

# الباب الرابع

## فى الرؤىة والكلام

١- الفصل الأول: الرؤىة.

٢- الفصل الثانى: الكلام.



الفصل الأول  
الرؤية



## الفصل الأول الرؤية

فأثبت الرؤية في الآخرة للكرامية والمجسمة، وهم يعتقدون أنه لو لم يكن جسماً، لم يكن في جهة ولم ير، وهو فريق يمثل غاية الغلو والتطرف، في التصور للألوهية والتوحيد<sup>(١)</sup>، أما الأشاعرة فقد نزها الحق، تعالى، عن الجسمية والجوهرية، والمكان والجهة؛ ومع ذلك ذهبوا إلى صحة رؤيته، تعالى! أما كيف عللوا مقالاتهم السابقة، فقد حصرها الرؤية في الآخرة دون الدنيا؛ وهناك متكون الرؤية لذاته، تعالى؛ حالة من الانكشاف والظهور لعباده المؤمنين، نسبتها إلى ذاته المخصوصة، كنسبة الحالة المصماة بالإبصار والرؤية، إلى هذه المرئيات من الأجسام والألوان<sup>(٢)</sup>، ويحدد الجرجاني الأشعري، أن المشاهدة بالبصر حيث كان، أي في الدنيا والآخرة<sup>(٣)</sup>، وقد يراد بها للعلم مجازاً، وإذا كانت مع الإحاطة سميت إدراكاً، وإذا أطلقت الرؤية على المشاهدة بالنفوس، سميت حساً Intuition<sup>(٤)</sup>.

وقد عرفنا من قبل أن الزيدية، ومعهم المعتزلة والفلاسفة<sup>(٥)</sup>، ينفون للرؤية في الدنيا والآخرة؛ وقد منعهم من إثباتها العقل، فالرؤية لا تعقل، لأنها لا تكون إلا لما هو جسم أو عرض، وتتحقق في الأول استقلالاً، وفي الثاني تبعاً لجهة محله؛ والله، عز وجل؛ يستحيل أن يكون جسماً أو عرضاً، ولذا لا يقع في جهة أو مكان؛ ولذلك كانت الرؤية في حقه، تعالى، مستحيلة<sup>(٦)</sup>، 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 في غير مكان وجهة<sup>(٧)</sup>! وقد تدافعت الأدلة العقلية بينهما، في هذه المسألة، وزادت حدة الجدل، حتى قرر متأخرو الزيدية الاعتماد على الأدلة النقلية وحدها؛ لأن العقلية صارت محتملة فيها<sup>(٨)</sup>، وتمثلت حجج الزيدية في نفى الرؤية في حجتين هما:

- (١) انظر الرازي: المحصل؛ ص ١٨٩.
- (٢) انظر الرازي: المحصل، ص ١٨٩؛ والغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد؛ ص ٥٩.
- (٣) انظر الجرجاني: التعريفات؛ ص ١٢٣.
- (٤) انظر جميل صليبا: المعجم الفلسفي؛ ١/٦٠٤-٦٠٥.
- (٥) انظر القاضي عبد الجبار: المغني؛ ٤/٣٣، ٥٩/٤، وما بعدها.
- (٦) انظر الإمام يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق؛ ٣٤ ط.
- (٧) انظر الرازي: الأربعين في أصول الدين؛ ١/٢٦٧، وما بعدها.
- (٨) وقال بذلك الأشاعرة، فكان معتمدتهم الأساس الأدلة النقلية؛ انظر الرازي: المحصل؛ ص ١٩١.

الحجة الأولى : قوله، تعالى: { لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار }<sup>(١)</sup>، وهى تفيد امتناع الرؤية، عن طريق الإدراك البصرى، لكل المبصرين فى كل الأوقات، على جهة العموم والامتغراق 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 ممتعة<sup>(٢)</sup>.

الحجة لثانية : لم يطلب أحد للرؤية 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 }<sup>(٣)</sup>، وعندما طلب للكفار 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 }<sup>(٤)</sup>، وهو يدل دلالة واضحة على امتناعها<sup>(٥)</sup>.

وقد أنكر على نبيه موسى، طلبه للرؤية، فقال له: {لن ترانى } فدل ذلك على أن موسى؛ عليه السلام؛ سألته الرؤية للبصرية، وقد نفى الله هذه الرؤية<sup>(٦)</sup>، ولا شك أن النص توجه، إلى منع الرؤية للمعروفة للمعهودة لدينا، فعندما قال، عز وجل، {لن ترانى }<sup>(٧)</sup>، أو { لا تدركه الأبصار } قصد ما يفهمه العقلاء ويدركونه من هذه الرؤية دون غيرها<sup>(٨)</sup>، 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 يفهمونه 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 للمعهودة وهو باطل بالإجماع<sup>(٩)</sup>.

- 
- (١) سورة الأنعام: آية، ١٠٣ .
  - (٢) انظر الإمام يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق، ص ٣٤ ظر .
  - (٣) سورة البقرة: آية، ٥٥ .
  - (٤) سورة الفرقان: آية، ٢١ .
  - (٥) قرن بالقاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص ٢٣٣ .
  - (٦) سورة الأعراف: آية، ١٤٣ .
  - (٧) سورة الأعراف: آية، ١٤٣ .
  - (٨) الإمام يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق، ص ٣٥ .
  - (٩) اظر رد الأشاعرة الجوينى: الإرشاد؛ ص ١٧٠ .

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<sup>(١)</sup>.

ومن أثبت الرؤية، أثبتها لجميع الذات، وعين المشبهة جهة الفوق، دون الجهات الست، ليرى فيها، عز وجل، وعللوا ذلك لشرفها دون سائر الجهات<sup>(٢)</sup>، أما الأشاعرة فاثبتوا رؤية للذات حاصلة فى غير جهة ولا مكان<sup>(٣)</sup>، 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 لأولياته 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<sup>(٤)</sup>، 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<sup>(٥)</sup>، وهم يقصدون رؤية حسية بالبصر، ويفنون 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<sup>(٦)</sup>، وذلك لما يلى:

١- إذا كانت الرؤية لا تكون إلا بمقابلة الرائي لمرئى، كما نكر الشيخ أبو الحسين البصرى<sup>(٧)</sup>؛ 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 خلافتهم لفظى فحسب، وكأنهم سمو العلم إدراكاً بالحاسة لا غير<sup>(٨)</sup>، ويؤيد ما سبق

(١) انظر الهادى محيى بن الحسين: المنزلة بين المنزلين؛ ٧٧، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ميكروفيلم رقم ٣٢٧، علم كلام/ بمعية.

