المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الإسلام (*)

مراجعة عبدالله يحيى السريحي

من القضايا المهمة في تأريخ الفكر الإسلامي ـ التي احتلت مكاناً فسيحاً في المصادر العربية والإسلامية وفي الحياة الثقافية ـ «محنة خلق القرآن» التي جرت أحداثها ووقائعها بين (٢١٨ هـ ٢٣٤ هـ) في عهود كل من المأمون والمعتصم والواثق، والتي اضطهد بسببها عدد كبير من المحدِّثين والقضاة والفقهاء أشهرهم أحمد بن حنبل، وقد شكلت هذه القضية ـ بحق ـ محنة بكل المقاييس، إذ حصل فيها أكبر وأول خرق «جماعي» في تأريخ الإسلام لحرية الرأي والفكر والمعتقد ممثلاً بقيام السلطة السياسية بإجبار الناس على تغيير آرائهم بالقوة. وممَّا جعل لهذه القضية الصدى الملحمي الكبير هو أن الطرف الممتَحِن ـ الذي نُسبت إليه هذه البدعة ـ «المعتزلة» و«المأمون» يشكل نموذجاً فذاً في تاريخ الإسلام، فالمعتزلة عُرفوا بأنهم مجسدو قيم الحرية، والعقلانية والتنوير، وعُرف المأمون من بين جميع «خلفاء» بني العباس بأنه الذي شرع الأبواب للتفكير العلمي.

والباحث في فكر وتراث المعتزلة يصاب بالحيرة والذهول عندما يقارن فكرهم بما كتبه المؤرخون والباحثون، قدماء ومعاصرين، عن دورهم في محنة خلق القرآن وعلاقتهم بالدولة العباسية، وتكاد هذه الكتابات تجمع على ثلاثة

(*) فهمي جدعان: المحنة: دراسةٌ في جدلية الديني والسياسي في الإسلام. دار الشروق بعمان ١٩٨٩.

أمور: أن المعتزلة مثلوا الواجهة العقائدية للدولة العباسية. وأنهم فتلوا المأمون في الذروة والغارب لإقناعه بمعتقدهم في خلق القرآن، وأخذ الناس عليه بالقوة، فباتت الدولة معه ومع خليفته المأمون والواثق دولة للمعتزلة. وأن المتوكل قد رفع المحنة مرتداً على المعتزلة وعلى سياسة أسلافه الثلاثة، رافعاً رايات أهل السنّة وإمامهم أحمد بن حنبل.

ومع أن بعض الباحثين المعاصرين قد ردّوا للمعتزلة الكثير من الاعتبار فيما نُسب إليهم من البدع والزيغ والضلال... الخ. إلّا أن مسألة «محنة القول بخلق القرآن» ظلت مشوبة بالشك والغموض، حتى عام ١٩٨٩ م عندما رأت النور الدراسة التي قام بها الباحث المعروف الدكتور فهمي جدعان بعنوان:

«المحنة: دراسة في جدلية الديني والسياسي في الإسلام» الذي تصدى لمراجعة المسألة برمتها، وإعادة النظر في دور المعتزلة فيها، وقد عكف المؤلف ـ لإنجاز هذه الدراسة ـ أربع سنوات (من مطلع عام ١٩٨٥ م وحتى مطلع عام ١٩٨٩ م) متنقلاً بين ألمانيا وفرنسا والأردن والكويت باحثاً ومنقباً في مكتباتها بين عشرات الكتب والدراسات التي تناولت تأريخ العصر العباسي الأول، وتراجم رجاله وخاصة من يمت منهم بصلة لمسألة «المحنة» في محاولة منه لإزاحة الستار عن وجهها، وتجربة دلالالتها البعيدة لا في إطارها العقيدي والتأريخي فحسب، وإنما أيضاً في حدود بنية الفكر الديني والسياسي الذي يضرب بجذوره في عصور الإسلام الأولى وتنتشر فروعه في أمصارنا العربية والإسلامية الحديثة والمعاصرة.

وقد توافرت لدى الباحث الدواعي والقناعات الكافية التي أهّلته للتصدي لقضية معقدة ومتشعبة كهذه القضية فهو ـ يشير إلى ذلك في المقدمة ـ قد ربطته بمسألة «خلق القرآن» صلة وشيجة تعود إلى منتصف الستينات، إذ كان قد اختارها موضوعاً لرسالته المتممة للدكتوراه[1]. ولكنه يشير إلى أن «محنة» خلق

(١) عنوان هذه الرسالة:

F. Jadaane, Etude Sur la création de la parole divine selon le Mutazilite Abd Al-Jabbār à travers son ouvrage Al-Mughnī (these complémentaire, Paris, 1968).

القرآن لم تشغل في ذلك أي حيز إذ كان محورها الوجه «الكلامي» الخالص للمسألة عند القاضي عبد الجبار بن أحمد، وأن الملاحظات التأريخية التي أبداها في ذلك العمل كان منها تابعاً أميناً للمشهور الذي كان قد استقر من التفسير والفهم. أما اليوم، فقد بدت له الأمور مختلفة كل الاختلاف عن كل ما قيل في هذه المسألة، إذ بات يزعم أن مجموعة من الأخطاء قد وقعت وأن النظر ينبغي أن يُرجع من جديد في دور المعتزلة في (الامتحان) التأريخي الذي شهده المأمون وخلفاؤه الأقربون، وفي دلالة المحنة برمتها. وثانياً، استفاد من صلته ـ وإلفه ـ بالفكر العربي الإسلامي الكلاسيكي منه والحديث، حيث تبدَّدت ثقته بتفسير الأفكار والوقائع تفسيراً مجرداً منزهاً منبت الصلة عن المعطى الشخصي، فقاده ذلك إلى طرائق جديدة في فهم مادة التأريخ والتراث ودرسها، ودفعته إلى رجع النظر في بعض القضايا المركزية ذات الامتداد العميق في حياتنا التأريخية والفكرية، ومنها قضية «محنة خلق القرآن».

* * *

يقع الكتاب في (٤٠٣ صفحات) من القطع المتوسط، وقام المؤلف بتقسيمه إلى مقدمة، ومدخل، وخمسة فصول.

حدد المؤلف هدفه من إعادة النظر في وقائع «المحنة» ودلالتها ودور المعتزلة فيها ـ إن كان لهم دور ـ بأمرين اثنين:

الأول: أعلن صراحة أن هدفه الأول تبرئة المعتزلة والنأي بهم نأياً شبه تام عن عملية «الامتحان» التي نُسبت إليهم وأن يرد الأمور إلى نصابها في هذا الشأن «لحساب التأريخ».

ويعلل ذلك بأن الحقيقة الأساسية قد غابت عن الفهم، وأن دورهم المزعوم، قد بثه في النفوس وأقره في الأذهان هوى إيديولوجي شكله في التأريخ وللتأريخ تيار من تيارات الصراع السياسي في دولة الخلافة الإسلامية، فصوِّر المعتزلة وقد لبسوا ثوب الدولة فبدت الدولة دولتهم، وجعلوا من ثلاثة خلفاء كبار أدوات طيِّعة تنصُر سياستهم وتفرض مذهبهم بالقوة، أما دولة المتوكل،

وفقاً للتشكيل الذي صاغه هذا الهوى الأيديولوجي، فقد أفلتت من أيدي المعتزلة إذ صحا هذا الخليفة «الناصر للسنّة» على خطر المعتزلة ولاحق رؤوسهم ونصر خصومهم ورفع المحنة وأعاد للسنّة أعلامها الخفاقة ولإمامها أحمد ابن حنبل وأصحابه الاعتبار والمقام والسؤدد. ولذلك، فإن من شأن إعادة النظر في هذه الرؤية أن يبددها تماماً.

أما هدفه الثاني، من إعادة النظر في «المحنة» فهو التوصل إلى صيغة أو طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي في الإسلام أو. . «جدلية الديني والسياسي» من خلال النظر في مسألة المحنة لا بما هي قضية كلامية أو اعتقادية خالصة، وإنما هي حالة تبين إبانة جليّة عما يمكن أن تكون عليه صيغة ـ وطبيعة ـ العلاقة بين السلطة أو الأمر من وجه، وبين الطاعة أو «الإجابة» من وجه آخر في دولة هي «دولة الخلافة» التي لا شيء يحول دون اعتبارها أكمل ممثل تأريخي لما وصل إليه «الملك» في الإسلام.

تعرض الباحث ـ في المدخل ـ إلى نشأة المعتزلة، وناقش الفرضيات التي أوردها مؤرخو ودارسو الفرق الإسلامية، المفسرة لنشأة المعتزلة وأكد أن تعليلاتهم لا تكفي وحدها لتفسير تشكّل الاعتزال، لذلك حاول المؤلف التوصل إلى السبب المقنع لتشكل الاعتزال من خلال دراسة المبادىء التي يقوم عليها الاعتزال والقضايا التي تفرّد بها المعتزلة دون سواهم.

ورأى المؤلف أن المعتزلة يمثلون روحاً جديدة لثقافة جديدة، وأن هاجس «الارتكاس» لا هاجس «التأسيس» هو الذي حدّد وجودهم التأريخي، فالمعتزلة لم يحاولوا أن يؤسسوا ابتداءً حركة كلامية تنشد الجدل شغفاً بالجدل كما يحلو لخصومهم أن يقرروا. ومبادئهم الرئيسية جميعاً لا تمثل ابتداءً مذهباً فلسفياً محكماً. فمبادئهم الخمسة يمكن ردّها في حقيقة الأمر إلى مبدئين اثنين رئيسيين هما: العدل والتوحيد. غير أننا حين ننظر في هذين المبدأين يتبين على الفور أنهما لا يمثلان مذهباً حقيقياً أو منظومة تصورية لعقيدة كاملة تمثل جميع الأصول التي يقوم عليها التصور الإسلامي. والباحث المدقق يتبين أن مبدأي العدل والتوحيد كليهما قد جاءا، لا من أجل تأسيس منظومة عقيدية شاملة تعبر عن دين

الإسلام ذاته، وإنما ارتكاسة أو ردة فعل لجدال تحكمه علاقة المسلمين بغيرهم من أتباع الديانات الأخرى. فنظرية المعتزلة في التوحيد الخالص المنزه، تريد أن تبعد عن الإسلام شبهة الشرك التي يمكن أن يوهم بها القول بذات إلهية قديمة تقوم فيها مجموعة من الصفات لا تميز فيها ولا تمايز. فهي إذن نظرية تسويغية حجاجية لا تأسيسية، أما مبدأ العدل وإثبات الخلق للعبد فقد ألجأ إليه النقد الخارجي، وبخاصة النقد المسيحي الذي يصلح أن يعبر عنه أمثال يوحنا الدمشقي (ت. قبل عام ٧٥٤ م)، إذ أخذ على الديانة المحمدية تناقضها المنطقي بإقرارها في الآن نفسه ومن الجهة نفسها بالجبر وبالتكليف الخاضع للجزاء الأخلاقي، فاقتضى ذلك أن يقول القدرية الأوائل ومن بعدهم المعتزلة بمبدأ العدل الإلهي. ومسألة القول بخلق القرآن ـ وهي عند المعتزلة فرع لمبدأ العدل لا لمبدأ التوحيد ـ قد جاءت أيضاً لتدفع الإحراج المسيحي في التجسيد الذي يريد أن يلجىء المسلمين إلى القول بألوهية المسيح، وقد أورد المؤلف النص الذي صاغه يوحنا الدمشقي في كتاب «تأريخ الهرطقات» لإلجاء المسلمين إلى القول بألوهية المسيح (النص ص ٢٢ ـ ٢٣). ومن أجل ذلك فقد كان على المعتزلة التصدي لهذه المقولات والدفاع عن الإسلام بمناظرة مخالفيهم ـ من غير المسلمين خاصة ـ في أخطر القضايا وأكثرها دقة وحساسية مثل قضايا الصفات والعدل والتوحيد والتثليث وألوهية المسيح ونبوة محمد وغير ذلك، وانصرفوا إلى تصنيف المؤلفات دفاعاً عن العقيدة، وتثبيتاً لأصولها وقواعدها.

