **عبدالله بن مسلم بن قتيبة بن مسلم المروزى**، أبو محمد عالم بالأدب والحديث والتفسير، ولـد سنة٢١٣هـ؛ له تصانيف كثيرة منها **تأويل مختلف الحديث، والشـعر والشـعراء، وآداب العشرة**. توفى سنة٢٧٦هـ. انظر مقدمة كتابه تأويل مشكل الحديث، ص٢-٨٧ .

(٩) حققه السيد أحمد صقر- دار التراث، طبعة ثانية، ١٩٧٣م.

زعم بأنه كذب؛ وفى القرن الخامس الهجرى، كتب الشريف الرضى[١]، ت ٤٠٦هـ كتابه "**تلخيص البيان فى مجازات القرآن**"[٢]، كما كتب الشيخ أبو بكر الباقلانى[٣]، ت ٤٠٣هـ كتابه "**إعجاز القرآن**"[٤]، وهو أشعرى قديم، رأى أن للقرآن معجز فى نظمه، لأنه خارج عن جميع وجوه النظم المعتاد، فى كلام العرب، ومباين لأساليبهم فى الخطاب[٥].

أما الشيخ عبدالقاهر الجرجانى، فيقول: "إن الألفاظ لم توضع لتعرف بها معانيها فى أنفسها، ولكن لأن يضم بعضها إلى بعض، فيعرف فيما بينها علم شريف"[٦].

وملخص نظرية النظم عنده، أن إعجاز القرآن ليس فى الكلمات المفردة بذاتها، ولا بدلالاتها المستقاة من اللفظ فى أصله الوضعى، بل فى نظم الكلام؛ فقد وقع الإعجاز فى النسق البيانى للتراكيب فى القرآن الكريم، وبهذا النسق تحدى العرب، أما الكلم على ما تحمله من وجوه المعانى، وما فيها من خصائص، فلم تكن مرادة لإظهار التحدى[٧].

لقد ذهب هذا الاتجاه إلى حمل الآيات على ظواهرها من غير تجسيم أو تشبيه غير أنهم التفتوا إلى قضية النظم والاستعمال المجازى بما فيه من تخييل وتمثيل.. قال تعالى: {**تجرى بأعيننا**}[٨]، أى بعلمى وحفظى والواحد منا، وإن كان أعمى؛ يقول جرى بعينى، أى بعلمى، وقوله، تعالى: {**يداه مبسوطتان**}[٩]، كناية عن غاية الكرم والسخاء، ولا يقصد جارحة، والمثال ليس مقصوداً فى ذاته، بل لما يحمله من دلالة تفسيرية تقريبية للإنسان فى

---

(١) **محمد بن أبى أحمد الحسين بن موسى بن جعفر الصادق**، ولد سنة٣٥٩هـ من بيت النبوة، شاعر عباسى معروف، شارك فى السياسة فى عصره واصطلى بنارها توفى سنة٤٠٦هـ، وله ديوان شعر مطبوع. انظر مقدمة كتاب: الشريف الرضى لمحمد عبدالغنى حسن. دار المعرف١٩٨٠.

(٢) طبع بالقاهرة سنة١٩٥٥، وحققه محمد عبدالغنى حسن، ونشرته دار إحياء الكتب العربية..

(٣) **القاضى أبو بكر محمد بن الطيب الباقلانى**، المتكلم المشهور على مذهب أبى الحسن الأشعرى، له تصانيف كثيرة منها: **الإنصاف، والتمهيد، ودلائل الإعجاز**، توفى سنة٤٠٣هـ. انظر ابن خلكان: وفيات الأعيان؛ ١/٦٠٩.

(٤) الباقلانى: إعجاز القرآن: تحقيق الأستاذ أحمد صقر- وطبع دار المعارف.

(٥) الباقلانى: إعجاز القرآن؛ ص٧٥.

(٦) الشيخ عبدالقاهر الجرجانى: دلائل الإعجاز، ص٣٤٧، تحقيق الشيخ محمود محمد شاكر، ط. الهيئة المصرية العامة للكتاب، "مكتبة الأسرة"، ٢٠٠٠م.

(٧) د/ محمد السعدى فرهود: كتاب قصة النقد الأدبى الحديث؛ ص٦٣؛ طبع ١٩٧٩ بمصر.

(٨) سورة القمر: آية، ١٤.

(٩) سورة المائدة: آية، ٦٤.

لغته التى يفهمهم، وإلا فما علاقة نور الله، تعالى؛ الذى وسع كل شئ، بنور ذبالة مصباح فى الطاقة؟! إنه لا نسبة، ولا علاقة بوجه من الوجوه، غير أن المثال للتفهيم والتوضيح[١].

وقد اختار الإمام يحيى هذا الاتجاه، فى التأويل للصفات الخبرية، الواردة فى القرآن الكريم، لعدة أسباب منها دلالته على فصاحة وبلاغة نص الخطاب، وبيان وجوه الإعجاز فى نظمه، وخروجه عن العادة والمألوف، لدى الفصحاء والبلاغاء العرب.. كما أنه يبقى الآيات على ظاهرها، من غير تصرف أو تأويل، أو تجسيم وتشبيه: "إن ما أخبرناه من تفسير علماء البيان، أدخل فى التحقيق وأبعد عن التأويلات النادة، وهو أدل على فصاحة القرآن، وأحق بالتنبيه على بلاغته وإعجازه[٢].

أما تأويلات المتكلمين، فهى، مع ما فيها من احتمال صحيح للمعنى: "لكن بينهما فى الحسن والقرب، وتنزل معانى القرآن منازلها، بعد متفاوت، وبون لا يدرك منتهاه"[٣].

المشبهة والصفات الخبرية :

أجاز **المشبهة والمجسمة الأعضاء** على الله، تعالى؛ فقالوا بأن له عينين وأذنين وأنفاً ولساناً وقلباً ويدين، وغير ذلك من الأعضاء، التى هى من صفات المخلوقين؛ وقد ذكرنا طرفاً من مقالتهم سابقاً وشيوخهم[٤]، والأدلة العقلية التى ذكرناها، فى استحالة الجسمية والعرضية؛ كافية فى بيان استحالة الأعضاء عليه، تعالى[٥].

ومن تمام الإلزام النقدى على المجسمة، أنهم يستدلون بكتاب الله، تعالى، على الجسمية والأعضاء؛ ولو كان الأمر كذلك، فهم لا يثبتون إلا ما أثبته الشرع، أما ما لم يرد به الشرع، كالبطن والرأس، وسائر الأوصال الأخرى، التى لم يذكرها، لا يثبتونها، مما يعنى تصور للإلهية غاية فى القبح؛ لأنهم يحاولون تصويره على صورة آدمى؛ غير أنهم لا يصلون به، إلى كمال الخلقة الآدمية وكفى بذلك حجة عليهم!.. فقد صوروا شيئاً دميماً، على أنه إله لهم؛ واعتقد أنها مؤثرات، خلقتها الفلسفات القديمة، وخاصة الوثنية اليونانية عند الإغريق والرومان، وغيرها من الديانات، الشرقية التى عبدت الأوثان والأصنام، وصورت أشباحاً أسكنتها المعابد، وعبدتها من دون الله[٦].

---

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

(٢) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٣٤،

(٣) انظر يحيى بن حمزة: المصدر السابق؛ ٣٣،

(٤) راجع الشهرستانى: الملل والنحل؛ ١/١١٨-١٢٣ .

(٥) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق٢٤،. وما بعدها.

(٦) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق.. ٣١،-٣١ ظ.

التشبيه وأسبابه :

يعتقد الزيدية أن المشبهة مسلمون، ولكنهم ضلوا بمقالتهم، فى ربهم، حين خلطوا تصورهم للإلهية، بعناصر مادية يمكن تخيلها، وتوهمها وحصرها فى العقل الإنسانى؛ ويقرر القاسم فى رسالته: "**العدل والتوحيد** ونفى التشبيه ذلك فيَقول: "ضل قوم، ممن ينتحل الإسلام، من المشبهة الملحدين الذين شبهوا الله، جل ذكره؛ بخلقه، وزعموا أنه على صورة الإنسان؛ وأنه جسم محدود، وشبح مشهود، واعتلوا بآيات من الكتاب، متشابهات حرفوها بالتأويل، ونقضوا بها التنزيل، كما حرف من كان قبلهم، **من اليهود والنصارى** كلام الله عن مواضعه؛ وبأحاديث افتعلها الضلال، من بغاة الإسلام، فحملها عنهم الجهال، فيها الإلحاد والكفر بالله، وأحاديث لم يعرفوا حسن تأويلها؛ ولم يعنوا بتصحيحها، فضلوا وأضلوا كثيراً، وضلوا عن سواء السبيل"[١].

وهكذا نجد الزيدية قد حددوا الظاهرة، ونجحوا فى توصيفها علمياً، وعرفوا أسباب ظهورها فى الوسط الإسلامى، فخمل نص كلامهم ما يلى:

١- تحديد وتعريف المشبهة والمجسمة، فهم أناس دخلوا الإسلام، بسوء قصد لإفساد صفاء التوحيد، أو مسلمون بسطاء خلطوا بين التصور الإسلامى للتوحيد، وتصور غير المسلمين، بحسن نية؛ حتى ألحدوا فى صفات الله[٢].

٢- وقع هؤلاء القوم فى التشبيه، حين قاسوا فى تصورهم الغائب، وهو الذات والصفات الإلهية بالمخلوقين، دون تمييز أو فهم، وهو خطأ فى المنهج فادح

٣- كانت المرجعية عند المشبهة، مصادر إسلامية فى بعضها، وغير إسلامية فى بعضها الآخر؛ فلجأوا إلى المتشابهات من آيات الكتاب، فاعتمدوا عليها فى تزكية تصورهم، فأولوها على غير وجهها؛ دون الثقات للمحكم من كتاب الله؛ ومنهج القرآن، ومقاصده فى تنزيه الخالق، فتقضوا التنزيل، ويبدو أنهم وضعوا تصورهم، قبل النظر فى الكتاب، ثم بدأوا يستدلون بالقرآن عليها؛ فنحوا التصور القرآنى الصافى جانباً[٣].

٤- تمثلت المصادر غير الإسلامية، فى التأثر بالتصور المادى للإلهية، عند النصارى واليهود.. وتحريفهم كلام الله عن مواضعه، ولا يخلو الأمر، من تأثر بمؤثرات فلسفية، بحكم تقارب البيئات، التى ظهر فيها المجسمة، وما كانت ترعاه من مدارس فلسفية، سريالية أو إفلوطنية.

---

(١) القاسم الرسى: العدل والتوحيد ونفى التشبيه عن الله الواحد الحميد؛ ١/١٣٣ .

(٢) انظر الشهرستانى: الملل والنحل؛ ١/١٤٨.. مقالة المشبهة.

(٣) نظر الأشعرى: مقالات الإسلاميين؛ ١/٢٠٥ .

٥- يضاف إلى ذلك الأخبار، والآثار الموضوعة، التى ظهرت فى وقت متأخر، لنصرة هذه المعتقدات، وترويجها من قبل أعداء الإسلام وخصومه، فتأثروا بشدة بهذه الأحاديث، خطأوا عند ترويج هذه الأحاديث، دون التفات لدرجة مقبولة من نقد المتن، والتى لم تحظ بأهمية كبيرة، كنقد السند؛ وأخطأوا مرة أخرى عندما أولوا هذه الأخبار، تأويلاً سطحياً؛ فبدا الأمر وكأنه قد تعارضت العقائد والنصوص، وتناقضت، فظهرت اتجاهات مغالية من المشبهة، واتجاهات توفيقية وتلفيقية فى الإسلام حملت أسماء فرق ومذاهب، زادت من حدة الخلاف بين المسلمين(١).

٦- استشعر الزيدية خطورة المشبهة والمجسمة، على العقيدة منذ البداية، فبدأ معهم الصراع والمواجهة، على المستوى العلمى، فحاوروهم وناظروهم، وتعرضوا لشبهاتهم بالنقد، فى ضوء منهج قويم، يعتمد على النقل والعقل.. أما شبهات الخصوم، فقد كانت مبنية على المتشابه، والوهم والتخييل والتصور، ولذلك لم تصمد أمام النقد؛ لأنها أدلة تقوم على مجرد التوهم(٢).

❋❋❋❋❋❋❋❋

(١) انظر البيهقى: الأسماء والصفات؛ ص٤١٧، دار الكتاب العربى، بيروت، ط. أولى١٩٨٥م.
(٢) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على المشبهة والمجسمة؛٥٧ ظ.

الفصل الثانى
استحالة الجسمية والعرضيَة على ذاته تعالى

١- استحالة الجسمية على ذاته تعالى.

أ- حجج الزيدية فى إبطال الجسمية.

ب- ليس الله جسماً كالأجسام.

جـ- نقد الجهمية والمعتزلة فى الشيئية.

٢- استحالة العرضية على ذاته.

٣- استحالة توابع الجسمية والعرضية على ذاته تعالى.

أ- الجهة.

ب- المكان.

جـ- حجج القائلين بالمكان والجهة.

د- الرد على حجج القائلين بالمكان والجهة.

هـ- نقد المشبهة فى المكان والجهة.

و- تأويل العرش والكرسى.

٤- استحالة كونه تعالى محلاً فى محل.

٥- استحالة كونه تعالى محلاً للحوادث.

٦- استحالة كونه تعالى آلماً وملتذاً.

obeikandl.com

الفصل الثانى
استحالة الجسمية والعرضية على ذاته تعالى

١- استحالة الجسمية على ذاته، تعالى :

يحسن معرفة موقف فرق المسلمين وغيرهم، من هذه القضية، ثم عرض حجة الزيدية فى إبطال الجسمية، اختلفت مقالات المسلمين حول الجسمية إلى مقالتين كبيرتين:

المقالة الأولى : ما ذهب إليه المنزهة من العدلية[١]، وأئمة الزيدية ومن تابعهم، من علماء الدين، وكذلك جميع فرق المجبرة من الأشعرية[٢]، والنجارية[٣]، والجهمية[٤]، والكلابية[٥]، وجميع فرق المرجئة[٦]، وبعض أهل الحشو وجميع فرق الخوارج[٧]، من أن الله، تعالى؛ منزه عن الجسمية، وأنه تعالى ليس بذى أعضاء ولا جوارح[٨].

المقالة الثانية : المشبهة[٩]، وهم فريقان :

الفريق الأول: من أهل القبلة، وفيهم من خالف فى اللفظ، وفيهم من خالف من جهة المعنى.

الحزب الأول: من خالف من جهة المعنى؛ وهم ثلاثة مذاهب[١٠]:

المذهب الأول: من قال إن الله تعالى جسم؛ وأنه لحم ودم وله أعضاء وجوارح، يد ورجل، ورأس ولسان، وهذه مقالة **مقاتل بن سليمان[١١]**؛ وحكى عن **داود الجواربى[١٢]**، أنه، تعالى، أجوف من فمه إلى صدره، وأنه مصمت فيما عدا ذلك[١٣].

