

Sultan Qaboos University
Journal of Arts & Social Science



جامعة السلطان قابوس
مجلة الآداب والعلوم الاجتماعية

جدلية الفكر والسياسة في العصر الأموي: الحسن البصري أنموذجاً

فاطمة محمد السويدي

استاذ مشارك
جامعة قطر
كلية الآداب والعلوم
قسم اللغة العربية
fmohammed@qu.edu.qa

جدلية الفكر والسياسة في العصر الأموي:

الحسن البصري أنموذجاً

فاطمة محمد السويدي

مستخلص:

يتناول البحث حركة الفكر وارتباطها بحركة الواقع اتباعاً أو استباقاً، إذ إن الحركة الفكرية الثقافية وبخاصة في العصر الأموي ارتبطت بصورة أو بأخرى بالتيارات السياسية إذ كانت في جلها ردود فعل للحركة السياسية بكل تصادماتها العنيفة وتداخلاتها وتشابكاتها، ولهذا سيتمحور الحديث في هذا البحث حول قضايا ثلاث رئيسية وهي:

١. الخصائص العامة للسجل العقائدي ومحدداته السياسية والاجتماعية والاقتصادية.
٢. المنظومة المعرفية المشتركة.
٣. الحسن البصري بوصفه أحد رواد الحركة الفكرية، وكونه شاهداً على التحولات العميقة التي جرت في التاريخ الإسلامي وبخاصة العصرين الراشدي والأموي.

الكلمات الدالة: الحركة الفكرية، العصر الأموي، الحسن البصري.

The Dialectic of Political Thought in the Umayyad Period Al Hassan Al Basri as a Case Study

Fatima Mohammed Al Suadi

Abstract:

This research paper examines the relationship between intellectual movement and the dynamics of context in terms of it being influenced or influential. The intellectual and cultural movement in the Umayyad Period was associated in one way or another with the then prevalent political schools of thought. Most of these intellectual movements were forms of reaction to political movements and they manifested the conflicts, intricacies and entanglements of such political views. This paper specifically addresses three issues:

1. The general features of the theological debate and its political, social and economic constraints.
2. The common epistemological paradigm
3. Al Hassan Al Basri as one of the prominent leaders of the intellectual movement of the time and as a witness to the profound transformations that took place in the Islamic history particularly in the era of the Guided Caliphs and the Umayyad era.

Keywords: Intellectual Movement, Umayyah Period, Al Hassan Al Basri.

مدخل:

- ووفق رؤية متبنيها، وهذا ما يولد في أنفسنا الحذر من مغبة الانزلاق في التفسير والتحليل وفق معطيات قد تكون مغايرة للواقع.

- ومن هذا المنطلق سيتمحور الحديث حول القضايا الثلاث الآتية:
١. الخصائص العامة للسجال العقائدي ومحدداته: السياسية، والاجتماعية، والاقتصادية.
 ٢. المنظومة المعرفية المشتركة.
 ٣. الحسن البصري: بوصفه أحد رواد الحركة الفكرية، وأبرز المقاومين لها !.

من المعلوم أن حركة الفكر ترتبط بحركة الواقع، اتباعاً أو استباقاً، بحيث لا تنفك إحدهما عن الأخرى. والحركة الفكرية الثقافية - بشكل عام في العصر الأموي- ارتبطت بصورة أو بأخرى بالتيارات السياسية التي جعلها مرتبطة أشد ما يكون الارتباط بالصراعات السياسية / الاجتماعية، إذ كانت في معظمها ردود فعل للحركة السياسية بكل تصادماتها العنيفة وتداخلاتها وتشابكاتها.

هذا هو الذي دفعنا إلى الاهتمام بكل تجليات الصراع في طرفيه اللذين يمثلهما، موقف الثقافة الرسمية، وموقف الثقافة المضادة أو ثقافة المعارضة، فمن خلال هذين التيارين المتلازمين اللذين يشكلان وجهي العملة، نستطيع أن نفكك بنية السجال: ثوابته ومتغيراته والسياقات التي نشأ فيها ومن خلالها، لكي نتمكن في النهاية من تقديم إجابات على بعض الأسئلة ذات الأهمية المحورية التي يمكن عرضها على النحو الآتي:

كيف جرى التعبير عن هذا التوتر فكراً؟.. وما آليات النظر التي صيغت في مواجهة هذا التوتر السياسي / الفكري؟.

هذه الأسئلة تتعامل مع صراع الماضي، فما دلالتها لنا في عالمنا المعاصر؟ وما موقفنا اليوم منها؟ هل نحن سجناء ذلك الماضي برؤاه ومفاهيمه؟ كيف يمكن أن نجدد فكرنا ما دمنا محكومين بسلطة التاريخ وقدسيتها رموزه؟.

قد يكون من المتعذر علينا أن نرتاد مجالاً كثيفاً ومعقداً، كهذا المجال، ونحن مطمئنون البال، فهناك عدد من المحاذير ينبغي أن نضعها في الحسبان من أهمها:

كثرة الدراسات، وصعوبة الوقوف على هذا الكم الهائل من التراث الكلامي الذي تركه المفكرون المسلمون الأوائل، فهي تحتاج إلى بحث موسوعي في كل صنوف المعارف، ونحن الذين ضيقنا على أنفسنا وحصرناها في دائرة التخصص الدقيق، إلى ذلك فالتصدي لمعالجة القضايا الفكرية في العصر الأموي خاصة، وهي تتقاطع طويلاً وعرضاً بالواقع السياسي المتأزم، يشوبها الغموض وعدم اتضاح الرؤية والمفاهيم عند أصحابها ومتبنيها.. فالبدائيات مختلطة، والتشويش والاضطراب سمة للفكر الاتباعي، فلم يخطط المفكرون لهذه الأوضاع التي اتسمت في الغالب بأنها ردود أفعال.

ما يقلق، فضلاً عن ذلك، أن كثيراً من هذه القضايا عرضت وعولجت في حقب زمنية متأخرة، ومن خلال بنى سياسية معادية أو على الأقل غير محايدة (غالباً ما تكون في العصر العباسي، وهو عصر التدوين)، مما يعرضها للتأويل والتفسير المتحيز، أي ضمن ظروف ثقافية مخالفة أو غير حقيقية لبنياتها الأساسية

٢ - الخصائص العامة للسجال العقائدي ومحدداته:

الإسلام يقوم على كتاب، وهو النص المرجعي الذي ينظم العلاقة بين أفرادها، فهو مولد للنظام المعرفي، والرسول (صلى الله عليه وسلم) اجتمعت لديه الدعوة والسلطة .. بمعنى آخر (لا نزال نلحّ عليه) الدين والدولة، مع نهاية فترة الخلافة الراشدة والبدائية الحقيقية «للملك العضوض» التي تقلدها معاوية (رضي الله عنه) يبدأ الانفصال بين السلطتين الدينية والسياسية. هذا الانفصال بين السلطتين شكّل في الذاكرة الإسلامية تهديداً لوحدة النظام الإسلامي (أومليل، ١٩٦٦: ١٠). ولذا ظل المسلمون - طوال التاريخ - يحنون إلى عهد الإسلام الأول الذي اتسم بالمثالية، إذ تحققت وحدة النظام الذي رأوا فيه تطابق (النص) مع الواقع.

وقد أفرز هذا الاختلال وعدم التطابق الصراع في المجتمع الإسلامي العربي.. أفرز صراعاً فكرياً وسياسياً، وكان لب الصراع وجوهه المصالح السياسية، وأضحت الدولة الإسلامية الناشئة حلبة للتصادم بين التيارات السياسية / الفكرية، وبطريقة غير مدروسة تمثل عشوائية في التفكير والتنفيذ.. وكان الفشل والخيبة مصير كل المتصارعين: السلطة الرسمية الممثلة في الدولة الأموية.. والأحزاب السياسية المعارضة.. في حين ظلت الحركة الفكرية بين مدّ وجزر حتى استوت على سوقها بعد حين.

لم فشل السياسيون ونجح المفكرون؟! السؤال جدير بالتفكير والتدبر..

لم لم تحقق الدولة الأموية - موضوع اهتمامنا في هذا الحديث - الاستمرارية؟!.. لم لم تستطع الصمود إلا أقل من مئة عام؟.

وهذا عمر الأفراد، لا عمر الدول..!!

