

العمل السياسي عند المعتزلة وخروجه عن السائد



ناجية الوريثي بوعجيلة
باحثة تونسية

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

العمل السياسيّ عند المعتزلة وخروجه عن السائد⁽¹⁾

1- نشر هذا البحث ضمن كتاب "الفكر النقدي في الإسلام المعتزلة أنموذجاً (1) قضايا كلامية وسياسية في الفكر الاعتزالي"، إشراف حمادي ذويب، مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث.

من الشائع عن المعتزلة أنهم فرقة كلامية تعتني بالمسائل النظرية والتجريدية أكثر من اعتنائها بالقضايا الاجتماعية والسياسية. ومن الشائع، أيضاً، أنهم نادراً ما يتدخلون في السياسة وقضاياها المباشرة، وعندما تدخلوا في بعض الحالات «الاستثنائية»، أفسدوا الأمر على أنفسهم، وشوّهوا الصورة التي تناسب توجههم النقدي، صورة المدافع عن الحرية في الفكر والممارسة. ووصل الأمر، في بعض الدراسات الحديثة المخصصة لهم، إلى حدّ اتهامهم بالاستبداد، والسعي إلى إجبار مخالفينهم على تبني آرائهم.

ربّما يعود هذا الاضطراب، في تقييم سلوكهم السياسي، إلى قلة المعلومات المتوافرة، وإلى التوجيه الدلالي القسري، الذي مارسه عليها قراءات مذهبية معادية لهم في الغالب. وهذا ما لم يكن يساعد على رفع الالتباس المفهومي، الذي ظلّ ملازماً لكيفية تعاملهم مع الواقع السياسي، وكيفية عملهم على تغييره، بما يقتضيه مبدأ «الحسن» و«القبح» العقلاني. غير أنّ هذه القلة في المعلومات تُفهم في ضوء جملة من الخصائص، التي حفّت بالوجود التاريخي للمعتزلة: أولها أنهم الفرقة الوحيدة -من بين الفرق الإسلامية- التي لم تُقم دولة؛ بل لم تمارس السلطة، على الرغم من كلّ ما قيل عن بعض تجاربها، سواء في العهد الأموي أم في العهد العباسي، ولذلك لم تنشئ -ولم تخلّف- أدبيات تاريخية رسمية تؤرّخ لها، وتعبّر عن مواقفها، على غرار ما فعلت دول أهل السنة، والشيعة، والخوارج.

ثاني المعطيات أنهم لم يمارسوا العمل السياسي وفق المعايير المذهبية المتعارفة عصرئذٍ، فقد خرجوا عن المألوف، وكسروا الحواجز المذهبية، في سبيل تكريس سياسة مدنيّة عقلية توفّر الأساس في السلطة، وتكون الجامع بين الجميع: وهي العدل السياسي. فكان أن أشكلت ممارساتهم السياسية على الدارسين، لا لغموضها، أو تناقضها فيما بينها، أو تحوّلها غير المبرر، بل لنشازها عن قوالب التحليل الجاهزة.

وثالث هذه المعطيات أنّ كثافة إنتاجاتهم الفكرية، في مجال علم الكلام، صرفت اهتمام الدارسين، منذ القديم إلى اليوم، عن محاولة الكشف عمّا يميّزهم حقيقةً وراء هذا الطابع الكلامي، وهو طرافة الحضور التاريخي.

وعلى هذا الأساس، ولفهم هذا الجانب من الظاهرة الاعتزالية، وجبت مراجعة الأحكام المتناقضة التي أطلقت على المعتزلة، حتّى نوجد حدّاً أدنى من الانسجام تقتضيه الحقائق الفكرية والتاريخية، وذلك انطلاقاً من تجميع شتات المقاطع النصّية، التي تحدّثت عنهم في واقعهم السياسي، ومن محاولة ترميم صورتهم السياسية، التي لم تكن، بأيّة حال، باهتة لا تستحقّ الالتفات إليها، ولا مباينة للمبادئ العقلية التي أعلنوها؛ ولذلك فإنّ بحثنا هذا يهدف إلى الكشف عن خصوصية العمل السياسي عندهم، وعمّا قاموا به منذ وقت مبكر من «عقلنة» لمفهوم الدولة في اتجاه البحث عن الأصلح والأنجع في واقع العمران البشري.

ولبحث هذه القضايا، نعتزم تقسيم البحث إلى قسمين، مع توطئة، وخاتمة تأليفية. نعرض في التوطئة أهم الدراسات الخاصة بالمعتزلة وبعملهم السياسي، ونحلل مصطلح الاعتزال، في علاقته بالمسألة السياسية خاصة. وفي القسم الأول، نبحت مقومات النظرية السياسية عند المعتزلة، أولاً من حيث مواقفهم مما جد من خلافات في الفترة التأسيسية (فترة الخلافة الراشدة)؛ لأن الموقف منها تحول إلى مؤشر واضح على الانتماء المذهبي، والتصور السياسي المقدم، وثانياً من حيث علاقة هذا التصور بالأصول الخمسة عندهم، وتحديدًا أصل «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر»، وهو أكثر الأصول اتصالاً بالواقع.

وفي القسم الثاني من هذا العمل، ندرس التحركات السياسية، التي قام بها المعتزلة في علاقتهم بأطراف مذهبية مختلفة: أولاً مع الشيعة الزيدية، ثم مع الخوارج الإباضية، ثم مع أهل السنة.

وفي الخاتمة، سنبين معالم المفهوم الجديد للعمل السياسي عند المعتزلة، مع محاولة الربط بينه وبين المفهوم المدني الحديث للسلطة.

توطئة: المعتزلة والسياسة في الدراسات الحديثة:

تنقسم الدراسات العربية الحديثة¹، التي تناولت علاقة المعتزلة بالعمل السياسي، إلى صنفين: صنف أهمل هذا الجانب تماماً، وركّز على البعد النظري في آرائهم، وصنف تعرّض لنشاطهم السياسي، إمّا مشيداً به، باعتباره تأكيداً للحرية الإنسانية، وإمّا مُديناً له، باعتباره ممارسة استبدادية.

كان الصنف الأول من هذه الدراسات مركّزاً على بحث الخصائص الفكرية للمنظومة الاعتزالية، وهو، في معظمه، مشيد بالطابع العقلي النقدي الذي يميّزها. ومن أبرز الدراسات، في هذا الصدد، كتاب عادل العوا (المعتزلة والفكر الحر)²، الذي خصّصه صاحبه للكشف عما رآه فكراً حرّاً لدى أعلام هذا المذهب، مقارنةً في كلّ مرّة، بين مقوماته وما هو متعارف من مواقف علماء المذاهب الأخرى، ومبرزاً تميّزه بقدر كبير من العقلانية. لكنّ الكتاب لا يقدم أية إضافة في الكشف عن الأبعاد الاجتماعية-السياسية لهذا الفكر.

ومن هذا القبيل، أيضاً، كتاب نصر حامد أبو زيد (الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة)، فهو، في مجمله، إشادة بعقلانية المعتزلة لا في آرائهم البلاغية - الكلامية

1- سنقتصر، في هذا المدخل، على أهم الدراسات العربية. أما الدراسات الاستشرافية، فقد وقفنا على قضايا عديدة فيها -ولاسيما في كتابات جوزيف فان إس- رأينا أنها تتجاوز حدود هذا البحث، ولذلك سنخصّص لها دراسة مستقلة.

2- العوا، عادل، المعتزلة والفكر الحر، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق. ويمكن أن نذكر، في هذا الصدد، عبد الرحمن بدوي، الذي خصّص قسماً مهماً للفكر الاعتزالي في كتابه: مذاهب الإسلاميين المعتزلة والأشاعرة، دار العلم للملايين، بيروت، 1997م، لكنّ المحتوى تقليدي لا يتجاوز عرض الأفكار وتلخيصها. انظر: ص38-484.

فحسب؛ بل في مواقفهم من الواقع السياسي، كما أوضحها في تمهيد مطول بعنوان «الإطار التاريخي لنشأة الفكر الاعتزالي»³.

وضمن هذا الصنف، أيضاً، نجد دراساتٍ سعت إلى الدفاع عن المعتزلة عن طريق عدم الاعتراف بأن لهم عملاً سياسياً. فاجتهدت في تبرئتهم من تهمة سوء ممارسة السلطة، والوقوع في الاستبداد، وذلك من خلال عدم تحميلهم مسؤولية الأزمات التي عايشوها. ويأتي كتاب فهمي جدعان (المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام) في صدارة هذه الدراسات؛ فهو مخصص لتحليل الآليات التي تعمل وفقها السلطة المستبدّة، والتي تفرز ظاهرة امتحان السائس للعالم في سبيل إخضاعه بالقوة، وهو ما مثّله سياسة الخليفة المأمون، حسب رأيه. ومن وراء هذا التحليل، أثبت أنه لا دخل للمعتزلة فيما حدث، ولا مجال لمؤاخذتهم على شيء لم يكن لهم فيه يد⁴.

أما الصنف الثاني من الدراسات المخصصة للمعتزلة، فقد ركّز على عملهم السياسي، وجاء متبايناً في أطروحاته متبايناً غريباً: هناك دراسات أشادت بالبعد التحرري في هذا العمل⁵، وأخرى أدانته إدانةً كاملة. مثل الموقف الأول محمد عمارة، في كتاباته حول المعتزلة، فقد بيّن، بشكل واضح، البعد التحرري في تجاربهم السياسية، منطقاً بدءاً من أن الفكر الاعتزالي «فكر ذو طابع سياسي، نشأ على أيدي رجال مارسوا العمل السياسي والاجتماعي، وشاركوا في الثورات التي عاصروها، ولم يكونوا مجرد مفكرين نظريين متأملين»⁶، فهم، عنده، «ساسة وثوار»⁷.

وعلى هذا الأساس، عدّ كل ما خاضوه من تجارب نماذج تحتذى في العدالة والحرية. لكنّه وقف حائراً أمام ما أُشيع خاصة عن الاستبداد، الذي مارسوه لإخضاع مخالفينهم، وحملهم على تبني مقولاتهم. ومال إلى إدانة هذا الموقف تحديداً، ولسان حاله يقول: ليتهم لم يفعلوا حتّى يحافظوا على الصورة النموذجية المطلوبة للتكامل بين العقلانية، ومحاربة الاستبداد. إنّه يشيد بهم، معتبراً إياهم معبراً إلى الحداثة السياسية بكلّ ما يقتزن بها من قيم الحرية والعدالة والاعتراف بشرعية الاختلاف، غير أنه يرتبك في تناوله مسألة المحنة في عهود المأمون، والمعصم، والواثق، ويلجأ إلى مبررات هي من باب الاعتراف بخطأ ارتكب، والبحث له عن حدود ليوضع في خانة الاستثناءات. من هذه المبررات حقيقة الفرق بين «الفكر النقي» وما يشوب

3- أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير: دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، 1996م، ص42-9.

4- جدعان، فهمي، المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمّان، 1989م.

5- من الدارسين، الذين أشادوا بالعمل السياسي عند المعتزلة، محمد عابد الجابري، في كتابه (العقل السياسي العربي)، لكنّه لم يخصّص إلا فصلاً لهذا الموضوع. انظر: طبعة المركز الثقافي العربي، 1991م، ص328-299.

6- عمارة، محمد، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، القاهرة/بيروت، 1988م، ص150.

7- عمارة، محمد، المعتزلة والثورة، دار الهلال، القاهرة، ص186.

تطبيقاته من أخطاء، أو حتى جرائم ترتكب باسم هذا الفكر، وتلك النظريات». ومنها، أيضاً، أنّ الأمر موكل بشخصية اعتزالية وحيدة حملها وزر كل ما حدث، وهي شخصية أحمد بن أبي دؤاد؛ أي: أنّ الأمر من قبيل الشاذ الذي يُحفظ، ولا يُقاس عليه⁸.

أما الموقف المدين لعمل المعتزلة السياسي -وهو الموقف الغالب- فقد تراوح بين الإدانة الخفيفة، التي تحاول التبرير بالبحث لهم عن أذار فيما «اقترفوه»، والإدانة الشديدة، التي تبحث عن كل عوامل الوصم والتشهير. من الدراسات التبريرية، كتاب أحمد شوقي إبراهيم العرجي (المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية)، عدّ فيه صاحبه أنّ خوف المأمون على العقيدة الإسلامية من التشبه بالعقيدة المسيحية في القول بقدم كلام الله على منوال القول «بقدم كلمة الله المسيح»، هو الذي دفعه ودفع المعتزلة إلى محاربة مقولة قدم القرآن. ولما كان هؤلاء يردّون «على ركن من أركان المسيحية»⁹، فهم معذورون فيما فعلوا.

