أثر الرغبات والمصالح السياسية في بناء الاعتقاد.

"الزيدية والمعتزلة أنموذجًا"

د. خالد سالم حميد باعوظة*

الملخص :

يسود الاعتقاد أن المعتزلة فرقة فكرية بحتة، لا سياسية، وهذا الاعتقاد ليس دقيقًا، فالمعتزلة فرقة سياسية أكثر مما هي فكرية، فقد تمت صياغة هذا الفكر لخدمة المعتزلة والزيدية في حروبهم ضد بني أمية، فقد كان المعتزلة أتباعًا للزيدية في هذه الحروب، وقد تعرضوا للقتل والتنكيل ومصادرة الأموال، ومن ثمّ لم يكن بوسعهم القول إن أفعال العباد من قضاء الله وقدره؛ لأن في هذا القول تبريرًا لكل ما فعله الأمويون بهم، ومن ثّم تمت صياغة باب العدل كله على أساس نفي تقدير الله تعالى لأفعال العباد، وكذلك أصل التوحيد؛ لأن معرفة الله تعالى هي أساس باب التوحيد، وهي فعل من أفعال العباد، ومن ثّم لزمهم القول إنها نظرية استدلالية، تحصل عن طريق نظر العبد وفعله، ولو كانت ضرورية فطرية لكانت من فعله تعالى فيهم، ولإثبات هذه المعرفة استخدموا دليل" الجواهر والأعراض" ، ولزمهم على أخذهم بهذا الدليل نفي المكان والجهة، ومن ثم الرؤية لله تعالى في الآخرة، وكذا لزمهم نفي جميع الصفات عن الله تعالى، والقول بخلق القرآن.

أما أصل " الوعد والوعيد" فهو يمثل عندهم "الترغيب والترهيب"، الترغيب في آل البيت، والقتال معهم، وبذل الأنفس والأموال دونهم، والترهيب من خلاف هذا، القتال مع أعدائهم، أو الرغبة بالنفس أو المال عنهم، فهذه كلها كبائر، وصاحب الكبيرة خالد مخلد في النار.

أما أصل " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" فهو أكثر أصولهم وضوحًا في خدمته لأغراضهم السياسية، ففيه وجوب الخروج على الحاكم الظالم – والذين هم بنو أمية- و تخيلوا لو أن المعتزلة والزيدية قالوا بعدم جواز الخروج على الحاكم المسلم الظالم، كيف سيسوّغون قتالهم لبني أمية؟! فهذا كله يثبت أن الزيدية والمعتزلة فرقتان سياسيتان، لا فكريتان.

* أستاذ العقيدة المساعد، بكلية الآداب، جامعة صنعاء

المقدمة

الحمد لله، نستعينه ونستغفره، ونعوذ بالله من شرور أنفسنا، وسيئات أعمالنا، من يهده الله فلا مضل له، ومن يظلل فلا هادي له، وأشهد أن لا إله إلا الله، وأشهد أن محمدًا عبده ورسوله.

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ وَلَا تَمُوتُنَّ إِلَّا وَأَنْتُمْ مُسْلِمُونَ﴾ [آل عمران:102]، ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَيْكُمْ رَقِيبًا﴾ [النساء: 1]، ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَقُولُوا قَوْلًا سَدِيدًا يُصْلِحْ لَكُمْ أَعْمَالَكُمْ وَيَغْفِرْ لَكُمْ ذُنُوبَكُمْ وَمَنْ يُطِعِ اللَّهَ وَرَسُولَهُ فَقَدْ فَازَ فَوْزًا عَظِيمًا﴾ [الأحزاب: 70-71].[1]

أما بعد:

فإن المجتمع اليمني مبتلٍ هذه الأيام بحرب لا تبقي ولا تذر، أهلكت الحرث والنسل، يقول أحد الطرفين المتقاتلين: إنه قد أشعلت فتيل هذه الحرب فرقة تعتقد أن الله تعالى اختارها لتحكم الناس، اختارها هي دون سواها، وقد استخدمت هذه الفرقة الدين منذ نشأتها لخدمة أغراضها ومصالحها السياسية، و إذا كان هذا الأمر معروفًا في حق هذه الفرقة، فإنه ليس معروفًا في حق الفرق الأخرى، التي ساندت هذه الفرقة منذ نشأتها في حروبها السياسية، وهي فرقة" المعتزلة"، حيث يسود الاعتقاد أنها فرقة فكرية، وليست سياسية، بينما ينفي الطرف الثاني هذا التصوّر.

وفي هذا البحث المختصر بيان أن الفرقتين سياسيتان، لا فكريتان، وأنه تمت صياغة أصول الدين الخمسة عندهم بما يخدم مصالحهم السياسية وحروبهم ضد خصومهم، وأسميت هذا البحث بـ(أثر الرغبات والمصالح السياسية في بناء الاعتقاد.

" الزيدية والمعتزلة" أنموذجًا)، سائلاً المولى الكريم أن يجعله خالصًا لوجهه الكريم، وأن يكتب له القبول، وأن يلهمني التوفيق والسداد.

الدراسات السابقة.

الدراسات التي تناولت المعتزلة والزيدية كثيرة، فقد كتب عن المعتزلة وأصولهم الخمسة، وتناولت كذلك بعض الدراسات الزيدية من حيث نشوؤها، ومناقشة فكرها، أما الدراسات التي تناولت المقارنة بين الفكرين فهي في حدود علمي دراسة واحدة، وهي عبارة عن رسالة دكتوراه قدمت إلى كلية دار العلوم بجامعة القاهرة للباحث د/ أحمد عبدالله عارف، وكانت بعنوان: (الصلة بين الزيدية والمعتزلة).

أما الدراسات في بيان كيفية تأثير الرغبات والمصالح السياسية في بناء الاعتقاد وصياغته- كما هي هذه الدراسة- فهي منعدمة تمامًا بحسب اطلاعي.

أهداف البحث.

يهدف هذا البحث إلى:

1- توضيح فكر الزيدية والمعتزلة من خلال مصادرهما المعتبرة.

2- بيان الهدف من نشأة الزيدية والمعتزلة كفرق متأثرة بالأحداث السياسية لا الفكرية.

3- التأكيد على أن صياغة أصول الدين الخمسة عند الزيدية والمعتزلة بما يخدم مصالحهم السياسية وحروبهم ضد خصومهم.

أهمية الموضوع، وأسباب اختياره.

تكمن أهمية الموضوع، ومن ثم أسباب اختياره في الأسباب الآتية:

1-عدم وجود دراسة تهتم ببيان كيفية تأثير الرغبات والمصالح السياسية أو غيرها من المصالح في بناء الاعتقاد، عند أيّ من الفرق الإسلامية، فالاعتقاد قد يبنى لخدمة غرض ما، أو لشيء في النفس ، وهذا ما لم أجد أحدًا ألف فيه.

2- الضرورة الملحة هذه الأيام لبيان أن الفكر الزيدي فكر سياسي، وليس فكرًا دينيًا.

3- في هذا البحث بيان لكيفية تراكمية الاعتقاد، فإن الاعتقاد في مسألة معينة يجر إلى الاعتقاد في غيرها، وهكذا، فالاعتقاد تراكمي، بعضه مبني على بعض، وهو ما يظهر واضحًا في هذا البحث.

4- في البحث بيان لما يهوله الزيدية من عقاب في الآخرة لمن خالفهم، أو لم يناصرهم، وبيان أن ما يذكرونه من أحاديث في هذا الموضوع هي أحاديث مكذوبة، لا صحة لها.

خطة البحث

يتكون البحث من مقدمة، وثلاثة مباحث، وخاتمة، وقائمة المراجع والمصادر، وذلك على النحو الآتي:

المقدمة

وتشمل على: الدراسات السابقة، وأهمية الموضوع، وأسباب اختياره.

المبحث الأول: المعتزلة والزيدية بين الفكر والسياسة.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: الفكر المعتزلي بين الفلاسفة والسياسة.

وفيه فرعان:

الفرع الأول: المقارنة بين فكر الفلاسفة وفكر المعتزلة.

الفرع الثاني: الاتجاه السياسي في فكر المعتزلة.

المطلب الثاني: نشوء الزيدية والمعتزلة.

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأول: نشوء الزيدية.

الفرع الثاني: نشوء المعتزلة.

الفرع الثالث: تأثر الفكرين الزيدي و المعتزلي بالأحداث السياسية.

المبحث الثاني: أصلا التوحيد والعدل.

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أصل العدل.

المطلب الثاني: أصل التوحيد.

المبحث الثالث: أصلا " الوعد والوعيد" و " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر".

وفيه مطلبان:

المطلب الأول: أصل " الوعد والوعيد".

المطلب الثاني: أصل " الأمر بالمعروف ، والنهي عن المنكر".

الخاتمة:

وتتكون من جزأين: النتائج والتوصيات.

قائمة المراجع والمصادر.

المبحث الأول: المعتزلة والزيدية بين الفكر والسياسة.

المطلب الأول: الفكر المعتزلي بين الفلاسفة والسياسة.

يسود الاعتقاد أن المعتزلة فرقة فكرية بحتة، لا علاقة لها بالسياسة، وهذا ما يراه أكثر من كتب عن هذه الفرقة، فنجد مثلاً المستشرق الأستاذ كوريان يقول: (إذا فكرنا مليًا في مذهب الاعتزال وفي حرية الاختيار رأينا أن السياسة لا تشكل سببًا كافيًا لنشوئها) [2]، وكلامه هذا هو أيضًا ما يراه أكثر الكتاب الإسلاميين. [3]

ويرى المؤرخون من أهل السنة وغيرهم أن سبب نشوء المعتزلة هو تعريب كتب اليونان أيام المأمون، وكان متكلمًا[4]، فالفكر المعتزلي مأخوذ عن الفلاسفة [5]، وأن أصل هذا الفكر هو " المنزلة بين منزلتين" [6]، ويذكرون القصة المشهورة في بداية تكوين المعتزلة، وهي انعزال" واصل بن عطاء" حلقة الحسن البصري،

بعد أن كان من طلابه، بسبب مخالفته للحسن في حكم مرتكب الكبيرة، ثم لحاق أتباعه به، وانعزالهم معه، وعلى هذا سموا " معتزلة" [7].

وستتم مناقشة هذه الفكرة لبيان صحتها أو خطئها في الفرعين التاليين:

الفرع الأول: المقارنة بين فكر الفلاسفة وفكر المعتزلة.

إذا تأملنا في فكر المعتزلة أو حتى نظرنا فيه نظرة عابرة وجدناه يختلف كثيرًا عن فكر الفلاسفة، بل لا يكاد أن يتشابه معه إلا في استخدام بعض المصطلحات الفلسفية، كالجوهر والعرض والهيولى، والتي أخذها المعتزلة بالفعل من الفلاسفة، ويظهر هذا من خلال الآتي:

1- أصل "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر"، وهو أحد أصول الدين عند المعتزلة وليس موجودًا عند الفلاسفة، وهو أصلاً ليس فكرًا، بل هو منهج سياسي بحت، فهو يناقش حكم الخروج على ولي الأمر الظالم، وهو ما لا يتكلم فيه الفلاسفة، سواء الفلاسفة اليونان أو غيرهم من الفلاسفة.

2- أصل "المنزلة بين المنزلتين"، وهو كذلك أحد أصول الدين الخمسة عند المعتزلة وليس موجودًا عند الفلاسفة، والمعروف أن أول من قال به هو واصل بن عطاء، وقيل: عمرو بن عبيد، بإجماع المؤرخين.

3- أصل "الوعد والوعيد"، لا يوجد في الفكر الفلسفي كذلك، بل لا يؤمن به الفلاسفة أصلاً، فهذا الأصل يناقش أحكام عصاة الموحدين في الآخرة: أفي الجنة هم، أو في النار؟ وأحكام الشفاعة فيهم، والفلاسفة لا يؤمنون بالجنة ولا بالنار، بل لا يؤمنون باليوم الآخر، ولا بالبعث والنشور أصلاً. [8]

4- أصل "التوحيد"، يقتصر فيه التشابه بين المعتزلة والفلاسفة على استخدام المصطلحات الفلسفية، كالجوهر والعرض و الهيولى، وسبب هذا التشابه أخذ المعتزلة بأدلة الفلاسفة في خلق العالم.

أما الخلاف بين الفكرين في هذا الأصل فهو كبير جدًا، فالمعتزلة موحدون، وكثير من الفلاسفة مشركون، فقد كان "أرسطو" وغيره مشركين، يعبدون الأصنام والكواكب [9]، وشركهم " شَرٌّ من مشركي العرب وغيرهم" [10]، بل بعضهم ملاحدة، العقول العشرة عندهم أزلية قدرية، [11] ويقولون إن العقل الفاعل مبدع لما تحت القمر، وهذا أيضًا كفر لم يصل إليه أحد من كفار أهل الكتاب ومشركي العرب. [12]

5- أصل "العدل"، يختلف فيه قول المعتزلة عن قول الفلاسفة أيما اختلاف، فإذا كان الفلاسفة قد أثبتوا فعل العبد له وحده دون الله تعالى؛ فلأنهم لا يؤمنون بالله تعالى حتى ينسبوا له تقدير أفعال العباد، كما فعلت المعتزلة، والفلاسفة يجعلون الإنسان علة لفعله [13]، وهو ما لا يوافق عليه المعتزلة.

6- الفلاسفة لا يؤمنون بالنبوة والرسالة، فالنبوة عندهم مكتسبة، وهي ما يفيض على روح النبي إذا استعدت لذلك، فإذا راوض الإنسان نفسه فزكت، قد تصل إلى هذه الدرجة [14]، ويرون أن الله – تعالى عن قولهم علوًا كبيرًا- يعلم الكليات، ولا يعلم الجزئيات [15]، وقولهم في الملائكة – عند من يؤمن بالنبوات منهم- أنها العقول العشرة، أو القوى الصالحة في النفس، شر من قول مشركي العرب إنها بنات الله [16] تعالى الله علوًا كبيرًا.

فإذا كان الفكر المعتزلي يختلف كل هذا الاختلاف عن فكر الفلاسفة، بل لا يتشابه معه إلا في استخدام بعض المصطلحات الفلسفية، فكيف يكون مأخوذًا منه؟! هذا بالإضافة إلى أن تاريخ نشوء المعتزلة الذي كان في أواخر القرن الهجري الأول وبداية القرن الثاني يدل على أنه لم يكن بسبب ترجمة كتب اليونان أيام المأمون؛ لأن خلافة المأمون بدأت سنة (198هـ) [17]، وهذا معناه أن المعتزلة نشأت قبل تعريب كتب اليونان بأكثر من قرن من الزمان.

الفرع الثاني: الاتجاه السياسي في فكر المعتزلة.

إذا نظرنا في المعتزلة كتسمية وفكر وأتباع وجدنا في هذه الفرقة جوانب سياسية، من أوجه عدة هي:

1- مصطلح "الاعتزال" أو" المعتزلة" نشأ قبل واصل بن عطاء، وقد أطلق هذا المصطلح على فرقة اتخذت موقفًا سياسيًا محددًا، وهو اعتزال القتال بين عليّ ومعاوية، فاعتزلت مجموعة من الصحابة قتال الفريقين، فسموا بالمعتزلة [18]، وعلى هذا فهذا المصطلح مصطلح سياسي، لا فكري.

2- قال بعض رؤوس المعتزلة أقوالاً سياسية بحتة، لا علاقة لها بالفكر، وهذه الأقوال تؤكد على أن الفكر المعتزلي تأثر تأثرًا واضحًا بقتال المعتزلة مع آل البيت ضد الأمويين، فقد كان جمهور المعتزلة يرون أن عليًا كان هو المصيب في حربه ضد خصومه [19]، ولا يقال إن أهل السنة يقولون هذا أيضًا؛ لأن المعتزلة يرون أن الصحابة كلهم عدول إلا من حارب عليًا [20]، وكان واصل بن عطا يرى أنه لا يعرف هل كان عثمان رضي الله عنه هو المخطئ أو قاتلوه؟ [21]، وتبعه على هذا أبو الهذيل العلاف فقال: "لا ندري هل قتل عثمان ظالماً أو مظلومًا؟" [21]، وليس هذا فحسب، بل كان واصل يروي أحاديث مكذوبة تطعن في معاوية رضي الله عنه، منها أن النبي ﷺ قد أمر بقتله إذا صعد منبره. [22]

3- علاقة المعتزلة بالزيدية، وهي – الزيدية- الفرقة السياسية البحتة، لا الفكرية، فقد تشابهت الفرقتان في الفكر إلى درجة التطابق لولا الاختلاف في مسألة الإمامة، واتحدتا في مكان النشوء، وهو العراق، فإنه يكاد المؤرخون أن يجمعوا على أن المكان الذي نشأت فيه المعتزلة هو البصرة [23]، وهي

امتداد – في الأتباع والجنود- لأتباع الزيدية التي نشأت في الكوفة، واتحدتا أيضًا في تاريخ النشوء، وهو الوقت الذي خرج فيه الإمام زيد على بني أمية، فما الذي يفسر هذا التشابه كله مع فرقة سياسية بحتة؟ إلا أن تكون المعتزلة كذلك.

المطلب الثاني: نشوء الزيدية والمعتزلة.

نشأت كل من الزيدية والمعتزلة في ظروف وأحداث سياسية صعبة، وفيما يلي بيان هذه الأحداث السياسية.

الفرع الأول: نشوء الزيدية.