---

(١) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص٢١٦-٢٢٩ .
(٢) انظر الأشعرى: اللمع؛ ص٢٤،٢٣ .
(٣) انظر الأسفرائينى: التبصير فى الدين؛ ص١٠١، وما بعدها، تحقيق كمال يوسف الحوت، عالم الكتب، بيروت، ط. أولى، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م.
(٤) انظر الاسفرائينى: المصدر السابق؛ ص١٠٧، وما بعدها.
(٥) انظر الأشعرى: مقالات الإسلاميين؛ ٣١٢/١ .
(٦) انظر الأشعرى: المصدر السابق؛ ٢٢٩/١ .
(٧) انظر الأشعرى: المصدر السابق من ١٩٧-٢٠٥ .
(٨) انظر البغدادى: الفرق بين الفرق؛ ص٧٢-١٠٩ .
(٩) يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق، ٢٣،.
(١٠) انظر: الشهرستانى: الملل والنحل؛ ١٧٨/١ .
(١١) **مقاتل بن سليمان بن بشير الأزدى**؛ أبو الحسن؛ من أعلام المفسرين، مال للتشبيه، وله فيه مقالة، حدث؛ ولكنه كان متروكا؛ توفى (١٥٠هـ). انظر؛ الذهبى: ميزان الاعتدال، ١٩٦/٣ .
(١٢) جاء ذكره فى المقالات: للأشعرى؛ ٢٥٨/١؛ وعند الشهرستانى فى الملل؛ ٢١٩/١، ١٢٠، على أنه من المشبهة، وكذلك البغدادى: الفرق بين الفرق؛ ص٢٢٨ .
(١٣) انظر الرازى: اعتقادات فرق المسلمين والمشركين؛ ص١٠١ .

المذهب الثانى : أنه، تعالى، جسم وأبعاد، وله قدر من المقادير؛ وهذه المقالة محكية عن هشام ابن الحكم[١]؛ وحكى عنه أنه قال فى سنة واحدة، بخمسة أقاويل فى التشبيه، جزم فى آخرها أنه، تعالى؛ بشبر نفسه سبعة أشبار[٢].

المذهب الثالث : أنه، تعالى؛ جسم، وأنه يجوز عليه الانتقال، والمشى والنزول، وهذه المقالة محكية عن بعض المشبهة[٣].

الحزب الثانى: من خالف من جهة اللفظ: وقال: إن الله، تعالى، جسم ليس طويلاً ولا عريضاً؛ ولا يجوز عليه شئ مما يجوز على الأجسام؛ وهذه مقالة بعض المشبهة[٤]، هذه هى مقالة أهل القبلة، على اختلافها، وتباين أحوالها.

الفريق الثانى : من غير أهل القبلة؛ **كاليهود والنصارى**؛ فإنهم من جملة المشبهة.

فأما **اليهود**: فقد أثبتوا التشبيه من جهة النبوة[٥]؛ لقوله، تعالى: {**وقالت اليهود عزير بن الله**}[٦]. ومن جهة الأعضاء؛ لقوله؛ تعالى؛ {**وقالت اليهود يد الله مغلولة**}[٧]، وأما **النصارى**: فقد أثبتوا التشبيه من جهة البنوة[٨]؛ لقوله، تعالى: {**وقالت النصارى المسيح ابن الله**}[٩].

أ- حجج الزيدية فى إبطال الجسمية:

اعتمد الزيدية حجتين؛ الأولى عقلية، والثانية شرعية:

الحجة الأولى : أنه، تعالى، لو كان جسماً للزم فيه محال، وما يلزم فيه المحال فهو محال.. وهو إما حدوث الأجسام، وما يلزم منه من حدوث البارئ، لتعلقه بالحوادث. أو قدم الأجسام؛ لقدم البارئ؛ وما يلزم منه من تعدد القدماء[١٠].

---

(١) **هشام بن الحكم الشيبانى بالولاء؛ أبو محمد**؛ متكلم مناظر؛ كان شيخ الإمامية فى وقته؛ صاحب العرامكة، ومات بعد نكبتهم مستترا، (ت١٩٠هـ) وله مصنفات. انظر ابن النديم: الفهرست؛ ١٧٥/١؛ وأمالى المرتضى؛ ١٧٦/١.

(٢) انظر؛ الملطى: التنبيه والرد، ص٢٤-٣١.

(٣) انظر؛ تقى الدين الحصنى: دفع شبه من شبه وتمرد، ونسب ذلك إلى السيد الجليل الإمام أحمد، ص٤- طبع إحياء الكتب العربية؛ القاهرة- ١٣٥٠هـ.

(٤) وهم **الكرامية**، أصحاب محمد بن كرام؛ وهو رأى مشهور عن قدمائهم؛ انظر الرازى: أساس التقديس؛ ص٧٨،٧٧.

(٥) جاء فى الملل والنحل للشهرستانى؛ ٢٥٢/١: "وجدوا التوراة ملئت من المتشابهات مثل الصورة والمشافهة؛ والتكليم جهرا، والنزول على طور سيناء انتقالا؛ والاستواء على العرش استقرارا، وجواز الرؤية فوقا وغير ذلك".

(٦) سورة التوبة: آية، ٣٠.

(٧) سورة المائدة: آية، ٦٤.

(٨) انظر الشهرستانى: الملل والنحل؛ ٢٦٣/١.

(٩) سورة التوبة: آية، ٣٠.

(١٠) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٢٣ ظ.

الحجة الثانية : كقوله، تعالى؛ {**ليس كمثله شئ، وهو السميع البصير**}[١]، ووجه الاحتجاج بهذه الآية، أنه، تعالى، نفى أن يكون له مثل، على جهة الاستغراق؛ فلو كان جسماً لكان له مثل؛ لتماثل الأجسام، وقال، تعالى: {**ولم يكن له كفواً أحد**}[٢]، والكفوء المماثل المشابه[٣]، وهو ليس كذلك فلا مثيل له[٤]. كما ذهبت الزيدية، إلى صحة الاستدلال، بالأدلة الشرعية فى حقها، لقيامها على مراعاة **قانون** الحكمة.

١- فإذا تقرر علم البارئ وغناه عقلاً، صحت قاعدة الحكمة فى حقه، وصح الاستدلال شرعاً لثبوت القاعدة.

٢- ويبنى على ذلك من الأدلة استحالة الجسمية فى حقه، تعالى؛ ولا يتوقف الأمر فى دلالتها على نفى **المعارض لها**؛ إذا كانت شرعية؛ ولا يلتفت لمعارضة المعارض، طالما عجز عن الإتيان بالمذاهب والشبه، ألتى يعارض بها.

٣- أما من جهة **الإلزام**، فيمتنع استدلال المعارض، المثبت للجسمية، بالأدلة الشرعية، لأن فى إثباته دليلاً على عدم الغنى والحاجة، وعدم العلم، وكلها يبطل قانون الحكمة، أساس الاعتماد على الأدلة الشرعية[٥].

فهل يجوز أن يكون؛ تعالى جسماً لا كالأجسام، كما جاز أن يكون تعالى؛ شيئاً لا كالأشياء، منعت الزيدية القول بذلك، من عدة جهات، منها أنه: تعالى؛ يعلم ويخبر عنه على انفراده، والأجسام ليست كذلك، وأن جواز تسميته شيئاً لا كالأشياء؛ تقرير بأنه يعلم ويخبر عنه على انفراده؛ ثم ينفى عنه مماثلة الأشياء له فى شئ. وليس كذلك قولنا جسماً لا كالأجسام؛ لما يقتضيه ذلك من المناقضة[٦].

ب- ليس الله جسماً كالأجسام:

أما هل **يجوز أن يسمى، تعالى**، جسماً بإطلاق لفظ الجسمية عليه، فقد منعت الزيدية هذا أيضاً؛ وإن كانت الكرامية قد أجازته، لأجل كونه مستقلاً بنفسه.

أما أسباب المنع فتمثلت فى سببين :

---

(١) سورة الشورى: آية،١١ .
(٢) سورة الإخلاص: آية،٤ .
(٣) انظر المعجم الوسيط؛ ٢/٧٩٧- مادة: "كفا".
(٤) قارن بالقاضى عبدالجبار؛ شرح الأصول الخمسة؛ ص٢١٩ .
(٥) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٢٤,.
(٦) انظر يحيى بن حمزة العلوى: الرائق٠٠، ٢٤ ظ، وقارن بأبى منصور الماتريدى: التوحيد، ص٤١، وراجع كذلك، القاضى عبدالجبار؛ شرح الأصول الخمسة؛ ص٢٢١ .

أحدهما: أن اللفظ يطلق على الشئ، إذا كان معناه حاصلاً فى حقه؛ ولفظ الجسمية غير حاصل فى حقه، تعالى؛ فلا وجه لإطلاقه عليه.

ثانيهما: يوهم هذا اللفظ بما يلزم عنه، من تحديد وتحيز ومماثلة، وما كان كذلك امتنع إطلاقه فى حقه؛ تعالى؛ كما أن الألفاظ توقيفية، لا تطلق إلا من جهة الشرع[١]؛ ولذلك امتنع إطلاق لفظ حارس، أو فقيه أو عارف أو طبيب عليه، تعالى، لعدم ورود الشرع بذلك[٢].

جـ- نقد الجهمية والمعتزلة فى الشيئية:

أنكرت الجهمية كونه، تعالى، شيئاً، اعتقاداً منهم أن ذلك يعنى المثلية والتشبيه والمخلوقية، ولكن عقيدة الزيدية أن الله، تعالى، مشئ الأشياء، وهى إما أشياء قد خلقها الله من العدم، أو منقولة من شئ إلى شئ، خلق الله الدار والثلج، فالثلج شئ، والنار شئ، وليس أحدهما بالآخر شبيهاً، فى لون ولا طبيعة ولا فعل؛ وإنما تماثلاً فى السببية، وقد اختلفا فى الصفات"[٣]، وقد سميت الأشياء بهذا المسمى، لكونها موجودة، وأنها ليست بعدم. فهل الله شئ؟ الله شئ ولكن لا كالأشياء، والدليل على ذلك من القرآن الكريم، قوله، تعالى: **{كل شئ هالك إلا وجهه}**[٤]، **{قل أى شئ أكبر شهادة قل الله}**[٥].

يجوز إطلاق لفظ شئ على الله والأشياء، دون أن يكون هذا اللفظ المشترك، دليلاً على الاشتراك فى المعنى والماهية، أو يحكم على الأشياء به، بائتلاف فى شئ، أو اختلاف فى آخر: الخالق هو خلاف المخلوق، ولا يوجد لشئ خلاف، إلا شئ مثله موجود، ولا شئ إلا موجود، لا يكون خلاف ولا يكون خلافاً. فقول القائل: هذا شئ وهذا شئ؛ لا يجب به تشبيه؛ لأن التشبيه لا يجوز إلا على ضد ومثل، واعلم أن الضد هو غير الخلاف، وبيان ذلك أن كل ضد خلاف، وليس كل خلاف ضداً؛ والضد هو المضاد، والخلاف هو الغير، الذى ليس بمضاد، وذلك أنك تقول: هذا خلاف الله، ولا تقول: هذا ضد الله"[٦].

وهذا تحديد صحيح للغاية للمصطلحات **فالتشبيه** : "عبارة عن تصور الله فى ذاته أو فى صفاته، على مثال الإنسان، ويقابله التنزيه"[٧]، **أما الخلاف:** "فهو منازعة تجرى بين المتعارضين لتحقيق حق أو لإبطال باطل"، **والضد:** "هو المخالف والمنافى، ويطلق على كل موجود فى الخارج، مساوٍ فى قوته لموجود آخر ممانع له، أو على موجود مشارك لموجود

---

(١) انظر كذلك؛ التفتازانى: شرح العقائد النسفية، ١/٩٤،٩٥ .
(٢) انظر يحيى بن حمزة: الرائق،٠٠؛ ٢٤ ظ،٠٠ وراجع القاضى عبدالجبار: شرح الأصول؛ ص٢٢١
(٣) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٦٠ ظ.
(٤) سورة القصص: آية، ٨٨ .
(٥) سورة الأنعام: آية، ١٩ .
(٦) انظر القاسم الرسى: المسترشد،٠٠؛ ٦١،٠
(٧) انظر جميل صليبا: المعجم الفلسفى، ١/٢٧٥ .

آخر، فى الموضوع معاقب له، بحيث إذا قام أحدهما بالموضوع، لم يقم الآخر به، لذلك قيل: إن الضدين صفتان محتلفتان تتعاقبان، على موضوع واحد، ولا تجتمعان؛ كالسواد والبياض، والنهور والجبن"[١]. ولحق بالفلاسفة والجهمية، فى عدم جواز إطلاق اسم شئ على الله، تعالى، جميع القرامطة لاعتقادهم أنه يوجب التشبيه، كما سبق وذكرنا[٢].

وكما خالف هؤلاء نص الكتاب، خالفوا السنة، قالE: "كان الله -عز وجل- ولم يكن شئ غيره، وكان عرشه على الماء خلق السموات والأرض وكتب فى الذكر كل شئ"[٣]. وكان صحابة رسول اللهE، وعلى رأسهم علماؤهم، يدركون هذه المسألة؛ يقول الإمام على، كرم الله وجهه: "كذب العادلون، وجار المفترون، وخسر الواصفون؛ بل هو الواصف لنفسه، والملهم لربوبيته، والمظهر لآياته إذ كان ولا شئ كائن"[٤]، ويعنى نص كلامه، أنه قد أثيرت بعض قضايا الكلام، على ألسنة بعض الناس، فى عصر الصحابة؛ ومنها شيئية المعدوم، وهل الله شئ كالأشياء، أو ليس مثلها، فسارع الصحابة لدحض مقالة أمثال هؤلاء.

يلى ذلك ما ذكرناه عن كبار الزيدية، فى إثبات كونه، تعالى، شئ لا كالأشياء، ومن ذلك قول القاسم الرسى: "الأشياء ليست إلا قديماً أو حادثاً، لا يتوهم فيها وجهاً بائناً"[٥]، والقدم ثابت لله وحدهُ وهو شئ لا شك فى ذلك، وقد أوضح الزيدية مقصودهم، من إثبات الشيئية، وكونها ليست عدماً، ومن المستحيل أن تكون كذلك؛ وهو جزء من ردهم على من أثبت شيئية المعدوم، يقول الهادى، "تريد بقولنا شئ، إثبات الموجود، ونفى العدم المفقود؛ لأن الإثبات أن نقول شيئاً؛ والعدم ألا نثبت شيئاً"[٦].

موقف المتكلمين من الشئ :

حقيقة الشئ هو الموجود[٧]؛ وذهبت البصرية والجاحظ من المعتزلة بأنه المعلوم[٨]؛ وأثبت فريق من المعتزلة شيئية المعدوم، لكونها ممكنة قبل وجودها، وذوات ثابتة وأعيان موجودة فى الأزل[٩].

---

(١) انظر الجرجانى: التعريفات؛ ص١١٣ .
(٢) انظر البغدادى: الفرق بين الفرق؛ ص٢١١، وكذلك النوبختى: فرق الشيعة؛ ص٧٩،٨٠ .
(٣) البخارى؛ ١٢٩/٤، (كتاب بدء الخلق)، والترمذى؛ وأحمد فى مسنده، ٤٣١/٤-٤٣٢، كشف الخفا؛ ١٧١/٢ .
(٤) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٨٥،
(٥) انظر القاسم الرسى: الرد على ابن المقفع؛ ص٢٠، بتحقيقنا.
(٦) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المسترشد فى أصول الدين؛ ١٩ ظ.
(٧) انظر الجوينى: الشامل؛ ص١٢٣، وما بعدها.
(٨) انظر الجوينى: المصدر السابق؛ ص١٢٤ .
(٩) انظر الأشعرى: المقالات، ٢٣٨/١؛ والإيجى: المواقف؛ ص٥٧ .