وعلى الرغم من هذا التوجّه التبريري لما قام به المعتزلة والسلطة العباسية القائمة، فإنّ الكاتب يصل إلى إدانتهم بوضوح، عندما يصل إلى دورهم «الاستبدادي» في دولة الواصل، معتبراً أنّ النية حسنة، لكنّ الطريقة لم تكن مناسبة. وفي مقابل هذه الإدانة النسبية، جاء موقف الإدانة المطلقة¹⁰، ليحوّل المعتزلة إلى أبحث فرقة عرفها تاريخ الفرق الإسلامية، وهذا ما عبّر عنه بوضوح كتاب وليد نويهض (استبداد العقل: مقالات في التاريخ السياسي لفرق المعتزلة)¹¹. فقد درس صاحبه الحركة الاعتزالية، مؤكّداً البعد السياسي فيها، وجعلها تدبر للوصول إلى السلطة، وفرض آرائها بالقوة، يقول: «وتعدّ المعتزلة [...] أوّل حركة عقائدية (إيديولوجية) مارست الإرهاب الفكري على المعارضين في تاريخ الإسلام، وربما كانت أوّل حركة اتّجهت نحو استخدام الدولة كحزب سياسي (عقائدي) يفرض على مواطنيها، وأتباعها، القول الواحد»¹².

ولم يكتف بذلك، بل حمل المعتزلة مسؤولية فشل التنوير في العهد العباسي: «أوقعت المعتزلة حركة التنوير (العقلانية) الإسلامية بكارثة غيرت مجرى التقدّم، بسبب طيشها العقائدي، واستبدادها السياسي، الذي استفادت منه الحركات الأصولية آنذاك»¹³. ويصل نويهض إلى حدّ التحامل الأخلاقي على أعلام

8- عمارة، محمّد، المعتزلة ومشكلة الحرّة الإنسانية، (م.س)، ص 181-179.

9- العرجي، أحمد شوقي إبراهيم، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية: من خلافة المأمون حتّى وفاة المتوكل على الله، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000م، ص 59.

10- يمكن العودة إلى كتاب: المعتزلة بين القديم والحديث لمحمّد العبد وطارق عبد العليم، دار الأرقم، برمنجهام، 1987م. وهو كتاب تقليديّ يعيد إنتاج الأحكام والمسلمات ذاتها التي أشاعها الخطاب السنيّ الرسمي عن المعتزلة فكرياً وسياسياً.

11- نويهض، وليد، استبداد العقل: مقالات في التاريخ السياسي لفرق المعتزلة، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، البحرين، 2007م.

12- المرجع نفسه، ص 59.

13- المرجع نفسه، ص 60.

الاعتزال، فيتهمهم بالوصولية، وبالخبث¹⁴، ويكونهم من جرّ المأمون (البريء) إلى «مصيصة خلق القرآن»¹⁵ عن سوء نية سياسية. والجدير بالملاحظة أنّ الكاتب، في مختلف تحليلاته وأحكامه، يعتمد على مصادر خصومهم لا غير، الأمر الذي أوقعه في تبنيّ آليّ لما جاء فيها¹⁶.

وبين منوّه بالعمل السياسي عند المعتزلة، دون أن يقنع تمام الإقناع؛ لأنّه يسكت عن القضايا الإشكالية فيما قاموا به، أو نسب إليهم، ومتحاملٍ عليه تحاملاً يخرجهم عن الدراسة الموضوعية المبنية على استدلال متين، تضع الحقائق التاريخية، التي تقرب لنا صورة هذا التيار في بعديها النظريّ الكلامي، والعملّي السياسي.

مصطلح «المعتزلة» في علاقته بالسياسة:

من الجدير بالبحث، قبل أن نعرض لنظريّة المعتزلة السياسية، ثم لأصدائها العملية في ممارساتهم، أن نتوقّف بعض الشيء عند التسمية في حدّ ذاتها؛ لأنّ دلالاتها المتباينة في المصادر¹⁷ تقوم عائقاً أمام الوقوف على حقيقة «المسمّى»، ويعنيها، من هذه الدلالات، ما له علاقة بالمسألة السياسية. حمل البعض هذا الاسم على أنّه اعتزال لحدث سياسي، وهو الخلاف بين عليّ ومعاوية. يقول النوبختي، بعد أن تحدّث عن تفرّق أصحاب عليّ في الفتنة إلى ثلاث فرق: واحدة ظلّت معه، وأخرى ناصبته العداء، وثالثة -وهي التي تعنيها هنا-: «اعتزلت مع سعد بن مالك، وهو سعد بن أبي وقاص، وعبد الله بن عمر بن الخطّاب، ومحمّد بن مسلمة الأنصاري، وأسامة بن زيد بن حارثة الكلبيّ، مولى رسول الله صلّى الله عليه وآله. فإنّ هؤلاء اعتزلوا عليّاً عليه السلام، وامتنعوا عن محاربتة، والمحاربة معه، بعد دخولهم في بيعته، والرضا به، فسُمّوا المعتزلة، وصاروا أسلاف المعتزلة إلى آخر الأبد، وقالوا: لا يحلّ قتال عليّ، ولا القتال معه»¹⁸.

ولا يمكن الاعتماد على مجرّد الالتقاء في الموقف: اعتزال أمرٍ ما، لنحكم بالتقاء الفواعل المعتزلين؛ وذلك لاختلاف الأطر السياسية والفكرية لاعتزال أولئك الفتنة بين عليّ ومعاوية، وحركة الاعتزال الفكرية.

14- المرجع نفسه، ص 62-61.

15- المرجع نفسه، ص 64.

16- انظر، مثلاً، كيف يذكر تنكيل الوثائق بأحمد بن نصر، دون أن يذكر الأسباب الحقيقية. نويهض، وليد، استبداد العقل، ص 91-90.

17- هناك دلالات تحصر التسمية في الانحراف عن الصواب، والسقوط في البدعة، ومخالفة الجماعة والحق، فالمعتزلة سمّوا كذلك «لاعتزالهم مجالس المسلمين» (الإسفرابيني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين، القاهرة، 1940م، ص 14)، وأصبح الاسم الكامل الذي ينطبق عليهم «المعتزلة عن الحق» (البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، المكتبة العصرية، بيروت، 1995م، ص 114). وهناك دلالات أخرى تمجيدية كرسها الخطّاب الاعتزالي نفسه. يقول القاضي عبد الجبار: الاعتزال هو «اعتزال عن الشر»، ويستشهد بحديث: «من اعتزل من الشر سقط في الخير». فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر، تونس، 1986م، ص 166.

18- النوبختي، أبو محمّد الحسن بن موسى، فرق الشيعة، مطبعة الدولة، إستانبول، 1931م، ص 5.

السياسية التي تبلورت لاحقاً. فضلاً عن ذلك، اتخذ الذين اعتزلوا الصراع بين عليّ ومعاوية موقفاً صريحاً من العمل السياسي، وهو الرفض والابتعاد عنه: إنهم لم يساندوا هذا الطرف، ولا ذاك، وهذا موقف زهدي يربأ بأصحابه عن مشكلات الواقع ومتعلقاته، ويجعلهم عديمي الفاعلية في توجيهه، وتحديد مساره. بينما المعتزلة -ومنذ أسلافهم القدرية- سيكون لهم حضور فاعل في منعرجات سياسية مهمة؛ بل إنهم في بعضها سيُتهمون بالسيطرة على الحكم. وعلاوة على ذلك، سنرى أنّ موقف المعتزلة من الصراع بين عليّ ومعاوية لم يكن التوقّف والتسوية بينهما؛ بل كان، في الأغلب، إدانة لمعاوية. وهذا لا يجعل منهم استمراراً لأولئك الذين اعتزلوا الصراع، ولم يميلوا إلى طرف دون آخر.

ولئن كان غير مرجّح أن يكون مصطلح الاعتزال سليلَ موقف سياسي سابق، فإنّه من المرجّح أن يكون سليلَ موقف فكريّ - سياسي جدّ في أواخر العهد الأموي، وهو اعتزال واصل بن عطاء (80هـ/ت 131هـ) لدروس الحسن البصريّ، إثر الاختلاف معه في تقييم المواقف السائدة من مرتكب الكبيرة. والحادثة المذكورة في معظم المصادر، مثل (الفرق بين الفرق) للبغداديّ، و(الملل والنحل) للشهرستاني وغيرهما؛ بل إنّ نسبة الاعتزال إلى هذه الحادثة ارتقى إلى مستوى التدوين المعجميّ. جاء في (لسان العرب) في مادة عزل: اعتزل عمرو بن عبيد (ت 145هـ) مع جماعة، «فمرّ قتادة، فقال: ما هذه المعتزلة؟»¹⁹. فغير مستبعد، إذاً، أن تكون حادثة اعتزال واصل مجلس الحسن وراء نشأة الاسم الجديد «معتزلة»²⁰، لكنّ دلالة هذا الاعتزال «الواصليّ» (نسبة إلى واصل بن عطاء)، ليس بمعنى الاعتزال المكانيّ، ولا اعتزال السياسة؛ بل بمعنى اعتزال موقفين متقابلين سائدين: موقف أهل الحديث، الذين يبرّئون مرتكب الكبيرة، وموقف الخوارج الذين يكفّرونه²¹. لكن من الثابت أنّ واصل بن عطاء، وعمرو بن عبيد، لم يؤسّسا مذهباً جديداً؛ بل هما قدّما إضافة فكرية مهمة إلى مذهب سابق موجود هو مذهب القدرية؛ إذ لا يمكن لخلاف في مسألة أن يكون سبباً في نشأة تيار فكريّ سياسيّ كامل كان له من الانتشار والأثر في الواقع ما سنرى. إنّه لم ينشأ بمناسبة هذا الاختلاف؛ بل انضاف هذا الاختلاف إلى جملة مقولات القدرية؛ ليكون المذهب الاعتزالي في بعده الكلامي والسياسي²².

19- ابن منظور، لسان العرب، مجلد2، طبعة دار لسان العرب، ص767.

20- ينسب أبو القاسم البلخي اسم الاعتزال إلى اعتزال الاختلاف بين الخوارج والمرجئة في مرتكب الكبيرة، دون أن يشير إلى ما جرى بين واصل بن عطاء والحسن البصريّ. باب ذكر المعتزلة من «مقالات الإسلاميين»، ضمن: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسية للنشر، تونس، ص112.

21- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين المعتزلة والأشاعرة، (م.س)، ص37.

22- يبدو موقف عبد الرحمن بدوي من وجود علاقة استمرار بين القدرية والمعتزلة موقفاً غير مبرّر، فهو يرى أنّ الاعتزال نشأ بمناسبة هذا الاختلاف، ويجزم بعدم وجود هذه العلاقة. مذاهب الإسلاميين، المرجع نفسه، ص39.

1- نظرية المعتزلة السياسية:

1-1- مواقفهم من الإشكاليات السياسية في الخلافة الراشدة:

يُعدُّ الموقف من الإشكاليات، التي جدت في الخلافة الراشدة، مدخلاً مهماً لمعرفة النظرية السياسية لأي مذهب من المذاهب. ولم يهمل المعتزلة هذه المسألة؛ بل وجدنا لهم مواقف صريحة عديدة تثبت أنهم لم يكونوا معنيين بالمسائل الكلامية فحسب؛ بل كذلك بالمسائل التاريخية السياسية، على غرار سائر الفرق. وسنرى أنهم -على غرار سائر الفرق أيضاً- جعلوا مواقفهم من إشكاليات الخلافة وسيلة دعم لنظريتهم السياسية العامة.

وما نلاحظه، للوهلة الأولى، عند قراءة هذه المواقف، أنهم يلتقون في مراعاة أصول مذهبهم عامة، لكنهم يختلفون في بعض المسائل اختلافاً يبعدهم عن أن يكونوا حزباً سياسياً واضح المعالم، وذا مواقف موحدة من سائر القضايا الماضية والحاضرة. ففي الموقف من خلافة أبي بكر، نجد منهم من يشرع خلافته: أولاً لأنه اختير من قبل الحاضرين، وثانياً لأنه أصلح الجميع في ذلك الوقت. فهو، عندهم، اختير وهو أقلهم عشيرة، وأقربهم، إذا فقد اختير لدينه، وكفاءته²³. وحتى إذا لم يكن أبو بكر الأكفأ بين الجميع، فإن ذلك لا يقدح في شرعيته؛ لأنه «جائز أن يكون في رعية الإمام من هو أفضل منه، وجوزوا أن يكون الإمام مفضولاً كما يكون الأمير مفضولاً، في رعيته من هو خير منه»²⁴.

واختلف المعتزلة في الموقف من إمامة عثمان، وقتله. منهم من توقف، ولم يحسم المسألة مثل أبي الهذيل العلاف، الذي قال: «لا ندري قتل عثمان ظالماً أو مظلوماً»²⁵، وشرح رأيه القاضي عبد الجبار قائلاً: «المروى عن أبي الهذيل أنه كان يقف في ذلك؛ لأنه لم يتضح عنده من عذره ما يوجب سلامة حاله، وبقاءه على ما يجب من التعظيم والتولي، ولا ثبت عنده، في هذه الأحداث، ما يوجب القطع على التبرؤ منه، وخلعه. فوقف في ذلك، وأجراه مجرى من تحدث منه هذه الأمور، ونحن لا نعرف حاله في أن الواجب التوقف»²⁶. ويفهم هذا الموقف في ضوء العلاقة المباشرة بين الموقف من عثمان والأحزاب السياسية المتصارعة عصرئذ؛ فإدانة عثمان موقف خارجي وشيعي، وتبرئته موقف سنّي رسمي، إذّاك يصبح التوقف مؤشراً على عدم الانحياز لهذا الطرف، أو ذاك.

23- النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، مطبعة الدولة، إستانبول، 1931م، ص11.

24- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج2، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة، 1950م، ص134.

25- المصدر نفسه، ج2، ص128.

26- عبد الجبار، القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء المنتم العشرين، القسم الثاني: في الإمامة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، (دب)، ص58.

واختلف المعتزلة، كذلك، في إمامة علي، فقال الأصم: «كان أبو بكر إماماً، ثم عمر، ثم عثمان، وإنّ علياً لم يكن إماماً؛ لأنه لم يجتمع عليه، وإنّ معاوية كان إماماً بعد علي؛ لأن المسلمين اجتمعوا على إمامته في ذلك الوقت»²⁷. وواضح أنّ هذا الموقف مبنيّ على مبدأ الإجماع على الإمام عندما يُختار، وهو مبدأ يغلق الباب أمام التوريث، وأمام التغلب، وقد طبّقه الأصمّ على ما جرى مع الخلفاء الراشدين. لكن خالف عمرو بن عبيد، وضرار بن عمرو، وواصل بن عطاء، هذا الموقف، وقالوا: إنّ علياً -عليه السلام- كان أولى بالحقّ من غيره²⁸. وعموماً لم يكن للمعتزلة موقف موحد من قضية المفاضلة بين الخلفاء الراشدين، من حيث الأحقية بالخلافة من بعد الرسول. ولخصّ هذا الاختلاف القاضي عبد الجبار، كما يأتي: هناك من يفضّل أبا بكر على عليّ، وهذا رأي «أكثر البصريين، كالنظام، والجاحظ، وعبد، وغيرهم». وهناك من يفضّل علياً على سائر الصحابة²⁹، وهو موقف أكثر البغداديين. وهناك من ذهب إلى تفضيل عليّ على عثمان، وهو رأي واصل بن عطاء. ويعلّق القاضي عبد الجبار: «ولذلك كان ينسب إلى التشيع». وهناك من اعتمد الترتيب التفاضليّ الزمني: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم عليّ، وهذا رأي الحسن البصري، وعمرو بن عبيد. وهناك من يقول بالتوقّف³⁰.

واختلف المعتزلة، أيضاً، في الحكم على الخلاف بين عليّ وخصومه: عائشة، وطلحة، والزبير، ومعاوية. فمنهم من تجنّب البتّ، وترك باب الاحتمال مفتوحاً، عن طريق عدم الجزم بخطأ طرف بعينه. قال ضرار بن عمرو: «لست أدري أيّهم أهدى أعلّي أم طلحة والزبير؟». وقال واصل بن عطاء: «مَثَل عليّ ومن خالفه مَثَل المتلاعنين لا يُدرى من الصادق منهما، ومن الكاذب». لكنّهم «أجمعوا جميعاً على أن يتولّوا القوم في الجملة، وأنّ إحدى الفرقتين ضالّة لا شكّ من أهل النار، وأنّ عليّاً، وطلحة، والزبير، إن شهدوا، بعد اقتتالهم، على درهم، لم يجيزوا شهادتهم»³¹. ويذهب عمرو بن عبيد إلى عدم إثبات العدالة للمختلفين منهم: عليّ، وعثمان، وطلحة، والزبير. قال: «والله لو شهد عندي عليّ، وعثمان، وطلحة، والزبير، على شراك نعل، ما أجزته»³². وقال عن عثمان: «إنّه لم يكن صاحب سنّة»³³. وقال ضرار، وأبو الهذيل، ومعمر: «نعلم أن أحدهما مصيب، والآخر مخطئ، فنحن نتولّى كل واحد من الفريقين على الانفراد، وأنزلوا الفريقين

27- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ج2، (م.س)، ص129.

28- النوبختي، فرق الشيعة، (م.س)، ص11.

29- أكثر من اشتهر بهذا الموقف النظام، وقد خطأ عمر في تفويته الخلافة على عليّ، ثم خطأ عثمان. الشهرستاني، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، ج2، 1982م، ص58-57.

30- عبد الجبار، القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء المتّم العشرين، القسم الثاني: في الإمامة، ص115-112.

31- النوبختي، فرق الشيعة، ص12-11. الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص49.

32- البغدادي، الخطيب، تاريخ بغداد، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت)، ج12، ص178.

33- المصدر نفسه، ج12، ص176.

منزلة المتلاعنين، الذين يعلمون أنّ أحدهما مخطئ، ولا يعلمون المخطئ منهما. هذا قولهم في علي، وطلحة، والزبير، وعائشة. فأما معاوية، فهم له مخطئون، غير قائلين بإمامته»³⁴. وقال الأصمّ في قتال علي لطلحة والزبير: «إن كان قاتلها ليتكاف الناس حتى يصطلحوا على إمام، فقتاله لهما على هذا الوجه صواب، وكذلك قال في قتالهما إيّاه. وقال: إن كان معاوية قاتل علياً ليحوز الأمر إلى نفسه، فهو ظالم، وإن كان قاتل ليتكاف الناس حتى يصطلحوا على إمام، فقتاله على هذا الوجه صواب، وإن كان قتاله لئلاّ يسلم ما في يديه إليه لم يُتفق على إمامته، فقتاله على هذا الوجه صواب»³⁵. ويرى الأصمّ، أيضاً، أنّه إن كان «تحكيم عليّ ليحوز الأمر إلى نفسه فهو خطأ، وإن كان ليتكاف الناس حتى يصطلحوا على إمام فهو صواب. وقد أصاب أبو موسى حين خلعه حتى يجتمع الناس على إمام»³⁶.

وفي مقابل عدم البتّ، اتخذ آخرون موقفاً واضحاً لصالح عليّ، قال النظام وبشر المريسي: «إنّ عليّاً -عليه السلام- كان مصيباً في حربه طلحة والزبير وغيرهما، وإنّ جميع من قاتل عليّاً وحاربه كان على خطأ، وجب على الناس محاربتهم مع عليّ عليه السلام»³⁷. ويصوّب أبو جعفر الإسكافي عليّاً ضدّ الخارجين عليه في حرب الجمل، وفي حرب صفّين³⁸. وكذلك فعل النظام وبشر بن المعتمر، فقالا: إنّ «عليّاً كان مصيباً في حروبه، وإنّ من قاتله كان على الخطأ»³⁹. وقالوا أيضاً: إنّ «عليّاً -رضوان الله عليه- كان مصيباً في تحكيمه الحكّمين، وإنّه إنّما حكم لما خاف على عسكره الفساد، وكان الأمر عنده واضحاً، فنظر إلى المسلمين ليتألفهم، وإنّما أمرهما أن يحكما بكتاب الله عزّ وجلّ، فخالفا، فهما المخطئان، وعليّ مصيب»⁴⁰. وعلى هذا الأساس، خطأ الكثير من المعتزلة معاوية، واستعمل بعضهم، في الحديث عنه، خطاباً يحتوي عبارات من قبيل «البغي، والمساوي، والمثالب، والمخازي»⁴¹. وتحامل البعض الآخر عليه من خلال ترديد الأحاديث المُدنية له من قبيل «إذا رأيتم معاوية على المنبر فاقتلوه»⁴².

34- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج2، ص130.

35- المصدر نفسه، ج2، ص131.

36- المصدر نفسه، ج2، ص127.

37- النوبختي، فرق الشيعة، ص12-13.

38- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء المتّم العشرين، القسم الثاني: في الإمامة، ص65-72.

39- الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، ج2، ص130.

40- المصدر نفسه، ج2، ص127.

41- عبد الجبار، القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء المتّم العشرين، القسم الثاني: في الإمامة، صص 93-94.

42- البغدادي، الخطيب، تاريخ بغداد، ج12، ص181. الحديث رواه ابن عدي في: الكامل في الضعفاء 6/343.

ووجدنا موقفاً آخر كان واضحاً في تخطئة كلا الطرفين، وهو موقف أبي بكر الأصم، الذي قال: «إنَّ عليّاً، وطلحة، والزبير، لم يكونوا مصيبين في حربهم، وإنَّ المصيبين هم الذين قعدوا عنهم»⁴³. وخطأ أبو بكر الأصم كذلك عليّاً لما حكم⁴⁴، بينما أجاز له سائر المعتزلة ذلك، قالوا: «كلّ مجتهد مصيب، وقد اجتهد عليّ عليه السلام، فأصاب، ولسنا ننّهمه في قوله، فهو محقّ»⁴⁵.

نرى، إذًا، أنَّ مواقف المعتزلة من إشكاليات الخلافة الراشدة متعدّدة ومختلفة أحياناً، ومن خلالها يمكن أن نصل إلى النتائج الآتية:

- إنَّ كلَّ الاختلافات المشار إليها تنحصر في مسائل سياسيّة تاريخيّة، ولا تهمّ المبادئ السياسيّة الاعتراليّة من قبيل الكفاءة في السائس، والعدل السياسيّ، وتحقيق المصلحة العامّة، وتحملّ الفاعل مسؤوليّة فعله. فكلّ موقف من المواقف السابقة مشفوع، عادةً، بمبرّرات تجعله متناسباً، إلى حدّ كبير، مع مبدأ من هذه المبادئ.

- إن غياب وحدة الموقف من السياسة الممارسة سابقاً يؤكد غياب «الانضباط» الفكري الحزبي، الذي يسم جلّ المذاهب عصرِيذ. فنحن إزاء علماء ينتمون إلى التيّار نفسه، لكنّ كلّاً منهم يقيّم الموقف كما يراه في حدود المبادئ الجامعة بينهم، لا في حدود الإملاءات «الحزبيّة» الصارمة. ولنا، هنا، أن نقارن بين هذا الهامش الكبير من حريّة الاختلاف في التقييم السياسيّ، وضعف هذا الهامش -إن لم نقل انعدامه- مع الفرق المتحرّبة الساعية إلى الوصول إلى السلطة: فأهل السنّة، مثلاً، يُحجمون عن توجيه أيّ نقد للصحابة حتّى في صراعاتهم السياسيّة، ويعذرونهم جميعاً. والشيعية يوالون عليّاً أليّاً، ويخطّون خصومه. والخوارج يوالون أبا بكر وعمر، ويخطّون عثمان، وعليّاً عندما حكم. فهذه قوالب جاهزة تحرص عليها هذه الأحزاب المذهبيّة - السياسيّة، وتلزم بها أتباعها، خلافاً لما رأيناه مع المعتزلة.

- إنَّ المعتزلة تعاملوا مع المسألة السياسيّة في العهد الراشديّ تعاملًا نقدياً، منطلقه عقليّ عمرانيّ، وليس دينيّاً محفوفاً بجملّة من «المحرّمات». فالصحابيّة، في خلافاتهم السياسيّة، متمائلون مع سائر البشر، وسياساتهم قابلة للمراجعة والتقييم؛ لأنّ السياسة عموماً ظاهرة بشريّة عمرانيّة خاضعة للاجتهاد، ولنظر العقل، وليست خاضعة لإرادة مفارقة لا دخل للبشر فيها.

43- النوبختي، فرق الشيعة، ص14.

44- المصدر نفسه، ص14.

45- المصدر نفسه، ص15.

قد يقترب موقف ما من المواقف الاعتزالية المشار إليها آنفاً، من هذا الموقف، أو ذاك، لدى بقية المذاهب، لكنه لا يخضع للمنطق نفسه في التحليل والتقييم. ومن هنا، يكتسب خصوصيته، ولا يمكن حمله على مجرد الاتباع. فأبو بكر، مثلاً، وكذلك علي، خلافتهم شرعية عند بعض المعتزلة، ليس لأنهما قرشيان، أو لأن النبي أوصى لهما بالإمامة؛ بل لأنهما الأكفأ من بين الحاضرين.

وهكذا، نرى أن تقييم المعتزلة السياسي للتجربة السياسية التأسيسية مؤثر مهم على مخالفتهم للسائد مذهبياً، لا على مستوى إبداء الآراء فحسب؛ بل كذلك على مستوى التصور والممارسة، كما سيأتي في الأقسام الآتية.

1-2- تصور المعتزلة للسلطة:

لا يهدف هذا القسم من العمل إلى التوسع في التعريف بالنظرية السياسية عند المعتزلة، من حيث مرجعية السلطة، وضبط مهماتها العمرانية، وتحديد شروط الإمام، وكيفية اختياره، والدور الموكل إلى المحكومين في مراقبة عمله وتقويمه، وغيرها من القضايا؛ فهي مدروسة بكثرة في المصادر القديمة، وفي الدراسات الحديثة، لاسيما منها تلك التي أشادت بفكر المعتزلة، وأشرنا إلى بعضها سابقاً. لكن يهدف هذا القسم إلى أمرين لهما علاقة وطيدة بطبيعة العمل السياسي لدى هذه الفرقة؛ الأول هو تبين المرجعية العقلية للسلطة، وهي المرجعية اللازمة لتجاوز الأحكام والمواقف المذهبية المنغلقة على نفسها، والثاني هو تبين مركز الثقل في العملية السياسية عند المعتزلة، والمتمثل في أهلية الحاكم أو كفاءته، بعيداً عن هويته المذهبية، أو القبلية، أو العرقية.