نشأت الزيدية كفرقة مستقلة عن الشيعة بخروج الإمام زيد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب على سلطة الأمويين [24]، فقد خرج من المدينة النبوية التي ولد ونشأ فيها إلى العراق، ولما أراد العودة إلى المدينة لحقته شيعة الكوفة، وقالوا له: أين تذهب عنا، ومعك مائة ألف رجل من أهل الكوفة؟! وما زالوا به حتى ردوه إلى الكوفة، فأخذوا يختلفون إليه، ويبايعونه، فأقام بينهم، وأخذ يبعث الدعاة إلى الموصل والسواد، وأقام بالبصرة شهرين، ثم عاد إلى الكوفة لأخذ البيعة والاستعداد للخروج، ولما استتب له الأمر، جمع أصحابه، وأمرهم بسيرة الإمام علي بن أبي طالب في الحرب، فقالوا له: " سمعنا مقالتك، فما تقول في أبي بكر وعمر؟"، فقال فيهما خيرًا، وهنا وقع النزاع بينه وبين أكثر أشياعه، حيث رفض أكثرهم قوله هذا، وفارقوه، وخلعوا بيعته، فقال لهم:" اذهبوا، فأنتم الرافضة"، وأما الذين قالوا بقوله، وحاربوا معه، فقد سموا بالزيدية [25]، وهذا هو وقت نشوء الزيدية ومكانها، فقد انقسمت الشيعة من هذه اللحظة إلى زيدية، ورافضة إمامية اثني عشرية.

وبعد هذا الخذلان من أكثر الأتباع دخل زيد بمن بقي معه معركة غير متكافئة مع جيش الأمويين، واستشهد سنة (121هـ)، وقيل: سنة (122هـ)، وله اثنتان وأربعون سنة.

وقد تصرف الأمويون بجثته تصرفًا سيئًا، فقد تم نبش قبره، وصلب لفترة طويله بالكناسة، وكتب هشام بن عبدالملك بأن يحرق، فأحرق، ونسف رماده في الفرات [26]، وصلب معه وأحرق كثير من أتباعه، كنصر بن خزيمة [27]، ونُكل بأتباعه، وبمن كان بايعه من المعتزلة والزيدية وغيرهم، وصودرت أموالهم، وقتل من تصدر للبيعة بالإمامة منهم بعده، وكان أولهم ابنه يحيى، المولود سنة(98هـ)، وقد قتل سنة (125هـ)، وحمل رأسه إلى الخليفة الوليد، وصلب جسده بالجوزقان [28].

الفرع الثاني: نشوء المعتزلة.

في هذه الأحداث السياسية العسيرة، وفي المكان نفسه نشأت فرقة المعتزلة، وقد كان رؤوس المعتزلة الذين أنشأوا هذه الفرقة من أتباع الإمام زيد بن علي، ومن كبار أنصاره ضد الأمويين، فقد بايع واصل بن

عطا وعمرو بن عبيد الإمام زيدًا، وكانا من كبار قواده، وقد بعثهما إلى الأقاليم لأخذ البيعة له، وقاتلا معه حتى قتل، ولما قتل بايعا من جاء بعده من أئمة الزيدية، فبايعا محمد النفس الزكية، وقاتلا معه حتى قتل[29]، وقتل معه كثير من المعتزلة [30]، حتى إنه لما قيل لعثمان بن خالد الطويل: "خرج إبراهيم بن عبدالله وقعدتم عنه؟!"، قال: " وهل أخرجه غيرنا؟!" [31].

أما بيعة الإمام زيد نفسه فإنه "لم يكن الزيدي أحرص عليها من المعتزلي [32]"،وقد لحق بالمعتزلة من التنكيل والعذاب والقتل والملاحقة ومصادرة الأموال ما لحق بالزيدية إن لم يكن أعظم منه، فإنه لا تعرف مجزرة وقعت لآل البيت إلا وشاركهم المعتزلة فيها.

ولم يقتصر الأمر في مناصرة المعتزلة للزيدية على ما وقع في أول الأمر، بل استمرت هذه المناصرة بعد ذلك، فحين انتقل إدريس بن عبدالله إلى المغرب العربي، وأسس الدولة الزيدية هناك " دولة الأدارسة" [33]، فإن قبيلة (أوربة) التي استقبلته، ورحبت بدعوته وناصرته كانت معتزلة، وكان واصل قد أرسل لهم قبل ذلك أحد تلامذته ليهيئ لاستقباله. [34]

الفرع الثالث: تأثر الفكرين الزيدي والمعتزلي بالأحداث السياسية.

لا شك في شدة التقارب الفكري بين المعتزلة والزيدية، فقد "صار بين المعتزلة والزيدية نسب راجع من جهة المشاركة في التوحيد والعدل" [35]، بل إن " الزيدية يوافقون المعتزلة في أصولهم كلها إلا في مسألة الإمامة" [36]، بل ووصل الأمر إلى أن معتزلة بغداد يصنفهم الكثير على أنهم فرقة من فرق الزيدية [37]، وكثير منهم ينتسبون إلى الإمام زيد، ويقولون: نحن زيدية [38].

ونجد أئمة الزيدية يؤكدون على انتماء المعتزلة لهم، ويذكرونهم مع أئمة الزيدية، بل ويروون الأحاديث التي يقولون إن النبي ﷺ مدح فيها الفرقة الناجية، وبيَّن أنها المعتزلة، وهي أيضًا الزيدية (أهل بيتي)، فهذا ابن المرتضى يذكر حديثًا عن النبي ﷺ أنه قال: "ستفترق أمتي على بضع وسبعين فرقة، أبرها وأتقاها الفئة المعتزلة"[39].

ونجده أيضًا يقول عن المعتزلة ناقلاً ومؤيدًا: " وأما مذهبهم فقد قال أبو إسحاق بن عياش: وسند مذهبهم أصح أسانيد أهل القبلة، إذ يتصل إلى واصل وعمرو بن عبيد"[40].

أما بداية هذا التقارب، فقد كانت منذ نشأت الفرقتين، وظلّ هذا التقارب قائمًا إلى أن انتهى نفوذ المعتزلة، وعندئذ قامت الزيدية بحفظ مؤلفات المعتزلة، وحافظت على تراثهم[41].

وإذا كان الفكران الزيدي و المعتزلي متشابهين أو متطابقين، فأيُّ الفرقتين هي التي أخذت عن الأخرى؟.

يرى الشهرستاني أن الإمام زيدًا قد أخذ عن واصل بن عطاء، وتتلمذ عليه [42]، بينما يرى أبو زهرة أن زيدًا قد باحث واصلاً، لكنه لم يأخذ عنه [43]، بينما نجد أهل السنة يرفضون هذا الكلام، ونجد المعتزلة والزيدية كذلك يرفضونه، فالمعتزلة يقولون إن أصولهم الفكرية لا ترجع إلى واصل بن عطاء، ولا إلى عمرو ابن عبيد، وإنما إلى النبي ﷺ؛ حيث يذكرون [44] أن واصلاً وعمرو بن عبيد قد أخذا هذه الأصول المعتزلة عن أبي هاشم عبد الله، الذي أخذها عن أبيه محمد بن الحنفية، وقد أخذها محمد بن الحنفية عن أبيه علي ابن أبي طالب، عن النبي ﷺ [45].

وفي تقدير الباحث أن هذه الأقوال كلها غير صحيحة، فالزيدية لم تأخذ عن المعتزلة، كما أن المعتزلة لم تأخذ عن الزيدية، والسبب في تشابه الفكرين أن المعتزلة والزيدية قد نشأتا في ظل أحداث سياسية عَسِرة، واكبت هذه الأحداث السياسية نشوء الفرقتين، بل كانت سببًا في نشوء الزيدية بالذات، وقد كانت المعتزلة والزيدية في هذه الأحداث السياسية صفًا واحدًا، ومن ثم ساهمت هذه الأحداث السياسية في صناعة هذين الفكرين، فالنتيجة الطبيعية تشابه الفكرين، وكان هذا التشابه يمكن أن يصل إلى درجة التطابق لولا وجود سبب جعلهما يختلفان في مسألة الإمامة، وهو "النسب" [46].

وإذا كانت الأحداث السياسية سببًا في نشوء الخوارج والشيعة بلا خلاف بين المؤرخين، فإن الأمر في حق المعتزلة لم يقف عند هذا الحد، بل تعداه إلى صياغة الفكر بما يخدم المعتزلة والزيدية في هذه الأحداث السياسية، فقد تمت صياغة أصول الدين الخمسة عند المعتزلة والزيدية بما يخدم حروبهم ضد بني أمية وهو ما سنبينه في المبحثين القادمين.

المبحث الثاني: أصلا " التوحيد " و "العدل".

تمهيد:

التوحيد والعدل هما أصلا الدين الرئيسين عند المعتزلة والزيدية، وتجتمع العقيدة عندهم في هذين الأصلين، وما عداهما من الأصول الخمسة الأخرى يرجع إليهما [47]، فأصلا " المنزلة بين المنزلتين" و " الوعد والوعيد" يرجعان إلى أصل العدل؛ إذ ليس من العدل أن تكون منزلة مرتكب الكبيرة، كمنزلة المؤمنين الأتقياء، وكذلك ليس من العدل دخول العصاة الجنة كالأبرار [48]، وخلف الوعد أو الوعيد قبيح، لا يفعله العدل تعالى، وأيضًا: إثابة من لا يستحق الإثابة قبيحة وظلم؛ لأن فيها إنزال المسيء المقصر منزلة المطيع العابد، والعدل تعالى لا يفعل الظلم والقبيح بأي حال من الأحوال [49].

أما "الإمامة" و" الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" فهما يرجعان إلى أصل " الوعد والوعيد"؛ لأن " الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قد يستباح معه القتل وغيره من العقوبات، وكذلك الإمامة؛ فإنها تراد

لإقامة الحدود، ودفع الكفار وأهل المعاصي بالقتل ونحوه من العقوبات، فكان لهما علاقة بباب الوعد؛ لأنه موضوع لاستحقاق أهل الكبائر العقوبة، وفعلها بهم؛ ولأن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لا يدخلان إلا فيما يدخله الوعد بالثواب والوعيد بالعقاب" [50]، و " الوعد والوعيد" يرجع إلى أصل العدل لما تقدم، فهما بالضرورة يرجعان إليه.

ويظهر اجتماع الدين عند المعتزلة والزيدية في هذين الأصلين في تسميتهم أنفسهم بـ" أهل العدل والتوحيد" [51]، وكذا في مؤلفاتهم، ككتاب (التبصرة في التوحيد والعدل) للمؤيد بالله الهاروني، وكتاب (المغني في أبواب التوحيد والعدل) للقاضي عبدالجبار الهمذاني، وكتاب (التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد) ليحيى بن حمزة العلوي.

وقد تمت صياغة هذين الأصلين عند المعتزلة والزيدية بما يخدم أغراضهم السياسية في حروبهم ضد بني أمية، أو في الأقل تأثرًا بهذه الأحداث السياسية، وبيان هذا في المطلبين الآتيين.

المطلب الأول: أصل "العدل".

العدل هو الأصل الثاني من أصول الدين عند المعتزلة والزيدية، وهو المكمل للأصل الأول (التوحيد)، فإذا كان التوحيد يبحث في تنزيه ذات الله تعالى عن بقية الذوات، فالعدل يبحث في تنزيه أفعاله تعالى عن أفعال غيره من المخلوقين [52].

ومما لم أجد أحدًا من أهل العلم قاله: إن مسائل الدين كلها عند المعتزلة والزيدية ترجع إلى أصل العدل وحده، لذلك نجد المعتزلة والزيدية أحيانًا يقتصرون على تسمية أنفسهم بـ (العدلية) [53]، وليس المقصود هنا أن أصل التوحيد يرجع إلى أصل العدل؛ ولكن لأن أصل التوحيد صُيغ عندهم بناء على قولهم في (أفعال العباد)، والتي هي أصل باب العدل، ومما يؤكد هذا أن المعتزلة والزيدية يوقفون صحة مسائل التوحيد على القول بالعدل، بنفي خلق الله تعالى أفعال العباد، فمثلاً: لا يكون الإنسان حامدًا لله تعالى إلا إذا نفى خلق الله تعالى أفعال العباد؛ لأن المستحق للحمد على الإطلاق هو الذي لا قبح في فعله، ولا جور في قضائه، ومن الجور خلق أفعال العباد، ثم تعذيبهم عليها [54]، ومن لم يقل بالعدل، بل قال إن الله تعالى خالق أفعال العباد، انسدَّ عليه باب معرفة الصانع، ومعرفة أنبيائه ورسله [55]، فمعرفة الله تعالى ومعرفة أنبيائه ورسله متوقفة عند المعتزلة والزيدية على نفي خلق الله تعالى أفعال العباد.

والمسألة الأهم- وهي التي لم أجد أحدًا من أهل العلم قالها من قبل- أن أصل العدل ومسائله قد صيغت عند المعتزلة والزيدية تأثرًا بالأحداث السياسية التي واكبت نشوء الفرقتين، بل إن نفي خلق الله تعالى أفعال العباد قد وضع لخدمة المعتزلة و الزيدية في حروبهم ضد بني أمية.

وإذا ثبت أن (نفي خلق الله تعالى أفعال العباد) قد وضع لخدمة الزيدية والمعتزلة في حروبهم ضد بني أمية، وكانت هذه المسألة هي أصل باب العدل، وكانت باقي مسائل هذا الأصل متفرعة عنها، بل وباب التوحيد أيضًا، وكان الدين بأصوله الخمسة مجموعًا في هذين الأصلين، ثبت أن الدين بأصوله الخمسة قد صيغ عند المعتزلة و الزيدية لخدمة أغراضهم السياسية، ولا شك.

أما بيان ابتناء أصل (العدل) عند المعتزلة والزيدية لخدمة أغراضهم السياسية في حروبهم ضد بني أمية، فإن قضية (أفعال العباد) هي أصل باب العدل، وبناء على الاعتقاد فيها يكون الاعتقاد في بقية مسائل هذا الأصل، وبقية مسائل هذا الأصل إنما تفرعت عن هذه المسألة، بل إن السامع إذا سمع بالكلام عن العدل والقضاء والقدر لا يكاد أن يفهم إلا أن المقصود به (أفعال العباد).

لم يكن بوسع المعتزلة والزيدية بعد المجازر والتنكيل والملاحقة ومصادرة الأموال التي تعرضوا لها من قبل الأمويين وأعوانهم، زيادة على اغتصاب الإمامة منهم، والتي يرى الزيدية أنهم أحق بها منهم، لم يكن بوسعهم بعد هذا كله أن يقولوا إن أفعال العباد وما يقع منهم من خلق الله تعالى، وهو تعالى المقدر لها، وهذا لسببين:

الأول: في هذا القول تسويغ وتبرير– في نظرهم– لكل ما فعله الأمويون بهم، ابتداء بمنازعة معاوية عليًا في الخلافة، وقتاله له، مرورًا بمنازعة بقية الأمويين لآل البيت ومقاتلتهم، واغتصاب الإمامة منهم؛ لأن أفعال الأمويين هذه واقعة بقضاء الله تعالى وقدره، وهو الخالق لها، ومن ثم فهو مريد لها.

الثاني: في هذا القول– في نظر الزيدية والمعتزلة– ضمان لاستمرار عهد الأمويين وحكمهم وملكهم؛ لأنه إذا تبين أن الله تعالى خالق أفعال العباد، ومقدر لها، ثبت أنه تعالى مريد لها، وراضٍ بها، وهذا معناه أن حكم بني أمية من تقدير الله تعالى، والله تعالى راضٍ به؛ لأنه خلقه، وشاءه، وقدره، وإذا كان الأمر كذلك لم يجز الاعتراض عليه، ولا محاولة تغييره وقلبه والخروج عليه، بل يجب السمع والطاعة له، ولذلك يرون أن معاوية استدل على صحة حكمه وملكه بقوله: " إنّ الله تعالى لم يظهره عليهم إلا وهو يريده، ولو أنه كره حكمه، ولم يرده لغيره" لذا نجد المعتزلة والزيدية يستدلون على نفي القدر بأنه يلزم من إثباته أن يكون العاصي مطيعًا لله تعالى بعصيانه؛ لأنه فعل ما شاءه الله تعالى، وأراده [56]، وبأن "الرضا بقضاء الله واجب، ولو كان الكفر من قضاء الله تعالى، لكان الرضا به واجبًا" [57].

ونظرا لهذه الحساسية السياسية نجد المعتزلة والزيدية يصرحون بالقول إن إثبات القدر هو صناعة أموية، الغرض منها الحفاظ على ملك بني أمية، فأول من قال بهذا القول معاوية بن أبي سفيان، وقد احتج به على ظلمه وجوره؛ حيث يروون عنه أنه قال: " إنما أنا فعل من أفعال الله – وفي رواية– خازن من خزان

الله، أعطي ما أعطى الله، وأمنع ما منع الله" [58]، وأنه قال لأهل الشام: "الله أمّرني عليكم" وقال: " لو كره الله ما نحن فيه لغيره"[59].

ويقول المعتزلة والزيدية إن الجبر –إثبات خلق أفعال العباد– شاع وانتشر في سلطان بني أمية [60]، ولذا نجد عندهم المقولة المشهورة "الجبر أموي، إلا الشاذ النادر، كالناقص [61] والأشج [62]، والعدل هاشمي، إلا الشاذ النادر [63] كالمتوكل [64]".

ومما يقوي هذا الهاجس السياسي عند المعتزلة والزيدية ما فعله الأمويون بـ (غيلان بن أبي غيلان) وهو ثاني من نفى القدر، كما يرى المثبتة [65]، وهو من أشد الداعين إلى مذهب نفاة القدر، وكان من أقوى المناصرين للإمام زيد وآل البيت في حروبهم ضد الأمويين؛ لذلك قتله الأمويين شر قتلة، فقد أمر به هشام بن عبد الملك فقطعت يداه ورجلاه، ثم ضربت عنقه، ثم صلب وهو مقتول؛ ليظل عبرة لغيره [66].

