المعتزلة ودورها في شرعنة الدولة العباسية ومواجهة الطوائف المعارضة

أ. د. سردار قادر محي الدين* م. هانده ر عبد الخالق محمد**

الكلمات المفتاحية: المعتزلة، الدولة العباسية، محنة خلق القرآن، مواجهة فقهاء أهل السنة
https://doi.org/10.31271/jopss.10091

الملخص

قدم علماء المعتزلة خدمة كبيرة ومهمة للدولة العباسية، إذ شارك المعتزلة في الثورة ضد الأمويين، وكانت قمة نشاطهم السياسي والعسكري والفكري ضد السلطة الأموية متمثلة في مساهمتهم مع الشيعة في إسقاط الحكم الأموي، ممَّا أدى إلى استقرار السلطة في يد بني العباس. وهذا النشاط قد بلغ من الوضوح والفاعلية حداً، إذ خلال الفترة الأخيرة للدولة الأموية كان "واصل" وأتباعه يعملون بنشاط في خدمة القضية العباسية، وأنَّ مذهب "واصل" ومذهب المعتزلة الأوائل "مذهب عمرو بن عبيد" كانا هما المذهبين الكلاميين الرسميين للحركة العباسية. فضلاً عن ذلك، فقد استطاع الحكام العباسيون أن يمرّوا أفكارهم السياسية من خلال الفكر الاعتزالي الذي وجدوه خير وسيلة لشرعنة سلطتهم وتصفية خصومهم السياسيين والدينيين ولتبرير أعمالهم؛ لذلك اتخذت الدولة العباسية في زمن المأمون الاعتزال مبدأً رسمياً للدولة.

پوخته

موعتەزیلیە و ڕۆڵی لە شەرعیەتدان بە دەوڵەتی عەباسی و ڕووبەڕووبوونەوەی بەرهەڵستکارانی

زانایانی موعتەزیلە خزمەتێکی گەورە و گرنگیان بە دەوڵەتی عەباسی پێشکەش کردووە، بەو پێیەی موعتەزیلیەکان بەشداریان لە شۆڕشی دژ بە ئومەیەکاندا کرد و لوتکەی چالاکییە سیاسی و سەربازی و فیکرییەکانیان لەدژی دەسەڵاتی ئومەویی بوو بە بەشداریکردنیان لەگەڵ شیعەکان بۆ ڕووخاندنی دەسەڵاتی ئومەوی، ئەمەش بووە هۆی جێگیربوونی دەسەڵات لە دەستی عەباسییەکان. ئەم ڕۆڵەیان گەیشتە ئاستێکی زۆر کاریگەر، وەک چۆن لە دواییں قۆناغی دەوڵەتی ئومەویدا، "واسیل" و شوێنکەوتووانی چالاکانە لە خزمەتی دۆزی عەباسیدا کاریان دەکرد، کە عەقیدەی "واسیل" و عەقیدەی موعتەزیلە سەرەتاییەکان "عەقیدەی عەمری کوڕی عوبەید" دوو مەزهەبی

* أستاذ في كلية العلوم السياسية - جامعة صلاح الدين/ أربيل sardar.muhiddeen@su.edu.krd
** مدرس وطالب دكتوراه في كلية العلوم السياسية-جامعة صلاح الدين/ أربيل hander.mohammed@su.edu.krd

ئیلاهیاتی فەرمی بزووتنەوەی عەباسی بوون. جگە لەوەش حوکمڕانانی عەباسی توانیان بیرۆکە سیاسییەکانیان لە ڕێگەی فیکری موعتەزیلەوە تێپەڕێنن، کە بۆیان دەرکەوت باشترین ڕێگایە بۆ شەرعیەتدان بە دەسەڵاتی خۆیان و پاکتاوکردنی نەیارانی سیاسی و ئایینی خۆیان و ڕەوایەتیدان بە کارەکانیان. بۆیە لە سەردەمی ئەلمەئمون دەوڵەتی عەباسی سیاسەتی دووڕەپەڕێزی وەک پرەنسیپی فەرمی دەوڵەت پەیڕەودەکرد.

Abstract

The Mu'tazilites and their Role in Legitimizing the Abbasid State and Confronting the Opposing Sects

The Mu'tazila scientist provided a great and important service to the Abbasid state, as the Mu'tazila participated in the revolution against the Umayyads, and the summit of their political, military and intellectual activity against the Umayyad authority was represented in their contribution with the Shiites in overthrowing the Umayyad rule, which led to the stability of power in the hands of the Abbasids. This activity has reached an extent of clarity and effectiveness, as during the last period of the Umayyad state, "Wasel" and his followers were actively working in the service of the Abbasid cause .and that the doctrine of "Wasel" and the doctrine of the early Mu'tazila were the two official theological doctrines of the Abbasid movement. In addition, the Abbasid rulers were able to pass their political ideas through Mu'tazili thought, which they found the best way to legitimize their authority, liquidate their political and religious opponents, and justify their actions. Therefore, during the time of al-Ma'mun, the Abbasid state adopted retirement as an official principle of the state.

مقدمة

كان من أقوى أسباب ظهور الفرق الإسلامية التي ظهرت منذ بداية التاريخ الإسلامي هي الأحداث السياسية التي ظهرت في الفترة نفسها. من بين هذه الفرق، فرقة المعتزلة التي لم ينسب سبب نشأتها إلى سببٍ سياسي، فهي ظهرت على غرار اختلاف واصل بن عطاء مع شيخه الحسن البصري فأعتزل واصل بن عطاء مجلس الحسن البصري فسماه هو ومن اتبعه بالمعتزلة، فنجد أنَّ هذه الفرقة لم تترعرع وتزدهر إلا بعد الدعم العباسي لها و تبني بعض خلفاء بني العباس لها لأغراضٍ سياسيةٍ بحتة. لذلك مع ظهور الفرق السياسية التي جرَّت إليها قضايا دينية، بدأ فتح السبيل أمام توظيف الدين للسياسة كقضيتي "حكم مرتكب الكبيرة" و"محنة خلق القرآن" أمخلوق أم كلام الله غير مخلوق؟ وبات التاريخ للأفكار السياسية تاريخاً للأفكار الدينية، وهما معاً يمثلان الخلفية التاريخية للفرق والمذاهب، ومع تلك المذاهب امتزجت المذاهب السياسية بالدين امتزاجاً عميقاً. من هنا حاولت السلطة السياسية التعاون مع فرقة أو طائفة معينة قريبة منها فكرياً لشرعنة سلطتها من جانب، ولمواجهة الطوائف المعارضة من جانب آخر.

أهداف البحث/ تتمثل أهداف هذه الدراسة فيما يلي:

١- إظهار قدرة النظام السياسي الإسلامي في تقديم حل فعال للمشكلة السياسية والمتمثل أساساً في مبدأ شرعية السلطة.

٢- تبرز الدراسة أهمية المؤسسة الدينية في إضفاء الشرعية للسلطة السياسية، حيث أنَّ المؤسسة الدينية لها تأثير كبير في المجتمع.

٣- تهتم الدراسة بالجذور التاريخية للإشكالية، من حيث نشأتها ودورها ومهامها بداية، ثم تسيسها فيما بعد، لتبرير أعمال وسلوك السلطة السياسية.

٤- تبين الدراسة مدى تدخل السلطة السياسية في هذه المؤسسات للحصول على التأييد الشعبي في الدولة.

أهمية البحث:

١- الدراسة نفسها لها أهمية بالغة للمؤسسات العلمية والأكاديمية لدراسة الموضوع من منظور علمي.

٢- تظهر أهمية الدراسة من خلال الاهتمام الواسع للموضوع حيث أنها من مسائل مشكلة ومثيرة للجدل في المجتمعات الإسلامية.

٣- إنها محاولة رائدة في درب النهوض بالفقه السياسي الإسلامي وهو جانب في الفقه الإسلامي - فكراً ونظاماً - وأنَّ الإلمام به يُعدُ عنصراً هاماً من عناصر العقيدة والثقافة الإسلامية.

إشكالية البحث:

تلجأ العديد من الأنظمة السياسية إلى دعم المؤسسات الدينية والترويج لها كجزء من السياسة العامة للدولة نظراً للمكاسب السياسية التي تجنيها من وراء هذه السياسة. حيث تمارس المؤسسة

الدينية أدوار سياسية تتمحور في مجملها حول مساندة السلطة الحاكمة، ودعم استمراريتها وبقائها، وتلعب دوراً سياسياً حاسماً، بسبب نفوذها.

في هذا المنوال، لقد كان لمدرسة الاعتزال في الدولة العباسية أثراً جلياً، نتيجة رد فعل لمذاهب الفرق والمدارس المنسوبة إلى الإسلام أو إنسجاما لأطروحات الدولة العباسية ومحاولة تقويض شرعية الحكم الأموي من قبل الحكم العباسي.

تساؤل البحث:

يحاول البحث الإجابة عن التساؤل الرئيس الآتي: لماذا تلجأ السلطة السياسية إلى كسب نفوذ العلماء - المؤسسة الدينية - وإدراجها ضمن المعرفة الرسمية وخططها التبريرية لإضفاء الشرعية ومواجهة التيارات المعارضة؟

فرضية البحث:

تقوم السلطة السياسية بعمليّة حصار معرفة دينيّة نشزت لإدراجها ضمن المعرفة الرسميّة وخططها التبريريّة، طلبًا لتنظيم معيّن للمجتمع، ولمشروعيّة تمسك بها السياسة الفعليّة المتّبعة. لذلك تسعى السلطة السياسية كسب الشرعية من خلال توفير الشروط الموضوعية لإنتاج المعرفة الدينية المطلوبة ولتداولها ونشرها بين الناس.

منهج البحث:

يستخدم البحث المنهجين التاريخي والتحليلي - الوصفي، من خلال الاستفادة من حقائق تاريخية لدراسة العلاقة الوثيقة بين المعتزلة والدولة العباسية، ووصف الدور السياسي الذي لعبته المعتزلة لشرعنة الدولة العباسية وتحليله وتنزيله على الواقع المعاصر.

محتوى البحث:

يتكون هذا البحث من مقدمة ومبحثين رئيسين وخاتمة، يحتوي المبحث الأول على "تاريخ العلاقة بين السلطة السياسية والمعتزلة لمواجهة الطوائف المعارضة"، والثاني "نهاية حكم المعتزلة في العصر العباسي الثاني وإبراز فقهاء أهل السُّنَّة والسعي لبناء المؤسسة الدينية الرسمية لشرعنة السلطة السياسية".

المبحث الأول

ظهور المعتزلة وأثرها السياسي والفكري في الدولة العباسية

قدم علماء المعتزلة خدمة كبيرة ومهمة للدولة العباسية، حيث شاركت المعتزلة في الثورة ضد الأمويين، وحاولت في بعض الأحيان أن تغير السلطة الأموية من الداخل، فكسبت إلى صفوفها أحد الأمراء الأمويين، وهو الخليفة الأموي الثاني عشر "يزيد بن الوليد بن عبد الملك" (٨٦ - ١٢٦هـ)، ونصروا خروجه بدمشق ضد ابن عمه الخليفة الأموي الحادي عشر "الوليد بن يزيد بن عبد الملك"(٩٠ - ١٢٦هـ)، وظهر مذهبهم وعلا نجمهم في عهده، كما حاولوا نفس المحاولة في عهد "مروان بن محمد" (١٢٧-١٣٢هـ) آخر الأمويين.

ثمَّ كانت قمة نشاطهم السياسي والعسكري والفكري ضد السلطة الأموية متمثلة في مساهمتهم مع الرافضة في إسقاط الحكم الأموي، ممَّا أدى إلى استقرار السلطة في يد بني العباس. وهذا النشاط قد بلغ من الوضوح والفاعلية حداً، حيث خلال الفترة الأخيرة للدولة الأموية كان "واصل" وأتباعه يعملون بنشاط في خدمة القضية العباسية، وأنَّ مذهب "واصل" ومذهب المعتزلة الأوائل "مذهب عمرو بن عبيد" كانا هما المذهبين الكلاميين الرسميين للحركة العباسية[١].

وهذه النشأة السياسية للمعتزلة قد جعلتهم يستخدمون سلاح "التنظيم" في سبيل تدعيم كيانهم ونشر أفكارهم، ولقد شمل هذا التنظيم أنحاء كثيرة ومتفرقة من العالم الإسلامي، بسبب الطابع السياسي لأفكارهم ونشاطهم. لذلك كان طبيعياً أن يتميز فكر هذا "التنظيم" وتلك المدرسة الخاص بالحرية والاختيار بأبعاد وآفاق سياسية، لنشأته في هذه الفترة وتلك الظروف التي تميزت بهذا النشاط السياسي الكبير، وفي هذا المجتمع الذي شهد كل ألوان النشاط الفكري والسياسي بواسطة تنظيمات علنية وسرية استهدفت العديد والمتناقض من الأهداف والغايات. فهو إذن فكر ذو طابع سياسي، نشأ على أيدي أفراد مارسوا العمل السياسي والاجتماعي، وشاركوا في هذه الثورات، ولم يكونوا مجرد مفكرين نظريين متأملين[٢]. ونتيجة ذلك، اتصل المعتزلة بالعباسيين ليعملوا لهم ويمهّدوا لثورتهم، وأنَّهم يمثلون الواجهة الدينية للحركة السياسية العباسية[٣].

يحتوي هذا المبحث ثلاثة مطالب أساسية، وهي نبذة تاريخية لنشأة المعتزلة، المعتزلة في العصر العباسي الأول: من مرحلة التمهيد للسيطرة إلى مرحلة الاتساع والهيمنة والنفوذ، وأسباب انتشار الفكر الاعتزالي في زمن المأمون.

---

[١] زهدي جار الله، المعتزلة، (بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤)، مرجع سابق، ص ١٢.

[٢] د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، (القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٨)، ص ١٤٩-١٥٠.

[٣] فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الدين والسياسي في الإسلام، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤)، ص ٥٧.

المطلب الأول:
نبذة تاريخية لنشأة المعتزلة

نشأت المعتزلة في العصر الأموي، وأصل هذه الفِرْقة هو واصل بن عطاء (٨٠ هـ - ١٣١ هـ)؛ وذلك أنَّه دخل على الحسن البصري رجلٌ فقال: يا إمامَ الدِّين؛ ظهر في زماننا جماعةً يُكَفِّرون صاحبَ الكبيرة وجماعة أخرى يُرجِئون الكبائر، ويقولون: لا تضر مع الإيمان معصية، كما لا تنفع مع الكفر طاعة، فكيف لنا أن نعتقد في ذلك؟ فتفكَّر الحسن البصري، وقبل أن يجيب قال واصل: أنا لا أقول إنَّ صاحبَ الكبيرةِ مؤمنٌ مطلقٌ، ولا كافرٌ مطلقٌ، ثمَّ قامَ إلى أسطوانة من أسطوانات المسجد، وأخذ يقرر على جماعة من أصحاب الحسن ما أجاب به، من أنَّ مرتكب الكبيرة[١] ليس بمؤمن ولا كافر، ويثبت له المنزلة بين المنزلتين، قائلاً: إنَّ المؤمن اسم مدح، والفاسق لا يستحق المدح فلا يكون مؤمناً، وليس بكافر أيضاً، لإقراره بالشهادتين، ولوجود سائر أعمال الخير فيه، فإذا مات بلا توبة خُلِّدَ في النار، إذ ليس في الآخرة إلا فريقان، فريق في الجنة، وفريق في السعير، لكن يُخَفَّفُ عنه، وتكون دركته فوق دركات الكفار، فقال الحسن: اعتزل عنا واصل، فلذلك سُمى هو وأصحابه معتزلة[٢].

من هذه الرواية دلالة واضحة على أنَّ الاعتزال لم يظهر مباشرة وبدون مقدمات، بل نتيجة لتفاعل عوامل عديدة تقف في مقدمتها الاختلافات السياسية والفكرية التي عصفت بكيان المسلمين أولاً، وامتزاج الحضارة الإسلامية بالثقافات الأخرى كاليونانية والفارسية والهندية وغيرها ثانياً[٣].