(٢) انظر ابن قيم الجوزية: اجتماع الجيوش الإسلامية على غزو المعطلة والجممية، ص ١٩٠، تحقيق فواز أحمد زمرلى؛ دار الكتاب العربى؛ ط. أولى ١٩٨٨م.

(٣) انظر كذلك الجوينى: النظامية؛ ص ٣٩.

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

(٥) انظر الأمدى: غاية المرام فى علم الكلام؛ ص ١٥٩، وما بعدها، تحقيق حسن محمود عبداللطيف، وطبع المجلس الأعلى للثنون الإسلامية، القاهرة، ١٩٧١م.

(٦) انظر فى ذلك القاسم: الأساس لعقائد الأكياس؛ ص ٨١، ٨٠.

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

(٨) انظر الغزالى: الاقتصاد فى أصول الاعتقاد؛ ص ٦٣.

مقالتان، ذكرهما الإمام يحيى، للإمام الغزالي ت ٥٠٥هـ، والإمام فخر الدين الرازي، ت ٦٠٦هـ، وهما بالترتيب على النحو التالي:

مقالة الغزالي: ذكر الغزالي في "الاقتصاد" أن الله، تعالى، يتجلى للمؤمنين في الآخرة، تجلياً لا تتكره العقول<sup>(١)</sup>؛ وهو تصريح بامتناع الرؤية؟ لأن الإدراك في الحقيقة، تتكره العقول؛ لما يزم منه، من كونه بصفة الجسمية والعرضية، وهما مما يستحيل على الله، كما ذكرنا من قبل.

مقالة للفخر الرازي: ذكر في كتابه "النهاية" بعد اعتراضه على الأئمة العقلية في الرؤية؛ أن الخلاف في هذه المسألة، يقرب أن يكون لفظياً<sup>(٢)</sup>؛ وهذا ما ذكره ابن المرتضى في الشرر، غير أنه لم يذكر المصدر كما فعل الإمام يحيى، وهذا يعنى أن المقصود بالرؤية، عند لأشاعرة، هو العلم بعينه، واتفاق الأشاعرة مع الزيدية والمعتزلة في النهاية.

٢- تما وجه الزيدية التقيد للمشبهة في الرؤية، عن طريق تعارض الروايات، فذهبوا إلى معارضتها بأضدادها من الروايات، التي تنفي الرؤية، وفي إبطال رواية أحد الفريقيين، إبطال للشاذ وإثبات للحجة؛ لأن الشاذ من الأثر، لا يكون مثل كتاب الله ولا سنة رسول الله، ع.

وحقيقة إن إبطال رؤية مادية في الدنيا والآخرة، أمر سهل عقلاً، سيما أن المشبهة تتحدث عن أعضاء ووجه، وعينين وحنقة ولسان، مما يلزم عنه التناقض، وللنقص عن صفة غيره. والجسمية والعرض من سمات المخلوقا، كما أن ادعاء أن الله يخلق حاسة مانعة، يرون بها ربهم؛ جهل بقاعدة الجزاء المقررة في القرآن، فإذا كانت الأعضاء والحواس ستعم بالرؤية في الجنة جزاء ما عملت في الدنيا، فلم تحرم جزاءها وتعم به حاسة محدثة في الآخرة! وزيادة في دفع هذا الزعم يقال لهم على ذلك، ربما خلقت لهم حاسة سابعة يدركون بها لمة 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<sup>(٣)</sup>.

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

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

(٣) انظر القاسم الرسي: المسترشد في الرد على مزاعم المشبهة؛ ٦٦، ٦٦-٦٦ ط.

ومن قبيل ما نسميه نقد النص وجه الزيدية النقد لعدة روايات غاية فى التهافت والضعف روح لها المشبهة من ذلك، ما يرويه المشبهة من الروافض والحشوية أن النبي رأى ربه محمم الشعر<sup>(١)</sup>، أو أنه رأى ربه فى صورة الشاب المرأق 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 ربه، فقد أعظم الفرية على الله<sup>(٢)</sup>، وفى هذا انتقاض للخبر؛ وإذا تناقض الشئ لم يكن بحجة، وأولاهما بحجة الحق أشبههما بكتاب الله<sup>(٣)</sup>، ولذلك كان الهادى يؤكد أن الذى كان قاب قوسين أو أنى هو جبريل؛ عليه السلام؛ فكان فى هذا الموقف قد دنا من رسول الله وآله وسلم، فى صورته التى هو عليها مع الملائكة المقربين، حتى كان من الرسول قاب قوسين أو أنى<sup>(٤)</sup>.

ويلزم من الرؤية القلبية ما يلزم من العيانية من صفة الله وإحاطة به وتخليه، وبما أن الإدراك شئ أكبر من التخيل، إذا بطل، لم يصح الإدراك. ولم يثبت عنه، ع، أنه أسر بصفته، تعالى، تحديداً لأحد من صحابته؛ ولا قال بهذا أحد منهم<sup>(٥)</sup>، ولذلك يقول الهادى: "لا تتركه الأبصار فى الدنيا ولا فى الآخرة"<sup>(٦)</sup>.

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

(١) قارن ابن الجوزى: دفع شبه التشبيه؛ ص ٣٢، تحقيق د/ أحمد إسحاق، مكتبة الكليات الأزهرية، د.د.

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

(٣) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة، ٥٠، ٦٦ ط.

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

(٥) قارن الباقلان: الإنصاف؛ ص ١٨٦ .

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

(٧) سورة البقرة: آية، ٤٦ .

(٨) سورة العنكبوت: آية ٥٥ .

