المحنة و«حرية التفكير الديني» في الاسلام الكلاسيكي

فوزي البدوي (*)

** Seul un athée peut être un bon chrétien,*
Seul un chrétien peut être un bon athée
** Le meilleur dans la religion c'est qu'elle engendre des héritiques.*

Ernst Bloch

يمكن في الواقع أن نعالج مفهوم حرية التفكير عموما وحرية التفكير الديني/ أو في الدين بأشكال مختلفة وضمن مستويات عديدة. فاما أن نوجه بحثنا صوب البعد البسيكولوجي أو الانثروبولوجي فندرس ظاهرة الاعتقاد في الانسان بصفة عامة مثلما فعل اندري تاغييف (André Taguieff) أوج.ب ديكونشي (J.P. Deconchy) (1) من قبل، وفي هذا المستوى يفقد الاعتقاد الديني خاصيته الدينية هذه ليصير مظهرا من ظاهرة أشمل هي الاعتقاد في الانسان بما هو انسان كما يمكن معالجة هذا المفهوم انطلاقا من مقاربة فلسفية

---

* أستاذ بالجامعة التونسية.

* ملاحظة

تخفيفا للهوامش ارتأينا أن نذكر الاحالات على كتاب الرسل والملوك للطبري والنجوم الزاهرة لابن تغربردي في متن النص مباشرة بذكر الجزء ثم الصفحة وقد اعتمدنا بالنسبة إلى المصدر الأول : الطبري تاريخ الرسل والملوك تح محمد أبو الفضل ابراهيم. دار المعارف مصر وبالنسبة إلى الثاني ابن تغربردي : النجوم الزاهرة في أخبار مصر والقاهرة.سلسلة تراثنا ط. وزارة الثقافة والارشاد القومي المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر د.ت. نسخة مصورة عن طبعة دار الكتب.

(1) Pierre André Taguieff : la force du préjugé : Essai sur le racisme et ses doubles : La découverte Paris 1987.

J. Pierre Deconchy :Orthodoxie religieuse et sciences humaines. Paris - La Haye. Mouton 1980.

دينية تسعى الى فهم صفة الحرية في صلتها بالظاهرة الدينية. أو بعبارة أخرى تسعى الى إدراك الوحي باعتباره خطابا يستدعي "قرارا وجوديا" بالمفهوم الهيدغري هو نتيجة هذا الالتقاء الوجودي بالوحي التقاء قد يؤدي الى قرار بنعم أو لا الى الايمان أو عدمه وهو في كل الحالات نتيجة التقاء بارادة حرّة على ما بينه بولتمان R.Bultmann بصدد اللاهوت المسيحي (2) ونحن في الواقع لن نتورط في هذه المقاربة الا بالقدر الذي سيساعدنا على فهم اشكاليتنا الأساسية التي نراها اشكالية تاريخية بالأساس. تعي الفروق بين الحدث التاريخي بما هو "تاريخ موضوعي Historie "لا ينزع الى التأويل وانما يكتفي بملاحظة الوقائع ورصفها وتنظيمها منظورا اليها من زاوية "حقيقتها الموضوعية" "والتاريخ الوجودي" في معنى الـ Geschichte أي تلك الكتابة التاريخية التي لا ترى في الوثيقة التي احتفظ بها التاريخ بما هو Historie تعبيرا عن علم شاهد ما أو سيكولوجيته بل هي توافق "قرارا" من قبل واضعها بالوجود بكيفية معينة في ظروف معينة وان الأثر المكتوب ليس الا الموضع الذي وقع التعبير فيه عن هذا الامكان بالوجود إذ لا وجود للوثيقة إلا بوجودنا نحن. ومن هنا فاننا سنسعى الى دراسة "المحنة" بعد ضبط حوادثنا الرئيسية متسائلين عما تقدمه لنا اليوم بدلالاتها وأحداثها ونحن نسعى الى استعادتها استعادة نقدية. اننا نسعى الى أن لا نجعل منها مجرد حدث تاريخي مضى، بل نريد أن نحرر هذه الحادثة التاريخية من أسر القراءات التي عبرت عن مصالح غير مصالحنا، وظروف غير ظروفنا وأسئلة غير أسئلتنا تلك القراءات التي أرادت أن تجعل منها قمّة التعبيرعن حرية التفكير والتعبير في الاسلام الكلاسيكي أو المثال الصارخ على الاعتداء على هذه الحرية باختلاف المواقع التي يصدر منها الباحثون سواء أكانوا من أنصار الضحية أم الجلاد. فهذه الدراسة تسعى أولا وأخيرا الى أن تعرف ما الذي بقي حيا أو يجدر به أن يبقى حيا في أذهاننا منها والذي يمكن أن تتركه لذمة التاريخ ولانحزن على انقضائه.

---

(2) رودولف بولتمان : فيلسوف ومؤرخ ولاهوتي بروتستانتي ألماني كان زميلا لها يدغر في جامعة ماربورغ وقد وجد في ما كتبه زميله في Sein und Zeit مدخلا لاعادة قراءة النصوص الأساسيّة في المسيحية كالأناجيل المتقابلة واعادة النظر في سيرة يسوع. وهو يعتبر لحظة أساسية في اللاهوت المعاصر سواء عند اتباعه أو معارضيه وقد خصصنا له دراسة مستفيضة بالعربية بعنوان : اللاهوت والتاريخ عند رودولف بولتمان تصدر قريبا عن منشورات كلية الآداب بسوسة قسم التاريخ. ومن أهم تأملاته في الكتابة التاريخية يُرجع إلى

R.Bultmann : Histoire et eschatologie Coll. Foi vivante. Delachaux 1959.

Foi et Compréhension : 2 tomes. Seuil. Paris 1969 - 1970.

الإطار التاريخي والايديولوجي للمحنة :

في سنة 218/ 833 من شهر ربيع الأول/أفريل 833 وقبل أربعة أشهر من وفاته "كتب المأمون الى اسحاق بن ابراهيم في امتحان القضاة والمحدثين وأمر بإشخاص جماعة منهم اليه في الرقة وكان ذلك أول كتاب كتب في ذلك". (ط/ 8 : 631) وفيها أن "حق الله على أئمة للمسلمين وخلفائهم الاجتهاد في إقامة دين الله الذي استحفظهم ومواريث النبوة التي أورثهم وأثر العلم الذي استودعهم والعمل بالحق في رعيتهم والتشمير لطاعة الله فيهم (...) وقد عرف أمير المؤمنين أن الجمهور الأعظم والسواد الأكبر من حشو الرعية وسفلة العامة ممن لا نظر له ولا روية ولا استدلال له بد لالة الله وهدايته والاستضاءة بنور العلم وبرهانه في جميع الأقطار والآفاق أهل جهالة بالله وعمى عنه وضلالة عن حقيقة دينه وتوحيده والايمان به ونكوب عن واضحات أعلامه وقصور أن يقدروا الله حق قدره، ويعرفوه كنه معرفته ويفرّقوا بينه وبين خلقه لضعف أرائهم ونقص عقولهم وجنائهم عن التفكر والتذكر وذلك أنهم ساووا بين الله تبارك وتعالى وبين ما أنزل من القرآن فأطبقوا مجتمعين واتفقوا غير متعاجمين على أنه قديم أول لم يخلقه الله ويحدثه وتجرعه(...) ثم هم الذين جادلوا بالباطل فدعوا الى قولهم.