واضطرهم الجدل أحياناً كثيرة إلى «ابتداع» أجوبة وحلول أو مواقف لم تكن تخطر ببالهم ـ ولا ببال المسلمين الآخرين ـ أنها مما يمكن أن يؤدي إليه الجدال والنظر، مثل إثبات خلق الفعل للعباد والقول بخلق القرآن وغير ذلك كثير، كله ألجأ إليه في حقيقة الأمر التحدي والصدام والرهان على صدق دين الإسلام لا عشق الجدال والشغف به كما نُسب إليهم.

وأكد المؤلف ـ في ختام حديثه عن نشأة المعتزلة ـ أنه لولا وجود المعتزلة ـ وغيرهم ممن طرق هذا الباب وأوغل فيه ـ لأصاب الإسلام في القرنين الثاني والثالث الهجريين حالة «تشمّع» ثقافية نكدة، قد لا تدل إلا على عجزه عن

التجدد والتكيف والتوافق مع الأوضاع التي كان هو طرفاً رئيسياً في إخراجها إلى ساحة الوجود.

وأخيراً، تناول المؤلف في ختام «المدخل» مسألة القول بخلق القرآن وموقف الفرق الإسلامية منها، وأشار إلى أن هذه المسألة قد انعقد ما يشبه الإجماع على أنها مسألة اعتزالية، وجرى المؤرخون والباحثون جرياً عاماً على نسبتها إلى المعتزلة قبل غيرهم حتى لقد عُرف بهم وعرفوا به. والواقع أن المعتزلة ليسوا هم الطرف الأول والأهم بين أطراف الخلاف والشقاق حول مسألة خلق القرآن. وتأكيداً لذلك عرض المؤلف للمواقف المتعددة التي نجمت عن الإجابة عن السؤال: هل القرآن كلام الله مخلوق أم غير مخلوق؟ وحصرها في ستة مواقف أساسية، اثنان منها طرفان قصيّان رئيسيان مترافعان بإطلاق، وباقيها مواقف متوسطة: أما الطرفان القصيّان المترافعان، فقد قال أصحاب الأول منهما: القرآن كلام الله مخلوق، وهو قول جعد بن درهم والجهم من صفوان وكثير من الخوارج والشيعة وبعض المرجئة والمعتزلة جميعاً.

وأما أصحاب الطرف الثاني فقد قالوا: إن القرآن كلام قديم غير مخلوق وهو قول (أصحاب الحديث والسنّة) بإطباق، وذهبوا إلى تكفير من يقول بخلق القرآن، بل وذهبوا إلى أبعد من ذلك فقد كفّروا من يشك في كفر قائله.

والمواقف المتوسطة الأربعة الأساسية:

الأول: قال أصحابه: القرآن كلام الله المقروء صفة قائمة به قديمة والقراءة محدثة مخلوقة، وهو قول الكُلّابية.

الثاني: قال أصحابه: القرآن كلام الله: الكلام النفسي منه قديم والعبارة عنه مخلوقة وهو قول الأشاعرة.

الثالث، قال أصحابه: نقف لا نقول القرآن مخلوق ولا نقول غير مخلوق، وهم الواقفة.

الرابع، قال أصحابه: لفظنا بالقرآن مخلوق. وهم اللفظية فمن الثابت أن

القول بخلقه يرجع إلى عهد بعيد عن مبدأ الامتحان الذي شهره المأمون عام ٢١٨ هـ، وأن المسألة من أساسها مسألة جهمية فقد أكّد أكثر المؤرخين أن أول من قال بخلق القرآن في الإسلام، جعد بن درهم (ت ١٢٥ هـ) وتابعه في ذلك الجهم بن صفوان (ت ١٢٨) (كلاهما قتلته الدولة الأموية)، وقد وجدت هذه المقولة أصداء قوية في النصف الأول من القرن الثاني الهجري وخاصة في الأوساط الكوفية، وفي وقت ثانٍ تلقف بشر بن غياث المريسي ـ وهو غير معتزلي ـ هذا القول ودعا له في خلافة الرشيد واقترنت هذه المسألة في مطلع القرن الثالث الهجري باسمهم، وباسم خليفتهم المزعوم «المأمون».

المعتزلة والخلافة:

خصص المؤلف الفصل الأول من الكتاب للمعتزلة وعلاقتهم بالدولة العباسية للتحقق من طبيعة هذه العلاقة، وتحقيق دعوى القول أنهم كانوا رجال الخلافة العباسية، وتطرق المؤلف في بداية الفصل إلى الصورة التي رسمها المؤرخون والباحثون المعاصرون عن علاقة المعتزلة بالدولة العباسية، فجعلت من الدولة العباسية ومن عهد المأمون خاصة دولة المعتزلة، لذلك فإن المعتزلة سعوا إلى فرض فكرتهم ـ في خلق القرآن ـ بالقوة في فترة قصيرة بدلاً من استخدام أسلوب الإقناع الذي قد يتطلب قروناً، وساعدهم على ذلك أن السلطة كانت بأيديهم منذ المأمون حتى وصول المتوكل إلى السلطة، فانتهى بهم الأمر إلى أن ارتكبوا غلطة فاحشة بإعلانهم المحنة واضطهادهم الأمة واعتبار انقلاب المتوكل ضدهم هزيمة لمذهبهم لاتّباعهم سياسة الشدة والعنف ضد مخالفيهم، وهذا ما يتعارض مع منهجهم العقلي. أما الدولة العباسية، فقد صورت على أنها اتخذت من الاعتزال مذهباً رسمياً للدولة منذ عهد المأمون الذي أعلن عن تبني الدولة رسمياً للمبدأ الاعتزالي في خلق القرآن وفرض هذا المبدأ على الناس بالقوة وحملهم عليه مرغمين، وعزل من لا يقول بذلك من القضاة وأُهين.. الخ.

وآعتبر المؤلف أن هذه الآراء تمثل بشكل أو بآخر الوجه الآخر للفكرة التي أقرها نيبرغ Nyberg وهي: «أن المعتزلة اتصلوا بالعباسيين ليعملوا لهم وليمهدوا

لثورتهم وأنهم يمثلون الواجهة الدينية للحركة السياسية العباسية». ويرى المؤلف أن هـذه الآراء جميعاً تحتـاج إلى مـراجعـة شـاملة، لأن النـظر المـدقق يبـين عن مجانبتها للصواب، وإن واقع الأمركان مبايناً كـل المباينـة لهذه الصـورة التي أجمع عليها المؤرخون والباحثون. ولتصحيح هذه المفاهيم المغلوطة، استعرض المؤلف تراجم رجال المعتزلة الـذين عاصروا الـدولة العبـاسية، كـما قام أيضـاً بمراجعـة المعطيات التأريخية لهذه الفترة.

ولدحض مقولة من ذهب مذهب نيبرغ: بأن المعتزلة مهدوا للثورة العباسية ومثلوا الـواجهة الـدينية للدولـة العبـاسيـة، بـدأ المؤلف بعـرض تـراجم رجـال الاعتزال الذين عـاصروا مرحلة الثـورة العباسيـة وعهد أوائـل خلفائهـا المنصور والمهدي والرشيد. فرائـد الاعتزال: واصـل بن عطاء (٨٠ ـ ١٣١ هـ) المؤسس الأول لـلاعتزال لم يكن ذا نشـاط حقيقي مرتبط بـالدولـة العباسيـة، ومع عـدم رضاه عن الدولة الأموية، إلا أن هواه لم يكن مع العباسيين، بل مـع أصدقـائه العلويين أمثال زيد بن علي وأولاده وعبـد الله بن الحسن المحض، ويروى عنـه مبايعته لمحمد بن عبد الله بن الحسن وخروجه معه سنة ١٤٥ هـ. أمّـا صاحبـه عمرو بن عبيد (ت ١٤٤ هـ) والرائد الثاني للاعتزال، فلم يكن في حقيقة الأمـر أكثر تعلقاً بالعباسية وحباً لهم من صاحبه. ومـع أنه قـد ربطتـه بالمنصـور ـ قبل وصوله إلى السلطة ـ صلة صداقة، إلاّ أنه بعد وصـول المنصور إلى السلطة ومـا رآه من جور العباسيين وعمالهم، أنكـر عليهم هذا المسلك كـما يتبين من عـظاته للمنصور، ورفض مجالسته أو قبول صـلاته وعـطاياه، كـما رفض طلب المنصور إليه بتقديم أتباعه للاستعانة بهم في أعمال الـدولة عنـدما لم يُجب إلى شرطـه على المنصور بإبعاد حاشيته وموظفيه المعروف عنهم الفساد والظلم. واعتبر المؤلف أن عمرو بن عبيد يمثل رأس التيار «الاحتجاجي» والمثالي من المعـتزلة، وأنـه اعتمد عـلى القيام بـوظيفة الأمـر بـالمعـروف والنهي عن المنكـر والـدفـع بـه إلى دائـرة الخـروج، ولكنه بـدا له أن الخـروج غير عمـلي لأن الـظروف لم تكن مـواتيـة، وتعليل المنصور ـ نفسه ـ دالّ على ذلـك حيث رد على من أبلغـه بخروج عمـرو عليه: «هو لا يـرى أن يخرج عـليَّ إلا إذا وجد ثلثـمائة وبضعـة عشر رجلاً مثـل

نفسه وذلك لا يكون». أما موقف الخليفة منه، فقد كان يُجلّه ويرهبه ويحرص على استمالته لموقعه ولخطره، وفي الوقت نفسه يتابع حركاته وسكناته. ـ أما بشير الرحال (ت ١٤٥ هـ) فقد كان موقفه من العباسيين أكثر تشدداً وإنكاراً من سابقيه، وقد خرج هو وصاحبه مطر الوراق بالمعتزلة مع إبراهيم بن عبد الله ابن الحسن بالبصرة ضد المنصور عام (١٤٥ هـ)، وقد قتله المنصور بعد أن عذّبه بنفسه، ويرجح المؤلف أن الدافع لخروجه اعتقاده بأن الظروف مواتية لذلك.

وممن اتصل بالعباسيين من المعتزلة أيام الرشيد:

ثمامة بن أشرس النميري (ت ٢١٣ هـ)، إبراهيم بن أبي يحيى المديني (ت ١٨٤ هـ)، بشر بن المعتمر (ت ٢١٠ هـ)، ولم تكن صلاتهم تبين عن مكانة خاصة لهم عند الرشيد، وقد حبس بعضهم لأنه منع الجدل ونهى عنه.

