

ناجية الوريدي بوعجيلة

الاختلاف وسياسة التسامح

بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات
الرشيد والبرامكة والمأمون



ناحية الوريقي بوعجيلة

الاختلاف وسياسة التسامح

بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات
الرشيد والبرامكة والمأمون

الكتاب: الاختلاف وسياسة التسامح

تأليف: ناجية الوريثي بوعجيلة

الطبعة الأولى، 2015

عدد الصفحات: 304

القياس: 21 x 14

ISBN: 978-9953-68-774-2

الناشر: المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء - المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا) - 42 الشارع الملكي (الأحياس)

هاتف: +212 522 303339 - +212 522 307651

فاكس: +212 522 305726

Email: markaz.casablanca@gmail.com

بيروت - لبنان

ص.ب: 5158/113 - الحمراء - شارع جاندارك - بناية المقدسي

هاتف: +961 1 750507 - +961 1 352826

فاكس: +961 1 343701

Email: cca_casa_bey@yahoo.com

جميع الحقوق محفوظة

مؤسسة مؤمنون بلا حدود

مؤسسة دراسات وأبحاث

www.mominoun.com

تقاطع زنقة بهت وشارع فال ولد عمير، عمارة ب، الطابق الرابع (فوق محل عبرون)

أكدال - الرباط - المملكة المغربية

هاتف: +212 537 730450 - فاكس: +212 537 730408

Email: info@mominoun.com

الآراء الواردة في هذا الكتاب لا تعبر بالضرورة عن اتجاهات

يتبناها المركز الثقافي العربي ومؤسسة مؤمنون بلا حدود.

شكر

للأستاذ عبد المجيد الشرفي كبير فضل في مراجعة الكتاب،
فله صادق الشكر.

● إذا خولف الواحد من رؤساء الطوائف في نحلته،
يكفر مخالفه أو يبدعه أو يرميه بالأمور التي حرّمها الله عليه.
المأمون

● هم عديماء الدين، لأنّ من تجر بشيء باعه، ومن باع
شيئاً لم يكن له دين.

الكندي

● إنّ الناس قبيل واحد متناسبون، تجمعهم الإنسانية.
يحيى بن عديّ

الفهرس

توطئة: في مفهوم التسامح	11
1. الرشيد ومصادرة الاختلاف الفكري: محاكمة الشافعي وتحوّله المذهبي	33
1.1. الشافعي معتزلياً	40
2.1. محاكمة الشافعي	82
3.1. التحوّل الفكري للشافعي: سلطة «النص» في خدمة السلطة	101
4.1. بنية خطاب الشافعي وآليات التأسيس	120
2. الرشيد والحسم السياسي للاختلاف: «نكبة البرامكة» ..	133
1.2. نكبة البرامكة بين المتداول والمسكوت عنه	136
2.2. التسامح في سياسة البرامكة	148
3.2. تحالف المؤسسة الدينية ومؤسسة الخلافة لمصادرة التسامح	169

3. المأمون: من سياسة التسامح إلى اللاتسامح «المشروع» 205
- 3.1. المأمون والتسامح الفكري 207
- 3.2. المؤسسة الدينية ورفض التسامح 241
- 3.3. المأمون واللاتسامح «المشروع»: عنف الدولة المشروع 250
4. التنظير للاتسامح، وشرعنة العنف 257
- 4.1. التمييز الفريد للذات 258
- 4.2. واجب محاربة الاختلاف 265
- 4.3. الترميق الفكري 268
- خاتمة 279
- القائمة البيبليوغرافية 287

توطئة: في مفهوم التسامح

يُعدّ مفهوم التسامح اليوم مقوّمًا من مقوّمات الحداثة السياسيّة والاجتماعيّة⁽¹⁾ لقدرته على حلّ الإشكالات الناتجة عن التعدّدية⁽²⁾ داخل المجتمع الواحد وبين المجتمعات. فهو البديل العادل للتعصّب ورفض حقّ الآخر في الاختلاف⁽³⁾، والسبيل الوحيد إلى تعايش سلميّ قائم على الاستواء في الحقوق بين مختلف مكوّنات المجتمع. ولئن اكتسب هذا المفهوم اليوم جملة من الخصوصيّات الدلاليّة المقترنة بقضايا التحديث في مختلف مستوياته⁽⁴⁾، وخاصّة

(1) يرتبط مفهوم التسامح بين الأديان وبين المذاهب ارتباطاً وثيقاً- اليوم- بالديمقراطيّة وحقوق الإنسان. انظر:

Jürgen Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », in: *Cités*, 2003/1 n° 13, PUF, p. 154.

ومن المفيد العودة إلى مجلة «ديوجين» في عددها المخصّص للتسامح: *Diogène*, Octobre-décembre 1996, Gallimard, 1997.

(2) Paul Dumouchel, « Pluralisme, impérialisme et tolérance », in: *Tolérance, pluralisme et histoire*, sous la direction de Paul Dumouchel et Bjarne Melkevik, L'Harmattan, Paris, 1998, p. 119.

(3) Bjarne Melkevik, *Tolérance et modernité juridique*, Presses de l'Université Laval, Canada, 2006, p. 10.

(4) Michael Walzer, *Traité sur la tolérance*, Gallimard, Paris, 1998.

بقضايا الديمقراطية وحقوق الإنسان⁽¹⁾، فإنه لم يكن غائباً عن أفق التفكير والممارسة السياسية في القديم بما هو قيمة أخلاقية وسياسية مقترنة بقيمة العدل ومحددة لتعامل سلمي داخل المجتمع. فالتعددية ظاهرة ملازمة «للعمران البشري»، والسلطة التي تتولى تنظيمه لم تكن لتخرج في سياستها عن أحد منزعين: إما التعصب لمقوماتها ومقولاتها، مع محاولة فرضها على بقية الأطراف، أو الاعتراف بشرعية معينة للاختلاف وإقرار سياسة متسامحة يضمنها حد أدنى من العدل تسمح به معايير العصر. في المنزع الأول، يكون غياب التسامح مقترناً دائماً باحتكار السلطة وبالرغبة في الهيمنة والاستبداد: فمن يمتلكها يسعى إلى فرض «اعتقاداته وقناعاته، وأسلوبه في الحياة، على أنها وحدها الصالحة، ووحدها المشروعة»⁽²⁾. مما يجعل اللاتسامح يستقر في معادلة جامعة بين «رفض اختيارات الآخر»، وامتلاك السلطة أي «القدرة على منعه» من الحق في أن يكون مختلفاً⁽³⁾. وفي المنزع الثاني، لا تخلو سياسة التسامح من أن تكون قبولاً لشرعية الاختلاف، بمعنى أن الطرف المتسامح يترك حرية التعبير عن الآراء المخالفة له، دون أن يعني

(1) سعت كتابات عديدة إلى الارتقاء بمفهوم التسامح من مجرد الأخلاقيات المطلوبة في التعامل الاجتماعي إلى مستوى حقوق الإنسان الواجبة. انظر على سبيل المثال:

Jeanne Hersch, « Tolérance entre liberté et vérité », in: *PHILOSOPHICA*, vol. 65, 2000 (1): Philosophie et Tolérance, pp. 71-78.

(2) Paul Ricœur, « Le dialogue des cultures: La confrontation des héritages culturels », in: *Aux sources de la culture française*, par D. Lecourt et d'autres, La Découverte, Paris, 1997, pp. 97-105.

Ibid.

(3)

ذلك ضرورة تخليه عن التعبير عن قناعاته والدفاع عنها والعمل على نشرها. لكن عليه أن يمتنع عن فرضها بأي وسيلة من وسائل الإكراه⁽¹⁾. إن التسامح بهذا المعنى هو ضرب من «عقلنة» ظاهرة الاختلاف، وسعي إلى توفير شروط التعايش السلمي عبر الحوار الذي يُعدّ اعترافاً متبادلاً بين الذات المتحاورة⁽²⁾. وعادة ما تترجم هذه «العقلنة» خطابات فكرية تشرع لفهم المنطق الذي يستند إليه كل طرف في تبنيه لرؤى واختيارات معينة⁽³⁾. وهو ما يعني تنسيب هذه الاختيارات والرؤى، أي تنسيب «الحقيقة» التي يدعي كل طرف امتلاكها وتمثيلها. وفي هذين المنزعين معاً، كانت السلطة تفاعل-تأثراً وتأثيراً- مع الواقع الثقافي والاجتماعي، مما طوّر اختيارات فكرية متباينة، بين اختيارات ترى اللاتسامح وفرض الرأي الواحد الوضع السليم والأمثل، وأخرى ترى التسامح وقبول الاختلاف شرطاً للتعايش المشترك ولاستقامة «العمران».

ولا جدال في أنّ الغالب على سياسات الدول التقليدية في

Bernard Guillemain, « Tolérance (Idée de) », in: *Encyclopædia Universalis*, t. 22, pp. 713-714.

Jürgen Habermas, *De l'éthique de la discussion*, Flammarion, Paris, 1999.

(3) هذا ما رسم جانباً من الإطار النظري للجدل والمناظرات في الثقافة العربية الإسلامية، وهو جانب ورد جلياً في ما عبّر عنه ابن رشد من ضرورة التسامح مع الآخر عبر تفهم منطقته، في قوله: «ومن العدل كما يقول الحكيم (أي أرسطو) أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه بمثل ما يأتي نفسه، أعني أن يجهد نفسه في طلب الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه». نهافت التهافت، مصر، دار المعارف، د.ت، ص 369.

القديم العملُ بمعايير غير متسامحة تخدم بشكل مباشر اختيارات السلطة ومرتكزاتها الاجتماعية والثقافية، وعن طريقها كانت تحقق استقراراً قوامه الاستبداد. هو استقرار ظرفيٍّ مهما طال أمده، لأنه كثيراً ما ينتهي إلى أزمات متتالية سببها مطالبة المختلفين عن الاختيارات الرسمية بالحق في الوجود وبالعادل في المعاملة. وأن تكون هذه هي الصورة الغالبة على التاريخ السياسي التقليدي، فهذا لا يعني أنّ التجارب التي نزعّت إلى إقرار قيمة التسامح كانت منعدمة، بل هي موجودة وعملت بهذه القيمة على تفاوت بينها في التصوّر وفي الممارسة. كان ذلك في فترات محدّدة تفاعل فيها فكر متسامح وسياسة عادلة، في المجتمعات الكتابيّة المسيحيّة منها والإسلاميّة. وقد تعرّضت دراسات عديدة لتاريخ التسامح في الغرب وللتحوّلات الدلاليّة التي مرّ بها المفهوم، لكنّها لم تنفِ وجوده قبل العصر الحديث⁽¹⁾.

(1) انظر على سبيل المثال: جوزيف لوكليبر، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة جورج سليمان، المنظمة العربيّة للترجمة، بيروت، 2009؛ وانظر:

Rainer Forst, "Toleration", in: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/toleration/>>
Lidia Denkova, *Genèse de la tolérance de Platon à Benjamin Constant*, UNESCO, Paris, 2001.

Tolérance, pluralisme et histoire, sous la direction de Paul Dumouchel et Bjarne Melkevik, op. cit.

ويتحدّث ريموند كلينسكي في هذا الكتاب عن تجارب التسامح سياسياً في تاريخ الأمم، فيعرض ما عرفه الشرق الأقصى وأوروبا، ولكنّه يهمل تماماً العالم الإسلامي، رغم أنّه يشير إليه في حالات انعدام التسامح لدى مختلف أتباع الأديان المنزلة.

أما الدراسات المخصصة لمسألة التسامح في التراث العربي الإسلامي، فهي صنفان: صنف غالبٌ عددياً وهو الدراسات التقليدية، وصنف غالب نوعياً وهو الدراسات النقدية الحديثة. جاء الصنف الأول تقليدياً التوجّه منخرطاً في خطط دفاعية وعظيمة أخلاقية. وهو مشدود بشكل كبير إلى الردّ على ما يوجّه إلى الإسلام اليوم من اتهام بالعنف، محاولاً إثبات خصوصياته المتسامحة ممثلة في نصوصه التأسيسية وخاصة القرآن. ولذلك هو يكتفي بانتقاء نصوص يحملها من المعاني ما يريد، وما يخدم غايته الوعظية المباشرة الداعية إلى الالتزام بمقتضيات التسامح اليوم، لأنّه لا غنى عنه في التعامل مع العالم المعاصر⁽¹⁾. ولتحقيق هذه الغاية يعمد هذا الصنف إلى اعتماد أسلوب المناظرات القديم، الرامي إلى تبكيت الخصم بمجرد حشد الأدلة⁽²⁾. وفي مستوى النتائج، لم يتجاوز الطابع الغنائيّ التمجيدى الذي، بقدر ما يرضي غرور الذات في إعلانها «لخصوصياتها» وفي تعاليها على الآخر بسبب تفوّق تكنولوجيّ يعتقد، يتعد عن شروط القراءة النقدية المنتجة التي تخضع للتفكيك وإعادة البناء جملة المعطيات التاريخية والفكرية التي مثلت حقيقة وضع التسامح واللاتسامح في الثقافة العربية الإسلامية.

(1) نذكر على سبيل المثال كتاب: عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة، دار النهار، بيروت، 2005.

(2) نذكر في هذا الصنف من الدراسات: صالح بن عبد الرحمن الحصين، التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، الرياض، 1429هـ؛ وكتاب محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، مصر، شركة نهضة مصر، 2005.

أما الدراسات النقدية الحديثة - على ندرتها في هذا الموضوع - فقد قدّمت قراءات تحليلية معمّقة لمفهوم التسامح في التراث، وتوصّلت إلى نتائج ذات بال في البعدين الإستمولوجي والتاريخي الاجتماعي. لكنّها تظلّ في حاجة إلى مزيد التدقيق والمراجعة نظراً إلى كونها ركّزت في جوانب دون أخرى، ونظراً إلى سقوطها في تعميم نتائجها أحياناً تعميماً جعلها تساهم - عن غير قصد - في إسدال ستار على تجارب ومواقف فريدة لا يمكن أن تنسحب عليها تلك الاستنتاجات. وتتفق هذه الدراسات تقريباً على حصر التسامح في نزوع فكريّ لدى هذا المفكر أو ذاك، ولدى هذا التيار الفكريّ أو ذاك، فتراوحت مواقفها بين تضيق دائرة هذا النزوع في ظلّ ما اعتبرته هيمنة للفكر الأرثوذكسي الرسمي، وتوسيع دائرته ليشمل أنساقاً فكرية كاملة. ولكنها في كلّ الحالات تقف عند مستوى المواقف الفكرية النظرية، ولا تتعرّض أبداً للتجارب السياسية التي كانت في بُعد من أبعادها ترجمة لهذه المواقف.

ومن الدراسات التي ضيّقت دائرة التسامح في الثقافة العربية الإسلامية القديمة، ونفت وجوده سياسياً، دراسات محمّد أركون وعلي أو مليل. إذ اعتبر أركون أنّ هذا المفهوم حديث، تعود نشأته إلى عصر الأنوار في أوروبا، ولذلك لا يمكن أن نتحدّث عنه في «البيئة الإسلامية أو في الوسط الإسلامي»⁽¹⁾. واعتبر أيضاً أنّ «الأنظمة الدينية التقليدية المرتكزة على أجهزة سلطة الدولة سواء

(1) محمّد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، بيروت - لندن، دار الساقي، 1995، ص 109-110.

أكان يقف على رأسها إمبراطور أم خليفة أم سلطان أم ملك، لم تعرف إلاّ اللاتسامح. لذلك يظلّ التسامح بما «هو قبول الحرّية الدينية والحماية القانونية للحقوق الأساسية للإنسان والمواطن»، في عداد «المستحيل التفكير فيه». ويردّ على من يرى في وضع أهل الذمة في الدولة العربيّة الإسلاميّة دليلاً على التسامح في الإسلام، بأنّه ضرب من «تسامح اللامبالاة»، لأنّه «كان مرفقاً بجملّة من التدابير التي تهدف إلى الحطّ من قدر اليهود والمسيحيّين»، في مقابل «تبيان تفوّق الحقيقة الإسلاميّة المثلى على ما عداها»⁽¹⁾. هكذا يجزم أركون بأنّ الدولة العربيّة الإسلاميّة لم تعرف سياسة التسامح عملياً. لكن، وفي المستوى النظريّ، يقرّ بأنّ «النصوص الكبرى للفكر العربيّ الإسلامي كانت تحتوي على البذور الأولى لفكرة التسامح وتدلّ على الطريق المؤدّي إلى التسامح بالمعنى الحديث للكلمة»⁽²⁾. ويقدم نماذج ممثّلة في الحسن البصريّ والجاحظ والكندي والتوحّيدي والمعرّي، الذين ظلّت دعوتهم إلى التسامح - حسب رأيه - نظريّة ولا صدى لها في الواقع التاريخيّ. فهؤلاء نادوا بقيم «العدل والإخاء والتسامح، وكلّها أشياء مرجوة وملحّة، ولكنّ تحقيقها مستحيل بسبب البنى الاجتماعيّة السائدة وأطر الفكر المهيمنة»⁽³⁾. ومع ذلك يقرّ بأنّ الواقع التاريخيّ - الذي ظلّ قفلاً أمام دعوات هؤلاء المتسامحين حسب رأيه - هو الذي أفرزهم

(1) محمّد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 111-112.

(2) المرجع نفسه، ص 113.

(3) المرجع نفسه، ص 113.

موضوعياً، وجعل دعواتهم تحتل مكانة في ثقافة العصر. هو واقع يخص القرنين التاسع والعاشر للميلاد، ويتمثل في وجود «طبقة من البرجوازية التجارية المستقرة في المراكز الحضرية الكبرى، ساعدت على نشوء إنسية عربية منفتحة على تعاليم «الحكمة الخالدة» حيث لا يدخل الإسلام في تركيبها إلا كعنصر من جملة عناصر أخرى»⁽¹⁾. هكذا يقيم أركون هوة فاصلة بين الجانب الفكري لمبدأ التسامح، وجانبه التاريخي كما تترجمه السياسات المتبعة. ويخلص إلى تأكيد هذا الاستنتاج قائلاً: «فالتسامح ليس عبارة عن فضيلة أخوية ما إن تأمر بها التعاليم الدينية أو الفلسفية الكبرى حتى تتحقق واقعاً ملموساً»⁽²⁾.

من الواضح أن أركون ظلّ في طرحه لقضية التسامح حبيس تصوّر حديث يرتبط بمقتضيات التحديث السياسي، من حرية ضمير ومواطنة وديمقراطية. ولذلك جزم- وكان على حق- بأنّ المفهوم حديث. لكنّ التسامح بما هو في الجوهر قبول الآخر المختلف واحترام موقفه- بالمعنى والوسائل التي يتيحها كلّ واقع تاريخي- مفهوم قديم، تجلّى في العديد من التيارات الفكرية كما بيّن هو نفسه، وتجلّى أيضاً في تجارب سياسية فريدة كما سيبيّن هذا البحث. فضلاً عن ذلك يبدو أنّ مسألة التسامح في الثقافة العربية الإسلامية لم تكن مشدودة إلى الاختلاف بين الدوائر العقدية فقط، كما نظر إليها أركون، بل وربما بدرجة أهمّ، كانت مشدودة إلى

(1) محمّد أركون، من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ص 116.

(2) المرجع نفسه، ص 113.

الاختلاف داخل الدائرة الإسلامية نفسها. فأعلى درجات اللاتسامح في تاريخ هذه الثقافة، سُجّلت أساساً بين المذاهب والجماعات الإسلامية نفسها، وليس مع أصحاب الديانات المنزلة الأخرى. ذلك أنّ فترات الصراع الفكري والمذهبي، شهدت تركيز التيارات المتعصبة التي تدّعي امتلاك الحقيقة، على ضرورة القضاء على منافسيها داخل المجال الفكري والسياسي الإسلامي من خلال حرمانهم من حقّ الوجود المتساوي، بل أحياناً من حقّ الوجود نفسه. وكانت وسيلتها في ذلك: التكفير. بينما نجد عدااء هذه التيارات للكتابي غير المسلم أقلّ حدة لأنّ منظومتها تعترف بوضع الذميّ، الوضع الذي اعتبرته عنواناً للذلّ والصغار بسبب معاندة أصحابه «للحق»⁽¹⁾، ومع ذلك لم تصل إلى ممارسة أعلى درجات الإقصاء عليهم، كما مارستها على «أعدائها» من الداخل الذين لا مكان لهم في منظومتها. بل إنّها تحدّد أهدافها في نقطتين مترابطتين الأولى تبليغ «الحق» والثانية القضاء على هؤلاء: إنّ محاربة هؤلاء - في نظرها - مقدّمة على محاربة غير المسلمين⁽²⁾.

-
- (1) للتوسّع في طبيعة الجدل الذي دار بين العلماء المسلمين والكتابيين في الدولة العربية الإسلامية، يمكن العودة إلى كتاب عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى إلى نهاية القرن الرابع، تونس، الدار التونسية للنشر/ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.
- (2) هناك أخبار ومواقف كثيرة تتناولها هذه التيارات، مفادها أنّ خطر أصحاب البدع يفوق بكثير خطر اليهود والنصارى والمجوس، لأنّ أولئك أمرهم بينٌ وهؤلاء أمرهم خاف وخطير. ومن الأحاديث المتداولة في هذا المعنى: «لا أخاف على أمتي مؤمناً ولا كافراً، أمّا المؤمن فيحجزه إيمانه، وأمّا الكافر فيقمعه كفره، وإنّما أخاف عليهم منافقاً عليم اللسان يقول ما تعرفون ويفعل =

لذلك فإن الإشكال في موقف محمّد أركون من مفهوم التسامح مزدوج: من ناحية هو مرّكّز على الاختلاف في مستوى الدوائر العقديّة الكتابيّة دون الاختلاف في مستوى الدائرة العقديّة الواحدة، رغم خطورته؛ ومن ناحية ثانية هو يلغي - عن غير قصد - ترجمات عمليّة للفكر المتسامح مثلتها تجارب سياسيّة مميّزة سنها في هذا البحث. وهنا يتجاوز الإشكال نفي وجود التسامح أو إثباته في التاريخ العربيّ الإسلاميّ، إلى الخلل المعرفيّ الذي ينبجر عن مواصلة السكوت عن سياسات جريئة مخالفة للساند، أدخلت ارتباكاً كبيراً على الاختيارات الأرثوذكسية، فتعرّضت للحجب والتشويه بطرق مختلفة كما سرى. وبعض الدراسات النقديّة المعاصرة - ومنها دراسة أركون في هذا الصدد - تواصل عمليّة الحجب هذه عن غير قصد، بسبب التعميم الذي تنتهجه.

وقريب من موقف أركون موقف علي أومليل الذي رجع إلى التراث الثقافيّ «ينقّب فيه ويحلّل» - كما قال - ليرى «ما إذا كان مساعداً - أو عائقاً - على تكوين عقليّة قابلة بشرعيّة الاختلاف»⁽¹⁾. ووصل في نهاية التحليل إلى أنّ التسامح - الذي عرّفه بكونه «قبول

= ما تنكرون»، بحبي بن أبي الخير العمرانيّ، الانتصار في الردّ على المعمّزلة القدريّة الأشرار، الرياض، أضواء السلف، 1419هـ، ص 91؛ انظر في هذا المعنى أيضاً: عبد الله بن محمّد العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، الرياض، دار الراية، 1415هـ، الكتاب الثاني، المجلّد الثاني، ص 95-123.

(1) علي أومليل، في شرعيّة الاختلاف، بيروت، دار الطليعة، 1993، ص 11.

الاختلاف»⁽¹⁾ - شبه غائب لدى المفكرين المسلمين . واكتفى بتسجيل درجات دنيا منه توقّرت لدى أعلام مثل البيروني والشهرستاني⁽²⁾ . هي درجات ضعيفة لا تتجاوز كونها «حالات قليلة طابعها الانقطاع» . ولكنه دعا إلى «إعادة الاعتبار لمثل هذه المواقف الفدّة» من أجل «إرساء تقاليد الحوار وحرّية الرأي والتعبير»⁽³⁾ . فالاختلاف المشروع في رأيه «هو بديل عن كلّ استبداد مغلف بغلاف «الوحدة» حين تكون هذه الأخيرة مجرد تغطية للانفراد بالسلطة»⁽⁴⁾ . واللافت للنظر في موقف أومليل أنّه يبرّر رفض السلطة للاختلاف - زمن نشأة الدولة العربيّة الإسلاميّة - بأنّ الشروط اللازمة للاستقرار هي التي اقتضت اللاتسامح مع المختلفين عن اختياراتها السياسيّة والفكرية⁽⁵⁾ ، وهذا تبرير يعيد إنتاج ذات المسلّمات التي كرّستها الثقافة الرسميّة منذ القديم : إنّ ضرورة تحقيق الاستقرار هي التي تسوّغ للسلطة «استبدادها» . وفي ما يهمّ الجانب السياسيّ للتسامح يلتقي أومليل مع أركون في تعميم الحكم بأنّ الدولة العربيّة لم تعرف هذا المبدأ .

وخلافاً لهذين الموقفين ، جاء موقف محمّد عابد الجابري موسّعاً دائرة التسامح لتشمل تياراً كاملاً هو التيار القدريّ والإرجائيّ

(1) علي أومليل، الإصلاحية العربيّة والدولة الوطنيّة، الدار البيضاء، دار التنوير، 1985، ص 114.

(2) علي أومليل، في شرعية الاختلاف، ص 29-49.

(3) المرجع نفسه، ص 105.

(4) المرجع نفسه، ص 10.

(5) علي أومليل، الإصلاحية العربيّة والدولة الوطنيّة، ص 114-116.

في بداية الدولة العربيّة الإسلاميّة. فقد ظهر هذا المفهوم - حسب رأيه - في فكر أوائل المتكلّمين «القدريّة والمرجئة»، ومثّل محوراً قائم الذات من محاور اهتماماتهم الفكرية، وذلك من خلال مسألة «الإيمان»⁽¹⁾. ذلك أنّ عدم تكفير هؤلاء لمرتكب الكبيرة، يعكس هامشاً واسعاً من التسامح وقع فيه الفصل بين الإيمان والعمل. إنّ العمل لا يبطل الإيمان، حتّى وإن تعلّق الأمر بارتكاب معصية أو بعدم القيام ببعض الواجبات الدينيّة. وكان من أبرز هؤلاء المتسامحين أبو حنيفة، القائل - كما أورد له الجابري: «لا نكفر أحداً بذنب ولا ننفي أحداً من الإيمان»⁽²⁾. ويصل الجابري إلى استنتاج مفاده أنّ «الجيل الأوّل من المثقّفين في الحضارة العربيّة الإسلاميّة راح يدافع عن مفهوم للإيمان قائم على الاعتدال والتسامح، مفهوم ليبراليّ إذا جاز لنا استعمال هذه الكلمة في هذا المقام»، حسب عبارته⁽³⁾. وفي دراسة أخرى له عن التسامح في التراث الفلسفيّ يقدّم فكر ابن رشد باعتباره «قمة التسامح»، يقول: «وبلغ التسامح قمته في موقف ابن رشد من آراء المخالفين والخصوم، حينما يلوم الغزالي على كونه لا يحاول أن يتفهّم موقف الخصم، بل يحكم بفساده دون اعتبار المقدمات التي أدت إليه». يقول: «ينبغي لمن أقرّ طلب الحقّ إذا وجد قولاً شنيعاً ولم يجد مقدمات محمودّة تزيل عنه تلك الشنعة، أن لا يعتقد أنّ ذلك القول

(1) محمّد عابد الجابري، المثقّفون في الحضارة العربيّة: محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 2000، ص 44.

(2) المرجع نفسه، ص 45-46.

(3) المرجع نفسه، ص 47.

باطل وأن يطلبه من الطريق الذي زعم المدّعي له يوقف منها عليه، ويستعمل في تعلّم ذلك من طول الزمان والترتيب ما تقضيه طبيعة ذلك الأمر المتعلّم»⁽¹⁾. ويصل الأمر بالجبري في إيلائه موقف ابن رشد قيمة، إلى تبني مفهومه للتسامح في العصر الحديث وهو «ضرورة احترام الحق في الاختلاف»، خاصة أن هذا المفهوم مقترن عنده بقيمة العدل⁽²⁾. وهكذا جاءت قراءة الجبري للتسامح في التراث متسقة مع منهجه العام في ضرورة الربط بين المكونات العقلانية والعادلة والمتسامحة للتراث، وشروط التحديث، «فالحاجة تدعو اليوم- كما في فترات عديدة من التاريخ البشري- إلى بعث الحياة في القيم الإنسانية السامية وإخصابها ونشرها»⁽³⁾.

ولئن بين الجبري الحضور الهام لقيمة التسامح في التراث، فإنّه وقف هو الآخر عند الحدّ الفكري-النظري ولم يتساءل عن حفظ هذا المبدأ في السياسة، في التجارب المختلفة التي عرفتھا الدولة العربيّة الإسلاميّة.

ونحن إذ نؤكّد على الجانب السياسي العمليّ- المدعوم بمواقف نظريّة- في حضور التسامح في بعض سياسات هذه الدولة، فإنّنا لا

(1) محمّد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر: المولمة- صراع الحضارات- العودة إلى الأخلاق- التسامح- الديمقراطية ونظام القيم- الفلسفة والمدينة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربيّة، 1997، ص 22-23.

(2) المرجع نفسه، ص 31-32.

(3) المرجع نفسه، ص 19.

ننطلق من موقع الذين يتجهون «بأبصارهم نحو التراثات الفكرية الراسخة لكي يعثروا فيها على أسس تحترم هذا المفهوم (أي مفهوم التسامح) وتبرّره»⁽¹⁾، حتى يتسنى اعتماده اليوم في الدولة الحديثة. إذ ليس من الضروري أن نوجد المفهوم الحديث في التراث حتى نقبل بالمبادئ الكونية اليوم. إننا ننطلق من موقع التساؤل والمراجعة: التساؤل عن حقيقة أزمت سياسية-فكرية أحيطت بالكثير من الغموض والاضطراب فيما يُداول حولها من القديم إلى اليوم، ومراجعة البدايات التي استقرت حول انعدام التسامح في سياسات الدولة العربية الإسلامية، وحول حقيقة بعض التجارب التي مثلت فعلاً نزوعاً متسامحاً حجبه الثقافة السائدة تاريخياً. الأمر الذي يمكن أن يساهم في تشريح أصول اللاتسامح في تيارات من الثقافة العربية الإسلامية، وهي الأصول التي لا تزال ترمي بظلالها على جزء هام من هذه الثقافة إلى اليوم.

إنّ تأصيل التسامح في التراث ليس عملاً إسقاطياً ولا تبريرياً، بل هو كشفٌ عمّا وُجد فعلاً، وإعادةُ رسمٍ لصورة فُقدت أجزاء هامة منها، بل هي أُلُفِت إتلافاً، حتى لا يبدو في هذه الصورة، إمكانٌ أفضل من الإمكان الذي ساد، وحتى لا يُفتح باب الجدل على ما اعتبر ثوابت تعلو على المسألة. وتظلّ القراءة النقدية للنصوص عبر تفكيك أبنيتها اللغوية والدلالية للوقوف على حقيقة المعاني التي تبرزها والتي تحجبها على حدّ السواء، وعبر وضعها

(1) محمّد أركون، من فيصل الثغرة إلى فصل المقال، ص 109.

في سياقاتها التاريخية، السبيل الأنجع لإعادة ترميم «الحقائق» انطلاقاً مما تنتجه الخطابات، ومما تسمح بالتطور في اتجاهه من تفسير وتأويل.

إنّ مبدأ التسامح لم يتجلّ فقط في المستوى الفكريّ- كما بينت الدراسات النقدية الحديثة المذكورة أعلاه، وكما ستبين هذه الدراسة- بل كانت له ترجمات عملية في صنف من السياسات مميّز في تاريخ الدولة.

على أنّه وجب التنبيه من الناحية الاصطلاحية إلى أنّه لم يكن هناك مصطلح واحد واضح يختزل مختلف الدلالات المقترنة بمبدأ التسامح، ونعني مصطلح «التسامح» في حدّ ذاته، بل كانت هناك شبكة من الكلمات التي تحيل على بعضها البعض وتؤدي هذه الدلالات بكيفية ترتقي أحياناً إلى درجة الاصطلاح.

من الثابت أنّ كلمة «التسامح» في اللغة العربية القديمة لم تعرف الدلالات الحديثة التي يحيل عليها المصطلح اليوم⁽¹⁾. فهذه الكلمة لم تتجاوز معاني التساهل وغضّ النظر عن غير المرضي، كما جاء

(1) يذهب محمد عابد الجابري إلى أن مصطلح التسامح «غائب في الخطاب الفلسفيّ عموماً، سواء تعلّق الأمر بالفلسفة العربية أو بالفلسفة اليونانية أو بالفلسفة الأوروبية الحديثة والمعاصرة باستثناء خطاب سياسيّ لاهوتيّ أنتجه بعض فلاسفة القرن السابع عشر». (قضايا في الفكر المعاصر، مرجع المذكور، ص 25). لكنّه يؤكّد وجود الموقف والدلالات المقترنة به، كما رأينا سابقاً.

في المعاجم⁽¹⁾ وفي مختلف المصادر الأدبية⁽²⁾. لكننا نجد ما ينهض بهذه الدلالات- وينسب متفاوتة- موزعاً بين عبارات ومصطلحات أخرى، من قبيل: «الوفاق، المسامحة، التسالم، العدل، التفهم، التحاب». وهي تمثل الجهاز الاصطلاحي الذي تعتمد عليه خاصّة الخطابات الاجتماعية والفلسفية الرامية إلى تشريع الاختلاف والتأليف بين المجموعات البشرية، مثل خطاب الجاحظ أو إخوان الصفا أو ابن رشد، أو غيرهم⁽³⁾. ولا يُتوقع أن مجتمعات تعددياً- مثل المجتمع العربي الإسلامي- ظلّ بعيداً عن كافّة مقتضيات التنظير المبدئيّ لشروط التقارب والتسالم والاعتراف المتبادل بين الطوائف والأديان والمذاهب والأعراق. كما لا يُتوقع أن السياسات التي عرفها لم تراهن على الاستفادة من هذا التنظير بشكل من الأشكال.

(1) انظر مادة س-م-ح في لسان العرب لابن منظور، القاهرة، دار المعارف؛ وفي التعريفات للشريف الجرجاني، القاهرة، دار الفضيحة، 2004، ص 51؛ وفي كشاف اصطلاحات الفنون لمحمد عليّ التهانوي، مكتبة لبنان ناشرون، 1996، مج 1، ص 427.

(2) وفق فهرسة إلكترونية موجودة على الموقع التالي:

- <http://www.alwaraq.net/Core/index.jsp?option=1>

(3) انظر- علاوة على النصوص الممثلة للتسامح والتي ذكرها محمد أركون ومحمد عابد الجابري وعليّ أومليل في دراساتهم المشار إليها سابقاً- رسائل الجاحظ، تحقيق عبد السلام محمد هارون، بيروت، دار الجيل، 1991، ج 1، ص 34، وانظر خاصّة إقراره بأن لكلّ مجموعة مزايا ونقائص، ورفضه لتمييز يقوم على توهم أفضلية مطلقة لقوم أو جماعة. الرسائل، ج 3، ص 196-197؛ رسائل إخوان الصفا، بيروت، دار صادر، مج 2، ص 366-370؛ وتهافت التهافت لابن رشد، مصر، دار المعارف، ص 369.

ونحن نرى- في حدود الفترة التي ندرسها وهي القرنان الثاني والثالث للهجرة- أن تجربتين سياسيتين قامتتا فعلاً على مبدأ التسامح بالمفهوم المتاح عصرئذ، وهما تجربة البرامكة في عهد هارون الرشيد، وتجربة المأمون⁽¹⁾. لكنهما ظلّتا مغمورتين من هذه الناحية، ومتهمتين بعكسه تماماً: التعصّب والاستبداد.

لكنّ الإقرار بوجود سياسة متسامحة في القديم، لا يخلو من بعض الإشكاليات. منها أن مفهوم التسامح فيها لا يكاد يتجاوز الإستراتيجية المتبعة من قبل السلطة القائمة لدرء «الفتنة» والاختلاف وتجنّب نتائجهما الوخيمة. فهي ليست صادرة عن اعتراف مبدئي بالتعددية ومقتضياتها، بقدر ما هي صادرة عن حرص على تحقيق الاستقرار اللازم لاستمرار السلطة. إنّها إستراتيجية «التحمّل عن مضض» للآخر المختلف، مع الثبات دائماً على اعتباره مخطئاً في رؤاه واختياراته. ولذلك فالمفهوم في هذه السياسة لا يعدو أن يكون دعوة إلى «التعايش في نطاق اللاتسامح» (Coexister dans l'intolérance)⁽²⁾ مع ما يمكن أن يفضي إليه من عدم الاكتراث (Indifférence) إزاء هذا الآخر، وهو ما ينتهي إلى ضرب من

(1) نعتبر أنّ التجارب السياسيّة التي نزعّت إلى تغليب قيمة التسامح على غرار ما سنبينه في هذا البحث من تجربة البرامكة، ثمّ المأمون، لا تزال في حاجة إلى إعادة النظر، لتحديد أرواها وللبحث في الآليات التي تحكّمت فيها. وذلك في الإطار السياسيّ السّيّ وغير السّيّ على حدّ السواء.

(2) Michel Barlow, *Pour une théologie de la tolérance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1999, p. 21.

الاحتقار، وفي أحسن الحالات، إلى ضرب من عدم الاعتبار. خلافاً لسياسة الدولة الحديثة التي يكون فيها مفهوم التسامح قائماً على الاعتراف بحق الاختلاف وبالأستعداد للتعامل مع الآخر وإبلاء الاعتبار لمقوماته واختياراته، من منطلق إنسوي (Humaniste) ينسب الحقيقة ويؤمن بتعددية تقتضي الحق في وجود مدني متساوي الحظوظ.

ورغم أننا نعي جيداً الفوارق الدلالية المتأتبة من اختلاف السياقات التاريخية التي تؤطر كل مفهوم، فإننا نجازف بالافتراض أن ما تجلّى في سياستي البرامكة والعامون يمثل الحلقات الأولى لتواصل مفهومي داخل هذه القيمة، هو تواصل يتناسب في كل عصر مع الخصوصيات الاجتماعية والثقافية. إن هاتين التجربتين لا تزالان ترزحان تحت وطأة التصورات السائدة منذ القديم والتي كرّسها الخطاب الرسمي المدين لهما. ولا تزالان إلى اليوم في حاجة إلى المراجعة وإعادة النظر حتى نتبين طرافتهما ونفهم طبيعة القوى التي عملت على إفشالهما، ومن ثمة نفهم الآليات التي تحكمت فيما عرفناه من أزمات حادة، تقابلت فيها اختيارات سياسية-فكرية متباينة، لها علاقة مباشرة بكيفية إدارة الاختلاف المذهبي والعقدي داخل الدولة.

كانت الاختيارات المميزة لهاتين التجربتين ممثلة في الاعتراف بالاختلاف الفكري والعقدي، في إطار نهضة علمية واسعة عمادها الإقرار بتعدد المعارف والمرجعيات. ونرجح أن التسامح فيهما لم يكن مجرد إستراتيجية رامية إلى تحقيق هدوء اجتماعي «ظرفي» لا يلغي ظاهرة التعصب والاستبداد، بل هو اختيار سياسي ثقافي

كامل، يروم تأسيس التعايش الممكن بين كل مكونات المجتمع في مدينة «مثل ثوب الوشي الذي فيه ألوان التماثيل وألوان الأصباغ، وتكون محبوبة السكنى بها عند كل أحد [...] وتجتمع فيها الأهواء والسير كلها»، على حدّ عبارة الفارابي⁽¹⁾. وقد تجلّى هذا النزوع التعدّدي المتسامح في ثلاثة مظاهر، كما سنرى: أولها إيلاء أهميّة لمرجعيّة العقل التي يمكن أن تمثّل أرضيّة مشتركة بين الجميع والتي يمكن أن تلتقي مع ما عُرف من نزعة أخلاقية خيرة عبّر عنها علماء دينون بعيدون عن التعصّب وعن التوظيف السلطوي؛ ثانيها إيجاد «التآلف» بين مختلف مكونات المجتمع على أساس التساوي وفق معايير يرتضيها الجميع؛ وثالثها إيلاء «الاعتبار» للآخر المختلف من حيث الإيمان بقدرته على أن يشارك ويضيف، أي التعامل معه تعاملًا إيجابيًا من شأنه أن يشعره بقوة الانتماء إلى مجتمع عوامل الجمع فيه أقوى وأولى من عوامل التفرقة. ولئن استعملنا اسمي «برامكة» و«مأمون»، للبحث في خصوصيّة هذه التجارب، فإنّ المسألة تتجاوز الاختيارات الفرديّة وحتى الفثويّة، لتضرب بأسباب في توجّه اجتماعي ثقافي توفّر له من المعطيات الموضوعيّة ما جعله ممكن الترجمة في بعض سياسات الدولة.

لذلك لا يمكن أن نسلّم بالرؤية التعميميّة التي سحبها بعض المفكرين على المجتمعات الكتابيّة، ومفادها أنّ الفكر القائم على الاعتقاد في ألوهيّة واحدة وفي حقيقة واحدة، هو فكر بطبيعته

(1) أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنيّة، تونس، سراس للنشر، 1994،

منعصب «للأحادية»، رافض للتعددية وللتسامح⁽¹⁾. إن هذا التعميم هو قفز على حقيقة الخصوصيات الفكرية والاجتماعية التي تنشأ داخل المجتمعات الكتابية والتي تجعل للاختيارات الثقافية فيها روافد متعددة، في مقدمتها رافد الإيمان المشرع لقيم الخير، ورافد العقل المنسب للحقيقة، والمشرع للاختلاف.

ولم يكن البحث في حقيقة هذه السياسات، بالأمر الهين. كانت رحلتنا في ركاب نصوص التراث بمثابة رحلة تنقيب واستكشاف، منهجها التحليل والتفكيك وإعادة التركيب، والمقارنة بين النصوص: المشهور منها والمغمور. وأسفرت الرحلة عن مراجعة للمتداول من المسلمات في شأنها، وعن محاولة لتأسيس تصوّر جديد لها. وحاولنا عرض هذه المراجعة وهذا التصرّو من خلال القضايا المحورية التالية:

• القضية الأولى: سياسة هارون الرشيد الثقافية ودورها في إيجاد منظومة فكرية رسمية ستكون المعيار في تقييم الاختلاف. وفي إطار هذه السياسة، كان تغيّر علاقته بمنظر المنظومة لاحقاً - محمد بن إدريس الشافعي - من علاقة توتر بسبب خلاف سياسي مذهبي، إلى علاقة تحالف بين الفكر والسلطة. وعن هذا التحالف سينشأ التنظير لعدم التسامح بصفته التصرف السليم الذي يقتضيه الدفاع عن «الحق».

• القضية الثانية، هي تنفيذ الرشيد لسياسة عدم التسامح مع

(1) هذه نظرية يان أسمان في بحثه عن جذور اللاتسامح ورفض التعددية في مختلف التصورات الدينية. انظر كتابه:

Jan Assmann, *Le prix du monothéisme*, Aubier, Paris, 2007.

المختلفين وفرض اختيار السلطة، تحت شعار محاربة البدع، فكانت حملته العامة للتنكيل بكل من صُنف في خانة أهل الأهواء، من برامكة وأمراء عباسيين وعلماء كلام. لكن الخطاب الرسمي والرواية الرسمية ستخرج الأزمة في شكل يحجب أسبابها الحقيقية المتعلقة برفض التسامح والتنوير الثقافي، ليحصرها في صراع مع عنصر أجنبي «أعجمي» يكيد للعرب وللإسلام، وهو: البرامكة.

• القضية الثالثة، هي أزمة موالية خلفها التضارب بين سياسة البرامكة وسياسة الرشيد. فكان استمرار الخط التنويري المتسامح مع المأمون، وكان استمرار الخط المتعصب الرافض للاختلاف، مع «أصحاب الحديث» وحلفائهم التقليديين من السلطة العباسية.

إنّ البحث في الاختيارات السياسية التي وجهت الدولة العربية الإسلامية، وفي حظّ التسامح منها، أمر يقتضيه الوقوف على حقائق الأشياء، لترميم صورتها الكائنة بدل الصورة الوظيفية المكوّنة والمتداولة في الثقافة الرسمية منذ القديم. وليس أمراً يقتضيه البحث عن معبر تراثي إلى قيم الحداثة الكونية. إلّا أنّ منطق الاستمرار والتواصل بين المفاهيم - عندما تتوفر عناصره - لا يمنع من الربط بين هذا وذاك ربطاً منتجاً، لأنّ مفهوم الحداثة نفسه لا يمكن أن يكسب تمام دلالة إلّا إذا قُرِنَ وقُورِنَ بالحاصل الحضاري في كلّ ثقافة⁽¹⁾.

Jean Baudrillard, « Modernité », in: *Encyclopædia Universalis*, t. (1) 15, p. 552.

1 . الرشيد ومصادرة الاختلاف الفكري: محاكمة الشافعي وتحوله المذهبي

لا يمكن أن نتبين حقيقة التميز الذي وسم تجارب نعتها بالمتسامحة، ما لم نتبين معالم السياسة الغالبة ممثلة في لاتسامحها وسعيها إلى فرض اختياراتها، وهي السياسة التي تتبناها مؤسسة الخلافة منذ العهد الأموي⁽¹⁾ والتي سنقف عند مرحلة هامة من مراحل بحثها المستمر عن المشروع، مرحلة هارون الرشيد. في هذه المرحلة برز منظر المنظومة الرسمية محمد بن إدريس الشافعي. وكانت له علاقة وطيدة بالسلطة، حتى أنه سُمي «العالم القرشي» قياساً على «الخليفة القرشي». وهو الذي مكن هذه المنظومة من فرض «حقائقها».

ولم يكن العمل الذي قام به الشافعي مجرد تطوير للمذهب الرسمي من داخله وبآلياته النصية، ولم يكن أيضاً مجرد توظيف للمقدس في سبيل إعلاء ثوابته، بل كان تطويراً لمنطق التفكير داخل

(1) انظر في تفاصيل هذه السياسة: رشيد الخيون، جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للجاحظ، كولونيا، ألمانيا، منشورات الجمل، 2000، ص 103-

المذهب عن طريق الاستفادة من آليات خصومه «أصحاب العقل». وكان من نتائج هذا التطوير أن قدّم الشافعي للثوابت المذهبية دعماً «معرفياً» ينضاف إلى الدعم السياسي الذي ما فتئت تحظى به. فلم تعد تُفرض لأنها مذهب السلطة، وهذا هو الدافع الأصلي، بل لأنها الحقيقة المستدلّة على صحتها والتي يجب أن تحظى بالإجماع. والمخالف لها يجب أن يُعاقب، ليس لأنه يخالف السلطة، بل لأنه يخالف «الله». إنّ البناء الفكريّ الاستدلاليّ الذي قام به الشافعيّ - كما سنرى - ليس من طبيعة النظام النصّي القائم على التسليم، بل هو أقرب إلى طبيعة النظام العقليّ القائم على المجادلة والبحث عن الإقناع بمنطق تحليله واستنتاجاته. وتنضاف إلى هذه المعطيات الفكرية معطيات أخرى تاريخية تتعلّق بسيرة الرجل، لتدفع نحو احتمال كبير أن يكون قد تحوّل فكريّاً: من الاعتزال إلى «التسنن». ولنتبيّن هذا التحوّل كان لازماً أن نبحث في الخصوصيات التي تميّز بها عمله الفكريّ، وفي المعطيات التي ميّزت مسيرته السياسية: المعلن منها والمسكوت عنه.

وجلّ الدراسات الحديثة التي خُصّصت له، أو التي خُصّص له فيها قسم هامّ، ركّزت على فترة بروزه العلميّ والسياسيّ⁽¹⁾، وهي

(1) اقتصر معظم الدراسات الحديثة في دراستها لفكر الشافعي على نصوصه التي وصلتنا والتي ألفها في فترة استقراره عالماً من علماء السلطة، وتوصلت إلى نتائج هامة من حيث الكشف عن تاريخية المسلّمات التي أقرتها هذه النصوص. انظر في هذا الصنف من الدراسات: عبد المجيد الشرفي، مرجعيّات الإسلام السياسيّ، تونس- بيروت- القاهرة، دار التنوير، 2013، ص 25-35؛ والإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، 2001، ص 155-171؛ جورج طرايشي، من إسلام القرآن =

فترة تحالفه مع هارون الرشيد وتأليفه لكتبه الشهيرة الرسالة والأم. لكن قبل هذه الفترة، هناك سكوت غريب ومحير، خاصة عن حادثة ذات دلالات هامة وهي توتر علاقته بالسلطة، وبهارون الرشيد تحديداً، الأمر الذي أدى إلى محاكمته، وإلى إشرافه على الهلاك.

ولئن وُجدت دراسات اهتمت بهذه الفترة شبه المجهولة، فإنها لم تأت بقراءة مقنعة في شأنها. إمّا بسبب الوقوع في إعادة إنتاج القليل المتداول رسمياً منذ القديم، وهذا ما غلب على الدراسات التقليدية، أو بسبب الانحصر في زاوية نظر محدّدة جعلت أصحابها يغفلون عن الإشكاليات الأساسية المتصلة بها.

لم يفعل الصنف التقليديّ من هذه الدراسات إلا أن حوّم حول التبريرات التي ساقتها المصادر الرسمية القديمة والتي تعكس وجهة نظر السلطتين السياسية والدينية. فلم تعدّ تفسير ما حدث في محنة الشافعي مع الرشيد بالدسائس والمؤامرات التي يدبرها للعلماء المتميزين حسّادهم. وبذلك تكون المسألة مجرد زوبعة في فئجان،

= إلى إسلام الحديث، رابطة العقلانيين العرب/ دار الساقى، بيروت- لندن، 2010، ص 173-272؛ محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، تكوين العقل العربي، بيروت- المركز الثقافي العربي، 1991، ص 96-133؛ وكتابنا في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمّش في الفكر العربي الإسلامي، رابطة العقلانيين العرب/ دار بئرا، سوريا، ط 2، 2010، ص 113-226. وما سنقوم به في هذا الصدد هو محاولة التقاط «شظايا نصوص» الشافعي السابقة لهذه الفترة. وهي عبارة عن أقوال ومواقف منسوبة إليه، تحيل على المنظومة الفكرية الاعتزالية كما سنرى، وسيكون لها انعكاس على فهم نوعية التأسيس الذي قام به في إطار الفكر السنّي خاصة، والإسلامي عامة.

عواملها شخصية محدودة، ولا دلالة لها تُذكر، لا على المستوى الفكري ولا على المستوى السياسي. ويظلّ الشافعي وفق هذه القراءة ثابتاً على نفس النهج الفكري الذي اشتهر به، وهو مناصرة السنة و«أهل الحق» منذ بداية مسيرته الفكرية. فكلّ ما في الأمر - وفق هذا التصوّر - أنّه تولّى منصب القضاء في اليمن، وسار فيه سيرة مثالية أغضبت أهل الجور هناك، فسعوا به إلى الرشيد متهمين إياه بالتشيع، والتحرك ضدّ السلطة. وهذه تهمة قلّ من ينجو منها في ذلك العصر، ومع ذلك نجا منها الشافعي لأسباب عديدة كما سنرى. وأبرز مثال لهذه القراءة، كتاب محمّد أبو زهرة الشافعي حياته وعصره⁽¹⁾، الذي سارت على نهجه معظم الدراسات التقليدية.

ولئن كان هذا الصنف من الدراسات لا يؤاخذ على إعادة إنتاج السائد، لأنّه لا يزعم التجديد، فإنّ نموذجاً من الدراسات التجديدية - كان قد أثار زوبعة بسبب محاكمة صاحبه - وهو كتاب الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية لنصر حامد أبو زيد، لم يوفق هو الآخر في إنارة الفترة المجهولة من مسيرة الشافعي الفكرية. فقد حصر المسألة في صراع عرقيّ إيديولوجيّ دائر، كان الشافعيّ فيه - حسب رأيه - ممثلاً للطرف العربيّ. والتفسير الذي قدّمه لا يمكن أن يستقيم لأنّه مبنيّ على معطيات غير ثابتة من عدّة نواح: أولها الحديث عن انحياز الشافعي للقرشية ممثلة في الشقّ الأمويّ دون أن يقدّم دليلاً واحداً على ذلك. ويعتبر أنّ الشافعي «هو

(1) محمّد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، القاهرة، دار الفكر العربي،

الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الأمويين مختاراً راضياً، ويقارنه في هذا الصدد بأبي حنيفة ومالك، يقول: «سعى الشافعي على عكس سلفه أبي حنيفة وأستاذه مالك إلى العمل مع الأمويين»⁽¹⁾. ويجعل السبب الذي من أجله مال إلى هؤلاء ضدّ العباسيين، نزوعه العصبيّ العربيّ. فقد حمد- أي الشافعي- للأمويين تشبّثهم بالعروبة، ولام العباسيين على استنادهم إلى «الفارسية». وفي هذا السياق كان نفوره من علم الكلام- الاعتزاليّ خاصة- وتحامله عليه⁽²⁾. ثمّ كان نفوره أيضاً من العباسيين، حسب رأي نصر حامد أبو زيد إذ يقول: «وهكذا تتداخل العروبة بالقرشيّة وتتوحد كلتاهما بالمنحى الفكري المحافظ الذي يرفض العقلانيّة وينفر من التفكير المنطقي الاعتزالي»⁽³⁾. وفي المقابل يفسّر قبول أبي حنيفة بعلم الكلام ومشاركته فيه بأصله غير العربيّ، أي الفارسيّ. ويذهب كذلك إلى تفسير مواقف الشافعي في علم الأصول «بالصراع الشعبيّ الفكريّ والثقافي»⁽⁴⁾، الذي انحاز فيه هذا العالم إلى العروبة وإلى القرشيّة⁽⁵⁾. فكان أن أسس السنّة وحيّاً بسبب نزعه العروبيّة القرشيّة. يقول: «إنّ تأسيس السنّة وحيّاً لم يكن يتمّ بمعزل عن الموقف الإيديولوجي الذي أسهبا في شرحه وتحليله، موقف

(1) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة، القاهرة، سينا للنشر، 1992، ص 16.

(2) المرجع نفسه، ص 17.

(3) المرجع نفسه، ص 18.

(4) المرجع نفسه، ص 27.

(5) المرجع نفسه، ص 29.

العصبيّة العربيّة القرشيّة التي كانت حريصة على نزع صفات البشريّة عن محمّد وإلباسه صفات قدسيّة إلهيّة تجعل منه مشرّعاً⁽¹⁾.

في الحقيقة لم تغب في قراءة نصر حامد أبو زيد- على جرأتها وطرافتها- مقوّمات التفسير التقليدي ممثلة في الصراع العرقيّ الذي امتدّ ليحكم الأنساق الفكرية: علم الأصول عربيّ قرشيّ، وعلم الكلام فارسيّ أعجميّ. هذا هو ذات تصوّر الذي كرّسته الخطابات السلطويّة، السياسيّة منها والدينيّة، منذ القديم. إنّ المسلّمات التي أخرجها هذا الباحث المتميّز من الباب حرصاً على تجديد القراءة، تعود إليه من النافذة. وما يعنينا منها في هذا السياق، هو أنّها غير قادرة على تفسير حقيقة العلاقة المتحوّلة بين الشافعي والرشيد، وغير قادرة أيضاً على تفسير حقيقة الصراع بين الأنظمة الفكرية عصرئذ. وهي أنظمة تتجاوز الانتماءات العرقية إلى نوعيّة المعرفة وأبعادها السياسيّة-الاجتماعيّة، كما سنرى.

لذلك، ظلّت الفترة الأولى من مسيرة الشافعي مجهولة في الأغلب، تتحكّم في الخطابات التي تحدّثت عنها آثار إعادة التشكيل.

ولعلّ أوّل سؤال يتبادر إلى الذهن، هو لماذا سكّنت المصادر المتداولة عن حقيقة هذه الفترة من مسيرة الشخصية الأشهر في تاريخ الثقافة الرسميّة؟ أي لماذا لم تذكر أنّه من المتحوّلين فكريّاً، وأنّه كان زيديّاً معتزليّاً قبل أن يكون سنّياً؟

(1) نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة، ص 55-56.

لا يختلف إثنان في أن الشافعي هو الشخصية الفكرية الأكثر تأثيراً في صياغة الفكر السني الرسمي، نظراً إلى «إبداعه» لعلم أصول الفقه، العلم الذي اعتُبر حجر الأساس في كل تصور تشريعي. وما أشاد به القدامى من عمله في هذا الصدد غني عن التتبع لشهرته، ونكتفي منه بإيراد نموذجين: يقول ابن فرحون المالكي: «وللشافعي في تقرير الأصول وترتيب الأدلة ما لم يسبقه إليه من قبله. وكان الناس عليه فيه عيالاً»⁽¹⁾. ويقول فخر الدين الرازي: «أما الشافعي فإنه هو الذي صنف في أصول الشريعة، وفي فروعها، وانتشرت تلك التصانيف والعلوم في المشرق والمغرب، ولم يبق بيت في الدنيا من بيوت الموافقين والمخالفين والمقرّين والمنكرين، إلا وقد جعلت تلك الكتب والعلوم فيه. أما الأصحاب والأتباع فللتقرير والإثبات، وأما المخالفون فللظعن فيه والجواب عنه»⁽²⁾. وعلاوة على هذا الدور العلمي يجب أن نستحضر تميزه: النسب القرشي. فالقرشي - فيما كرّسته الثقافة الرسمية - هو حامل لواء الحق بعد الرسول ولا يمكن له أن «يتزندق». نحن إذن إزاء علم رمز، وأي معطى يمكن أن يشوب نموذجيته، يجب أن يُحذف، أو أن يُحوّر، أو يؤوّل تأويلاً تبريرياً يحوّله إلى عامل تزكية له. وهكذا جاءت ترجمته في كل المصادر تقريباً، موحدة متشابهة، يعيد بعضها البعض. والحصيلة، صورة نموذجية لمنظر المذهب،

(1) ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة، دار التراث، 1972، ج 1، ص 78.

(2) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، ص 382.

قوامها أنه- ومنذ بداية مسيرته- ملتزم بثوابته مدافع عنها مطوّر لها. والحال أن رحلة شاقة وممتعة في المصادر القديمة، وفي تفكيك طبقات الخطاب فيها، أوقفنا على ترجيح قويّ مفاده أن الشافعي كان زديّاً معتزليّاً قبل أن تحوّل المحاكمة- أي اللاتسامح- إلى منظر السلطة السياسيّة والدينيّة. واعتزاله هذا سيكون له أثر كبير في عمله التأسيسي.

1.1. الشافعي معتزليّاً

أن يكون الشافعي معتزليّاً قبل انضمامه إلى أصحاب الحديث، معطى على قدر كبير من الأهميّة: أولاً في فهم السياسة غير المتسامحة التي كان يجاوبها: سياسة الرشيد منذ بداية الثمانينيات من القرن الثاني للهجرة، وثانياً في فهم الإضافة النوعيّة التي قدّمها لمنظومة التفكير النصيّة التي كانت قاصرة عن الجدل بغير النص. وسرى أنها إضافة من جنس ما سيقدمه الأشعري لاحقاً لذات المنظومة، من خلال تحوّل أيضاً من الاعتزال إلى «التسنن».

ومن خلال النظر في بنية الخطابات المتداولة التي ترجمت للشافعي، وجدنا مؤشرات عديدة خلفتها عمليّات إعادة التشكيل الهادفة إلى حجب غير المرغوب فيه من هذه المرحلة الأولى من مسيرته. وهي مؤشرات تؤكدها سياقات نصيّة ثانويّة ومتفرقة في المصادر احتفظت ببعض المعطيات الهامّة. فالثقافة الرسميّة مهما أحكمت دائرة التشذيب وإعادة التشكيل، فإنّ منافذ للانفلات من حصارها تظلّ قائمة. وأجملنا هذه المعطيات في النقاط التالية: علاقة الشافعي الوطيدة بأعلام من المعتزلة؛ آراؤه ومواقفه الاعتزاليّة

الأولى؛ اشتغاله بعلم الكلام في فترة كان فيها هذا العلم اختصاصاً «لأهل الأهواء»، وخاصّة المعتزلة؛ الاتّهام الذي ظلّ يلاحقه، ومفاده «ضعفه» في صنعة الحديث، مقابل الاعتراف الدائم له بالقدرة على المجادلة؛ والشهادات الصريحة عن تحوّلته الفكري، والتي جاءت على ألسنة علماء صحبوه.

وسنقف عند كلّ من هذه النقاط أو المعطيات على تعدّدها، لأنّها سيّلتنا الوحيد إلى إنارة الفترة المجهولة من حياة الرجل ومن مسيرته الفكرية خاصّة، وسيّلتنا أيضاً إلى فهم طبيعة العمل التأسيسي الذي قام به لصالح الفكر السائد سياسياً ودينياً.

● علاقة الشافعي بأعلام من المعتزلة

نجد في بعض كتب الطبقات إشارات تفيد انتماء الشافعي في المرحلة الأولى من تجربته الفكرية إلى الاعتزال ضمن التيار الزيدي. فقد تتلمذ على علمين بارزين من أعلام الاعتزال في عصره وهما إبراهيم بن أبي يحيى المديني ومسلم بن خالد الزنجي⁽¹⁾. أخذ

(1) قال الشافعي: «كنت أجالس مسلم بن خالد الزنجي». أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1988، ج 9، ص 70. وانظر ابن عبد البرّ الأندلسي، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، مالك بن أنس ومحمّد بن إدريس الشافعي، وأبي حنيفة النعمان، بيروت، دار البشائر الإسلاميّة، 1997، ص 121-122. والملاحظ أنّ أعلاماً سنيّين يسكتون تماماً عن قدريّة مسلم بن خالد، من قبيل ما فعله الحافظ ابن كثير. فقد ذكر هذا العالم معرّفاً إيّاه بكونه شيخ الشافعي، وجعل ما قيل فيه بسبب «سوء حفظه» ليس أكثر! البداية والنهاية، ج 10، ص 445.

إبراهيم الاعتزال عن عمرو بن عبيد⁽¹⁾، وكان يقول بالقدر⁽²⁾، وأقرّ بذلك عنه الشافعي نفسه⁽³⁾، وبسببه جرّحه مالك ويحيى بن معين وأحمد بن حنبل وغيرهم من أصحاب الحديث. فهو عندهم ليس بثقة، لا في الحديث ولا في دينه، و«كذاب»، لأنّه قدريّ معتزليّ جهميّ، «كلّ بلاء فيه» كما قالوا⁽⁴⁾. ويعترف المحدث نعيم بن حماد أنّه أحرّق كتب هذا المعتزليّ لما فيها من آراء في القدر وفي خلق القرآن⁽⁵⁾. ومن الواضح أنّ جملة هذه المواقف والآراء لم تكن ناتجة عن نقد علمي للرجل، بل عن موقف مذهبيّ إقصائيّ، لأنّ جماعة من المحدثين النزهاء اعترفوا له بالتقدّم في علمه، ومن هؤلاء الشافعي الذي سيحافظ على جانب من مروياته لاحقاً، لكن دون أن يذكر اسمه صراحة، بل سيكتفي عنه بـ«حدّثني من لا أتّهم»⁽⁶⁾.

وأستاذ الشافعي الثاني - مسلم بن خالد الزنجي - هو «صاحب غيلان الدمشقي»⁽⁷⁾ ومن أعلام المعتزلة المكيّين الذين «يذهبون

(1) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، تونس، الدار التونسية للنشر، ص 253.

(2) أبو القاسم البلخي، مقالات الإسلاميين، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 80.

(3) شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1995، ج 1، ص 183.

(4) المصدر نفسه، ج 1، ص 182.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 186.

(6) المصدر نفسه، ج 1، ص 183.

(7) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص 253.

مذهب غيلان وواصل وعمرو⁽¹⁾. وكان يقول بالقدر⁽²⁾. واضطربت مواقف أصحاب الحديث منه، لأنّ منهم من يضعفه لسبب مذهبيّ بحث، ومنهم من يعترف بعلمه من باب الإقرار بالحقّ، ومنهم من تردّد بين هذا وذاك⁽³⁾. وبفضل هذين الأستاذين المعتزليّين يعتبر القاضي عبد الجبار أنّه «اجتمع للشافعي رجلاّن من أهل الحقّ من القائلين بالتوحيد والعدل: إبراهيم ومسلم»⁽⁴⁾.

ومن الهام أن يورد فخر الدين الرازي تنازع أصحاب الحديث والشيعة والمعتزلة حول الشافعي: كلّ منهم يدّعيه. وما يهتمنا هنا هو أنّ من الحجج التي قدّمها المعتزلة ليشبّثوا انتماءه إليهم تتلمذه على هذين العلمين المعتزليّين. صحيح أنّ الرازي يردّ على هذا «الادّعاء» بأنّ الشافعي اقتصر على أخذ علوم الفقه والحديث ولم يتجاوز إلى ذلك⁽⁵⁾، أي إلى الكلام الاعتزاليّ، لكنّه سيّتهي إلى التقليل من شأن رده هذا عندما سيورد آراء كثيرة معتزليّة منسوبة إلى الشافعي، كما سنرى. وعموماً يمكن اعتبار القدرة وأثمة الاعتزال التاليين: غيلان الدمشقي وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد علامات بارزة في مرجعيّة الشافعي في مرحلته الزيدية. وغنيّ عن التذكير بأنّ الفكر الاعتزالي الواصليّ خاصّة يدور حول ثلاثة أقطاب: تقديم مرجعيّة العقل،

(1) أبو القاسم البلخي، مقالات الإسلاميين، ص 84.

(2) شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج 6، ص 413.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 413-414.

(4) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص 253.

(5) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 138-139، 142.

القول بالتوحيد الإلهي وهو ما يؤدي إلى القول بخلق القرآن، والقول بالعدل الإلهي وهو ما يؤدي إلى القول بالقدر. والجدير بالملاحظة هو العلاقة الوطيدة بين الفكر الاعتزالي والفلسفة التي بدأت تشري الفكر العربي.

ويبدو أنّ خطاب أصحاب الحديث رام حجب هذا المعطى المتعلق بأساتذة الشافعي، فعمد إلى نقضها عن طريق صياغة أقوال نسبها إليه ومفادها إنكاره أن يكون تتلمذ عمّن يقول بخلاف مواقفهم ومقولاتهم. قال أحد المحدثين في حوار له مع الشافعي، وبعد أن تأكد من نبيه لمقولة قدم القرآن: «قلت للشافعي رحمه الله: من لقيت من أستاذيك قالوا ما قلت؟ قال: ما لقيت أحداً منهم إلا قال: من قال في القرآن مخلوق فهو كافر عندهم»⁽¹⁾. من آثار التشكيل الدلالي في هذا الخبر، جزؤه الثاني. فأن يسأل محدث الشافعي عن موقفه من القائل بخلق القرآن، أمر عادي، خاصة أنّ الشافعي نفسه بعد انقلابه إلى صفت السلطة سيشرع لكل حملاتها التأديبية ضد أصحاب البدع- أولئك الذين كان منهم- كما سنرى. لكنّ ما يسترعي الانتباه هو جزؤه الثاني: لماذا يتثبت السائل من أنّ رأي الشافعي في هذا الموضوع بالذات مطابق لآراء «أساتذته»؟ لو سألنا الخطاب الرسمي في ترجمته للشافعي، خاصة في تأكيده على النشأة النموذجية «السنية» في الحجاز، ما كان هناك داع لأن يطرح هذا السؤال محدث، لأنّه سؤال يفترض احتمال أن يكون هناك من

(1) أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية،

2003، ج 10، ص 348.

أساتذته من يقول بخلق القرآن، وهو احتمال متأث من حقيقة تتلمذه فعلا على مثل هؤلاء، وهي الحقيقة المراد حجبها، لكنها ظلت حاضرة في التوتر الدلالي الذي تحيل عليه بنية الخطاب. وعلاوة على الأساتذة الذين تتلمذ عليهم الشافعي، مثلت علاقته بأعلام من «أصحاب الأهواء المعتزلة» إشكالا في خطاب المحدثين. فعمدوا إلى التصرف فيها وتأويلها حتى ينفوا عنه الميل إلى هؤلاء، أو الانتماء إليهم. ومن اللافت للنظر أن يصل الأمر إلى وضع فصول خاصة بذكر من نزل عليه الشافعي في زيارته لبغداد⁽¹⁾، غايتها حسم هذه المسألة.

نجد في بعض التراجم المخصصة للشافعي أنه لما قدم إلى بغداد نزل على معتزلي وخضم كبير لأصحاب الحديث وهو بشر المريسي. جاء في روايتهم كما أوردها البيهقي: «عن الشافعي قال: لما قدمت بغداد نزلت على بشر المريسي فأنزلني في العلو وهو في السفلى إكراماً منه لي، فكنيت عنده مدّة، فقالت أمّه لي ذات يوم: إيش تصنع عند هذا الزنديق؟ فخرجت من عنده وتركته»⁽²⁾. ويعلق البيهقي: «وكانت له قدماء ولا أدري في أيّ قدمة كان نزوله على

(1) ابن حجر العسقلاني، توالي الناسي لمعالي محمّد بن إدريس، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1986، ص 133.

(2) أحمد بن الحسين البيهقي، مناقب الشافعي، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1970، ج 1، ص 229. وجاء الخبر أيضاً في: عبد الله بن محمّد العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، الكتاب الثالث، مج 2، ص 102.

هذا. من المرجح جداً أن هذا القدوم إلى بغداد كان قبل المحنة مع الرشيد، أي في فترة انتمائه إلى الاعتزال وصدافته مع أعلامه. ومن الواضح في بنية الخبر أنه قائم على إعادة تشكيل قوامها إقراراً بالمعطى الأصلي، وتعليق: الإقرار بالصدقة الجامعة بين الشافعي والمريسي والتي لا يمكن أن تكون إلا قبل التحول، والتعليق على الوضع بكون الأول مهتدياً فهو «في العلو»، وكون الثاني ضالاً «زنديقاً» فهو «في السفلى». بل إن أقرب الناس إليه - وهو أمه - يحذر منه. واضح أن هذا التعليق هو انعكاس مباشر لموقف أصحاب الحديث من المعتزلة وغيرهم ممن اعتبروهم أهل أهواء، وبه أرادوا رفع الشبهة عن الشافعي. وإذا استحضرنّا أدبيات نزول الغرباء بمدينة ما، وجدنا هوية من ينزلون عنده مدخلا أو مؤشراً للتعريف بهم. فقد كان يُسأل لمعرفة غريب وافد: «من أين هذا الرجل؟ وعلى من نزل؟ ومن يجالس؟»⁽¹⁾ ولذلك لا يكون نزول الشافعي على المريسي إلا مؤشراً على علاقة توافق شخصي وفكري. فضلاً عن ذلك نجد في سياقات أخرى أن المريسي كان يشيد بالشافعي لِمَا التقى به سابقاً في مكة، فهو الذي قال عنه بعد عودته من الحج: «لقد رأيت بالحجاز رجلاً ما رأيت مثله سائلاً ولا مجيباً يعني الشافعي»⁽²⁾. وأن يُعجب المريسي «عين الجهميّة»⁽³⁾ - كما وصفه المحدثون - بالشافعي، قد

(1) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثالث، مج 2، ص 297.