وإضافة على ذلك، إنَّ محل الخلاف بين الحسن البصري وواصل كان -أول ما كان - حول مرتكب الكبيرة: أكافر أم مؤمن؟ وهذه المسألة وإن كانت في ظاهرها مسألة دينية بحتة إلاَّ أنَّ في أعماقها شيئًا

---

[١] ظهرت مسألة حكم مرتكب الكبيرة في باب وعيد الله بسبب اختلافهم في فهم نصوص الوعيد، والوعيد هو: الوعد بالعذاب والعقاب، فالمرجئة والجهمية نظرتهم إلى الوعيد ضعيفة؛ لأنَّ الإيمان عندهم هو التصديق فقط، أو المعرفة فقط، ويقولون قولتهم المشهورة: " إنه لا يضر مع الإيمان ذنب كما لا ينفع مع الكفر طاعة "، إذًا؛ انتفى الوعيد، ليفعل المسلم ما يشاء، ولا يخاف، لذلك تعد نظرة المرجئة إلى وعيد الله نظرة تهوين وتهاون وغفلة وإعراض ولا يقيمون له وزنا. أما الوعيدية وهم الخوارج والمعتزلة فيقولون: إن الوعيد الذي توعد الله به العصاة حتمي، فمن مات مُصِرا على كبيرة، فلا بد له من دخول النار، وإذا دخل النار فلا بد له من الخلود فيها. وهم يتفقون على تخليد مرتكب الكبيرة في النار، إلا أنَّ المعتزلة تخالف الخوارج في أنَّ مرتكبي الكبيرة يخرج من الإيمان ولا يدخل في الكفر، فهو في منزلة بين الكفر والإيمان، ومن أصول المعتزلة إثبات المنزلة بين المنزلتين، ومع ذلك هو خالد مخلد في النار مع قولهم أن مرتكبي الكبائر ليسوا بكفار بل هم فساق مخلدون في النار. أمَّا أهل السنة وسط في باب وعيد الله بين المرجئة والجهمية، وبين الوعيدية من الخوارج والمعتزلة؛ لأنَّ أهل السُّنة يؤمنون بما جاء في الكتاب والسنة من الوعيد، مما توعد الله من عصاه وخالف أمره. ويقولون: إنَّ هذا الوعيد معلق على المشيئة، فالعاصي إذا مات فهو تحت مشيئة الله إن شاء عذَّبه، وإن شاء غفر له؛ لقوله تعالى: ﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَن يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَٰلِكَ لِمَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾ النساء: ٤٨. ينظر إلى: محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، ج ١، (دمشق، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، ١٩٨٢)، ص ٣٦٨. وينظر أيضاً: عبد الرحمن بن ناصر البراك، توضيح مقاصد العقيدة الواسطية (لابن تيمية)، (الرياض، دار التدمرية، ٢٠١٢)، ص ١٥٢.

[٢] فالح بن مهدي بن سعد الدوسري، التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية، ج ١، (المدينة النبوية - السعودية، مطابع الجامعة الإسلامية، ١٩٩٣)، ص ٤٦. وينظر أيضاً: يحيى بن أبي الخير العمراني، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، رسالة الدكتوراه المنشورة، ج ١، (الرياض، أضواء السلف، ١٩٩٩)، ص ٦٨.

[٣] د. فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة: فكرهم وعقائدهم، (القاهرة، الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠١)، ص ٣٢.

سياسياً خطيرًا. وبيان ذلك أنَّهم في هذه المسألة خالفوا الخوارج والمرجئة؛ فالخوارج ترى أنَّ العمل جزء من الإيمان وليس الإيمان الاعتقاد وحده، فمن اعتقد أنَّ لا إله إلا لله وأنَّ محمدًا رسولُ الله ﷺ ثم لم يعمل بفروض الدين وارتكب الكبائر كان كافرًا، وهذه التعاليم لها نتائج سياسية خطيرة، فقد أدت إلى وقوفهم أمام الأمويين موقفًا حربياً؛ لأنَّ الأمويين في نظرهم مرتكبون للكبائر فهم كافرون، مَثَلُهُمْ مثل عَبَدة الأوثان، فيجب ألا يُعترف بخلافتهم؛ لأنَّ أول شرط في الخليفة أن يكون مؤمنًا، بل يجب فوق ذلك أن يُقاتَلُوا حتى يدخلوا في مذهبهم؛ فعدم استحقاق الأمويين للخلافة ووجوب محاربة الخوارج لهم مسائل سياسية مصبوغة بالصبغة الدينية، وقد حقق الخوارج فكرتهم فعلياً، فكان تاريخهم تاريخ قتال مستمر[١].

وكذلك من الممكن أن نعد المعتزلة ورثة الجهمية[٢] والقدرية[٣]، وعلى الأخص القدرية؛ لأنَّ الجهمية كانت مخالفة للمعتزلة في مسألة القدر؛ ولأنَّها انحصرت في نهاوند، وعمرت مدة طويلة بعد قيام المعتزلة. أما القدرية، فلم يكن بينها وبين المعتزلة شيء من الخلاف، وقد اندمجت بها حال ظهورها، فأصبحت القدرية والمعتزلة فرقة واحدة. بمفهوم آخر أنَّ القدرية هم الأساس الأول لحركة المعتزلة وأنَّ المبادئ هي ذاتها التي نادى بها الطرفين، على هذا فالاعتزال، كفرقة منظمة، بدأ حوالي سنة ١٠٠ هـ، على يد واصل بن عطاء[٤].

---

[١] أحمد أمين، فجر الإسلام، (القاهرة، هنداوي، ٢٠١١)، ص ٣١٥.

[٢] الجهمية هي إحدى الفرق الكلامية التي تنتسب إلى الإسلام، قامت على البدع الكلامية والآراء المخالفة لعقيدة أهل السنة والجماعة، متأثرة بعقائد وآراء اليهود والصابئة والمشركين والفلاسفة. وأول من قال بهذه العقيدة وإليه تنسب هو الجهم بن صفوان الذي أخذها عن الجعد بن درهم الذي أخذها عن أبان بن سمعان اليهودي.
والْجَهْمِية اتِّبَاع جهم بن صَفْوَان (ت: ١٢٨ هـ) الذي قَالَ بالإجبار والاضطرار الى الأعمال وأنكر الاستطاعات كلهَا وَزعم أنَّ الْجنَّة وَالنَّار تبيدان وتفنيان وَزعم أَيْضا أنَّ الإيمان هُوَ الْمعرفَة بِاللَّه تَعَالَى فَقَط وأن الْكفْر هُوَ الْجَهْل بِهِ فَقَط وَقَالَ لافعل وَلَا عمل لَاحَدٌ غير الله تَعَالَى وإنَّما تنْسب الأعمال إلى المخلوقين على الْمجَاز كَمَا يُقَال زَالَت الشَّمْس ودارت الرَّحَى من غير أَن يَكُونَا فاعلين أَوْ مستطيعين لما وصفتا بِهِ وَزعم أيضا أَنَّ علمَ الله تَعَالَى حَادث وَامْتنع من وصف الله تَعَالَى بأنه شيء أَوْ حي أَوْ عَالم أَو مُرِيد وَقَالَ لَا أصفه يجوز إطلاقه على غَيره كشيء مَوْجُود وحي وعالم ومريد وَنَحْو ذَلِك وَوَصفه بانه قَادر وموجود وفاعل وخالق ومحيي ومميت لَان هَذِه الاوصاف مُخْتَصَّة بِهِ وَحده وَقَالَ بحدوث كَلَام الله تَعَالَى كَمَا قالته الْقَدَرِيَّة وَلم يسم الله تَعَالَى متكلماً. ينظر إلى: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، مرجع سابق، ص ١٩٩.

[٣] القدريَّة: هم الذين ينفُون قدر الله تعالى، ويقولون: إن الله تعالى لم يخلق أفعال العباد، ويجعلون العبد خالقَ فِعل نفسه، ويقولون: إن الله تعالى لا يعلم الشيء إلا بعد وقوعه. ظهرت القدريَّة في البصرة في آخر عصر الصحابة بعد عصر الخلفاء الراشدين، وتبرأ منهم المتأخرون من الصحابة؛ كعبدالله بن عمر وجابر بن عبدالله وأبي هريرة وابن عباس وأنس بن مالك وعبدالله بن أبي أوفى وعقبة بن عامر الجهني، وأقرانهم، وأوصَوا مَن بعدهم بألا يسلِّموا على القدريَّة، ولا يصلُّوا على جنائزهم، ولا يعودوا مرضاهم، وأول مَن أظهر بدعة القدر رجلٌ من أهل البصرة بالعراق، يقال له: سنسويه (أو سوسن) بن يونس الأسواري، كان نصرانيًّا فأسلم ثم تنصَّر، فأخذ عنه معبد الجهني، الذي أظهر القول بالقدر، وعنه أخذ غيلان بن مسلمٍ الدمشقي، أما معبد الجهني فقد قتله الحَجَّاج بن يوسف الثقفي سنة ٨٠هـ وأما غيلان الدمشقي فقد قتله الخليفة هِشام بن عبدالملك بدمشق. ينظر إلى: عبد القاهر بن طاهر البغدادي، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية، (بيروت، دار الآفاق الجديدة، ١٩٧٧)، ص ١٥. وينظر أيضاً: د. عثمان جمعة ضميرية، مدخل لدراسة العقيدة الإسلامية، (جدة، مكتبة السوادي للتوزيع، ١٩٩٦)، ص ٥٣.

[٤] د. محمد إبراهيم الفيومي، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، (القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٨)، ص ٤٢٧.

المطلب الثاني:
الأصول الخمسة عند المعتزلة ودلالاتها السياسية

إنَّ الأصول الخمسة عند المعتزلة، هي: التوحيد، العدل، الوعد والوعيد، المنزلة بين المنزلتين، والأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر. وجاءت هذه الأصول الخمسة استجابة لمشكلات طرأت على البيئة الإسلامية وأحداث وقعة بين المسلين، وقضايا ومعضلات شقت عصا الجماعة المؤمنة اختلفت حولها الرؤى وتعددت الاتجاهات.

وممَّا لا شك فيه، إنَّ هذه الأصول الخمسة عند المعتزلة يمكن أن يتلمس روح الاعتزاز المشوب بالغرور في كثير من المواقف لديهم، ويمكن تلمس هذا من خلال نظرتهم لأصولهم، وحكمهم على المخالفين لهم، إذ يرون أنَّ المعتزلة هم المعنيون بالتوحيد، والذَّب عنه من بين العالمين، فالكلام في التوحيد لهم دون سواهم[١].

أولاً/ التوحيد ومقاصده السياسية

ذهب المعتزلة إلى أنَّ ذات الله وصفاته شيء واحد، وانكروا أن يكون لله تعالى صفات غير ذاته، كان المعتزلة يعدون أنفسهم أعمق الطوائف إيماناً بوحدانية الله وأشدهم دفاعاً عن هذه العقيدة وتحمساً لها، ورأوا أنَّ من خالف التوحيد ونفى عن الله تعالى ما يجب إثباته، وأثبت ما يجب نفيه فإنَّه يكون كافراً. في هذا النطلق، كفروا كل من من قال بخلاف كلامهم. ولو تدبرنا في كلامهم، نلاحظ أنَّ هناك دلالات سياسية لأصل التوحيد، والذي يترك أثراً واضحاً على السلطة السياسية، ومن أهم هذه الدلالات:

١- إسلامية السلطة محور أساسي من محاور شرعيتها، فقد قامت الحضارة الإسلامية على رفض السلطة إن لم تكن مسلمة، والمعتزلة يعتبرون إسلامية الحكم أمراً مفروغاً منه كأساس الشرعية.

٢- التوحيد محور الوظيفة العقائدية للسلطة السياسية، فإنَّ الاعتزال تنظيماً وحركة وفكراً كان يدرك أنَّ التوحيد يشكل محور واجبات السلطة السياسية وهي حراسة الدين، فكانوا يرون أنَّ حركتهم في ضرب الزنادقة وتيارات أخرى تصحيح لفهم منحرف عن التوحيد[٢].

ثانياً/ العدل والاختيار ضد الدولة الأموية

من الجدير بالذكر إنَّ هذا الأصل عند المعتزلة جاء رداً على من ينسب فعل العباد إلى الله وهم الجبرية، الذين فهموا المشيئة المطلقة بطريقة غير صحيحة[٣]. وإنَّ المعتزلة قد ربطوا باستمرار بين

---

[١] د. نظير محمد، "المنزلة بين المنزلتين عند القاضي عبد الجبار ورد أهل السنة عليه"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ، العدد الثالث، المجلد الأول، (مصر، جامعة الأزهر، ٢٠١٩)، ص ١٦٥.

[٢] خالد مسير الظفيري، أثر المعتزلة في الحياة السياسية للدولة العباسية في عهد الخليفة المأمون، رسالة ماجستير غير منشورة، (الأردن، كلية الآداب - جامعة آل البيت، ٢٠١٧)، ص ١١-١٤.

[٣] الجَبريَّة: هم أتباع الجهم بن صفوان، الذي قتله سلم بن أحوز أمير خراسان سنة ١٢٨هـ إنَّ الجبر هو نفي الفعل حقيقة من العبد وإضافته إلى الرب تعالى. سميت الجَبريَّة بذلك لأنهم يقولون: إنَّ العبد مُجبَر على أفعاله، ولا اختيار له،

نظرية "الجبر" وبين "السلطة الأموية"، ورأوا أنَّ لهذه الأفكار الجبرية أبعاداً سياسية في المجتمع، بل اتهموا الدولة الأموية بأنَّها أوَّل من أشاع هذا الفكر، حتى تدعم سلطتها وسلطانها ويوهم الناس أنَّ انتقال الخلافة إليها إنَّما هو "قدر الله وقضاؤه" الذي يجب التسليم به والرضى عنه، وأنَّ ما يأتيه بقضاء الله ومن خلقه، ليجعله عذراً فيما يأتيه، ويوهم أنَّ الدولة الأموية مصيبة فيه، وأنَّ الله جعلها خلافة وولاها الأمر. وفشى ذلك في ملوك بني أمية[١].

ثالثاً/ الوعد والوعيد لمواجهة الحكام الظلمة

يقصد بهذا الأصل أنَّ الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب، وأنَّه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة[٢]. من هنا يلاحظ أنَّ المعتزلة قد استغلوا أصل الوعد والوعيد استغلالاً ظاهراً في معاركهم السياسية ضد عسف الحاكمين، فلا تجري أمور الحساب في رأيهم على غير قاعدة، والحاكم الذي يخيل له أنَّ طغيانه قد يصادف من الله تجاوزاً وصفحاً، مخطىء في التصور، فوعيد الله للعصاة[٣].

رابعاً/ المنزلة بين المنزلتين واستخدامها السياسي

إنَّ أصل المنزلة بين المنزلتين موقف سياسي في حقيقته من مرتكبي الكبيرة من العمال والولاة وبعض الأمراء الأمويين. هكذا نشأ هذا الأصل في باكورة الأمر، ثمَّ أضفى عليه الصراع يومئذ مسحة من الدين. واندراج هذا الأصل تحت مباحث "العدل" عند المعتزلة من الأدلة على تضمَن فكر الحرية والاختيار لموقف سياسي محدد.