ومن المعتزلة الذين اتصلوا بالمأمون:

ـ ثمامة بن أشرس النميري (ت ٢١٣ هـ)، كان يحضر مجالس المأمون ومناظراته وبلغ من المأمون منزلة جليلة لدرجة أنه عرض عليه الوزارة ولكن ثمامة اعتذر عن ذلك. ويرى المؤلف أن هذه العلاقة لا تحمل أيّة دلالة مذهبية ألبتّة، ولا تعني إلا شيئاً واحداً هو أن ثمامة كان مجالساً ومناظراً ومسامراً و«مستخدماً» في بلاط المأمون. كما كان المأمون يفعل ذلك مع الكثيرين غيره ممن يرتبطون بتيارات أخرى، لحرصه على أن يكون لجميع الفرق تمثيل حقيقي بمجلسه، ما دامت هذه الفرق تتحدى سلطان الخلافة. ويستبعد المؤلف أن يكون لثمامة أي دور أو تأثير حقيقي على المأمون في تبنّيه للقول بخلق القرآن فضلاً عن حمل الناس عليه، وكانت وفاة ثمامة سنة (٢١٣ هـ) أي قبل إعلان المحنة بخمس سنوات.

ـ أبو هذيل العلاف (١٣٥ ـ ٢٣٥ هـ)، يُعتبر أحد أكبر شيوخ الاعتزال الذين اتصلوا بالمأمون وعُرف عنه أنه من أكبر المناظرين المسلمين الأوائل على الإطلاق، وكانت له مناظرات مع غير المسلمين، فضلاً عن المخالفين من

المسلمين، وقد تعمقت صلته بالمأمون حتى أصبح أحد أعمدة المناظرة في مجلسه، كما كان يقبل صلات المأمون التي بلغت ستين ألف درهم في السنة ويفرقها على أصحابه، وخلص المؤلف إلى أن علاقة وصلة العلاف بالمأمون نبعت من اعتداله ونظرته العملية والواقعية (وضعه المؤلف ضمن التيار الواقعي العملي في المعتزلة). وأنه ليس ثمة إطلاقاً ما يدل على أن العلاف وأصحابه قد ذهبوا في علاقتهم بالمأمون إلى أكثر من الدور الجدلي «الكلامي» وبخاصة مناظرتهم لغير المسلمين، أما المأمون فكان في تأليفه قلب العلاف وأصحابه وما بذل لهم من صلات نابعاً من ظروف موضوعية تصب في مصلحة الدولة العباسية.

- إبراهيم بن سيار النظَّام (ت ٢٣١ هـ)؛ اتصل بالمأمون شاباً. ويرى المؤلف أن المأمون لم يجعل له منزلة خاصة في مجلسه، كما أشار المؤلف إلى أنه لم يعثر على أي أثر يبين أن النظَّام قد قام بأي دور سياسي صريح لصالح السلطان أو لغير صالحه.

- ومن المعاصرين للمأمون: عبد الرحمن بن كيسان الأصم (ت ٢٠٠/٢٠١ هـ)، ولكن من الثابت أنه لم يتصل بالمأمون.

وممن اتصل بالمأمون من المعتزلة: هشام بن عمرو الفوطي (ت ٢١٨ هـ)، وأبو موسى المردار (ت ٢٢٦ هـ)، ولكن لم تكن صلاتهما بالمأمون وثيقة.

واهتم المؤلف ـ بشكل خاص ـ بثلاث من الشخصيات التي اتصلت بالمأمون وكانت لها صلة بالمحنة ـ وبالمعتزلة ـ بشكل أو بآخر:

- الشخصية الأولى: «عمرو بن بحر الجاحظ» (ت ٢٥٥ هـ)، ويعتبر تلميذاً للنظَّام، ولكنه كان من أهل الأدب لا من أهل الجدل، وتعمقت صلته بالمأمون، لاهتمام المأمون بكتبه وخاصة ما يتعلق منها بالإمامة، لأن الجاحظ كان أحد المنافحين الأشداء عن النظام العباسي في وجه خصومه من مختلف التيارات، وشجب كل أشكال الدعوة لبني أمية، وأيد المأمون في لعنه معاوية. وفي وقت لاحق كان الجاحظ أحد المؤيدين بقلمهم للعباسيين في محنة خلق

القرآن. ويرجح المؤلف أن الجاحظ في كل مواقفه هذه لم ينطلق من مذهب المعتزلة وإنما من منطلق التأييد للدولة العباسية، وبمنفعته الشخصية منها. أما موقف المأمون منه، فبما أنه رجل دولة أولاً وآخراً، فقد حرص على شد أنصار دولته فكان يرعاهم ويدنيهم ويغدق عليهم، وكان الجاحظ واحداً منهم.

- وكانت الشخصية الثانية: «بشر بن غياث المريسي» (ت ٢١٨ هـ)، وقد أولاه المؤلف اهتماماً خاصاً بسبب علاقته الخاصة بالمأمون وبسبب ما يمكن أن يكون له من دور في قول المأمون بخلق القرآن وإعلان الامتحان، ولم يجد المؤلف في المصادر التي تناولها بالنظر أي ذكر لانتساب المريسي إلى المعتزلة، سوى فؤاد سزكين الذي ينسبه إلى «المعتزلة القائلين بالإرجاء».

أما عبد القاهر البغدادي فيضعه على رأس مرجئة بغداد، وإليه تنسب «المريسية» من المرجئة، ويشير (البغدادي) إلا أن بشراً وافق المعتزلة بخلق القرآن وأكفرهم في خلق الأفعال، وتنسبه المصادر السنيَّة إلى «التجهم». وكذلك أجمعت المصادر التي ترجمت له مثل الخطيب البغدادي، والذهبي، والإمام الدارمي على أنه «جهمي». وهذا شاهد صريح على أنه لم يكن من المعتزلة، وأشار المؤلف إلى أن بشراً جهر برأيه في خلق القرآن أيام الرشيد فتوعده بالقتل، فاضطره ذلك إلى التواري حتى وفاة الرشيد، ثم ظهر وعاد للترويج للقول بخلق القرآن أيام إبراهيم بن المهدي عام (٢٠١ هـ)، فلاحقه في ذلك.

وأول صلة له بالمأمون كانت عام (٢٠٥ هـ)، وذكر الطبري في وقائع هذه السنة أن بشراً ألفَّ كتاباً في الدفاع عن «خلق القرآن» عنوانه «كتاب الكمال في الشرح والبيان بخلق القرآن رداً على أهل الكفر والضلال»، ويدَّعي بشر فيه أن المأمون قد وافقه على القول بخلق القرآن. وتوصل المؤلف إلى أن أفكار بشر في مسألة خلق القرآن كان لها حضور بيِّن في مجلس المأمون، ولا يستبعد أن يكون المأمون قد استفاد أو استقى - نظرياً - بعض العناصر الكلامية التي تعزز عقيدته في القرآن المخلوق وهذا ما يفسر أن بشراً، لا أي أحد غيره، كان هدف الإدانة الحنبلية.

ـ أما الشخصية الثالثة ـ التي توسَّع المؤلف في بحثها ـ فكانت شخصية «أحمد بن أبي دُؤاد» (١٦٠ هـ ـ ٢٤٠ هـ)، الذي انعقد إجماع المؤرخين على انتسابه للمعتزلة وعلى أنه كان المحرض الرئيسي للامتحان، ويذكر المؤلف أن بداية اتصاله بالمأمون كانت عام (٢٠٤ هـ) عن طريق يحيى بن أكثم (قاضي قضاة المأمون) الذي قدَّمه للمأمون ليكون من مُجالسيه وسُمَّاره، ويجزم المؤلف أن أدواره في حياة المأمون لم تتعد «دور جليس من جلسائه الذين يشاركونه ضروب الحديث والجدل والأسمار». ونفى ـ المؤلف ـ أن يكون لابن أبي دؤاد أو لأي من المعتزلة أي دور أو تأثير في المحنة التي أعلنها المأمون، وإن تبني المأمون لهذه العقيدة كان اختياراً حراً منه يعبر في حقيقة الأمر عن «قرار سياسي»، وينبغي رد أي قول يقول بغير ذلك جملة وتفصيلاً. أما دور ابن أبي دؤاد في المحنة فقد أتى بعد وفاة المأمون عندما ولّاه المعتصم منصب قاضي القضاة ـ بناءً على تزكية المأمون له في وصيته للمعتصم، واستمر في منصبه هذا طيلة فترة المعتصم، ومن بعده الواثق. ومن موقعه في هذا المنصب باشر بنفسه التحقيق أو «الامتحان» مع الرافضين للقول بخلق القرآن.

وآستعرض المؤلف بعد ذلك أقوال المؤرخين ـ غير المدققين ـ وكذلك الدعاوى الحنبلية التي تناولت علاقته بالمعتصم والواثق والتي ذهبت إلى أن ابن دؤاد قد «حث» المعتصم على الامتحان وحمل الواثق على «التشدد» في المحنة و«قوّى عزمه على ذلك»، كما استطاعت الدعاوى الحنبلية النشطة أن تقدمه في صورة «الجزار» العنيد الذي يتحمل جريرة المحنة برمتها، ويحمل وزر الكفر بذلك، ولكن المؤلف يقرر أن الحقيقة مُباينة لذلك تمام المباينة، وأن المعطيات التاريخية لا تقر ذلك، فدوره في المحنة ينبغي أن يفسر في ضوء وظيفته «الرسمية» لا بالرد إلى مذهبه أو هواه إن كان له مثل هذا المذهب أو الهوى. ولتأكيد ذلك، ذكر المؤلف بعض مهام أو اختصاصات قاضي القضاة ومنها: «اختيار القضاة لمختلف الأقاليم، وتقديم أسمائهم إلى الخليفة ليتولى تقليدهم القضاء أو عزل من يرى عزله، والنظر في محاكمة كل من يعبث بالأمن والنظام أو يدبر المؤامرات والفتنة أياً كان منصبه في الدولة أو من الرعية، ومحاكمة كل

من ينسب إليه شبهة الزندقة أو يُعرف عنه شيء من عظائم الأمور في الدين أو القول أو الاعتقاد أو الفعل. . .». ومعنى ذلك أن أيّ قاضٍ قد «أقعده» الخليفة لهذا المنصب لا بد له من ممارسة هذا الدور سواء أكان معتزلياً، أم لم يكن، والخليفة المعتصم نفسه ومن قبله المأمون لم يكن معتزلياً وإنما الأمر سياسي ذو إهاب شرعي يناط أمر إنفاذه ـ وفقاً للأحكام السلطانية ـ بقاضي القضاة لا بسواه.

وتابع المؤلف بعد ذلك عرضه للشخصيات المعتزلية التي كانت على صلة بالدولة العباسية في عهدي المعتصم والواثق:

ففي عهد المعتصم (من ٢١٨ هـ ـ ٢٢٧ هـ)، لم يُعرف عن أحد من المعتزلة أنه خدم المعتصم أو اتصل به ما عدا «أبي جعفر محمد بن عبد الله الإسكافي» (ت ٢٤٠ هـ)، ولكنه لم يتضح له أي دور في المحنة ولا في استمرارها.

أما في عهد الواثق (١٩٦ هـ ـ ٢٣٢ هـ)، والذي تولى بعد أبيه المعتصم مقاليد الحكم خلال الفترة من (٢٢٧ هـ ـ ٢٣٢ هـ)، فأشهر من اتصل به من المعتزلة الجعفران، (جعفر بن حرب، جعفر بن مبشر).