(2) إسماعيل بن عمر بن كثير، طبقات الشافعية، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2004، ج 1، ص 43.

(3) جاء في سير أعلام النبلاء للذهبي أن المريسي: «نظر في الكلام فغلب عليه [...] وجرد القول بخلق القرآن، ودعا إليه، حتى كان عين الجهميّة في =

يثبت شبهة التقارب بينهما. لذلك أدخل هؤلاء تحويرات على هذا الخبر ليصبح نصّه: «حجّ بشر المريسي، فرجع، فقال لأصحابه: رأيت شاباً من قريش بمكة ما أخاف على مذهبنا إلاّ منه، يعني الشافعي»⁽¹⁾. وسنرى لاحقاً أنّ بشر المريسي سيغيّر موقفه من الشافعي بعد أن رآه تحوّل إلى أصحاب الحديث في بغداد، وسيقدّم شهادة صريحة عن هذا التحوّل.

ويمكن أن نقول الشيء نفسه مع شخصيّة أخرى كانت لها بالشافعي علاقة متينة⁽²⁾ وهي شخصيّة عليّ بن الحسين الكرابيسي القدريّ⁽³⁾ الذي كفره أصحاب الحديث- وفي مقدّماتهم ابن حنبل⁽⁴⁾- كما كفّروا بشراً المريسي. والمرجح أيضاً أنّ هذه العلاقة كانت في مرحلة اعتزاله عندما لم يكن يعمل بمعايير التبديع وما ينجرّ عنه من إقصاء المتهمين به.

ثمّ أليس من الدال أن بعض أصحاب الشافعي، وهو أبو عبد الرحمان الذي يقال له الشافعي، «بدّل وقال بالاعتزال»⁽⁵⁾؟ ونرجّح

= عصره وعالمهم [...] ولم يدرك جهم بن صفوان، بل تلقّف مقالاته من أتباعه، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1997، ج 10، ص 200.

(1) يوسف المزّي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1992، ج 24، ص 370.

(2) المصدر نفسه، ج 24، ص 367.

(3) أورد أبو القاسم البلخي أنّ الكرابيسي ممّن يقول بالقدر. باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين للبلخي، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 105.

(4) إبراهيم بن إسحاق الحربي، رسالة في أنّ القرآن غير مخلوق، الرياض، دار العاصمة، 1416هـ، ص 36-38.

(5) أحمد بن الحسين البيهقي، معرفة السنن والآثار، ص 220.

أنه عاد إلى الاعتزال، فهو من أبرز من اعتمدتهم القاضي عبد الجبار في ذكر أعلام المعتزلة⁽¹⁾. ومن اللافت للانتباه أن أبا عبد الرحمان هذا يصرّح بأنه عليم بأسماء معتزلة مكية على سبيل المثال من الشافعي نفسه: «قال الشافعي (أبو عبد الرحمان) فكان هؤلاء فيما حدّثني الشافعي (محمّد بن إدريس) عن الزنجي يذهبون مذهب غيلان وواصل وعمر»⁽²⁾. وهذا لا يمكن أن يكون إلا في فترة انتمائهما إلى الاعتزال لأنّ الإخبار عن هؤلاء الأعلام لم يأت في إطار الاتهام بالانتماء إلى «أهل الأهواء» بل في إطار التعريف بهم، وربّما الافتخار بهم لو جارينا التوجّه العام لكتاب القاضي عبد الجبار في ترجمته لأعلام الاعتزال. فضلاً عن ذلك يذكر الذهبي أبا عبد الرحمان بشكل مباشر ضمن أعلام المعتزلة، وأنه من تلامذة الشافعي⁽³⁾. ولا يشير إلى مسألة التبديل هذه.

عندما ننظر إلى شتات هذه الأخبار التي تعكس علاقات متميِّزة للشافعي بأعلام من الاعتزال في مرحلة من حياته، نتبيّن أنه كان قريباً منهم، اجتماعياً وفكريّاً. وهذا ما يختلف عمّا سيفرّه مع أصحاب الحديث لاحقاً من وصم «أصحاب العقل» والتحذير من مخالطتهم.

(1) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، انظر فهرس الأعلام في هذا الكتاب، والجدير بالملاحظة أنّ القاضي نقل عنه في تسع وعشرين ترجمة.

(2) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 84.

(3) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 555.

● مواقف وآراء اعتزالية كان الشافعي يتبناها

يظلّ أهمّ مصدر تعرّض للمواقف والآراء التي أُوخذ عليها الشافعي والتي تنتمي إلى فترة اعتزاله، كتاب فخر الدين الرازي مناقب الإمام الشافعي. فقد عقد فصلاً له دلالة مميزة في سياق بحثنا، عنوانه: «طعن الناس في اعتقاد الشافعي وبيان الجواب عنه»⁽¹⁾. وتكمن أهمية هذا الفصل أولاً في الإقرار بأنّ هناك خلافاً حول الانتماء المذهبي للشافعي، وهو إقرار - بصرف النظر عن السياق الذي احتواه وهو سياق دفاعي - يدفع إلى ترجيح التحوّل الفكري والسياسي في مسيرة الرجل، ومنه تحديداً جاءت الاتهامات بالانتماء إلى مذاهب متباينة هي عموماً - وفي حالة الشافعي هذه - صنفان. وتكمن أهمية هذا الفصل ثانياً في توثيقه لقرائن «كلامية» في انتماء الشافعي إلى الاعتزال والتشيع الزيدي⁽²⁾، رغم ورودها مشفوعة بالردّ عليها. وتكمن قيمته ثالثاً في كون هذه الاتهامات المترسبة من مرحلة اختلاف الشافعي عن التوجّه الرسمي، جاءت في سياق تنافس المذاهب في نسبة الشافعي إليها، وهي: المشبهة أي أصحاب الحديث، والمعتزلة، والرافضة أي الشيعة الزيدية هنا. ووضح ما في العلاقة بين أصحاب الحديث من ناحية، والمعتزلة والزيدية من ناحية ثانية من تباين هو ذات التباين الذي حكم طوريّ حياة الشافعي: ما قبل المحنة مع الرشيد حين كان زيدياً معتزلياً،

(1) فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي، ص 138-144.

(2) يقول الشهرستاني إنّ زيد بن عليّ اقتبس الاعتزال من واصل بن عطاء «وصارت أصحابه كلّها معتزلة»، الملل والنحل، بيروت، دار الكتب

العلمية، 1992، ج 1، ص 154.

وما بعدها حين أصبح من أصحاب الحديث.

لكن أكثر ما يهتّمنا في نصّ الرازي هنا، هو حجج المعتزلة في كون الشافعي منهم. وهي مستمدة من «مواقف الشافعي العلمية». لقد أطنب الرازي نسيّاً في ذكرها، بينما أوجز في الردّ عليها، كأننا به يحار جواباً. وهي تتمثل في تبني الشافعي لقراءات قرآنية اعتزالية يتولّد عنها تغليب لمبادئهم الكلامية في القضاء، والقدر، والإرادة⁽¹⁾. الموقف الأول:

- قرأ الشافعي الآية «عذابي أصيب به من أشاء» [الأعراف 7/156]، «عذابي أصيب به من أساء»، ووضح ما في القراءة الأولى من إيكال مطلق إلى المشيئة الإلهية، بينما في القراءة الاعتزالية واضح مبدأ العدل الإلهي ومبدأ الوعد والوعيد، فالإنسان يختار أفعاله وعليها يحاسب إن أساء، وليست مقدرة عليه كما في القراءة الأولى.

- قرأ الشافعي الآية «وهل يُجازي إلا الكفور» [سبا 34/17]، ويعلّق الرازي «المقصود تأكيد الوعيد لأهل الكبائر»، وهو الأصل الثالث من أصول الاعتزال الخمسة. ويبدو أنّ القراءة التي كانت سائدة هي البناء للمجهول: «وهل يُجازي إلا الكفور»، لأنّه لا معنى لأنّ تقدّم قراءة الشافعي هذه على أنّها دليل من أدلة انتمائه

(1) من الدالّ ألا يشير كتاب خصّص لجمع تفاسير الشافعي المتفرقة، إلى هذه الجوانب التي ذكرها فخر الدين الرازي، ولو في الهامش. لقد غيّبت قديماً، وتواصل حجبها حديثاً، للأسباب التي نتناولها في هذه الدراسة. انظر: أحمد بن مصطفى الفرّان، تفسير الإمام الشافعي، الرياض، دار التدمرية، 2006.

إلى المعتزلة، إلا إذا كانت القراءة الرسمية غيرها. وبالعودة إلى تفسير الطبري وجدنا أن الآية مختلف في قراءتها: فقد قرأت «عامّة قرأة المدينة والبصرة وبعض أهل الكوفة «وهل يُجَازَى» بالياء ويفتح الزاي على وجه ما لم يسمّ فاعله [...] وقرأ عامّة قرأة الكوفة «هل نجازي» بالنون وبكسر الزاي»⁽¹⁾. وقد يكون للموقف الاعتزالي - من خلال تحوّل الشافعي - أثر في اختلاف القراءات في هذه الآية.

- وقرأ الشافعي في سورة القمر: «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ» [القمر 54 / 49]، عوض «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ». ويفسر الرازي مدلول هذه القراءة قائلاً: «والفائدة فيه، إنه على هذا التقدير، يصير قوله تعالى «خلقناه» صفة «لكلّ شيء». والتقدير: إنّ كلّ شيء هو مخلوق لنا، فهو بقدر. وهذا يقتضي أنّ كلّ ما خلقه الله تعالى، فإنّه خلقه بقدر. ولا يقتضي أن يكون خالقاً لكلّ شيء. أمّا إذا قرأنا «إِنَّا كُلُّ شَيْءٍ» (بنصب اللام)، كان التقدير: إِنَّا خَلَقْنَا كُلَّ شَيْءٍ بِقَدَرٍ. وهذا يقتضي أن يكون تعالى خالقاً لكلّ الأشياء، وأنّه إنّما خلقها بقدر». وواضح ما في هذا الاختلاف في القراءة من استتبعات كلاميّة متعلّقة بخروج «أشياء» - هي أفعال العباد - عن «خلق الله»

(1) محمّد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، القاهرة، هجر للطباعة والنشر، 2001، ج 19، ص 258. وأشار الزمخشري أيضاً إلى هذا الاختلاف في القراءات دون أن يبيّن الاختلاف الدلالي المنجر عنه. ومن المعلوم أنّ الاعتزال المتأخّر تراجع كثيراً عن مواقف المعتزلة الأوائل، ويبدو أنّ هذه القراءة ممّا تخلّى عنه المعتزلة المتأخرون. انظر تفسير الكشاف للزمخشري، بيروت، دار المعرفة، 2009، ص 872.

ودخولها في دائرة «خلق الإنسان» ومسؤوليته، حسب رأي المعتزلة. وبعد التوسع في هذه الحجج المعتمدة في نسبة الشافعي إلى الاعتزال، جاء ردّ الرازي عليها موجزاً غير موثق، كأنه إلى إثباتها أقرب منه إلى نقضها. يقول: «أما تمسّكهم [أي المعتزلة] بالقراءات التي رويناها فهو دليل محتمل. وقد نقلنا عنه نقلاً ظاهراً أقوالاً منافية لأقوال المعتزلة، فبطل ما ذكروه». لكن من الواضح أنّ الرازي يردّ هذه الآراء الاعتزالية المنسوبة إلى الشافعي بآراء أخرى سنية مشهورة عنه في ذات المسائل. والمقصود أنّها لا يمكن أن تجتمع في نفس الشخص، فلزم نفي الأولى. لكن عندما نغيّر زاوية النظر إليها على أساس التالي لا على أساس التزامن، أمكن قبول الصنفين من الآراء: الصنف الأول منها متخلف من المرحلة الاعتزالية من مسيرته، والثاني هو المشهور عنه بعد تراجعته وتحوّله إلى مذهب السلطة.

ويمكن أن ندعم هذه الحجج في انتساب الشافعي إلى الاعتزال، ببعض مواقفه التي يشير إليها أصحاب الحديث في سياق ذكرهم للفتوريات في الآراء داخل صفوفهم. منها أنّه يتفق مع الأشعري⁽¹⁾ - وكلاهما تحوّل من الاعتزال إلى التسنن - في أنّ التكفير غير جائز في حقّ من كان مؤمناً بالله، أي دون النظر إلى مواقفه التأويلية. جاء في سنن البيهقي: قال زاهر بن أحمد المرخسي - وهو من جلة أصحاب الأشعري - «لما قرب حضور أجل

(1) تقي الدين المقرئ، المواظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقرئية، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ج 2، ص 359.

أبي الحسن الأشعري رحمه الله في داري ببغداد دعاني فقال: «شهد عليّ أنّي لا أكفر أحداً من أهل هذه القبلة لأنّ الكلّ يشيرون إلى معبود واحد وإنّ هذا اختلاف في العبارات». ويعلّق البيهقي: «فمن ذهب إلى هذا زعم أنّ هذا أيضاً مذهب الشافعي رحمه الله»⁽¹⁾. ومن هذه المواقف أيضاً ما يتعلّق بمسألة الرؤية وخصوصيّة رأي المعتزلة فيها. قال أبو نعيم الأصفهاني: «قال الحسن: ومن كتب الشافعي أحاديث في الرؤية وعذاب القبر، لم يكن الشافعي يتكلّم في شيء من هذا، وإنّما استخرجناه لأنّه كان يكره أن يضع في هذا شيئاً»⁽²⁾. يُضاف إلى هذين الموقفين ما ذكره ابن عبد البرّ الأندلسيّ من إشارات إلى قول الشافعي بنفي رؤية الله في الآخرة⁽³⁾. ورغم التّكذيب الذي تشفع به هذه الإشارات من خلال عبارة «ولا يصحّ عنه»، فإنّ لها دلالة هامّة من حيث أنّها تتناسق تماماً مع الصورة الاعتزاليّة المتشظيّة للشافعي، والتي أمكن - إلى حدّ - ترميمها من هذه الشظايا المتناثرة والدلالات المترسّبة في الخطاب، سواء في شكل معطيات مكذّبة ومنفيّة، أو في شكل دلالات متمرّدة على الخطط الأصليّة الموضوعية لتمجيد الشافعي والدفاع عنه.

وعلاوة على هذه المواقف التي تردّت فيها أصداء الاعتزال وميّزت الشافعي نسبياً داخل صفوف أهل الحديث، وجدنا في ما وُجّه إليه من نقد في تأرجحه في بعض المسائل، أثراً لتحوّله الفكريّ. فبين مبتدئه الاعتزالي ومنتهاه السنّي تأثيرٌ ظهر في مفهوم

(1) البيهقي، السنن الكبرى، ج 10، ص 349.

(2) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 115.

(3) ابن عبد البرّ الأندلسيّ، الانتقاء، ص 135.

الإيمان. كان هذا المفهوم عنده يحمل الكثير من الدلالات ذات الأصل الاعتزالي: فهو على غرار المعتزلة يعتبر أن الإيمان «قول وعمل واعتقاد»، غير أنه لا يرى أن غياب مقوم العمل يسقط الإيمان مثلما يعتقدون، فكان مفهومهم متناسقاً وكان مفهومه متناقضاً، كما يقول الرازي. لأنه «قد تقرّر في بدائه العقول أن مسمّى الشيء - إذا كان مجموع أشياء - فعند فوات أحد تلك الأشياء، لا بدّ وأن يفوت المسمّى. فلو كان العمل جزءاً من مسمّى الإيمان، لكان عند فوات العمل، وجب أن لا يبقى الإيمان. لكنّ الشافعي يقول إنّ العمل داخل في مسمّى الإيمان، ثم يقول الإيمان باق بعد فوات العمل، فكان هذا مناقضة. بلى، المعتزلة قالوا العمل جزء من مسمّى الإيمان، قالوا إذا فوات العمل لم يبق اسم الإيمان، فكان هذا القول منتظماً بعيداً عن التناقض»⁽¹⁾.

كما نقد الشافعي في قوله بأن العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ⁽²⁾. ومفاد هذا القول هو الحدّ من المجال الذي يجب أن تطبق فيه أحكام نزلت في أسباب بعينها، ليقع توسيع المجال الذي يكون فيه الاجتهاد بإعمال العقل. ويردّ الرازي هذا «الاتهام» مستنكراً إياه مثبتاً عكسه تماماً أي أن الشافعي يقول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب⁽³⁾. وما يعنينا هنا: من أين جاءت نسبة هذا القول إلى الشافعي، إن لم تكن من المرحلة التي كان فيها يقدّم العقل على النصّ مثل المعتزلة؟

(1) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 146-147.

(2) المصدر نفسه، ص 170.

(3) المصدر نفسه، ص 178.

ويبدو أن هذا التحوّل الفكريّ الذي مرّ به الشافعي لم يكن من الفصل بين المرحلتين بمكان، إذ ظلّ مجالاً الانتماء المذهبيّ عنده- المتحوّل منه والمتحوّل إليه- متداخلين بعض الشيء. ونرجّح أن كتاب الرسالة الأوّل وهو الكتاب البغدادي كان متأثراً بنزوعه الاعتزالي الأصلي⁽¹⁾، ثمّ جاء الكتاب الثاني للحسم والابتعاد الواضح عن هذا الأصل. وإلاّ ما معنى أن يكون الشافعي بعد استقراره في مصر متشدّداً في الصرف عن كتابه الأوّل. قال: «لا أجعل في حلّ من روى عني هذا الكتاب البغدادي»⁽²⁾. إنّه مخاض الانتقال بكلّ ما يقتضيه من جهد في إعادة الصياغة والبحث عن توازن فكريّ جديد. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن استعماله لبعض المصطلحات الأساسيّة في منظومته، ونعني مصطلح العقل. إنّ أقوالاً له كثيرة في الحثّ على إعمال العقل استمرّت، ولم يكن هناك داعٍ لإتلافها- لا من قبله ولا من قبل أصحاب الحديث الذين ترجموا له لاحقاً- لأنّ للعقل مكاناً في منظومته الفكرية الجديدة، وهي المنظومة الأصوليّة، لكن باعتباره تابعاً «للنصّ» لا مبتدئاً ولا مستقلاً. فقوله «كلّ ما قلت لكم فلم تشهد عليه عقولكم وتقبله وتراه

(1) من الدالّ أن يحرص أحمد بن حنبل على صرف العلماء عمّا كتبه الشافعي في بغداد لأنّه لم يكن مُحكماً حسب رأيه. انظر الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 97.

(2) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 187. وجاء في طبقات الشافعية لعبد الرحيم الأسنوي: «قدم بغداد سنة 195 فأقام بها حولين... وصنّف بها كتابه القديم... ثمّ عاد إلى بغداد سنة 198 فأقام بها شهراً ثمّ خرج إلى مصر وصنّف فيها كتبه الجديدة»، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1987، ج 1، ص 18.

حقاً فلا تقبلوه، فإنّ العقول مضطّرة إلى قبول الحقّ»⁽¹⁾، ظلّ سائراً على أساس أنّ النصّ في حاجة إلى العقل لتثبيته ولاستثماره، وهذا ما سيطّعم به الشافعي «المعتزليّ المتحوّل» الفكر السنّي السائد، فكر أصحاب الحديث⁽²⁾.

● اشتغال الشافعي بعلم الكلام

من المسائل التي مثّلت مدخلاً هاماً في كشف الطور الاعتزالي من مسيرة الشافعي مسألة اشتغاله بعلم الكلام من عدمه. إذ لم نجد مسألة اختلف فيها من ترجم له من القدامى مثل هذه: هل كان الشافعي عالماً بالكلام؟ أم أنّه - بما هو نموذج العالم بالنصّ - لم «يلطخ» صفاءه الفكريّ بهذا العلم الموصوم بالبدعة والزندقة والكفر في منظور ثقافة السلطة الدينيّة والسياسيّة في ذلك العهد وإلى ما قبل الحدث الأشعريّ؟ ولا يمكن أن ندرك سبب هذا الاختلاف إلّا بالعودة إلى مفهوم هذا العلم عصرئذ، خاصّة إذا علمنا أنّه خضع لتحوّلات دلاليّة كبيرة منذ بداية نشأته إلى العصور المتأخّرة.

كان مدلوله في القرن الثاني للهجرة إعمال العقل في كلّ المسائل بما في ذلك مسائل الدين، والقبول بالنتائج التي يسفر عنها دون اعتبار «لحقائق» ماقبلية يجب ألاّ يتعارض معها وأن يدافع عنها. وقد كان ضياع النصوص الأولى لعلماء الكلام في هذه الفترة

(1) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 124.

(2) وهذا ما سيطّوره ابن تيمية لاحقاً في كتابه درء تعارض العقل والنقل على أساس التقديم الكلّي للنقل على العقل، ورفض أن يكون هناك عقل يعارض النقل. طبعة العربية السعودية، جامعة الإمام محمّد بن سعود، 1991.

المبكرة سبباً أساسياً في عدم الانتباه إلى التطور الذي خضع له المفهوم من المرحلة الأولى لنشأته إلى المرحلة الأشعرية المتأخرة نسبياً. لكننا نجد بعض الشظايا المتبقية من هذه النصوص مضمّنة في هذا السياق أو ذاك، ويمكن بالانطلاق منها «ترميم» هذا المفهوم الأول. منها تعريف النظام لعلم الكلام: «العلم شيء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلّك، فإن أعطيته كلّك، فأنت من إعطائه لك البعض على خطر»⁽¹⁾. إنه تعريف قائم على عملية معرفية جوهرها الالتزام بكلّ ما يؤدي إليه النظر، ودون احتراز مسبق. وتردّد هذا المفهوم أيضاً في تعريف الجاحظ «الصناعة الكلام»⁽²⁾. والجدير بالملاحظة أنّه في هذه المرحلة الأولى لم يكن يُقبل بسهولة، بل إنّه - وكما سنرى - كان يُعدّ من البدع الواجب الحذر منها والابتعاد عنها. لكن مع الأشعريّ وبعده أصبح المفهوم أقرب ما يكون إلى علم من العلوم الوسائل، يُحتاج إليه في «الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعين المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»⁽³⁾. ولذلك سيخرج من وضع غير المرغوب فيه بالنسبة إلى الثقافة السائدة، إلى وضع المطلوب في الدفاع عن ثوابت المذهب.

وفي المرحلة الأولى من علم الكلام يجب أن نفهم قضية

(1) البغدادي، تاريخ بغداد، بيروت، دار الكتب العلميّة، د.ت، ج 6، ص 97.

(2) الجاحظ، الرسائل، صناعة الكلام، ج 4، ص 243-245.

(3) ابن خلدون، المقدمة، الدار البيضاء، بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005، ج 3، ص 23.

اشتغال الشافعي به . إنه لا يزال إذاك معدوداً في صنف البدعة والضلال، لا يشتغل به إلا أهل الأهواء أصحاب العقول . هذا ما يتضح بجلاء في خطاب المحدثين المنتمين إلى هذه الفترة . فصاحب الكلام عندهم «لا يفلح، ومن تعاطى الكلام لم يخل من أن يتجهّم»، و«العلم بالكلام جهل» و«زندقة»⁽¹⁾ . بل إن الفضل الحاصل لأصحاب الحديث - حسب رأيهم - عائد إلى أنهم لا يعرفون الكلام . قال أحدهم: «ليس قوم عندي خير من أهل الحديث، لا يعرفون الكلام»⁽²⁾ . بينما أبو حنيفة مثلاً مشركٌ لأنه «تكلم» وقال بخلق القرآن، وإبراهيم بن إسماعيل بن عليّة «ضالّ مضلّ»، وتطول قائمة المتهمين بسبب اشتغالهم بهذا العلم . والنتيجة المتوقعة للتبذير والتكفير هي العقاب: يجب أن تضرب أعناقهم، وأن يُنال منهم ومن أعراضهم، وهم عبدة أوثان، ورؤساء الكفر، وأئمة الضلال، وإخوان الشياطين، وعبدة أوثان، وزنادقة، ومن أقوالهم «ما تقشعرّ منه الجلود ولا تثبت لسماعه القلوب»⁽³⁾ .

ونرجّح أنه في هذا العصر تحديداً وقع التحوير الخطير للدلالات مصطلح «الزندقة» لتشمل إلى جانب المفهوم اللغويّ وهو: «عدم الإيمان بالآخرة ووحداية الخالق»⁽⁴⁾، والمفهوم الدينيّ وهو التظاهر

(1) وكيع، أخبار القضاة، بيروت، عالم الكتب، د.ت، ص 653.

(2) المعكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثالث، مج 2، ص 129.

(3) انظر المعكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، الكتاب الثالث، مج 2، ص 131-134.

(4) لسان العرب، مادة زندقه.

بالإسلام وإخفاء عقائد مخالفة من قبيل العقائد الثنوية⁽¹⁾، مفهوماً آخر يتمثل في الاختيارات المخالفة للمنظومة النصية السائدة، وذلك بالزج بها في خانة الخروج عن الدين الحق والعمل على إفساده. وأصبحت المعادلة تجمع بشكل شبه آلي بين الاشتغال بعلم الكلام من ناحية، والزندقة من ناحية ثانية. ومن صيغ هذه المعادلة: «إذا صار (أي العالم) رأساً في الكلام قيل زنديق أو رمي بالزندقة»،⁽²⁾ وأن «علماء الكلام زنادقة»، كما قال ابن حنبل⁽³⁾. بل إن أحاديث وضعت ونسبت إلى الرسول مفادها الربط بين عدم التسليم بالقدر والزندقة، من قبيل: «ما كانت زندقة إلا كانت أصلها التكذيب بالقدر»⁽⁴⁾. ومن

(1) مثلت الزندقة بهذا المفهوم الأساس العقدي لتحركات سياسية تستهدف الدولة الإسلامية، وتتعاون مع أعدائها، مثل حركة «المبيضة» التي أسسها المقنع في عهد المهدي، (ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، بيروت، دار المشرق، 1992، ص 126-128) ومثل حركة الخرمية أو المحمرة التي انطلقت عسكرياً منذ سنة 180 هـ وتعاونت مع الروم. وقد حارب هذا المفهوم أولئك الذين اتهمتهم السلطان السياسية والدينية بالزندقة، وهم المعتزلة. انظر ردّ واصل بن عطاء على الثنوية بكتاب، ردّ المعتزلة على ابن الراوندي، وفي ترجمتهم لبعض الأعلام الذين خالفوهم الرأي في هذه المسألة أو تلك، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 148، 165، 258.

(2) البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 61.

(3) ابن الجوزي، تلييس إبليس، بيروت، دار الفكر، 1994، ص 75. وقد وضع ابن حنبل «الجهمية» و«الزنادقة» في نفس الخانة، وهي معادة «الإسلام». انظر كتابه: الردّ على الجهمية والزندقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، الرياض، دار الثبات للنشر والتوزيع، 2003.

(4) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثاني، مج 2، ص 119.

قبيل ما رواه محدث معاصر للشافعي هو الحسن بن موسى الأشيب قال: «أدخل رأس من رؤساء الزنادقة يقال له شملة على المهدي، فقال: دلني على أصحابك، فقال: أصحابي أكثر من ذلك، فقال: دلني عليهم، فقال: صنفان ممن يتحل القبله: الجهمية والقدرية»⁽¹⁾.

وأصبحت العلاقة الدلالية بين المصطلحين من الثابت في خطاب أصحاب الحديث: «اشتق قول القدرية من الزندقة وهم أسرع الناس إلى الردة»⁽²⁾، ومعيار معرفة الزنادقة القول بأحد المقولات الكلامية. قالوا: «من رأته يقول: إن الله لا يرى وأن القرآن مخلوق، فهو زنديق»⁽³⁾.

إذا كان علم الكلام في عصر الشافعي بهذا المفهوم، وإذا كان اختصاصاً لأهل الأهواء والبدع، وبه يعرفون، سيكون اشتغاله به - وهو ناصر السنة - إشكالاً حاداً يتطلب الحسم لإبعاد الشبهة عنه.

(1) محمد بن إسماعيل البخاري، خلق أفعال العباد والردة على الجهمية وأصحاب التعطيل، العربية السعودية/ سوريا، دار أطلس الخضراء، 2005، ج 2، ص 41.

(2) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثاني، مج 2، ص 294.

(3) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، مج 2، ص 42، 107. ويستقر الأمر في مستوى التنظير على إقرار درجتين من الزندقة: الزندقة المطلقة، والزندقة المقيدة. المطلقة هي تلك التي «تنكر أصل المعاد عقلياً وحسبياً، وتنكر الصانع للعالم أصلاً ورأساً»، أي هي تنكر أصول العقيدة نفسها، وحقيقة الأديان في نهاية المطاف، أما الزندقة المقيدة، فهي تلك «المقيدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء وظاهر ظني»، ويتمثل ذلك في «إثبات المعاد بنوع عقلي مع نفي الآلام واللذات الحسية وإثبات الصانع مع نفي علمه بتفاصيل العلوم». أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، القاهرة، المكتبة التوفيقية، د.ت، ص 264-265.

وجاء الحسم بطريقتين: طريقة تنفي تماماً أن يكون للشافعي علم بعلم الكلام، وأخرى تقرّ بإلمامه بهذا العلم لكن على طريقة أهل السنة.

ولا يعدو الاضطراب الذي وجدناه في ترجمات الشافعي أن يكون وليد اختلاف المفاهيم التي ينطلق منها صاحب كل ترجمة: فالذي ينطلق من المفهوم الأول «البدعوي»، ينفي عن الشافعي أن يكون اشتغل بعلم هو عنوان البدعة؛ والذي ينطلق من المفهوم الأشعري المتأخر، لا يرى ضيراً في الاعتراف بهذا المشغل العلمي لديه، مؤكداً على أنه إنما كان يردّ على أهل البدع. وسنورد كلا الموقفين: موقف المنكرين لاشتغال الشافعي بالكلام، وموقف المثبتين، حتى نتبين في ارتباك استدلالهم الرامي إلى حجب جوانب وإبراز أخرى، حقيقة الشافعي المتكلم المعتزلي.

جاء موقف المنكرين في خطابات قائمة على حشد الأدلة على أنه لا يعرف هذا العلم ولا اشتغل به. وهو حشد يكشف في أوجه منه عن توتر دلالي سببه الاحتجاج بأقوال ومواقف للشافعي تنقد علم الكلام في دلالاتها المباشرة، ولكنها تتضمن دلالات أخرى غير مباشرة مفادها أن النقد صادر عن عليم به، لا عن متهجم عليه جاهل به. من ذلك فصل سعي ابن عبد البرّ من خلاله إلى إثبات «سنية» الشافعي من خلال كرهه للكلام، وأورد عنه مواقف وأقوالاً تثبت ذلك. ويحسن أن نقف عند بعضها: منها أن الشافعي كلما سئل عن علم الكلام غضب واستاء: «سئل الشافعي عن شيء من الكلام فغضب»⁽¹⁾.

(1) ابن عبد البرّ الأندلسي، الانتقاء، ص 131.

الدلالة المباشرة لهذا الموقف هي غضب الشافعي من موضوع السؤال، والغضب بالنسبة إلى ابن عبد البر دليل على رغبة الشافعي عن هذا الاختصاص «المشبه». لكن الدلالة الأصلية التي أريد لها أن تتوارى، تنبجس من طبقات المعنى في الخطاب: لم يُسأل الشافعي بالذات عن علم الكلام؟ لم لم يسأل غيره من أصحاب الحديث الذين يجهلونهم فعلاً؟ الإجابة تقود بالضرورة إلى الدلالة التالية: أولئك لا علم سابق لهم بهذا العلم، فلا مجال لسؤالهم عنه، بينما الشافعي له علم سابق به، ومعروف لدى الجميع، ولهذا سُئل عنه دون غيره من أصحاب الحديث. ويورد ابن عبد البر قولاً آخر للشافعي يدين فيه أهل الكلام: «إني اطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظنته قط، ولأن يتلى الله المرء بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك به، خير له من أن ينظر في الكلام»⁽¹⁾. هذه إدانة خبير بمقالات المتكلمين، مطلع عليها كما قال، وهي غير إدانة المحدث الخالي الذهن منها، والمتحامل عليها عن جهل. ومن أكثر الأخبار دلالة فيما احتواه الفصل المذكور، سؤال وُجّه إلى الشافعي مفاده المقارنة بينه وبين عالم كلام آخر وهو إسماعيل بن عليّة. طبعاً جاءت إجابة الشافعي نافية هذه العلاقة مؤكدة التزامه بمقولات «الحق»، والتزام الآخر بمقولات «الضلال». قال الشافعي: «أنا مخالف له في كلّ شيء، وفي قول لا إله إلا الله، لست أقول كما يقول، أنا أقول: لا إله إلا الله الذي كلّم موسى عليه السلام تكليماً من وراء حجاب، وذاك يقول: لا إله إلا الله الذي خلق كلاماً أسمعته موسى من وراء

(1) ابن عبد البر الأندلسي، الانتقاء، ص 131.

حجاب»⁽¹⁾. وما المبالغة في المقابلة بين الطرفين مقابلةً كليةً حتى في الاعتقاد، إلا تدارك ضمني وملح على شبهة التقارب بينهما، وهي «الشبهة» المتأتية من فترة مضت من حياة الشافعي.

وعلى غرار خطاب ابن عبد البر، جاءت سائر الخطابات التي يتبنّى أصحابها هذا الموقف. إذ نجد فيها عدداً هاماً من الأقوال المنسوبة إلى الشافعي في ذمّ الكلام⁽²⁾ وفي تكفير القائل بخلق القرآن⁽³⁾، وفي النهي عن الجدل والكلام فيه، وفي ذمّ أهل البدع، والأمر - في المقابل - بالنظر في الفقه⁽⁴⁾. وهي أقوال خاضعة لنفس البنية الدلالية المتوترة بين ما تعلنه بشكل مباشر، وما تفيده بشكل غير مباشر: تعلن نفي علم الشافعي بالكلام ونقده له نقداً دقيقاً، وتفيد معنى علم الشافعي به علماً دقيقاً خوّل له هذا النقد.

إلى جانب موقف النافين لاشتغال الشافعي بالكلام، وجدنا موقف المثبتين لذلك، غير المتحرّجين من هذا الأمر، على أساس أنهم ينطلقون من المفهوم السنّي المتأخّر لهذا العلم، والذي أصبح بموجبه دفاعاً عن الثوابت النصّية. فكان إمام الشافعي به مزية بارزة في قائمة مزاياء، لكنّه إمام على «طريقة أهل السنة»، لا على طريقة أصحاب العقول. وهنا يُفتح باب واسع على معان تمجيدية للرجل، مفادها إنقاذه الفقهاء عندما يحرجهم بعض المتكلّمين من أهل

(1) ابن عبد البر الأندلسي، الانتقاء، ص 132.

(2) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 111-112.

(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 113، 116.

(4) المصدر نفسه، ج 9، ص 115.

الأهواء⁽¹⁾. ولعلّ أكثر مدافع عن علم الكلام وعن علم الشافعي به، هو فخر الدين الرازي. فقد لجأ إلى تأويل ما نُسب إليه في ذمّ الكلام والمتكلمين، حتّى يخرجهم عن دلالة المباشرة⁽²⁾. وأثبت في المقابل قيمة هذا العلم فهو «أشرف العلوم وأجلّها»⁽³⁾، كما أثبت أقوالاً للشافعي، يقرّ من خلالها علمه الدقيق بالكلام. قال: «قال الشافعي: أنظنون أنّي لا أحسنه (أي علم الكلام)؟ لقد دخلت فيه حتّى بلغت مبلغاً عظيماً»⁽⁴⁾. ورغم أنّ الرازي يجتهد في التعريف بآراء كلاميّة للشافعي⁽⁵⁾، فإنّه لم يفعل في الحقيقة إلّا أن أنطقه بجملّة المواقف والمقولات التي استقامت لأهل السنّة لاحقاً، مع الأشعريّ ومن جاء بعده.

وما يمكن أن نخرج به من تقابل الموقفين بين ناف ومثبت، هو أنّ هناك إشكالاً في المسيرة العلميّة للشافعي، هو إشكال خاصّ به، ولم يُطرح بهذه الحدة إلّا معه. الأمر الذي يرجّح مرّة أخرى أنّ في المسألة تحوّلاً فكريّاً ومذهبيّاً، هو ذات التحوّل الذي أثار هذه البلبلة

(1) البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 385 وما يليها. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 104-105.

(2) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 103. غير أنّ تأويله المبني على أنّ «خوض الناس في مسألة القرآن، وأهل البدع استعانوا بالسلطان وقهروا أهل الحق» هو الذي ربّما حمل الشافعي على التنفير من الكلام، لا معنى له لأنّ هذا حدث بعد وفاة الشافعي بما يقارب الخمس عشرة سنة، وهو ما كان من محنة القرآن بين المأمون وأصحاب الحديث.

(3) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 103.

(4) المصدر نفسه، ص 105.

(5) المصدر نفسه، ص 107-132.

حوله. إذن في هذا العصر الذي كان فيه مفهوم علم الكلام منافياً لمرجعية النص ومحاذياً «للزندقة»⁽¹⁾، اشتغل الشافعي بعلم الكلام في البداية ثم سيتراجع - كما سنرى - وسيتبنى موقف المحدثين في محاربة هذا العلم وإقصائه من العلوم المعترف بها. تحوّل الشافعي إذن عن علم الكلام الاعتزالي واستثمر آله الحجاجيّة في بناء المنظومة النصيّة والدفاع عنها. هذا ما كانت تقتضيه المرحلة، وما كانت تبحث عنه الثقافة الرسميّة عصرئذ. بينما وفي عصر لاحق سيتحوّل معتزلي آخر وهو الأشعري عن علم الكلام الاعتزالي ليصوغ علم كلام سنّي. وقام بالخطوة التي لم يكن ممكناً - أو على الأقل لم يكن مطلوباً - القيام بها وهي التقريب بين «المنظومة النصيّة» و«علم العقل»، أو المصالحة بين أصحاب الحديث وعلم الكلام. سيدرج الأشعري هذا العلم في منظومتهم بإخضاعه لمنطقاتها، وجعله «علم الدليل» كما سمّاه الغزالي⁽²⁾، أي الدليل المأخوذ من النص أولاً ويبقى على الدليل الذي يصوغه العقل أن يتبع وأن يعضد ما أقرّه النص. وهذا هو المفهوم السنّي لعلم الكلام.

(1) في مقابل هذا الخلط المتعمّد بين المشاغل الكلاميّة والزندقة، عمد الخطاب الكلامي إلى التنبيه إلى الفرق البيّن بين الأمرين. فالجاحظ يعقد فصلاً في فضل علم الكلام، وفصلاً في التعريف بالزندقة - من حيث مواضعها ومن حيث أعلامها أو روادها، حتى يبيّن هذا الفرق بينهما. انظر الحيوان، بيروت، دار الجيل، د.ت، ج 1، ص 57، ج 4، ص 206، 447-448.

(2) أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص 269.

والجدير بالملاحظة أنّ من أثبت اشتغال الشافعي بعلم الكلام، أثبت أيضاً إلمامه بعلوم أخرى قريبة من هذا المشغل، مثل الطب⁽¹⁾ والنجوم⁽²⁾. إذ نجد إشارات إلى هذه العلوم الواقعة في مدار المعرفة الفلسفية، منها أنه كان- وهو حدث- ينظر في النجوم و«ما نظر في شيء إلا فاق فيه»⁽³⁾، وكانت لديه كتب في النجوم. وكان يقول: «شيئان أغفلهما الناس: النظر في الطب والنظر في النجوم»⁽⁴⁾. وكانت له معرفة بالطب في مصادره اليونانية⁽⁵⁾، قال: «أعرف ما قالت الروم مثل أرسطوطاليس وأبقراط وجالينوس وفرفوريوس وأنبذقليس بلغاتها. وما نقله أطباء العرب وفتقته فلاسفة الهند ونمّته علماء الفرس، مثل جاماشب وشاهمردو وبرزجمهر»⁽⁶⁾. وهذا ما يرجّح أكثر النزوع الكلامي الفلسفي⁽⁷⁾ لديه في بداية أمره، لأنّ

-
- (1) ابن كثير، طبقات الشافعية، ج 1، ص 62-63، 72.
 (2) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 329.
 (3) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 77.
 (4) المصدر نفسه، ج 9، ص 136؛ أبو حامد الغزالي، مقام العلماء بين يدي الخلفاء والأمراء، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003، ص 26.
 (5) البيهقي، مناقب الشافعي، ج 2، ص 114.
 (6) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 77. والجدير بالملاحظة أنّ تصريح الشافعي هنا بإلمامه باللغة التي كتبت بها هذه المصادر الفلسفية، يرجّحه ما قام به من مقارنة بين لسان العرب والألسنة الأعجمية، في رسالته. ولا تعيننا من هذه المقارنة مبالغته في تفضيل اللسان العربي، بل يعيننا ورود المقارنة في حدّ ذاتها: إنّها لا يمكن أن تصدر إلا عن عارف بلغة أو بلغات أخرى. انظر الرسالة، ص 42.
 (7) يقرن الشهرستاني مثلاً بين الكلام الاعتزالي والمصادر الفلسفية اليونانية. انظر الفصل المخصص للمعتزلة في كتابه الملل والنحل، ج 1.

كلّ هذه العلوم داخلية في حقل الفلسفة، بعيدة عن مجال الحديث والفقه.

● اتهام الشافعي بالضعف في «صناعة الحديث»

من المؤشرات الدالة على أنّ اشتغال الشافعي بالحديث طارئ وليس أصلياً، اتهامه بالضعف في «صناعة الحديث»⁽¹⁾، وبعدم الاعتناء به العناية الدقيقة التي خصّه بها المحدثون⁽²⁾. بل إنّ الأمر وصل إلى درجة المسّلة المتعارفة التي لا تحتاج إلى كثير استدلال على صحتها: فهو - مع أبي حنيفة - «مسلم لهما حسن الاعتبار وتدقيق النظر والقياس وجودة الفقه، والإمامة فيه، لكن ليس لهما إمامة في الحديث وقد ضعفهما فيه أهل الصنعة»⁽³⁾.

ولننظر إلى هذا الفصل من كتاب الرازي بعنوان: «في الأدلة على علم الشافعي بالحديث»⁽⁴⁾. وهو فصل يردّ فيه على كلّ تشكيك في علمه بهذا المجال. إنّ الخطاب هنا لا يخضع للتناسق الدلالي المفترض: إذ كيف يُحتجّ لمن سُمّي «بناصر الحديث» بأنّه عالم بالحديث؟ ثمّ لماذا لم تُطرح هذه القضية مع أيّ عالم آخر من سائر أصحاب الحديث؟ إذ لا نجد في ترجمة أيّ منهم ردّاً على «نهمة»

(1) الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث وكتبة أجناسه، بيروت، دار ابن حزم، 2003، ص 246.

(2) «كان قليل الطلب في الحديث»، ابن كثير، طبقات الشافعية، ج 1، ص 39. ويعلق ابن كثير: «قلت: معنى قلة طلبه للحديث أنّه لم يكثر السماع على مشايخ الحديث ولم يعن في الرحلة فيه».

(3) ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب، ج 1، ص 78.

(4) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 219-227.

عدم العلم بالحديث أصلاً، بل كلّ ما نجده هو من قبيل العلل التي تشوب هذا المحدث أو ذاك مثل انعدام الثقة، أو الكذب، أو النسيان، أو غير ذلك. إذّاك ألا يكون خطاب الرازي هنا صدى لصراع بين صورتين للشافعي: صورة سابقة هي صورة المعتزلي غير المهتمّ بطلب الحديث⁽¹⁾، بل المتحامل على طالبيه، والرافض لجعله مصدراً مستقلاً ومشرعاً مع القرآن⁽²⁾؛ وصورة لاحقة، حادثة، هي صورة المنضمّ إلى أصحاب الحديث الخائض في ما يخوضون والمنافس فيما يتنافسون على قلّة باعه في هذا المجال. وهذا ما يتماشى مع جملة القرائن التي جمّعناها في إثبات تحوّل الفكريّ.

ويمكن أن نقف عند بعض السياقات التي جاءت في دفاع الرازي عن الشافعي في هذا الفصل، حتّى نتبيّن أصداء هذا التحوّل. يقول في إحدى الحجج: «سئل أحمد بن حنبل هل كان الشافعي صاحب حديث؟ فقال: أي والله كان صاحب حديث، أي والله كان

(1) يبدو أنّ صفة عدم العلم بالحديث كانت من الصفات المعتمدة في التعريف بالمعتزلة في كتب خصومهم: بقول الذهبي في تعريفه للمعتزليّ البيهقيّ - معلّم المأمون -: «كان لا يدري ما الحديث»، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 563.

(2) يرى المعتزلة أنّ ما يصحّ من الحديث هو ما وافق القرآن، ويعتبرون حديث «إذا بلغكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله» صحيحاً. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، إعجاز القرآن، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مطبعة دار الكتب، 1960، ص 160. وانظر أيضاً عثمان بن سعيد الدارمي، ردّ الإمام الدارمي على بشر المريسي العنيد، بيروت، دار الكتب العلميّة، د.ت، ص 127-128.

صاحب حديث، أي والله كان صاحب حديث». أولاً لم السؤال في حد ذاته، لولا تهمة كانت تحوم؟ ثم لم التكرار البارز في الإجابة؟ إنه أسلوب بقدر ما يؤكد، يعترف بأن هناك إشكالاً، أو شبهة يراد ردّها، وهي عدم اختصاص الشافعي بالحديث.

ومن الفصول الهامة الدلالة أيضاً في كتاب الرازي المذكور، فصل عنوانه: «في الطعن على علم الشافعي»⁽¹⁾. وهو فصل ذكر فيه طعوناً كثيرة كانت متداولة في أوساط المحدثين حول معرفة الشافعي «بصناعة» الحديث وشروط إحكامها. ولا معنى لهذه الطعون العديدة- أياً كانت ردود الرازي عليها كما سنرى- إلا وفود الشافعي على الجماعة المحترفة له من خارج دائرتها، أي من الدائرة الاعتزالية التي لها على هذه الصناعة «تهمة»، على حدّ عبارة المريسي⁽²⁾.

ولننظر في جملة الطعون الموجهة إليه والتي جمعها الرازي- كماداته في طرحه الموضوعي للرأي والرأي المخالف- لتبيّن مظاهر الارتباك والاضطراب اللذين صاحبهما أصداء التحول الفكري للشافعي، في خطابات أصحاب الحديث. ويمكن جمعها في ثلاث نقاط: نوعيّة المتن، ونوعيّة السند، وموقف قسم من أصحاب الحديث منه.

بالنسبة إلى نوعيّة المتن: لم يكن الشافعي ملتماً ببعض الأحاديث النسخة رغم شهرتها وظلّ متشبّهاً بالمنسوخة. فقد روى

(1) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 228-230.

(2) البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 59.

حديثاً في القنوت في صلاة الفجر، ولم يعلم أن الرسول ترك القنوت اعتماداً على حديث متعارف لدى أصحاب الحديث «أن النبي (ص) قنت ثم ترك القنوت جملة». ثم إنه روى حديثاً ملخصاً إياه «بما معناه» والحال أنه مشهور.

وبالنسبة إلى نوعية السند: روى حديثاً وقال عن إسناده: «لا يحضرني»، والحال أن «الخبر مشهور عند أهل النقل»، أي المحترفين. والأهم من ذلك أنه روى عن «أهل البدع»، أساساً من القدرية والشيعة، فضلاً عن وقوعه في التضارب بين التنظير الأصولي والتطبيق: فقد «كان مذهب أن المراسيل ليست بحجة، ثم إنه ملأ كتبه من قوله: أخبرنا الثقة، أخبرني من لا أتهمه. والجمع بين هذه الروايات، وذلك المذهب عجيب». علاوة على ذلك يعترف الشافعي أن أصحاب الحديث أعلم بالحديث منه، وأنه كان يطلب الأحاديث الصحاح منهم⁽¹⁾.

وردة الفخر على هذه الاتهامات بما يلي⁽²⁾: «قيل للشافعي إن إبراهيم بن يحيى قدرى فكيف تروي عنه؟ فقال: لأن يخر إبراهيم من جبل أحب إليه من أن يكذب، كان ثقة في الحديث». ويطرح احتمال أن يكون الشافعي ممن «جوز الرواية عن المبتدع إذا كان عدلاً في دينه».

أما عدم ذكر الأسانيد فيؤوله الرازي بما يلي: أن كتبه التي تحتوي الأسانيد لم تكن معه، أو حتى يجتهد الناس في معرفة

(1) ابن عبد البر الأندلسي، الانتقاء، ص 127.

(2) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 231-235.

الأسانيد، أو ربّما ترك ذلك لأنّه يروي عن أحياء وهؤلاء قد ينسون ما حدّثوا به فإذا ما سئلوا كذبوا الراوي والشافعي تجنّب ذلك، أو لأنّه روى عن تلاميذه والأستاذ يستنكف من الرواية عن تلاميذه. المهمّ بالنسبة إلى الرازي أنّ كلّ الاحتمالات واردة إلّا الاحتمال الأقرب والأرجح وهو عدم تخصّص الشافعي في بداية مسيرته العلميّة في هذا المجال، بحكم انتمائه الاعتزالي.

أمّا طعن قسم من أصحاب الحديث فيه، فقد ظهر من خلال مواقف العديد من المحدثين من قبيل يحيى بن معين، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد القاسم بن سلام. فضلاً عن أنّ البخاري ومسلم لم يرويا عنه⁽¹⁾ دون بقيّة أصحاب الحديث، وكما قال بعضهم: «ولولا أنّه كان ضعيفاً في الرواية وإلّا لرويا عنه كما روى عن سائر المحدثين». وشهد البعض الآخر بعدم إمامه بالحديث، مثلما جاء على لسان أحمد بن حنبل وعلى لسان أبي ثور. قال ابن حنبل إنّ الشافعي قال له: «أنتم أعلم بالأخبار الصحاح منّا، فإذا كان خبر صحيح فأعلمني به» [...] وقال أبو ثور: «الشافعي ما كان يعرف الحديث. وإنّا كنّا نوقفه عليه، ونكتبه له».

وطبعاً عقد الفخر الرازي فصلاً ردّ فيه على هذه الشبهات⁽²⁾،

(1) يضاف إلى ذلك أنّ البخاري في التاريخ الكبير، أثبت له ترجمة مبسّرة إلى حدّ كبير، هي التالية: «سكن مصر مات سنة أربع ومائتين سمع مالك بن أنس، حجازي». دار المعارف العثمانية، دار الكتب العلميّة، د.ت، ج 1، ص 42.

(2) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 231-235.

ولسنا معنيين في هذا السياق بأن نتبع ردوده، حتى نتيّن مدى وجهة دفاعه عنه، فهذا لا يهم سياق بحثنا. ولكن نريد أن نقف عند «المعاني المتمردة» وهي التي تنبجس من خطاب لم يوضع في الأصل من أجل أدائها. إنها معان ثانوية، لم يقدر لها من دور إلا المساعدة على اكتمال المعنى الرئيسي. ففي قول الرازي مبرراً رواية الشافعي عن قدرّي من أصحاب الأهواء بأنه ثقة في الحديث- وهذا هو المعنى المركزي- يقرّ بأن الشافعي يعلم أدق الخصائص النفسية لهذا العالم القدرّي، عندما يجزم باستحالة كذبه، وهذا هو المعنى غير المباشر أو المتمرد الذي يفيد متانة العلاقة بين الطرفين في ظرف تميّز بالانقسام المذهبي، وكادت متانة العلاقة فيه تقتصر على المنتمين إلى نفس الجماعة المذهبية. وعلى هذا الأساس يرجع انتماؤهما فعلاً إلى نفس الجماعة في البداية، أي في المرحلة الأولى من حياة الشافعي وقبل المحنة الرشيدية (نسبة إلى هارون الرشيد).

ومن «شبهات» الخصوم التي ردّ عليها الرازي كذلك، شبهة قدح يحيى بن معين- المحدث المشهور- في الشافعي. وتمثل ردّه في إيراد ما ينافي القدح، أي أقوال مدحية في الشافعي أثرت عن هذا المحدث بالذات، جاعلاً إياه مضطرب المواقف يقول الشيء ونقيضه. ولا يكتفي بهذا الردّ، بل يفسّر القدح بأسباب شخصية لا علاقة لها بشبهة علمية قد تحوم حول الشافعي. فابن معين- في نظره- قدح في الشافعي بسبب «ما أثبتته (أي ابن معين) من عظيم الحسد له». وإذا حضرت دلالة «الحسد» في خلاف بين طرفين قلبت قدح الحاسد مدحاً للمحسود، لأنها بمثابة الدليل الواضح على تفوق نوعيّ «مثير» لحسد الحاسدين. إنّ المعنى البارز هنا هو عدم الثقة

في رأي هذا المحدث في الشافعي، إما بسبب تناقضه أو بسبب صدوره عن حاسد. أما المعنى الثانوي المتمرد فهو حقيقة التناقض في موقف هذا المحدث: يحيى بن معين. هو تناقض لا بد له من تفسير، لأن العاقل لا يمكن أن ينطق بالرأي وينقيضه في نفس الوقت، خاصة إذا ما تعلّق الأمر بشخص وليس بمسألة أو قضية تُبنى على استدلال قابل للتغيير بتغيير الحجج. إن مواقف هذا المحدث-العليم بالتعديل والتجريح حسب شهادة أصحابه- ليست متناقضة في الحقيقة لأنها ليست متزامنة، بل هي متتالية وفق طورَي التحول الفكري اللذين عرفهما الشافعي: قدح فيه عندما كان يعرفه معتزلياً، أي صاحب بدعة، ثم عدّله عندما ثبت له خروجه عن الاعتزال وانضمامه إلى «الفرقة الناجية». والجدير بالملاحظة أن المتحول فكرياً أو مذهبياً، لا يُقبل بكل سهولة، ومن جميع أفراد الجماعة الجديدة في نفس الوقت. فمنهم من يقبله بسرعة ويحاول الاستفادة من هذا الاختراق لموقف الخصم، وهناك من يتردد ويظلّ محترزاً في قبوله، غير غافر له ماضيه «البدعوي»⁽¹⁾. وبدوا أنّ يحيى بن معين كان يتسقط أخبار أصحاب البدع «القدرية»، إلى درجة أنّ القاضي عبد الجبار يعتمد عليه كثيراً في تعديد أسمائهم وتحديد أرائهم. والمرجح أنّه (أي ابن معين) كان يعلم قدرية الشافعي، ولذلك كان رأيه فيه في البداية «سيئاً»، ثم علم انقلابه وظلّ محترزاً⁽²⁾، ثم قبله

(1) كان له موقف شبيه بهذا، من محدث كان في البداية معتزلياً وهو نعيم بن حماد. فقد ظلّ ينقده في أخذه عن غير الثقات حسب رأيه. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 597-598.

(2) نقول ظلّ محترزاً بناء على روايات تثبت أنّه في الوقت الذي قبل فيه ابن =

و«قال فيه خيراً». فهو إذن ليس متناقضاً، وليس حاسداً، بل هو غير موافقه وفق التغير الذي سجّله الشافعي في مواقفه أيضاً⁽¹⁾.

علاوة على كلّ هذا وجدنا الحاكم النيسابوري في كتابه المخصّص لمعرفة علوم الحديث يعتني بذكر فقهاء الحديث ولا يذكر الشافعي⁽²⁾. ووجدنا كتاباً «غريب الشأن»، أُلّف للدفاع عن الشافعي في ما رُمي به من كثرة «الإخطاء» في الحديث. هذا الكتاب هو خطأ من أخطأ على الشافعي في مجال رواية الحديث. ويقول البيهقي - صاحب الكتاب - في المقدمة، إنّ ما عثر عليه من أخطاء في الأحاديث التي نُقلت عن الشافعي هو الذي دفعه إلى الكتابة فيها مصححاً إيّاها. وهو يؤكّد أنّ هذه الأخطاء متأتية من النقلة وليس من الشافعي، متنبياً في ذلك قولة لصاحبه المزني: «من شاء من خلق الله ناظرته على خطأ الشافعي أنّ الخطأ من الكاتب ليس منه»⁽³⁾. ويورد قائمة من شهادات لعلماء يفيدون فيها أنّ الشافعي ليس له

= حنبل الشافعي وأقبل عليه، ظلّ هو رافضاً لذلك منتقداً ابن حنبل. ونجد نفس الموقف عند البخاري في موقفه من نعيم بن حماد الذي عرف نفس تحوّل الشافعي. إذ يقول عنه: «نعيم من كبار أوعية العلم، لكنّه لا تركز النفس إلى رواياته». شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 600.

(1) واتخذ يحيى بن معين الموقف نفسه من نعيم بن حماد المذكور أعلاه، قال عنه: «ليس في الحديث شيء»، ولكنّه صاحب سنّة. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 605.

(2) الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث وكميّة أجناسه، بيروت، دار ابن حزم، 2003، ص 246-278.

(3) أحمد بن الحسين البيهقي، بيان خطأ من أخطأ على الشافعي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986، ص 96.

أخطاء في الحديث⁽¹⁾. لكن الأمر يبعث على التساؤل التالي: لم طُرِحت هذه المسألة بحدّة مع الشافعي؟ خاصّة أنّ الذين أخطأوا عليه ليسوا قلة، بل هم كثيرٌ. أفكلّهم يخطئون إلّا الشافعي؟ ونحن لا يعنيّا هنا التثبت في مصدر الخطأ- أهو من الشافعي أم ممّن نقل عنه- بقدر ما يعنيّا أنّ اقتران هذه «الظاهرة» بالشافعي بالذات- بين «اتّهام» ودفاع- يفتح الباب أمام احتمالات في مقدّمتها احتمال حداثة عهده- بعد تحوّله الفكريّ والسياسيّ- «بصناعة» الحديث، وهي الحداثة التي نرجّح وقوعها وراء قسم هامّ من هذا التعرّف في هذا المجال «الطارف» بالنسبة إليه.

ومما يدعم كلّ هذه المؤشّرات الدالّة على اعتزاليّة الشافعي في البداية، اقترانها «بتهمة» نظيرة وهي الانتماء الزيديّ. وتمثّلت في ثلاثة معطيات: أوّلها، «شدّته في التشيع»⁽²⁾، والتي ترجمت عنها أشعار له كثيرة في إعلاء آل البيت وخاصّة عليّ، وفي حبّه لهم؛ ثانيها اتّهام صريح وجهه إليه يحيى بن معين بكونه رافضيّاً. والجدير بالملاحظة أنّ يحيى بن معين بالذات معروف لدى أصحاب الحديث وفي «علوم الحديث» بكونه صاحب الجرح والتعديل، «نظراً إلى اشتهاره به، فهو رمز هذا الفنّ وملكه المتوجّ»⁽³⁾، إذن لموقفه من

(1) أحمد بن الحسين البيهقي، بيان خطأ من أخطأ على الشافعي، ص 96-102.

(2) الفهرست، بيروت، دار المعرفة، د.ت، ص 211؛ وجاء في مناقب الشافعي للبيهقي، ج 1، ص 151: «حبس الشافعي مع قوم من الشيعة بسبب من التشيع».

(3) الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، ص 263، هامش رقم 1.

الشافعي دلالة دقيقة⁽¹⁾. والمعطى الثالث انضمامه باليمن إلى العلوية الأمر الذي أفضى به إلى المحنة مع الرشيد. وقد تكفل بالردّ على هذه التهمة كلّ الأعلام الذين خصّصوا له كتباً، مثل فخر الدين الرازي، وأبي حاتم الرازي، والبيهقي، وابن عبد البر، وغيرهم، مرّتين على أنّ أمر التشيع معه لا يعدو التعظيم الواجب على أهل السنة لآل البيت، وأنّ غير هذا هو تحامل على الشافعي حسداً له على ما نال من القيمة والشهرة.

● شهادات العلماء عن تغيّر الشافعي

نجد في بعض المصادر أقوالاً منسوبة إلى بعض العلماء تفيد أنّ الشافعي مرّ من حال إلى حال. وقد جاءت هذه الأقوال في شكل شهادات بصرّح بها أصحابها، مُدِينين أو مَبَارِكِينَ هذا التحوّل. أولى هذه الشهادات، صادرة عن صديق الأُمس - خصم اليوم - بشر المريسي. فقد سبق للمريسي أن أشاد بالشافعي لما التقى به في الحجاز، وهي إشادة لا يمكن أن تُفهم إلّا في اتجاه الإشادة أيضاً بالأعلام الذين يتقاربون في الفكر. لكنّه - وبعد قدوم الشافعي إلى بغداد وشروعه في إقامة مجالس مخصّصة «للحديث» - غيّر موقفه منه وكفّ عمّا كان يمدحه به. قيل له «هذا الشافعي الذي كنت تزعم قد

(1) اعتبرت أدبيات المذهب المتأخّرة ما نسب إلى يحيى بن معين من آراء قاذحة في الشافعي والتي رجّحنا تعلّقها بفترة اعتزاله، محض افتراء ووضع: «قال الحاكم: تتبّعنا التواريخ وسواد الحكايات عن يحيى بن معين فلم نجد في رواية واحد منهم طعنًا على الشافعي ولعلّ من حكى عنه غير ذلك قليل المبالاة بالوضع على يحيى، والله أعلم» ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، بيروت، مؤسسة الرسالة، ج 3، ص 500.

قدم، فقال: إنه قد تغير عما كان عليه⁽¹⁾. ومن الطريف أن محدثاً أراد أن يدين تغيير المريسي رأيه في الشافعي، فشبهه بتغيير اليهود موقفهم من عبد الله بن سلام لما تحول من اليهودية إلى الإسلام، مثبتاً بما لا يدع مجالاً للشك أن الشافعي انتقل من حال إلى حال: من الغي - حسب رأيه - إلى الرشاد، على غرار عبد الله بن سلام. قال: «فما كان مثله إلا مثل اليهود في أمر عبد الله بن سلام حيث قالوا: سيّدنا وابن سيّدنا، فلما أسلم قالوا: شرّنا وابن شرّنا»⁽²⁾. إن الدلالة الأساسية للتشبيه في هذا الخطاب هي وصم المريسي بمخالفة الحق عن طريق مماثلته باليهود رمز الغي والمعاندة في تصوّر المحدثين، لكنّ دلالات أخرى تحضر من حيث أريد لها أن تُحجّب، أولاً أن إعراض المريسي عن الشافعي هو وليد تحوّل عما كان يجمع بينهما ويجعل العلاقة بينهما ودّية، على غرار ما كان يجمع عقدياً بين اليهود وعبد الله بن سلام؛ وثانيها أن هذه الصورة الواردة في الخطاب تحشر الأطراف «المتحوّل عنها» في خانة «الغي»، مثبتة بما لا يدع مجالاً للشك أن الشافعي كان في هذه الخانة ثم غادرها؛ ثالثة الدلالات أن المشبه به عبد الله بن سلام تحول عن «غي» الديانة اليهودية فعابه من ظلّوا عليها، والمشبه الشافعي تحول عن «غي» الاعتزال فعابه من ظلّوا عليه، مُمثّلين هنا في المريسي. وإذّاك يتحوّل مركز الثقل الدلالي في الخطاب من الإدانة الموجهة إلى المريسي بسبب تغير موقفه من الشافعي عندما

(1) ابن كثير، طبقات الشافعية، ج 1، ص 43.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 43.

اهتدى»، إلى الاعتراف بأن الشافعي كان فعلاً معتزلياً.

لكن أكثر شهادات العلماء دلالة في هذا الصدد، شهادة من داخل أصحاب الحديث أنفسهم، من المحدث يحيى بن معين. فهو يقرّ بأن أحمد بن حنبل كان ينهاهم عن الشافعي في السابق، ثم أصبح يجلّه وينصحهم بملازمته⁽¹⁾. قال: «لما قدم الشافعي كان أحمد بن حنبل ينهى عنه، فاستقبلته يوماً والشافعي راكب بغلة وهو يمشي خلفه. فقلت يا أبا عبد الله أنت كنت تنهانا عنه وأنت تتبعه؟ قال: اسكت! إن لزممت البغلة انتفعت»⁽²⁾. فلماذا كان ينهاهم لولا اتّهامه له «بالبدعة» سابقاً؟ ولماذا أصبح يجلّه ويأمر بالأخذ عنه لولا تحوُّله إلى «ناصر السنة»؟ وسُتحدث هذه الشهادة الصادرة عن ابن معين ارتباكاً في خطاب أصحاب الحديث، بين مقرّ بها، وناف لها. وربما يكون مفيداً أن نقف عند خطاب النافين من خلال نموذج منه: «قال زكريّا الساجي: حدّثنا أحمد بن لحي البغدادي سمعت الزعفراني يقول: كنت مع يحيى بن معين في جنازة فقلت له: يا أبا زكريّا ما تقول في الشافعي؟ فقال: دعنا لو كان الكذب مطلقاً لكانت مروءته تمنعه أن يكذب»⁽³⁾. إنّ السؤال المضمّن في هذا النصّ هو سؤال لا معنى له إلا إذا سلّمنا أنّ موقف يحيى بن معين يطرح مشكلاً، هو مشكل الرفض أو الاحتراز من الشخص موضوع

(1) محمّد بن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2002، ص 33.

(2) طبقات الفقهاء، أبو إسحاق الشيرازي، بيروت دار الرائد العربي، 1970، ص 73؛ أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 99.

(3) ابن كثير، طبقات الشافعية، ج 1، ص 43.

السؤال: الشافعي. إذ في عادي الأحوال، وفي ظلّ عدم وجود لبس، لا يُطرح هذا السؤال. أمّا الإجابة فهي من جنس الإجابات النمطيّة التي يبرّر بها بعض المحدثين قبولهم الأخذ عن «أهل البدع». ودون أن نبتعد كثيراً في ذكر نظيراتها نستحضر ما رأيناه أعلاه، من إجابة الشافعيّ نفسه لمّا سئل لماذا يأخذ عن القدريّ، فقال: «لأن يخرّ إبراهيم (القدريّ) من جبل أحبّ إليه من أن يكذب».

لقد غيّر الشافعي توجهه الفكريّ إذن، والتحق بصفوف العلماء المقربين من السلطة. وباعتبار قرشيته ظفر ظفراً مزدوجاً: معنويّاً ومادياً. سنرى الرشيد يميّزه في المعاملة عن طريق الأمر بأن يُقدّم دائماً، ويقترح عليه قضاء اليمن، لكنّه يرفض مؤثراً الحصول على عطاء هامّ من سهم ذوي القربى: «سأله الرشيد أن يولّيه قضاء اليمن، فقال الشافعي: لا حاجة لي فيه ولكن حاجتي أن أعطي من سهم ذوي القربى بمصر. فقبل الرشيد ذلك وقال: أكثر الله في أهلي مثلك»⁽¹⁾. وسنرى المفسّرين⁽²⁾ والفقهاء يزكّون هذا

(1) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 91؛ البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 152.

(2) من الواضح أنّ التوجّه العام في التفسير كان يمالئ السلطة «القرشيّة»، حيث اعتدّ الطبري برأي ابن عباس في هذا الصدد: «عن ابن عباس: للقرابة سهم، ولليتامى سهم، وللمساكين سهم، ولابن السبيل سهم، لأنّ الله أوجب الخمس لأقوام موصوفين بصفات [...] وقد أجمعوا أنّ [...] حقّ أهل الخمس لن يستحقّه غيرهم». جامع البيان في تأويل أي القرآن، ج 13، ص 559. وذوو القربى هؤلاء هم قریش عامة بالنسبة إلى البعض، =

القرار⁽¹⁾، ويقرّون للشافعي علاوة على ذلك، بانتماؤه إلى من يُصلّى عليهم من آل النبي. قالوا: «فالمسلمون من بني هاشم وبني المطلب يكونون داخلين في صلواتنا على آل نبيّنا [...] والشافعي المطلبي من جملتهم»⁽²⁾. وقد انتبه الشافعي نفسه إلى المكاسب المادّية والاجتماعية التي يوقّرها الوضع الجديد: الاشتغال بالحديث. وأصبح ينصح تلاميذه بالحرص على طلب الحديث-أساس الفقه- لأنّ ثماره كما قال وكما عاين سريعة القطاف: فهو كما شبهه «كالتفاح الشامي، يحمل من عامه»⁽³⁾.

وكانت تجربة الشافعي مغرية لغيره من العلماء الذين كانوا في مثل وضعه، والذين انخرطوا مثله في لعبة الخضوع لتوجهات السلطة. إذ نجد أخباراً عن تأثر قسم منهم به كما يظهر من خلال اتّباعهم ذات المسار منتقلين من أصحاب العقول إلى أصحاب الحديث. ويبدو أنّ الأمر لم يكن يقتصر على أفراد بل أصبح

= وهم بنو هاشم وبنو المطلب خاصّة بالنسبة إلى البعض الآخر. المصدر نفسه، ج 13، ص 555-556.

(1) تذكر بعض المصادر أنّ عمر أبطل سهم قرابة الرسول، لكنّ هذا الإجراء وقع تجاهله تماماً من قبل سلطة الخلافة لاحقاً. انظر: العدل والإنصاف، ج 2، ص 35-36؛ وكتاب الخراج لأبي يوسف، ص 19-21.

(2) اليهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 44.

(3) ابن عبد البرّ الأندلسي، الانتقاء، ص 138. لكن، أبدى قسم من المحدثين موقفاً مخالفاً لهذه النصيحة عن طريق نقده للمتهافتين على طلب الحديث لغايات «مصلحية». قال السبناني (وهو محدّث معاصر للشافعي): «طلب الحديث حرفة المغاليس، ما رأيت أذلّ من أصحاب الحديث». الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 104-105.

ظاهرة، كما تفيد اعترافات العديد منهم، من قبيل الاعتراف التالي، قال أبو ثور: «كنت أنا وإسحاق بن راهويه وحسين الكرابيسي (وذكر جماعة من العراقيين) ما تركنا بدعتنا حتى رأينا الشافعي»⁽¹⁾. وقال أيضاً: «لولا أن الله منّ عليّ بالشافعي للقيت الله وأنا ضالٌّ»⁽²⁾.

هي ذي الصورة المتكاملة لشخصية الشافعي بجزأها السنّي المشهور، والمعتزليّ المغمور. هي صورة تختزل لنا الوضع الثقافي-السياسي السائد في عصره: تعدّد فكريّ ومذهبيّ فتح الباب على احتمالين: إمّا التشريع له والبحث عما يظلّ جامعاً بين المختلفين من مقتضيات الانتماء إلى الدولة الواحدة، وهذا ما سيسعى إليه إمكان سياسيّ مثله البرامكة، كما سنرى؛ أو مصادرتة والبحث عن شروط الحفاظ على السلطة، وهذا ما ستسعى إليه مؤسسة الخلافة ممثلة في الرشيد. سياسة البرامكة هي التي شجعت رمزياً على وجود الشافعي المعتزليّ، وسياسة الرشيد هي التي ستنتج الشافعي السنّي، أو لنقل هي التي ستدفعه إلى «التسنن»، وستستفيد أيّما استفادة من تحالفه معها.

فما هي الظروف والملابسات التي دفعت الشافعي إلى التراجع عن اعتزاله للالتحاق بصفّ السلطة القائمة؟ وما علاقتها بما سميّ بمحنة الشافعي؟

(1) محمد بن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ص 49.
(2) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 63؛ وله اعترافات أخرى من هذا القبيل في تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، ج 6، ص 67-68.