ولعلّ هذا الهاجس السياسي هو الذي يفسر مهاجمة المعتزلة والزيدية مخالفيهم المثبتين للقدر أكثر من مهاجمتهم مخالفيهم في غيرها من المسائل، حتى مسائل التوحيد، حيث تصل هذه المهاجمة إلى درجة السب والقذف بأقذع الألفاظ، حيث يصفون مثبتة القدر بأنهم "خصوم الرحمن، وشهود الزور، وجنود إبليس" [67]، وقد ألف الحاكم الجشمي في سبهم كتابًا كاملاً أسماه (رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس).

ونظرًا لما تقدم ذكره ذهبت المعتزلة والزيدية إلى أن أفعال المخلوقين جميعها، الحسن منها والقبيح، المبتدئ والمتولد، ليست مخلوقة لله تعالى، ولا هي من قضائه وقدره، بل هي من العباد أنفسهم [68]، ويقولون إن هذا القول "هو مذهب جميع النبيين وصحابتهم أجمعين" [69]، وإنه "معلوم عن الصحابة والتابعين، فإن الأفعال متظافرة عنهم بنفي هذه المعاصي عن الله، وإضافتها إلى العباد". [70].

وإذا كان المعتزلة والزيدية قالوا إن العبد مخير في أعماله، وليس مسيرًا، بل له أن يختار ما يشاء، فإنهم في قولهم هذا لم يكونوا مخيرين، بل كانوا مسيرين، ولم يكن باستطاعتهم أن يختاروا غير هذا القول؛ نظرا لما قد يلحقه إثبات القدر – في نظرهم– من تفرق الأعوان عنهم، وربما لحوقهم ببني أمية إذا قالوا إن الله تعالى خالق أفعال العباد ومقدرها، ومن ثم فحكم بني أمية هو من قضاء الله وقدره.

ومما يؤكد أن المعتزلة والزيدية كانوا مضطرين إلى القول بنفي القدر، أنهم يوافقون أهل السنة في إثبات علمه تعالى بأفعال العباد، فقد "علمها، وأعلم بها ملائكته، وكتبها في اللوح المحفوظ" [71]، وبعلمه تعالى بأفعال العباد يفسرون أدلة إثبات القدر، كالأدلة الدالة على تميز أهل السعادة عن أهل الشقاوة، وكتابة ذلك عند خلق الإنسان، وكتابة مقعده من الجنة أو النار [72].

وأيضًا: المعتزلة والزيدية ينفون استقلال العبد بفعله دون الله تعالى، ولا يثبتون له قدرة على الخلق، والإيجاد قريبة من قدرة الله تعالى، كما أنهم لا يخرجون أفعال العباد من القضاء والقدر نهائيًا، وعندما ينسبون أفعال العباد لهم لا يستخدمون لفظ (الخلق)، بل يعدلون عنه إلى ألفاظ وعبارات أخرى:" أفعال العباد منهم، هم الموجودون لأفعالهم، نعتقد أنا فاعلون لتصرفاتنا"[73]، بل نقل العجري إجماع الزيدية على عدم جواز القول إن العباد خالقون لأفعالهم [74]، وهو كذلك قول المعتزلة [75].

أما الدليل الأقوى على أن نفي الزيدية والمعتزلة القدر كان للسبب السياسي المذكور فهو أنهم يثبتون القدر، ويقولون بقول المثبتة من أهل السنة وغيرهم، ويقولون قولهم بإثبات القدر تمامًا إلا أنهم يجعلون هذا خاصًا بالزيادة فحسب، دون البداية، ويقولون إن الله تعالى يكافئ المهتدين، فيختصهم برحمته التي لا تكون لغيرهم، ويوفقهم، ويسدد أفعالهم، ويخلق فيهم التوفيق والسداد والصلاح والعمل الحسن، ولا يتركهم دون هدى، مكافأة لهم، وكذلك يعاقب العصاة، ويزيدهم ضلالًا، ويزيغهم عن الحق، ويخلق فيهم أعمالهم الخبيثة، عقوبة لهم، إلا أنه تعالى لا يبتدئ الفريقين بهذا [76]، وهذا قول بخلق الله تعالى أفعال العباد، ولا شك، وهم قالوا إن الله تعالى يخلق الزيادة دون البداية؛ لأن خلق الله تعالى الزيادة من أفعال العباد لا يؤيد ملك بني أمية، بل على العكس، هو ضده، ويؤيدهم هم، وينفر عن بني أمية؛ لأن معنى هذا أن من ابتدأ بالخير، ثبته الله تعالى، وخلق فيه أفعاله الحسنة فيما بعد، ومن ابتدأ بفعل الشر، خذله الله تعالى، وأزاغه عن طريق الحق، وطبع على قلبه، ولم يوفقه، وبنو أمية منذ بدء ملكهم وحكمهم ابتدأوا بالشر، بالخروج على الإمام الحق، وقتاله، وقتال أولاده من بعده، ومن ثمَّ فأفعالهم الشريرة بعد ذلك وإن كان الله تعالى قدرها، فإنما هي عقوبة لهم، وخذلان منه تعالى لهم، عقوبة لهم، ولم يقدرها رضا بها.

ولا شك أن قول الزيدية والمعتزلة بخلق الله تعالى الزيادة من أفعال العباد دون البداية تناقض أيما تناقض، فإنّ "من سلك من القدرية هذه الطريقة فقد توسط بين الطائفتين، لكن يلزمه الرجوع إلى مثبتي القدر قطعًا، وإلا تناقض أبين تناقض، فإنه إذا زعم أن الضلال والطبع والختم والعقل والوقر وما يحول بين العبد وبين الإيمان مخلوق لله، وهو واقع بقدرته ومشيئته، فقد أعطى أن أفعال العباد مخلوقة، وأنها واقعة بمشيئته، فلا فرق بين الفعل الابتدائي والفعل الجزائي " [77].

ولأن مسألة " أفعال العباد" هي أصل وأساس باب العدل، فقد ترتب على نفي المعتزلة والزيدية خلق الله تعالى أفعال العباد اعتقادهم في بقية مسائل أصل العدل:

– فإذا كان الله تعالى هو الرازق وحده، ولا يسمى بهذا حقيقة إلا هو دون غيره [78]، وأيضًا : الرزق مخلوق من مخلوقات الله تعالى، وهو وحده مقدر الرزق، والله تعالى لا يقدر الشر، وأفعاله تعالى كلها

حسنة، و "ثبت أن الله تعالى لا يفعل القبيح، ولا يأمر به، لزم أن الله تعالى لا يرزقنا إلا الحلال؛ لأنه قد نهانا عن تناول الحرام، والانتفاع به، فكيف يجعله لنا رزقًا وهو ينهانا عنه؟!هل هذا إلا خلف ومناقضة؟!"(79) تعالى الله.

وقد اتفقت المعتزلة والزيدية على إخراج الحرام من دائرة الرزق (80)، بل ادعى الأمير الحسين بن بدر الدين أن هذا قول جميع المسلمين (81).

أما حقيقة الرزق عندهم فهو" ما مكن من الانتفاع به، ولم يكن لأحد منعه من الانتفاع به، ولا نهيه عن الانتفاع به على بعض الوجوه" (82).

– وإذا كان تعالى لا يقدر أفعال العباد فالنتيجة أن الغلاء إن كان بسبب من الآدميين، كما إذا تغلب الظلمة وكبار التجار على الحبوب والأسواق، واشتغل الناس بالاحتكار، ليس من فعل الله تعالى وتقديره؛ لأن أفعاله كلها حسنة، و الغلاء إن كان بسبب من الآدميين ليس بحسن، بل قبيح (83).

– وترتب على نفي القدر وعدم خلق الله تعالى أفعال العباد القول إن المقتول مخروم الأجل، وعمره الذي قتل عليه ليس هو الذي قدره الله تعالى له (84)؛ لأن فعل القتل من أفعال العباد، وهو تعالى لم يقدر أفعال العباد، بل ذهبت البغدادية من المعتزلة وقدماء الزيدية إلى القول إن المقتول لو لم يقتل لعاش قطعًا حتى يصل إلى العمر الذي قدره الله تعالى له، ثم يموت فيه(85)، بينما ذهبت المعتزلة البصرية وجمهور الزيدية إلى تجويز الأمرين معًا، والتوقف، وعد القطع بواحد منها، وقالوا: لو لم يقتل يجوز بقاؤه(86) وموته(87).

– وترتب على نفي المعتزلة والزيدية القدر قولهم بملازمة الأمر للمشيئة والإرادة، فكل ما أمر الله تعالى به فهو يريده، ويحبه، ويشاؤه، وكل ما نهى عنه، فهو لا يحبه، ولا يريده، ولا يشاؤه، فكيف لا يحب شيئًا ولا يريده، ويأمر به؟! وكيف يحب شيئًا و يريده، وينهى عنه؟!. (88)

– ولزم الزيدية والمعتزلة على نفي القدر أن يقولوا بوجوب فعل الأصلح على الله تعالى، فهو "لازم لمن لم يقل إن أفعال العباد مخلوقة لله تعالى لزومًا لا ينفكون عنه" (89)، وقد ذكر علماء المعتزلة والزيدية لزومهم القول بوجوب الأصلح على نفي القدر (90)، وبيان هذا اللزوم أن فعل العبد من أجل أن يصدر عنه عند التكليف، فإنه لا بد من إزاحة العلل المانعة من أداء المكلف لما كلف به، حتى يكون متمكنًا (91)، وإلا كان تكليفًا لما لا يطاق، وتمكين المكلف يقتضي وجود اللطف أو الأصلح (92)، فاللطف أو الأصلح" في الإخلال به ترك إزاحة العلة، وكل ذلك قبيح، وهو تعالى لا يفعل القبيح " (93).

– ولزم المعتزلة والزيدية على قولهم بوجوب اللطف أو الأصلح على الله تعالى قولهم بوجوب البعثة على الله تعالى، فيجب على الله تعالى أن يرسل الرسل والأنبياء؛ لأن "البعثة لطف؛ لأن المعلوم ضرورة بعد

الخبرة واستقرار العادة أن الخلق إذا كان لهم رئيس قاهر، يمنعهم عن المحظورات، ويحثهم على أداء الواجبات، ويدعوهم إلى الإيمان بالله، ويخوفهم عقابه، فإن حالهم إلى أداء الواجبات وترك القبائح أقرب من حالهم إلى ذلك إذا لم يكن لهم ذلك الرئيس". (94)

– ولزم المعتزلة والزيدية على نفي القدر القول إن إقدار الله تعالى للمؤمن والكافر والبر والفاجر والمطيع والعاصي سواء، فالقدرة التي بها أطاع من أطاع، هي نفس القدرة التي بها عصى من عصى، فقدر العباد الممنوحة لهم من الله تعالى في باب الدين كلها متساوية، وهذا ما قالوه بالفعل.(95)

– ولزمهم على القول بتساوي القُدَر نفي وجود قدرة مع الفعل؛ لأنه إذا كانت القدر كلها متساوية، انتفى أن تكون مع الفعل قدرة تخصه؛ لأن القدرة التي تخص الفعل لا تكون للتارك، بل تكون للفاعل، وهم لما رأوا أن القدرة لابد أن تكون قبل الفعل، والقدر كلها متساوية، ترتب على هذا لزوم نفي وجود القدرة مع الفعل؛ لأن القدرة هي التي يكون بها الفعل والترك، وحال وجود الفعل يمتنع الترك، لذا لزمهم القول إن القدرة قبل الفعل، لا مع الفعل، وهو ما قالوه بالفعل (96).

– ولزمهم أيضًا على نفي القدر والقول بتساوي القدر القول بترجيح الممكن على الممكن بدون مرجح(97)؛ لأنه إذا كانت القُدَر كلها متساوية، واستوت عند الفاعل إمكانية الفعل وإمكانية الترك، والعباد رجح كل منهم ما يريد، نتج عن هذا أن أفعال العباد – وهي ممكنة – ترجحت بدون مرجح خارجي (98).

وقد التزم جمهور المعتزلة والزيدية هذا الالتزام، فقالوا: كل أمرين استوى الداعي إليهما، فإنه يصح من القادر اختيار أحدهما لا لمرجح (99)، غير أن هذا الالتزام تصادم وتعارض مع أدلتهم في إثبات الصانع؛ وذلك لأن" العمدة في إثبات الصانع الاحتياج إلى المؤثر، فلو جوَّزنا ممكنًا يرجح أحد طرفيه على الآخر من غير مرجح، لم يمكنا أن نحكم في شيء من الممكنات باحتياجه إلى المؤثر، وذلك يسد باب معرفة الصانع" (100).

وقد تنبه بعض المعتزلة والزيدية لهذا التصادم والتعارض، فخالفوا جمهورهم في جواز ترجيح الممكن بدون مرجح، فقد ذهب ابن الملاحمي و أبو الحسين البصري من المعتزلة، و الإمام الحسين بن القاسم وعز الدين بن الحسن ويحيى بن حمزة من الزيدية إلى القول بوجوب وجود المرجح، ليحصل الفعل، ويترجح الممكن (101)، وبقي قولهم هذا متعارضًا مع قولهم بنفي القدر، فأجابوا عن هذا التعارض بالقول إن وجود المرجح لا يوجب الجبر؛ لأنه لو أوجب الجبر في فعل العبد، لأوجبه في فعل الله تعالى (102).

المطلب الثاني: أصل "التوحيد".

أصل التوحيد هو الأصل الأول من أصول الدين الخمسة عند المعتزلة والزيدية، وإذا كانت مسألة (أفعال العباد) هي أصل باب العدل، فإن مسألة (معرفة الله تعالى) التي هي (أول الدين) هي أصل وأساس مسائل التوحيد، وبناء على الاعتقاد في هذه المسألة يكون الاعتقاد في بقية مسائل التوحيد.

أما مسألة (معرفة الله تعالى) فقد بنيت وترتبت عند المعتزلة والزيدية على قولهم بنفي خلق الله تعالى أفعال العباد، وعلى هذا فمسألة أفعال العباد، والتي وضعت لخدمة أغراض المعتزلة والزيدية السياسية ومصالحهم –كما تقدم بيانه – هي أصل باب التوحيد ومسائله، كما هي أصل وأساس باب العدل.

أما بيان كيفية ترتب مسألة (معرفة الله تعالى) على القول بنفي خلق الله تعالى أفعال العباد فهو أن (معرفة الله تعالى) فعل من أفعال العباد، ولا شك، ولكي يكون هذا الفعل من العباد، لا من الله تعالى، يجب أن تكون هذه المعرفة بالله تعالى معرفة نظرية استدلالية، وليست ضرورية فطرية؛ حتى تتولد هذه المعرفة عن فعل من أفعال العباد، وهو النظر والاستدلال، ولو كانت ضرورية فطرية، لما كانت من العباد، بل ستكون من الله تعالى، وهذا بالفعل ما قالوه، فقد ذهبوا إلى أن الله تعالى لا يعرف ضرورة في دار التكليف[103].

ولأن هذه المسألة هي أساس أصل التوحيد، فقد تمت صياغة مسائل هذا الباب على القول باستدلالية معرفة الله تعالى:

– فإذا كانت معرفة الله تعالى هي أول الدين، وكان الدين كله متوقفًا على وجودها، ولا شك، فإن أول واجب يجب على المكلف هو تحصيل هذه المعرفة، ولا شك، وهذه المعرفة نظرية استدلالية، لا يمكن تحصيلها بغير النظر والاستدلال [104]، فلزم على هذا أن يكون النظر والاستدلال هو أول واجب يجب على المكلف، وهو بالفعل ما قالته المعتزلة والزيدية، فقدمت وجوب النظر والاستدلال على وجوب جميع الواجبات الأخرى، حتى النطق بالشهادتين [105].

– وبناء على أن معرفة الله تعالى نظرية استدلالية، لا تحصل بغير النظر والاستدلال، فإن من نطق بالشهادتين من غير أن ينظر ويستدل، كان نطقه بالشهادتين هذا غير مقبول، ولا يدخله نطقه هذا في الإسلام؛ لأن معرفة الله تعالى لا تحصل بغير النظر، وهو لم ينظر، فالنتيجة عدم قبول نطقه وإيمانه هذا؛ لأنه مقلد، لا غير [106]، وقد جعل ابن الملاحمي القول بصحة إيمان الناطق بالشهادتين من غير النظر دعوة إلى النفاق [107]؛ لأن "المكلف لا يأمن خطأ من قلدَّه" [108].

ويبين القاضي عبد الجبار السبب في عدم صحة إيمان الناطق بالشهادتين بغير نظر بأن " التوحيد لا بد فيه من العلم والإقرار جميعًا، فلو علم ولم يقرَّ، أو أقرَّ ولم يعلم [109]، لم يكن موحدًا" [110].

– وقد ترتب على قول المعتزلة والزيدية باستدلالية المعرفة قول هو من أخطر أقوالهم، وهو تقديم العقل على النقل؛ لأنه إذا كانت معرفة الله تعالى نظرية، لا تنال إلا بالنظر والاستدلال، فهي إذاً لا تنال إلا بحجة العقل، وهو ما قالوه بالفعل [111]، وعلى هذا فالعقل هو الأصل الذي ثبتت به حجية الكتاب والسنة، فهو أصل الكتاب والسنة [112]، وبناء على هذا فإنه إذا تعارض العقل مع الكتاب والسنة، وجب تقديم العقل؛ لأنه أصل النقل، ولو قدمنا النقل على العقل، قدحنا في أصل النقل، الذي هو العقل، فإذا قُدح في العقل، الذي هو أصل النقل، كان هذا قدحًا في النقل، فلم يعد النقل صالحًا للاستدلال به [113].