لماذا لم تستطع الأحزاب المعارضة تكوين دولة خاصة بها، بعد أن ضحت بأفرادها ودفعت الثمن غالباً مقابل الانشقاق والتمرد على السلطة الرسمية.. الكيان الوحيد المعارض الذي استطاع تشكيل دولة داخل الدولة الأم هم الزبيريون، هذا الكيان

القصير العمر الذي مات واندثر سريعاً بمقتل صاحبه عبدالله بن الزبير (سنة ٧٣هـ) دون أن يترك أثراً فكرياً يدل عليه. يجمع المؤرخون على أنه لابد لكل حركة تاريخية من إعداد فكري حضاري حتى تأخذ معناها ومكانها الكاملين في مجرى التاريخ (مؤنس، ١٩٩٨: ١١٥).

الدولة الإسلامية بعد العهد الراشدي كانت تفتقد هذا الإعداد الفكري الحضاري.. ومع أن التملل والتذمر في أحسن الأحوال صاحب فكرة الخلافة والإمامة منذ اللحظات الأولى لعملية الاختيار (انظر: ابن تيمية، ١٩٦٧: (٢٥/١)، الطبري: تاريخه - ج ٦، التميمي، ١٩٨٣: ٤). وقد كان الجميع يكظم مشاعره لتسير الأمور إلى التفاقم العنيف في السنوات الأخيرة من خلافة عثمان بن عفان (رضي الله عنه)، وبتفجر الوضع بمقتله وتظهر حجج المحتجين التي كُطمت في سقيفة بني ساعدة ليبرز التياران الرئيسان في قضية الخلافة: تيار المحتجين بالنص القرآني والمتمسكين بحقهم في الشورى.. تيار القراء حفظة العلم الديني والكتاب المنزل.. يحتجون بقوله تعالى: (وَمَا وَرِثُوهُمْ فِي الْإِمْرَةِ) (ال عمران، الآية ١٥٩) (وَأَمْرُهُمْ شُورَى بَيْنَهُمْ) (الشورى، الآية ٣٨) في حين يقوم الطرف الآخر على أساس عشائري قبلي.. الشيعة، والأمويون، والزييريون.. ثم بعد ذلك العباسيون، يتمسكون بنص الحديث الصحيح الخلافة في قريش و"الناس تبع لقريش". وإذا كان لابد لكل جماعة إنسانية واعية، صفوتها المختارة التي تقود، وتوجه وتنظر إلى آفاق المستقبل، نجد أن التشتت والضياع والطموح والتطلع والحسرة هي عوامل مشتركة بين الشخصيات القيادية التي ظهرت في ذلك العصر.. ونجد أنها تشترك أيضاً في المصير نفسه ما بين التعذيب والسجن والقتل. من تلك النخبة السياسية "المختار الثقفي" الذي قاد ثورات متتالية تارة باسمه، وأخرى باسم الشيعة - المختار يمثل الواقع النفسي للقيادة التي تتحرك من غير هدف فكري واضح - يقول: "إنما أنا رجل من العرب، رأيت أن الزبير انتزى على الحجاز، ومروان على الشام ونجد - على الإمامة، فلم أكن دون أحدهم.. (الإمام النووي، ١٩٩٩: كتاب الإمارة، ج ١٠، ص ٥٢٠ وما بعدها، البلاذري، (د.ت): ٢٦١/٥).

شخصية قيادية متميزة.. وذكاء سياسي يغذيه الطموح الشديد، وقدرة على استقطاب الجماهير الغاضبة من السلطة وخاصة الوالي. ومع ذلك كان الفشل مصير حركته.

ومن هؤلاء أيضاً "العرجي" حفيد عثمان بن عفان، الذي أسس شرعية الدولة الأموية على قميص جده. وأوجد مسوغاً لإنشائها، وحاول أن يجد لنفسه موقفاً، فشارك في العمل السياسي التطوعي بنفسه غازياً في أرض الروم، سخي بماله في أشد السنين جدباً، وكان التوفيق والنجاح ينساب بين يديه، حتى

لقي مصيره في سجون بني أمية.

أما عبدالله بن الحر فهو نموذج آخر لهذه النخبة المتميزة في ذاتها، وفي قدراتها الشخصية القيادية من غير أن تكون هذه المزايا في مستوى الإعداد والتخطيط.. فتقاذفته الأهواء والآراء، إذ نجده تارة يدافع عن الشيعة، وأخرى في صفوف الزييريين.. وثالثة في جند بني أمية.

والأمثلة متعددة في التاريخ الإسلامي من غير أن نجد لها حظاً سياسياً واضحاً.. أو فكرة تستند إلى مبادئها. التشتت والتوزع والدوران من غير بوصلة هو عامل مشترك بين النخبة القيادية في السياسة، فهل يجوز أن نعمم ذلك على الفكر؟..

الواقع أن هذا المشروع الحضاري الفكري الضخم قد تصدى له د. محمد عابد الجابري في مؤلفاته الضخمة والممتعة - إن اتفقنا أو اختلفنا معه - التي يؤكد من خلالها أن التداخل الوثيق بين الفكر كأداة والفكر كمحتوى أمر لا جدال فيه، فللمحيط الاجتماعي / الثقافي أهمية في تكوين خصوصية الفكر.. مع أنه يحاول أن يتجنب النظرية المعيارية السائدة منذ زمن طويل.. تلك التي يشير إليها الجاحظ في نظريته التي ساقها في إطار الإشادة بالعرب في مواجهة الشعوبية أو أفكار الشهرستاني.. أو في رؤية المستشرقين مثل (حبيب) و(ماكدونالد) وغيرها ممن يرون أن العقل العربي هو عقل ذري تجزيئي غيبي لا عقلاني.. ورغم قناعة الجابري بأن الفكر وحدة لا تتجزأ، وليست هناك قوة مدركة معزولة عن مدركاتها، فإنه يشق له طريقاً يتخذ من أدوات الإنتاج الفكري موضوعاً له، لا منتجات هذه الأدوات، أو بمعنى آخر ينتقل من مجال التحليل الأيدولوجي إلى مجال البحث الأبيستيمولوجي.. ولا أخفي إعجابي بالمنحى الأبيستيمولوجي في البحث، وإصراري على التحقق من أداة الجدل كإحدى أدوات المعرفة أو إنتاج المعرفة.. إلا أنني أقفلك كحاطب الليل، جهد مضمّن في تتبع الكتب التي تؤرخ وتضع مناهج أدبيات الجدل.. متشابهة ومعادة في معظمها، ينقل بعضها عن بعض في إجلال وإكبار دون إضافة، وكلما تأخر زمن مؤلفيها، زاد اجترارها الثقافي (الجابري، ١٩٩٧: ١١).

ولعل أبرز العقبات التي تواجه دراسة الجدل كإنتاج معرفي لتلك الحقبة أنه نتاج شفهي ارتجالي، فهو مواجهة بين طرفين أو فئتين.. وأهم من هذا وذاك أن المشافهة الجدلية أو ما بقي منها حين دونت في العصور اللاحقة تحمل سمات ورؤية مدونها.. فإذا كان التاريخ يكتبه كتاب السلطة فإن المعارف النقلية والعقلية تحظى بالظهور والتكريم بما تقدمه من مبادئ ونتائج تتفق مع مبادئ التنزيل وتتوافق مع رؤية السنة النبوية الكريمة، ونتائجها.

والنظرية المعيارية في تلك الرؤية المعرفية التي تنطلق من

ولذلك لم تتورع الدولة في البطش بالمعارضين سياسياً وفكرياً دون هوادة أو رحمة.. وهو ما جعل ابن حنبل يقول فيما بعد: "قتل الحجاج سعيد بن جبير، وما على وجه الأرض أحد إلا وهو مفتقر إلى علمه"، وكان ذلك سبباً في التشهير بحملة العلم من الخوارج واتهامهم "بالمحاربة لأجل الدنيا".^١

من هنا سنجد أن منظومة المعرفة في تلك الحقبة ترتبط سلباً أو إيجاباً بالسلطة السياسية، كما يمكن القول إن العامل السياسي كان مدار الحركة الفكرية سواء من حيث نشوء تياراتها أو تصارعها وتصادمها.

٣ - المنظومة المعرفية المشتركة :

الحضارة الحية ليست تكويناً واحداً، إنما هي إعادة تكوين مستمرة.. والعالم الإسلامي مجتمع متعدد الطوائف فيه تنوع عرقي ومذهبي وفكري.