2.1. محاكمة الشافعي

لئن اتفقت الروايات التي تحدّثت عن محنة الشافعي مع الرشيد سنة 184هـ، على أنه اتهم بالانتماء إلى الشيعة الزيدية، فإنها في معظمها تكذب هذا الاتهام وتعيده إلى سعي السعاة. وقد رأينا أن كلّ المعطيات التي جمعنا شظاياها النصية ترجّح أنه كان فعلاً زيدياً «من أصحاب عبد الله بن الحسن بن الحسين بن علي بن أبي طالب»⁽¹⁾. والشيعة الزيدية يتبنون علم الأصول الاعتزالي. فقد تتلمذ زيد بن عليّ على «واصل بن عطاء الغزال رأس المعتزلة [...] وصارت أصحابه كلّها معتزلة»⁽²⁾. بل إن بعض الزيدية المتأخرين «يرجعون إلى رأي المعتزلة حذو القذة بالقذة في الأصول، ويعظمون أئمة الاعتزال أكثر من تعظيمهم أئمة البيت»⁽³⁾. وتنضمّ زيدية الشافعي هنا إلى كلّ المؤشرات السابقة، لتؤكد انتماء الاعتزالي، وهو الانتماء الذي يعيننا بدرجة أولى في سياق هذا البحث.

يبدو أن الشافعي الزيدي المعتزلي كان يسعى إلى نيل حظوة من السلطان عن طريق تولّي القضاء. وكان هذا ممكناً في الفترة التي

(1) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، فصل «في كيفية تلك المحنة»، ص 71-80؛ أبو حامد الغزالي، مقامات العلماء بين يدي الخلفاء والأمراء، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003، ص 26.

(2) عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 154.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 162. ولنا في كتاب يحيى بن أبي الخير العمراني، الانتصار في الرد على المعتزلة القدرية الأشرار (مصدر مذكور)، أحسن مثال على أوجه الاختلاف الفكري بين أصحاب الحديث والزيدية المعتزلة.

كان فيها البرامكة يتمتعون بالسلطة الفعلية في البلاد. فقد كانوا في إطار سياسة متسامحة يسعون إلى أن يستعينوا في القضاء وفي سائر المناصب بالعلماء الأكفاء دون اعتبار لتوجهاتهم المذهبية، فكان لهم - كما سنرى لاحقاً في فصل السياسة الثقافية للبرامكة - فضل الاعتراف لمن كانوا يعدّون «أصحاب أهواء» أو «أصحاب العقول»، بحق الوجود وحق المشاركة في تولي المهام. هذا على الأقل ما يمكن أن نفهمه من الاتهام الذي يوجهه إليهم أصحاب الحديث بكونهم «لم يقدّموا قاضياً في البلاد إلا أن يكون على هذه العقيدة (الفلسفة وعلم الكلام) ولا أميراً ولا كاتباً إلا وهو فيها»⁽¹⁾. ومن المعلوم أنّ اعتماد تلامذة أبي حنيفة بكثرة في القضاء في عهد الرشيد كان اختياراً منهم⁽²⁾، ولا نكاد نجد قاضياً تولّى في ذلك العهد ولم يكن بقرار منهم. وهذا ما كان يمثل نقطة خلاف أساسية بينهم وبين أصحاب الحديث الذي تعوّدوا على السيطرة على هذا المجال. وكانت النتيجة أنّ نسبة ممّن يرتضيه البرامكة للقضاء لم تكن لترضي أصحاب الحديث، لأنّها تحكم بغير معاييرهم الأصولية الفقهية: فقد أخذوا أصحاب أبي حنيفة على إسقاط الخبر المخالف للكتاب⁽³⁾، وقدحوا في قضاة آخرين لعدم إمامهم الكافي بالحديث، على غرار

(1) أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، القاهرة، مكتبة دار التراث، د.ت، ص 69-71.

(2) المقرئ، المواظ والاعتبار، المعروف بالخط المقيز، ج 2، ص 333.

(3) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 72.

موقفهم من القاضي نوح بن درّاج وهو من أصحاب الرأي⁽¹⁾. فقد ولّاه يحيى بن خالد الكوفة، اعترافاً له بالكفاءة، لكنّ أصحاب الحديث رفضوه. فهو عندهم «ضعيف»، وليس في الحديث بذاك، و«كذاب خبيث»، ولم يكن يرى ما الحديث ولا يحسن شيئاً، وهو «رجل دنيء»⁽²⁾. وسنرى أنّ من الأهداف الأساسية التي كان أصحاب الحديث يصرون عنها في عهد الرشيد، نقض سياسة البرامكة هذه، من خلال تأليب الناس على من يعينونهم للقضاء موجّهين إليهم تهمة التجهم⁽³⁾ ومحاربة الحديث، وأخرجوهم في الصورة التالية: «كذبوا الآثار وجحدوا الأخبار، وطعنوا على الرواة [...] انتصحوا أهواءهم وآراءهم، واتخذوا أهواءهم آلهة معبودة وأرباباً مطاعة»⁽⁴⁾. وفي إطار النزوع التعدديّ المتسامح الذي سجّله البرامكة كان ممكناً للشافعي الزيديّ المعتزليّ أن يطمح إلى منصب القضاء. وتولّى هذا المنصب فعلاً في اليمن، في نجران تحديداً⁽⁵⁾. والجدير بالملاحظة أنّ أستاذه المعتزليّ إبراهيم بن أبي يحيى لأمه على هذا الدخول في شأن السلطان: «قال الشافعي: كنت على عمل باليمن واجتهدت في الخير والبعد عن الشر، ثمّ قدمت المدينة فلقيت ابن

(1) وكيع، أخبار القضاة، ص 605. «والنظر: الفكر في الشيء تقدّره وتقيسه منك». اللسان، مادة نظر.

(2) البغدادي، تاريخ بغداد، ج 13، ص 317-318.

(3) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثالث، مج 2، ص 139-140. ويعني مصطلح التجهم كلّ القائلين بأنّ القرآن مخلوق، من المعتزلة وغيرهم.

(4) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، مج 2، ص 192-193.

(5) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 76.

أبي يحيى وكنت أجالسه . فقال لي : تجالسونني وتسمعون فإذا ظهر لأحدكم شيء دخل فيه؟⁽¹⁾

ولم يكن توليه القضاء، وما حيك حوله من أقاصيص العدل ومحاربة الجور، هو السبب في محنته السياسية، بل مشاركته في تحرك زيديّ ضدّ الرشيد هي التي أفضت به إلى المحاكمة.

تجدر الإشارة بدءاً إلى أنّ المصادر القديمة ليست متفقة على إيراد محاكمة الشافعي . فقسم منها سكت عنها سكوتاً غريباً رغم تعرّضه إلى تفاصيل كثيرة من حياة الشافعي⁽²⁾. وما السكوت إلاّ تشذيب واضح لصورة «ناصر الحديث» الذي لا يُستساغ أن يكون وقف يوماً في وجه الخليفة الشرعيّ، ناصر الدين، الرشيد.

لكنّ مصادر أخرى توقّفت مطوّلاً عند هذه المحاكمة وحوّلتها إلى عوامل دعم له تمثّلت في ما يلي: التزامه بالعدل في القضاء ممّا

(1) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 44.

(2) من أبرز هؤلاء، الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 2، ص 56-73؛ ويوسف المزي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، ج 24، ص 355-381؛ وعبد الرحيم الأسنوي، طبقات الشافعية، ج 1، ص 18-20؛ وأبو بكر هداية الله الحسني، طبقات الشافعية، تحقيق عادل نويهض، بيروت، دار الآفاق الجديدة، ط 2، 1982. والجدير بالملاحظة أنّ الحسني لا يذكر محنة الشافعي مع الرشيد سنة 184، ويطلب في المقابل في تحديد تواريخ قدومه ومغادرته لبغداد: قدم إلى بغداد سنة 195، وأقام بها سنتين، وعاد سنة 198، وخرج منها عندما «قتل الإمام موسى الكاظم»، وبقي فيها شهرين. ويعلّق المحقّق أنّ موسى الكاظم توفي سنة 183 في عهد الرشيد. ونرى أنّ الأرجح هو أنّ الشافعي خرج من بغداد عندما قتل الأمين وهرب الفضل بن الربيع، والإمام المشار إليه هو الأمين وليس موسى الكاظم.

ألب عليه الخصوم⁽¹⁾، وقدرته على الإقناع أثناء المحاكمة ممّا جعل الرشيد يعفو عنه ويقرّبه⁽²⁾، وانتصاره على خصومه وهم طبعاً أصحاب العقول⁽³⁾، وتدخل العوامل الغيبية لمناصرته.

وبعينا من مختلف التفاصيل المذكورة، أن نتبّع أمراً لافتاً للانتباه، علاقته بهذه المحاكمة السياسية غريبة نوعاً ما، وهو اتخاذ المحاكمة بعداً فكرياً عماده الانتصار للمرجعية النصّية بالصيغة التي حدّدها أصحاب الحديث. وسيثبت فيها الشافعي قدرة فائقة على تبكيت أصحاب الرأي وإرضاء الرشيد، بعد أن أقبل على تعلّم «هذا الشأن» في وقت قياسي.

وهنا تعترضنا أسئلة عديدة من شأنها أن تقود إلى تبين حقيقة ما حدث أثناء هذه المحاكمة وحقيقة الصراع السياسي- الثقافي الدائر، وهو الصراع الذي سيوجّه إلى حدّ بعيد التحوّل الفكري للشافعي. أول هذه الأسئلة: ما هي خصوصيّة الظروف السياسية والثقافية التي جرت فيها محاكمة الشافعي والتي وّجّهت مسارها ونتائجها؟

(1) في طبقات الشافعية لابن كثير، يعيد محنة الشافعي مع الرشيد إلى تولّيه القضاء وحزمه في ممارسته ممّا أثار حفيظة البعض ممّن لم يحكم بما يرضيهم فسعوا به عند الرشيد. بيروت، دار المدار الإسلامي، 2004، ج 1، ص 23.

(2) ابن عبد البر الأندلسي، الانتقاء، ص 154.

(3) درج خطاب أصحاب الحديث على وضع أهل الرأي من الفقهاء والمتكلمين في نفس الخانة، خانة البدعة وتهديد الحقيقة النصّية. ومن الدالّ في هذا الصدد أن يضع ابن قتيبة في كتابه تأويل مختلف الحديث باباً هاماً بعنوان: «في ذكر أصحاب الكلام وأصحاب الرأي»، (بيروت، دار ومكتبة الهلال، 2003، ص 19-70)، معتبراً أنهما طرف واحد.

ثانيها : من وجه الشافعي إلى أن يستثمر شرط التقرب من السلطة وهو «الانتصار للنصر»؟ ثالثها كيف تحولت المحاكمة من إطارها السياسي إلى مناظرة في الفقه والحديث؟ أي لماذا غاب الخطاب السياسي وحضر بامتياز الخطاب «الديني»؟

لقد صادف التحرك الذي شارك فيه الشافعي - أو تعاون معه بشكل من الأشكال - وبسببه حُبل إلى بغداد، بداية استعادة الرشيد لمقاليد الحكم، ومراجعته - بإيعاز من أصحاب الحديث ومن أطراف عباسية - للسياسة المتسامحة التي أقرها البرامكة كما سنرى. وهي مراجعة ستنتهي إلى تراجع شبه كلي عن هذه السياسة لإقرار سياسة محاربة البدعة وفرض النهج الواحد والتصور الواحد: نهج السلطة وتصورها. فقد أدخلت سياسة البرامكة تشويشاً على «سنة الخلافة» لأنها خوّلت لأهل الأهواء - علماء الكلام أساساً - وأصحاب الرأي أن يشاركوا بكل حرية في الحياة الثقافية، وفي الوظائف السياسية أحياناً، كما سنرى. وستتعدد سبل التصدي لهذا التسامح، ويعيننا منها هنا سبيل الاستفادة المرجوة من علماء قادرين على المجادلة والمنافحة عن المنظومة النصية التي تقصّر ألتها الحجاجية عن إقناع غير المسلم بها. وسنرى أن أكبر مزية نُسبت إلى الشافعي بعد تحوله إلى أصحاب الحديث هي دفاعه عنهم وعن منظومتهم دفاعاً «عقلياً»⁽¹⁾ ناجعاً بعد أن كانت «أقفيتهم في أيدي أصحاب الرأي ما

(1) وقد نصح ابن حنبل أحد أصحاب الحديث بأن يقرأ الرسالة فأجاب: «بم؟» ذاك الكلام بالاحتجاج، ونحن مشاغل بالحديث». ويشرح المحقق قائلًا هامش رقم 3: يعني بآية عذة نقرأ هذا الكتاب الأصلي، ونفهم ذلك الكلام الاستدلالي وقد قصرنا همّتنا وصرفنا وقتنا في جمع الحديث ورواياه؟ محمد =

تنزع»، كما اعترف ابن حنبل⁽¹⁾. ولهذا أيضاً ستكتسب رسالة الشافعي مكانة خاصة في الثقافة الرسمية.

في هذه الظرفية، كان الشافعي العالم القرشي المشهود له في مجال المناظرة، والذي «لو ناظر على أن هذا العمود الذي من حجارة، من خشب» لأقنع بذلك⁽²⁾، والذي «يعمل بلسانه ما لا يقدر عليه المقاتل بسيفه»⁽³⁾، فرس رهان رابح بالنسبة إلى السلطة، به تدعم اختياراتها. وإضافة إلى علمه كانت قرشيته قد استهوت الرشيد وراهن على توظيفها أحسن توظيف⁽⁴⁾. إذ تذكر بعض الأخبار أنه

= بن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ص 47. ونجد إشارات عديدة إلى احتفاء خاص من ابن حنبل بكتاب الرسالة، ص 48 من هذا المصدر.

- (1) المصدر نفسه، ص 42.
- (2) ابن عبد البر الأندلسي، الانتقاء، ص 130. وانظر إشادة فخر الدين الرازي بقدرة الشافعي على المناظرة والجدل، مناقب الإمام الشافعي، ص 365.
- (3) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 39-40. وجاءت إشارات عديدة إلى قدرة الشافعي الكبيرة على التأثير في الناس. منها ما كتبه مطرف بن مازن إلى هارون الرشيد بعد أن قدم الشافعي إلى اليمن: «إن أردت اليمن لا يفسد عليك ولا يخرج من يديك فأخرج عنه محمد بن إدريس، وذكر أقواماً من الطالبين» أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 71.
- (4) اللافت للانتباه أن اهتمام الرشيد بتوظيف القرشية أو القرابة من الرسول لإثبات التميز والحق المطلق في السلطة، جاء صريحاً في محاوراته مع الشافعي (انظر فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 73-77)، وسنجد صدى هذا الاهتمام في مقدمة رسالة الشافعي عندما يركز كثيراً في تميز قريش وضرورة قيامها بدور الناشر للحق الراعي له (انظر الرسالة، ص 12-15).

كان يطمح إلى وجود «عالم قرشي» يكون له السبق ويكون موضوع فخر «للخليفة القرشي». جاء في الإمامة والسياسة لابن قتيبة، أن أبا يوسف القاضي طلب من الرشيد أن يجمعه للمناظرة مع مالك بن أنس، وكان ذلك قبل حادثة الشافعي بسنوات. ولما عرض هذا الطلب على مالك كان موقفه كما يلي: «أنف من ذلك مالك، وتنزه عنه، وقال لهارون: ها هنا من فتيان قريش من تلامذتنا، من يبلغ حاجة أمير المؤمنين، ويخصمه فيما يتكلم به، ويذهب إليه. فسرّ ذلك الرشيد حين أضاف ذلك إلى قريش. فقال من هو؟ فقال: المغيرة بن عبد الرحمان المخزومي»⁽¹⁾. وإذا كان الرشيد قد اغتبط بهذا العالم القرشي غير المشهور، فكيف لا يغتبط بوجود عالم قرشي بدأت شهرته تطبق الآفاق، ويقرّ له الجميع بقدرته الجدالية. صحيح أنه «عثر عليه» في وضع المتمرد، لكنّ هذا لا يطرح إشكالاً لأنّ إمكانية احتوائه واردة، بل شبه مؤكّدة بحكم الوضعيّة الحرجة التي كان فيها.

ويبدو أنّ سعي سلطة الخلافة إلى كسب أنصار من العلماء الأفاضل الذين يشتهر أمرهم، قد همّ علماء آخرين قبل الشافعي. فقد وجدنا حالة مشابهة لما حدث معه كان بطلها عالم كلام زيدياً معتزلياً أيضاً، وهو القاضي معاذ بن معاذ. صحيح أنه لم يكن لهذا العالم نفس الوقع الذي سيكون لتحوّل الشافعي، لكنّ ما يعنينا من هذه المحاولة هو دلالتها على سياسة كسب الأنصار من داخل صفوف

(1) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء،

بيروت، دار الأضواء، 1990، ج 2، ص 208.

الخصوم الفكرين، أولئك الذين يمتلكون آلة حجاجية نافذة.

كان معاذ بن معاذ خرج مع إبراهيم بن عبد الله، كما جاء في أخبار القضاة لوكيع: «شهد رجل من الزيدية عند معاذ بن معاذ بشهادة، فأدناه منه، فقال: أليس خرجت مع إبراهيم، قال: وأنت خرجت معه [...] قال: أسترها فإنها هفوة. وأجاز شهادته»⁽¹⁾. وثبتت أخبار متفرقة أن علاقته بالفضل بن الربيع - الشخصية ذات الدور الهام أثناء حكم الرشيد كما سنرى - أصبحت متينة⁽²⁾، الأمر الذي يرجح دور هذه الشخصية في إقناعه بالتحول عن «بدعته» تنفيذاً لسياسة «الاحتواء» التي شرعت فيها السلطة. وكان أن ولّاه الرشيد قضاء البصرة سنة 181هـ، فأصبح يقضي بمعايير التمييز المذهبي مسقطاً حقوق «أهل الأهواء»، كما تريد السلطة: فهو «يردّ شهادة المعتزلة»⁽³⁾، ويضيق على الزيدية والقدرية، مثلما فعل مع مؤنس بن عمران القدري عندما «منعه من دخول المسجد الجامع»⁽⁴⁾ لأنه يقول بالقدر، ومثلما فعل ذلك مع سائر الزيدية⁽⁵⁾. ومن الثابت أنه بدأ يتبع هذه الإجراءات القضائية والشخصية قبل محنة الرشيد للبرامية والمعتزلة، أي قبل سنة 187هـ، لأننا نجد إشارة هامة إلى أن المعتزلة تحرّكوا لعزله عن القضاء، وهذا كان ممكناً لهم أيام البرامية أمّا بعد ذلك فالأمر متعذر، لأنهم طوردوا وسُجنوا - كما

(1) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، ص 333.

(2) وكيع، أخبار القضاة، ص 330.

(3) المصدر نفسه، ص 330.

(4) المصدر نفسه، ص 333.

(5) المصدر نفسه، ص 333.

سنرى - ولا إمكان لتظلمهم. بل إن ما قام به معاذ معهم هو الذي سيصبح الإجراء الرسمي قضائياً، بعد محنة البرامكة. والطريف أننا سنجد أصحاب الحديث لاحقاً يمدحونه بما سيمدحون به الشافعي: العقل ونصرة الحديث⁽¹⁾.

وفضلاً عن هذا الزيدي المعتزلي، نجح الرشيد في احتواء تلميذ أبي حنيفة القاضي أبي يوسف (ت 182هـ). ذلك أنه جعله يتنازل عن التسامح الذي عرف به أستاذه، ويشرع في تطبيق المعايير المذهبية في القضاء، مستهدفاً بها من وُصموا بأهل البدع: «ذكر بشر المريسي أمام أبي يوسف فقال: جيئوني بشاهدين يشهدان أنه تكلم في القرآن، والله لأملأن ظهره وبطنه بالسياط»⁽²⁾. وحكمه هذا مجرد نموذج مما عازمت عليه سلطة الخلافة من سياسة محاربة الاختلاف، في تضارب واضح مع سياسة البرامكة المتسامحة، كما سنرى. ونكتفي في هذا السياق بذكر عينة من هذا التضارب ممثلة في ما حدث لضرار بن عمرو المعتزلي مع أصحاب الحديث الذين هجموا عليه في داره وهو مريض وضربوه⁽³⁾، لأن القاضي أمر بقتله. قال ابن حنبل: «شهدت على ضرار بن عمرو عند سعيد بن عبد الرحمان، فأمر بضرب عنقه، فهرب». وتدخل يحيى بن خالد البرمكي لحمايته دون أن يجهر بذلك، أي دون علم سلطة الخلافة، فأخفاه عن أنظار طاليه⁽⁴⁾.

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 13، ص 133-134.

(2) المصدر نفسه، ص 653.

(3) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 545.

(4) المصدر نفسه، ج 10، ص 545.

في هذا الجوّ من الصراع بين سياستين واحدة متسامحة والأخرى ساعية إلى حسم الاختلاف عن طريق توظيف القضاء، وخاصة عن طريق كسب أعلام من صفّ الخصوم الفكريين، ستجد محاكمة الشافعي.

ومن الثابت أنّ لشخصيّة سياسيّة هامة في سلطنة بني العباس- وهي الفضل بن الربيع حاجب هارون الرشيد حينئذ⁽¹⁾ - دوراً كبيراً في تحويل مسار الشافعي من زيديّ معتزليّ ممنحن في البلاط إلى ناصر للحديث مقرب من الخليفة. إذ من المعروف عنه علاقته الطيبة مع أصحاب الحديث. ولا أدلّ على ذلك من إدراجهم اسمه في طبقاتهم⁽²⁾، رغم أنّه ليس معروفاً بطلب الحديث. وما ذاك إلاّ

(1) ولننظر إلى هذه الأدوار السياسيّة التي قام بها الفضل بن الربيع في تلك الحقبة عموماً، حتّى نعلم قيمة تحرّكه منذ البداية في محنة الشافعي: شارك في الإطاحة بالبرامكة وسيصبح وزير الرشيد بعدهم، (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 110)؛ وستولّى السلطة فعليّاً في عهد الأمين: «قام بخلافة الأمين، وساق إليه خزائن الرشيد، وسلّم إليه البرد والقضيب والخاتم، جاءه بذلك من طوس، وصار هو الكلّ لاشتغال الأمين باللعب»، (الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 109)؛ وقد أكرم الأمين الفضل بن الربيع، وقلّده أموره وأعماله، وفوّض إليه ما وراء بابه. فكان هو الذي يولّي ويعزل»، (الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 12، ص 343-344)؛ وكلف ابنه العباس بوظيفة الحجابة (ابن قتيبة، المعارف، مصر، دار المعارف، 1981، ص 384)؛ ثمّ هو من سيؤلّب بني العباس ببغداد على المأمون في خراسان، (ابن العبراني، الإنباء في تاريخ الخلفاء، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، 1996، ص 100-101).

(2) تاج الدين السبكي، طبقات الشافعيّة الكبرى، دار إحياء الكتب العربيّة، 1964، ج 2، ص 150-153. ويبرّر السبكي إدراج اسمه ضمن طبقات الشافعيّة بذكر قصّته مع الشافعي أثناء المحنة في بلاط الرشيد. والملاحظ =

اعتراف له بما قدّمه للشافعي من عون ذي بال في محنته، كما سنرى. ونحن عندما نتحدّث عن دور هذه الشخصية هنا فإننا لا نقصد الحديث عنها بصفاتها الفردية، لأنّ هذا لا معنى له في منطق الصراعات السياسيّة الكبرى في المنعرجات التاريخيّة الهامة مثل منعرج النصف الثاني من القرن الثاني والنصف الأوّل من القرن الثالث هـ، وإنّما نقصد الحديث عنها بصفاتها نموذجاً أو عيّنة من تيّار كامل كان يتحرّك لفرض اختيارات بعينها، وليوجّه سياسة الدولة وجهة بعينها أيضاً.

نجد إشارات عديدة في مصادر مختلفة إلى دور ابن الربيع في نجاة الشافعي. كانت علاقته به طيبة وكان يجلّه «لفصاحته وبراعته وعقله»⁽¹⁾. والمرجح أنّ ابن الربيع هو الذي نصّح الشافعي بالتخلّي عن زبديّته وعن اعتزاله والتحوّل إلى ما بدأ الرشيد - بحث من أصحاب الحديث كما ذكرنا - يغلبه من توجّه نقليّ نصّي. وفي موازاة مع هذا، يُفترض أنّ ابن الربيع نصّح أيضاً الرشيد بحسن استغلال النسب القرشيّ لهذا العالم ليعضد السلطة الرمزيّة القرشيّة. هذا ما تؤكّده منذ الوهلة الأولى كثافة التركيز على قرشيّة الشافعي في المصادر التي تحدّثت عن محنته، وهي كثافة مدعومة بأحاديث متداولة في أفضليّة القرشيّ عامّة⁽²⁾.

= أنّ هذا الأمر ليس متفقاً عليه بين مؤلّفي طبقات الشافعية لنشازة عن المعايير العلميّة، فابن كثير مثلاً لا يذكره في طبقاته، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2002.

- (1) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 79.
 (2) أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه، الرياض، مكتبة =

وينطلق دور الفضل بن الربيع، منذ إحضار الشافعي ومن معه إلى بغداد ليسلّط عليهم العقاب المعهود في معظم حالات التمرد السياسي، وهو السجن أو القتل. فقد اختار الشافعي بالذات، واستوّهه من الرشيد «فوهبه فأقام بمدينة السلام مدة»⁽¹⁾. وخلال هذه المدة نجد في مختلف المصادر التي عرضت لتفاصيل المحنة، اعترافات من الشافعي بأنه أدرك - أو جعل يدرك - أنه لا سبيل له إلى الخلاص إلا إذا أتقن «العلم» الذي كان الرشيد يطلب نصرته: علم الحديث. أدرك هذا في ظلّ رعاية الفضل بن الربيع له، وفي ظلّ اتصاله بأصحاب الحديث. قال الشافعي: «حُمِلت إلى الرشيد فالزمت الباب، فاجتمع أصحاب الحديث على أن أضع على أبي حنيفة كتاباً، فقلت لا أعرف قولهم، ولا يمكنني حتى أن أنظر في كتبهم. فأمرت فُكِّيت لي كتب محمد بن الحسن، فنظرت فيها سنة. فحفظتها، ثم وضعت عليهم الكتاب البغدادي»⁽²⁾. وجاء هذا الإقرار بصيغ مختلفة مؤداها واحد، وهو عمله على حسن الاستجابة للمطلوب: الانتصار للحديث. من هذه الصيغ قوله: «رفعت إلى العراق، فقبل: الزم الباب، فنظرت فإذا أنا لا بدّ لي من الاختلاف إلى بعض أولئك. وكان محمد بن الحسن جيّد المنزلة، فاختلفت إليه، وقلت هذا أشبه لي من طريق العلم، فلزمته وكتبت كتبه وعرفت

= التوبة، 1998، ج 5، ص 175-176؛ البيهقي، بيان خطأ من أخطأ على الشافعي، ص 94. ويشير المحقق الشريف نايف الدعيس في الهامش إلى أن هذه الأحاديث موثقة في مدونات الحديث.

(1) الفهرست، ص 211.

(2) البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 163.

قولهم وكان إذا قام ناظرت أصحابه»، وقوله: «أنفقت على كتب محمد بن الحسن ستين ديناراً، ثم تدبرتها، فوضعت إلى جنب كل مسألة حديثاً»⁽¹⁾، وقوله إنه كان يختلف على محمد بن الحسن، وكتب كتبه وعرف أقاويل أصحاب الرأي⁽²⁾، وإنه ردّ عليه وعليهم⁽³⁾.

من الحريّ أن نتبين من هو محمد بن الحسن الذي كان مطلوباً من الشافعي أن يرّد عليه، ولماذا انقلب عليه الرشيد بعد محنة الشافعي وعزله عن القضاء⁽⁴⁾.

هو من تلامذة أبي حنيفة. وأبو حنيفة هو صاحب المواقف الجريئة المخالفة لأصحاب الحديث في أكثر من نقطة، من قبيل القول بخلق القرآن وعدم الاعتراف بالخبر المخالف للكتاب⁽⁵⁾، وتوسيع مجال الاجتهاد حتى فيما ورد فيه نص⁽⁶⁾، وإجازة الخروج على السلطان الجائر⁽⁷⁾، وممارسة ذلك فعلياً من خلال مساندته

(1) محمد بن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ص 26-27.

(2) البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 107.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 113.

(4) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 481.

(5) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 72.

(6) قال الشافعي: «نظرت في كتاب لأبي حنيفة فيه عشرون ومائة، أو ثلاثون ومائة ورقة، فوجدت فيه ثمانين ورقة في الوضوء والصلاة، ووجدت فيه إمّا خلافاً لكتاب الله أو لسنة رسول الله (ص)، أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 103.

(7) محمد بن عمرو بن حماد العقيلي، كتاب الضعفاء، العربية السعودية، دار الصميعي، 2000، ج 4، ص 1410.

للثورة الزيدية على المنصور⁽¹⁾. وجاءت مواقف محمد بن الحسن غير بعيدة عن أستاذه، إذ نجد أصحاب الحديث ينسبون إليه نفس المآخذ التي نسبوها إلى أستاذه، وهي قلة العلم بالحديث، وأنه «ليس بشيء»، وأنه يميل إلى الرأي وخاصة الإرجاء والتجهّم، بل هو رأس الجهميّة⁽²⁾، وحاول «غواية» البعض من أهل الحديث باستدراجهم إلى القول بخلق القرآن⁽³⁾.

وكثيراً ما يقارن أصحاب الحديث أبا حنيفة ومحمد بن الحسن بأبي يوسف التلميذ الآخر المتخلفي عن آراء أستاذه «غير المرضية رسمياً». قال أحمد بن حنبل: «كان أبو يوسف منصفاً في الحديث، وأما محمد بن الحسن وشيخه فكانا مخالفين للأثر»⁽⁴⁾. وقال أبو زرعة الرازي: «كان محمد بن الحسن جهميّاً، وكذا شيخه، وكان أبو يوسف بعيداً من التجهّم»⁽⁵⁾. وقال زكريّا الساجي: «كان مرجئاً، وكان يحيى بن معين يرميه بالكذب»⁽⁶⁾. وسيصوّر محمد الحسن لاحقاً في صورة الغريم الذي حاول الإيقاع بالشافعي لدى الرشيد، ولكنه لم ينجح، نظراً إلى قدرة الشافعي الفائقة على الخروج من

(1) عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 157.

(2) محمد بن عمرو بن حماد العقيلي، كتاب الضعفاء، العربية السعودية، دار الصبي، 2000، ج 4، ص 1218.

(3) ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ج 9، ص 175.

(4) أحمد بن حجر العسقلاني، لسان الميزان، ج 7، ص 62.

(5) المصدر نفسه، ج 7، ص 62.

(6) المصدر نفسه، ج 7، ص 62.

المازق وعلى تبكيت المخالف⁽¹⁾.

وتجري المحاكمة، بل المناظرة- كما صورتها الخطابات الرسمية- في جو من الظفر المتتالي للشافعي، والانكسار المتتالي لأصحاب الرأي ولأصحاب الكلام. ناظر الشافعي بحضرة الرشيد محمد بن الحسن الشيباني، والمتكلم بشر المريسي وانتصر عليهما ومن ثمة على التيارين اللذين يمثلانهما: فقه الرأي، وعلم الكلام: "ذكروا أنه لما أدخل الشافعي على هارون الرشيد وسمع كلامه قال: «أكثر الله في أهلي مثلك»، واستحسن كثيراً تبكيته لمحمد بن الحسن وعلق قائلاً: «أما علم محمد بن الحسن أنه إذا ناظر رجلاً من قريش أنه يقطعه سائلاً كان أو مجيباً؟»⁽²⁾ وفي مناظرته لبشر المريسي في مسائل مختلفة ينتصر عليه أيضاً انتصاراً باهراً أرضى الرشيد وأصحاب الحديث. من هذه المسائل مسألة الإجماع الذي كان المريسي ينكره، «قال: أجمعوا على أن هذا الحاضر أمير المؤمنين، فمن خالفه قتل. فضحك الرشيد وأمر بالقيد عن رجله وخلع عليه وأمر له بخمسين ألف درهم»⁽³⁾.

ويبدو أن مناظرات أخرى كانت تجري خارج القصر وتُنقل بحذافيرها إلى الرشيد. فالمسألة أصبحت من الاهتمامات المباشرة للخليفة، وكان من المناسب إحاطته علماً بما يجد منها. تحدث أبو حاتم الرازي عن مناظرة جرت بين الشافعي ومحمد بن الحسن في

(1) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 71-79.

(2) المصدر نفسه، ص 58.

(3) البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 389.

مسائل مختلفة متعلّقة بجملة من النوازل، مدارها احتكام الأوّل إلى الرأي والثاني إلى السنن، «وكتب هرثمة الخبر، ودخل على الخليفة فقرأ عليه الخبر، فقال الخليفة: أكان يأمن محمّد بن الحسن أن يقطعه رجل من بني عبد مناف؟ فاخرج إلى الشافعي وأقرئه سلامي، وقل له: إنّ أمير المؤمنين قد أمر لك بخمسة آلاف دينار، وعجلها لك من بيت مال الحضرة»⁽¹⁾. بل إنّ الفضل بن الربيع يريد أن يتمتّع بإفحام الشافعي لأصحاب الرأي، فيقترح عليه مناظرة مع الحسن بن زياد اللؤلؤي وهو من أصحاب أبي حنيفة، لكنّ الشافعي يستهين بأمر هذا «الخصم» ويطلب من أحد أصحابه أن يتصدّى لمناظرته، فانتصر عليه بسهولة⁽²⁾، وجعله يتحوّل إلى صفت «أهل الحق».

واللافت للانتباه في كلّ الأخبار المثبتة حول هذه المناظرات أنّ الخطاب كان خطاباً فكريّاً-دينيّاً ولم يكن سياسيّاً إلّا قليلاً. لقد وقع تجاوز مسألة التمرد الزيديّ «العارضة»، ووقع التركيز على معين التمرد الدائم- في نظر سلطة تروم التفرد والدوام- وهو الاختلاف، وخاصّة الاحتكام إلى منطق العقل. فالرشيد يفرح كثيراً بانتصار الشافعي على المنافسين، لأنّه كان يستند إلى الحديث، وكانوا يستندون إلى الرأي وإلى حجج العقل. فالمسألة إذن مسألة حسم في اختلاف فكريّ ثقافيّ سائد، في اتجاه تغليب المرجعيّة النصّيّة.

ويظلّ الأمر الأساسيّ الذي انتهت إليه هذه المناظرات هو اقتناع الرشيد بالقدرات الجداليّة الشافعي، واستعداد هذا الأخير كليّاً

(1) أبو حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ج 2، ص 125.

(2) المصدر نفسه، ج 2، ص 128-129.

للدفاع عن السلطة وعن كامل المنظومة التي تشرع لها. قال الرشيد معقّباً على كلّ ما سمعه منه: «قد سللت علينا لسانك وهو أمضى من سيفك. فقال الشافعي: هو لك يا أمير المؤمنين إن قبلت، لا عليك»⁽¹⁾. وهذا ما كان يطلبه الرشيد: عالم يجيد الدفاع عمّا عزم الانتصار له من خطاب ديني تبريري، في جوّ ثقافي تميّز بالتعدّد والاختلاف. ومن أكثر الخطابات دلالة على ضرورة الحسم لإقصاء «أصحاب الرأي» عن مجال الثقافة الرسميّة، خطاب توجه به الشافعي في مجلس الرشيد إلى محمّد بن الحسن وأضرابه في الرأي: «أخذ الله لأمر المؤمنين منكم، لتليسكم الحقّ عليه، وهو يرثكم الملك لديه، أما والله ما زالت الخلافة بخير ما صُدف عنها أمثالكم، ولن تزال بشرّ ما اعتصمت بكم»⁽²⁾. هذا الخطاب هو وصف دقيق للتحوّل المزمع في السياسة الثقافيّة: من التعدّد إلى الأحاديّة في كلّ شيء. وفي هذا المستوى تحديداً ستكون الإضافة النوعيّة التي سيحملها الشافعي للمذهب الرسميّ لمؤسّسة الخلافة: إنّ من سيحسم الاختلاف في طرق التفكير وطرق إيجاد الحلول، ومن سيحسم مسألة المرجعيّة الواحدة الصحيحة: مرجعيّة النصّ، نصّ الحديث خاصّة.

ومن الطريف أن ينسج مخيال المحدثين تصوّرات حول الدعم المتبادل الذي حدث بين هذا العالم القرشيّ والحديث: فهو نصّ الحديث، والحديث كان سبباً من أسباب نجاته من موت محقق في

(1) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 79.

(2) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 91.

محنته. إذ تعيد مصادر كثيرة نجاة الشافعي من انتقام الرشيد أثناء محاكمته، إلى الفعل العجيب والمفارق للحديث. ولتنظر في نموذج من الأخبار المتداولة في هذا الصدد، جاء في ترجمة أبي نعيم الأصفهاني للشافعي⁽¹⁾، قام هذا الخبر على تقابل عجيب بين مقدمات الحدث ونتيجته. تحتوي المقدمات على العناصر التالية: الضحية وهو الشافعي يدخل القصر وكأنه يقاد إلى حتفه، حتى أن بعض الحضور - وهو الفضل بن الربيع - يعلق مسترجعاً: «إنا لله وإنا إليه راجعون». وفي المجلس الذي عُقد لامتحان الشافعي «سيوف وأنواع من العذاب». والحضور في المجلس واجمون ينتظرون المنتظر وهو قتل الشافعي المتمرد على الخليفة، وهذا جرم لا يغفره السلطان لأحد. وفجأة جاءت النتيجة مغايرة تماماً للتوقعات: «أجلسه موضعه وقعد بين يديه يعتذر إليه». وعوض أن يكون الشافعي حيث «ما أعد له من أنواع العذاب»، جلس بين يدي الخليفة مكرماً. فما السر في هذا الانقلاب المفاجئ في موقف الخليفة، من غاضب حانق متوعد إلى رفيق لطيف معتذر ودود؟ إنه كلمات حرّك بها الشافعي شفتيه قبل دخوله على الرشيد مباشرة، أي وهو في الدهليز. وهذه الكلمات هي حديث نبوي جاء في شكل دعاء كان النبي دعا به الله في غزوة الأحزاب عندما أحرق به الخطر. إذن مؤدّى الخطاب هنا مزدوج: إن سرّ نجاة الشافعي من الهلاك هو الحديث، وإن سرّ نجاة الحديث من إهلاك «أصحاب العقول»، هو الشافعي.

(1) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 78-79. وانظر أيضاً فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 92-93.

3.1. التحوّل الفكريّ للشافعي: سلطة النصّ في خدمة السلطة

من المرجّح أنّ الشافعي في اتّصاله بأصحاب الحديث، قد علم منهم حقّ العلم ما هي شروط المعرفة التي تريدها السلطة. ومن المرجّح أكثر أنّ أحد هؤلاء وهو عبد الرحمان بن مهدي، كان له دور كبير في توجيه اهتماماته وتحديد ما ينبغي أن يوليه عنايته تأليفاً وتدرّساً⁽¹⁾. فهو الذي عرض عليه جملة القضايا التي تحتاج إلى توضيح وبسط، وطلب منه أن يكتب فيها. فكان كتاب الرسالة. هو- من حيث الشكل- رسالة موجهة إلى هذا المحدث بالذات، وبطلب منه؛ ومن حيث المضمون، هو بناء استدلاليّ على جملة القضايا المعروضة عليه، والتي رأى ضرورة الكتابة فيها ضرورة عاجلة.

ومن الحرّي أن نقف عند هذه الشخصيّة التي وجهت تأليف الرسالة: عبد الرحمان بن مهدي. فمن هي؟ وما هي طبيعة القضايا التي طلبت التأليف فيها؟

عبد الرحمان بن مهدي هو من قادة أصحاب الحديث، بل من رموزهم المتعصّبين. عليه يعتمدون في الحكم على المحدثين عموماً: هو المحدّد لمن يؤخذ منه ومن يُترك⁽²⁾، وهو من المعادين المشهورين لأصحاب الرأي وعلماء الكلام⁽³⁾، ومن الأعلام الذين

(1) يذكر البغدادي أنّ الشافعي استأثر بحلقات التدريس في جامع بغداد، بفضل نشره لعلم أصحاب الحديث. انظر تاريخ بغداد، ج 2، ص 68-69.

(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 243؛ وانظر في إجلال ابن حنبل له، حلبة الأولياء، ج 9، ص 5.

(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 3.

قادوا حملة لمحاربتهم بتهمة الإلحاد. قال أحد المحدثين: «سمعت عبد الرحمان بن مهدي إذا ذكر عنده أمر جهنم وأمر بشر- يعني المريسي- قال: تدري إلى أي شيء يذهبون؟ إلى أنه ليس!- ويشير بيده إلى السماء- أي: ليس إله»⁽¹⁾. وهو من الداعين إلى مقاطعتهم وتحريم التعامل معهم في كل المعاملات الاجتماعية والعلمية. قال: «ما كنت لأناكحهم ولا أصلي خلفهم، ولو أن رجلاً منهم خطب إليّ أمة لي ما زوّجته»⁽²⁾. وقال: «لو أن جهنمياً بيني وبينه قرابة ما استحللت من ميراثه شيئاً»⁽³⁾. وقال: «لو كان لي قرابة ممن يقول: القرآن مخلوق ثم مات، لم أره»⁽⁴⁾. وكان يأمر بعدم الرواية عمّن اتهم بالتجهم⁽⁵⁾.

وكانت مواقفه في مسألة خلق القرآن كاشفة عن الدور الذي قام به إلى جانب سائر أصحاب الحديث في التأثير في الخليفة حتى يتدخل بالقوة لحسم المسألة والقضاء على المخالفين. وهو ما سيحدث عندما يبدأ الرشيد في نقض سياسة البرامكة. وجاءت فتاواه منقمة للرصيد المتوفر من قبل في تكفير أصحاب العقول القائلين بخلق القرآن. ومنها: «من قال القرآن مخلوق فلا تصلّ خلفه ولا

(1) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثالث، مج 2، ص 94-95.

(2) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 6.

(3) البخاري، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية، ج 2، ص 32.

(4) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثالث، مج 2، ص 80-81.

(5) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 6.

تمش معه في طريق ولا تناكحه»⁽¹⁾. والأخطر من ذلك أنه بدأ يرسم الكيفية المناسبة لمعاقبة هؤلاء والقضاء عليهم، وهي الاستعراض والمحاكمة السياسية. قال إبراهيم بن زياد: «سألت عبد الرحمان بن مهدي: ما تقول فيمن يقول القرآن مخلوق؟ فقال: لو كان لي سلطان لقممت على الجسر فكان لا يمر بي أحد إلا سألته، فإذا قال لي مخلوق ضربت عنقه وألقيته في الماء»⁽²⁾. وقال: «لو استشارني هذا السلطان في الجهمية، لأشرت عليه أن يستتيبهم، فإن تابوا وإلا ضرب أعناقهم»⁽³⁾. وقال: «من زعم أن الله لم يكلم موسى، فإنه يستتاب، فإن تاب وإلا قتل»⁽⁴⁾. وقال: «ما كنت لأعرض أحداً من أهل الأهواء على السيف إلا الجهمية، فإنهم يقولون قولاً منكراً»⁽⁵⁾. إن هذه الأقوال العديدة في اتهام المخالفين بالخروج عن الحق، هي التي مثلت أرضية تبريرية لسياسة نفى التسامح التي سبغها الرشيد مع أصحاب العقول ومع رعاتهم في فترة فارقة من تاريخ خلافته وهي فترة حكم البرامكة.

ومن الهام كذلك أن نتبين الموقف السلبي لهذا الرجل من أبي حنيفة بالذات بسبب اعتماده الرأي. فهو ينهى عن الأخذ عنه لأنه - حسب رأيه - «جاء إلى الإسلام ينقضه عروة عروة»، ولأنه «ما كان

(1) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 7.

(2) المصدر نفسه، ج 9، ص 7.

(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 7-8.

(4) البخاري، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية، ج 2، ص 43.

(5) أبوبكر الخلال، السنة، الرياض، دار الراجعية للنشر والتوزيع، 1989، ج 5،

يدري ما العلم⁽¹⁾، أي العلم بالحديث، ولأنّ بين أبي حنيفة والحقّ حجاباً، كما قال⁽²⁾. وهذا ما سنجد صداه واضحاً في كثافة ردّ الشافعي عليه، خاصّة من خلال الردّ على تلميذه محمّد بن الحسن. ولم تكن مشكلة ابن مهدي مع اعتماد العقل تقف عند عدم رضاه عن هذا الرأي أو ذاك من آراء أبي حنيفة وغيره، بل كانت تتعدّى ذلك إلى الاعتراف بالعقل مرجعيّة متّبعة للمعرفة. فهو يحرص على إبطاله مصدراً مستقلاً، ليظلّ المجال لمرجعيّة الحديث النصيّة وحدها. وإن كان هناك دور يمكن أن يقوم به فهو الدفاع عن النصّ. لذلك لم يرض عن أحد أصحابه وضع كتاباً يردّ فيه على أبي حنيفة محاولاً إبطال آرائه عن طريق الحجاج والرأي. واعتبر عمله من قبيل ردّ الباطل بالباطل. ولننظر في الحوار التالي الذي دار بينهما. قال ابن مهدي: «يا هذا ما شيء بلغني عنك؟ إنك ابتدعت كتباً، أو وضعت كتباً في الرأي؟». ويعلّق الراوي: «فأراد أن يتقرّب إليه بسوء رأيه في أبي حنيفة. فقال: يا أبا سعيد إنّما وضعت كتباً ردّاً على أبي حنيفة. فقال له: تردّ على أبي حنيفة بآثار رسول الله (ص) وآثار الصالحين؟ فقال: لا. فقال إنّما تردّ على أبي حنيفة بآثار رسول الله (ص) وآثار الصالحين، فأما ما قلت فردّ الباطل بالباطل، أخرج من داري⁽³⁾. المطلوب إذن ردّ الرأي بإبطال جذوره: مرجعيّة العقل، وبعصره في حسن استعمال النصّ والانتصار له: وهذا ما سيقوم به الشافعي.

(1) المصدر نفسه، ج 9، ص 10-11.

(2) محمّد بن عمرو بن حماد العقيلي، كتاب الضعفاء، العربية السعودية، دار الصبي، 2000، ج 4، ص 1409.

(3) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 9.

لقد كان جوهر العمل الذي قام به الشافعي، هو توفير الحجية لمرجعية الحديث. وهي ذات الحجية التي ستحوّل مجادلي مدونة الحديث الضخمة، إلى «زنادقة» متجرّئين على المقدّس. فلم يعد تقابل موقف المحدث وموقف المتكلم تقابل الرأي والرأي، بل أصبح تقابل «الوحي» والرأي. يقول الشافعي: «إنّ قول القائل: أفعل ما هويت وإن لم أؤمر به، مخالف معنى الكتاب والسنة، فكان محجوجاً على لسانه»⁽¹⁾. ويقول: «لا يجوز لمن استأهل أن يكون حاكماً أو مفتياً أن يحكم ولا أن يفتي إلّا من جهة خبر لازم»⁽²⁾. وهو هنا لا يعدو ترديد ما اتفق عليه أصحاب الحديث من أنّه لا يجوز لأحد أن يصدر رأياً إلّا إذا علم بالنص، أي إلّا إذا حفظ الحديث⁽³⁾. ويحصر الشافعي المعرفة البشرية في الإمام بالعلم الإلهي: «عرّف الله جميع خلقه في كتابه أن لا علم لهم إلّا ما علّمهم [...] ثمّ منّ عليهم بما أتاهم من العلم، وأمرهم بالاعتصام عليه، وألّا يتولّوا غيره إلّا ما أعلّمهم»⁽⁴⁾. وهذا العلم الذي أتاهم الله، هو القرآن- وهذا لم يكن موضع اختلاف- وهو أيضاً مدونة السنة، وهذا ما استدلّ عليه الشافعي بطريقته، مستنتجاً أنّ السنة هي بدورها وحي. قال: «وقد قيل ما لم ينل به (أي الرسول) قرآناً فإنّما ألّقاء جبريل عليه السلام في روعه بأمر الله عزّ وجلّ فكان وحيّاً إليه»⁽⁵⁾.

(1) الشافعي، الأمّ، كتاب إبطال الاستحسان، مصر، دار الوفاء، 2001، ج 9، ص 73.

(2) المصدر نفسه، ج 9، ص 67.

(3) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 221-222.

(4) الشافعي، الأمّ، كتاب إبطال الاستحسان، ج 9، ص 58.

(5) البيهقي، بيان خطأ من أخطأ على الشافعي، ص 105-106.

لقد قدّم الشافعي عن طريق هذه الحجّة النصيّة، مبررات قويّة للمقولات النظرية التي تحتاج إليها سلطة سياسية تفتقد لمشروعية اجتماعية، وتحتاج إليها أيضاً سلطة دينية ما فتئت تبحث لها عن سبيل يقنع - أو بالأحرى يوهم - بأنها راعية نصّ مقدّس. وتستمدّ هذه المقولات نجاعتها في التأثير من استنادها إلى مفهوم الأصل المقرّر من قبل الله، أي السنّة هنا. والأصل كما قال الشافعي: «لا يقال له: لمّ ولا كيف؟»⁽¹⁾ بل يُسلّم له تسليماً، وهذا ما يحتاج إليه الاستبداد في مختلف مستوياته. إنّ المقولات التي يحتوي عليها، هي من الأهميّة بمكان بالنسبة إلى سلطة تستمدّ مشروعيتها من مبررات دينية وليس من نوعيّة سياستها الاجتماعية. وسنقف من بين هذه المقولات عند مقولتي: وجوب طاعة الإمام، والتسليم بالقدر.

● مقولة وجوب طاعة الإمام

بذل الشافعي جهداً فكريّاً كبيراً في الاستدلال على أنّ «في طاعة الرسول طاعة الله»⁽²⁾. ولم يكن خطابه الأصولي الفقهيّ يسمح له بأكثر من ذلك، أي لم يكن يسمح له بالخوض في المسألة السياسيّة بشكل مباشر عن طريق الحديث عن طاعة ثالثة واجبة - بمنطق استدلاليّ شكليّ - وهي طاعة «خليفة رسول الله». لكنّه مع ذلك قام بالمهمّة الفكرية الأصعب وهي إدراج طاعة الرسول - حتّى فيما لم ينزل فيه وحي - ضمن الطاعة الإلهيّة. هذه المهمّة هي التي

(1) محمّد بن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ج 3، ص 178.

(2) انظر كلّ الفصول التي عقدها الشافعي في الرسالة تحت هذا العنوان أو ما يقرب منه.

ستسهّل على فقهاء السلطة⁽¹⁾ إكمال الحلقة المطلوبة: ربط طاعة الإمام بطاعة الرسول وبطاعة الله، لتصبح المعادلة بذلك ثلاثية الأبعاد: في طاعة الرسول طاعة الله، وفي طاعة الإمام طاعة الرسول، إذن في طاعة الإمام طاعة الله. وستظهر أحاديث في الغرض نُظمت في أبواب قارة في موسوعات الحديث. منها: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن أطاع الإمام فقد أطاعني، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن عصى الإمام فقد عصاني»⁽²⁾. وجاء الحديث نفسه بصيغة أخرى: «من أطاعني فقد أطاع الله، ومن عصاني فقد عصى الله، ومن أطاع أميرى فقد أطاعني ومن عصى أميرى فقد عصاني»⁽³⁾.

لكنّ الظرفيّة السياسيّة التي عاشها الشافعي، وسيعيشها من بعده المحدثون نُبّهت إلى أنّ الإمام يمكن أن يكون «صاحب بدعة»، بل كافراً، بمعاييرهم في التكفير. فيأتي الاستثناء ليعمل عمله في هذه المعادلة بغرض التمييز بين الإمام الواجبة طاعته والإمام الجائز - بل الواجب - عصيانه. فالإمام الذي يعمل وفق «ثوابتهم»⁽⁴⁾ - والتي لا يدخل فيها العدل السياسي - طاعته من طاعة الرسول، وبالتالي من

(1) يقول عبد الله العروي: «القفز من السياسة إلى الشرع عمل يقوم به الفقهاء بعد أن يستنجد بهم أصحاب السلطة». السّنة والإصلاح، بيروت - الدار البضاء، المركز الثقافي العربي، 2008، ص 135.

(2) أبو بكر الخلال، السّنة، ج 1، ص 105.

(3) البيهقي، السنن الكبرى، ج 8، ص 267.

(4) اعتبروا هذه الثوابت من باب «ما أمر به الله». أبو بكر الخلال، السّنة، ج 1، ص 107-111.

طاعة الله؛ والإمام الذي يخالف هذه الثوابت، أو يسمح بمخالفتها في دولته، لا طاعة له حتى وإن عدل.

وسيتحوّل الأمر إلى تنظير، وإلى تصريح بأنّ الجور السياسي ليس قادحاً في السلطان ولا هو موجب للخروج عليه. وسنجد خطاب المحدثين حافلاً بنصوص وتحليلات تروم الإقناع بأنّ الحاكم اختاره الله ولا تجوز مساءلته، وإن جار. في كتاب السنّة لأبي بكر الخلّال مثلاً، نقرأ في الأبواب الأولى منه عناوين من قبيل: «طاعة الإمام وترك الخروج عليه»، «باب في العبّاس والدعاء»، «الأئمة من قريش»، «باب في جامع طاعة الإمام وما يجب عليه للرعيّة»، «باب في الصبر والوفاء»، «باب الإمارة وما قيل فيها»، «باب الإنكار على من خرج على السلطان»⁽¹⁾. ومستند كلّ الأحاديث المضمّنة في هذه الأبواب تصوّرات تلجم المحكومين وتبعدهم بشكل شبه تامّ من العملية السياسيّة، من قبيل أنّ السلطة لصاحب «الغلبة» و«الشوكة» وما على الرعيّة إلّا الخضوع⁽²⁾، ومن قبيل أنّ السلطة «حقّ» وهبه الله لهؤلاء، فلا تجوز منازعتهم أو مساءلتهم حول هذا الحقّ⁽³⁾.

(1) المصدر نفسه، فهرس مواضيع الكتاب.

(2) يحيى بن أبي الخير العمراني، الانتصار في الردّ على المعتزلة القدرية الأشرار، ص 101.

(3) من الأحاديث المتداولة في نطاق هذا تصوّر، الحديث التالي: «إنّ بني إسرائيل كانت تسوسهم الأنبياء كلّما هلك نبيّ خلفه نبيّ، وإنّه لا نبيّ بعدي، وإنّه سيكون خلفاء فتكثر، قالوا: فما تأمرنا؟ قال: فوا لهم بيعة الأوّل فالأوّل، وأعطوهم حقّهم الذي جعل الله لهم، فإنّ الله سائلهم عمّا استرعاهم». وعلّق ابن حنبل: «ما أحسن هذا الحديث [...] وهو قول أهل السنّة». أبو بكر الخلّال، السنّة، ج 1، ص 78.

ومن قبيل أن كل شيء مقدر منذ الأزل - بما في ذلك حكم الحاكم - فلا اعتراض على قدر الله⁽¹⁾. ولعل أكثر التصورات إمعاناً في تبرير الاستبداد، ذاك الذي يحمل الجور السياسي على الظواهر الطبيعية اللازمة. فالظلم الصادر عن السلطان هو من طبيعة الأشياء، ومن حكمة الله في كونه. إنه من قبيل بعض السلبات التي تصاحب الظواهر الطبيعية المفيدة واللازمة للبشر، مثل المطر والرياح: فـ«مثل قليل مضار السلطان في جنب منفعه مثل الغيث الذي هو سقيا الله وبركات السماء وحياة الأرض ومن عليها، وقد يتأذى به السفر ويتداعى له البنيان وتكون فيه الصواعق وتدرّ سيوله فيهلك الناس والدواب وتموج له البحار فتشتدّ البلية منه وعلى أهله؛ فلا يمنع الناس، إذا نظروا إلى آثار رحمة الله في الأرض التي أحيا والنبات الذي أخرج والرزق الذي بسط والرحمة التي نشر، أن يعظموا نعمة ربهم ويشكروها ويلغوا ذكر خواصّ البلايا التي دخلت على خواصّ الخلق»⁽²⁾. ثم تُوظف ظواهر طبيعية أخرى وهي البرد والحرّ والليل والنهار، ليقع الاستدلال من خلالها على أن ما يمكن أن يصاحبها من كوارث لا يقدح بحال في فوائدها. ويكون مدار الاستنتاج السياسي أن الظلم ملازم للسلطة ملازمة الكوارث للظواهر الطبيعية. فكلاهما من حكمة الله في خلقه⁽³⁾.

(1) سنرى نماذج من هذا التصور في مقولة القدر التي حُصّصت لها أيضاً أبواب في مدونات الحديث.

(2) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، عيون الأخبار، لبنان، دار الكتاب العربي، ج 1، ص 3-5.

(3) غلب هذا المعنى على الخطاب الرسمي إلى درجة تسرب معانيه إلى الحقول =

● مقولة التسليم بالقدر

المقولة الثانية التي تسربت إلى حقل الأصل الذي لا يقال له «لَمْ ولا كيف»، هي مقولة القدر التي ظلت ملازمة لمواطن الاختلاف بين علماء السلطة وخصومهم. لقد خصص لها أولئك أبواباً قارة في مدوناتهم، واعتبروها من شروط الانتماء إلى مذهبهم، وشروط صحة الإيمان⁽¹⁾. ولنعرض لبعض النماذج من الأحاديث المتداولة في هذه المدونات، حتى نتبين رهان السلطة على تكريسها ونشرها. منها حديث تحاج آدم وموسى: لام موسى آدم على عصيانه الله ممّا أخرج ذرّيته من الجنة، فأجاب آدم: «فقيم تلومني على أمر قد سبق من الله فيه القضاء قبل أن أخلق؟ فحجّ آدم موسى»⁽²⁾. هذا

= المعجميّة، منذ وقت مبكر، لتصبح طاعة الناس للسلطان- في كلّ الأحوال- عنصراً ملازماً لكلمة «السواد» التي تعني الناس. جاء في «اللسان» في مادة «سود»: «إذا رأيتم الاختلاف فعليكم بالسواد الأعظم، قيل: السواد الأعظم جملة الناس ومعظمهم التي اجتمعت على طاعة السلطان وسلوك المنهج القويم، وقيل: التي اجتمعت على طاعة السلطان وبخعت لها، برّاً كان أو فاجراً، ما أقام الصلاة، وقيل لأنس: أين الجماعة؟ فقال: مع أمرائكم». ومن المعلوم أنّ العادة المعجميّة والدلالات المقترنة بها توضع في وعي المتقبل في مستوى المعطيات العامة الثابتة وغير المختلف فيها. ومن ثمة يجوز التعامل معها على أنّها «حقائق» اللغة، والثقافة التي تمثلها.

(1) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثاني، مج 2، ص 54-60. وقد دعم الشافعي مقولة القدر وغيرها من مقولات أصحاب الحديث في كلّ ما كتب وما أثر عنه. انظر على سبيل المثال، طبقات الشافعية لابن كثير، ج 1، ص 48-49.

(2) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثاني، مج 2، ص 9-13.

الحديث كان محلّ دفاع مستميت من الرشيد، حتّى أنّه همّ بسجن عمّه عبد الملك بن صالح - المتهم بالقدرية - لما نقده. قال: «المنطق والسيف، زنديق يطعن في الحديث»، وأمر بسجنه⁽¹⁾.

ومن هذه الأحاديث أيضاً: «قال آدم: يا ربّ! أرايت ما أتيت، أشيء ابتدعته من تلقاء نفسي أم شيء قدرته عليّ قبل أن تخلقني؟ قال: لا، بل شيء قدرته عليك قبل أن أخلقك، قال: أي ربّ! فكما قدرته عليّ، فاغفره لي»⁽²⁾. وقال ابن حنبل: «علم الله عزّ وجلّ أنّ آدم سيأكل من الشجرة التي نهاه عنها قبل أن يخلقه»⁽³⁾. ومنها حديث: «إذا مرّ بالنفطة إثنان وأربعون ليلة، بعث الله عزّ وجلّ إليها ملكاً فصورها، وخلق سمعها وبصرها وجلدها ولحمها وعظامها، فقال: يا ربّ! أذكر أم أنسى؟ فيقضي الربّ ما شاء ويكتب الملك، ثمّ يقول: يا ربّ! أجله؟ فيقضي ربّك ما شاء، ثمّ يقول: يا ربّ رزقه؟ فيقضي ربّك ما شاء ويكتب الملك، ثمّ يخرج الملك بالصحيفة في يده، فلا يزيد على أمره ولا ينقص»⁽⁴⁾. ويصل الأمر

(1) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 500. والجدير بالملاحظة أنّ الذهبي يسكت عن ذكر صاحب السؤال صراحة، ويكتفي «برجل شريف»، وهو في الحقيقة عبد الملك بن صالح، (الذهبي، سير، ج 9، ص 288) وما حجب الاسم هنا إلّا تحرج من أن يكون أمير قرشيّ على مذهب القدرية.

(2) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثاني، مج 2، ص 15-16.

(3) أبوبكر الخلال، السّنة، ج 3، ص 530.

(4) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثاني، مج 2، ص 25، وانظر أيضاً حديث: «خلق الله عزّ وجلّ يحيى بن زكريّا في بطن أمّه مؤمناً، =

إلى التأكيد على أنّ أيّ تساؤل عن معنى العدل الإلهي غير مسموح به، بل على الجميع القبول والتسليم وإلا وقعوا في التناول على الإرادة الإلهية. جاء رجل إلى سالم بن عبد الله، فقال: «الزنا بقدر؟ قال: نعم، قال: قدره ويعذبني عليه؟ قال: فأخذ له سالم الحصباء»⁽¹⁾. فعلى هذا الرجل، وعلى كلّ أتباع الفرقة الناجية، أن يسلموا بالمعنى وإن كان فيه إشكال، لأنّ الأحاديث جاءت بذلك. وسأل رجل: «يا رسول الله يقدر الله عزّ وجلّ عليّ الذنب ثمّ يعذبني عليه؟ قال: نعم، وأنت أظلم»⁽²⁾. وقال الرسول: «إنّ الله عزّ وجلّ لو عذب أهل السماوات وأهل الأرضين عذبهم غير ظالم لهم، ولو رحمهم، كانت رحمته إياهم خيراً لهم من أعمالهم»⁽³⁾.

هاتان المقولتان، طاعة السلطان والتسليم بالقدر، هما من أبرز المقولات التي لم تدخل - بعد الحدث الشافعي - مجال الجدل والتحاور، من منطلق الرأي القابل للإثبات والقابل للنفي وفق قوة الحجج التي تسندها، بل دخلته من منطلق صدورهما عن أصل صاغته إرادة مفارقة، هي إرادة الله. فهي غير قابلة للجدل ولا للمساءلة عن معقوليتها، بل هي للتسليم والعمل بها لأنّها من علم الله. ولا يقف

= وخلق فرعون في بطن أمّه كافراً»، ص 32؛ وحديث: «إنّ أول ما خلق الله الفلم، فقال له: اكتب، فقال: أي ربّ! وما أكتب؟ قال: القدر، فجرى الفلم تلك الساعة بما هو كائن إلى الأبد»، ص 52.

(1) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثاني، مج 2، ص 46.

(2) المصدر نفسه، الكتاب الثاني، مج 2، ص 45.

(3) المصدر نفسه، الكتاب الثاني، مج 2، ص 50.

الإشكال عند هذا الحدّ من توظيف المقدّس، بل يتعدّاه إلى حقيقة الموقف من الرأي المختلف. فهذا المختلف وُضع بشكل آليّ في خانة البشريّ المحدود المعرض للخطأ- إن لم يكن متماهيا معه دائماً- ومن ثمّة لا يحقّ له أن يدخل في علاقة نديّة مع الرأي المستند إلى المفارق، بل لا يحقّ له أن يوجد أصلاً. وإن وجد فذلك علامة انحراف عن الوضع الصحيح المطابق «لأمر الله». ولا أدلّ على ذلك من أنّ الرشيد يعتبر انتصاره للشافعي ضدّ غرمائه، انتصاراً لله ولما يرضيه، وانتقاماً من أعداء الله. وسرى أنّه سيشرّ حملة محاربة الاختلاف- في ما سمي بنكبة البرامكة- تحت شعار محاربة البدع وطاعة الله. وكذا الشأن بالنسبة إلى خطاب المحدثين الذي انبنى أصلاً على تصنيف الآراء وأصحابها إلى صائب ومجانِب للصواب، وإلى مطابق لإرادة الله ومخالف لها.

وعندما تتقابل الاختيارات المتباينة، في إطار ظاهرة الاختلاف المشروع، فإنّ استناد البعض منها إلى حجّة المفارق سيبتل لعبة الجدل الخلّاق. إنّ هذا البعض من الاختيارات لا يعترف إلّا بنفسه- هو المتماهي مع الحقيقة الإلهيّة. أمّا البقيّة، فهو ليس مطالباً لا بمحاورتها ولا بتفهمها، بل هو مطالب بالقضاء عليها لأنّها زيغ وضلال، والمتبنّون لها طبعاً هم ضلّال مفسدون وجبت محاربتهم وعزلهم اجتماعيّاً. ومن هنا كان اللاتسامح قرين التوظيف السياسيّ للمقدّس، في لعبة اختلاف غير متساوية الأطراف.

وتأتي فتاوى الشافعي الخاصّة بالمختلفين عن أصحاب الحديث، سواء داخل الدائرة الإسلاميّة أو خارجها، من أهل الكتاب، لتؤكد فكرة اللاتسامح وتشرّع للسياسة المترجمة عنها.

فتاواه متجانسة تماماً مع خطاب أصحاب الحديث: هي من قبيل أن أصحاب الكلام «يطاف بهم في القبائل وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام»⁽¹⁾، ومن عدم إجازة الصلاة «خلف الرافضي، والقدري، والمرجئي»⁽²⁾، ومن قبيل الحكم بكفر أصحاب الكلام⁽³⁾.

وينفس المنطق الإقصائيّ تعامل الشافعي مع أهل الكتاب. فهو يعيب على أصحاب الرأي الحنفية أنهم يسوّون في النفس بين المسلم وغير المسلم. إذ يرى أبو حنيفة أن «دية اليهودي والنصراني والمجوسي مثل دية الحرّ المسلم، وعلى من قتله من المسلمين القود»⁽⁴⁾، ويرى الشافعي أنه «لا يقتل مؤمن بكافر، ودية اليهودي والنصراني ثلث دية المسلم»⁽⁵⁾. ويستشهد بحديث: «لا يقتل مؤمن بكافر»⁽⁶⁾. كما يعيب على الحنفية إجازتهم شهادة أهل الكتاب على المسلمين⁽⁷⁾. وجاء التبرير الذي قدّمه الشافعي مبيناً عن ضيق هامش

(1) ابن كثير، طبقات الشافعية، ج 1، ص 47-48.

(2) شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 31.

(3) محمد بن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ج 3، ص 132، 134، 149؛ شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 200-201. وقد سقى المحدثون بشر المريسي «بشر الشر» تمييزاً له عن بشر بن الحارث الذي سقوه «بشر الخير». شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 202.

(4) الشافعي، الأم، كتاب الردّ على محمد بن الحسن، ج 9، ص 127-128.

(5) المصدر نفسه، ج 9، ص 134.

(6) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 10.

(7) ابن عبد البر الأنديلي، الانتقاء، ص 140.

التسامح في تصوّره للمخالف له . قال : «وجدت الكفار في حكم الله ثم حكم رسوله في موضع العبوديّة للمسلمين [...] فلا يجوز أن يكون من كان خولاً للمسلمين في حال، أو كان خولاً لهم بكلّ حال- إلا أن يؤدي جزية فيكون كالعبد المخارج في بعض حالاته- كفراً للمسلمين»⁽¹⁾.

وسنرى أن آراء الشافعي هذه ستترجم عملياً أيضاً في سياسة الرشيد قبيل محنة البرامكة وبعدها خاصة.

إنّ ما قام به الشافعي في تركيز أسس الفكر الأرثوذكسي ممثلة في سلطة «الأصل» غير القابل للمجادلة، هو الحركة الحاسمة التي كانت تنقّص ممثلي هذا الفكر. إنهم ليسوا في حاجة إلى قوة السلطان فقط ليفرضوا فكرهم على نطاق واسع، بل في حاجة كذلك إلى قوة الاستدلال والحجاج حتّى يكسبوا نقاط قوة معرفيّة تساعد على الانتشار. وجاءتهم قوة الاستدلال هذه، من خارج منظومتهم، من أصحاب العقل، من الشافعي المعتزلي سابقاً، فأمدتهم بجملة الآليات الحجاجيّة التي تثبت المنظومة وتظهرهم على خصومهم. وسيكون الاعتراف للشافعي بهذه المزايا قوياً وبارزاً في خطابهم من خلال مستويين: مستوى النجاعة الجدليّة في تثبيت «الحق»، ومستوى استمراريّة التبليغ القرشي «للحق».

(1) الشافعي، الأم، كتاب الرد على محمد بن الحسن، ج 9، ص 134. والخول: العبيد والخدم، «هؤلاء خول فلان إذا اتخذهم كالعبيد وقهرهم» لسان العرب، مادة خول. وعبد مخارج: «خارج فلان غلامه إذا اتفقا على ضريبة يردّها العبد على سيّده كلّ شهر، ويكون مغلّي بينه وبين عمله، فيقال عبد مخارج». لسان العرب، مادة خرج.

جاء المستوى الأول في شكل إشادة مركزة في «الخدمات» التي قدمها هذا العالم لأصحاب الحديث ولموضوع اشتغالهم: الحديث. قال محمد بن الحسن في لمز لأصحاب الحديث: «إن تكلم أصحاب الحديث يوماً فبلسان الشافعي»⁽¹⁾. واعتبره الحميدي «سيد الفقهاء»⁽²⁾، وقال عنه: «كنا نريد أن نردّ على أصحاب الرأي فلم نحسن كيف نردّ عليهم حتى جاءنا الشافعي ففتح لنا»⁽³⁾. وقال حسين الكرابيسي: «ما كنا ندري ما الكتاب والسنة - نحن ولا الأولون - حتى سمعت من الشافعي الكتاب والسنة والإجماع»⁽⁴⁾. وكان أحمد بن حنبل أهمّ المشيدين بعمل الشافعي⁽⁵⁾، معتبراً أنّ الفقه كان «قفلًا على أهله حتى فتحه الله بالشافعي»⁽⁶⁾، و«لولا لكان أصحاب الحديث في عمى»⁽⁷⁾، فقد «كان أصحاب الحديث يجيئون إليه ويعرضون عليه غوامض علم الحديث، فكان يوقفهم على أسرار لم يعرفوها ولم يقفوا عليها فيقومون وهم متعجبون منه»⁽⁸⁾. وقال ابن عبد الحكم: «لولا الشافعي ما عرفت كيف أردّ على أحد»⁽⁹⁾.

(1) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 91.

(2) المصدر نفسه، ج 9، ص 94.

(3) المصدر نفسه، ج 9، ص 96.