ونسبوا أنفسهم إلى السنة.(...) تزّينا بذلك عندهم وتصنعا للرياسة والعدالة فيهم.(...) فرأى أمير المؤمنين أنّ أولئك شرّ الأمة ورؤس الضّلالة. (...) وأحقّ من يتهمّ في صدقه وتطرح شهادته، لا يوثّق بقوله ولا عمله. (...) فاجمع من بحضرتك من القضاة، واقرأ عليهم كتاب أمير المؤمنين هذا إليك، فابدأ بامتحانهم فيما يقولون وتكشيفهم عما يعتقدون، في خلق الله القرآن وإحداثه، وأعلمهم أنّ أمير المؤمنين غير مستعين في عمله، ولا واثق فيما قلده الله، واستحفظه من أمور رعيّته بمن لا يوثق بدينه وخلوص توحيده ويقينه ؛ فإذا أقرّوا بذلك ووافقوا أمير المؤمنين فيه، وكانوا على سبيل الهدى والنجاة. فمرهم بنصّ من يحضرهم من الشهود على الناس ومسألتهم عن علمهم في القرآن، وترك إثبات شهادة من لم يقرّ أنه مخلق محدث. (ط/ 8 : 632_633).

هذه هي الرسالة التي حدّدت الإطار العام للمحنة ثم تلتها رسالة ثانية منه الى عامله اسحاق بن ابراهيم في أن يشخص اليه سبعة نفر منهم محمد بن سعد كاتب الواقدي و يحيى بن معين و أبو مسلم مستملي يزيد بن هارون وزهير بن حرب أبو خيثمة و اسماعيل بن داوود و اسماعيل بن ابي مسعود

وأحمد بن الدورقـي. فأشخصوا اليـه (في الرقة) فامتـحنهم وسألهم عن خلق القرآن فأجـابوا جميعـا أن القرآن مخلوق فلم يكتف المأمون بذلـك بل وارجعهم الى "مـدينة السلام"، وأحـضرهم اسـحـاق بن ابراهيم داره فشـهر أمـرهم وقولهم بحـضرة الفقهاء والمشـايخ من أهل الحديث فأقرّوا بمثـل ما أجابوا به المأمـون فـخلّى سـبـيلهم وكـان مـا فـعل من ذلك اسـحـاق بن ابراهيم بأمـر المأمون". (ط/ 8 : 634)

ولم يكتف المأمـون بذلك بل عمد في رسـالة ثالثة الى عـامله ذاك. بعد أن ذكّـره "بحق الله على خلفـائه في أرضـه وأمنائه على عبـاده الذين ارتضـاهم لإقامـة دينه وحمّلهم رعاية خلـقه وامضاء حكـمه وسننه والائتمـام بعد له في بريته، أن يجهـدوا لله أنفسهم، وينصحـوا له فيما استـحفظهم وقلدهم ويدلوا عليه تبارك اسمـه وتعالى بفضل العلم الذي أودعهم والمعرفة التي جـعلها فيهم ويهدوا اليه من زاغ عنه ويردوا من أدبر عن أمـره (...) وأمر عامله أن يكف عن استخدام "هؤلاء الجهلة" قائلا " اقرأ على جعـفر بن عيسى وعبد الرحمان بن اسحاق القاضي كتاب أمير المؤمنين بما كتب به اليك وانصصهما عن علمهما في القرآن واعلمـهما أن أمـير المؤمنين لا يستـعين على شيء من أمـور المسلمين إلا بمن وثق باخلاصه وتوحـيده وأنه لا توحيد لمن لم يقرّ بأن القـرآن مخلوق فإن قـالا بقول أمـيـر المؤمنين في ذلك فتـقـدم اليـهـما في امـتحـان من يحضـر مجالسهما بالشـهـادات على الحقوق ونصهم عن قولهم في القـرآن فمن لم يقل منهم أنه مخلوق أبطلا شـهادته ولم يقطـعا حكما بـقوله وإن ثبت عفافه بالقصد والسـداد في أمـره. وافعل ذلـك بمن في سـائر عملـك مـن القضاه وأـشرف عليهم اشرافا يزيـد الله بـه ذا البصـيرة في بصيرته ويمنع المرتـاب من اغفال دينه" (ط/ 8 : 637)

وكان المأمون قـد شدّد من قبل على أن "ليس يرى لمن قال بـهذه المقالـة (= القرآن غيـر مخلوق) حظا في الدين ولا نصيبـا من الايمان واليقين ولا يرى أن يحل أحدا منهم محل الثقة في أمـانة ولا عدالة ولا شـهادة ولا صدق في قول ولا حكاية ولا تولية لشيء من أمر الـرعيـة وان ظهر قـصد بعـضهم وعـرف بالسدّاد مسدد فيهم فإن الفروع مردودة الى أصولها". (ط/ 8 : 636).

ونزل اسحاق بن ابراهيم عند أوامـر المأمون "فأحضر لذلك جـماعة من الفقهاء والحكام والمحـدثين" بلغ عددهم اثنين وثلاثين فردا (ط/ 8 : 638) وهنا بدأ "الامتـحان" الحقيـقي ودونت مقالاتهم وأرسلـت الى المأمون وفيهـا قول

جميعهم بأن "القرآن كلام الله" الا ستة منهم فإنهم قالوا بأن القرآن "مجعول" وكان جواب المأمون حكما بالقتل بعد الاستتابة على رجلين هما "المغرور" بشر بن الوليد و "ابراهيم بن المهدي" وامر عامله أن يستتيب الأول ويستتيب "من قال بمقالته" "فإن تاب منها فاشهر أمره وأمسك عنه وان أصرّ على شركه ودفع أن يكون القرآن مخلوقا بكفره وإلحاده فاضرب عنقه وابعث الى أمير المؤمنين برأسه" (ط/ 8 : 641) وأما الثاني "فان قال أن القرآن مخلوق فاشهر أمره واكشفه والا فاضرب عنقه وأبعث الى أمير المؤمنين برأسه" ثم ذكّر المأمون عامله بأعمال البقية و "ملفاتهم الأمنية" و "فضائحهم المالية" مما يدل على قوة جهازه "الأمني وبوليسه السياسي" وأصدر أوامره اليه " بأن من لم يقل أن القرآن مخلوق بعد بشر بن الوليد وابراهيم بن المهدي (وقد حكم عليهما بالاعدام) فاحملهم أجمعين موثقين الى عسكر أمير المؤمنين (...) لينصهم أمير المؤمنين فان لم يرجعوا ويتوبوا حملهم جميعا على السيف ان شاء الله ولا حول ولا قوة الا باللّه. (ط/ 8 : 644)

وقد بلغ من حرص المأمون على "الامتحان" أن "أنفذ كتابه هذا في خريطة بُندارية (بالبريد السريع كما نقول اليوم) ولم ينظر اجتماع الكتب الخرائطية معجّلا به تقرّبا الى الله عز وجلّ بما أصدر من الحكم ورجاء ما اعتمد وادراك ما أمل من جزيل ثواب الله عليه" (ط/ 8 : 644). وقد تراجع المتحنون عند آرائهم عندما وصلت الأمور الى هذا النحو من التهديد بالقتل. "فأجابوا كلهم حين أعاد القول عليهم الى أن القرآن مخلوق الا أربعة نفر منهم : أحمد بن حنبل وسجادة والقواريري ومحمد بن نوح المضروب ثم تراجع سجادة والقواريري بعد " أن شدّا الى الحديد" وأصرّ الآخران على قولهما "فشدّا جميعا في الحديد ووجها الى طرسوس مع البقية (...) ليقيموا بها الى خروج أمير المؤمنين من بلاد الروم" (...) فلما بلغوا الى الرقة بلغتهم وفاة المأمون. فأمر بهم عنسبة بن اسحاق وهو والي الرقة أن يصيروا اليه ثم أشخصهم الى إسحاق بن ابراهيم بمدينة السلام (بغداد) مع الرسول المتوجه بهم الى أمير المؤمنين.(ط/ 8 : 644)

والواقع أن بغداد لم تكن الحاضرة الوحيدة التي عرفت المحنة بل يذكر ابن تغربردي أن رسالة مشابهة الأولى قد وصلت مصر في جمادى الثانية سنة 218 (النجوم الزاهرة/ 2 : 224) كما عرفتها الكوفة والبصرة ودمشق ومكة والمدينة بل افريقية. وقد تواصلت "محنة" الإمام احمد بن حنبل مع الخليفة المعتصم الذي جرى مجرى المأمون في تتبع القائلين "بأن القرآن غير مخلوق اذ

دعاه فـي وصيـة موته أن " خـذ بسيـرة أخيك في القـرآن (...) وانظر من كنت تسمعنى أقـدمه على لساني فاضـعف له التقدمة(...) وعليك بأبي عـبد الله بن داوود (المعتـزلي) فلا يفارقك واشركـه في المشورة في كل أمرك فـانه موضع لذلك منك " (ط/ 8 : 649).