ولم يقف الأمر عند تقديم العقل على الشرع والدين فحسب، بل صرح القاضي عبدالجبار الهمذاني بأنه " ما الحكم القاطع إلا للذهن، وما الاستبانة الحقيقية إلا للعقل" [114]، أما أدلة الكتاب والسنة فإنها لا يمكن أن تكون قطعية الدلالة أبدًا؛ لأنها أدلة لفظية، و" الدلائل اللفظية لا تكون قطعية؛ لأنها موقوفة على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والصرف، وعلى عدم الاشتراك والمجاز والتخصيص والإضمار وعدم المعارض النقلي والعقلي، وكل واحدة من هذه المقدمات مظنونة، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنونًا، فثبت أن شيئًا من الدلائل اللفظية لا يمكن أن يكون قطعيًا" [115]، وقد أبعد أبو الهذيل العلاف النجعة فادعى أن " الرواية ريبة، والحجة في المقاييس". [116]

– وبناء على تقديم العقل على النقل ذهبت المعتزلة والزيدية إلى وجوب تأويل نصوص الكتاب والسنة بما يوافق العقل [117]، ولا يستثنى من هذه النصوص شيء، وإن وصل إلى درجة التواتر [118]، وبناء على هذا ذهبوا إلى تأويل كل ما خالف معتقدهم من نصوص الكتاب والسنة، بحجة مخالفته للعقل.

– وبناء على أن معرفة الله تعالى لا تحصل ضرورة في دار التكليف، و ضرورية المعرفة تفسد التكليف، وكان الله تعالى يُعرف ضرورة إذا اطلعت الشمس من مغربها، ولذلك لا تقبل التوبة، كانت النتيجة ارتفاع التكليف وانقطاعه بطلوع الشمس من مغربها، لا بالقيامة، وهذا هو بالفعل ما قالته المعتزلة والزيدية [119].

– وترتب على قول المعتزلة والزيدية إن العقل والنظر هو المؤدي إلى معرفة الله تعالى، والدال عليها، مع كون النظر حاصلًا بالعقل، القول بالتكليف العقلي؛ لأن العقل موجود قبل النبوة والرسالة، و بدونهما، وهذا بالفعل ما ذهب إليه كثير منهم، فالله تعالى" نصب العقل دليلاً قاطعًا على معرفة الحسن والقبيح"[120]، والناس " يعلمون أيضًا بالضرورة أن هذا الاستحسان والاستقباح ليس لأجل عرف، ولا شرع؛ فإنه حاصل لمن لا يعرف شرعًا، ولا يتدين بدين، كالملاحدة والبراهمة" [121].

– وإذا كان العقل هو الدليل الأول، وكان هذا الدليل موجودًا قبل النبوة والرسالة، فالحجة على الخلق قائمة ولازمة بغير الرسالة و النبوة، فلو أغفلوا النظر الموصل إلى معرفة الخالق تعالى، استوجبوا العقاب[122]، أما الأنبياء والرسل فهم كاشفون و مبينون لما دلت عليه التكاليف العقلية [123].

– وقد ترتب على ما تقدم ذكره نظرية أخرى من أخطر نظريات المعتزلة والزيدية، وهي تعظيم علم الكلام، وتقديمه على غيره من العلوم، بما فيها الكتاب والسنة، فعندهم " علم الكلام هو أجل العلوم قدرًا، وأعظمها حظًا، وأكبرها خطرًا، وأعمها وجوبًا، وأولاها إيثارًا، وأولها صدرًا؛ لكونه لبيان معرفة المليك البديع، وتقديسًا للعليم السميع عن مشابهة الخلق" [124].

والسبب في تقديس المعتزلة والزيدية علم الكلام، وتقديمه على غيره من العلوم، أنهم لما قالوا باستدلالية المعرفة، ومن ثم وجوب تحصيلها بالنظر والاستدلال، انسد عليهم الاستدلال بالكتاب والسنة لتحصيل هذه المعرفة، ولا شك؛ لأن الاستدلال بالكتاب والسنة على إثبات معرفة الله تعالى دور، والدور باطل، ولا يجوز، وعلى هذا لا يمكنهم إثبات معرفته تعالى إلا بالأدلة العقلية، والأدلة العقلية التي أثبتوا بها خالق العالم، ومن ثم وجود الصانع، هي أدلة الفلاسفة، وهي أدلة كلامية، فكانت النتيجة عندهم أن معرفة الله تعالى لا تنال إلا بالنظر في الأدلة الكلامية، وعلى هذا فعلم الكلام" هو القواعد التي يتوصل بها إلى معرفة توحيد الله سبحانه وتعالى وعدله، وما يترتب عليهما" [125]، وعلى هذا فقد دلَّ العقل والكتاب والسنة على كون علم الكلام أفضل العلوم على الإطلاق [126]؛ لأن "ثمرة علم الكلام بيان معرفة الله سبحانه وعدله" [127]، ولا تحصل هذه الثمرة إلا به، وإن توهم أحد أنها تحصل بغيره فهو واهم؛ لأنه بعلم الكلام يكون الإنسان من دينه على يقين، وعلمه وعمله على بصيرة؛ ليعرف ما يقدم عليه من دينه، وما يحجم عنه، و يكون أيضًا آمنًا من أن يخدعه عن الحق المبطلون، ويدخله في الضلالة الضالون، ويكون أيضًا متمكنًا من إرشاد الضالين، وهداية الغاوين [128].

أما الجاحظ فقد تجاوز ما سبق ذكره في وصف علم الكلام وأهميته وثمرته، وبالغ مبالغة غير سائغة، فادعى أنه " لولا مكان المتكلمين لهلكت العوام من جميع الأمم" [129].

– والدليل الذي استخدمه المتكلمون من المعتزلة والزيدية من الأدلة الكلامية لإثبات خلق العالم، ومن ثم إثبات الصانع، هو (دليل الجواهر والأعراض)، ويسمى أيضًا بـ(دليل حدوث الأجسام) [130]، ويسميه متأخرو الزيدية بـ(دليل الدعاوى الأربع) [131]، وتلخيص هذا الدليل:" إن هذه الأجسام محدَثة، والمحدَث لا بد له من محدِث، والذي يدل على أن هذه الأجسام محدَثة أنها لم تخلُ من الأعراض المحدَثة، وما لم يخلُ من المحدَث ولم يتقدمه، فهو محدَث مثله" [132].

وقد أثر أخذ المعتزلة والزيدية بهذا الدليل لإثبات الصانع تأثيرًا واضحًا في صناعة الفكر المعتزلي الزيدي، بل لا أبالغ إن قلت إنه تمت صياغة الفكر المعتزلي في الأسماء والصفات بناء على لوازم هذا الدليل، وبيان هذا في الآتي:

1- الجسمية دليل الحدوث بناء على هذا الدليل؛ ومن ثم كان الجسم وكل ما دلَّ عليه دليل الحدوث والخلق [133]، ومن ثمَّ لزم نفي كل ما يدل على التجسيم عن الله تعالى، وإلا انسد باب معرفة الصانع، لذلك تجدهم يصرحون بأن الأدلة الدالة على إثبات الصانع "كافية في العلم بأنه تعالى ليس بجسم" [134].

ومما يدل على التجسيم، ومن ثم يجب نفيه عن الله تعالى: الجهة والمكان، فـ " لا يجوز عليه الكون في الأماكن، ولا التنقل في الجهات، ولا النزول، ولا الصعود؛ لأنه لو كان كذلك لوجب أن يكون شاغلاً لجهة، ولو كان شاغلاً، لكان إما جسمًا وإما جوهرًا، وهو تعالى ليس بجسم ولا جوهر" [135].

2- ولزم الزيدية والمعتزلة على نفي التجسيم والجهة والمكان نفي رؤيته تعالى يوم القيامة،؛ لأن" القول بالرؤية يستلزم أن يكون الله جسمًا أو لونًا لكي يُرى" [136]، وأيضًا " الرؤية لا تعقل ولا تكون مفهومة إلا لما كان حاصلًا في الجهة" [137]، ولهذا أجمعت الزيدية والمعتزلة على نفي رؤية الله تعالى بالأبصار في الآخرة [138]، ويقولون " لهذا أحلنا الرؤية لذاته تعالى لاستحالة المكان والجهة عليها" [139].

3- لزم الزيدية والمعتزلة على أخذهم بدليل الجواهر والأعراض نفي حلول الحوادث بذات القديم تعالى، وهو بالفعل ما التزموه [140]؛ وذلك لأن هذا الدليل يقوم على إثبات خلق العالم ومكوناته بتغيرها؛ وانتقالها من حالة إلى أخرى، ومن ثم كان التغير هو دليل الحدوث والخلق، فوجب نفيه عن القديم تعالى، فـ" لو قامت الحوادث بذات الباري تعالى، لاتصف بها بعد أن لم يكن يتصف، ولو اتصف لتغير، والتغير دليل الحدوث؛ إذ لابد من مغيّر" [141]، وأيضًا: " المعقول من القيام بذات الغير هو الحلول فيها، ولا يصح الحلول إلا في المتحيّز، ولا يمكن أن يكون تعالى متحيزًا؛ لأن ذلك يوجب حدوثه" [142].

- وبناء على نفي التجسيم وحلول الحوادث والجهة والمكان لزم الزيدية نفي جميع الصفات عن الله تعالى، وقد ذكر ابن تيمية أن نفيهم للصفات هو بسبب أخذهم بهذا الدليل [143]؛ وذلك لأن الصفات أعراض، والأعراض دليل الحدوث، ومن ثم وجب نفيها عن الخالق تعالى، وأيضًا: الأعراض تحل في الجواهر والأجسام، فلو ثبتت الصفات له تعالى، كان الله تعالى جوهرًا أو جسمًا، وهذا دليل الخلق والحدوث، وأيضًا: يلزم من اتصافه تعالى بالصفات حلول الحوادث بذاته تعالى، ولو حلته الحوادث لتغير، والتغير دليل الخلق و الحدوث.

وقد تنوعت طرق المعتزلة والزيدية في نفي الصفات عن الله تعالى بناء على نوع الصفة:

- أما الصفات الذاتية العقلية السبع، وهي: (الحياة، العلم، القدرة، القدم، الغنى، السمع، البصر)، فقد أثبتوا ألفاظها، ونفوا معانيها، فقالوا: عليم بلا علم، قدير بلا قدرة، غني بلا غنى، سميع بلا سمع...[144]، أو بعبارة أخرى: الباري سبحانه موصوف لا بصفة، فصح الوصف، وبطلت الصفة[145].

وهذه الأسماء السبعة مترادفة على شيء واحد، هو الله تعالى، فـ "صفة الذات هي الذات من غير اعتبار شيء آخر" [146]، أو بعبارة أخرى " صفات الله الذاتية هي هو، لا بمعنى أن له سبحانه صفات زائدة هي هو" [147].

وإذا كانت هذه الأسماء السبعة كلها تدل على شيء واحد، كان كل اسم هو الاسم الآخر، وهذا ما قالوه بالفعل، فـ"قدمه هو ذاته، وذاته قدمه، فكذلك علمه قدرته، وقدرته علمه، وكذلك القول في سمعه وبصره وحياته أنها شيء واحد هو الله عز وجل" [148].

وكذلك قدرة الله تعالى هي الله تعالى، وعلم الله هو الله، وقدرته هي علمه، وعلمه هو قدرته، وقدرته هي حياته، وحياته هي قدمه، وقدمه هو حياته، وأن السميع معناه البصير، وأن البصير معناه السميع، وهكذا [149].

ومما حتم على المعتزلة والزيدية نفي معاني هذه الصفات زيادة على ما سبق أن معاني هذه الصفات لو ثبتت لله تعالى: فإما أن تكون هذه المعاني قديمة، محدثة، والأمران باطلان؛ لأنها " لو كانت قديمة، لوجب أن تكون مساوية للقديم في القدم [150]، وهذا " يلزم عليه وجوه من الفساد، منها أن يكون العلم إلهًا، والقدرة إلهًا، والحياة إلهًا" [151]، وإما أن تكون حادثة، وهذا باطل ؛ لأنه " يوجب أن يكون القديم قبل حدوثها غير عالم، ولا قادر، ولا حي، ولا سميع، ولا بصير" [152]، وأيضًا " لاحتاج في حدوثها إلى محدِث قادر عالم حي، وذلك لا يجوز" [153].

- أما الصفات الذاتية الخبرية، وهي التي مسماها بالنسبة لنا أجزاء وأبعاض، فقد لزم الزيدية والمعتزلة نفيها، وهو ما فعلوه، فـ " يجب أن ينفى عنه جميع صفات الأجسام والأعراض، مثل الحدوث والفناء، والجوارح والأعضاء" [154]؛ لأن إثبات هذه الصفات له تعالى يقتضي أن يكون تعالى جسمًا، مركبًا مجزءًا، ومفتقرًا إلى بعضه البعض ،كسائر المحدثات.

وصفة اليد مثلاً الواردة في الكتاب والسنة: المراد بها النعمة، وقد يراد بها في بعض النصوص القوة والقدرة[155]. وكذلك صفات: الوجه والعين والنفس كلها مؤولة.

أما الصفات الفعلية، فقد ذهبت المعتزلة والزيدية إلى نفي جميع الصفات الفعلية عند الله تعالى؛ لأنها تعارض اللوازم التي لزمتهم بناء على أخذهم بدليل الجواهر والأعراض، ومن ثم فإثباتها يسد باب معرفة الصانع، فالأفعال " من النزول والصعود والكون في جهة والغم والسرور والألم واللذة وأن يكون حالاً أو محلاً وغير ذلك جميعها من صفات الأجسام والأعراض، والله بخلافها، ويتعالى عنها" [156]، وأيضًا: يلزم من إثبات الأفعال كالنزول والصعود والاستواء على العرش أن يكون تعالى شاغلاً لجهة ومكان [157].

ويعارض إثبات الأفعال لله تعالى دليل الجواهر والأعراض من ناحية ثالثة، وهي أنه إذا ثبتت هذه الأفعال له تعالى، فإما أن تكون قديمة، وإماَّ أن تكون حادثة، والأمران باطلان؛ لأنها لو كانت قديمة، لزم تعدد القدماء، الذي يلزم منه تعدد الآلهة، وهذا كفر وشرك، وأيضًا: لو كانت قديمة، لن تكون وحدها هي القديمة، بل سيكون الأثر الناتج عنها أيضًا قديمًا، فمثلاً: لوكان الاستواء على العرش قديمًا، كان العرش نفسه قديمًا، وهكذا، ولو كانت حادثة، واتصف تعالى بهذه الأفعال بعد أن لم يكن متصفًا بها، فقد حلته الحوادث، وهذا يسد باب معرفة الصانع؛ لأنه يلزم من حلول الحوادث بذاته تعالى تغيرها، والتغيير دليل الخلق والحدوث [158].

ولما سبق فقد ذهبت المعتزلة إلى نفي علو الله تعالى، وكونه في السماء، والمراد بالنصوص الدالة على ذلك: المستعلي على عباده، القوي عليهم، القاهر لهم [159].

وذهبوا أيضًا إلى تأويل العرش، حتى لا يثبت الاستواء الحقيقي عليه، والعرش" الذي ذكره الله تعالى في القرآن مجاز، يراد به العز والملك" [160].

وإذا انتفى المعنى الحقيقي للعرش، انتفى المعنى الحقيقي للاستواء عليه، فالمراد بالاستواء على العرش: الاستيلاء والاقتدار عليه، وذلك مشهور في اللغة [161].

وإثبات النزول حقيقة هو إثبات للمكان والجهة، ومن ثمَّ كان لزامًا عليهم تأويله بغير المعنى الحقيقي، فالنزول الوارد في السنة هو نزول ملك من الملائكة، أو نزول رحمة الله تعالى، لا نزول الباري تعالى نفسه [162].

ويلحق بالنزول الإتيان الوارد في القرآن الكريم، وهو مؤول كذلك، والمراد به: إتيان أمر ربك، أو إتيان وعده ووعيده، أو إتيان ملك من الملائكة [163].

وأما صفات (الولاية والمحبة والرضا والخلة والسخط والكراهة والرحمة والغضب)، فهذه كلها منفية عن الله تعالى؛ لأنها أعراض، و الأعراض دليل الخلق والحدوث، وهو تعالى منزه عن هذا [164].

والمراد بصفات الولاية والمحبة والرضا والكراهة والسخط "إرادة نفع الغير، وكراهة مضرته، والسخط كراهة نفعه، وإرادة مضرته" [165].

أما الرحمة والرحمن فـ " هي مستحيلة عليه تعالى، فيراد لازمهما وهو الإحسان والتفضل" [166].

وأما الخلة فـ" معنى اتخاذ سبحانه إبراهيم خليلاً هو اصطفاؤه له، وتفضيله إياه، وتكريمه، وتعظيمه، وما منَّ به عليه من فضله وإحسانه " [167].

– ولزم الزيدية والمعتزلة على نفي الصفات الفعلية عن الله تعالى مقولة هي من أخطر مقولاتهم، وهي القول بأن كلام الله تعالى مخلوق؛ لأنه فعل من أفعاله تعالى، وأفعاله تعالى كلها مخلوقة ، ومن ثم فالقرآن الكريم وجميع الكتب السماوية مخلوقة، وعندهم " المتكلم هو فاعل الكلام، فإذا خلق الله تعالى كلامًا في محل، كان هو المتكلم به، كما خلق في الشجرة، فسمع موسى عليه السلام" [168]، بل نجد الإمام حميدان ابن يحيى يصرح بأن القرآن مخلوق فيقول: " أئمة العترة – عليهم السلام – ومن قال بقولهم يقولون إنه كلام الله تعالى، وإنه أوجده كما أوجد غيره من مخلوقاته، وإنه لا فرق بينه وبين كلام المخلوقين إلا بكونه أفصح، وكونه معجزًا" [169].