وقد أدرك الزيدية أن المصطلح، لا يمكن تحديده إلا فى إطار من الحقيقة وحدها، وبعيداً عن المجاز اللغوى؛ لكونه لا يحتمل سوى الحقيقة؛ ولذلك اعتمد الزيدية المجاز فى وجوه التأويل، عند احتماله لها؛ أما فى المصطلح فلا، وهو ما فعله المتكلمون والفلاسفة، حتى لا تتعدد وجوه تأويله وفهمه؛ وإلا لم يكن مصطلحاً؛ أما العرب فقد كانت تطلق لفظ الشئ على المعدوم مجازاً، باعتبار ما سيكون: "إلحاق المجاز، فى القسم الحاصرة بالحقيقة مغالطة؛ لأنها موضوعة دون المجاز، بإجماع كل عاقل عالم"(١).

وقد رد القاسم بن محمد على الجهمية، فقال؛ "الله شئ؛ وإنما مشئ"(٢)، أى هو خالق الأشياء ولا مثل له منها ولا شريك وقال القاسم بن إبراهيم: "فإن سأل من الجهمية، فقال: هل الله شئ؟ قيل له: نعم الله شئ، لا يشبه الأشياء، الأشياء مشيأة، وهو سبحانه شئ لا مشيأ؛ فإن قال: أنت شئ؟! . قيل له: نعم أنا شئ مشيأ؛ لا أنى شئ غير مشيأ، والله، تعالى؛ لا مشيأ، بل الله مشئ الأشياء، لا يشبه ما يشأ؛ فليس فى قولى: أنا شئ، والله شئ. تشبيه، لما فصلناه من معنى الشئ والمشيأ"(٣).

وكذلك قرر الهادى أن الله شئ "فربنا جل وتقدس إلهنا، شئ لا كالأشياء، سبحانه وتبارك وتعالى، لا يشبهه شئ ولا يدانيه"(٤)، والسبب فى ذلك أن إثبات الشيئية نفى العدم: "ومن لم يثبت شيئياً كان فى أمره ذلك محيلاً ودخل عليه ضد الإقرار، وهو النفى والشك والإنكار"(٥).

وقد توجه نقد الزيدية إلى الوصف العدمى للألوهية، الذى ذهب إليه فريق من المعتزلة، فقالوا بأن الله لا شئ ولا لا شئ، وكذلك المشبهة الذين أثبتوا المثلية والمشاركة له؛ لأجل كونه شيئاً! . ولمعرفة رأى المعتزلة ينبغى معرفة موقفهم من حقيقة الشئ، فحقيقة الشئ المعلوم، وأدى ذلك إلى إثبات المعدوم، فهو شئ أيضاً؛ ولهذا ذهب الشحام، ومعتزلة البصرة، إلى إثبات المعدوم شيئاً وذاتاً وعيناً، ووصفوه بخصاص أوصاف الأنفس؛ لأنه جوهر فى عدمه لنفسه(٦).

---

(١) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٩٩،٠

(٢) انظر القاسم: الأساس لعقائد الأكياس، ص٧٤،٧٥ .

(٣) انظر القاسم الرسى: المسترشد؛ ٦٠ ظ.

(٤) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المسترشد؛ ١٩ ظ.

(٥) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ١٠ ظ.

(٦) انظر الجوينى: الشامل؛ ص١٢٤ .

لقد اختلفت المعتزلة فى حد الشئ، بناء على فهمها لطبيعة المعدوم، فكان عند بعضهم نفى محض، وعند الآخرين ليس كذلك[١]، فما وجهة نظر هؤلاء الذين أثبتوا المعدوم شيئاً؟!.

إنهم يفرقون بين الموجود والثابت، وبين المعدوم والمنفى، فعندهم كل موجود ثابت، والعكس غير صحيح؛ وهناك واسطة ثابتة بين الموجود والمعدوم، وليس كذلك بين الثابت والمنفى؛ والممتنع هو المنفى، وليس المعدوم، والذوات التى لا وجود لها، هى شئ ثابت؛ وبناء عليه فالتعينات التى لا تقبل إلا مع الذوات، حال لا موجود ولا معدوم؛ بل هى وسائط بينهما؛ زاد البصريون من المعتزلة على ذلك، أن الذوات فى العدم جواهر وأعراض؛ ولكن أبا القاسم البلخى والبغداديين، ذهبوا إلى أنها أشياء؛ والفاعل يجعلها جواهر وأعراضاً[٢].

هذا تحقيق مذهب المعتزلة فى الشئ؛ ولكن الزيدية من جهة، والأشاعرة من جهة أخرى، أوسعوهم نقداً؛ لما جاء فى كلام المعتزلة، من خلط بين الحد وتطبيقه، وبدْعية هذه المسألة.

وكما ذكرنا، من قبل، أن للمسألة أصلاً عند جهم بن صفوان، الذى **رأى فى القول** بأن الله شئ، تشبيه وتمثيل له بصفة خلقه، والله لا مثل له[٣].

عموماً اتفقت كلمة الزيدية، إلا قليلاً منهم، وجمهور أهل السنة، من الأشاعرة والماتريدية، على أن البارئ شئ لا كالأشياء، وليس فى ذلك تشبيه أو تمثيل، لأن المثلية لا تكون إلا للمخلوق، والشيئية تدل على ما كان له مثل، فى حالة المشاركة فى الكيفيات؛ فالمشاركةُ فى اللفظ، لا تعنى بحال المماثلة فى الحقيقة[٤].

لقد توجه النقد للمعتزلة، فى رأى من أربعة آراء، لمشايخها فى حقيقة الشئ؛ وكان لكل منها تعليل وجيه، فالجامع بينها تنزيه البارئ عن مماثلة المخلوقين، ولذلك لا غرابة فى أن أخذ بعض الزيدية بمذهب المعتزلة، فى هذه المسألة.

---

(١) انظر الرازى: المحصل؛ ٥٥ .

(٢) انظر نصير الدين الطوسى: تلخيص المحصل؛ ٥٥؛ والقاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص١٧٦، وما بعدها.

(٣) انظر الشهرستانى: الملل والنحل؛ ٩٨/١ .

(٤) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح، ٥٢,٠٠ والاسفرائينى: التبصير فى الدين؛ ص٦١، والماتريدى: كتاب التوحيد؛ ص٨٦ ، تحقيق د/ فتح الله خليف، دار الجامعات المصرية بالإسكندرية، د.ت.

١- ممن قال بأن الله **لا كالأشياء بنفسه**، يقصد استقلال الذات، عن مماثلة المخلوقين بـذاتها، وقصد أنه لا توجد غيرية، دعت لمخالفتها، وهو **عباد بن سليمان**، وهو فى هذا يتفق مع الزيدية والجمهور[١].

٢- أما من ذهب إلى أنه، تعالى؛ **غير الأشياء، لغيريةٍ** لا لنفسه؛ قصد مـن ذلـك مغايرتـه للأشياء؛ لأن ذلك صفته؛ والله مباين لصفات الجواهر والأعراض. وهو رأى يحمل روح الفلسفة اليونانية، أكثر منه تعليلاً استدلالياً عقلياً[٢].

٣- أما **الجبائى**، فقد ذهب إلى أنه، تعالى، **غير الأشياء**؛ لأنها غيره؛ وهو فى نفسه غيرها.

٤- وأعجب آرائهم أنه **ليس هو الأشياء** فهو صحيح، ولكنه لا يحتاج أن يستقل بنفسه[٣].

وهكذا ذهبت الزيدية مذهب الأشاعرة، فى أن الشئ هو الموجود، أما المعدوم فليس شيئاً، وأكدوا ذلك بالأدلة السمعية، من كتاب الله وسنة رسوله، وأقوال أئمتهم كما ذكرنا[٤]، أما المعتزلة، فقد انتهى بهم دقيق الكلام، والاختلاف حول تحديد المصطلح؛ إلى هذا الخلط للشديد وتعدد الآراء والتفسيرات؛ ولذلك لا غرابة فى أن رفض **الجوينى**، بعـد تحديـده للمصـطلح وحصره، فى كون الشئ هو ما وجد بعد أن كان عدماً؛ تسمية الله، تعالى؛ بهذا الاسـم[٥]. والجوينى كان أكثر منهجية[٦]، فى اعتقادنا، من غيره من المتكلمين، وإن بدا الخلاف مجـرد خلاف شكلى أو لفظى؛ وذلك لاتفاق الجميع على وجود الله، تعالى.

٢- استحالة العرضية على ذاته، تعالى

اتفق المسلمون جميعاً، سلفاً وخلفاً، وغيرهم على استحالة كونه، تعالى؛ عرضـاً، أو بصفة الأعراض[٧]، وقالت الزيدية بأنه، تعالى، قادر عالم، ومن كان كذلك اسـتحالة، كونـه عرضاً؛ فالألوان والأطعمة، ليست بهذين الصفتين، كما أن الأعراض محدثة؛ والله، تعـالى؛ قديم[٨]. ولا يجوز أن يكون عرضاً، من غير الأعراض الموجودة، لكونها كلها محدثة، وهو تعالى قديم؛ كما لا يجوز إطلاق اسم العرض عليه، تعالى؛ للأسباب التى امتنع إطلاق اسـم الجسم عليه، تعالى؛ وهى كما يلى:

---

(١) انظر الأشعرى: مقالات الإسلاميين؛ ٢٣٨/١.
(٢) انظر المصدر السابق، ٢٣٩/١.
(٣) انظر المصدر السابق نفسه.
(٤) انظر حميدان: التصريح بالمذهب الصحيح؛ ٩١ ظ.
(٥) انظر الجوينى: الشامل؛ ٢٨٧.
(٦) انظر الجوينى: المصدر السابق؛ ٢٨٨.
(٧) انظر؛ الجرجانى: شرح المواقف؛ ٢٦،٢٧/٨.
(٨) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنـزيه الخالق؛ ٢٤ ظ.

١- عدم تحقق معنى العرض وحصوله، فى حقه، تعالى؛ فإذا بطل معناه، بطل جواز إطلاقه عليه.

٢- كما لا يجوز إطلاق لفظ المشتهى والنافر[١]، فى حقه؛ لأجل استحالة معناها[٢].

٣- الألفاظ التى تطلق فى حقه، تعالى؛ توقيفية، فلا يسمى، تعالى؛ بغير ما جاء به الشرع[٣].. فالله، تعالى، ليس بصفة العرض، ويستحيل إطلاق اسم العرض عليه[٤].

٣- استحالة توابع الجسمية والعرضية على ذاته، تعالى

توابع الجسمية والعرضية، مستحيلة عقلاً، كاستحالة أصلهما ضرورة؛ غير أن أهل القبلة اختلفوا، مع غيرهم فى بعض، كالمكان والجهة، والحلول لذاته والحلول فى ذاته؛ واستحالة الألم واللذة عليه؛ وسنتناول كل واحدة منها بالحديث فيما يلى:

أ- الجهة[٥] :

الذى عليه أهل التحقيق، من أئمة الزيدية وجماهير المعتزلة، أن ذاته، تعالى؛ يستحيل حصولها فى للجهة؛ وخالفهم فى ذلك أقوام، فجوزوا حصوله فى الجهة، ثم اختلفوا فى ذلك، فمنهم من قال: إنه، تعالى؛ فى كل جهة، وأنه، تعالى، بصفة الفضاء لا نهاية له[٦]، وقال آخرون إنه، تعالى، حاصل فى جهة دون جهة؛ واختلف هؤلاء كذلك فقال بعضهم: إنه فوق العرش على جهة المماسة للعرش[٧]، وقال البعض الآخر: إنه فى جهة فوق؛ لا بمعنى أنه شاغل لجهة فوق[٨]!

وحاولت الزيدية بيان استحالة كونه، تعالى؛ فى الجهة، ببيان معنى الجهة اصطلاحاً، فقالوا: "هى عبارة عن الفراغ، الذى يحصل فيه الجسم، فيشغله بذاته؛ وهذه الفراغات التى فى العالم كلها، جهات للأجسام، تحصل فيها، وتكون كائنة فيها[٩].

---

(١) اسماً فاعل من اشتهى ونفر؛ انظر الجرجانى: التعريفات، ص١٤٦، الشهوة: "حركة للنفس"، طلباً للملائم، والنفور ضدها".

(٢) نفى المتكلمون وصفه، تعالى، باللذة الحسية والعقلية، وأثبت الثانية الفلاسفة، انظر الإيجى: المواقف؛ ص٢٧٨، ٢٧٧.

(٣) انظر أبا المعين النسفى: كتاب التمهيد لقواعد التوحيد؛ ص١٤٣، ١٤٢.

(٤) انظر يحيى بن حمزة العلوى: الرائق فى تنزيه الخالق.، ٢٥، ٠، وانظر كذلك البغدادى: أصول الدين؛ ص٣٦، والإيجى: المواقف،ص٧٣.

(٥) انظر الآمدى: المبين فى شرح معانى ألفاظ الحكماء والمتكلمين؛ ص٩٨، يقول: "الجهة": جهة كل شئ شئ ما له من الغاية المحدودة له".

(٦) انظر الملطى: التنبيه والرد؛ ص٩٧.

(٧) راجع أبا المعين النسفى: تبصرة الأدلة؛ ١/١٩١، ١٩٠.

(٨) انظر الإيجى: المواقف؛ ص٢٧٠-٢٧١.

(٩) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٢٥ ظ.

واعتمد الزيدية على حجتين عقليتين فى إبطال الجهة هما:

الحجة الأولى : لو جاز حصوله فى الجهة، تعالى؛ للزم من ذلك، إما حصوله عليها على جهة الاستقلال بذاته؛ أو على جهة التبعية، والقول **الأول:** محال؛ لأنه يعنى تحيزه، تعالى. **والثانى:** محال كذلك؛ لأنه يعنى العرضية؛ ولا يعقل حصوله على الجهة مطلقاً، دون أحد هذين الشرطين[١].

الحجة الثانية: هو أن حصوله، تعالى؛ فى الجهة يفضى إلى القول بأنه، تعالى؛ يحصل فى جهة واحدة؛ ويلزم منه كونه أصغر المقادير وأقلها؛ أو حصوله فى أكثر من جهة؛ وهو ما يؤدى إلى أنه ينقسم إلى أكثر من واحداً ويتعدد فى الجهات؛ وكل ذلك باطل ومحال على الله، تعالى؛ عقلاً واستدلالاً[٢].

ب- المكان :

الفرق بين المكان[٣] والجهة، هو أن الجهة فى الحقيقة الفراغ، وهو أمر عدمى سلبى، أما المكان فهو أمر ثبوتى، حيث يكون ممكناً فى المكان، يستقر عليه ويحيط به غيره... وهى مستحيلة على الله، تعالى[٤]، لما يلى :

الحجة الأولى : معنى حصوله، تعالى، فى المكان، لا يكون إلا على سبيل الاستقلال أو التبعية، والأول يفضى إلى الجسمية، بما يلزمها من تحيز وحلول ومقدار، والثانى يؤدى إلى العرضية، كحلول اللون فى الأجسام، أو الحركة فيها؛ وكل ذلك محال عليه، تعالى، فلا جرم استحال حصوله ذاته فى الأمكنة[٥].

الحجة الثانية : جواز حصوله، تعالى، فى الأمكنة، يعنى أنه إما يحصل فى جميع الأمكنة، فى وقت واحد، وهو محال، أو يظهر فى أحدها، دون الأخرى، وهو ما يفضى إلى الانقسام، والتعدد والكثرة، وهو محال أيضاً، كما أن حدوثه فى مكان، دون غيره، يحتاج لمخصص؛ وليس غيره فاعلاً؛ فبطل حدوثه فى الأمكنة، لعدم المؤثر فى ذاته[٦].