لا يمكن أن نفهم المرجعية العقلية، التي يصدر عنها المعتزلة في تصورهم للظاهرة السياسية، إلا إذا استحضرنا تصورهم للفعل المعرفي عموماً، وهو تصور ينسحب على المواضيع والمسائل كافة، التي تطرقوا إليها. وينبغي هذا التصور -وفق ما تردّد في خطاباتهم- على تقديم العقل مصدراً أولاً للمعرفة. فالقاسم الرسي، مثلاً، يرتّب مصادر المعرفة كما يأتي: العقل، ثم الكتاب، ثم الرسول. ويعلّق موضحاً: «جاءت حجة العقل بمعرفة المعبود، وجاءت حجة الكتاب بمعرفة التعبد، وجاءت حجة الرسول بمعرفة العبادة. والعقل أصل الحجتين الأخيرتين؛ لأنهما عرفتا به، ولم يُعرف بهما»⁴⁶.

46- الرسي، القاسم، كتاب أصول العدل والتوحيد، ضمن: رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمد عمارة، دار الشروق، القاهرة، 1988م، ص124.

ويُعَلِّي النظام من شأن الشكّ طريقاً إلى اليقين، والمعرفة المقنعة، بعيداً عن التسليم بنصوص تضخمت دائرة المقدّس فيها؛ فاعتبر أنّ العقل ينسخ الأخبار، ويردّ ما لا يقبله منها⁴⁷. ولا يمكن، في هذا الصدد، أن نغفل عن حقيقة تأثر المعتزلة، عموماً، بالفلسفة، ومبادئها العقلية⁴⁸، وهو الأمر الذي استتبع تكفيرهم في أكثر من مناسبة، لاسيما من قبل دعاة السلطة المطلقة للنصّ في مدوّنته الموسّعة. وانطلاقاً من هذه المرجعية العقلية للمعرفة حكم المعتزلة أنّ الإمامة، أو السلطة واجبة بالعقل⁴⁹، وأنّ كلّ المسائل المتعلقة بها تظلّ في حدود الفكر البشري، واجتهاده في تحقيق «الحسن».

وعندما ننظر في الهوية الفكرية الجامعة بين المعتزلة، وهي الأصول الخمسة، نتبيّن جيّداً منطقهم العقليّ في التحليل، وتقدير المقولات بين مقدّماتها ونتائجها. هذه الأصول هي: العدل، والتوحيد، والوعد والوعيد، والمنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وقد أجاد بعض الدارسين البحث في الأبعاد السياسية لهذه الأصول، معدّلاً التصرّور الشائع عن كونها مقولات كلامية تجريدية، أبعادها التاريخية واهية⁵⁰. وسنقف من بين هذه الأصول، عند أكثرها، اتّصلاً بالممارسة السياسية العقلية، وهو الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. وضمنه تدرج مسألة الإمامة عند المعتزلة، ويعيننا منها العمل السياسي. يقول الأشعريّ: «أجمعت المعتزلة على وجوب الأمر بالمعروف، والنهي عن المنكر، مع الإمكان والقدرة باللسان واليد والسيف كيف قدروا على ذلك»⁵¹. ويؤكد هذا البعد العمليّ المسعودي في قوله: «وأما القول بوجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - وهو الأصل الخامس - فهو أنّ ما ذكر على سائر المؤمنين واجب، على حسب استطاعتهم في ذلك، بالسيف فما دونه»⁵².

الأمر الثاني، الذي يعيننا تبيّنه من نظرية المعتزلة السياسية، أهلية الحاكم أو كفاءته، بعيداً عن هويته المذهبية، أو القبلية، أو العرقية. وقد تكرّرت أقوالهم في هذه النقطة، مركّزين، في كلّ مرّة، على شرط الكفاءة، ومتجاوزين كلّ ما التقت فيه الفرق الإسلامية من اشتراط هوية قبلية، أو مذهبية بعينها فيما يرشّحونه للسلطة. فأهل السنّة والجماعة يشترطون فيه القرشية، والشيعة يشترطون فيه الانتماء إلى آل البيت، وكان الخوارج يقتصرون على شرط الكفاءة، ثمّ عندما مارسوا السلطة، وأقاموا دولتهم في المغرب، أصبحوا يشترطون أن يكون من أهل الدعوة؛ أي: من مذهبهم لا غير.

47- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، دار ابن عقان، مصر، 2009م، ص 96-82.

48- الجشمي، الحاكم، الطبقتان 11 و 12 من شرح العيون، ضمن: فضل الاعتزال، ص 254.

49- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين، ص 460.

50- انظر، على سبيل المثال، كتابات محمّد عمارة، التي أشرنا إليها سابقاً.

51- الأشعري، مقالات الإسلاميين، ص 278.

52- المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، المكتبة العصرية، بيروت، 2005م، ج 3، ص 185.

قسم الدراسات الدينية

ترجع الزيدية إلى زيد بن علي زين العابدين بن الحسين بن علي (ت 122هـ)، وهو من تلامذة واصل بن عطاء، وعنه أخذ الاعتزال. وكان الإمام، من بعده، ابنه يحيى، الذي قتله الأمويون سنة (125هـ) في خراسان. فألت الإمامة إلى محمد وإبراهيم ابني عبد الله، اللذين خرجا على الخليفة العبّاسي المنصور، سنة (145هـ). وكان عبد الله (أبو محمد وإبراهيم) يعدّ للخروج على المنصور، فراسل عمرو بن عبيد، وطلب منه التعاون: «لما بلغ أبا جعفر المنصور أنّ عبد الله بن الحسن كاتب عمرو بن عبيد، قال: ذهبت البصرة، وذهب بذهابها مكة، والمدينة، والبحرين، واليمامة، واليمن، والأهواز، وفارس، وخراسان»⁵⁶. فتحول إلى البصرة، وحاول أن يظفر منه بحقيقة المراسلة، لكن عمرو لم يفده بشيء.

ويورد القاضي عبد الجبار أنّ عمرو لما وصلت مرسلته اعتقد أنّها من عند عبد الله بن الحسن، لم يجبه إلى الخروج، لكنّه، أيضاً، لم ينهه. صحيح أنّه لم يُعنه لعدم اتّضاح الموقف النهائي من السلطة القائمة، التي كان يدعمها أيام النضال ضدّ الأمويين، لكنّه، أيضاً، لم يدافع عنها. ثمّ سيفتر هذا الدعم بحكم سوء سياسة أبي جعفر. وبعد وفاة عمرو، ستتوتّر العلاقة، وتصل إلى حدّ الخروج بالسيف. «روي أنّه قيل لجعفر: إنّ عمرو بن عبيد خارج عليك. قال: هو لا يرى أن يخرج عليّ، إلّا إذا وجد ثلاثمئة وبضعة عشر رجلاً مثل نفسه، وذلك لا يكون»⁵⁷. وأمسك المنصور بعبد الله، وجماعة من أهل بيته، وسجنهم، فكان ذلك إيذاناً بتحرك ابنه محمد وإبراهيم.

خرج محمد بن عبد الله -المعروف بالنفس الزكية- بالمدينة، وشرح أسباب خروجه في خطبة ألقاها على أتباعه، وهي أسباب لا تعدو السياسة الظالمة، التي اتّبعها أبو جعفر المنصور. قال: «اللهم إنّهم قد أحلّوا حرامك، وحرّموا حلالك، وآمنوا من أخفت، وأخافوا من آمنت». وتجلّى هذا الظلم في الاعتداء على الناس في حقوقهم الماليّة، وفي حقّهم في الحياة؛ لأنّ المنصور استولى على أموال الخراج، وراح يعاقب على التهمة كلّ من ظنّ، أو نُقل إليه، أنّه ينوي الخروج عليه. وعندما مات، وقعت التعمية على قبره حتّى لا يقع نبشه⁵⁸. وهروباً من هذه السياسة الجائرة، تجاوب الكثير من الناس في مختلف الجهات مع ثورة محمد النفس الزكية، وعزموا على نصرته، وهو ما صرّح في قوله: «والله ما جئت هذه (المدينة)، وفي الأرض مصر يعبد الله فيه، إلّا وقد أخذ لي فيه البيعة»⁵⁹.

56- عبد الجبار، القاضي، فضل الاعتزال، ص246.

57- المصدر نفسه، ص246.

58- مقديش، محمود، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م، ج1، ص248.

59- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار المعارف، مصر، ج7، ص558.

وأعان القدرية محمداً في المدينة، وأخاه إبراهيم في البصرة، ليس على أساس مذهبي؛ بل على أساس المساهمة في تدارك الجور، الذي وسم السياسة العباسية، لاسيما أننا لم نجد إجماعاً على أن محمداً، مثلاً، كان معتزلياً. فهناك من يقرّ بذلك، وهناك من يحمل تعامله مع المعتزلة على حرصه على التآليف بين جميع الأطراف: «حدث عليّ بن الجعد قال: أخبرني عبد العزيز بن الماجشون أن محمداً بن عبد الله كلمه في القدر. قال: وكان قدرياً. قال: فذكرت ذلك لموسى بن عبد الله، فقال: لا، إنما كان يشتمل الناس»⁶⁰. وإذا كان الأمر كما قال: «ما يسرني هو أن الأمة اجتمعت عليّ»⁶¹، فإن عموم الناس الذين بايعوه لم يكونوا معنيين بمسألة الاعتزال، بقدر ما كانوا معنيين بالعدل السياسي. هذا ما نتبينه من أخبار الذين شاركوا في هذه الثورة. قال مالك بن أنس: «كنت آتي ابن هرmez، فيأمر الجارية، فتغلق الباب، وترخي الستر، ثم يذكر أول هذه الأمة، ويذكر العدل، ثم يبكي حتى تخضلّ لحيته. قال: ثم خرج مع محمد بن عبد الله، فقال: والله ما فيك قتال، قال: قد علمت، ولكن يراني الجاهل، فيفتدي بي»⁶².

ولم يكن القائمون بهذه الثورة المعتزلة وحدهم، حتى نحملها على النشاط المذهبي، بل كانوا عديدين⁶³، وفيهم من أهل السنة عدد يفوق المعتزلة. وكان من أشهر العلماء السنيين المساندين لها مالك بن أنس، وأبو حنيفة. أفتى الأول بجواز الخروج على المنصور، وبعدد شرعية البيعة، التي أخذها من الرعية. فقد «استفتي في الخروج مع محمد بن عبد الله، وقيل له: إن في أعناقنا بيعة لأبي جعفر، فقال: إنما بايعتم مكرهين، وليس على مكره يمين، فأسرع الناس إلى محمد بن عبد الله»⁶⁴. وساند أبو حنيفة هذه الثورة مساندة صريحة ترددت أصدائها في أخبار متفرقة⁶⁵، نذكر منها: «كان أبو حنيفة يجهر في أمر إبراهيم جهراً شديداً، ويفتي الناس بالخروج معه»، و«عن عبد الله بن إدريس قال: سمعت أبا حنيفة وهو قائم على درجته، ورجلان يستفتيانه في الخروج مع إبراهيم، وهو يقول: اخرجاً»، و«كان أبو حنيفة يحضّ الناس على الخروج مع إبراهيم، ويأمرهم باتّباعه»، و«كتب أبو حنيفة إلى إبراهيم يشير عليه أن يقصد الكوفة ليعينه الزيدية، وقال له: انتها سراً، فإن من هنا من شيعتكم يبيتون أبا جعفر فيقتلونه، أو يأخذون برقبته فيأتونك به».

60- الأصفهاني، أبو الفرج، مقاتل الطالبين، انتشارات الشريف الرضي، قم، 1416هـ، ص221.

61- المصدر نفسه، ص222.

62- المصدر نفسه، ص246.

63- المصدر نفسه، ص250-262.

64- المصدر نفسه، ص249.

65- المصدر نفسه، ص310، 313-314، 325.

وعلاوة على مالك وأبي حنيفة، تردّد بعض المصادر أنّ «أصحاب الحديث خرجوا معه جميعاً: شعبة بن الحجاج، وهشيم بن بشير، وعباد بن العوام، ويزيد بن هارون»⁶⁶. إذاً، شاركت مذاهب مختلفة في هذه الثورة، وجمع بينها البحث عن العدل. فهي ثورة زيدية من حيث القيادة لا غير. أمّا توجهاتها فهي غير ذات مذهب؛ لأنّ همّها وقتنّذ هو التخلّص من الظلم. والدليل أنّ أطرافاً عديدة التقت فيها. ولاحقاً، لم تكن لهذا الالتقاء فاعليّة كبيرة، أوّلاً؛ لأنّ الثائرين انهزموا، ثمّ لأنّ أصداء التنافر المذهبي ظلّت قائمة، على الأقلّ فيما وجدناه في الخطاب السنيّ، فقد قال سفيان الثوريّ -وهو ممّن أشاد بالثورة في البداية وشجّع عليها-: «إلا أنّ قوماً من هذه الرافضة، وهذه المعتزلة، قد بغضوا هذا الأمر إلى الناس»⁶⁷.