(4) المصدر نفسه، ج 9، ص 98.

(5) المصدر نفسه، ج 9، ص 102، 97-98.

(6) ابن كثير، طبقات الشافعية، ج 1، ص 61. ابن عبد البرّ الأندلسي، الانتقاء، ص 125، 129.

(7) فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 65.

(8) المصدر نفسه، ص 64.

(9) ابن عبد البرّ الأندلسي، الانتقاء، ص 124.

من الواضح من خلال هذا الخطاب التمجيدى أن المحذنين كانوا يعيشون أزمة إقناع بموضوع اشتغالهم، وكانوا يعانون من فقدان الإجماع على حجّيته. ولذلك كانوا يتعرّضون لانتقادات لاذعة عديدة توجهها إليهم التيارات «العقلية»⁽¹⁾، ولم يكونوا بقادرين على إثبات قدم في أرضية جدالية لا يمتلكون أدوات الوقوف عليها. فجاء عملُ الشافعي ليعطيهم الأدوات وليثبتهم فيها.

وسترفع قيمة هذه الإضافة كثيراً من شخص الشافعي نفسه. فقد نال من الإعلاء ما ألحقه بصفوف البشر الاستثنائيين، الذين يمثلون بأعمالهم علامات مضيئة هادية في طريق الحقيقة الإلهية. كان ذلك بفضل دفاعه عن الأصل المفارق للخطاب النبوي الذي أصبح مصدراً موازياً للقرآن، وبفضل تخليصه من انعدام الانسجام الداخلى، وبفضل توفير الآليات التي يصبح بها قادراً على التشريع، لا للحاضر فقط، بل للمستقبل أيضاً من خلال عملية تقليد «معقنة». وقد أمكنه كلّ هذا بفضل رصيده العلمى وآلته الحجاجية القوية، لكن أيضاً بفضل النفوذ الأدبي الذي أمده به انتماؤه إلى الرسول، والذي أحسنت السلطة استثماره.

فقد استثمر نسبة القرشيّ قصد الترويج لعمله الذي قدّم على أنه تواصل لخطاب الحقيقة، خطاب الرسول. ونجد من المعاني الموظفة ما يلي: أن هذا النسب هو الذي أقله ليمثّل استمرارية

(1) ويمكن أن نتيّن ذلك أيضاً في المصادر التي فصلت القول في عرض «شبه» أصحاب الكلام وأصحاب الرأي، في تقديمهم لأصحاب الحديث. انظر: عبد الله بن مسلم بن قتيبة، تأويل مختلف الحديث، مصدر مذكور.

الخط النبويّ فيه، هو العالم القرشيّ الذي بشر به النبيّ نفسه. وأنّ الشافعي «استنبط خفيّات المعاني، وشرح بفهمه الأصول والمباني، ونال ذلك بما يخصّ الله تعالى به قريشاً من نبل الرأي»⁽¹⁾. وفيه جاءت أحاديث، من بينها: «خطب رسول الله (ص) بالجحفة فقال: أيّها الناس لست بأولى لكم من أنفسكم، فقالوا: بلى! قال: فلأني كأتني لكم على الحوض فرطاً وسائلكم عن إثنين عن القرآن وعن عترتي، لا تقدّموا قريشاً فتهلكوا، ولا تختلفوا عنها فتضلّوا، قوّة الرجل من قريش قوّة رجلين. ألا تفاقهوا قريشاً فهي أفقه منكم، لولا أن تبطر قريش لأخبرتها بما لها عند الله. خيار قريش خيار الناس، وشرار قريش خير شرار الناس»⁽²⁾. وحديث: «من يرد هوان قريش يهنه الله»⁽³⁾. وبذلك يكون الوفاء لعترّة الرسول فكريّاً، مشروطاً بالتسليم لما يقوله ابن عمّ الرسول: الشافعي. وسيصل الأمر إلى تقديمه في صورة حلقة من حلقات إيصال الحقيقة الإلهية إلى الأرض، ضمن سلسلة سند تصله بالله: «أخذ الشافعي من مسلم بن خالد الزنجي، وأخذ مسلم من ابن جريج، وأخذ ابن جريج من عطاء، وأخذ عطاء من عبد الله بن الزبير، وأخذ ابن الزبير من أبي بكر الصديق، وأخذ أبو بكر من النبيّ (ص)، وأخذ النبيّ من جبريل عليه السلام»⁽⁴⁾. الحلقة الأولى: جبريل، والحلقة الأخيرة المبلّغة:

(1) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 64.

(2) المصدر نفسه، ج 9، ص 64-65.

(3) الحسين بن إبراهيم الجوزقاني، الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، الرياض، دار الصبيعي، 2002، ج 1، ص 447.

(4) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 136.

الشافعي. بين هذا العالم إذن ومصدر الوحي سبب، هو ذات السبب الذي أهله وأهل كل أصحاب الحديث لأن يكونوا «ورثة الأنبياء». وبهذا الاعتبار ستكون وفاته من الناحية الرمزية، نهاية لهذه الاستمرارية: «حدث أبو الليث الخفاف وكان معدلاً عند القضاة، قال: أخبرني العزيزي- وكان متعبداً- قال: رأيت ليلة مات الشافعي في المنام كأنه يقال: مات النبي (ص) في هذه الليلة»⁽¹⁾. وفاة الرسول كانت ختماً لتلقي الوحي من السماء، ووفاة الشافعي كانت ختماً لتلقي العلم من الرسول.

إن ما يعنينا من مختلف هذه الدلالات ليس فقط الإشارة إلى توظيف المفارق في دعم المعطى البشري لإكسابه سلطة تؤثر في الواقع، بل- وبدرجة أولى- الكشف عن الآليات الذهنية التي تنتج مقومات الافتتان بالذات- مقومات التسامح. هو افتتان يجعل الذات تعتقد أنها ممثلة للحقيقة المتعالية، وأن من يخالفها يخالف الأمر الإلهي. والواقعون في مدار هذه الاعتقاد، والوارثون لهذا الفكر، لا يمكن لهم- وعوا ذلك أم لم يعوا- أن يقبلوا الإمكان الآخر المختلف، لأنه- وفق اعتقادهم- لا مكان لهذا الآخر المجانب بالضرورة للحق. ومن هنا سيكون رد فعلهم على التعدد الثقافي والاجتماعي محفوفاً بالكثير من المشاكل: إنهم لا يقبلون سياسة التسامح لأنها في نظرهم طريق إلى تهديد «الحق».

(1) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 101.

4.1. بنية خطاب الشافعي وآليات التأسيس

لقد نجح الشافعي في توفير البنية الاستدلالية اللازمة لحجة كل المقولات التي كرسها أصحاب الحديث، لأنه كان «عارفاً بسنة النبي (ص) محيطاً بقوانينها وعارفاً بآداب النظر والجدل [...] فانقطع بسببه استيلاء أهل الرأي على أصحاب الحديث، وسقط فقههم، وتخلص بسببه أصحاب الحديث من شبهات أصحاب الرأي»⁽¹⁾. لكن هذا النجاح ليس عائداً فقط إلى دعم السلطة لخطابه، بل هو عائد وبدرجة أهم إلى بنية ذلك الخطاب، إلى خطط التشكيل الوظيفي للدلالات حتى بدت من البداهة بمكان. لقد أقام الشافعي -المعتزلي سابقاً- بناءً فكرياً مخصوصاً ارتقت فيه المواقف من وضع الرأي الخاص إلى وضع حقائق الدين.

وسنحاول أن نخضع هذا البناء للتحليل والتفكيك حتى نقف على نوعية خطفه الدلالية، وحتى نتبين ما وراء «الحقائق البديهية العامة» من حقائق خاصة بمنتج الخطاب وبالمنطلقات التي يلتزم بها. وليس في هذا التفكيك ما ينقص من قيمة هذا البناء الفكري -فهو كسائر الأبنية له مشروعية وجود- لكن من شأنه أن ينسب الحقيقة التي يدعي امتلاكها وحده. وهو الادعاء الكامن وراء منع الاختلاف ومصادرة التسامح. فالصراع حول امتلاك الحقيقة هو في جوهره صراع سياسي ثقافي يتخذ له من الخطابات ميداناً. وممارسة السلطة تظل مشروطة بإنتاج الحقيقة⁽²⁾ وبإدعاء احتكارها. وتكمن كامل

(1) فخر الدين الراوي، مناقب الإمام الشافعي، ص 66.

(2) Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, Gallimard-Seuil, Paris, 1997, p. 22.

خطورة الخطاب- في هذا المستوى- في قدرته على خلق المعاني وفرضها على المجال التداولي ومن ثمة «دخلتها» في وعي الذات المتقبلة⁽¹⁾، لا بما هي مجرد إمكان محدد، بل بما هي الإمكان الوحيد لتمثل الوجود والانخراط فيه.

لقد كان البناء الفكري الذي أسسه الشافعي قائماً على آليات خطابية مخصوصة من شأنها أن توهم بأن ما تنهض به من دلالات هو عين الحقيقة. وتمثلت هذه الآليات في ما يلي: الأولى، آلية التكثيف الدلالي؛ الثانية، تحديد الجهاز الاصطلاحي والمفاهيمي الذي ستأسس عليه المنظومة؛ الثالثة، إعادة تشكيل الماضي المرجعي بطريقة تحوله إلى سند «واقعي» لجملة الاختيارات المرجحة؛ والرابعة هي الإيهام بالجدل وبإفحام المخالف «المصطنع»، لإسدال الستار نهائياً على المخالف الحقيقي.

* الآلية الخطابية الأولى، هي التكثيف الدلالي الذي يراد منه إبراز «حقيقة» ما عبر التكرار واحتلال مساحة نصية لافتة للنظر. ظهرت هذه الآلية في كيفية طرح القضايا الإشكالية التي لم تكن تحظى بالاتفاق حولها في الأصل، من قبيل اعتبار طاعة الرسول في كل ما يصدر عنه، من طاعة الله. فقد جاءت في الرسالة عناوين فصول متكررة، متقاربة في صياغتها إلى درجة محيرة، تحاصر وعي المتقبل فلا تترك له مجالاً لاستحضار ما يخالفها. من قبيل: «بيان فرض الله في كتابه اتباع سنة نبيه»، «فرض الله طاعة رسول الله مقرونة بطاعة الله ومذكورة وحدها»، «ما أمر الله من طاعة رسول

(1) Michel Foucault, *L'ordre du discours*, Gallimard, 1971, pp. 47-53.

الله»، «ما أبان الله لخلقه من فرضه على رسوله اتباع ما أوحى إليه، وما شهد له به من اتباع ما أمر به، ومن هُداة، وأنه هاد لمن اتبعه»⁽¹⁾. أما داخل الفصل الواحد فقد عمد الشافعي إلى التكثيف الدلالي في مستوى الآيات التي يستشهد بها. ففي فصل «بيان فرض الله في كتابه اتباع سنة نبيه»⁽²⁾، يورد عدة آيات تحتوى ذات الشائبة: الكتاب والحكمة. وهي: ﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [البقرة/ 129]، ﴿وَيُعَلِّمُكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [البقرة/ 151]، و﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [آل عمران/ 164]، و﴿وَيُعَلِّمُهُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [الجمعة/ 2]، و﴿وَمَا أُنْزِلَ عَلَيْكُمْ مِنَ الْكِتَابِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [البقرة/ 231]، و﴿وَأَنْزَلَ اللَّهُ عَلَيْكَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ﴾ [النساء/ 113]، و﴿وَأَذْكُرَنَّ مَا يَتْلَى فِي بُيُوتِكُنَّ مِنْ آيَاتِ اللَّهِ وَالْحِكْمَةِ﴾ [الأحزاب/ 34]. بهذه الكيفية بدا الخطاب مراهناً على تكريس دلالة بعينها، فخصّها بمساحة نصيّة مطوّلة، وجعلها - عبر التكرار - تفرض نفسها على المتقبل، بما هي البديهيّ الذي لا يمكن إغفاله. وهو في ذلك بقدر ما يروم إبراز أشياء، يروم حجب ما يخالفها؛ أو بالأحرى هو يثبت على أنقاض ما ينكر. فيقع - دون قصد - في توتر دلاليّ يكشف عن رهاناته: فلولا حدة الاختلاف حول ما قدّمه على أنه «بديهيّ»، ما كان هذا البناء غير المتوازن. أي إنّ قلق الخطاب البادي في «سوء توزيع» أقسامه، وفي تكراره المفرط أحياناً، هو من قلق المعنى أو المسلّمة التي يريد تثبيتها.

(1) الشافعي، الرسالة، ص 73-105.

(2) المصدر نفسه، ص 76-78.

* الآلية الثانية، صياغة الجهاز الاصطلاحي والمفاهيمي الذي ستأسس عليه كامل المنظومة الفكرية. وذلك عبر الانتقاء الذي يكرّس دلالات معينة ويغيّب أخرى مغايرة. وهمت هذه الآلية مصطلحات تتعلق بمسائل كانت محلّ جدل، وهي: السنة أو الحكمة، والعلم، والعقل.

نجد في خطاب الشافعي تركيزاً كبيراً على مصطلح السنة، تجلّى في سعيه إلى إيجاد ما يسنده من القرآن نفسه. ولما تعذّر عليه وجود المصطلح والمفهوم معاً⁽¹⁾، حوّل الوجهة إلى كلمة أخرى وجدها مقترنة بكلمة الكتاب في أكثر من سياق، وهي كلمة «الحكمة». فاستثمرها استثماراً ظاهراً لأنّه وجد ضالّته في عدد من الآيات القابلة لهذا المعنى، حسب رأيه. لكنّه وفي المقابل غيّب تماماً استعمالاً أخرى لذات الكلمة في آيات أخرى يبعد فيها معنى الكلمة عمّا رآه من تأسيس اصطلاحيّ. فهو من جملة عشرين آية انتقى سبعاً، وتغافل عن البقية⁽²⁾.

مصطلح العلم: يختصّ هذا المصطلح عند الشافعي «بالنص» لا

(1) انظر لفظة «سنة» في المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم. محمّد فزاد عبد الباقي، القاهرة، دار الحديث.

(2) من ذلك الآية 54 من سورة النساء: «فَقَدْ آتَيْنَا آلَ إِبْرَاهِيمَ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَآتَيْنَاهُم مَّلَكًا عَظِيمًا»، فمعنى الحكمة فيها يصعب حمله على السنة. واللافت للانتباه أنّنا عندما نتتبّع المعنى القارّ لهذه الكلمة في مختلف السياقات القرآنية، نجده أقرب إلى «الإصابة في القول والفعل»، خاصّة أنّ الله يمكن أن «يُؤْتِيَ الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا» (البقرة/ 269).

غير. يقول: «وجهة العلم الخبر في الكتاب أو السنة»⁽¹⁾. ويقول: «وجهة العلم بعدُ الكتاب والسنة والإجماع والآثار وما وصفت من القياس عليها»⁽²⁾. ويستعمل مصطلح «أهل العلم»⁽³⁾ في كامل خطابه بمعنى القادرين على الفهم والإفهام الصحيحين - في نظره - وهم الفقهاء والمحدثون دون غيرهم من أصناف العلماء الذين يعتمدون مرجعية العقل. ويقابل في هذا الصدد بين أهل العلم وأهل العقول، يقول: «ولو جاز تعطيل القياس جاز لأهل العقول من غير أهل العلم أن يقولوا في ما ليس فيه خبر بما يحضرهم من الاستحسان»⁽⁴⁾. ويقول: «ولو قال بلا خبر لازم ولا قياس كان أقرب إلى الإثم من الذي قال وهو غير عالم، وكان القول لغير أهل العلم جائزاً»⁽⁵⁾.

مصطلح العقل: وهو عند الشافعي ما رُكِبَ الله في الإنسان وهو «المميز بين الأشياء وأضدادها»⁽⁶⁾. ووظيفته هي حسن فهم النص والقياس عليه عند الحاجة. فلا دور للعقل إزاء المعاني أو «الحقائق» التي تنسب إلى «النص» بمفهومه الموسع. بينما يتنامى هذا الدور عند علماء الكلام إلى درجة يكون فيها العقل في الصدارة، مقدماً

(1) الرسالة، ص 39.

(2) المصدر نفسه، ص 508.

(3) المصدر نفسه، ص 166، 187، 189، وغيرها من الصفحات. انظر مادة «علم» وما يقترن بها من المصطلحات في «فهرس مواضيع الكتاب ومسائله»، ضمن الفهارس التي وضعها محقق الرسالة.

(4) المصدر نفسه، ص 505.

(5) المصدر نفسه، ص 508.

(6) المصدر نفسه، ص 24.

على النصّ، لأنّه به يُفهم⁽¹⁾. فالحقيقة النصّية عند الشافعي هي للتسليم وليست للقبول المبرّر بمعقوليّة المعنى. ويحافظ مع ذلك على هامش للعقل من خلال ما اعتبره من أنّ حسن تمثّل العقل لهذه الحقيقة، هو شرط لنجاحه في القياس عليها قصد إحداث «حقيقة» ثانية فرعية. وأصبح الثالث المفاهيمي «القياس والاجتهاد والعقل»، مزينة في فكر الشافعي، لأنّه مكملّ لمدوّنة النصّ المغلقة: فما لم تعرض له هذه المدوّنة، يكون من نصيب العقل عن طريق القياس. ولا تعارض بين المرجعيتين، بل تكامل وسطيّ يرضي أنصار كلّ من المرجعيتين، كما صوّر ذلك خطاب المحدثين. هذا ما أروهم به خطاب الشافعي في تأسيسه لمفهوم العقل، لكنّه في حقيقة الأمر لم يفعل إلّا أن حصّل الحاصل: إنّهُ يترك دوراً للعقل خارج الحدود المرسومة للمدوّنة النصّية. هذا لا يحتاج إلى رأي خاصّ. فالمدوّنة ثابتة ومحدودة أيّاً كان اتّساعها، والتجربة التاريخية - بما تطرحه من مستجدّات - لا حدّ لها، وهي بالضرورة في حاجة إلى استحداثات، إلى حلول جديدة، وهذا سيكون بالضرورة دور العقل، أيّاً كانت الطريقة التي يؤدّي بها هذا الاستحداث. إنّ المفهوم الذي أسند إلى العقل والاجتهاد في خطاب الشافعي، أي الاجتهاد فيما لم يرد فيه نصّ، هو مسايرة للضرورة وليس مزينة تحسب له. فالواقع المتغيّر لن يكفّ عن التغيّر، والمدوّنة الثابتة لن تكفّ عن أن تضيق عن استيعابه. لذلك لا مناص من الإقرار بدور العقل. بينما وُجدت

(1) القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، الكويت، جامعة الكويت، لجنة التأليف والتعريب والنشر، 1998، ص 65-67.

مفاهيم أخرى للاجتهاد- كما سيأتي- لم تقيده بما يقع خارج ما حسمت أمره المدونة، ولا بالقياس عليها، وهي المفاهيم التي حاربها الشافعي⁽¹⁾.

كان هذا الجهاز الاصطلاحي والمفاهيمي يوجّه عملية إنتاج المعاني في خطاب الشافعي، كما يوجّه وعي المتقبل بهذه المعاني بصفاتها الإمكان البديهي والوحيد.

*** الآلية الثالثة: إعادة تشكيل الماضي المرجعي بطريقة تحوّل**
إلى سند «واقعي» لجملة هذه المعاني. وفي إعادة التشكيل تقع عملية انتقاء لنوعية من المعطيات وإقصاء لأخرى يظلّ السكوت عنها شرطاً من شروط الإيهام بامتلاك الحقيقة. إنّ ما يعلنه الخطاب الذي يوظف مادة تاريخية هو أنّه مجرد نقل محايد لجملة من المعطيات و«الحقائق» الماضية. بينما هو- في الحقيقة- يعيد تشكيلها بطريقة تنسجم مع الأفق الفكري الذي تتحرّك فيه الذات المنتجة له⁽²⁾.

(1) لا يزال مفهوم الاجتهاد في علم أصول الفقه في حاجة إلى التدقيق وإلى إبراز التباين بين مختلف دلالاته، لأنّ خلطاً كبيراً يشوبه لا بين مختلف الدارسين المعاصرين، بل بين نصوص الدارس الواحد أحياناً. فالجابري على سبيل المثال يفكّك في تكوين العقل العربي (مرجع مذكور، ص 96-114) مفهوم الاجتهاد ويبين حدوده وانغلاقه، وهو الانغلاق الذي يؤدّي إلى الوثوقية ورفض الرأي المخالف، وفي قضايا في الفكر المعاصر (مرجع مذكور، ص 20) يطلق حكماً تعميمياً في غير محله يجعل بموجبه مبدأ «كلّ مجتهد مصيب»، «قعة التسامح»، متغافلاً عن الحدود الضيقة التي سمح بها الفكر الأصولي كما بيّن ذلك هو نفسه.

(2) H. G. Gadamer, *L'art de comprendre. Écrits II: Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Aubier, Paris, 1991, p. 54.

لقد حضرت المادة التاريخية المتعلقة بالفترة المرجعية - فترة الرسول والصحابة - بكثافة في خطاب الشافعي. وجاء حضورها متناسقاً تماماً مع المبادئ الأصولية المرجحة، من قبيل مبدأ حجّة الحديث، ومبدأ لا اجتهاد مع ما ورد فيه نصّ، ولا حقّ لأصحاب العقول في التشريع للمجتمع، إلى غير ذلك... ويعود هذا التناسق إلى عملية انتقاء لمعطيات معينة من تلك الفترة وإقصاء لأخرى قد تمسّ باستقرار هذه المبادئ. ويمكن أن نقف عند ما سكت عنه الشافعي من معطيات تاريخية قد تمسّ بمبدأي «حجّة الحديث»، و«لا اجتهاد مع ما ورد فيه نصّ».

بالنسبة إلى المبدأ الأوّل، يعود الشافعي إلى عصر الصحابة ويجمع من الحجج عدداً هاماً، بدءاً بالقرآن وصولاً إلى المواقف التشريعية لبعض الصحابة، وهي أكثر من أن نحصيها. لكننا وجدناه يسكت تماماً عن مواقف أخرى مغايرة، صدرت عن عدد من الصحابة وأثبتتها بعض كتب الطبقات والتاريخ، ومفادها رفض تحوّل الحديث إلى مصدر منافس للقرآن. تُنسب هذه المواقف إلى عمر بن الخطّاب وعبد الله بن مسعود وصهيب بن سنان وعمران بن الحصين. وسنكتفي في هذا السياق بذكر نماذج منها، وفي مقدّمتها موقف عمر. لقد رفض هذا الخليفة تحوّل الحديث إلى مرجع مواز للقرآن، ومنع تدوينه. جاء في طبقات ابن سعد: «أراد عمر أن يكتب السنن، فاستخار الله شهراً، ثم أصبح وقد عزم له فقال: ذكرت قوماً كتبوا كتاباً فأقبلوا عليه وتركوا كتاب الله»⁽¹⁾. فلم يكتب الحديث.

(1) محمّد بن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، 1985، ج 3، ص 287؛ ابن الجوزي، مناقب عمر، ص 123-124.

ومن المعلوم أنَّ ما لا يُدَوَّن لا يثبت ولا يستمرّ، ولن تكون له سلطة مرجعية⁽¹⁾. وفضلاً عن النهي عن التدوين، منع عمر رواية الحديث، وعاقب من فعل ذلك. جاء في العواصم من القواصم: «سجن عمر عبد الله بن مسعود ومجموعة من الصحابة سنة بسبب روايتهم للحديث»، ثمّ لم «يُطلَق سراحهم إلّا بعد وفاته وتولّي عثمان»⁽²⁾. وكان عمر يوصي الخارجين من المدينة، قائلاً: «أقلّوا الرواية عن رسول الله (ص) وأنا شريككم»⁽³⁾. وكان يقول: «لتدعنّ هذا الحديث وإلّا لأفارقنكم»⁽⁴⁾. ومن أصداء هذا الموقف ما صرّح به أبو هريرة لاحقاً، في قوله: «إذا كنت أحدثكم بهذه الأحاديث في عهد عمر إذاً لألفيت الدرة على ظهري»⁽⁵⁾.

وجاءت مواقف عدد من الصحابة مماثلة لموقف عمر. منها موقف صهيب بن سنان الذي كان يقول: «هلمّوا نحدثكم عن مغازينا أما أن أقول قال رسول الله فلا»⁽⁶⁾، وموقف عبد الله بن مسعود

(1) نرجّح أنَّ المواقف الفكرية الإسلامية التي تبلورت لاحقاً والتي حصرت ما يُقبل من الحديث في ما يوضح الكتاب- أي دون أن يستقلّ بالتشريع- تعتمد هذا الموقف العمريّ (نسبة إلى عمر).

(2) أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، ص 285. وانظر: أبو العرب التميمي، كتاب المحن، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988، ص 386. وكان عمر أوّل من اتخذ السجون للعقاب، كما ذكر المقرئ في كتابه المواظ والاعتبار، المعروف بالخط المقيزيّة، ج 2، ص 187.

(3) أحمد بن حنبل، العلل ومعرفة الرجال، الرياض، دار الخاني، 2001، مج 1، ص 259.

(4) المصدر نفسه، مج 1، ص 259.

(5) المصدر نفسه، مج 3، ص 208.

(6) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 229.

الذي يُروى في شأنه أنه لم يكن يحدث عن الرسول حتى لا يتقوّل عليه⁽¹⁾، وموقف عمران بن الحصين الذي قال: «والله لو أردت لحذّثت عن رسول الله عليه الصلاة والسلام يومين متتابعين، فإنّي سمعت كما سمعوا وشاهدت كما شاهدوا ولكنهم يحدثون أحاديث ما هي كما يقولون، وأخاف أن يُشبّه لي كما شبّه لهم»⁽²⁾. ورغم الأهميّة البالغة لهذه المواقف من حيث ضرورة الردّ عليها قبل تثبيت ما يخالفها - وهو حجّة الحديث - فإنّ الشافعي يهملها تماماً، ويقدم بنية حجاجيّة توهم بالشموليّة والحال أنّها مجزوءة تراهن على الانتقاء الوظيفي للمعطيات.

أمّا المبدأ الثاني - أي لا اجتهاد مع النصّ - فقد وجدنا الشافعي ينتقي من مواقف الصحابة ذوي النفوذ التشريعيّ ما من شأنه أن يؤكّده، محاولاً إقناع المتقبّل بأنهم أحجموا عن الاجتهاد كلّما تبيّن وجود النصّ قرآناً أو سنّة، وبالتالي لم يتجاوز اجتهادهم القياس في الحالات التي لم يكن فيها حكم النصّ صريحاً. وما سكّته عنه هو مواقف اجتهاديّة اشتهر بها بعض الصحابة بل أشهرهم في مجال الاجتهاد والتشريع وهو الخليفة عمر. لقد اجتهد مع وجود النصّ، وأحدث أحكاماً جديدة مغايرة لما جاء في القرآن أو في الحديث، ومستنده في ذلك أنّ الواقع تغيّر والمصلحة العامّة تقتضي الإحداث والتجديد. وقد عرضت بعض كتب الخلافات والتاريخ لاختيارات

(1) ابن سعد، الطبقات الكبرى، ج 3، ص 156.

(2) فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1988، ج 2، ص 154.

عمر الاجتهادية، لكن كتب الأصول بدءاً بكتاب الشافعي، سكتت عنها تماماً لأنها تختلف جوهرياً مع الاختيارات التشريعية الرسمية التي يراد لها أن تستقر⁽¹⁾.

وعبر إعادة تشكيل الماضي المرجعي، ساهم خطاب الشافعي في تكريس الصورة المكوّنة للسلف الصالح. فجاءت انعكاساً شبه مباشر لمواقف أصحاب الحديث في الحاضر بكل ما يميّزها في المسائل الخلافية.

• الآلية الرابعة، هي الإيهام بالجدل وبإفحام المخالف. إذ تبدو صورة المجادل في خطاب الشافعي صورة وظيفية تؤدي دور الداعم الخارجي للدلالات التي يؤسسها. وسواء كان حضور المجادل عن طريق الحوار المباشر أو عن طريق إيراد آرائه ملخصة، فإننا في كلتا الحالتين إزاء إعادة تشكيل دلالي *Reformulation* *sémantique* لأقواله وآرائه مما يؤثر بشكل مباشر في معناها أو في محتواها⁽²⁾. ونشبين في كلّ ما احتواه خطاب الشافعي من أقوال المجادل⁽³⁾ أنها لا تخرج عن الاعتراضات التي يسهل الرد عليها، لأنها ليست إلا تنوعاً داخل نفس المنظومة، في مقابل السكوت عن الاعتراضات الجدّية التي كانت متداولة، والتي صدرت عن أصحاب الرأي وعلماء الكلام أساساً.

(1) انظر فصل «الاجتهاد اعتبار مقتضيات الواقع» من كتابنا في الائتلاف والاختلاف، وهو يتضمن تحليلاً لخصوصيات الاجتهاد العمري (نسبة إلى عمر بن الخطاب).

(2) Georges-Elia Sarfati, *Éléments d'analyse du discours*, Nathan, Paris, 1997, p. 61.

(3) انظر الفصول الأخيرة من الرسالة، وكتاب العلم من الأم، للشافعي.

ومما يؤكد هذا التوظيف الحجاجي للجدل أننا لا نعلم الهوية الحقيقية للمجادلين، وكل ما نجده هو اعتراضات أو أسئلة حول ما يسعى منتج الخطاب إلى تكريسه من حقائق. وهي في مجملها لا تشكل أية خطورة دلالية، بل هي تتحول في مستوى معين إلى مداخل مختلفة لتأكيد تلك الحقائق بالذات.

ما الغاية منها إذن؟

إن حضور مساحة نصية كبيرة مخصصة شكلياً للجدل من شأنه أن يسدل الستار نهائياً - بالنسبة إلى المتقبل الواقع تحت تأثير هذا الخطاب منذ البدء - على اعتراضات أخرى جذية هي فعلاً مراجعة هامة لما يقدمه على أنه مسلّمات وحقائق. ومن المعلوم أن «فاعلية فكرة ما (في الواقع الاجتماعي) لا تعود إلى كونها حقيقة، بل إلى اعتبارها كذلك»⁽¹⁾، أي إلى الإيهام بأنها كذلك. ومن المعلوم أيضاً أن الخطابات التي تدّعي تمثيل الحقيقة، هي التي تؤثر في الواقع⁽²⁾.

عبر مختلف هذه الآليات الخطابية نجح الشافعي في الانتصار لمنظومة أصحاب الحديث، ناقلاً إياها من درجة الإمكان المناظر لإمكانات أخرى - من حيث أنها جميعها رؤى تاريخية لها ما يبررها - إلى الإمكان الوحيد الصحيح لأنه يتمتع من العلم الإلهي، ولأن سائر الإمكانات تمتع من العقل المحدود، كما أوهم خطابه بذلك. انتصر

Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris, (1) 1981, p. 169

Michel Foucault, *Il faut défendre la société*, op. cit, pp. 22-23. (2)

الشافعي إذن لأصحاب الحديث⁽¹⁾، وسمي ناصر السنة، وسمي عالم قريش، وأمر هارون الرشيد بتقديمه على غيره من العلماء⁽²⁾. وتحول صحبة ابن حنبل إلى علامتي المذهب المميزتين: الشافعي نظر للمذهب، وابن حنبل كرّسه اجتماعياً وسياسياً. فقد قيل: «تبيين السنة في الرجل في اثنتين، في حبه أحمد بن حنبل، وكتابة كتب الشافعي»⁽³⁾.

إنّ ما أضافه الشافعي مؤشّر هامّ على تنامي حركة أصحاب الحديث ونزوعها نحو الفعل السياسي قصد منع الآخر المختلف من حقّ الوجود. وستظهر أزمات متعاقبة ومترابطة من حيث الفواعل الاجتماعيين ومن حيث الخلفيات الفكرية المتباينة التي تصدر عنها كلّ مجموعة من هؤلاء الفواعل. ونعني الأزمة التي عايشها الشافعي، بل مهّد لها، وهي أزمة البرامكة، ثمّ خاصّة الأزمة المالية وهي الأخطر: وهي صراع المأمون مع أصحاب الحديث، أو «محنة ابن حنبل» كما شاعت تسميتها في المصادر الرسمية.

(1) وصل الشافعي في تشريعه لسلطة أصحاب الحديث إلى حدّ مماثلتهم بالصحابة موطّفاً في ذلك المكانة المتميّزة الحاصلة لهم. قال عنهم: «إذا رأيت رجلاً من أصحاب الحديث فكأنما رأيت رجلاً من أصحاب رسول الله»، ابن كثير، البداية والنهاية، ج 11، ص 19.

(2) اتّصل الشافعي بسلطة الخلافة في بغداد في عهد هارون الرشيد والبرامكة (دخلها أوّل مرّة سنة 184هـ أو قبل ذلك بقليل، ثمّ تعدّدت إقاماته بها إلى أن استقرّ بمصر سنة 199هـ). ولهذه الفترة أهميّة خاصّة في التاريخ السياسي والثقافي للدولة العربية الإسلامية.

(3) ابن عبد البر الأندلسي، الانتقاء، ص 144.

2. الرشيد والحسم السياسي للاختلاف: «نكبة البرامكة»

لا يزال قسم هام من الإشكاليات المتعلقة بالفكر والواقع الإسلاميين في القديم، مغموراً في زوايا التهميش والسيان بسبب ما ران عليه من هدوء البدايات ووضوحها المخاتل. فظل واقعا في دائرة مغلقة من إعادة الإنتاج - التلقائية والمتعمدة في آن - لجملة من «الحقائق» التي كرستها خطابات محددة، لتشكيل وعي معين بالواقع⁽¹⁾، وتحولت - بعد استقرارها في أفق ثقافي متجانس - إلى أحكام ماقبلية توجه إدراك المتقبلين⁽²⁾.

فكان لا بد من المساءلة المشرعة على آفاق جديدة من المعنى، والباعثة للحياة في هذه البدايات. هي مساءلة تروم الكشف عن الغموض الحاصل وراء الوضوح المخاتل، وعن الاضطراب الحيوي وراء الهدوء المميت، بما تعيده إلى المعطيات من تسلسل سببي ومنطق مبرر يوقران مفاتيح تفسيرها وفهمها⁽³⁾.

(1) H. G. Gadamer, *L'art de comprendre...*, op. cit, p. 49.

(2) Ibid, p. 205.

(3) P. Ricœur, « Lectio magistralis à l'Université de Barcelone », in: Domenico Jervolino, *Paul Ricœur: Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris, 2002, p. 89.

والمداخل المفوضية إلى هذه المسألة متعددة من حيث آليات التفسير والفهم، متحدة ومتكاملة من حيث المشروع المقترح للإجابة؛ بدءاً بتفكيك الخطابات المتداولة من حيث آلياتها اللغوية وبنيتها الدلالية؛ مروراً برأب شظايا الخطابات المصادرة، لإعادة تركيب الحقائق التي حُجبت؛ ووصولاً إلى رسم الأنظمة الفكرية التي تستقطب المعاني حسب نوعيتها وحسب آليات إنتاجها، وإلى تفسير الحدث بما هو نتيجة «لفعل» Action ينتظمه نسق ما، ويقوم به «فاعل» ما Acteur بهدف التدخل في مجرى الأمور وتوجيهها وجهة معينة⁽¹⁾، الأمر الذي يخلصه من التداخل- في التاريخ التقليدي- مع خيال الرواة وتصوراتهم الموهومة⁽²⁾.

وتعتبر إشكالية الأزمة السياسية الثقافية، أزمة البرامكة مع هارون الرشيد⁽³⁾، نموذجاً دقيقاً من هذه البدايات التي «حطّتها» الأحكام الماقبلية وحصرتها في خانة الحدث الشخصي، أو العرقي، الذي لا يسرعي الاهتمام- من زاوية التاريخ التقليدي ذي الأهداف الأخلاقية- إلا من باب الاعتبار وتأسيس «ما ينبغي أن يكون من قيم

(1) P. Ricœur, *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986, pp. 187-196.

(2) P. Ricœur, *Temps et récit 3. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1986, pp. 342-348.

(3) بعض المصادر التاريخية القديمة سكنت تماماً عن محنة البرامكة، كأنما لم تكن من الأهمية بمكان، تسمح لها بالذكر والتاريخ، مثلما فعل كتاب مخصص للبحث في المحن وهو كتاب المحن لأبي العرب التميمي، 1988.

ومثل⁽¹⁾. كما يكتفي دارسون معاصرون⁽²⁾ بإعادة رسم الصورة التي استقرت عليها هذه الأزمة، لأنها منسجمة مع الأفق الفكري الذي يتحرك فيه وعيهم، ومع المفاهيم التي يعبرون بها عن إشكاليات من هذا القبيل⁽³⁾. والحال أن هذه الأزمة - بكل ما يتقاطع فيها من ثقافي وسياسي واجتماعي - مؤشر هام من المؤشرات المساعدة على فهم المنعرج الخطير الذي مرت به الثقافة العربية الإسلامية في تلك الفترة، ومؤشر هام أيضاً لتفسير الأزمة الموائية التي مثل فيها الخليفة المأمون وأصحاب الحديث، طرفي صراع نوعي في الفكر وفي السياسة، مداره - كما سنرى - الموقف من شرعية الاختلاف الفكري والمذهبي، أي الموقف من التسامح.

(1) J. Habermas, *Vérité et justification*, Gallimard, Paris, 2001, pp. 204-205.

(2) لم تعد هذه الدراسات المخصصة لهذا الموضوع كلاً أو جزئياً، إعادة إنتاج «الحقائق» التي شككتها المصادر القديمة المتداولة، وبنفس الأسلوب في الكثير من الأحيان. انظر على سبيل المثال، فاروق عمر فوزي، *الخلافة العباسية، عصر القوة والازدهار، عمان، دار الشروق، 1998، ج 1، ص 196-201؛ إبراهيم أيوب، التاريخ العباسي السياسي والحضاري، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1989، ص 63-66؛ حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، بيروت، دار الجيل، 1991، ص 135-144؛ هولو جودت فرج، البرامكة سلبانهم وإيجابياتهم، دار الفكر اللبناني، 1990؛ D. Sourdel, « Al-Baramika », in: *Encyclopédie de l'Islam*, 2ème éd., t. 1, pp. 1065-1067.*

(3) H. G. Gadamer, *Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1976, pp. 244-245.

1.2. نكبة البرامكة بين المتداول والمسكوت عنه

مثلت تسمية الأزمة- منذ القديم- «بنكبة البرامكة» أول مظهر من مظاهر التعمية والتشويه في الخطابات المتداولة. فهي تكشف عن توجيه دلالي قسري نحو مسألة جزئية ذات طابع سياسي قيادي، المؤامرات فيه معهودة، والدوافع المصلحية-الشخصية أو الفئوية-معلومة. فكان أن حجبت التسمية الأبعاد السياسية الثقافية لهذه الأزمة.

ولم يكن هذا التحويل الدلالي بالانطلاق من التسمية تلقائياً أو اعتباطياً، بل هو مندرج ضمن آليات تكاد تكون ثابتة في كيفية «تدوين» الثقافة الرسمية للأزمات التي مثلت نشاطاً في طريق استقرارها وشروط تداولها. فالخطابات المتداولة إما أن تسكت عنها تماماً⁽¹⁾، أو أن تحملها وزر حدوث الفتن «المفرضة»، أو أن تشوه حقيقة الاختلاف الفكري الذي مثله بأن تعوضه بآخر أخلاقي- ديني في الغالب.

(1) سكت بعض المؤرخين عن هذه الأزمة ولم يذكروها لا بإطناب ولا بإيجاز، انظر على سبيل المثال: كتاب المحن لأبي العرب التميمي، فهو لا يتحدث في القائمة الطويلة للممتحنين في التاريخ الإسلامي، أفراداً أو جماعات عن محنة البرامكة؛ ولم يذكرها جلال الدين السيوطي في تاريخ الخلفاء، في الفصل الذي خصصه لخلافة الرشيد، طبعة صيدا- بيروت، المكتبة العصرية، 199، ص 326-341؛ واكتفى مؤرخون آخرون بالإشارة إليها إشارة موجزة توحى بانعدام أهميتها، على غرار ما فعل الحافظ الذهبي، في كتابه العبر في خبر من خبر، دار الكتب العلمية، د.ت، ج 1، ص 230.

تكاد الخطابات القديمة - التاريخية منها على وجه الخصوص - تتفق في تحديد العوامل التي اعتُبرت سبباً في توتر العلاقة بين الخليفة الرشيد و«الوزراء والملوك»⁽¹⁾ من البرامكة. إذ نجد معاني نمطية ذات طابع أخلاقي شخصي أو مصلحي أو عرقي أو عقدي، تتكرر من مصدر إلى آخر، مُحكمةً بذلك توجيه الفهم وجهة محدّدة. وتتمثل هذه المعاني في: المنافسة السياسية والعالية التي تحصل عادة بين من يكون في أعلى هرم السلطة، وفي مساندة البرامكة للشيعة أعداء الخلافة العباسية السنية، وفي اعتداء الوزير جعفر بن يحيى على شرف الأسرة المالكة ممثلاً في أخت الرشيد العباسية⁽²⁾، وفي زندقة البرامكة. ونرى من الحريّ أن نقف بعض الشيء عند هذه الأسباب المتداولة لنبيّن عجزها عن تقديم تفسيرات مقنعة لما حدث، ولنبيّن خاصّة مساهمتها في إسدال ستار كثيف على السبب الأصلي لهذه الأزمة وهو التنوير والتسامح: البدعتان في نظر الثقافة الأرثوذكسية.

● التنافس على النفوذ والجاه

رَكَز الكثير من الخطابات التاريخية على السبب السياسي المتمثل في المنافسة على النفوذ والجاه وما يتصل بهما من التمتع بالملك، وكان أبرز عارض لهذا التفسير ابن خلدون في مقدّمته. يقول: «وإنما نكبت البرامكة ما كان من استبدادهم على الدولة

(1) الذهبي، سير، ج 9، ص 59-60.

(2) جمعها ابن الأثير في كتابه الكامل في التاريخ، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987، مج 5، ص 327-330؛ وانظر أيضاً ابن كثير في تاريخه البداية والنهاية، ج 10، ص 462-463.

واحتجائهم أموال الجبابة، حتّى كان الرشيد يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه، فغلبوه على أمره، وشاركوه في سلطانه، ولم يكن له معهم تصرف في أمور ملكه، فعظمت آثارهم وبعد صيتهم وعمرؤا مراتب الدولة وخططها بالرؤساء من ولدهم وصنائعهم، واحتازوها عمّن سواهم من وزارة وكتابة وقيادة وحجابه وسيف وقلم⁽¹⁾. ويواصل مبالغاً في مدى استحكام الملك للبرامكة، إلى درجة التصرف في بعض المعطيات التاريخية الثابتة، حتّى يقنع برأيه. فهو يذكر سيطرة البرامكة على الحجابة مثلاً، والحال أنّها كانت لغريمهم، الفضل بن الربيع، ولم تكن لهم. ويذكر احتكار البرامكة للأموال دون الرشيد «حتّى كان يطلب اليسير من المال فلا يصل إليه»، بينما أورد غيره- التنوخي على سبيل المثال- عكس هذا تماماً، من حيث إجحاف الرشيد في جمع الأموال، بغير وجه حقّ أحياناً، فكان البرامكة يتدخلون للاستجابة لطلبه من أموالهم الخاصّة التي لم تكن تكفي- مجتمعة- لسدّ طلباته⁽²⁾.

وبصرف النظر عن هذا التصرف في المعطيات، فإنّ هذا الرأي لا يستقيم لتنافر المقدمات فيه والنتائج: إذ لو كان البرامكة سيطروا على كلّ مفاصل الدولة، وأخضعوا كافّة أجهزتها لخدمتهم، كما قال ابن خلدون، ما أمكن للرشيد أن يزيحهم بهذه السهولة، وأن يلحق بهم كلّ أشكال العقاب. بل أكثر من ذلك، تجمع كلّ المصادر على التسليم «والخنوع» اللذين أبداهما البرامكة- مثل يحيى وجعفر-

(1) ابن خلدون، المقدّمة، ج 1، ص 23.

(2) القاضي أبو عليّ المحسن التنوخي، الفرج بعد الشدة، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1994، ص 274-275.

عندما علموا أنّ تلك هي إرادة الخليفة . وهذا لا يمكن أن يكون ردّ فعل من دبر وخطط وأحكم نفوذه على أجهزة الدولة بهدف الاستحواذ على السلطة . ولم نجد في أيّ من المصادر ذكراً لمقاومة أو لمحاولة مقاومة صدرت عن شخصيّة من الشخصيات التي وقع التكيل بها . وفي الحقيقة لم تكن مبالغة ابن خلدون في ذكر التنافس السياسي مشدودة إلى إبراز عامل الصراع على السلطة بالكيفية المتعارفة في تجارب عديدة سابقة ولاحقة للرشيد والبرامكة، بقدر ما كانت مشدودة إلى غابتين: الأولى هي إبعاد التهمة الأخلاقية عن العباسية أخت الرشيد «سليمة بيت النبوة» كما قال، والثانية إدانة المشاركة «الأجنبية» في سلطة عربية ظلّ يصوّر نموذجيتها في عصية عربية قوية متغلّبة على الجميع، كما نظر لذلك في المقدمة، وطبقه في القسم التاريخي⁽¹⁾. لكنّ ابن خلدون فيما يشكّله في خطابه، يظلّ مشدوداً إلى بعض الرهانات المذهبية، ولم ينتبه إلى مواطن الارتباك التي تسرّب إلى خطابه بسببها .

وفضلاً عن ابن خلدون ذكرت العديد من المصادر- في إطار عملية استنساخ للمادة المتداولة- أخباراً عن المنافسة بين الرشيد والبرامكة حول الممتلكات الثمينة⁽²⁾. منها الضياع الخصبة، والجواري، والأموال، وغيرها . وتكاد هذه الأخبار تحصر المنافسة بين الرشيد وجعفر بن يحيى: «إنّما كان جعفر قد حاز ضياع الدنيا

(1) يمكن العودة إلى كتابنا حفرات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية، سوريا، دار بئرا، 2008.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 463، 466، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، ص 328.

لنفسه، وكان الرشيد إذا سافر لا يمرّ بضیعة أو بستان إلاّ قيل: هذا لجعفر. فما زال ذلك في نفسه⁽¹⁾. وقالت أميّة البرمكية: الناس يكثرون في قصّة البرامكة، وأؤكد الأسباب فيما نالهم أنّ جعفر بن يحيى كان اشترى جارية مغنيّة يقال لها فُتَيْنة لم يكن لها نظير في الدنيا في حسن الخلق وسجاءة وطيبة [...] فطلبها منه الرشيد فلم يدفعها إليه، فلم يكن إلاّ قليلاً حتّى نزل بهم ما نزل⁽²⁾. وسرى أنّ هذه الأمور لا معنى لها في ظلّ اتّساع الأزمة وشمولها أطرافاً لا علاقة لها لا بالمال ولا بالجاء، ولا بالجواري.

من الواضح في مختلف هذه الأخبار، أنّها توجّه المعنى نحو اعتداء البرامكة على حقوق الخليفة اعتداء التابع على المتبوع. فهم قد تجاوزوا خدمته إلى منافسته ومحاولة إزاحته والحلول مكانه. وتأكيد معنى الاعتداء بجعل الخليفة وأنصاره مصيبين في ردّهم الفعل والحاquem النكبة بالفاعلين، أي يجعلهم في حلّ من مسؤوليّة ما حدث، لأنّه كان يجب أن يحدث.

● ميل البرامكة إلى الشيعة

اعتبرت العلاقة «الخفيّة» بين البرامكة والشيعة سبباً مباشراً للأزمة⁽³⁾. وكان من قرائنها إطلاق جعفر بن يحيى البرمكي ليحيى بن

(1) ابن الجوزي، المتظم، ج 9، ص 132-133.

(2) المصدر نفسه، ج 9، ص 130-131.

(3) الطبري، تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1991، مج 4، ص 658-659؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 5، ص 327-328؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 463.

عبد الله العلويّ من سجن الرشيد دون علمه⁽¹⁾. ويمكن أن نورد نموذجاً من هذه الروايات جاء على لسان أبي محمد اليزيدي المعتزلي، قال: «من قال إنّ الرشيد قتل جعفر بن يحيى بغير سبب يحيى بن عبد الله بن حسن فلا تصدّقه»، ثمّ يذكر في قصّة طويلة تعاطف جعفر مع يحيى وإطلاق سراحه دون علم الرشيد. وأخبرت العيون الرشيد بهذا الأمر فردّ الفعل وقتل جعفر⁽²⁾. لكننا نجد اضطراباً بين المصادر في إيراد هذه القرينة. فبعضها لا يذكر هذا السبب، ويثبت أنّ يحيى وُضع في الحبس «ولم يزل محبوساً حتّى مات»⁽³⁾. والبعض الآخر يورد أنّ وفاة يحيى كانت بعد إطلاق الرشيد له من السجن، ولا يذكر دور جعفر بن يحيى في ذلك⁽⁴⁾. بل إنّ البعض من هذه المصادر يورد ما يبطل هذا السبب أصلاً، حيث يجعل غضب الرشيد على جعفر بسبب قتله لبعض العلويّين دون أمر منه: «جنى على نفسه بأنّ وجهه برأس بعض الطالبين في يوم نيروز من غير أن يكون قد أمره بقتله، فاستحلّ بذلك دمه»⁽⁵⁾. فتقلب

(1) ظهر «يحيى بن عبد الله ببلاد الديلم، سنة 176 هـ وأتبعه خلق كثير وجمّ غفير، وقويت شوكته». ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 430.

(2) المنتظم لابن الجوزي، ج 9، ص 127-129.

(3) أحمد بن أبي يعقوب المعروف باليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، د.ت، مج 2، ص 408؛ محمد بن علي بن طباطبا، المعروف بابن الطقطقا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، بيروت، دار صادر، د.ت، ص 194-195.

(4) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 431.

(5) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 133.

الأدوار ويصبح الرشيد حامياً لأهل البيت⁽¹⁾ بينما البرامكة «أعداء الإسلام» استحلّوا دماءهم.

تجعل هذه الأخبار غير الثابتة السبب المذهبي المتمثل في ميل البرامكة إلى الطالبين محلّ أخذ وردّ. صحيح أنهم تسامحوا معهم - وهذا في حدّ ذاته جرم في منطق السلطة - لكنهم لم يخصّوهم بهذا التسامح بل كان ذلك مع سائر أصحاب المذاهب، كما سنرى.

علاوة على ذلك يُطرح ذات السؤال في هذا الصدد: لو أنّ الأمر متعلّق بميل البرامكة إلى الشيعة تحديداً، ما دخل أطراف أخرى لحقتها النكبة ولا علاقة لها بهذا المذهب وبأعلامه، وفي مقدّمتها عمّ الرشيد عبد الملك بن صالح، وعلماء كثيرون من أهل الكلام، كما سنرى؟

● السبب الأخلاقي: علاقة جعفر البرمكي بالعبّاسة

يتمثّل هذا السبب الذي أطنبت بعض المصادر في ذكر تفاصيله، في علاقة «غير مشروعة» أقامها جعفر البرمكي مع العبّاسة أخت هارون الرشيد. كانا يلتقيان في مجالس الشراب التي يقيمها الرشيد، بعد أن عقد بينهما عقد زواج لا يحلّ منه إلّا المجالسة والنظر. وهذا

(1) من الثابت أن الرشيد كان متشدداً مع آل البيت، فهو يأمر ولأنه «بالتضييق على آل أبي طالب» (الطبري، تاريخ، مج 4، ص 629)، ويسجن أئمّتهم مثلما فعل مع موسى بن جعفر بن محمّد بن عليّ بن الحسين بن عليّ بن أبي طالب - والد عليّ الرضا الذي سيعهد إليه المأمون بالخلافة. ثمّ أطلق سراحه في رواية (المسعودي، مروج الذهب، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1990، مج 2، ص 329-330، 338)، أو مات في سجنه سنة 183هـ حسب رواية أخرى (اليقوي، تاريخ اليقوي، ج 2، ص 414).

زواج غريب لم يُعرف في القديم، والمرجح أنه من إحداهن المؤرخين حتى يبرروا في المنطلق اجتماع أخت الخليفة بهذا الغريب في المجالس. ولا أدلّ على ذلك من تعجب بعض العلماء منه⁽¹⁾. والمهم في هذا السبب هو أن جعفر خالف ما نصّ عليه العقد، وأنجب من العباسية ابناً أخفاه عن أنظار الرشيد في مكة. وعندما شاعت القصة وعلم بها الرشيد قتل جعفر ونكب أهله⁽²⁾. وبالغت بعض المصادر في بيان فساد الأخلاقي، إمعاناً منها في إدانته: فهو لم يكتف بالاعتداء على شرف الأسرة المالكة، من خلال العباسية، بل تجاوز ذلك إلى ارتكاب المعصية مع كلّ جارية وكلّ خادم في قصر الرشيد. ومن صلفه أنه عندما يُذكر له الرشيد يقول: «أراحنا الله من نذالة بني هاشم»⁽³⁾.

من الواضح أن هذا السبب مبني على جانب هام من الخيال القصصي الذي يندرج ضمن اهتمام «شعبي» متعارف بقصص الحب

(1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 131. ورد ابن خلدون هذا السبب المتداول بكثرة قبله معتبراً إياه من أخطاء المؤرخين المخالفة لقواعد العمران. ومن قواعد العمران عنده أن عربية قرشية شريفة من بيت النبوة، لا يمكن أن تنازل عن تفوقها المعصبي والعراقي والديني لترتبط بمجرّد مولى أعجمي الأصل. انظر المقدمة، ج 1، ص 22-24.

(2) المسعودي، مروج الذهب، مج 2، ص 357-362؛ مطهر بن طاهر المقدسي، البدء والتاريخ، مكتبة المثنى ببغداد/ مؤسسة الخانجي بمصر، 1907، ج 6، ص 105؛ الإتيدي، نوادر الخلفاء، المسمى إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العباس، القاهرة، دار الآفاق العربية، 1998، ص 243-267.

(3) ابن العراني، الإنباء في تاريخ الخلفاء، ص 80.

والمغامرات داخل القصور. إذ نجد قصصاً أخرى تتعلّق بجعفر نفسه مع امرأة أخرى تزوّجها سرّاً وأنجب منها «بنتاً جميلة» سُبيت وهي صغيرة إثر مقتله، وأصبحت بعد ذلك من المغنيات المشهورات، واسمها عريب⁽¹⁾. بل إنّ عريباً نفسها أنجبت سرّاً من رجل تحبّه وهي في قصر المأمون، فعاقبها المأمون ثمّ عفا عنها⁽²⁾. وفي سيرة الرشيد نجد قصّته - قبل تولّيه الخلافة - مع امرأة أحبّها وتزوّجها سرّاً وأنجب منها ابناً، وأخفاهما معاً في البصرة. وأصبح ابنه هذا زاهداً مشهوراً بين الزهاد⁽³⁾. فهذا الضرب من القصص يبدو أنّه يستهوي العامة والرواة في تتبّعهم لأخبار الخاصّة وتحديد ما يهتمّ الحريم في القصور. وفي هذا الإطار تندرج قصّة جعفر والعبّاسة بكلّ التفاصيل المشوّقة التي علقت بها، والتي تجعلها أقرب إلى الخيال القصصيّ منها إلى الواقع. فضلاً عن ذلك تحوّلت هذه القصّة في الخطاب المتعصب للعنصر العربيّ إلى مناسبة لإبراز المفاصد المنجّرة عن مخالطة الأعاجم.

وبصرف النظر عن صحّة هذا السبب من عدمها، فإنّ الجرم المنسوب إلى جعفر يظلّ شخصيّاً ولا يمكن أن يفسّر أزمة تعدّدت أطرافها وتداخل فيها الثقافيّ بالسياسيّ كما سنرى.

(1) ابن وادان، تاريخ العبّاسيّين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993، ص 395-396.

(2) المصدر نفسه، ص 392-393.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 455-456؛ ووردت قصّة ابن الرشيد بطرق مختلفة في تاريخ العبّاسيّين لابن وادان، ص 179-182.

● الطعن في اعتقاد البرامكة

اتهم البرامكة بالزندقة، وهو اتهام يجعل الرشيد على صواب عندما عاقبهم، بل هو حامي حمى الإسلام والمسلمين. هذا هو التصور الذي وجدناه خاصة في خطاب الفقهاء والمحدثين الذين باركوا سياسة الرشيد واعتبروا دون تردد كل من خالفه ضالاً مخطئاً. وباعتبار توفر عنصر «الأعجمية» في خلافه مع البرامكة، سيسهل اتهامهم بالكيد «للعرب» وبالمروق عن الدين. هذا ما صرح به العديد العلماء، منهم عبد القاهر البغدادي في قوله: «وكانت البرامكة قد زينوا للرشيد أن يتخذ في جوف الكعبة مجمرة يتبخّر عليها العود أبداً، فعلم الرشيد أنهم أرادوا من ذلك عبادة النار في الكعبة، وأن تصير الكعبة بيت النار، فكان ذلك أحد أسباب قبض الرشيد على البرامكة»⁽¹⁾. ومنهم ابن الجوزي في قوله: «وقيل بل أرادت البرامكة إظهار الزندقة وإفساد الملك فقتلهم لذلك»⁽²⁾. ومنهم أيضاً ابن قتيبة الذي كثف الشواهد على زندقة البرامكة، مستدلاً على حنينهم إلى بيت النار، وهزؤهم بالمساجد، وتفضيلهم أحاديث مزدك على آيات القرآن⁽³⁾. أمّا المقدسي فقد ربط بين زندقتهم وسعيهم إلى إزاحة الخليفة الشرعي وتنصيب خليفة فاسق. قال: «وقال قوم إنهم أرادوا إظهار الزندقة وإفساد الملك ونقله إلى

(1) عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت، المكتبة العصرية، 1995، ص 285.

(2) ابن الجوزي، المتظم، ج 9، ص 133.

(3) ابن قتيبة، عيون الأخبار، ج 1، ص 51.

إبراهيم بن عثمان بن نهيك الفاسق»⁽¹⁾.

إنّ معاني من هذا القبيل تصدر عن «علماء الدين»، وتُقرَن بطرف أجنبيّ الأصل - فارسيّ تحديداً - وكانت ديانة أجداده المجوسية وهي الغريم الرمزيّ للدين الصحيح حسب التصوّر السائد⁽²⁾، من شأنها أن تضمن عوامل الإيهام بالصحة. وبموجبها يصبح ما نال البرامكة وأضرابهم الحقّ بعينه، لأنهم ليسوا إلاّ «زنادقة» وأعاجم ينافسون العرب - أصحاب الحقّ - على السلطة. ودعماً للخطاب الفقهيّ راح الخطاب الشعريّ الموالي للسلطة يفرّع هذا الاتّهام⁽³⁾، ويستحضر من سجلّات الكفر والزندقة والوصم بالعجمة، ما ساعد على إسدال الستار نهائياً على الأسباب الحقيقية لهذه المحنة، وهي الأسباب الثقافية «التنويرية»، والأسباب السياسية ممثلة في التسامح مع من اعتُبروا «أهل أهواء»، كما سنرى.

ولكنّ هذا السبب العقديّ لا يتماسك كثيراً عندما نعرضه على معطين: الأوّل، إشادة بعض العلماء بورع البرامكة و«حسن إسلامهم»، والثاني عدم وضوح التوزيع العرقيّ «عرب - أعاجم» في انتماءات الأطراف المتصارعة. يتمثّل المعطى الأوّل في توقّر أخبار عديدة تثبت «حسن إسلام» البرامكة، منها أنّ الفضل بن يحيى: «ورد

(1) المقدسيّ، البلد والتاريخ، ج 6، ص 104.

(2) وصم أصحاب الحديث مخالفينهم بالمجوسية، وأصبحت عبارة «مجوس هذه الأمة» متواترة الحضور في حديثهم خاصّة عن الفرق المعلىة لمرجعية العقل.

(3) انظر البيان والتبيين للجاحظ، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، 1990، ج 3، ص 350-351.

بلغ حين كان نائباً على خراسان، وكان بها بيت النار التي كانت تعبدها المجوس، وقد كان جدّه برمك من خدامها، فهدم بعضه ولم يتمكن من هدمه كلّ، لقوّة إحكامه، وبنى مكانه مسجداً لله⁽¹⁾. ومنها مضاهاة جعفر لأكبر الفقهاء في إحكامه لأصول المذهب الحنفي⁽²⁾، ومنها أيضاً أنّ يحيى وابنه الفضل كانا أكثر ورعاً من الرشيد نفسه، لأنهما رفضا مشاركته مجالس الشراب التي ترددت أخبارها في كلّ المصادر تقريباً⁽³⁾.

والمعطى الثاني الذي لا يستقيم معه هذا السبب «العقدي-العرقى»، هو أنّ أطراف الصراع لم تكن موزّعة توزيعاً عرقياً واضحاً، بين عرب وأعاجم، بل كانت موزّعة حسب نوعيّة المواقف. إذ سجد من البرامكة من كان في صفّ الرشيد مثل محمّد بن يحيى بن خالد البرمكي، وسجد في صفّه أيضاً الفضل بن الربيع-أكبر منافس للبرامكة وساع بهم- وهو ليس عربيّ الأصل، بل هو من الموالي، أو هو مجهول الأصل «لقبط» كما عبّره جعفر

(1) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 485-486.

(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 370؛ وجاء في سير الذهبي (ج 9، ص 61-62): «يقال إنّه وقع ليلة بحضرة الرشيد زيادة على ألف توقيع، ونظر في جميعها، فلم يُخرج شيئاً منها على موجب الفقه. كان أبوه قد ضمّه إلى القاضي أبي يوسف، حتّى فقه».

(3) والوحيد الذي نرّاه عن ذلك هو ابن خلدون، لأنّه عنده من السلف الصالح، فلا تجوز رواية أخبار عنه من هذا القيل، ورجّح أنّ ما كان يشربه هو النبيذ على مذهب أبي حنيفة، المقدّمة، مج 1، ص 27؛ أمّا ابن حزم فقد نرّاه في أوّل أمره بنفس التعلّة، ثمّ أدان فعله لما «جأه جهاراً فييحاً»، كما جاء في سير الذهبي، ج 9، ص 290.

البرمكي يوماً بحضرة الرشيد⁽¹⁾. كذلك نجد أطرافاً عديدة من أصحاب الحديث - بل من أعلامهم المقدمين - ليست عربية الأصل. ووقف هؤلاء «الأعجميو الأصول» في صف «السلطة العربية»، وفي صف «العلم العربي» وهو الحديث. ثم سجد أطرافاً عربية متقاربة مع البرامكة، مثل عبد الملك بن صالح وإبراهيم بن عثمان بن نهيك، وثمامة بن أشرس وغيرهم...

إنّ هذه الأسباب - على اختلافها - تلتقي في دلالة واحدة هي تحميل العناصر الأجنبية وزر الأزمة، وتجميل صورة الخليفة بأعمال غايتها حماية «بيضة الإسلام». وهي دلالة تفضي إلى تبرير اللاتسامح مترجماً في الاستبداد السياسي والثقافي، وتفضي خاصة إلى اندثار معالم سياسة متسامحة قدّمت كيفية أكثر نجاعة في إدارة الاختلاف، وهي سياسة البرامكة في دولة الرشيد.

2.2. التسامح في سياسة البرامكة

● سياسة البرامكة

إنّ الحديث عن دور ذي بال للبرامكة في دولة الرشيد، يقتضي تبين الظروف والمعطيات التي أهلتهم لهذا الدور. ففضلاً عن المكانة التي ما انفكوا يحتلونها منذ بداية العهد العباسي، حظوا بعوامل دعم جديدة مع الرشيد بفضل فضل سابق ليحيى بن خالد البرمكي على الرشيد في عهد الهادي، وهو حرصه على ألا يخرج

(1) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، مج 4، ص 38.

منه ولاية العهد. وتعرض في سبيل ذلك للحبس والتهديد بالقتل⁽¹⁾. ولما تولى الرشيد الخلافة قدم يحيى وولاه أمر إدارة الدولة، قال له: يا أبت أنت أجلستني هذا المجلس ببركتك ويمنك وحسن تدبيرك، وقد قلّدتك الأمر. ودفع خاتمه إليه⁽²⁾. إنها وزارة تفويض على حدّ عبارة الماوردي، تقوم بالمهامّ الموكولة إلى الخليفة. فقد تنازل الرشيد عن كلّ مهامّه ووضعها «في عنق» يحيى بن خالد. قال له: «قد فوّضت إليك أمر الرعيّة وخلعت ذلك من عنقي وجعلته في عنقك، فولّ من رأيت واعزل من رأيت»⁽³⁾. فكان الحاكم الفعليّ للبلاد يحيى وبنه. ومعهم أمكن الحديث عن دولة البرامكة كما جاء في بعض المصادر. فالمسعودي مثلاً، يتحدث عن دولة البرامكة وسلطانهم بشكل صريح⁽⁴⁾، والذهبي يتحدث عن علامات السلطان ممثلة في ضرب الدراهم باسم جعفر⁽⁵⁾، وفي شمول إشرافهم على كلّ أرجاء الدولة⁽⁶⁾. وظلّ الوضع على هذا الحال سبع عشرة سنة⁽⁷⁾، إلى أن حدث المنعرج السياسيّ الثقافي المتمثّل في إبعادهم والأطراف المساندة لهم.

والجدير بالملاحظة أنّ جميع المؤرّخين تقريباً أشادوا باستقامة

-
- (1) البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج 2، ص 406.
 (2) المسعودي، مروج الذهب، مج 2، ص 312.
 (3) الحافظ بن كثير، البداية والنهاية، دمشق/ بيروت، دار ابن كثير، 2010، ج 10، ص 421.
 (4) المسعودي، مروج الذهب، مج 2، ص 362.
 (5) الذهبي، سير، ج 9، ص 63.
 (6) المصدر نفسه، ج 9، ص 91.
 (7) البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج 2، ص 429.

سياسة البرامكة، وبيانجازاتهم لصالح الدولة. فالفضل بن يحيى لما تولى على خراسان، «أحسن السيرة فيها، وبنى الرُّبُط والمساجد، وغزا ما وراء النهر»، ونظّم جيشاً قوياً اعتمد عليه، وأمدّ بقسم منه الخليفة في بغداد⁽¹⁾. وحقق مكاسب معنوية ومادّية هامة. وسنة 180 هـ، ينجح جعفر البرمكي في القضاء على فتنة خطيرة جدّت بالشام بين النزاريّة واليمنيّة. وعمل على نزع السلاح من عموم الناس فلم يدع جعفر بالشام فرساً ولا سيفاً ولا رمحاً إلّا استلبه، وأطفأ الله به نار تلك الفتنة⁽²⁾. وفي المستوى الاجتماعي لا يكاد مصدر من المصادر التي تحدّثت عن البرامكة- في الشعر⁽³⁾ وفي كتب التاريخ وكتب التراجم- يخلو من الإشادة بحسن سياستهم. فهم عامل من عوامل القوّة في دولة الرشيد⁽⁴⁾، وهم «غرة في جبهة الدهر»⁽⁵⁾، وأخبارهم «حسنة»، و«سيرهم مستقيمة»، و«عدلهم شامل» ولهم خصال اختصّوا بها⁽⁶⁾. ومع ذلك لقوا سوء المصير⁽⁷⁾، بسبب «جور

(1) ابن كثير، البداية والنهاية، 2010، ج 10، ص 437.

(2) المصدر نفسه، ج 10، ص 441-442.

(3) تحفل المصادر بقصائد ومقطوعات قيلت في رثاء البرامكة، أجمل الحديث عنها ابن خلّكان في قوله: «وقد مدح البرامكة جميع شعراء عصرهم»، وفيات الأعيان، ج 4، ص 35.

(4) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 330.

(5) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانيّة، ص 197.

(6) المسعودي، مروج الذهب، مج 2، ص 368؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 484؛ ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج 4، ص 29؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 5، ص 352.

(7) ابن العبراني، الإنباء في تاريخ الخلفاء، ص 117.

السلطان»⁽¹⁾، أي الرشيد. وربما جاز أن نتحدث عن أدب مدحيّ خاصّ بهم⁽²⁾ لا علاقة له بالتملق، لأنّه جاء بعدهم. ومن أطرف ما وجدنا في هذا الصدد خبر تشكيك أحد الوزراء- في مجلس له- في ما ينسب إلى البرامكة من فضائل واعتبره «من موضوعات الوراقين وكذبهم»، فأجابه أحد الحاضرين: «فلم لا يُكذب على الوزير أعزّه الله مثل هذا وهو حيّ يُرجى ويُخاف وأولئك موتى ميؤوس من خيرهم وشرهم، مثل هذا الكذب»⁽³⁾.

وليس المقصود في هذا السياق إعادة إنتاج الأحكام المشيدة بسياسة البرامكة، ولكنّ المقصود هو التنبيه إلى الدلالات غير المباشرة لهذه الأحكام: وهي أنّ إساءة الحكم أو السيرة لم تكن داخلة في الأسباب الشائعة عن الأزمة، وذلك بإقرار من الخطاب الرسميّ نفسه. فهم ممدوحون في سياستهم الاجتماعية، لكنّ القدح

(1) المحسن بن علي التوخي، نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، بيروت، دار صادر، 1995، ج 1، ص 17.

(2) ثمّ أليس من الدالّ اجتماعيّ وثقافيّاً أنّ الانتساب إلى البرامكة ظلّ محلّ فخر غير مسلمّ به لكلّ من يدّعيه، بل اتّهم بعضهم بأنّه يتحلّ نسب البرامكة طلباً للشرف ليس غير، وممن اتّهم بذلك ابن خلّكان. قيل له: «إنّك تكذب في نسبك إلى البرامكة». فقال: «أمّا النسب والكذب فيه فإذا كان ولا بدّ منه فكنت أنسب إلى العباس أو إلى عليّ بن أبي طالب أو إلى أحد الصحابة، وأمّا النسب إلى قوم لم يبق لهم بقية وأصلهم فرس مجوس فما فيه فائدة». ولنلاحظ: رغم أنّهم فرس مجوس لم يبق لهم بقية، فإنّ منزلتهم في الذاكرة الجمعيّة ظلّت تحمل على الاتّهام بانتحال الشرف عبر الانتساب إليهم. ابن خلّكان، وفيات الأعيان، مج 1، ص 9.

(3) التوخي، نشوار المحاضرة، ج 1، ص 16.

سيأتيهم من جهة أخرى: اختياراتهم التنويرية والمتسامحة، كما سنرى.

● البرامكة وعلم الكلام

رأينا في القسم الأول من هذا العمل كيف اعتبر أصحاب الحديث علم الكلام ومقولاته⁽¹⁾ إطاراً حاضناً للبدعة، وكفّروا المشتغلين به، دافعين بعدد منهم إلى التراجع عنه. لكن في المقابل، وبحكم منطق التطور المعرفي ظلّ هذا العلم يحظى بالاهتمام، ويتجويد أطروحاته داخل التيارات والمذاهب المشتغلة به، من معتزلة⁽²⁾ وشيعة وخوارج. هنا سنجد سياسة البرامكة الثقافية مفتحة عليه وعلى كلّ معارف العصر، وعلى مذهب أهل السنة وسائر المذاهب.