جـ- حجج القائلين بالمكان والجهة :

ذهب أكبر علماء الأمة، إلى تنزيه ذات الله، تعالى؛ عن المكان والجهة، واختصاصها بهما، وخالف فى ذلك طوائف، من **الكرامية والمشبهة**؛ فزعموا أنه، تعالى؛ مختص بجهة الفوق؛

---

(١) انظر يحيى بن حمزة: المصدر السابق؛ وراجع الشهرستانى: نهاية الإقدام، ص١٠٣ .
(٢) انظر يحيى بن حمزة العلوى: الرائق، ٢٦؛ ، وراجع الرازى: الأربعين، ١٥٢-١٦٤ .
(٣) **المكان** : هو الفراغ المتوهم، الذى يشغله الجسم، وينفذ فيه أبعاده، وهو الخلاء. انظر الجرجانى : التعريفات، ص٢٥٦ .
(٤) راجع الجوينى : الشامل؛ ص٥١٠ وما بعدها.
(٥) انظر يحيى بن حمزة العلوى : الرائق ...؛ ٢٦ و، القاسم : الأساس لعقائد الأكياس؛ ص٧٥ – ٧٧ .
(٦) انظر يحيى بن حمزة: المصدر السابق؛ ٢٦ ظ.

إما على جهة المماسة للعرش، وإما على جهة المباينة لذاته للعرش، ببعد متناه؛ وهو، تعالى، لا يخلو عن هذين الوجهين[١]، ولكن **الهيصمية** زعمت أن ذاته، تعالى؛ مباينة للعرش ببعد متناه[٢].

وقد سبق الإشارة إلى كون المكان والجهة، من توابع الجسمية والعرضية، وأنها مستحيلة على الله، تعالى، لما يلزم من ذلك، من تحديد وتحيز، وإحاطة وحجم، وكلها مستحيلة عليه، تعالى، كما أنها مشعرة بحاجته للمكان، وهو الغنى الذى لا يفتقر إلى مكان أو غيره، وجميع الأشياء مفتقرة إليه[٣].

أما ما احتج به القائلون بالمكان من أدلة، فهى على النحو التالى :

الأدلة العقلية : قالوا بأن الجسم مفتقر للمكان؛ لكونه قائماً بنفسه، والله، تعالى، يشاركه فى كونه قائماً بنفسه، فيجب اختصاصه بالمكان.وإذا تقرر اختصاصه بالمكان، وجب اختصاصه بالفوقية؛ لأنها أشرف الجهات، والله تعالى، هو أشرف الموجودات؛ فلهذا كان مختصاً بها[٤].

الأدلة النقلية : اعتمد القائلون بالمكانية، على ظواهر النص[٥] فى إثباتها له، كقوله تعالى: {**الرحمن على العرش استوى**}[٦]، وقوله : {**وهو القاهر فوق عباده**}[٧]، وقوله : {**ثم استوى إلى السماء فسواهن سبع سموات**}[٨]، وقوله : {**وجاء ربك والملك صفاً صفا**}[٩]، وغير ذلك من الآيات، التى توهم المكان والجهة[١٠].

د- **الرد على حجج القائلين بالمكان والجهة**، رد الزيدية على هذه الحجج بأدلة عقلية ونقلية كما يلى :

الأدلة العقلية: فردوا عليها باستحالة الجهة والمكان على ذاته؛ لاستحالة الجسمية والعرضية وتوابعهما عليه، تعالى والجسم يفتقر للمكان لحجمه، لا لكونه قائماً بنفسه،

---

(١) راجع البغدادى : الفرق بين الفرق؛ ص٣٣٣ .
(٢) راجع الشهرستانى : الملل والنحل؛ ١/ ١٢٤، ١٢٥ .
(٣) راجع القاضى عبد الجبار : شرح الأصول الخمسة؛ ص١١١، ١١٢ .
(٤) انظر الذهبى : مختصر العلو؛ ص١٥٠، تحقيق ناصر الدين الألبانى – طبعة أولى ١٤٠١هـ المكتب الإسلامى – بيروت.
(٥) انظر الذهبى : مختصر العلو، ص٢٢٦ وما بعدها.
(٦) سورة طه : آية، ٥ .
(٧) سورة الأنعام : آية، ١٨ .
(٨) سورة البقرة ٢٩ .
(٩) سورة الفجر : آية، ٢٢ .
(١٠) انظر يحيى بن حمزة العلوى : الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٣٠ و.

وليس كذلك العرض.. أما كون جهة فوق أشرف الجهات فهو كلام لا يليق بالمباحث العقلية... فإذا كان المكان أشرف الأماكن لفوقيته فقد حصل له هذا الشرف لذاته، وحصل للمتمكن عرضاً فهو أشرف من الذات وهو ما لا يقول به أحد[١].

أما الأدلة النقلية : فقد ذكر الزيدية قاعدة فى الصفات، يمكن الاعتماد عليها فى الرد على أصحاب الجهة، وهى أنه إذا كانت الأدلة النقلية، معارضة للأدلة العقلية؛ فلابد من تصديق الأدلة العقلية، والقطع بها، والاشتغال بتأويل الأدلة النقلية، لأنها محتملة؛ وليس كذلك الأدلة العقلية؛ ولذلك لجأوا إلىٰ تأويل الأدلة النقلية، ولهذا أولوا الآيات السابقة[٢].

هـ- نقد المشبهة فى المكان والجهة :

ذهب المشبهة إلى دعوى أن الله فى السماء، لعدة أسباب رأوها، فهي أن الملائكة تنزل من السماء، والدعاء والأعمال تصعد فيها.. وحقيقة الأمر أن للملائكة وظائف عديدة كفلهم الله بها، وكما أنهم ينقلون الأخبار من الأرض إلى السماء، فهناك آخرون ينقلون الأخبار من السماء إلى الأرض..

ولا يعنى قوله تعالى: {**إليه يصعد الكلم الطيب**}[٣]، الارتفاع فى الهواء نحو السماء، لأن الله ذكر فى آيات أخرى، أنه فى كل مكان، وهذا الكلام كناية عن التوجه، وهو يقابل قوله، تعالى، على لسان نبيه إبراهيم، عليه السلام : {**إنى ذاهب إلى ربى سيهدين**}[٤]، وهو لم يبرح الأرض، فى حال ذهابه إلى ربه، وقد كان معه[٥].وكقوله، تعالى: فى خطابه لموسى وهارون، عليهما السلام : {**إنني معكما أسمع وأرى**}[٦] وهو لا شك يعنى صحبته لهما، بمعيته لا بذاته.. وبناء على هذا فصعود الملائكة — بالأعمال، هو توجيهها بالعبادة إلى الله؛ وهو كتوجه إبراهيم بعبادته إلى الله.

ويحتمل الصعود معنى آخر، وهو **القبول**، فالملائكة تنسخ أعمال الكفار، وتصعد بها إلى الله، وعلى الرغم من ذلك نقول :"إن أعمال الكفار لا تصعد، بمعنى أنها لا تقبل... ويماثل هذا المعنى، معنى الرفع، فى قوله تعالى؛ {**والعمل الصالح يرفعه**}، أى يقبله، فالله يقبل الكلام بالعمل الصالح.. وهكذا يبدوا أن المنهج اللغوى عند الزيدية، سمح لهم بنقد

---

(١) انظر يحيى بن حمزة : الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٣٠و.
(٢) انظر يحيى بن حمزة : المصدر السابق؛ ٣٠و.
(٣) سورة فاطر : آية، ١٠ .
(٤) سورة الصافات : آية، ٩٩ .
(٥) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٥٧ ظ.
(٦) انظر القاسم الرسى : المسترشد.. ؛ ٥٧ ظ.

المشبهة، فى توهمهم فكرة المكانية على الله، من حيث أن العمل يصعد إلى السماء، بمعنى الانتقال من مكان إلى آخر والارتفاع.

ولا معنى لشغب المشبهة، أن العمل يصعد من الله إلى الله[١]... فقد قال تعالى : {أأمنتم من فى السماء، أن يخسف بكم الأرض، فإذا هى تمور}[٢]؛ وقال {وهو الله فى السماوات وفى الأرض}[٣]، وعند بيان معانى الفاء فى اللغة العربية، التى نزل بها البيان القرآنى؛ يمكن تأويلها على غير مقصد المشبهة، من المكانية والارتفاع؛ لأنها ممتنعة على الله تعالى:

١- جاءت الفاء بمعنى مع، فى قوله تعالى : {ادخلوا فى أمم}[٤].

٢- وجاءت بمعنى على، فى قوله تعالى : {لأصلبنكم فى جذوع النخل}[٥].

٣- وجاءت بمعنى إلى، فى قوله، تعالى : {ألم تكن أرض الله واسعة، فتهاجروا فيها}[٦]، يعنى إليها.

٤- وجاءت بمعنى عن، فى قوله، تعالى : {ومن كان فى هذه أعمى، فهو فى الآخرة أعمى، وأضل سبيلا}[٧]، اى عن هذه أعمى.

٥- وقد تأتى بمعنى عند، كما فى قول فرعون : {ولبثت فينا، من عمرك سنين}[٨].

وهكذا وجد الزيدية فى المنهج اللغوى الواسع الثراء، طريقاً ومخرجاً لتأويل المتشابه، الذى يفهم منه، أو يوهم المكانية فى حقه، تعالى، والارتفاع، بعيداً عن مقصود المشبهة، الذين وقعوا فيه، لجهلهم باللغة، أو لرفضهم للمنهج اللغوى فى التأويل، وكذلك لجهلهم بما يجب لله، عز وجل، من تنزيه وتقديس؛ يقول القاسم : "فالمعنى فى ذلك كله، المشاهدة والتدبير؛ لا على

---

(١) انظر القاسم الرسى : المسترشد.. ٥٨و .
(٢) سورة الملك : آية، ١٦ .
(٣) سورة الأنعام : آية، ٣ .
(٤) سورة الأعراف : آية، ٣٨ .
(٥) سورة طه : آية، ٧١ .
(٦) سورة النساء : آية، ٩٧ .
(٧) سورة الإسراء : آية، ٧٢ .
(٨) سورة الشعراء : آية، ١٨ .

أنه فى شئ يحويه؛ ولا على أنه مع شئ ملازم له؛ ولا أنه على شئ، كما الإنسان على السرير، وعلى السطح، وقد خلا منه، ما هو أسفل من ذلك!" [١].

واستعان الزيدية فى نفى المكان والجهة، عن الله، تعالى، بما ورد فى النص، وبأقوال أئمتهم، **فقال الإمام على** فى بعض خطبه فى "نهج البلاغة" : "من قال كيف؟ فقد استوصفه، ومن قال: أين؟ فقد حيز"، **وقال الهادى يحيى بن الحسين** فى جواب أين : "... قيل له : فيهما: وفيما بينهما — أى السماء والأرض — وفوق السماء السابعة العليا؛ ومن وراء الأرض السابعة السفلى، لا تحيط به أقطار السموات والأرض، وهو المحيط بهن؛ وبما فيهن من المخلوقين، فكينونته فيهن، ككينونته فى غيرهن، فيما فوقهن وتحتهن، وكيلونته فيما فوقهن وتحتهن، ككينونته قبل إيجاد ما أوجد، من سمواته وأرضه، فهو الأول الموجود، من قبل كل موجود؛ المكون غير مكون، والخالق غير مخلوق، والقديم الأزلى، الذى لا غاية له ولا نهاية" [٢].. كما يقول مفسراً كونه فيهن ... "قاهر لكل ما فيهن، مالك لأمرهن، ولأمر ما بينهن وما تحتهن؛ لا أنه مستجن، ولا داخل كدخول الأشياء فيهن" [٣].

وبين الزيدية مرادهم من أنه، تعالى، فى كل مكان، فقالوا : "نريد به أنه الشاهد علينا، غير لغائب عنا؛ لا يغيب عنه من الأشياء شئ، قرب أو نأى؛ وهو الله الواحد الجليل الأعلى؛ لأن من غاب عن الأشياء، كان فى عزلة منها، والعزلة فموجده للحد والتحديد" [٤].

و- تأويل العرش والكرسى :

وجمهور الزيدية، كالقاسم والهادى والناصر الأطروش، وغيرهم من المتقدمين، ونشوان الحميرى من المتأخرين على أن العرش، الذى ذكره الله فى القرآن الكريم مجاز؛ لأنه عبارة عن عزّ الله وملكه [٥]، وأيد هذه المقالة المرتضى لدين الله محمد بن يحيى الهادى فى "**الإيضاح**"، حيث أرجع قول المشبهة بالعرشية إلى جهلهم باللغة، وعدم تمكنهم من الأدلة وفهمهم لها "أراد بالعرش أى ملكه ومقدرته على جميع ما خلق وبرأ" [٦].. وقد تبع محمد

---

(١) الناسم : المسترشد.. فى الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٥٨ ظ.
(٢) انظر الهادى يحيى بن الحسين : الرد على أهل الزيغ، ٢٧ ظ.
(٣) انظر الهادى يحيى بن الحسين : المصدر السابق؛ ٢٨و.
(٤) انظر الهادى يحيى بن الحسين : المسترشد فى أصول الدين؛ ١٩و.
(٥) انظر القاسم : الأساس لعقائد الأكياس؛ ص٧٧ .
(٦) محمد الهادى : الإيضاح؛ مخطوط مصور بمعهد المخطوطات، ميكروفيلم ٢٢ علم كلام، يمنية.

الهادى، جده القاسم الرسى، فى رسالته "**تفسير العرش والكرسى**"، حيث قال بأنهما تعبير عن عز الله وملكه، واستعان بالتفسير والتأويل اللغوى، فى نفى الجهة والتشبيه عنه، تعالى[١].

وعلى هذا نجد تأويل العرش، فى قوله تعالى : {**ويحمل عرش ربك فوقهم يومئذ ثمانية**}[٢]، أى يحمل أمر ملكه، سبحانه، من الحساب وغيره من أعمال يوم القيامة ثمانية أصناف من الملائكة؛ عليهم السلام؛ لأن الملائكة أصناف كثيرة، على ما ورد به الأثر عن النبى، ﷺ[٣]؛ وقد ذكر هذا التأويل الهادى يحيى بن الحسين[٤]، وتبعه الحسين بن القاسم العيانى؛ كتابه فى "تفسير غريب القرآن"[٥]، وقد فسر الإمام زيد الكرسى، فى قوله تعالى : {**وسع كرسيه**} أى وسع علمه[٦].

تفسير الهادى للكرسى :

حاول الهادى تقديم تفسير لمعنى الكرسى فى القرآن الكريم، من خلال تناوله لآية الكرسى بالتحليل، ففسر الكرسى بالعلم، مستدلاً على ذلك من اللغة بدلالات مختلفة لمعنى اللفظة، وبالشعر العربى؛ قال **أبو ذؤيب** : ولا يكرس علم الغيب مخلوق.. وقال آخر:

تحف بهم بيض الوجوه وعصبة * * * كراسى بالأحداث حين تنوب

أهل كراسى : أى أهل علم، وتمثل رسالة الهادى، فى تفسير الكرسى، نقداً تاريخياً، لحقيقة ظهور التشبيه والتجسيم فى الفكر الإسلامى، ولا يقلل من قيمتها صغر حجمها؛ حيث تناول التشبيه بشكل منهجى، جديد ومختلف، فأبان عن مواجهة القرآن لأهل التشبيه، فى نصوص عديدة[٧]، ثم بين أن كان منه تعالى، لوجود نزعة تشبيهية فى عهد رسول الله، ﷺ، وفى تساؤلات الكفار له عن ربهم، تطورت بعد ذلك على يد القصاص، وبعض المحدثين، فى بيئات بعينها، فذكر من ذلك ما روى عنه، ﷺ : **خلق آدم، على خلق نفسه، وأنه، تعالى،**

---

(١) انظر القاسم الرسى: فى صفة العرش والكرسى، مخطوط قديم مصور عنه بدار الكتب، ميكروفيلم، تحت رقم ٣٤٥، يمن شمالى.