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

أما تأويل حجابهم عنه، فى قوله، تعالى: {إِثْمَ عَنْ رِيهِمْ يَوْمَئِذٍ لِمَحْجُوبِينَ} (١)، فيفسره قوله، تعالى: {وَلَا يَكْلَمُهُمُ اللَّهُ، وَلَا يَنْظُرُ إِلَيْهِمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ} (٢)، فحجابهم عنه يعنى أن لا ينيلهم رحمة، ولا يأتيهم بفرح، لأن نظر الله لأوليائه رحمةً 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 أوليائه، 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 النبى، ع، رأى ربه فى المعراج؛ وأكدوا على رؤيته لجبريل، عليه السلام؛ على حقيقته، واستلوا على ذلك بقوله، تعالى: {لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى} (٦)، والله خلاف آياته: "وكيف يتوهم أن النبى، ع؛ رأى الله، والله يقول: {رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى} وآيات الله غيره" (٧)!

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

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

(١) سورة المطففين: آية ١٥، وقارن بما ذكره الأشعرى: الإبانة؛ ص ٣٨.

(٢) سورة آل عمران: آية، ٧٧.

(٣) انظر الهادى يحيى بن الحسين: كتاب الديانة؛ ١٣٦،

(٤) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة بالجسمه؛ ٦٧،

(٥) انظر القاسم الرسى: العدل والتوحيد؛ ص ١٣٤.

(٦) سورة النجم: آية، ١٨.

(٧) انظر القاسم المصدر السابق نفسه.

(٨) انظر القاسم المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة؛ ٦٧،

الأبصار ومن أدركته الأبصار، فقد أحاطت به الأقطار، ومن أحاطت به الأقطار، كان محتاجاً إلى الأماكن، وكانت محيطية به؛ والمحيط أكثر من المحاط به، وأقهر بالإحاطة، فيمنع الرؤية عوائق كثيرة، هي للجهة 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 ثناؤه؛ بشئ من الحواس؛ لأنه خارج عن معنى كل محسوس وحاس، ولا يختلف أهل القبلة على أن درك الأبصار، وهي حنسة، وإحاطة الأقطار، والله ليس قبله شئ، ولا بعده شئ، وهو دون كل شئ، وحجب الأسرار، هو مما ينفي عن الله، عز وجل" (١).

وهو مقبول، عقلاً ونقلاً؛ إذ كيف يحجب محدث قديماً، أو يرى مخلوق خالقه، وهو لم يعد أو يهياً لهذه الرؤية؟! "حواسك وعقلك، أصوات مجعولات مركبات، على درك المخلوقات مثلهن، المصورات بالخلق كتصويرهن" (٢).

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

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

وقد أحسن ابن المرتضى، حين رد للدليل الثاني، لعلم لزوم قياس الغائب على الشاهد في الرؤية، حيث فرق بين الرؤية في الشاهد، والتي 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، في تقرير نفى الرؤية، وخالفهم في المنهج (٧)، وهو يرد بذلك على من أجمل القول، في

- (١) القاسم الرمي: العدل والتوحيد ونفى التشبيه؛ ص ١٣٤.
- (٢) انظر الهادي يحيى بن الحسين: الرد على أهل الزيغ من المشبهين؛ ٢٧ ظ.
- (٣) انظر القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص ٢٤٨، وما بعدها.
- (٤) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد في شرح كتاب القلائد في تصحيح العقائد، ٥٠، ٥١.
- (٥) انظر ابن المرتضى: المصدر السابق؛ ٥٥ ظ.
- (٦) انظر القاضي عبدالجبار: المغني؛ ٤/٥٩، وما بعدها.
- (٧) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد في شرح كتاب القلائد؛ ٥٥، 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، لا بد وأن تتطبع صورته، ومثاله فى العين؛ وبما أنه، تعالى، لا صورة له ولا مثال، وجب امتناع رؤيته<sup>(١)</sup>، كما أن من لوازم الرؤية الحسية، التى يقول بها خصومهم، وهو وجود الأعراض كاللوز والشكل، والله، تعالى، منزّه 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<sup>(٢)</sup>.

وقد كان فى عرضه للأدلة العقلية، فى نفى الرؤية؛ مسائراً للقاضى عبدالجبار فى أصوله<sup>(٣)</sup>؛ مما يدل على تأثره، تأثراً كبيراً به؛ وهو غير مستغرب ولا مستبعد، فهو تلميذ لابن ملاحمى<sup>(٤)</sup>، وأبى الحسين البصرى، التلميزين 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 التردى، وكذلك فى دعواته للخروج، ومخالفته للمعتزلة فيها، وكذلك تناول بعض أدلة الأشاعرة العقلية، فى إثبات الرؤية بالنقد، ومن ذلك دليل الوجود، ودليل الإدراك<sup>(٥)</sup>.

وقد اعتمد دليل الوجود أغلب الأشاعرة<sup>(٦)</sup>، فنكر الرازى: "أن جمهور الأصحاب، عولوا فى إثبات أنه، تعالى؛ يصح أن يرى، على دليل الوجود"<sup>(٧)</sup>، وقد تصوروا هذا الدليل، على النحو التالى: "ثبت أن الجوهر واللون، يصح أن يريا، وهما مشتركان فى ذلك؛ وبما أن الحكم الحادث لعله مشتركة، يجب تعليله بعله 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، فإن وجود الله، تعالى؛ علة صالحة لصحة رؤيته، وإذا حصلت العلة، حصل الحكم لا مجالاً،

(١) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد؛ ٥٦، ٥٦-٥٦ ظ.

(٢) انظر ابن المرتضى: المصدر السابق نفسه.

(٣) قرن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٢٤٨-٢٦١.

(٤) انظر له "الفاثق فى أصول الدين"؛ مخطوط بدار الكتب المصرية، ومصورة عنه ميكروفيلم، تحت رقم ١٦٦٦.

(٥) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد؛ ٥٥ ظ-٥٦، وقارن الجوينى: الإرشاد؛ ص ١٥٧.

(٦) انظر الغزالى: الاقتصاد فى الاعتقاد؛ ص ٥٩، وما بعدها. وانظر الشهرستانى: نهاية الإقدام؛ ص ٣٥١.

(٧) انظر الرازى: الأربعين فى أصول الدين؛ ١/٢٦٨.

فوجب القول بصحة رؤيته<sup>(١)</sup>، وكان رده عليهم، في 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 بناءً على هذا الدليل، يوجب القول بإثبات نوات سابقة في العدم؛ وهو يخالف ما ذهب إليه الأشاعرة<sup>(٢)</sup>.