والقول إن القرآن كلام الله تعالى حقيقة، وهو صفة من صفاته، وليس بمخلوق، يسد باب معرفة الصانع عند المعتزلة والزيدية؛ لأن الكلام عرض، والأعراض دليل الحدوث والخلق بمن قامت به، وأيضًا: لو ثبت الكلام حقيقة لله تعالى، لكان الله تعالى محلاً، والمحل متحيز محدَث، والحدوث دلالة الخلق [170]، وأيضًا: يلزم من إثبات الكلام حقيقة لله تعالى " أن يكون الله تعالى ذا أبعاض" [171]، وهذا كله يسد باب معرفة الصانع، لهذا فإن القول بخلق القرآن ومعرفة ذلك هو من فروض الأعيان عندهم [172].

المبحث الثالث: أصلا (الوعد والوعيد) و (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

المطلب الأول: أصل (الوعد والوعيد).

النقطة الأساس في أصل (الوعد والوعيد) عند المعتزلة والزيدية هي " وجوب إنفاذ الوعد والوعيد، وكيفية هذا الإنفاذ"، وهذا الأصل هو المكمل لأصل (المنزلة بين المنزلتين)، الذي فيه الحكم على أهل الكبائر من هذه الأمة في الدنيا، بينما يناقش أصل (الوعد والوعيد) حكمهم في الآخرة.

ذهبت المعتزلة والزيدية إلى القول إنه لا يجوز إخلاف الوعيد [173]؛ لأنه أخو الكذب، ومن ثمَّ فإنه يجب إنفاذ وعيد الله تعالى الذي توعد به العصاة، ولا يجوز العفو عنهم، ولا إسقاط العقوبة عنهم؛ لأن الحكيم لا يخلف الميعاد [174].

وإذا أنفذ الله تعالى وعيده، فكيف يكون هذا الإنفاذ؟.

يرى المعتزلة والزيدية أنه " لا يجوز أن يجتمع الاستحقاقان لمكلف واحد " [175]، فلا يجوز أن يكون المكلف الواحد من أهل الوعد، ويكون أيضًا من أهل الوعيد، فالثواب والعقاب" الجمع بينهما يكون محالاً" [176].

ويعلل الزيدية والمعتزلة عدم جواز اجتماع الثواب مع العقاب بأنه لكلّ من الثواب والعقاب صفات لا بدَّ من تحققها في كل منهما حتى يكونا ثوابًا أو عقابًا؛ ووجود العقاب يقتضي عدم تحقق صفات الثواب في الثواب، ووجود الثواب يقتضي عدم تحقق صفات العقاب في العقاب، فمن صفات الثواب مثلاً: أن يكون حاصلاً على وجه الإعظام، ومن صفات العقاب: أن يكون حاصلاً على وجه الإهانة، ويستحيل أن يكون الإنسان معظمًا مهانًا في حالة واحدة [177]، ومن ثم فالجمع بين الثواب والعقاب محال، و على هذا فإن من دخل الجنة، لا يخرج منها إلى النار، ومن دخل النار ، لا يخرج منها إلى الجنة؛ حتى لا يكون قد جمع بين الثواب والعقاب.

وإذا كان لا بد من إنفاذ وعيد الله تعالى في العصاة بالعقوبة، وكان وجود هذا العقاب يمنع من وجود الثواب، فالنتيجة أن "كل من أصاب كبيرة فاسق، فاجر، عدو الله، وأنه إذا مات مصرًا عليها، غير نادم، ولا مستغفر، فإنه من أهل النار، خالدًا مخلدًا فيها، لا يخرج أبدًا منها، ولا راحة له فيها، فهي أبدًا مثواه"[178].

وإذا كانت تمت صياغة أصلي (التوحيد والعدل) على مسألتي معرفة الله تعالى، وأفعال العباد، فكذلك الحال في باب (الوعد والوعيد)، تمت صياغة وابتناء مسائل هذا الأصل على مسألة" وجوب إنفاذ الوعيد، وكون العقاب دائمًا بالإنفاذ":

– و أول مسائل هذا الفصل التي بنيت على قولهم المذكور هي نظرتهم لحقيقة الوعد والوعيد نفسه، فلأنهم قالوا بوجوب إنفاذ الوعد والوعيد صار عندهم " الوعد هو كل خبر يتضمن إيصال نفع إلى الغير، أو دفع ضرر عنه في المستقبل، وأما الوعيد فهو كل خبر يتضمن إيصال ضرر إلى الغير، أو تفويت نفع عنه في المستقبل" [179]، فمفهوم الوعد والوعيد يتضمن (إيصال) الموعود أو المتوعد به، وهو يختلف عن مفهومهما عند أهل السنة، الذين يعتبرون إيصال الموعود أو المتوعد به لا علاقة له بمفهوم الوعد أو الوعيد في اللغة والشرع، وإنما "حقيقة الوعيد بيان أن هذا الفعل سبب في هذا العذاب" [180]، وكونه سببًا في العذاب شيء، ووقوع ووصول العذاب شيء آخر.

– وترتب على تخليد أصحاب الكبائر في النار نفي شفاعة النبي ﷺ وغيره من الأنبياء والمرسلين لهم، فشفاعته ﷺ لا تكون إلا لأهل الإيمان من الأمة، الفائزين إلى الجنة، والشفاعة في أصحاب الكبائر تستلزم خروجهم من النار، فلزم نفيها [181].

– وإذا كان مرتكب الكبيرة الواحدة مخلدًا في النار، لا يخرج منها بحال، والمرتكب لأكثر من كبيرة كذلك، فالنتيجة أنه لا فائدة من التوبة من بعض الذنوب والكبائر دون بعض؛ لأن البقاء على ذنب واحد يخلد في النار، ولأنه أيضًا " من تاب من بعض الذنوب دون بعض فلا شك أنه مصر على الذنب الذي لم يتب منه، والإصرار على بعض المعاصي من الكبائر المحبطة للطاعات" [182]، والنتيجة المترتبة على هذا بإجماع المعتزلة والزيدية أن النجاة لا تكون إلا بعموم التوبة [183]، وإذا كان الأمر كذلك، فإن التوبة من ذنب دون ذنب غير مقبولة، بل لا قيمة لها، فإما أن يتوب من جميع الذنوب والمعاصي، أو لا قيمة لتوبته [184]؛ لأنه لا بدَّ من استمرار الندم في التوبة والاستغفار، واستمرار الإقلاع عن جميع الذنوب والمعاصي [185]، وليس هذا فحسب ، بل يتعداه إلى أن من ارتكب معصية فإنه لا يثاب على أفعاله الصالحة التي فعلها وقت الإصرار على بعض الذنوب، حتى لو تاب بعد ذلك وأقلع عن جميع الكبائر والمعاصي [186].

والشيء الغريب في هذه المسألة أن المعتزلة والزيدية ساوت بين المعاصي الكبائر والصغائر في وجوب الإقلاع منها جميعًا وإلا لم تقبل التوبة، فحتى لو أقلع عن جميع الكبائر، وبقي مصرًا على صغيرة من الصغائر، لم تقبل توبته، ويعللون هذا بأن" الإصرار على بعض المعاصي من الكبائر المحبطة للطاعات"[187].

– ولزم الزيدية والمعتزلة على قولهم إن من دخل الجنة لا يخرج منها، ومن دخل النار لا يخرج منها، القول إن جنة آدم التي أُسْكِنَهَا ليست هي جنة المأوى، وهو ما قاله بالفعل جمهور المعتزلة والزيدية [188]، وذهب بعضهم كأبي القاسم البلخي وأبي مسلم الأصفهاني من المعتزلة، والإمام الهادي والقاسم بن محمد من الزيدية إلى أنها كانت في الأرض، وذهب أبو علي الجبائي من المعتزلة إلى أنها في السماء السابعة، وهي غير جنة المأوى [189].

والمعتزلة والزيدية إنما قالوا هذا القول؛ لأن آدم عليه السلام دخل الجنة، وخرج منها، وهذا يناقض قولهم، إن من دخل الجنة لا يخرج منها، ومن دخل النار لا يخرج منها، فلزمهم أن تكون الجنة التي أسكنها

آدم عليه السلام ليست هي جنة المأوى، وإلا فكيف خرج من الجنة، مع أنَّ من دخل الجنة لا يخرج منها؟!.

– ولتأكيد القول إن جنة آدم عليه السلام ليست هي جنة المأوى، ذهب جمهور المعتزلة، ومنهم القاضي عبدالجبار الهمذاني و أبو هاشم وضرار بن عمرو و هشام الغوطي، وجمهور الزيدية، ومنهم الإمام الهادي والإمام عبدالله بن حمزة و الأمير أحمد بن سليمان إلى القول إن الجنة والنار لم تخلقا بعد، فهما غير موجودتين الآن، وإنما ينشئهما الله تعالى يوم القيامة، و وافقتهم في هذا القول الفرق التي وافقتهم في القول إن من دخل الجنة لا يخرج منها، ومن دخل النار كذلك، وهما الجهمية وجمهور الخوارج [190]، وهم إنما قالوا هذا القول لأنه إذا ثبت أن الجنة والنار لم تخلقا بعد، ثبت أن جنة آدم ليست هي جنة المأوى.

ومما يدل على أنَّ هذا القول هو أصل المسألة [191] أن القائلين إن من دخل الجنة أو النار لا يخرج منها من الفرق هم " المعتزلة والزيدية والخوارج والجهمية"، وهذه الفرق الأربع هي نفس الفرق القائلة إن من دخل الجنة أو النار لا يخرج منها.

وهناك وجه آخر على ترتيب القول بإنشاء الجنة والنار يوم القيامة على القول بعدم الخروج من الجنة أو النار، وهو أن الجنة والنار لو كانتا موجودتين الآن، لفنيتا بقيام القيامة، وعلى هذا فلهما نهاية، و" لو كان للجنة والنار نهاية، لكان لأهلهما خروج منهما بتلك النهاية، وقد أخبر الله تعالى في خبر أهل القطع أن أهل كل واحدة منهما لا يفارقونها أبدًا، ولا يموتون فيها، وأخبر تعالى أن نعيم أهل الجنة لا ينقص بعد أن خلقهم الله تعالى وأدخلهم إياها، وأن عذاب أهل النار لا ينقطع بخلقه تعالى لسببه من النار، وإيقاعه لأهلها فيها" [192].

– وترتب ولزم المعتزلة والزيدية على قولهم إن خلف الوعيد لا يجوز، وتقسيم الناس على قسمين: أهل إثابة وأهل عقوبة، القول إن الله تعالى" لا يثيب أحدًا إلا بعلمه" [193]؛ لأن " الثواب في اصطلاح المتكلمين: المنافع المستحقة المفعولة على وجه التعظيم" [194]، وإذا كان الثواب تعظيمًا، وتعظيم من لا يستحق التعظيم لا يجوز؛ لأنه خلف للوعيد، فالإثابة بدون عمل على هذا تعظيم لمن لا يستحق التعظيم، ومن ثمَّ فالنتيجة الطبيعية أنه لا ثواب إلا على عمل، وهو ما قالته المعتزلة والزيدية بالفعل [195].

وهناك وجه آخر لترتيب نفي الثواب بغير عمل على القول بتخليد أصحاب الكبائر في النار، وهو أنه لو جاز تعظيم من لم يفعلوا الحسنات وإثابتهم، جازت الشفاعة فيهم، وإدخالهم الجنان [196].

وبقي في الكلام عن أصلي (المنزلة بين المنزلتين) و (الوعد والوعيد)، بيان كيفية ابتنائهما لخدمة أغراض سياسية، فما شأن القول بتخليد أصحاب الكبائر في النار، ووجوب عذاب العصاة، وعدم جواز الشفاعة

فيهم، وإخراجهم من منزلة الإيمان، بالأحداث السياسية؟! وكيف يمكن أن يخدم هذا القول أغراضًا سياسية لجماعة ما ؟!.

والجواب: أن هذين الأصلين بنيا لخدمة الأغراض السياسية من ناحيتين:

الأولى: سبق بيان أنَّ هذين الأصلين فرعان عن أصل العدل، وأفعال العباد، وقد ثبت أن أصل العدل و نفي القدر أصل سياسي، تمت صياغته لخدمة المعتزلة والزيدية في حروبهم ضد بني أمية، فالفرع كذلك.

الثانية: استخدمت المعتزلة والزيدية – وبالذات الزيدية– هذين الأصلين كسلاح ترغيب وترهيب للعوام، للحاق بهم، والمقاتلة معهم، وكذا الترهيب من مساندة أعدائهم، فبنو أمية ومن والاهم قطعوا الرحم، وقتلوا آل البيت وأتباعهم، واستلبوا الإمامة منهم، وأخذوا أموال الأمة بغير حق، وهذه ذنوب كبائر، ولا شك، فالقول بخروج أصحاب الكبائر من منزلة الإيمان، وتخليدهم في النار، وعدم جواز الشفاعة فيهم حاصله التنفير عن بني أمية، الذين حكم الله تعالى فيهم هو التخليد في النار، وبالطبع سيكون أيضًا هو حكم الله تعالى في أعوانهم، ومن قاتل معهم، وليس هذا الحكم في بني أمية وأتباعهم الأوائل فحسب، بل هو حكم الله تعالى فيمن استلب الإمامة من آل البيت؛ لأنه تعالى حكم بها لهم، ومن ثم فمنازعتهم في الإمامة كبيرة من الكبائر، تترتب عليها أحكام أهل الوعيد المذكورة في هذا الأصل، وليس من فعل هذا فحسب، بل كذلك من ناصره ضد آل البيت.

ولتوضيح ما سبق أنقل نصًا من كلام الإمام الهادي في هذا، حيث يقول عمن ظلم آل البيت من الحكام: (ليس يجب على الأمة طاعته، ولا يجب عليهم موالاته، ولا تحل لهم معاونته، ولا يجوز لهم نصرته، بل يحرم عليهم القيام معه، ومكاتفته، ولا يسعهم الإقرار بحكمه، بل يكونون شركاءه إن رضوا بذلك من أفعاله، ويكونون عند الله مذمومين، ولعذابه مستوجبين) [197].

وإذا طالعنا كتب الزيدية وجدنا فيها كمًا هائلاً من الترهيب، واستخدام الوعيد كسلاح ضد خصومهم في مسألة الإمامة، وتحذير العامة وترهيبهم من مساندة أعداء الزيدية، فمنازعة آل البيت في الإمامة، أو الإعانة على ذلك، ذنب لا تمحوه حتى التوبة [198]، و " لا شفاعة لمبغض آل محمد وعترته وذريته على الجملة" [199]، وقد قال فيهم صل الله عليه وسلم: "ويل لأعداء أهل بيتي، المستأثرين عليهم، لا نالوا شفاعتي، ولا رأوا جنة ربي" [200].

كما استخدمت المعتزلة أصل (الوعيد) للترهيب من عدم المقاتلة معهم ضد خصومهم، فإنه يجب على الإنسان أن يجاهد مع آل البيت بماله ونفسه [201]، ومن رفض الجهاد معهم أو اعتقد أنه لا يجب الجهاد معهم فهو من الرافضة [202]، وعقوبته بناء على أنه ارتكب كبيرة من الكبائر بعدم القتال معهم هي " كبّه

الله على منخريه في النار" [203]، وعليه تنزل جميع أحكام العصاة أهل الكبائر المقررة في أصلي (المنزلة بين المنزلتين) و (الوعيد)، لذا نجد الإمام الهادي يقول بعد أن يذكر ظلم أئمة الجور لآل البيت:" فنعوذ بالله من الرضى بقضاء الظالمين، ونعوذ به من الإعراض عن جهاد الفاسقين" [204].

وكما استخدمت الزيدية (الوعيد) كسلاح ترهيب، استخدمت كذلك (الوعد) كسلاح ترغيب، لحشد الأعوان والأنصار، فمن قاتل مع آل البيت فإن النبي صل الله عليه وسلم قال: "دخرت شفاعتي لثلاثة من أمتي، رجل أحب أهل بيتي بقلبه ولسانه، ورجل قضى لهم حوائجهم لما احتاجوا إليه، ورجل ضارب بين أيديهم بسيفه" [205].

المطلب الثاني: أصل (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر).

أصل (الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر) هو أكثر أصول المعتزلة والزيدية خدمة للأغراض السياسية، كما أنه أشدها وضوحًا في ذلك، بل هو أصل سياسي بحت، فإنه لم يقع بين أهل السنة والمعتزلة خلاف في وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، ولا في وسائله وطرقه وأحكامه، وإنما وقع الخلاف بينهم، وهو المقصود عند المعتزلة والزيدية بهذا الأصل في (حكم الخروج على ولي الأمر أو الحاكم الظالم)، فقد ذهبت المعتزلة والزيدية إلى أن الحاكم الظالم "ليس يجب على الأمة طاعته، و لا تجب عليهم موالاته ، ولا تحل لهم معاونته، ولا تجوز لهم نصرته، بل يحرم عليهم القيام معه، و مكاتفته، ولا يسعهم الإقرار بحكمه" [206].

وذهبوا أيضًا إلى أن الحكام الظلمة لا ولاية لهم، ومن ثمَّ فمقاتلتهم ليست قتالاً لولي الأمر الظالم؛ لأن الحاكم بارتكابه الظلم تزول إمامته؛ ولأنهم أيضًا متسلطون على الأمة، باغون عليها، فكان حكمهم حكم البغاة؛ لأنهم بغاة، وعلى هذا فتجب مقاتلتهم على أنهم بغاة، وجزم كثير من أئمة الزيدية- كالمؤيد بالله الهاروني- بأن حرب البغاة أفضل من حرب الكفار، ومما استدلوا به على هذا أن البغي في دار الإسلام كالمعصية في المسجد، فهي أعظم جرمًا من المعصية نفسها خارجه [207].

