الفلسفة في المدينة الإسلامية:
من المواطنة إلى المنفى

هذا عن مصير الفلسفة في مسيحية القرون الأولى. فماذا عن مصيرها في العالم الإسلامي العربي؟[٦٢]

لقد وجدنا ثلاثة من أبرز مؤرخي حياة العقل في الثقافة العربية الإسلامية ـ أمين، بدوي، الجابري ـ يميلون إلى إصدار حكم سلبي بحجة الأصل «الأجنبي» للفلسفة وتعارضها مع «روح» الحضارة العربية الإسلامية أو مع جغرافيتها «المشرقية».

وهذا الحكم النظري، الذي يتبنى بصورة أو بأخرى فحوى الدعوى الرينانية، يجد مستنداته العملية في الدراسة التاريخية العينية التي كان نشرها المستشرق إ. غولدزيهر منذ عام ١٩١٥ تحت

---

(٦٢) تنبه مؤرخ واحد على الأقل من مؤرخي الفلسفة في الإسلام، وهو الشهرزوري، إلى ما لاقته الفلسفة اليونانية من اضطهاد في ظل الدولة الرومانية المتنصّرة، فقال: «كانت الفلسفة ظاهرة قبل المسيح عليه السلام في اليونانيين. فلما تنصرت الروم منعوا عنها وأحرقوها وحرموا الكلام فيها، إذ كانت في الظاهر ضد الشرائع النبوية» (**نزهة الأرواح وروضة الأفراح**، تحقيق عبد الكريم أبو شويرب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية، ١٩٨٨، ص ٥٤).

عنوان «موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل» والتي ترجمها ع. بدوي في مجموعة **«التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية»** التي تعددت طبعاتها وكان لها أثر حاسم في تكوين نظرة أجيال عربية متلاحقة إلى مصائر الفلسفة في الثقافة العربية الإسلامية.

والواقع أن غولدزيهر، بغض النظر عن موقفه وحكمه، قد وفّر على الباحث في هذا الموضوع مؤونة جهد كبير في تجميع النصوص والوقائع التاريخية التي تنهض شاهداً على سوء مآل الفلسفة في الفكر العربي الإسلامي. فقد كان حكم الفلسفة عند من أسماهم غولدزيهر «أهل السنة القدماء» أنها، كما يقول الذهبي، من «العلوم المهجورة» و «مرض في الدين»، وكما يقول ياقوت «حكمة مشوبة بكفر». وقد تخصص المتصوف شهاب الدين السهروردي، على ما يبدو، في التهجم على الفلسفة وفي «الرد على الفلاسفة بالقرآن» كما يقول عنوان أحد كتبه، مثلما جعل لكتابه الذي «حمل فيه على الفلسفة اليونانية حملة شعواء» والذي أهداه إلى الخليفة الناصر، هذا العنوان الدال: **كشف القبائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية**. بل إن محاكم تفتيش ومحارق حقيقية قد أقيمت للفلاسفة وكتبهم. فقد جاء في أخبار سنة ٥٥٥هـ في «كامل» ابن الأثير أنه لما تولى المستنجد الخلافة ورغب في القضاء على ما كان في الإدارة من سوء وفساد، قبض على أحد القضاة ـ «وكان بئس الحاكم» ـ فأمر بأمواله فأخذت وبكتبه «فأحرق منها في الرحبة ما كان من علوم الفلاسفة، فكان منها كتاب الشفاء لابن سينا، وكتاب إخوان الصفاء، وما يشاكلها». وعندما تعرضت أسرة المتصوف الحنبلي الكبير عبد القادر الجيلاني للاضطهاد في عهد وزارة ابن