ولم يكن هو الوحيد، الذى ضعف هذا الدليل، فقد سبقه إلى ذلك الإمام الرازى، فقال فيه: «وأما نحن فعاجزون عن تمثيه؛ ونكر اثنى عشر اعتراضاً عليه، وأعقبها بقوله: وأنا غير قادر على الأجوبة عنها، فمن أجاب عنها؛ لمكنه أن يتمسك بهذا الدليل<sup>(٣)</sup>».

ولذلك لم يكن غريباً أن يفضل الأدلة النقلية على العقلية، فى هذه المسألة، لضعفها وتعارضها<sup>(٤)</sup>: «مذهبنا فى هذه المسألة، ما اختاره الشيخ أبو منصور الماترىدى السمرقندى<sup>(٥)</sup>، 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، وبيننا ضعفها؛ ومنعناهم عن تأويل هذه الظواهر<sup>(٦)</sup>».

وما نكره الرازى فيما سبق، بياناً لمنهج الأشاعرة فى إثبات الرؤية<sup>(٧)</sup>، حيث عجزت الأدلة العقلية، عندهم فى إثباتها، ولقوة أدلة لخصوم العقلية<sup>(٨)</sup>؛ ويبقى لنا تساؤل يوجه إلى الرازى، وهو الذى اعتمد منهج التأويل، فى مواجهة خصوم المذهب، من الكرامية فى كتابه «أساس التفتيش<sup>(٩)</sup>؛ لاستحالة صرف الصفات الخبرية والعقلية 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<sup>(١٠)</sup>؛ ويقول الرازى صحة الرؤية من لوازم

(١) انظر الرازى: المصدر السابق؛ ١/٢٦٨.

(٢) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد؛ ٥٠، ٥٦.

(٣) انظر الرازى: الأربعين فى أصول الدين، ١/٢٧٧، وكذلك المحصل؛ ص ١٨٩.

(٤) انظر الرازى: الأربعين فى أصول الدين؛ ص ١/٢٦٧، وما بعدها.

(٥) انظر الماترىدى: التوحيد؛ ص ٨٨، وما بعدها.

(٦) انظر الرازى: الأربعين فى أصول الدين؛ ١/٢٧٧.

(٧) انظر الجوينى: الإرشاد؛ ص ٢٣٢-٢٧٧.. وكذلك الأشعرى فى الإبانة، ص ٣٠-٥٠. تحقيق

عبدالقادر الأثرناؤوط، وطبع دار البيان- بيروت، ١٩٨١، ط. أولى.

(٨) انظر القاضي عبدالجبار: المحيط بالتكليف؛ ص ٢٩٨-٢١٣.

(٩) انظر الرازى: أساس التفتيش؛ ص ٢٣٤-٢٣٥.

(١٠) انظر ابن المرتضى: الدرر؛ ٥٦ ط؛ وقارن الجوينى: الإرشاد؛ ص ١٦٣.

ذاته<sup>(١)</sup>، وقد رد ابن المرتضى على دليل للمركبة، بأن الذات لا يصح إدراكها، فلا تتعلق به المركبة، وإلا جاز التعلق بالمعدوم، وهو محال على<sup>(٢)</sup> الله، فأثبت الإدراك صفة زائدة على الذات، يعنى تجدد التعلق بالذات، لمقتضى هو الإدراك، وهو ما ترفضه الزيدية والمعتزلة<sup>(٣)</sup>. نقد الزيدية كذلك الأشاعرة، فتأولوا أدلتهم النقلية، التى أثبتوا بها الرؤية فى الآخرة، وقامت على محورين، دارا حول آيتين من آيات القرآن الكريم، إحداهما تنص على الرؤية، والثانية تنفيها؛ فاستعانوا بالأولى فى تأويل الثانية، وهما على التوالى، قوله، تعالى: {وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة}<sup>(٤)</sup>. وقوله تعالى: {لا تتركه الأبصار، وهو يدرك الأبصار، وهو اللطيف الخبير}<sup>(٥)</sup>.

وهو ما فعله الحوينى فى "الإرشاد"<sup>(٦)</sup>، والرازى فى أغلب كتبه، ومن ذلك "المحصل"، و"الأربعين"، و"أصول الدين"<sup>(٧)</sup> وغيرها، وذكر ابن المرتضى مذهب الرازى، فى قوله تعالى: {وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة}، بأن النظر الحاصل هو سبب الرؤية؛ لأن المقصود من تغليب الحدقة، إنما هو الرؤية. ويقول الرازى فى "المحصل": "والنظر إما أن يكون عبارة عن الرؤية، أو تغليب الحدقة نحو المرئى، التماساً لرؤيته؛ فإن كان الأول - أى الرؤية - صح الفرض - وإن كان الثانى، تعذر حمله على ظاهره؛ فلا بد من حمله على الرؤية؛ لأن النظر كالسبب فى الرؤية، وللتعبير عن المسبب من أقوى وجوه المجاز"<sup>(٨)</sup>.

كما أبطل الرازى أن يكون النظر فى الآية، بمعنى منتظرة ربه أو ثوابه، لأن انتظار النعمة سبب النعم، والآية سبقت فى بيان النعم؛ وإذا كان النظر إلى الثواب، يقتضى رؤيته، وإلا لم تكن نعمة ولا ثواباً. وهو نص ما نكره ابن المرتضى ووافق عليه<sup>(٩)</sup>.

زاد على ذلك ابن المرتضى اصطناع منهج، لبيان مذهبه فى هذه المسألة، ينقسم إلى ثلاثة وجوه: الأول: فى بيان معانى النظر فى اللغة العربية، والثانى: فى إبطال استعمال النظر بمعنى الرؤية، والثالث: فى تأويل النظر فى الآية<sup>(١٠)</sup>.

(١) انظر الرازى: المسائل الخمسون فى أصول الدين؛ ص ٥٦؛ تحقيق د/ أحمد السقا، المكتب الثقافى، القاهرة، د. ت.

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

(٣) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص ١٦٨، وما بعدها.

(٤) سورة القيامة: آية، ٢٢-٢٣.

(٥) سورة الأنعام: آية ١٠٣.

(٦) انظر الحوينى: الإرشاد، ص ١٦٨، وما بعدها.

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

(٨) انظر الرازى: المحصل؛ ص ١٩٢.

