

پژوهشهای تاریخی (علمی- پژوهشی)
دانشکده ادبیات و علوم انسانی - دانشگاه اصفهان
دوره جدید، شماره ۳، پاییز ۱۳۸۸، ص ۶۷-۷۸

مأمون و محنه

دکتر علی ناظمیان فرد*

چکیده

مجادلات کلامی در سده‌های دوم و سوم هجری چنان بالا گرفت که انسجام فکری جامعه اسلامی را تهدید نمود. یکی از عمده‌ترین موضوعهایی که در این روزگار، مسلمانان را - در ردّ و قبول - دو بخش نمود، مسأله خلق قرآن بود. منازعات و مجادلاتی که بر سر این موضوع درگرفت، سرانجام منجر به دخالت دستگاه خلافت و اتخاذ سیاست محنه از سوی مأمون گردید. این سیاست بی‌سابقه و بی‌نظیر در تاریخ اسلام - که او چهار ماه پیش از مرگش به اجرای آن فرمان داد - از سوی جانشینانش، معتصم و واثق پی گرفته شد و قریب به شانزده سال اساس کار دستگاه خلافت در رویایی با اهل حدیث قرار گرفت.

این اقدام بی‌سابقه مأمون، توجه بسیاری از پژوهشگران حوزه تمدن و فرهنگ اسلامی را به خود جلب نموده، و موجب پدید آمدن آرا و فرضیه‌های گوناگون پیرامون این حادثه شده است. این مقاله می‌کوشد تا در تبیین انگیزه‌های مأمون از اتخاذ سیاست محنه، ابتدا سه فرضیه: ۱- متأثر بودن خلیفه از معتزله؛ ۲- تأثیرپذیری او از تشیع؛ ۳- اقتدارگرایی خلیفه در برابر اهل حدیث، را مورد سنجش و ارزیابی قرار دهد و سپس با تضعیف دو مفروض نخست، به تقویت فرضیه سوم روی آورد تا در پرتو بررسی داده‌های تاریخی، نتایج منقّحی را به دست دهد.

واژه‌های کلیدی

اهل حدیث، تشیع، خلق قرآن، مأمون، محنه، معتزله

مقدمه

محنه که در لغت به معنای: آزمایش، بلیه، آفت و سختی شمرده شده است (دهخدا، ۱۳۷۳: ۱۸۰۶۰) در اصطلاح به محکمه و دستگاه تفتیش عقایدی اطلاق می شود که در اواخر حکومت مأمون برای آزمودن عقیده قضاات و شهود و محدثان در باب مخلوق بودن یا نبودن قرآن به عمل آمد و چون فقها و محدثان را به دشواری انداخت، برخی آن را به مثابه شر و بلایی برای اسلام و مصیبتی برای مسلمانان قلمداد کرده- اند (جدعان، ۲۰۰۰: ۲۸۶).

واقعیت آن است که ریشه‌های بحث و اختلاف بر سر کلام باری و مخلوق و حادث بودن قرآن یا قدیم و نامخلوق بودن آن به روزگار حاکمیت امویان بر می-گردد. در منابع تاریخی بر سر این نکته که چه کسی برای نخستین بار اندیشه مخلوق بودن قرآن را به میان آورد اتفاق نظر دیده نمی شود. مشهور است که در اواخر دوره اموی، نظریه ی حدوث کلام الهی و قرآن مخلوق، ابتدا توسط جعد ابن درهم (دمشقی، ۱۳۹۹: ۳۷) و پس از او توسط جهم ابن صفوان انتشار یافت (ابن سهل، ۱۴۰۷: ۲۵۱) که هر دوی آنها به اتهام بدعت گذاری در دین به قتل رسیدند (ابن اثیر، ۱۳۷۳: ۳۱۳۳؛ ابن سهل، ۱۴۰۷: ۲۵۲).

به رغم مخالفت فقیهان و اهل حدیث با جهم ابن صفوان و اهتمام فراوانی که در رد اندیشه‌های او صورت گرفت، جهمیه تا سده های دوم و سوم هجری از پیروان پرشماری برخوردار بود (العلی، ۱۹۶۵: ۲۰۳)؛ به گونه‌ای که اشعری آن را در شمار فرقه‌های مهم روزگار خود و در ردیف معتزله و حروریه ذکر کرده است (اشعری، ۱۳۹۷: ۱۹). پس از ظهور معتزله، تا مدتها بر پیروان آنها اطلاق جهمیه می شد؛ شاید از آن رو که اندیشه‌های جهم ابن صفوان- و از آن میان، اندیشه

خلق قرآن- در بستر اندیشه‌های معتزله به حیات خود ادامه داد (صابری، ۱۳۸۲: ۶۹)، چرا که معتزله نیز کلام خداوند را صفت فعل او و حادث و مخلوق می-خواندند (ابن حزم، ۱۴۰۲: ۱۱).

از منظر تاریخی ماجرای محنه در تمدن اسلامی- در سال ۲۱۸ ه.ق- با صدور فرمانی از جانب مأمون آغاز شد که طی آن از اسحاق بن ابراهیم - رئیس شرطه بغداد - خواسته شد که از فقها و محدثان در باب خلق قرآن استنطاق نماید تا کسانی که با دیدگاه خلیفه موافق نیستند، از مناصب حکومتی عزل گردند و بر آنها سخت گرفته شود (ابن الوردی، ۱۳۸۹: ۳۲۹؛ دینوری، ۱۹۸۸: ۳۰۸). او حتی کسانی را هم مأمور کرد تا در مجالس محنه حضور یابند و از نزدیک شاهد اجرای این فرمان باشند (ابن مسکویه، ۱۳۷۶: ۱۶۷). این فرمان همه علماء، فقها، محدثان و معلمان قرآن را که از دیدگاه خلیفه مظنون شمرده می-شدند، شامل می شد تا در باب خلق قرآن مورد امتحان قرار گیرند (ابن العماد، بی تا: ۳۹). از این رو، اسحاق بن ابراهیم در چند نوبت مشاهیر فقها و اهل حدیث را برای امتحان نزد خود فراخواند و اعتراف آنها را در باب خلق قرآن به اطلاع همگان رساند (الازدی، ۱۹۶۷: ۴۱۲). اما در این میان احمد بن حنبل و محمد بن نوح که حاضر به پذیرش نظریه مخلوق بودن قرآن نشدند، با غل و زنجیر به اردوگاه خلیفه در طرسوس اعزام شدند و چون خبر درگذشت مأمون منتشر شد، آنها را از میانه راه به بغداد بازگرداندند. گرچه محمد بن نوح در راه بازگشت در شهر عانات از دنیا رفت و احمد بن حنبل بر او نماز گزارد و به تدفین او همت گماشت (ذهبی، ۱۴۱۳: ۲۳۹)، اما کار بر ابن حنبل دشوار شد و در چند نوبت به زندان افتاد و تنگناهایی بر او تحمیل شد و حتی بر سر ابرام بر عقیده خود، ضربات شلاق معتصم را به جان خرید (ابن عساکر، ۱۴۱۵: ۳۱۲-۳۱۳).