ـ أما جعفر بن حرب (ت ٢٣٦ هـ)، الذي وصف بأنه أوحد أهل زمانه بالعلم والطهارة والزهد، فقد صنفه المؤلف ضمن «التيار الاحتجاجي المثالي» من المعتزلة. ومن مواقفه المشهورة، امتناعه عن الصلاة خلف الواثق، وهذا يدل على اقتناعه بفجور الواثق، لأن أكثرية المعتزلة تقول «بعدم جواز صلاة الجمعة والجماعة خلف الإمام الفاجر ومن فعل ذلك فعليه الإعادة». واعتزل بعد هذا الموقف مجالس السلطان بالرغم من أن حضوره مثل هذه المجالس لم يكن باقتناعه. كما عبر عن ذلك في رده على ابن أبي دؤاد ـ الذي أنكر عليه تنحّيه عن الصلاة خلف الواثق ـ «ما أريد الحضور لولا أنك تحملني على ذلك».

ـ وأما جعفر بن مبشر (ت ٢٣٤ هـ)، فقد كان مثل صاحبه زاهداً ورعاً

عفيفاً، وبالرغم من أنه قد أضرَّت به الحاجة إلاَّ أنه كان دائم الرفض لعطايا السلاطين لشبهته في السلطة التي كان يرى بسببها أن الدار «دار فسق».

وممن تعاون مع الواثق وخدم معه: «أبو يعقوب يوسف بن عبد الله الشحّام» (ت ٢٣٢ هـ)، ولكن خدمته هذه لا تتعدى أمر «النظارة» على بعض أصحاب الدواوين، لأن الواثق أمر أن يُجعل مع أصحاب الدواوين رجال من المعتزلة من أهل الدين والطهارة لإنصاف المتظلمين من أهل الخراج، فاختار القاضي ابن أبي دؤاد الشحام، وجعله ناظراً على الفضل بن مروان فقمعه وقبض يده عن الانبساط في الظلم. وجعل المؤلف مع هذا التيار «المتعاون» الذي خدم مع السلطان «أبا يعلى محمد بن شداد بن عيسى المسمعي المعروف بزرقان» (ت ٢٧٨ هـ).

ولخص المؤلف علاقة المعتزلة بالواثق وموقفهم من خلافته: قد اتخذت صورتين: المقاطعة والاعتزال والنظر إليه نظر «الشبهة» أو المشاركة في مجالسه ومناظراته إلى جانب غيرهم من أصحاب الفرق والمذاهب الأخرى.

وباستثناء حالة ابن أبي دؤاد، فإن الذي ينبغي أن يتقرر هو أن المعتزلة لم يؤدوا أي دور بارز في عهد الواثق، ومن العسف بمكان أن يقال إنهم كانوا وراء استمرار المحنة معه أو قاموا بدور نشط في ظله.

وفي ختام هذا الفصل أورد المؤلف النتائج التي انتهى إليها عن علاقة المعتزلة بالعباسيين منذ المنصور وحتى الواثق، وهي أن الصورة مباينة تماماً للصورة المشهورة أو الذائعة الصيت، فلم يكن أي من هؤلاء الخلفاء معتزلياً في أية صور من الصور أو تحت أي ظرف من الظروف، وكانت مجالسهم ومناظراتهم مفتوحة لجميع أهل الملل والفرق والنحل، وكان بعض المعتزلة ممن يرتاد هذه المجالس ويشارك فيها. أما عن محنة خلق القرآن فليس هناك ما يثبت أن المعتزلة ـ سواء أكانوا «تقوية» أم «عملية» ـ كانوا وراء هذه المحنة أو أنهم قادوا حملات «التفتيش» المتعلقة بها. والحقيقة أن المحنة كانت قراراً شخصياً من جانب المأمون والتزاماً «أخلاقياً» من جانب خلفيْه المعتصم والواثق.

وقائع المحنة

أبرز المؤلف في الفصل الثاني وقائع المحنة ولاحق أحداث هذه الوقائع من مبدأ المحنة مع الخليفة المأمون إلى منتهاها في خلافة المتوكل.

يؤكد المؤلف في البداية أن المأمون لم يظهر القول علانية بخلق القرآن إلا عام ٢١٢ هـ، ولكنه كان قد حاول إظهار هذا القول قبل عام ٢٠٦ هـ في حياة المحدث الجليل «يزيد بن هارون السلمي» (١١٨ هـ ـ ٢٠٦ هـ)، فلما عرف المأمون معارضة يزيد بن هارون أحجم عن إعلان هذه المقولة لخشيته من يزيد وقوة شخصيته ومكانته في الناس، إذ كان يحضر مجالسه كما يورد المؤلف (٨٠ ألف مستمع). وعندما أظهر المأمون القول بخلق القرآن سنة ٢١٢ هـ، لم يذهب أبعد من ذلك، وصرف همه إلى قمع المعارضة الداخلية، ومحاربة الروم وزيارة مصر والشام، فوطد بذلك ملكه من أخطار المتمردين في الداخل وبقيامه بحرب الروم وتحصين الثغور أمِنَ من الخطر الخارجي، فقام بإشهار «الامتحان» ليحافظ على وحدة الجماعة والملك، فكان الامتحان أداته لرأب الصدع الذي تبين له أن «الطاعة» ليست خالصة له في هذا الملك، فقام في شهر ربيع الأول عام ٢١٨ هـ وهو بالرقة، بتوجيه رسالة إلى نائبه ببغداد إسحاق بن إبراهيم ضمّنها وجهة نظره حول مسألة خلق القرآن وأمره فيها بامتحان الناس (في هذه المسألة) مبتدئاً بالقضاة، وطلب إبلاغ هؤلاء القضاة أن بقاءهم في مناصبهم مرهون بقبولهم للقول بخلق القرآن، فإذا استجابوا يجب إشهار موافقتهم، وألزم هؤلاء القضاة بعدم قبول شهادة أي شاهد يتقدم إلى محاكمهم بالشهادة، إلا بعد امتحانه بخلق القرآن، فإن أجاب وإلاّ رفضت شهادته، (نص الرسالة ص ١٢٠ ـ ١٢٢). وأمره أيضاً بإشخاص ستة أشخاص إلى الرقة ليمتحنهم المأمون بنفسه، فأُشخصوا إليه، فأجابوا جميعاً ولكن المأمون لم يكتف بإجابتهم المباشرة وإنما أشخصهم إلى مدينة السلام ليشهر الحاكم أمرهم علانية أمام الفقهاء والمشايخ وأهل الحديث، وعلل المؤلف طلب المأمون هذا، لتكون إجابتهم وإقرارهم بمثابة انصياع للسلطة وانقياد تام لها من ناحية، وبمثابة سقوط

أخلاقي واجتماعي وعقيدي عند العامة من ناحية ثانية. وتلى ذلك بامتحان قوّاد الأقاليم ليعزز عمله هذا بتأييدهم فأجابوا لما طلب منهم.

ثم عقب المأمون على رسالته الأولى برسالة ثانية ليؤكد له ضرورة وأهمية متابعته للامتحان، فوسّع النائب من دائرة الامتحان بعد هذه الرسالة لتشمل بالإضافة إلى القضاة جماعة من المحدثين والفقهاء، ذكر المؤلف أسماء ثمانية وعشرين شخصاً (ص ١٢٤ ـ ١٢٥) وعرض عليهم إسحاق رسالة المأمون وسأل كل واحد منهم عن رأيه في القرآن، فتباينت إجابتهم، فدوّن إسحاق هذه الإجابات وبعث بها إلى المأمون، وجاء ردّ المأمون عليها بعد تسعة أيام، أمر فيه نائبه صراحة بإيقاف المحدثين والفقهاء الذين لم يجيبوا بخلق القرآن عن الحديث والفتيا في السرِّ والعلانية، ثم رد على إجابة كل من كانت إجابتهم غير حاسمة واستخدم في ذلك أسلوب التشهير بهم وفضح سلوكهم الشخصي ومواقفهم وأخطائهم السابقة، وطلب من نائبه إعادة امتحانهم، ومن لم يرجع عن «شركه» منهم ويقول بخلق القرآن ينقل إلى عسكر المأمون مقيداً ليمتحنهم بنفسه، فإن أجابوا وإلا حملهم على السيف، فلما أعاد إسحاق القول عليهم أجابوا جميعهم إلا أربعة نفر، فأمر بهم إسحاق فشدوا في الحديد وأعاد عليهم الامتحان في اليومين التاليين فتراجع اثنان، وأصر الاثنان الباقيان وهما أحمد بن حنبل ومحمد بن نوح، فشدّا في الحديد وأرسلا إلى المأمون بطرسوس. وكتب إلى المأمون بإجابات بقية القوم، ولكنهم لم يمكثوا إلا أياماً حتى ورد كتاب من المأمون بضرورة حملهم جميعاً إليه، لاعتقاده أن إجابتهم ليست خالصة بل «تقية» لأن «بشر بن الوليد» استشهد بالآية ﴿إلا من أُكره وقلبه مطمئن بالإيمان﴾، وذكر المأمون أن التأويل الصحيح للآية ينطبق على من كان معتقد الإيمان، أما من كان معتقد الشرك مظهر الإيمان فليست هذه فأشخصوا جميعاً إلى طرسوس، ولكن المأمون لم تتح له فرصة امتحانهم بنفسه إذ وافته المنية وهؤلاء لا يزالون في طريقهم إليه.

وامتدت المحنة ـ في عهد المأمون ـ لتشمل الشام ومصر، فنقل من دمشق إلى الرقاقة: «أبو مسهر الدمشقي» (١٤٠ هـ ـ ٢١٨ هـ) فامتحنه المأمون بنفسه

فامتنع، فأمر بضرب عنقه فلما رأى السيف أقرَّ بخلق القرآن، ولكن المأمون لم يقبل منه ذلك بحجة أن إقراره جاء خوفاً من القتل فأمر بنقله إلى بغداد وحبسه حتى يموت فلم يلبث في الحبس إلا يسيراً حتى مات في بغداد في شهر رجب سنة ٢١٨ هـ.

ومن مصر نقل إلى بغداد للامتحان: نعيم بن حماد (ت ٢٢٩ هـ) ويوسف ابن يحيى البويطي (ت ٢٣٢ هـ) ـ وجمع كثير سواهما ـ نقلوا إلى بغداد مقيدين، فامتنع الاثنان عن الإجابة، فحبسا إلى أن وافاهما الأجل.