(٢) سورة الحاقة : آية، ١٧ .

(٣) انظر ابن كثير : تفسير القرآن العظيم؛ ٤/ ٤٣٧، ٤٣٨ ، دار الخير، بيروت، ط. أولى، ١٤١٠هـ/١٩٩٠م.

(٤) انظر الهادى يحيى بن الحسين : كتاب العرش والكرسى ، ٥٠و ، مخطوط قديم مصور ميكروفيلم بدار الكتب المصرية، تحت رقم ٣٢٢، يمن شمالى.

(٥) انظر الحسين بن القاسم : تفسير غريب القرآن؛ ١٥و ، مخطوط يمنى ١٤٠ ورقة، مصور بالميكروفيلم بدار الكتب المصرية تحت رقم ١٧٥ .

(٦) انظر الإمام زيد : تفسير غريب القرآن؛ ٨ط مصور ميكروفيلم؛ تحت رقم ٧٥ بدار الكتب يمنية.

(٧) انظر الهادى يحيى بن الحسين : تفسير الكرسى ٤٦، ميكروفيلم بدار الكتب، برقم ٣٢١ .

يضحك حتى تبدو نواجذه، وأنه، تعالى؛ نور يكل عنه النظر، وأن له تعالى، عرشاً يستقر عليه، وأن النبى ﷺ أسرى به إلى السماء، ووصل إلى الله، عز وجل، وأنه، ﷺ؛ وجد برد أنامله فى جسده، وأنه، تعالى؛ يظهر يوم القيامة ويرى عياناً، وأنه، تعالى؛ يكون يوم القيامة جالساً على العرش ورجلاه على العرش، وأنه يكشف لهم ساقه! [١].

وهذه الأحاديث منتشرة وثابتة فى كتب السنة، وليس هنا موضع تناول قضية الحديث فى بين العقائد... غير أن ما يكشف عنه وجه التناول هنا، هو أن الهادى له إسناد عن رسول الله، ﷺ؛ وروى أحاديث كثيرة عن آبائه، من آل بيت رسول الله، ﷺ؛ ولا ينكر الحديث، كما يتبادر للذهن، فهو يضعنا أما قضية نقد المتن، فى أخبار المصطفى على أساس منهجى، وهو الأخذ به بعد سلامة سنده، وكونه متواتراً فى باب العقائد، لكون أحاديث الآحاد ظنية الدلالة عندهم؛ ثم النظر فى الحديث، من حيث موافقته لصريح النص القرآنى، ومقاصد العقيدة الإسلامية، وهو موقف أعتقد أنه رائد فى عصره، ويحل كثيراً من مشاكل النص؛ دون المساس بقدسيته، لأن الحديث كان باباً ولج فيه كثير من أعداء الإسلام، فأثروا فى الدين، بشكل أو بآخر [٢].

ويضع تصوراً موافقاً لحديث رسول الله، ﷺ، وهو يجيب أبا ذر، مبيناً له حقيقة الأمر؛ يا أبا ذر ما السموات والأرض عند الكرسى، إلا كحلقة ملقاة فى فلاة من الأرض [٣]، فانظر إلى ما ذهب إليه النبى، صلى الله عليه وآله وسلم؛ يريد أن الكرسى، اشتمل على السموات والأرض، كما اشتملت الأرض على الحلقة، فليس هناك ثم كرسى بالمعنى الذهنى المتصور، ولكن خلقاً موجوداً فى داخل خلق مركزه صغير، وهو محيط بالكل، فليس وراءه منتهى ولا غاية" وهو المحيط بكل الأشياء الواسع لها، فكان هذا الكرسى خارجاً عنها ظاهراً عليها، وباطناً فيها. ظاهراً عليها لإحاطته بها، وباطناً فيها لدخولها فيه" [٤].

أريد بذكر الكرسى، مثل ضربه الله لعباده، ليستدل به العباد على عظمة الله، تبارك وتعالى؛ وإحاطته بالأشياء واتساعه لها، وليس ثم شئ سوى الله، عز وجل، وإنما هى إحاطة الله، عز وجل، وليس ثم كرسى مخلوق، ولا شئ سوى الخالق [٥].

---

(١) انظر الهادى يحيى بن الحسين : تفسير الكرسى، ٤٦ ظ.
(٢) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٤٧و.
(٣) انظر ابن كثير : تفسير القرآن العظيم؛ ٣٣٢/١، وقال: رواه أبو بكر بن مردويه، والحافظ أبو يعلى فى مسنده.
(٤) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ٤٧و.
(٥) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق ٤٨و.

ثم تطرق إلى بيان عظمة الخالق، وجهل المشبهة له، وتصغيرهم وتحقيرهم له، وتعالى الله عن فهمهم علواً كبيراً، واستعان بالسنة النبوية، فى بيان عظمة خلق الله، فكيف بالخالق العظيم، فما يذكره الله ما هو إلا بيان صغر شأن خلقه، وعظم شأنه وهو مجرد أمثلة محكية لا تعدوا أن تكون أكثر من ذلك[١].

وربما استفاد كثيراً برسالة جده "**صفة العرش والكرسى**"، والتى أول فيها العرش، بقبضته وبطشه، والتى هى ملكه وسلطانه وقدرته[٢] وبعد، فهل ما ذكره الزيدية عن العرش والكرسى، نفياً لهما أما تأويلاً؟!.. أعتقد أن التشبيه المجازى، الذى ذهب إليه الزيدية، كان موفقاً.. وما ذكروه كان بناء على منهج، وضعوا أصوله ومفاهيمه، واعتمدوا على أسس ثلاثة النص والعقل واللغة، فعلى أى شئ اعتمد المشبهة، حين ذهبوا إلى تصورهم للألهية؟! ... ربما وجد بعض الدارسين، أن فى تأويل الزيدية وردهم على المشبهة ما يحمل نوعاً من الإفراط... هذا صحيح إن نظرنا فى الجانب الآخر، لنجد تفريطاً شنيعاً، قائماً على التصوير والإيهام والتخييل، والله، عز وجل، منزه عن كل ما ذهب إليه المشبهة؛ وما تعبدنا بالجسمية أو للتصورات الضيقة عن حقيقة التوحيد.

فى بيان أن العرش لا يقدر أحد قدره : وقد نقد بعض متأخرى الزيدية الحنابلة والحشوية وبعض الأشاعرة فى أخذهم بالظاهر من النص فقالوا: العرش خلق من خلق الله، أخبر عنه فى كتابه، وأحاطه بالإجلال والتعظيم والهيبة، لذلك قال ﷺ فى معرض بيان حقيقته لأصحابه : "**إن العرش لا يقدر أحدٌ قدره**"، وقد أخرجه جماعة عن ابن عباس، منهم الطبرانى والحاكم فى مستدركه، وصححه على شرط الشيخين، وكذلك ابن المنذر وابن أبى حاتم وغيرهما.

وقد أول بعض العلماء هذا الحديث بالعز والملك، ودعاهم إلى ذلك ما أخرجه الطبرانى عن ابن عباس، رضى الله عنه : "**إن الله خلق العرش فاستوى عليه**"... الحديث.

وعلق الصعدى على ذلك بقوله : "والاختيار مفوض إليك، ففى تعقيب الاستواء، على خلق العرش مالا يخفى"[٣] أى أن الظاهر لا يمكن قبوله، وإلا كان يعنى احتواء المخلوق المتحيز، فى مكان وجهة للخالق القديم، وهو ما يقول به عاقل.

---

(١)انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق ٤٨ ظ.
(٢) القاسم الرسى : صفة العرش والكرسى، ٥٢و.
(٣) انظر ضياء الدين الصعدى : الاحتراس، ٨٥ظ.

وقد حسم الزيدية موقفهم من هذه المسألة بالتأويل، وشاركوا المعتزلة فى ذلك، يقول الصعدى : "فأما جمهور العدلية من المعتزلة وغيرهم، فقد جنحوا إلى التأويل، ورأوا أن ذلك أوفق وأليق بمن يريد سواء السبيل"(١)، فهم يؤمنون بأن العقل لا يتعارض مع النص، كذلك النص نفسه لا يتناقض ولا يتعارض، وفى إطار فهمهم لأصول التوحيد، وكون الكتاب المنزل مهيمن ومسيطر، والسنة الشريفة مبينة، ومفصلة وشارحة، وكل من عند الله العزيز الحكيم، أقدمو على التأويل، لعرف النص على الظاهر، الموهم للتشبيه والتجسيم.

ولكن الاتجاه المحافظ، كان له رأى آخر : "وأما المحافظون على إبقاء الظواهر، وكذا التاركون للتفاصيل فى التأويل، فقد ظنوا أن فى ذلك نوعاً من التعطيل... وما التفتوا إلى أن التأويل، بما يرفع الشبهة، لابد منه عند الفريقين مطالبة الوهم بالكيف، ويقلع مادة كلفته، إلى إدراك تلك الحقيقة، وأحق وأدنى وأليق"(٢)، وهذه نظرة واعية جداً لحقيقة المسألة، فكلا الاتجهين لن يجد بداً من التأويل فى النهاية، ومن أخذ بالظاهر وأجرى النص على ظاهرة، اضطر إلى تأويل المعية، وليس تأويل أولى من تأويل، كما يذكر الرازى فى أساس التقديس"(٣).

وقد وجد متأخرو الأشاعرة صعوبة فى حمل الاستواء على حقيقته، ورأوا أن ذلك يمتنع فاعترف سعد الدين فى "شرح المقاصد"(٤)، والغزالى فى "قواعد العقائد"(٥) بامتناع، حمل الاستواء ونحوه، على الحقيقة لما فيه من تعطيل التوحيد، والسقوط فى التشبيه والتجسيم ولوازمهما.

واعتمد القاسم على أسلوب المناقضة، فى نقده للمشابهة فى مقالتهم، أنه، تعالى، على العرش استوى، بمعنى الاستقرار والجلوس. فلو كان الأمر كذلك، كان العرش غير السماوات والأرض، ولم يجز لهم القول بأن الله فى السماء، فهل هو، تعالى، على العرش أم فى السماء؟!(٦)، وتعد المناقضة إحدى أساليب النقد، التى يقطع بها الخصوم.

---

(١) انظر ضياء الدين الصعدى : المرجع السابق، نفسه.
(٢) انظر ضياء الدين الصعدى : المرجع السابق، ٨٥ ظ.
(٣) انظر الرازى : أساس التقديس، ص١٣٥ .
(٤) انظر التفتازانى : شرح المقاصد، ١/٢٣٠، طبعة استانبول، ١٢٧٧هـ.
(٥) انظر الغزالى : قواعد العقائد، ١/ ٩٨ "من الإحياء"، دار الصابونى، د.ت.
(٦) انظر القاسم الرسى : المسترشد، ٥٨ظ.

٤- استحالة كونه، تعالى؛ حالاً فى محل

زعم الحلولية[١] أن الله، تعالى، يحل فى الصور الحسنة أو فى الأشياء؛ وهى مقالة المقصود منها هدم الدين، وإفساد التوحيد؛ وهو باطل ومستحيل على الله، لما يلى :

الحجة الأولى : لو كان الأمر كما زعموا، من حلوله، تعالى، فى المحال؛ لكان ذلك إما على سبيل الأبدية أو المحلية؛ والأول يفضى إلى القول بقدم المحل؛ والثانى يؤدى إلى حدوث الحال؛ وكلاهما باطل على الله تعالى، محال، كما أن الحلول فى ذاته يعنى حصوله، تعالى؛ فى الجهة والمكان؛ وما يلزم عنهما من التحيز والمقدار والجهة الجسمية، وكله باطل على الله تعالى.

الحجة الثانية : كما أن الحلول يعنى حاجة الذات إلى محلها وافتقارها إليه، يقتضى أن المحتاج ممكن الوجود، لا واجب الوجود، وحاجته للمؤثر الذى يؤثر فيه، وهو محال على الله[٢].

٥- استحالة كون ذاته، تعالى، محلاً لغيرها من سائر الحوادث

ذهبت الكرامية إلى أن ذات الله، تعالى، يجوز أن تكون محلاً لسائر الحوادث، وأنكر ذلك أهل القبلة[٣]، ومناط الخلاف هو أن الكرامية قد جوزت كون ذاته، تعالى، محلاً لغيرها من الحوادث[٤]؛ كالألم واللذة والشهوة والنفار، وغير ذلك مما يكون حادثاً فى ذاته، مما يستحيل عليها؛ ولو أنها قصدت تجدد الصفات على ذاته، مما هو جائز عليه، لما كان خلاف معاً، لاتفاق أهل القبلة عليه.

لقد اتفق المسلمون على جواز تجدد الصفات على ذاته؛ وقالت الزيدية بتجدد المدركية والمريدية، والكارهية على ذاته، ومنعوا من تجدد العالمية له[٥]، وذهب الشيخ أبو الحسين البصرى[٦]،

---

(١) **الحلولية :** قوم قالوا بحلول الإله فى العبد؛ كما يحل اللون فى الماء؛ حتى تصير الإشارة للشئ إشارة للآخر؛ وهم غلاة فرق الإسلام، عدهم البغدادى عشر فرق، وقصدها جميعاً إفساد التوحيد وهدم الإسلام. انظر البغدادى : الفرق بين الفرق؛ ص٢٥٤ .

(٢) انظر يحيى بن حمزة : الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٢٧و ، وراجع الرازى : المحصل؛ ص١٥٦، ١٥٧ .

(٣) انظر الإيجى : المواقف؛ ص٢٧٤ .

(٤) **الحادث :** الموجود بعد العدم، **والمتجدد :** مالا وجود له وتجدد. انظر الجرجانى : التعريفات، ص٩٣... والإيجى المواقف؛ ص٢٧٤ .

(٥) انظر يحيى بن حمزة : الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٢٧ظ.

(٦) **أبو الحسين البصرى، محمد بن على بن الطيب،** من أعيان المعتزلة، ولد فى الكوفة، وسكن بغداد، وتوفى بها سنة (٤٣٦هـ)، قال الخطيب البغدادى : "له تصانيف وشهرة بالذكاء والديانة على بدعته". من كتبه : "المعتمد فى أصول الفقه"، و"شرح الأصول الخمسة" وغيرها. انظر تاريخ بغداد؛ ٣/١٠٠، و"المنية والأمل"؛ ص٧٠ .

والخوارزمي[١]، صاحب كتاب "**الفائق**"[٢]، إلى جواز تجدد العالمية على ذاته، تعالى؛ وهو ما ذهب إليه المحققون من الأشعرية، كابن الخطيب الرازى[٣]، وأبى حامد الغزالى[٤]، واتفق جميعهم على امتناع تجدد القادرية[٥]... وتبطل مقالة الكرامية من جهتين :

الجهة الأولى : لو كانت ذاته، تعالى، محلاً لشئ من الحوادث، للزم من ذلك أن يكون حجماً، وهو محال عليه، تعالى، لما فيه من القول بالجسمية.

الجهة الثانية : ولو كان يقال، محلاً للحوادث، لكان محلاً لكلها أو بعضها، والأول يقتضى تضاد الصفات فى ذاته، وهو محال، والثانى كذلك محال حيث يحتاج لمخصص حيث لا مخصص لمحل دون غيره[٦].