که چون مأمون با شماری از نامداران معتزلی پیوندهای وثیقی داشته است و حتی مناصب عمده‌ای را به برخی از برجستگان آنها واگذار کرده بود (مسعودی، ۱۳۴۹: ۳۳۹) لذا بعید نیست که نظریه مخلوق بودن قرآن را - که از نکات محوری در اندیشه اعتزالی است - از آنها فرا گرفته باشد (امین، ۱۹۳۶: ۹۸ و ۱۵۹؛ Watt، 1973).

Kennedy, 1986:163; Hitti, 1970:429, 145

؛ (Patton, 1897:52). منابع تاریخی نیز با ارائه شواهدی، از روابط مأمون با عناصر برجسته معتزلی پرده بر می‌دارند که این امر می‌تواند در یک نگاه آغازین - بدون واریسی و تطبیق داده‌ها و شواهد تاریخی - به تقویت آن گمان دامن زند. از باب نمونه، معلم او - ابوالهذیل علاف - از جمله کسانی بود که مأمون با او پیوند تنگاتنگی داشت و خلیفه کراراً از او تمجید و ستایش می‌کرد (ابن المرتضی، ۱۹۸۸: ۴۹). معاشرت مأمون با معتزلی‌هایی چون: نظام (مسعودی، ۱۹۸۳: ۲۲۷)، فوطی (ابن المرتضی، ۱۹۸۸: ۶۱) و ثمامه ابن اشرس (ابن خلکان، بی‌تا: ۱۷۷؛ شهرستانی، ۱۹۷۹: ۷۱) نیز از چشم منابع به دور نمانده است. او حتی در وصیت نامه‌ای که به برادرش معتصم نوشت، از او خواست تا توصیه‌های ابن ابی دؤاد را - که از برجستگان معتزلی روزگار خود بود - به جان و دل بشنود (طبری، ۱۳۷۵: ۵۷۷۴).

از سوی دیگر، منابع تاریخی گزارشهایی را در خصوص ارتباط مأمون با عناصر ضد معتزلی نیز به دست می‌دهند. شرکت مأمون در تشییع جنازه بشرالمیسی و نماز خواندن بر جنازه او - که از مبلغان آموزه‌های ضرابین عمرو که از حیث کلامی نقطه مقابل اندیشه‌های اعتزالی محسوب می‌شد - نشانی از همین ارتباط قلمداد شده است (مجهول المؤلف، ۱۸۶۹: ۳۸۰). قدر و منزلتی که یحیی بن اکثم - دشمن سرسخت

خلیفه در این مسأله، کسانی را که با او هم‌رأی نبودند، به شرک، بدبینی، دروغ‌گویی، رشوه‌گیری، رباخواری، خیانت در امانت و نقصان عقل متهم کرد (طبری، ۱۳۷۵: ۵۷۵). بزرگان اهل حدیث که اسوه تقوا و دین‌ورزی در روزگار خود بودند، در صورت عدم همراهی با رأی مختار خلیفه می‌بایست همه این اتهامات را به جان می‌خریدند و تن به عقوبت محنه او می‌سپردند.

اعلام و انتشار نظریه مخلوق بودن قرآن با فرمانی که برای برپایی محنه صادر شد، از حیث کرونولوژیک همزمان نبود و اقدام نخست حدود شش ماه بر اقدام دوم تقدم زمانی داشت. از این رو نمی‌توان با این دو به مثابه رویدادی واحد برخورد نمود، زیرا شرایطی که موجب شد مأمون به تأسیس محنه فرمان دهد متفاوت از شرایطی بود که او را وادار به اعلام نظریه مخلوق بودن قرآن کرد.

بررسی اخبار مربوط به این دو رویداد در منابع متقدم، روشن خواهد کرد که مورخان و وقایع نگاران قرون نخستین اسلامی به نظریه قرآن مخلوق به مثابه یک موضوع شایان توجه امعان نظر نداشته‌اند و تنها محنه برای آنها موضوع شگفت‌انگیز و در خور توجه بوده است و مسأله مخلوق بودن قرآن بعدها در کانون توجه پژوهشگران متأخر قرار گرفته است. افزون بر این، تفحص پیرامون این دو رویداد در منابع اولیه این امکان را فراهم خواهد کرد تا بتوان فرضیه‌های ناظر به انگیزه‌ها و اهداف مأمون در اتخاذ سیاست محنه را مورد سنجش و ارزیابی بهتری قرار داد. شیوه مختار این پژوهش نیز چنین است تا انگیزه‌ها و اهداف خلیفه را در عملیاتی کردن محنه بررسی نماید.

تأثیرپذیری مأمون از معتزله

این گمان در اذهان برخی از پژوهشگران نشسته است

معتزله - در نزد او داشت و گاه برای مأمون نقش مستشاری مؤتمن را ایفا می‌کرد و خلیفه نیز از مشورت‌های او بهره‌مند می‌شد (خطیب بغدادی، بی‌تا: ۱۹۹-۲۰۰)، حاکی از آن است که مأمون تنها با معتزلیان در ارتباط نبوده، بلکه با برجستگان ضد معتزلی نیز مراوده داشته است. لذا به قطع و یقین نمی‌توان ادعا کرد که اعلام نظریه مخلوق بودن قرآن از سوی مأمون ناشی از تأثیرپذیری او از معتزله بوده است.