وتخيلوا لو أن المعتزلة والزيدية في حروبهم وقتالهم لبني أمية قالوا ما يقوله أهل السنة إنه لا يجوز الخروج على ولي الأمر أو الحاكم المسلم، وإن كان ظالما، فكيف سيسوغون قتالهم لحكام بني أمية؟! وكيف سيكون حالهم مع أتباعهم وأنصارهم؟! وماذا سيقولون لهم ؟!أو كم من الأنصار و الأعوان سيتفرقون عنهم؟! بل يقال: كم سيبقى معهم منهم؟!.

ويضاف إلى ما سبق أيضًا أن الحاكم الظالم عند الزيدية بالذات ليس هو الحاكم الذي يرتكب الظلم في حق الرعية فحسب، بل هو أيضًا الحاكم الذي لا تنطبق عليه شروط الإمامة، ومن أهم شروط الإمامة عندهم أن يكون من أحد البطنين: "من أولاد الحسن، أو من أولاد الحسين" [208] الذين هم من سلالة

أحدهما، ومن ثم فالحاكم وإن كان عادلاً، يضرب به المثل في العدل، ولم يكن منهم، فهو حاكم ظالم، يجب الخروج معهم ضده، وإعادة الإمامة إليهم.

الخاتمة

الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات، فإنه بعد أن تم استعراض الأصول الخمسة عند المعتزلة والزيدية بشيء من التحليل، وبيان الأوضاع السياسية التي تمت فيها صياغة هذه الأصول، تظهر نتائج البحث واضحة، وبناء على هذه النتائج تظهر توصيات الباحث، وفيما يلي ذكرها:

أولاً: النتائج:

من خلال البحث تظهر النتائج الآتية:

1- الفكر المعتزلي بعيد كل البعد عن فكر الفلاسفة، ويقتصر التشابه بين الفكرين على استخدام بعض الألفاظ الفلسفية التي أخذها المعتزلة من الفلاسفة.

2- المعتزلة والزيدية فرقة واحدة، ولا فرق بينهما إلا في مسألة الإمامة، والتي قال فيها المعتزلة بقول أهل السنة، والسبب في هذا الاختلاف هو أن غالب المعتزلة موالٍ، ومن ثم لم تكن لهم مصلحة في موافقة الزيدية القائلين باشتراط النسب في الإمامة، بل مصلحتهم في عدم اشتراط هذا الشرط.

3- الاعتقاد تراكمي، بعضه مبني على بعض، فمن اعتقد اعتقادًا ما، في مسألة ما، لزمه اعتقاد أو اعتقادات أخرى، وإلا كان متناقضًا.

4- اشتركت الزيدية والمعتزلة في قتال بني أمية، وقد واكب هذا القتال نشوء الفرقتين، وقد تمت صياغة أصول الدين الخمسة عند المعتزلة والزيدية بما يخدمهم في هذا القتال.

5- نفى المعتزلة والزيدية خلق الله تعالى أفعال العباد فرارًا من القول إن حكم بني أمية من قضاء الله وقدره، ومن ثم يجب التسليم والرضا به، ولأن (أفعال العباد) هي أصل باب العدل، فقد تمت صياغة مسائل أصل العدل على نفي خلق الله تعالى أفعال العباد.

6- معرفة الله تعالى هي أصل باب (التوحيد)، وقد ذهبت المعتزلة والزيدية إلى القول إن معرفة الله تعالى نظرية استدلالية، وليست ضرورية فطرية، بناء على نفي القدر؛ لأن هذه المعرفة من أفعال العباد، فعلى هذا يجب أن تكون منهم بالنظر والاستدلال، ولو كانت ضرورية لكان فعلاً لله تعالى، وقد تمت صياغة أصل التوحيد على استدلالية معرفة الله تعالى.

7- لكي يثبت المعتزلة والزيدية الصانع بالنظر استخدموا دليل الجواهر والأعراض، وقد لزمهم على هذا الدليل نفي الصفات، والرؤية، والقول بخلق القرآن.

8- استخدمت المعتزلة والزيدية أصل (الوعيد) كسلاح ترهيب للعامة من القتال ضدهم، أو التخلف عن القتال معهم، كما استخدمت سلاح (الوعد) كترغيب في نصرتهم، والقتال معهم.

9- اضطرت المعتزلة والزيدية إلى القول بوجوب الخروج على الحاكم المسلم الظالم حتى يسوغوا قتال بني أمية.

ثانيًا: التوصيات:

يوصي الباحث بالآتي:

1- التنبيه إلى أن بعض المعتقدات قد تم بناؤها لغرض ما، ومصلحة ما، وقد يكون انتقامًا من جهة أو جماعة ما، وقد يكون كذلك كراهية لشخص ما، فيجب التنبه لهذا، وتحذير الأمة منه.

2- يوجد في بعض ما يوزع من أوراق ومنشورات سلاح ترغيب وترهيب، كما وقع مثلاً في ورقة وزعت تتضمن أمورًا مخلة بالاعتقاد، وقيل إن من قرأها يجب عليه تصويرها خمس نسخ، وتوزيعها، فإنْ فَعَلَ وفقه الله، وإلا انسد باب الخير في وجهه، فعلى المسلم عدم الاغترار بهذا، فهذا أسلوب قديم، وباطل.

الهوامش:

(1) هذه خطبة الحاجة التي كان يبدأ بها النبي ﷺ، وقد أخرجها أحمد في المسند (1/ 392)، وأبو داود في كتاب النكاح – باب في خطبة الحاجة- ح (2118) ص (1379)، والنسائي في كتاب الجمعة- باب كيفية الخطبة – ح (1405) ص (2180)، والدارمي في كتاب النكاح – باب خطبة النكاح- ح (2248) من حديث عبدالله بن مسعود رضي الله عنه، والحديث صححه الألباني في صحيح سنن أبي داود (2/ 398) ح (1860)، وله في خطبة الحاجة وأسانيدها رسالة مستقلة

(2) دراسات في الفرق والعقائد الإسلامية ص (92).

(3) ينظر مثلاً: المعتق عواد عبدالله : المعتزلة و أصولهم الخمسة، فقد أكد مؤلفه على هذا القول .

(4) ينظر مثلاً: السيوطي: صون المنطق عن الكلام ص(9)، السفاريني: لوامع الأنوار البهية (1/ 10)، نقلا عن الإمام الذهبي.

(5) ينظر: القاضي عياض بن موسى اليحصبي: إكمال المعلم (1/ 200)، ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص (359).

(6) ينظر: المسعودي: مروج الذهب (3/ 154).

(7) تنظر هذه القصة في: البغدادي: الفرق بين الفرق ص (118)، الشهرستاني : الملل والنحل (1/ 52)، وذكرها المقريزي في الخطط (165/4)، غير أنه ذكر أن الذي أجاب قبل الحسن هو عمرو بن عبيد، وليس واصلاً.

(8) ينظر: الجرجاني: شرح مواقف الإيجي (8/ 322).

(9) ينظر: ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص (328).

(10) المصدر السابق ص (142).

(11) المصدر الأسبق ص (147).

(12) ينظر: ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص (144).

(13) ينظر: الجرجاني: شرح مواقف الإيجي (1/ 252).

(14) ينظر: ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص (322، 513).

(15) ينظر: ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص (322)، ابن حجر العسقلاني: فتح الباري (13/ 375).

(16) ينظر: ابن تيمية: الرد على المنطقيين ص (147).

(17) ينظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (10/ 181).

(18) ينظر: ابن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك (6/ 3244)، الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (41/1).

(19) ينظر: ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل (4/ 233).

(20) ابن الوزير اليماني: الروض الباسم (1/ 96).

(21) الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع (1/ 37).

(22) أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين (2/ 143).

(23) روى هذا عن واصل عبدالله بن أحمد بن حنبل في كتاب السنة (2/ 438) برقم (977)، وكذب واصلاً.

(24) ينظر: المعتق عواد عبدالله: المعتزلة وأصولهم الخمسة ص (29).

(25) تنظر قصة خروج الإمام زيد واستشهاده في: ابن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك (7/ 18)، أبو الفرج الأصبهاني: مقاتل الطالبين ص (130- 131)، ابن عساكر: تاريخ دمشق الكبير (11/ 334): الهاروني يحيى بن الحسين الإفادة في تاريخ الأئمة السادة ص (64)، المقريزي: الخطط (2/ 439).

(26) ينظر: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين (1/ 129)، نشوان الحميري: شرح رسالة الحـــور العين ص (184- 185)، البغدادي: الفرق بين الفرق ص (35)، ابن كثير: البداية والنهاية (9/ 331)، الذهبي: سير أعلام النبلاء (5/ 390)، ابن المرتضى: المنية والأمل ص (101).

(27) ينظر: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين (144/1)، أبو الفرج الأصبهاني: مقاتل الطالبين ص (139)، الهاروني يحيى بن الحسين :الإفادة في تاريخ الأئمة السادة ص (66)، ابن العماد: شذرات الذهب ص (159).

(28) ينظر: أبو الفرج الأصبهاني: مقاتل الطالبيين ص (138)، ابن الأثير: الكامل في التاريخ (5/ 90).

(29) ينظر: أبو الفرج الأصبهاني: مقاتل الطالبيين ص (152)، الهاروني يحيى بن الحسين الإفادة في تاريخ الأئمة السادة ص (68- 72)، المحلي: الحدائق الوردية (1/ 268- 272).

(30) ينظر: أبو الفرج الأصبهاني: مقاتل الطالبيين ص (293).

(31) ينظر: أبو الحسن الأشعري: مقالات الإسلاميين (154/1)، البغدادي: الفرق بين الفرق ص (231).

(32) المحلي: الحدائق الوردية (1/ 307).

(33) نشوان الحميري: شرح رسالة الحور العين ص (239).

(34) ينظر: ابن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك (10/ 29)، أبو الفرج الأصبهاني: مقاتل الطالبين ص (406- 409)، المسعودي: مروج الذهب (2/ 183).

(35) القاضي عبد الجبار الهمذاني: فضل الاعتزال ص (66)، الشرستاني: الملل والنحل للشهرستاني (1/ 53)، ابن المرتضى: المنية والأمل ص (35).

(36) ابن تيمية: منهاج السنة النبوية (16/1).

(37) المقريزي: الخطط (2/ 352).

(38) ينظر: الملطي: التنبيه والرد على أهل الأهواء (1/ 33).

(39) د/ أحمد شوقي العمرجي الحياة السياسية والفكرية للزيدية في المشرق العربي ص (221- 222).

(40) ابن المرتضى: المنية والأمل ص (28)، ولم أجد للحديث سندًا صحيحًا، ولا حتى ضعيفًا.

(41) المصدر السابق ص (30 -31).

(42) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص (39).

(43) ينظر: الشهرستاني: الملل والنحل (207/1).

(44) ينظر: أبو زهرة: تاريخ المذاهب الإسلامية ص (645)، الإمام زيد حياته وعصره ص (43).

(45) ينظر: د/أحمد العمرجي الحياة السياسة والفكرية للزيدية في المشرق العربي ص (220).

(46) ينظر: القاضي عبد الجبار الهمذاني: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ص (68)، المقريزي: الخطط (2/ 345).

(47) ينظر: كتابي: " التأصيل العقدي".

(48) ينظر مثلاً: الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (21).

(49) المصدر السابق نفس الصفحة.

(50) ينظر: أحمد حابس: الإيضاح شرح المصباح ص (193- 195)، الحوثي محمد بن القاسم: الموعظة الحسنة: ص (86).

(51) ينظر مثلاً: أحمد حابس: الإيضاح شرح المصباح ص (288).

(52) عبدالله بن حمزة: كتاب الشافي (167/2)، الشهرستاني: الملل والنحل (43/1).

(53) أحمد الشرفي: شرح الأساس الكبير(2/ 7)، العجري: مفتاح السعادة (1/ 600).

(54) ينظر مثلاً: الزمخشري: الكشاف (2/ 123)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (314).

(55) ينظر: عبدالله بن حمزة: كتاب الشافي (2/ 147)،العجري: مفتاح السعادة (2/ 710).

(56) عبدالله بن حمزة: كتاب الشافي (2/ 3)، يحيى بن حمزة: التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد (1/ 128).

(57) ينظر: الهاروني: أحمد بن الحسين: التبصرة في التوحيد والعدل ص (343)، الحاكم الجشمي: رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس ص (96)، يحيى بن حمزة: التمهيد في شرح معالم العدل و التوحيد (1/ 232)، الشريف المرتضى: إنقاذ البشر من الجبر والقدر (1/ 329).

(58) ينظر: أحمد بن الهادي: كتاب النجاة ص (36- 37)، الحاكم الجشمي: رسالة إبليس ص (61)، الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (159)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (167)، المؤيدي إبراهيم بن محمد: الإصباح على المصباح ص(82)، الشريف المرتضى: إنقاذ البشر من الجبر والقدر(1/ 329)، العبدي إسحاق بن محمد: إبطال العناد في أفعال العباد ص(109).

(59) ينظر: عبدالله بن حمزة: كتاب الشافي (1/ 130) (4/ 31)، أحمد الشرفي: شرح الأساس الكبير (2/ 28)، الحسيني محمد بن علي: البدر المنير(23/2)، الشهاري علي بن عبدالله: بلوغ الإرب وكنوز الذهب ص (461).

(60) تنظر المراجع في الهامش السابق نفس الصفحات.

(61) ينظر: مجموع رسائل عبدالله بن حمزة (2/ 92، 97، 120)، أحمد الشرفي: شرح الأساس الكبير (2/ 29).

(62) الناقص هو الخليفة الأموي يزيد بن الوليد بن عبدالملك بن مروان، لقب بالناقص لأنه نقص عطاء الأجناد، ولد سنة (80هـ)، واستولى على الخلافة بتوثبه على ابن عمه سنة (126هـ)، ولما ولي دعا الناس إلى القول بنفي القدر، وحملهم عليه، وقرب غيلان القدري، لكنه ما متع بالخلافة، فمات بالطاعون بعد ستة أشهر من خلافته، وآخر ما تكلم به (واحسرتاه، وا أسفاه)، وهو عند المعتزلة أفضل من عمر بن عبد العزيز للمذهب. ينظر: الذهبي: سير أعلام النبلاء (5/ 374)، تاريخ خليفة ص (368).

(63) هو الخليفة الأموي العادل عمر بن عبدالعزيز بن مروان ؛ لقب بالأشج لأن به شجة في رأسه، كانت المعتزلة تنتحله كذبًا. الذهبي: سير أعلام النبلاء (5/ 114- 148).

(64) ينظر: الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (157)، أحمد الشرفي: شرح الأساس الكبير (2/ 29).

(65) هو الخليفة العباسي المتوكل بن الخليفة المعتصم، بويع بعد موت أخيه الواثق سنة (232هـ) ، وكانت خلافته فتحًا لأهل السنة، فقد ولي وقت فتنة القول بخلق القرآن، فكتب برفع المحنة وبسط السنة، اغتيل سنة (247هـ). ينظر: الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد (7/ 175 -181)، الذهبي: سير أعلام النبلاء (12/ 30 -41).

(66) ينظر: ابن عساكر: تاريخ دمشق الكبير (51/ 133)، ابن تيمية: بيان تلبيس الجهمية (1/ 274 -275).

(67) تذكر كتب السير في قتله سببين ، قيل إنه قتل لقوله في القدر، بفتوى من العلماء بقتله، وممَّن أفتى بقتله الأوزاعي، وقيل لخروجه مع الإمام زيد ضد الأمويين، ولا مانع من اجتماع السببين في قتله. ينظر: البخاري: التاريخ الكبير (7/ 102) رقم (457)، الذهبي: تاريخ الإسلام ، حوادث سنة (105هـ) ص (441)، ابن حجر: لسان الميزان (4/ 424).

(68) ينظر: الحاكم الجشمي: رسالة إبليس ص (154)، محمد بن الحسن بن القاسم: سبيل الرشاد ص (42)، أحمد حابس: الإيضاح على المصباح ص (86)، وقد اقتصرت على ذكر الألفاظ السابقة، وأعرضت عن غيرها من الألفاظ التي لا يصح أن تذكر حتى على سبيل الحكاية.

(69) ينظر: القاضي عبد الجبار الهمذاني: شرح الأصول الخمسة ص (231)، عبدالله بن حمزة: كتاب الشافي (2/ 10)، الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (119)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (143)، ابن الملاحمي: الفائق في أصول الدين ص (141)، الهاروني أحمد بن الحسين: التبصرة في العدل والتوحيد ص (63- 64)، يحيى بن حمزة: المعالم الدينية ص(62- 63)، القاسم بن محمد علي: الأساس لعقائد الأكياس ص (79)، أحمد حابس: الإيضاح شرح المصباح ص(165)، الحوثي محمد بن القاسم: الموعظة الحسنة ص (79)، العبدي إسحاق بن محمد: إبطال العناد ص (109).

(70) الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (144).

(71) المصدر السابق ص (157).

(72) المصدر الأسبق ص (156).

(73) ينظر مثلاً: عبدالله بن حمزة: كتاب الشافي (2/ 97)، العجري: مفتاح السعادة (3/ 1529).

(74) ينظر مثلاً: الحسين بن بدرالدين: ينابيع النصيحة ص (143)، القاسم بن محمد بن علي: الأساس لعقائد الأكياس ص(79)، الحوثي محمد بن القاسم: الموعظة الحسنة ص (78).

(75) ينظر: العجري: مفتاح السعادة (1/ 261- 262).

(76) ينظر: الزمخشري: الكشاف (3/ 621).

(77) ينظر: الهادي بن الحسين: المجموع ص(236)، الناصر الأطروش: البساط ص(132)، عبدالله بن حمزة: كتاب الشافي (4/ 8).