حدد الإسلام فيه إمكانية التعامل مع الاختلاف الديني / الثقافي والمجتمعات التي تحكمها القيم الدينية، يكون الدين هو مناط المعيارية، التي تسود فيها قيم التدين والعبادة وتحكمها قواعد الفقه.. وكل العلوم تتمحور في "نظرية التكليف" التي تربط بين الغيب والشهادة والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.. ومن ثم شهدت العلوم الدينية النقلة تضخماً هائلاً من البحث والتقنين خلال القرون الأولى، وامتصت من الطاقات الفكرية ما يكفي أن نعرف أنه منذ نحو منتصف القرن الأول إلى أوائل القرن الرابع الهجري ظهر ما لا يقل عن تسع عشرة مدرسة فقهية (يحيى: ١٩٩٧، ١٤٤).

وإذا نظرنا إلى تاريخ الفرق الإسلامية فسوف نجد الأرقام تتضاعف^٢ إلى ثلاث وسبعين فرقة، تدعي كل منها أنها الفرقة الموعودة بالنجاة من النار.. لكن هذا التنوع وحالة التوتر هما اللذان يساهمان في تثقيف العقول وثناء الثقافة.

إن الفكر يحمل في طياته - بصورة واعية أو غير واعية - آثار مكونات الواقع وبصماته الحضارية التي تتشكل فيه، ومن خلاله تنتقي الدولة من الأفكار ما توطد به ملكها، تهادن من تشاء في أمر وقت تشاء، وترزع من تشاء بالسجن والتعذيب وتأييب العموم.

مدة حكم بني أمية لم تمثل نموذجاً سياسياً مقبولاً في عموم الأمة، رغم إسهاماتها في نشر الإسلام والفتوحات، والنهضة

مرجعية الأخلاق والقيم والمعايير العقائدية. والجدل هو أحد أدوات هذه النظرية أو أحد المناهج التي تساهم في تثبيت العقيدة ودحض الآراء المضادة للرأي السائد، الذي هو رأي أهل السنة، وتتبناه الجماعة، السلطة السياسية.

يزعم أركون أنه من الصعب تحديد فترة تاريخية دقيقة لمرحلة تشكل الفكر العربي، ولكن يمكننا أن نؤرخ له بحركة الخوارج، فهي الحركة الأعنف سياسياً، انطلقت بمقومات فكرية حين استشعرت خطر الانفصال الذي بين السلطة السياسية والسلطة الدينية.. ونصبت من نفسها حاملة لواء المعارضة، فقد تشكلت هذه الحركة من مجموعة من المعارضين باسم الدين، وعدوا أنفسهم حملة القرآن، العارفين بآياته، المتقدين بنماذج التي ما تزال ماثلة أمام أعينهم.

يؤكد هذا العزم، زعيم الخوارج الأول عبدالله بن وهب الراسبي (معروف، ١٩٨٣: ٨٧):

نقاتلكم كي تلمزوا الحقَّ وحده

ونضربكم حتى يكون لنا الحكم

فإن تبتغوا حكم الإله نكن لكم

إذا ما اصطلحنا الحق والأمن والسلام

وإلا فإن المشرفية محذوم^٣

بأيدي رجال فيهم الدين والعلم

هم حملة الدين والعلم الديني.. فئة دينية تقوم بتأويل الدين وتنخرط في مواجهة السلطة السياسية تحت راية ابن الأشعث الذي طالب بخلع الحجاج - يمكن اعتبار حركته هذه معركة انفصالية موجهة ضد الخلافة -، فبايعه- كما يقول الطبري- أهل البصرة، قرأوها وكهولها.. الذين توصف شجاعتهم في المواجهة: "يحمل عليهم - كتيبة القراء - فلا يكادون يبرحون، ويحملون فلا يكذبون".. ويقول سعيد بن جبير في تحريضهم: "قاتلوهم ولا تأثموا من قتالهم، بنية ويقين، وعلى آثامهم قاتلوهم، على جورهم في الحكم، وتجبرهم في الدين، واستذلهم الضعفاء، وإماتتهم الصلاة" (الطبري: أحداث سنة ٨٢هـ: ٣٤٣ - ٣٥٧).

فالعلماء أو الفقهاء - حملة الدين - يرون أن شهادتهم على أي نظام سياسي هي الكفيلة ببيان مطابقتها الشريعة، أو ابتعاده عنها.. دور الرقابة هذا لم يستسغه الحاكم ولم يسلم لهم به..

١. انظر ترجمة أبو برزة الأسلمي؛ يذكر: لما كان زمن وثب مروان بالشام، وابن الزبير بمكة، ووثب الذين كانوا يدعون القراء بالبصرة، وإن ذاك الذي بالشام والله إن يقاتل إلا على الدنيا، وإن الذي حولكم الذين تدعونهم قراءكم والله لن يقاتلوا إلا على الدنيا. الإمام أبي نعيم، ١٩٩٧: ج ٢، ص ٤٠.

٢. قال رسول الله (صلى الله عليه وسلم): ليأتين على أمي ما أتى على بني إسرائيل، تفرق بنو إسرائيل على اثنتين وسبعين ملة وستفترق أمي على ثلاث وسبعين ملة تزيد عليهم ملة، كلهم في النار إلا ملة واحدة، قالوا يا رسول الله من الملة الواحدة التي تنقلب، قال: ما أنا عليه وأصحابي.

وبين العمل، وإرجاء الأمور واحتسابها إليه سبحانه في يوم الدين.

لقيت هذه الفرقة هوى في نفوس بني أمية، فليس هناك من ينكر للأمويين ما يرتكبون من جرائم في حق المجتمع ما دام هناك إرجاء للمحاسبة والعقاب.

وهو رد فعل لتطرف الخوارج "الوعيدية" الذي رفضوا تبرير المرجئة، وحكموا على مرتكب الكبيرة بالكفر والخلود في النار، وعلى رأس هؤلاء جميعاً الطغمة الحاكمة من بني أمية الظالمين الجائرين.

والحق أن آفاق الفكر قد اتسعت بفضل انتشار الإسلام في مجتمعات مختلفة حتى تعدت حدود الفكر الديني إلى مجالات علمية وعرفانية لا صلة بينها وبين الإسلام كدين غلا باستثناء ما يدعوا للبحث العقلي، فإنها تعالجه في ضوء تراثها ومعتقداتها الدينية السابقة على الإسلام.. لقد وجدت في البصرة - تلك المنطقة السبخة - أرضاً خصبة لتوليد الأفكار العقلية المناهضة للتيار الديني التقليدي، ومن هذه الأفكار القول بخلق القرآن، وهو نتيجة لنظرية القول بنفي الصفات أو التعطيل.. وكان الجعد بن درهم أول من أعلن هذا الرأي.. ثم تبعه جهم بن صفوان وأفرط في نفي التشبيه حتى قال إنه تعالى ليس بشيء، ولا يقع عليه صفة، أي أنه ينزه الله تعالى عن أي تمثيل أو تشبيه حتى قال عنه ابن حجر: زرع شرّاً عظيماً.. وقال المقريزي: إن الفتنة عظمت به.. وأورد على أصل الإسلام شكوكاً.. وتولد عنها بلاء كبير (أدونيس، ١٩٨٣ : ١٩٤).

النشاط العقلي في تلك الفترة حركة ديناميكية متواصلة.. تولد الأفكار وتطرح القضايا في مواجهة السلطة التي تبطش بالمعارضين سياسياً، ولا تتهاون مع الناشطين فكرياً تؤيدها تلك السلطة العلمية المتمثلة في التيار النقلي، تحاول أن تكبح جموح عقولهم بدعوى مخالفتهم لأحكام السلف.. ولكن هل يرتدع المفكرون تحت ضغوط السلطة السياسية / الدينية..؟

يظهر التيار القدري أي القائلون بأن الإنسان مختار حر، وهو الذي يفعل أفعاله بإرادته.. ويبرز معبد الجهني (أدونيس، ١٩٨٣ : ١٩٤)، ثم غيلان الدمشقي الذي يرى: "أن الاعتقاد للتوحيد بغير نظر لا يكون إيماناً"، فهو معرفة فطرية وليست من الإيمان.. وأن الإيمان يحصل بما يسميه الأشعري بعد ذلك "المعرفة الثانية"، أي: المعرفة التي تنشأ عن النظر والاستدلال، وقد أوجد من خلال القول بالقدر مدخلاً محظوراً سياسياً، وأنحى باللائمة والمسؤولية على النظام السياسي، ولذلك نادى في الساحة العامة: تعالوا إلى متاع الخونة، متاع من خلف الرسول في أمتة بغير سنته وسيرته (صفوت، ١٩٧١ : ٢، ٣٣٦)

والسؤال: لماذا أناط عمر بن عبدالعزيز أمير المؤمنين غيلان

العمرانية والاقتصادية، والتعريب، وذلك لأنها في نهاية المطاف كانت بداية تحويل النظام الإسلامي للحكم من الشورى والخلافة إلى الوراثة والملك العضوض.