شاید استوارترین توجیهی که می‌توان در میان آورد، این باشد که خلیفه و معتزلیان پیرامون برخی از موضوعهای بنیادین از یک رشته آرا و نظرات مشترک برخوردار بوده‌اند. بی‌جهت نیست که برخی از مورخان نیز حاضر نشده‌اند مأمون را به اوصاف معتزلی متصف کنند. شاید از این حیث که او را شایسته اتصاف به آن اوصاف نمی‌دانسته‌اند. برای نمونه: مسعودی می‌گوید که مأمون در همان آغاز خلافت، دیدگاهش را در خصوص توحید و وعد و وعید که از اصول اعتقادی معتزله به شمار می‌آیند ابراز نمود (مسعودی، ۱۹۸۳: ۲۲۷). یعقوبی نیز اظهار می‌دارد که خلیفه در ایامی که در دمشق اقامت داشت، از مردم این شهر راجع به توحید و عدالت - که از مبانی اعتقادی معتزله محسوب می‌شوند جویا شده بود (یعقوبی، بی‌تا: ۴۶۷-۴۶۸). این گزارشها حکایت از وجود هسته‌های نظری و اعتقادی مشترکی - نه لزوماً علی - دارد که میان مأمون و معتزله دیده می‌شد. از سوی دیگر، گزارشی از ابن ابی‌طاهر طیفور در دست است که می‌تواند وجه دیگری از این معنا را آشکار سازد. ابن طیفور ضمن روایتی از قول ثمامه بن اشرس آورده است که مأمون به اصل عدم قطعیت (منزله بین منزلتین) - که اصلی اساسی در اندیشه اعتزالی بود - اعتقادی نداشت (ابن طیفور، ۱۹۸۷:

۶۶) و حتی گاه خود را مرجئی هم می‌خواند (همان: ۸۲ و ۸۶). این روایت نه تنها او را از معتزله جدا می‌سازد، بلکه تصویری که ابن اشرس - معتزلی معروف و دوست نزدیک خلیفه - از او ارائه می‌کند، این امکان را فراهم می‌سازد تا بتوان نظریه تأثیرپذیری او از معتزله را مورد تردید جدی قرار داد.

از سوی دیگر، مأمون در نامه‌هایی که در خصوص محنه نوشت، ادله ای را در میان آورد که در واقع با نوع استدلال معتزلیان در باب خلق قرآن متفاوت بود. او نخست بر نکته‌ای انگشت نهاد که نشان از هم‌رایی با فقیه معروف - ابوحنیفه - داشت که خلیفه در آرای او از تبحر کافی برخوردار بود (ابن تغری، ۱۹۲۷: ۲۲۵). برخلاف معتزله که نقطه افتراق خود را از دیگر فرق اسلامی با بحث از ذات خداوند آغاز می‌کردند ابوحنیفه استدلال می‌کرد که اشیا به حسب تعریف، خلق می‌شوند و چون قرآن هم یک شیء محسوب می‌شود، پس باید مخلوق تلقی شود (Lapidus, 1946: 504-525). استدلال دیگر او این بود که خداوند با استعمال فعل *جَعَلَ* در باب زبان قرآن، مخلوق بودن قرآن را مورد تأیید نموده است (قرآن کریم: ۴۸۹).

در پرتو گزارشهای مختلف و ناسازگاری که منابع تاریخی در خصوص گرایشهای فکری - کلامی مأمون به دست می‌دهند، می‌توان این نتیجه را دریافت که احتمالاً خلیفه در برخی از مسائل کلامی به طرز التقاطی می‌اندیشیده است. این نتیجه، از یک سو می‌تواند موضع کسانی را که قائل به معتزلی بودن تام و تمام خلیفه هستند، به چالش کشد و از سوی دیگر، اجازه دهد تا خلیفه آموزه‌های مذهبی خود را بدون تعهد به معتزله ترویج نماید.

در خصوص فرمان محنه نیز در منابع متقدم هیچ اطلاعی از ارتباط این رویداد با معتزله ارائه نشده است.

شيعيان زيدي - که هنوز هم بخش قابل توجهی از جامعه شيعی را در جهان معاصر به خود اختصاص می‌دهند - با این نوع ازدواج به مخالفت پرداختند و زمانی نیز برخی از گروههای سنی مذهب، جواز عمل به آن را صادر کردند (Heffening, 1993:757-758). از آنجا که تا پیش از روزگار مأمون نوعی مقاومت عمومی نسبت به ازدواج موقت در جامعه وجود داشته است، به نظر می‌رسد که موضع خلیفه در باب حلیت آن به مثابه بازتابی از تمایلات شيعی او تعبیر شده است. از سوی دیگر، خطیب بغدادی - که گزارش او مورد استفاده سوردل قرار گرفته است - اظهار می‌دارد که مأمون پس از آنکه از یحیی بن اکثم شنید که علی بن ابی طالب (ع) با متعه مخالف بوده است از اعلام حلیت آن خودداری کرد (خطیب بغدادی، بی تا: ۱۹۹).

از تضارب این آرای مختلف می‌توان دریافت که احتمالاً خلیفه به رغم مخالفت‌های موجود در جامعه نسبت به متعه، در آغاز جواز عمل به آن را صادر کرده، اما بعدها که از دیدگاه امام علی (ع) نسبت به این موضوع اطلاع یافته، به احترام او دست از این اندیشه شسته باشد. گرچه شور و احساس او در این باره شایان توجه و بررسی است، اما نمی‌تواند مؤید قطعی تمایلات شيعی او باشد، مگر اینکه پنداشته شود که احترام گذاشتن به علی (ع) می‌تواند به معنی شيعه بودن مأمون باشد.