(٩) انظر الرازى: المصدر السابق بنفسه.

## معاني النظر في اللغة العربية :

جاءت معاني النظر في اللغة العربية على النحو التالي: ليقصد بها الرؤية الحسية: نظرت إلى فلان، أو بمعنى الفكر: نظرت في أفعاله، أو بمعنى الانتظار: نظرتك دهرأ، أو بمعنى المقابلة: نظرت في الكتاب، أو بمعنى الرحمة: نظرت حلمه ورضاه<sup>(٢)</sup>.

وقد ذهب العلماء إلى أن هذه للمعاني، منها ما هو حقيقي، وما هو مجازي، فأثبت أبو عبدالله البصرى الحقيقة للمعنى الأول، والمجاز للأربعة الأخر؛ إلا أن الرازي والمعتزلة، أثبتوا هذه المعاني جميعها حقيقية؛ ولكن ابن المرتضى، رأى أنها حقيقة فى الثلاثة الأول؛ لتردد النهم عند إطلاقه بينها، ومجاز فيما عداها؛ إذ أنه لا ينبغي أن تنصرف إلى غيرها، إلا لقربنة، وعلى جهة الاستعرة<sup>(٣)</sup>.

أما الدليل الثانى: فهو قوله، تعالى: { لا تدركه الأبصار وهو يدرك الأبصار }<sup>(٤)</sup>. وقد ذهب الزيدية إلى أنها تنفى الرؤية عن الله، وتتضمن محاً كذلك. . كما شملت أربعة أصول هي: أن الإدراك المقصود به للرؤية، 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<sup>(٥)</sup>.

## فى نقد الرؤية عند المشبهة :

ذهبت الزيدية إلى أن الله، يدرك الأبصار ولا تتركه 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، هي بواعث نفي 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؛ ص ٥٧ .
  - (٢) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد. ٥٥٦-٥٥٦ ب.
  - (٣) انظر ابن المرتضى المصدر السابق نفسه.
  - (٤) سورة الأنعام: آية ١٠٣ .
  - (٥) انظر ابن المرتضى: الدرر الفرائد فى شرح كتاب القلائد. ١٥٧-٥٧ ب.

تعنى الرضى أو الطمأنينة: "ونحن مقرون بالنظر من أولياء الله فى جنته على غير تحديد ولا إحاطة"<sup>(١)</sup>.

وللنظر فى اللغة معانى كثيرة، منها الرؤية الحسية، والتى تعنى الإحاطة بالمرئى وإدراكه<sup>(٢)</sup>، وتحديد أبعاده وكذلك النظر المعنوى، والذي يقصد به المعنى المجازى، وهو بالعقل دون الحاسة، كقولنا: "انظر إلى شرائع الدين ما أحسنها، فيجيب العقل: قد نظرت"<sup>(٣)</sup>، ومن ذلك النظر إلى الشئ بأفعاله وآياته، لا روحه وبشخصه، ويقول: "رأيت نفس زيد حين خرجت، لا تريد بذلك نظر العين للروح. ومن ذلك قوله، تعالى: { ألم تر كيف فعل ربك بعاد }"<sup>(٤)</sup>، وفسر الإمام زيد بن على الرؤية، فى قوله: { ألم ترى أن الله خلق السموات والأرض }"<sup>(٥)</sup>، بالعلم فقال، معناه ألم تعلم، وليس ترونه عين<sup>(٦)</sup>.

وقد طلب إبراهيم؛ عليه السلام؛ رؤية آيات الله، ومعالم تدبيره فى ذلك، فسأله، تعالى، أن يريه كيف يحيى الموتى: { رب أرنى كيف تحى الموتى } وقد أراه من قبل كيف يحيى الإنسان من نطفة؛ أما رسول الله موسى؛ عليه السلام؛ فقال: { رب أرنى أنظر إليك }"<sup>(٧)</sup>، 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 التجلى 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 ساوية، ولم تكن أرضية، فالله يتجلى من وجه ما يجوز من صفته، بتجلياته وتدبيره، على خلاف تجلى ما سواه"، وقد تجلى الله، سبحانه؛ فى كتابه بكلام لنا فى وحيه وآياته، وهذا معنى من معانى تجليه، عز وجل<sup>(٨)</sup>.

(١) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٦٤-٦٤ ط.

(٢) انظر مادة "الإدراك" ٠٠ الجرجاني: التعريفات، ص ٢٥ .

(٣) انظر القاسم: المصدر السابق؛ ٦٤ ط. والقاسم: الأساس لعقائد الأكياس؛ ٧٩، وما بعدها.

(٤) سورة الفجر: آية، ٦ .

(٥) سورة إبراهيم: آية ١٩ .

(٦) انظر الإمام زيد بن على: تفسير غريب القرآن، ٢١ ط، ميكروفيلم "٧٥"، تفسير بمعية، بدار نكتب .

(٧) سورة الأعراف: آية، ١٤٣ .

(٨) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٦٤ ط-٦٥،

أما النظر فى قوله، تعالى: {وجوه يومئذ ناضرة إلى ربها ناظرة} (١)، هو النظر إلى ما يأتيهم من أمر الله، أو هو الانتظار لثواب الله، ولا يرى الله أحد، وكلا القولين 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 الملائكة، 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 ثواب ورحمة، ووفاء بما وعدهم؛ والمزيد لهم من كل كرامة" (٤).

تقول العرب إذا جاء الخصب بعد الجذب: "قد نظر الله؛ جل ثناؤه؛ إلى خلقه، ونظر 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 ربها 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 ترى الله جهرة، فأخذتكم الصاعقة وأنتم تنظرون} (٧).

- (١) سورة القيامة: الآيتان ٢٢-٢٣، وقارن بالقشيري: اللطائف؛ ٦٥٧/٣، تحقيق وتعليق د/ إبراهيم بسيون، ط. ثانية، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٨١م.
- (٢) سورة الأنعام: ١٠٣، وانظر فى ذلك القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة؛ ص ٢٣٣.
- (٣) انظر القاسم الرسى: العدل والتوحيد ونفى التشبيه؛ ص ١٣٣.
- (٤) انظر القاسم الرسى: المسترشد فى الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٦٥-٦٥ ظ.
- (٥) انظر القاسم الرسى: العدل والتوحيد ونفى التشبيه؛ ١٣٣.
- (٦) سورة الأعراف، آية ١٤٣.
- (٧) سورة البقرة: آية، ٥٥.