ويتابع المؤلف وقائع الامتحان في عهد المعتصم، الذي أوصاه المأمون بمتابعة ما بدأه في شأن «المحنة». فكان لزاماً عليه أن يحمل على عاتقه تنفيذ الوصية، فواصل مسيرة «المحنة»، وكتب إلى البلاد بذلك وأمر المعلمين بتعليمها للصبيان، وممن امتحنهم المعتصم، أحمد بن حنبل، وعلي ابن المديني (ت ٢٣٤ هـ). ونعيم بن حماد، والبويطي وغيرهم ممَّن بقوا على رأيهم. وكانت وقائع محنة أحمد ابن حنبل من أشهرها، وقد أوسع لها المؤلف حيزاً كبيراً من صفحات هذا الفصل والفصل الذي يليه، واستعرض فيها المصادر الكثيرة التي روت حادثة محنة ابن حنبل لمحاولة التوصل إلى حقيقة ما جرى له، لأن بعض المصادر بالغت في تهويلها وساقتها بطريقة درامية مثيرة، وخاصة ما يتعلق بتعذيبه وضربه بالسياط، وأيضاً بمدة حبسه. وترجح لدى المؤلف أن مدة حبسه أقل من سنة ونصف أي (ما بين شهر ربيع الأول ٢١٨ هـ إلى آخر شهر رمضان سنة ٢١٩ هـ) وضرب بالسياط أربعة وثلاثين سوطاً. واستنتج المؤلف من ذلك أن محنة أحمد لم تكن جسيمه وأن ما جرى له لا يتناسب إطلاقاً مع الضجة التي أثارتها «وسائل الاتصال والبث» الحنبلية، كما أنها لا تقارن بمحنة غيره ممن امتحنوا وانتهى بهم الامتحان إلى «الموت» إما في الحبس أو بالسيف. وبعد إطلاق سراح أحمد بن حنبل لزم بيته فيما يشبه الإقامة الجبرية.

ثم واصل المؤلف عرضه لوقائع المحنة بعد وفاة المعتصم عام ٢٢٧ هـ الذي خلفه في الحكم ابنه الواثق، ويرى المؤلف أن الواثق صعَّد المحنة إلى أعلى درجاتها، ومن أهم وقائع المحنة في عهده:

١ ـ إرساله الكتب إلى ولاته بالبصرة ومصر بامتحان الناس أجمع، فلم يبق أحد من فقيه ولا مؤذن ولا معلم إلا أخذ بالمحنة، فهرب كثير من الناس وملئت السجون بالكثير ممن أنكروا المحنة، وقد اشتدت وقائع الامتحان في بغداد ومصر وغيرها. ففي بغداد أقدم القضاة الذين تصدوا للمحنة إلى التفريق بين الرجال الرافضين للإجابة وبين زوجاتهم وممن فُرق بينه وبين زوجته، فضل الأنماطي وابن أبي صالح والمحدث محمد بن معاوية الأنماطي.

٢ ـ امتد الامتحان إلى الثغور حيث أمر الواثق بامتحانهم، فقالوا بخلق القرآن جميعاً ما عدا أربعة نفر أمر الواثق بضرب أعناقهم. وفي عهده كان الفداء بين أسرى المسلمين والروم، وكان عدد الأسرى المسلمين ٣٥٠٠ رجل وامرأة وصبي، وقد أمر الواثق البعثة التي أرسلها لهذا الغرض بامتحان الأسرى ومفاداة من يقول بخلق القرآن ومن أبى ترك في أيدي الروم، ولم يكن الأسير يُسأل عن القرآن فحسب، بل عن القرآن والرؤية.

٣ ـ وكانت ثالثة أخطر الوقائع في عهد الواثق قتله أحمد بن نصر الخزاعي بنفسه لأنه أبى القول بخلق القرآن، وقد توسع المؤلف في عرض وقائع محنة أحمد بن نصر الخزاعي لما لها من دلالة على البواعث السياسية لا الدينية، واعتبرها أعظم من محنة أحمد بن حنبل.

نهاية المحنة:

نقل المؤلف عن بعض الروايات قولها إن الواثق كان قد تراجع عن القول بخلق القرآن وتوقف عن امتحان الناس فيه في أواخر أيامه، ونقل المؤلف حكايتين طريفتين أوردهما المؤرخون كانتا من أسباب توقفه (انظر ص ١٠٢، ص ١٧٤). أما رفع المحنة بالكلية فقد تم على يد المتوكل سنة ٢٣٤ هـ، حيث نهى الناس عن الجدال وأمرهم بالتقليد.

الدواعي والرجال

وفي الفصل الثالث بحث المؤلف عن الدواعي المعلنة لإشهار المحنة وبيان هويات رجالها طلباً لإماطة اللثام عن الوجه الحقيقي للصراع، وإبطال التفسير

والمسوغات التي قدّمها مؤرخو الفكر الإسلامي، الذين ردوا المحنة إلى مبدأين مركزيين ظناً منهما أنهما الأصل في الامتحان:

- المبدأ الأول أو الدعوى الأولى: الدفاع عن التوحيد ورد الشبهة.

- المبدأ الثاني أو الدعوى الثانية: درء خطر الوقوع في شرك نظرية «الكلمة» المسيحية. ويرى المؤلف أنهما لم يكونا إلا مسوغين كان القصد منهما تعزيز دعوى القول بخلق القرآن لا تأسيس هذه الدعوى.

وفي سعي المؤلف للوصول إلى تحديد هويات رجال المحنة قام باستقصاء حالة أشهر الذين تعرضوا للمحنة والتعريف بهم، لا على سبيل السيرة والترجمة الذاتية، وإنما لبيان «الهوية» الشخصية للواحد منهم وبالتالي لمجموعهم إن أمكن ذلك، فقدَّم عرضاً مفصلاً عن سيرة أكثر من ثلاثين شخصية، محاولاً إبراز الدافع الحقيقي وراء امتحان كل منهم، فمثلاً تقف الدوافع السياسية وراء امتحان كلٍّ من: بشر بن الوليد الكندي (ت ٢٣٨ هـ)، إبراهيم بن المهدي (ت ٢٢٤ هـ)، أبو مسهر الدمشقي (ت ٢١٨ هـ)، أحمد بن نصر الخزاعي (ت ٢٣١ هـ)، أبو نعيم الفضل بن دكين (ت ٢١٩ هـ)، ونعيم بن حماد الخزاعي (ت ٢٢٨ هـ)، واستنتج المؤلف من تناوله لـ «هويات» الممتحنين، أنهم كانوا قضاة وفقهاء وحكاماً ومحدثين ينتمون لا إلى تيار «أصحاب الحديث» فحسب، وإنما أيضاً إلى تيارات أخرى من بينها «تيار الرأي». وهناك أفراد ليسوا من رجال الحديث والفقه والقضاء، وإنما هم «خصوم سياسيون» فحسب، ولكن من المؤكد أن الغالبية الساحقة منهم تنتسب إلى تيار «أصحاب الحديث»، فلم ـ كان ذلك؟

هذا التساؤل أجاب عليه المؤلف في الفصل الأخير من الكتاب.

وفي النصف الثاني من هذا الفصل حلَّل المؤلف شخصية المأمون باعتباره الممتحن الأول، وإن الممتحنين الذين جاءوا بعده لم يكونوا فاعلين حقيقيين في العملية بقدر ما كانوا «قِطعاً» من الآلة الكبيرة التي انطلقت حركتها مع الصانع

الأول: المأمون، وكانت خلاصة ما توصل إليه من تحليل شخصية المأمون العناصر التالية:

أولاً: لا سبيل إلى الشك في أن الشخصية الأساسية للمأمون قد تقومت بعناصر مرجعية أولية أساسها ثقافة علمية وتربية دينية صريحة، ثم انضافت إليها عناصر ثانية أساسها الخبرة العملية.

ثانياً: كان المأمون «فوق» كل المذاهب والفرق والنحل، فلا هو ينتمي إلى الاعتزال ولا إلى التشيّع ولا إلى أصحاب الحديث والفقه، ولا إلى الفلاسفة أو غيرهم.

ثالثاً: كان المأمون ملكاً متفرد السلطة استحواذياً كُلّانياً.

رابعاً: الرأي والعقل والتجربة والحكمة هي، إلى جانب الدين والتقوى، أساس الملك عند المأمون.

خامساً: في ملحمة المأمون يتقابل نظام الخلافة ونظام الملك وتتعين العلاقة بينهما على نحو حاسم لأول مرة في الإسلام.

سادساً: في عقل المأمون السياسي وفي خطابه «المعلن» اقترنت النظرية الدينية والمبادىء التقوية والأخلاقية بالسياسة الدنيوية الاقتصادية والمالية والقضائية والإدارية... الخ، لكن السمة العملية والواقعية هي التي طبعت روح مشروعه في الملك.

سابعاً: حرص المأمون على أن يجعل سياسة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أمراً من أمور الدولة، لا من أمور الرعية.

ثامناً: تنتسب القضايا الكبرى التي أثارها المأمون ـ ورأسها قضية القول بخلق القرآن ـ إلى تصور المأمون لما يمكن أن يسميه المؤلف بمنطق الملك وأولية السياسي على الديني، وفلسفة الصراع هي الأصل لا مجرد الانصياع لمفهوم عقيدي خالص كمفهوم التوحيد أو غيره.

* * *

تسويات لحساب التاريخ

طرح المؤلف في الفصل الرابع النتائج التي توصل إليها من بحثه في الفصول الثلاثة السابقة، وجعل من هذه النتائج بمثابة «تسويات» لحساب التاريخ، فما هي التسويات التي قام بها المؤلف؟

التسوية الأولى: عن علاقة المعتزلة بالعباسيين، ونسبة العباسيين إلى الاعتزال.

أكد المؤلف أنه لا وهم يعدل وهم القول أن المعتزلة كانوا رجال بني العباس المخلصين، وأعظم منه إيغالاً في الوهم أن يكون بنو العباس رجالاً للاعتزال في أي صورة من الصور. وللتدليل على صحة هذه النتيجة عرض المؤلف لصور الخلاف الشاسع بين الفريقين في النواحي العقائدية والفكرية والعملية:

- ففي الجانب العقائدي كان المعتزلة من أهل العدل «القدر والاختيار»، بينما الخلافة العباسية كانت من أهل «الجبر» الذين يحتجون لأفعالهم بمشيئة الله وإرادته، فلا سبيل لأصحاب هذا الوجه العقيدي للاتفاق مع أصحاب ذلك الوجه.

- كذلك فيما يتعلق بأصل «المنزلة بين المنزلتين» لم يكن من المعقول أن يأخذ به الخلفاء العباسيون وعقيدتهم هي «الإرجاء» كما يقول المأمون: «الإرجاء دين الملوك».

- أما فيما يتعلق «بالإمامة» فإن التيار «الاحتجاجي» في الاعتزال الذي يرى واجب الإمامة على الأمة - يرى أن طريقها هو «العقد والاختيار»، بينما يرى العباسيون أن طريقها هو «الإرث». وكان لهذا الخلاف النظري أثره الحقيقي في الموقف العملي للتيار «الاحتجاجي» في الاعتزال الذي يرى «الخروج» على الإمام الظالم.

- أما الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الأصل الخامس للمعتزلة، فقد نهى

المأمون نفسه عن أن يتولى أمره «الأفراد» وجعله أمراً خاصاً بالدولة، فكل ذلك شاهد على بُعد الخلافة العباسية عن الاعتزال.

- ثم إن المعتزلة الأوائل قد واجهوا الخلافة العباسية منذ مبدئها بالخروج بالسيف مع العلويين ضد المنصور.

أما عن علاقة المعتزلة بالعباسيين فقد قسَّم المؤلف المعتزلة إلى تيارين رئيسيين: التيار المثالي أو «التقوي الاحتجاجي» والتيار العملي أو «الواقعي».