فالثورات التي قام بها الخوارج ضد الأمويين طرحت على المسلمين يومئذٍ قضية دار من حولها الجدل، وهي تحديد الموقف من بعض ولاة بني أمية الذين يرتكبون الكبائر، بوجه خاص، وتحديد الموقف من مرتكبي الكبيرة على وجه العموم، فالقضية في نشأتها بدأت سياسية، ثمَّ اكتسبت العموم والاطلاق. وحكم المعتزلة على مرتكب الكبيرة بأنَّه فاسق مصيره الخلود في العذاب إن مات دون توبة، يدل على أنَّهم قد اتخذوا موقفاً معادياً لمرتكبي الكبائر- وهو موقف مشابه لتطرف الخوارج، إلا أنَّ المعتزلة سموهم فساقاً دون الكفار خلافاً للخوارج، ولكنَّ موقفهم ذاك أشد من موقف أهل السُّنَّة. وعندما بحثوا في الإمامة اعتبروا أنَّ "الفسق" أي ارتكاب الكبيرة، ممَّا يخرج الإمام عن الأهلية للاستمرار في منصبه ويوجب خلعه من هذا المنصب، ولو بالقوة[٤].

وأن الفاعل الحقيقي هو الله تعالى، وأن الله سبحانه أجبر العباد على الإيمان أو الكفر. ينظر إلى: محمد بن عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج ١، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ص ٧٢.

[١] د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص ١٥١.

[٢] القاضي عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، (القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٦)، ص ١٣٤-١٣٥.

[٣] خالد مسير الظفيري، مرجع سابق، ص ٢١.

[٤] د. محمد عمارة، مرجع سابق، ص ١٦١.

خامساً/ الأمر بالمعروف وأهدافه السياسية

ولقد كان من نتائج تقيمهم للسلطة الأموية، رأت المعتزلة في وجوب "الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر" موقفاً سياسياً، واعتبره المعتزلة أصلاً من أصولهم الخمسة، تندرج مباحثه تحت أصل العدل، الخاصة بالحرية والاختيار، وهو - الأمر بالمعروف والنَّهي عن المنكر - أصل سياسي في جوهره، يتلخص في مشروعية الثورة، بل وجوبها، وضرورة الخروج على السلطة الجائرة لتغييرها بالقوة، إذا لم يكن من ذلك احلال السلطة العادلة محلها، إذا كان ذلك في الإمكان.

ونقد المسلم للسلطة الجائرة، وتجويز المعتزلة له، بل إيجابهم على المسلم الخروج وحمل السلاح لتغييرها واستبدالها بالسلطة العادلة، كل ذلك يفترض سلفاً تقرير حرية الإنسان في نقد هذه السلطة والخروج عليها ومحاربتها واستبدالها. ولو كان إيمان بالجبر لكان الموقف هنا موقف "الإرجاء"، إذ "المرجئة" يدعون أتباعهم إلى "إرجاء" الحكم والفصل في هذه القضايا إلى يوم القيامة. ومن ثمَّ لا يعطون الإنسان الحرية في النقد، ولا حق الحكم لهذه السلطة أو عليها، فضلاً عن الخروج والثورة وحمل السلاح، لذلك رأى المأمون أنَّ "الإرجاء دين الملوك" وهذا لصالح الملوك والجبابرة[1]. بمفهوم آخر، إنَّ هذا الأصل عند المعتزلة جاء رداً على الخوارج لقولهم بكفر مرتكب الكبيرة، ورداً على المرجئة لقولهم بإيمانه؛ لأنَّ الإيمان لا يضر مع المعصية عندهم، ورداً على جمهور الأمة وهم أهل السُّنَّة لقولهم بأنَّه مؤمن عاص[2].

سادساً/ موقف أهل السُّنَّة من هذه الأصول

يرى أهل السُّنَّة أنَّ وراء أصول المعتزلة الخمسة مدلولات عقدية، أمَّا التَّوْحِيدُ فَسَتَرُوا تَحْتَهُ الْقَوْلَ بِخَلْقِ الْقُرْآنِ، إِذْ لَوْ كَانَ غَيْرَ مَخْلُوقٍ لَزِمَ تَعَدُّدُ الْقُدَمَاءِ! وَيَلْزَمُهُمْ عَلَى هَذَا الْقَوْلِ الْفَاسِدِ أَنَّ عِلْمَهُ وَقُدْرَتَهُ وَسَائِرَ صِفَاتِهِ مَخْلُوقَةٌ، أَوِ التَّنَاقُضُ.

وأَمَّا الْعَدْلُ، فَسَتَرُوا تَحْتَهُ نَفْيَ الْقَدَرِ، وَقَالُوا: إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْلُقُ الشَّرَّ وَلَا يَقْضِي بِهِ، إِذْ لَوْ خَلَقَهُ ثُمَّ يُعَذِّبُهُمْ عَلَيْهِ يَكُونُ ذَلِكَ جَوْرًا. وَاللَّهُ تَعَالَى عَادِلٌ لَا يَجُورُ. وَيَلْزَمُهُمْ عَلَى هَذَا الْأَصْلِ الْفَاسِدِ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى يَكُونُ فِي مُلْكِهِ مَا لَا يُرِيدُهُ، فَيُرِيدُ الشَّيْءَ وَلَا يَكُونُ، وَلَازِمُهُ وَصْفُهُ بِالْعَجْزِ! تَعَالَى اللَّهُ عَنْ ذَلِكَ.

وَأَمَّا الوعد والْوَعِيدُ، فَقَالُوا: إِذَا أَوْعَدَ بَعْضَ عَبِيدِهِ وَعِيدًا فَلَا يَجُوزُ أَنْ لَا يُعَذِّبَهُمْ وَيُخْلِفَ وَعِيدَهُ، لِأَنَّهُ لَا يُخْلِفُ الْمِيعَادَ، فَلَا يَعْفُو عَمَّنْ يَشَاءُ، وَلَا يَغْفِرُ لِمَنْ يُرِيدُ، عِنْدَهُمْ.

وَأَمَّا الْمَنْزِلَةُ بَيْنَ الْمَنْزِلَتَيْنِ، فَعِنْدَهُمْ أَنَّ مَنِ ارْتَكَبَ كَبِيرَةً يَخْرُجُ مِنَ الْإِيمَانِ وَلَا يَدْخُلُ فِي الْكُفْرِ.

وَأَمَّا الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ، وَهُوَ أَنَّهُمْ قَالُوا: عَلَيْنَا أَنْ نَأْمُرَ غَيْرَنَا بِمَا أُمِرْنَا بِهِ، وَأَنْ نُلْزِمَهُ بِمَا يَلْزَمُنَا، وَذَلِكَ هُوَ الْأَمْرُ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّهْيُ عَنِ الْمُنْكَرِ، وَضَمَّنُوهُ أَنَّهُ يَجُوزُ الْخُرُوجُ عَلَى الْأَئِمَّةِ بِالْقِتَالِ إِذَا جَارُوا. فهم يخرجون عليهم، وأخذوه من معتقد الخوارج، فهم يستبيحون الخروج على الحكام بمجرد الذنوب[3].

---

[1] المرجع نفسه، ص ١٥٥.

[2] د. نظير محمد، مرجع سابق، ص ١٧٧.

[3] محمد بن علاء الدين عليّ ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد الله بن المحسن التركي، ج ٢، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧)، ص ٧٩٢-٧٩٣.

المطلب الثالث

المعتزلة في العصر العباسي الأول: من مرحلة التمهيد للسيطرة إلى مرحلة الاتساع والهيمنة والنفوذ

بادئ ذي بدء يمكن القول بصورة عامة إنَّ المعتزلة لم يكونوا على وئام تام مع السلطة أثناء العصر الأموي، ولذلك فإنَّ مذهبهم لم يكتب له انتشار واسع في هذا العصر، فكان حالهم في ذلك كحال سائر المذاهب الإسلامية الأخرى، سوى بعض الفترات القصيرة التي انتعش فيها مذهبهم وشهد فيها بعض التطور والمكنة نتيجة لبعض المحاولات الفردية التي كانت نتيجتها عقد بعض العلاقات الودية مع بعض الخلفاء الأمويين، وهو ما كان يسعى إليه دوماً زعماء المعتزلة لكي يضمنوا لمذهبهم الانتشار والتمكن.

ومن أولئك الخلفاء الأمويين الذين جمعتهم علاقات ودية مع المعتزلة إلى حد اعتناق آرائهم الوليد بن يزيد (٨٨ - ١٢٦ هـ)، ومروان بن محمد (٧٢ - ١٣٢ هـ)، آخر الخلفاء الأمويين الذي قبل إنَّه كان تلميذاً لأحد أعلام المعتزلة وهو (الجعد بن درهم) وإنَّه كان مذهبه في القول بخلق القرآن[١].

ولابد من الإشارة، إنَّ المعتزلة مروا بظروف قاهرة جسيمة وتقلبت عليهم أحداث ضخمة، وصادفوا على مر تلك السنوات التي عاشوها أشكالاً مختلفة من التعسف وضروباً متباينة من العيش فأحياناً تدبر عنهم الدنيا وتضطهدهم الدولة، وأحياناً تقبل عليهم الدنيا ويلتف حولهم الناس، ويحتضنهم الحكام ويقربونهم، لكنهم لم يشتد أزرهم ويقوى عضدهم إلا في عصر بني العباس، وخاصة في عهد المأمون والمعتصم والواثق حيث تمكن المعتزلة من اثارة مسألة خلق القرآن للتنكيل بخصومهم من الفقهاء والمحدثين المعارضين لتوجهاتهم الفكرية ومنهجهم العقلي[٢].

في ضوء ذلك، يمكن القول إنَّ مسيرة التطور الحقيقي للمعتزلة في التاريخ الإسلامي لم تكن إلا مع بداية العصر العباسي (١٣٢هـ) حيث كانت الدولة العباسية مختلفة عن الدولة الأموية من الناحيتين السياسية والفكرية؛ فمن الناحية السياسية أشرك الخلفاء العباسيون في الحكم العناصر غير العربية وخصوصاً الفرس فولوهم بعض المناسب في الحكم، ومن الناحية الفكرية فسح العباسيون المجال - في بداية الأمر - للمذاهب والفرق الإسلامية وغير الإسلامية المختلفة لأن تمارس نشاطاتها، وتدعو إلى مبادئها وأفكارها، في مثل هذه الأجواء، هيأت الأرضية المناسبة لتطور المعتزلة من خلال ممارستهم لنشاطاتهم الفكرية المتمثلة في التأليف، والمناظرات، والمجادلات، والنقاشات على أوسع نطاق[٣].

المحور الاول: مراحل ظهور المعتزلة: تنقسم مراحل ظهور المعتزلة على ثلاث حقبة زمنية مختلفة:

- الأولى/ فترة التمهيد للسيطرة: وهي تتجسد في زمن أبي جعفر المنصور، أي: قبل مدة حكم المهدي بن المنصور وهارون الرشيد وابنه الأمين. نلاحظ من وجهة نظر تاريخية، يعد العصر العباسي الأول (١٣٢ - ٢٣٢ هـ) عصر ازدهار المعتزلة وعنفوانها، إذ عاش فيه معظم شيوخ البصرة وبغداد. وقد عاصر عمرو بن عبيد[٤] أبا جعفر المنصور العباسي وكان على صلة قوية به، وكان صديقاً له قبل أن

---

[١] د. فالح الربيعي، مرجع سابق، ص ٢٣-٢٤. وينظر أيضاً: محمد العبده - طارق عبد الحليم، المعتزلة بين القديم والحديث، (بيروت، دار ابن حزم، ١٩٩٦)، ص ١١٩.

[٢] زهدي جار الله، المعتزلة، (بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤)، مرجع سابق، ص ١٦٢.

[٣] د. فالح الربيعي، مرجع سابق، ص ٢٣-٢٤.

[٤] عمرو بن عبيد البصريّ (٨٠-١٤٤هـ)، العابد، الزّاهد، المعتزليّ، القدريّ، صاحب الحسن ثم خالفه واعتزل حلقته، شيخ المعتزلة في عصره وفقيهها، واشتهر بعلمه وزهده وأخباره مع المنصور العباسي وغيره. ينظر إلى: خير الدين بن محمود الزركلي، الأعلام، ج ٥، (بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢)، ص ٨١.

تنتهي الخلافة إليه. وأنَّ عمرو بن عبيد كانت له عند المنصور مكانة رفيعة ممَّا جعل المعتزلة يرفعون رؤوسهم في حكم أبي جعفر المنصور (١٣٦ - ١٥٨ هـ)[١].

- الثانية/ فترة الضعف والهوان: وهي تتجسد في مدة حكم المهدي بن المنصور وهارون الرشيد وابنه الأمين.

بعد زمن أبي جعفر المنصور خف صوت المعتزلة في زمن المهدي بن المنصور (١٥٨ - ١٦٩ هجري)، لأنَّ المهدي كان شديداً على الزنادقة والمخالفين[٢]، وقد جدَّ سنة ١٦٧ هـ، في طلبهم والبحث عنهم في الآفاق، وعيَّن لذلك موظفاً خاصًّا، فقتل عدداً منهم كصالح بن عبد القدوس (١٦٧ هجري)[٣] وبشار بن برد (١٦٨ هجري)[٤]. وفي عهد هارون الرشيد (١٧٠ - ١٩٣ هجري) إنَّ المعتزلة لم يجسروا على نشر مقالاتهم والجهر بآرائهم؛ لأنَّ الرشيد كان كثيرَ التديُّن، شديداً في أمور الدين. فقد لقي المعتزلة متاعب جمة نظراً لكراهية هارون الرشيد لمبادئهم، فقد نهى عن الكلام وأمر بحبس المتكلمين، وحبس العتابي الشاعر وثمامة بن أشرس المعتزلي، وهدد بشراً المريسي أيضاً فِي حَيَاته قائلاً: "بَلغنِي أَن بشر بن غياث يَقُول إِنَّ الْقرآنَ مَخْلُوقٌ، لله عَليّ إِن أَظْفرنِي بِهِ لأقتلنه قتلة مَا قتلتُها أحداً قطُّ"[٥]، قَالَ الدَّوْرَقِي وَكَانَ بشر متوارياً أَيَّام الرشيد فَلَمَّا مَاتَ ظهر ودعا إِلَى الضلالة[٦].

وفي مدة حكم الأمين بن هارون (١٩٣ - ١٩٨ هجري)، انكمش نفوذهم وانتكس حالهم؛ لأنَّ الأمين كان أشدّ من أبيه في مسائل الدين، حبس الزنادقة وضرب على أيدي شاربي الخمر وأقصى الجهمية وتتبعهم بالحبس والقتل[٧]. فاستمروا كذلك مضطهدين إلى أن قُتِلَ الأمين وخلفَه أخوه المأمون، فانتهى إليهم الأمر وبدأ دور عزِّهم وقوتهم[٨]. حيث زيَّن بشر المريسي الاعتزال للمأمون فاعتنقه. كما قرب منه ثمامة بن أشرس حتى أصبح لا يبرم أمراً دونه، بل إنَّه أصبح يرشح له وزراءه، وعن طريقه تعرف المأمون بأحمد بن أبي دؤاد أحد رؤوس الاعتزال في عصره[٩].

- الثالثة/ فترة الاتساع والهيمنة والنفوذ: تشكل مدة حكم المأمون عصراً ذهبياً ومشرقاً للمعتزلة، حيث زيَّن بشر المريسي - حامل لواء خلق القرآن - الاعتزال للمأمون فاعتنقه. كما قرب منه ثمامة بن أشرس حتى أصبح لا يبرم أمراً دونه، بل إنَّه أصبح يرشح له وزراءه، وعن طريقه تعرف المأمون بأحمد

---

[١] زهدي جار الله، مرجع سابق، ص ١٦٠.

[٢] محمود بشار عواد العبيدي، موقف أهل السنة من السلطة السياسية في العصر العباسي الأول، أطروحة دكتوراه غير منشورة، (الأردن، الجامعة الأردنية - كلية الدراسات العليا، ٢٠١٥)، ص ٦٤.

[٣] أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ج ١٠، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢)، ص ٤١٣.

[٤] أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج ١٣، (القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ٢٠٠٣)، ، ص ٤٣٩.

[٥] أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا - مصطفى عبد القادر عطا، ج ١١، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢)، ص ٣٢.