ولكن على المستوى الفكري نجد أن هذه المدة التاريخية قد أفرزت تيارات فكرية ذات دقات قوية، وجريئة في العرض والتفسير.. مرحلة نادرة من مراحل التفكير الحر، حتى شابت هذه التيارات الفكرية حالة من التوتر والرفض والمقاطعة، أو كما يسميها محمد أركون علاقة كفاحية ضد حركات التجديد.

البصرة مركز ثنائي غني بالتيارات الفكرية، متصدع بالطبقية، التي تتعرض للتمييز داخل المجتمع العربي -على أي حال- تساهم على الصعيد المادي بالجزية والضرائب والأعمال التي ترفع العرب عنها، يمارس أفرادها معتقداتهم ويؤثرون بثقافتهم وسلوكياتهم.. بين التسامح والتشدد، بين الاعتراف بهم وحالات الحذر منهم.. عاش الموالي دون عناء تحت مظلة الإسلام التي راعت وضعية الذمي بكثير من الرعاية والاهتمام. التسامح منحهم وضعية متميزة، ضمن الاعتراف بانتمائهم للمجتمع المسلم من غير أن يسلبهم حريتهم الدينية وممارسة معتقداتهم وطقوسهم وهو ما سببني لبنة في البنية الفكرية، وستسهم مجادلاتهم ومناظراتهم العقلية في الدفاع عن هويتهم، وعن خلق حالة من التوتر الفكري الشديد أيضاً، وتبني الفرق الإسلامية الذود عن وحدانية الله وإدانة الوثنية والمناوية وكل الفرق اللادينية أو الفرق الكتابية.. ويتحمل تيار أهل السنة المحافظة على الدين والتوحيد.

لكن أفكار هذه الفرق اللادينية لن تتوقف تحت ضغوط القيم العربية / الإسلامية، بل تتسرب بشكل ما إلى فرق إسلامية تتخذ من منهجها وأدواتها سبيلاً إلى تأسيس الفكر التأمل الحر.. وهو الذي سيكون في مواجهة حقيقية مع السلطة والشريعة، يصفه أركون: بأنه فكر غير مجزأ، غزير، متحرر من الضغوط التي سيفرضها فيما بعد المنهجية والعناية الأدبية (أركون، ١٩٨٥ : ٥٨).

تنقسم الفرق الفكرية الإسلامية فرقاً تحظى برعاية الدولة، وأولها وأهمها تيار أهل السنة، فهو التيار السائد.. لكن هناك أيضاً تيارات فكرية تشجع السلطة القائلين بها، ومن أهمها فكرة (الجبر)، فمن خلال هذا التيار يمكن مهادنة المجتمع ويمكن تبرير التغييرات الحادثة في نظام الحكم من الشورى إلى الملكية الوراثية، وبالجملة يمكن تبرير المظالم الاجتماعية والسياسية التي قامت بها الدولة أو نتجت في ساستها وولاتها وعمالها.

كما تظهر في ساحة الفكر العربي الإسلامي أيضاً تلك الفرقة المتسامحة وهي "المرجئة" التي فصلت بين الإيمان والاعتقاد

(المقدمة).

لذلك يسوق التهم للمناوئين للخط السني يقول : ظهرت فتنة الأزارقة بالبصرة.. وخرج واصل.. فلما سمع الحسن البصري من واصل بدعته التي خالف بها أقوال الفرق قبله طرده عن مجلسه.. وانضم إليه قرينه في الضلالة عمرو بن عبيد.. وقال الناس لو اصل أنه مع كفره قدرتي.. وما ظهرت البدع والضلالات في الأديان إلا من أبناء السبايا كما روي في الخبر وهكذا (البغدادي، ١٩٧٣: ٩٧) هو رفض للتغيير وازدراء لكل جديد.

نزاع يدل على فهمين مختلفين وممارستين متنافستين للتراث منذ القرن الأول الهجري.. هذا الخلاف بين تيارتي أهل الحديث وأهل الرأي يهمننا لبيان تلك الحالة النفسية / الفكرية التي ستظل مؤثرة ومستمرة إلى زمن طويل، ستخلق جواً صالحاً للمناظرات العلمية وللإبداع.. فالمناظرة من التأمل والتفكير تتخذ من النظر وسيلة وآلية لإعمال العقل والمحااجة والمجادلة، ولهذا السبب نعت علماء الكلام بأهل النظر (طه، ١٩٨٧: ٦٣).

ومع أن علم الكلام لم يرقم فقط لنصرة العقيدة، بل كان يرمي إلى فهم مضمون الإيمان وإدراك مضمون العقيدة، فإن عدداً من المفكرين المسلمين شاركوا في هذا الجدل حتى أصبح جنساً أدبياً له شروطه وآلياته ومقاييسه، ونظرة في المعاجم اللغوية ندرك من خلالها كثرة ألفاظها ومترادفاتها بشكل لافت.

ومع شح المناظرات المكتوبة في العصر الأموي، وفي ظرف تاريخي مميز تتلاقح فيه روافد فكرية مختلفة بين حضارات تلتقي وتمتزج وتتفاعل، وقدرة الفرد في تلك الحقبة التي برهنت على مستوى رفيع من أجل إرادة المعرفة لا حدود لها، وتنامي نهضة فكرية عقلية / عقلية، تسييران كفرسي رهان: أقول مع شح المناظرات يجد الباحث نفسه مقيداً بتلك النصوص النادرة التي قد لا تفي لتفسير ذلك الوضع الفكري الباهر..

٤ - الحسن البصري :

يقول تويني: إن الجماعة من الجماعات لا تزال بخير ما دامت صفوتها بخير، بل يذهب بعض المؤرخين إلى أن وجود الصفوة الزائفة خير من انعدام الصفوة إطلاقاً، لأن انعدامها يعني الفوضى (مؤنس، ١٩٩٨: ١١٧).

وبعد أن استعرضنا - إلى حد ما - الوضع السياسي، وتبيننا أن هناك قناعة عند أهل العلم والإدراك لطبيعة الجماعة الإسلامية بأن قيام الملك الأموي ليس هو الحل السليم لازمة الجماعة التي بدأت تستشري ويظهر أثرها في السنوات الأخيرة من

بمهمة رد المظالم والأموال المغتصبة.. ؟ المصادر نادرة في هذا الموضوع، موضوع القدرية، وأحياناً كثيرة ترد مشوهة وناقصة، تتعرض لاهتزازات الأحكام المسبقة من غير دراسة حقيقية، فكتب الفرق تؤدي بالباحث إلى رؤية معادية وسلبية.

لكن الفكر لا يموت ولا يفنى، إنه يتحول إلى مدرسة أقوى وأكثر تجذراً، ستتشكل من خلال عناصر جديدة للنظر إنها حركة الاعتزال: "وهي الثورة الحقيقية على البنية الثقافية والفكرية بشكل خاص، هي ثورة على مادة المعرفة بعد أن مهدت لها الحركات السابقة السبيل لتستوي على سوقها.. هي حركة فكرية تحويلية تهدف إلى تثبيت فهم جديد للموروث الثقافي، فقد كان الدين قبل الاعتزالية تعليماً لا تعليلاً، قبولاً لا تساؤلاً، نقلاً لا عقلاً، فلم يعد النقل محور المعرفة، بل صار العقل محورها" (أدونيس، ١٩٨٣: ٨٥).

وعلى أي حال فالاعتزال لا يرى أن العقل مناقض للدين، بل يرى أن الدين هو العقل نفسه.

النقل والعقل نمطان من المعرفة يسود بينهما توتر في مراحل واقع الفكر العربي في تلك الحقبة والعصور التي تليها وقد لا نتجاوز الواقع إذا قلنا إلى اليوم.

كما تتوتر العلاقة بين حماة الأصالة، أهل السنة من الفقهاء، والمجددين أصحاب المنهج الحر المستقل..