تردیدی نیست که مأمون نسبت به علی بن ابی طالب (ع) احترام فراوان قائل بود و حتی او را برترین نوع بشر پس از پیامبر می‌شمرد (الازدی، ۱۹۶۷: ۳۷۳). این امر به همراه شواهد دیگری نظیر انتصاب علی بن موسی الرضا (ع) به ولیعهدی، از سوی برخی از پژوهشگران به منزله هواداری خلیفه از علویان تلقی شده است (Gabrieli, 1929:32-35).

تردیدی نیست که مأمون با متکلمان نظریه پرداز - از جمله معتزلیان - حشر و نشر داشته است و هیچ استبعادی ندارد که در خصوص برخی از موضوعها با معتزلیان اشتراک نظر داشته باشد، اما این نکته بسی متفاوت از آن است که بتوان بین آرای خلیفه و معتزلیان نوعی پیوند علی برقرار کرد و مدعی شد که او به طرز تام و تمام از آنها متأثر بوده است، چرا که نظریه مخلوق بودن قرآن در عصر حاکمیت مأمون به عنوان یک موضوع شناخته شده در میان اهل نظر مطرح و مورد گفتگو بوده و اختصاص به معتزله نداشته است (Ess, 1966:92-142). لذا می‌توان نتیجه گرفت که فرضیه تأثیرپذیری مأمون از معتزله در باب مخلوق بودن قرآن، محل تردید و تأمل است.

تأثیرپذیری از تشیع

این ادعا که مأمون در اعلام نظریه مخلوق بودن قرآن و صدور فرمان محنه از اندیشه‌های شيعی متأثر بوده است، درست شبیه به همان فرضیه‌ای است که او را متأثر از معتزلیان می‌شمارد. دومینیک سوردل - شرق شناسان معروف - در مقاله‌ای مستوفای در خصوص سیاست مذهبی مأمون بر مواردی نظیر: ازدواج موقت، تعلق خاطر خلیفه به علویان و مسأله امامت، انگشت تأکید می‌نهد تا نشان دهد که میان دیدگاه خلیفه و تشیع پیوندهای وثیقی برقرار بوده است (Sourdell, 1962:27-48). او ابراز می‌دارد که ازدواج موقت، یک سنت شيعی است که مأمون با اعلام مجاز بودن آن، تمایلات شيعی خود را آشکار کرد (ibid:30). قطع نظر از اینکه موضع خلیفه در باب متعه نمی‌تواند گویای گرایشهای سیاسی - مذهبی او باشد، این نوع ازدواج در طول تاریخ فراز و فرودهایی را از سرگذارنده است. از باب نمونه: زمانی گروهی از

اقتدارگرایی خلیفه در برابر اهل حدیث

این فرضیه که مأمون با اعلام مخلوق بودن قرآن و صدور فرمان محنه در پی آن بود تا به تحکیم موقعیت و اقتدار دستگاه خلافت بپردازد، در آثار برخی از پژوهشگران معاصر مورد تأکید قرار گرفته است (Crone & Hinds, 1986:93-96; Lapidus, 1975:363-385).

اساس این فرضیه که مورد تأیید این افراد قرار گرفته، عمدتاً بر شالوده اسنادی بنا شده است که توسط مأمون یا برای او نگاشته شده است. نخستین آنها رساله الخمیسی است که در حدود سال ۱۹۷ هجری به نگارش درآمد و حاوی اطلاعاتی است که نشان می‌دهد عباسیان در جستجوی تحکیم مبانی قدرت و مشروعیت خود بوده‌اند (صفوه، ۱۹۳۷: ۳۷۷-۳۹۷). دومین آنها نامه‌ای است که خلیفه در سال ۲۰۱ هجری نوشت و طی آن علی بن موسی الرضا (ع) را به عنوان ولیعهد خود منصوب کرد (الاربلی، ۱۳۴۰: ۱۲۳) و سومین آنها نامه‌ای است که ناظر به محنه است (طبری، ۱۳۷۵: ۵۷۵۱) و چهارمین آنها نیز وصیت نامه‌ای است که مأمون از خود به جای گذاشته است (همان: ۵۷۷۲).

مأمون، خلیفه را نماینده خدا و پیامبر می‌دانست. چنین جایگاهی گرچه به او حقوق و اختیارات ویژه‌ای عطا می‌کرد اما وظایف معینی نیز در اداره جامعه اسلامی بر دوش او می‌نهاد. او سه بار در دوران حکومتش، خود را خلیفه الله نامید: نخستین بار در سال ۲۰۱ هجری به هنگام انتصاب امام رضا (ع) به ولیعهدی بود که این ادعا را مطرح کرد (الاربلی، ۱۳۴۰: ۱۲۴) و بار دیگر در سال ۲۰۲ یا ۲۰۳ هجری طی نامه‌ای که به حسن بن سهل نوشت، خود را امام خواند (صفوه، ۱۹۳۷: ۴۲۶-۴۲۷) و سومین بار نیز در سال ۲۱۸ هجری در فرمان محنه بر این معنا انگشت تأکید نهاد (طبری، ۱۳۷۵: ۵۷۵۱). او یک بار در سال ۲۰۹ هجری خود را

از سوی دیگر، مأمون همان خصایص و اوصافی را که شیعیان برای امام قائل بودند، به خلیفه نسبت می‌داد و در تمام دوران حکومتش عنوان خلیفه و امام را یکسان می‌پنداشت (صفوه، ۱۹۳۷: ۳۷۷) و در این تلقی، خود را به دریافت زیدیان نزدیک می‌نمود، اما با این همه، چه کسی می‌تواند تفسیر موجهی را از تقارن میان دیدگاه‌های مأمون و شیعیان به عنوان دو اندیشه همخوان و یا دو رأیی که با هم رابطه علی دارند، به دست دهد؟ هیچ نوع شواهد و قرائنی در دست نیست که نشان دهد استفاده خلیفه از عنوان امام ناشی از گرایش‌های شیعی او بوده است.