[٦] أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: د. بشار عواد معروف، ج ٧، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢)، ص ٥٣١. وينظر أيضاً: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ج ٦، (بيروت، دار إحياء التراث، ٢٠٠٠)، ص ٢٢٦.

[٧] أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: حسين بن عكاشة بن رمضان، ج ٢، (الرياض، دار عطاءات العلم - (بيروت)، دار ابن حزم، ٢٠٢٠)، ص ٩٨٧.

[٨] زهدي جار الله، مرجع سابق، ص ١٦٢.

[٩] محمد العبده - طارق عبد الحليم، مرجع سابق، ص ١١٩.

بن أبي دؤاد أحد رؤوس الاعتزال في عصره[١].

المحور الثاني: أسباب انتشار الفكر الاعتزالي في زمن المأمون: هناك عدة أسباب رئيسة لانتشار فكر المعتزلة، من أبرز هذه الأسباب:

١- اتخاذ الاعتزال مبدأ رسمياً للدولة العباسية في زمن المأمون والمعتصم والواثق

صادف المذهب الإعتزالي القائم على العقل والفلسفة، والجدل والمناظرة، هوى في نفس الخليفة العباسي المأمون الذي كان شغوفاً بالفلسفة، محباً للمجادلات والمناظرات، ومثل هذا التطابق بين وجهات نظره وميوله، وبين أفكار المعتزلة ومبادئهم دفعه إلى أن لا يتردد في اعتناق مذهبهم، وتبنى آرائهم، والتحمس في الدفاع عنها، وجعلها المذهب الرسمي للدولة[٢]. ونتيجة تأثير الفسفلة والحضارات غير الإسلامية على المأمون، لعله اقتبس فكرته عن بيزنطة في تلك الأحيان بالذات، حين كانت المشكلة الأيقونية على أشدِّها[٣]، فقد أعلن المأمون تبني الدولة رسمياً للمبدأ الاعتزالي في "خلق القرآن"، وفرض هذا المبدأ على الناس بالقوة وحملهم عليه مرغمين، وعقد له مجالس الجدل، حتى لقد أضيف ذلك إلى الشّهادة بالوحدانية "لا إله إلا الله صاحب القرآن المخلوق"، وعُزِل من لا يقول بذلك من القضاة وأُهين، وبذلك أصبح الاعتزال رمز المواطنة الكاملة[٤]. وكذلك قد وجد المعتزلة فرصة مناسبة للاستئثار بالسلطة ونشر مبادئهم، وقدم علمائهم خدمة كبيرة ومهمة للدولة العباسية، فقد استطاع الحكام العباسيون[٥] أن يمرّوا أفكارهم وأطروحاتهم السياسية من خلال عقائد المعتزلة التي وجدوها خير وسيلة للنفوذ إلى المجتمع وتصفية خصومهم السياسيين والدينيين ومحاربة الزندقة، بل لتبرير أعمالهم، كما فعل الأمويون لما تبنوا عقيدة الإرجاء[٦].

---

[١] المرجع نفسه، ص ١١٩.

[٢] د. فاروق عمر، بحوث في التاريخ العباسي، (بيروت، دار القلم - بغداد، مكتبة النهضة، ١٩٧٧)، ص ٧٣.

[٣] ظهرت مشكلة أيقونة دينية التي استمر أثرها عدة قرون في تاريخ غرب أوروبا فضلًا عن شرقها، ألا وهي عبادة الصور والأيقونات، إذ ظهر رأي ينادي بتحريمها بعد أن انتشرت وشاعت والحقيقة أنَّ المشكلة كانت وليدة القرون الأربعة السابقة. ورأى ليو الثالث تحريم عبادة الصور لأسباب اقتصادية وسياسية وكانت نتيجة هذا الأمر هو انقسام الناس داخل الكنيسة وخارجها على معسكرين: أيقونيين ولا أيقونيين.

ومن الجدير بالذكر أن نقول أنَّ الحرب على الأيقونية بدأت في الدولة الإسلامية ثم انتقلت بعد ذلك إلى الدولة البيزنطية، وقد كانت الفكرة مقبولة في شرقي الإمبراطورية أكثر من غربها بتأثير العقيدة الإسلامية التي حرمت عبادة الأصنام. لذلك هاجم أنصار الأيقونات بعنف القياصرة الأيصوريين، واتُّهِم ليون الثالث بأنَّه يأخذ أفكاره حرفياً من المسلمين واليهود الذين يعارضون أي تمثيل أو رسم لما هو إلهي.

وقد وافق ليو الثالث كثير من كبار موظفي الدولة من مدنيين وعسكريين والمثقفين من رجال الدين. أما معارضيه فكانوا خاصة إيطاليا والبابوية وبعض المستفيدين من عبادة الأيقونات وعلى رأسهم الديريون. وكان أمر الإمبراطور حازمًا في تحريم عبادة الأيقونات، وبدأ رجاله فعلًا في التنفيذ فأزالوا الصليب الكبير المقام فوق بوابة القصر الإمبراطوري في القسطنطينية مما أثار عامة الناس، فكان أن أخضع الإمبراطور ثورتهم بالقوة. ينظر إلى: جان كلود شينية، تاريخ بيزنطة، تعريب: جورج زيتاتي، (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٨)، ص ٦٥-٧٠.

[٤] فهمي جدعان، مرجع سابق، ص ٥٦-٥٧.

[٥] إنَّ الدعوة العباسية من أجل كسب أكبر عدد من الأنصار، قبلت كثيراً من الحركات الغالية والمتطرفة المؤيدة لها، ومنها الراوندية الذين قالوا بأنَّ النبي ﷺ قد نصَّ على إمامة العباس بن عبد المطلب من بعده، ثمَّ إنَّ العباس نصَّ على ابنه عبد الله، ثمَّ نصَّ عبد الله على ابنه علي بن عبد الله، ثمَّ ساقوا الإمامة إلى أن انتهوا بها إلى أبي جعفر المنصور. ينظر إلى: أبي الحسن علي بن إسماعيل الأشعري، مرجع سابق، ص ٣٧.

[٦] أحمد عدنان عزيز الميالي، "جوانب من النظرية السياسية عند المعتزلة"، المجلة السياسية والدولية، العدد السابع

ولا مناص من القول شّكَّلَ المعتزلةُ حدثاً مفصلياً في التاريخ الإسلامي بشكل عام والعباسي بشكل خاص، وقد برز الاعتزال بشكل خاص في عصر المأمون، وقد حول القضية إلى فعل سياسي بهدف أخذ الولاء والطاعات من قيادات العامة في عصره والمتمثلة برجال الحديث[١].

وهذا التحمس من قبل المأمون - وقد كان يعد نفسه من علماء المعتزلة - للدفاع عن آراء المعتزلة وتبنى أصولهم ومبادئهم، ومحاولة فرضها على الرعية[٢]، يدل على مبلغ النفوذ الذي حظي به المعتزلة في عصره، ولقد حظوا بالمنازل الرفيعة في بلاطه. ولعل الشخصية الرئيسة التي لعبت الدور الأكبر في نشر مبادئ الاعتزال وازدهارها في عصر المأمون والمعتصم والواثق هي شخصية أحمد بن أبي دؤاد الذي تمَّ للمعتزلة على يده تحقيق مآربهم وبلوغ أهدافهم، ووصلوا بجهوده ورعايته أوج رقعتهم، واستمر نفوذ أحمد بن أبي دؤاد ودامت حظوته في البلاط العباسي حتى مدة خلافة الواثق[٣].

٢- ظهور الزنادقة كحركة معارضة وضرورة محاربتها

من أسباب التي دفعت الدولة العباسية اتخاذ المعتزلة مبدأ رسمياً للدولة في زمن المأمون، هي ظهور الزنادقة[٤]، وأدرك الخلفاء العباسيون نيَّات الزَّنادقة، وأهدافهم الهدامة، فتصدوا لهم، وجاهدوهم جهاداً صارماً، قابضين عليهم، ومحاكمين لهم، وقاتلين من ثبت عليه التهمة منهم، وناصبين العلماء لمجادلتهم، ونقض شُبُهاتهم. وبدأت محاربتهم بالسيف في عهد المنصور، ثمَّ خلفه ابنه المهدي، فجدَّ في طلبهم والبحث عنهم في الآفاق وقتلهم. ثمَّ أعقبه ابنه الهادي فاشتدَّ في تعقبهم، وصرع جماعة

عشر، (بغداد، كلية العلوم السياسية جامعة المستنصرية، ٢٠١٠)، ص ٢٠٦.

[١] خالد مسير الظفيري، مرجع سابق، ص ٩٣.

[٢] محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، (القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت)، ص ١٢٥.

[٣] د. فالح الربيعي، مرجع سابق، ص ٢٩. وينظر أيضاً: زهدي جار الله، مرجع سابق، ص ١٦٣.

[٤] يرجع المؤرخون تاريخ الزندقة إلى أواخر العصر الأموي، فقد أتهم بها عبد الصمد بن عبد الأعلى مربي الخليفة الأموي الوليد بن عبد الملك، والجعد بن درهم مؤدب مروان بن محمد آخر خلفاء بني أمية. وبعد قيام دولة العباسية عرفت الزندقة انتشاراً قوياً وواسعاً، حيث انتشرت في كل من الكوفة وبغداد وغيرها. وأصبحت الزنادقة يُشَكِّلون حركة منظمة قوية مدمرة. والسبب الأساس لنشأتهم هو الديانة المانوية وهي أصل الزندقة، ومنبعها الأول، وأنَّ أنصارها كانوا يؤمنون بها إيماناً جازماً صادراً عن رغبة دينية صادقة، وكانوا مخلصين في اتخاذها عقيدة لهم، محافظين عليها أشد الحفاظ. وأنَّ الزندقة الدينية الحقيقية لا تعود إلى المانوية فحسب، بل تعود إلى الملل الفارسية التي ظهرت قبل المانوية كالمرقونية والديصانية والتي جاءت بعدها كالمزدكية. والسبب الرئيس الثاني فهو سياسي، فقد رأى بعض الفرس أنَّ انتقال الخلافة من الأمويين إلى العباسيين لم يحقق لهم مطالبهم، إذ انتقلوا من يد عربية، وهي اليد الأموية إلى يد أخرى، وهي اليد العباسية، ومطمح نفوسهم أن تكون الحكومة فارسية في مظهرها وحقيقتها، وفي سلطتها، ولغتها ودينها، ورأوا ذلك لا يتحقق لهم والإسلام في سلطانه، فأخذوا يعملون لنشر المانوية والزرادشتية والمزدكية ظاهراً إن أمكن، وخفية إن لم يمكن. وإضافة إلى ذلك، كان أغلب الزنادقة على اختلاف الدوافع التي ساقتهم إلى الزندقة، وتباين الغايات التي كانوا يبتغون تحقيقها من الموالي الفرس، وكان منهم موظفون كبار في الدولة العباسية، فستروا أمرهم، وأعانوهم بكل ما أتوه من قوة. وكذلك كان الزنادقة يرومون تفسيخ الدولة العربية الإسلامية، وتصديع كيانها، وتدمير أخلاقها ومثلها وقيمها، ونسف الإسلام وهو عمادها وقوامها، وبنسفه تتحطم قواعدها ودعائمها، وتتهدم حصونها، ويتهيأ لهم أن يُحيوا تُراثهم الثقافي والديني، ويعيدوا مجدهم السياسي على انقاضها. ينظر إلى: د. حسين عطوان، الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، (بيروت، دار الجيل، د.ت)، ص ٢٠-٢٣. وينظر أيضاً: د. نعيمة بوكرديمي، "الحركات الاجتماعية والفكرية في الدولة العباسية: حركة الزندقة أنموذجاً"، مجلة الساورة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد الثامن، العدد الأول، (الجزائر، جامعة بشار، ٢٠٢٢)، ص ٧٢.

منهم. واستمر الرشيد يلاحقهم في أرجاء الدولة، فأعدم بعضهم في خراسان، وآخرين منهم في بغداد. وسار المأمون سيرة أسلافه معهم، فنَكَّل بهم، وقتل جمّاً غفيراً منهم. ونهض المتكلمون في أيام المهدي بمناظرتهم، وكشف أباطيلهم، إذ يقول المسعودي: "كان المهدي أول من أمر الجدليين من أهل البحث والمتكلمين بتصنيف الكتب للرد على الملحدين من الجاحدين وغيرهم، فأقاموا البراهين على المعاندين، وأزالوا شُبُه الملحدين، وأوضحوا الحقَّ للشاكين"[١]. وكان للمعتزلة في ذلك النصيب الوافر، فهم الذين عاشوا يناظرون الزَّنادقة، ويدفعون شرَّهم عن العامة والخاصة، موضحين ما في مزاعمهم من زيف وفساد، وما في عقائدهم من خلل ومناقصة للعقل السَّليم[٢].

٣- ازدياد نفوذ الفقهاء والمحدثين كقوة معارضة على الدولة العباسية

إنَّ جهود الفقهاء عبر قرن ونصف من الزمان مكنتهم من اكتساب دعم العامة وجعلتهم حاجزاً طبيعياً بين الخلافة والطوائف المعارضة يحد من شدة معارضتهم من جهة، ويحمي الخلافة من جهة أخرى، غير أنَّ ذلك كان في الوقت نفسه سبب ازدياد نفوذ الفقهاء على الخلافة وبروزهم كقوة فعالة مستقلة لا تخضع لسيطرة الخلافة. وكان هذا الوضع من مصادر قلق الخلفاء العباسيين؛ لأنهم شعروا بأنَّ شمول سلطتهم محفوف بخطر لا يمتلكون السيطرة عليه. هذا وقد توجه العباسيون منذ خلافة المنصور إلى إيجاد مؤسسة دينية يشرفون عليها كلياً ويكونون الموجهين الحقيقيين لها، وهذا ما أدى إلى صراع عنيف بين السلطة السياسية وبين الفقهاء في خلافة المأمون[٣].

وقد أصبح جلياً، التزم "المأمون" بتشجيع الاختلافات السياسية بين العلماء على مختلف الاتجاهات فيما تعلق بمسألة فتنة خلق القرآن، وكان "المأمون" واعيا بالخلاف بين مفاهيم "المعتزلة" والفقهاء والمحدثين الذين يعارضون فكرة خلق القرآن. لذلك سعى المأمون سنوات طويلة على نشر أفكار "المعتزلة" وكان لها من تداعيات سياسية واضحة وهي استعمال مسألة عقدية دينية كغطاء لقمع معارضة سياسية كانت تهدف إلى تغيير نظام الحكم[٤]. وجعل الامتحان بخلق القرآن كأداة سياسية في يد الخلافة العباسية، واستخدمها في جميع الولايات لإظهار من يدينون بالطاعة والولاء للخليفة العباسي[٥].

٤- تدخل الدولة في القضايا العقدية وفرض عقيدة محدثة:

الأسلوب الذي أتبعه المأمون في محنة مسألة خلق القرآن[٦] في فرض هذه الفكرة على الفقهاء،

---

[١] أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي،مروج الذهب ومعادن الجوهر،ج ٤،(بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٥)،ص ٢٥١.

[٢] د. حسين عطوان، الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، (بيروت، دار الجيل، د.ت)، ص ٢٦.

[٣] خير الدين يوجه سوي، تطور الفكر السياسي عند أهل السنة، (القاهرة، دار البشير للنشر والتوزيع، د.ت) ص ١٢١.

[٤] محمود بشار عواد العبيدي، مرجع سابق، ص ١٧١.

[٥] أحمد شوقي إبراهيم، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية،(القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠) ص ٦٦.