وهناك فرق بين سؤال موسى الروئية، وسؤال قومه لها: "مسألة القوم له كفر؛ ولا يجوز أن يتوهم على موسى، عليه السلام؛ أن يسأل الله مسألة هي كفر؛ ولو كانت مسألة موسى على ما توهم المشبهون؛ لنزلت به من الله العقوبة، مثل ما نزل بغيره؛ ولغظ الله ذلك تغليظاً، يعلم العباد أنه أكبر من الصغائر، وفي تكفير الله، عز وجل؛ الذين قالوا: أرنا الله جهرة: إخراج مسألة موسى؛ عليه السلام؛ من معنى رؤية الجهرة، وإخراجه من جهل القوم بالله<sup>(١)</sup>.



---

(١) انظر القاسم الرسي: المسترشد في الرد على مزاعم المشبهة والمجسمة؛ ٦٦، ٦٧، ورد الأشاعرة في هذه المسألة، وكذلك الفرق بين النظر والرؤية؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام، ص ٣٥١-٣٦٩.

الفصل الثانى  
الكلام



## الفصل الثاني الكلام

تعد صفة الكلام إحدى صفات الذات التي أثبتتها المتكلمون<sup>(١)</sup>، غير أن الزيدية نفت كونه، تعالى؛ متكلاً بلسان وشفيتين، وأن الكلام يخرج منه، تعالى عن ذلك؛ كما يخرج من المخلوقين، وقطعوا بتكفير المشبهة لمقاتلهم على الله، والتزموا جانب التنزيه كأكثر الأمة.

ولا يتوقف كلام الزيدية، في هذه الصفة، على نقد المشبهة فحسب، ولكن عالجوا موقفهم من الكلام الحسى، وما يلزم عنه عند المشبهة، الذين تجرؤوا على الله، ونسبوا له كل شناعة من كونه متكلاً بلغة وحرف<sup>(٢)</sup>؛ والزيدية ومن وافقهم، قالوا بأن كلام الله مخلوق، وتبع ذلك قولهم بخلق القرآن<sup>(٣)</sup>، خلافاً لأهل السنة وغيرهم<sup>(٤)</sup>.

حاول الزيدية القداماء وضع تعريف محدد لكلامه، عز وجل؛ وكيفية حدوثه في أثناء تفسيرهم لكلامه، تعالى؛ لموسى؛ عليه السلام؛ فقالوا بأنه أنشأ كلاماً خلقه، كما شاء فسمعته موسى، ع، وفهمه، وكل مسموع من الله فهو مخلوق؛ لأنه غير الخالق له؛ وإنما ناداه الله؛ جل ثناؤه؛ قال: {إني أنا الله رب العالمين}<sup>(٥)</sup>، والنداء غير المنادى، والمنادى بذلك هو الله، جل ثناؤه؛ والنداء غيره؛ وما كان غير الله، مما يعجز عنه الخلاق فمخلوق؛ لأنه لم يكن ثم كان بالله وحده لا شريك له<sup>(٦)</sup>.

ويفهم من نص كلام الزيدية أنهم يفرقون بين المنادى والنداء؛ والمتكلم والكلام؛ فقد يكون المتكلم قديماً والكلام محدثاً؛ ويحدثه في غيره؛ وهو ما عرضهم للنقد اللاذع من قبل أهل السنة؛ ويعنى ما قالوه أن الله حين قال: {إني أنا الله رب العالمين} لم يكن هو القائل<sup>(٧)</sup>

(١) راجع الأشعري: اللمع، ص ٢٣ وما بعدها والقاضي عبد الجبار: المغني؛ "خلق القرآن" حـ/ السابع.

(٢) انظر القاسم الرسي: كتاب العدل والتوحيد ونفى التشبيه؛ ص ١٣٧.

(٣) انظر يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق، ص ١٨٧، ويحيى بن الحسين المجموع، ص ١٥٧ "كتاب المتزلة بين المنزلين"، وقارن القاضي عبد الجبار: المحيط بالتكليف، ص ٣٠٦، وما بعدها.

(٤) انظر الآمدي: غاية المرام، ص ٨٨، وما بعدها، والجرجاني: شرح المواقيف، ٩١/٨، وما بعدها.

(٥) سورة القصص: آية، ٣٠.

(٦) القاسم الرسي: المصدر السابق؛ ١٣٧، وما بعدها، وقارن الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٣٠١، وما بعدها.

(٧) انظر الشهرستاني: نهاية الإقدام، ص ٢٨٠، وقارن القاضي عبد الجبار: المغني؛ ٩٣/٧.

عموماً وجد الزيدية فى 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 تماماً على معنى الآيتين .

استعان الزيدية فى إثبات خلق القرآن بالنص القرآنى، كدليل سمعى 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)، أى خلق منها زوجها؛ وهكذا خلق الله القرآن، وكما جعل الشمس ضياء والقمر نوراً (٦)، وقال، تعالى: {وما يأتيهم من نكر من ربهم محدث، إلا استمعوه وهم يلعبون لاهية قلوبهم وأسروا النجوى} (٧)، وهو نص فى خلق القرآن، وقال تعالى، {فذرني ومن يكذب بهذا الحديث} (٨)، وقال، تعالى: {أو يحدث لهم نكراً} (٩)؛ فقد أحدث الله اللغة والكتاب؛ وما فيه من قصص وأخبار ماضية ومستقبلية، دليل دافع على أنه مخلوق، إنه خلق من خلقه وتدييره وأمره (١٠).

أما من ناحية للعقل 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 الهادى يصرح بأن

(١) سورة آل عمران: آية ٤٥ .

(٢) سورة النساء: آية ١٧١ .

(٣) انظر يحيى بن حمزة: الرائق فى تنزيه الخالق، ص ١٨٩ .

(٤) سورة الزحرف: آية ٣ .

(٥) سورة الأعراف: ١٨٩ .

(٦) انظر الهادى 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 الهادى يحيى بن الحسين: المنزلة بين المنزلين؛ ٧٨، والقاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٨، وما بعدها .

(١١) انظر القاسم الرسى: كتاب العدل والتوحيد؛ ص ١٣٧ .