والملاحظ أنّ الرشيد نفسه في فترة انسجامه مع البرامكة كان يقرب بعض علماء الاعتزال. فقد كان في مجالسه أعلام من المعتزلة

(1) انظر على سبيل المثال كيف يوضح المعتزلة الأبعاد السياسية لمقولة الجبر الدينية التي عمل على تكريسها الأمويون بدءاً بمعاوية، في «فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين»، ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد سيّد، تونس، الدار التونسية للنشر/ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986، ص 143-149. وانظر أيضاً في المصدر نفسه كيف يفسّر المعتزلة انتشار التشبيه في صفوف العامة بجهلها ومحدودية النظر العقلي عندها. ص 149-153.

(2) يذكر أبو القاسم البلخي «الكور التي غلب عليها الاعتزال والقول بالعدل» موضحاً الانتشار الجغرافي للاعتزال في الحواضر الإسلامية شرقاً وغرباً. انظر كتابه: مقالات الإسلاميين، باب ذكر المعتزلة، ورد ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات والمعتزلة، ص 108-114.

أو يميلون إلى الاعتزال، مثل ثمامة بن أشرس، والمريسي والعلّاف وأبي محمّد اليزيدي مؤدّب المأمون⁽¹⁾. وطبعاً سيعمل هؤلاء على نشر هذا العلم مثيرين حفيظة أصحاب الحديث عليهم وعلى البرامكة.

وتقدّم لنا المصادر القديمة مادة لا بأس بها حول مدى اهتمام البرامكة بالعلوم الراجحة عصرئذ، ممّا يؤكّد التعدّدية الثقافية التي وسمت فترة حكمهم. فيحیی البرمكي يرى أن لا غنى للمرء عن تعلّم كلّ العلوم، وأنّه من الواجب عليه ألاّ يعادي علماً هو جاهل به، وربّما كان هذا تعريضاً بموقف أصحاب الحديث من علم الكلام خاصّة. قال لابنه: «عليك بكلّ نوع من العلم، فخذ منه، فإنّ المرء عدوّ ما جهل، وأنا أكره أن تكون عدوّ شيء من العلم». وقال:

تفنّن وخذ من كلّ علم فإنّما

يفوق إمروء في كلّ فنّ له علم

فأنت عدوّ للذي أنت جاهل

به ولعلم أنت تتقنه سلّم⁽²⁾

وكان البرامكة يقيمون المجالس العلميّة في بلاطاتهم، ويحضرها «العلماء والفقهاء والأدباء والشعراء والكتاب والناظرون للعلم»⁽³⁾. كان ذلك مع يحيى ومع ابنه جعفر والفضل. وممّا عرّف

(1) ابن خلّكان، وفیات الأعيان، بيروت، دار صادر، د.ت، مج 6، ص 183-184.

(2) أبو الحسن الماوردي، أدب الدين والدنيا، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1987، ص 28-29.

(3) الإتيدي، نوادر الخلفاء، ص 264.

به يحيى في معظم كتب التراجم، أنه: «من رجال الدهر حزماً ورأياً وسياسة وعقلاً، وحذقاً بالتصرف»⁽¹⁾، وأنه مضرب مثل في حصافة العقل⁽²⁾، وأنه «كان كاتباً بليغاً لببياً أديباً سديداً صائب الآراء»⁽³⁾، وأنه أخذ من كل شيء بطرف، مشغول بعلوم عدة، وله كتب جيدة أشاد بها الجاحظ وحظ من قيمة «من يتنقّصها». قال الجاحظ: «قال يحيى يوماً: إن كتبي لتعرض على من يغلظ فهمه عن معرفتها، ويجسو ذهنه عنها، ولا يبلغ أقصى علمه ما فيها [...] فيطعن فيها ولا يدري ما يُقرأ عليه منها»⁽⁴⁾. كما أوضح الجاحظ أنه كان من الكتاب المشهورين الذين أصبحوا يلقون قبولاً وانتشاراً لجودة كتاباتهم. ويعترف أنه أحياناً يكتب الكتاب وينسبه إلى أحد المؤلفين المشهورين قبله، ومن بينهم يحيى بن خالد، حتى يكفّ حساده أذاهم عنه⁽⁵⁾. ويورد مدحاً علمياً لا حدّ له في يحيى وابنه جعفر. نورد منه النصّ التالي: «والله إن كانوا (أي العلماء) سجعوا الخطب، وقرضوا القريض، لعيالاً على يحيى بن خالد بن برمك وجعفر بن يحيى، ولو كان الكلام يتصوّر درّاً أو يحيله المنطق السريّ جوهراً، لكان كلامهما والمنتقى من لفظهما»⁽⁶⁾. وهذا ما

(1) الذهبي، سير، ج 9، ص 89.

(2) عمر بن الأزرق الكرمانى، «أخبار البرامكة»، ضمن شذرات من كتب مفقودة في التاريخ، لأحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988، ص 16-17.

(3) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، ص 198.

(4) الجاحظ، الرسائل، ج 1، ص 349-350.

(5) المصدر نفسه، ج 1، ص 350-351.

(6) ابن عبد ربّه، العقد الفريد، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1983، ج 5، =

أكدّه الثعالبي في كثرة الحكم والأقوال البليغة التي أثبتّها عن يحيى وابنه جعفر⁽¹⁾.

وكانت المجالس العلميّة التي يقيمها يحيى متنوّعة وشاملة لكلّ أصناف العلماء، لأنّه كان يرى الموقف السليم في «الأخذ من كلّ شيء بطرف»⁽²⁾ كما قال. ويعنينا في هذا السياق أن نقف عند مجالسه المخصّصة لعلم الكلام.

تجمع هذه المجالس بين أطراف فكريّة ومذهبيّة وعقدية مختلفة، كانت تتجادل في نطاق الاعتراف المتبادل بشرعيّة الوجود والإقرار بالحقّ في التعبير عن الموقف والرأي بالحجّة والاستدلال. والأخبار المثبتة في شأنها، تكشف عن حضور نوعيّ لسياسة الاختلاف المشروع. فقد كان يحيى «ذا علم ومعرفة وبحث ونظر، وله مجلس يجتمع فيه أهل الكلام من أهل الإسلام وغيرهم من أهل الآراء والنحل»⁽³⁾. ولننظر في الانتماءات المذهبيّة للحاضرين، كما حدّدها المسعودي مثلاً: عليّ بن الهيثم «وهو إماميّ المذهب من المشهورين

= ص 317. والجدير بالملاحظة أنّ مدح الجاحظ للبرامكة يُختم بالتنبيه إلى أنّهم ليسوا بأحسن- في ذلك- من الرشيد. ومن الواضح أنّ هذا التعقيب فيه مداراة ومجاملة للطرف العبّاسيّ في السلطة، لأنّ الرشيد لم يشتهر- في كلّ المصادر التي ترجمت له- بحذقه للعلوم ولا ببلاغة مشهود له بها، كما سنجد مع ابنه المأمون مثلاً. بل إنّ الجاحظ نفسه وفي سياقات أخرى، مدح دولة الرشيد بمن استعان بهم وفي مقدّمتهم البرامكة، ولم يمدحه في شخصه. انظر سير أعلام النبلاء للذهبي، ج 9، ص 289-290.

(1) أبو منصور الثعالبي، تحفة الوزراء، بيروت، الدار العربيّة للموسوعات، 2006، ص 65، 77، 115-119، 139-142، 145-147، 161.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 484.

(3) المسعودي، مروج الذهب، مج 2، ص 353.

من متكلمي الشيعة، وكذلك هشام بن الحكم «الكوفي شيخ الإمامية في وقته وكبير الصنعة في عصره»، وأبو مالك الحضرمي «وهو خارجي المذهب وهم الشراة»، ومحمد بن الهذيل العلاف «وكان معتزلي المذهب وشيخ البصريين»، وكذلك النظام «إبراهيم بن سيار المعتزلي، وكان من نظار البصريين في عصره»⁽¹⁾، وغيرهم... أن يحضر علماء الشيعة والخوارج والمعتزلة في البلاط الرسمي، أو ما يمثله، أمر جديد على «سنة» الخلافة العباسية التي دأبت على التحالف مع الممثلين لمذهبها، وهم أصحاب الحديث. وداخل هذه المجالس التعددية كانت كل المسائل الكلامية تناقش دون أي حجر أو احتراز أو تبذير، وهي «الكمون والظهور، والقدم والحدث، والإثبات والنفي، والحركة والسكون، والعماسة والمباينة، والوجود والعدم، والجرّ والطفرة، والأجسام والأعراض، والتعديل والتجريح، ونفي الصفات وإثباتها، والاستطاعة والأفعال، والكمية والكيفية، والمضاف، والإمامة أنص هي أم اختيار»⁽²⁾.

وبالإضافة إلى يحيى، كان جعفر ابنه كاتباً وفصيحاً⁽³⁾. وهو معدود في الحكماء الذين تروى لهم أقوال سديدة⁽⁴⁾. كان يتصل بالعلماء ويزورهم في ديارهم⁽⁵⁾. وله علاقة متميزة بعلماء الكلام،

(1) المسعودي، مروج الذهب، مج 2، ص 354-355.

(2) المصدر نفسه، مج 2، ص 353-354.

(3) المصدر نفسه، مج 2، ص 351.

(4) ابن قتيبة، حيون الأخبار، ج 1، ص 13.

(5) المسعودي، مروج الذهب، مج 2، ص 355.

وخاصة بالنظام ويشمامة بن أشرس⁽¹⁾. وكان ثمامة من المعجبين بجعفر في علمه وأدبه⁽²⁾. ومن أقواله فيه: «ما رأيت أبلغ من جعفر البرمكي والمأمون»⁽³⁾. وكان على علاقة به وثيقة حتى أنه يبيت عنده⁽⁴⁾.

وتطول قائمة المتكلمين الذين وجدوا حظوة في مجالس البرامكة، حتى أن بعضهم اختص بهم ورغب عن غيرهم، مثل كلثوم بن عمرو العتابي⁽⁵⁾ وهو شاعر وكاتب واشتغل بالمنطق وعلم الكلام⁽⁶⁾، ومثل جابر بن حيان الشيعي⁽⁷⁾، ومثل محمد بن عمر الواقدي الذي اتصل بيحيى بن خالد وكان من جلسائه⁽⁸⁾، ومثل هشام بن الحكم وهو «من جلّة أصحاب أبي عبد الله جعفر بن محمد الصادق عليه السلام...» وكان منقطعاً إلى البرامكة ملازماً ليحيى بن خالد، وكان القيم (على) مجالس كلامه ونظره⁽⁹⁾.

-
- (1) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 473.
 - (2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 105-106، 115؛ تاريخ بغداد، ج 7، ص 152؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج 4، ص 42.
 - (3) الذهبي، سير، ج 9، ص 62.
 - (4) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 473.
 - (5) ابن النديم، الفهرست، ص 175؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج 4، ص 123.
 - (6) ذكره أبو القاسم البلخي ضمن «رؤساء المعتزلة وأرباب الكلام ومؤلفي الكتب»، انظر باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين، ضمن رسائل العدل والتوحيد لمحمد عمارة، دار الهلال، 1971، ص 74.
 - (7) ابن النديم، الفهرست، ص 499.
 - (8) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 3، ص 4-5، 19-20.
 - (9) ابن النديم، الفهرست، ص 7، من الملحق.

ولم يكن اهتمام البرامكة بالمتكلمين ليمسّ من الرعاية المعهودة للمحدثين. فقد كان يحيى يحسن إلى المحدثين بما يخصّصه لهم من العطاء⁽¹⁾، لأنّه كان يحاول إيجاد أرضيّة سانحة للتعايش بين الجميع، ويعمل لإيجاد أطر للتحوّل وتجاوز علاقة التوتر التي كرّستها سلطة الخلافة سابقاً بين الفرق والمذاهب على أساس من يواليها ومن يعارضها. ولئن قبل بعض المحدثين بهذا الجوّ من التعايش السلمي بين الجميع، فإنّ أغلبهم رفضه، وظلّ يعمل على إيقافه. ومن الصنف الأوّل نورد نموذج المحدث سفيان بن عيينة في الحجاز، فهو رغم تبنيّه لكافة مقولات أصحاب الحديث وتخطّته لمن يخالفها، يعترف بأنّه رضي باختيار السلطة - ممثلة في البرامكة - في عدم التحامل على علماء الكلام وقبول التعامل معهم. قال: «لقد تكلموا في القدر والاعتزال، وأمّرنا باجتناّب القوم»⁽²⁾. قال هذا تعليقاً منه على محاكمة بشر المريسي، بعد نكبة البرامكة. ومما يدلّ على أنّ هذا المحدث رضي بهذه السياسة المتسامحة، هو تأسّفه على ما لحق البرامكة ودعاؤه لجعفر «أن يكفيه الله مؤونة الآخرة»، لأنّه كفاه مؤونة الدنيا⁽³⁾. وفضلاً عن هذا النموذج نجد حالات أخرى دالة على عدم دخول قسم من المحدثين في لعبة السياسة، وعلى عدم تبنيهم لوجهة نظر السلطة التقليديّة في الموقف من محنة البرامكة. فمنهم من أسف على ما لحق هؤلاء⁽⁴⁾، ومنهم من نقد الورع

(1) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 486.

(2) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 468.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 474.

(4) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 160؛ ثمّ أليس من الدال أن =

الكاذب للرشيد: فهو في مسألة فرعية خاصة تتمثل في رغبته في الدخول بحرمة لأبيه المهدي لا تحلّ له، يحرص على أن يتصرف وفق «الشرع» موظفاً الحيل الفقهية لأبي يوسف قاضيه؛ وفي مسألة أساسية عامة تتمثل في أمن الناس وأموالهم، لم يتورّع عن «وضع يده في دماء المسلمين وأموالهم»⁽¹⁾. ومن هؤلاء المحدثين أيضاً من حكم للبرامكة بحسن المال في الآخرة عن طريق الآلية المعهودة لديهم في هذا الصدد وهي المنام، كما ذكر ابن كثير وغيره⁽²⁾. بل إننا نجد هذا المؤرخ - والمعروف بانتصاره لأصحاب الحديث - يختم حديثه عن يحيى بن خالد بذكر خبر تداوله قبله بعض المحدثين، ومفاده تأكيد يحيى على براءته في مقابل ندم الرشيد على فعله⁽³⁾.

والجدير بالملاحظة أنّ النزوع التعديدي لدى البرامكة شمل أيضاً أصحاب الديانات غير الإسلامية. فقد كان علماءهم يحضرون المجالس العلمية المقامة في بلاطاتهم والجامعة بين «أهل الإسلام وغيرهم من أهل الآراء والنحل»، كما قال المسعودي أعلاه. وكانوا يتمتعون باحترام خصوصياتهم الدينية كما يظهر في بعض أخبار جعفر

= البغدادي ناصر الحديث والمحدثين لا يشير في ترجمته لجعفر البرمكي إلى أي جانب يقدح في اعتقاده؟ خاصة أنّ تهمة الزندقة بمعنى إظهار الإسلام وإخفاء عقيدة أصلية منافية له، ستكون في واجهة التبريرات التي حاولت إعطاء تفسير لما حلّ بالبرامكة، كما سنرى.

- (1) جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 335.
- (2) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 473-474؛ ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج 6، ص 228.
- (3) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 486.

البرمكي مع الشاعر أبي قابوس النصراني. إذ يبدو من خلال خبر أورده البغدادي⁽¹⁾، أن جعفر البرمكي يوقر في خزائنه «أكسية النصارى» الفاخرة حتى يجود بها على من يدخل بلاطه منهم: «قال أبو قابوس النصراني: دخلت على جعفر بن يحيى البرمكي في يوم بارد، فأصابني البرد، فقال: يا غلام اطرح عليه كساء من أكسية النصارى، فطرح عليّ كساء خزّ قيمته ألف». ثم زاد في إكرامه بمناسبة عيد من الأعياد المسيحية، فبعث إليه «بتخوت خمسة، من كلّ نوع تختاً⁽²⁾». بينما ستلحق هؤلاء تبعات الأزمة، وسيعاقبهم الرشيد بالتشديد عليهم وإذلالهم من خلال الهيئة واللباس خاصة. ولعلّه من الدالّ أن يتعاطف هؤلاء مع البرامكة بعد ما لحقهم من تنكيل⁽³⁾.

ولم يكن الاهتمام بعلم الكلام مقتصرًا على البرامكة بل نجده أيضاً لدى فئات أخرى من الخاصة وهي الفئات المؤهلة لتدارس قضايا ذات الطابع التجريديّ. فقد كان هناك أمراء عباسيون يهتمون بالمسائل الكلامية وقضايا الجدل، ويميلون إلى «القدرية». ولكنّ الأخبار في هذا الصدد شحيحة. وعلاوة على ما اشتهر من أمر المأمون كما سنرى، نجد عبد الملك بن صالح، عمّ الرشيد، وهو

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 157-158.

(2) التخت «وعاء تصان فيه الثياب». اللسان.

(3) ابن خلكان وفيات الأعيان، ج 4، ص 34؛ ابن عبد ربّه، العقد الفريد، ج 5، ص 326؛ البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 157-158.

«أديب شاعر متفلسف»⁽¹⁾، ورجل «ذو جدّ وتعقّف ووقار وناموس»⁽²⁾. كان هذا الأمير متّهماً بالقدريّة وبالتجهّم كما جاء على لسان الرشيد نفسه. فقد أنكر عليه أن يكون من نسل العبّاسيّين بسبب مقولاته القدريّة، ونسبه في المقابل إلى الخليفة الأمويّ مروان الجعديّ. قال له: «ما أنت لصالح. قال: فلمن أنا؟ قال: لمروان الجعديّ. قال: ما أبالي أيّ الفحلين غلب عليّ»⁽³⁾. ومن المعلوم أنّ هذا الخليفة سمّي بالجعديّ «لأنّه تعلّم من الجعد بن درهم مذهب في القول بخلق القرآن، والقدر وغير ذلك»⁽⁴⁾. والرشيد ينسب عبد الملك إليه تعريضاً بقدريّةته. وحدث أن نقد حديثاً ممّا يتداوله المحدّثون في مجالس الرشيد، حول القدر ونفي مسؤوليّة الإنسان عن أفعاله، فتعرّض للعقاب. جاء في الخبر: «غضب الرشيد وقال: النطع والسيف، زنديق يطعن في حديث النبيّ عليه الصلاة

(1) الذهبي، سير، ج 9، ص 223.

(2) ابن خلّكان وفيات الأعيان، بيروت، دار صادر، 1978، ج 1، ص 331.

(3) الطبري، تاريخ، مج 4، ص 667؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 5، ص 332. ومروان الجعديّ هو آخر خلفاء بني أميّة علّمه الجعد بن درهم «مذهبه في القول بخلق القرآن والقدر وغير ذلك. وقيل إنّ الجعد كان زنديقاً»، ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 5، ص 77. والجدير بالملاحظة أنّ هذا الذي يصمه الرشيد بالبدعة والزندقة، هو أكثر من ابتعاداً عن المجون، فقد ذكرت مصادر عديدة أنّ عبد الملك بن صالح رفض مناداة الرشيد، وكان ذلك من أسباب الجفوة بينهما. انظر ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج 1، ص 348.

(4) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، ص 76-77.

والسلام»⁽¹⁾. ويبدو أنه اكتفى بسجنه إثر هذه الحادثة⁽²⁾. والجدير بالذكر أن العلاقة بين هذا الأمير العباسي والبرامية هي علاقة توافق، إذ كان يحيى يمدح «مذهبه»⁽³⁾، وتوسط له جعفر عند الرشيد حتى يعلي مكانته⁽⁴⁾. وعندما ستنتقل الأزمة سيناله العقاب كما نال البرامية.

● اهتمام البرامية بالترجمة والفلسفة

لقد كان اعتناء البرامية بعلم الكلام يسير في موازاة مع اهتمامهم بالمشغل الفكري الناشئ عصرئذ وهو الفلسفة. وهو اهتمام متصل بالتشجيع على الترجمة، ترجمة الكتب الفلسفية وغيرها. ولعلّه من الهام أن نشير إلى تطوّر وسائل الكتابة والتدوين معهم، فهم الذين اتخذوا الكاغذ عوضاً عن الدروج والجلود، وتداوله الناس من [بعدهم] إلى اليوم»، كما قال المقرئزي⁽⁵⁾. ولئن انطلقت حركة الترجمة منذ الدولة الأموية وتواصلت مع الخلفاء العباسيين، فقد كانت جزئية وانتقائية. إذ لم تكن ذات غايات فكرية تنويرية بقدر

(1) جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 328.

(2) دار حديث بين الفضل بن يحيى والرشيد تبين منه أن عبد الملك بن صالح كان في السجن في ذلك الوقت، أي قبل توتر العلاقة علنياً بين الطرفين. الإتيدي، نوادر الخلفاء، ص 163.

(3) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 5، ص 333.

(4) الأصفهاني، كتاب الأغاني، دار إحياء التراث العربي، د.ت، مج 5، ص 407-409.

(5) المقرئزي، المواعظ والاعتبار، المعروف بالخطط المقرئزية، ج 1، ص 91.

ما كانت ذات غاية «نفعية» مباشرة: من قبيل ترجمة الدواوين، وكتب التنجيم وكتب الطبّ وعلم الحساب. وذلك في مقابل إهمال المعارف المتصلة بالمعرفة الفلسفية التي كانت تمثل اختلافاً نوعياً عما يروج له أصحاب الحديث من معرفة نصّية تسليمية. وفي هذا الإطار كان تركيز حركة الترجمة التي رعاها الرشيد، في الطبّ وعلم النجوم، كما تثبت ذلك مجمل الأخبار التي وجدناها في هذا الصدد⁽¹⁾.

لكنّ البرامكة لم يعملوا بهذا الانتقاء المعرفي، بل عملوا على توسيع مجال الترجمة معتبرين الفلسفة علماً مشروعاً وليس بدعة منهيّاً عنها. فترجموا الكتب الفلسفية، ورعوا مجالس الجدل في قضاياها. ونجد في كتاب متحامل عليهم بسبب نزوعهم العقليّ هذا - وهو العواصم من القواصم لابن العربي⁽²⁾ - وصفا لما قاموا به في هذا الصدد. فقد شجّعوا على ترجمة الفلسفة - اليونانية خاصة - مستعينين بجميع العلماء دون اعتبار لمذاهبهم أو مللهم «كاليهوديّ والنصراني والملحد»، وبذلك «ملأوا الأرض من الباطل، واستخلفوا شياطين الإنسان على إضلال الحق، من فيلسوف وأديب»، حسب قوله. والخطر عنده أنّ هذه المعارف العقلية المترجمة وجدت أصداء طيبة

(1) أبو الحسن الهلال بن محسن الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، دار إحياء الكتب العربية، 1958، ص 248-249؛ ابن النديم، الفهرست، ص 382؛ ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص 130-131؛ جمال الدين أبو الحسن القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، مكتبة المثنى، د.ت، ص 248-249.

(2) أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، ص 71.

في الأوساط العلمية العربية الإسلامية. فشهر بهم و«بالحركية» الفكرية التي خلقوها. يقول: «لم يبق بيت إلا وفيه من كتب الأباطيل، ما بين ناظر فيها حتى يعلم المراد منها، أو مختار ما يصلح منها، وتارك ما سواه، أو رادّ عليه لثلاً يعلّق بموحد فيختلّ عقده، أو يتزلزل». فكانوا - حسب رأيه - سبباً في «فساد الزمان وذهاب الأديان». إنّ هذا الوصف المتحامل على سياستهم الثقافية، والصادر عن «محدث» متعصب لما يراه، لهو أقرب إلى حقيقة العمل التنويري الذي قاموا به، عبر إقرار العقل مصدراً مستقلاً للمعرفة، إلى جانب مرجعية النص، وإلى حقيقة التسامح الذي تميّزوا به من حيث عدم إقصائهم لأطراف معينة بسبب انتمائها العقدي.

وعموماً تلتقي الأخبار المتعلقة بالبرامكة في إبراز العناية التي كانوا يولونها للترجمة في مختلف العلوم⁽¹⁾. فقد اهتم يحيى بن خالد بجلب الأطباء، «مثل منكة وبازنكر وقليرقل وسندباد وفلان وفلان». وكان يكلفهم بترجمة الكتب الطبية التي لم تكن منفصلة عن مشاغل فكرية من قبيل «الحكمة والفلسفة والمنطق»⁽²⁾. كما اعتنى بتفسير الكتب المترجمة مثل كتاب المجسطي، الذي «فّسره له جماعة فلم يتقنوه ولم يرض ذلك، فندب لتفسيره أبا حسان وسلم صاحب بيت الحكمة فأتقناه واجتهدا في تصحيحه بعد أن أحضرا النقلة المجودين»⁽³⁾. كما كان جعفر بن يحيى البرمكي «وجماعة من أهل

(1) محمد بن دياب الإنليدي، نوادر الخلفاء، ص 251.

(2) الجاحظ، البيان والتبيين، ج 1، ص 92-93؛ ويؤكد الجاحظ جدوى

الجمع بين علمي الطب والكلام. انظر الحيوان، ج 5، ص 59.

(3) ابن النديم، الفهرست، ص 374. وتعريف ابن النديم بسلم بكونه =

بيته» يعتنون بترجمة الكتب اليونانية، وقام حنين بن إسحاق الذي «يعرف لغة اليونانيين معرفة تامة» بترجمة هذه الكتب⁽¹⁾.

ويظهر من خلال نوعية المواضيع التي تدارس في مجلس جعفر أن هناك اطلاعاً جدياً على الفلسفة اليونانية، كما تعكسه محاوراته مع النظام: «ذكر أنه (أي النظام) بات عند جعفر بن يحيى البرمكي ليلة، فتحاورا في خبر الأوائل، وذكر أرسطاطاليس فقال، قد نقضت عليه كتابه. فقال له جعفر: كيف وأنت لا تحسن أن تقرأه؟ قال: أيما أحب إليك، أن أقرأه من أوله إلى آخره، أم من آخره إلى أوله؟ ثم اندفع يذكر شيئاً فشيئاً، وينقض عليه فتعجب منه جعفر»⁽²⁾. وبالإضافة إلى النظام كان سائر المتكلمين - من المعتزلة وغيرهم - على اطلاع واسع على الفلسفة اليونانية⁽³⁾. وكان سهل بن هارون الذي سيصبح صاحب بيت الحكمة في عهد المأمون، «خصيصاً بالفضل بن يحيى البرمكي» وقد اعتنى بعلوم الأوائل و«صنف الكتب الحسنة معارضاً بها كتب الأوائل حتى قيل له برزجمهر الإسلام»⁽⁴⁾.

= «صاحب بيت الحكمة» هو تعريف متأخر عن فترة خدمة هذا العالم المترجم لبيت الحكمة زمن إنشائها في عهد المأمون، لأن يحيى بن خالد ابن برمك كان قد توفي إذ ذاك.

- (1) ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج 2، ص 217.
- (2) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص 264-265.
- (3) المصدر نفسه، ص 254. وانظر الفصل الذي خصصه الشهرستاني في كتابه الملل والنحل للمعتزلة، ج 1، ص 43-85.
- (4) ابن وادان، تاريخ العباسيين، ص 448؛ وكانت له مجادلات علمية مع المأمون. الجاحظ، البيان والنبين، ج 3، ص 373-374.

وتواصل اعتناء البرامكة بالفلسفة إلى درجة تحوُّله إلى نعت يعرف بهم، فقبل لهم «المتفلسفون»⁽¹⁾. وقد لمع في حركة الترجمة هذه مترجمون عددهم ابن النديم، من بينهم سلام الأبرش، وابن دهن الهندي، ومحمد بن الجهم البرمكي⁽²⁾. ونتجت عنها حركة فكرية هامة تمثلت في إثراء الفكر الكلامي «بمناهج الفلسفة»⁽³⁾، فضلاً عن بداية ظهور فلاسفة، ومشتغلين بالفلسفة. ومن الثابت أن لهذا الاهتمام بالفلسفة دوراً في إثراء نزوع التسامح، «لأن الفلسفة هي أكثر المجالات استعداداً لقبول التسامح والعمل به»، باعتبارها «بحثاً عن الحقيقة»، وباعتباره «احتراماً لموقف المخالف»⁽⁴⁾.

● سياسة البرامكة في القضاء

لئن كان القضاء حكراً على الفقهاء من أصحاب الحديث، فقد أصبح مع البرامكة مجالاً مفتوحاً أمام أصحاب العقول أيضاً، بدءاً بالحنفية وصولاً إلى القدرية. وقد وصل الأمر إلى اتهامهم بالانحياز إلى هؤلاء، حتى أنهم، كما قيل عنهم: «لم يقدّموا قاضياً في البلاد

(1) الجاحظ، الرسائل، ج 2، ص 410.

(2) ابن النديم، الفهرست، ص 341-342؛ ولفظ البيمارستان ترجمة فارسية للكلمة اليونانية «أخشيديوكان» بمعنى المكان الذي يجمع المرضى. ابن وادان، تاريخ العباسيين، ص 443.

(3) عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، ج 1، ص 30؛ ويعيد الشهرستاني استفادة المعتزلة من الفلسفة اليونانية إلى حركة الترجمة التي قام بها المأمون، وقد بيّنا أن البرامكة سبقوا المأمون إليها. لكن من الثابت أن ما قام به المأمون هو أكثر تنظيماً ونضجاً.

(4) محمد عابد الجابري، قضايا في الفكر المعاصر، مرجع مذكور، ص 20.

إلا أن يكون على هذه العقيدة (أي العقل والفلسفة) ولا أميراً ولا كاتباً إلا وهو فيها، ولا ينظم في سلك الخاصة إلا من كان قائماً بها [...] كانوا يعضدون القضاة والأمراء والعمّال والقائلين بذلك»⁽¹⁾.

ومع البرامكة أوقف العمل بأحكام التبديع والاثّهام بالكفر بسبب الانتماء المذهبي. وكانوا يعاقبون من يعمل بها. ومن الدالّ على سبيل المثال أنّهم عزلوا القاضي سعيد بن عبد الرحمان لأنّه أصدر حكماً بضرب عنق عالم الكلام المعتزليّ ضرار بن عمرو، بعد أن كُفر بسبب آرائه الكلاميّة⁽²⁾. إذ تؤكّد بقيّة الخبر أنّ البرامكة كانوا يقفون مع هؤلاء الممتحنين من علماء الكلام ويخلصونهم من براثن أصحاب الحديث بل ومن الرشيد نفسه. يقول الذهبي: «شهد قوم على ضرار بأنّه زنديق، فقال سعيد: قد أبحت دمه، فمن شاء فليقتله. قال: فعزلوا (أي البرامكة) سعيداً من القضاء، فمرّ شريك القاضي ورجل ينادي: من أصاب ضرارا، فله عشرة آلاف. فقال شريك: الساعة خلّفته عند يحيى البرمكي - أراد شريك أن يعلم أنّهم ينادون عليه وهو عندهم». وعلّق الذهبي تعليقاً له أكثر من دلالة على الأسباب الثقافيّة لمحنة البرامكة والمتعاونين معهم: «لمثل هذا تكلم الناس في دين البرامكة».

وقد سبق أن رأينا في القسم الأوّل أنّ نزوع البرامكة المتسامح هو الذي خوّّل للشافعي الزيديّ المعتزليّ - وأضرابه - أن يتولّوا مناصب القضاء. وربّما لهذا السبب كان يحيى بن خالد متعاطفاً مع

(1) أبو بكر بن العربيّ، المواصم من القواصم، ص 69-71.

(2) الذهبي، سير، ج 10، ص 545.

الشافعي والزيدية الذين أمسك بهم معه، وقدم لهم النصائح لإمكان الخروج من هذه المحنة⁽¹⁾.

بقي أن نضيف أن تسامح البرامكة كان أيضاً مع الأطراف التي تعتبر غريمة للعباسيين، لكنها في وضع مسالم ولا تمثل خطراً، ونعني الأمويين. فقد قبلوا التعامل معهم وأحسنوا إلى من قعد بهم الدهر، منهم، كما قال ابن عساكر⁽²⁾. كان ذلك في المساعدة الكبيرة التي قدمها يحيى البرمكي للمنذر بن المغيرة الدمشقي، لما ضاقت أحواله. وكان لذلك الموقف أطيّب الأثر في الإشادة بأخلاقهم⁽³⁾.

نلاحظ من خلال مختلف هذه المظاهر المبينة عن سياسة التسامح التي قادها البرامكة ومن كان يلتقي معهم من الأمراء العباسيين، أن وجه الاختلاف بينهم وبين الرشيد مدعوماً بأصحاب الحديث، هو تحديداً هامش التسامح المسموح به في سياسة الدولة.

(1) ابن عبد البر الأنديلي، الانتقاء، ص 153.

(2) ابن عساكر، تاريخ دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، ج 60، ص 297.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية، 2010، ج 10، ص 474. والجدير بالملاحظة أن ابن كثير يورد في إطار الخبر اسم الخليفة المأمون باعتباره من نهى إليه خبر هذا الأموي في مداومته زيارة آثار البرامكة، وهو الذي ساءله عن قصته معهم، والرجل يرتجف من الخوف، توقفاً لرد فعله؛ بينما يورد ابن عساكر أن الحادثة جذت مع الرشيد بعد نكبة البرامكة، وهو الأرجح في نظرنا لأن المأمون واصل الاستعانة بأطراف برمكية وبالتالي لم يكن هناك خوف من إظهار الوفاء لهم من قبل هذا الطرف أو ذاك، بينما من كان يعاقب على ذلك هو الرشيد، وسرى أنه قتل عثمان بن ناھيك بسبب هذا الوفاء لهم.

3.2. تحالف المؤسسة الدينية ومؤسسة الخلافة لمصادرة

التسامح

لقد وصل الاختلاف بين الاختيارات الثقافية التقليدية التي تنبأها مؤسسة الخلافة، والاختيارات التجديدية، درجة من التباين أصبح معها من المتعذر على هذه المؤسسة السكوت عن توجه سياسي تعددي ما فتئ يتركز في المجتمع ويكسب له أنصاراً. لذلك تشهد هذه الفترة وما سبيلها سلسلة من الأزمات منطلقها محاربة الرشيد والمحدثين لكل الأطراف الداعمة للاختيارات المتسامحة؛ ومتهاها محاربة المتوكل والمحدثين لنفس هذه الأطراف، مروراً بما قام به الأمين وإبراهيم بن المهدي.

ولا يمكن أن نفهم طبيعة رد الفعل الذي قام به الرشيد، إلا إذا فهمنا معالم الصورة التي استقرت له في الخطاب السنّي الرسمي. فهو المدافع عن الدين الحق، والحامي للشوابع الدينية والسياسية التي اقترنت بسلطة الخلافة السنّية. وتولّى الخلافة كان حقاً شرعه الرسول عبر آلية المنام التي يدعم بها أصحاب الحديث مواقفهم وآراءهم. فقد ظهر الرسول لأحد المحدثين في المنام في الشهر الذي سيتولّى فيه الرشيد الخلافة ويشره بها⁽¹⁾. ويجعل هذا الخطاب سياسة الرشيد معياراً للتمييز بين الغي والضلال⁽²⁾. وأصبح

(1) جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 335.

(2) أورد الحديث ابن ماجه، بسلاسل سند مختلفة، ونصّه «الآيات بعد المتبين». ولئن رجّح ابن كثير أنّ هذا الحديث موضوع، فإنّه يحمله - لو صحّ، كما قال - على «ما وقع من الفتنة بسبب القول بخلق القرآن، والمحنة للإمام أحمد بن حنبل وأصحابه من أئمة الحديث». البداية والنهاية، ج 17، ص 22، وانظر ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 5، ص 358.

الرشيدي، بفضل ما أظهره من حزم في الوقوف في وجه «البدع»، الخليفة النموذجي: إنه «يحب العلم وأهله»⁽¹⁾، ويعظم حرمان الإسلام، ويبغض المراء في الدين والكلام في معارضة النص⁽²⁾.

● الرشيد وتطور حركة الحديث

تطورت في حكم الرشيد حركة أصحاب الحديث تطوراً نوعياً ستصبح معه قادرة على الانتظام في مؤسسة تحتكر «العلم»، ولها تمويل مالي ثابت وذات أهداف سياسية-دينية واضحة⁽³⁾. بدأت مؤشرات احتكار الكلام باسم الله من خلال تحديد ما هو واجب على العموم معرفته من الدين، وما هو خاص بفئة معينة تقوم عليه. وكان الانطلاق من الحديث المنسوب إلى الرسول: «طلب العلم فريضة على كل مسلم»، لإقامة حدّ فاصل بين ما هو متاح للجميع من معرفة الدين، وما تختص به فئة من فهم الدين وإفهامه للناس: سأل أحد المحدثين عبد الله بن المبارك: «طلب العلم فريضة على

(1) المقصود بهم الفقهاء والمحدثون، كما جاء في البداية والنهاية، ج 10، ص 499.

(2) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 327.

(3) نعيد التذكير هنا بأنه لا يجوز التعميم على كل المحدثين، فيما يتعلق بالتحرك السياسي والتحالف مع الرشيد هنا، لأنّ هناك محدثين رفضوا التعامل مع السلطان- وعيننا الرشيد هنا- ورفضوا أيضاً إغراءاته المادية والمعنوية، ومن هؤلاء المحدث عبد الله بن إدريس، الذي رفض تولي القضاء للرشيد، وردّ أمواله، ورفض تخصيص ابنه الأمين والمأمون بمجالس للعلم، بل طلب أن يحضروا- لو شاءا- مع سائر الناس. انظر، أبو الفرج بن الجوزي، صفة الصفوة، بيروت، دار المعرفة، 1985، ج 3، ص 167-170.

كلّ مسلم، أيّ شيء تفسيره؟ قال: ليس هو الذي تطلبون، إنّما طلب العلم فريضة، أن يقع الرجل في شيء من أمر دينه، يسأل عنه حتّى يعلمه⁽¹⁾. العلم أصبح علمين: واحد عامّ مبذول للجميع، وآخر خاصّ هو هذا الذي كانت تطلبه هذه الجماعة. ويتقدّم هذا الخطاب درجة أخرى ليصبح هؤلاء هم الذين كلّفهم الله بحمل علمه وتبليغه إلى الناس، كما يُستفاد من حديث آخر يتداولونه: «قال رسول الله: يقول الله تعالى للعلماء إذا جلس على كرسيه لفصل القضاء: إني لم أجعل علمي وحمكتي فيكم إلّا وأنا أريد أن أغفر لكم على ما كان منكم، ولا أبالي»⁽²⁾.

أمّا التمويل الماليّ الذي قوى المجموعة وجعلها قادرة على الاستقلال عن السلطة في مرحلة معيّنة، مع اكتساب القدرة على توجيه سياستها الثقافية، فقد كان يأتيها من عدّة مصادر أولها عطاء بيت المال. تنامي هذا العطاء وتوسّع في عهد الرشيد ليشمل كلّ أصناف الفقهاء والمحدثين والقائمين بالعلم- أي الحديث- وبلغ درجة لم يسبق لها مثيل. جاء في كتاب الإمامة والسياسة لابن قتيبة أنّ الرشيد- وبتوجيه من المحدث الفضيل بن عياض عندما لقيه بالمدينة- اتخذ جملة من القرارات أعطت دفعاّ قوياّ لهذا المجال ولمرتاديه. قال عبد الله بن المبارك «فلما قدم الرشيد العراق كان

(1) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، الرياض، دار الوطن، 1997، ص 26-27.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 17، ص 276. ورغم أنّ الحديث مدعاة للشكّ فيه- وقد فعل ابن كثير- فإنّه يقبله ويدقّق أنّ المقصود العلماء العاملون.

أول ما ابتدأ فيه النظر، أن كتب إلى الأمصار كلها، وإلى أمراء الأجناد، أما بعد: فانظروا من التزم الآذان عندكم، فاكتبوه في ألف من العطاء، ومن جمع القرآن وأقبل على طلب العلم وعمر مجالس العلم، ومقاعد الأدب، فاكتبوه في ألفي دينار من العطاء، ومن جمع القرآن، وروى الحديث، وتفقه في العلم واستبحر، فاكتبوه في أربعة آلاف دينار من العطاء، وليكن ذلك بامتحان الرجال السابقين لهذا الأمر، ومن المعروفين به من علماء عصركم، وفضلاء دهركم⁽¹⁾. وبذلك أصبح هناك عطاء خاص بالفقهاء، يغنيهم عن الارتزاق⁽²⁾. وعلاوة على هذا العطاء الشهري كان الرشيد يتكرم على هؤلاء بأموال إضافية. فقد سمح على سبيل المثال لوال قرشي متعاون مع أصحاب الحديث، وهو عبد الله بن مصعب الزبيري أن يتصرف كما يريد في مال الصدقات⁽³⁾.

وإلى جانب عطاء الدولة، كان هناك عطاء «أهل البلد»، وهو عبارة عن هبات خاصة يقدمها الأهالي «للعلماء». ولم يظل هذا العطاء في كنف الخصوصية أو الاستثناء بل حظي بإجازة الفقهاء⁽⁴⁾، حتى يكتسب المشروعية اللازمة لانتشاره. ثم يأتي مصدر ثالث خاص بتمويل الحركة ورعاية أفرادها، وهو ما يبذله بعض الأثرياء الذين انضموا إليها من أموال توضع تحت تصرفها. ولهذا المصدر

(1) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، بيروت، دار الأضواء، 1990، ص 211.

(2) التنوخي، نشوار المحاضرة، ج 1، ص 253.

(3) البغدادي، تاريخ بغداد، ج 10، ص 175-176.

(4) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ص 398.

الثالث أكثر من دلالة، أولاً لأن المبالغ المالية المتأتية منه هامة، وثانياً لأنه عنوان تضامن داخلي بين أفراد «الجماعة» يجعلها تعتقد في استقلال كيائها عن «المجتمع». ولئن كانت الأخبار عن هذا المصدر ترد في إطار الإشادة بالمحسنين «الرعاة» للحركة، فإنها تعيننا في مستوى فهم التنامي الذي عرفته سلطة أصحاب الحديث في مقابل سلطة الخلافة، وهو التنامي الذي يوضح تحركاتهم السياسية القوية الأثر. من هؤلاء الرعاة الماليين نجد عبد الله بن المبارك، التاجر الشري الذي بذل ثروته لخدمة أصحاب الحديث⁽¹⁾، وكان تبريره لهذا التصرف بأنه حرصٌ منه على دعم «العلم» الذي ينشرونه بين الناس، لأنه يلي النبوة في الفضل⁽²⁾ حسب رأيه. ومنهم عبد الرحمان بن مهدي، صاحب الشافعي، والذي كُتبت له الرسالة⁽³⁾. ومنهم أيضاً يحيى بن معين الذي بذل ثروته في سبيل دعم الحركة. قال ابن عمّه: «كان معين على خراج الري، فمات فخلف لابنه يحيى ألف ألف درهم وخمسين ألف درهم. فأنفقه كله على الحديث»، وبرّر يحيى سلوكه هذا، بأن طلب الحديث أولى بكثير من الحرص على المال⁽⁴⁾. ومنهم إبراهيم بن إسحاق الحربي الذي افتخر ببذل ثروته في سبيل «الحديث» قائلاً: «قطائعنا في المراوزة

(1) ابن عساكر، تاريخ دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، ج 32، ص 453، 457.

(2) أبو الفرج بن الجوزي، صفة الصفوة، ج 4، ص 138.

(3) المصدر نفسه، ج 4، ص 6؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 10، ص 247.

(4) البغدادي، تاريخ بغداد، ج 14، ص 178، 185.

كان لي فيها إثنان وعشرون داراً ويستأناً [...] فبعثتها وأنفقتها على الحديث⁽¹⁾. ونعتقد أنه يوجد غير هؤلاء ممن كان يهب «للعلم والعلماء» ولا يريد الإعلان عن ذلك طلباً لمزيد من «الثواب». وعلى هذا الأساس نرجح أن تمويل فئة من الأثرياء للحركة أصبح ظاهرة تتعدى الأفراد، مكنتها من مزيد التنامي واكتساب النفوذ الذي سيصل بها لاحقاً إلى مطاولة سلطة الدولة وعطائها. ولا أدل على ذلك أنه عندما سيقطع السائس (المأمون) عطاء الظالمين في الإطاحة بسلطة الدولة، ستقدم الحركة ذات العطاء لهؤلاء وبشكل دوري منظم⁽²⁾.

ولا نعتقد أن هؤلاء كانوا يبذلون هذه الأموال للحركة ولأصحابها، طلباً لجاء أو منفعة مباشرة، وإنما كان اعتقادهم بأنهم يبذلونها في سبيل «ما كلفهم به الله من إيصال كلامه» يدفعهم في حماس إلى التضحية بكل شيء، وهذا ما كان له أكبر الأثر في تركيز الحركة اجتماعياً.

وفضلاً عن الدعم المادي الذي حظيت به، حظيت أيضاً باعتبار معنوي رمزي هام كان عاملاً بارزاً في اكتساب أصحابها نفوذاً، وهو الاعتبار الذي حبتها به سلطة الخلافة. إذ ما فتئت هذه السلطة ترعى أصحاب الحركة⁽³⁾ في إطار الحفاظ على مرجعية دينية تبريرية يوفرونها لها، كما رأينا. وعندما ننظر إلى سلوك الرشيد

(1) البغدادي، تاريخ بغداد، ج 6، ص 28.

(2) المصدر نفسه، ج 12، ص 271-272.

(3) المصدر نفسه، ج 10، ص 156-157؛ الذهبي، سير، ج 9، ص 288-289؛ أبو الفرج بن الجوزي، صفة الصفوة، ج 3، ص 168.

معهم، خاصة في مرحلة تراجعه عما أقره البرامكة في البداية، نطالبنا حقيقة مراهنته عليهم لحماية مؤسسة الخلافة من أي «انحراف» ثقافي قد لا يخدم كثيراً استقرار سلطتها. فمما مُدح به أنه «يعظم حرّمات الدين»، و«يبغض الجدل والكلام»، و«يحب العلماء»⁽¹⁾ أي أصحاب الحديث تحديداً. ولم يقتصر الأمر على شخصه، بل إنه أمر الولاة وأمراء الأجناد بأن يسمعوا منهم وأن يأتبعوا بأوامرهم. كتب إليهم: «اسمعوا قولهم وأطيعوا أمرهم، فإن الله تعالى يقول: أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولي الأمر منكم [النساء، 59] وهم أهل العلم»⁽²⁾. إنها عملية تركيز لنفوذهم يُوظف فيها النصّ، كما وُظف من قبلهم في تركيز مشروعية السلطة القائمة. وعلاوة على ذلك عمد الرشيد إلى مُسَرِّحة الاعتناء برجال الدين: كان يعاملهم معاملة خاصة، فيها الكثير من التوقير والإجلال: «عن أبي معاوية الضرير قال: صبّ على يدي بعد الأكل شخص لا أعرفه، فقال الرشيد: تدري من يصبّ عليك؟ قلت: لا، قال: أنا، إجلالاً للعلم»⁽³⁾. ودخل عليه مرّة ابن السمّاك الواعظ «فبالغ في إجلاله»⁽⁴⁾. ولما توفي عبد الله بن المبارك «جلس للعزاء، فعزّاه الأكابر»⁽⁵⁾. وكان يزور العلماء في

(1) الذهبي، سير، ج 9، ص 287.

(2) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، بيروت، دار الأضواء، 1990، ص 211.

(3) الذهبي، سير، ج 9، ص 288.

(4) المصدر نفسه، ج 9، ص 287.

(5) المصدر نفسه، ج 9، ص 288.

ديارهم⁽¹⁾. وما هذه المعاملة الخاصة لهؤلاء إلا وعياً منه برمزية دورهم الديني-السياسي، إنها في نهاية الأمر مشرحة دينية للسلطة، تكتسب من ورائها مشروعية ضمنت بها سياستها الاجتماعية⁽²⁾. ومما يدل على تقدير المحدثين لهذا التوجه الثقافي للرشيدي أنهم يعتبرون سياسته باباً صد البدع، ولا يحفلون كثيراً بسوء سياسته الاجتماعية⁽³⁾. قال الفضيل بن عياض وهارون الرشيد ماز بمكة: «الناس يكرهون هذا، وما في الأرض أعز عليّ منه، لو مات لرأيت أموراً عظماً»⁽⁴⁾.

(1) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، بيروت، دار الأضواء، 1990، ص 210-212.

(2) عندما نقارن بين هذا الموقف وموقف المعتزلة نجد فارقاً كبيراً من حيث مرجعية السلطة وعوامل مشروعيتها. فهم يعتبرونها وظيفة تنظيمية مدنية تستمد مشروعيتها من مدى تحقيقها للحسن بمفهومه العقلي، ولذلك يغيب تماماً من نظيرهم ومن ممارستهم توظيف الدين للتبرير السياسي، كما تغيب الحاجة إلى فئة رجال الدين. ولنا في سلوك أحمد بن أبي دؤاد وزير المأمون والمعتصم والوائق، نموذج واضح في اعتماد السياسة الاجتماعية لاكتساب مشروعية سياسية. جاء في سير الذهبي: «قال عون بن محمد الكندي: لعهدي بالكرخ، ولو أن رجلاً قال: ابن أبي دؤاد مسلم، لقتل. ثم وقع الحريق في الكرخ، فلم يكن مثله قط. فكلم ابن أبي دؤاد المعتصم في الناس، ورققه إلى أن أطلق له خمسة آلاف ألف درهم، فقسمها على الناس، وغرم من ماله جملة. فلعهدي بالكرخ، ولو أن إنساناً، قال: زر أحمد بن أبي دؤاد وسخ، لقتل». ج 11، ص 170.

(3) فضح هذه السياسة بعض العلماء الزهاد الذين ناوا بأنفسهم عن التملق للسائس، مثل شعيب بن حرب، فقد عاب سياسة الرشيد التي «أنعت الأمة والبهايم»، كما قال. ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 502.

(4) الذهبي، سير، ج 9، ص 289.

إذن، كان الدعم المالي والمعنوي للحركة - علاوة على إشاعتها أنها تشتغل بنصّ مقدّس - وراء اكتسابها انتشاراً اجتماعياً واسعاً. وسيظهر هذا الانتشار خاصّة في كسبها العامّة إلى صفّها خلال كلّ الصراعات التي خاضتها، كما سيظهر في الإقبال المنقطع النظير على طلب الحديث بعد التشجيعات الماليّة التي أقرّها الرشيد. ونكتفي في هذا السياق بإيراد وصف المحدث ابن المبارك للوضعيّة الاجتماعيّة التي أصبح طالب الحديث - و العلوم الخادمة له - يتمتع بها حينذاك، قال معقّباً على تشجيعات الرشيد المذكورة أعلاه: «فما رأيت عالماً ولا قارئاً للقرآن، ولا سابقاً للخيرات، ولا حافظاً للمحرمات، بعد أيام رسول الله (ص)، وأيام الخلفاء والصحابة أكثر منهم في زمن الرشيد وأيامه، لقد كان الغلام يجمع القرآن وهو ابن ثماني سنين، ولقد كان الغلام يستبحر في الفقه والعلم، ويروي الحديث، ويجمع الدواوين، ويأظر المعلمين وهو ابن إحدى عشرة سنة»⁽¹⁾. لقد أصبح الأمر «حرفة» مربحة، ولذلك شجّع الآباء أبناءهم على حذقها.

ولم يكن هذا الجانب وحده مفسّراً للإقبال على هذه «الحرفة»، بل حضر الجانب المعنوي فيها بقوة، من خلال الاعتقاد في القداسة المحيطة بها، وهو اعتقاد عمل على تكريسه خطاب المحدثين أنفسهم. فقد صوّروا أنفسهم في مرتبة بين الله وبين خلقه، يظاهون الأنبياء⁽²⁾، وحلقات الحديث التي يقيمونها للناس هي «رياض

(1) عبد الله بن مسلم بن قتيبة، الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، بيروت، دار الأضواء، 1990، ص 212.

(2) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، الرياض، دار الوطن، 1997، ص 21.

الجنة»⁽¹⁾، وتضاهي «مجالس الأنبياء»⁽²⁾. والآية ﴿وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ﴾ [النساء/ 59] أصبحت تعني العلماء والفقهاء⁽³⁾. والآية ﴿وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾ [البقرة/ 269] تعني الفقه والعلم⁽⁴⁾. وفعلاً سيصل الأمر بالعمامة إلى توقيف هؤلاء والتسليم لهم.

ويمكن أن نقف عند نموذج تمثيلي في هذا الصدد، ممثلاً في المحدث عبد الله بن المبارك: أشيع عنه أنه في طبقة الصحابة، وأنهم لا يفوتونه إلا «في صحبتهم للرسول»⁽⁵⁾. فعلت مكانته في نفوس العمامة على مكانة الخليفة نفسه: «قدم هارون الرشيد أمير المؤمنين الرقة فانجفل الناس خلف عبد الله بن المبارك، وتقطعت النعال، وارتفعت الغبرة، فأشرفت أم ولد لأmir المؤمنين من برج من قصر الخشب فلما رأت الناس قالت: ما هذا؟ قالوا: عالم من أهل خراسان قدم الرقة يقال له عبد الله بن المبارك، فقالت: هذا والله الملك لا ملك هارون الذي لا يجمع الناس إلا بشرط وأعوان»⁽⁶⁾. هي ذي السلطة النافذة التي لا تحتاج إلى وسائل الإكراه الظاهرة، بل وسائلها مستترة.

(1) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ص 12.

(2) المصدر نفسه، ص 21.

(3) المصدر نفسه، ص 15.

(4) المصدر نفسه، ص 16.

(5) ابن عساكر، تاريخ دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، ج 32، ص 458.

(6) المصدر نفسه، ج 32، ص 448.

وهكذا أصبح طلب الحديث على الصعيد الاجتماعي سبباً إلى «الترقي الاجتماعي» بالنسبة إلى فئات من العامة. وحفل خطاب المحدثين بمعاني الفضائل الاجتماعية التي يتيحها، فصاحبه «مكرم محمود عزيز متبع شريف بعيد الصوت مطاع في الناس»⁽¹⁾. وكان المعنى النموذجي الذي يقدم ليختزل بوضوح هذا الترقي الاجتماعي، هو تمكّن بعض العبيد الذين اشتغلوا بهذا الشأن من نيل شرف يضاهي شرف الأسياد، فيجلس «المملوك منهم مجالس الملوك»: «عن أبي العالية، قال: كنت آتي ابن عباس وهو على سرير، وحوله قرش فيأخذ بيدي، فيجلسني معه على السرير، فتغامزني قرش، ففطن لهم ابن عباس، فقال: كذا هو العلم، يزيد الشريف شرفاً، ويجلس المملوك على الأسرة». وعن سليمان بن عبد الملك أنه نصح ابنه بطلب العلم بعد أن شعر بترفع عطاء بن أبي رباح - العبد الأسود - عليه وعليهما لما قصدوه. قال: «يا بني، لا تني في طلب العلم، فإنني لا أنسى ذلنا بين يدي هذا العبد الأسود»⁽²⁾. وعموماً أصبح طلب الحديث كفيلاً بأن «يتمّ النقيصة، ويرفع الخسيسة»⁽³⁾ اجتماعياً.

وبقدر الانتشار الاجتماعي للحديث والمحدثين، كان انحصار الكلام والمتكلمين بعد كلّ الأحكام التبديعية التي رأيناها والتي وصلت في نهاية المطاف إلى الربط المباشر بين أعمال العقل

(1) الخطيب البغدادي، الفقيه والمتفقه، ص 24.

(2) المصدر نفسه، ص 18.

(3) المصدر نفسه، ص 19.

والكفر: «وهل زاغ من زاغ، وهلك من هلك، وألحد من ألحد، إلّا بالرجوع إلى الخواطر والمعقولات واتباع الآراء، في قديم الدهر وحديثه؟»⁽¹⁾

كانت هذه المعطيات تتماشى مع السياسة الثقافية لمؤسسة الخلافة التقليدية. وكانت مدعاة لعزم الخليفة على حمايتها باتخاذ الإجراء المناسب لتدارك الاختلاف الجدّي الذي أصبح يمثل علم الكلام والفلسفة بدعم من البرامكة. وسيدعم أصحاب الحديث هذا الإجراء عن طريق التشديد على أنّ «أهل الكلام أعداء الدين»⁽²⁾، ومحاولة التأثير في الخليفة حتى يمارس «العنف السياسي» لدرء الاختلاف وحماية الثوابت المذهبية. وقد حمد المحدثون للرّشيد عدم تسامحه مع من اعتبروهم أهل أهواء، حتى أنّ بعضهم تمنّى لو وهب عمره للرّشيد، حتى تطول أيام رعاية الدين الحقّ في نظره⁽³⁾.

● دور حركة أصحاب الحديث في «نكبة البرامكة»

كان هذا التقارب الكبير بين حركة أصحاب الحديث والرّشيد، وراء تحرّكه لإيقاف تجربة التسامح التي قادها البرامكة ومن وافقهم. ورغم أنّنا لا نجد في كتب التاريخ ذكراً صريحاً لدور أصحاب

(1) أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه، ج 5، ص 33.

(2) المصدر نفسه، ج 5، ص 69.

(3) أبو بكر الخلال، السنة، ج 1، ص 80. والملاحظ أنّ قول المحدث: «وددت أنّ الله عزّ وجلّ زاد في عمر هارون ونقص في عمري» مأخوذ ممّا قيل لعمر لما طعن (طبقات ابن سعد، مج 3، ص 348). وواضح ما في التقريب الذي قام به المحدث بين هارون الرّشيد وهذا الصحابي.

الحديث في اندلاع هذه الأزمة، فإنّ نصوصاً مشتتة في مصادر وفي سياقات مختلفة، أشارت إلى هذا الدور.

من هذه النصوص، نصّ يتضمّن تفسير ثمامة بن أشرس المعتزليّ لأسباب محنة البرامكة، وفيه يعيد المسؤولية إلى هؤلاء تحديداً⁽¹⁾. ولتفسيره هذا قيمة كبيرة لأنّه أحد ضحايا هذه المحنة، ويرجح أنّه كان عارفاً بخفايا تدبيرها. ويتمثل في أنّ قاضياً محدثاً- وهو محمّد بن الليث- هو الذي حثّ الرشيد على محاربة يحيى البرمكيّ وأضرابه لأنّه مبتدع ملحد⁽²⁾. وقام هذا النصّ على إثبات السجالات اللغويّة المعتمدة في خطاب أصحاب الحديث والتي لا تخرج عن توظيف مفهومَي الهداية والضلال، من قبيل أنّ يحيى بن خالد «يكيد الإسلام وأهله، ويحبّ الإلحاد وأهله». وقد أرسل هذا المحدث رسالة إلى الرشيد ينبّه فيها من مغبة الاستعانة يحيى في السياسة. جاء في الرسالة: «يحيى بن خالد لا يغني عنك من الله شيئاً، وقد جعلته في ما بينك وبين الله، فكيف أنت إذا وقفت بين يديه، فسألك عمّا عملت في عباده وبلاده، فقلت: يا ربّ إنّي استكفيت يحيى أمور عبادك! أترأى بحجّة ترضى بها!». ويضيف ثمامة: «مع كلام فيه توبيخ وتقريع». والجدير بالذكر أنّ هذا المحدث المناوئ للبرامكة حظي من الرشيد بالتقريب والإحسان مباشرة بعد نكبتهم.

(1) الطبري، تاريخ، مج 4، ص 657.

(2) وجدنا تهمة الإلحاد من التهم القارّة التي دأب أصحاب الحديث على توجيهها إلى المتكلّمين والفلاسفة. انظر ابن الجوزي، تلبيس إبليس، بيروت، دار الفكر، 1994، ص 77.

ونجد إلى جانب هذا التحذير من يحيى البرمكي تحذيراً آخر للرشيد قام به أحد المنتمين إلى الحركة، من عمه عبد الملك بن صالح، لأنه - في نظره - خطر على سلطة الخلافة⁽¹⁾. وعندما نعلم أن عبد الملك شخصية سياسية بارزة، و«قديري» المذهب كما اتهمه الرشيد، وحسن المذهب كما مدحه يحيى⁽²⁾، ونعلم أيضاً أن الرشيد عاقبه كما عاقب البرامكة⁽³⁾ واتهمهم جميعاً بالتحالف ضده⁽⁴⁾، ووجه إليهم نفس التهمة الفكرية وهي «الزندقة»، نرجح أن سبب التحذير المذكور هو الحرص على معاقبة العناصر الفاعلة في دعم المعرفة العقلية أو «البدع» كما شاعت تسميتها. وهذا ما يساعد أكثر على توضيح طبيعة الأزمة.

علاوة على ذلك نجد مراسلة وُجّهت إلى الرشيد خفية ودون توقيع، محتواها أبيات تحرّض على قتل جعفر البرمكي. ونرجح أن صاحب - أو أصحاب - الرسالة هم من جماعة محمد بن الليث، الذين ما فتئوا يوغرون صدر الرشيد على البرامكة للأسباب التي رأينا، وعن طريق التركيز هذه المرة في معنى المنافسة السياسية

(1) الطبري، تاريخ، مج 4، ص 668.

(2) المصدر نفسه، مج 4، ص 667.

(3) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، مج 5، ص 329-330. وعندما انطلقت معاقبة البرامكة لم تكن - باستثناء قتل جعفر - قاسية. إذ كان «محبسهم سهلاً ولم يفرّق بينهم وبين عتّة من خدمهم، ولا ما يحتاجون إليه من جارية وغيرها، ولم تزل حالهم سهلة، حتى قبض الرشيد على عبد الملك بن صالح... فضيق عليهم».

(4) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، ص 332-333.

الشرسة التي يمثلها هؤلاء، كما جاء في الرسالة⁽¹⁾:

قل لأمين الله في أرضه ومن إليه الحلّ والعقد
هذا ابن يحيى قد غدا مالكا مثلك ما بينكما حدّ
أمرك مردود إلى أمره وأمره ما إن له ردّ.

وعندما نعود إلى بعض أقوال الرشيد التي تلت النكبة، والتي علّق فيها على ما حدث، نتبيّن إقراراً بأنّ هناك طرفاً ما «أغراه بالبرامكة»⁽²⁾. وكلّ المؤشرات التي رأينا تحيل على أصحاب الحديث أساساً.

وسنجد الرشيد لاحقاً حريصاً على أن يضيفي على الحدث طابعاً دينياً واضحاً: سيبدأ حملة التتكيل بالمخالفين تحت عنوان محاربة الزندقة. وسيختار لذلك توقيتاً ذا دلالة، وهو عودته من الحجّ سنة 186هـ⁽³⁾. ومن المفيد أن نتبيّن الظروف والمعطيات التي حفّت بحجّه هذا، وهي معطيات ذات دلالة هامة في مستوى إيضاح الدور الذي قام به أصحاب الحديث في اندلاع الأزمة.

أول هذه المعطيات، هو اصطحابه لعدد كبير من الفقهاء: «كان إذا حجّ حجّ معه مائة من الفقهاء وأبنائهم»⁽⁴⁾. ثانيها أنّ الرشيد أظهر الإعراض عن البرامكة المصاحبين له في هذه الحجّة: يحيى وابنه جعفر⁽⁵⁾، بل إنّهُ سُمع في الطواف يردّد أنّ جعفر «وجب عليه القتل»

(1) الذهبي، سير، ج 9، ص 68.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 467.

(3) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 416-421.

(4) المقرئزي، الذهب المسبوك في ذكر من حجّ من الخلفاء والملوك، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية، 2000، ص 81-82.

(5) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج 1، ص 336، 339، 344.

ويُشهد الله على ذلك⁽¹⁾. ثالث المعطيات - وأهمّها - أنّه سعى في هذه الحجّة إلى نيل فتوى من أصحاب الحديث في مكّة تبيح له ما عزم عليه من تنكيل بالبرامكة و«بأهل البدع». كان ذلك بتدبير من الفضل بن الربيع - عدوّ البرامكة⁽²⁾، ومن كانت نكبتهم على يديه⁽³⁾. ونرى من الحرّي أن نقف عند هذا المعطى لأنّه يكتسي أهميّة خاصّة في إيضاح الوجه المغيب من الأزمة. ومنطلقنا في عرضه، نصّ هامّ جاء في حلية الأولياء لأبي نعيم الأصفهاني⁽⁴⁾. تضمّن هذا النصّ تفاصيل عن سعي الرشيد - في هذه الحجّة - إلى لقاء أعلام من أصحاب الحديث طالباً «أمراً ما»، سرى لاحقاً أنّه تزكية قراره الذي اتّخذه بعد، وبقي أن يوفّر له الفتاوى اللازمة. هذا ما عبّرت عنه مصادر أخرى بإيجاز مفرط بعبارة «استخار الرشيد الله في مكّة في شأن البرامكة»⁽⁵⁾. وكان مصاحبه في سعيه هذا، الفضل بن الربيع.

-
- (1) ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 137.
 (2) التّوخي، الفرج بعد الشّدّة، ص 68؛ الأصفهاني، الأغاني، ج 5، ص 165؛ يحيى الحرّضي اليمني، غربال الزمان في وفيات الأعيان، دمشق، مطبعة زيد بن ثابت، 1985، ص 172.
 (3) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، ج 4، ص 38؛ شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 109.
 (4) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 8، ص 105-108.
 (5) جاء في لسان العرب، استخار الله: طلب منه الخير. ومنه دعاء الاستخارة: اللهم خر لي، أي اختر لي أصلح الأمرين واجعل لي الخبرة فيه. مادة «خير»؛ وانظر في استخارة الرشيد في هذه الحجّة: ابن الجوزي، المنتظم، ج 9، ص 133. والجدير بالملاحظة أنّ الرشيد كان يؤطر قراراته السياسيّة الحاسمة بالكعبة، فقد سبق له أنّ علّق العهد بالخلافة للأمين وللمأمون في الكعبة. انظر في المصدر نفسه، ج 9، ص 112.

هو الذي قاده تباعاً إلى ثلاثة فقهاء، من المفيد أن نتعرف عليهم لمعرفة توجهاتهم الفكرية وأثرها المحتمل في ما أجابوا به الرشيد. وهم سفيان بن عينة، وعبد الرزاق بن همام، والفضيل بن عياض. كان أول من استشار الرشيد سفيان بن عينة، ولم يرض برده. المعروف عن هذا المحدث أنه «أكف [المحدثين] عن الفتيا»⁽¹⁾، وأنه ينقد أصحاب الحديث في تصرفاتهم: «قال محمد بن يوسف الفريابي: كنت أمشي مع ابن عينة فقال لي: يا محمد ما يزهدني فيك إلا طلب الحديث. قلت فأنت يا أبا محمد، أي شيء كنت تعمل إلا طلب الحديث؟ فقال: كنت إذ ذاك صبيّاً ولا أعقل»⁽²⁾. إذن لم يكن الرجل موافقاً لأصحاب الحديث على تحركاتهم ومواقفهم. ومما يرجح موقفه هذا أننا لم نجد في ترجمته ذلك السجل المعهود في نسبته إليهم، والحافل بأحكام التبديع والتكفير لأصحاب البدع، مع الدعوة إلى مقاطعتهم اجتماعياً. ولنا في ردّ فعله عندما بلغه ما لحق البرامكة، ما يؤكّد عدم موافقته على ما استشاره فيه الرشيد. فقد أسف لمقتل جعفر وترحم عليه ودعا له⁽³⁾.

المحدث الثاني الذي قصده الرشيد، عبد الرزاق بن همام. ولم

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 458.

(2) المصدر نفسه، ج 8، ص 463-464. وقد علّق الذهبي على هذا القول لسفيان، كما يلي: «قلت: إذا كان مثل هذا الإمام يقول هذه المقالة في زمن التابعين، أو بعدهم ببسبر، وطلب الحديث مضبوط بالاتفاق، والأخذ عن الأثبات الأئمة، فكيف لو رأى سفيان رحمه الله طلبه الحديث في وقتنا، وما هم عليه من الهنات والتخبط، والأخذ عن جهلة بني آدم، وتسميع ابن شهر».

(3) يحيى الحرضي اليمني، غربال الزمان في وفيات الأعيان، ص 172.

يجد عنده هو الآخر ضالته، لأنه سرعان ما تحول عنه إلى غيره. وعندما نعلم أن هذا المحدث يميل إلى التشيع⁽¹⁾، والبرامكة أنفسهم مؤخذون على الإحسان لآل البيت، نفهم أنه لم يمالئ الرشيد فيما عزم عليه.

المحدث الثالث الذي اتجه إليه الرشيد بقيادة الفضل بن الربيع دائماً، هو الفضيل بن عياض. هذا المحدث له مكانة خاصة في نفس الخليفة⁽²⁾. وهو صاحب مواقف سياسية تترجم بوضوح تدخل الحركة في الشأن السياسي. كان يرى⁽³⁾ أن على السلطان أن يحقق صلاح البلاد والعباد، بالقضاء على أصحاب البدع الذي يعملون على «هدم الإسلام» كما قال. وكان يدعو صراحة إلى مقاطعة أصحاب البدع اجتماعياً، بالطرق التالية: عدم الزواج منهم، والنظر إليهم، والتعامل معهم، ومؤاكلتهم، واستشارتهم، ومجالستهم، إلى غير ذلك من الممنوعات التي تعكس تعصباً مذهبياً خطيراً. وقد عبّر عن رفضه التام للتعايش مع هؤلاء باستعمال صورة موهلة في معنى القطيعة بين طوائف المجتمع، فهو يتمنى «أن يكون بينه وبين صاحب البدعة حصن من حديد»، كما قال.

ومن جنس هذه الآراء والمواقف كانت إجابته للرشيد عندما استشاره. فقد قدّم له نصائح هي من باب التذكير بالفوز إذا عمل بما

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 566، 570، 572-573.

(2) محمود مقديش، نزعة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988، مج 1، ص 252.

(3) خصص له أبو نعيم فصلاً طويلاً بالمقارنة بسائر الأعلام. انظر: أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، ج 8، ص 84-139.

«أمر الله»، ومن باب التحذير من الخسران لو خالف «أمر الله». ويكفي أن نورد المقطع التالي من نصيحته، حتى نفهم تحريضه إياه على معاقبة «الضالين»: قال مخاطباً الرشيد: «يا حسن الوجه، أنت الذي يسألك الله عز وجلّ عن هذا الخلق يوم القيامة، فإن استطعت أن تقي هذا الوجه من النار، فإياك أن تصبح وتمسي وفي قلبك غشّ لأحد من رعيّتك، فإنّ النبيّ (ص) قال: من أصبح لهم غاشاً لم يرح رائحة الجنّة»⁽¹⁾، وعبارة الغشّ في خطاب المحدثين تعني التعامل مع أصحاب البدع.

وبذلك يكون هذا المحدث قد سلّم الرشيد صكّ دخوله الجنّة مشروطاً بإرضاء الله وهو إلحاق النكبة بأهل الأهواء وفي مقدّمتهم رعاتهم السياسيّون: البرامكة وعمّه عبد الملك بن صالح، كما سنرى. وإلى جانب هذا النصّ جاءت إشارات متفرقة إلى إدانة هذا المحدث بالذات للبرامكة. من أهمّ هذه الإشارات ما يلي: «قال محرز بن عون: كنت عند الفضيل، فأتى هارون ومعه يحيى بن خالد، وولده جعفر، فقال يحيى: يا أبا عليّ، هذا أمير المؤمنين يسلم عليك. قال: أيكم هو؟ قالوا: هذا. فقال: يا حسن الوجه، لقد طوّقت أمراً عظيماً، وكرّرها. ثمّ قال: حدّثني عبيد المكتب، عن مجاهد في قوله: ﴿وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ﴾ [البقرة، 166].