(78) ابن القيم: شفاء العليل ص (129- 130).

(79) ينظر: القاسم بن محمد: الأساس لعقائد الأكياس ص (114)، أحمد الشرفي: شرح الأساس الكبير (2/ 255)، الحسيني محمد بن علي: البدر المنير (3/ 273).

(80) العجري: مفتاح السعادة (3/ 1439)، وينظر: الزمخشري: الكشاف (2/ 423).

(81) ينظر: الهادي يحيى بن الحسين: المجموع ص (313)، الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (187)، شرح الأصول الخمسة ص(784)، القاضي عبدالجبار الهمذاني: المغني في أبواب التوحيد والعدل(11/ 34)، مجموع القاسم العياني ص (65)، ابن الملاحمي: الفائق في أصول الدين ص (291)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (271)، أحمد بن سليمان: حقائق المعرفة ص (318) ، محمد بن الحسن: سبيل الرشاد ص (46)، العجري: مفتاح السعادة (3/ 1439).

(82) ينظر: الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (253).

(83) ينظر: القاضي عبدالجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل (11/ 27)، الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (187)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (269)، العجري: مفتاح السعادة (3/ 1437).

(84) ينظر: الهادي يحيى بن الحسين: المجموع ص (306)، أحمد بن الهادي: كتاب النجاة ص (95)، أحمد بن سليمان: حقائق المعرفة ص (330)، ابن الملاحي: الفائق في أصول الدين ص (285)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (240)، القاسم بن محمد: الأساس لعقائد الأكياس ص (108).

(85) ينظر: الهادي يحيى بن الحسين: المجموع ص (306)، أحمد بن الهادي: كتاب النجاة ص (98)، ابن الملاحمي: الفائق في أصول الدين ص (285)، الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (186)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص(242)، القاسم بن محمد: الأساس لعقائد الأكياس ص (109).

(86) ينظر: الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (240)، القاسم بن محمد: الأساس لعقائد الأكياس ص (108).

(87) ينظر: ابن الملاحمي: الفائق في أصول الدين ص (285)، الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (186)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص(242).

(88) ينظر: الهادي يحيى بن الحسين: المنزلة بين المنزلتين ص (24)، الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (176)، عبدالله بن حمزة: كتاب الشافي (3/ 4).

(89) ولأبي الهذيل العلاف قول ثالث، فقال: لو لم يقتل لمات في نفس اللحظة التي قتل فيها، وهذا ليس قول أهل السنة كما قد يبدو.

(90) ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل (3/ 202).

(91) ينظر: العجري: مفتاح السعادة (2/ 984).

(92) ينظر: القاضي عبدالجبار: المغني في أبواب التوحيد والعدل (15/ 63).

(93) ينظر: أحمد الشرفي: عدة الأكياس ص (117).

(94) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص (563)، الرصاص أحمد بن الحسن: مصباح العلوم ص (223)، العجري: مفتاح السعادة (2/ 1000).

(95) الهاروني أحمد بن الحسين: التبصرة في التوحيد والعدل (15/ 28)، الحسيني محمد بن علي: البدر المنير (1/ 136).

(96) ينظر: أحمد بن الهادي: كتاب النجاة ص (52)، الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (161)، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص (224)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص(208)، العجري: مفتاح السعادة(2/ 972).

(97) ينظر: الهادي بن الحسين: المنزلة بين المنزلتين ص (34-37)، أحمد بن الهادي: كتاب النجاة ص(81)، الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (242)، ابن الملاحمي: الفائق في أصول الدين ص(242)، يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق ص(193)

(98) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل (8/ 405).

(99) ينظر: يحيى بن حمزة: التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد (1/ 133)، العجري: الأنظار السديدة ص (57)، مفتاح السعادة (1/ 165).

(100) تنظر: المصادر المذكورة في الهامش السابق. نفس الصفحات.

(101) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل (9/ 166).

(102) ينظر: يحيى بن حمزة: التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد (1/ 133)، العجري: مفتاح السعادة (1/ 165).

(103) تنظر: المراجع المذكورة في الهامش السابق. نفس الصفحات.

(104) ينظر: مجموع كتب ورسائل القاسم العياني ص (56)، البستي أبو القاسم: البحث عن أدلة التكفير والتفسيق ص (81)، القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص (55)، المحيط بالتكليف ص (104)، الزمخشري: الكشاف (591/1)، أحمد بن سلمان: حقائق المعرفة ص (183)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (25)، أحمد حابس: الإيضاح شرح المصباح ص (53)، العجري: مفتاح السعادة (2066/4).

(105) ينظر: الهاروني أحمد بن الحسين: التبصرة في العدل والتوحيد ص (9)، أحمد حابس: الإيضاح شرح المصباح ص(49)، الإصباح على المصباح ص(23).

(106) ينظر: الهاروني أحمد بن الحسين: التبصرة في العدل والتوحيد ص (8)، مجموع كتب ورسائل القاسم العياني ص (56)، القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص (70- 72)، المحيط بالتكليف ص (28) ابن الملاحي: الفائق في أصول الدين ص (38)، الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (36)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (24).

(107) ينظر: القاسم بن محمد: الأساس لعقائد الأكياس ص (21)، أحمد الشرفي: شرح الأساس الكبير (1/ 207)، الحسين بن بدر الدين: العقد الثمين ص (58).

(108) ابن الملاحمي: الفائق في أصول الدين ص (7).

(109) الرصاص أحمد بن الحسن: الخلاصة النافعة ص (203)، وينظر: العجري: مفتاح السعادة (4/ 2037).

(110) يقصد أن العلم بالله تعالى لا يتأتى إلا بالنظر.

(111) القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص (128).

(112) ينظر: المصدر السابق ص (50)، البصري أبو الحسين: المعتمد في أصول الدين (60/1)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (176).

(113) ينظر: القاضي عبدالجبار الهمذاني: شرح الأصول الخمسة ص(139)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص(176)، يحيى بن حمزة: التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد (1/ 348).

(114) ينظر: الرازي: أساس التقديس في علم الكلام ص(182)، القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص (604).

(115) رسائل الجاحظ ص (88).

(116) ينظر: القاضي عبدالجبار الهمذاني: شرح الأصول الخمسة ص (604)، الرازي: أساس التقديس في علم الكلام ص(182)، وينظر الرد على هذا الكلام في: ابن تيمية: مجموع الفتاوى (4/ 104)، ابن القيم: مختصر الصواعق (222/1- 321).

(117) القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال ص (259).

(118) ينظر: القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص (770)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (176)، يحيى بن حمزة: التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد (1/ 349).

(119) ينظر: القاضي عبدالجبار: فضل الاعتزال ص (234).

(120) ينظر: الحسيني محمد بن علي: البدر المنير (1/ 176)، أحمد الشرفي: عدة الأكياس (55/1).

(121) ينظر المرجعان السابقان نفس الصفحات.

(122) ينظر المرجعان الأسبقان.

(123) المصدران الأسبقان.

(124) ينظر: الزمخشري: الكشاف (1/ 113).

(125) القاسم بن محمد: الأساس لعقائد الأكياس ص (6).

(126) أحمد حابس: الإيضاح شرح المصباح ص (27).

(127) ينظر: أحمد حابس: الإيضاح شرح المصباح ص (31).

(128) أحمد الشرفي: شرح الأساس الكبير (110/1)، عدة الأكياس (40/1).

(129) أحمد حابس: الإيضاح شرح المصباح ص (28 -30).

(130) الجاحظ: الحيوان (4/ 206).

(131) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل (8/ 98).

(132) ينظر مثلاً: أحمد الشرفي: شرح الأساس الكبير (312/1).

(133) ينظر هذا الدليل في: ابن المرتضى: مقدمة البحر الزخار ص(52- 53)، أحمد الشرفي: شرح الأساس الكبير (312/1- 318)، العجري: مفتاح السعادة (792/2- 836)، المؤيدي إبراهيم بن محمد الإصباح على المصباح ص(29- 36).

(134) ينظر: الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (69)، يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق ص (131)، الحسيني محمد بن علي: البدر المنير (305/2)، العجري: مفتاح السعادة (2/ 752)، المؤيدي إبراهيم بن محمد: الإصباح على المصباح ص (60).

(135) يحيى بن حمزة: التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد (264/1).

(136) الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (72)، وينظر: الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (106)، يحيى بن حمزة: التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد (274/1)، يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق ص (154)، الحسين بن بدر الدين: العقد الثمين في معرفة رب العالمين ص (22- 26)، أحمد حابس: الإيضاح شرح المصباح ص (130)، العجري: مفتاح السعادة (2/ 861).

(137) يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق ص(171)، وينظر: الحسين بن بدر الدين: العقد الثمين ص (22).

(138) ينظر المصدران السابقان.

(139) ينظر: الهادي يحيى بن الحسين: المنزلة بين المنزلتين ص (14)، العياني الحسين بن القاسم: المعجز ص (281)، القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص (248- 254)، ابن الملاحمي: الفائق في أصول الدين ص (55)، أحمد بن سليمان: حقائق المعرفة ص (171)، الرصاص أحمد بن الحسن: مصباح العلوم ص (29- 30)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص(112)، يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق ص(171)، أحمد حابس: الإيضاح شرح المصباح ص(141)، الحوثي محمد بن القاسم: الموعظة الحسنة ص (77).

(140) يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق ص(171).

(141) ينظر: الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (90)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (66)، يحيى بن حمزة: التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد (278/1 -279)، يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق ص (146).

(142) الشهرستاني: نهاية الإقدام في علم الكلام نقلاً عن المعتزلة ص(115)، وينظر: الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص(90).

(143) مجموع رسائل عبدالله بن حمزة ص (297- 298).

(144) ابن تيمية: درء التعارض (2/ 99)، مجموع الفتاوى (17/ 299)، كتاب النبوات (1/ 262)، التسعينية (3/ 770).

(145) ينظر: القاسم العياني: المجموع ص (139)، الهاروني أحمد بن الحسين: التبصرة في العدل والتوحيد ص (18)، السيد حميدان بن يحيى: المجموع ص (350)، ابن الملاحمي: الفائق في أصول الدين ص (68)، أحمد الشرفي: شرح الأساس الكبير (360/1)، الحوثي محمد بن القاسم: الموعظة الحسنة ص (74).

(146) السيد حميدان بن يحيى: المجموع ص (349)، وينظر: القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص (194- 195)، أحمد بن سليمان: حقائق المعرفة ص (155)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (47)، يحيى بن حمزة: المعالم الدينية ص (74)، الحسيني محمد بن علي: البدر المنير (348/1).

(147) مجموع كتب ورسائل الحسين العياني ص (171)، وينظر: السيد حميدان: المجموع ص (236).

(148) المصادر المذكورة في الهامش السابق.

(149) أحمد بن سليمان: حقائق المعرفة ص (526- 527).

(150) ينظر: الهادي يحيى بن الحسين: المجموع ص (88)، مجموع كتب ورسائل الحسين بن القاسم العياني ص (171)، السيد حميدان بن يحيى: المجموع ص (236).

(151) ينظر: أحمد بن سليمان: حقائق المعرفة في علم الكلام ص (155).

(152) المرجع السابق نفس الصفحة.

(153) الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (90).

(154) ينظر: الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (90)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (66)، يحيى بن حمزة: التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد (1/ 278)، الرائق في تنزيه الخالق ص (146).

(155) تنظر المراجع المذكورة في الهامش السابق نفس الصفحات.

(156) ينظر: القاسم العياني: المجموع ص (1/ 589)، الحسين بن بدر الدين: العقد الثمين ص (28)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (100)، يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق ص (100)، أحمد حابس: الإيضاح شرح المصباح ص (135)، الحوثي محمد بن القاسم: الموعظة الحسنة ص (75).

(157) الحوثي محمد بن القاسم: الموعظة الحسنة ص (74).

(158) الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (72).

(159) المصدر السابق ص (78)، وينظر: الحوثي محمد بن القاسم: الموعظة الحسنة ص (74).

(160) ينظر: الهادي يحيى بن الحسين: المجموع ص(214)، الهاروني أحمد بن الحسين: التبصرة في التوحيد والعدل ص(43)، القاسم الرسي: المجموع (666/1)، مجموع كتب ورسائل عبدالله بن حمزة ص (303).

(161) ينظر: القاسم الرسي: المجموع (590/1)، الهاروني أحمد بن الحسين: التبصرة في العدل والتوحيد ص (22)، الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (109 -110)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (77)، يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق ص (169)، الحسين بن بدر الدين: العقد الثمين ص (30).

(162) تنظر المراجع المذكورة في الهامش السابق. نفس الصفحات.

(163) ينظر: الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (76)، يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق ص (92 -94).

(164) ينظر: الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (110)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (76)، يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق ص (90 -91).

(165) ينظر: العجري: مفتاح السعادة (2493/4).

(166) المصدر السابق (4/ 2493).

(167) المصدر الأسبق (1/ 391).

(168) ينظر: المرتضى بن الهادي: المجموع ص (466).

(169) ينظر: الهادي يحيى بن الحسين: المجموع (1/ 51)، ابن الملاحمي: الفائق في أصول الدين ص (185)، الزمخشري: الكشاف (2/ 976) (3/ 595)، الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (169)، يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق ص(187)، المعالم الدينية ص (77).

(170) السيد حميدان: المجموع ص (69).

(171) ينظر: القاضي عبد الجبار: شرح الأصول الخمسة ص (539- 540)، مجموع رسائل عبدالله بن حمزة ص(297).

(172) ينظر: الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (170).

(173) ينظر: العجري: مفتاح السعادة (3/ 1513).

(174) ينظر: القاسم العياني: المعجز ص (135)، الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص (212)، القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص (644)، القاضي عبد الجبار: تنزيه القرآن عن المطاعن ص (331)، الزمخشري: الكشاف (2/ 336)، عبدالله بن حمزة: كتاب الشافي (33/3)، أحمد بن سليمان: حقائق المعرفة ص (528)، السيد حميدان: المجموع ص(95-96)

(175) تنظر: المراجع المذكورة في الهامش السابق. نفس الصفحات.

(176) ابن الملاحمي: الفائق في أصول الدين ص (421).

(177) يحيى بن حمزة: المعالم الدينية ص(11)، وينظر: عبدالله بن حمزة: كتاب الشافي (3/ 37)، العجري: مفتاح السعادة (134/1).

(178) ينظر: ابن الملاحمي: الفائق في أصول الدين ص (422)، يحيى بن حمزة: التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد (2/ 481- 484)، العجري: مفتاح السعادة (4/ 2343).

(179) الهادي يحيى بن الحسين: المنزلة بين المنزلتين ص(49)، وينظر: عبدالله بن حمزة: كتاب الشافي (3/ 17)، الزمخشري: الكشاف (1/ 413)، ابن الملاحمي: الفائق في أصول الدين ص(502)، أحمد بن سليمان: حقائق المعرفة ص(223)، يحيى بن حمزة: الرائق في تنزيه الخالق ص (201- 202)، السيد حميدان: المجموع ص (95)، الحوثي محمد بن القاسم: الموعظة الحسنة ص(90)، سبيل الرشاد ص (52).

(180) القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص(134- 135)، وينظر هذا التعريف أيضًا في : أحمد حابس: الإيضاح شرح المصباح ص(249)، المؤيدي إبراهيم بن محمد: الإصباح على المصباح ص (117).

(181) ينظر: ابن تيمية: مجموع الفتاوى (12/ 484)، (255/20).

(182) ينظر: الهاروني أحمد بن الحسين: كتاب التبصرة في العدل والتوحيد ص (71)، الحاكم الجشمي: تحكيم العقول ص(215- 216)، القاضي عبدالجبار: شرح الأصول الخمسة ص (689- 690)، عبدالله بن حمزة: كتاب الشافي (3/ 258)، أحمد بن سليمان: حقائق المعرفة ص (367)، ابن الملاحمي: الفائق في أصول الدين ص (471)، الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (511- 512)، أحمد حابس: الإيضاح شرح المصباح ص (285).

(183) تنظر هذه المسألة في كتابي" التأصيل العقدي".

(184) ينظر: أحمد الشرفي: عدة الأكياس (2/ 301)، العجري: مفتاح السعادة(5/ 3084)، الضحياني: قصد السبيل ص(245).

(185) ينظر: الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص(473)، القاسم بن محمد: الأساس لعقائد الأكياس ص(190)، العجري: مفتاح السعادة (5/ 3084)، الضحياني: قصد السبيل ص(245).

(186) ينظر : الزمخشري: الكشاف (289/3).

(187) ينظر: القاسم العياني: المجموع ص (221).

(188) ينظر: أحمد الشرفي: عدة الأكياس (2/ 301).

(189) ينظر: القاسم بن محمد: الأساس لعقائد الأكياس ص (206)، العجري: مفتاح السعادة (5/ 2976)، الضحياني: قصد السبيل ص (379).

(190) تنظر المراجع في الهامش السابق نفس الصفحات.

(191) ينظر: عبدالله بن حمزة: المجموع (362/2)، القاسم بن محمد: الأساس لعقائد الأكياس ص(206)، يحيى بن حمزة: التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد (473/2)، الحسيني محمد بن علي: البدر المنير (2/ 57)، الضحياني: قصد السبيل ص(278).

(192) ذهب ابن القيم في حادي الأرواح ص(55)، وابن أبي العز الحنفي في شرح العقيدة الطحاوية ص (420): إلى أن أصل هذه المسألة هو القول بالتجويز والتعديل على الله تعالى، وهذا ليس صحيحًا، وقد ناقشت هذه المسألة بتوسع في كتابي" التأصيل العقدي".