ويضم التيار الأول عمرو بن عبيد وبشير الرحال وبشر بن المعتمر وجعفر ابن حرب وجعفر بن مبشر. . الخ، وهؤلاء رفضوا التعاون مع العباسيين وامتنعوا عن تولي الأعمال للسلطان أو حتى قبول جوائزه لما تحمله من الشبهة، أما التيار الثاني «الواقعي» وهو الذي تعامل مع السلطة أو خدم معها فيقسمه المؤلف إلى فريقين: الفريق «الفاضل» الذي وُصف أصحابه بالطهارة والنزاهة والإخلاص، كان تعاملهم مع الدولة من باب التسليم بالأمر الواقع على علاته، والعمل من أجل أن يكون على أفضل صورة ممكنة، وقد خدموا الخلافة في الدواوين لما عُرف عنهم من تعلقهم بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، والمثال البارز لحالة هؤلاء أبو يعقوب الشحام، أما الفريق الثاني من «التيار الواقعي» فقد نَعَتَه المؤلف بالتيار «الانتهازي» ويدخل ضمن هذا الفريق: ثمامة بن الأشرس، والعلاَّف والنظَّام والجاحظ، وعلَّل المؤلف تعامل هذا الفريق مع السلطة إما بأنه غلبت عليهم ذاتياً النزعة العقلية المجردة الخالصة، أو استجابوا موضوعياً لأحوال الأمر الواقع، وكانوا بكل بساطة فريسة سهلة للانتهارية والنفاق السياسي.

كما أرجع المؤلف سبب تعامل «الواقعيين» بشقيهم مع الخلافة والسلطان؛ بأنهم رأوا أن الخلافة هي الواقع الوحيد الممكن عملياً آنذاك وهي بغضّ النظر عن طريقة تحقيقها ضرورية لحفظ الشرائع ودوام وجود الجماعة ووحدتها، فلا مفر من قبولها والرضى بها وخدمتها خدمة للإسلام نفسه، ولم يكن فعل أحمد ابن أبي دؤاد يشذ عن هذا المنطق.

ويرجح المؤلف أن ابن دؤاد انطلق في فلسفته السياسية من أمرين الأول: هذا النهج الواقعي في رؤيته للأمور، والثاني: أنه كان ينفذ ما ينفذ لا بما هو معتزلي، وإنما بما هو صاحب منصب مخصوص في الدولة يوجب عليه ذلك إيجاباً وهو منصب قاضي القضاة.

أما عن تردد المعتزلة على مجالس الخلافة يستوي في ذلك المثاليون منهم والعمليون، فينبغي الإشارة إلى أن هذه المجالس كانت مفتوحة لجميع الطوائف، ولم تكن مجالس خاصة بالمعتزلة أو غيرهم بالذات. كما ارتبط حضور المعتزلة لهذه المجالس بمناظراتهم الدينية الخالصة مع المخالفين للإسلام بشكل عام.

وأما أدوار المعتزلة العمليين الذين خدموا مع العباسيين، فلا ترقى في الأهمية إلى الدرجة التي تسوغ الزعم أن الدولة كانت دولتهم وأن قرارات الخلافة العظمى فضلاً عن قرارتها الصغرى، كانت تصدر حقيقة عنهم.

- التسوية الثانية: كانت التسوية الثانية التي قام بها المؤلف - لحساب التاريخ - عن الدوافع التي كانت سبباً في إقدام المأمون على الامتحان.

أشار المؤلف إلى قوة شخصية المأمون وعقلانيته واعتباره «فوق كل المذاهب والفرق»، وأنه لم يكن «لعبة المعتزلة»، وما كان للمعتزلة أي قدرة للتأثير عليه ليفرضوا هذا القول عليه أو يلجئوه إليه أو حتى يحسّنوه في عينه، إن لم يكن هو نفسه قد رأى وجهاً للأخذ به. إن مسألة القول بخلق القرآن لم تكن مقصورة على المعتزلة وحدهم، بل ذهب إلى القول بها قطاع واسع من المتكلمين من غير المعتزلة، لذلك يرى المؤلف أن هذه المسألة «اقتنصها» المأمون لأسباب لا صلة لها باعتزاله وإنما لما يمكن أن «توظف» له في إطار منطق الدولة أو منطق الملك - الذي كان المأمون يرعاه قبل أي منطق آخر.

إذن ما هي دوافع المأمون؟

يرجع المؤلف - في سبيل الوصول إلى الدواعي الحقيقية للامتحان - إلى

الشروط الاجتماعية ـ التاريخية لخلافة المأمون، ويرى أن هذه الشروط تتمثل في طبيعة التيار الممتَحَن، وفي مبدأ المحنة:

أولاً: ما يتعلق بطبيعة التيار الممتَحَن:

يقرر المؤلف أن غالبية الممتحنين ينتسبون إلى «تيار أهل الحديث والسنّة» ولكنه ينبّه إلى أمرين: الأول، أن المأمون لم يمتحن أصحاب الحديث وحدهم، وإن كانوا مستهدفين بالدرجة الأولى، فقد كان إلى جانبهم رجال من تيار «أهل الرأي» إضافة إلى أشخاص لا علاقة لهم بالفقه والحديث وإنما لأسباب سياسية بحتة.

الأمر الثاني: أن المأمون لم يمتحن رجال الحديث لأنهم رجال تحديث أو علماء يحدثون، ولا لأنه منكر للحديث كأصل من أصول الدين، ولا لتحفّظه على عدم كفاءتهم أو ضعفهم في علم الحديث.

وإنما لما يمثله تيار أهل الحديث من قوة متنامية تستحوذ بصورة متصاعدة على أفئدة العامة، وخشية المأمون من قوة تأثير زعماء هذا التيار على العامة، وخوفه من إمكانية تحريكهم وتحويلهم إلى قوة تدك أسس الدولة، خاصة وأن هذا التيار قد أصبح «قوة موازية» لقوة الدولة، وقد أراد المأمون من وراء امتحان هؤلاء الزعماء تكشيفهم وفضحهم عند العامة، لأنهم إن هم أجابوا في المحنة سيسقطون في أعين العامة فلا يثقون بدينهم ولا في رئاستهم، خاصة إذا علمنا دعواهم بأنهم «أهل الحق والدين والجماعة»، فتنصرف العامة عنهم وتعود إلى حظيرة الطاعة للدولة.

ونبّه المؤلف إلى أن هذا التيار أصبح يشكل خطراً حقيقياً على الدولة، إذ سبق لهم الخروج مع محمد بن عبد الله بن الحسن ومع إبراهيم بن عبد الله ابن الحسن وارتباطهم بحركة «المطوعة» التي أخذت على عاتقها منذ السنوات الأولى لخلافة المأمون أن تقف في وجه الفساد والجور والسلطان نفسه. إذاً، فقد كان المأمون يرى في «تيار أهل السنّة» قوة كبرى تمثل دولة داخل الدولة، فلم يكن أمامه بدّ من إخضاع هذه «القوة غير المباشرة» وردها إلى حدود الطاعة، ولكنه لم

يتوسل بـ «السياسي» في حسم هذا الصراع على «السيادة» داخل الدولة، وإنما بـ «الديني».

ثانياً: ما يتعلق بمبدأ الامتحان واختيار مكان وزمان إعلانه:

يعتقد المؤلف أن المأمون اختار التوقيت المناسب لتفجير الصراع ضد القوى الداخلية ذات الميول الأموية، التي باتت تمثل خطراً حقيقياً على الدولة لما أصبحت عليه من سلطة وقوة على جماعة المسلمين برمتها وتسوغ عملها باسم الدين، فقد أعلن المأمون المحنة أثناء خوضه للمعركة «الجهاد» مع الروم، حتى لا يبدو في نظر المسلمين معتدياً، فيكون بذلك قد حشد الجيوش لحرب أعداء الله الكفار الروم ويواجههم في عقر دارهم، ويوجه «الامتحان» في الوقت نفسه ومن قلب المعركة الجهادية ويصور للجميع أنه يجاهد الكفار في الخارج والداخل على السواء.

أما عن سبب اختيار المأمون لمسألة القول بخلق القرآن دون غيرها من الأقوال لتكون المحك الأساسي في «تجربة العنف» التي حملت اسم الامتحان أو «المحنة»، فيرجعه المؤلف إلى سببين:

الأول: لمعرفة المأمون والخلفاء جميعاً أن حجة «الديني» في الإسلام أقوى من حجة «الدنيوي» وأكثر تأثيراً.

الثاني: معرفة المأمون بأن مسألة خلق القرآن تعد من أبغض المسائل إلى نفوس أهل السنّة والحديث، وموقفهم المعلن من تكفير القائلين بها. ومن الطبيعي أن تكون استجابتهم عند الامتحان متوافقة مع غرض المأمون من الامتحان.

وكانت التسوية الثالثة التي أجراها المؤلف تتعلق بالمتوكل الذي يُنسب إليه «أنه رفع المحنة ونصر السنّة وكتم البدعة» وجوهر هذه التسوية يتمثل في إدخال تعديل أساسي في هذه «الرؤية» وهذا التعديل يقضي بالقول أن المتوكل رفع «محنة القول بخلق القرآن» ولكنه لم يرفع محنة أحمد بن حنبل بصفته إمام «أهل الحديث والسنّة». وأول إجراء اتخذه المتوكل ضد الإمام أحمد بن حنبل فرض

الإقامة الجبرية عليه بمنزله وألاّ يخرج منه إلى جمعة أو جماعة بتهمة إيواء أحمد بن حنبل «علوياً» في بيته، ومع أنه ثبت للمتوكل براءة أحمد من هذه التهمة إلا أنه أصر على حمله إليه بالعسكر، وفرض الإقامة فيه على أحمد، ويرجح المؤلف أن قصة العلوي الرابض في بيت أحمد قصة مختلقة جملة وتفصيلاً اصطنعها المتوكل من أجل تسويغ استمرار حالة الحصار والعزل على أحمد بن حنبل.

أما عن دوافع المتوكل من رفع المحنة، فيرى المؤلف أن ما قام به المتوكل إنما جاء من إدراكه «كرجل دولة وملك» أولاً وآخراً، أن ظروف خلافته تتطلب إحداث توازنات جديدة وتفرض «رفع اليد» عن تيار أصحاب الحديث والسنّة ومن تبعهم من العامة والعرب، طلباً لنصرتهم في معركته الخفية مع مراكز القوى التركية بدار الخلافة. وذلك لا يتيسر إلا بإجراء «سياسة» جديدة أحد وجوهها رفع المحنة، وذلك هو الذي كان.

* * *

جدلية الديني والسياسي

بعد فراغ المؤلف من طرح النتائج التي توصل إليها ـ في الفصل السابق ـ عن المحنة ودواعيها ورجالها، يكون قد حقق بذلك الهدف الأول له من البحث، عاد لاستكمال مسيرته نحو إنجاز الهدف الثاني والأخير، والمتمثل في محاولة التوصل ـ من خلال المحنة ـ إلى طبيعة العلاقة الجوهرية بين الديني والسياسي أو الأمر والطاعة في التجربة التاريخية للدولة الإسلامية، وهوما يسميه «بجدلية الديني والسياسي» وقد كانت المحنة أحد وجوه هذه الجدلية المتجذرة في الحياة الاجتماعية في الإسلام. واعتبر أن كل ما يحدث من حراك اجتماعي محكوم في مبدأ المطاف ومنتهاه بآليات هذه الجدلية.