أصحاب المنهج العقلي (المعتزلة) وعلى رأسهم واصل بن عطاء يحرصون على البرهان بأن مبادئهم ونتائجهم تتفق مع مبادئ القرآن ونتائجهم.. فمبادئهم الخمسة تؤكد هذا الاتجاه: توحيد الله، العدل الإلهي، منزلة مرتكب الكبيرة بين منزلتين، تنفيذ الوعد والوعد في الآخرة، واجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

ويخلص محمد أركون في حديثه عن المعتزلة إلى أمر مهم هو ذبوع فكر واقعي، متجه شطر الاستدلال العقلي والمنفعة. فمبادئهم تتجلى في اتجاه عملي مباشر؛ فالذود عن وحدانية الله كان يرمي إلى إدانة الوثنية المانوية قبل أن يهدف في بعد ذلك إلى تعريف الصفات الإلهية، وتأكيد عدل الله كان وسيلة لفضح ظلم الحكام، الأمر الذي ينطوي على رباط يتصل بالقدرية وبالخوارج (أركون، ١٩٨٥: ٧٢).

ولكن سنجد البغدادي يوزع الفرق الضالة وفق الحديث الشريف، ولعله يتعسف في توليد هذه الفرق لتصل إلى الرقم المطلوب، فلم يترك لزماننا فرصة لزيادة مستزيد.. ثم يحكم عليها بالضلالة في جميع مؤلفاته ليصل إلى بيان عصمة الله أهل السنة، وفضائل أهل السنة وأعلام علومهم (البغدادي، ١٩٧٣:

ووسيلته في تبليغ رسالته هي أقرب وسائل التواصل مع العامة.. الوعظ والقصص الديني.. وفوق هذا كله كان يضرب المثل بنموذجه الشخصي.. ذلك النموذج المحتذى، ولهذا تتنازعه كتب الطبقات بين طرائقها المختلفة.

هذا النموذج من النمط الخلفي الديني الذي يقترب من تلك الصورة المثالية التي رسمها الإسلام لشخصية المسلم الحق، ودعوته ونداءاته وسيلة لتجسيد الانفصال الذي يتسع يوماً بعد يوم بين الدين والدنيا..

لم يكن متعالياً على العامة، كما تعالت السلطة الرسمية والسلطة الفكرية بل ذاب فيهم وذابوا فيه.. وكان واعياً بكل ذلك.

فإذا نظرنا إلى موقفه الفكري، سوف نجد أنه يجسد الهوية بين الآراء.. بين مدرسة النقل المتسيدة، ومدرسة العقل التي تفرض وجودها بقوة ووضوح.. سيسعى إلى ردم الفجوة بين مذهب الجبر والاختيار، سيسعى بفكره التأملي إلى استخدام مبدأ عدم التناقض مع النخبة المفكرة حتى يستطيع احتواء أفكارهم، ويخفف من حدة الجفوة بين الرأيين المتعارضين.. في مرحلة التشكيل الأولى إذ لا تتبلور المفاهيم بشكل واضح قطعي، ونلاحظ أن الحسن البصري هو رائد للفرقتين المتخاصمتين: المعتزلة أنصار حرية الإرادة، وأهل السنة أنصار التحديد الإلهي.. هو يحافظ في نظرة واحدة على مفهوم الله العادل والمطلق العلم، والإنسان المسؤول عن أعماله في منظور اليوم الآخر (أركون، ١٩٨٥: ٦٤).

وكانت وسيلته في ذلك المجال المناقشات المسجدية، التي كانت تدور في حلقات الدروس التي لا تنقطع.. وقد كان الجدل والحوار من أهم وسائل المعرفة، فالحقيقة تتولد من تلاقي العقول أكثر من انعزالها والاقتران هو المطلب الأساسي في كل جدل، ولكن يبدو أن الخرق قد اتسع على الراقع.. فقد انفرط العقد من بين يدي الحسن البصري حين اعتزل واصل بن عطاء مجلسه، وأسس حلقة جديدة لفكر متطور من تلك السارية التي يجلس حولها أستاذه الحسن البصري.

ولكي نستطيع الإلمام ببنية السجال العقدي عند الحسن البصري، سوف نتوقف مع رسالته المثيرة للجدل وإشكالياتها.. ولكن قبل أن نتناول هذه الرسالة المشكلة سننظر في الجو العام الذي أفرزها.. يمكن القول أن قضيتي القدر وحرية الإرادة في الإسلام، من أهم الإشكالات التي بدأت بها المباحث الكلامية،

خلافة عثمان.. وتحول الاقتران إلى غضب يضاعف منه الإجراءات الصارمة للسلطة السياسية وخاصة بعد مأساة كربلاء في العراق ومعركة الحرة في المدينة، وحريق الكعبة.

هذا التصدع في القيادة السياسية جعل الأمة تفقد ثقافتها في قاداتها السياسيين وتضعها في أيدي قاداتها الدينيين (الفقهاء)، أو تنزع إلى المنحى الفكري الخاص، والفكر في ذاته قوة في مواجهة بطش الدولة.

الحسن البصري شهد هذه التحولات العميقة في مسار التاريخ الإسلامي.. شهد عصر الخلافة الراشدية^١. وشهد التحول الذي أصاب مسارها في الحقبة الأموية شهد وعي العربي وقلقه الحاد بين المثالية الإسلامية وبين الفارق والاختلاف الواقعي المعيش فيه.

الحسن البصري: شخصية مبهرة، تقترب من المتخيل، فهو الأجل والأنتقى، إمام في العقيدة والتفسير والحديث والفقه، تجده مع الوعاظ والمرشدين.. تجده في صفوف المجاهدين، وعلى منابر الخطباء المفوضين.. لا يخاف في دينه لومة لائم.. شخصية أسطورية دفعت بمريديه إلى تنازعه وفق مذاهبهم وفرقهم، الزهاد، المتصوفة، والمتكلمون، الفقهاء، القصاص.. يتكثف في كل المستويات وأبعاد الإدراك، والوعي، والتخيل بإسهاماته الفكرية..

وفي هذا السياق سوف نهتم ببيان بعدين أساسيين في حياته.. علاقته بالسلطة السياسية وعلاقته بالفكر بوصفه قوة مؤثرة في الواقع الاجتماعي.

لقد سيطرت على الحسن البصري فكرة مركزية حين رأى انحراف المجتمع، وهي أنه قادر على تخليص المجتمع من فساد ينخر صلبه.. واتخذ من منهج الموازنة ديدناً بين الالتفات للماضي والزمن الحاضر كقوله: «رأيت سبعين بديراً لو رأيتموهم لقلتم مجانين، ولو رأوا خياركم لقالوا ما لهؤلاء من خلاق، ولو رأوا شراركم لقالوا هؤلاء لا يؤمنون بيوم الحساب» (ابو رحمة، ١٩٩٧: ٢٤).

حالة الموازنة تجعله في سخط مستمر على الواقع المعيش فيه، فكل ابتعاد عن النماذج أو الينابيع [النبي (صلى الله عليه وسلم) - الصحابة] انحطاط يغيب الأمة.. ولهذا كان الخطاب لدى الحسن البصري بشكل خاص موجهاً إلى الأمة.. إلى العامة.. وكانت أداة هذا الخطاب هي الوعظ والتذكير.. هو نمط من الخطاب الأخلاقي / الديني من حيث السهولة في العبارة، والمضمون المثالي المؤثر، واللغة الإيحائية، والجمال التعبيري..

١. ولد بالمدينة سنة (٥٢١هـ) - "ولد لسنتين بقيتا من خلافة عمر" (١٢هـ - ٢٣هـ) - انظر: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج٤، ص ٥٦٤.