حتی در باب نظریه مخلوق بودن قرآن نیز، بر اساس تحلیل دقیق و موشکافانه‌ای که ویلفرد مادلونگ از آرای متکلمان شیعی به دست می‌هد، بیشتر گروه‌های مذهبی شیعی در روزگار مأمون از آموزه‌های امام صادق (ع) پیروی می‌کردند که به غیر مخلوق بودن قرآن اعتقاد داشت؛ یعنی همان دیدگاهی که در روزگار محنه توسط احمد بن حنبل در برابر کسانی که او را برای اقرار به مخلوق بودن قرآن زیر فشار گذاشته بودند، ابراز می‌شد (Madelung, 1965:153). اگر مأمون در این مورد از تشیع تأثیر پذیرفته بود این انتظار می‌رفت که به تبع امام صادق (ع)، قرآن را نامخلوق بخواند، نه مخلوق؛ زیرا امام صادق در پاسخ به پرسش عبدالرحیم قصیر در باب مخلوق بودن یا نبودن قرآن فرمودند که قرآن کلام خدا و حادث و غیرمخلوق است (ابن بابویه، بی‌تا: ۲۲۶-۲۲۷). شایان ذکر است که متکلمان امامیه نیز قرآن را کلام الله و حادث شمرده‌اند، اما از آنجا که واژه مخلوق، گاه ممکن است به معنای دروغ و ساختگی به کار رود لذا اطلاق آن را بر قرآن جایز نمی‌دانند (مفید، ۱۳۳۰: ۵۸).

این امور، خود را مجری اوامر الهی (طبری، ۱۳۷۵: ۵۷۵۵) و دستورات نبوی می شمرد (بلاذری، ۱۹۵۷: ۳۷)، تنها در برابر خداوند مسؤول و پاسنخگو بود (الاریلی، ۱۳۴۰: ۱۲۴-۱۲۵). او خلیفه را در تشخیص خیر و صلاح جامعه از همه افراد برتر می شمرد و از این حیث برای خود نقش یک مربی و مرشد قائل بود (طبری، ۱۳۷۵: ۵۷۵۵)؛ نقشی که در رساله الخمیس نیز برای خود ادعا کرده بود (صفوه، ۱۹۳۷: ۳۸۳). او در مقام مربی و مرشد می بایست با نشان دادن راه راست، مانع از انحراف رعایای خود می شد (سیوطی، بی تا: ۳۸۳). همین معنا را سالها بعد در فرمان محنه تکرار و باز تولید کرد (طبری، ۱۳۷۵: ۵۷۵۱).

موضوع دیگری که پیوسته از سوی مأمون مورد تأکید قرار می گرفت، وادار کردن رعایا به اطاعت از خلیفه بود (ابن کثیر، ۱۹۶۶: ۲۵۰-۲۵۱). پیروی همگانی از خواست و آمال او مورد انتظار بود، زیرا او خود را برتر از قانون می شمرد و استفاده از شمشیر را در تأمین متابعت رعایا مشروع می دانست و حتی در تعیین صلاحیت اینکه چه کسی می تواند برای نقل حدیث مناسب باشد یا نباشد، از آن بهره می گرفت (طبری، ۱۳۷۵: ۵۷۶۴).

با چنین تلقی‌یی که او از خود و مقام خلافت داشت، به گاه اقامت در طرسوس و زمانی که درگیر لشکرکشی علیه بیزانس بود فرمان محنه را صادر کرد (همان: ۵۷۵۱). این فرمان که طی چند نامه به اسحاق بن ابراهیم - رئیس شرطه بغداد - ابلاغ شد در چهار ماه آخر عمر خلیفه صدور یافت (همان: ۵۷۵۴). بارزترین نکته‌ای که در نخستین نامه خلیفه موج می زند، آمیختگی کلام او به ابهام است. به نظر می رسد که این ابهام، خود خواسته و از روی عمد بوده است

جانشین پیامبر (بلاذری، ۱۹۵۷: ۳۷) و سپس در زمان صدور فرمان محنه با فراتر رفتن از این مرحله، خود را وارث او نامید (طبری، ۱۳۷۵: ۵۷۵۱). خلیفه همچنین ادعا می کرد که با خداوند رابطه ویژه و منحصر به فردی دارد. در نامه‌ای که به حسن بن سهل نوشت، ادعا کرد که این آمال و اغراض و غیرت را خداوند در او دمیده است (صفوه، ۱۹۳۷: ۴۲۶-۴۲۷). مقارن همین ایام بود که ادعا کرد انتصاب علی بن موسی الرضا (ع) به مقام ولیعهدی نیز با الهام از خداوند صورت گرفته است (الاریلی، ۱۳۴۰: ۱۲۴-۱۲۵). او در سال ۲۱۸ هجری در نخستین نامه‌ای که در خصوص برپایی محنه نوشت، متذکر شد که خداوند به او علم غیب و قدرت سیاسی توأمان عطا کرده است (طبری، ۱۳۷۵: ۵۷۵۵). از این رو، بر خلاف دیگران توانسته است خداوند را کما هو حقه بشناسد و بپرستد (همان: ۵۷۵۵).

تلقی‌یی که مأمون از خود به مثابه خلیفه خدا و رسول داشت، بخوبی متناسب با همان ادعایی بود که در آغاز حکومتش در میان آورد که منصب خلافت ساخته و پرداخته خداوند است (صفوه، ۱۹۳۷: ۳۸۳). او با این ادعا و نیز ربط و نسبتی که میان خلافت خود و خدا و رسول برقرار می کرد، بی تردید در پی القای این اندیشه بود که خلیفه در این مقام و مرتبت، یگانه رسالتش پاسداری از اسلام و حفاظت از آموزه‌های آن است (همانجا). از آنجا که او خلافت را منصبی الهی می شمرد که برای پاسداری از دین و احکام شریعت بنا شده است (همان: ۴۲۶-۴۲۷) لذا وظیفه خود می دانست تا با کافران نبرد کند؛ پاسدار وحدت جامعه اسلامی و حافظ ثغور آن باشد؛ آشوبهای داخلی و نارضایتهای مدنی را فرونشاند؛ در تأمین نظم و امنیت عمومی گام بردارد و راههای اماکن متبرکه را امنیت بخشد (مسعودی، ۱۹۸۳: ۳۳۲-۳۳۴) و چون در انجام