محنـة "الامام أحمـد" ونشـأة اسطورة

وفي الواقع تشبه الصورة التي رسمتها "الدعاية السنية المنتصرة" بعد انتهـاء المحنة للامام أحمـد اسطورة المسيح المصلوب الذي "افـتدى" بتعـذيبه وآلامـه "أهل السنة والجـمـاعـة" كلهم اذ اطنبت المصـادر السنيـة المتـأخـرة كمؤلفـات ابي نعيم الأصفهاني وابن الجـوزي والسبكي في وصف دقائق آلام "الامام". وصبـره ومجالدته في الدفاع عن معـتقده وآرائه، في حين أن ذهبت مصادر أخـرى الى حدّ القول بأن الجلد قد اسـتمر حتى أعلن ابن حنـبل أخيرا القـول بخلق القـرآن وهو مـا ذهـب اليـه اليـعـقوبـي في حين شكّك الجـاحظ والمسـعودي وابن المرتضـى في مدى هذا التـعذيـب ودرجتـه (3). ولكن أبلغ احـتيـاط نجده عند ابـن الجوزي الذي يشكّك في حـكاية ضرب الامـام أحمـد وجلده ويعتـبر « أن قصة ضـربه لم تثبت عندنا صحـتها فتنكبناها». (4) كـما ترفض هذه المصادر مـا تدعيه المصادر المعـارضة لها من أن نهـاية المحنة كانت بسبب الهرج والمرج الذي قـام به العامة في بغداد مطالبين بالإفـراج عنه وتعيد هذه النهاية الى تراجـعه عن أقواله تراجـعا يضيف ابن المرتضى أنه كـان امام أهل بغداد مـجتمعين.ورغم مـا توحى بعده هذه المصادر هي الاخرى مـن تحيز ضد ابن حنبل واتبـاعه من أهل السنة فانه لا يمكننـا أن نتغاضى عن قيـمه هذه الملاحظات المهمـة بالنسبة للمـؤرخ الّذي يسعى إلى اعادة بناء الأحـداث. ويبدو من خلال البحث التـاريخي أن المعتصم لم يعد بعد حادثة الامـام أحمد الى تتبع الخائضين في خلق القرآن اذ شـغلته دواعي سياسية أهم من مـواصلة سياسة من سبـقه اذ انشغل بنقل عـاصمتـه الى سامراء. والتـصدي للثـورة البابكيلة المتنامية وتنظيم حملته على عمورية، ووضع حدّ لثورة المازيار والقضاء بالموت على الأفشين قبل سنة واحدة من وفاته.

---

(3) وراجـع ذلك في رسـالة خلـق القـرآن للجاحـظ، ومـروج الـذهـب للمسـعـودي وطبقـات المعـتزلة لابن المرتضـى.

(4) ابن الجوزي : مناقب الامام أحمد بن حنبل. ط. الخانجي القاهرة 1931. ص 337.

ويمكن القول عمـوما بأن رأي الكندي بأن المحنة كانت يسيـرة على عهد المعتصم لا يجانب الصواب وهولا ينطبق على مصر فحسب بل على كل الاقطار التي طالها حكم المعتـصم وهو ما يؤكده ابن تغربردي حينما ذكـر أن المعتصم قد ذهب الى حـد منع امتحـان العلماء (النجـوم الزاهرة / 2/ 259) وهو أمر لا تخفى ولاشك صلته بوضع قاضي القضاة ابن ابي داوود في تلك المرحلة.

وكان يجب انتظار السنة الاخيرة من حكم المعتصم لنرى تغيرات حقيقية في ما يتعلق بالمحنة من ذلك أن قاضي مصر المالكي هارون بن عبد الله الزهري الذي كان مـن القائلين بخلق القـرآن رفض نقل الفقـهاء الى بغـداد لامتحـانهم وهوما دعا الى عـزله سنة 226 وعوّضه قاضي القضـاة ابن ابي داوود بمحمد بن أبي الليث الاصم. وكان فقيها على "مذهب الكوفيين" ومعتزليا" فعمل على تطبيق التعليمات بحذافيرهاوهكذا دفـع بالمحدث نعيم بن حماد والبويطي تلميذ الشافعي فماتا في السجن وهي الاعمال التي "ترّقى في سلم الوظيفة" بسببها فعيّن بعد شهرين قاضيا على مصر (5).

المحنـة في زمـن الواثـق.

ومـا ان تولى الواثق حتى كـتب الى عاملـه على مصـر ابن أبي الليث في مواصلة امتحان الفقهاء والناس حـتى أن ابن أبي الليث لم يدع فقيها ولا محدثا ولا معلما دون أن يمتحنه فهـرب من هرب وامتلأت السجون بمن رفض المحنة بل صار به الأمر الى أن كتب على مسـاجد الفسطاط "لا اله الا الله رب القرآن المخلوق" ومنع فقـهاء المالكية والشـافعية من دخـول المسجد للصـلاة أو حتى مـجاورته بالسكنى ويـذهب ابن تغربردي الى أن الواثـق لم يعد الى امـتحـان العلماء والفقهاء الا بعد أربع سنوات من ولايته سنة 231 حينما بعث الى عمّاله يطالبهم بامتـحان الفقهاء في مسـألة خلق القرآن. (النجوم الزاهرة/ 2 : 259) بما في ذلك "أهل الثـغور (ط/ 9 : 141) وفي هذه السنة نفسـهـا قرّر افـتداء أسرى المسلمين لدى البيزنطيين شـرط أن يكونوا ممن يقول بخلق القرآن : "إذ كتب طاغيـة الروم يذكر كثرة من بيده من أسـارى المسلمين.. ويدعو الى الفداء فأجابه الواثق الى ذلك (..) وحضر ذلك الفداء سبعون ألف رامح سوى من ليس

---

(5) راجع حول هذه الاحـداث "القضـائيـة" الكندي (ت 305)، كتـاب الولاة وكتاب القـضاة، تصـحيح R. Guest مكتبة المثنى بغداد. د.ت

له رمح وكان أبو رملة وجعفر الحذاء واقفين على قنطرة النهر (نهر اللامس) فكلّما مرّ رجل من الأسرى امتحنوه في القرآن فمن قال أنه مخلوق فودي به ودفع اليه ديناران وثوبان فبلغ من فودي به خمسمائة رجل وسبعمائة امرأة وكان هذا في المحرّم سنة 231".(ط/ 9 : 142) (6)

وفي هذه السنة أيضا صار أحمد بن نصر الخزاعي الى ابن ابي داوود (قاضي القضاة المعتزلي) في "بعض أموره فرده فانصرف ذاما له فجعل يبسط عليه لسانه ويشهد عليه بالكفر فمال اليه قوم منهم، وهم لا يشكون أن ذلك غضب للدين فاشرأبت قلوبهم للمعصية لسبب القرآن وخرج قوم فضربوا بطبل وصاروا الى ناحية صحراء أبي السرى فأخذوا واقرّوا عليه فكتب الواثق الى اسحاق في إشخاصه فأشخصه اليه فكلمه بكلام غليظ وحضر قوم فشهدوا عليه بشهادات وامتحنه في القرآن، فأبى أن يقول أنه مخلوق وشتمه الواثق فرّد عليه فضرب عنقه وصلبه بسرّ من رأى ووجه برأسه فنصب ببغداد في الجانب الشرقي (7) وفي هذه السنة بالذات امتحن فقيه المالكية الكبير سحنون امام قاضي القيروان المعتزلى ابن أبي الجواد وكان سحنون يقول بأن القرآن "كلام الله غير مخلوق".(8)