٢. انظر: حلية الأولياء وطبقات الأصفياء عباس: الحسن البصري، الخن: الحسن البصري، البيومي: الحسن البصري

الجدل فهي خالية منه، فهي ليست إلا نقداً وتقبیح أعمال. وقبل أن نتوقف مع الحسن البصري، سننظر في رسالة عمر بن العزيز التي يفرد لها أبو النعيم في حليته مكاناً خاصاً (أبو نعیم، ١٩٩٧: ٣٨) لأهميتها إذ يقول:

”كتاب عمر بن عبدالعزيز إلى النفر الذين كتبوا إليه بما لم يكن لهم بحق في رد كتاب الله تعالى، وتكذيبهم بأقداره النافذة في علمه السابق .. وطعنهم في دين الله وسنة رسوله القائمة في أمته“

أما بعد: فإنكم كتبتم إليّ بما كنتم تستترون من قبل اليوم في رد علم الله والخروج منه.. ثم يأخذ في مناقشتهم مبتعداً عن الذم مستعيناً بالأدلة القرآنية والأدلة العقلية، يؤكد وجهة نظره بالأدلة المستنبطة من الأخبار والآثار بقصص الرسل والأنبياء، وهي رسالة طويلة تستغرق ثماني صفحات تدل على سعة في الحلم والعلم.. ولكنها أيضاً تبين مدى جرأتهم في الكتابة إلى أمير المؤمنين (٩٩-١٠١) وفتحه (رضي الله عنه) أبواب المناقشة والحوار مع المخالفين والمعادين لرأي الدولة أو السلطة السياسية، نجده مرة أخرى يأمر بأن يحمل إليه رجالاً من الحرورية فيكتب إلى واليه بالموصل (أن أرسل رجالاً من أهل الجدل وأعطهم رهناً، وخذ منهم رهناً، واحملهم على مراكب من البريد إليّ.. ففعل) (أبو نعیم، ١٩٩٧: ٣٨). لقد كانت خلافة عمر استثنائية لجميع الفرق الفكرية، تطور خلالها الجدل والمناظرات تطوراً ملموساً وحبذا لو استطعنا الحصول على ما بقي من تلك المناظرات.. فالأمن السياسي واحترام الحريات مناخ جيد لاستمرار الحركة الفكرية دون طمس أو إقصاء.

نذكر دائماً بأن الإسلام يقوم على كتاب، وهذا يعني أن للعلماء دوراً في المجتمع الإسلامي.. وإذا سلمنا بأن الدولة في العصر الأموي - على الأقل - لها منطقتها السياسي المستقل قليلاً أو كثيراً عن معيارية الشريعة الحقيقية، فإن ذلك يعني أن هناك توتراً قائماً ومستمرّاً بين العلماء والسلطة.. وفي هذه الحالة تعتمد الدولة إلى تقليل تلك الفجوة مع العلماء لكي تضمن تغاضيهم أو صمتهم في القضايا العامة.. وفي حالة الرفض والتصادم يمكن أن تحاربهم بسلاحهم نفسه وهو الدين.. وهذا المنهج الجديد يخطط له ويرسم حدوده كتاب الدولة الذين خدموا السلطة بترجمة عهد أردشير^١ من النظام الفارسي القديم وتقديمه إلى أصحاب الدولة الإسلامية في شكل نصائح وحكم حملوها من إرثهم الثقافي لتقدم خلاصة الفكر السياسي الفارسي، ولتضفي صبغة من الرفعة والجلالة للقائمين بالسلطة

حيث شغلت هاتان القضيتان المسلمين في عهد النبي (صلى الله عليه وسلم)، وكانت مثار جدل بين المسلمين والمعارضين من أهل الكتاب، ولكن لا يمكن استخلاص موقف صريح وقاطع للقرآن في هذه المسألة، هناك ست عشرة آية تدل على أن أفعال الإنسان مقدره عليه من ذلك قوله تعالى: (قُلْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا أَنفُوسٌ لِّمَن شِئْتُ وَلَا يَغْنَبُ إِلَّا مَا شِئْتُ) (يونس، الآية ٤٩).

وفي المقابل ترد آيات - ست عشرة آية - تقرر حرية الإنسان في أفعاله وأنه فاعلها من ذلك قوله تعالى: (كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ) (المدرثر، الآية ٣٨). ويشير بدوي، أن (جرم) لاحظ في دراسته أن السور المكية أميل إلى تقرير حرية الإنسان واختياره، بينما السور المدنية أميل على تقرير الجبرية (بدوي، ١٩٧٩: ٩٧).

وقد أفرزت هذه الوضعية حالة من الجدل الدائم بين النخبة والعامّة، وبين النخبة والسلطة السياسية، ولكن ينبغي أن نؤكد دائماً بأن المناظرات كانت شفاهية فلم يكتب لها البقاء.. وظل بين أيدينا أربع رسائل في القدر أقدمها تنسب إلى الحسن بن علي بن أبي طالب ويرسلها إلى البصرة.. لكن لمن في البصرة؟ المصادر تصمت عن ذلك.

يقول فيها: "من لم يؤمن بالله وقضائه وقدره فقد كفر، ومن حمل ذنبه على ربه فقد فجر.. ولو أجبرهم على المعاصي لأسقط عنهم العقاب، لو أهملهم لكان عجزاً في القدرة، ولكن له فيهم المشيئة التي غيبها عنهم..". (صفوت، ١٩٧١: ٢٧).

الرسالة توجه همها إلى إقامة الدليل العقلي على حرية الإرادة البشرية مع الإيمان بقضاء الله وقدره، دون أن تلتفت إلى رأي المخالفين أو محاولة تفنيده، ولذلك تحتفي فيها السمات الجدلية، لتظهر السمات الوعظية ويظهر فيها التجويد في انتقاء اللفظ (نصار، ١٩٨٣: ٤٠).

الرسالة الثانية تنسب إلى عبدالله بن عباس أرسلها إلى مجبرة الشام (صفوت، ١٩٧١: ٢٨) وفيها كتب:

"أما بعد: أتأمرون الناس بالتقوى وبكم ضل المتقون، وتنهون الناس عن المعاصي وبكم ظهر العاصون؟ يا أبناء سلف المقاتلين، وأعاون الظالمين، وخزان مساجد الفاسقين.. عمدتم إلى موالاة من لم يدع لله مالاً إلا أخذه، ولا مناراً إلا هدمه.. فأثيبوا إلى الله وتوبوا، تاب الله على من تاب، وقبل من أناب" وهي رسالة تظهر نسبتها إلى ابن عباس واضحة مقارنة بأسلوبه، فهي رسالة سياسية عقائدية تهاجم الأمويين، كما تظهر فيها الصنعة يغلب عليها السجع (نصار، ١٩٨٣: ٤٣).. أما

١. يذكر إحسان عباس محقق عهد أردشير أنه قد تمت ترجمته إلى اللغة العربية في دور مبكر، وقد يكون في زمن هشام بن عبد الملك خلافته ١٠٥ هـ. ولكن يمكن أن تكون روح العهد سائدة بين الموالي وهم الذين روجوا للتقاليد الملكية الساسانية قبل ترجمته الفعلية. انظر: الزمخشري: (د. ت) ٤٤، ص ٢١٨... تابع

وتسامح معهم بدرجة لم يسبق لها مثيل في العصر الأموي، وهم الذين سعوا إلى تقديم أطروحات فكرية تؤدي إلى تقويض أسس شرعية النظام السياسي الأموي إذ تجعل عملية الحكم برمتها خاضعة للمحاسبة الدنيوية، وليست مؤجلة إلى يوم القيامة.

كما يتضاعف شكنا في أن الرسالة وجهت إلى عبد الملك بن مروان بواسطة الحجاج، إذ ذكرنا أن الحسن البصري اشترك في ثورة ابن الأشعث (برغبته أو مرغماً) وهي ثورة لإزاحة الحجاج في ظاهرها والإطاحة بالأمويين في جوهرها.

وتضيف المصادر أن العلاقة بين الحسن البصري ممثل الشعب، والحجاج ممثل السلطة كانت شديدة التوتر حتى جعلت الحسن متوارياً لمدة تسع سنوات (التميمي، ١٧٣: ١٩٨٣) و (الازدي، ١٩٧٥: ١١).

وإذا نظرنا في منهج الحسن البصري في تناول هذه القضية المحفوفة بالمخاطر دينياً وسياسياً، ولا سيما أنه الداعية الشعبي، يستخدم لغة خطابية فريدة، فهو يوقع مناظره في شرك حقيقي، يصرح ولا يصرح.. يعبر بجذله ومحاورته عن مهارة ذهنية وفكرية متقدمة، ينطلق بثقة في تنفيذ آرائه ليس كمتهم يدافع عن نفسه، لكن كمتبني لقضية يدافع عنها، محاوراته توحى بقدرته الفائقة على التمييز والمقارنة بين الأحكام، يناقش من زوايتي العقل والنقل، يمتلك مهارة المزاوجة بين أشكال السجال الفكري بما تقتضيه مهارات المناظرة والمحاورة والمناقضة، يعتمد المنهج التفسيري تارة مستعيناً بآيات القرآن وأحكامه كما يراها هو، وحين يصطدم برأي مخالفه باستخدامهم آيات قرآنية أيضاً تؤيد نظرتهم، يستخدم منهاجاً آخر يدحض آراءهم، وهو المنهج التشكيكي ويتهمهم بمخالفة كتاب الله وتحريفه.