ومن الثابت أنّ المعتزلة وقفوا وقوفاً كاملاً مع محمّد بن عبد الله، ومع أخيه إبراهيم. «اجتمع واصل بن عطاء، وعمر بن عبيد، في بيت عثمان بن عبد الرحمن المخزومي من أهل البصرة، فتذاكروا الجور، فقال عمرو بن عبيد: فمن يقوم بهذا الأمر ممّن يستوجب، وهو له أهل؟ فقال واصل: «يقوم به -والله- من أصبح خير هذه الأمّة، محمّد بن عبد الله بن الحسن. فقال عمرو بن عبيد: ما أرى أن نبايع، ولا نقوم إلّا مع من اخترناه، وعرفنا سيرته»⁶⁸. وتثبت روايات أنّ «أهل البصرة من المعتزلة، منهم واصل بن عطاء، وعمر بن عبيد، وغيرهما»، بايعوا محمّد بن عبد الله، بعد محاولة جرت بينهم وبين أخيه إبراهيم⁶⁹.

وعندما خرج إبراهيم بن عبد الله، ساندته المعتزلة مساندةً بارزة. قال المسعودي، بعد أن تحدّث عن مقتل محمّد في المدينة: «مضى إبراهيم أخوه إلى البصرة، وظهر بها، فأجابه أهل فارس، والأهواز، وغيرهما من الأمصار، وسار من البصرة في عساكر كثيرة من الزيدية، وجماعة ممّن يذهب إلى قول البغداديين من المعتزلة، وغيرهم»⁷⁰. وقال القاضي عبد الجبار: «فأمّا إبراهيم بن عبد الله، فقد كان في العلم والفضل إلى حدّ. فخرج على أبي جعفر المنصور، والذين معه، هم وجوه المعتزلة»⁷¹.

وكانت المساندة سياسيّة، وتنظيميّة، وعسكريّة. فكان نائب إبراهيم بن عبد الله إبراهيم بن نميلة العبشمي، الذي قال فيه الجاحظ: «كان أصحابنا يسمّونه الكامل لنبله، وسخائه، وشجاعته، ولعلمه، وبيانه. وكان على شرطته معاوية بن حرب بن قطن، وكان شجاعاً، حميّ الأنف، عالماً بالكلام. وكان قاضيه عباد بن منصور

66- المصدر نفسه، ص323.

67- المصدر نفسه، ص257.

68- المصدر نفسه، ص258-257.

69- المصدر نفسه، ص258.

70- المسعودي، مروج الذهب، ج3، ص246.

71- عبد الجبار، القاضي، فضل الاعتزال، ص226.

الشامي المقدّم لدى أهل البصرة، وكان على رايته عبد الله بن خالد بن عبيد بن عبيد الله الجدلي. ثم ذكر قائمة من أسماء المعتزلة، الذين قاتلوا معه واصفاً إياهم بالبأس، والرأي، والأمانة، والصدق»⁷².

وعندما نعود إلى أسباب هذه المساندة، لا نجد إشارة إلى عامل مذهبي أو فكري؛ بل نجد التذكير دائماً بعامل الوقوف في وجه الظلم، ونصرة من يقيم العدل. فقد برّر أبرز معتزليّ دعم هذه الثورة، وهو بشير الرّحال، خروجه على المنصور، بتدهور الأوضاع، وانتشار الجور. جاء في مقاتل الطالبيين: «وأولّ خبر خروجه (أي: بشير الرّحال) مع إبراهيم أنّ السعر غلا في البصرة، فخرج الناس معه على الصعبة والذلول إلى الجبّانة يدعون، فكان القصّاص يقومون، فيتكلمون، ثمّ يدعون، فوثب بشير الرّحال، فقال: شأهت الوجوه، ثلاثاً، عُصي الله في كلّ شيء، وانتهكت الحرم، وسفكت الدماء، واستؤثر بالفيء، فلم يجتمع منكم اثنان فيقولان: هل نغيّر هذا، وهلمّ بنا ندعُ الله أن يكشف هذا، حتّى إذا غلت أسعاركم في الدينار بكيلجة، جنّتم على الصعب والذلول من كلّ فجّ تصيحون إلى الله أن يرخص أسعاركم، لا أرخص الله أسعاركم، وفعل بكم وفعل»⁷³.

وكان ينقد الناس في سكوتهم عن الظلم، وفي خنوعهم المُهين، وكان يجاهر بذلك إلى درجة أن من كان في صحبته يعلّق قائلاً: «فوالله لخفنا ألا نفرق حتّى توضع في أعناقنا الحبال»⁷⁴. وينقل عنه آخر محاسناته للمنصور على عدم الوفاء بعهوده: «كان بشير الرّحال يقول يعرّض بأبي جعفر: أيّها القائل بالأمس؛ إن وُلّينا عدلنا، وفعلنا وصنعنا، فقد وُلّيت فأيّ عدل أظهرت؟ وأيّ جور أزلت؟ وأيّ مظلوم أنصفت؟ آه. ما أشبه الليلة بالبارحة، إنّ في صدري حرارة لا يطفئها إلّا برد عدل، أو حرارة سنان»⁷⁵. وعاب على الإمام لما تقدّم لصلاة الاستسقاء، سكوته، وأضرابه من الأئمّة، عندما «انتهكت الله كلّ حرمة، وارتكبت له كلّ معصية، وأخذت الأموال من غير حلّها، ووضعت في غير أهلها. فوالله ما أنكرتم ذلك بسيف ولا لسان... اللهم لا تسقهم»⁷⁶.

وكان قتل المنصور لعبد الله بن الحسن -بغير حقّ- القطرة التي أفاضت الكأس، قيل له: «ما تسرّعك إلى الخروج على المنصور؟ فقال: إنّه أرسل إليّ بعد أخذه عبد الله بن الحسن، فأتيته، فأمرني بدخول بيت،

72- البلخي، أبو القاسم، باب ذكر المعتزلة من: مقالات الإسلاميين، ص 118-119.

73- الأصفهاني، مقاتل الطالبين، (م.س)، ص 292-293.

74- المصدر نفسه، ص 293.

75- المصدر نفسه، ص 294-296. عبد الجبار، القاضي، فضل الاعتزال، ص 226.

76- عبد الجبار، القاضي، فضل الاعتزال، ص227.

فدخلته، فإذا فيه عبد الله بن الحسن مقتولاً، فسقطت مغشياً عليّ، فلما أفقت، أعطيت الله عهداً ألا يختلف في أمره سيفان إلا كنت مع الذي عليه منهما»⁷⁷.

وتغلب المنصور على الثائرين، وقتل إبراهيم، وعدد كبير ممن كان معه من المعتزلة. قال البلخي: «وقتل كثير من هؤلاء، الذين سمّيناهم بين يدي إبراهيم ومعه»⁷⁸. ولكن الثورة تواصلت، في المغرب هذه المرة، وبدعم من واصلية البربر. فبعد أن قتل إبراهيم، «لحق بعض أولاده وأصحابه بالمغرب، فغلبوا على مدن منها، وأظهروا الحق فيها، وكان واصل، من قبل، وجّه عبد الله بن الحرث، ومعه كتبه. ثم غلبت المعتزلة في تلك المدن، ويسمّون أنفسهم الواصلية»⁷⁹. وكان إدريس -أخو إبراهيم- هو الذي أقام دولة الأدارسة بدعم من القبائل البربرية، التي تبنت الاعتزال. وكان قد فرّ إلى المغرب⁸⁰ في عهد الرشيد، «حتى دخل بلد البربر في مواضع منه يُقال لها فاس وطنجة، فأقام بها، واستجابت له البربر». لكن الرشيد دسّ له من قتله. وقام بالأمر، من بعده، ابنه إدريس الأصغر، و«ولي أمرهم (أي: البربر) أحسن ولاية»⁸¹. قال البلخي: «وأنصار ولد إدريس بن إدريس بن عبد الله بن الحسن بن الحسن بن أبي طالب يومنا هذا بطنجة، وما والاها من بلاد المغرب، هم المعتزلة»⁸².

يتّضح، من خلال هذه التحركات السياسية، أنّ المعتزلة اختاروا الوقوف إلى جانب الطرف السياسي، الذي أعلن ضرورة الإصلاح، ومواجهة الظلم، وذلك ضدّ من كانوا معه بالأمس، عندما وعد في بداية تولّيه السلطة بالالتزام بالعدل، ثمّ أخلّ بالتزامه، وهو المنصور العباسي. إذاً لم تكن هويّة من يحكم هي المحددة لمواقفهم السياسية؛ بل كانت كيفة ممارسة الحكم وفق ما تقتضيه قيمة العدل.

2-2- المعتزلة ودعم دولة الخوارج الإباضية في المغرب: الدولة الرستمية:

كانت القبائل البربرية، التي تبنت المبادئ الاعتزالية، والتي كانت تسمّى الواصلية، تكون قوّة اجتماعية سياسية لا بأس بها. وقد ساندت، في بداية الأمر، الدولة الخارجية الرستمية، التي ثارت على السياسة العباسية في المغرب⁸³. يتحدّث أبو العباس الدرجيني -المؤرخ الإباضي- عن بداية الدولة الرستمية، محدداً

77- المصدر نفسه، ص226.

78- البلخي، أبو القاسم، باب ذكر المعتزلة، ص119.

79- عبد الجبار، القاضي، فضل الاعتزال، ص227.

80- القيرواني، الرقيق، تاريخ إفريقية والمغرب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، 1994م، ص129-130.

81- الأصفهاني، مقاتل الطالبين، ص407-408.

82- البلخي، أبو القاسم، باب ذكر المعتزلة، ص119.

83- ويبدو أنّ بعض القبائل الواصلية تحولت إلى المذهب الإباضي لاحقاً، مثلما فعل بنو مصعب. الدرجيني، أبو العباس، طبقات المشايخ بالمغرب، ج1، الجزائر، طبعة مح، (د.ت)، ص183.

المنظرة، فتكافت كلمة الواصلية، واجتمعوا من كل أوب منازين من تاهرت، وأكثرهم أهل البادية... ثم خرج إليهم بعساكر كثيرة، فقاتلهم مرة بعد مرة، فكان الشاب الواصل لا يدرك أحداً إلا قتلته... فلما رأى ما نزل به منهم، وأن حربهم مقيم، أرسل إلى أهل نفوسة يستمدّهم طالباً منهم جيشاً نجيباً⁹¹.

ويورد هذا المؤرخ تفاصيل كثيرة عن الحروب بين الطرفين، وهي حروب «علمية» أولاً، تجري فيها مجادلات علنية بين علمائهما، ويتابعها أنصار كل منهما⁹². وتغلب الواصلية، في البداية، على الدولة الرستمية، ما جعل الإمام عبد الوهاب يطلب الدعم العلمي والعسكري من إباضية جبل نفوسة في ليبيا. وعند ذلك، سيتمكن من الانتصار عليهم، لكن توتر العلاقة بين الطرفين مثل عاملاً مساعداً للأداسة في المغرب لاحقاً؛ لأن الواصلية الذين انشقوا عن الإباضيين سيدعمون هذه الدعوة، كما أشرنا إلى ذلك سابقاً.

إذاً، لقد ساند المعتزلة الدولة الإباضية ضدّ العباسيين، ولم يكن ذلك - مرة أخرى - بسبب مذهبي، بل بسبب استجابة هذه الدولة في البداية للمبادئ السياسية العادلة. وبمجرد الإخلال بها، تحولوا إلى معاداتها، مثلما رأينا.

2-3- المعتزلة ودعم تجارب سياسية سنية:

لم تكن علاقة المعتزلة بمؤسسة الخلافة السنية علاقة مستقرة في الانسجام، أو في العداء؛ بل هي متحوّلة بتحوّل السياسات المتبعة، سواء في العهد الأموي أم في العهد العباسي.

المعتزلة والأمويون:

كان رواد الإصلاح في العهد الأموي من القدرية، ومن أهمهم عمرو المقصوص (ت 64هـ)، وغيلان الدمشقي (ت 106هـ)، والجعد بن درهم (ت 118هـ)، والجهم بن صفوان (ت 128هـ). وكل هؤلاء قتلهم السلطة الأموية بسبب معارضتهم. وبقدر ما نجح هؤلاء في تطوير البحث النظري للمسائل ذات الانعكاس السياسي، نجحوا في التأثير في الواقع الاجتماعي، من حيث التشجيع على المطالبة بإصلاح السياسة الأموية. وكانت للبعض منهم - في إطار الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر - علاقات ببعض الخلفاء الأمويين، تراوحت بين الوعظ والدعوة إلى الاستقامة، والمشاركة الفعلية في السلطة، وهو ما كان مع خليفة أموي استثنائي في سياسته، وهو عمر بن عبد العزيز.