[٦] لما ظهر المتكلمون، وتكلم الناس في مسألة خلق القرآن، وتدخل المأمون في ذلك، وعقد المجالس للمناظرة، وفتحت بغداد أبوابها للترجمة والتأليف، ولانتشار المؤلفات المتنوعة، وقد كان لهذه الترجمة آثار سلبية على المجتمع الإسلامي، من فساد في العقيدة، وانحلال في المجتمع، بما أتت من فلسفات بعيدة عن منهج الإسلام، الأمر الذي أحدث بلبلة فكرية، وأنشأ طوائف زائغة عن العقيدة الإسلامية الصحيحة، ومن تلك الطوائف طائفة المعتزلة التي ابتلت الأمة حينذاك بسببها بمحنة خلق القرآن. وقعت فتنة خلق القرآن سَنَةَ ٢١٨ هـ، من قول المعتزلة الذين ظهروا في ذلك الوقت، حمل الخليفة العباسي المأمون لواءها وجعل الدولة رسمياً تجبر الناس عليها بالقوة وحملهم عليه مرغمين، وعقد له مجالس الجدل، حتى لقد أضيف ذلك القول إلى أصل التوحيد، وكتب إلى أبي الحسين إسحاق بن إبراهيم ببغداد في امتحان القضاة والمحدثين بخلق القرآن، فمن أقرَّ أنَّه مخلوقٌ خلي سبيلا ومن أبى أعلمه به ليأمره فيه برأيه. واستمرت هذه

ودعوة المعتزلة لها ومساندة المأمون لهم في وجه الفقهاء كانت من أسباب اعتبار الفكرة إشارة إلى البدعة. كما أنَّ موقف المعتزلة المحايد والمستقل من الخلافة الأموية ثم العباسية كان دافعاً قوياً لتوجه المأمون لدعمهم في وجه الفقهاء، فضلاً عن قبول المعتزلة تدخل الخليفة في الشؤون العقائدية، وهو المبدأ الذي أبى الفقهاء الرضى به. وهناك أسباب عملية قد يكون لها دور فعال في تقارب المعتزلة والخلافة العباسية، منها أنَّ المعتزلة لها رأي في الإمامة يخالف الشيعة الإمامية. وجاءت المحنة إثر هذه التطورات لكنها لم تنجح، فقد قاومها الفقهاء وأصروا على عدم صلاحية الخليفة في فرض عقيدة بدعية ذات صبغة يونانية، وكان الإمام أحمد بن حنبل إمام أهل السنة رمز هذه المقاومة والمواجهة، حيث قام برفض سياسات الدولة الدينية المخالفة لأصل الدين الإسلامي، ودعمه الفقهاء بشكل عام في موقفه لـمَّا حاول المأمون وخلفاؤه فرض المبادئ ذات الصبغة اليونانية التي نادى بها المعتزلة "مذهباً رسمياً"، ويضطهدون أئمة السُّنَّة المعارضين. ولقد انتهت المحنة وانتهى الصراع بانتصار السُّنَّة[1] في خلافة المتوكل بعد نزاع شديد بين الفقهاء والخلافة، غير أنها تركت آثاراً على سير الفقهاء وعلى علاقاتهم بالخلافة وبالاتجاهات الفكرية الأخرى لا سيما المعتزلة[2].

تجدر الإشارة هنا إنصافاً، على الرغم من الآثار السلبية التي تركت المعتزلة ودورها الفكري والعقدي والسياسي على الأمة الإسلامية؛ إلا أنَّها احتلت موقعاً مركزياً في محاربة الزَّنادقة والملاحدة ولمجابهة التحديات الفكرية والعقدية التي لاقاها الإسلام في ذلك الوقت، وكان لهم النصيب الوافر، ولا يمكن لأحد أن ينكر أثرهم الإيجابي من هذه الزاوية.

أثرت هذه التطورات على الدولة العباسية تأثيراً كبيراً، حتى بلغ الأمر إلى أنَّ الخليفة المتوكل لما وصل إلى سدة الحكم أن يتفكر في القضية ويتغير سياسة الدولة تجاها بغية الوصول إلى الاستقرار السياسي للدولة. سنتناول الإشكالية كبداية مهمة لتشكيل المؤسسة الدينية في المبحث الثاني من هذا البحث.

المحنة التي شغلت المأمون أكثر مما شغلت المعتزلة، وعنى بها المأمون نفسه كما عنى بها المسلمون، ووقف المأمون يناصب العداء كل من خالفه في هذه المسألة، وسومه سوء العذاب. ولا خلاف بين الأمَّة أنَّ أوَّلَ مَن قال بخلق القرآن هو الجعد بن درهم، الذي قتله خالد بن عبد الله القسري في سنة ١٢٤ هـ، حيث خطب النَّاس يَوْم الْأَضْحَى بِوَاسِطَة وَقَالَ أَيهَا النَّاس ضحوا تقبل الله مِنْكُم ضَحَايَاكُمْ فَإِنِّي مضح بالجعد بن دِرْهَم إِنَّه زعم أَن الله لم يتَّخذ إِبْرَاهِيم خَلِيلًا وَلم يكلم مُوسَى تكليماً، ثمَّ نزل وذبحه، وَأخذ جعد عَن أبان بن سمْعَان وَأخذ أبان من طالوت ابْن أُخْت لبيد بن الأعصم الْيَهُودِيّ الَّذِي سحر النَّبِي ﷺ وَأخذ طالوت من لبيد وَكَانَ لبيد يَقُول بِخلق التَّوْرَاة، وحمل لواء فتنة القول بخلق القرآن بعد الجعد بن درهم الجهم بن صفوان المقتول سنة ١٢٨ هـ في خلافة هشام بن عبد الملك. وفي أوائل القرن الثالث الهجري أظهر هذه البدعة بشر المريسي، المتوفى سنة ٢١٨ هـ. ولا بدَّ من الإشارة - كما قرر ابن تيمية - إنَّ الذين اشتركوا في فتنة خلق القرآن ليسوا معتزلة محضة في سائر الأحوال؛ بل منهم معتزلة ومنهم من هو جهمي يميل إلى الإرجاء في مسائل الإيمان وغير ذلك. ينظر إلى: صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، ج ١١، (بيروت، دار إحياء التراث، ٢٠٠٠)، ص ٦٨. وينظر أيضاً: محمد بن عثمان بن أبي شيبة العبسي، العرش وما رُوِي فيه، تحقيق : محمد بن خليفة بن علي التميمي، (الرياض، مكتبة الرشد، ١٩٩٨)، ص ١٩٤-٢٠١. وينظر: فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الدين والسياسي في الإسلام، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤)، ص ٥٦.

[1] د. محمد إبراهيم الفيومي، الفرق الإسلامية..، مرجع سابق، ص ١٠.

[2] خير الدين يوجه سوي، مرجع سابق، ص ١٢٢-١٢٣.

المبحث الثاني

نهاية حكم المعتزلة في العصر العباسي الثاني والسعي لبناء المؤسسة الدينية

إنَّ العصر العباسي الثاني (٢٣٢- ٣٣٤ هـ) مرحلة من أهم مراحل التاريخ الإسلامي؛ وذلك بسبب أثر هذه المرحلة بظروفها السياسية والفكرية على مراحل أخرى في التاريخ الإسلامي. في هذه الحقبة التاريخية المهمة أدركت السلطة السياسية بضرورة إنهاء فرض أفكار معينة على عامة الناس بغية الوصول إلى الاستقرار السياسي.

لذلك في هذه الفترة من الحكم العباسي، فرضت الحاجة لتأمين ولاء رعاياهم وطاعتهم، ومحاولات التصدي للخلافات العقدية الكبيرة التي سادت، التوجه نحو تأسيس هيكلية مختلفة في إدارة شؤون المسلمين وظهرت بذور المؤسسات الإسلامية في سياق الدولة لتولي دور ومهام فعالة وقادرة على تعبئة التأييد السياسي من المسلمين، لتثبيت أركان الحكم التي شكلت جزءاً من استراتيجية الدولة العباسية في ضبط شؤون الحقل الديني والمجتمعي.

المطلب الأول

المعتزلة في العصر العباسي الثاني: مرحلة انكماش وفقدان الهيمنة والنفوذ

بعدما أيّدّ المُعتزِلة بني العباس لمّا آلت الخلافة إليهم بعد بني أميّة، وعلا شأنهم في عهد المأمون حين أخذت مسألة خلق القرآن طابعاً سياسياً، فقد أوعز بعض شيوخ المُعتزِلة إلى الخليفةِ المأمون بأن يجعلَ القول بخلق القرآن عقيدةً رسميةً للدولة ومعياراً لولاء العلماء والعامة للسلطة السياسية القائمة، وأن يتتبّع كل مُعارِض لها بالقتل والحبس والجلْد وقطع الأرزاق.

وفي هذا السياق من خلال هذه الرؤية العدوانية، مارس المعتزلة ضد معارضيهم من علماء أهل السنة والفقهاء وعامة الناس أنواعاً وألواناً من التعذيب والاضطهاد خلال هذه الحقبة التي كانت لهم السلطة والدولة، وكان هذا دلالة واضحة على الاستبداد السياسي للمعتزلة في الحكم، وسعيهم إلى فرض آرائهم وتبنيها على مخالفيهم[1]. نركز خلال هذا المطلب على المحورين الأساسيين، الأول: نهاية حكم المعتزلة كبداية مشرقة للمرحلة الجديدة في التاريخ السياسي للدولة العباسية، والثاني: دوافع سياسية لخطوات الخليفة المتوكل في إظهار مذهب أهل السُّنَّة.

المحور الأول/ ولاية الخليفة المتوكل وبداية مشرقة للدولة العباسية

يبدو واضحاً إنَّ العصر العباسي الثاني (٢٣٢- ٣٣٤ هـ) يبدأ بوصول الخليفة المتوكل إلى الحكم كخليفة للمؤمنين، وهي مرحلة من أهم مراحل التاريخ الإسلامي؛ وذلك لأنَّ هذه المرحلة بظروفها السياسية والفكرية والعلمية صُبِغت بها مراحل أخرى على امتداد التاريخ الإسلامي، فكانت دائما ما تنتج بنفس الظروف وبنفس الرجال الذين صنعوها وإن اختلفت المسميات والأسماء.

وصل المتوكل على الله إلى الحكم (٢٣٢ - ٢٤٧ هـ) بعد ثلاثة من الخلفاء الذين بدأت بهم محنة

[1] ناجية الوريمي، العمل السياسي عند المعتزلة وخروجه عن السائد، (الرباط- المغرب، مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٩) ص ٣.

خلق القرآن، وهم: المأمون (١٩٨ - ٢١٨ هـ)، ثم المعتصم (٢١٨ - ٢٢٧ هـ)، ثم الواثق (٢٢٧ - ٢٣٢ هـ)، فأظهر المتوكل الميل إلى السنة، ونصر أهلها، وأخرج المسجونين من سجون بغداد[١]، ورفع المحنة، وكتب بذلك إلى الآفاق، في سنة ٢٣٤ أربع وثلاثين ومائتين[٢]. وقال المَسْعُودِيّ: "وَلما أفضت الْخلَافَة إِلَى المتَوَكل أَمر بترك النّظر والمباحثة فِي الْجِدَال، وَالتّرْك لما كَانَ عَلَيْهِ النَّاس فِي أَيَّام المعتصم والواثق والمأمون، وَأمر النَّاس بِالتَّسْلِيمِ والتقليد، وَأمر شُيُوخ الْمُحدثين بِالتَّحْدِيثِ وَإِظْهَار السّنة وَالْجَمَاعَة"[٣].

لقد كان لهذه النكبة التي حلت بالمعتزلة أثر عميق في نفوس عامَّة المسلمين وأهل الحديث الذين كانوا يمقتونهم مقتاً شديداً، ولم تكن كراهية هؤلاء المعتزلة ورفضهم مقصورة على العلماء بل كانوا مكروهين من العامة؛ لأنَّ المعتزلة أيام دولتهم في عهد المأمون والمعتصم والواثق عسفوا بالناس من كل فئة واستباحوا دماءهم وملأوا منهم السجون فكانوا عبئا ثقيلاً على الناس علماء وعامة، ولا سيماً أهل الحديث أصحاب الإمام أحمد بن حنبل الذين عانوا من المحنة الشدائد وذاقوا على أيدي المعتزلة الأمرَّين. وكان حنق وغيظ الناس على المعتزلة عظيماً وغضبهم منهم بالغاً، ولكنَّهم اضطروا أن يسكتوا على غلٍّ ويصبروا على مضض؛ لأنَّهم كانوا يخشون سطوة الخليفة الضالع مع المعتزلة ويرهبون بطشه، وقد كان للخليفة في ذلك الوقت قوَّته وبأسه، وكانت السلطة كلها في يده. وعلى رغم كل ذلك، بعدما فرض المأمون عقيدة "خلق القرآن" الاعتزالية، وكانت النتيجةُ أنَّ أهل السُّنَّة انقلبوا على عقيدة الدولة وناهضوها. ولما رفع المتوكل المحنة وأقصى المعتزلة انفجر بُركانُ غيظِ الناس وظهرت كراهيتهم الشديدة للاعتزال، وقد ظهر ذلك واضحاً في كثير من المناسبات من ذلك ما حدث في جنازة أحمد بن نصر الخزاعي[٤] التي مشى فيها جماهير العامة في بغداد[٥].

وفي الاتجاه نفسه، ذهب الخليفة المتوكل إلى التصدي للمعتزلة لما رآه من قوة الرأي العام ضد

---

[١] عبد الرحمن بن أحمد بن يونس الصدفي، تاريخ ابن يونس المصري، ج ٢، (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١)، ص ٢٩٧.

[٢] جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، (مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ٢٠٠٤)، ص٢٥٢.

[٣] أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مرجع سابق، ج ٤، (بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٥)، ص ٧١.

[٤] كان من كبار العلماء الآمرين بالمعروف وصاحب الإمام أحمد، وسمع الحديث من مالك بن أنس وحماد بن زيد وهشيم وغيرهم. وَقَدْ بَايَعَهُ الْعَامَّةُ فِي سَنَةِ (٢٠١ هـ) عَلَى القيام بالأمر والنهى حين كثرت الشطار والدعار في غيبة المأمون عن بغداد. فقام معه خلق من المطوعة واستفحل أمرهم فخافته الدولة من فتق يتم بذلك. امتحنه الواثق بالقرآن فأبى أن يقول إنه مخلوق قتله الواثق بيده، ولكونه أغلظ للواثق في الخطاب، وقال له: يا صبي، قتله في يوم السبت غرة رمضان سنة (٢٣١ هـ) فصلب جسده بسامراء وانفذ رأسه إلى بغداد فنصبه فلم يزل كذلك ست سنين ثم حط وجمع بين رأسه وبدنه ودفن بالجانب الشرقي من بغداد في المقبرة المعروفة بالمالكية في يوم الثلاثاء لثلاث خلون من شوال سنة (٢٣٧ هـ). ينظر إلى: محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، ج ٩، (بيروت، دار التراث، ١٩٦٥)، ص ١٣٥. وينظر أيضاً: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، العبر في خبر من غبر، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، ج ١، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥)، ص ٣٢١. وينظر أيضاً: أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، صفة الصفوة، تحقيق: أحمد بن علي، ج ١، (القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٠)، ص ٤٩١.

[٥] زهدي جار الله، مرجع سابق، ص ١٨٤.