ويستخدم المنهج العقلي التحاوري حين يريد أن يثبت جداله بأدلة من تجارب الرسل عليهم السلام.. فيبين أن آدم عصى ربه [عَلَيْهِمَا أَنْفُسُنَا وَإِنْ لَمْ يَنْفِرْ لَنَا وَتَرْجَمْنَا لِنَكُونَنَّ مِنَ الْخَاسِرِينَ] (الاعراف، الآية ٢٣)، ولم يُقَلْ هذا قضاؤك وقدرك.. وهذا موسى عليه السلام حين قتل النفس [هَذَا مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ عَدُوٌّ مُضِلٌّ مُبِينٌ]. قَالَ رَبِّ إِنِّي ظَلَمْتُ نَفْسِي [القصص، الآية ١٥-١٦].. «ولم يخطئ أحد من النبيين إلا ونسب الخطأ إلى نفسه ولم ينسبه

ضد خصومهم، والداعي الديني (الفكري) هو أقوى خصوم الملك - كما يقول العهد- وهو القادر على انتزاع السلطة من بين يديه، ويقدم العهد حيلة كان يتخذها الملوك السابقون حين يعمدون إلى عقول الثائرين باسم الدين فيخربونها، ويطلقون على أصحابها اسم "المبتدعين"، فيكون الدين سلاحاً ضد الداعية الديني نفسه.

وهنا يكون من الضروري إثارة السؤال الآتي:

إلى أي مدى استفاد المفكرون والسياسة أيضاً في تلك الحقبة من هذا التيار الجدلي المتنامي في دعم رؤيتهم وتوجهاتهم؟ بين أيدينا رسالة طويلة للحسن البصري في القدر، تظهر، بقدر ما تخفي، رسالة يتضح فيها التآني والتحبير.. كما يتضح فيها الحماسة والغضب أيضاً.

إنها في الحقيقة رسالتان: الأولى موجهة من عبد الملك بن مروان تارة، ومن الحجاج تارة (صفوت، ١٩٧١: ٢٧) أخرى.. تدفعنا إلى الشك وإثارة التساؤل، من الذي كتب الرسالة؟ وبمراجعة الرسائل التي بعث بها عبد الملك بن مروان نجدها تختلف من حيث الشكل والمضمون.. وتفتقد المباشرة في الطلب التي تتميز بها رسائل عبد الملك، ويحمل مضمونها الإنكار والتهمة والتساؤل..

الأمر الآخر أن تيار القدرية لم يقو بشكل جدلي إلا في فترة متأخرة، وهذا ما دفع الشهرستاني (وهو الأقرب زمنياً) إلى التشكيك في نسبة الرسالة إلى الحسن ومن ثم ينسبها إلى تلميذه واصل بن عطاء.. «ورأيت رسالة نسبت إلى الحسن البصري يوافق فيها مذهب القدرية، ولعلها لو اصل بن عطاء، فما كان الحسن ممن يخالف السلف في أن القدر خيره وشره من الله تعالى، فإن هذه الكلمات كالمجمع عليها عندهم» (الشهرستاني، ٤٧).

وإذا عرفنا أن واصلاً ولد بالمدينة سنة ثمانين للهجرة، وعبد الملك بن مروان توفي سنة ست وثمانين للهجرة، نجد من الصعب قبول ذلك.. ومن الصعب الفكر المتقدم لقضية القدر، التي تعرضها رسالة الحسن^٢. لعلنا نقول إن الرسالة للحسن البصري لكنها قد تكون لخليفة آخر في زمن متأخر قد يكون هشاماً وهو الذي ناصب القدرية العداً وطاردتهم بعد أن مكّن لهم عمر بن عبد العزيز في مؤسسات الدولة وقرّبهم،

١. تابع: عن أردشير بن بابك: كان إذا وضع التاج على رأسه لم يضع أحد على رأسه قضيب ريدان، وإذا ركب في لبسة لم ير على أحد مثلها، وإذا تختم بخاتم كان حراماً على أهل الملة أن يتختموا بمثله.

وكان أبواحيحة سعيد بن العاص بمكة إذا اعتم لم يعتم أحد بمثل عمامته مادامت على رأسه. وكان الحجاج إذا وضع على رأسه طويلة لم يجترئ أحد من خلق الله أن يدخل عليه في مثلها. وعبد الملك إذا لبس الخف الأصفر لم يلبس أحد مثله حتى ينزعه.

١. قراءة في رسالة الحسن البصري: خليل أبو رحمة ينقلها عن ريتز والمنشورة في مجلة (Der Islam) مجلد ٢١، سنة ١٩٣٣.

٢. قراءة في رسالة الحسن البصري: خليل أبو رحمة ينقلها عن ريتز والمنشورة في مجلة (قراءة في رسالة الحسن البصري: خليل أبو رحمة ينقلها عن ريتز والمنشورة في مجلة (Der Islam) مجلد ٢١، سنة ١٩٣٣).

هذا الوعي، وهذا الاحتراس من الموجة الجديدة المندفعة، يبرز الحسن شأنه شأن كل رجل يقف في حقبة مفصلية في التاريخ إذ يفصل بين عصرين، فينتهي بشكل كامل إلى العصر القديم، يدافع عنه ويتبناه، ويستخدم كل قواه لمحاربة الاتجاهات الجديدة في الفكر بعد أن تبلورت وأصبحت خطراً حقيقياً يخشى أثره، وبعد دعواته المتواصلة من أجل الثبات الذي أطاح به الفكر المتقدم.. فكر المعتزلة بعد ذلك. وبسبب تخوفه من تيار الشباب المتطور اعترض واصل بن عطاء حلقة العلمية ولم يقض بذلك على أفكاره.. لكن واصلًا تابع مسيرته في تيار أقوى.

أهذا هو السبب الذي دفعه إلى أن ينشئ هذه الرسالة ويستند إلى السلطة التي كان ضدها، فلعلها كانت الوحيدة الكفيلة بمحاربة هذا التيار الصاعد من غير توقف. فالخليفة يرحب بها - أيًا كان هذا الخليفة - لكونها صادرة عن شخصية لها ثقلها الديني العلمي في جميع الأوساط بين النخب المفكرة وبين العامة الغوغاء التي تحسب لها السلطة كل حساب «وليست للخاصة قوة على العامة، ولا للعامة قوة على الأراذل، فقد قالت الأوائل فيهم، وفي الاستعاذة بالله منهم :

قال علي بن أبي طالب: نعوذ بالله من قوم إذا اجتمعوا لم يملكوا، وإذا تفرقوا لم يعرفوا، وقال واصل بن عطاء: ما اجتمعوا إلا ضرّوا، ولا تفرقوا إلا نفعوا»^١.

إذن، السلطة والحسن يستخدم بعضهما الآخر.. كل وفق رؤيته وأهدافه، ولكن السلطة تستطيع استخدام هذه الوثيقة في كل زمان ومكان مادامت صادرة عن شخصية رمزية مؤثرة ونافذة كشخصية الحسن البصري.

يبقى السؤال: لماذا أحرقت الحسن كتبه قبيل وفاته؟ هل كان يعيش اختلالاً بين وعيه بذاته وقيمه، وبين قيم المجتمع المتحركة لقيم الإسلام التي بذل نفسه في سبيل المحافظة عليها وإشاعتها.. أم هل أصبح العلم لا يطلب لذاته، بل يطلب للأهواء والأطماع والسلطة؟!

قد لا نجد تفسيراً مقنعاً، ولكن الرأي الأخير سنجدّه يظهر مرة أخرى عند التوحيد الذي لم يتورع عن حرق كتبه.. وعند الغزالي الذي يتحدث عن (فضيلة الصمت)... إن الفكر يظل حياً طالما ظل متصلاً بالواقع.

إلى ربه.. فأقرت الأنبياء صلوات الله عليهم، بالإساءة والتقصير فيما أغفلت وقصرت، وأضافت ذلك إلى نفسها وإلى الشيطان، معرفة منهم بالله أنهم لم يؤتوا في ذلك من ربهم، وخالفت الجبرية والقدرية كتاب الله ووافقت الشيطان، قلة معرفة منهم بعدل الله في خلقه ورحمة لهم وانتفائه من ظلمهم».