تا بتواند امکان عملیاتی کردن محنه را مورد سنجش و ارزیابی قرار دهد. این نامه هیچ استدلال منطقی را برای استنتاج از آنهایی که از پذیرش نظریه مخلوق بودن قرآن امتناع کرده بودند و یا کسانی که مورد امتحان قرار می‌گرفتند ارائه نمی‌کند. حتی طرز بیان آن نیز نسبت به برخورد با کسانی که حاضر به پذیرش نظریه مخلوق بودن قرآن نبودند، محتاطانه و مبهم است و تنها یادآور شده است که امیرالمؤمنین از آنهایی که در ایمانشان تردید دارند، یاری نمی‌جوید (همان: ۵۷۵۴). به نظر می‌رسد که مأمون احساس می‌کرد که وظیفه جدی او تصحیح دیدگاه نادرست کسانی است که نسبت به خداوند غرق در جهالت و بی‌بصیرتی‌اند و در عدم درک صحیح ماهیت دین غوطه می‌خورند. این نامه، در واقع به محکوم کردن کسانی که به راه خطا رفته‌اند، اختصاص یافته است (همان: ۵۷۵۳) تا زمینه را برای صدور نامه‌های دیگر برای بیان آشکار دیدگاه خلیفه در باب مخلوق بودن قرآن مهیا سازد.

نامه بعدی خلیفه با وضوح بیشتری ابهامات نامه پیشین را برطرف می‌سازد. او در این نامه اسامی کسانی را که می‌بایست در مورد مخلوق بودن قرآن مورد استنتاج قرار گیرند، ذکر می‌کند (همان: ۵۷۵۸). تهدید او در سومین نامه‌اش با وضوح بیشتری چهره نموده است؛ آنجا که می‌گوید: آنهایی که از پذیرش نظریه مخلوق بودن قرآن امتناع می‌کنند، قابل احترام نیستند و امین تلقی نمی‌شوند و از این پس نمی‌توان در محاکم شرعی از آنها به عنوان شاهد استفاده نمود (همان: ۵۷۵۸).

سبک نامه چهارم بسی متفاوت با سبک نامه‌های پیشین است و بیش از آن که استدلالی باشد جدلی و جنجالی است. او در این نامه چنان غیر صلح‌جویانه سخن می‌گوید که در هیچ جای دیگری چنین چهره‌ای از خود به نمایش نگذاشته است. مأمون در این نامه به

مخالفتان نظریه مخلوق بودن قرآن اخطار می‌کند که فرمان خلیفه باید مطاع باشد و بی‌هیچ چون و چرا به اجرا درآید و مخالفتان هیچ راهی جز وفاداری و تبعیت از قانون ندارند (همان: ۵۷۶۴).

شاید لحن متفاوتی که او در این نامه اتخاذ کرده است، مسبوق به دریافت پاسخهایی از جانب اسحاق ابن ابراهیم - رئیس شرطه بغداد - بوده باشد که مسؤولیت اجرای محنه را بر عهده داشت و همین امر خلیفه را به واکنش خشم آلودی نسبت به مخالفتان نظریه مخلوق بودن قرآن وادار کرده باشد. به هر حال، افرادی که مأمون آنها را به تسلیم و همگرایی با رأی خود فرا می‌خواند، عمدتاً از اهل حدیث بودند که در این روزگار از نفوذ زیادی در میان طبقات اجتماعی برخوردار بودند و نیروی توانمندی در برابر دستگاه خلافت محسوب می‌شدند؛ به گونه‌ای که می‌توانستند با اقتدار دینی خود موقعیت خلیفه را به چالش کشند. مأمون خطر بالقوه اهل حدیث را حس کرده بود و قدرت آنها را تهدیدی برای دستگاه خلافت می‌شمرد (جدعان، ۲۰۰۰: ۳۴۶). از این رو، با برپایی محنه کوشید تا از قدرت آنها بکاهد و مرجعیت دینی و دنیایی را توأمان به خلافت برگرداند (فاخوری، ۱۳۵۸: ۱۰۷) و اختلافات موجود را به سود حکومت به پایان ببرد. به همین سبب، خلیفه با آنها زبان به تندی گشود و مخالفتان نظریه مخلوق بودن قرآن را گمراهانی نامید که آگاهانه موجب ضلالت مردم می‌شوند (طبری، ۱۳۷۵: ۵۷۵۲). او آنها را متهم به شرک و تشبیه نمود و با مسیحیانی که عیسی را غیر مخلوق و کلمه الله می‌خوانند، همسان پنداشت (همان: ۵۷۵۶). وی حتی پا را از این هم فراتر نهاد و مخالفتان نظریه مخلوق بودن قرآن را ملحدانی خواند که قرآن را تحریف می‌کنند و بازیچه دست دشمنان اسلام شده‌اند (همان: ۵۷۵۷). بی-

تأثیرگذاری بر اندیشه دینی و اجتماعی داشتند و قادر به اخلاص در جریان تصمیم‌گیری و سیاست‌گذاری خلیفه بودند، به تسلیم و سکوت و همراهی با خود بکشاند. از این منظر، می‌توان محنه را رقابت میان اهل دولت و اهل دین در عصر عباسی شمرد (جدعان، ۲۰۰۰: ۴۴۸) که خلیفه از این رهگذر می‌کوشید تا قدرت برآمده اهل حدیث را که موازی با قدرت خلافت و حتی در تقابل با آن می‌شمرد، به سود خود درهم شکند (همان: ۴۴۱).