الاعتزال، وما سببته هذه المسألة للدولة، فرأى أن يتخلص من هذه المشاكل، فاتجه إلى المذهب الذي يضمن له سلامة خلافته وينأى به عن المشاكل ويجعله موضع تقدير المسلمين وإجلالهم، خاصة أنَّ المعتزلة كانوا قد تعرضوا في أواخر عهد الخليفة الواثق لموجة من الكراهية[١]، وكان المتوكل يميل إلى أهل السنة ويعمل على نصرتهم، ولهذا اعتزم على إعادة المذاهب السنية إلى سابق عهدها، وكان أول من اتبع مذهب الإمام الشافعي من الخلفاء[٢].كما أنَّ المتوكل كان لديه رغبة في اكتساب تأييد الفقهاء والعلماء الذين لهم تأثير على الناس ضد العناصر المناوئة له، وبخاصة قادة الذين كانوا يطمحون إلى الاستئثار بالسلطة دون الخليفة[٣]، وليس من شك أنَّ الخليفة المتوكل حظي بتقدير الناس بعد القضاء على هذه المحنة التي شغلت الناس فترة طويلة، وإحياء مذهب السنة. قال الذهبي: "أظهر السنة المتوكّلُ في مجلسه، وتحدَّث بها، ورفع المحْنة ونَهى عن القول بِخلق القرآن، وكتب بذلك إلى الآفاق، واستقدمَ المحدِّثينَ إلى سامرّاء، وأجزلَ عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم أن يُحدِّثوا بأحاديث الصِّفَات والرؤية، وجلس أبو بكر بْن أبي شَيْبة في جامع الرّصافة، فاجتمعَ له نَحوٌ من ثلاثين ألف نفس، وجلس أخوهُ عثمان بْن أبي شَيْبَة على منبر في مدينة المنصور، فاجتمعَ إليه أيضًا نحوٌ من ثلاثين ألفًا، وجلس مُصْعَب الزُّبَيْرِيّ وحدَّث، وتوفّر دعاء الخلْق للمتوكّل"[٤]، وبالغوا في الثناء عليه والدعاء له حتى قيل إنَّ الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق يوم الردة، وعمر بن عبد العزيز في رد المظالم[٥]، والمتوكل في إحياء السنة وإماتة التجهم[٦].

إضافة إلى ما سبق، ساءت أحوال المعتزلة، وتعرضوا للملاحظة والاضطهاد، وفقدوا مواقعهم الفكرية في البلاد، وخاصة في العاصمة، وإنَّهم طوال هذه المرحلة (عصر العباسي الثاني ٢٣٢-٣٣٤ هـ) لم يظهروا من جديد على المسرح السياسي إلا في عهد البويهيين (٩٤٥ - ١٠٥٥ هـ)، حيث ازدهرت مدرسة القاضي عبد الجبار الهمداني (ت: ١٠٢٥ هـ) الذي تولى (بتعيين من الصاحب بن عباد) منصب "قاضي القضاة" في مدينة الري (بالقرب من طهران الحالية)، ولاقت أفكار المعتزلة[٧].

المحور الثاني/ دوافع سياسية لخطوات الخليفة المتوكل في إظهار مذهب أهل السُّنَّة

لا بد من الإشارة، كما ذكرنا آنفاً حول نصرة أهل السنة من قبل المتوكل، كل هذا معلومات

---

[١] خالد مسير الظفيري، مرجع سابق، ص ٦٨.

[٢] جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مرجع سابق، ص ٢٥٦.

[٣] أحمد شوقي إبراهيم، مرجع سابق، ص ٨١.

[٤] شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير..، مرجع سابق، ص ٧٤٥.

[٥] المقصود برد مظالم بني أمية، أنَّ عمر بن عبد العزيز حاول تحويل الصورة التي ارتسمت عند العامة عن أعمال بني أمية فسمى أعمالهم وأموالهم مظالم وكتب إلى عمالة رفعها. قَالَ مُحَمَّدُ بْنُ عُمَرَ: قَالَ أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي سَبْرَةَ: لَمَّا رَدَّ عُمَرُ بْنُ عَبْدِ الْعَزِيزِ الْمَظَالِمَ قَالَ: إِنَّهُ لَيَنْبَغِي أَنْ لا أَبْدَأَ بِأَوَّلَ مِنْ نَفْسِي. فَنَظَرَ إِلَى مَا فِي يَدَيْهِ مِنْ أَرْضٍ أَوْ مَتَاعٍ فَخَرَجَ مِنْهُ حَتَّى نَظَرَ إِلَى قَصِّ خَاتَمٍ فَقَالَ: هَذَا مِمَّا كَانَ الْوَلِيدُ بْنُ عَبْدِ الْمَلِكِ أَعْطَانِيهِ مِمَّا جَاءَهُ مِنْ أَرْضِ الْمَغْرِبِ. فَخَرَجَ مِنْهُ. ينظر إلى: محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، ج ٥، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، ص ٢٦٣.

[٦] جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، مرجع سابق، ص ٢٥٢.

[٧] د. محمد إبراهيم الفيومي، المعتزلة تكوين العقل العربي، (القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٢)، ص ١٢٠.

مجملة، أو بمفهوم آخر هو تحصيل حاصل بعد زمن دام سنوات عديدة من ولايته (٢٣٢-٢٤٧ هـ)، ولا شكَّ أنَّ الدوافع التي حدت بالمتوكل اتخاذ مثل هذه الخطوة هي دوافع سياسية بحتة وجد أنَّ من مصلحة الدولة التصالح مع أهل السُّنَّة حيث أنَّ لأهل السُّنَّة تأثير كبير وقوي على العامة، وكسبه إلى جانبه[١].

ومن أجل توضيح صورة التوجه السياسي في تصرفات الخليفة المتوكل، من المفيد أن نشير إلى معالجته لبعض الأحداث والشخصيات حسب ما تقتضيه المصلحة السياسية، ونسوق لذلك مثالين مهمين لهما نظائر، أولهما: موقفه من أحمد بن نصر الخزاعي ومحاولة إنزال جثته المصلوبة بسامراء ورأسه المعلق ببغداد، وثانيهما: موقفه من أحد كبار أهل الحديث هو الإمام أحمد بن حنبل.

أما الأول نلاحظ أنَّ جثة أحمد بن نصر الخزاعي لم يحدث إلا بعد مرور خمس سنوات على خلافته مع أنَّه أعلن الكف عن المحنة بعد سنة أو أكثر قليلاً من تولية الخلافة، حيث أمر المتوكل بتسليم الجثة في عيد الفطر من سنة (٢٣٧ هـ)، فما هو سبب تأخير كل هذه المدة؟ يقول الطبري:" وقد كان المتوكل لما أفضت إليه الخلافة، نهى عن الجدال في القرآن وغيره، ونفذت كتبه بذلك إلى الآفاق، وهم بإنزال أحمد بن نصر عن خشبته، فاجتمع الغوغاء والرعاع إلى موضع تلك الخشبة، وكثروا وتكلموا، فبلغ ذلك المتوكل، فوجه إليهم نصر بن الليث، فأخذ منهم نحوا من عشرين رجلا، فضربهم وحبسهم، وترك إنزال أحمد بن نصر من خشبته لما بلغه من تكثير العامة في أمره، وبقي الذين أخذوا بسببه في الحبس حينا، ثم أطلقوا"[٢]. وحينما أمر بإنزال الجثة والرأس وتسليمهما إلى ذويه، كان يوم دفنه يوماً مشهوداً، اجتمع الخلق للصلاة عليه وتشييع جنازته، وكان المتوكل يتابع تفاصيل ذلك المتوكل وتخوف من اجتماع العامة وتجمهرهم على هذا النحو فكتب إلى نائبه ببغداد محمد بن عبد الله بن طاهر يأمره بمنعهم من الاجتماع والحركة في مثل هذا الأمر[٣].

وأمَّا الثاني فإنَّ المتوكل على الرغم من رفع المحنة لكنه ظل يتوجس خيفة من الإمام أحمد بن حنبل، وفي عهده اتهم الإمام أحمد بن حنبل بأنه يخفي علوياً في منزله يريد أن يخرجه ويبايع عليه، ودهمت المخابرات بيته (صاحب الخبر) وأطلعته أنه ورد على المتوكل أنه عنده علوياً قد خبأه، فأنكر الإمام أحمد وبيَّن لهم أنَّ هذا الخبر غير صحيح وأنه يرى السمع والطاعة للمتوكل. وهذا دلالة واضحة على علاقة متوترة بين الإمام أحمد وبين السلطة السياسية في هذا الزمن.

وبعد أيام بعث إليه المتوكل مالاً، فأبى أن يقبله، ثمَّ نُصح بقبوله لئلا يُفسر رفضه بأنَّه خروج على السلطة، فحينئذٍ قبلها، لكنَّه فرقها في فجر اليوم التالي ولم يبق منها درهماً واحداً[٤]. ومع ذلك وجه إسحاق بن إبراهيم[٥] إلى الإمام أحمد الأوامر بأن "الزم بَيْتك وَلَا تخرج إِلَى جُمُعَة وَلَا جمَاعَة

---

[١] محمود بشار عواد العبيدي، مرجع سابق، ص ١٧٥.

[٢] محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، مرجع سابق، ج ٧، ص ١٩٠.

[٣] المرجع السابق.

[٤] محمود بشار عواد العبيدي، مرجع سابق، ص ١٧٧.

[٥] أبو الحسين إسحاق بن إبراهيم، كان مسؤولاً في خدمة الخلافة العباسية. وكان هو نفسه من أبرز منفذي سياسة الخلافة في عهود المأمون، المعتصم، الواثق، والمتوكل. تم تعيينه رئيسًا لأمن بغداد - نائب بغداد -، وعلى مدى هذه العقود التالية أشرف على العديد من التطورات الرئيسية في تلك المدينة، بما في ذلك تنفيذ المحنة - محنة خلق القرآن -،

وَإِلَّا نزل بك مَا نزل بك فِي أَيَّام أبي إِسْحَاق"[١]. وهذا يعني إقامة جبرية.

ولم يكتف المتوكل بذلك، بل أمر بجلبه إلى سامراء سنة (٢٣٧ هـ)، وبقي فيها ستة عشرَ يوماً ولم يقابله طوال هذه المدة[٢]، إنَّما طلب منه أن يرى ابنه المعتز بالله، وإنَّ المتوكل وأمَّه كانا وراء ستر، وهنا ذكرت أم المتوكل جملة في غاية الأهمية عندما رأت الإمام أحمد جملة تنبئ عن الغرض من استقدام الإمام أحمد إلى سامراء حيث قالت لابنها المتوكل:" يَا بُنَيَّ، اللهَ اللهَ فِي هَذَا الرَّجُلِ، فَلَيْسَ هَذَا مِمَّنْ يُرِيْدُ مَا عِنْدَكُم، وَلَا المَصْلَحَةُ أَنْ تَحْبِسَه عَنْ مَنْزِلِهِ، فأذن لَهُ لِيَذْهَبَ" وما كان من المتوكل إلا أن أذن له بالانصراف، فانحدر في زورق إلى بغداد[٣]. وبقي الإمام أحمد بعدها منقطعاً في بيته ممتنعاً من التحديث إلى حين وفاته في ربيع الأول سنة (٢٤١ هـ).

وهكذا يظهر بجلاء أنَّ بقاء جثة أحمد بن نصر الخزاعي مصلوبة في سامراء ورأسه منصوباً ببغداد خمس سنوات من عهد المتوكل، وتوجس الخلافة من الإمام أحمد ومراقبتها الشديدة له ومنعه من التحديث ببغداد والاختلاط الواسع بالناس، كلها أمور تشير إلى أنَّ الصورة التي تقدمها الكتب التاريخية وكتب التراجم للمتوكل كمنقذ لأهل السنة فيها الكثير من المبالغة، إنَّما هي مصالح اقتضتها الظروف السياسية في مرحلة من المراحل، وكان الإمام أحمد يعلم جيداً الغاية من كل هذا، فكان يقول وهو بسامراء والسلطة تحاول جاهدة أن تبقيه فيها:" إِنَّمَا يُرِيْدُوْنَ أُحدِّثُ، وَيَكُوْنُ هَذَا البَلَدُ حَبْسِي، وَإِنَّمَا كَانَ سَبَبَ الَّذِيْنَ أَقَامُوا بِهَذَا البَلَدِ لَمَّا أُعطُوا فَقَبِلُوا، وَأُمِرُوا فَحَدَّثُوا، وَاللهِ لَقَدْ تَمَنَّيتُ المَوْتَ فِي الأَمْرِ الَّذِي كَانَ، وَإِنِّي لأَتَمَنَّى المَوْتَ فِي هَذَا وَذَاكَ، إِنَّ هَذَا فِتْنَةَ الدُّنْيا، وَذَاكَ كَانَ فِتنَةَ الدِّينِ"[٤].

لقد ظلت السلطة السياسية تحسب كل حساب لكل تلك الآلاف التي تلتف حول العلماء المسلمين، وكيف كانوا يسيرونهم ويؤثرون في عقولهم ويسيطرون على عواطفهم، فتجتمع الآلاف المؤلفة حول جثة أحمد بن نصر الخزاعي، هنا أدركت الدولة أنَّ أمثال هذه التجمعات الملتفة حول هذه القيادات كانت تمثل خطراً محدقاً متنامياً على سلطة الدولة، ومن ثمَّ جربت لفترة من الزمن ان تستغل مسألة دينية معينة لمكافحة هذا السلطان، ثم وجدت نفسها مضطرة أن تتخذ موقفاً معاكساً لما اتخذته سابقاً لتحقيق الغرض نفسه وهو محاولة جديدة لإيواء العلماء المسلمين تحت عباءة السلطة، إنَّها لعبة السياسة ومنطق القوة[٥].

وإزاحة الحكومة المركزية العباسية إلى سامراء. وقمع محاولة انتفاضة أحمد بن نصر الخزاعي بعد وفاته. ينظر إلى: أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج ١٤، (القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ٢٠٠٣)، ص ٣٩٦. وينظر أيضاً: شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير...، ج ٥، مرجع سابق، ص ٧٩٧.

[١] صالح بن الإمام أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، (الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٨٢)، ص ٩٤. وينظر أيضاً: أبي الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، مناقب الإمام أحمد، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة، دار هجر، ١٩٨٧)، ص ٤٨٧.

[٢] الإمام أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد، وآخرون، ج ١، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١)، ص ٤٤.

[٣] شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير.. مرجع سابق، ص ٧٤٥.

[٤] المرجع السابق.

[٥] محمود بشار عواد العبيدي، مرجع سابق، ص ١٧٩.

المطلب الثاني
المؤسسة الدينية نشأتها وتطورها ووظيفتها السياسية

ساهم وجود المؤسسة الدينية كدعامة للسلطة السياسية، كون المؤسسة الدينية لها صلاحيات واسعة في إطار الدولة؛ مما سيتيح إمكانية الهيمنة وإقصاء المؤسسات الأخرى. وكذلك يستخدم الدين من قبل الحكام لتفسير الطاعة لهم؛ وبالتالي توليد شرعية لأنظمتهم الحاكمة. نحاول خلال هذا المطلب أن نسلط الضوء على محورين أساسيين كالآتي:

المحور الأول/ المؤسسة الدينية نشأتها وتطورها

إنَّ إطلاق اسم المؤسسة الدينية هو مجرد توصيف لواقع قائم، وليس لأنَّ الإسلام يشرع وجود مؤسسات كهذه. وإنَّ بروز المؤسسة الدينية كما هي عليه الآن بحدود صلاحياتها، بما في ذلك مؤسسات الأوقاف، لم يكن في صدر الإسلام. فقد مرت المؤسسة الدينية بمراحل عديدة، فهي تبدأ بظهور الاختلافات الفكرية بين الفرق والطوائف الإسلامية لتعاملها مع السلطة السياسية وفق فهمهم لنصوص شرعية، وتجسدت هذه المرحلة في الدولتين الأموية والعباسية، وتنتهي طورها الأخير عبر مراحلها التاريخية في كينونتها الحديثة.

وكما ورد سابقًا، لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي، في أيّة فترة من فتراته، مؤسّسة خاصّة بالدين متميّزة من الدولة، فلم يكن الفقهاء يشكّلون مؤسّسة، بل كانوا أفرادًا يجتهدون في الدين ويفتون فيما يعرض عليهم من النوازل أو تفرزه تطوّرات المجتمع من مشاكل[1].