هذا هو المنهج التركيبي الذي اعتمده بعقليته الناضجة، متمثلاً في الجمع بين المناهج الثلاثة التفسيري والتشكيكي والعقلي ليصل من خلال العقل إلى دحض دعواهم وتضييق الخناق على خصومه الفكريين، وهو المتصدي لهم دائماً، مؤكداً أن مهمته إصلاحية، يستشعر فيها بثقل الأمانة في عنقه.. هو النموذج المحتذى: «فإن أمير المؤمنين أصلحه الله أصبح في قليل من كثير مضوا، والقليل من أهل الخير منظور إليهم ومعول عليهم، ومقتدى بأعمالهم.. ويضيف السبب في تصديه لهم «إنما أحدثنا الكلام فيه حيث أحدث الناس النكرة له.. ودليله المطلق في كل ذلك كتاب الله: «فكل قول ليس عليه برهان من كتاب الله فهو ضلالة» فالبرهان هو الحجة القاطعة في الجدل، وهذه المجادلات والمناظرات تهدف إلى جلاء الأمور، إلى الحقيقة وتحت شروط المنطق الديني العقائدي، غير أنها لم تشيد بنية كشف تنوخي التنقيب العلمي المفتوح» (اركون، ١٩٨٥: ٨٦).

يبقى السؤال: ما الذي يريد الحسن البصري أن يوصله إلى السلطة.. وما المسكوت عنه؟.. هل هي مجرد رسالة لدفع شبهة التهمة والتواطؤ مع القدرية التي تحمل الدولة مسؤولية جرائمها، وما أكثرها في العصر الأموي.. والدولة في حاجة ماسة إلى من يدعم لها ضبط النظام الفكري ومحاصرة مصادر الاحتجاج والتبرم عند المفكرين، بعد أن تصدت وتتصدى للمناوئين السياسيين.

ألا يظهر الحسن البصري في هذه الرسالة بأنه المثقف المؤيد للسلطة، وإن لم ينخرط في سلكها، أو ينتمي بالكلية إلى خطابها الفكري؟.

لماذا يقدم من خلالها مدونة اتهام للحركات الفكرية الحديثة التي استجدت بأفكارها وتطور بناها الثقافية من آراء ومعتقدات ورموز أفرزت هوية جديدة من معطيات التداخل والتمازج والتبادل بين الجماعات والثقافات والديانات؟

المراجع

- أدونيس، ١٩٨٣، الثابت والمتحول، بحث في الاتباع والابتداع عند العرب - الأصول، دار العودة: بيروت.
- أركون، محمد، ١٩٨٥، الفكر العربي، ترجمة: عادل العوا - منشورات عويدات، بيروت - باريس.
- الأسدي، سيف بن عمر التميمي، ١٩٩٧، كتاب الردة والفتوح وكتاب الجمل ومسير عائشة وعلي - تحقيق: د. قاسم السامرائي - الطبعة الثانية - دار أمية للنشر والتوزيع - الرياض .
- أومليل، علي، ١٩٩٦، السلطة الثقافية والسلطة السياسية - مركز دراسات الوحدة العربية: بيروت.
- بدوي، عبدالرحمن، ١٩٧٩، مذاهب الإسلاميين: المعتزلة والأشاعرة ج١، دار العلم للملايين: بيروت.
- البشري، الشيخ سليم: ١٣١٦ هـ تحفة الطلاب لشرح رسالة الآداب مصر، وتتضمن: شرح رسالة الآداب للشيخ الكلبنوري، وشرح الرشيدية للشيخ الجونفوري.
- البغدادى، عبد القاهر: ١٩٨٣، الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم - منشورات دار الآفاق الجديدة - بيروت.
- البلاذري، الإمام أبو العباس احمد بن يحيى بن جابر (د.ت.)، أنساب الأشراف، منشورات مكتبة المتنبى - بغداد
- بيومي، مصلح سيد، ١٩٨٠، الحسن البصري من عمالقة الفكر والزهد، مكتبة النهضة المصرية- القاهرة.
- التميمي، أبو العرب محمد بن أحمد بن تميم، ١٩٨٣، كتاب المحن، تحقيق: د. يحيى الجبوري - دار الغرب الإسلامي - بيروت.
- ابن تيمية، ١٩٦٧، الإمامة والسياسة - تحقيق: طه محمد الزيني - ٢٥/١، مؤسسة الحلبي - مصر .
- الجابري، محمد عبد: ١٩٩٧، تكوين العقل العربي (نقد العقل)، مركز دراسات الوحدة العربية - بيروت.
- الجاحظ، ١٩٧٩، الرسائل: رسالة في نفي التشبيه - تحقيق: عبدالسلام هارون، مكتبة الخانجي - مصر.
- الجرجاني، الشريف: (د.ت) كتاب التعريفات - تحقيق: د.عبدالمنعم المغني، دار الرشد، القاهرة.
- الجرجاني، الشريف علي حمد، ١٩٤٩، الرسالة الشريفة في آداب البحث والمناظرة، تحقيق: على مصطفى الغزالي - مطبعة حجازي - القاهرة.
- ابن خلكان، ١٩٧٧، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر بيروت.
- الخن، مصطفى سعيد، ١٩٩٥، الحسن بن يسار البصري - الحكيم الواعظ الزاهد العالم، دار القلم، دمشق.
- الذهبي، الإمام شمس الدين محمد بن أحمد، ١٩٩٤، سير أعلام النبلاء، تحقيق: محمد نعيم العرقسوسي، مأمون صاغري - مؤسسة الرسالة، بيروت.
- الزَمخشرى، الإمام محمود بن عمر: (د.ت). ربيع الأبرار ونصوص الأخيار، تحقيق: د.سليم النعيمي - العراق.
- أبو زهرة، الإمام محمد، ١٩٨٠، تاريخ الجدل - دار الفكر العربي: القاهرة .
- الشهرستاني، (د.ت.)، الملل والنحل - تحقيق محمد سيد كيلاني - دار المعرفة، بيروت.
- صفوت، أحمد زكي، ١٩٧١، جمهرة رسائل العرب في عصورها الزاهرة - الجزء الثاني، العصر الأموي، مطبعة البابي الحلبي - مصر.
- الطبري: (د.ت) تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم- بيروت.
- عباس، إحسان (محقق)، (د، ت)، عهد أردشير، دار صادر بيروت.
- عباس، إحسان، (د.ت.)، الحسن البصري؛ سيرته - شخصيته، تعاليمه، آراؤه - دار الفكر العربي بيروت.
- عبدالرحمن، طه، ١٩٨٧، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام - المؤسسة الحديثة للنشر والتوزيع، المغرب.
- غنام، طلعت، ١٩٩٧، أصول البحث والمناظرة،- القاهرة.

معروف، نايف محمود (محقق)، ١٩٨٣، ديوان الخوارج - دار المسيرة - بيروت.

الميداني، عبدالرحمن حسين الميداني، ١٩٨٨، ضوابط المعرفة وأصول الاستدلال والمناظرة. دار القلم، دمشق.

أبو نعيم، الإمام، ١٩٩٧، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء - تحقيق: مصطفى عبدالقادر، عطا، دار الكتب العلمية، بيروت.

النووي = الإمام: ١٩٩٩، المنهاج في شرح صحيح مسلم، تقديم د. وهبة الزحيلي، دار الخير-دمشق.

الدوريات :

الأزدي، ١٩٧٥، كتاب المتوارين، تحقيق: محمد حسن آل ياسين، مجلة مجمع اللغة العربية، ج٣، مجلد ٥٠، دمشق.

أبو رحمة، خليل، ١٩٩٧، قراءة في رسالة الحسن البصري إلى الخليفة عبدالملك، دراسات العلوم الإنسانية والاجتماعية المجلد ٢٤ - العدد الأول، الأردن.

نصار، حسين، ١٩٨٣، أدب المراسلات في العصر الأموي، عالم الفكر، المجلد ١٤ - العدد ٣.

مؤنس، حسين: ١٩٩٨، الحضارة: دراسة في أصول وعوامل قياسها وتطورها - عالم المعرفة العدد ٢٣٧ - الكويت.

محمد، يحيى، ١٩٩٧، الحضارة العربية بين الحضارة اليونانية والحضارة الغربية، الوحدة ١٠١، ١٠٢. المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.