91- الدرجيني، طبقات المشايخ بالمغرب، ج1، ص57.

92- المصدر نفسه، ج1، ص57-65.

وقد سجّلت لنا كتب الفرق، وكتب التاريخ، مراسلات دارت بين الحسن البصريّ وعمر بن عبد العزيز، وبينه وبين عبد الملك بن مروان؛ وأخرى دارت بين غيلان الدمشقي وعمر بن عبد العزيز⁹³. وقد كان الهدف منها تنبيه الخليفة القائم على مواطن الزلل في سياسته، ودعوته إلى الالتزام بما يقتضيه المنصب من عدلٍ، ومراعاة للصالح العام.

ولنا أن نقف عند نماذج من هذه المراسلات، لنتبيّن فحواها السياسي والكلامي. كتب الحسن البصري رسالة إلى هشام بن عبد الملك، يحتجّ فيها لحرية الإنسان في إتيان أفعاله، قال فيها: «لا يجوز أن ينهى الله العباد عن شيء في العلانية، ويقدره عليهم في السرّ»⁹⁴. وقال: «إنّ الله -تعالى- أعدل وأرحم من أن يُعمي عبداً، ثمّ يقول له: أبصر وإلاّ عذبتك. وإذا خلق الله الشقيّ شقيّاً، ولم يجعل له سبيلاً إلى السعادة، فكيف يعذّبه؟»⁹⁵. وقال: «وقال قوم فيمن أسخط الله: إنّ الله جبلهم على إسقاطه، وكيف يسخط إن عملوا بقضائه عليهم وإرادته»⁹⁶.

ومعلوم أنّ الظلم، الذي كانت تقوم به السلطة الأموية يرتكز على مبررات دينية أساسها الجبر؛ فأنّ الله قدّر كلّ شيء، وهو الذي أجبر الإنسان على إتيان أفعاله. وعندما يركّز هؤلاء القدرية على نفي الجبر، هم في الحقيقة يحاربون الخلفية الدينية للاستبداد. ومما كتبوا فيه، أيضاً، نقد الواقع السائد: كتب غيلان الدمشقي رسالة إلى عمر ضمّنها تنبيهه إلى تردّي الأوضاع، وإلى قدرة الإمام على التدارك والإصلاح، «فربّما نجت الأمة بالإمام»، كما قال في الرسالة. واستجاب له عمر، وطلب منه إعانته على الإصلاح. قال له: «أعني على ما أنا فيه أعانك الله، فقال له غيلان: ولّني بيع الخزائن، وردّ المظالم، فولّاه»⁹⁷. ويبدو أنّ غيلان هو الذي أشار على عمر بإحداث ديوان المظالم، ووظيفته إعادة الحقوق المسلوبة في عهد الخلفاء الأمويين السابقين إلى أصحابها⁹⁸.

93- عبد الجبار، القاضي، المنية والأمل، جمعه أحمد بن يحيى المرتضى، دار المعرفة الجامعية للطباعة والنشر، ص 31-30.

94- المصدر نفسه، ص 216.

95- المصدر نفسه، ص 217-218.

96- المصدر نفسه، ص 219.

97- المصدر نفسه، ص 230-231.

98- المصدر نفسه، ص 231. ومما قاله غيلان عن ظلم الأمويين: «من يعذرني ممّن يزعم أنّ هؤلاء كانوا أئمة هدى، وهذا يأتكل (يقصد جوارب خزّ قيمتها ثلاثون ألف درهم)، والناس يموتون جوعاً»؛ وانظر: اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، مطبعة الغري، النجف، 1358هـ، ج 2، ص 48.

وعلاوة على تعاون القدرية مع عمر بن عبد العزيز، تعاونوا، بشكل بارز، مع يزيد بن الوليد المعروف بالناقص⁹⁹. وكان تعاونهم عن طريق دعم ثورته على الخليفة القائم الوليد بن يزيد. قال المسعودي: «وكان خروج يزيد بن الوليد بدمشق، مع شائعة من المعتزلة، وغيرهم من أهل داريا والمزة من غوطة دمشق، على الوليد بن يزيد، لما ظهر من فسقه، وشمل الناس من جوره»¹⁰⁰. ويبدو أنّ المعتزلة اختلفوا في هذا الخروج، جماعة مهمة منهم وافقت عليه، وشاركت فيه، كما سيأتي، وجماعة بقيادة عمرو بن عبيد توقفت، إلى حين تبين الأمر.

جاء في (فضل الاعتزال) أنّ لوماً وُجّه إلى عمرو لعدم خروجه على الوليد، فبرّر ذلك بعدم تكافؤ القوى. «يقال: إنّ أبا عمرو الزعفراني قال (لعمر): إنّ أخالك جباناً. قال: ولم؟ قال: لأنك مطاع، ولا تتناجز هذه الطاغية. فقال: ويحك، أَلجند أشدّ من جندهم، ورجالي أشدّ من رجالهم. أما رأيت صنيعهم بفلان، وخذلانهم لفلان؟ والله لولا رجال خرجوا مع يزيد على الوليد، لابتهل إلى الله بلعن الفريقين»¹⁰¹. ولئن لم يخرج عمرو بن عبيد وأتباعه مع يزيد، في البداية، فإنّه أشاد به لاحقاً، وهمّ بالالتحاق به للتعاون معه. «ذكر عن عمرو بن عبيد أنّه قال لأصحابه: تهَيّؤوا حتّى نخرج إلى هذا الرجل، فنعيه على أمره، وكان على ذلك؛ إذ ورد عليه خبر موت يزيد»¹⁰².

وقد ثار هذا الخليفة الأمويّ على ابن عمّه الوليد بن يزيد، الذي اشتهر باسم «الخليفة الماجن»¹⁰³، وذلك في تحالف مع العلماء السنيّين، والعلماء المعتزلة¹⁰⁴. وكانت ثورة المعتزلة على الوليد مبرّرة بفساده السياسي والأخلاقي¹⁰⁵، ولكن، أيضاً، بتواصل تعرّضهم للتكيد في عهده. جاء في «مروج الذهب»: «عن عمرو بن شراحيل (وهو من أعلام القدرية)، قال: سيرّنا هشام بن عبد الملك إلى دهلك، فلم نزل بها حتّى

99- استغلّ هذا اللقب للإشادة به عند مناصري هذا الخليفة، فقد سمّي الناقص؛ لأنّه «نقص من أعطيات أهل بيته ما زادته الجبارة». (البليخي، أبو القاسم، باب ذكر المعتزلة من: مقالات الإسلاميين، ص117)؛ واستغلّ، أيضاً، للحطّ منه عند خصومه، فهو ناقص، وليس بيزيد (من «الزيادة» كما سمّاه مروان الحمار. ابن كثير، البداية والنهاية، دار ابن كثير، سورية، 2010م، ج10، ص229). ولعلّ الأمر لا يتجاوز لقباً لحقه «لنقصان في أصابع رجله»، كما يقول كمال الدين الدميري في: حياة الحيوان الكبرى، دار البشائر، دمشق، 2005م، ص67.

100- المسعودي، مروج الذهب، ج3، ص188.

101- عبد الجبار، القاضي، فضل الاعتزال، ص250.

102- البليخي، أبو القاسم، باب ذكر المعتزلة، ص117.

103- قال عنه المسعودي: «كان صاحب شراب ولهو وطرب وسماع للغناء»، مروج الذهب، مجلد2، ص190.

104- المصدر نفسه، مجلد2، ص208. البليخي، أبو القاسم، باب ذكر المعتزلة، (م.س)، ص107-106.

105- الطبري، تاريخ الأمم والملوك، دار المعارف، مصر، ج7، ص253.

مات هشام، واستُخلف الوليد، فكلمَ فينا، فأبى، وقال: والله ما عمل هشام عملاً أرجى له عندي أن تناله المغفرة به من قتله القدرية، وتسييرهم إليهم»¹⁰⁶.

ولئن ذهب بعض المؤرخين إلى اعتبار يزيد معتزلياً يقول بالأصول الخمسة¹⁰⁷، فإنه من الثابت أنه لم يتنكر «لأهل السنة»، ولا غير ثوابت الخلافة السنية. وكان من معاونيه فقهاء من أهل السنة، مثل أبي حنيفة، إلى جانب أعلام الاعتزال، مثل منصور بن جمهور¹⁰⁸، ومحمد بن راشد، وعمر بن عبيد، وبشير الرحال¹⁰⁹. ولا يمكن أن نعدّ ثورته ثورة اعتزالية¹¹⁰؛ أي: عملاً حزبياً للمعتزلة يصل إلى حدّ التخطيط للاستيلاء على السلطة؛ ذلك أن التعاون، الذي أبداه مع المعتزلة، هو التعاون ذاته الذي سبق أن أبداه عمر بن عبد العزيز مع القدرية، ومع ذلك لا يمكن أن نعدّ حكم هذا الخليفة حكماً قديراً. وعندما ننظر في قراءة أطراف من داخل البيت الأموي لما كان يسعى إليه يزيد الناقص من الثورة، نجدها مركزة في صراع داخلي بين «أركان» الأمويين أنفسهم، كما جاء على لسان مروان بن محمد، لما سمع بمساعي يزيد. فقد راسل شريفاً أمويّاً هو سعيد بن عبد الملك بن مروان، قائلاً: «إن الله جعل لكل أهل بيت أركاناً يعتمدون عليها، ويتقون بها المخاوف، وأنت، بحمد ربك، ركن من أركان أهل بيتك، وقد بلغني أن قوماً من سفهاء أهل بيتك قد استنوا أمراً - إن تمت لهم رويّتهم فيه على ما أجمعوا عليه من نقض بيعتهم - استفتحوا باباً لن يغلقه الله عنهم حتى تسفك دماء كثيرة منهم»¹¹¹.

وبناءً على تعدّد الأطراف الاجتماعية المبايعة ليزيد، حتى قبل أن ينتصر، يمكن أن نرجّح أن دعوته لم تغادر الأرضية السنية، على غرار سائر الخلفاء من قبله. لكنها كانت متسامحة تسامحاً فريداً في ذلك العصر.

جاء في تاريخ الطبري أنّ مختلف الأصقاع في الشام بايعت يزيد قبل دخوله دمشق: بايعة أهل المزة، وأهل داريا، وأهل دومة، وحرستا، وأهل دير المُرّان، والأرزة، وسطرا، وأهل جرش، وأهل الحديثة، ودير

106- المصدر نفسه، ج7، ص232. وعمر بن شراحيل هو أحد أعلام القدرية. ودهلك: اسم بلد لم يذكره الحموي في معجم البلدان، وأشار ابن منظور إلى أنه «اسم موضع، أعجمي معرب». اللسان، مادة دهلك. ولعلها الجزيرة الإرتيرية الواقعة على البحر الأحمر، والتي استعملت منفى منذ العهد الأموي، نظراً إلى قسوة طبيعتها، وبعدها عن اليابسة. انظر موقع «المعرفة»: <http://www.marefa.org/index.php>

107- تاريخ الطبري، مجلد2، ص204. وقد عرض المسعودي، بمناسبة حديثه عن خلافة يزيد الناقص، المبادئ الخمسة للمعتزلة، مؤكداً أنّ يزيد يقول بها. انظر: مروج الذهب، ج3، ص186-184.

108- قال عنه ابن كثير: «كان أعرابياً جلفاً، وكان يدين بمذهب الغيلانية القدرية، ولكن كانت له آثار حسنة». البداية والنهاية، ج10، ص227.

109- المسعودي، مروج الذهب، مجلد2، ص208. البغدادي، تاريخ بغداد، ج5، ص274.

110- هذا رأي محمد عمارة، يقول: «فهي، إذًا، ثورة قام بها المعتزلة، وحاولوا فيها تطبيق نظريتهم في الإمامة والعدل بين الناس». المعتزلة والثورة، ص115-119.

111- تاريخ الطبري، ج7، ص238.

زكّا¹¹². ومن المفيد أن نقف عند شعر قيل بمناسبة قدوم «جهينة ومن والاها» للمبايعة، وهو شعر يشير إلى «سنّة» الخليفة المبايع:

فجاءتهم أنصارُهم حين أصبحوا
سكاسكُها أهلُ البيوتِ الصنادِ
وكلبٌ فجأؤوهم بخيلٍ وعدّة
من البيض والأبدان ثم السواعد
فأكرم بهم أحياء أنصار سنّة
هُم منعوا حرّماتها كلّ جاحد
وجاءتهم شعبان والأزد شرّاً
وعبسٌ ولخمٌ بين حام وذائد
وغسّانٌ والحَيانِ قيسٌ وتغلب
وأحجم عنها كلّ وإن وزاهد¹¹³

لكن لما كانت غايات هذا الخليفة غايات إصلاحية، وعادلة، ومنفتحة على جميع الأطراف، فقد ساندوها المعتزلة، وأشدوا بها. قال عمرو بن عبيد عن يزيد الناقص: «إنَّه الكامل، عمل بالعدل، وبدأ بنفسه»¹¹⁴.