المحنة في زمن المتوكل

ولما تولى المتوكل "وأفضت اليه الخلافة" سنة 232 كما يقول الطبري «نهى عن الجدال في القرآن وغيره وتقدّمت كتبه بذلك الى الآفاق. (ط/ 9 :) وان كان السبكي يرجع هذا النهي الى سنتين بعد توليه أي في جمادى الثاني سنة 234، ولعل ما جعل هذا الموقف مبررا وممكنا ما آل اليه أمر ابن أبي داوود قبل سنة من ذلك أي سنة 233 اذ "أصيب بالفالج» كما يقول الطبري (9/ 189).ولكن يبدو أن النهاية الفعلية والحقيقية للمحنة لم تتم الا سنة 237. وذلك لما رافق هذه السنة من الاحداث المنظمة الى تدل على وجود نية واضحة من المتوكل لإنهاء الخوض في هذه المسألة من ذلك. ما قام به من عزل محمد ابن أحمد بن أبي داوود عن المظالم (ط 9/ 188) و "غضبه على ابن أبي داوود

---

(6) راجع أيضا اليعقوبي : تاريخ اليعقوبي دار صادر بيروت ج II ص 482

(7) اليعقوبي المصدر نفسه جII ص 482

(8) أبو العرب : كتاب المحن : تح يحيى وهيب الجبوري دار الغرب الاسلامي بيروت. ط1 / 1983.

وأمره بالتوكيل على ضياع أحمد بن أبي داوود لخمس بقين من صفر وحبس يوم السبت لثلاث خلون من شهر ربيع الأول ابنه أبو الوليد محمد بن أحمد بن أبي داوود في ديوان الخراج وحبس اخوته عند عبيد الله بن البرى خليفة صاحب الشرطة. فلما كان يوم الاثنين حمل أبو الوليد 120,000 دينار وجواهر بقيمة 20,000 دينار ثم صولح بعد ذلك على16,000,000 درهم وأشهد عليهم جميعا ببيع كل ضيعة لهم وكان أحمد بن أبي داوود قد فلج فلما كان يوم الاربعاء لسبع خلون من شعبان أمر المتوكل بولد أحمد بن أبي داوود فحُدروا الى بغداد (ط 9 / 189) .واتبع المتوكل هذه الاجراءات بأن أمر "في يوم الفطر بانزال جثة أحمد بن نصربن مالك الخزاعى ودفع (بدنه) الى أوليائه (...) فحمله ابن أخيه موسى الى بغداد وغُسل ودُفن وضم رأسه الى بدنه وأخذ عبد الرحمن بن حمزة جسده في منديل مصري فمضى به الى منزله فكفنه وصلى عليه وتولّى ادخاله القبر مع بعض أهله رجل من التجار يقال له الابزارى (ط 9 / 190). كما ارفق هذه الاجراءات بأن "أطلق سراح" من أخذوا بسببه في الحبس حينا" (ط 9/ 190)

ومن الدلائل الاخرى القوية على عزم المتوكل إنهاء أمر هذه المحنة ما قام به من تغيير في الأجهزة القضائية للدولة بعد ضرب مراكز القوى السياسية وتهدئة خواطر العامة اذ نلاحظ أن أغلب القضاة الذين اشتركوا في الامتحان قد بدأ عزلهم واحد فواحدا في مصر ومكة والكوفة وبغداد وكان أغلبهم «ممن كان من أصحاب ابن أبي داوود». وهكذا بدأت تصفية الجهاز القضائي مؤذنة بالتمهيد لضرب ابن أبي داوود ونفوذه على المستوى السياسي ليصاب بالفالج وتصفى أملاكه وأملاك أبنائه ثم "يحدرون" الى بغداد. وفي سنة 240 مات أحمد بن أبي داوود ببغداد في المحرم بعد ابنه أبي الوليد محمد وكان ابنه محمد توفي قبله بعشرين يوما في ذي الحجة ببغداد" (ط9/ 197).

المحنة ودلالتها

لا شك أن "المحنة" قد درست منذ زمن طويل بدءا من مؤلف Patton في نهاية القرن التاسع عشر على الأقل في "جوانبها التاريخية الظاهرة"، المتعلقة بالتاريخ بما هو Historie كما قلت في بداية المقال، وغابريالي Gabrielli سنة 1929، ثم توالت الدراسات المتصلة ببعض جوانب هذه المسألة أو كتلك فدرس I.M. Lapidus الصلة بين الفقه والخلافة ثم قامت

باتريسيا كراوون Patricia Crone ومارتن هيندنس Martin Hinds بدراسة التأثير العلوي في رسم ملامح سياسة المأمون ومن جاء بعده وجاراهما في ذلك منغمرى وات Montgomery Watt ودومنيك سوردال Dominique Sourdel كما اهتم مونتغمرى وات أيضا بدراسة ملامح الفكر السياسي للمعتزلة (9) وصلته بوقائع المحنة ثم تجرّد أخيرا الباحث الفلسطيني فهمي جدعان للمسألة فخصها بكتاب "المحنة" (10) وفيه سعى الى "البحث في جدلية الديني والسياسي" في الحضارة العربية ـ الاسلامية متنكبا سبيل النظر في "الوجه الكلامي" للمسألة اذ سبق له أن درسه في مؤلف سابق بصدد الحديث عن القاضي عبد الجبار الأسد أبادي. ملتفتا "الى الوجوه الاخرى" التي لم تخص الا بعبارات قليلة بعد أن "لاح له أن قضية المحنة هي واحدة من هذه القضايا التاريخية القابعة في كهف الغرابة والليل الطويل" وقد سعى من خلال خوضه "معركة البداهات" كما يقول الى أن يحقق هدفين أولهما " أن ينأى بالمعتزلة نأيا يشبه أن يكون تاما عن عملية "الامتحان" التي نسبت اليهم وأن يرد الامور الى نصابها في هذا الشأن. "لحساب التاريخ" والثانية أن "ينظر في مسألة المحنة لابما هي قضية كلامية أو اعتقادية خالصه وإنما بما هي "حالة" تبين إبانة جلية عما يمكن أن تكون عليه صيغة العلاقة بين السلطة أو الأمر من وجه وبين الطاعة والاجابة من وجه آخر في دولة هي دولة الخلافة لا شيء يحول دون اعتبارها أكمل ممثل تاريخي لما وصل اليه "الملك" في الاسلام.." (11).

وقد ذهب فهمي جدعان في سياق "التسويات لحساب التاريخ" الى أن مسألة خلق القرآن هي مسألة جهمية ،جعدية وكلاهما قتلته الدولة الأموية ثم

---

(9) A.Patton : Ahmad ibn Hanbal and the Mihna Leyde 1897.

وترجمها الى العربية عبد العزيز عبد الحق القاهرة – دار الهلال 1958.

F.Gabrielli : Al Ma'mun e.gli Alidi Leipzig 1929.

I.M. Lapidus : The separation of state and religion IJMES. VI. (1975

P.Crone. M. Hinds : God's Caliph. Religious Authority in the first century of Islam Cambridge 1986.