(1) أبو نعيم الأصبهاني، حلية الأولياء، ج 8، ص 107؛ وجاء الحديث بصيغة أخرى في تاريخ بغداد: «من استرعى رعية فغشها لقي ربه وهو عليه غضبان»، ج 3، ص 379؛ وجاء أيضاً في مسائل أحمد بن حنبل، لأبي القاسم البغوي، مؤسسة قرطبة، القاهرة، مطبعة المدني، 1993، ص 81.

قال: الأوصال التي كانت في الدنيا. وأوماً بيده إليهم⁽¹⁾. هذا القول صريح الدلالة على أن مسؤولية الخلافة- التي كرّرها المحدث ثلاث مرّات- تقتضي أن تتقطع الأسباب بين الخليفة القائم بحق الله، وهؤلاء المارقين من الدين.

وسيتّضح من الخطاب التبريريّ اللاحق للأزمة، أن الرشيد اعتبر ما حلّ يحيى وبأضرابه من قبيل غضب الله على من يكفر بنعمه⁽²⁾. وهو ما تردّد أيضاً في الأشعار التي قيلت تزلّفاً للخليفة على غرار هذا المقطع من قصيدة لأبي العتاهية:

شئت بعد الجمع شملهم	فأصبحوا في البلاد قد تاهوا
كذاك من يسخط الإله بما	يرضي به العبد يجره الإله
طوبى لمن تاب قبل عشرته	فتاب قبل الممات طوباه ⁽³⁾ .

● نكبة البرامكة وعلماء الكلام

ترجع معطيات عديدة أن عزم الرشيد على التنكيل بأصحاب «البدع»- ساسة ومتكلمين- لم يكن وليد اللحظة التي اتخذ فيها القرار كما تُصوّر ذلك المصادر المتداولة، بل هو نتيجة لتخطيط وتدبير انطلقا منذ مدة وبدعم من المحدثين- كما رأينا- ومن أطراف قرشيّة ذات نفوذ، بدا منها في الواجهة عبد الله بن مصعب الزبيريّ. هذا الشخص له مكانة خاصّة في السلطة العبّاسيّة، فقد «كانت له من أمير المؤمنين المهدي، ومن أمير المؤمنين موسى، ومن أمير

(1) الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 8، ص 441.

(2) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 423.

(3) الذهبي، سير، ج 9، ص 70.

المؤمنين هارون الرشيد، خاصة ومنزلة⁽¹⁾. وكان بمثابة مستشارهم العلمي⁽²⁾. وهو نموذج الشق القرشي الحريص على التدخل لتعديل التوجهات السياسية وفق ما تقتضيه شروط استمرار السلطة في قرش. واشتهر ابن مصعب بمناصرته لأصحاب الحديث، ومناوأة أصحاب الكلام. وكلّ مواقفه التي عثرنا عليها تؤكد توافقها التام مع ما سيقوم به الرشيد لاحقاً. فهي تتراوح بين ترويج الآراء المُدبنة للمتكلمين باعتبارهم أصحاب بدع، تجب مقاطعتهم⁽³⁾، وإصدار الأحكام المؤكدة لزندقتهم⁽⁴⁾. والأهم من كلّ هذا أنه تولّى وظيفة الرقابة على الفكر والمفكرين، لصالح الرشيد، من خلال وظيفة

- (1) البغدادي، تاريخ بغداد، ج 10، ص 174.
- (2) المصدر نفسه، ج 10، ص 175؛ الطبري، تاريخ، مج 5، ص 20.
- (3) كانت أقوال عبد الله بن مصعب ممّا استشهد به ابن قتيبة في رده على أصحاب الكلام وأصحاب الرأي. انظر تأويل مختلف الحديث، ص 59.
- (4) الطبري، تاريخ، مج 4، ص 662؛ ويشير الطبري في هذا السياق إلى أنّ عبد الله بن مصعب (ت 184هـ) هو الذي حكم بزندقة أنس بن أبي شيبخ صديق جعفر البرمكي وذلك قبل الإيقاع بالبرامكة (وتحديداً ثلاث سنين قبل الحدث كما جاء في كتاب الكتاب والوزراء للجيشياري، ص 238-239). ونحن نرجّح أنّ ابن مصعب - بحكم وظيفته هذه - أفتى بزندقة المعتزلة وغيرهم من علماء الكلام، وأنّ فتواه هذه من المستندات «الفقهية» التي وظّفها الرشيد في حملته على من اعتبرهم زنادقة. ويدعم هذا الترجيح أنّه كان المفتي الرسمي للخليفة المهديّ عندما افتتح حملة محاربة الزندقة. وقد أفتاه بأن كلّ الذين «يتقدون» الصحابة زنادقة (البغدادي، تاريخ بغداد، ج 10، ص 175)، ومن المعلوم أنّ ما اعتبره خطاب المحدثين انتقاداً للصحابة وتجروّأً عليهم، هو ما اعتبره الخطاب الكلامي حقيقة تاريخية لواقعهم البشري.

صاحب الخبر. فقد كان «على خبر الناس للرشيد»⁽¹⁾، ينقل إليه أخبارهم كما يقيّمها. ولهذه الوظيفة في السياسة الاستبدادية، دور حاسم في محاربة المختلفين عن توجه السلطة: فهي التي تقيم عقائد الناس، وتعطي المبررات اللازمة للتدخل فيها.

ويتخذ الرشيد القرار بتدارك ما رآه خطراً على الخلافة وعلى الدين، لكنّ هذا القرار لم يكن آنياً ومفاجئاً كما ذكرنا، بل هو سابق التخطيط منذ بضعة سنين قبل تنفيذه سنة 187هـ⁽²⁾. ونجد من الأخبار ما يفيد ذلك:

* سنة 179هـ عزل الرشيد يحيى بن خالد عن الحجابة وردّها إلى الفضل بن الربيع⁽³⁾.

* منذ سنة 180هـ كفت الرشيد عن الاستعانة بالبرامكة في تولّي الولايات. رغم حسن سيرتهم⁽⁴⁾. ومما له دلالة أنّه ولّى جعفر على خراسان سنة 180هـ ثمّ عزله بعد عشرين يوماً فقط، وفي نفس السنة عزل الفضل بن يحيى عن طبرستان والريّ⁽⁵⁾.

* اعتبار الرشيد جعفر بن يحيى من «أهل الأهواء» وقبول ردّ شهادته في القضاء. وقد قام بهذا الإجراء قاضي الرشيد أبو

(1) لم نجد حديثاً مباشراً وصريحاً عن هذه الوظيفة في المصادر القديمة، بل كلّ ما وجدناه أخباراً هامشية ومجرّاة، في هذا السياق أو ذاك، مثلما جاء في تاريخ الطبري، مج 4، ص 662؛ وتاريخ بغداد، ج 7، ص 157.

(2) البعقوبي، تاريخ البعقوبي، ج 2، ص 422.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 438. وجاء في تاريخ الطبري أنّ المعنيّ هو محمّد بن خالد أخو يحيى. مج 4، ص 641.

(4) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، مج 1، ص 346، مج 4، ص 28-29.

(5) الطبري، تاريخ، مج 4، ص 644.

يوسف⁽¹⁾، المعروف «بحب أصحاب الحديث والميل إليهم»⁽²⁾. واحتج جعفر لدى الرشيد على تصرف القاضي، لكنه لم ينصفه وأقرّ الإجراء⁽³⁾. يضاف إلى هذا اعتداء بعض ولاته ظلماً على علماء الكلام⁽⁴⁾.

* ما سجل من ملاحظة حول تغير الرشيد في معاملته للبرامكة، وحذره منهم⁽⁵⁾، مع تداول أخبار تنبئ بسوء مصيرهم⁽⁶⁾.

* استغلال أعداء البرامكة للتوتر في علاقتهم بالرشيد، وحثهم إياه على الإيقاع بهم بتهم مختلفة، منها منافسته ومحاولة الانفصال عنه، كما وقع مع موسى بن يحيى الذي اتهم بكونه يدبر مع أهل خراسان للاستقلال⁽⁷⁾، وكما دأب على فعله الفضل بن الربيع وفق

(1) إذا كان أبو يوسف قد توفي سنة 182هـ، فإن الحادثة تكون سابقة للأزمة بما يقارب الخمس سنوات.

(2) الحافظ الذهبي، العبر في خبر من خبر، بيروت، ج 1، ص 220.

(3) ابن وادان، تاريخ العباسيين، ص 103-104؛ ورغم أن الخبر لم يصرح بهذا السبب الكامن وراء ردّ الشهادة، فإننا يمكن أن نتبينه من خلال مساهمة هذا القاضي إلى جانب أصحاب الحديث والقضاة بحملة التنكيل بالمتكلمين، في عهد الرشيد. انظر تاريخ بغداد، ج 7، ص 63؛ ج 14، ص 253.

(4) فعل ثمامة بن أشرس على أن يثار لهذا المتكلم المظلوم، وأوقف الرشيد على عزم الوالي على الخروج عليه. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص 274.

(5) الطبري، تاريخ، مج 4، ص 659؛ الإثليدي، نوادر الخلفاء، ص 246.

(6) الطبري، تاريخ، مج 4، ص 659-660؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 422-423.

(7) الطبري، تاريخ، مج 4، ص 660؛ الإثليدي، نوادر الخلفاء، ص 247.

ما تذكره كلّ المصادر تقريباً.

* التقارب الكبير بين الرشيد وأصحاب الحديث: في مقدّماتهم الشافعي والفضل بن الربيع، أثناء الحجّة التي سبقت النكبة مباشرة. ففي سنة 186هـ حين أخذ الرشيد البيعة للأمين والمأمون، كان الشافعي حاضراً حضوراً بارزاً، وهو الذي بارك القرار⁽¹⁾.

وانطلقت حملة العقاب الجماعي لكلّ من كان رائداً لسياسة التسامح مع «البدع وأصحابها»، أو كان مسائراً لها. وجاءت مظاهر العقاب لتؤكد الطابع الثقافي-السياسي للأزمة. عاقب الرشيد من اعتبرهم أهل أهواء، وأبطل الجدل ومنع علم الكلام: «منع الجدل وطارد علماء الكلام وحبسهم»، و«قيّد علماء الكلام وخلّدهم في المطابق»⁽²⁾ من «أجل مقالته»⁽³⁾، معتبراً إياهم زنادقة⁽⁴⁾. وسمّيت

(1) اليهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 157؛ ابن الجوزي، المتظم، ج 9، ص 111.

(2) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 266، 267، 269، 273. وقد شُهر الخطاب الاعتزالي بهذا الإجراء من خلال إبراز النقص الذي لحق الثقافة الإسلامية بعد الحجر على المتكلّمين، وذلك عن طريق قصّة المناظرة في مسائل كلامية بين متكلم ممثّل لملك السند وقاض محدّث ممثّل للرشيد. وكانت الغلبة للمتكلّم السنيّ. عند ذاك انتبه الرشيد إلى ضرورة الاعتماد على المتكلّمين في مثل هذه المناظرات. وقد برّز صي من المتكلّمين في المسألة التي عجز عنها القاضي، لقصور أدواته الحجاجيّة النقليّة.

(3) الذهبي، سير، ج 10، ص 201.

(4) الطبري، تاريخ، مج 5، ص 115؛ القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 266.

السجون التي أودعوا فيها بسجون الزنادقة⁽¹⁾. وكان ممن حبس ثمامة بن أشرس⁽²⁾، من أجل «زندقته» ومن أجل البرامكة⁽³⁾، وبشر بن المعتمر المعتزلي «وهو من رؤساء أهل الكلام»⁽⁴⁾، وآخرون..

ووضعت في هذه السجون أيضاً أطراف سياسية ممثلة في البرامكة⁽⁵⁾، وفي عمه عبد الملك بن صالح⁽⁶⁾. فقد أمر صاحب شرطته بأن «يقبض على يحيى ويقره حديداً، ويحمله إلى الحبس في مدينة المنصور المعروف بحبس الزنادقة [...] وأن يحمل الفضل أيضاً إلى حبس الزنادقة»⁽⁷⁾، وتعرض الفضل للجلد «حتى كاد يتلف»⁽⁸⁾. «وشحنت السجون بالبرامكة»⁽⁹⁾، وظلّوا في الحبس،

(1) المصدر نفسه، ص 269.

(2) البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 148؛ ابن النديم، الفهرست، ص 3 من الملحق.

(3) ابن النديم، الفهرست، ص 207.

(4) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص 265، 267.

(5) يحيى الحرزي اليميني، غربال الزمان في وفيات الأعيان، ص 173؛ عبد الله بن أسعد الباقمي اليميني المكي، مرآة الجنان وهجرة اليفظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997، ج 1، ص 318.

(6) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 467؛ اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 424.

(7) ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج 1، ص 337.

(8) الذهبي، سير، ج 9، ص 92.

(9) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 465.

«وكانوا حيناً يوسع عليهم وحيناً يضيق عليهم حسبما ينقل إليه عنهم»⁽¹⁾. وقد خضع الخاصة⁽²⁾ من البرامكة لعملية امتحان في كل الولايات، إذ أمر الرشيد ولاته «بالقبض على البرامكة وحاشيتهم وأولادهم ومواليهم، فكل من هو منهم يُسأل، والاستيثاق منهم»⁽³⁾. واستثنى من هذه الحملة محمد بن يحيى بن خالد البرمكي لأنه لم تكن له نفس اهتماماتهم، فلم يُتهم بالزندقة: «نودي في بغداد أن لا أمان للبرامكة، ولا لمن آواهم، إلا محمد بن يحيى بن خالد، فإنه مستثنى منهم، لنصحه الخليفة»⁽⁴⁾. علاوة على ذلك كان من الذين سعوا بمن نكل بهم الرشيد، مثبتاً «براءته مما دخل فيه غيره من البرامكة»⁽⁵⁾.

أما الأطراف الخطرة التي «ثبتت» في شأنها تهمة الزندقة، فقد كان مآلها القتل. ومن هذه المجموعة رمزٌ للساسة المتهمين وهو جعفر بن يحيى⁽⁶⁾، ورمزٌ للعلماء المكفرين وهو أنس بن أبي

(1) ابن خلكان، وفيات الأعيان، مج 4، ص 33.

(2) لم يكن كل البرامكة من الخاصة أو من المشتغلين بالعلوم، بل هم خلق كثير ومنهم «خاصة وعامة»، كما جاء على لسان الفضل بن يحيى في سياق حديثه عن عائلته، الإتيدي، نوادر الخلفاء، ص 264.

(3) المقدسي، البلد والتاريخ، ج 6، ص 105.

(4) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 464. وجاء في الكامل في التاريخ لابن الأثير (ج 5، ص 329) أن محمداً هذا هو محمد بن خالد بن برمك، أي هو أخو يحيى وليس ابنه. وأبناء يحيى كما ذكرهم الثعالبي في تحفة الوزراء (ص 140) أربعة: جعفر والفضل وموسى وإبراهيم، ولم يذكر محمداً.

(5) الطبري، تاريخ، مج 4، ص 662.

(6) يعقوبي، تاريخ يعقوبي، ج 2، ص 421.

شيخ⁽¹⁾ الذي كان مقتله صبيحة الليلة التي قتل فيها جعفر. وقد امتحنه الرشيد، إذ دار بينهما كلام، «ثم أخرج الرشيد من تحت فراشه سيفاً وأمر بضرب عنقه به»⁽²⁾. والجدير بالملاحظة أن عبد الله بن مصعب حكم قبل هذا بزندقته، ذكر الطبري: «أن عبد الله بن مصعب كان على خبر الناس للرشيد، فكان أخبره عن أنس أنه على الزندقة، فقتله لذلك، وكان أحد أصحاب البرامكة»⁽³⁾. ومن هذه المجموعة أيضاً، إبراهيم بن عثمان بن نهيك الأمير الذي أبدى تعاطفاً كبيراً مع البرامكة ولام الرشيد على فعله، فكان مآله القتل، خاصة مع توفّر الاتهام بالزندقة أيضاً⁽⁴⁾.

وتمكّنت مجموعة أخرى من الفرار والتخفي، منها بشر المريسي الذي توّعه الرشيد بأنه «ليقتلنه قتلة ما قتلها أحداً قط»⁽⁵⁾. ولا سبب لذلك إلا أحكام التكفير التي أصدرها ضده أصحاب الحديث: فقد اعتبروه رأس الجهميّة⁽⁶⁾، و«طائفة من الأئمة حكمت بكفره»⁽⁷⁾، مثل

(1) لم نجد في أيّ من المصادر ترجمة هذا العالم الذي جعله الرشيد في مقدّمة من عزم على التنكيل بهم من العلماء. وكلّ ما وجدناه إشارة بيّنة في كتاب المعارف لابن قتيبة (طبعة مصر، دار المعارف، 1981، ص 382) تفيد أنه ابن أخي خالد الحذاء وهو أحد أصحاب الحديث، وأنه اتّهم بذات التهمة التي وُجّهت إلى المتكلّمين والمشتغلين بالفلسفة، وهي الزندقة.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 464-465.

(3) الطبري، تاريخ، مج 4، ص 662.

(4) المقدسي، البدء والتاريخ، ج 6، ص 104؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 467.

(5) تاريخ بغداد، ج 7، ص 64.

(6) أبو بكر الخلال، السنة، ج 5، ص 110.

(7) الحافظ الذهبي، العبر في خبر من غير، ج 1، ص 294.

يزيد بن هارون الذي قال: «بشر المريسي وأبو بكر الأصم كافران حلالاً الدم»⁽¹⁾، وحرّض الناس على «الفتك به»⁽²⁾؛ ومثل قتيبة بن سعيد الذي حكم بأن «بشر المريسي كافراً»⁽³⁾. ووصل الأمر بجماعة أصحاب الحديث أن تجاوزت الفتاوى إلى تنفيذها بطرقها الخاصة، ضاربة عرض الحائط بالدولة وأجهزتها، فقد صرّح محدث قائلًا: «وجئنا لنقتله (أي المريسي) فهرب»⁽⁴⁾، وظلّ متخفياً⁽⁵⁾. ومن هذه المجموعة التي هربت من تنكيل الرشيد، هشام بن الحكم عالم الكلام الشيعي الذي كان «منقطعاً إلى يحيى بن خالد البرمكي، وكان القيم بمجالس كلامه ونظره»⁽⁶⁾، وقد اختفى بعد نكبة البرامكة، إلى أن مات وهو مستتر⁽⁷⁾.

(1) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثالث، مج 2، ص 101.

(2) الذهبي، سير، ج 10، ص 201.

(3) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثالث، مج 2، ص 102.

(4) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، مج 2، ص 104.

(5) يبدو أنّ المريسي تعرّض للإهانة قبل انطلاق هذه الحملة، كما يظهر في القول التالي للذهبي: «أخذ المريسي في دولة الرشيد، وأهين من أجل مقاله»، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 201.

(6) ابن النديم، الفهرست، ص 223.

(7) ابن النديم، الفهرست، ص 250، ورد هذا في ترجمة ابن النديم لهذا المتكلم، وله أيضاً ترجمة أخرى في الملحق الذي أضافته دار المعرفة إلى الكتاب على أنّه منه. ونستبعد أن يكون الأمر كذلك لأنّه من غير المقبول أن يترجم لنفس العالم بطريقتين مختلفتين، وأحياناً عندما يقوم بذلك في سياقين مختلفين ينبّه إلى ذلك، ولا نجد هذا التنبيه. ممّا يرجّح أن الملحق ليس من وضع ابن النديم. انظر الترجمتين في الفهرست، ص 249-250، ص 7 من الملحق.

ويبدو أنّ المحنة اتّسعت لتشمل كلّ متبنٍّ للمقولات التي وصفت بالبدعة، وخاصّة مقولة خلق القرآن⁽¹⁾. فقد «أتى هارون برجل يقول القرآن مخلوق، فقتله»⁽²⁾. وروى حسين خادم الرشيد قال: «جاءني رسول الرشيد ليلاً، فلبست سيفي ودخلت إليه، فإذا به على كرسيّ مغضباً، وإذا بشيخ في نطع. فقال لي: يا حسين! اضرب عنقه. قال فتغيّر من ذاك وجهي، لأنّي لم أعرف قصّته، قال: فرفع الرشيد رأسه إليّ فقال لي: لا تكره ما فعلت يا حسين، فإنّ هذا كان يقول: القرآن مخلوق»⁽³⁾. وقال بعضهم: دخلت على الرشيد وبين يديه رجل مضروب العنق والسيّاف يمسح سيفه في قفا الرجل المقتول، فقال الرشيد: قتلته لأنّه قال القرآن مخلوق، فقتله على ذلك قرّة إلى الله عزّ وجلّ»⁽⁴⁾. ويبدو أنّ من قتلوا في هذه الحملة لم يُصلّ عليهم، وطُرحوا في الحُفَر⁽⁵⁾، لأنّ أصحاب الحديث أصدروا فتوى بعدم جواز الصلاة عليهم⁽⁶⁾.

وفضلاً عن التتبّع والقتل على التهمة، يبدو أنّ الرشيد غير سياسة الدولة في مسألة الاستعانة بمن اعتبرهم - وأصحاب الحديث -

(1) حذّر أحد المحذّثين الناس قائلاً: «تعاهد لسانك إنّ اللسان ... سريع إلى المرء في قتله». ابن عساكر، تاريخ دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997، ج 32، ص 461.

(2) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثالث، مج 2، ص 79.

(3) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، مج 2، ص 79-80.

(4) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 500.

(5) أبو بكر الخلال، السّنة، ج 5، ص 96.

(6) المصدر نفسه، ج 5، ص 97.

من أهل الأهواء. فقد أوقف الاستعانة بالقضاة «الجهمية» خلافاً لما أقره البرامكة من قبل، خاصة أنه أصبح يستشير أصحاب الحديث- وخاصة الشافعي- في من يولي القضاء⁽¹⁾.

وهكذا بارك أصحاب الحديث وقوفه بحزم في وجه الاختلاف المذهبي والتعدد الفكري، مشيدين به في ما أتاه وخاصة في ما ألحقه بخصومهم- وخصوم السلطة في نفس الوقت- من تنكيل صاغوه تحت عنوان الانتصار لله ولدينه⁽²⁾. فضلاً عن ذلك بالغوا في إصدار فتاوى من شأنها تفكيك المجتمع إلى طوائف متناحرة، مع أفراد طائفتهم بحق التحكم ومعاقبة البقية على ضلالها. على هذا الأساس نرجح أن النسبة الأكبر من الأحكام الفقهية المكفرة لأهل الأهواء والمسقطه لحقهم في الاستواء مع سائر الرعايا، قد وضعت في عهد الرشيد وفي ظل سياسته اللامتناهية، وخاصة بعد تطور حركة أصحاب الحديث وتحولها إلى قوة اجتماعية رأت السلطة ضرورة التقارب معها والاستفادة من قدرتها على التحكم في ضماير العامة. وسيكون هذا الرصيد المتداول من الفتاوى التبديعية والتكفيرية، وقوداً لإذكاء نار الصراعات الاجتماعية-المذهبية بدءاً بعهد المأمون، ووصولاً إلى فترات متأخرة من تاريخ الدولة العريية الإسلامية.

(1) اليهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 154.

(2) انظر في مقومات التسامح في التصور الإسلامي انطلاقاً من النص:

Abdelkébir Khatibi, « Politique et tolérance: éléments d'une éthique perspectiviste », in: *PHILOSOPHICA*, vol. 66, 2000 (2): Philosophie et Tolérance, pp. 12-16.

لقد نجحت سياسة البرامكة - إلى حدّ - في إقرار التسامح طريقةً في التعامل والتعايش بين الجميع، رغم معارضة الأطراف التي رأينا. ولكنها لم تنجح في أن تصل إلى مداها وهو إقرار حق الوجود لسائر الفرق - أعداء العباسيين - أو الذين حولتهم سياسة العباسيين اللامتناسحة إلى أعداء. ولذلك ظهرت نتائج تسامحهم فكرياً وإدارياً، من خلال تشجيعهم على تقريب العلماء من مختلف المذاهب، ولكنها لم تظهر في المستوى السياسي العام الذي ظلّ محافظاً على علاقة العداء بين أصحاب السلطة وسائر الأطراف المذهبية المعارضة. وكما هو متوقع في السياسة غير المتسامحة، كانت الحروب المذهبية لا تهدأ، خاصة مع الشيعة والخوارج. وعندما ننظر في تحركاتهم في عهد الرشيد نجدها متواترة لا تكاد تهدأ الحركة منها حتى تندلع أخرى. فمن سنة 171 إلى سنة 193 - سنة توفي الرشيد - والتحركات تتوالى بل أحياناً تشهد السنة الواحدة أكثر من تحرك⁽¹⁾. ولئن كانت هذه التحركات مختلفة الأهمية والخطورة، فهي تلتقي في الإعراب عن توتر اجتماعي مذهبي جعل مكونات المجتمع الواحد تفشل في الاندماج.

أما بالنسبة إلى المعتزلة - وهم فرقة ليس لها نشاط سياسي عسكري - فإنّ مواقفهم المجيزة للخروج على السلطان الظالم كانت مشجعة للخروج والتمرد، كما كانت مقولاتهم لا تساعد على استقرار سياسة الاستبداد. فاتّهموا بالزندقة وشملهم التكيل مطاردة وسجناً.

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، ص 281، 283، 289، 291، 302، 304، 306، 309، 310، 321، 322، 342، 348، 351.

إنّ السياسة غير المتسامحة واضطراب الأوضاع عنصران مترابطان سببياً. وهو أمر لم يكن خافياً على السائس، لكنّه كان يراه أمراً طبيعياً ناتجاً عن معاندة الآخر المختلف عنه في اختياراته، أي ذاك الذي لم يخضع لإرادته ولم يتبنّ ما يراه، مستمراً على خطئه وعلى ضلاله الفكريّ، فوجب إقصاؤه ومحاربته بكلّ الطرق المتاحة، تحت شعار محاربة الانحراف عن الدين الصحيح.

ولم يقتصر هذا الإجراء المتعصّب للمذهب على اضطهاد المذاهب الإسلاميّة المخالفة، بل تعدّاه - وهذا متوقّع في المنطق الإقصائيّ الذي يقوم عليه التعصّب - إلى اضطهاد غير المسلمين أي أهل الذمّة. فقد أمر الرشيد سنة 191 هـ بالتضييق عليهم عن طريق «تخريب كنائسهم، وصرفهم عن أعمالهم واستعمال المسلمين عوضاً منهم»⁽¹⁾. ويبدو أنّ معلوم الجزية الذي فرض عليهم كان مرتفعاً لأنّنا نجد من بينهم من اختار التمرد على السلطة وقطع الطريق وإثارة البلبلّة، مطالباً - مقابل الكفّ عن ذلك والدخول في الطاعة - بإسقاط الجزية. كان هذا من يحيى بن أرميا اليهوديّ البلقاوي في دمشق عندما كان إبراهيم بن المهدي والياً عليها للرشيد⁽²⁾.

(1) ابن الجوزي، أحكام أهل الذمّة، العربيّة السعديّة، رمادي للنشر، 1997، ص 465. والجدير بالملاحظة أنّ أمر الرشيد بعدم الاستعانة بأهل الذمّة يهتمّ المناصب السياسيّة الرسميّة، ولا يهتمّ الاختصاصات التي يسيطرون عليها مثل الطبّ، فإلى آخر حياته ظلّ أطباؤه من غير المسلمين، لأنّهم يسيطرون على هذا العلم كما قال الشافعي. الذهبي، سير، ج 10، ص 57.

(2) الذهبي، سير، ج 10، ص 557-559.

وفي المستوى الاجتماعي أمر الرشيد بأن يُميّز أهل الذمة عن طريق لباس مخصوص يُعرفون به: «أمر بأخذ أهل الذمة بمخالفة هيئة المسلمين في لباسهم وركوبهم»⁽¹⁾، وقد «أفتاه بذلك علماء الإسلام»، كما يقول ابن الجوزي⁽²⁾.

إنها عملية تمييز واضحة بين أصحاب الديانات، مؤداها منع الاندماج الاجتماعي وجعل الانتماءات العقديّة في واجهة التعامل بين أفراد المجتمع الواحد. وهو ما يعني تغليب عوامل التفرقة العقديّة بينهم على عوامل الجمع المدنيّ. وعندما تكون العقائد والمذاهب معيار الوجود الاجتماعي، ستُطرح وبالحاح مسألة العقيدة الصحيحة والمذهب الصحيح، وسيتبوأ الطرف الذي يدّعي حمايتهما مرتبة متميزة عليه على كلّ نقد أو مساءلة، ونعني أساساً السائس الذي يُظهر نفسه في صورة المدافع عنهما، وهي الصورة التي تتحوّل - في غياب العدل السياسيّ - إلى المبرّر الرئيس لاستمرار سلطته.

(1) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، ص 348. وقد وصل الخطاب الفقهيّ إلى درجة مماهاة العلماء المسلمين المخالفين لمواقف أصحاب الحديث، بغير المسلمين من نصارى وغيرهم، إمعاناً في إقامة الحدود والقواصل داخل الثقافة الإسلاميّة. «قال الحميدي: روى الشافعي يوماً حديثاً، فقلت أأأخذ به؟ فقال: رأيتني خرجت من كنيسة أو عليّ زنار، حتّى إذا سمعت عن رسول الله (ص) حديثاً لا أقول به؟». الذهبي، سير، ج 10، ص 34.

(2) ابن الجوزي، أحكام أهل الذمة، ص 463. وللتوسّع في مسألة العلاقة بين أهل الذمة وسلطة الخلافة من المفيد العودة إلى فصل «النصارى في دار الإسلام» من كتاب عبد المجيد الشرفي، الفكر الإسلامي في الردّ على النصارى، ص 171-188.

ومن الثابت أنّ هذه السياسة بقدر ما أرضت أطرافاً، أسخطت أخرى من المسلمين ومن غير المسلمين. ولا يعني هذا من استفاد منها ومن خسر بقدر ما تعيننا نتائجها الاجتماعية والفكرية: ففي المستوى الاجتماعي وفّرت أرضية خصبة لتفكك فتويّ وطائفيّ سيؤدي لاحقاً إلى فتن وأزمات متتالية، أولها الأزمة التي وقعت فيها الدولة العربية الإسلامية وكادت تعصف بها، وهي أزمة الصراع الاجتماعي-السياسي بين الأمين والمأمون: كلّ منهما تدعمه فئات وتوجهات معينة، وكلّ يعمل على تكريس اختيارات معينة ضدّاً عن الآخر والأطراف التي تسانده. ثمّ تلتها الأزمة التي ستجهض تجربة رائدة في التنوير وفي التسامح الفكري والاجتماعي، وهي تجربة المأمون، كما سيأتي.

هكذا ومن خلال كلّ هذه المعطيات، يتضح أنّ ما سمي «بنكبة البرامكة» هو في الحقيقة نكبة للتيار العقلي المتسامح، وإجهاض لأول تجربة سياسية ثقافية متميزة. والفاعل الذي قاد هذه النكبة لا يعدو أن يكون المؤسّستين التقليديتين المتحالفتين، مؤسّسة الخلافة والمؤسّسة الدينية. وكما هو متوقّع في آلية التحالف بينهما وقع تطوير خطاب ذي وظيفتين: الأولى التعيم على الأسباب الحقيقية للأزمة والتي استهدفت فيها سياسة التسامح والاختيارات العقلية، والثانية تحويل وجهة التفسير إلى أسباب «قصصية» أو عقدية أو شعبية، من شأنها أن تحكم دائرة التعيم المراد.

وسيتواصل هذا الصراع بين تسامح تيار العقل والنزعة الدينية الخيرة من ناحية، والتعصب المذهبي والسياسي الهادف إلى احنكار

السلطة والعمل على صونها من «خطر» الاختلاف من ناحية أخرى. ومن الثابت في هذا الصدد، من خلال المعطيات المتفرقة التي تضمنتها المصادر، أنّ تجربة التسامح الموالية التي سيفودها المأمون كانت تمتع بشكل أو بآخر من هذه التجربة المصادرة. فالمأمون مؤطر منذ فترة النشأة والتكوين بهذا الإطار الثقافي المميز الذي توفّر مع البرامكة⁽¹⁾ وبعض الأمراء العباسيين. كما هو من الثابت أيضاً أنّ الأطراف الفاعلة مع البرامكة ونظرائهم، هي التي ستواصل العمل لاحقاً مع المأمون. فمن الساسة سنجد الفضل والحسن ابني سهل⁽²⁾، «صنائع البرامكة»⁽³⁾: الفضل هو وزير المأمون «ذو الرئاستين»، ومن بعده وزر له الحسن، وأصبح حماه⁽⁴⁾. وسنجد أيضاً يحيى بن خالد الكاتب⁽⁵⁾، وموسى بن يحيى⁽⁶⁾، وبعض أبناء جعفر بن يحيى⁽⁷⁾، وغيرهم. . ومن العلماء نجد عدداً كبيراً من المتكلمين والمشتغلين بالفلسفة والترجمة، من قبيل الواقدي⁽⁸⁾ وأبي هذيل العلاف، والنظام⁽⁹⁾، وثمانية بن

(1) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، مج 4، ص 41، 43.

(2) ابن وادران، تاريخ العباسيين، ص 448.

(3) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، ص 220.

(4) الذهبي، سير، ج 9، ص 171-172.

(5) ابن وادران، تاريخ العباسيين، ص 277-281.

(6) ابن خلّكان، وفيات الأعيان، مج 6، ص 221-222.

(7) الجاحظ، الرسائل، ج 2، ص 321.

(8) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 3، ص 4، 5، 19، 20.

(9) لما سأل المأمون عن النظام، عرف له بأنه «اطلع على كتب كثيرة من كتب الفلاسفة ومال في كلامه إلى الطبيعيين والإلهيين، فاستنبط من كلامهم =

أشرس⁽¹⁾، والمريسي، وسهل بن هارون⁽²⁾، والكندي، وسهل بن بشر بن هاني⁽³⁾، وما شاء الله ميشي⁽⁴⁾، وغيرهم... وسرى أنّ سياسة المأمون في التقريب بين أصحاب المذاهب، وفي التشجيع على العلوم العقلية والترجمة، وفي قبول التعايش السلمي بين أصحاب العقائد المختلفة، هي من جنس السياسة التي صادرها الرشيد في هذه الأزمة، وستتعرض هي نفسها لذات الإشكاليات ومع نفس الفواعل تقريبا: السلطة السياسية العباسية المحافظة ممثلة في إبراهيم بن المهدي، والمؤسسة الدينية ممثلة في أصحاب الحديث، من جديد.

= مسائل وخلطها بكلام المعتزلة وانفرد بها عنهم. ابن وادان، تاريخ العباسيين، ص 452.

- (1) ابن النديم، الفهرست، ص 4، من الملحق.
- (2) ابن وادان، تاريخ العباسيين، ص 437-448.
- (3) ابن النديم، الفهرست، ص 383.
- (4) المصدر نفسه، ص 382.

3. المأمون: من سياسة التسامح إلى اللاتسامح «المشروع»

من الشائع المتداول حول سياسة المأمون في الدراسات الحديثة - فضلاً عن القديمة - أنها نموذج للتعصب والاستبداد المتمثل في سعي السلطة إلى فرض مقولاتها ومصادرة سائر المقولات المذهبية التي لا تتفق معها، وهو ما تجلّى في أزمة خلق القرآن أو المحنة. ولا يعدو هذا الشائع المتداول أن يكون إعادة إنتاج لوجهة النظر الرسمية التي صاغتها منذ القديم السلطانان التقليديّان سلطة الخلافة وسلطة «رجال الدين». لقد أربكتهما تجربة المأمون بأن أفقدتهما مبررات احتكارهما لتمثيل الحقيقة، وللنفرد بالنفوذ. وليس من المتوقع أن تعرض وجهة نظرهما ما من شأنه أن يكشف عن مسؤوليتهما تحديداً في إفشال التجربة والتسبب في أزمة ظلت ترمي بظلالها على مختلف مراحل المجتمع العربي الإسلامي. لذلك وجبت مراجعة الخطابات المتداولة والممثلة لوجهة النظر هذه، وذلك عبر تفكيكها واستحضار ما همّشته من المعطيات، سعياً إلى إعادة تركيب الصورة وفهم الآليات التي تحكّمت في تجربة تجاذبتها قيمتا «التسامح» و«اللاتسامح».

وتنبني مراجعتنا على جملة من الأسئلة الموجهة: ما الذي ميّز

تجربة المأمون سياسياً وثقافياً حتى تشهد أزمة فريدة كهذه⁽¹⁾؟ وكيف كان العمل بمبدأ «التسامح» سبب هذه الأزمة؟ ولماذا تلجأ سلطة متسامحة في ظروف ومعطيات محدّدة إلى عدم التسامح مع طرف من الأطراف؟ ومن ثمة، هل يجوز عدم التسامح مع «غير المتسامحين»؟ ومن المفيد أن نذكر بدءاً بالعلاقة الثابتة في تصوّر أصحاب الحديث، بين ما فعله الشافعي لصالح الحركة مع الرشيد، وما فعله ابن حنبل لصالحها ضدّ المأمون. فكلاهما علم مضيء في طريق نصرة المذهب وتكريس مقولاته، وهذا الانتصار ليس انتصاراً لطرف بعينه، بل هو للحقيقة التي يحتاج إليها كلّ الناس. قال أصحاب الحديث: «شيئان لو لم يكونا في الدنيا لاحتاج الناس إليهما: محنة ابن حنبل لولاها لصار الناس جهميّة، ومحمّد بن إدريس الشافعي فإنّه فتح للناس الأقفال»⁽²⁾.

فضلا عن ذلك نجد إشارات عديدة إلى مشاركة الشافعي في المحنة، لكن بطريقة رمزيّة ذات دلالة هامّة. عندما انطلقت المحنة أو الأزمة سنة 218هـ كان الشافعي قد توفي منذ أربع عشرة سنة تقريباً، لكنّ المقولات التي كرّسها في إطار تأسيسه للفكر الرسمي، مع تشريعه لسياسة منع الاختلاف، هي التي ستوجّه الأطراف الفاعلة في الأزمة من أصحاب الحديث. فالشافعي هو الذي تنبأ بها⁽³⁾.

(1) نقول «أزمة فريدة» لأنّ الأدوار فيها - كما سنرى - انقلبت: هرم السلطة يدافع عن سياسة التسامح وطرف من المحكومين يرفضها ويتحرّك لمنعها.

(2) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 181.

(3) ابن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ج 3، ص 210؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 14، ص 300-303.

فكان الغائب الحاضر فيها. والانتصار النظريّ التي حقّقه لمنظومة أصحاب الحديث، هو الذي سيضيق الخناق على أيّ تجربة مخالفة لها.

1.3. المأمون والتسامح الفكريّ

بقدر ما كانت سياسة الرشيد الثقافية مركّزة في الانتصار لفرقة معيّنة، وإشاعة المعرفة النصّية دون غيرها، جاءت سياسة المأمون تعدّدية لم يعمل فيها - كما قال - «إلى فرقة من الفرق، لأنّ ذلك أصلح في السياسة وأحرى في التدبير»⁽¹⁾، ولم يُقص فيها علماً من علوم العصر. وكان هو نفسه في تكوينه واهتماماته العلميّة ضارباً في كلّ علم بسبب. فهو الذي ترجم الفلسفة وهو الوحيد الذي يحفظ القرآن كاملاً من كلّ الخلفاء الأمويّين والعبّاسيّين، كما قال الخطيب البغدادي⁽²⁾، ثمّ هو الذي «كانت له بصيرة بعلوم متعدّدة، من فقه، وطبّ، وشعر، وفرائض، وكلام، ونحو، وعربيّة، وغريب، وعلم النجوم، وإليه ينسب الزيج المأموني. وقد اختبر مقدار الدرجة في وطأة سنجار، فاختلف عمله وعمل الأوائل من القدماء»⁽³⁾.

كان مفاد سياسة الرشيد الرافضة للتعدّد الفكريّ والعلميّ والمكرّسة لتفاضل دينيّ مذهبيّ بين المجموعات والأفراد، أنّ قيمة الإنسان ومكانته في التنظيم الاجتماعيّ مستمدّتان من انتمائه المذهبيّ

(1) ابن طيفور، كتاب بغداد، مصر، مكتبة نشر الثقافة الإسلاميّة، د.ت، ص 54.

(2) البغدادي، تاريخ بغداد، ج 10، ص 190.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 11، ص 65.

أو العقديّ. فالمبدأ الذي به فضل الإنسان إنّما هو اعتقادٌ معيّن دون غيره. لكن مع المأمون ستقع عقلنة الاختلاف المذهبيّ والعقديّ لتتراجع حدّة التمييز بين طوائف المجتمع. فقد نظر إلى ظاهرة الاختلاف داخل الدين الإسلاميّ بمنظار عقليّ فيه الكثير من التسامح. فهو عنده اختلافان: واحد في الفروع، وهذا لا يعدو أن يكون «تخييراً وتوسعة وتخفيفاً من المحنة». والآخر في الأصول وهو الذي يهتم التأويل بعد الاتفاق على «أصل التنزيل وعلى عين الخبر»، كما قال. وهذا الاختلاف عائد إلى طبيعة اللغة في حدّ ذاتها فهي تسمح بتأويلات متعدّدة، كما هو الشأن مع النصاريّ ومع اليهود. ومن يرفض الاختلاف في التأويل، ينبغي له «أن لا يرجع إلّا إلى لغة لا اختلاف في تأويل ألفاظها»⁽¹⁾، حسب قوله. الاختلاف المذهبيّ إذن مسألة مشروعة بطبيعة اللغة وانفتاحها على التأويل، ومشروعة أيضاً بطبيعة الفهم البشريّ المتعدّد والمتغير.

وعُدّ المأمون نموذجاً «لأصالة الرأي وصحّة العقل»⁽²⁾، وعُدّ «من عقلاء الرجال»⁽³⁾. ولأوّل مرّة تدخل مصطلحات معرفيّة مدارها العقل ومزاياه إلى خطاب السائس، إذ تنسب إليه أقوال عديدة في فضل العقل ومزاياه، من قبيل: «إنّما فضل الإنسان بعقله»⁽⁴⁾، ولا

(1) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص 37-38؛ الجاحظ، البيان والنبين، ج 3، ص 375-376.

(2) التنوخي، نشوار المحاضرة، ج 1، ص 282.

(3) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانيّة، ص 216.

(4) هذا القول المنسوب إلى المأمون قريب جدّاً في دلالاته من قول منسوب إلى أرسطو: «بالقول تتفاضل الناس لا بالأصول» (ابن أبي أصيبعة، هبون =

نزهة ألدّ من النظر في عقول الرجال»⁽¹⁾، ومزّة الإنسان في «حسن النظر»، و«العقل»⁽²⁾. وأن يكون العقل هو الذي يمثل فضل الإنسان معناه أنّه هو الذي سيُرشد الاعتقاد ويحول دون تحوّلّه إلى عامل تعصب وإقصاء للآخر. فضلاً عن أنّه - وعن طريق الأداة التي يعتمد عليها وهي الجدل والحوار - سيمدّ جسور التواصل بين الجميع، وسيجعلهم يتحرّكون على أرضيّة مشتركة، الاختلاف فيها لا يتجاوز التنوع الطبيعيّ والمشروع في الأفكار والرؤى والعقائد⁽³⁾. وقد بيّنا في بحث سابق تميّز اختيارات هذا الخليفة العالم بإرساء التعدديّة على قاعدة الاعتراف المتبادل بين الجميع⁽⁴⁾. وسنرى في هذا البحث أنّ سياسته إزاء التعدديّة هي سياسة مبنية على الاعتراف الفعليّ بالاختلاف السائد فكريّاً ومذهبيّاً، وليس على الاعتراف الشكليّ الذي يهّم الاختلاف الفرعيّ بين أصحاب التوجّه الواحد المتماثل في أسسه، وهو عادة التوجّه الذي تقرّه السلطة. وسيكون

= الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1998، ص 84) وربما استفاده المأمون من ثقافته الفلسفيّة اليونانيّة.

(1) السيوطي، تاريخ الخلفاء، بيروت، المكتبة العصريّة، 1997، ص 360، 373.

(2) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص 46.

(3) استفاد المأمون - في فترة تكوينه - من التنوع الفكريّ والمذهبيّ الذي أقرّه البراميكة. فكان «أن برع وفاق في سائر العلوم على سائر أبناء جنسه وعصره وكان يسمّى نجيب بني العبّاس». ابن العمراني، الإنباء في تاريخ الخلفاء، ص 96.

(4) انظر كتابنا في الائتلاف والاختلاف، ثنائيّة السائد والمهتس في الفكر الإسلامي القديم، ص 300-301.

الجدل والحوار شاملين لكلّ الاختيارات المتنازعة، سواء من حيث المقولات أو من حيث المرجعيّات الفكرية.

ولم تكن مسألة التعدّد مقتصرة على الرؤى المذهبية، بل شملت- ويدرجة أهمّ- مجالاً ثبتت الثقافة الرسمية على استبعاده، وهو مجال الفلسفة. وقد رأينا أنّ من الأسباب التي أغضبت الرشيد على البرامكة بدعة الفلسفة. إنّها في حكم تلك الثقافة «ضدّ الشرائع النبوية»، ولا بدّ من منع الناس من الخوض فيها لهذا السبب⁽¹⁾. أمّا المأمون فقد كان أولاهها عناية بالغة ترجمةً وشرحاً وتأليفاً⁽²⁾. فهو «أول من فحص (من الخلفاء) عن علوم الحكمة وحصل كتبها، وأمر بنقلها إلى العربية وشهرها وحلّ إقليدس ونظر في علوم الأوائل وتكلّم في الطبّ وقرب أهل الحكمة»⁽³⁾. وكان من فتح باب التلاقح بين الثقافة العربية وسائر الثقافات على مصراعيه: «لما شغف بالعلوم العقلية بعث إلى بلاد الروم من عرب له كتب الفلاسفة وأتاه بها [...] فانتشرت مذاهب الفلاسفة في الناس واشتهرت كتبهم لعامة الأمصار»⁽⁴⁾. ولم يكن حضور المأمون في هذه الحركة الثقافية حضوراً سياسياً مقتصرأ على اتّخاذ القرارات، بل كان حضوراً فكرياً واعياً بقيمة الأسس العقلية للفلسفة. وهذا ما يظهر

(1) ابن النديم، الفهرست، ص 337.

(2) المصدر نفسه، ص 339؛ ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 163-259.

(3) ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، ص 216؛ الذهبي، سير، ج 10، ص 273؛ السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 289.

(4) المقرئ، المواظ والاعتبار، ج 2، ص 357.

من خلال منامه الشهير الذي ظهر فيه أرسطو معلماً وموجهاً، لا سيما وأنّ هذا الفيلسوف - كما شاع عنه في الثقافة العربيّة - هو رمز العقل بل «هو العقل»، كما أورد ابن أبي أصيبعة⁽¹⁾. من هنا، ستنشأ معالم اختيارات جديدة، للعقل فيها مكانة متميّزة. وستتشكل خارطة فكريّة تتجاوز فيها مختلف المرجعيّات وتدخل في حوار خلاق، رغم التحفظ الكبير الذي سيبيده رعاة المرجعيّة «النصّية» المنفردة. ومن الثابت أنّ المأمون تأثر بالمبادئ المعرفيّة الجديدة التي برزت مع الخطاب الفلسفيّ العربيّ الناشئ، والتي تولي الاعتبار لنوعيّة المعرفة لا لهويّة من صدرت عنه، محوِّرة بذلك تحويلاً كبيراً مفهوم «الحقّ». إنّ لم يعد ذاك الذي تحتكر الترجمة عنه مدوِّنة سيّج حدودها الفقهاء والمحدّثون متناً وسنداً، بل هو كلّ ما رآه العقل الإنسانيّ حقّاً. هذا ما عبّر عنه الكندي - فيلسوف المأمون - من ضرورة إلغاء الحدود العرقيّة والعقديّة التي تقف حاجزاً أمام الاستفادة من سائر الثقافات. قال: «ينبغي لنا أن لا نستحي من استحسان الحقّ واقتناء الحقّ من أين أتى، وإن أتى من الأجناس القاصية عنا والأمم المباينة لنا، فإنّه لا شيء أولى بطالب الحقّ من الحقّ»⁽²⁾. ولم يكن هذا الخطاب بمعزل عن كلّ القيم الإنسانيّة التي تعلّوها الفلسفة⁽³⁾، ولا عن منهجها القائم على التمثّل

(1) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 77.

(2) يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفيّة، تحقيق محمّد عبد

الهادي أبو ريدة، القاهرة، مطبعة حسان، ص 33.

(3) انظر في دور الفلسفة في إقرار مبدأ التسامح:

= Mohamed Sabila, « Le rôle de la philosophie dans la promotion de

العقليّ للرؤى والمقولات، ولا - أيضاً - عن الشكل الحواريّ الذي اتّخذه مبدأ التسامح فيها⁽¹⁾. وعلاوة على الرافد الفلسفيّ، كانت تجربة المأمون تجد لها مسوّغات كثيرة، في الثقافة العربيّة الإسلاميّة ممثلة في القيم التي أعلاها النصّ القرآني وترجمت عنها بوضوح تيارات دينيّة خيرة حاربت التعصّب والانغلاق⁽²⁾، فضلاً عن التيارات الكلاميّة المشرّعة للحوار عبر الجدل، والتي ستجد لها لدى المأمون مكانة متميّزة. هي ذي المنطلقات الفكرية التي مثلت خلفية نظرية لسياسته المتسامحة.

اتّخذ المأمون موقفاً جديداً من علم الكلام والمتكلّمين. فهو «يجلّ أهل الكلام»⁽³⁾، و«أباح المقالات»، كما قال. وعلم الكلام مجال تعدديّ بامتياز لأنّه يشمل مقولات ورؤى مذهبيّة كثيرة تعكسها كثرة الأطراف التي ينطبق عليها اسم «المتكلّم» عصرئذ، وهي كما تظهر في تعريف هذا المصطلح عصرئذ، مذاهب عدّة (لا يدخل فيها المذهب السنّي لأنّه لا يزال في تلك الفترة معادياً لهذا المجال معنياً بعلوم النصّ)، قال الجاحظ: «والمتكلّم اسم يشتمل على ما بين الأزرقّي والغالي وعلى ما دونهما من الخارجيّ والرافضيّ، بل على

la tolérance », in: *PHILOSOPHICA*, vol. 66, 2000 (2): Philosophie et Tolérance, pp. 73-76.

Lidia Denkova, *Genèse de la tolérance de Platon à Benjamin Constant*, UNESCO, Paris, 2001, pp. 7-8.

(2) كان المأمون يجلّ العلماء الدّينيين المحاربين للتعصّب مثل بشر بن الحارث المحدث الزاهد. انظر تاريخ بغداد للبغدادي، ج 7، ص 72.

(3) الذهبي، سير، ج 10، ص 285.

جميع الشيعة وأصناف المعتزلة، بل على جميع المرجئة وأهل المذاهب الشاذّة⁽¹⁾. فعلم الكلام الذي كان مستبعداً من مؤسسة الخلافة التقليدية بسبب عدّ «الاختلاف» المقترن به نقيصة، أصبح محلّ اهتمام في سياسة المأمون ربّما بسبب عدّ «الاختلاف» المقترن به مزية من شأنها أن تشمل كلّ الأطراف في إطار علاقة حوارية خلاقة. وسنقف في ما يلي عند مظاهر الحضور المميّز للمذاهب المشهورة حينذاك: أهل السنة والشيعة والمعتزلة والخوارج، من خلال مختلف الأنشطة العلميّة منها والسياسيّة.

والجدير بالملاحظة أنّ هذا الموقف الجديد الذي اتّخذه المأمون من المتكلّمين، لم يكن يقتصر على الجانب العلميّ، أي قبولهم في البلاط وفتح باب المناظرات بينهم، بل همّ الجانب الاجتماعي المعيش أيضاً. ظهر ذلك في اعترافه بحق أصحاب المذاهب في الوجود داخل الدولة، ومنعه من اعتبارهم - في المستوى القانوني - أصحاب بدع يعاملون - كما كان سائداً - معاملة غير عادلة في «المعاملات» وفي «العبادات» بسبب «ضلالهم»⁽²⁾. لقد رفع عنهم ما كانوا يعانونه من تمييز ضدهم. هذا ما نستخلصه من إقراره بضرورة الابتعاد عن معايير التبديع والتكفير المعتمدة قبله والتي ألحقت ضيماً كبيراً بالمختلفين عن المذهب الرسميّ. فهو يؤاخذ المحدثين القضاة

(1) الجاحظ، الرسائل، صناعة الكلام، ج 4، ص 250.

(2) حفلت المصادر القديمة بوصف مجالس المأمون وتعدّد من يحضرها من «سائر أهل المقالات». انظر على سبيل المثال: المسعودي، مروج الذهب، مج 2، ص 409؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 3، ص 369؛ الطبري، تاريخ، مج 5، ص 152.

عندما انطلقت الأزمة، على ما أظهره من «أنهم أهل الحق والدين والجماعة، وأن من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة»، وأنكر عليهم إسقاط الحقوق المدنية للمختلفين عنهم في الرأي وفي المذهب. ويعتبر - في ردّ عليهم - أنهم «أحقّ من يُتهم في صدقه، وتُطرح شهادته، لا يوثق بقوله ولا عمله»⁽¹⁾. ويكفي في هذا الصدد أن نورد بعض شهادات أصحاب المذاهب من معتزلة وشيعة خاصة، على تحسن وضعيتهم مع المأمون، مقارنة بما كانوا يعيشونه من إقصاء ومحن. منها شهادة الجاحظ الذي أقرّ بفضل هذا الخليفة على المتكلمين من حيث إيقاف الاعتداءات التي كانوا يتعرّضون لها، إذ في عهده سقطت «عن المتكلمين المحنة وزالت البلوى والمشقة»⁽²⁾. ومن هذه الشهادات أيضاً شهادة الإمام الشيعي علي بن موسى الرضا، الذي قال: «إنه (أي المأمون) وصل أرحاماً قُطعت، وآمن نفوساً فزعت، بل أحيّاها وقد تلفت، وأغناها إذ افتقرت»⁽³⁾.

لقد كان البلاط - وهو الإطار الرسمي لاستهلاك الثقافة وإشاعتها في المجتمع التقليدي - صورة واضحة عن النزوع التعددي الذي اتّسمت به سياسة المأمون الثقافية. وقد ظهر هذا التعدّد من خلال ما يُعقد فيه من مجالس للجدل كانت مفتوحة أمام العلماء من مختلف المذاهب⁽⁴⁾.

(1) الطبري، تاريخ، مج 5، ص 187.

(2) الجاحظ، «رسالة في نفي التشبيه»، الرسائل، ج 1، ص 287.

(3) محمّد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا، قم، انتشارات الشريف الرضي، 1378هـ، ج 2، ص 158.

(4) نرجع أنّ التسامح الذي عمل به المأمون قائم على أساس تصوّر فلسفي =

وتبين المادة الثرية التي نجدها في المصادر، والتي تصف مجالس المأمون العلمية من حيث روادها ومواضيعها، أننا إزاء سياسة تعددية جديدة على سنة الخلافة العباسية. فالمعايير المعتمدة في تقديم العلماء لم تعد مذهبية، بل هي علمية متصلة بمدى تفوق الواحد منهم في مجاله. قال ابن طيفور: «واختير له (أي المأمون) من الفقهاء لمجالسته مائة رجل فما زال يختارهم طبقة بعد طبقة حتى حصل منهم عشرة»⁽¹⁾، وكان من بين العشرة علماء مقدّمون مختلفو الانتماءات: مثل أحمد بن أبي دؤاد وبشر المريسي المعتزليين، ويحيى بن أكثم السني. ويتحدث ابن أكثم نفسه عن رواد مجالس المأمون فلا يشير إلى مذاهبهم - على عادة أصحاب الحديث - بل يقف عند مزايدهم العلمية، قال: «أمرني المأمون عند دخوله بغداد أن أجمع وجوه الفقهاء وأهل العلم من أهل بغداد فاخترت له من أعلامهم أربعين رجلاً وأحضرتهم وجلس لهم المأمون فسأل عن مسائل وأفاض في فنون الحديث والعلم»⁽²⁾.

وقد أوجدت هذه المعايير العلمية جواً من التعايش والتسامح بين أصحاب المذاهب: فالسني والمعتزلي والشيعة والخارجي

= يؤمن بنسبية الحقيقة ويقوم على الاعتراف المتبادل بين أصحاب المذاهب، وهو غير التسامح القائم على قبول ما يعتقده الآخر مع الإيمان الجازم بخطئه. من المفيد مراجعة مختلف الدلالات التي ضبطها عبده فيلالي الأنصاري لمفهوم التسامح:

Abdou Filali-Ansary, « La tolérance a-t-elle un avenir ? », in: *PHILOSOPHICA*, vol. 66, 2000 (2): Philosophie et Tolérance, pp. 28-30.

(1) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص 36.

(2) المصدر نفسه، ص 45.

الإباضي، يلتقون في المجالس ويتناظرون⁽¹⁾ في مختلف المواضيع دون تحريم لهذا الموضوع أو ذاك، ودون وصم لهذا الطرف أو ذاك بالبدعة أو غيرها. ومن شأن بعض التدقيق في وصف المعايير الجديدة للتحاور في هذه المجالس، أن يقدم صورة واضحة عن مدى التسامح الذي يميّزها. قال بشر المريسي: «حضرت عبد الله المأمون أنا وثمانية ومحمد بن أبي العباس وعلي بن الهيثم، فتناظروا في التشيع، فنصر محمد بن أبي العباس الإمامة ونصر علي بن الهيثم الزيدية، وجرى الكلام بينهما، إلى أن قال محمد لعلي: يا نبطي، ما أنت والكلام! قال: فقال المأمون- وكان متكئا فجلس- الشتم عي والبذاء لؤم، إنا قد أبحنا الكلام وأظهرنا المقالات، فمن قال بالحق حمدناه، ومن جهل ذلك وقفناه»، ثم ذكر المتجادلين أنهما لا يختلفان في نهاية المطاف إلا اختلافاً تأويلياً، وهذا ليس مدعاة للتباعد بينهما⁽²⁾.

تواصل الحضور السنّي في بلاط المأمون بنفس النسق الذي كان سائداً قبله. فأصحاب الحديث وغيرهم من أهل السنة، وخاصة الحنفيّة، ظلّوا يرتادون البلاط ويقيمون مجالس الحديث ويشاركهم فيها المأمون نفسه⁽³⁾. وعلاوة على مجالس الحديث كانوا يشاركون في المناظرات التي تقام في هذا الموضوع أو ذاك. ولعلّ أشهر

(1) الذهبي، مصدر مذكور، ج 10، ص 285.

(2) الطبري، تاريخ، مج 5، ص 152.

(3) انظر على سبيل المثال: السيوطي، مصدر مذكور، ص 360-362، 374-378، ويذكر ابن الجوزي في صفوة الصفوة، بيروت، دار المعرفة، 1985، أنّ المأمون برّز في العلم بالحديث، انظر ج 3، ص 169-170.

مناظرة في هذا الصدد تلك التي وصلنا نصّها في كتاب الحيدة والاعتذار للمحدّث عبد العزيز المكي الكناني⁽¹⁾ وهو من أصحاب الشافعي. وقد دارت بينه وبين بشر المريسي في موضوع خلق القرآن⁽²⁾. والجدير بالملاحظة أنّ مواقف سنّة مخالفة لأصحاب الحديث، أصبح من الممكن التعبير عنها في هذه المجالس. ونعني هنا حضر الحجّة في صنف من الحديث دون بقية الأصناف، وهو ذاك المتفق مع ما جاء في القرآن والموضح له. إنّ موقف الحنفيّة خاصّة⁽³⁾ وموقف بعض العلماء من غير الحنفيّة كما تردّد أصدااء

(1) عبد العزيز المكي الكناني، الحيدة والاعتذار في الردّ على من قال بخلق القرآن، تحقيق علي بن محمّد الفقيهي، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 1412هـ.

(2) محتوى الكتاب يدعو إلى الشكّ فيه من عدّة نواح: الأولى، أنّه يتحدّث عن المناظرة أثناء محنة خلق القرآن في بغداد وبحضور المأمون، والحال أنّه لمّا انطلقت المحنة كان المأمون في الرقة، ولم يعد بعدها إلى بغداد لأنّه توفي في طريق العودة. الثانية، أنّه يصوّر انتصار المحدّث عبد العزيز الكناني على بشر المريسي واقتناع المأمون بحججه، وهذا لم يكن تاريخياً، لأنّ المأمون مات وهو متشبّث بمقولة خلق القرآن إلى درجة أنّه أوصى أخاه المعتصم بمواصلة تبنيها، وفعلاً تواصلت المحنة إلى ما بعد المعتصم، أي إلى عهد الواثق. الثالثة أنّ نصّ المناظرة طويل، وأسلوبها الحجاجي الموثق بالشواهد هو أقرب إلى الخطاب المُعدّ كتابياً، منه إلى الخطاب الشفوي المرتجل. لذلك نرجّح أنّ المناظرة وقعت فعلاً، لكن قبل المحنة، وفي إطار المناظرات التي كان يرعاها المأمون، وأنّها جرت على غير الشاكلة المثبتة في الكتاب والتي تحمل مؤشرات التشكيل البعدي.

(3) أورد الشافعي في الأمّ هذا الموقف على لسان أبي حنيفة. قال: يقول أبو حنيفة ما خالف القرآن فليس عن رسول الله (ص) وإن جاءت به الرواية، الأمّ، مج 4، ج 7، ص 358. وهذا أكّده أبو نعيم الأصفهاني في حلية =

خافته لهذا الموقف المغيّب. فالمحدث عبد العزيز المكي الكنانيّ مثلاً، يُنسب إليه القول بضرورة التحري في صحة الحديث عن طريق مقارنته بما جاء في القرآن. قال: «قال رسول الله (ص) إنّ اليهود كذبت على موسى، وإنّ النصارى كذبت على عيسى وسيكذب عليّ أناس من أمتي فإذا بلغكم عني حديث منكر فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فهو منّي وأنا قلته، وما خالف كتاب الله، فليس منّي ولم أقله. فكيف يقول رسول الله (ص) بخلاف كتاب الله، ويكتب الله هدى الله نبيّه (ص)»⁽¹⁾. وقد وجدنا الشافعي يردّ ردّاً مطوّلاً على من رأى هذا الرأي، وعلى الحديث الذي يحتاج به⁽²⁾. إنّ رأياً كهذا من شأنه أن يهدّد النسبة الأكبر من الأحاديث المتداولة بانعدام المشروعية، وهذا سيكون من المسائل التي لن يغفرها أصحاب الحديث للمأمون ولا للعلماء المقربين منه، وسيتهمونه «بترويع الباطل في دولته»⁽³⁾.

وعلاوة على تخصيص مجالس للحديث، ظلّ الحضور السنّي مركزياً في سياسة المأمون لأنّ الاختيارات السياسيّة الكبرى والقوانين التشريعيّة ظلّت دائماً ذات توجه سنّي واضح. وأبرز مؤشر على ذلك عضده الأيمن - المحدث الفقيه القاضي - يحيى بن أكثم،

= الأولياء، ج 9، ص 72. وانظر: فخر الدين الرازي، المحصول في علم الأصول، ج 2، ص 164.

(1) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص 47، و بشير المحقق إلى أنّ هذا المحدث والمتكلم كان من أصحاب الشافعي. هامش 1.

(2) الشافعي، الرسالة، ص 89-105.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 11، ص 65-66.

الذي «غلب على المأمون، حتى لم يتقدّمه أحد عنده من الناس جميعاً». وكان المأمون ممّن برع في العلوم، فعرف من حال يحيى بن أكثم وما هو عليه من العلم والعقل ما أخذ بمجامع قلبه، حتى قلّده قضاء القضاة، وتدير أهل مملكته. فكانت الوزراء لا تعمل في تدبير الملك شيئاً إلاّ بعد مطالعة يحيى بن أكثم⁽¹⁾. فلا يُتوقع إذن أن يكون «مدبّر المملكة» سنياً وتوجّهاً غير ذلك. تنضاف إلى هذا المؤشّر حقيقة أنّ القضاء - في قسم هامّ منه - كان تحت سيطرة أصحاب الحديث. ونتبيّن هذه السيطرة من خلال مراسلات المأمون مع نائبه على بغداد إسحاق بن إبراهيم عندما انطلقت المحنة. فقد ورد فيها ذكر العديد من القضاة الذين تورّطوا في التمرّد عليه، وهم كلّهم من أصحاب الحديث. والملاحظ أنّ الأدبيّات الرسميّة سكّنت عن هذه الوضعيّة «المريحة» التي كان هؤلاء يتمتّعون بها - على غرار سائر الأطراف المذهبيّة - قبل المحنة، بينما ندّدت بما أتاه المأمون من إيقاف الاستعانة بغير المستجيبين له منهم⁽²⁾.

وفي مقابل عدم الحاجة إلى التوسّع في إثبات الحضور السنّي في دولة المأمون نظراً إلى وضوحه، نحن في حاجة إلى أن نتبيّن حقيقة اعتراف هذا الخليفة بالمذاهب المخالفة للمذهب الرسميّ للدولة: الشيعة والمعتزلة والخوارج.

بدا الحضور الشيعي في البلاط من خلال عدّة مظاهر، بدءاً

(1) البغدادي، تاريخ بغداد، ج 14، ص 197-198. ويورد البغدادي أنّ المأمون عزل يحيى بن أكثم بسبب سوء سلوكه الأخلاقي، المصدر نفسه، ج 14، ص 195.

(2) ابن الجوزي، صفة الصفوة، ج 4، ص 7.

بالعلماء المتشيعين وصولاً إلى بعض القرارات السياسية «الشيعة». إذ نجد أخباراً عن تردد أعلام من الشيعة على مجالس المأمون، وعن التطرق إلى مسائل التشيع وفي مقدمتها مسألة الإمامة. وخبر المريسي المذكور أعلاه، عينة من هذه الأخبار. وقد وصل الأمر بالمأمون إلى الهم بالعمل ببعض آراء الشيعة، من قبيل ما أتاه- ثم تراجع عنه- من التوصية بالخلافة من بعده لعلي بن موسى الرضا مع ما يصحب ذلك من إجراءات⁽¹⁾. ولسنا نرجح أن هذا الإجراء داخل في باب ميل المأمون إلى التشيع، أو تشيعه- كما اتهم بذلك من القديم إلى اليوم- لأن مؤشرات عدة كانت تؤكد صدوره في مختلف قراراته عن رؤية عقلية تراعي الأصلح للدولة والأعدل لمختلف الطوائف داخلها. ففي تبريره لهذا الإجراء لم يعتمد ثوابت الفكر الشيعي في أحقية آل البيت بالإمامة، بل اعتمد ثوابت مدنية-سياسية ممثلة في كفاءة هذا المرشح للخلافة: «ذلك أنه نظر في بني العباس وبني علي، فلم يجد أحداً هو أفضل ولا أروع ولا أعلم منه»⁽²⁾، وبين هذا الخطاب التفضيلي القائم على معنى الكفاءة، والخطاب التفضيلي الشيعي القائم على معنى الانتساب إلى آل البيت، بون كبير. وعندما تلقى نظرة سريعة على أخبار المجالس العلمية الجامعة بين المأمون والرضا عندما كانا في خراسان، نتبين مدى تقدير المأمون لعلمه⁽³⁾، ونرجح أن الدافع إلى توليته أمران: كفاءة

(1) القمي، مصدر مذكور، ج 2، ص 159-160.

(2) الطبري، تاريخ، مج 5، ص 138.

(3) يمكن العودة إلى كتاب: الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1984.

الموصى له، وتسامح الموصي. وعلاوة على هذا الإجراء جاءت قرارات أخرى للمأمون مراعية للجانب الشيعي، من قبيل ما هم به من تحليل نكاح المتعة⁽¹⁾، ومن قبيل إعادة فذك إلى ذرية علي⁽²⁾. ومن أكثر الأمور دلالة على تسامح المأمون مع الشيعة - لا المتعاونين معه فحسب بل كذلك الذين ثاروا عليه - هو تنبيهه إياهم إلى التغير الحاصل في العلاقة بينهم وبين السلطة العباسية في عهده. فهو يدعوهم إلى طي صفحة الماضي والدخول في علاقة جديدة يسودها التفهم المتبادل. قال ابن طيفور: «استقبل المأمون في منصرفه من خراسان الطالبيون ببعض طريقه واعتذروا مما كان منهم من الخروج. فقال المأمون لمتكلمهم: كفت واستمع مني. أولنا وأولكم ما تعلمون، وآخرنا وآخركم إلى ما ترون، وتناسوا ما بين هذين»⁽³⁾. وتمثل حادثة الخروج المذكورة، في أن إبراهيم بن محمد بن طباطبا، ثار عليه ببغداد ونصب نفسه خليفة بدلاً منه. وعندما هزمه لم ينگل به وبأصحابه، بل أثبت سلوكاً متسامحاً قل أن يتبع في مثل هذه الوضعية السياسية: «وقف بين يديه، واستشار في أمره الحسن بن سهل، فقال: يا أمير المؤمنين إن قتلته، عملت بما عمله الملوك قبلك، وإن عفوت عنه عملت ما لم يعمله الملوك قبلك. فعفا عنه»⁽⁴⁾.

(1) أشادت الأدبيات السنّة يحيى بن أكثم لأنه هو الذي ثنى المأمون عن هذا القرار. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 12، ص 8-9.

(2) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، مج 2، ص 469.

(3) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص 13.

(4) محمود مقديش، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988، مج 1، ص 252-253.

والى جانب الشيعة كان للمعتزلة مكانة في دولة المأمون، هي المكانة التي دفعت بأصحاب الحديث قديماً إلى اعتباره واقعاً تحت «غوايتهم»، ودفعت بالدارسين المعاصرين إلى اعتبار الدولة العباسية في عهده دولة معتزلية، أو دولة المعتزلة⁽¹⁾. والحقيقة أنه لم يعاملهم بأكثر مما عامل به بقية المذاهب. فالدولة لم تكن معتزلية، ولا كان همُّ المعتزلة الوصول إلى السلطة وفرض آرائهم، بل كان حضورهم- مثل حضور سائر المذاهب- أمراً عادياً في منطق التسامح السياسي. فمن غير العادي أن يُضطهد هؤلاء وأن يُمنعوا من ممارسة نشاطهم العلمي، وهو ما خلفته سياسة الرشيد، ومن العادي أن يُمكنوا من المشاركة في الحياة الثقافية، وهو انتصاف لهم وليس تمييزاً لهم على حساب غيرهم. ولنا قرائن عديدة على منطق التسامح هذا، منها أن المأمون أصبح يوقر لهم الحماية اللازمة لممارسة نشاطهم العلمي، بعد أن كرّست سياسة الرشيد والأمين وإبراهيم بن المهدي، معاداتهم وتأليب العامة عليهم. جاء في كتاب فزعة الألباء: «كان (قطرب) يذهب مذهب المعتزلة، ولما صنّف كتابه في التفسير أراد أن يقرأه في الجامع، فخاف من العامة وإنكارهم عليه، لأنه ذكر فيه مذهب المعتزلة، فاستعان بجماعة من أصحاب السلطان (والمقصود

(1) افتتح هذا الموقف محمد أبو زهرة في كتابه عن ابن حنبل، وتابعه فيه العديد من الدارسين إلى اليوم. وقد اعتبر أبو زهرة أن المعتزلة أصحاب المأمون «ومنهم اختار وزراءه وصفوته الذين جعلهم بمنزلة نفسه، وجعل منهم شعاره ودثاره» (طبعة القاهرة، دار الفكر العربي، ص 46). وهذا موقف غير صائب- كما تبين هذه الدراسة- لأنه ينطلق من مسلمة أن المعتزلة هم من خطط ودبر لتوجيه السلطة إلى ما يريدون، بما في ذلك فرض مقولة خلق القرآن.