في القرن الثاني للهجرة، ومع انتشار التدوين وتأسيس العلوم، ووجود مسالك جديدة لنشر المعرفة المكتوبة، ازداد وعي السلطة السياسيّة بأهمّيّة تنظيم المجال الديني والسيطرة عليه، عن طريق ضبط مدوّنته المرجعيّة وتحديد مكانتها في الثقافة السائدة ومكانة الفاعلين القائمين على هذه المدوّنة. لقد كان الاختلاف في المجال الدينيّ خاصّة كبيرًا، لا في مستوى الدوائر المذهبيّة السياسيّة المتصارعة آنذاك فحسب، بل في مستوى الدائرة الرسميّة نفسها. وذلك لغياب التوحيد والتجميع حول المدوّنة المرجعيّة ذاتها، وحول القراءة ذاتها.

ومن هذا المنطلق لم تكن عناية أوائل الخلفاء العبّاسيّين بكسب ولاء العلماء لتوطيد سلطتهم ولتنظيم المجتمع وفق معايير موحّدة، لتقلّ عن عنايتهم بإزالة العقبات السياسيّة والعسكريّة التي كان يمثّلها خصومهم من الأمويّين والعلويين. لقد سعى أبو جعفر المنصور إلى توحيد المدوّنة المرجعيّة بين جميع أصقاع المملكة، في الوقت نفسه الذي كان يخوض فيه مواجهات عسكريّة مع منافسيه كالأمويين والعلويين على السلطة[2]، كان يتّصل بالعلماء لتثبيت هذا الأمر أو ذاك، أو بالأحرى لتبرير هذا الأمر أو ذاك، ويطلب منهم تدوين رصيد معيّن من الحديث ليفرضه على الجميع ويلغي ما يخالفه[3]. اتّصل

---

[1] ناجية الوريمي، المؤسسة الدينية والسلطة السياسية من الولاء إلى المواجهة، (تونس، مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٧)، ص ٤.

[2] أحمد معمور العسيري، موجز التاريخ الإسلامي منذ عهد آدم عليه السلام (تاريخ ما قبل الإسلام) إلى عصرنا الحاضر، (الرياض، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٦)، ص ٢٠١.

[3] المرجع نفسه، ص ٥.

بمالك بن أنس وطلب منه إعداد نُسَخ من «الموطّأ» لاعتمادها رسميّاً. روى ابن عبد البر من طريق الحارث بن أبي أسامة، عن محمد بن سعد عن الواقدي قَالَ: سَمِعْتُ مالك بن أنس يقول: «لَمَّا حَجَّ أَبُو جَعْفَرٍ الْمَنْصُورُ دَعَانِي. فَدَخَلْتُ عَلَيْهِ فَحَادَثْتُهُ. وَسَأَلَنِي فَأَجَبْتُهُ. فَقَالَ: إِنِّي قَدْ عَزَمْتُ أَنْ آمُرَ بِكُتُبِكَ هَذِهِ الَّتِي وَضَعْتَهَا - يَعْنِي الْمُوَطَّأَ - فَتُنْسَخُ نُسَخًا. ثُمَّ أَبْعَثُ إِلَى كُلِّ مِصْرٍ مِنْ أَمْصَارِ الْمُسْلِمِينَ مِنْهَا بِنُسْخَةٍ. وَآمُرُهُمْ أَنْ يُعَلِّمُوا بِمَا فِيهَا لا يَتَعَدَّوْهُ إِلَى غَيْرِهِ. وَيَدَعُوا مَا سِوَى ذَلِكَ مِنْ هَذَا الْعِلْمِ الْمُحْدَثِ. فَإِنِّي رَأَيْتُ أَصْلَ الْعِلْمِ رِوَايَةَ الْمَدِينَةِ وَعِلْمِهِمْ. قَالَ فَقُلْتُ: يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ لا تَفْعَلْ هَذَا. فَإِنَّ النَّاسَ قَدْ سَبَقَتْ إِلَيْهِمْ أَقَاوِيلُ. وَسَمِعُوا أَحَادِيثَ. وَرَوَوْا رِوَايَاتٍ. وَأَخَذَ كُلُّ قَوْمٍ بِمَا سَبَقَ إِلَيْهِمْ. وَعَلِمُوا بِهِ. وَدَانُوا بِهِ مِنِ اخْتِلافِ النَّاسِ وَغَيْرِهِمْ. وَإِنَّ رَدَّهُمْ عَمَّا قَدِ اعْتَقَدُوهُ شَدِيدٌ. فَدَعِ النَّاسَ وَمَا هُمْ عَلَيْهِ. وَمَا اخْتَارَ كُلُّ أَهْلِ بَلَدٍ مِنْهُمْ لأَنْفُسِهِمْ فَقَالَ: لَعَمْرِي لَوْ طَاوَعْتَنِي عَلَى ذَلِكَ لأَمَرْتُ بِهِ»[١].

وقد رفض مالك هذا الأمر؛ لأنّه قد رسخ في قلوب أهل كلّ بلد ما اعتقدوه وعملوا به، وردّ العامّة عن مثل هذا عسير. والدالّ هنا هو حرص السائس على توحيد المرجعيّة الدينيّة التي يمكن من خلالها توحيد المواقف والتصرّفات. إنّه يعي جيّدًا الانعكاسات المباشرة وغير المباشرة لنوعيّة الأحاديث المتداولة، وكان عازمًا على إخضاعها لتصفيةٍ قوامُها ما يدعم السلطة واستقرارها على جميع الأصعدة[٢].

وإضافة إلى ما سبق، في فترة الحكم العباسي، فرضت الحاجة لتأمين ولاء رعاياهم وطاعتهم، ومحاولات التصدي للمشكلات التي أجهزت على الخلافة الأموية، والخلافات العقدية الكبيرة التي سادت، التوجه نحو تأسيس هيكلية مختلفة في إدارة شؤون المسلمين وظهرت بذور المؤسسات الإسلامية في سياق الدولة. ورغم أنَّ هذه المؤسسات كانت خالية من التنظيم التراتبي، إلا أنَّها تولَّت دور ومهام مؤسسات دينية فعالة وقادرة على تعبئة التأييد السياسي من المسلمين، لتثبيت أركان الحكم التي شكلت جزءاً من استراتيجية الدولة العباسية في ضبط شؤون الحقل الديني والمجتمعي. وقد قاموا بجملة تغييرات لأنماط الأجهزة الإدارية (الدواوين)، ودرج الخلفاء على تعيين قضاة يتم انتقاؤهم من بين كبار الفقهاء لتولي مهمة تطبيق الشرع على الشؤون المدنية للسكان المسلمين، ولمعالجة قضايا الدولة، والاستفادة من القيادات الدينية الإسلامية في خدمة العامة كإداريين.

وبتقدم العصر العباسي ظهرت مفاهيم جديدة ووجدت وظيفة جديدة في المجتمع كجماعة تسير شؤون الدين، وبدأت ملامح الهيكلية التراتبية تتكون من علماء الدين والفقهاء للإشراف على المجالات الدينية، وتطبيق الشريعة في رسم حدود العقيدة ومواجهة الانشقاقات المبنية على أسس دينية. واستخدام القضاة وسطاء لتنظيم إطار الباحثين والمعلمين والحقوقيين تحت إشراف الدولة ورعايتها، وأسند الفقهاء إلى الخليفة وظيفة "حراسة الدين" كترجمة لثقافة الواقع السياسي الجديد الذي فرضه ظهور الدولة العباسية، ولترتبط المؤسسة الدينية بمسألة السلطة بمفهومَيها (الديني والسياسي) ممهدة الطريق لدمج نص السلطة ورغباتها بالنص المنزل[٣].

---

[١] شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج ٧، (القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٦)، ص ١٦٨.

[٢] ناجية الورمي، المؤسسة الدينية.. مرجع سابق، ص ٦.

[٣] وحدة أبحاث التنوير، المؤسسة الدينية الإسلامية: التشكيل والدور، (د.م.ن، مرصد الشرق الأوسط وشمال أفريقيا الإعلامي، ٢٠٢٠)، ص ٤.

كما ذكرنا آنفاً، لقد كان الخليفة العبّاسيّ - في مرحلة تأسيس الدولة خاصّة - يستعين بجماعة من العلماء "المحدّثين" أولئك الذين يمتلكون هذا الصنف من المرجعيّة المتعالية، ويستطيعون استثماره على الوجه المطلوب. وخارج البلاط، كانت أوامر الخليفة الموجّهة إلى العلماء والمحدّثين - حيثما وُجِدوا - على درجة هامّة من البروز، ممّا يؤكّد حرص السلطة على إيجاد فئة من هؤلاء تتكفّل بمهمّة الدفاع عن المعرفة التي تريد تأسيسها ونشرها بين الناس[١].

إضافة إلى ذلك، اعتنى العباسيون بعلماء أهل السنة، وحاولوا تقريبهم منهم، ومنذ فترة مبكرة كتب القاضي عبيد الله بن الحسن العنبري (ت: ١٦٨ هـ) رسالة إلى المهدي ينصحه فيها. وكذلك فعل أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم (ت: ١٨٢ هـ) في مقدمة كتابه "الخراج" حيث ابتدأه بالنصيحة للخليفة هارون الرشيد. لذلك نلاحظ إنَّ جزء من السياسة العامة لأكثر الخلفاء بمحاولة استرضاء أمثال هؤلاء لما لهم من منزلة عند عوام النَّاس[٢].

وفي نفس الصدد، أدرك الخلفاء العباسيون بوضوح، أهمية الدور الذي كان الفقهاء قد لعبوه في مصاير الدولة، فجعلوا التعاون بين دولتهم الجديدة وبين الفقهاء ركناً ركينا في سياستهم[٣]. لذلك حاول الخلفاء العباسيون التواصل مع علماء أهل السُّنَّةِ كجزء من الالتزام بالواجهة الدينية ومظهر من مظاهر إضفاء الشرعية على حكمهم تجاه عوام الناس الذين عادة ما يتأثرون بأقوال العلماء والفقهاء، فضلاً عن أنَّ التَّعامل مع السلطة السياسية وتولي الوظائف فيها يدل على الاعتراف بشرعية هذه السلطة، وإقامتها أسس الدين والعدل بين الرعية، ولذلك لم يحبذ كبار الفقهاء والمحدثين من أهل السُّنَّة تولي شيء من الوظائف[٤].

المحور الثاني/ العلاقة بين السلطة السياسية والمؤسسة الدينية لضمان الاستمرارية وإضفاء الشرعية

إنَّ العلاقة بين المؤسّسة الدينيّة والسلطة السياسية علاقة معقّدة، غير مستقرّة، ومتغيّرة بتغيّر موازين القوى بين الطرفين، وخاصّة بتغيّر السياسة الثقافيّة والاجتماعيّة المتّبعة. وقد مرّت هذه العلاقة بوضعيّات متباينة، لعلّ أكثرها تباينًا تلك التي كانت في العصر العبّاسيّ الأوّل (١٣٢-٢٣٢ هـ)، حين تجاوزت المؤسّسة الدينيّة وظيفتَيْ تنظيم الحقل الدينيّ وإضفاء الشرعيّة على السلطة القائمة، إلى وظيفة الرقابة المباشرة على الاختيارات الثقافيّة لهذه السلطة. وبحكم طبيعة المهامّ الموكلة إليها في البداية والتي تجعلها في علاقة قارّة وواسعة بمختلف الفئات الاجتماعيّة تحوّل نفوذها الاجتماعيّ إلى نفوذ سياسيّ نقلها من موقع التبعيّة إلى موقع الاستقلال. فكان أن تجرّأت على فرض إملاءاتها على السلطة - وعلى المجتمع - وفق تصوّرها «المؤسّسيّ» للدين[٥].

ولا بُدَّ من الإشارة، إنَّ التعاون الوظيفي بين المؤسسة والسلطة الحاكمة القائم على حاجة

---

[١] ناجية الوريمي، المؤسسة الدينية.. مرجع سابق، ص ٧-٨.

[٢] محمود بشار عواد العبيدي، مرجع سابق، ص ٦٥.

[٣] د. محمد إبراهيم الفيومي، الفرق الإسلامية..، مرجع سابق، ص ١٠.

[٤] محمود بشار عواد العبيدي، مرجع سابق، ص ٧٩.

[٥] ناجية الوريمي، المؤسسة الدينية.. مرجع سابق، ص ٤.

السلطتين (الدينية والسياسية) لضمان الاستمرارية، ساهم في توحيد المرجعية الدينية لتوحيد المواقف والتصرفات بما يدعم السلطة واستقرارها على جميع الأصعدة، حتى تحول علماء الدين وفقهاؤه إلى واجهة شرعية للسلطة وغاب صوت الرعية. وقد حدد ابن خلدون مكانة العلماء بأنّها لا تتجاوز الاستعانة بعلمهم في الشريعة، و(التجمّل بهم) في البلاط لتعظيم الرتب الشرعية، ولا يحق لهم بأي حال أن يتطاولوا على السلطان؛ لأنَّ وجودهم في الدولة لاعتبارهم فيها "من أجل قيامها بالملّة وأخذها بأحكام الشّريعة، لما أنّهم الحاملون للأحكام المقتدون بها. ولم يكن إيثارهم في الدّولة حينئذ إكراما لذواتهم، وإنّما هو لما يتلمّح من التّجمّل بمكانهم في مجالس الملك لتعظيم الرّتب الشّرعيّة"[١]. لكن هذه العلاقة لم تكن ثابتة التبعية للسلطة، فالعلماء والفقهاء بما مثّلوه من سلطة مدنية نالوا قسطاً من الاحترام والتقدير لدى الطرفين (السلطة والرعية)، فكانوا ينحازون إلى الدولة تارة فيصبحون أداة في يدها لتحقيق السيطرة والضبط الاجتماعي، وإلى الرعية تارة أخرى فيصبحون قادة للمعارضة[٢] كما رأينا في نموذجي الإمام أحمد بن حنبل والإمام أحمد بن نصر الخزاعي.

وفي ضوء ما سبق، المؤسسة الدينية عادةً ما تنشأ من أجل الإجابة على تساؤل ديني (قراءة) أو للرد على إجابة دينية (قراءة أخرى) ترى أنَّها غير سليمة، وهذا يعني أنَّها تريد أن تمنح الشرعية لجهة على حساب جهة أخرى[٣]. بمفهوم آخر تكوّن المؤسسة الدينية لأداء مهمة خاصة للعبارة عن تنفيذ برنامج أو مشروع معين لجهة معينة.

ومن الجدير بالذكر، تمَّ إيجاد المؤسسة الدينية سلطوياً لشرعنة إرادة الحاكم في مواجهة المجتمع والسيطرة عليه، حتى أصبحت المؤسسة الدينية وأدواتها من مساجد ومعاهد التعليم الديني من أعمدة جهاز الدولة الأيديولوجي[٤].

تقوم السلطة السياسية بعمليّة حصار معرفة دينيّة نشزت لإدراجها ضمن المعرفة الرسميّة وخططها التبريريّة، طلبًا لتنظيم معيّن للمجتمع، ولمشروعيّة تمسك بها السياسة الفعليّة المتّبعة. لذلك تسعى السلطة السياسية كسب الشرعية من خلال توفير الشروط الموضوعية لإنتاج المعرفة الدينية المطلوبة ولتداولها ونشرها بين الناس، وهي تقريب العلماء والإحسان إليهم، وتمكينهم من ظروف ملائمة لممارسة وظيفتهم. لقد كانت السلطة تراهن على كسب ولاء العلماء من خلال استتباعهم مالياً، فخصصت لهم عطاء يتفاوتون فيه بتفاوت مكانتهم في القصر وفي الدولة عموماً[٥].

تلجأ العديد من الأنظمة السياسية إلى دعم المؤسسات الدينية والترويج لها كجزء من السياسة

---

[١] عبد الرحمن بن محمد بن محمد ابن خلدون، ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، ج ١، (بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨)، ص ٥٦٤.

[٢] وحدة أبحاث التنوير، مرجع سابق، ص ٦.

[٣] د. طيبي غماري، "المنظومة الدينية في التراث الإسلامي من خلال كتاب الملل والنحل للشهرستاني"، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، العدد الثاني، (الجزائر، جامعة معسكر، ٢٠١٢)، ص ٢٢.