(193) الحسيني محمد بن علي: البدر المنير (57/2).

(194) ينظر: الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص (181)، أحمد حابس: الإيضاح شرح المصباح ص (192).

(195) المصدر السابق نفس الصفحة.

(196) تنظر المراجع المذكورة في الهامش قبل السابق. نفس الصفحات.

(197) ينظر: الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص(183)، أحمد حابس: الإيضاح شرح المصباح ص (193)، العجري: مفتاح السعادة (1/ 644).

(198) الهادي يحيى بن الحسين: المجموع ص (531).

(199) ينظر: الحسيني محمد بن علي: البدر المنير (306/1).

(200) المصدر السابق (377/2).

(201) المصدر الأسبق (2/ 374)، ولم أجد للحديث المذكور أصلاً صحيحًا أو ضعيفًا.

(202) ينظر: الشهاري علي بن عبدالله: كنوز الذهب ص(82)، الحسيني محمد بن علي: البدر المنير (2/ 82).

(203) المصدر السابق (1/ 292).

(204) المصدر الأسبق (2/ 374).

(205) الهادي يحيى بن الحسين: المجموع ص(531).

(206) الحسيني محمد بن علي: البدر المنير (374/2)، ولم أجد للحديث المذكور سندًا صحيحًا أو ضعيفًا.

(207) الهادي يحيى بن الحسين: المجموع ص(531)، وينظر: الحسين بن بدر الدين: ينابيع النصيحة ص(443)، الحسيني محمد بن علي: البدر المنير (1/ 214)، السياغي: المنهج المنير (1/ 113).

(208) ينظر: السياغي: المنهج المنير تتمة الروض النظير(46/1).

(209) هذا موجود في أكثر الكتب الزيدية، ولا يكاد يخلو منه كتاب من كتبهم.

قائمة المراجع والمصادر:

1- الأطروش: الناصر للحق الحسن بن علي (ت: 304هـ)، البساط، تحقيق: عبدالكريم جدبان، مكتبة التراث الإسلامي، صعدة، الطبعة الأولى، 1418هـ- 1997م.

2- بدر الدين: الأمير الحسين (ت:662هـ)،العقد الثمين في معرفة رب العالمين، تحقيق: يحيى الفضيل، طبعة عام 1972م.

3- بدر الدين: الأمير الحسين (ت:662هـ)، ينابيع النصيحة في العقائد الصحيحة، تحقيق: د/ المرتضى بن زيد المحطوري، مكتبة مركز بدر العلمي، صنعاء، الطبعة الأولى، 1420هـ- 1999م.

4- البستي: أبو القاسم إسماعيل بن علي (ت: 420هـ)،البحث عن أدلة التكفير والتفسيق، دارسة وتحقيق: د/ إمام حنفي، دار الآفاق العربية – القاهرة، الطبعة الأولى، 1427هـ- 2006م.

5- ابن تيمية: أحمد بن عبد الحليم (ت:728هـ)، الصفدية، تحقيق: د/ محمد رشاد سالم، شركة مطابع حنيفة، الرياض، طبعة عام 1396هـ- 1976م.

6- الجشمي: المحسَّن بن كرامة (ت: 493هـ)، تحكيم العقول في تصحيح الأصول، تحقيق: عبدالسلام الوجيه، مؤسسة الإمام زيد، صنعاء، الطبعة الثانية، 1429هـ- 2008م.

7- الجشمي: المحسَّن بن كرامة (ت: 493هـ)، رسالة إبليس إلى إخوانه المناحيس، مؤسسة الإمام زيد، صنعاء، الطبعة الأولى، 1414هـ- 1994م.

8- الجويني: أبو المعالي عبد الملك بن محمد (ت: 478هـ) – الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد –تحقيق: أسعد تميم – دار الكتب العلمية، بيروت – الطبعة لأولى، 1405هـ- 1985م.

9- حابس: أحمد بن يحيى(ت: 1061هـ)، الإيضاح شرح المصباح الشهير بشرح الثلاثين مسألة، مراجعة: حسن اليوسفي، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، الطبعة الأولى، 1420هـ- 2000م.

10- ابن الحسين: المهدي أحمد (ت:656هـ)، مجموع رسائل المهدي أحمد بن الحسين ،تحقيق: عبدالكريم جدبان، منشورات مكتبة التراث الإسلامي، صعدة، الطبعة الأولى، 1424هـ-2003م.

11- الحسيني: محمد بن علي (ت: 1068هـ)، البدر المنير في معرفة الله العلي الكبير، تحقيق: د/ عبدالله الحسيني، مؤسسة التاريخ العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1429هـ- 2008م.

12- ابن حمزة : الأمير عبد الله (ت:614هـ)، العقد الثمين في أحكام الأئمة الهادين، تحقيق: عبدالسلام الوجيه، مؤسسة الإمام زيد، صنعاء، الطبعة الأولى، 1421هـ- 2001م.

13- الحنفي: علي بن علي بن أبي العز (ت:792هـ)، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق ومراجعة: محمد ناصر الدين الألباني، الدار الإسلامي، الأردن، الطبعة الأولى، 1419هـ-1998م.

14- الحوثي: محمد بن القاسم (ت:1309هـ)، الموعظة الحسنة، تعليق : السيد المؤيدي، مؤسسة الإمام زيد، صنعاء، الطبعة الأولى،1424هـ- 2003م.

15- الرسي: القاسم بن إبراهيم (ت:246هـ)، مجموع كتب ورسائل القاسم بن إبراهيم الرسي، دراسة وتحقيق: عبدالكريم جدبان، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، الطبعة الأولى،1422هـ- 2001م.

16- الرصاص: أحمد بن الحسن (ت: 621هـ) ، الخلاصة النافعة بالأدلة القاطعة في الفوائد التابعة، دراسة وتحقيق: شمران العنتري (رسالة ماجستير) ،كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

17- الرصاص: أحمد بن الحسن (ت:621هـ)، مصباح العلوم في معرفة الحي القيوم، تحقيق: د/المرتضى المحطوري، مكتبة مركز بدر، صنعاء، الطبعة الخامسة، 1424هـ، 2003م.

18- الزمخشري: جار الله محمد بن عمر (ت: 538هـ) ، الكشاف، شرحه وذيله وراجعه يوسف الحماري، مكتبة مصر، لفجالة.

19- أبو زهرة: محمد (ت: 1394هـ)، الإمام زيد حياته وعصره، آراؤه وفقهه، دار الفكر العربي.

20- أبو زهرة: محمد (ت: 1394هـ)، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، دار الفكر العربي، القاهرة.

21- سليمان: الأمير عبدالله بن حمزة (ت: 614هـ)، كتاب الشافي، منشورات مكتبة اليمن الكبرى، صنعاء، الطبعة الأولى، 1406هـ- 1986م.

22- ابن سليمان: الأمير عبدالله بن حمزة (ت:614هـ)، مجموع رسائل عبدالله بن حمزة بن سليمان ،تحقيق: عبدالسلام الوجيه، مؤسسة الإمام زيد، صنعاء، الطبعة الأولى، 1422هـ- 2001م.

23- السياغي: أحمد بن أحمد (ت:1402هـ)،المنهج المنير تتمة الروض النظير، تحقيق: عبدالله العربي، منشورات مكتبة الإمام زيد، صنعاء، الطبعة الأولى،1426هـ.

24- الشرفي: أحمد بن محمد (ت:1055هـ)، شرح الأساس الكبير، دراسة وتحقيق: د/ أحمد عارف، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، الطبعة الأولى،1411هـ-1991م.

25- الشهاري: علي بن عبدالله الحسيني (ت: 1190هـ)، بلوغ الإرب وكنوز الذهب في معرفة المذهب، تحقيق: عبدالله الحوثي، مؤسسة الإمام زيد – صنعاء، الطبعة الأولى، 1423هـ- 2002م.

26- صبحي: د/ أحمد محمود، الزيدية، الناشر: الزهراء للإعلام العربي، الطبعة الثانية، 1404هـ- 1984م.

27- الضحياني: محمد عبدالله، قصد السبيل إلى معرفة الجليل، منشورات مكتبة أهل البيت، صعدة، الطبعة الأولى،1430هـ- 2009م.

28- الطبري: أبو جعفر محمد بن جرير (ت: 310هـ)، تاريخ الأمم والملوك –حققه: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار التراث– بيروت.

29- العبدي: إسحاق بن محمد (ت: 1115هـ)، إبطال العناد في أفعال العباد، تحقيق: حسين مقبولي، مكتبة التراث الإسلامي، صعدة – الطبعة الأولى، 1419هـ- 1999م.

30- العجري: علي بن محمد (ت: 1407هـ)، الأنظار السديدة في الفوائد المفيدة –تحقيق: عبدالله العزي، مؤسسة الإمام زيد بن علي الثقافية، صنعاء، الطبعة الأولى، 1422هـ- 2002م.

31- العجري: علي بن محمد (ت:1407هـ)، مفتاح السعادة، تحقيق: عبدالله العربي، مؤسسة الإمام زيد، صنعاء، الطبعة الأولى، 1424هـ- 2003م.

32- عساكر: علي بن الحسن (ت: 571هـ)، تاريخ دمشق الكبير، تحقيق: علي عاشور، دار إحياء التراث العربي، بيروت، الطبعة الأولى، 1421هـ- 2001م.

33- العلوي: يحيى بن حمزة (ت:745هـ)، الرائق في تنزيه الخالق، دراسة وتحقيق: د/ إمام حنفي، دار الآفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1420هـ- 2000م.

34- العلوي: يحيى بن حمزة (ت: 745هـ)،التحقيق في تقرير أدلة الإكفار و التفسيق، تحقيق: ناصر محمدي جاد (رسالة ماجستير)، كلية دار العلوم، جامعة القاهرة.

35- العلوي: يحيى بن حمزة (ت:745هـ)، المعالم الدينية في العقائد الإلهية، تحقيق: سيد مختار، دار الفكر المعاصر، طبعة عام 1988م.

36- العلوي: يحيى بن حمزة (ت:745هـ)، التمهيد في شرح معالم العدل والتوحيد، تحقيق: هشام حنفي، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1429هـ- 2008م.

37- ابن علي: المنصور بالله القاسم بن محمد (ت: 1029هـ)، الأساس لعقائد الأكياس –تعليق: محمد الهاشمي، منشورات مكتبة التراث الإسلامي، صعدة، الطبعة الثانية،1415هـ- 1994م.

38- العياني: الحسين بن القاسم (ت:404هـ)، المعجز، دراسة وتحقيق: د/إمام حنفي، دار الآفاق العربية، القاهرة، الطبعة الأولى، 1424هـ-2003م.

39- العياني: الحسين بن القاسم (ت:404هـ)، مجموع كتب ورسائل الحسين بن القاسم العياني ،عناية: مجد الدين المؤيدي، منشورات مركز أهل البيت، صعدة، الطبعة الأولى،1425هـ-2004م.

40- العياني: القاسم بن علي(ت:393هـ)، مجموع كتب ورسائل القاسم بن علي العياني ،تحقيق: عبدالكريم جدبان، مكتبة التراث الإسلامي، صعدة، الطبعةالأولى،1423هـ- 2002م.

41- الفضيل: علي عبدالكريم، الزيدية نظرية وتطبيق، جمعية عمال المطابع التعاونية، عمان، الطبعة الأولى، 1405هـ- 1985م.

42- ابن القاسم: الإمام الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين(ت:298هـ)،المنزلة بين المنزلتين، مؤسسة الإمام زيد، صنعاء، الطبعة الأولى، 1424هـ-2003م.

43- ابن القاسم: الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين (ت: 298 هـ)، مجموع رسائل الهادي إلى الحق يحيى بن الحسين بن القاسم، تحقيق: عبدالله الشاذلي، تقديم: مجد الدين المؤيدي، مؤسسة الإمام زيد، صنعاء، الطبعة الثانية، 1423هـ- 2002م.

44- ابن القاسم: محمد بن الحسن (ت:1079هـ)، سبيل الرشاد إلى معرفة رب العباد، تحقيق: إسماعيل المؤيدي، منشورات مركز أهل البيت، صعدة، الطبعة الثالثة، 1424هـ- 2003م.

45- ابن القيم: محمد بن أبي بكر (ت:751هـ)، شفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل، مراجعة د/ درويش الجويري، المكتبة العصرية، بيروت ، طبعة عام 1424هـ، 2003م.

46- المرتضى : الشريف ، إنقاذ البشر من الجبر والقدر، موجود ضمن رسائل العدل والتوحيد، دراسة وتحقيق: د/ محمد عمارة، دار الشروق، الطبعة الأولى، 2008م.

47- المرتضى: أحمد بن يحيى (ت:840هـ)، مقدمة كتاب البحر الزخار، دار الحكمة اليمانية، صنعاء، الطبعة الأولى، 1366هـ- 1947م.

48- المطهر: أحمد بن سليمان (ت:566هـ) ،حقائق المعرفة في علم الكلام، تحقيق: حسن اليوسفي، مؤسسة الإمام زيد، صنعاء، الطبعة الأولى، 1424هـ- 2003م.

49- الملاحمي: ركن الدين محمد بن محمد (ت:532هـ)،الفائق في أصول الدين –تحقيق ومقدمة: ويلفرد مادلونك ومارتن مكرمت، مؤسسة بزوهشي حكمت وفلسفة إيران ومؤسسة مطالعات إسلامي، طهران، طبعة عام 1386هـ.

50- المنصور: محمد بن محمد، القضاء والقدر، مكتبة مركز بدر، صنعاء، الطبعة الثانية،1424هـ- 2003م.

51- المؤيدي: إبراهيم بن محمد (ت: 1083هـ)، الإصباح على المصباح في معرفة الملك الفتاح، تحقيق: عبدالرحمن شايم، مؤسسة الإمام زيد ، صنعاء، الطبعة الأولى، 1422هـ- 2002م.

52- الهادي إلى الحق: الأمير الناصر لدين الله أحمد(ت: 325هـ)،كتاب النجاة.

53- الهادي: المرتضى محمد (ت:310هـ)، مجموع كتب ورسائل المرتضى محمد بن الإمام الهادي ،تحقيق: عبدالكريم جدبان، مكتبة التراث الإسلامي، صعدة، الطبعة الأولى،1423هـ- 2002م.

54- الهاروني: أحمد بن الحسين (ت:411هـ) ، التبصرة في العدل والتوحيد –تحقيق: عبدالله الشرفي، مكتبة مركز بدر، صنعاء، الطبعة الأولى، 1423هـ- 2002م.

55- الهمذاني: القاضي عبدالجبار بن أحمد (ت: 415هـ)، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق: محمد الخضيري، مراجعة: د/إبراهيم مدكور، إشراف د/ طه حسين، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر .

56- الهمذاني: القاضي عبدالجبار بن أحمد (ت:415هـ)، المحيط بالتكليف، تحقيق: عمر السيد عزمي، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والنشر والتوزيع.

57- الهمذاني: القاضي عبدالجبار بن أحمد (ت:415هـ)، شرح الأصول الخمسة –تحقيق: د/ عبدالكريم عثمان، تعليق: أحمد بن أبي هاشم، مكتبة وهبة – الإسكندرية، الطبعة الأولى، 1384هـ-1965م.

58- الهمذاني: القاضي عبدالجبار بن أحمد (ت:415هـ)، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق: فؤاد سيد، طبعة الدار التونسية للنشر، تونس، 1974م.

59- الوزير: الهادي بن إبراهيم (ت:822هـ)، نهاية التنويه في إزهاق التمويه، تحقيق: أحمد حورية وإبراهيم المؤيدي، منشورات مركز أهل البيت، صعدة، الطبعة الأولى، 1421هـ-2000م.

60- ابن يحيى: السيد حميدان (ت: القرن السابع)، مجموع السيد حميدان بن يحيى، تحقيق: أحمد وهادي الحضري، تقديم مجد الدين المؤيدي، منشورات مركز أهل البيت، صعدة، الطبعة الأولى، 1424هـ- 2003م.

The Impact of Political Desires and Interests in Building Belief.
"Zaidi and Mu'tazila as a Model"

*** Dr. Khaled Salem Humaid Omar Baoza**

Abstract:

It is believed that the Mu'tazilites are purely intellectual, not political, and this belief is not accurate. This thought was formulated to serve the Mu'tazilites and the Zaydis in their wars against the Umayyads. The Mu'tazilites were followers of Zaydis in these wars, and they were killed, harassed, and had confiscation of funds and therefore could not say that the acts of the slaves of God's judgment; because in this statement justification for all what the Umayyads did to them, and then the door of justice was all formulated on the basis of denying God's appreciation of the acts of slaves, as well as the origin of monotheism; Knowledge of God is the basis of the door of monotheism. The slaves have to say that it is a theory of inference, obtained through the view of the slave and did, and if it was an innate necessity would have been done by them, and to prove this knowledge they used the manual "gems and symptoms", and obliged them to take this guide deny place and destination, and then vision To Allah Almighty in the Hereafter, as well as obliging them to deny all attributes about Allah Almighty, and to say the creation of the Qur'an.

The origin of the "promise and threat" represents the "carrot and dread", carrots in the house, and fighting with them, and exert their selves and money without them, and intimidation of otherwise, fighting with their enemies, or self-desire or money about them, these are all major, and the owner of the large Khalid Immortalized in fire.

The origin of "the promotion of virtue and the prevention of evil" is the most obvious asset in serving them for their political purposes, in which it is necessary to depart from the unjust ruler - who are the children of illiteracy -. Imagine if the Mu'tazilites and Zaydis said that it is not permissible to go out against the unjust Muslim ruler, how will they justify their fight against the illiterate people ?! All this proves that the Zaydi and the Mu'tazila are political divisions, not intellectuals