المأمون)، ليتمكّن من قراءته بالجامع⁽¹⁾. وواضح في هذا الخبر أنّ المعتزلة كانوا يطالبون بموطئ قدم في الساحة الثقافية ولم يكونوا يطالبون بالتفرد بها. ومن قرائن سياسة التسامح أيضاً حضور المعتزلة في البلاط والحظوة التي يجودونها لدى الخليفة: كان لثمامة بن أشرس مكانة لديه⁽²⁾، وكانت «أبي الهذيل العلاف الخطبة الكبيرة عند المأمون في الردّ على المنجمين»، وللنظام مكانة جليلة⁽³⁾. ومن المعلوم أنّ المأمون أعلن تبنيّه لبعض مبادئ الاعتزال مثل رفض التشبيه ورؤية الله في الآخرة، ومثل القول بحرية الإنسان في إتيان أفعاله، وخاصّة مثل مقولة خلق القرآن التي ستستقطب أطراف الصراع في المحنة لاحقاً. ويجدر التنبيه إلى أنّ هذه المقولة ليست حكراً على المعتزلة بل إنّ أطرافاً أخرى كثيرة تبناها: قسم من أهل السنة أنفسهم⁽⁴⁾ وخاصّة العلماء الذين واصلوا نهج أبي حنيفة، وكلّ الخوارج، والشيعة. ولذلك لا يمكن الاعتماد عليها تحديداً لتأكيد

(1) عبد الرحمان بن محمّد الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، القاهرة، دار الفكر العربي، 1997، ص 85.

(2) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 4، ص 299.

(3) ضمن كتاب فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 273، 256، 257، 259؛ الذهبي، مصدر مذكور، ج 10، ص 205.

(4) من الثابت مثلاً أنّ المحدث إسماعيل بن عليّة كان يقول بخلق القرآن، الأمر الذي تسبّب له في مضايقات كثيرة. الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 107-120. ومن المرجّح أنّ يحيى بن أكثم - المحدث والقاضي السنّي المقرّب من المأمون - كان يقول بخلق القرآن. وبنى هذا الترجيح على الارتباك الذي شاب مواقف أصحاب الحديث منه، بين قادح فيه ومعدّل له نافٍ عنه «البدعة». انظر على سبيل المثال الترجمة المخصّصة له في تاريخ بغداد، ج 14، ص 191-204.

أنّ محنة خلق القرآن ظاهرة اعتزالية. علاوة على ذلك وجدنا لدى العلماء القدامى تمييزاً بين الاعتزال في حدّ ذاته والتجهّم، فالجهميّ كما رأينا هو كلّ من يقول بخلق القرآن، معتزليّاً كان أم غيره.

وبالنسبة إلى الخوارج الإباضية، يبدو أنّهم دخلوا طوراً جديداً في علاقتهم بسلطة الخلافة العباسية، إذ مرّوا من «الخروج عليها» إلى «الدخول فيها»، بحكم نزعة التسامح الجديدة هذه. فقد كان منهم علماء يرتادون مجالس المأمون على غرار بقية المذاهب. وهذا ما تؤكّده شظايا بعض الأخبار المتبقية. جاء في تاريخ بغداد للخطيب البغدادي أنّ المأمون سأل حاجبه يوماً: «انظر من الباب من أصحاب الكلام؟ فخرج وعاد إليه فقال: بالباب أبو الهذيل العلاف وهو معتزليّ، وعبد الله بن إباح الإباضيّ، وهشام بن الكلبيّ الرافضي»⁽¹⁾. وفضلاً عن هذا الخبر نجد أخباراً متفرقة حول حضور أطراف خارجيّة لمحاورة المأمون والاحتجاج عليه أحياناً، والهام أنّ هذه المحاورات تدور في جوّ سلميّ يغلب عليه التفهّم، من قبيل محاورة حول أسباب الاختلاف العائدة إلى تأويل القرآن. والأهمّ من مضمون هذه المحاورة إطارها الشكليّ: إذ يبتدئ الخبر بـ «أدخل رجل من الخوارج على المأمون»، وينتهي - بعد إيراد نصّ المحاورة - بالتوافق بينهما: «قال الخارجيّ: صدقت، السلام عليك يا أمير المؤمنين»⁽²⁾. واللافت للانتباه هنا حضور مصطلح «أمير

(1) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 3، ص 369.

(2) البغدادي، تاريخ بغداد، ج 10، ص 186؛ السيوطي، مصدر مذكور، ص 364.

المؤمنين» على لسان خارجي يخاطب خليفة عباسياً: إنَّ تغييراً في العلاقة قد حدث، إذ من الطارئ على سنة الخلافة العباسية أن يدخل خارجي البلاط ويخرج طليقاً، فهو إما إلى القتل، أو إلى السجن⁽¹⁾. لكن عندما حضر الحوار بدأ التقارب، أو على الأقل بدأ الاعتراف المتبادل، وإن ظلَّ الاختلاف قائماً.

وبالعودة إلى بعض الأخبار المتعلقة بقبول المأمون التهاور مع بعض المخالفين له، وجدنا محاورة سياسية دارت بينه وبين شخص قُدِّم في صيغة النكرة، موضوعها مدى شرعية سلطته⁽²⁾. ونرجح أن إخفاء هوية المحاور الذي قدم للاحتجاج ولمطالبة المأمون بإثبات شرعية حكمه، هو تصرف مقصود من قبل منتج الخطاب⁽³⁾. ويقصد من ورائه إخفاء بعض المعطيات المحرجة التي حَفَّت بتسامح المأمون مع «أصحاب البدع». فقد تضمَّن الخبر إدخال هؤلاء إلى البلاط والسماح لهم بمجادلة ما هو غير قابل للمجادلة وفق ما جرت به العادة: السلطة وشرعيتها. ونرجح اعتماداً على بعض المؤشرات الواردة في الخبر أنَّ هذا الشخص هو أحد الخوارج الذين كانوا

(1) عندما جدَّد الرشيد العقاب لجعفر البرمكي بحرق جسده، قتل في نفس الوقت أحد الخوارج الذين كانوا في سجنه. الطبري، تاريخ، مج 4، ص 663.

(2) المسعودي، مروج الذهب، مج 2، ص 409-410.

(3) يورد المسعودي أنَّ الشخص المحاور هو أحد الصوفية، لكنَّ هيئة الرجل والمسألة التي طرحها لا تحيل على المتصوفة. ومن المعلوم أنَّ للمسعودي نزوعاً شيعياً لعله كان وراء التعمية في هوية المحاور. مروج الذهب، مج 2، ص 409. فضلاً عن ذلك أورد الخبر أيضاً السيوطي في تاريخ الخلفاء، ص 372، والذهبي في سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 278، دون أن يشير إلى أنَّ المحاور من الصوفية، واكتفيا بصيغة النكرة.

يحاربون العباسيين، ثم قرّروا التأكد من نزوع التسامح الذي أبداه هذا الخليفة بالذات حتّى يكفّوا عن الخروج. أوّل هذه المؤشرات الهيئة التي كان عليها هذا الرجل فالثياب المشمّرة المذكورة في وصف هيئته هي العلامة المميّزة للخوارج عندما يكونون في حالة حرب، أو «شراء» حسب اصطلاحهم. بل إنّ هذه العلامة وصلت درجة من الاختصاص بهم، جعلتها تُقَحَّم في حديث منسوب إلى الرسول لتدلّ عليهم، فيسهل التعرف عليهم عندما يظهرون⁽¹⁾. ثاني المؤشرات أنّ تساؤل الرجل عن طريقة وصول المأمون إلى الحكم: هل هي المغالبة والقهر أم هي إجماع المسلمين عليه، يعكس تصوّر الخوارج لتولّي الحكم: فهم يرون الإجماع على الطرف الكفء، دون المغالبة أيّا كانت مستنداتها. وثالث المؤشرات هو اقتناع الرجل بإجابة الخليفة عندما بيّن له المهام التي يحرص على إنجازها من خلال قيامه بأعباء السلطة، وأنّه لا يرفض التخلّي عن السلطة لو أجمع المسلمون على غيره. قال له: إنّّه قائم بهذا الأمر «إلى أن يجتمع المسلمون على رجل تتفق كلمتهم على الرضا به فأسلم الأمر إليه، وأكون كرجل من المسلمين». وقد اقتنع المحاور وعاد إلى أصحابه معلماً إياهم بقبوله من الخليفة حججه.

ومن اللافت للانتباه تغيّر نوعيّة الحديث في موضوع الخوارج في البلاط. فقد أصبح بالإمكان أن يُطرح هذا الموضوع في سياق

(1) نصّ الحديث كما جاء على لسان عائشة: «تفرّق أمتي على فرقتين تمرق بينهما فرقة محلّقون رؤوسهم محفون شواربهم، أزرهم إلى أنصاف سوقهم». البغدادي، تاريخ بغداد، ج 1، ص 160.

مدحي، هو سياق المزايا و«خصال»، في بعض خصوصياتهم. جاء في رسائل الجاحظ أن المأمون طلب من قواد حريين أن يوازنوا بين خصال المقاتل «التركي» وخصال المقاتل «الخارجي»⁽¹⁾. وطبعاً طفق كل واحد ينتصر لهذا الطرف أو لذاك، مبيّناً «دعواه وحجته» كما طلب منه. ولا تتعلّق المسألة هنا بالدلالات المباشرة لهذه الموازنة وما أفرزته من مبالغات أحياناً، بل بدلالة وجود خطاب إيجابي عن طرف مختلف، وبطلب من الخليفة نفسه. إنه مؤشر اعتراف بأن الاختلاف ليس موجباً للإقصاء وللتحامل. وهذا في حدّ ذاته درجة من درجات التسامح.

ولعلّ الأهمّ من هذه المؤشرات - كما سنرى - هو الترجمة العملية للتفاهم المرجّح حصوله بين الخليفة وأتباع هذا المذهب، من خلال التراجع الكبير الذي سجّل في تحركاتهم العسكرية ضدّ الدولة.

هكذا تتضح صورة التسامح الذي أقرّه المأمون، وهو ما سبق أن عبّر عنه بأن السياسة الرشيدة هي تلك التي تؤلّف بين الجميع، ولا تميل إلى طائفة دون أخرى. ولذلك فإنّ هذا التصرف لم يكن له طابع شكليّ الغاية منه مجرد التجميع أو الالتقاء في «كنف اللاتسامح» - على حدّ عبارة ميشال بارلو - بل كان خاضعاً لسياسة تقريب فكريّة ونفسية واجتماعية من شأنها أن تخلق التآلف والمؤانسة بين جميع الفرق وتسقط أحكام التكفير الرائجة من قبل والتي تفصل بينهم، قاضية بعدم المجالسة وعدم المشاركة لا في معاملات ولا في

(1) الجاحظ، الرسائل، رسالة مناقب الترك، ج 3، ص 198-211.

عبادات⁽¹⁾. ففي المستوى الفكريّ يشرح المأمون منطلقاته في السماح لجميع الطوائف بالتعبير عن مقولاتها وأرائها في مجالسه من منطلق فيه الكثير من ترشيد الوعي بالاختلاف: فهو حاصل في الفروع كما قال، دون الأصول الجامعة بينهم. قال لمتحاورين اختصما في مجلسه وكاد الأمر يسوء بينهما: «اجعلا بينكما أصلاً، فإنّ الكلام فروع، فإذا افترعتم شيئاً رجعتم إلى الأصول»⁽²⁾. وقال موضحاً حرصه على التأليف بين الجميع: «وإنّي لأرجو أن يكون مجلسنا هذا بتوفيق الله وتأييده ومعاونته على إتمامه سبباً لاجتماع هذه الطوائف على ما هو أَرْضَى وأصلح للدين. إمّا شاكّ فيتبيّن

(1) ونورد لذلك الأمثلة التالية، المثال الأول: قال أحدهم «كنت عند يونس بن عبيد، فجاء رجل فقال: يا أبا عبد الله تنهانا عن مجالسة عمرو بن عبيد وقد دخل عليه ابنك قبل، فقال: ابني؟ قال: نعم، فتغيّظ يونس فلم أبرح حتّى جاء ابنه، فقال: يا بنيّ قد عرفت رأيي في عمرو ثمّ تدخل عليه؟ فجعل يعتذر»، (تاريخ بغداد، ج 12، ص 172-173). المثال الثاني: قال عيسى بن يونس: «سَلِمَ عمرو بن عبيد على ابن عون فلم يردّ عليه، وجلس إليه فقام عنه». (المصدر نفسه، ج 12، ص 173). المثال الثالث: قال ابن عليّة: «جاءني عبد العزيز الدبّاغ وقال لي: إنّي قد أنكرت وجه بن عون، فلا أدري ما شأنه؟ قال فذهبت معه إلى ابن عون فقلت: ما شأن عبد العزيز؟ قال: أخبرني قتيبة صاحب الحرير أنّه رآه يمشي مع عمرو بن عبيد في السوق. قال: فقال عبد العزيز إنّما سألته عن شيء، والله ما أحبّ رأيه. قال: وتساءله أيضاً؟» (المصدر نفسه، ج 12، ص 173-174).

(2) الطبري، تاريخ، مج 5، ص 152. وهذا ما وافقه عليه المعتزلة مثلاً وخالفه فيه أصحاب الحديث. انظر عثمان بن سعيد الدارمي، ردّ الإمام الدارمي على بشر المريسي العنيد، ص 5.

ويثبت فينقاد طوعاً، وإما معاند فيردّ بالعدل كرهاً⁽¹⁾. ولا سبيل إلى هذا التأليف إلا الحوار والاعتراف المتبادل، وليس التكفير- كما قال- على طريقة رؤساء الطوائف الذين إذا «خولف أحدهم في نحلة ولعلها ممّا وسع الله في جهله أو قد اختلف السلف في مثله فلم يعاد بعضهم بعضاً، ولم يروا في ذلك إثماً، ولعله يكفر مخالفه أو يبدّعه أو يرميه بالأمور التي حرمها الله عليه»⁽²⁾.

وفي المستوى النفسي-الاجتماعي كان المأمون يحرص على جعل أصحاب المذاهب يتشاركون في أطر وديّة تختلف تماماً عن كلّ أحكام الفصل والعزل التي أطلقها المحدثون في فترة الرشيد خاصة. فهو لا يكتفي بتنظيم الحوار بينهم في المجالس بل يجعل لها نظاماً من شأنه أن يؤلف بين جميع الحاضرين: «كان يحيى بن أكثم يقول: كان المأمون يجلس للمناظرة في الفقه يوم الثلاثاء، فإذا حضر الفقهاء ومن يناظره من سائر أهل المقالات أدخلوا حجرة مفروشة، وقيل لهم: انزعوا أخفافكم، ثمّ أحضرت الموائد، وقيل لهم: أصيبوا من الطعام والشراب وجدّدوا الوضوء، ومن خفّه ضيق فلينزعه، ومن ثقلت عليه قلنسوته فليضعها. فإذا فرغوا أتوا بالمجامر فبخروا وطيبوا، ثمّ خرجوا فاستدناهم حتّى يدنوا منه، ويناظروهم أحسن مناظرة وأنصفها وأبعدها من مناظرة المتجبرين، فلا يزالون كذلك إلى أن تزول الشمس»⁽³⁾. ومن شأن التألف بين أصحاب

(1) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص 46.

(2) المصدر نفسه، ص 46.

(3) المسعودي، مروج الذهب، مج 2، ص 409.

المذاهب، أن يشرع للتعايش الاجتماعي بين أتباعهم. فالعمل رمزي وله دور كبير في بث التسامح بين مختلف المجموعات والطوائف.

وبالإضافة إلى سياسة التآليف بين جميع الأطراف، اتبع المأمون سياسة إيلاء الاعتبار للآخر عن طريق إشعاره بأن له قيمة يمكن أن يفيد بها كامل المجموعة. وأبرز مظهر لذلك هو الإجراء السياسي الذي قام به وخالف بموجبه أسلافه من العباسيين وهو التوصية بالخلافة من بعده لطرف غير عباسي. وهذا إجراء مؤداه خلق سنة التشارك في السلطة والاقتراب بها من مفهوم الوظيفة العمرانية التنظيمية المبنية على الكفاءة، كما رأينا في مبررات قراره هذا. ومن المعلوم أن هذا التصرف أثار ردة فعل قوية من القوى السياسية والدينية التقليدية، فقد عارضه العباسيون وأصحاب الحديث، وقرروا الانفصال عنه وهو لا يزال في خراسان، وقرروا أيضاً مبايعة عمه إبراهيم بن المهدي في بغداد. ولن يقف هذا التمرد إلا بعودة الأمور إلى «نصابها» بعودة الوصاية بالعهد إلى الشق العباسي.

وفي ذات التوجه المتسامح عمل على تشريك مختلف الأطراف في جهاز الدولة والوظائف الممثلة لها. فقد كان مستشاروه وأعوانه من مختلف المذاهب: من أهل السنة ومن الشيعة ومن المعتزلة⁽¹⁾. ويكفي في هذا الصدد إن نشير إلى يحيى بن أكثم المحدث السني قاضي القضاة، وإلى غلبة الفقهاء والمحدثين من أهل السنة على منصب القضاء، وإلى دور أحمد بن أبي دؤاد المعتزلي في الوزارة،

(1) طبري، تاريخ الأمم والملوك، ص 165.

وقبل ذلك اقترح هذا المنصب على ثمامة بن أشرس المتكلم المعتزلي⁽¹⁾. أما بالنسبة إلى العلويين فقد كان تعاونه معهم من ثوابت سياسته: كلّف بعض العلويين بالولاية، وبالإشراف على الحج، وبقيادة الجيش⁽²⁾.

وخارج دائرة المذاهب الإسلامية، اتّبع العامون سياسة التسامح أيضاً مع أصحاب الديانات: اليهود والنصارى والمجوس والصابئين. فقد كانوا يحضرون مجالسه ويشاركون في المحاورات التي تجري فيها⁽³⁾. وكانت لهم مساهمات هامة في الحركة الثقافية التي ميّزت دولته، وذلك من خلال الاستعانة بعدد كبير منهم خاصة أولئك الذين يجيدون لغات أجنبية ولهم اطلاع على الثقافات الأجنبية⁽⁴⁾. فقد كان معظم العلماء المترجمين من غير العرب، وأصحاب ديانات مختلفة⁽⁵⁾. مثل سلم صاحب بيت الحكمة⁽⁶⁾، ويوحنا بن ماسويه الطبيب⁽⁷⁾، ويوحنا بن البطريق «الترجمان مولى

(1) الفهرست، ص 2 من الملحق.

(2) انظر جوانب أخرى من تقاريره مع الشيعة في كتابنا في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم، ص 316-318.

(3) القمي، مصدر مذكور، ج 1، ص 170؛ الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، مصدر مذكور.

(4) D. Sourdel, « Bayt al-Hikma », in *EI* 2, t. 1, p. 1175. البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1996، ص 23.

(5) ابن النديم، الفهرست، ص 340-342.

(6) المصدر نفسه، ص 374.

(7) المصدر نفسه، ص 411.

المأمون»، الذي «تولّى ترجمة كتب أرسطوطاليس خاصة»⁽¹⁾، وحنين بن إسحاق الذي «قعد في جملة المترجمين لكتب الحكمة واستخراجها إلى اللسان السرياني والعربي»⁽²⁾.

وفي المستوى الاجتماعي، تمتّع هؤلاء بمعاملة لم تكن تتجاوز المعايير المتعارفة والمقبولة من جميع الأطراف عصرئذ، دون تشدّد أو مبالغة في وضع الحدود والفوارق بين الطوائف. ويكفي في هذا الصدد أن نشير إلى ما أدّت إليه سياسة التسامح من إلغاء مظاهر التمييز ضدهم من خلال هيئة محدّدة، وإقرارهم في مهامّ ومناصب سياسيّة وإداريّة وعلميّة. هذا ما نستنتجه من إلغاء المتوكّل لاحقاً لكلّ مظاهر هذا التسامح العقديّ في بداية حكمه⁽³⁾. وكانت العلّة المقدّمة «أنّ المباشرين منهم للأعمال كثروا في زمانه، وزادوا على الحدّ [...] فكانت الأعمال الكبار كلّها أو عامتها إليهم في جميع النواحي»⁽⁴⁾. وزاد المتوكّل على ذلك جملة من القرارات المتشدّدة رأى أنّ سياسة المأمون- ومن واصلها من بعده أي المعتصم والواثق- قد خلّت منها. واعتبر نفسه مصحّحاً لهذا الوضع غير السليم الذي خلّفته هذه السياسة المتسامحة: «خرج أمره بلبس

(1) ابن النديم، الفهرست، ص 248.

(2) المصدر نفسه، ص 117.

(3) شبّه المحدثون سياسة المتوكّل هذه بوقوف أبي بكر في وجه الرّدة لنصرة الإسلام، وأشادوا به كثيراً في عدم تسامحه مع «البدع»، (البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 170). لكنهم لم يعيروا أيّ اهتمام لسياسته الجائرة التي حفّلت بها المصادر. انظر على سبيل المثال: السيوطي تاريخ الخلفاء، ص 396-397؛ ابن كثير، البداية والنهاية، ج 11، ص 156-157.

(4) ابن الجوزي، أحكام أهل الذّمة، ص 471.

النصارى واليهود الثياب العسلية، وألا يمكنوا من لبس الثياب لثلاثا يتشبهوا بالمسلمين، ولتكن ركبهم خشباً، وأن تهدم بيعةهم المستجدة، وأن تطبق عليهم الجزية ولا يفسح لهم في دخول حمامات المسلمين، وأن يفرد لهم حمامات خدماها ذمة، ولا يستخدموا مسلماً في حوائجهم لنفوسهم، وأفرد لهم من يحتسب عليهم⁽¹⁾. لقد كان رد فعل المتوكل على سياسة المأمون قوياً. ويظهر ذلك في الإجراءات المبالغ فيها والهادفة إلى إفراغ هؤلاء «إفراد البعير المعبد»، مع إذلالهم⁽²⁾. ولنا أن نستنتج أن كل إجراء تمييزي اتخذه، هو تدارك لغياب هذا التمييز سابقاً في دولة المأمون. لكن يظل من الضروري أن نقف عند حادثة تنكيل المأمون بنصارى مصر، الحادثة التي ركز فيها ابن الجوزي متخذاً إياها الوجه الوحيد لسياسة المأمون في هذا الصدد، وعنواناً لشدة مع أهل الذمة وهو التصرف السليم في نظره⁽³⁾. لقد غيب تماماً الأسباب الحقيقية

(1) المصدر نفسه. ويعلق ابن الجوزي مصوباً هذا القرار، ملخصاً موقف الحنابلة في هذا الصدد: «وكيف يجوز أن يستعان بهم على شيء أو يؤتمنوا على أمر من أمور المسلمين، وقد سموا رسول الله في الذراع؟ ولما حضرته الوفاة قال: ما زالت أكلة خبير تعاودني»، ص 491-492.

(2) انظر تفاصيل هذه الإجراءات في: الطبري، تاريخ، مج 5، ص 304-306.

(3) ابن الجوزي، أحكام أهل الذمة، ص 466-467. عمد ابن الجوزي إلى التصرف في حقيقة تقريب المأمون للنصارى، ولليهود أيضاً. فهو يورد خبراً تحمل بينته الدلالية آثار إعادة التشكيل وتوجيه المعنى. ومفاده أن المأمون عمد - فجأة - إلى قتل يهودي كان جالساً في مجلسه، بسبب تنبيه أحد الشعراء له بأن اليهود يكذبون محمداً. هكذا وبكل بساطة قبل المأمون هذا =

التي أفضت إلى هذا التنكيل، والمتمثلة في استنصارهم بأطراف خارجية لرفع ظلم لحقهم من والي مصر. فكان الأجدر بهم - كما قال ذلك المأمون - أن يتظلموا إليه لا أن يلوذوا بقوى خارجية تهدد أمن الدولة⁽¹⁾. إذن لقد عاقب المأمون نصارى مصر، لكن ليس بسبب دينهم بل بسبب مواقفهم الممائلة لطرف خارجي، ضد الدولة التي ينتمون إليها.

ولم يكن نزوع المأمون نحو الاعتراف بمختلف الرؤى الدينية والمعرفية وبأصحابها ليقف عند الحدود الإسلامية أو الكتابية، بل تعداها، إلى المعارف العقلية المتعارفة في سائر الثقافات، وفي مقدمتها الفلسفة، فلسفة أرسطو خاصة. فهو الخليفة الذي فتح باب التلاقح على مصراعيه أمام الثقافة العربية الإسلامية، وهو الخليفة الذي تجاوز ما ثبتت مؤسسة الخلافة قبله على محاربته لأنه نظر «بغير نور الله»، حسب رأي المحدثين.

كانت عنايته بترجمة الكتب الفلسفية خاصة، على غاية من الأهمية، تعكسها الأخبار الكثيرة المتداولة في ما جلبه من كتب الفلسفة وفي أسماء المترجمين، وفيما بذله من أموال في سبيل ذلك. فقد ارتقت المسألة عنده إلى مشغل رسمي للدولة. كان يرأسل

= اليهودي في مجلسه، ولم يكن يعرف هذا المعطى إلا بفضل هذا الشاعر
انظر نص الخبر في هذا الكتاب، ص 467.

(1) انظر تاريخ البعقوبي، مج 2، ص 466. وتبدو سياسة المأمون عموماً متأثرة بما ذكره أرسطو في سياسة المدينة. انظر ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 86-87.

ملوك الروم ويسألهم «صلته بما لديهم من كتب الفلسفة»⁽¹⁾. ويرسل لذلك ترجمة منهم الحجاج بن مطر وابن البطريق وسلم صاحب بيت الحكمة ويوحنا بن ماسويه وغيرهم⁽²⁾. و«استخرج كتب الفلاسفة اليونان من جزيرة قبرص»⁽³⁾. وخصص مؤسسة علمية لهذا الغرض وهي بيت الحكمة، ودورها الأساسي حفظ «كتب الفلاسفة التي [...] أمر الحكماء بتعريبها»⁽⁴⁾. وعمل فيها المسلمون والنصارى واليهود وغيرهم، والعرب وغير العرب. فالمسألة إذن مسألة اختيارات ثقافية رسمية، ورهان كامل على بعث حركة علمية واسعة المدى لا تقف عند حدود تقررها هذه الجهة أو تلك، تحت شعار محاربة ما لا يجوز من المعرفة وما يجوز.

واقترنت بحركة الترجمة ظاهرة انتشار المجالس الخاصة بالمباحثة والتدريس، داخل البلاط وخارجه. ذلك أن المأمون «حرّض الناس على قراءتها (أي الفلسفة) ورغبهم في تعليمها، فكان يخلو بالحكماء ويأنس بمناظرتهم ويلتذ بمذاكرتهم»⁽⁵⁾. وبدأ ظهور الفلاسفة، وأشهرهم الكندي «فيلسوف عصره في معرفة العلوم

(1) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص 136.

(2) الفهرست، ص 339.

(3) تاريخ الخلفاء، للسيوطي، ص 373. وقد جاء في النص «كتب الفلاسفة واليونان»، ولعلها ما أثبتناه.

(4) ابن وادان، تاريخ العباسيين، ص 448. وسيتوقف نشاطها في عهد المتوكل.

(5) ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، ص 136. وانظر ما ذكره ابن العبري من أسماء المنجمين والأطباء الذين اتصلوا بالمأمون، ص 136-138.

القديمة بأسرها، ويسمى فيلسوف العرب وكتبه في علوم مختلفة⁽¹⁾، نذكر منها في الفلسفة كتابه الذي يحمل عنواناً ذا دلالة هامة: الحث على تعلم الفلسفة، ورسالته «في كمية كتب أرسطوطاليس وما يحتاج إليه في تحصيل علم الفلسفة مما لا غنى في ذلك عنه منها وترتيبها وأغراضه فيها». وكان الكندي، كما يقول ابن أبي أصيبعة: «عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم وعند ابنه أحمد [...] كان عالماً بالطب والفلسفة وعلم الحساب والمنطق وتأليف اللحن والهندسة وطبائع الأعداد وعلم النجوم، ولم يكن في الإسلام فيلسوف غيره، احتذى في تواليفه حذو أرسطوطاليس [...] وترجم من كتب الفلسفة الكثير، وأوضح منها المشكل، ولخص المستصعب، وبسط العويص⁽²⁾».

إن التعددية في سياسة المأمون الثقافية، تجربة طارئة على سياسة مؤسسة الخلافة، وطارئة أيضاً على التصنيفات المذهبية القارة التي تطبق آلياً على كل موقف وعلى كل صاحب موقف. لذلك وجدنا الفكر السائد بمعايير المتكلسة مرتبكاً في التعامل معها ومعه. فهو أحياناً يوضع في خانة التشيع وأحياناً في خانة الاعتزال، وأخرى في خانة التسنن، إمعاناً في حجب البعد المتسامح في ما قام به. والحال - كما رأينا - أنه آمن بأن مصدر المعرفة عقلي بشري، وأن المعارف والرؤى هي اجتهادات بشرية لا يحق لأي اجتهاد منها أن يحتكر الحقيقة ويخطئ غيره.

(1) الفهرست، ص 358؛ اليهقي، تاريخ حكماء الإسلام، ص 52.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 260-268.

ومن هذه المنطلقات المعرفية لم يكن المأمون في سياسته عامة في حاجة إلى «خدمات» الفقهاء والمحدثين المتمثلة في الدفاع عن مشروعية السلطة القائمة بمبررات دينية. وهي المبررات التي كان منتهاها مشروعية «السلطان وإن جار»، كما رأينا فيما استقر مع الرشيد. وقد استمد هذا الاستقلال عن سلطة هؤلاء من استقامة سياسته على المستوى الاجتماعي، ومن أتباعه سياسة العدل بين الجميع، وفق ما تتداوله كتب التاريخ والتراجم والأدب. ويمكن أن نورد منها النماذج التالية: «وقع (أي المأمون) إلى علي بن هشام في أمر تظلم: من علامة الشريف أن يظلم من فوقه، ويظلمه من دونه، فأبى الرجلين أنت؟» وإلى هشام: لا أدنيك ولك بيابي خصم؛ وإلى الرستمى في قصة من تظلم منه: ليس من المروءة أن تكون آيتك من ذهب وفضة، وغريمك خاو وجارك طاو؛ وفي قصة متظلم من عمرو بن مسعدة: يا عمرو، عمر نعمتك بالعدل، فإن الجور يهدمها؛ وإلى آخر: لا تغتر بموضعك من إمامك فإنك وأخس عيده في الحق سواء؛... وإلى آخر: قد احتملنا بذاءتك وشكاسة خلقك، فأما ظلمك للرعية فلا نحتمله؛ وإلى بعض عماله: طالع كل ناحية من نواحيك وقاصية من أقاصيك بما فيه استصلاحها⁽¹⁾. إن الصورة المثبتة للمأمون من هذه الناحية هي صورة الحاكم الحليم العادل، وهي لا تختلف عن الصورة التي ترسمها أدبيات أصحاب الحديث أنفسهم، ولم توجه إليها من نقد سوى ما رآته «بدعة» فيها من قبيل التصالح مع أصحاب المذاهب، والقول بخلق القرآن- «الطامة

(1) ابن عبد ربه، العقد الفريد، ج 4، ص 298-299.

الكبرى»- كما قال ابن كثير⁽¹⁾. ويصل الأمر مع بعض العلماء إلى إمكان إلحاق حكم المأمون بالخلافة الراشدة، نظراً إلى كثرة مزاياه، لولا أنه «اعتنى بالفلسفة وعلوم الأوائل فضل وأضلّ، وامتنح الناس بالقول بخلق القرآن»⁽²⁾.

إنّ مؤدّى سياسة المأمون المتسامحة أنّ سبب عدم الاستقرار في المجتمع وفي الدولة، ليس الاختلاف الفكري والمذهبي- فهذا عامل إثراء وإفادة للجميع لو حكمه الاعتراف المتبادل- بل هو الظلم السياسي، والتعصب الفكري. هذا ما ترجمت عنه أقوال عديدة، نضيف منها إلى ما سبق، قوله: «ما انفتق عليّ فتق إلا وجدت سبه جور العمّال»⁽³⁾، وإدانته لمتصنّعي الرئاسة في المذاهب والطوائف، الذين ينسبون أنفسهم إلى الدين الصحيح ويرمون غيرهم بالباطل⁽⁴⁾.

وعموماً كانت سياسته مشرّعة للاختلاف، متجاوزة لكلّ إجراءات الإقصاء أو التمييز التي مورست قبله. ومن المرجّح أنّها آتت أكلها مع قسم هامّ ممّن كانوا يعانون من الإقصاء وهم المعتزلة والشيعة والخوارج. وتجلّى تفاعلهم الإيجابي معها من خلال المواقف المصرّح بها، ومن خلال الترجمة الفعلية لهذه المواقف وهي إيقاف الخروج على الدولة وعلى السلطة القائمة. فمن المعلوم

(1) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 11، ص 68، 70.

(2) محمود مقدّش، نزّهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988، مج 1، ص 252.

(3) السيوطي، تاريخ الخلفاء، ص 372.

(4) الطبري، تاريخ، مج 5، ص 186-188.

أن الاعتراف المتبادل بين المختلفين مذهبياً من شأنه أن يوقّر سلماً سياسياً-اجتماعياً⁽¹⁾ هو الحد الأدنى لإمكان التعايش داخل الدولة. وغني عن الإطالة هنا في إثبات أن المعتزلة وجدوا في هذه السياسة ترجمة عملية للكثير من مبادئهم فأشادوا بها وعملوا فعلياً على إنجاحها، وكانوا لسان الدفاع عن اختيارات الخليفة لما دخل في مواجهة مع أصحاب الحديث. فهم الذين تولّوا مجادلة هؤلاء وحاولوا إقناعهم بخطأ موقفهم الرافض لكل المقولات التي لا تناسب ومنظومتهم الفكرية.

أما بالنسبة إلى الشيعة والخوارج فإن سلوكهم السياسي- بما هم فرق وأحزاب منظمة- كان أوضح دليل على تفاعلهم الإيجابي مع سياسة التسامح هذه. فمن خلال تتبعنا لنسق تحركاتهم منذ بداية الفترة العباسية إلى ما قبل عهد المأمون، وجدنا أنها متسارعة وعديدة. ولعلها عرفت أوجها في عهد الرشيد، كما رأينا⁽²⁾. أما في عهد المأمون فقد تراجعت كثيراً: بالنسبة إلى الخوارج لم نعر إلا على تحرك وحيد لهم- سنة 202 هـ بقيادة مهدي بن علوان- جد قبل دخول المأمون إلى بغداد، وكان يستهدف الخليفة الذي بايعه العباسيون في بغداد إبراهيم بن المهدي⁽³⁾. فضلاً عن أن خلاف هذا الخارجي انتهى بتأمينه من قبل المأمون لاحقاً ودخوله في خدمته⁽⁴⁾.

(1) Isabelle Schulte-Tenckhoff, « Notes pour une approche anthropologique de l'idée de tolérance », in: *Tolérance, pluralisme et histoire*, op. cit., pp. 220-222.

(2) انظر فصل تحالف المؤسسة الدينية ومؤسسة الخلافة لمصادرة التسامح.

(3) الطبري، تاريخ، مج 5، ص 140.

(4) تاريخ البعقوبي، مج 2، ص 405.

لقد تحوّل أهل الأهواء المطاردون بالأمس مع الرشيد ومع الأمين ومع إبراهيم بن المهدي، إلى رعايا يتمتّعون بكامل حقوقهم، بل وينافسونهم في البلاط⁽¹⁾. وتحوّل الخليفة الذي يجب أن يسوس الدنيا بالنصر - «بنور الله» - إلى خليفة يسوس الدنيا بضلال العقل. ولذلك سيتحرّكون لاستعادة التوازن الذي نجحوا سابقاً في تكريسه، بمساندة رموز مؤسّسة الخلافة العباسيّة التقليديّة.

2.3. المؤسّسة الدينيّة ورفض التسامح

خلافًا للفرق التي ذكرنا فإنّ جماعة أصحاب الحديث - وهي الأقوى اجتماعيّاً - هي التي رفضت هذه السياسة المتسامحة، المهدّدة لاحتكارها للسلطة الثقافيّة. هي فئة من أهل السنّة وليست كلّ أهل السنّة كما دأب خطابها على تصوير ذلك، لأنّ من العلماء والمحدّثين السنيّين من كانوا مقدّرين لسياسة المأمون، ولم يرفضوا هذا التسامح وفي مقدّمتهم علماء الحنفيّة⁽²⁾. كان ردّ فعل تلك الجماعة سلبياً إلى أبعد حدّ، لأنّه مبنيّ على اعتقاد جازم بأنّهم «هم أهل الحقّ والدين والجماعة، وأنّ من سواهم أهل الباطل والكفر والفرقة»⁽³⁾، وبأنّهم مكلفون من الله بأن يوضّحوا للناس أمر دينهم.

(1) نجد أخباراً تفيد تضايق المحدّثين من وجود أصحاب المذاهب في البلاط. انظر على سبيل المثال: مروج الذهب للمسعودي، مج 2، ص 392، 404.

(2) انظر على سبيل المثال إشادة الفقيه والقاضي الحنفي أبي حنّان الزيايدي بالمأمون، في: التنوخي، نشوار المحاضرة، ج 2، ص 234-239.

(3) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص 182.

وكانوا وصلوا مع حكم الرشيد بعد انقلابه على البرامكة خاصة، إلى اكتساب قوة اجتماعية⁽¹⁾ قادرة على التدخل في الشأن السياسي.

ويجدر التنبيه إلى أن هذه الحركة قامت بتجارب سابقة في القيام مقام السلطة فعلياً- وإن كان ذلك في نطاق محدود- من خلال مناسبتين على الأقل: الأولى عندما قتل الأمين وكان المأمون في خراسان، والثانية بعد استقراره في بغداد. في المناسبة الأولى قامت حركة المطوعة التي قادها أصحاب الحديث- وفي مقدمتهم سهل بن سلامة وأحمد بن نصر الخزاعي⁽²⁾- بتعويض الدولة في فرض النظام كما يراه هؤلاء. قال ابن كثير: «التفت عليه (أي ابن سلامة) جماعة من الناس يقومون بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر. ولكن كانوا قد جاوزوا الحد وأنكروا على السلطان ودعوا إلى القيام بالكتاب والسنة. وصار باب داره كآته باب دار السلطان»⁽³⁾. أمّا المناسبة الثانية التي مارس فيها أصحاب الحديث السلطة فقد كانت سنة 210هـ. فقد ثار ابن عائشة، وهو إبراهيم بن محمد بن عبد الوهاب العباسي، على المأمون ومعه محمد بن إبراهيم الإفريقي، ومالك بن

(1) ابن أبي يعلى، طبقات الفقهاء الحنابلة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1998، ج 1، ص 169. الذهبي، مصدر مذكور، ج 10، ص 235.

(2) يهتّمنا في هذا السياق أحمد بن نصر الخزاعي بالذات، لأنه سيقود التحرك السياسي الثاني لأصحاب الحديث في عهد الواثق. وقد كان أحد قادة المطوعة سنة 201هـ. قال الطبري: «كان أحد من بايع له أهل الجانب الشرقي على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والسمع له في سنة إحدى ومائتين، لما كثر الدغار بمدينة السلام، وظهر بها الفساد والمأمون بخراسان». تاريخ الأمم والملوك، مج 5، ص 282.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 11، ص 8.

شاهي، وفرج البغوارى، «فدّونوا الدواوين، وأثبتوا أسماء الرجال، وسقوا العمّال»⁽¹⁾. وقد كان هؤلاء يسعون إلى تنصيب إبراهيم بن المهدي خليفة بدل المأمون⁽²⁾. وإبراهيم هذا هو الذي سنراه من جديد مرشح أصحاب الحديث في تحرّكهم الكبير سنة 218هـ ضدّ المأمون أيضاً. ولئن فشلت التجربتان، فقد خلّفتا وعياً لدى الجماعة بأنّها قادرة على مزاحمة السلطة ومؤقّلة بحكم موقعها الاجتماعي-السياسي لتوجيهها كما تريد.

وتحرّكت الجماعة لإيقاف ما لم ترض عنه من سياسة المأمون، عاملة بوضوح بما سبق أن أقرّته من أنّ الخروج على السلطان مشروط بمخالفته «لأمر الله» كما تصوّرتة. أمّا العدل الاجتماعي والسياسي فلا اعتبار له عندها. كان مبدؤها: «عليكم بالسمع والطاعة إلّا أن تؤمروا بمعصية فإذا أمرتم بمعصية فلا سمع ولا طاعة»⁽³⁾، و«السمع والطاعة على المرء المسلم فيما أحبّ وكره ما لم يؤمر بمعصية»⁽⁴⁾، هذا في مقابل: «تسمع وتطيع للأمر وإن ضرب ظهرك وأخذ مالك، فاسمع وأطع»⁽⁵⁾. والمأمون كان عادلاً، وهذا لا قيمة له عندها، وأطلق حركة علميّة أشرك فيها كل العلماء

(1) اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، ج 2، ص 459.

(2) ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 5، ص 475.

(3) أبو بكر الخلال، السنة، ج 1، ص 113. وثق الحديث أحمد والبخاري ومسلم، كما بيّن ذلك المحقّق في الهامش 4.

(4) البيهقي، السنن الكبرى، ج 8، ص 268.

(5) المصدر نفسه، ج 8، ص 272.

بمن فيهم من سَمَّوهم «أهل الأهواء»⁽¹⁾، وهذا خطير في نظرها، لأنه مخالف لأمر الله. ولذا وجب الخروج على هذا الحاكم. وتمرد أفرادها، وعمدوا إلى التدخل المباشر في أجهزة الدولة لفرض التغيير الذي يريدون.

لقد سبق أن كوّنوا رصيداً من الفتاوى مفادها إقامة قطيعة اجتماعية شبه تامة مع المختلفين معهم في المذهب⁽²⁾. واتخذوا مقولة خلق القرآن رمزاً به يقع التمييز بين المؤمن والكافر من رعايا الدولة، على غرار ما قامت به سلطة الخلافة سابقاً في عهد الرشيد. فهذه المقولة موضوعها القرآن ومن السهل جداً تجيش العامة تحت شعار الدفاع عن «المقدس». وجددوا كلّ أحكام التكفير التي أطلقوها من قبل، في من يقول القرآن مخلوق. ومفادها معاملته معاملة الكافر.

وكما رفضوا سياسة المأمون المتسامحة مع أصحاب المذاهب الإسلامية، رفضوا سياسته المتسامحة أيضاً مع أصحاب الديانات الكتابية. فهم يصنّفونهم ضمن الكفار ويطرحون في شأن التعامل معهم ذات القضايا التي طرحوها في التعامل مع أصحاب المذاهب: هل إنّ زيارة النصراني والتسليم عليه حرام أم حلال⁽³⁾، باعتبار أنّه

(1) يقول الجاحظ معترضاً على هذه التسمية: «والذين سَمَّوهم أصحاب أهواء هم المنكلمون والمصلحون والمستصلحون والمميّزون»، الرسائل، ج 3، ص 298.

(2) انظر ابن أبي يعلى، طبقات الفقهاء الحنابلة، ج 1، ص 51، 64، 99، 242، 337، 350، 395، 398؛ الذهبي، سير، ج 10، ص 202.

(3) ابن أبي يعلى، طبقات الفقهاء الحنابلة، ج 1، ص 29، 95.

«افتري على الله وكذب عليه»⁽¹⁾. وأصبح من الفضيلة أن يعادي المرء اليهود⁽²⁾. ووصل الصراع الرمزيّ منتهاه في التناظر بين «الجامع» و«الكنيسة»: كان أحد أصحاب الحديث يلزم الجامع للصلاة يوم السبت إلى أن تنقضي صلاة اليهود في كنائسهم «غيرة لله عزّ وجلّ وتعظيماً وتنزيهاً»⁽³⁾. بهذا التصرّو الذي كانوا يشيعونه حول أهل الكتاب يصبح المأمون خارجاً عن «سياستهم» ووجب إقصاؤه.

ووضعوا تصرّفهم هذا تحت عنوان الغيرة لله، جاعلين العلاقة بينهم وبينه علاقة تناصر: هم ينصرون الله بالغضب له، والله ينصرهم برعايته الخاصّة. وشكّلوا لذلك ما يلزم من الأحاديث الداعمة. في حديث أوّل جعل الله يغضب لهم غضب الليث إذا ما وقع المساس بهم، وفي حديث ثان جعلوا أنفسهم يغضبون لله غضب النمر. ولنلاحظ في البنية اللغويّة والدلاليّة للحديثين التاليين، تشابه السجالات، وهو التشابه الذي يكشف عن آليات التشكيل

(1) ابن أبي يعلى، طبقات الفقهاء الحنابلة، ج 1، ص 32.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 509، 549. وسيصل الأمر إلى تشدّد مفرط في إلزام أهل الذمّة بزيّ وسلوك معيّن كما جاء في أحكام أهل الذمّة لابن الجوزي: «وليكن الغيار وشدّ الزنار ممّا يؤمرون به... من صبغ أبوابهم وعمائمهم باللون الأغبر الرصاصي، وليؤخذ كلّ منهم بأن يكون زنّاره فوق ثيابه، وليحذر غاية الحذر أن يرى منصرفاً إلّا به، وليمنع لابسّه أن يستره بردائه، وليحذر الراكب منهم أن يخفيه بالجلوس عليه لإخفائه، ولا يمكّنوا من ركوب شيء من أجناس الخيل والبغال، ولا سلوك مدافن المسلمين ولا مقابرهم في نهار ولا ليل، ولا يفسح لأحد منهم في المراكب المحلّة، ولتكن توابيت موتاهم مشدودة بحبال الليف، مكشوفة غير مغشاة، وليمنعوا من تعلية دورهم على دور من جاورهم من المسلمين»، ص 493.

(3) المصدر نفسه، ج 1، ص 509.

الوظيفي للخطاب. نصّ الحديث الأول: عن أنس بن مالك عن النبي (ص)، عن جبريل، عن ربه عز وجلّ قال: «من أهان لي ولياً فقد بارزني بالمحاربة [...] إني لأسرع شيء إلى نصره أوليائي، إني لأغضب لهم أشدّ من غضب الليث الحرب»⁽¹⁾. ونصّ الحديث الثاني: «عن عطاء بن يسار: قال موسى عليه السلام: يا ربّ من أهلك الذين هم أهلك، الذين تظلمهم في عرشك؟ قال: هم البريئة أيديهم، الطاهرة قلوبهم، الذين يتحابون بجلالي، الذين إذا ذكرت ذكروا وإذا ذكروا ذكرت [...] الذين يغضبون لمحارمي إذا استُحلت كما يغضب النمر إذا حارب»⁽²⁾. ونظراً إلى أنّهم يدافعون عن الله حسب رأيهم، فإنّهم منصورون دائماً ضدّ من يناوئهم. قالوا قال الرسول: «لا يزال ناس من أمّتي منصورين لا يضرّهم من خذلهم حتّى تقوم الساعة»، ويشرح ابن حنبل قائلاً: «إن لم تكن هذه الطائفة المنصورة أصحاب الحديث فلا أدري من هم؟»⁽³⁾.

وكان تحرّك المحدثين «لنصرة الله»، عبر أساليب متنوّعة تعكس حرصاً بالغاً على تقويم ما رأوه انحرافاً في سياسة الدولة. في مقدّمة هذه الأساليب، ما رأينا من تكثيف الفتاوى المكفّرة للمأمون ولمن سايره في سياسته، بعد أن أطلقوا عليه لقب «إمام الكافرين»⁽⁴⁾.

(1) أبو الفرج بن الجوزي، صفة الصفوة، ج 1، ص 40-41.

(2) المصدر نفسه، ج 1، ص 41.

(3) الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، ص 107.

(4) أطلق يحيى بن عامر بن إسماعيل سنة 200 هـ على المأمون «أمير الكافرين»، تاريخ الأمم والملوك، مج 5، ص 132.

ومنها نشر رقاع في الطرقات تتضمن تهجماً عليه وقدحاً فيه، ودعوة إلى التمرد عليه. جاء في كتاب بغداد لابن طيفور: «ذكر إبراهيم بن السندي قال: وجدنا رقاعاً في طرقات بغداد فيها شتم للسلطان وكلام قبيح فكرهت رفعها على جهرتها لما فيها، وكرهت أن أطوي ذكرها وأنا صاحب خبر فينقلها من جهة أخرى فليحقني ما أكره، فكتبت: إنا أصبنا يا أمير المؤمنين رقاعاً فيها كلام السفهاء والسفلة، وفيها تهديد ووعيد، وبعضها عندنا محفوظة إلى أن يأمر أمير المؤمنين فيها بأمره. فكتب إليّ بخطه: هذا أمر إن أكبرناه كثر غمزنا به، واتسع علينا خرقه. فمُر أصحاب أخبارك متى وجدوا من هذه الرقاع رقعة أن يمزقوها قبل أن ينظروا فيها، فإنهم إن فعلوا ذلك لم يُر لها أثر ولا عين». ويعلق إبراهيم على موقف العامون قائلاً: «ف فعلنا ذلك فكان الأمر كما قال»⁽¹⁾. ويبدو أنّ فشل هذا الأسلوب دفع الجماعة إلى أسلوب عمليّ مباشر وهو محاولة التحكّم في جهاز القضاء، الجهاز الذي كان لهم فيه حضور مميّز. فمن خلاله يمكن لهم تطبيق معايير التبديع والتكفير التي يريدون. وتدخلوا في سير التقاضي وفي القوانين التي يعمل بها القضاء، مخالفين ما كانت السلطة أقرته من عدم التمييز بين الطوائف. وقاموا بإسقاط عدالة من اعتبروهم أصحاب أهواء كما أسقطوا حقهم في التقاضي؛ وبرّروا ذلك بأحاديث من قبيل: «لا تجوز شهادة محدث في الإسلام»⁽²⁾. أمّا القضاء الذين لم يسايروهم في هذا الإجراء فقد ألّبوا العامة

(1) ابن طيفور، كتاب بغداد، ص 42.

(2) ابن أبي يعلى، طبقات الفقهاء الحنابلة، ج 1، ص 112.

عليهم ومنعوها من التعامل معهم⁽¹⁾. وكانوا قد نجحوا بعد في السيطرة عليها، كما يظهر في الوصف الدقيق للأعداد الهائلة التي تحضر مجالسهم، والتي تعود أعلامهم عندما يمرضون، وتصاحب جنازاتهم عندما يموتون. وفضلاً عن ذلك راحوا يؤلبون العامة على «أهل الأهواء»، كما يظهر في أخبار عديدة، منها الخبر التالي: كان «جعفر بن محمد المعروف بأبي معشر البلخي» - وهو من أصحاب الحديث ببغداد - يُضاغِن أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي ويغري به العامة ويشنّع عليه بعلوم الفلاسفة. وتعرض هذا الفيلسوف فعلاً للمضايقات، ممّا أجبره إلى النظر في حيلة «سلمية» يكسب بها المحرّض، ويكفّ بها أذاه عنه⁽²⁾. وبحكم هذا التآليب أصبحت العامة تعمد إلى مهاجمة بعضها البعض تحت عناوين التكفير المذهبي⁽³⁾.

كانت كلّ هذه التحركات مؤطرة ببديل سياسي رشحه أصحاب الحديث وهو عمّ المأمون إبراهيم بن المهدي المعروف بابن شكلة⁽⁴⁾.

(1) ابن أبي يعلى، طبقات الفقهاء الحنابلة، ج 1، ص 251.

(2) ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء، ص 261. ويقول ابن أبي أصيبعة إنّ ردّ فعل الكندي كان علمياً وذا دلالة هامة على أنّ أصحاب الحديث يعادون الفلاسفة عن جهل بعلمهم وبقيمتهم المعرفية، فقد «دسّ عليه من حسن له النظر في علم الحساب والهندسة، فدخل في ذلك فلم يكمل له، فعدل إلى علم أحكام النجوم وانقطع شرّه عن الكندي بنظره في هذا العلم لأنّه من جنس علوم الكندي».

(3) الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 9، ص 243.

(4) لم يكن هذا هو التحرك الوحيد الذي قام به ابن المهدي للإطاحة بالمأمون، بل كان له قبل المحنة تحرك آخر قام به سنة 210هـ، وفشل فيه. ممّا يؤكّد =

هو خليفة عباسي سابق حكم بغداد بعد مقتل الأمين وقبل قدوم المأمون من خراسان. وهو ليس بمحدث ولا فقيه⁽¹⁾، لكنه الخليفة القرشي القابل لأن يتدارك النشاط الصادر عن المأمون، ولهذا اختاروه. ولئن كان هذا التحرك خطيراً من حيث هو إقامة سلطة داخل سلطة الدولة، فإنه ظلّ ظرفياً، وانتهى بإنهاء المأمون لتدخلهم السياسي ممارساً عليهم «العنف المشروع» للدولة. لكنّ التحرك الثاني الذي انطلقوا فيه منذ مدة، وما كفّوا عنه في عهد المأمون، وهو السعي إلى السيطرة على ضمائر العامة، فقد كان الأخطر لأنه الأبقى والأبعد تأثيراً في المستوى الاجتماعي.

لقد قام هؤلاء بتهديد خطير لسياسة التسامح وأوقعوا المجتمع والدولة في أزمة خطيرة. وإزاء هذه الحقيقة، لم نجد اختلافاً كبيراً بين الفلاسفة والدارسين في أنّ للتسامح حدوداً، وإلاّ لم يعد له معنى ولا فعالية. فلا سبيل إلى التسامح مع غير المتسامحين الذي يهدّدون التعايش السلمي بين مكونات المجتمع، وفق قول أحد الفلاسفة: «إذا كنّا نتحلّى بتسامح مطلق، حتّى مع غير المتسامحين، ولا نحمي المجتمع المتسامح من اعتداءاتهم، فإنّ المتسامحين سينعدمون ومعهم ينعدم التسامح»⁽²⁾.

= عدم رضا السلطة العباسية التقليدية باختيارات المأمون مع عملها على الإطاحة به. انظر تاريخ الأمم والملوك للطبري، مج 5، ص 168.

(1) أبو الحسن الماوردي، أدب الدين والدنيا، ص 30.

(2) Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Seuil, Paris, 1979, t. I, p. 222.

3.3. المأمون واللاتسامح «المشروع»: عنف الدولة المشروع

وكان أن وقف المأمون في وجه هذا التدخل في شؤون الدولة، والاعتداء على حقوق الرعايا. إنه لم يمتحن أحداً بدءاً، وترك الجميع يعبرون- كما رأينا- عن مواقفهم وعن آرائهم بمن في ذلك أصحاب الحديث. لكن لما أدخلت هذه الفئة الاضطراب على نظام الدولة وهددت الاستقرار، لجأ إلى استعمال العنف المشروع، لأن صاحب السلطة لا يمكنه أن يقف في وجه اللاتسامح إلا عن طريق اتخاذ إجراءات غير متسامحة مع غير المتسامحين⁽¹⁾. وهوية هؤلاء بالنسبة إلى المأمون واضحة. هم جماعة بعينها، عرفها في رسائله إلى نائبه على بغداد عندما انطلقت المحنة، بأنها من انتحلت الدين طلباً للرئاسة بين العامة، وعملت على نشر قيم التناحر في المجتمع بسبب تعصبها. وأسماء أعضائها مذكورة بوضوح في هذه الرسائل⁽²⁾. فالأمر إذن يتعلّق بجماعة بعينها استهدفها ردّ فعل المأمون، وليس أهل السنة والجماعة كما تقدّم ذلك معظم الخطابات القديمة والحديثة على حدّ السواء. ولعلّه من الدالّ أن يكون هذا التعريف الذي قدّمه المأمون لأصحاب الحديث في رسائله

Cf. J. Habermas, « De la tolérance religieuse aux droits culturels », op. cit., p. 155.

- John Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, Paris, 1987, pp. 247-257.

- P. Ricœur, « Le dialogue des cultures: La confrontation des héritages culturels », op. cit., pp. 97-105.

- Michael Walzer, op. cit., pp. 118-121.

Michel Barlow, op. cit., p. 57.

(1)

(2) الطبري، تاريخ، مج 5، ص 186-195.

«السياسيّة» متطابقاً مع التعريف الذي قدّمه لهم الكندي في رسائله الفلسفيّة. فقد عرفهم بكونهم: «أهل الغربة عن الحقّ، وإن تتوجّوا بتيجان الحقّ من غير استحقاق [...] ذبّاً عن كراسيهم المزوّرة التي نصبوها عن غير استحقاق، بل للترؤّس والتجارة بالدين، وهم عدماء الدين، لأنّ من تجرّ بشيء باعه ومن باع شيئاً لم يكن له دين، ويحقّ أن يتعرّى من الدين من عاند قنيّة علم الأشياء بحقائقها، وسماها كفرة»⁽¹⁾. ومفاد هذا التطابق بين الخطابين أنّ الموقف الذي سيّخذ منه المأمون ليس مجرد ردّ فعل سياسيّ هدفه حماية سلطته، بل هو - وربما بدرجة أهمّ - ردّ فعل ثقافيّ سياسيّ يحرص على إزاحة كلّ العراقيل التي يمكن أن تعترض ما عزم على التقدّم فيه من طريق التنوير والتسامح.

ويظلّ السؤال القائم الذي قد يشكّك في سياسة التسامح لدى المأمون، هو لماذا لم يكتف بمعاينة المعتدين بالوسائل التي يتيحها العنف المشروع للدولة؟ أي لماذا مرّ إلى إجبار أصحاب الحديث على القول بهذا الذي رفضوه وكفّروا القائل به: القرآن مخلوق؟ كانت الإجابة البديهيّة والمتسرّعة هي أنّ السلطة بطبيعتها تتخذ منحى الاستبداد الثقافيّ الذي يعتبر جزءاً من تركيز دعائم السلطة. بل إنّ هذا الإجبار اتّخذ أهمّ قرينة على فشل المعتزلة - الفرقة «العقلانيّة» - في تسامحها وعقلانيّتها عندما وصلت إلى السلطة⁽²⁾.

(1) يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفيّة، ص 34-35.

(2) نستغرب تسليم مفكرين كبار بهذه الإجابة والبناء عليها في تحليلاتهم. انظر على سبيل المثال موقف محمّد أركون الذي بنى جملة من التحليلات =

فهي التي شاركت في امتحان من يخالفها الرأي.

لا بدّ أن نشير بدءاً إلى أنّ المأمون أعلن تبنيّه لمقولة خلق القرآن سنة 212هـ⁽¹⁾. لكنّه لم يجبر أيّ طرف على تبنيها، بل ترك الحرّية لكلّ الفرق للتعبير عن مواقفها ومقولاتها كما رأينا. وعلى هذا الأساس وجب أن نبحث عن مستجدّات تفاقمت سنة 218هـ ودفعته إلى خوض معركة فكرية-سياسية جُرد إليها جرّاً، وتحوّلت فيها مقولة القرآن مخلوق من «علم الكلام» إلى السياسة.

رأينا أنّ أصحاب الحديث قادوا حملتهم ضدّ الخليفة المأمون تحت شعار تكفيريّ سببه قوله بخلق القرآن⁽²⁾ وتسامحه مع أصحاب البدع. وكان ذلك سبيلهم إلى إفقاده شرعيّته. علاوة على ذلك كان الرصيد الكبير من الفتاوى المكفّرة للقائلين بخلق القرآن نقطة الارتكاز في بثّ الأحكام المنافية للتسامح والمشجّعة على تفكيك أوصال المجتمع مذهبياً وعقديّاً. وكان على المأمون أن ينقض هذا الرصيد بالانطلاق من مرتكزه: ليس الكافر من يقول بخلق القرآن بل هو من لا يقول بخلق القرآن. والأهمّ من القول بهذه المقولة، وجوب إعلانها أمام الملأ، والمقصود إعلان تراجع المحدثين أمام

= والاستنتاجات على أساس الإقرار والاعتراف لرعاة الثقافة العالمية اليوم بما جناه المعتزلة على غيرهم في محنة خلق القرآن. انظر كتابه: الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت-لندن، 1999، ص 10-13.

(1) الطبري، تاريخ، مج 5، ص 178.

(2) قرن المحدثون بين القول بخلق القرآن والردة. فقد اعتبروا المستجيبين في المحنة، أي الذين قالوا بخلق القرآن، مرتدّين عن الإسلام. انظر ابن نعيمة، ردّ تعارض العقل والنقل، ج 7، ص 254.

أتباعهم الذين نجحوا بعد في تأليبهم على الحاكم وسياسته بسببها. لقد رام المأمون من وراء ردّ فعله هذا تحقيق غايتين: الأولى إعادة كسب الشرعية عبر الإطاحة رمزيّاً بمن تسبّب في الطعن فيها، والثانية محاربة الجماعة غير المتسامحة عن طريق إبطال آلياتها التكفيرية على ألسنتها، أي محاربة خطاب يكرّس القطيعة بين مكوّنات المجتمع الواحد⁽¹⁾ عن طريق جعله ينقض نفسه بنفسه. والجدير بالملاحظة في هذا الصدد أنّ هذا الإجبار اقتصر على الأطراف التي تحرّكت سياسياً ولم يكن عامّاً يشمل كلّ العلماء أو كلّ القضاة، وأنّ المعتزلة لا علاقة لهم بما حدث، إلّا من حيث هم فرقة موجودة في البلاط على غرار سائر الفرق، ومن حيث هم فرقة وقفت في وجه التكفير عن طريق مجادلة الممتحنين. فضلاً عن ذلك ثبت أدبيّاتهم الخاصّة بتلك الفترة جانباً هامّاً من التسامح ومن التشريع للاختلاف. فالجاحظ مثلاً لا يعتبر الاختلاف المذهبيّ سبباً للتباعد والمقاطعة، ولا يعترف بأنّ إخوانه - بصفته معتزليّاً - هم المعتزلة دون غيرهم. جاء في فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة للقاضي عبد الجبار: «يقال جاء رجل من إصفهان فقال له: أنا رجل من إخوانك، فقال: من أيّ الإخوان؟ قال: من المعتزلة. قال: أويأصفهان من يحسن أن يتبجّع في اسم الاعتزال؟ وذكر أنّ الواحد من المعتزلة يفني بكلّ مخالف، لأنّه يكلم الجهمي والخوارج وكلّ مخالف، كأنّه قد انفرد بذلك الحلم»⁽²⁾. وفضلاً عن الجاحظ، نجد أنّ شخصيّة فكريّة -

Raymond Klibansky, op. cit., p. 13.

(1)

(2) القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 276. وجاء في النصّ الأصليّ «كأنّه انفرد بذلك العلم»، والصواب ما أثبتنا.

سياسية معتزلية هامة مثل أحمد بن أبي دؤاد، كان لها دور كبير في الأزمة، لم تُعَدَم اعترافاً بتسامحها في خطاب الخصوم أنفسهم⁽¹⁾، رغم كل ما كاله لها الخطاب الرسمي لاحقاً من جنائيات هي أقرب إلى الإدانة الآلية والمعهودة التي نجدتها في هذا الخطاب لكل من يخالفه.

إن المعتزلة لم يتخلّوا عن مبدأ التسامح الذي يتماشى ومقولاتهم، ولم يمتحنوا غيرهم عندما كان ذلك ممكناً لهم، والمأمون لم يكن مستبدّاً بالرأي ولم يبادر بالمحنة، بل هو الذي سُلِطت عليه المحنة بسبب سياسة التسامح التي أزعجت أصحاب الفكر الإقصائي. وكان له ألا يتسامح مع هؤلاء الرافضين للتسامح ولترجمته العملية في الواقع. لكن الخطاب الرسمي لاحقاً أخرج الأزمة إخراجاً معكوساً: من قاد تجربة فريدة في التسامح، غدا متعصباً مستبدّاً، ومن رفض التسامح وتحرك بكلّ قواه لإيقافه لبس إهاب المجني عليه المتشبّث بحرية الرأي⁽²⁾.

(1) يورد البغدادي أنّ ابن أبي دؤاد كان سمحاً سخياً مع الجميع. وأنه لم يكن يردّ على ما يلحقه من إساءة خصومه المذهبيين إلا بالإحسان. فهو الذي ساعد أهل الكرخ فيما لحقهم من شدة رغم أنّهم كانوا يكفرونه. تاريخ بغداد، ج 4، ص 149. ورغم أنّ ابن كثير يتحامل كثيراً على ابن أبي دؤاد في ترجمته له، فإنّه يعترف له بخصلة الحلم. انظر البداية والنهاية، ج 11، ص 151.

(2) وأصبح ابن حنبل في الخطاب الرسمي السنّي وفي مخيال العامة ضحية بعد أن كان متجنّياً على تجربة التسامح. فقد أصبح بسبب المحنة في مقام الأنبياء والممثل الأوحى للإسلام، طبقات الفقهاء الحنابلة، ج 1، ص 33، 34، 35، 37، 38، 368.

ولم يكن ما سجّله تجربة المأمون من تسامح، داخلاً في إستراتيجية سياسية غايتها الوحيدة ضمان الاستقرار للسلطة عبر التعايش في «نطاق اللاتسامح»، وهو المدلول الغالب على هذا المفهوم في القديم، بل هو ضارب بأسباب قوية في إيلاء الاعتبار لجميع مكونات المجتمع على أساس معرفي يؤمن بنسبية الاختيارات البشرية. وهذا ما تؤكّده الحركة العلمية الواسعة التي قادها هذا الخليفة «العالم»، وأحد «كبار العلماء»⁽¹⁾، فكانت إطاراً أمثل لتفعيل الآليات المؤسسة لمجتمع تعدّدي يتجنّب الصراعات التي يتسبب فيها تقابل الرؤى المختلفة⁽²⁾.

(1) الذهبي، سير، ج 10، ص 279.

J. Habermas, op. cit., p. 158.

(2)

4. التنظير للآتسامح، وشرعنة العنف

انتهت تجربة المأمون التنويرية بسبب تحالف القوى السياسية والدينية التقليدية ضدها⁽¹⁾. وهي القوى التي عادت إلى سدة الحكم مع المتوكل. وليس داخلاً في خطة هذا البحث أن نتوسع في تحليل سياسة المتوكل اللامتسامحة، فهي من هذه الناحية تخضع لذات الآليات التي تتبعها أية سلطة مستبدة تحرص على أن يكون الجميع متماهين مع رؤاها واختياراتها، مثلما رأينا ذلك في سياسة الرشيد؛ لكن ما يعنينا في هذا السياق هو الوقوف عند التصور الذي نجحت في تكريسه مؤسسة الخلافة والمؤسسة الدينية. الأولى تجاوزت النشاط الحادث مع سياسة المأمون وعادت إلى نصابها، والثانية خرجت من الأزمة بأهم كسب وهو تعميق ولاء العامة لها، مضافاً إليه هذه المرة «الاعتراف» لأعلامها بتضحيتهم في سبيل «الحق»⁽²⁾.

(1) انظر على سبيل المثال رسالة ابن حنبل إلى المتوكل يوضح له فيها السياسة القويمة في نظره - وفي نظر أصحاب الحديث - وهي التشدد مع من اعتبرهم أهل أهواء وعزلهم اجتماعياً. الرسالة منشورة مع رسالة إبراهيم بن إسحاق الحربي، في أن القرآن غير مخلوق، الرياض، دار العاصمة، 1416هـ، ص 47-62.

(2) من اللافت للانتباه أن المصادر ليست متفقة حول ما حدث لابن حنبل في المحنة. فقد بالغت أدبيات أصحاب الحديث في وصف التكيل الذي لقيه =

والشعور نحوهم بنوع من «الدين الرمزي». جاء تصوّر المؤسّستين خاضعاً لبنية فكرية ذات أسس ثابتة، وهي: التعصّب لهوية متعالية على الآخر، ووجوب فرض الحقّ عن طريق محاربة الاختلاف، والبحث عن الانتشار والاستمرار عبر الترميق المعرفي.

1.4. التميّز الفريد للذات

لا ينظر أصحاب الحديث إلى المجتمع نظرة تغاير أفقي بين مكوناته المتنوعة والمتعدّدة، بل ينظرون إليه نظرة تفاضل عمودي هرمي طرفاه: أعلى الهرم وأسفله. يكون أعلى الهرم ذا رأسين Bicéphale، أحدهما صاحب السلطة السياسيّة المتفرّد بصفات وخصال مأتاها أنّه وارث النبوة في القيام على الدين «وسياسة الدنيا به»، والثاني هو العالم صاحب الحديث وارث النبوة علمياً⁽¹⁾. وبعد هذين الرأسين، تأتي بقية الأصناف التي تكتسي مشروعية وجودها من مدى استجابتها لهما.

= بسبب عدم رضوخه لما طلب منه من الإقرار بخلق القرآن. وهي مبالغة «أنت أكلها» في تحويل هذه الشخصيّة إلى رمز من رموز «الحق» الذين قدّموا توضّحات جساماً. بينما تثبت مصادر أخرى سنيّة واعتزالية أنّ الأمر لم يتجاوز المجادلة والعقاب الخفيف، وأنّ ابن حنبل «أفصح بالإقرار مراراً» بخلق القرآن. انظر الجاحظ، الرسائل، رسالة خلق القرآن، ج 3، ص 291-296؛ ابن العمراني، الإنباء في تاريخ الخلفاء، ص 105.

(1) ينسب أصحاب الحديث إلى الرسول أحاديث في كونهم خلفاءه في القيام على العلم ونشره، منها: عن عليّ أنّ الرسول قال: «اللهم ارحم خلفائي. قلنا له: ومن خلفاؤك يا رسول الله؟ قال: الذين يحفظون سنّي وأحاديثي ويعلمونها الناس». يحيى بن أبي الخير العمراني، الانتصار في الردّ على المعتزلة القدريّة الأشرار، ص 93.

رأينا في القسم الأول من هذا الكتاب كيف اعتبر أصحاب الحديث السلطة شرعية وإن لم تكن عادلة لأنها تستمد هذه الشرعية من قيامها بالدين⁽¹⁾، ورعايتها للفرقة الناجية فرقة أصحاب الحديث تحديداً⁽²⁾. وسنركز في هذا السياق على ما ينتجه خطابهم مضافاً إلى خطاب السائس من معان تمييزية لقمة الهرم السياسي، بفضل انتمائه إلى قوم الرسول. بالنسبة إلى السائس، كان يستغل قرابته من الرسول ليشرع لوراثته سلطته من ناحية، وليشرع لعلاقة ما تربطه بالإرادة والتقدير الإلهيين من ناحية ثانية، وهو ما يعكسه قول الرشيد: «إنا من قوم عظمت رزيتهم وحسنت بقيتهم، ورثنا رسول الله وبقيت فينا خلافة الله»⁽³⁾. ويرى أصحاب الحديث أن لقريش تميزاً فريداً، متأثراً من كونها قبيلة النبي، ومن كون القرآن نزل «بلسانها»⁽⁴⁾. لذلك فهي الأقدر على ضمان استمرارية الحق وفرض العمل به. ووجب- على هذا الأساس- أن يظل الحكم فيها «ما بقي منها إثنان»⁽⁵⁾.