[٤] وحدة الدراسات الاجتماعية، المؤسسة الدينية من خدمة الدين إلى خدمة السلطان، (فيينا - النمسا، مركز أبحاث ودراسات مينا، ٢٠٢٢)، ص٢.

[٥] ناجية الوريمي، المؤسسة الدينية.. مرجع سابق، ص ٧-٩.

العامة للدولة نظراً للمكاسب السياسية التي تجنيها من وراء هذه السياسة. حيث تمارس المؤسسة الدينية أدوار سياسية تتمحور في مجملها حول مساندة السلطة الحاكمة، ودعم استمراريتها وبقائها، وتلعب دوراً سياسياً حاسماً، بسبب نفوذها.

وإذا كانت الدولة قد التجأت إلى الدين لتتوسَّل به شرعيتَها، لتلتمس القبول من جماعة وأمَّةٍ مسلمتين؛ فمكان الدين المجتمع، وقواه من المجتمع (المؤمنون)، ولا تملك الدولة أن تحكُمَ هؤلاء إلا بالتزامها شريعةَ الإسلام. وهكذا فإنَّ اجتماعية الدين أو مجتمعيته، أي تحدده بما هو ملك للمجتمع ولأفراده، هو ما أنتج فكرة الدولة الحارسة للدين، القائمة على شؤونه في الإسلام، من حيث هي الوسيلة الأمثل لتحصيل المشروعية.

ومن الأرجح إنَّ محاولة السلطة السياسية في توظيف المؤسسة الدينية تتمثّل في الاستخدام السياسي للدين من قبل أنظمة الحكم لإضفاء الشرعية الدينية عليها، ولمواجهة القوى السياسية المعارضة[1]؛ لأنَّه قد أصبح جليًّا، إنَّ المؤسسة الدينية مركز ومقر السيطرة والهيمنة في المجتمعات الإسلامية، ما جعل السلطة السياسية تعمل بشكل دائم إلى احتواء هذه المؤسسة وتراهن على رصيدها وتطويعها بما يخدم أهدافها السياسية، واستغلالها بما يحقق لها أهدافاً متنوعة تصب في مجملها في ضمان الاستقرار السياسي والأمني ومواجهة التيارات والأيديولوجيات المعارضة داخلياً وخارجياً، في مقابل دعمها مادياً واجتماعياً.

[1] د. صادق حجال، "العلاقة الجدلية بين الدين الإسلامي والدولة الحديثة في المنطقة العربية"، مجلة مدارات سياسية، العدد الرابع، المجلد الأول، (الجزائر، مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات، ٢٠١٨)، ص ٨٨.

الخاتمة :

وصلت الدراسة خلال ما سبق، إلى عدة استنتاجات، أهمها كالآتي:

١- وجد المعتزلة فرصة ذهبية للاستئثار بالسلطة ونشر آرائهم ومبادئهم، وقدم علمائهم خدمة كبيرة ومهمة للدولة العباسية، فقد استطاع الحكام العباسيون أن يمرّوا أفكارهم وأطروحاتهم السياسية من خلال عقائد المعتزلة التي وجدوها خير وسيلة للنفوذ إلى المجتمع وتصفية خصومهم السياسيين والدينيين ومحاربة الزندقة، بل لتبرير أعمالهم. وقد تحولت سيطرة المعتزلة إلى فعل سياسي بهدف أخذ الولاء والطاعات من قيادات العامة في عصره والمتمثلة بالفقهاء ورجال الحديث.

٢- مارست المعتزلة ضد معارضيهم من علماء أهل السنة والفقهاء وعامة الناس أنواعاً وألواناً من التعذيب والاضطهاد خلال هذه الحقبة التي كانت لهم السلطة والدولة، وكان هذا دلالة واضحة على الاستبداد السياسي للمعتزلة في الحكم، وسعيهم إلى فرض آرائهم وتبنيها على مخالفيهم

٣- يعود سبب رئيس من أسباب رفع المحنة والتصدي للمعتزلة من قبل المتوكل كراهية الناس الشديدة للاعتزال، فرأى ضرورة الخلاص من هذه المشاكل، فاتجه إلى المذهب الذي يضمن له سلامة خلافته وينأى به عن المشاكل ويجعله موضع تقدير المسلمين وإجلالهم.

٤- في فترة الحكم العباسي، فرضت الحاجة لتأمين ولاء رعاياهم وطاعتهم، ومحاولات التصدي للمشكلات التي أجهزت على الخلافة الأموية، والخلافات العقدية الكبيرة التي سادت، التوجه نحو تأسيس هيكلية مختلفة في إدارة شؤون المسلمين وظهرت بذور المؤسسات الإسلامية في سياق الدولة. ورغم أنَّ هذه المؤسسات كانت خالية من التنظيم التراتبي، إلا أنَّها تولَّت دور ومهام مؤسسات دينية فعالة وقادرة على تعبئة التأييد السياسي من المسلمين، لتثبيت أركان الحكم التي شكلت جزءاً من استراتيجية الدولة العباسية في ضبط شؤون الحقل الديني والمجتمعي.

٥- إنَّ محاولة السلطة السياسية في توظيف المؤسسة الدينية تتمثّل في الاستخدام السياسي للدين من قبل أنظمة الحكم لإضفاء الشرعية الدينية عليها، ولمواجهة القوى السياسية المعارضة؛ لأنَّ المؤسسة الدينية مركز السيطرة والهيمنة في المجتمعات الإسلامية، ما جعل السلطة السياسية تعمل بشكل دائم إلى احتواء هذه المؤسسة وتراهن على رصيدها وتطويعها بما يخدم أهدافها السياسية، واستغلالها بما يحقق لها أهدافاً متنوعة تصب في مجملها في ضمان الاستقرار السياسي والأمني ومواجهة التيارات والأيديولوجيات المعارضة داخلياً وخارجياً، في مقابل دعمها مادياً واجتماعياً.

قائمة المراجع:

بعد القرآن الكريم:

المراجع العامة:

١- أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، (بيروت، المكتبة العصرية، ٢٠٠٥).

٢- أبو الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير، البداية والنهاية، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة، دار هجر للطباعة والنشر والتوزيع والإعلان، ٢٠٠٣).

٣- أبو الفرج عبد الرحمن بن علي الجوزي، المنتظم في تاريخ الأمم والملوك، تحقيق: محمد عبد القادر عطا - مصطفى عبد القادر عطا، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٢).

٤- ـــــــــــــــــــ صفة الصفوة، تحقيق: أحمد بن علي، (القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٠).

٥- ـــــــــــــــــــ مناقب الإمام أحمد، تحقيق: د. عبد الله بن عبد المحسن التركي، (القاهرة، دار هجر، ١٩٨٧).

٦- أبو بكر أحمد بن علي الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تحقيق: د. بشار عواد معروف، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٢).

٧- أبو عبد الله محمد بن أبي بكر ابن قيم الجوزية، الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق: حسين بن عكاشة بن رمضان، (الرياض- بيروت ، دار عطاءات العلم - دار ابن حزم، ٢٠٢٠).

٨- أحمد أمين، فجر الإسلام، (القاهرة، هنداوي، ٢٠١١).

٩- أحمد شوقي إبراهيم، المعتزلة في بغداد وأثرهم في الحياة الفكرية والسياسية، (القاهرة، مكتبة مدبولي، ٢٠٠٠).

١٠- أحمد معمور العسيري، موجز التاريخ الإسلامي منذ عهد آدم عليه السلام (تاريخ ما قبل الإسلام) إلى عصرنا الحاضر، (الرياض، فهرسة مكتبة الملك فهد الوطنية، ١٩٩٦).

١١- القاضي عبد الجبار الهمداني، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. عبد الكريم عثمان، (القاهرة، مكتبة وهبة، ١٩٩٦).

١٢- الإمام أحمد بن حنبل، مسند الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عادل مرشد وآخرون، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ٢٠٠١).

١٢- جان كلود شينية، تاريخ بيزنطة، تعريب: جورج زيتاني، (بيروت، دار الكتاب الجديد المتحدة، ٢٠٠٨).

١٣- جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي، تاريخ الخلفاء، تحقيق: حمدي الدمرداش، (مكة المكرمة، مكتبة نزار مصطفى الباز، ٢٠٠٤).

١٥- خير الدين بن محمود الزركلي، الأعلام، الجزء الخامس، (بيروت، دار العلم للملايين، ٢٠٠٢).

١٦- خير الدين يوجه سوي، تطور الفكر السياسي عند أهل السنة، (القاهرة، دار البشير للنشر والتوزيع، د.ت).

١٧- د. حسين عطوان، الزندقة والشعوبية في العصر العباسي الأول، (بيروت، دار الجيل، د.ت).

١٨- د. فاروق عمر، بحوث في التاريخ العباسي، (بيروت، دار القلم - بغداد، مكتبة النهضة، ١٩٧٧).
١٩- د. فالح الربيعي، تاريخ المعتزلة: فكرهم وعقائدهم، (القاهرة، الدار الثقافية للنشر، ٢٠٠١).
٢٠- د. محمد إبراهيم الفيومي، الفرق الإسلامية وحق الأمة السياسي، (القاهرة، دار الشروق، ١٩٩٨).
٢١- ـــــــــــــــــــ المعتزلة تكوين العقل العربي، (القاهرة، دار الفكر العربي، ٢٠٠٢).
٢٢- د. محمد عمارة، المعتزلة ومشكلة الحرية الإنسانية، (القاهرة، دار الشروق، ١٩٨٨).
٢٣- زهدي جار الله، المعتزلة، (بيروت، الأهلية للنشر والتوزيع، ١٩٧٤).
٢٤- شمس الدين محمد بن أحمد الذهبي، العبر في خبر من غبر، تحقيق: أبو هاجر محمد السعيد بن بسيوني زغلول، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٨٥).
٢٥- ـــــــــــــــــــ تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: د. بشار عوّاد معروف، (بيروت، دار الغرب الإسلامي، ٢٠٠٣).
٢٦- ـــــــــــــــــــ سير أعلام النبلاء، (القاهرة، دار الحديث، ٢٠٠٦).
٢٧- صالح بن الإمام أحمد بن حنبل، سيرة الإمام أحمد بن حنبل، تحقيق: الدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد، (الإسكندرية، دار الدعوة، ١٩٨٢).
٢٨- صلاح الدين خليل بن أيبك الصفدي، الوافي بالوفيات، تحقيق: أحمد الأرناؤوط وتركي مصطفى، (بيروت، دار إحياء التراث، ٢٠٠٠).
٢٩- عبد الرحمن بن أحمد بن يونس الصدفي، تاريخ ابن يونس المصري، (بيروت، دار الكتب العلمية، ٢٠٠١).
٣٠- ـــــــــــــــــــ ديوان المبتدأ والخبر في تاريخ العرب والبربر ومن عاصرهم من ذوي الشأن الأكبر، تحقيق: خليل شحادة، (بيروت، دار الفكر، ١٩٨٨).
٣١- عبد الرحمن بن ناصر البراك، توضيح مقاصد العقيدة الواسطية (لابن تيمية)، (الرياض، دار التدمرية، ٢٠١٢).
٣٢- فالح بن مهدي بن سعد الدوسري، التحفة المهدية شرح العقيدة التدمرية، (المدينة النبوية - السعودية، مطابع الجامعة الإسلامية، ١٩٩٣).
٣٣- فهمي جدعان، المحنة: بحث في جدلية الدين والسياسي في الإسلام، (بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٤).
٣٤- محمد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلامية في السياسة والعقائد وتاريخ المذاهب الفقهية، (القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت).
٣٥- محمد العبده - طارق عبد الحليم، المعتزلة بين القديم والحديث، (بيروت، دار ابن حزم، ١٩٩٦).
٣٦- محمد بن أحمد بن سالم السفاريني الحنبلي، لوامع الأنوار البهية وسواطع الأسرار الأثرية لشرح الدرة المضية في عقد الفرقة المرضية، (دمشق، مؤسسة الخافقين ومكتبتها، ١٩٨٢).
٣٧- محمد بن جرير الطبري، تاريخ الطبري (تاريخ الرسل والملوك)، (بيروت، دار التراث، ١٩٦٥).
٣٨- محمد بن سعد بن منيع الهاشمي، الطبقات الكبرى، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، (بيروت، دار الكتب العلمية، ١٩٩٠).

٣٩- محمد بن عثمان بن أبي شيبة العبسي، العرش وما رُوِي فيه، تحقيق : محمد بن خليفة بن علي التميمي، (الرياض، مكتبة الرشد، ١٩٩٨).
٤٠- محمد بن علاء الدين عليّ ابن أبي العز الحنفي، شرح العقيدة الطحاوية، تحقيق: شعيب الأرنؤوط - عبد الله بن المحسن التركي، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ١٩٩٧).
٤١- ناجية الوريمي، العمل السياسي عند المعتزلة وخروجه عن السائد، (الرباط- المغرب، مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٩).
٤٢- ـــــــــــــــــ المؤسسة الدينية والسلطة السياسية من الولاء إلى المواجهة، (تونس، مؤمنون بلا حدود، ٢٠١٧).
٤٣- وحدة أبحاث التنوير، المؤسسة الدينية الإسلامية: التشكيل والدور، (د.م.ن، مرصد الشرق الأوسط وشمال أفريقيا الإعلامي، ٢٠٢٠).
٤٤- وحدة الدراسات الاجتماعية، المؤسسة الدينية من خدمة الدين إلى خدمة السلطان، (فيينا - النمسا، مركز أبحاث ودراسات مينا، ٢٠٢٢).
الرسائل والأطاريح والبحوث العلمية
٤٥- أحمد عدنان عزيز الميالي، "جوانب من النظرية السياسية عند المعتزلة،"، المجلة السياسية والدولية، العدد السابع عشر، (بغداد، كلية العلوم السياسية جامعة المستنصرية، ٢٠١٠).
٤٦- خالد مسير الظفيري، أثر المعتزلة في الحياة السياسية للدولة العباسية في عهد الخليفة المأمون، رسالة ماجستير غير منشورة، (الأردن، كلية الآداب - جامعة آل البيت، ٢٠١٧).
٤٧- د. صادق حجال، "العلاقة الجدلية بين الدين الإسلامي والدولة الحديثة في المنطقة العربية"، مجلة مدارات سياسية، العدد الرابع، المجلد الأول، (الجزائر، مركز المدار المعرفي للأبحاث والدراسات، ٢٠١٨).
٤٨- د. طيبي غماري، "المنظومة الدينية في التراث الإسلامي من خلال كتاب الملل والنحل للشهرستاني"، مجلة الناصرية للدراسات الاجتماعية والتاريخية، العدد الثاني، (الجزائر، جامعة معسكر، ٢٠١٢).
٤٩- د. نظير محمد، "المنزلة بين المنزلتين عند القاضي عبد الجبار ورد أهل السنة عليه"، مجلة كلية الدراسات الإسلامية والعربية للبنات بكفر الشيخ، العدد الثالث، المجلد الأول، (مصر- جامعة الأزهر، ٢٠١٩).
٥٠- د. نعيمة بوكرديمي، "الحركات الاجتماعية والفكرية في الدولة العباسية: حركة الزندقة أنموذجاً"، مجلة الساورة للدراسات الإنسانية والاجتماعية، المجلد الثامن، العدد الأول، (الجزائر، جامعة بشار، ٢٠٢٢).
٥١- محمود بشار عواد العبيدي، موقف أهل السنة من السلطة السياسية في العصر- العباسي الأول، أطروحة دكتوراه غير منشورة، (الأردن، الجامعة الأردنية - كلية الدراسات العليا، ٢٠١٥).
٥٢- يحيى بن أبي الخير العمراني، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار، تحقيق: سعود بن عبد العزيز الخلف، رسالة الدكتوراه المنشورة، (الرياض، أضواء السلف، ١٩٩٩).