٦- استحال كونه، تعالى، آلماً وملتذاً

أجمع أهل القبلة على استحالة كونه، تعالى؛ آلماً[٧] ومُلتذاً[٨]؛ وخالف فى ذلك الفلاسفة، فأجازوا كونه، تعالى، عاشقاً ومعشوقاً؛ والدليل على بطلان الألم واللذة على ذاته، تعالى، هو أن المفهوم من اللذة، هو إدراك ما يلائم المزاج وموافقته؛ والمفهوم من الألم، هو إدراك ما يخالف المزاج وينافيه؛ والله، تعالى؛ يستحيل أن يكون له مزاج، ويكون موافقاً أو مخالفاً؛ ولذلك بطل كونه، تعالى، آلماً وملتذاً، واستحال ما تبع ذلك من شهوة ونفار، وغم وسرور وفرح.. الخ من هذه الكيفيات؛ لأنها تابعة للأمزجة؛ حيث كونه، تعالى؛ ليس بذى مزاج، فهذه الصفات مستحيلة عليه[٩].

لقد أثبت الفلاسفة اللذة العقلية، بدعوى أن اللذة إدراك الملائم، وكل من أدرك كمال فى ذته التذ به ضرورة؛ وبما أنه، تعالى، موصوف بتمام الكمالات، وتفوق الإدراك، وجب

---

(١) **محمود بن محمد الخوارزمى الملاحمى**؛ عده ابن المرتضى من الطبقة الثانية عشرة من المعتزلة، وأخذ برأيه كثيراً فى مصنفاته... انظر ابن المرتضى : طبقات المعتزلة؛ ص١١٩ .

(٢) وهو كتاب فى نقد المذهب الزيدى، لأحد كبار المعتزلة فى عصره، وتلميذ للقاضى عبد الجبار للكتاب ميكروفيلم بدار الكتب ١٦٦٦ - ونفس النسخة بمعهد المخطوطات العربية بالقاهرة.

(٣) انظر الرازى : الأربعين فى أصول الدين؛ ١٦٨/١ وما بعدها.

(٤) انظر الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد؛ ص٩٠ وما بعدها.

(٥) انظر الإيجى : المواقف، ص٢٧٧ .

(٦) يحيى بن حمزة : الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٢٧ظ، وراجع الرازى :المحصل؛ ص١٥٨، ١٥٩ .

(٧) **الألم** : إدراك المنافر من حيث أنه منافر، ومنافر الشئ هو مقابل ما يلائمه، وفائدة قيد الحيثية للإصرار عن إدراك المنافر؛ لا من حيث إنه منافر؛ فإنه ليس بألم. انظر الجرجانى : التعريفات؛ ص٤٤ .

(٨) **اللذة** : (من الكيفيات النفسانية) إدراك الملائم، من حيث أنه ملائم، كطعم الحلاوة عند حاسة الذوق، والنور عند البصرى، وحضور المرجو عند القوة الوهمية؛والأمور الماضية عند القوة الحافظ تلتذ بتذكرها؛ وقيد الحيثية عن إدراك الملائم؛ لا من حث ملائمته؛ فإنه ليس بلذة، كالدواء النافع المر؛ فإنه ملائم من حيث أنه نافع؛ فيكون لذة لا من حيث أنه مر. انظر الجرجانى التعريفات؛ ص٢١٨ .

(٩) انظر يحيى بن حمزة : الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٢٨و.

أن تكون لذته العقلية، أقوى اللذات؛ وقام مذهبهم على أن اللذة هى الإدراك، واللذة ليست الإدراك؛ وإن كان الإدراك أحد مسبباتها، وذات البارئ غير قابلة للذة؛ وإذا كان السبب لا يعمل بلا قابل، كما تقول الفلاسفة؛ وإدراكنا غير مماثل لإدراكه، تعالى؛ بالحقيقة؛ فإن اللذة منتفية عنه، تعالى، ومستحيلة[١].

وذهب المتكلمون إلى أن الله، عز وجل، غنى عن خلقه؛ واختلفوا فى كونها من صفات الإثبات، فذهب بعضهم إلى أنها من صفات الإثبات، وذهب آخرون إلى أنها من صفات النفى، غير أن أكثرهم يجعلها متوسطة بين النفى والإثبات.. وحكى يحيى بن حمزة فى "**الشامل**" : "أن لا خلاف بين أهل القبلة، ولا الملل المخالفة فى أنه، تعالى، غنى. ولم يحك عن أحد احتياج ذاته، إلى المنافع وتوابعها، والمضار وتوابعها"[٢].

❋❋❋❋❋❋❋

(١) انظر راجع الرازى : المحصل؛ ص١٦٠ .
(٢) انظر يحيى بن حمزة : الشامل لحقائق الأدلة العقلية، وأصول المسائل الدينية، ٧٦،

obeikandl.com

الفصل الثالث

فى تأويل الصفات الخبرية

ويشتمل على النقاط التالية :

١- السوال عن الماهية. ما هو؟

٢- السؤال عن الكيفية. كيف هو؟

ا- صفة اليد.

٢- صفة الوجه.

٣- صفة النفس.

٤- صفة النور.

٥- صفات المجئ والإتيان.

أ- صفة المجئ.

ب- صفة الإتيان.

٣- حكم الزيدية على المشبهة فى التوحيد والصفات.

obeikandl.com

الفصل الثالث

فى تأويل الصفات الخبرية

١- السؤال عن الماهية، ما هو؟

تناول المتكلمون حقيقة الذات، فتساءلوا هل هى معلومة للبشر أم لا؟ وهل يمكن أن يسأل عن ذاته تعالى بما هو؟ وهو سؤال عن الحقيقة والماهية، لمن يطلب فهم حقائقها، من الحدود الذاتية المشتملة على الجنس والفصل.

ذكر **الجرجانى** أن ماهية الشئ، ما به الشئ هو هو، وتطلق غالباً على الأمر المتعقل، مثل المتعقل من الإنسان، وهو الحيوان الناطق، مع قطع النظر عن الوجود الخارجى، والأمر المعتقل، من حيث أنه مقول، فى جواب ما هو، يسمى ماهية[١].

وذهب أكثر المعتزلة البصرية والبغدادية، وطوائف من المتكلمين، إلى أن حقيقة ذاته، تعالى؛ وكنهها معلوم لنا[٢]؛ حتى قالوا : إنه لا يعلم من كنه ذاته، إلا ما نعلمه!. أما الصوفية ومحققو الأشاعرة، فقد ذهبوا إلى أن كنه ذاته، تعالى، غير معلوم لنا[٣]، ولكن الأشعرى يذكر فى مقالاته، أن المعتزلة قد أجمعت على إنكار القول بالماهية، وأن لله ماهية لا يعلمها العباد، وقالوا : اعتقاد ذلك فى الله — سبحانه! — خطأ وباطل[٤]، ويبدو أن ما وصل إلينا عبارة عن محض تحريف، لمقالة المعتزلة، وكذب ابن الراوندى فى كتابه "**فضيحة المعتزلة**" أن القول بالماهية قال به شيخا المعتزلة ضرار وحفص الفرد، وكان ثمامة يقول به؛ وأضاف إليهم حسين النجار، شيخ الطائفة النجارية؛ وسفيان بن سحتان وبرغوث، من باب التشنيع على المعتزلة، والتلبيس على أتباعهم[٥].

وقد نفى الخياط فى كتابه"الانتصار"، كون ضرار وحفص الفرد من المعتزلة، **لقولهما** بالماهية والمخلوقية، وذكر لبشر بن المعتمر شعراً يتبرأ فيه منهما باسم المعتزلة جميعاً حيث يقول :

فنحن لا ننفك نلقى عاراً * * * نفرُّ من نكرهم وفراراً
ننفهم عنا، ولسنا منهم * * * ولا هم منا ولا نرضاهم
إمامهم جهم وما لجهم * * * وصحب عمرو ذى التقى والعلم

فهما جهمية فى عقيدتهما، ويقصد بعمرو، عمرو بن عبيد، شيخ المعتزلة وصاحبه واصل بن عطاء، وكان معروفاً بالعلم، والتقى والزهد[٦].

---

(١) انظر الجرجانى : التعريفات؛ ص٢٢٣ .
(٢) انظر الرازى : المحصل ٢ص ١٨٨ .
(٣) انظر يحيى بن حمزة : الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٢٨ظ.
(٤) انظر **الأشعرى**: مقالات الإسلاميين؛ ١/ ٢٥٦ .
(٥) انظر الخياط : الانتصار؛ ص١٣٢ .
(٦) انظر الخياط : المصدر السابق، نفس الصفحة.

وقد أخطأ الرازى[١] فى اعتبار ضرار من المعتزلة، وهو فى هذا متابع لابن الراوندى، أما تمامه فهو برئ من القول بالماهية، وحسين النجار وسفيان وبرغوث، ليسوا من المعتزلة، فلم أضافهم إليهم، ولهذا حكمنا بأن كثيراً من المنقول عن المعتزلة، نقله المتأخرون عن كتب أعدائهم، كابن الراوندى.

أما ما ذكره عن الأشاعرة، فهو صحيح، يقول القشيرى : "والقديم، سبحانه؛ لا ماهية له؛ ولا يقال ما هو؛ لأن ما هو سؤال عن الجنس، ولا جنس للقديم"[٢]، وكذلك ذهب ضرار من المعتزلة، والغزالى من متأخرى الأشاعرة والرازى، إلى أنا لا نعرف حقيقة ذات الله، تعالى، وهو قول الفلاسفة[٣]، وقد اختار الإمام يحيى بن حمزة الزيدى، رأى الأشاعرة، واستدل عليه بحجتين :

الحجة الأولى : كل ما نعلمه عنه، تعالى، هو الصفات الذاتية، **كالقادرية والعالمية، والصفات الفعلية، كالمريدية والكارهية**، والصفات السلبية كاستحالة الجسمية والعرضية عليه، تعالى، وغير ذلك من الأحكام والأوصاف، الثابتة له تعالى. أما ما وراء ذلك من معرفة كنة ذاته، تعالى، فلا يعلم لنا فيه شئ[٤]، فالعقل عاجز تمام العجز عن معرفة الماهية؛ ولا داخل فى مجال ونطاق معرفته، وقدراته وعلمه، وهو أضعف من ذلك، والله منزه عن الند والمثل والشبيه[٥]، وهو ما سيذكره الإمام يحيى فيما يلى.

الحجة الثانية : معرفة حقيقة كنه الذات، لا تكون إلا عن طريق الوجدان النفسى، أو الإدراك العقلى، والله، عز وجل، لا يعرف بشئ منهما، ولا بهما جميعاً[٦]، وهو نقد موجه إلى أدوات المعرفة، وبيان لمدى قدراتها الحقيقية.

وكيف يمكن لمن عجز عن حقيقة، وكنه بعض المخلوقات، كشعاع الشمس أو ضوء القمر، أن يدرك حقيقة وكنه خالقهما، ذلك الله رب السموات والأرض، فلا يعرف حقيقة الذات وماهيتها إلا هو؛ ويبدو أن فى ذلك تفسيراً مقبولاً لنظرية الأحوال، حيث أثر بعض المعتزلة، الهروب من نسبة صفات مساوية، ومماثلة للذات، والذات الإلهية تخالف الذوات، بهذه الأحوال؛ وهى الوجود والحياة والعلم والقدرة، وزاد عليها أبو هاشم الإلهية[٧]، وقد مضى بيان

---

(١) انظر الرازى : الأربعين فى أصول الدين؛ ١/ ٣٠٨ .
(٢) القشيرى : الفصول فى الأصول؛ ص٥٠، تحقيق د/ الطبلاوى محمد سعد، ط. دار الأمانة، القاهرة، ١٩٨٣م.
(٣) انظر : الرازى المحصل، ص١٨٨ .
(٤) انظر يحيى بن حمزة : المصدر السابق؛ ٢٨ ظ، وراجع الرازى : الأربعين فى أصول الدين؛ ١/ ٣٠٨ .
(٥) انظر الباقلانى : التمهيد؛ ص٣٠٠ .
(٦) انظر يحيى بن حمزة الرائق فى تنزيه الخالق، ٢٨ ط.
(٧) انظر الإيجى : المواقف؛ ص٢٦٩، ٢٧٠ .

موقف الزيدية من الأحوال عند أبى هاشم؛ غير أن المجانسة فى الماهية تعنى المماثلة وتوجيها، من حيث استواء المتجانسين فى الجنس واستوائهما؛ والله ليس كذلك[١].

أما **هل يصح أن يكون معلوماً لبشر، معرفة كنه الذات؟**. فهو جائز، إذا خلقه الله فينا، حيث أنه، تعالى، يعلم كنه وحقيقة ذاته فى نفسه؛ ويصح أن يعلمه لخلقه، ضرورة أو استدلالاً، إذ لا مانع من ذلك[٢].

منع بعض المتكلمين ذلك، وقال : هذا غير ممكن، لأنه غير متناه، والعقل متناه؛ وإدراك غير المتناهى بالمتناهى محال، ولكن بعض المحققين منهم، توقف فى جوازه وامتناعه، وبرر ذلك بأنه لا سبيل للعقل إلى معرفة هذه المضايق، بل السمع لما دل على أن المؤمنين يرون الله، تعالى، يوم القيامة، دل ذلك على كون هاتين المرتبتين ممكنتين؛ ولا شك أنه لا حال للبشر، أشرف من هاتين الحالتين[٣]، وأعتقد أن التوقف أسلم الأمور فى هذه المسألة والله، تعالى، أعلم.

٢- السؤال عن الكيفية؛ كيف هو؟

وهو سؤال عن الحال والعلية؛ فيقال فيها: كيف حال القديم، هل هو موجود أم لا، وكيف حصل العالم، لمؤثر أو لغير مؤثر؟

وتكون الإجابة عن هذا السؤال، ببيان وجوده، وإثبات صفاته وتوحيده؛ وقد قامت الأدلة العقلية الواضحة، على وجود ذاته، مخالفة لسائر الذوات[٤]؛ وهى قادرة عالمة، سميعة مدركة.. إلى غير ذلك من صفات الذات[٥]؛ وثبت لها التأثير، فى سائر المكونات.. كما أن ذاته، تعالى، منزهة عن الجسمية والعرضية، وتوابعهما من الحلول والكون، والأماكن والجهات؛ وغير مرئية أو مدركة بشئ من الحواس[٦].

---

(١) انظر الجوينى : الشامل؛ ص٢٨٧ وما بعدها.
(٢) انظر يحيى بن حمزة : المصدر السابق؛ ٢٩و ، وراجع الرازى : الأربعين فى أصول الدين، ١/ ٣١١ .
(٣) انظر الرازى : الأربعين فى أصول الدين؛ ١/ ٣١١ .
(٤) راجع الرازى: المحصل؛ ص١٥٤ .
(٥) راجع القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص١٥١، وما بعدها.
(٦) يسميها المتكلمون **صفات السلوب**، انظر الإيجى: المواقف؛ ص٢٧٠-٢٧٨ .

كما أنها ذات متكلمة، صادقة فيما أضيف إليها من خطاب[١]، ومريدة كارهة، إلى غير ذلك من صفات العقل، اللائقة بالصفات الإلهية والربوبية، كما ثبت أن فعل الذات حكيم، فهى ذات حكيمة فى أفعالها، منزهة عن كل قبيح؛ لا تخل بواجب[٢]، حيث أن ذلك ليس من سمات الكمال اللائقة بها[٣].

نفى تونه، تعالى، ذا أبعاض :

نؤمن بأن الله، تعالى، واحد أحد، فرد صمد، خلق الصور، وليس بصورة، وقد أخبر، تعالى، عن وحدانيته، فى آيات كثيرة، فى القرآن الكريم، قال، تعالى: {**إنما هو إله واحد**}[٤]، {**وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو**}[٥]، {**فإلهكم إله واحد فله أسلموا**}[٦]، وقد تكررت هذه المادة فى القرآن، ثنتان وثلاثون مرة، منها ثلاثون مرة، تدل على الله الواحد الأحد[٧].