وقد ألقى يزيد -بمجرد تولّيه السلطة- خطبة¹¹⁵ كانت بمثابة البيان السياسي المتضمّن أسباب ثورته على الحاكم السابق، وبرنامجہ السياسي المزمع. ومن المهمّ أن ننبّئ، من خلالها، ما من شأنه أن يساعد على توضيح أسباب مساندة المعتزلة له، فقد تضمّنت الخطبة ثلاث مراحل: الأولى برّر فيها خروجه السياسي، وهو تبرير قائم على رفع التباس يحوم حول ثورته من كونها تكالفاً على السلطة، وأوضح، في المقابل،

112- المصدر نفسه، ج7، ص241-242.

113- المصدر نفسه، ج7، ص242.

114- البلخي، أبو القاسم، باب ذكر المعتزلة، ص 117.

115- المصدر نفسه، ص 116-117؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1987م، مجلد 4، 487.

أهدافه السياسيّة العادلة¹¹⁶. المرحلة الثانية -وهي الأهم- تضمّنت البرنامج السياسيّ المزمع تنفيذه. إنّه في مجمله مبنيّ على مقابلة كلّية بين السياسة السابقة القائمة على الحيف، والسياسة العادلة البديلة التي يعتزم تنفيذها. وجاءت المرحلة الثالثة من الخطبة نتيجاً منطقياً للوعود السياسيّة المبذولة، فهي تقيم ميثاقاً بين الحاكم والمحكومين، قوامه التزامان: الأوّل إمكان عزل الحاكم إن هو أخلّ بوظيفته، والثاني تعويضه بمن هو أكفأ منه إن اقتضى الأمر. وهذا الميثاق تحديداً يختلف اختلافاً جوهرياً عن المفهوم السائد للطاعة في خطاب السلطة التقليديّ، وهو مفهوم يحصرها في إقامة الحاكم، أو الخليفة لأمر الله، دون أن يندرج في هذا الأمر إقامة العدل¹¹⁷.

ولم نجد في كتب التاريخ تفاصيل ذات بالٍ عن السياسة العمليّة ليزيد، حتّى يتّضح مدى التزامه بالعدل؛ لأنّ الوضع السياسيّ العامّ كان قد دخل مرحلة الاضطراب. فلا نجد إلا أخبار الثورات والحروب في مختلفة الجهات. لكن وجدنا بعض المؤشّرات الدالة على التزامه بالعدل؛ أولها إشارة مهمّة في تاريخ الطبري، إلى أنّ ولاته طبّقوا ما جاء في الخطبة، لاسيما من حيث العدل في توزيع أموال الخراج، فقد عيّن يزيد عبد الله بن عمر بن عبد العزيز والياً على العراق، فـ: «أعطى الناس أرزاقهم وأعطيتهم، فنازعه قوّد أهل الشام، وقالوا: تقسم على هؤلاء فيئنا، وهم عدونا! فقال عبد الله لأهل العراق: إنّي قد أردت أن أردّ فيئكم عليكم، وعلمت أنكم أحقّ به، فنازعني هؤلاء، فأنكروا عليّ. فخرج أهل الكوفة إلى الجبّانة، وتجمّعوا، فأرسل إليهم قوّد الشام يعتذرون، وينكرون، ويحلفون أنّهم لم يقولوا شيئاً ممّا بلغهم»¹¹⁸.

إذاً، هناك عزم على تنفيذ البرنامج المعلن عنه في الخطبة. المؤشّر الثاني هو ما اشتهر به يزيد من الالتزام بالعدل. «يقال في المثل: الأشجّ والناقص أعدلا بني مروان، يعني: عمر بن عبد العزيز، وهذا»¹¹⁹. وقيل عنه: «كان عادلاً، ديناً، محباً للخير، مبغضاً للشرّ، قاصداً للحقّ»¹²⁰. ولا يمكن أن تكون هذه الشهرة بالصلاح والعدل متأنيّة من مجرد أقوال؛ بل هي متأنيّة من ممارسة سياسيّة.

116- نفت بعض المصادر التاريخيّة أن يكون الجور وراء الثورة على الوليد بن يزيد، وحصرت الأمر في سوء السلوك الأخلاقي لا غير. وهذا لا يستقيم مع كلّ ما احتوته هذه الخطبة الشهيرة من نقد للسائد، ووعد ببديل عادل. فضلاً عن ذلك، تبدو هذه النصوص مترجمة عن موقف أهل السنة من أنّه لا خروج على الحاكم، وإن جار، إلا أن يعصي الله، والوليد عصى الله، ولذلك حقّ الخروج عليه. انظر: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج4، ص484-485.

117- كرّس الخطاب السياسيّ السنيّ مفهوم الطاعة، حتّى في حالة جور الإمام، وعدّ الخروج عليه بسبب هذا الجور، إثماً.

118- تاريخ الطبري، ج7، ص284.

119- ابن كثير، البداية والنهاية، ج10، ص224.

120- المصدر نفسه، ج10، ص229.

المعتزلة والعباسيون:

حاول العباسيون، في البداية، استغلال التقارب مع المعارضين السابقين للسياسة الأموية، مثل المعتزلة والشيعة، ونجد، في هذا الصدد، أخباراً متفرقة عن انقلاب العلاقة بين أبي جعفر المنصور، وأعلام الاعتزال من التفاهم¹²¹ إلى الاختلاف. منها أن المنصور طلب من عمرو بن عبيد أن يعينه بأصحابه، فرفض، وقال ناقداً: «أظهر الحق يتبعك أهله»¹²². ونقده، أيضاً، واصل بن عطاء قائلاً:

حتى متى لا نرى عدلاً نسرّ به

ولا نرى لدعاة الحق أعوانا

مستمسكين بحق قائلين به

إذا تلون أهل الجور ألوانا

يا للرجال لداء لا دواء له

وقائد هو أعمى قاد عميانا

وقد تبع هذا النقد فعل، وهو ما رأينا من خروج المعتزلة على المنصور مع محمد وإبراهيم، لكن سنراهم، لاحقاً، يتعاونون، بشكل واضح، مع الخليفة المأمون. ولم يصل الأمر معهم إلى حد التخطيط للوصول إلى السلطة، من خلال ترشيح إمام معتزلي، كما يذهب إلى ذلك محمد عمارة¹²³.

لقد بالغ هذا الباحث في رسم الدور السياسي الاعتزالي في هذه الفترة، وحمله على أنه نشاط سياسي حزبي، وذهب إلى أنهم يعتنون بالهوية المذهبية للإمام، من حيث إنه يجب أن يكون معتزلياً¹²⁴. وما مساندتهم لأي من الأئمة إلا لأنه معتزلي، ويصل إلى حدّ عدّ أن التنظيم الذي حارب الأمويين في السرّ، ثمّ في العلانية، هو تنظيم معتزلي، وأنّ أوائل الخلفاء العباسيين كانوا أعضاء في هذا التنظيم. ويفسر معارضة المعتزلة للعباسيين، باستيلاء هؤلاء على السلطة، وإقصائهم للمرشّحين المعتزلة، وما مساندتهم -في نهاية الأمر-

121- عبد الجبار، القاضي، فضل الاعتزال، ص249-246.

122- المصدر نفسه، ص247.

123- عمارة، محمد، المعتزلة والثورة، ص120-119.

124- المصدر نفسه، ص125-122.

للمأمون إلا لسبب مذهبي؛ أي: لأنه كان معتزلياً¹²⁵. وسنرى أن كل هذه الأحكام في حاجة إلى مراجعة وتصويب؛ لأنها غفلت عن معطيات أساسية في العمل السياسي الاعتزالي.

لا جدال في أن أبرز تجربة تقارب بين المعتزلة والخلافة العباسية كانت مع المأمون، والمعتصم، والوائق، فمع هؤلاء، بدأت سياسة جديدة قوامها العدل والتسامح مع جميع الأطراف المذهبية. وقد أثبتنا، في بحوث سابقة¹²⁶، أن كل ما ينسب إلى المعتزلة والمأمون من استبداد تجلّى في أزمة خلق القرآن في هذه السياسة، هو تجوّر كبير، وإغفال للعديد من المعطيات، التي سكنت عنها الرواية الرسمية للأزمة لاحقاً. وسنكتفي، في هذا السياق، بالوقوف عند تفاعل المعتزلة مع سياسة هؤلاء الخلفاء، ومشاركتهم في تنفيذها.

يتّضح، من خلال بعض الأخبار، أن أعلاماً من المعتزلة قاموا بمهام رقابية إصلاحية في هذه السياسة، من قبيل التحقق من حسن سير بعض المؤسسات، والحرص على تحقيق العدل في المؤسسات المالية. جاء في رسائل الجاحظ، أن المأمون لما بلغه تقصير من صاحب البريد، أرسل ثمامة بن أشرس ليستطلع الأمر، وينقل إليه الحقيقة: «لما بلغ المأمون اختلاط من حال البريد، وجّه ثمامة بن أشرس ليتعرف له ذلك»¹²⁷. وفي عهد المعتصم، أنجز ابن أبي دؤاد¹²⁸ مهمات جليلة لصالح الرعية، على الرغم من أنها ليست ضرورية من منظور وظيفته، وهي الوزارة.

جاء في (تاريخ بغداد): قال عون بن محمد الكندي: «لعهدي بالكرخ ببغداد، وأن رجلاً لو قال: ابن أبي دؤاد مسلم؛ لقتل في مكانه. ثم وقع الحريق في الكرخ، وهو الذي ما كان مثله قط، فكان الرجل يقوم في صينية شارع الكرخ، فيرى السفن في دجلة، فكلم ابن أبي دؤاد المعتصم في الناس، وقال: يا أمير المؤمنين رعيّتك في بلد آبائك، ودار ملكهم، نزل بهم هذا الأمر، فاعطف عليهم بشيء يفرّق فيهم، يمسك أرقامهم، ويبينون به ما انهدم عليهم، ويصلحون به أحوالهم، فلم يزل ينازله حتى أطلق لهم خمسة آلاف ألف درهم». وحرصاً على أن تقسم هذه الأموال طلب أن يتولّى بنفسه توزيعها، وكان له ذلك، «فقسمها على مقادير الناس، وما ذهب منهم بنهاية ما يقدر عليه من الاحتياط، واحتاج إلى زيادة، فازدادها من المعتصم، وغرم من ماله في ذلك غرمًا كثيراً. فكانت هذه من فضائله، التي لم يكن لأحد مثلاً. قال عون: فلعهدي بالكرخ،

125- المصدر نفسه، ص169.

126- درسنا تجربة المأمون بشكل موسّع في كتابينا: الاختلاف وسياسة التسامح: بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات الرشيد والبرامكة والمأمون، وهو تحت الطبع؛ وفي الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمّش في الفكر العربي الإسلامي، دار بتر/رابطة العقلايين العرب، سورية، ط2، 2010م، ص363-227.

127- الجاحظ، عمرو بن بحر، الرسائل، دار الجيل، بيروت، 1991م، ج2، ص266.

128- الحصري، إبراهيم بن علي، زهر الآداب وثمر الألباب، دار الجيل، بيروت، ج2، ص395.

بعد ذلك، وأن إنساناً لو قال: زرّ ابن أبي دؤاد وسخ؛ لقتل»¹²⁹. وفعل الشيء نفسه مع أهل الحرمين؛ لأنهم «لقوا ما لقوا من غلاء الأسعار عنفاً»¹³⁰. وعلى الرغم من التحامل الكبير، الذي كان يلقاه من خصومه أصحاب الحديث، فقد حاز اعترافاً بمزايه السياسيّة، فقد قيل عنه: «لولا ما وضع به نفسه من محبة المحنة لاجتمعت الألسن عليه»¹³¹. وعلى الرغم من وجوده في منصب خطير، وهو منصب الوزارة، بكل ما يعنيه من فرص الإثراء، وتحقيق الغايات الشخصيّة، أقرّ له المعتصم بالنزاهة، ونظافة اليد. قال عنه: «ما سألني حاجة لنفسه قط»¹³². وعلى الرغم من غلبة طابع الإدانة على الترجمات، التي خصّصت لابن أبي دؤاد في المصادر السنيّة¹³³، فإننا نجد إشارات إلى تسامحه، وهي إشارات تناقض معنى التعصّب، والتحامل على المخالفين: «كان رجل من دار عمر بن الخطّاب لا يلقي ابن أبي دؤاد في محفل، ولا وحده، إلّا لعنه، ودعا عليه، وابن أبي دؤاد لا يردّ عليه شيئاً»؛ بل إنه هو الذي توسّط له لدى المعتصم حتّى يعينه¹³⁴. كما كان يتوسّط للناس لدى الخليفة لإعانتهم على تجاوز مصاعبهم¹³⁵، وقال في ذلك: «تصدّق المعتصم، ووهب على يدي مئة ألف ألف درهم»¹³⁶.