وعن طبيعة العلاقة بين الديني والسياسي يشير إلى أن كل ما هو فردي حين يتحول إلى اجتماعي يصبح «سياسياً». والديني نفسه حين يكف عن أن يكون «للإنسان في خاصة نفسه» ويصبح شأناً للجماعة لا بد أن يصبح سياسياً. وكل

فهم للدين يأخذ بمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» يحول «الديني» بالضرورة والماهية إلى «سياسي».

ثم تطرق المؤلف إلى تحديد ماهية «الديني» و«السياسي»، كما وردت عند اللغويين ورجال الفكر السياسي الإسلامي.

تعريف الدين: استعرض المؤلف جملة من التعريفات التي قدمها اللغويون للدين، وخلص منها إلى أن الدين هو: «وضع إلهي يسوق الإنسان المنقاد له إلى الخير والصلاح الدنيوي والأخروي»، ومميزات هذا التعريف «أنه يحدِّد الدين بمبدئه ووسطه وغايته، أما مبدؤه فالله إذ هو وضع إلهي، والرسول هو متلقيه وحامله ومؤديه، أما وسطه فهو الإنسان العاقل المكلَّف، وأما غايته فصلاح الإنسان وخيره في الحال والمآل، أي في الدنيا والآخرة بالانقياد إلى أحكام هي جملة من العقائد والأعمال التي وضعها الله. وبما أن هذه الأحكام ليست «للإنسان في خاصة نفسه» فحسب، بل ولمجموع الأفراد في هيئتهم الاجتماعية فلا بد من وجود «سلطة» ـ أو منصب «سياسي ـ ديني» هو منصب «الإمامة» أو «الخلافة» ـ تقف على إنفاذ هذه الأحكام وإمضائها في الفرد والجماعة.

ولتحديد معنى الخلافة في علاقته بالديني والسياسي، تناول المؤلف الآراء التي انتهى إليها كبار المفكرين السياسيين في الإسلام، الذين تطرقوا إلى هذه المسألة وبلوروا الشكل التأريخي الصريح لها من خلال النصوص الدينية، ومن «التجربة التأريخية» للإسلام والمسلمين، واستنتج المؤلف من خلال عرضه لأفكار الماوردي وابن خلدون إلى أن الديني «هو ما يمت إلى قوانين مفروضة من الله يقررها ويشرعها لتكون نافعة في الحياة الدنيا وفي الآخرة، إذ ليس القصد هو الدنيا وحدها، وإنما القصد المفضي إلى السعادة في الآخرة أيضاً وقبل كل شيء». أما الخلافة: فهي حمله الكافة على مقتضى النظر الشرعي في المصالح الأخروية، وفي المصالح الدنيوية الراجعة إلى المصالح الأخروية، فمصالح الآخرة في السياسة الدينية هي الأصل والمصالح الدنيوية هي الفرع، وهي ترجع عند الشارع إلى اعتبارها بمصالح تلك.

والأصل في حمل الكافة على الأحكام الشرعية هو لأهل الشريعة وهم الأنبياء الذي يقوم الخلفاء في الناس مقامهم، وبذلك تكون الخلافة «خلافة عن صاحب الشرع في حراسة الدنيا وسياسة الدنيا به».

ولكن الدولة التاريخية في الإسلام لم تستمر في السير وفقاً لهذا الإطار، فتحولت تدريجياً إلى «الملك» القائم على «القهر والغلبة» ومراعاة المصالح الدنيوية، ولذلك عرض المؤلف لآراء ابن خلدون في تحول «انقلاب» الخلافة إلى الملك، لأن نظرة ابن خلدون إلى الموضوع متفقة مع نظرة أهل الدين من «أصحاب السنّة والحديث» ولأنه يجسد في هذا التقسيم أو «التمييز» مذهب هؤلاء، وإن كانوا لا يقيمون مذهبهم على نظرته في العصبية وتطور «طبيعة» الملك كما يذهب إليه ابن خلدون.

وخلاصة نظرية ابن خلدون أن الخلافة وجدت أولاً، ثم ظهرت الخلافة التي التبست معانيها بالملك، ثم صار الأمر ملكاً بحتاً، ويقسّم ـ ابن خلدون ـ المراحل التأريخية لهذا التحول على النحو التالي:

ـ مرحلة الخلافة، وتشمل فترة الراشدين الأربعة.

ـ مرحلة الخلافة الملتبسة بالملك وتشمل المرحلة الأولى من العهد الأموي، من مبدأ معاوية إلى ولد عبد الملك بن مروان، ومن مطلع العهد العباسي إلى الرشيد وبعض ولده.

ـ والمرحلة الثالثة، مرحلة الملك البحت «الملك العضوض» وتشمل الفترة الممتدة من ولد عبد الملك بن مروان إلى نهاية الدولة الأموية، ومن بعض ولد الرشيد حتى نهاية العصر العباسي وما تلاه، وتحول الأمر في هذه المرحلة إلى ملك عارٍ من رسم الخلافة وفارقها مفارقة نهائية.

وأتى اهتمام المؤلف بنظرية ابن خلدون في «التطور الطبيعي» للخلافة والملك لأنه يعوِّل عليها تعويلاً خاصاً في محصِّل التحليلات التي تبناها لجدلية الديني والسياسي.

فإذا كانت الخلافة قد لحق بها هذا التحوّل عن رحمة النبوة والخلافة وأصبح

منطقها ـ وعصب قوامها ـ هو منطق المُلك، فكيف سينظر «أهل الدين» إليها وما موقفهم منها؟، وفي الوقت نفسه، ماذا سيكون عليه موقف الدولة عندما يواجهها أو ينهض لها من ينازعها «الأمر» باسم الله وباسم الدين والشرع؟، وما هي الأدوات التي سيلجأ إليها أطراف الصراع؟.

موقف «أهل الدين»[٢].

عرض المؤلف الموقف الفكري لـ «أهل الدين» والعوامل التي أسهمت في «تشكيل» وصياغة «رؤيتهم» أو «نظرتهم الدينية الشاملة» إلى الدولة والتاريخ والعالم.، فيرى ـ أي المؤلف ـ أن «رؤيتهم» للأمور انطلقت من آليات مباينة لتلك التي عوَّل عليها ابن خلدون. آليات الأصل فيها «رؤية» في «الأخرويات» الإسلامية، أداتها «النبوءة» و«الرؤى الأخروية» وقاعدة «القدر» الذي لا رادّ له، وانطلقت رؤيتهم أو نظرتهم هذه من «النص» وعلى وجه التحديد الحديث والآثار المروية عن الرسول ﷺ وعن أصحابه، ومع أن في هذه النصوص ما يعتبره رجال الجرح والتعديل من «المناكير» التي لا يجوز قبولها، بيد أن التحقق من ضعفها وأسس الشك أو الكذب فيها لم يجردها من الدور النفسي القوي الذي أدته فعلياً وعملياً في تشكيل هذه النظرة التي انتشرت وخلفت بصماتها القوية في أنماط النظر والعمل الاجتماعية والتاريخية، وفي علاقة الديني والسياسي إلى يومنا الحاضر. وقد عبَّرت هذه النظرة عن نفسها في مواقف مركزية عدة لأهل الدين:

ـ أولاها: يتمثل فيما يسميه المؤلف بـ «حدس الزمان الملحمي» وهو زمان لحمته «الفرقة والاختلاف» وسمته «قبض العلماء» وسداه «فساد الزمان والابتعاد المستمر عن الخير» ومآله «فتن تموج كموج البحر».

لقد سوغت التمزقات الدموية الأولى التي فعلت فعلها في جسم الجماعة

---

(٢) استخدم المؤلف مصطلح «أهل الدين» للدلالة على تيار «أهل الحديث والسنة من السلف» الذين حدث الصدام بينهم وبين الدولة، واستخدم مصطلح «الدولة» للإشارة إلى المرحلة التي تحولت فيها الخلافة إلى المُلك.

الإسلامية الأولى الحديث المرفوع إلى الرسول ﷺ والمعروف بـ «حديث الفرقة الناجية» الذي رسّخ في فكرهم بأن ما حدث تاريخياً من فرقة وفتن واضطرابات جعلها أمراً مقدراً «حتمياً».

وقد عزّزت هذه «الآلية النفسية» حديث القرون المروي عن الرسول ﷺ: «خير القرون قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم»، وتعبّر هذه الصيرورة «نحو الأسوأ» عن فساد الأزمنة وفساد أهلها. ويؤكد المؤلف أن نظرة «أهل الدين» جعلت «القرن الأول» يمثل عهد الخلافة الراشدة، و«الثاني» يمثل عهد الخلافة الملتبسة بالملك، و«الثالث» يمثل مرحلة الملك الخالص. إذاً، فالابتعاد عن الخير والانغماس في الشر يتعاظم كلما ابتعد بنا العهد عن قرن النبي قرن الخير التام، وما أن بلغ المسلمون نهاية القرن الثالث حتى كانت الصورة «البائسة» الفاسدة للزمان وأهله قد أصبحت مستقرة في نفوس عامة الناس وعلمائهم.

وتدفع «أحاديث الفتن والملاحم» وهي حافلة بالمناكير بهذا الشعور الشقي بالتاريخ إلى مدى يذهل الأفئدة والنفوس. و«يذهب بعقول الرجال» وهي تعزز في ذلك أحاديث اضطراب القرون وتقهقرها والانسحاب المتعاظم للخير من العالم.

- وثانيها: الوعي بالتحول عن النبوة والخلافة إلى الملك العضوض؛ يؤكد المؤلف أن «أهل الدين» كانوا قد وعوا حدوث هذا الانقلاب قبل ابن خلدون بعدة قرون، وأن الرجال الذين امتحنهم المأمون قد أدركوا التمييز بين الخلافة والملك على نحو قاطع وحاسم. وعرض المؤلف نماذج من الأحاديث التي رواها «أهل الدين»، ومنها الحديث المرفوع إلى الرسول ﷺ: «أول هذه الأمة نبوة ورحمة. ثم خلافة ورحمة، ثم سلطان ورحمة، ثم ملك جبرية...» ويرجح المؤلف أن هذا الحديث هو الذي استلهمه ابن خلدون في نظريته عن انقلاب الخلافة إلى ملك وفي مراحل هذا الانقلاب (للمزيد من التوضيح عن الفرق بين الخلافة والملك راجع ص ٣٢٥ - ٣٢٧).

- أما ثالث المواقف المركزية في فكر ورؤية أهل الدين فهو موقفهم من

الدولة: تردد موقف «أهل الدين» الناظرين إلى الدولة على أنها جبروت وغلبة وبُعد عن الخير والهدى واسترسال في الدنيا وباطلها وبدعها. تردد موقفهم ما بين التضحية بـ «الديني» لمصلحة وحدة الجماعة واستمرار السلطة أو الدولة التزاماً بـ «الطاعة»، وبين إعلاء «الديني» إلى حد امتهان السلطة والإنكار إلى أبعد مدى ممكن، التزاماً بمبدأ «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر».

إن مبدأي «الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر» و«الطاعة» يمثلان أداتين من أدوات الصراع التي اعتمدت عليها أطراف الصراع المتخلفة.

فالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كواجب ديني يحتل مرتبة (الركن) الرفيع عند جميع المسلمين ويعتبر «أداة» ممكنة ومتوافرة للجميع؛ دولة وأفراداً وجماعات ولكن هذه «الأداة» لا تعتبر حيادية فهي من الخطورة بمكان، وتتمثل في أن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يحوّل الديني إلى سياسي مرة واحدة أو أنه يجعل من الديني ذا طبيعة سياسية، وذلك بسبب ما يقوم عليه الأمر والنهي من انتقال من «الفردي» إلى «الاجتماعي» ومن الاجتماعي إلى «السياسي» وما يخوّله من «إثبات سلطنة وولاية واحتكام على المحكوم عليه».

ما الذي يمثله مبدأ الأمر بالمعروف حين يصبح أداة في يد تيار واسع كتيار أصحاب الحديث والسنّة؟ ما الذي يمثله آنذاك هذا التيار في عين الدولة أو السلطة؟ إنهم يصبحون «قوة موازية» تقابل قوة الدولة وتتحفز لها نصرةً للدين وللشرع الذي طمست ـ عندها ـ أعلامه ومحيت آثاره، ويرى المؤلف أن هذه «الأداة» عندما تنازعها قوتان، قوة «السياسي» ممثلاً بالدولة، وقوة «الديني» ممثلاً في جماعات الأعوان «القوة الموازية» ينجم عنه جدلان ذوا وجهين: وجه يمتّ بالصلة لصراع الغايات، ووجه يمتّ بالصلة إلى صراع السلطة والسيادة.

والصراع حول الغايات ما هو إلا نتيجة مترتبة على التيارين بين غايات كل من الديني والسياسي. «فالديني» غاية ما ينشده هو الهدى والرحمة والامتثال لحكم الشرع امتثالاً مطلقاً في كل الأحوال، أما «السياسي» فإن ما ينشده هو «السلطان» بكل أشكاله والاستمرار في الاحتفاظ به، ويتمسك بوجوب الالتزام بالطاعة له.

وعند قيام «أهل الدين» بإنفاذ مبدأ الأمر بالمعروف كأداة موجهة إلى آحاد الرعية أو إلى فئات من الرعية أو الجماعة، فإن «سلطة» الأمّارين النهائية تصبح سلطة في السلطة أو قوة في الدولة «موازية» لقوتها وتنازعها سلطانها على الأفراد والرعية كافية، وتصبح هذه الأداة أكثر خطورة إذا كانت موجهة ضد الدولة. أما الدولة، فإنها تدرك خطورة هذه «الأداة» إذا ظلت في يد «القوة الموازية» ولذلك، فإنها تحاول تقييد هذه وضمها إليها، واخترعت لذلك وظيفة هي وظيفة «المحتسب». كما اشترطت «الإذن» من ولي الأمر كشرط لإنفاذه من قبل آحاد الرعية أو الجماعات، ووجدت لها في صفوف «أهل الدين» من علماء السلطة والمفكرين المساندين لها من يقيد من سلطة الأفراد في «الأمر والنهي» ويوسع من دائرة الأمور التي تتطلب الإذن من الدولة. أما أهل الدين فلم يسلموا بسهولة بتجريدهم من هذه «السلطة» وظلوا متعلقين بها كجزء من عبادة الله وطاعته، ولذلك نصحوا «الأمّارين والنهائين» بالتقليل من الرجوع إلى الدولة، والتزام الصبر والاحتمال على الأفراد الذين لا يستجيبون لهم.

ويرى المؤلف أن إقدام الدولة على امتحان رجال «القوة الموازية» ناتج عن تذرع الدولة في قيامها بواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وبوظيفتها في «حفظ الدين» باعتباره حفاظاً على بنيان الأمة ووحدة الجماعة لأن أي «بدعة» أو «زندقة» قد تولد انشقاقاً في الجماعة، ومع أن «مسألة القول بخلق القرآن» ليست مما يؤدي إلى الانقسام، فإنها تتعلل بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولكنها لا تكون قد قصدت الحفاظ على الدين ونقائه بقدر ما تكون قصدت إلى حفظ الدولة نفسها من خطر يتهددها من جانب القوة الموازية.

- أما الأداة الثانية من أدوات الصراع فهي «الطاعة»:

فالدولة بما هي القوة الأساسية فإنها تطلب الطاعة والإذعان من الكافة لسلطتها لسببين: نقلي، (متمثل بالآيات القرآنية والأحاديث النبوية في وجوب الطاعة لأولي الأمر)، وعقلي: ويتمثل في أن الدولة لكي يستمر وجودها، فلا بد من أن تكون لها السلطة على الأفراد. فإذا زالت هذه السلطة زالت الدولة ولا قوام لها بدون «جماعة» متماسكة تأتمر بأمرها ولا تجنح للعصيان.

أما «أهل الدين» فإنهم يطلبون الطاعة للّه والرسول ويطلبون «السلطة» للدين، والعلماء هم من يمثلون هذه السلطة، فماذا كان موقفهم؟.

يقول المؤلف: إن الطاعة للّه والرسول وأولي الأمر ذات أصل «نصي» وهي غير مقيدة ولا مشروطة إذا كانت للّه وللرسول، ولكنها «جدالية» حين يتعلق الأمر بالدولة، وتثور المشكلة حينما لا تكون هذه الدولة منقادة للدين غير محافظة على أحكامه، ولا منفذة لها. ويتفق أهل الدين على وجوب الطاعة عقلاً ونقلاً، وعلى الصبر تحت لواء السلطان.. إلا أنهم يربطون قضية السمع والطاعة «للسلطان» بإقامته في الناس كتاب الله وما لم يأمر بمعصية «فليس لأحد أن يُطاع في معاصي الله عز وجل». ومن هذا المنطلق كان رفض أحمد بن حنبل أمر الخليفة له بالقول بخلق القرآن باعتباره أمراً بمعصية.

ويستنتج المؤلف أن «أهل الدين» لم يلتزموا بـ «السمع والطاعة» الخالصين في مجابهتهم للسلطان وصدامهم معه، وإن موقفهم كان عبارة عن حالة من «العصيان المحدود»، أو من «الطاعة السلبية» التي عبروا عنها بهذه الوسائل:

- الاعتزال والسكوت ولزوم البيت والامتناع عن التحديث والإصرار على المخاصمة حتى النهاية.

- كما لجأوا إلى أداة أخرى في تجسيد «الطاعة السلبية» وهي الدعاء للسلطان بالصلاح ومقاطعة مجالسه ورفض عطاياه وجوائزه.

- كما ابتدع اللاشعور الديني وسيلة فذة لإدانة الدولة وتجريدها من الأسس الشرعية التي تستند إليها وتمثلت هذه الأداة في «الحلم» أو المنام. وقد حفلت المصادر التاريخية والدينية لتيار أهل السنّة بالعديد من هذه «الرؤى» التي تكشف عن حالة الرجال المضطهدين من الدولة بأنهم يسرحون ويمرحون في الجنة وعلى رؤوسهم التيجان.. مع الكرام البررة.. وفي هذا إشارة خفيّة إلى مصير ظالميهم.

ولخّص المؤلف للعلاقة بين «القوة الموازية» كقوة دينية وبين «الدولة» كقوة سياسية، في هاتين العبارتين «الطاقة القسرية» أو «العصيان السلبي»، والحالة

التي يمثلها هذا الموقف تتردد، بين هاجس الطاعة للنصوص وبين إنفاذ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ومعنى ذلك أنها تتردد بين طاعتين كلتاهما تتعلل بوحده الجماعة واستمرار وجودها. ولكن ربط الأمر والنهي «بالقدرة» وبالإمكان يفتح الباب واسعاً أمام دائرة «العصيان» ذلك أن أية قوة موازية إذا ما آنست من نفسها الإمكان والقدرة يمكن أن تدفع ـ إذا ما لاح لها أن الظروف مؤاتية ـ بأداة تغيير المنكر إلى درجة العنف الأقصى، وقد أثبتت «القوة الموازية» أن لديها مثل هذا الاستعداد، ولكنها كانت في حالة انتظار وترقّب لتخرجها إلى حيّز الفعل.

ولذلك، فليس غريباً أن ترى الدولة في هذه القوة «خطراً» حقيقياً على وجودها واستمرارها، وكان لا بد من حدوث هذا التقابل الصدامي بينهما انطلاقاً من جدلية، العدو والصديق.

فالدولة التي اعتادت على التفرد بالسلطة المطلقة لا تقبل أن ينازعها في هذه السلطة أي سلطة أخرى، ووجود قوة موازية تمثل مصدر «خوف» و«خطر» على سلطاتها، واعتبارها عدواً يجب قهره «بالامتحان» لرده إلى حظيرة السمع والطاعة، «فالخوف» هو الهاجس الأساسي الذي يحرك السياسي في موقفه من أية قوة موازية، وهذا هو الذي دفع المأمون لامتحان الأئمة والعلماء والقضاة لخوفه من هذه الرموز التي أصبحت تجسد قوة «رئاسية» موازية لملكه تقود قوة «غير مباشرة» تهدد قوة الدولة ذاتها.

وإذا كان لتجربة «محنة القرآن» من دلالة جوهرية فهي:

ـ أنه لم يكن وراء أشكال «الامتحان» كلها إلّا صراع الغايات الدينية والسياسية وأنه لم يكن أمام الدولة من سبيل إلى تخطيه غير اجتياز الديني وتزيين الدولة به وتوظيفه لمصلحة «السياسي».

ـ وأن المنطق الذي يتحكم في جدلية الديني والسياسي في الإسلام هو أن الديني والسياسي كليهما يتعلقان بالسلطة ويجعلانها قاعدة مادية وجهازاً يحقق به كل منهما ماهيته وغاياته، وأنه في كل مرة يصل الديني إلى أن يصبح قوة غير

مباشرة أو موازية «ذات إمكان» فعَّال في الجماعة، فإنه سيتحول إلى سلطة تنازع السياسي غاياته وسلطته، ولن يتوانى «السياسي» عن «امتحان» هذه القوة الموازية بجميع الأدوات المتوافرة لديه، وأولها الديني نفسه باعتباره أقوى تأثيراً في «الجماعة» ذات الإطار المرجعي والقاعدة الإيديولوجية الدينية.

واختتم المؤلف كتابه هذا بالتساؤل: «هل الدين الإسلامي سياسي في ماهيته؟» ويجيب على هذا بالتأكيد على أن «السياسي» يدخل في ماهيته الديني على وجهة القوام الذاتي له لا على وجهة الإضافة من الخارج وليس مردّ ذلك إلى أن السلطة أو الخلافة هي جزء من مفهوم الديني، وإنما لأن الديني الإسلامي لا يستقيم عند حدود الخاص أو الفردي وحده، إذ كل ما يمت إليه بصلة يحوَّل باستمرار إلى «العام» و«الجماعي».

وما يميز «السياسي» ويقوِّم طبيعته الذاتية ليس تحققه في جهاز تسمية «الخلافة» أو «الدولة»، وإنما هو الطبيعة الجماعية لشرع هذا الدين وأحكامه. وحتى في حالة التمييز بين الخلافة والملك أو انقلاب الخلافة إلى مُلك (دينائي) لم يتمثل الفرق في حقيقة الأمرين الاثنين في أن أحدهما روحي خالص والآخر مادي خالص، وإنما يتمثل في أن الرحمة والشفقة والعدل هي من المنظور السياسي أساس «الخلافة»، بينما الغلبة والقهر والجبروت هي أساس «الملك»، أما السياسي فجوهري فيهما معاً.

وفي حالة الديني يكون مبدأ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، أبرز وجوه السياسي في الديني.