والواحد فى اللغة، يطلق ويقصد به **البائن بالفضل والسؤدد**، أو من ليس له نظير ولا شبيه، بهما متماثلان، كقولك: هذا وهذا شئ واحد. والله واحد، فى الربوبية والعز والكبرياء، بمعنى أنه واحد بنفسه لا بغيره، وهو واحد لا ثانى معه، ولا مثل له فى صفة ولا فى ذات، ولا فى قول ولا فى فعل، ولا فى معنى من المعانى كلها.

أما من حيث العدد، فهو فرد، بمعنى أنه أول الأشياء، وبه كان كل شئ، وهو الواحد لا من عدد، واحد فى معناه، لا أجزاء له، ولا يقال واحد فى الحقيقة، إلا له وحده، وما سواه فهو عدد مجزء، **والله لا يحيط به شئ**، الرقيب الذى لا يحويه شئ، ولا يعزب فى شئ، أو يعزب عنه شئ؛ والله بكل مكان، فهو فى كل شئ، ليس بغائب عن شئ[٨]، قال، تعالى: {**إننى معكما أسمع وأرى**}[٩]، وقال، تعالى: {**ما يكون من نجوى ثلاثة، إلا هو**

---

(١) راجع القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص٥٢٩، وما بعدها.
(٢) راجع القاضى عبدالجبار: المصدر السابق؛ ص١٣٢.
(٣) انظر يحيى بن حمزة: الرائق؛ ٢٩/١.
(٤) سورة الأنعام: آية، ١٩.
(٥) سورة البقرة: آية، ١٦٣.
(٦) سورة الحج: آية، ٣٤.
(٧) المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، مادة "وحد"؛ ص٩١٣.
(٨) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٦١ ط-٦٢/١.
(٩) سورة طه: آية، ٤٦.

رابعهم، ولا خمسة إلا هو سادسهم، ولا أدنى من ذلك ولا أكثر، إلا هو معهم، أين ما كانوا، ثم ينبئهم بما عملوا يوم القيامة، إن الله بكل شئ عليم}[١].

ولا معنى لإلزام المشبهة، بأنه على ذلك فى القيود والأكبال، تقدس الله عن ذلك، فقد أمرنا ألا ننكره، إلا بأسمائه الحسنى، فقد جل عن أن ننكره، بما هو هجين من الأسماء، أو نصفه بقلة وإحاطة، الواحدية تعنى أنه واحد، لا شئ سواه، ولا شبيه له، ولا يقيم الأشياء غيره، وهو القائم بها وبه قامت. وليس بذى أبعاض أو أعضاء؛ وليس شئ سواه، إلا وهو من أجزاء وأبعاض؛ كما أنه، تعالى، ليس فى زمان أو مكان، ولا يحويه زمان أو مكان، وليس بعدد، فيجوز عليه الزيادة والنقصان، ولا يشبه فى كماله البشر فى شئ[٢].

١- صفة اليد

لم تثبت الزيدية اليد لله، كصفة من صفاته الخبرية، ورأت فى ذلك تشبيهاً له، تعالى، بخلقه، ومحاكاة لجارحة مادية جسمية؛ فأولت اليد فى القرآن الكريم، عدة تأويلات، فقالت فى قوله، تعالى: **{خلقت بيدى}**[٣]، يعنى بقدرتى وعلمى، فقد أراد، عز وجل؛ أنه قادر به وعالم تولى ذلك بنفسه، فلا شريك له فى تدبيره وصنعه؛ لا أن قدرتى وعلمى، ونفسى غيرى؛ بل أنا الواحد، الذى لا شئ مثلى"[٤]. فصفاته، تعالى؛ عند الزيدية، هى عين ذاته، ولا مفارقة بين الصفات والذات؛ فهما شئ واحد؛ فالعلم والقدرة عين الذات، ولا يختلفان فى أنفسهما، ليصنعا صفتين.

وقد جاء من الأدلة النقلية، حسب ما رأى أئمة الزيدية، ما يفيد أن اليد هى العلم والقدرة، من ذلك، قوله، تعالى: **{إن مثل عيسى عند الله، كمثل آدم خلقه من تراب، ثم قال كن فيكون}**[٥]، وقوله، تعالى: **{إنما قولنا لشئ، إذا أردناه، أن نقول له كن فيكون}**[٦]؛ يريد إذا كونا شيئاً كان.

كما ورد فى الكتاب، ما يفيد كونها الذات، أو النعمة، أو الملك، قال، عز وجل: **{أولم يروا أنا خلقنا لهم، مما عملت أيدينا أنعاماً، فهم لها مالكون}**[٧]؛ أى عملت

---

(١) سورة المجادلة: آية، ٧ .
(٢) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٦٣ ط-٦٣,٠.
(٣) سورة ص: آية، ٧٥ .
(٤) انظر القاسم الرسى: العدل والتوحيد ونفى التشبيه؛ ص١٣٤ .
(٥) سورة آل عمران: آية، ٥٩ .
(٦) سورة النحل: آية، ٤٠ .
(٧) سورة يس: آية، ٧١ .

أنا بنفسي، أما قوله، تعالى: {**بل يداه مبسوطتان، ينفق كيف يشاء**}[١]، فتأويلها: بل نعمتاه مبسوطتان على خلقه؛ رزق موسع، ورزق مضيق؛ ينفق كيف يشاء، أى يفعل لذلك ما هو أصلح لعباده، كما أشار قوله، تعالى: {**بيده الملك**}[٢]، إلى نسبة الملك له وحده، عز وجل، وهو استعمال لغوى، عرفته العرب فى تعبيراتها، فقالوا: الملك بيد فلان، وقد قبض فلان الملك والأرض، وذلك فى قبضته وبيمينه، يعنون فى قدرته وملكه.

وكذلك جاء البيان القرآنى، ليخاطب العرب بما يفهمونه من لغتهم، فالسماوات والأرض وما بينهما، وما فيهما فى قبضة الله وبيمينه؛ ولا يعنى أن له، تعالى، قبضة ويمين هى جارحة؛ وإنما يعنى فى قدرته وملكوته وسلطانه، اليوم ويوم القيامة، وفى كل وقت[٣].

أما فى **حق المخلوقين**، فقد ورد ما يدل على أنها كذلك، غير الجارحة، بحسب دلالات النص على ذلك، قال، تعالى، فى العصاة، وهم يساقون إلى النار: {**ذلك بما قدمت يداك**}[٤]، {**فبما كسبت أيديكم**}[٥]، يريد بما كسبت أنت، بقولك وفعلك، وليس يعنى يده دون بدنه وجوارحه، كما خاطب الله، عز وجل؛ نبيه،ﷺ، فقال: {**إلا ما ملكت يمينك**}[٦]، يعنى ما ملكت أنت، وكذلك: {**إلا ما ملكت أيمانكم**}[٧]، أى ما ملكتم أنتم.. ولم يقصد اليد دون غيرها.

وتقول العرب فى كلامها، ما يفيد تعدد دلالات اللفظ، واستعمالها لهذه الدلالات فى حياتها اليومية، **ومثاله** : أسلم فلان على **يدى** فلان. ويريدون بقوله وأمره؛ **بيد** الله عمرنا والفنا. يريدون بالله عمرنا والفناء، نواصينا بيد الله- ونحن فى قبضة الله، يريدون بهذا كله: أنا فى قدرته وملكه؛ ولا يذهبون إلى يد كيد الإنسان جارحة، أو غيره من الخلق[٨].

---

(١) سورة المائدة: آية، ٦٤ .
(٢) سورة الملك: الآية الأولى.
(٣) انظر القاسم الرسى: العدل والتوحيد ونفى التشبيه، ص١٣٥ .
(٤) سورة الحج: آية، ١٠ .
(٥) سورة الشورى: آية، ٣٠ .
(٦) سورة الأحزاب: آية، ٥٢ .
(٧) سورة النساء: آية، ٢٤ .
(٨) انظر القاسم الرسى: العدل والتوحيد ونفى التشبيه، ص١٣٥،١٣٦ .

٢- صفـــة الوجـــه

صرح الزيدية بأن الله أنزل كتابه الكريم، على نبيه الأمين محمد،ع؛ بلســان عربــى مبين؛ وامتاز بالبلاغة والفصاحة والإيجاز؛ وجعل تأويله لربانى هذه الأمة، والراسخين فــى العلم، ولا يدرك فنون إيداعه إلا هم، ولذلك فهم أدرى الناس بلغته، وقد وقع كثير من الناس، فى التجسيم والتشبيه، من جراء جهلهم بلغة القرآن الكريم، وتجرؤهم على تأويله، من غير فهم مقاصد تنزيله، فكان أن: "**تأولت بالعجمة إذ تأولته**".

ومن الآيات التى سقط المشبهة الخالصة فى فهمها وتأويلها، تلك التى ذكر، عز وجل، فيها الوجه، فأجروه على حقيقته وظاهره، قياساً على ما للإنسان، من وجه، وهو أمــر يــدل دلالة واضحة، على تأثرهم بفلاسفة اليونان، الذين عبدوا آلهة أرضية، وتأثرهم باليهود، الذين جنحوا إلى المادية، فى تصورهم للإلهية والتوحيد، قال، تعالى: {**ويبقى وجه ربــك**}[١]، يعنى ويبقى ربك، وأن كل شئ غيره فان؛ لأن الله ليس مبعضاً، يبقى وجهه دون أبعاضــه، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً عن التبعيض؛ وهو ما تصورته المشبهة تشبيها صــريحا فــى ربهم[٢]، فالآية الكريمة لم ترم إلى تصور وجهاً من جسد، ولا جسداً ذا وجه، تعالى الله عــن هذه الصفات، التى هى فى المخلوقين موجودات"[٣].

وتبعاً لما قررته الزيدية، من اعتماد منهج اللغة فى التأويل، فإن للوجه معانى، متعددة فى القرآن واللغة، منها ما يجوز إطلاقه على الله، وما لا يجوز ومن ذلك:

١- ذكرت العرب الوجه وقصدت به الذات؛ قال الشاعر:

إنى بوجه الله من شر البشــــر * أعوذ من لم يعذ الله دمــــرت**

وقال آخر :

إلهى لا رب لنا غير وجهــــــه * وليس له من صاحب ولا نــــد**

أى الله

٢- وقد يقصد به القبلة {**ولكل وجهه**}[٤]، وكذلك: الملة، قال، تعــالى: {**مــن قبــل أن نطمس وجوهاً**}[٥]، أى: ملة. وقال، تعالى: {**بلى من أسلم وجهــه لله، وهــو محسن**}[٦]، أى من أخلص دينه لله، فجعل للدين وجهاً.

---

(١) سورة الرحمن: آية، ٢٧ .
(٢) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٦٣ ظ.
(٣) انظر القاسم الرسى: "العدل والتوحيد ونفى التشبيه؛ ص١٣٨ .
(٤) سورة البقرة: آية، ١٤٨ .
(٥) سورة النساء: آية، ٤٧ .
(٦) سورة البقرة: آية١١٢ .

٣- ويقصد بالوجه النفس: {**فأقم وجهك للدين**}[١]، ولم يرد الوجه دون القلب، وسائر الأبعاض.. أى فأقم نفسك للدين؛ وتأويله: قم بالدين.

٤- قال تعالى: {**وقالت طائفة من أهل الكتاب... آمنوا وجه النهار**}[٢]، أى صدر النهار، ولم يرد به وجهاً من الوجوه، التى أمر بغسلها عند الوضوء، وقال، تعالى: {**ذلك أدنى أن يأتوا بالشهادة على وجهها**}[٣]، أى يأتوا بها على صدقها.

أما تأويل قوله، تعالى: {**كل شئ هالك إلا وجهه**}[٤]، فله عدة معان، منها ما أريد به وجه الله، من العمل الطيب، والقول الحسن، وعلى قراءة الرفع: إلا هو، أى ذاته[٥]، وعلى الفتح ثواب الله. والدليل على أن المقصود هو الله، قوله تعالى: {**فأينما تولوا فثم وجه الله**}[٦]، أما الوجه البشرى، الذى يفهم من قوله، تعالى {**فاغسلوا وجوهكم**}[٧]، فى خطابه للمؤمنين بتشريع الوضوء قبل الصلاة، فهو منفى عن الله، عز وجل؛ وما ينبغى لله أن يكون له وجهاً موجوداً فى جهة، والناس لا يعبدون الله باستقبال وجهه الذى هو بعض ذاته، فالله ليس فى جهة، ويحيط به شئ[٨].

لقد كان جل تخوف الزيدية، هو أن يسود فى الوسط الإسلامى، ما اختلفت المشبهة، من أحاديث تؤيد فكرهم، كقولهم "خلق الله آدم على صورته"[٩]، أو أن الله على العرش، والملائكة من حوله يسبحونه ويحيطون به إحاطة المسبحين بالمسبح، وكل ذلك تصور باطل، يشوه نقاء التوحيد.

٣- صفة النفس

توهم المشبهة أن لله نفساً كنفس الإنسان، أو أن له نفساً بلا كيفية، على ما يزعمون؛ وهى جزء الجسم، لا قوام له إلا بها، كما أن الجوهر يقيم الأعراض، قال، تعالى: {**كتب**

---

(١) سورة الروم: آية، ٣٠.
(٢) سورة آل عمران: آية، ٧٢.
(٣) سورة المائدة: آية، ١٠٨.
(٤) سورة القصص: آية، ٨٨.
(٥) انظر القاسم الرسى: العدل والتوحيد ونفى التشبيه؛ ص١٣٨.
(٦) سورة البقرة: آية، ١١٥.
(٧) سورة المائدة:٦.
(٨) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة..؛ ٦٣ ظ.
(٩) متفق عليه عن أبى هريرة، البخارى؛ ٦٢/٨، ومسلم؛ ١٤٩/٨، وأحمد؛ ٣١٥/٢، وفى فيض القدير؛ ٤٤٧/٣.

على نفسه الرحمة}[١]، فالكاتب هو المكتوب عليه. أما المشبهة ففارقوا بين الذات والنفس، فاعتبروها شيئاً مخالفاً للذات، ويمكن تفسير النفس فى القرآن الكريم، بحسب دلالاتها ومعانيها فى اللغة العربية، وفى هذه المعانى ما يجوز على الله، وما لا يجوز ومن ذلك:

١- أنها تأتى بمعنى الروح {**وإذا النفوس زوجت**}[٢]، كجزء من أجزاء النفس الإنسانية، وهو معنى منفى عن الله.

٢- أو بمعنى **الأصل الأول**: {**خلقكم من نفس واحدة**}[٣]، فسمى آدم نفساً.

٣- أو تطلق ويقصد بها **الكل**: {**يا أيتها النفس المطمئنة**}[٤]، وهو يقصد الإنسان ومثله: {**أن تقول نفس يا حسرتى**}[٥].

٣- أما قوله، تعالى: {**وأنفسنا وأنفسكم**}[٦]، فالمقصود بها نحن وأنتم[٧]، قال؛ تعالى: {**ويحذركم الله نفسه**}[٨]، أى ذاته، وقال، تعالى: {**تعلم ما فى نفسى، ولا أعلم ما فى نفسك**}[٩]، نفت الزيدية صفة النفس التى هى جارحة، أو التى يفهم من ظاهرها نفساً مشابهة لنفس المخلوقين، وجاء تأويل الآية الأولى على أنه قصد، تعالى، ذاته، أى يحذركم الله إياه لا غيره، أما الثانية فقد جاء فيها لفظ النفس، على لسان نبى الله عيسى، عليه السلام؛ وأراد به أنه يعلم، وعلمه، تعالى، محيط بكل علم وسابق لكل علم: تعلم أنت ما أعلم، ولا أعلم أنا ما تعلم إلا ما علمتنى، لا أن له نفساً غيره؛ بها يقوم؛ تعالى عن ذلك.