W.M. Watt :

1) Early Discussions about the Qur'an M.W. 40 (1950)

2) The Political Attitudes of the Mutazila RAS 1963. *

Dominique Sourdel : la politique religieuse du Calife abbasside. Al Ma'mun. REI (1962) P.27

(10)فهمي جدعان المحنة: بحث في جدلية الديني والسياسي في الاسلام. دار الشروق، عمان الاردن ط 1. 1989

(11) جدعان . المحنة : ص12

وجدت صدى لها في الأوساط الكوفية في النصف الأول من القرن الثاني ثم أخذ بها بشر المريسي وهو غير معتزلي داعيا لها منذعهد الرشيد، ثم هو ينفي نفيا مطلقا بعد دراسته المستفيضة الرأي "الذي أخذ به Nyberg ثم انتشر بعده ومفاده أن المعتزلة كانوا رجال الخلافة العباسية وان خلفاء بني العباس بدءا من المأمون حتى الواثق على الاقل كانوا لعبة بأيديهم"، وقد توصل الى هذا الاستنتاج من خلال دراسة تفصيلية لمن نسب الى الاعتزال واتصل بخلفاء بني العباس بدءا من الرشيد وحتى المتوكل منتهيا الى أن المحنة كانت "قرارا شخصيا من المأمون والتزاما أخلاقيا" من جانب المعتصم والواثق، وأن الداعي إليها كان الرغبة في "وحدة الجماعة والملك" لرأب الصدع عندما "يتبين للمأمون أن الطاعة ليست خالصة له في هذا الملك" خوفا من تيار أهل السنة المتعاظم نفوذه"، وعلّل اختيار القول بخلق القرآن بالذات للوقوف في وجه هذا التيار الى "معرفة المأمون بأن مسألة خلق القرآن تعد من أبغض المسائل الى نفوس أهل السنة والحديث وموقفهم المعلن من تكفير القائلين بها ومحاولته التوسل "بالدين" في حسم الصراع على السيادة داخل الدولة. لا التوسل "بالسياسي" وهكذا فالمحنة عند جدعان ليست في النهاية سوى التعبير عن المنطلق الداخلي للدولة التي تطلب الاجابة معتبرا في النهاية أن المنطق الذي يتحكم في جدلية الديني والسياسي في الاسلام هو أن الديني والسياسي كلاهما يتعلقان بالسلطةويجعلانها قاعدة مادية وجهازا يحقق به كل منهما ماهيته وغاياته وأنه في كل مرّة يصل الدين الى أن يصبح قوة غير مباشرة أو موازية ذات "امكان" فعّال في الجماعة فإنه سيتحول الى سلطة تنازع السياسي غاياته وسلطته أما السياسي فإنه لن يتوانى عن امتحان هذه القوة الموازية بجميع الأدوات المتوافرة وستكون أولى أدواته الديني نفسه لانه أقوى الأدوات تأثيرا في الجماعة ذات الإطار المرجعي والقاعدة الايديولوجية الدينية" وأن "الصراع بين "أهل الدين وأهل الدولة" في الاسلام كان احد الاشكال الكبرى للصراع السياسي وفي ملحمه المحنة لم يكن فرض القول بخلق القرآن وطلب الاجابة الا مسوغا أو ذريعة لتفسير الصراع لا علة له أو سببا". (12)

ولاشك أن فهمي جدعان قد بذل جهدا كبيرا جدّا لفهم هذه المحنة ولاشك أن هوامشه وغزارة النصوص التي اطلع عليها تدل على سعة اطلاعه ومكنتنا

---

(12) فهمي جدعان: المرجع السابق ص. 358 - 359

من تصحيح بعض أوهامنا بشأن هذه القضية. ولكننا اذ نقرر ذلك نشير الى أهميّة مراجعة بعض النتائج التي توصل اليها. ذلك أن تقرير ان المحنة كانت صراعا سياسيا في أصله بين أصحاب السلطة ومعارضيهم أمر قد تقرر منذ زمن طويل، ونحن مع اتفاقنا مع أغلب تحليلاته وآرائه الا أننا لم نقتنع بعد اقتناعا كافيا بأمرين أولهما ضعف تعليله لموقف ابن أبي داوود قاضي القضاة فهذا الاخير لم يستطع جدعان أن يبعد عنه شبهة الاعتزال ولا دوره الأساسي في المحنة وهو الذي أوصى المأمون به خليفته، مثلما استطاع أن يفعل جدعان مع غيره من رجال "الاعتزال" ولا نظن تبريره ذلك بأن دوره في المحنة يجب أن "يفسر في ضوء وظيفته "الرسمية" لا بالرد الى مذهبيه أو هواه" مما يقنع القارئ وفيه ارادة واضحة للتخلص بسهولة من مأزق حقيقي يحتاج الى غير هذه الاجابة. أما ثانيهما فعدم تبنينا الواضح لتعليل المؤلف لقضية البيعة لعلى الرضا هذه التي عدّها هو نفسه "عملا فذا" عجيبا أثار الأوهام واللغط والاسئلة التي لا عدّ لها" ونحن نستغرب كيف يكتفي بصدد هذه المسألة بالانتصار الى أحد الآراء التي عددها في أحد هوامش الدراسة مع أنها أساسية في فهم مسألة المحنة، مكتفيا بترجيح الرأي القائل أن "توليه العهد لعلي الرضا كانت تدبيرا سياسيا عارضا القصد منه تحييد الشيعة وشلّ معارضتهم" وعموما يمكن القول بأن ما لم يقنعنا في عمل جدعان إنما هو محاولته القيام "بتسويات لحساب التاريخ" "فخاض معركة البداهة" ساعيا الى النفي المطلق لدور المعتزلة في المحنة، ولكنه وقع في تقديري في تطرف لا يقل عن الأول حين ذهب الى نقيض الرأي الشائع مع أن الأمور ليست بمثل هذا الوضوح ولا تتطلب مثل هذا القطع.

المحنة وحرية التفكير في الاسلام الكلاسيكي :

والذي يترجح عندي في حدود اطلاعي الحالي أن المحنة هذه التي صوّرت على أنها أولى صور محاكم التفتيش في الضمائر، وأول ضروب الاعتداء على حرية التفكير. وتدخل الدولة في مصادرة حق التعبير، لا صلة لها بمثل هذه المفاهيم الحديثة نسبيا والتي ظهرت في سياقات تاريخية واجتماعية مختلفة لم يعرف المجتمع الاسلامي الكلاسيكي شروطها على ما سنبيّنه والواقع أن إعلان الامتحان المحنة من قبل المأمون بدءا انما كان محاولة ثانية منه لاعادة لمّ شتات مجتمع الخلافة المتشتت سياسيا منذ استيلاء العباسيين