نتیجه

آنچه که در ماجرای محنه بر سر مسأله مخلوق بودن قرآن میان موافقان و مخالفان در گرفت، یک نزاع کلامی صرف نبود که از باورمندی غیورانه خلیفه نسبت به آن حکایت کند و نشان دهد که خلیفه با احتجاج و استدلال لازم می‌کوشیده است تا مخالفان را به انقاع عقلی بکشاند، بلکه توسل او به خشونت و زور عریان برسر موضوعی که به ظاهر صبغه فکری و کلامی داشت، حاکی از آن بود که خلیفه می‌خواست اقتدار خود را به رخ کسانی بکشد که خود را مرجع شرعی و حامل سنت و علوم دینی می‌شمردند و از این حیث برای شخص خلیفه شأن و وزنی قائل نبودند.

هر چند که اندیشه‌های کلامی تشیع و معتزله برای خلیفه دانشمند و دانش دوستی چون مأمون از جاذبه‌هایی برخوردار بود، اما بسیار بعید می‌نماید که اقدام مأمون در برابر فقها و اهل حدیث برسر مسأله خلق قرآن و نیز اعمال سیاست محنه در سایه تأثیرپذیری از تشیع و معتزله صورت گرفته باشد. غایت واپسینی که سیاست او در مسأله ی محنه در جهت نیل به آن اتخاذ شد، این بود که نهاد خلافت باید همچنان به حیات قدرتمندانه خود ادامه دهد و شخص خلیفه - که

جهت نیست که برخی از پژوهشگران معاصر، اتخاذ سیاست محنه را ناشی از واقع بینی سیاسی مأمون دانسته اند که می‌خواست از آن رهگذر، از قدرت و سلطه اهل دین بکاهد (جدعان، ۲۰۰۰: ۳۴۰ و ۳۴۷).

اعلام رسمی نظریه مخلوق بودن قرآن پایان ماجرا نبود، بلکه بهانه و مستمسک نیکویی برای اجرای سیاست محنه شد. کشاندن افراد به محنه نیز مستلزم امتحان از آنها بود و مخلوق بودن یا نبودن قرآن بهترین و مناسبترین موضوعی بود که می‌توانست در این امتحان طرح شود و سران اهل حدیث با آن مورد آزمایش قرار گیرند. کسانی که در محنه قرآن مورد بازجویی و استنطاق قرار گرفتند، از وضعیت یکسانی برخوردار نبودند: برخی به آسانی تسلیم شدند و نظریه مختار خلیفه را پذیرفتند. برخی دیگر نیز به تقیه متوسل شدند و گروه سوم نیز با رضایت تلویحی اعلام داشتند که: « اگر امیرالمؤمنین می‌خواهد که از زبان ما بشنود که قرآن، مخلوق است " پس سمعاً و طاعة" (طبری، ۱۳۷۵: ۵۷۶۰).

شگفت آور نیست که چرا این دسته اخیر به آسانی حاضر شدند عقاید خود را زیر پاگذارند و اسیر منطق مأموران مأمون شوند و با اظهار عبارت «سمعاً و طاعة» با خلیفه همراهی و همراهی کنند. شاید ترس و عافیت طلبی و صیانت از نفس باعث شده باشد که در برابر رأی مختار خلیفه موضعی انفعالی در پیش گیرند و این البته همان چیزی بود که خلیفه آرزوی رسیدن به آن را در سر می‌پروراند تا با منفعل کردن نخبگان و علمایی که اقتدار خلافت را به چالش و مخاطره می‌کشیدند بتواند به تحکیم مبانی قدرت خود پردازد و اقتدار دستگاه خلافت را بر جمیع ارکان و شؤن جامعه بگستراند و مخصوصاً آنهایی را که به حیث برخوردار از دانش دینی، توان بسیج توده‌ها و قدرت

٩- ابن سهل، حسن بن عبدالله. (١٤٠٧). **الاولیخ**، بیروت: دارالکتب العلمیه.

١٠- ابن طیفور، احمد بن طاهر. (١٩٨٧). **کتاب بغداد**، قاهره: دارالنهضة العربیة.

١١- ابن عساکر، ابوالقاسم علی. (١٤١٥). **تاریخ مدینة دمشق**، تحقیق علی شیری، مجلدالخامس، بیروت: دارالفکر.

١٢- ابن کثیر، ابوالفداء. (١٩٦٦). **البدایة والنهایة**، المجلد العاشر، بیروت: مکتبةالمعارف.

١٣- ابن مسکویه، ابوعلی. (١٣٧٦). **تجارب الامم**، به کوشش ابوالقاسم امامی، ج ٤، تهران: انتشارات سروش.

١٤- اشعری، ابوالحسن علی بن اسماعیل. (١٣٩٧). **الابانة عن اصول الديانة**، تحقیق حسین محمود، قاهره: دارالانصار.

١٥- الاربلی، ابوالحسن علی بن عیسی. (١٣٤٠). **کشف الغمہ فی معرفة الاثمة**، تصحیح هاشم رسولی، ج ٣، قم: مطبعة العلمیه.

١٦- الازدی، ابوزکریا یزید بن محمد. (١٩٦٧). **تاریخ الموصل**، حقه حبیبه علی، قاهره: دارالتحریر للطبع والنشر.

١٧- العلی، خالد. (١٩٦٥). **جهم بن صفوان و مکانته فی الفكر الاسلامی**، بغداد: المکتبةالاهلیة.

١٨- امین، احمد. (١٩٣٦). **ضحی الاسلام**، المجلد الثالث، قاهره: مکتب النهضة المصریة.

١٩- بلاذری، احمد بن یحیی. (١٩٥٧). **فتوح البلدان**، تحقیق صلاح الدین المنجد، قاهره: مکتب النهضة المصریة.

٢٠- جدعان، فهمی. (٢٠٠٠). **المحنة**، بیروت: مؤسسة العربی للدراسات والنشر.

٢١- خطیب بغدادی، ابوبکر احمد بن علی. (بی تا).

ریاست عالیة آن را بر عهده داشت - با اقتدار نامحدود و بلامنازع خود استمرار بقای آن را بدون اتکا و استظهار به فقها و اهل حدیث تأمین کند.

منابع

قرآن کریم. (١٣٧٨). ترجمه محمد مهدی فولادوند، سوره زخرف، آیه سوم، تهران: انتشارات آموزش و پرورش.