وجاء في (الكامل في التاريخ) أنّه كان حريصاً على إصلاح حال المقاطعات، التي تعيش وضعيّات صعبة، كما جاء على لسانه: «كنت أزامله (أي: المعتصم) كثيراً في سفره [...] وأخذت لأهل الشاش منه ألفي ألف درهم لعمل نهر كان لهم اندفن في صدر الإسلام، أضّرّ بهم»¹³⁷.

وفي عهد الواثق، تواصل هذا الدور الإصلاحي، وبرز في صفة اكتسبها المعتزلة، وهي الأمانة، والحرص على العدل: «رُوي أنّ الواثق أمر أن يُجعل مع أصحاب الدواوين رجال من المعتزلة، ومن أهل الدين، والطهارة، والنزاهة، لإنصاف المتظلمين من أهل الخراج. فاختار القاضي ابن أبي دؤاد أبا يعقوب الشحّام (وهو من أعلام المعتزلة)، فجعله ناظراً على الفضل بن مروان، فقمعه، وقبض يده عن الانبساط في الظلم»¹³⁸.

129- البغدادي، الخطيب، تاريخ بغداد، ج4، ص149.

130- المصدر نفسه، ج4، ص149.

131- المصدر نفسه، ج4، ص142.

132- المصدر نفسه، ج4، ص150.

133- الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996م، ج11، ص169-171.

134- تاريخ بغداد، ج4، ص148-149.

135- المصدر نفسه، ج4، ص146.

136- ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج6، ص72.

137- المصدر نفسه، ج6، ص71.

138- عبد الجبار، القاضي، المنية والأمل، ص61.

إنّ المعلومات المتعلقة بهذا الدور المهمّ قليلة، ولا نتوقع أنّ هذا عائد إلى قلة تدخّل المعتزلة في السياسة التي يرضون عنها، أو إلى قلة قيامهم بمهمّات إصلاحية؛ بل هو، على الأرجح، متأثّر من التشويه الكبير، الذي لحق هذا التيار من أطراف عديدة، فضلاً عن السلطة الرسمية، وثقافتها الرسمية. ويكفي أن نشير، هنا، إلى أنّ ما ذكرناه من هذه المعطيات، وجدناه مشتتاً بين كتب الأدب والطبقات، بينما سكنت عنه كتب التاريخ، وهي المجال المعرفي الأنسب لتقديم «أخبار سياسية» من هذا القبيل.

خاتمة تأليفية: مفهوم العمل السياسي عند المعتزلة:

يتّضح من مختلف التجارب والتحركات التي خاضها المعتزلة، والتي رأيناها في أقسام البحث السابقة، أنّهم يؤسّسون لمفهوم جديد للعمل السياسي، هو مفهوم مغاير، بشكل كبير، لما هو سائد لدى سائر الفرق المعاصرة لهم. ويمكن أن نرسم معالم هذا المفهوم، من خلال جملة من الخصائص تساعد على تبين حقيقة الاعتزال، وتسهم في رفع اللبس، الذي صاحب هذه الحركة في ممارساتها السياسية، وتتمثّل هذه الخصائص فيما يأتي:

- لم يكن وجوب العمل على تغيير الواقع في اتجاه الأصلح لدى هذه الفرقة مجرد فكرة، أو نيّة حسنة يُحمد عليها صاحبها، وإن لم يفعل شيئاً في المستوى العملي؛ بل هو مشروع واضح الأركان، بعيد المدى، عميق التفاعل مع الواقع المباشر؛ فهو مترجم عبر تنظيم ناجع قوامه الاتّصال المباشر بعموم الناس، ومحاولة توعيتهم بمواطن الخلل السياسي، وكيفية تداركه. وقد افتتح هذا التنظيم واصل بن عطاء، ثمّ تواصل العمل به، لاسيما في فترات ازدهار الحركة الاعتزالية. ولنا في المادّة التي تقدّمها المصادر قرائن عديدة تثبت ذلك، ونورد منها النماذج الآتية: «أنفذ واصل أصحابه إلى الآفاق، وبثّ دعائه في البلاد [...] بعث عبد الله بن الحارث إلى المغرب، وبعث إلى خراسان حفص بن سالم، وبعث القاسم بن السعديّ إلى اليمن، وبعث بأيوب إلى الجزيرة، وبعث الحسن بن ذكوان إلى الكوفة، وأرسل عثمان الطويل أبا عمرو إلى أرمينية [...]، وأجابه الخلق»¹³⁹. و«قال أبو الهذيل: سمعت عثمان الطويل يقول: ما كنّا نرى أنّ لنا على أنفسنا ملكاً حياة واصل حتّى مات؛ لقوله للواحد منّا: اخرج إلى بلد كذا، فما يُرادّه»¹⁴⁰.

- لم تكن الحركة الاعتزالية حركة نخبوية أتباعها من العلماء والمهتمّين بالمسائل الفكرية فحسب، بل هي حركة اجتماعية، نجحت في استقطاب بلدان وقبائل في المشرق، كما في المغرب، الأمر الذي يفهمنا أهميّة الفعل السياسي، الذي قاموا به، وعلى غير الأعراف الحزبية المذهبية المتعارفة عصرئذ. فبالعودة إلى

139- عبد الجبار، القاضي، فضل الاعتزال، ص237.

140- المصدر نفسه، ص237.

وعلى هذا الأساس، نقول: إنَّ الطرف الذي يعمل في المجال السياسي، ولا يريد الحكم، لا بدَّ من أن يكون له تصوّر يربط المسألة السياسيّة بأبعاد قيمية إنسانيّة تكرّس البعد المدنيّ للدولة، من حيث هي الإطار الأنسب للتعايش السلمي والمتساوي بين الجميع في كنف العدل، مهما اختلفت مذاهبهم، ورواهم.

- لقد رأينا المعتزلة يدعمون تجارب مختلفة مذهبياً: سنيّة - أموية وعباسيّة -، شيعيّة زيدية، خارجيّة إباضية، لكنّ الجامع بينهما، واللازمة التي تتكرّر في كلّ مرّة هي الإيفاء بشروط السلطة العادلة والمتسامحة، ولهذا دعمها المعتزلة. إنَّهم لم يكونوا -خلاقاً لغيرهم- ينظرون إلى هويّة من يحكم؛ بل كانوا ينظرون إلى كيف يحكم، وهو ما تعبّر عنه قولة عمرو بن عبيد لأحد الخلفاء، لما طلب منه أن يساعده وأصحابه على الحكم: «أظهر الحقّ يتبعك أهله»¹⁴³.

ولذلك يجوز لنا أن ندخل بعض التعديل على المفهوم، الذي حدّده عبد الله العروي للدولة التقليديّة، ومن ورائه، لطبيعة العمل السياسيّ، الذي عرفته المنطقة العربيّة الإسلاميّة في القديم. قال: «تعاقبت على الرقعة الجغرافيّة، التي تكوّن اليوم الوطن العربي، دول متعدّدة، تختلف الواحدة عن الأخرى، إمّا بالانتماء المذهبيّ، أو القبلي، أو العرقي. فنقول: الدولة العربيّة، الدولة الفاطميّة، دولة الخوارج، دولة المثلّمين... إلخ. تعني الكلمة، هنا، الجماعة المستقلّة بالسلطة المستأثرة بالخيرات، وتعني، في الوقت نفسه، الامتداد الزمني لتلك الاستفادة»¹⁴⁴. والتعديل الممكن هو التنبيه إلى وجود جماعة تتجاوز، في عملها السياسي، معايير الانتماء المذهبي، أو القبلي، أو العرقي، لتوفّر أرضيّة يلتقي فيها الجميع على أساس دولة تسع الجميع، ويتعايش فيها الجميع، وهي الدولة المدنيّة.

- إنّ مفهوم العمل السياسيّ عند المعتزلة -في نهاية المطاف- قريب من دلالات الحداثيّة السياسيّة، أو على الأقلّ، هو يفتتح هذه الدلالات، ويسمح بالتطوّر في اتجاهها.

143- عبد الجبار، القاضي، فضل الاعتزال، ص247.

144- العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، ط 8، 2008م، ص89.

قائمة المصادر والمراجع

المصادر:

- ابن الأثير، عز الدين، الكامل في التاريخ، دار الكتب العلميّة، بيروت، 1987م.
- ابن قتيبة، عبد الله بن مسلم، تأويل مختلف الحديث، دار ابن عفّان، مصر، 2009م.
- ابن كثير، إسماعيل، البداية والنهاية، دار ابن كثير، دمشق، 2010م.
- ابن منظور، جمال الدين، لسان العرب، طبعة دار لسان العرب.
- الإسفراييني، أبو المظفر، التبصير في الدين وتمييز الفرقة الناجية من الفرق الهالكين، القاهرة، 1940م.
- الأشعري، أبو الحسن، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين، مكتبة النهضة المصريّة، القاهرة، 1950م.
- الأصفهاني، أبو الفرج، مقاتل الطالبين، انتشارات الشريف الرضي، رقم، 1416هـ.
- البغدادي، الخطيب، تاريخ بغداد، دار الكتب العلميّة، بيروت، (د.ت).
- البغدادي، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، المكتبة العصريّة، بيروت، 1995م.
- البلخي، أبو القاسم، باب ذكر المعتزلة من: مقالات الإسلاميين، ضمن: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسيّة للنشر، تونس.
- التتوّخي، المحسن بن علي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، دار صادر، بيروت، 1995م.
- الجاحظ، عمرو بن بحر، الرسائل، دار الجيل، بيروت، 1991م.
- الحصري، إبراهيم بن علي، زهر الآداب وثمر الألباب، دار الجيل، بيروت.
- الحميري، نشوان، شرح الحور العين وتنبيه السامعين، مكتبة الخانجي، القاهرة، 1948م، (د.ت).
- الدرجيني، أبو العبّاس، طبقات المشايخ بالمغرب، طبعة إبراهيم طلاي، الجزائر، (د.ت).
- الدميري، كمال الدين، حياة الحيوان الكبرى، دار البشائر، دمشق، 2005م.
- الذهبي، شمس الدين، سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1996م.
- الرسي، القاسم، كتاب أصول العدل والتوحيد، ضمن: رسائل العدل والتوحيد، تحقيق محمّد عمارة، دار الهلال، 1971م.
- الشهرستاني، عبد الكريم، الملل والنحل، دار المعرفة، بيروت، 1982م.
- الطبري، محمّد بن جرير، تاريخ الأمم والملوك، دار المعارف، مصر، (د.ت).
- عبد الجبار، القاضي:
- فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، الدار التونسيّة للنشر، تونس، 1986م.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء المتمّ العشرين، القسم الثاني: في الإمامة، الدار المصريّة للتأليف والترجمة، (د.ت).
- المنية والأمل، جمعه أحمد بن يحيى المرتضى، دار المعرفة الجامعيّة للطباعة والنشر.

- القيرواني، الرقيق، تاريخ إفريقية والمغرب، دار الفرجاني للنشر والتوزيع، 1994م.
- المالكي، ابن الصغير، أخبار الأئمة الرستميّين، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1986م.
- المسعودي، أبو الحسن بن علي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، المكتبة العصرية، بيروت، 2005م.
- مقدّيش، محمود، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، دار الغرب الإسلامي، بيروت، 1988م.
- النوبختي، الحسن بن موسى، فرق الشيعة، مطبعة الدولة، إستانبول، 1931م.
- اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، النجف، مطبعة الغري، 1358هـ.

المراجع:

- أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، 1996م.
- بدوي، عبد الرحمن، مذاهب الإسلاميين المعتزلة والأشاعرة، دار العلم للملايين، بيروت، 1997م.
- الجابري، محمد عابد، نقد العقل العربي، العقل السياسي العربي، المركز الثقافي العربي، 1991م.
- جدعان، فهمي، المحنة: بحث في جدلية الدين والسياسة في الإسلام، دار الشروق للنشر والتوزيع، عمان، 1989م.
- العبد (محمد)، وعبد العليم (طارق)، المعتزلة بين القديم والحديث، دار الأرقم، برمنجهام، 1987م.
- العروي، عبد الله، مفهوم الدولة، المركز الثقافي العربي، ط 8، 2008م.
- عمارة، محمد:
- المعتزلة والثورة، دار الهلال، القاهرة.
- المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، دار الشروق، القاهرة/بيروت، 1988م.
- العمرجي، أحمد شوقي إبراهيم، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية: من خلافة المأمون حتى وفاة المتوكل على الله، مكتبة مدبولي، القاهرة، 2000م.
- العوا، عادل، المعتزلة والفكر الحرّ، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، 1987م.
- القاسمي، جمال الدين، تاريخ الجهمية والمعتزلة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1979م.
- نويهض، وليد، استبداد العقل، مقالات في التاريخ السياسي لفرق المعتزلة، شركة دار الوسط للنشر والتوزيع، البحرين، 2007م.
- الوريثي، ناجية، في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمّش في الفكر العربي الإسلامي، دار بتر/رابطة العقلايين العرب، سورية، ط 2، 2010م.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com