على السلطة ومناصبة الشيعة العداء لهذه السلطة ومعارضتهم لها تقية حينا وعلانية حينا أخر فبعد السياسات القمعية التي انتهجها المنصور وهارون الرشيد تجاههم وبعد أن جرّب المأمون بنفسه القضاء على ثورة أبي السرايا في العراق أدرك ربما أنه أن الآوان لجبر الخواطر لمصلحة الخلافة العباسية نفسها أن يعلن اجراء فيه مصالحة للشيعة وهو ما قد يفسر ما لجأ اليه من تعيين علي بن موسى الكاظم وليا للعهد وتلقيبه بالرضا من آل محمد وهو ماعده الفخري "من اختراعاته" خصوصا وأن أبا السرايا قد قاد ثورته باسم الدعوة الى الرضا من آل محمد. ولكن هذه المحاولة فشلت أخيرا بسبب تردد المأمون في حسم مشكلة ولاية العهد من بعده، إضافة الى وفاة علي الرضا في السنة الموالية موتا غامضا. والواقع أن صفات علي الرضا باعتباره أفضل البيتين لا تكفي لشرح اتخاذ المأمون خطوة سياسية بمثل هذه الأهمية بل يجب توجيه التعليل نحو ذلك التأثير الذي كان للفضل بن سهل علي المأمون وبقائه هو نفسه في خراسان مما جعله مجبرا على مجاراة الخراسانيين وفوّت عليه ادراك حجم الوضع السيئ والمتوتر في بغداد حتى سنة 202 حين أخبره الرضا نفسه بذلك، وعندئذ فقط فهم المأمون نوايا بني سهل وخطورة وضعه السياسي فتخلص من الفضل بن سهل ثم من الرضا على ذلك النحو الغامض وعاد الى بغداد نزولا عند رأي قواده "إذ الرأي أن تسير بنفسك الى بغداد". والواقع أن هذه البيعة لم تقرب جميع العلويين من المأمون بل قسما منهم فقط وقد ربط المأمون بين البيعة لعلي الرضا والقول بخلق القرآن وهو ما يشير اليه الطبري بوضوح في قوله "وفيها أي سنة 212 أظهر المأمون القول بخلق القرآن وتفضيل عليّ بن أبي طالب عليه السلام وقال هو أفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم وذلك في شهر ربيع الأول منها" (ط/ 8 : 619) حتى وان كانت المحنة الحقيقية لم تبدأ الا بعد هذا التاريخ. والواقع أن القول بخلق القرآن وثيق الصلة بالتشيع ذلك أنّ القول بخلق القرآن وهو مذهب الشيعة هو الذي يسمح بالقول بأن القرآن قد لحقه التبديل والتغيير في بعض مواضعه. كما أن القول بخلق القرآن هو الذي يسمح بإعطاء دور خاص للائمة المعصومين في توجيه دلالاته ومعانيه في مجال العقائد والايمان. ولكن هذا البعد الشيعي في مسألة خلق القرآن ليس هو الوحيد في مجال تفسير القضية اذ علينا أن لا نغفل شخصية المأمون نفسه وهو العالم الكامل كما يقول المسعودي ومن أفاضل خلفاء بني العباس وعلمائهم وحكمائهم" كما يقول الفخري ومثلما يتجلى في

مقدمة رسالته المتصلة بخلق القرآن ومناظرته لفقهاء السنة منتصرا لوجهة النظر الشيعية على ما نجد في العقد الفريد بل أن الحرص على تدخل الامام في مسائل المناظرة والكلام يعكس ميلا واضحا الى التصور الشيعي للإمام كما يذهب مونتغمري وات كما يظهر الميل الشيعي لدى المأمون في موضعين على الاقل من وصيته حينما قال "إذا متُّ... فليتقدم بها من هو أقربكم بي نسبا وأكبركم سنا **فليكبر خمسا** وحينما دعا أبا اسحاق المعتصم حين اشتدبه الوجع فاوصاه "هؤلاء بنو عمك من ولد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب رحمه الله عنه فاحسن صحبتهم وتجاوز عن مسيئهم واقبل من محسنهم وصلاتهم فلا تغفلها في كل سنة عن محلّها فإن حقوقهم تجب من وجوه شتى" (ط8/ 49_650) وفي اعتقادي فإن اتخاذ المأمون للمعتزلة أدوات لتنفيذ توجهاته السياسية هذه يفسر برغبته في أن يتولاها ممن ينتمون الى السنة عموما. وهو أمر أقل مدعاة للغضب من اتخاذ علويين لتنفيذها ومما زاد من شرعية التجاء المأمون الى المعتزلة وتقربيه لهم. ما كان من الصلة بين الاعتزال في الكلام واتخاذ المذهب الحنفي في الفقه. فالمأمون بشهادة ابن تغربردي كان "بارعا في الفقه على مذهب أبي حنيفة" (النجوم الزاهرة / 2 : 225) وأبو حنيفة نفسه على ما ترويه المصادر كان يذهب على الأقل جزءا من حياته الى أن القرآن مخلوق وهو ما ترك بلبلة بين أتباعه فانتصر جزء منهم الى القول بخلق القرآن وبعضهم الآخر الى نفي ذلك، وقد لاحظ مونتغمري وات (13) أن اتباع أبي حنيفة بشقيهم قد كانوا حاضرين في المحنة إما بصفتهم ممتحنين أو مُمْتَحَنينَ.

فما فعله المأمون اذن باتباعه الخطّ الحنفي "المتشدد" القائل بخلق القرآن هو التقاؤه بمقالة المعتزلة أيضا، مع حفظ الفوارق طبعا، بل ليس من العبث أن يكون بشر المريسي وهو الحنفي الجهمي صاحب أكبر التأثير على المأمون والجهمية هم الآباء الروحيون للمعتزلة في مثل هذه المقالة مقالة خلق القرآن، وإن اختلف معهم في القول بالقدر وهو مذهب المأمون نفسه الذي كان ديدنه الارجاء. وقوله المشهور بأن "الأرجاء دون الملوك"، وهكذا فإن المعتزلة لما لم يشتغلوا بالفقه فقد كان أقرب المذاهب الى نفوسهم مذهب أبي حنيفة في خطه المتشدد القائل هو أيضا بخلق القرآن (14). وهكذا التقت مصالح المأمون

---

(13) M.W. Watt : The formative period of Islamic thougt Edimburg 1973; p.286.

(14) للتوسع في هذه البسطة راجع مقال Mihna الذي كتبه M.Hinds في دائرة المعارف الاسلامية EI2

بمصالح المعتزلة لخدمة سياسة علوية كانت ترمي في جوهرها الى لم وحدة الخلافة، وهو الالتقاء الذي نلمسه في وصية المأمون لأخيه المعتصم بأن قدم "أبا عبد الله بن أبي داوود فلا يفارقك واشركه في المشورة في كل أمرك فإنه موضع لذلك منك (ط 8/ 49) وقد أصاب فهمي جدعان حينما اعتبر عن حق أن المحنة وإن "كانت قرارا شخصيا من جانب المأمون . فقد كانت التزاما أخلاقيا" من جانب خليفة المعتصم والواثق" سرعان ما زال بزوال دواعيه السياسية.

المحنة وحرية التفكير

هل يمكن أن تتخذ هذه الأحداث دليلا على الانتصار الى حرية الفكر أو دليلا على اضطهاده، وهل لنا أن نستغرب كما استغرب بعضهم "أن يكون مصدر هذا التعذيب والمحنة هم المعتزلة الداعين الى حرية الفكر والقائلين بسلطة العقل، اذ كان الظن بهؤلاء التسامح في العقيدة والبعد عن الضغط والتعذيب" (15)... نكتفي هنا بملاحظة أن المصادر القديمة التي تحدثت عن هذه المحنة، لم تتحدث عنها أبدا بما يوحي من قريب أو بعيد أنها امتحان لما نسميه في لغتنا اليوم "بحرية التفكير أو التعبير" وليس هذا الغياب للمفهوم ولمضمونه بالشيء البسيط أو العفوي بل لان المسألة لم تطرح في هذا المستوى اطلاقا بل عيشت باعتبارها "محنة" أو "نكبة" داخل إطار الجماعة الاسلامية وضمن مقولات "الايمان" و"التكفير" و"الخروج على الدولة" و"الطاعة" و"العصيان" وهي لم تطرح باعتبارها من قضايا حرية التفكير أو التعبير الا لدى "جيل النهضة الحديثة" المتصلين بقيم الليبرالية الغربية كما عرفت في نسختها العربية، هؤلاء الذين لم يعرفوا الحرية الا كشعار لا يستند الى نظرية في الحرية بصفة عامة والحرية في مجال الدين بصفة خاصة، مثلما كان عليه الشأن مع الفكر الكلامي والفلسفي الكلاسيكي والذي أذهب اليه هو أن أقصى دلالات المحنة في الفكر الاسلامي الكلاسيكي إنما تتمثل في الصراع داخل الفضاء الديني الواحد من أجل "ميراث النبوة" صراع حول من يكون وريث الأنبياء هل هم الخلفاء أم العلماء. وما فشل المأمون ومن جاء بعده إلا دليل على فشل رجال الدولة في بلورة ما هو الإسلام ؟ وتقديم تحديد له وما فشل

---

(15) أحمد أمين ضمن الاسلام ج 3 ط دار الكتاب العربي ص 192 .