١- ابن اثیر، عزالدین علی. (١٣٧٣). **تاریخ کامل**، ج ٧، ترجمه محمد حسین روحانی، تهران: انتشارات اساطیر.

٢- ابن العماد، عبدالحی ابن احمد. (بی تا). **شذرات الذهب فی اخبار من ذهب**، المجلد الاول، الجزء الثاني، بیروت: دارالکتب العلمیه.

٣- ابن المرتضی، احمد بن یحیی. (١٩٨٨). **طبقات المعترله**، بیروت: دارالجلیل.

٤- ابن الوردی، زین الدین عمر. (١٣٨٩). **تممة المختصر فی اخبار البشر**، تصحیح احمد رفعت البدوی، بیروت: بی تا.

٥- ابن بابویه، ابوجعفر محمد بن علی. (بی تا). **التوحید**، تصحیح سید هاشم حسینی طهرانی، قم: مؤسسه النشر الاسلامی.

٦- ابن تغری بردی، جمال الدین. (١٩٢٧). **النجوم الزاهرة فی ملوک مصر والقاهرة**، المجلد الثاني، قاهره: وزارة الثقافة والارشاد القومي.

٧- ابن حزم، علی بن احمد. (١٤٠٢). **الفصل فی الملل والاهواء والنحل**، تحقیق محمد ابراهیم نصر، بیروت: دارالجلیل.

٨- ابن خلکان، شمس الدین احمد. (بی تا). **وفیات الاعیان و انباء ابناء الزمان**، تصحیح احسان عباس، المجلد السادس، بیروت: دارالثقافة.

- و نشر کتاب.
- ۳۴- _____ (۱۹۸۳). **مروج الذهب و معادن الجواهر**، المجلد الرابع، بيروت: دارالاندلس.
- ۳۵- مفید، محمد بن محمد بن نعمان (۱۳۳۰). **الاولائل المقالات فی المذاهب والمختارات**، قم: مکتبه الداوری.
- ۳۶- یعقوبی، ابن واضح (بی تا). **تاریخ یعقوبی**، المجلد الثاني، بيروت: دار صادر.
37. Crone, Patricia, and Martin Hinds, (1986), **God's aliph: Religious Authority in the First Centuries of Islam**, Cambridge.
38. Ess, Josef Von, (1966), "Ibn Kullab und die Mihna", Oriens, No. 18, pp. 92-142.
39. Gabrieli, Francesco, (1929), **Al-Ma'mun e gli Alidi**, Leipzig, Verlag Eduard Pfeiffer.
40. Hitti, Philip K. (1970), **History of the Arabs**, London.
41. Heffening, W., (1993), "Mut'a", Encyclopaedia of Islam, Vol. 7th, New Edition, Leiden.
42. Kennedy, Hugh, (1986), **The Prophet and the Age of Caliphates**, London.
43. Lapidus, Ira, M., (1975), "The Separation of State and Religion in the Development of Early Islamic Society" International Journal of Middle East Studies, No. 6, pp. 363-385.
44. Madelung, Wilferd, (1965), **Der Imam al-Qasim ibn Ibrahim und die Glaubenslehr der Zaiditen**, Berlin.
45. _____ (1947), "The Origins of the Controversy Concerning the Creation of the Kuran" Orientalia Hispanica Sive Studia F. M. Pareja Octogenario dicata, ed. J. M. Barral, Leiden.
- تاریخ بغداد**، المجلد الرابع، بيروت: دارالکتب العلمیة.
- ۲۲- دمشقی، جمال الدین (۱۳۹۹). **تاریخ الجهمیة والمعتزلة**، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ۲۳- دهخدا، علی اکبر (۱۳۷۳). **لغت نامه**، جلد دوازدهم، تهران: انتشارات دانشگاه تهران.
- ۲۴- دینوری، ابوحنیفه احمد بن داوود (۱۹۸۸). **اخبار الطوال**، حققه حسن الزین، بيروت: دارالفکر الحدیث.
- ۲۵- ذهبی، شمس الدین محمد بن احمد (۱۴۱۳). **سیر اعلام النبلاء**، مجلد واحد عشر، بيروت: مؤسسة الرسالة.
- ۲۶- سیوطی، جلال الدین (بی تا). **تاریخ الخلفاء**، تحقیق محمد محی الدین عبدالحمید، قم: منشورات الشریف الرضی.
- ۲۷- شهرستانی، عبدالکریم (۱۹۷۹). **الملل و النحل**، المجلد الاول، تحقیق مصطفی حلبی، قاهره: بی نا.
- ۲۸- صابری، حسین (۱۳۸۲). **تاریخ فرق اسلامی**، جلد اول، تهران: انتشارات سمت.
- ۲۹- صفوة، احمد زکی (۱۹۳۷). **جمهرة رسائل العرب**، المجلد الثالث، تحقیق مصطفی حلبی، قاهره: بی نا.
- ۳۰- طبری، محمد بن جریر (۱۳۷۵). **تاریخ الرسل والملوک**، جلد سیزدهم، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: انتشارات اساطیر.
- ۳۱- فاخوری، حنا و خلیل الجر (۱۳۵۸). **تاریخ فلسفه در جهان اسلام**، ج ۱، ترجمه عبدالمحمد آیتی، تهران: انتشارات زمان.
- ۳۲- مجهول المؤلف (۱۸۶۹). **کتاب العیون والحدائق فی اخبارالحقائق**، تصحیح دی خویه، المجلد الثالث، لیدن: ای. جی. بریل.
- ۳۳- مسعودی، علی بن حسین (۱۳۴۹). **التنبیه والاشراف**، ترجمه ابوالقاسم پاینده، تهران: بنگاه ترجمه

46. Patton, Walter, M., (1897), **Ahmad ibn Hanbal and the Mihna**, Leiden.
47. Sourdel, Dominique, (1962), "**La Politique du Calife Abbasid al-Ma'mun**", *Revue des etudes Islamiques*, No. 30, pp. 27-48.
48. Watt, W. Montgomery, (1973), **The Formative Period of Islamic Thought**, Edinburgh.