القرآن يحدث مخلوق، خلقه الله وأحدثه، وأنزله على نبيه؛ ع؛ وجعل منه المجمل والمفصل؛ والمحكم والمتشابه؛ وهو يدل صراحة على أنه مخلوق<sup>(١)</sup>.

لقد حاول الزيدية أن يتوافقوا مع بعض كتاب الله، وذلك في مثل قوله، تعالى: {وما كان لبشر أن يكلمه الله إلا وحياً أو من وراء حجاب، أو يرسل رسولاً فيوحى بإذنه ما يشاء إنه علىٰ كل شيء عليم} (٢)، فلم يوح إلى أحد من الأنبياء إلا على لسان ملك كريم وهو سبئنا جبريل، عليه السلام؛ أما كيف كان يوحى الله، عز وجل؛ لموسى؛ عليه السلام وهل تشمله عموم هذه الآية؟ فالزيدية يقولون أن موسى، عليه السلام؛ كان يوحى الله، عز وجل، له عن طريق سيدنا جبريل عليه السلام، هو الآخر وجل الله جلالة عن أن يحويه قول أو يناله<sup>(٣)</sup>.

لقد قال الله، عز وجل {وكلم الله موسى تكليماً} (٤)، وهو نص صريح في كلام الله لعبده وصفيه موسى، عليه السلام؛ ويذكر ابن كثير عن بعض السلف الصالح ذلك؛ ويعقب على ذلك بقوله: "يعنى أن هذا لا يحتمل التحريف ولا التأويل".<sup>(٥)</sup>، 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"<sup>(٧)</sup>.

ولكن الزيدية ذهب إلى أن الله، تعالى؛ خلق كلاماً في 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 لياه لما أراد من كرامته وإحسانه- كفههم لما به كان يأتيه جبريل؛ عليه السلام، عن الله من وحيه سواء بسواء<sup>(٨)</sup>.

- 
- (١) انظر الهادى يحيى بن الحسين: أصول الدين؛ ٥٦، ط، وقارن القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٤٢.
  - (٢) سورة الشورى: آية ٥١.
  - (٣) انظر الهادى: جواب مسائل أبى القاسم الرازى؛ ١١٦، ١١٧، قارن الجوينى: الإرشاد، ص ١٣٠.
  - (٤) سورة النساء: آية ١٦٤.
  - (٥) انظر ابن كثير: تفسير القرآن العظيم؛ ١/٦٥٠، وقارن القشيري: اللطائف، ٣/٢٥٠، ٢٦٣.
  - (٦) سورة الأعراف: آية ١٤٣.
  - (٧) انظر ابن حزم: علم الكلام؛ ١٠٠، ص ٧٦، تحقيق د/ أحمد السقا، المكتب الثقافى، ط، أو ١٩٨٩م.
  - (٨) انظر الهادى يحيى بن الحسين: جواب مسائل أبى القاسم الرازى؛ ١١٦، ١١٧، مخطوط مصور بدر الكتب المصرية ميكروفيلم تحت رقم ٣١٧، علم كلام/ بمن شمالى، وقارن ابن متويه: الذكرة، ١/٤٢٥، ٤٢٤.

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

فمن أين استقى المعتزلة هذا التفسير لكلام موسى، عليه السلام؛ وكذلك الكلام الذي نكره من بعد القشيري، ومتأخرو الأشاعرة<sup>(٣)</sup>؟ أعتقد أن ما سبقهم إليه الهادي يحيى بن الحسين كان مصدراً لهذا التفسير المريح، إلى حد ما، حيث يقول: "قلما لم يكن بين الله، سبحانه؛ وبين موسى، ع- لهذا الكلام المخلوق في الشجرة- مؤدٍ يؤديه إليه؛ كما كان يكون فعله في غيره، مما ينزله عليه، جاز أن يقول: {وكلم الله موسى تكليماً}<sup>(٤)</sup>."

وقد فسر الأشاعرة موقفهم من الكلام الإلهي، الذي هو صفة من صفات الله تعالى، قيمة، والكلام الذي ينزله على رسله؛ عليهم السلام؛ بأن ما ينزل من كلامه، هو ما أدركه الوحي من كلام الله القديم<sup>(٥)</sup>، ويقول الجويني: "يجب أن يعلم أن كلام الله تعالى؛ منزل على قلب النبي؛ نزول إعلام وإفهام، لا نزول حركة وانتقال، والناس تسمع كلام الله بواسطة الرسالة"<sup>(٦)</sup>.

وفي 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 بالنص، كعلمه وقدرته: كل ما دل على أن علمه وقدرته وإرادته واحدة، فذلك يدل على أن كلامه واحد.<sup>(٧)</sup>

(١) انظر إمام عبد الله: الآراء الكلامية والصوفية للقشيري، ١/١٩٧.

(٢) المصدر السابق؛ ١/١٩٨.

(٣) انظر الهادي يحيى بن الحسين: المصدر السابق؛ ١١٦ ظ.

(٤) انظر مثلاً الرازي: المحصل، ص ١٧٤، ١٧٣.

(٥) انظر القشيري: اللطائف، ٣/١٨، والبغدادي: أصول الدين، ص ١٠٨، ١٠٧.

(٦) انظر الجويني: الإرشاد؛ ص ١٣٠.

(٧) انظر؛ الشهرستاني: نهاية الإقدام؛ ص ٢٨٨، والجويني: الإرشاد، ١٠٩.

فأصل كلامه، تعالى، واحد، ولكنه يتعدد من حيث وجوده -كألفاظ- فى جهة التعلق؛ وكما لا يتعدد العلم بتعلقه بالمعلومات؛ كذلك لا يجب تعدد الكلام بتعدد المتعلقات؛ فاصل كلامه تعالى واحد قائم بالنفس<sup>(١)</sup>؛ وقد تجلت هذه الفكرة، وصارت راسخة فى المذهب الأشعرى بعد القشيري<sup>(٢)</sup>، والجويني<sup>(٣)</sup>، فالكلام الحقيقي، شاهداً؛ حديث النفس، وهو الذى تدل عليه العبارات المتواضع عليها؛ وقد تدل عليه الخطوط والرموز والإشارات؛ وكل ذلك أمارات على الكلام القائم بالنفس<sup>(٤)</sup>.