الاعتزال هو أيضا في فرض تصور معيّن للإسلام الا إيذان بفشل كل محاولة لتماهي العلماء بالسلاطين مستقبلا وايذان باستقلال كل منهم بسلطته، فالصراع في المحنة كان في الواقع صراعا حول السلطة في مفهومها الواسع فتخلى العلماء للسلاطين عن الحكم Pouvoir في مقابل حصولهم على الحاكمية Autorité بمعنى أنه إذا كان السلاطين حكاما على الناس فإن العلماء هم الحكام على السلاطين والناس جميعا. باعتبارهم ورثة الأنبياء. وإذا استطاع السلاطين ترويض العلماء مستقبلا فقد يفعلون ذلك بسلطة موازية لا بجزء من ماهية سلطانهم هم بالذات.

إن كتابة تاريخ للحرية في علاقتها بالدين يظل دوما مغامرة كبرى، والذي أطمئن اليه أن الحرية في مجال الدين سواء أكانت حرية تفكير أم تعبير إنما تعد في نظري أمرا حديثا في تاريخ البشرية، والواقع أنه يمكن النظر الى هذه الحريّة بمنظارين مختلفين اما باعتبارها انتصارا للضمير اللائكي والمعلمن ضد استبداد "المؤسسة" الدينية وتحالفاتها السياسية،، واما باعتبارها تطورا داخليا عرفته هذه المؤسسة طوال تاريخها وصراعا لاجنحتها المتنوّرة ضد أجنحتها المتحجرّة. ولما كان البحث التاريخي يكشف ضعف هذه التعليلات على الأقل بالنسبة الى المجتمع العربي الاسلامي. هذا الذي لم يعرف نقد الدين نقدا جذريا. ولم يعرف تيارا لائكيا منظما وقوّيا، كما لم يعرف حركة تنوير دينية حقيقية وراديكالية فإنه من الأجدر بنا أن نتساءل عما تمثّله هذه الحرية في مجال الدين بالنسبة الى المجتمع الحديث والضمير الحديث دون أن ننفى أن حرية الضمير والحرية في مجال الدين لم تكن أمرا خاليا من السوابق في الفضاء العربي الاسلامي ولكن يجب الاقرار بأننا كنا نعيش في سياق اجتماعي مختلف كان ينظر فيه الى المطالب والاحتجاجات بكيفية مخالفة لأنها كانت تعبيرا عن مطالب اجتماعية مختلفة.

إن المطالبة بحرية الضمير كانت من مطالب الأقليات الدينية المنبثقة عن حركة الإصلاح اللوثري. ومن فشلها في انتزاع اعتراف الكنيسة الكاثوليكية ستنشأ مطالبتها بهذه الحرية حرية الضمير التي ستجد دعما قويا لها من فلاسفة القرن الثامن عشر ومن البرجوازية والارستقراطية ذات المنحى الليبرالي والعقلاني التي ستجد انتصارها الفعلي بدءا من الثورة الفرنسية وميلاد المجتمع الحديث. والواقع أن الحديث عن حرية التفكير والتعبير في المجال الديني وحرية الضمير في المجال الاسلامي ليس مجرد بحث لغوي في

وجود المفهوم أو غيابه، فحسب بل هو مدعاة الى النظر في ما إذا كان هذا المجتمع ذي البيئة الدينية الطاغية في السياسة والأخلاق والتنظيم الاجتماعي قادرا على قبول مفهوم الحرية الدينية بكل ما فيها من تبعات ومطالب على نظام التفكير فيه وما يستدعيه من انقلاب كلي فيه ومن خلخلة لأجهزة الاحتواء والاستبعاد التي تستبعد منه كل مفهوم غريب، وضرورة فهم آليات استراتيجيا الرفض Stratégie de refus التي تقوده والتي تعبر عنها آليات مثل "الفهم الإسلامي" لا "القرآني" لـ "ومن يتبع غير الاسلام دينا فلن يقبل منه" أو احاديث "الفرقة الناجية" التي فعلت فعلها طوال العصور الكلاسيكية في أدبيات الفرق وفي تنظيم آليات الاحتجاج والاقصاء المتبادل. والذي أراه أن المحنة سواء وقفنا من جهة الممتحنين أو المتَحَنين لا تعبر في شيء عن اشكالية الحرية في مجال الدين أو حرية التفكير والتعبير، فالاسلام الكلاسيكي لم يعرف هذه المفاهيم التي سعت الليبرالية العربية في عصر النهضة بسذاجتها الى أن تجد لها جذورا في الفكر الاسلامي الكلاسيكي. والمتدينون الذين يحرصون على أن يروا في هذه المحنة انتصارا لحرية الفكر ضد السلطة الجائرة انما يعبرون عن اشكالية المرحلة التاريخية الراهنة وعن صراع القوى الاجتماعية اليوم. ويعكسون بالتالي موازين قوى اجتماعية وسياسية مختلفة. فالحرية في مجال التفكير والتعبير الديني تعني حرية نحن نسعى الى أن نكون قادرين على ممارستها بالنسبة الى أنفسنا أولا وقبل كل شيء في علاقتنا باللغة التي تصنعنا وهي لغة نتاج لمجتمع وتاريخ. وكلها ضوابط تقلل من وهمنا هذا في امكان اتخاذ موقف الحرية من "حقائقنا"، فالحرية الدينية لم توجد في الماضي، ولكنها قد توجد في المستقبل وفي المستقبل فقط. لأنها تستدعي عملا ممكنا في المستقبل وهو اتخاذ علاقة راديكالية مع تراثنا الديني **والسياسي**، وذلك لأن كل كلام في الحرية في المجال الديني كما علمنا الدرس الهيجلي إنما هو كلام في الدولة وهو أيضا كلام في الدين. فهو كلام في الدين، لأن حرية التفكير في المجال الديني تستدعي بالضرورة قدرة على الانخراط في أسئلة العصر الكبرى وقدرة من المتديّن على أن يتصرف باعتباره شخصا مسؤولا من الناحية الفكرية Intellectuellement responsable وأن ينظر الى هذه الحرية الدينية باعتبارها انخراطا في العقلانية النقدية الحديثة تحريرا للذات أولا وصولا الى القبول بحرية الآخرين.

ولعل أول مواضع الممارسة للحرية الفكرية في مجال الدين هو اعادة النظر الجذري بالمفهوم الفلسفي للكلمة لمفهوم ظاهرة الوحي في صلتها بالتاريخ حيث صيغت هذه العلاقة باعتبارها نظاما للاقصاء المتبادل بين الأديان من جهة وبين الفرق داخل الدين الواحد نفسه وتفكيك هذه الأنظمة يستدعي من رجل الدين المسلم الحديث أن يغيّر من موقعه الابستيمولوجي Lieu épistémologique حتى ينظر الى هذه القضايا من زاوية مغايرة وهو ما يستدعي النضال من أجل هذه الحرية : حرية التفكير، فالوحي لا يكون وحيا الا بالنسبة الى الإنسان أي لا قرآن الا ما كان خطابا للإنسان وكلام الله ليس كلاما له الا بعد أن يكون كلاما لنبيه وللإنسان قبل كلّ شيء، ولعل هذا هو ما أشار اليه عبد الجبار بحدة مخاطبا من احتج عليه بأن الله وكلامه صفه قديمة، " ومن أين لك أولا أن هذا كلام الله تعالى دون أن يكون كلام محمد صلى الله عليه وسلم أو كلام غيره " (16). وهو ذات الموقف الذي اتخذه ابن الرواندي المعتزلي " الحقيقي " ولكنه دفع به الى أقصى نتائجه فأرجعه الى المعتزلة في صورته الحقيقية. حينما ذهب الى أنّ النتيجة الحقيقية لهذا القول بخلق القرآن إنما هي إعلان كونه عملا بشريّا غير معجز ففارق جماعتهم وصار الى الالحاد، فالحرية في مجال الفكر الديني هي مغامرة قبل شيء تستدعي نمطا جديدا من المؤمنين يدركون أن الله حر يخاطب أحرارا بخطاب هو خطاب الحرية بالمفهوم الهيدغري للكلمة ولهذا السبب بالذات، أقول إن المسلم اليوم مدعو الى أن يعيد تأويل الاسلام وعقائده انطلاقا من مبدإ الحرية ومن التزام أخلاقي جديد والتزام معرفي جديد تفرضه اشكالات الحقبة الراهنة وأن يعيد إحياء سنة متكلّمي السلّف فينخرط في حوار حقيقي مع تيارات الفكر اللاهوتي والفلسفي المعاصرين بمختلف اتجاهاتها ـ كما فعل ارنست بلوخ بصدد الفكر المسيحي حين أعاد تأويل المسيحية انطلاقا من " مبدإ الأمل " وربط بينها وبين الماركسية باعتبارها الشكل التاريخي المتعيّن لهذا الأمل، أو كما فعل يورغن مولتمان في رده على مشروع بلوخ هذا في كتابه " تيولوجيا الأمل " معيدا تأويل المسيحية انطلاقا من النزعة الأخروية فيها