وتشهد لذلك الاستعمالات اللغوية، يقول القائل هذا نفس الطريق، أى عينه وذاته، وكذلك: هذا نفس الحق؛ أى لا غيره، ولا يذهبون إلى إثبات نفسى، هى غير الطريق أو الحق، وكذلك التعبير القرآنى، جاء على هذا النمق وهذه الوتيرة؛ وتعالى الله عن صفات المخلوقين علواً كبيراً؛ فهو لا شريك له ولا كفوء له ولا نظير، ليس كمثله شئ، وهو السميع البصير»[١٠].

---

(١) سورة المائدة: آية، ١١٦ .
(٢) سورة التكوير: آية، ٧ .
(٣) سورة الزمر: آية، ٦ .
(٤) سورة الفجر: آية، ٢٧ .
(٥) سورة الزمر: آية، ٥٦ .
(٦) سورة آل عمران: آية، ٢٨ .
(٧) انظر القاسم الرسى: للمسترشد؛ ٥٨ ظ-٥٩.
(٨) سورة آل عمران: آية، ٢٨ .
(٩) سورة المائدة: آية، ١١٦ .
(١٠) انظر القاسم الرسى: العدل والتوحيد ونفى التشبيه..؛ ص١٣٨، وما بعدها.

٤- صفـــة النـــور

تأثر المشبهة فى دعواهم هذه، بمقالة الملحدين من الثنوية، وقـد رد علـيهم شـيخ الزيدية فى رسالة خاصة، وهى الرد على ابن المقفع اللعين والثنوية[١]، وحاول الزيدية تقديم تفسير علمى، عن مفهوم النور المادى الكثيف المنبسط؛ وقد جاء ساذجاً بطبيعة الحال، لعـدم تقدم العلوم الفيزيقية، بشكل يكفى لإعطاء تفسير صحيح فى هذا الوقت؛ إلا أنه أثبت أن النور هو أحد مخلوقات الله: "وأعلام العبودية فى هذه الأنوار، التى ذكرناها كلها بينة، والله متعـال عن هذه المعانى، أن يكون بشئ منها موصوفاً؛ لأنها مخلوقة، وكل ما أشبه المخلـوق، فهـو مخلوق؛ وليس الخالق للشئ كالمخلوق، فى جميع المعانى كلها"[٢].

وتأتى **معانى النور**، فى القرآن الكريم واللغة العربية، كثيرة ومتعددة، منها ما يجـوز إطلاقه على الله، تعالى؛ ومنها ما لا يجوز، من ذلك مثلاً:

١- قوله، تعالى: {**الله نور السموات والأرض**}[٣]، يعنى الله ينير لعباده دلائلـه، التـى يهتـون إليه بها؛ لأن يعرفوه بما أبان، ويعلمون أنه الحق بآياته المنيرة، بمعنى أن العبـاد به استناروا وبه استضاءوا به أبصروا، فاستنار لنا بتدبيره، من غير مشاهدة.

٢- ومن معانى النور إدراكه، تعالى، لكل محسوس ومعقول؛ وكل ما يدرك وما لا يدرك.

٣- كما أكد، تعالى، أنه لم يقصد نفسه، عندما قال: {**الله نور السموات والأرض .. مثل نوره كمشكاة فيها مصباح**}، ولم يمثل نفسه بالقنديل ولا المصباح، لأنـه لا فضـل لنور مخلوق، مهما كان، حتى يضرب الله لنفسه مثالاً به: "كيـف يضـرب الله أمثـالاً مفضولة، دون الفاضلة، تعالى؛ عن التمثيل والأشباه، وتقدس عن ذلك، لكن الله، سبحانه، نور السموات والأرض بما أبان لهم عن نفسه بخلقه لهم، وبماله فيهم، من التدبير الـدال عليه، فاستضاء عباده به، بما أضاء لهم نفسه بخلقه لهم".

٤- والمعنى المادى من معانى النور، الذى لا يجوز على الله، وهو المنبعـث مـن الشـمس والقمر، وكذلك النيران، المنبعثة من الشمس تمثل معنى من معانى النور.

٥- ومن معانى النور، نور الإيمان: {**ليخرجكم من الظلمات إلى النـور**}[٤]، ويهـدف منهج الزيدية، بأن ما يجوز إجراؤه على الله، من هذه المعانى، هو الذى أراده الله؛ أما ما

---

(١) انظر الرسالة بتحقيقنا، طبع دار الآفاق العربية؛ سنة ٢٠٠٠م.
(٢) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة..، ٥٩،-٥٩ ظ.
(٣) سورة النور: آية، ٣٥ .
(٤) سورة الأحزاب: آية، ٤٣ .

لا يجوز إجراؤه على الله، فلا ينبغى نسبته إليه، بل يجب تنزيهه عنه[١].

وكذلك أول الزيدية "النور" في قوله، تعالى، {**مثل نوره كمشكاة**}، بأنه:

١- يجوز أن يكون عنى بذلك القرآن الكريم؛ فهو نور فى غياهب الظلام، فهو كالكوة والمصباح فيها.

٢- ويجوز أن يكون الله، تعالى؛ قد قصد: مثل نور النبىE؛ فالنبى أضاء لنفسه بنبوته ورسالة ربه، وأضاء لمن دنا منه، وأسمع به فى الأخبار.

٣- وقد يكون الله، تعالى؛ قد أراد به قلب المؤمن والإيمان فيه؛ فالإيمان فى قلب المؤمن كالقنديل فى المشكاة.

٤- وقد يعنى بـ "نور على نور" أى نور مع نور: لأن كلامه نور مع عمله، وعمله مع علمه.. يهدى الله لنوره من يشاء، لا من يشاء غيره يهدى"[٢].

٥- صفة المجئ والإتيان

أ- المجـــــئ :

تعد صفة المجئ، إحدى الصفات الخبرية الفعلية، التى تعنى الحركة والنقلة، من مكان إلى آخر، وما يتبع ذلك من الخلاء عن مكان، والاشتغال بمكان آخر، والحلول فيه؛ ولا خلاف بين أحد من المتكلمين، فى فهم هذا المعنى من المجئ، والمشبهة يثبتون المجئ صفة لله، تعالى، على وجه الحقيقة، فيثبتون ذهاباً ومجيئاً حقيقياً، بما يقتضيه ذلك الأمر، ويلزم عنه.. وإن كان بعضهم يلحق مقالته هذه بمقالتهم المشهورة، بأنه ذهاب ومجئ لا نعرف كيفيته، وهى عبارة لا تغنى شيئاً حيث يقررون ما يلزم منه إثبات المماثلة والتشبيه والجسمية، بكل ما يعنيه هذا من تصور مادى للإله، بالإضافة إلى أن مجرد توهم، أو تصور الإلهية ممتنع فى العقيدة، ولذلك لا غرابة فى أن يرفض الزيدية ومن وافقهم إجراء هذه الصفة على حقيقتها، ويرون أن الله، عز وجل، منزه تمام التنزيه عن ذلك، ويلجأون إلى منهجهم اللغوى، ليستقوا منه تأويلات أخرى، تليق بالذات، تختلف تبعاً لاختلاف دلالات الألفاظ أو السياق، ومن ذلك مثلاً أولوا المجئ فى قوله، تعالى: {**وجاء ربك والملك صفاً صفاً**}[٣]، بقولهم:

١- جاء الله، جل ثناؤه؛ بآياته العظام، فى مشاهد القيامة، أو على حذف مضاف، أى أمر ربك.

---

(١) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٥٩ ظ.
(٢) انظر القاسم الرسى: المسترشد؛ ٦٠ ظ.
(٣) سورة الفجر: آية، ٢٢ .

٢- أو جاءت ملائكته بتلك الزلازل والأهوال[١].

٣- أو جاء بالملائكة الكرام، فتجلت الظلم، وانكشف عن المرتابين البهم، وبدا لهم من الله ما لم يكونوا يحتسبون[٢]، يقابل ذلك نفيهم كل ما يشعر بانتقال، أو حلول فى مكان، وخلاء من آخر، فليس قوله، تعالى: {**وجاء ربك**} أنه جاء من مكان، ولا أنه زائل ولا حائل، ولا منتقل من مكان إلى مكان أو جاء من مكان، إلى مكان، تبارك الله وتعالى عن ذلك؛ بل هو شاهد كل مكان، ولا يحويه مكان، وهو عالم كل نجوى، وحاضر كل ملأ[٣].

ب- **الإتيـــان** : كذلك أول الزيدية ما دل على الإتيان، من آيات الكتاب العزيز قال، تعالى: {**هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله، فى ظلل من الغمام**}[٤]، وقالوا بأنه يفسره قوله، تعالى: {**ما ينظرون إلا صيحة واحدة، تأخذهم وهم يخصمون**}[٥]، أما قوله، تعالى: {**فأتى الله بنيانهم من القواعد**}[٦]، وقوله: {**فأتاهم الله من حيث لم يحتسبوا**}[٧]، فيعنى بذلك كله، أنه أتاهم بعذابه وأمره، وليس أنه أتاهم بنفسه انتقالاً، وكان فى مكان فكان عنه منتقلاً.

يؤيد ذلك **الاستعمال اللغوى**؛ يقول القائل للرجل، إذا جاء بأمر عجيب: لقد أتيت بأمر عظيم. أو قد أتى فلان أمراً عجيباً، يريدون أنه فعل شيئاً أعجبه، وهكذا اقتضى الموقف، تأويل الإتيان والمجئ على الله، عز وجل؛ من حيث العقل، فلا هو بالانتقال ولا بالزوال؛ لأن الزائل مدبر محتاج، لولا حاجته إلى الزوال لم يزل؛ فلذلك نفى الموحدون عن الله، جل ثناؤه؛ الزوال والانتقال[٨].

---

(١) يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ٣٤،
(٢) انظر القاسم الرسى: العدل والتوحيد ونفى التشبيه، ص١٣٦ .
(٣) انظر القاسم الرسى: العدل والتوحيد ونفى التشبيه؛ ص١٣٦ .
(٤) سورة البقرة: آية، ٢١٠ .
(٥) سورة يس: آية، ٤٩ .
(٦) سورة النحل: آية، ٢٦ .
(٧) سورة الحشر: آية، ٢ .
(٨) انظر القاسم الرسى: العدل والتوحيد ونفى التشبيه، ص١٣٧،١٣٦ .

٣- حكم الزيدية على المشبهة فى التوحيد والصفات :

اعتقد الزيدية أن التشبيه كمذهب قد يقصر فى طريق معرفة الله وصفاته بشكل صحيح، أو قد يحول التشبيه بين المشبهة والمعرفة، ويدينوا التشبيه مطلقاً ويخصون من تطرف فى التجسيم، فنسب لله وجها ويدا وعينا ونفساً على الحقيقة(١).

وعقدت الزيدية مقارنة بين التشبيه عند المسلمين وغيرهم من مشركى العرب والمجوس والنصارى واليهود، وكما حال التشبيه بين هؤلاء وإقامة الأدلة الصحيحة على وجود الله ووحدانيته وصفاته وحدوث العالم، فقد حال بين المشبهة المسلمين وذلك، وهو إلزام شديد كما ترى العدلية(٢).

كذلك ذهبت العدلية إلى استحالة قيام الأدلة المثبتة لوجود الصانع وحدوث العالم لدى المشبهة عن طريق حدوث الأعراض؛ لأنها لا تنفك عن الأجسام، وأدى بطلان الأول إلى بطلان الثانى تبعاً لذلك(٣).

وقد اقتصد الزيدية وأكثر المعتزلة فى الحكم على المشبهة بالتكفير، إلا إذا علم ضرورة من دين الإسلام أو بإجماع الأمة(٤)، وأجازه البعض لكونه شكل من أشكال الجهل بالله، وتكفير كل جاهل ثابت من غير تخصيص عندهم(٥)، وهو ما ذهب الجمهور إلى رفضه، وإن كانوا قد أجمعوا على تكفير المشبهة فى زمن هشام بن الحكم وهشام بن سالم الجواليقى وسليمان بن جرير، وهو ما قد يعزز رأى من قاسهم على الجهل بالله فى ذاته(٦).

وقد امتد خلاف العدلية فى الحكم على المشبهة فى التوحيد إلى الصفات، وهو ما دعا الأشاعرة والصفاتية إلى اتهام العدلية بنفى الصفات وتعطيلها فيما بعد(٧).

---

(١) انظر يحيى بن حمزة العلوى: الرائق فى تنزيه الخالق، ص١٢٨-١٢٩ .
(٢) انظر يحيى بن الحسين: المجموع، ص١٥٣،١٣١ .
(٣) انظر الاسفرائينى: التبصير، ص١٥٩، والقاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ٢٣٠-٢٣٢
(٤) انظر يحيى بن حمزة: المصدر السابق، ص١٤٦،١٤٥، وقارن الرازى: المحصل،ص١٥٨.
(٥) انظر البسيّ: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ١٥ ط.
(٦) انظر البسيّ: المصدر السابق، وابن حزم: الفصل فى الملل والنحل، ٢/٢٨٠-٢٨١ .
(٧) انظر الأشعرى: المقالات..، ١/٣٢٥ .

وقررت الزيدية أن حكم الكفر على المشبهة المصرحة بالتجسيم المطلق، كما ذهب الجمهور، لا ينطبق على من يعتقد المعانى ولا يعتقد أنه متحيز كالجواهر، أو من يعتقد أنه مختص بجهة لا على معنى أنه يشغل تلك الجهة، أو من قال بأنه بكل مكان لا بمعنى أنه يحل أو يجاور الأماكن[١]، وكذلك من قال بأنه جسم على سَبِيل اللفظ الموهم لا المعنى الصريح[٢]، أما من شبه غير الله به فى الذات أو الصفات، فقد قطعوا بأنه منهم وإن كان اللفظ قد وضع لمن يشبه الله بصفات خلقه[٣].

ولم يلتفت جمهور العدلية إلى من ألحق فى الحكم كل مذاهب التشبيه، سواء كان على الحقيقة أم المجاز، لأن الوصف المذموم من الجهال لا يعنى الاشتراك فى الوصف، إلا لمن صرح به حقيقة وقصده[٤].

ومن ثم نفى الزيدية التشبيه عن المفوضة وأصحاب التسليم، لأنهم أثبتوا الصفات الخبرية على أنها معنى من المعانى أو صفة من الصفات، وهى لا تعقل والتشبيه يقع فى المعقول، وألحقوا بهم أصحاب الألفاظ الموهمة[٥].

---

(١) انظر يحيى بن حمزة العلوى: الرائق، ص١٦٧-١٦٩، والملطى: التنبيه والرد، ص٩٧ .
(٢) انظر يحيى بن حمزة العلوى: المصدر السابق، ص١٢٩، والرسى: المسترشد، ص٣٩-٤٣ .
(٣) انظر يحيى بن الحسين: المجموع، ص٤٩، والقاضى عبدالجبار: شرح الأصول.
(٤) انظر البسيتى: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، ١٧.
(٥) انظر ابن تيمية: العقيدة الحموية بمجموع الرسائل ٤٣٣-٤٣٥، والبسيتى: المصدر السابق، ١٧.