(1) البخاري، الصحيح، بيروت، دار ابن كثير، 2002، كتاب المناقب، ص 866.

(2) أبو المظفر منصور السمعاني، الانتصار لأصحاب الحديث، المدينة المنورة، مكتبة أضواء المنار، 1996، ص 52.

(3) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 10، ص 502.

(4) البخاري، الصحيح، كتاب المناقب، ص 865-867. وقال الشافعي: «وأولى الناس بالفضل في اللسان من لسانه لسان النبي»، الرسالة، ص 45.

(5) من الدال أن يناقض الجيل المتأخر من المحدثين الجيل الذي عاصر السلطة العباسية منهم، وذلك في موضوع الأحاديث المثبتة للخلافة في قريش. فالذهبي على سبيل المثال يرفضها لأنه لاحظ مخالفتها للواقع السياسي السائد في عصره حيث لم تعد قريش تتمتع بذات المكانة التي تؤهلها =

وأصبحت مخالفتها سياسياً وقوفاً إلى جانب حزب إبليس، لأن «أمان أهل الأرض من الاختلاف الموالاة لقريش، قريش أهل الله- ثلاث مرّات- فإذا خالفتها قبيلة من العرب صاروا حزب إبليس»، كما جاء في الحديث⁽¹⁾. إن مؤدّى خطاب من هذا القبيل هو أن صنفاً من البشر جُبل على التفوّق في كلّ شيء، بفضل موقعه المتميّز في سلسلة تبليغ الحقيقة. ولذلك كان الأولى بقيادة الجميع، وكلّ من يخالفه لا يفعل إلاّ أن يخالف الحقيقة وطبيعة الوجود الذي ربّبه الله.

أمّا الطرف الثاني في هرم السلطة فهو أصحاب الحديث، ورثة الأنبياء، كما قالوا. ومن هنا جاء اعتقادهم في أنّ تميّزهم الفريد متأتّ من امتلاكهم وحدهم الحقيقة الإلهيّة، ومن تكليفهم وحدهم بتبليغها، بعد غياب الرسول. ولنا أن ننظر في البنية العامّة لكتاب له قيمة كبيرة في منظومتهم- وهو كتاب الإبانة لابن بطة العكبري- لتبيّن اعتقادهم الجازم بأن لا وجه للحقيقة إلاّ ما يقدّمون: فكلّ باب يشرح مقولة من مقولات أصحاب الحديث يُشَفَّع بالعبارات القارّة التالية: «من أنكر ذلك فهو من الفرق الهالكة» أو «من جحدّه فهو من

= للسلطة، والحال أنّ أحاديث النبي ينبغي أن تكون صادقة فيما تخبر عنه إذا كانت صحيحة. من هذه الأحاديث «لا يزال هذا الأمر في قريش لا يناوئهم فيه أحد إلاّ أكّبه الله على وجهه» (وهو مثبت في جوامع الحديث، منها صحيح البخاري، كتاب المناقب، ص 866). وقد علّق عليه قائلا: «خبر الأمراء غريب منكر، والأمر اليوم ليس في قريش، والنبي لا يقول إلاّ حقاً». (سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 605).

(1) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، ج 9، ص 65.

الفرق الهالكة»، أو «من خالف ذلك فهو من الفرق الهالكة»، أو «من ردّ ذلك فهو من الفرق الهالكة». ولذلك فأصحاب الحديث هم «خير الناس»⁽¹⁾، ينهلون من معين عربيّ صميم، بينما ينهل غيرهم- أصحاب الأهواء- من معين أعجميّ دخيل⁽²⁾ هو رمز الانحراف والبدع. وتحوّل مقولة «العربيّ الصميم» إلى مقولة مكرّسة لاستعلاء عرقيّ-دينيّ: فالجنس العربيّ أسمى من غيره، وهو سبيل المشروعيّة الوحيد⁽³⁾. ولو عدنا إلى مؤسّس هذا الفكر، الشافعي، سنجد حضور القرشيّة والعروبة في مقدّمة رسالته حضوراً بارزاً في مستوى المساحة النصيّة، وفي مستوى الدلالة: فالعرب وقريش خاصّة لهم مكانة ترباً على سائر البشر، وتعطيهم الحقّ في احتكار الحقيقة⁽⁴⁾. وخارج التنظير الأصوليّ المعرفيّ، وجدنا الشافعي يتخذ مواقف هي أبعد ما تكون عن معنى التسامح. فقد سئل عن مولى أراد أن يتزوّج من عربيّة فقال: «أنا عربي لا تسألوني عن هذا»⁽⁵⁾. ونهى عن التعامل مع الأشقر غير العربيّ⁽⁶⁾. ونسب الزنوج إلى قلة العقل، وقال فيهم: «ما نقص من إيمان السودان إلّا لضعف عقولهم»⁽⁷⁾.

(1) الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، ص 106.

(2) البخاري، خلق أفعال العباد والردّ على الجهميّة، ج 2، ص 165.

(3) عندما خرجت السلطة السياسيّة من أيدي العرب، وتعاقبت عليها أطراف أخرى، وجدنا هذه الأطراف غير العربيّة ثابتة على الحفاظ على واجهة المشروعيّة: قرشيّة الخليفة وعروبة.

(4) انظر الرسالة، ص 12-16، 40-42.

(5) أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 128.

(6) المصدر نفسه، ج 9، ص 139-140، 144.

(7) المصدر نفسه، ج 9، ص 129.

وكان موقفه من العبيد متعصباً بالمقارنة بأبي حنيفة على سبيل المثال: فقد رأى أبو حنيفة أن الحرّ إذا قُتل العبد قُتل به، لأنّ النفس البشرية واحدة، بينما نفى الشافعي ذلك، والسبب في نظره: «أنّ الحرّ كامل الأمر في أحكام الإسلام، والعبد ناقص الأمر في عام أحكام الإسلام»⁽¹⁾.

لقد أصبحت العروبة - بما نُسب إليها من تميّز فريد - إيديولوجيا السلطتين السياسيّة والدينيّة. وتجاوزت وظيفتها الاعتدال المشروع بالذات، إلى مبرّر لاحتكار السيادة وتمثيل الحقيقة. ورغم أنّ حركة الحديث قائمة على أعلام أصول معظمهم غير عربيّة⁽²⁾، فإنّ خطابها

(1) الشافعي، الأمّ، كتاب الردّ على محمّد بن الحسن، مصر، دار الوفاء، 2001، ج 9، ص 95-96. وقال الشافعي: «ثلاثة إن أكرمتهم أهانوك، المرأة والفلاح والعبد». انظر الإعلان بالتوبيخ لمن ذمّ التاريخ، لمحمّد بن عبد الرحمان السخاوي، بغداد، مطبعة العاني، 1963م/ 1382هـ. ص 123.

(2) من المفارقات في خطاب أصحاب الحديث، أنّ الأصل الأعجمي لا يظهر على السطح إذا ما تعلّق بعلم من أعلام المذهب - وهم الأكثر كما قال ابن خلدون - بينما يكون في واجهة الوصم والإدانة إذا ما تعلّق بمن سمّوهم أهل أهواء، مثلما فعلوا مع أبي حنيفة، وعمرو بن عبيد والمريسي، وغيرهم. (انظر تاريخ بغداد، ج 7، ص 61؛ ج 12، ص 174؛ ج 13، ص 413-414، 440-441). وقد اختزلوا معنى الأصل غير العربيّ بعبارة «أولاد السبايا»، وفي الحديث عندهم أنّ «الفساد يأتي من أولاد السبايا»، (الفرق بين الفرق للبغدادي، ص 120-121). ومن المفيد العودة إلى موقف ابن خلدون ممّا عبّر عنه من «أنّ حَمَلَة العلم في الملة الإسلاميّة أكثرهم المعجم»، في كتابنا حفريات في الخطاب الخلدوني، ص 138-141.

الرسمي موغل في تمجيد العامل العربي الأصيل والتعامل على العامل الأعجمي الدخيل. فالرهان ليس رهان انتماء فعلي إلى هذا الجنس أو ذاك، بل هو رهان الحفاظ على الأدوات اللازمة لسلطة تكونت بعد، وظلت مرجعيتها في حاجة إلى تعهد مستمر.

إذن تميز أصحاب الحديث عن سائر الطوائف، وعلو مكانتهم عن سائر الناس، متأنيان من اشتغالهم بعلم نظروا إليه بمنظار عرقي تفاضلي لا يترك لقبول الاختلاف عنه - وعنهم - هامشاً.

وكان لا بدّ لخطاب هؤلاء، أن يبحث له عن ضمانات الاستمرار عبر الإنتاج وإعادة الإنتاج الثقافي. فكان اعتناؤهم عناية خاصة بالسند في تداول رصيدهم المعرفي ووضع أسبجة حول مجاله التداولي. قالوا: «الإسناد من الدين، ولولا الإسناد لقال من شاء ما شاء»⁽¹⁾. وأصل عدالة الراوي أن «يكون مسلماً لا يدعو إلى بدعة»⁽²⁾. وقد كان لهم كلف خاص بتحديد هويات النقلة وبعمل النقل، إلى درجة كادت تحجب القيمة الدلالية للحديث في حد ذاته. وقد نبه إلى هذا الجانب منذ وقت مبكر الحسن البصري في رده على حرصهم الدقيق على معرفة راوي الحديث، حتى وإن كان مضمونه لا يطرح إشكالاً: «حدّث الحسن البصري بحديث، فقال له رجل: يا أبا سعيد عمّن؟ قال: ما تصنع بعمّن؟ أمّا أنت فقد نالتك عظته، وقامت عليك حجّته»⁽³⁾. وداخل المشتغلين بهذا الاختصاص قامت

(1) الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، ص 114.

(2) المصدر نفسه، ص 226.

(3) أبو الحسن الماوردي، أدب الدين والدنيا، ص 45.

معايير للتفاضل بينهم. فأحسنهم من انتقى من ينقل عنه ومن ينقل إليه، حرصاً على تجنب «أهل الأهواء». وبموجب هذه المعايير المنغلقة والمتعصبة، استحدثوا علم التعديل والتجريح، وصنّفوا فيه المصنّفات، وكانت مواقفهم فيه من قبيل: «ثلاثة لا يحمل عنهم: الرجل المتهم بالكذب، والرجل كثير الوهم والغلط، ورجل صاحب هوى يدعو إلى بدعة»، ومن قبيل: «لا يكون إماماً من يحدث بكلّ ما يسمع ولا يكون إماماً من يحدث عن كلّ أحد»⁽¹⁾. وهكذا كوّنوا رصيداً معرفياً منغلِقاً محفوظاً، تضمّن كلّ مقولاتهم ومواقفهم وآرائهم. لكنّه لا يُقدّم على هذا الأساس، بل على أساس أنّه يتضمّن حقائق «نطق لهم بها النبي»، كما قالوا.

ويصل هذا الرصيد إلى درجة من الوثوقيّة تجعله المعيار الأوّل والأخير في تقييم المسلم الصحيح من غير الصحيح. فالذي ينقد أصحاب الحديث، لا ينقد جماعة بعينها داخل الثقافة الإسلاميّة، بل هو ينقد الإسلام في جوهره، ولذلك فهو متهم في دينه⁽²⁾. وتحوّل القرآن نفسه إلى نصّ تابع لهذا الرصيد، مرتّين به. هذا ما يفيد قول المحدثين: «من ردّ بعض السنن ممّا نقله أهل العلم فيلزمه أن يرّد باقي السنن حتّى يتخلّى من السنن والكتاب وأمر الإسلام أجمع»⁽³⁾.

(1) محمد بن عمرو بن حمّاد العقيلي، كتاب الضعفاء، الرياض، دار الصبيعي للنشر والتوزيع، 2000، ص 25.

(2) أبو الحسين بن أبي يعلى البغدادي الحنبلي، طبقات الفقهاء الحنابلة، ج 1، ص 67؛ البغدادي، تاريخ بغداد، ج 4، ص 199؛ ج 10، ص 168.

(3) محمّد بن إسماعيل البخاري، خلق أفعال العباد والردّ على الجهميّة، ج 2، ص 170.

وحلت أدبيّاتهم محلّ الكتاب في الكثير من الوضعيّات الرمزيّة: فرسالة الشافعي مثلاً هي التي تنجى حاملها من الحساب وتدخله الجنّة⁽¹⁾. ومختصر المزني، مناسب جداً للفائزين بالجنّة. قال أبو جعفر الترمذي: «رأيت كأنّ القيامة قد قامت، وأمر بي إلى الجنّة وفي كمّي «مختصر المزني»، فقال لي رضوان: دعه وادخل. فقلت: لا أدخل إلّا بما معي، فإذا النداء من قبل الله عزّ وجلّ: دعه يدخل بما معه»⁽²⁾. إذن إنّ موضوع اشتغالهم يرفعهم درجات عن سائر الناس، ويسمح لهم - بل يقتضي منهم - عدم التسامح مع من يختلف عنهم.

هذه الهويّات المتميّزة لرأسي السلطة، هي التي تؤهلها للسيادة ولقيادة الجميع. إنّها هويّات متفرّدة لا يمكن أن تتاح لأيّ طرف آخر، لأنّها - وبكلّ بساطة - قرّنت بإحكام بالمقدس.

2.4. واجب محاربة الاختلاف

يؤدّي تصوّر السابق للهويّات ومواقعها من نظام الوجود الاجتماعي، إلى اعتبار الاختلاف انحرافاً عن الوضع السليم، ودليلاً على تقصير في ما هو موكول إلى الفئة الراعية للحقّ، من مهمّة محاربة التعدّد المؤدّي بطبيعته إلى الانحراف عن الحقّ «الواحد».

ولنتبيّن التكتّف الدلاليّ لهذا المقوم في خطاب أصحاب

(1) الشافعي، الرسالة، ص 71 من مقدّمة المحقّق.

(2) ابن عبد البرّ الأندلسي، الانتقاء، ص 143.

الحديث⁽¹⁾، عمدنا إلى تجميع كمّي لآراء وفتاوى تقسم المجتمع إلى قسمين، لا يصحّ وجود أحدهما إلّا بغياب الآخر، وأوضحنا توزيعها الثنائي عن طريق الجدول التالي:

خصائص أصحاب الحديث	خصائص مخالفهم
- طائفة منصورّة - سلكوا محبّة الصالحين - اتّبعوا آثار السلف - هم خير أهل الدنيا - هم خير الناس - يقدّمون تضحيات جسيمة من أجل الدفاع عن الدين الحقّ.	- أهل بدع وأهواء - أصحاب آراء وزيف - مخالفون لآثار السلف - ملحدون - نفوسهم شهوانيّة - لا يعملون إلّا لترضية أهوائهم.

هذان الصنفان لا أرضيّة تجمعهما: هو انشطار يتقابل فيه «أهل الحقّ» و«أهل الإلحاد والبدع». وطبعاً على أهل الحقّ محاربة هؤلاء بكلّ الوسائل، وأولاها المقاطعة. وتحضر في الخطاب سلسلة من «اللّاءات» لتوجّه السلوك السليم في التعامل معهم، وهو على هذه الشاكلة: «إذا كان القاضي جهميّاً فلا تشهد عنده»⁽²⁾؛ «الجهميّة كفّار، بلّغوا نساءهم أنّهنّ طوالق وأنّهنّ لا يحلّن لأزواجهنّ، لا

(1) البخاري، خلق أفعال العباد والردّ على الجهميّة، ج 2، ص 171-172؛ الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، ص 108-111.

(2) عبد الله بن أحمد بن حنبل، كتاب السنّة، الرياض، دار عالم الكتب، 1996، ص 103.

تعودوا مرضاهم، ولا تشهدوا جنازتهم⁽¹⁾؛ وذبائح الجهمية لا
تؤكل إنهم مرتدون⁽²⁾، ولا يورثون⁽³⁾؛ لا تجالسوهم ولا
تكلموهم، وإن مرضوا فلا تعودوهم، وإن ماتوا فلا تشهدوهم⁽⁴⁾؛
ولا تجالسوا أصحاب الأهواء... فإنني لا آمن أن يغمسوكم في
ضلاتهم أو يلبسوا عليكم بعض ما تعرفون⁽⁵⁾؛ ولا يسلم عليهم
ولا يعادون ولا يناكحون ولا يشهدون، ولا تؤكل ذبائحهم⁽⁶⁾؛
ولا يصلي خلفهم ولا يناكحون وعليهم التوبة⁽⁷⁾. وهؤلاء لا
يناكحون ولا تجوز شهادتهم⁽⁸⁾؛ وأولئك شرار هذه الأمة، لا
تعودوا مرضاهم، ولا تصلوا على موتاهم⁽⁹⁾؛ والقدرى بمثابة
المشرك لا يتزوج منه، ولا يصلي وراء أهل البدع⁽¹⁰⁾؛ ولا يدرس
صغارهم مع بقية الصغار ليدلّ الأباء بهم⁽¹¹⁾؛ ولا يشتري منهم
ولا يبيع لهم⁽¹²⁾.

(1) عبد الله بن أحمد بن حنبل، كتاب السنة، ص 105-106.

(2) المصدر نفسه، ص 117.

(3) المصدر نفسه، ص 121.

(4) المصدر نفسه، ص 126.

(5) المصدر نفسه، ص 140.

(6) البخاري، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية، ج 2، ص 33.

(7) المصدر نفسه، ج 2، ص 45.

(8) المصدر نفسه، ج 2، ص 45.

(9) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثاني، مج 2، ص 112.

(10) المصدر نفسه، الكتاب الثاني، مج 2، ص 256-257.

(11) أبو بكر الخلال، السنة، ج 5، ص 95-96.

(12) المصدر نفسه، ج 5، ص 96.

وعلاوة على ما مارسوه من أساليب العنف المعنوي عبر العزل والوصم، حرّضوا على العنف المادّي موقرين له الحجج النقيّة اللازمة. قالوا: «قال الرسول: صنفان من أمتي ليس لهما في الإسلام نصيب، المرجئة والقدرية، وقتالهم أحبّ إليّ من قتال الروم وفارس والديلم»⁽¹⁾. وقال الرسول: «من تكلم في الله، فاقتلوه، ومن تكلم في القرآن، فاقتلوه»⁽²⁾. وقد جمع العكبري هذه النصوص في كتابه، في باب عنوانه «إباحة قتلهم (يعني المخالفين) وتحريم موارثهم على عصبتهم من المسلمين»⁽³⁾. وفي مستوى الممارسة وجدنا حالات عديدة من الاعتداءات التي تعرّض لها هؤلاء خاصّة مع الرشيد كما رأينا، ومع المتوكل بعد التراجع عن سياسة المأمون وخليفته المعتصم والواثق.

3.4. الترميق الفكري

يقوم الترميق على تجميع الوسائل المختلفة والمتنافرة أحياناً لتحقيق المطلوب: كلّ ما من شأنه أن يصلح لتثبيت مدوّنة مرجعية حاصلة ومقرّرة، يصلح أن يُعتمد أداة للاستدلال. وليس المهمّ وجود تناسق داخليّ بين جملة الوسائل المعتمدة، بل المهمّ هو اجتماعها في النهاية على تأدية ما يراد منها. وفي مقدّمة هذه الوسائل الاستدلال بالنصّ على صحّة النصّ، ممّا يعمّق التباعد بين الواقعيين داخل مجال الاعتقاد فيه، والواقعيين خارجه؛ وتوظيف العوامل غير

(1) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثاني، مج 2، ص 115.

(2) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، مج 2، ص 43.

(3) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، مج 2، ص 77.

المعرفية للإقناع بمحتوى معرفي؛ وتوظيف العقل للاستدلال على «حقائق» غير قابلة للتمثل العقلي.

وسنرى كيف اجتمعت مظاهر الترميق هذه في خطاب المحدثين، موفرة له النجاح والانتشار في صفوف العامة خاصة، ومعينة له عن تكوين فكر إبداعي متج.

اعتمد خطاب المحدثين بدرجة أولى على النص للاستدلال على حقائق نصية، فكل المسلمات والأحكام والمقولات التي تتضمنها مدونة الحديث، وقع الاستدلال على حجيتها بتوظيف الحديث نفسه. هذه الوسيلة هي الوسيلة المتداولة بكثرة في هذا الخطاب، ولذلك عيب عليه وقوعه في الدور، وعدم قدرته على إقناع الواقعيين خارج دائرته. وعندما جاء الشافعي سعى إلى تدارك هذا العيب كما رأينا، لكنه لم يتخلّ عن هذه الوسيلة وأدرجها في بنية استدلالية موسعة: الحديث حجة، والحديث يأمر بالأخذ بالحديث، أو السنة تأمر باتّباع السنة⁽¹⁾. وهذا منطق مستقيم في حدود مكوناته الداخلية: بما أنّ الحديث حجة، وجب التسليم بما يأمر به؛ لكنه لا يستقيم إذا ما وقع الانطلاق من خارجه، من عدم التسليم بمسلماته. وبما أنّ كافة مقولات أصحاب الحديث مضمّنة فيه، وجب ضمان التسليم بها عبر التسليم به. فيختفي بذلك الأصل الاجتهادي أو العقلي أو البشري لتلك المقولات، وتُفرض على أنّها حقائق نصية. ويظهر الوجه الآخر لهذه العملية في منع الاتباع من النظر والجدل لأنهما شرّ ونفاق وارتياب: قالوا: «الله إذا أراد بقوم

(1) انظر رسالة الشافعي، ص 87، 93-103.

شراً أعطاهم الجدل»⁽¹⁾، وقال الرسول: «لا تعلّموا العلم لتماروا به السفهاء، ولا تعلّموا العلم لتجادلوا به العلماء، فمن فعل ذلك منكم فالنار مثواه»، وقال: «لا يجادل إلا منافق أو مرتاب»⁽²⁾. وتكثر في خطابهم عناوين من قبيل: «ما أمر الناس به من ترك البحث والتنقيب عن القدر والخوض والجدال فيه»⁽³⁾، ومن قبيل «إلجام العوام عن علم الكلام»، إذ ما عليهم إلا: «التقديس، ثم التصديق، ثم اعتراف بالعجز، ثم السكوت، ثم الإمساك، ثم الكف، ثم التسليم لأهل المعرفة»⁽⁴⁾. ومن باب المنع يمر قبول سائر المقولات والتسليم بها. وكان لازماً في منطق التسليم، تحصين الاتباع من التأثير بالمنطق الحواريّ الذي يحرك البدايات ويزرع فيها الأسئلة. فمُنعت مخالطة أصحاب العقول. وعُزل ذلك بالخوف من النتائج المحتملة للحوار وهي الاقتناع- ولو نسبياً- بالرأي المخالف. قال أصحاب الحديث: «القلب ضعيف، وإنا نخاف إن استمعت منهم شيئاً أن يميل قلبك إلى قولهم (أي أصحاب العقول)»⁽⁵⁾. ولنا في اعتراف هام من أحد أعلامهم أوضح دليل على سياسة العزل الفكريّ المتبعة. قال ابن عقيل: «كان أصحابنا الحنابلة يريدون منّي هجران جماعة من العلماء، وكان ذلك يحرمني علماً نافعاً». ويعلق مورد

(1) أبو الحسن الماوردي، أدب الدين والدنيا، ص 35.

(2) المصدر نفسه، ص 35.

(3) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثاني، مج 2، ص 307-324.

(4) أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص 319-320.

(5) أبو المظفر السمعاني، قواطع الأدلة في أصول الفقه، ج 5، ص 22.

الخبر- وهو الذهبي- قائلاً: «كانوا ينهونه عن مجالسة المعتزلة، ويأبى حتى وقع في حبائلهم، وتجسّر على تأويل النصوص، نسال الله السلامة»⁽¹⁾. ويعترف ابن عقيل بمرارة: «أوذيت من أصحابي حتى طلب الدم»، ولم يكفوا عنه إلا عندما أظهر التوبة⁽²⁾.

والى جانب تعطيل ملكة التفكير قصد فرض المسلّمات، جنح خطاب المحدثين إلى وسيلة أخرى وهي استثمار الجوانب غير المعرفية، أي الاجتماعية والنفسية، للتأثير في المستقبل، والمعني العامة على وجه الخصوص. هي جوانب متعددة منها الحميمي، ومنها القيمي، ومنها العجائبي، وغير ذلك مما يدخل في مكونات نفسية المخاطب. تمثل الجانب الحميمي في استثمار الحياة الزوجية في أدق خصوصيتها بهدف تنفير الزوجة من زوجها إن كان صاحب بدعة، وذلك عبر تخويفها من مسخه قرداً عندما يكونان في خلوة. جاء في الحديث: «لا تقوم الساعة ولا تذهب الدنيا حتى ترجع المرأة إلى حجلتها، فتجد زوجها قد مسخ قرداً لأنه كان لا يؤمن بالقدر»⁽³⁾. والزوجة المقصودة بالخطاب هنا، هي نموذج من الفئة الاجتماعية البعيدة عن المشاغل الفكرية، وغير القادرة على تمثّل وجه «الخلل» في المقولات الكلامية كما حدّده المحدثون. وليقع تجنيدها ضدّ أصحاب البدع، قُرب لها المعنى عن طريق المسخ الذي يمكن أن يصيب زوجها في خلوتهما. وبذلك لا تكون في

(1) الذهبي، سير، ج 19، ص 447.

(2) المصدر نفسه، ج 19، ص 448.

(3) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثاني، مج 2، ص 116. والحجلة مثل القبة، «هو بيت يزِين بالثياب والأسرة والستور»، اللسان.

حاجة إلى معرفة دلالات المقولات الكلامية- مثل مقولة القدر- حتى تنفر من زوجها إن كان قدرياً، بل يكفي أن تُهدّد بتحمّل تبعات بدعته، عن طريق تحوّل لحظة أنسها معه إلى لحظة رعب، حتى تتخذ منه الموقف المناسب وهو النفور والهجران.

وتمثّل الجانب القيمي، في حسن توظيف قيمتي الخير والشرّ عن طريق الصور النمطية الحاصلة في الذاكرة الجمعية. فالبدعة شرّ يضاهي- بل يفوق- شرّ إبليس. وعندما يُقرن فعلٌ ما أو شخص ما بصورة إبليس، فإنّ النتيجة ستكون الإعراض عن ذلك الفعل، والنفور من ذلك الشخص، دون الحاجة إلى المسوّغات المعرفية الموجبة لذلك. فالقول بخلق القرآن مثلاً خطيئة تفوق خطيئة إبليس التي تعتبر سقف التمرد على إرادة الله⁽¹⁾. وتحلّ الدلالات النمطية الحاقة بإبليس في عصيانه لله، لتقيم حاجزاً نفسياً ومعرفياً يقف في وجه المقولات الكلامية. ومن هذا القبيل كانت أقاصيص الجنّ الذي يسكن من يقول بخلق القرآن ويرفض إخلاء سبيله بسبب ذلك⁽²⁾. ويكفي أن تقرن صورة الجنّ بأمر ما أو بطرف ما حتى يكون النفور منه محققاً. وهذا هو المراد من وراء توظيفها. ولعلّ أطرف ما وجدناه من استثمار للقيم السائدة، بهدف الصّد عن المقولات الكلامية، هو استثمار التفاضل بين الذكر والأنثى. فالاشتغال بعلم الكلام اختصاص ذكوريّ، ومنه كان القول بخلق القرآن ممكناً مع الذكور وغير ممكن مع الإناث، فكان بذلك نقیصة

(1) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثالث، مج 2، ص 105.

(2) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، مج 2، ص 117؛ تاريخ بغداد، ج 5،

لهم ومزية لهم. هي مزية ترفع قليلاً من شأنهم رفعاً يهون من «فاجعة» من تولد له أنثى. قال محمد بن عبيد: «وُلد لي بنت فاغتيمت، قال: فخرجت إلى ناحية المصلّى أتفرّج، أتسلى، قال: فتمت وأنا في مسجد، فإذا بهاتف يهتف بي: يا محمد بن عبيدا تغتم أن وُلد لك بنت؟ فيسرك أنه غلام وأنه يقول: القرآن مخلوق؟»⁽¹⁾. فسُري عن هذا الذي حلّت به مصيبة «الأنثى»، لأنه انتبه إلى أنها أهون من مصيبة القول بخلق القرآن الواردة مع الذّكرا

أما الجانب العجائبي فقد كان أكثر وروداً في الخطاب، لأنه موجه خاصّة إلى الإقناع بكون القوى المفارقة تقف دائماً إلى جانب المحدثين، لأنهم على حق؛ ويكون الإرادة الإلهية تجازيهم بحسن المآل في الآخرة، لأنهم التزموا بمقولات معينة هي عين الحقيقة. ويظهر هذا الجانب العجائبي في مستوى أوّل في الخوارق التي تحدث لنصرتهم ولعقاب من يخالفهم. وهي تتراوح بين التدخل الإلهي المباشر لتثبيت حجّتهم، وقدرتهم على إثبات أفعال يعجز عنها عاديّ البشر. من هذه الخوارق ما حدث من عقاب أني لقائل بخلق القرآن أثناء جدال في المسألة: فقد راهن أحدهم على صحّة مقولة خلق القرآن، داعياً على نفسه بالعمى إن لم يكن الأمر كما قال. وكان العقاب عاجلاً، فقد أصبح «وهو لا يبصر شيئاً»، والناس ينظرون إليه ويعتبرون⁽²⁾. ومنها ما حدث من آيات «إعجازيّة» لنصرة أعلام الحديث، من قبيل مداواة صاحب العاهة والنجاة من خطر

(1) المكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثالث، مج 2، ص 118-

119.

(2) المصدر نفسه، الكتاب الثالث، مج 2، ص 127.

مصدق والتواصل مع الحيوان، كما كان مع أعلام مثل أحمد بن حنبل⁽¹⁾، وعبد الله بن المبارك⁽²⁾، وأبي بكر بن عيَّاش⁽³⁾، وغيرهم... بل إن قوى الغيب تتدخل أيضاً لتثبت المؤمنين إن هم داخلهم شك البدعة: بينما كان أحدهم يسير وحده وهو يفكر في القرآن، مرّة يقول مخلوق ومرّة يقول العكس، فإذا إنسان من ورائه فهزه وقال له: «اثبت فإن القرآن كلام الله غير مخلوق»، فالتفت فلم ير أحداً⁽⁴⁾.

وفي مستوى ثانٍ، يظهر الجانب العجائبي في تصوير حسن المآل في الآخرة. وهنا يلجأ خطاب المحدثين إلى آلية المنام ليسوع كيفية الكشف عن هذا العالم الأخروي وما يدور فيه من ثواب لأصحاب الحق، ومن عقاب لأهل الهوى. وقد حظي هذا المعنى بحضور هام في خطاب المحدثين، إذ لا تكاد ترجمة من تراجع أعلامهم تخلو من استشراف للمآل، يفضي بشكل آلي إلى فوز مؤكد بنعيم الجنة. وفي المقابل لا تكاد ترجمة من تراجع خصومهم «أصحاب البدع» تخلو من استشراف سوء المصير الذي ينتظر هؤلاء. ويمكن أن نكتفي في هذا الصدد بنموذجين هما رمز الصراع بين «الحق» و«الباطل»: أحمد بن حنبل وأحمد بن أبي دؤاد. قدّم مصير

(1) المقدسي، الآداب الشرعية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1999، ج 2، ص 14؛ ابن الجوزي، مناقب الإمام أحمد بن حنبل، مصر مطبعة السعادة، د.ت، ص 295.

(2) البغدادي، تاريخ بغداد، ج 10، ص 167.

(3) المصدر نفسه، ج 14، ص 380.

(4) العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثالث، مج 2، ص 128.

الأول في صورة هي أقصى ما يمكن أن يصل إليه خيال الحالمين بالجنة ونعمها المادية والمعنوية: «قال إبراهيم الحربي: مات أحمد بن حنبل فرأته في النوم، وعليه ثياب خضر وبيض، وعلى رأسه تاج من الذهب، مكلل بالجواهر، وفي رجله نعلان من ذهب يخط. فقلت: ما فعل الله بك؟ فقال لي: قربني وأدناني، وقال قد غفرت لك، فقلت له: يا رب بماذا؟ فقال بقولك إن كلامي غير مخلوق»⁽¹⁾. وفي المقابل قُدم مصير ابن أبي دؤاد في صورة العذاب الويل الذي ينتظر مخالف في الأمر الإلهي كما مثله أصحاب الحديث: «قال بعضهم: رأيت في تلك الليلة (أي ليلة توفي ابن أبي دؤاد) كأن النار زفرت زفرة عظيمة فخرج منها اللهب، فقلت ما هذا؟ فقيل: هذه أعدت لابن أبي دؤاد»⁽²⁾.

إن معاني من هذا القبيل من شأنها أن تجد القبول- بل الافتتان بها- في ثقافة العامة المولعة بتقصي العجيب والغريب، والمعادية للنظر العقلي، كما قال الجاحظ⁽³⁾. ومن شأن هذا القبول أن يوفر عوامل الانقياد للخطاب الذي يحسن استثمار هذه المعاني.

الوسيلة الثالثة المتبعة في فكر الترميق هي توظيف العقل للاستدلال على حقائق المنظومة النصية. فقد كان من دعم هذه المنظومة وبرر مختلف مسلماتها وجعلها تتسرب إلى منطقة الحقائق

(1) إبراهيم بن إسحاق الحربي، رسالة في أن القرآن غير مخلوق، الرياض، دار العاصمة، 1416هـ، ص 32-33. وانظر تعليق المحقق على كثرة ورود هذا المنام في مصادر المحدثين، ص 33-34، هامش 1.

(2) ابن كثير، البداية والنهاية، ج 11، ص 153.

(3) الجاحظ، الرسائل، رسالة في خلق القرآن، الرسائل، ج 1، ص 284.

العامة، علماء عرفوا جيداً كيف يُستثمر العقل للمجادلة وللإقناع بالمطلوب، أيّاً كان هذا المطلوب. ويتحوّل ما هو «رأي» في المنطلق إلى مستوى «الحقيقة» التي لا تجادل، وذلك بفضل استدلال مبنيّ بنية محكمة، لا تترك مجالاً لتسرّب الأسئلة. هذا ما قام به الشافعي العالم المتحوّل عن الاعتزال. كان تحوّل حاملاً لآليات جديدة في الدفاع عن ثوابت المذهب. هي ذات الآليات التي أفرزت البناء الاستدلاليّ المحكم في الرسالة، والتي أعطت لاختيارات السلطة طابع الحقيقة العامة بعد أن كانت مجرد إمكان مطروح للمجادلة. وبذلك أصبح مشروعاً أن تتعصّب السلطة لمنظومتها، ليس لأنها منظومتها، بل لأنها «الحقيقة العامة» التي كُلفت برعايتها.

لكن من الناحية الإستمولوجيّة، سينتهي الأمر بهذه المنظومة، إلى الحكم على نفسها بالجمود وبعدم القدرة على الإبداع، لأنّ طبيعة الاستدلال الذي دخلها مع الوافدين الجدد- الشافعي أولاً ثم الأشعريّ لاحقاً- سيفقد العقل استقلاله بإنتاج المعرفة، وقدرته الإبداعية. إنّهُ محصور في الدور الدفاعي والتبريريّ عن «حقائق» مسلّم بها في المنطلق، فكان مجرد خادم للنصّ- «مدوّنة الحديث» أساساً- بكلّ ما تعنيه عبارة «خادم» من تبعيّة، وعدم التجرؤ على المخدوم. وبذلك ستستقرّ وظيفة العقل في خدمة ثوابت هذه المدوّنة، وسيُلجم عن الدور الأصليّ الإبداعيّ الذي لا يمكن له أن يتحقّق في ظلّ الأسيجة المقامة.

لقد مرّ الشافعي والأشعريّ بنفس التجربة الفكرية تقريباً، وكانا معاً ينهلان من نفس المعين الاعتزاليّ في البداية، ثمّ «النصّيّ

الحديثي» بعد التحول. ولذلك فإنهما معاً ينتميان إلى ذات النظام الفكري، نظام البيان كما يقول الجابري، النظام الذي أخضع العقل لخدمة «النصر» رافضاً أي استقلال له في إنتاج الحقيقة. لكن الجابري بقدر ما انتبه إلى خضوع عمليهما إلى ذات الآليات، لم ينتبه إلى أنهما عاشا تجربة متشابهة من حيث المسار الفكري، أي لم ينتبه إلى أن الشافعي عرف الاعتزال هو الآخر قبل أن «يتسن». فوجدناه يقوم بحركة فكرية «بهلوانية» معاكسة للخط الزمني لبيان تأثير الأشعري (ت 324هـ) في الشافعي (ت 204هـ) من حيث آليات التفكير. واستدل استدلالاً غريباً على أن الأشعري وجه من الداخل تفكير الشافعي من حيث تطويع العقل للنصر!⁽¹⁾ والحال أنه لم يكن بحاجة إلى هذه الحركة البهلوانية الاعتبارية، لأن عمل الشافعي هو فعلاً مناظر إستمولوجياً لعمل الأشعري، بحكم أن الإثنين معاً فكّرا في إطار المنظومة الاعتزالية أولاً، ثم انتقلا إلى المنظومة النصية-منظومة الحديث- مستثمرين آليات الاستدلال والبناء النظري «العقليين». والشافعي إذاً هو الذي كان يوجه من الداخل تفكير الأشعري من حيث تطويع العقل للنصر، وليس العكس كما حلّل الجابري افتراضياً. لكن هذا لا ينفي إضافة الأشعري إلى المنظومة النصية، لأنه هو الذي جعلها قادرة على استيعاب علم الكلام وتقديم تصوّر سني له ولمسائله. فبقدر ما «أبدع» الشافعي في استثمار العقل البياني في أصول الفقه، «أبدع» الأشعري في

(1) محمّد عابد الجابري، نقد العقل العربي 1، تكوين العقل العربي،

استثماره في أصول الدين. لكن، ولأنّ كلاّ منهما جعل العقل مقيداً بالدفاع عن المُجمّع على صحّته سلفاً، فإنّ كلّ الوسائل التي من شأنها أن تؤدي هذا الدور الدفاعي - مثله - ستجد لها مكاناً في المنظومة. والترمييق قد يمكّنها من الاستمرار والانتشار، لكنّه لا يمكّنها من الإبداع.

خاتمة

إنَّ سيطرة الرؤية الرسميّة على الكيفيّة التي قُدّمت بها سياسات الدولة من الرشيد إلى المأمون، هي التي حجبت الحقائق والمعطيات الخاصّة بالتجارب المتسامحة التي قادتها أطراف مستنيرة، بدءاً بالبرامكة وبعض الأمراء العبّاسيّين، وصولاً إلى المأمون. ولا تعدو هذه السيطرة أن تكون عنوان سلطة ثقافيّة واسعة تمتّع بها الطرف الثاني في صراع التسامح واللاتسامح، وهو أصحاب الحديث أو رجال الدين، مدعومين من سلطة الخلافة التقليديّة. وكان من نتائجها تكريس المسلّمات التالية: وقوف خلفاء عرب حازمين في وجه التدخل الأجنبيّ؛ ووقوف علماء الدين في وجه البدع والانحرافات التي نجمت في الدولة بسبب «الدخيل» الاجتماعيّ؛ البرامكة والأعاجم عامّة، أو «الدخيل» الثقافيّ: الاعتزال والفلسفة؛ ثمّ خاصّة وقوف علماء «أفذاذ» في وجه الاستبداد السياسيّ عن طريق رفضهم الانصياع لأمر السلطان ولمقولاته، مثل أصحاب الحديث. كان هذا رأي دارسين معاصرين، أفذاذ، لكنّهم سقطوا في حبال البدايات التي شكّلتها الثقافة الرسميّة وعملت خطاباتنا على إنتاجها وإعادة إنتاجها. إنهم يسكتون سكوتاً غريباً عمّا سُمّي محنة البرامكة،

وما سكوتهم إلا تشريع لتواصل التصوير الرسمي للأزمة. ثم هم يتعاطفون- في موقف أليّ تقتضيه مبادئهم المناصرة لحرية الرأي- مع «ضحايا» المحنة الثانية، محنة خلق القرآن. لكنهم في هذا المستوى، يصطدمون بتنافر المعطيات الناتج عن وجود خلل في المنهج أو في الرؤية: العقلانيون التنويريون في ذلك العصر وهم المأمون والمعتزلة، يضطهدون المعادي للعقل وللتسامح ابن حنبل وجماعته. فكيف تستقيم المعادلة؟

يمكن أن نقف عند بعض النماذج من القراءات الحداثيّة⁽¹⁾، حتى نتبين مدى الاضطراب الذي ما زال يعاني منه فعل القراءة في العصر الحديث رغم ترسانة المناهج الجديدة المستخدمة. يتعلّق النموذج الأوّل بقراءة محمّد أركون، وهو من أكثر من فكّك بنية الفكر الأرثوذكسيّ، وأبرز تاريخيّته وآليات عمله، وتوصل إلى نتائج على درجة كبيرة من الأهميّة. لكنّه وفي السياقات التي عرض فيها لمحنة ابن حنبل، يقدّم صكّ الاعتراف لأصحاب الحديث بأنهم ضحايا المعتزلة واستبدادهم. ومن المتوقع أن يقدّم هذا الاعتراف لأنّه واصل العمل بالرواية الرسميّة للمحنة. ولم يكلف نفسه عناء مراجعة الموادّ التي يبني عليها تحليلاته واستنتاجاته. ولا يمكن أن نبني جديداً بموادّ «قديمة»، لا يمكن أن ننجح في التفكيك وأهمّ الخطابات الرسميّة لا تزال محصّنة بحصن البدايات. وجاءت استنتاجات أركون في هذا الصدد على شاكلة الإقرار والاعتراف

(1) عرضنا في كتابنا في الائتلاف والاختلاف لقراءات فهمي جدعان ومحمّد عابد الجابري وعلي أوميل، للمحنة. انظر ص 265، 281، 298-300.

لرعاة الثقافة العالمية اليوم بما جناه المعتزلة على أسلافهم في محنة خلق القرآن قديماً⁽¹⁾.

النموذج الثاني من هذه القراءات هو قراءة جورج طرابيشي. اعتبر طرابيشي أن محنة خلق القرآن سببها إصرار المأمون على سياسة أن الرعيّة على دين ملوكها⁽²⁾، وهو الشعار الذي حرّر الناس من التبعية للمؤسسة الدينية وبشّر بالحدّاث، خلافاً للمتوكّل الذي لان للرعيّة وماشاها في دينها، تاركاً سلطة التحكّم فيها وتوجيهها لأصحاب الحديث. ولئن تخلّصت هذه القراءة من الاتّهام المتكلّس الذي يوجّه إلى الاعتزال، فإنّه يحافظ على هذا الاتّهام موجّهاً إلى المأمون، وإن حمل عمليّة الفرض السياسي لمقولة خلق القرآن على «حسن النية»، والحرص على تحرير الرعيّة من سلطة «رجال الدين». ويكمن الإشكال في هذه القراءة في نقطتين: الأولى مواصلة السكوت عن الاستبداد الفكري والسياسي الذي كانت تقوم به جماعة أصحاب الحديث، معظلة بذلك التعايش السلمي الكائن منه والمحتمل، والثانية عدم استقامة المنطق الداخليّ للتحليل. إذ كيف يمكن أن يكون المأمون راهن على كسب الرعيّة التي كان يعرف جيّداً نوعيّة العقائد السارية فيها، ويأتي- في حركة انتحارية- ما يثيرها في مسألة كانت تعتقد جازمة أن المتبني لها «كافر»، وهي مسألة خلق القرآن؟

(1) محمّد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأسيس: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت- لندن، 1999، ص 10-13.

(2) جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، لندن- بيروت، رابطة العقلائين العرب/ دار الساقي، 2010، ص 492.

النموذج الثالث من هذه القراءات، تمثله قراءة رشيد الخيون. وهي قراءة مرتبكة بين مباركة فرض المأمون لمقولة خلق القرآن معتبرة إياها شرطاً من شروط النهضة العلميّة، والإقرار بمرارة بالاستبداد الذي مارسه هذا الخليفة. يقول: «إنّ قراءة الكتب الثلاثة (كتب المأمون إلى رئيس شرطته إسحاق بن إبراهيم) وفقاً لتصوّراتنا المعاصرة، تشير إلى إرهاب فكريّ، ومحنة حقيقيّة لأصحاب الرأي الآخر. ولكنّه كان أخفّ إرهاب فكريّ وأرحم امتحان، بالمقارنة بمجازر العصر الأمويّ والعبّاسيّ»⁽¹⁾. ولئن أدانت هذه القراءة المأمون سياسياً بعد أن زكّته فكريّاً، فقد برّأت تماماً المعتزلة، وأشادت بمقولة خلق القرآن في حدّ ذاتها.

والملاحظ في كلّ هذه القراءات «الحدائيّة» أنّها تحصر مسؤوليّة الأزمة بين السائس والمثقف المستنيرين: المأمون و/أو المعتزلة، وتبرّئ بشكل شبه تامّ من حافظت له على صورة الضحيّة، وهو الطرف المتعصّب الرافض للتسامح تنظيراً وممارسة. وهنا مكنم الخطورة في هذه القراءات: من حيث المبدأ، هي واجهة التعامل النقديّ مع التراث وقضاياها، وما تقدّمه من نتائج هو وليد مراجعة للسائد، مناهجها نقدية حديثة؛ ومن الناحية العمليّة ستكون هذه القراءات وراء إعادة إنتاج تصوّرات كرّستها الثقافة الرسميّة، وتقديمها على أنّها «حقيقة ما حدث»، وذلك بسبب وقوعها في فخّ الوضوح المخاتل الذي تبعث عليه وضعيّة نمطيّة: سائس وعالم

(1) رشيد الخيون، مرجع مذكور، ص 120.

يتصادمان، معناه «آلياً» تجنّي الأول على الثاني لأنّه يملك وسائل الاستبداد. ويُستبعد تماماً التساؤل عن نوعيّة الاعتداء الذي يمكن أن يكون ذلك العالم قام به في حقّ المثل والقيم التي من المفروض أن يدافع عنها. وعدم اعتبار نوعيّة السياسة المتّبعة ونوعيّة الفكر الذي يحمله العالم، سيخلط الأوراق خلطاً غريباً لا يمكن أن يستفيد منه إلا من دخل الأزمة «جانياً» وخرج منها ضحيةً مجنيّاً عليه. أليس من الممكن أن يكون السائس المستنير المتسامح، ضحية العالم المتعصب الرافض للاختلاف المشروع لأنّه بصّر على أنّه وحده يمتلك الحقيقة؟ وأليس من الممكن أيضاً أن يكون هذا السائس استعمل عنف الدولة المشروع لإيقاف التدخّل السياسي لجماعة رفضت سياسته الضامنة لحقّ التعايش السلمي بين الجميع؟

لقد أربكت تجربتنا البرامكة والمأمون الاختيارات الأرثوذكسية فكريّاً وسياسيّاً، فتعرّضنا لتشويه لا حدّ له، وجّهه إنتاج المعنى وإعادة إنتاجه في الخطابات السائدة. ولم تنجح دراسات معاصرة في إخضاعها للتفكيك بحثاً عمّا تأسّست على أنقاضه من معطيات. وقد ألقى هذا الفشل بظلاله على سائر المسائل المتّصلة بهذه الأزمات، وفي مقدّمتها فهم المشروع الفكريّ الذي أسّسه ضحيّة انعدام التسامح في الأصل، وهو الشافعي.

كان تحوّل الفكريّ بما استتبعه من تبرير للاستبداد تحت عنوان الدفاع عن الحقيقة الواحدة، ومن تحويل لمفهوم العقل ودوره المعرفيّ، ناتجاً عن السياسة الاستبداديّة، سياسة الرشيد وأصحاب الحديث التي حملت عدداً من العلماء المختلفين عنها، على التراجع والانضمام إلى صفوفها. ولم تكن المسألة مع الشافعي تحديداً مسألة

كسب عدديّ، بموجبه ينضاف عالم جديد إلى صفوف مثقفي السلطة، بل هي مسألة كسب نوعي للثقافة الرسمية في مستوى وعيها بأنها لا يمكن أن تحرز تقدماً معرفياً دون إحكام الآلة الحجاجية التبريرية. وكانت المؤهلات العلمية التي اشتهر بها الشافعي منذ وقت مبكر، فضلاً عن مؤهلاته الاجتماعية الرمزية (القرشية)، وراء نجاحه في عمله التأسيسي.

لقد أسس المنظومة الأرثوذكسية التي شرّعت للسلطة معاقبة كل الأطراف السياسية والعلمية «الشاردة عن القطيع». ودافع هذا الوافد الجديد عن حقائق المنظومة بتعصب يفوق أحياناً التعصب الموجود لدى أصحابها الأصليين. فهؤلاء كانوا يدافعون عنها بما هي وجهة نظرهم الخاصة، وأصبح هو يدافع عنها بما هي «الحقيقة عامة» المستندة- وفق ما جاء في مشروعه- إلى طيف واسع من الحجج.

ومن جهة أخرى، سيكون الشافعي بتحوّله عن الاعتزال، الأقدر على مهاجمة هذا الفكر وتوجيه أسلحته إليه، توجيه عارف به حاذق بآليته الجدالية. وهو وإن كان أنجع المتحوّلين، لم يكن الوحيد في هذا الصدد. فقد تنالت حالات التحوّل⁽¹⁾ لتصل إلى «الحدث الأشعري». وتأثر الفكر الاعتزالي بالضربات التي وجهها إليه من

(1) موضوع المتحوّلين من «العقل» إلى «النص» في حاجة إلى دراسة متأنّة، لأنه مثل ظاهرة فكرية سياسية في تلك الفترة، ولا يمكن حصرها في الشافعي وفي الأشعري لاحقاً. انظر مثلاً التشابه الكبير بين عمل الشافعي وعمل نعيم بن حماد المتحوّل- هو الآخر- من الاعتزال إلى أصحاب الحديث. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 597-599.

داخله أعلامٌ انقلبوا عليه . فهم في إمامهم بمواطن قوّته وبمواطن ضعفه، وفي إجادتهم استخدام آليّاته الاستدلاليّة، ينجحون في اختراقه، ومهاجمته بأسلحته .

إنّ خفوت المنظومة العقليّة في الثقافة العربيّة، لم يكن وليد التحامل عليها من خارجها فقط، بل كان- وربما بدرجة أهمّ- وليد الانقلاب عليها من الداخل، الانقلاب الذي قام به أعلام تحت ضغط اللاتسامح المسلّط عليهم في الغالب، سواء من قبل المؤسسة السياسيّة الاستبداديّة، أو من قبل المؤسسة الدينيّة التي أصبحت تتحكّم في جانب كبير من السلوك الاجتماعيّ موجّهة إياه نحو تعصب مقيت .

صحيح أنّ اللاتسامح هو الذي ساد في تاريخ هذا المجتمع وهذه الدولة . لكنّ اختيارات التسامح الفكريّ والسياسيّ لم تُعدم . وما حاولنا كشفه منها لا نعتقد أنّه «يتيم الدهر»، بل نتوقّع أنّه عيّنة من إمكان له ما يسوّغه في الفكر وفي الواقع . وتظلّ مواصلة الحفر في ركام النصوص- نصوص التراث- كفيّلة بإزاحة الحُجُب عمّا غمرته الثقافة الرسميّة في خضمّ بداياتها المخاتلة .

القائمة البيبليوغرافية

* المصادر

- محمّد دياب الإتيدي، نوادر الخلفاء، المسمّى إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العباس، القاهرة، دار الآفاق العربية، 1998.
- عزّ الدين بن الأثير، الكامل في التاريخ، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1987.
- إخوان الصفا، الرسائل، بيروت، دار صادر، د. ت.
- عبد الرحيم الأسنوي، طبقات الشافعيّة، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1987.
- أبو الفرج الأصفهاني، كتاب الأغاني، دار إحياء التراث العربيّ، د. ت.
- أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1988.
- ابن أبي أصيبعة، عيون الأنباء في طبقات الأطباء، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1998.
- عبد الرحمان بن محمّد الأنباري، نزهة الألباء في طبقات الأدباء، القاهرة، دار الفكر العربي، 1997.
- ابن عبد البرّ الأندلسي، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء،

- مالك بن أنس ومحمد بن إدريس الشافعي وأبي حنيفة النعمان،
بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1997.
- محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي، عيون أخبار الرضا،
قم، انتشارات الشريف الرضي، 1378هـ.
- محمد بن إسماعيل البخاري:
خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، العربية
السعودية/ سوريا، دار أطلس الخضراء، 2005.
- التاريخ الكبير، دار المعارف العثمانية، دار الكتب العلمية، د.ت.
الصحيح، بيروت، دار ابن كثير، 2002.
- الخطيب البغدادي:
تاريخ بغداد، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
الفقيه والمتفقه، الرياض، دار الوطن، 1997.
- عبد القاهر البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت، المكتبة العصرية،
1995.
- أبو القاسم البغوي، مسائل أحمد بن حنبل، مؤسسة قرطبة،
القاهرة، مطبعة المدني، 1993.
- أبو القاسم البلخي، مقالات الإسلاميين، ضمن فضل الاعتزال
وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر
والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، 1986.
- ظهير الدين علي بن زيد البيهقي، تاريخ حكماء الإسلام، القاهرة،
مكتبة الثقافة الدينية، 1996.
- أحمد بن الحسين البيهقي:
السنن الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003.
- معرفة السنن والآثار، دمشق- بيروت، دار قتيبة للطباعة والنشر/

- حلب- القاهرة، دار الوعي، 1991.
- مناقب الشافعي، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1970.
- بيان خطأ من أخطأ على الشافعي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986.
- أبو العرب التميمي، كتاب المحن، طبعة بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988.
- أبو عليّ المحسن التنوخي:
- الفرج بعد الشدة، القاهرة، مكتبة الخانجي، 1994.
- نشوار المحاضرة وأخبار المذاكرة، بيروت، دار صادر، 1995.
- تقي الدين بن تيمية، ردّ تعارض العقل والنقل، العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1991.
- أبو منصور الثعالبي، تحفة الوزراء، بيروت، الدار العربية للموسوعات، 2006.
- عمرو بن بحر الجاحظ:
- الرسائل، بيروت، دار الجيل، 1991.
- الحيوان، بيروت، دار الجيل، د.ت.
- البيان والتبيين، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع، 1990.
- الحسين بن إبراهيم الجوزقاني، الأباطيل والمناكير والصحاح والمشاهير، الرياض، دار الصميعي، 2002.
- أبو الفرج بن الجوزي:
- أحكام أهل الذمة، العربية السعودية، رمادي للنشر، 1997.
- تلبس إبليس، بيروت، دار الفكر، 1994.
- المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.

- صفة الصفوة، بيروت، دار المعرفة، 1985.
- مناقب الإمام أحمد بن حنبل، مصر مطبعة السعادة، د.ت.
- إبراهيم بن إسحاق الحربي، رسالة في أن القرآن غير مخلوق، الرياض، دار العاصمة، 1416هـ.
- أبو بكر هداية الله الحسني، طبقات الشافعية، ط 2، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1982.
- أحمد بن حنبل:
- الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، الرياض، دار الثبات للنشر والتوزيع، 2003.
- العلل ومعرفة الرجال، الرياض، دار الخاني، 2001.
- عبد الله بن أحمد بن حنبل، كتاب السنة، الرياض، دار عالم الكتب، 1996.
- أبو بكر الخلال، السنة، الرياض، دار الراية للنشر والتوزيع، 1989.
- عبد الرحمان بن خلدون، المقدمة، الدار البيضاء، بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005.
- ابن خلكان، وفيات الأعيان، بيروت، دار صادر، د.ت.
- عثمان بن سعيد الدارمي، رد الإمام الدارمي على بشر المريسي العنيد، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت.
- شمس الدين الذهبي:
- سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1996.
- ميزان الاعتدال في نقد الرجال، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995.

- العبر في خبر من غير، دار الكتب العلميّة، د.ت.
- فخر الدين الرازي:
- مناقب الإمام الشافعي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986.
- المحصول في علم أصول الفقه، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1988.
- محمّد بن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2002.
- أبو الوليد بن رشد، تهافت التهافت، مصر، دار المعارف، د.ت.
- جار الله الزمخشري، تفسير الكشاف، بيروت، دار المعرفة، 2009.
- محمّد بن سعد، الطبقات الكبرى، بيروت، دار صادر، 1985.
- أبو المظفر السمعاني:
- قواطع الأدلة في أصول الفقه، 1998، الرياض، مكتبة التوبة.
- الانتصار لأصحاب الحديث، المدينة المنورة، مكتبة أضواء المنار، 1996.
- تاج الدين السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، دار إحياء الكتب العربية، 1964.
- جلال الدين السيوطي، تاريخ الخلفاء، بيروت، المكتبة العصرية، 1997.
- محمّد بن إدريس الشافعي:
- الرسالة، بيروت، المكتبة العلميّة، د.ت.
- الأمّ، مصر، دار الوفاء، 2001.
- عبد الكريم الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1992.

- أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، بيروت، دار الرائد العربي، 1970.
- أبو الحسن الهلال بن محسن الصابي، الوزراء أو تحفة الأمراء في تاريخ الوزراء، دار إحياء الكتب العربية، 1958.
- الشيخ الصدوق، عيون أخبار الرضا، بيروت، مؤسسة الأعلمي، 1984.
- محمد بن علي بن طباطبا، المعروف بابن الطقطقا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، بيروت، دار صادر، د.ت.
- محمد بن جرير الطبري: تاريخ الأمم والملوك، بيروت، دار الكتب العلمية، 1991.
- جامع البيان عن تأويل أي القرآن، القاهرة، هجر للطباعة والنشر، 2001.
- ابن طيفور، كتاب بغداد، مصر، مكتبة نشر الثقافة الإسلامية، د.ت.
- القاضي عبد الجبار: فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، تحقيق فؤاد السيد، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب بالجزائر، 1986.
- المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، إعجاز القرآن، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مطبعة دار الكتب، 1960.
- شرح الأصول الخمسة، الكويت، جامعة الكويت، لجنة التأليف والتعريب والنشر، 1998.
- ابن عبد ربه، العقد الفريد، بيروت، دار الكتب العلمية، 1983.
- ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، بيروت، دار المشرق، 1992.

- يحيى بن عديّ، كتاب تهذيب الأخلاق، تونس، دار المعرفة، 2004.
- أبو بكر بن العربي، المعاصم من القواصم، القاهرة، مكتبة دار التراث، د.ت.
- ابن عساكر، تاريخ دمشق، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، 1997.
- ابن حجر العسقلاني: تهذيب التهذيب، بيروت، مؤسسة الرسالة، د.ت.
- لسان الميزان، بيروت، دار البشائر الإسلامية/ مكتبة المطبوعات الإسلامية، 2002.
- توالي التأسّي لمعالي محمّد بن إدريس، بيروت، دار الكتب العلمية، 1986.
- محمّد بن عمرو بن حمّاد العقيلي، كتاب الضعفاء، العربية السعودية، دار الصميدي، 2000.
- عبد الله بن محمّد العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، الرياض، دار الراية، 1415هـ.
- يحيى بن أبي الخير العمراني، الانتصار في الردّ على المعتزلة القدريّة الأشرار، الرياض، أضواء السلف، 1419هـ.
- ابن العمراني، الإنباء في تاريخ الخلفاء، دار الآفاق العربيّة، القاهرة، 1996.
- أبو حامد الغزالي: مجموعة رسائل الإمام الغزالي، القاهرة، المكتبة التوفيقية، د.ت.
- مقامات العلماء بين يدي الخلفاء والأمراء، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003.

- أبو نصر الفارابي، كتاب السياسة المدنية، تونس، سراس للنشر، 1994.
- ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة، دار التراث، 1972.
- عبد الله بن مسلم بن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، بيروت، دار ومكتبة الهلال، 2003.
- عيون الأخبار، لبنان، دار الكتاب العربي، د.ت.
- المعارف، مصر دار المعارف، 1981.
- الإمامة والسياسة المعروف بتاريخ الخلفاء، بيروت، دار الأضواء، 1990.
- جمال الدين أبو الحسن القفطي، إخبار العلماء بأخبار الحكماء، القاهرة، مكتبة المشي، د.ت.
- إسماعيل بن عمر بن كثير: البداية والنهاية، بيروت/ دمشق، دار ابن كثير، 2010.
- طبقات الشافعية، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2004.
- عمر بن الأزرق الكرمانلي، أخبار البرامكة، ضمن شذرات من كتب مفقودة في التاريخ، لإحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988.
- عبد العزيز المكي الكناني، الحيدة والاعتذار في الرد على من قال بخلق القرآن، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 1412هـ.
- يعقوب بن إسحاق الكندي، رسائل الكندي الفلسفية، تحقيق محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، مطبعة حسان.
- أبو الحسن الماوردي، أدب الدين والدنيا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987.

- يوسف المزّي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1992.
- أبو الحسن علي بن الحسين المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1990.
- مطهر بن طاهر المقدسي، البلد والتاريخ، مكتبة المثنى ببغداد/ مؤسسة الخانجي بمصر، 1907.
- عبد الله بن مفلح المقدسي، الآداب الشرعية، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1999.
- محمود مقديش، نزهة الأنظار في عجائب التواريخ والأخبار، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1988.
- تقي الدين المقرئ: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1987.
- الذهب المسبوك في ذكر من حج من الخلفاء والملوك، بور سعيد، مكتبة الثقافة الدينية، 2000.
- محمد بن إسحاق بن النديم، الفهرست، بيروت، دار المعرفة، د.ت.
- الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، بيروت، دار ابن حزم، 2003.
- ابن وادان، تاريخ العباسيين، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993.
- أبو يعقوب الوريثاني، العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، عمان، وزارة التراث القومي والثقافة، 1984.
- وكيع، أخبار القضاة، بيروت، عالم الكتب، د.ت.

- عبد الله بن أسعد اليافعي، مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة ما يعتبر من حوادث الزمان، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997.
- أحمد بن إسحاق اليعقوبي، تاريخ اليعقوبي، بيروت، دار بيروت للطباعة والنشر، د.ت.
- ابن أبي يعلى، طبقات الفقهاء الحنابلة، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 1998.
- يحيى الحرصي اليمني، غربال الزمان في وفيات الأعيان، دمشق، مطبعة زيد بن ثابت، 1985.
- أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم، كتاب الخراج، ضمن موسوعة الخراج، بيروت، دار المعرفة، 1979.

* المعاجم

- محمد علي التهانوي، كشاف اصطلاحات الفنون، مكتبة لبنان ناشرون، 1996.
- الشريف الجرجاني، التعريفات، القاهرة، دار الفضيلة، 2004.
- محمد فؤاد عبد الباقي، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، القاهرة، دار الحديث، د.ت.
- جمال الدين بن منظور، لسان العرب، القاهرة، دار المعارف، د.ت.

* المراجع العربية

- محمد أركون: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت- لندن، 1999.

الفكر الأصولي واستحالة التأصيل: نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، ترجمة وتعليق هاشم صالح، بيروت- لندن، 1999.
 من فيصل التفرقة إلى فصل المقال: أين هو الفكر الإسلامي المعاصر، ترجمة هاشم صالح، بيروت- لندن، دار الساقي، 1995.

- علي أومليل:

في شرعية الاختلاف، بيروت، دار الطليعة، 1993.
 السلطة الثقافية والسلطة السياسية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1988.

الإصلاحية العربية والدولة الإصلاحية، بيروت، دار التنوير، 1985.

- إبراهيم أيوب، التاريخ العباسي السياسي والحضاري، بيروت، الشركة العالمية للكتاب، 1989.

- محمد عابد الجابري:

نقد العقل العربي: تكوين العقل العربي، وبنية العقل العربي، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 1991.
 المثقفون في الحضارة العربية، محنة ابن حنبل ونكبة ابن رشد، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1995.

قضايا في الفكر المعاصر: العولمة- صراع الحضارات- العودة إلى الأخلاق- التسامح- الديمقراطية ونظام القيم- الفلسفة والمدينة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997.

- حسن إبراهيم حسن، تاريخ الإسلام السياسي والديني والثقافي والاجتماعي، بيروت، دار الجيل، 1991.

- صالح بن عبد الرحمان الحصين، التسامح والعدوانية بين الإسلام والغرب، الرياض، 1429هـ.
- رشيد الخيون، جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للمجاهد، كولونيا، ألمانيا، منشورات الجمل، 2000.
- محمد أبو زهرة:
- الشافعي حياته وعصره، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت.
- ابن حنبل حياته وعصره، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت.
- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، القاهرة، سينا للنشر، 1992.
- عبد المجيد الشرفي:
- مرجعيات الإسلام السياسي، تونس- بيروت- القاهرة، دار التنوير، 2013.
- الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، 2001.
- الفكر الإسلامي في الرد على النصارى إلى نهاية القرن الرابع، تونس، الدار التونسية للنشر/ الجزائر، المؤسسة الوطنية للكتاب، 1986.
- عبد الحسين شعبان، فقه التسامح في الفكر العربي الإسلامي: الثقافة والدولة، بيروت، دار النهار، 2005.
- جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، رابطة العقلايين العرب- دار الساقى، بيروت- لندن، 2010.
- عبد الله العروي، السنة والإصلاح، بيروت- الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2008.
- محمد الغزالي، التعصب والتسامح بين المسيحية والإسلام، مصر، شركة نهضة مصر، 2005.

- هولو جودت فرج، البرامكة سلبياتهم وإيجابياتهم، دار الفكر اللبناني، 1990.
- أحمد بن مصطفى الفرّان، تفسير الإمام الشافعي، الرياض، دار التدمرية، 2006.
- فاروق عمر فوزي، الخلافة العباسية، عصر القوة والازدهار، عمان، دار الشروق، 1998.
- جوزيف لوكلير، تاريخ التسامح في عصر الإصلاح، ترجمة جورج سليمان، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، 2009.
- ناجية الوريثي:
- حفريات في الخطاب الخلدوني: الأصول السلفية ووهم الحداثة العربية، سوريا، دار بتر، 2008.
- في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمّش في الفكر الإسلامي القديم، ط 2، دمشق، دار بتر، 2010.

* المراجع الأجنبية

- Abdou Filali-Ansary, « La tolérance a-t-elle un avenir ? », in: *PHILOSOPHICA*, vol. 66, 2000 (2): Philosophie et Tolérance.
- Jan Assmann, *Le prix du monothéisme*, Aubier, Paris, 2007.
- Michel Barlow, *Pour une théologie de la tolérance*, Desclée de Brouwer, Paris, 1999.
- J. Baudrillard, « Modernité », in: *Encyclopædia Universalis*, t. 15.
- Ali Benmakhlouf, Nestor Capdevila, Barbara De Negroni, Claude Fohlen, Maurice-Ruben Hayoun, Patrice Maniglier, *L'invention de la tolérance, Averroès, Maimonide, Las Casas, Voltaire, Lincoln*, L'Harmattan, Paris, 2008.
- Régis Debray, *Critique de la raison politique*, Gallimard, Paris, 1981.

- Paul Dumouchel, « Pluralisme, impérialisme et tolérance », in: *Tolérance, pluralisme et histoire*, sous la direction de Paul Dumouchel et Bjarne Melkevik, L'Harmattan, Paris, 1998.
- *Diogène*, Octobre-décembre 1996, Gallimard, Paris, 1997.
- Lidia Denkova, *Genèse de la tolérance de Platon à Benjamin Constant*, UNESCO, Paris, 2001.
- Michel Foucault:
 - Il faut défendre la société*, Gallimard - Seuil, Paris, 1997.
 - L'ordre du discours*, Gallimard, Paris, 1971.
- H. G. Gadamer:
 - L'art de comprendre. Écrits II: Herméneutique et champ de l'expérience humaine*, Aubier, Paris, 1991.
 - Vérité et méthode*, Seuil, Paris, 1976.
- Bernard Guillemain, « Tolérance (idée de) », in: *Encyclopædia Universalis*, t. 22.
- Jürgen Habermas :
 - « De la tolérance religieuse aux droits culturels », in: *Cités*, 2003/1 n° 13, PUF.
 - De l'éthique de la discussion*, Flammarion, Paris, 1999.
 - Vérité et justification*, Gallimard, Paris, 2001.
- Jeanne Hersch, « Tolérance entre liberté et vérité », in: *PHILOSOPHICA*, vol. 65, 2000 (1): Philosophie et Tolérance.
- Abdelkébir Khatibi, « Politique et tolérance : Éléments d'une éthique perspectiviste », in *PHILOSOPHICA*, vol. 66, 2000 (2): Philosophie et Tolérance.
- Raymond Klibansky, (Préface) *Tolérance, pluralisme et histoire*, sous la direction de Paul Dumouchel et Bjarne Melkevik, L'Harmattan, Paris, 1998.
- Bjarne Melkevik, *Tolérance et modernité juridique*, Presses de l'Université Laval, Canada, 2006.
- Karl Popper, *La société ouverte et ses ennemis*, Seuil, Paris, 1979.

- Jacques Pous, *La tentation totalitaire*, L'Harmattan, Paris, 2009.
- John Rawls, *Théorie de la justice*, Seuil, Paris, 1987.
- Paul Ricœur :
 - « Le dialogue des cultures: La confrontation des héritages culturels », in: *Aux sources de la culture française* par. D. Lecourt et d'autres, La Découverte, Paris, 1997.
 - Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*, Seuil, Paris, 1986.
 - Temps et récit 3. Le temps raconté*, Seuil, Paris, 1986.
 - « Lectio magistralis à l'Université de Barcelone », in Domenico Jervolino, *Paul Ricœur: Une herméneutique de la condition humaine*, Ellipses, Paris, 2002.
- Mohamed Sabila, « Le rôle de la philosophie dans la promotion de la tolérance », in: *PHILOSOPHICA*, vol. 66, 2000 (2): Philosophie et Tolérance.
- Georges-Elia Sarfati, *Éléments d'analyse du discours*, Nathan, Paris, 1997.
- Jean Soler, *La violence monothéiste*, Éditions de Fallois, Paris, 2009.
- Isabelle Schulte-Tenckhoff, « Notes pour une approche anthropologique de l'idée de tolérance », in: *Tolérance, pluralisme et histoire*, sous la direction de Paul Dumouchel et Bjarne Melkevik, L'Harmattan, Paris, 1998.
- D. Sourdel :
 - « Bayt al-Hikma », in: *Encyclopédie de l'Islam*, 2ème éd.
 - « Al- Baramika », in: *Encyclopédie de l'Islam*, 2ème éd.
- Michael Walzer, *Traité sur la tolérance*, Gallimard, Paris, 1998.

*** مواقع إلكترونية :**

- <http://www.alwaraq.net/Core/index.jsp?option = 1>
- Forst, Rainer, "Toleration", *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2012 Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = [<http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/toleration/> .](http://plato.stanford.edu/archives/sum2012/entries/toleration/)