أقول إنه كان من المشهور ذلك؛ ولكن الحقيقة أن الزيدية القمءاء، قد سبقوا الأشاعرة إلى التمييز والتفريق، بين تعدد مستويات الكلام؛ ففرقوا بين ما هو معنوى، وحديث فى النفس، وأفكار تكور بالداخل؛ وبين ما هو ألفاظ منطوقة، وأصوات مسموعة، أو حروف مكتوبة. وبين ما له تعلق بالحدث، 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، وآله وسلم؛ هل كان عند الله معلوماً، ومن قبل خلق الدنيا فى علمه مفهوماً؟" قاله، تبارك وتعالى، لا يزل عنه منه صغير ولا يغيب عنه -طول الدهر- منه كبير<sup>(٥)</sup>!

فلا يجد بدأ من أن يقول: نعم، قد كان نين، الإسلام وشرائعه معلومة لم تزد بعبثة، محمد ولا إيجاده فى حدود الإسلام، وما علمه الله من فرائض، دين محمد، عليه السلام، شيئاً<sup>(٦)</sup>؛ وهكذا يبين لنا كلام الهادى أن الأشاعرة المتأخرين، لم يكونوا هم أصحاب الكلام النفسى و القائم بالنفس، بل الزيدية القمءاء؛ 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 وتزليل، ومتعلق بالمحدثات، فهو حادث مخلوق؛ وبذلك يتحقق لنا

(١) انظر الشهرستانى: المصدر السابق؛ ص ٢٩١ .

(٢) انظر إمام عبد الله: الآراء الكلامية والصوفية للقشيري؛ ١/ ١٩٣-١٩٤ .

(٣) انظر الجويني: الإرشاد؛ ص ١١١ .

(٤) انظر الجويني: المصدر السابق نفسه .

(٥) انظر الهادى يحيى بن الحسين: تفسر معانى السنة والرد على من زعم أنها من رسول الله، ٤؛ ١٠٣ ظ-

١٠٤، مخطوط مصور بدار الكتب المصرية ميكروفيلم رقم ٣٢٩ علم كلام/ بمن شمالى .

(٦) انظر الهادى يحيى بن الحسين: المصدر السابق نفسه .

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

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

ولتفق الزيدية والمعتزلة على أن معنى كون الله، تعالى؛ متكلاً، هو قطعه للكلام؛ وعلى هذه الجملة يتفق جمهور علماء المسلمين؛ فأنه، تعالى، قادر على خلق الكلام -حروفاً وأصواتاً- لا محالة (٣) .

ونقدوا للكرامية، الذين ذهبوا إلى أن كلام الله، تعالى؛ حادث فى ذاته، وهو حروف وأصوات، وذلك لأنهم قالوا بالتشبيه والتجسيم؛ فأكفرتها بمقالاتها سائر الفرق؛ فعبودهم جسم له حد ونهاية، وهم فى ذلك أتباع للتوية، الذين قالوا أن معبودهم نور، يتناهى من الجهة التى تلقى الظلام، وإن لم يتناه من خمس جهات (٤)، ويقول البغدادي فى كتابه "الفرق بين الفرق": "وسموا قوله للشئ: كن" خلقاً للمخلوق وإحداثاً للمحدث، وإعلاماً للذى يعدم بعد وجوده، ومنعوا من وصف الأعراض للحادثة 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)، واتفق 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 الجمانية والحيوانية، ويرى الرازى أن الخلاف فى هذه المسألة، لفظى، فهل يقع فى

(١) سورة النجم: الآيات ٣-٤ .

(٢) انظر الهادى يحيى بن الحسين: تفسير معاني السنة، ١٠٣، ٠ .

(٣) انظر الإمام يحيى: الرائق فى تنزيه الخالق؛ ص ١٨٧ .

(٤) انظر الأشعرى: مقالات الإسلاميين؛ ١/٢٥٧، والجوينى: الإرشاد، ص ١٢٥، ١٢٦ .

(٥) انظر البغدادي: الفرق بين الفرق، ص ٢١٧، والقاضى عبدالجبار: المغنى، ٧/٢٠، ٢١ .

(٦) انظر الرازى: الحصل، ص ١٧٢ .

(٧) انظر القاضى عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة، ص ٥٣٥، والمغنى، ٧/٥٥، ٥٨ .

(٨) انظر الرازى: المصدر السابق، ص ١٧٣ .

اللغة إطلاق اسم المتكلم على هذا المعنى أم لا؟<sup>١</sup> ولهذا قال "وهذا البحث لغوي لا حظ للعقل البتة فيه"<sup>(١)</sup>.

فأثبت الأشاعرة كلام الله، تعالى، بحروف وأصوات، ولجأوا إلى نظرية للكلام النفسى، وأنكر المعتزلة هذه الماهية، وتأخرو الأشاعرة وافقوا المعتزلة: "فلاحاصل أن الذى ذهبوا إليه فنحن من القائلين به، إلا أنا أثبتنا أمراً آخر، وهم ينازعوننا فى الماهية والوجود والقدم والوحدة"<sup>(٢)</sup>.

ويبدو أن نظرية الكلام النفسى، تأول إلى نفى الكلام عن الله تماماً، وكونه متكلماً حقيقة، ولذلك لم يجد الرازى متسعاً سوى موافقة العقلية، 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"<sup>(٣)</sup>. فالنزاع فى المعنى لا فى اللفظ، كما زعم الرازى، وشقان بين من يثبت صفة ثم ينفيها، لتعرضها 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، وينعكس هذا على بطلان مقالة الأشاعرة، فى مفهوم الظلم والعبث<sup>٤</sup>.

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 الأسماء، إلا بواسطة من موجود، وليس إياه، تعالى، وهذا الموجود هو المعنى الذى أثبتوه فى الأزل<sup>(٤)</sup>.



(١) انظر الرازى: المصدر السابق، ص ١٧٣.

(٢) انظر الرازى: المصدر السابق، ص ١٧٣، وانظر الغزالي: الاقتصاد، ص ١١١، ١١٠.

(٣) انظر صياء الدين الصعدى: الاحتراس عن نار النيران، ٣٨٢ ط.

(٤) انظر صياء الدين الصعدى: الاحتراس عن نار النيران، ٣٨ ط.