---

(16) القاضي عبد الجبار: المغني في أصول العدل والتوحيد، الجزء 7 خلق القرآن، سلسلة تراثنا تح. إبراهيم الأبياري، وزارة الثقافة والارشاد القومي مصر ط.1، 1961 ص. 72

باعتبارهـا منبع الأمـل والحريّة ويحولها من مجرد ايمـان يبحث عن تعقل ذاته الى أمل ينشد هذا التعقـل (17).

وكما أن كل كلام في الحرية هو كـلام في الدين فإن كل كلام في الحرية هو كلام في الدولة والسيـاسة كذلك والصلة واضحة ذلك أن حرية التـعبير في سيـاق الحريات العصر الحـديث انما هي جزء من حريات كثـيرة ومتصـارعة. وهي تدفعنا الى صلب المشكلة السياسية لأن هذه الحـرية تجد نفسها في موقع حرج بين حرية التفكير التي تريد أن تكون مطلقة وبين حرية الفعل التي لا يمكن أن تكون على هذا النحو من الاطلاق. ذلك أن الحرية الحديثة تنجب دوما حريات أخرى تصـارعهـا وتذكرها بهشـاشتهـا. وإذا كان المقـصود بحرية الـتعبـير، التسـاؤل عن الحق في الدعوة الـى دين معين أو مذهب فـي الفكر معيّـن وحمل الناس عليه بـرفق واقناع فإن الأمر سـيتجـاوز أنذاك مجـرد الاعتقـاد الفردي والحريـات الفردية الى التـعبـير العـام عن الرأي ولن تكون الحرية الدينـية أو التعبير عن الآراء في مجال الدين الا صورة من صورها الكثيرة. وهذا التساؤل عن ممارسة الحق يدفع اليه توضـيح حدود استعمال العنف والقـوة العامة أي تحديد دور الدولة أسـاسا في حـماية هذا الحق وبيـان حدوده، وهذا الحق هو جزء من العقـد السياسي الذي يجعل من الحـقوق أمرا متـبادلا بين الأفراد مما يعني أن هذه الحرية تجد أسـاسها في الاعتراف المتبـادل بين مختلف الارادات الحرّة داخل إطار مجموعـة سياسية منظمة تقبل الاعتـراف بأن السياسة تقوم على مـبدإ التفـاوض وقبـول الحل الوسط Compromis وتجيـد التفـريق بين التنازل الناتج عن المفاوضة والتنازل بما هو خضوع ورهبة Compromission، وإذ كان ذلك كذلك فإن الحرية في مجال الدين والتعبير عنه لن تصير سوى بُعد ثقافي وقوة اجتماعية لا سبيل الى نكرانـها وسيقوى الايمان بحرية التعبير في مجال الديـن وستزداد مشروعـيته حين ندرك في ظل هذا النظام التـعاقدي أن الدين ليس هو وحده المنتفع بذلك.

والمتأمل في تاريخ التنظيمات السياسية التي عرفتها البلاد الاسـلامية في مرحلتها الكلاسيكية وحتى الحديثة يدرك ولاشك أن حرية التعبير عامة وحرية

---

(17) Bloch. Ernst : Le principe Espérance I II. Bibliothèque de philosophie. Gallimard. Paris 1978.
L'athéisme dans le christianisme. Gallimard.Paris 1978 n 50 .
Jürgen Moltmann : Théologie de l'espérance Coll.Cogitatio Fidei Cerf Paris.

التعـبيـر في المجال الديني بالصورة التـي رسمناها سابقـا هي أمر لم تعـرفه مـجتـمـعاتنا وانـني أذهب الى أن كل حـديث عن الحرية الديـنية في الاسـلام الكلاسيكي داخل المنظومة الفقهـية بكل ما تستنجد به من دلائل على منزلة أهل الكتاب. ومن له شـبهة كتاب، وأحـداث المحنة وغيرها، وكل ما يسـتنجد به من دور دولة الخلافة في حماية حقـوق أصحاب الملل الأخرى انما هو حديث مظلّل ويخلط بين مـستـويات عديدة، فـهذه الحـرية بل الحريات هي ظاهرة جـديدة نشأت تاريخيا في غير هذا المحـيط العربي الاسلامي ولا حرج من الاقرار بذلك بل لعله من المفيـد أن نبحث في أسبـاب الفشل التـاريخي الذي قعد بتنظيـماتنا الاجتماعية والسياسية وتصوراتنا للدين أن تتطور باتجاه هذه الاشكال الأرقى من التنظيم السياسي والديني الذي عرفته مجتمعات أخرى.

لقد قلت إن كل كلام عن الحرية هو كلام في الدين وفي الدولة. واذا كانت الدولة اليوم قد اتخذت في مسار العقلـنة الذي عرفته وتعرفه صورة "التنّين" وصـارت في عـرف البـعض أكـبر خطر يـهدد الحـرية ذاتهـا وأمـام النزعـة "الكليانية" التـي صارت تسم الأنظمة السياسـية بمختلف مشاربهـا سواء ما تسربل منها بالدين أو كان لائكيا فإن الدعوة الى الحرّية في مجال الدين وحرية التعـبير عن الأفـكار عامة وعن الأفكار في مـجال الدين خـاصة يجب أن تكون فـرصة تاريخـية نادرة "للمـؤمنين" المعـاصرين من أجل تأويل جـديد للدين انطلاقا من مبدإ الحـرية و"الأمل" واستيعابا لظروف عصـرنا الجديدة وقوفا في وجه هيمنة الدولة الحديثة الاخطبوطية..

أن أخشى مـا أخشاه أن يفـشل القائمـون على الدين في بلادنا في رفع هذه التحديات، والوعي بالشروط الجديدة لوجودنا. ويفشلون في استئناف ما انقطع من حوار بدأه أسـلافنا مع تيارات عصرهم، ويفشلـون في جعل الحرية منطلقـا لنشأة ضـمـيـر ديني جديد وتأويل جـديد للحدث القـرآني يعيـد رسم الصلات بين عـالم الدين وعالم السيـاسة، ولعل هذا الفـشل إن حدث أن يكون مؤذنا بأنه علينا أن نكتب ذيلا أو مـستدركا على كـتاب "المحن" لأبي العرب اذ سيبدو آنذاك أنه لم يحن بعد لهذا الكتـاب أن يغلق أو لعلنا لم نفارق فاتحته وأن محنة القرآن لم تكن سوى فاتحة محن جديدة.