يونس، دهمت دار حفيده الشيخ عبد السلام بن عبد الوهاب المتوفى سنة ٦١١هـ وكان خصماً للفقيه ابن الجوزي ـ وفتشت و «وجد فيها كتب من كتب الفلاسفة ورسائل إخوان الصفا، وكتب في السحر والنارنجيات وعبادة النجوم. . . وكلها مكتوبة بخط عبد السلام» الذي «عبثاً حاول تبرئة نفسه بقوله إنه لا يؤمن بهذه الأشياء وإنما هو نسخها ليرد عليها فحسب. فقد أُمِر بإحراق كتبه، ولأجل ذلك أقيمت نار عظيمة أمام مسجد مجاور لجامع الخليفة، وجلس القضاة والعلماء ـ ومن بينهم ابن الجوزي ـ على سطح المسجد وتجمع عدد كبير من الناس وقفوا أمام المسجد في صفوف، وألقيت الكتب من فوق سطح المسجد في النار. وقام من يقرأ مضمون هذه الكتب كتاباً كتاباً ويقول: العنوا مَنْ كتب هذه الكتب ومن اعتقد بما جاء فيها، فكان العامة يصيحون باللعن حتى تعدى هذا اللعن إلى الشيخ عبد القادر نفسه، بل وإلى الإمام أحمد [ابن حنبل]. وكانت غضبة على الكفار والملحدين ولا غضبة يوم بدر». وقد امتد كره الفلسفة إلى المنطق حتى قيل في المثل الشعبي «من تمنطق تزندق». ورغم انتصار العديد من الأصوليين، ومنهم ابن حزم والغزالي، للمنطق بوصفه أداة ضرورية للمتكلم والفقيه، فقد غدا موضوعاً للتحريم، كما في الفتوى المشهورة لابن الصلاح الشهرزوري، المتوفى سنة ٦٤٣، الذي قال رداً على من سأله (وقد يكون هو من سأل نفسه): هل أباح الشارع الاشتغال بالمنطق تعلماً أو تعليماً وهل يجوز أن تستعمل الاصطلاحات المنطقية في إثبات الأحكام الشرعية؟: «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن

محاسن الشريعة المطهرة. . . وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشر شر، وليس الاشتغال بتعليمه مما أباحه الشارع، ولا استباحه أحد من الصحابة والتابعين والأئمة المجتهدين والسلف الصالح وسائر من يقتدى به من أعلام الأمة وساداتها. . . وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية فمن المنكرات المستبشعة، والرقاعات المستحدثة، وليس بالأحكام الشرعية، والحمد لله، افتقار إلى المنطق أصلاً. وما يزعمه المنطقي للمنطق من أمر الحد والبرهان فقعاقع أغنى الله عنها كل صحيح الذهن. . . ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به. فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين شر هؤلاء المياشيم، ويخرجهم عن المدارس ويبعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر عنه اعتقادُ عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام. . . والطريق في قلع الشر قلع أصوله». وقد أوصل ابن تيمية، المتوفى سنة ٧٢٩، العداء للفلسفة والمنطق إلى قمة جديدة. ففتوى ابن صلاح ضد الفلسفة والمنطق، على خطورتها، تبقى فتوى ضدهما من خارجهما. أما ابن تيمية فقد أفتى ضدهما من داخلهما إن جاز التعبير. فعلاوة على سلطته الفقهية ـ وكانت من الوزن الثقيل ـ فقد أناخ بكلكله على الفلسفة في معظم مؤلفاته العديدة، وخصها برسالة خاصة جعل عنوانها «**الرد على عقائد الفلاسفة**»، ثم أعقبها بتفنيد للمنطق جعل عنوانه «**نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان**»[٦٣]. وقد

---

(٦٣) المشهور باسم «رد المنطقيين».

تولى الترويج له السيوطي، المتوفى سنة ٩٠٧، من خلال تلخيصه في كتابه الذي جعل عنوانه «**جهد القريحة في تجريد النصيحة**». وقد اجتمعت عداوة ابن تيمية والسيوطي للفلسفة لتجعل منها أيديولوجياً على امتداد القرون الأربعة التالية، وقبل أن يهلّ فجر عصر النهضة، مرادفاً للكفر ولتعطي لها ابستمولوجياً نصاب الفكر الدخيل الذي استحدث في الأمة ليفتك بها من داخلها[٦٤]. أما سوسيولوجياً فقد انحطت مرتبة الفلاسفة إلى ما دون مرتبة «كفار اليهود والنصارى». فابن سينا وأصحابه، كما يقول السيوطي نقلاً عن ابن تيمية، «من أخسّ الناس علماً وعملاً، وكفار اليهود والنصارى أشرف علماً وعملاً منهم من وجوه كثيرة. والفلسفة كلها لا يصير صاحبها في درجة اليهود والنصارى بعد النسخ والتبديل، فضلاً عن درجتهم قبل ذلك»[٦٥].

إن لائحة غولدزيهر الطويلة هذه، التي استغرقت من «**التراث**

---

(٦٤) يروي السيوطي عن الصلاح الصفدي (ت ٧٤٦) في شرح لامية العجم أن «المأمون لما هادن بعض ملوك النصارى كتب يطلب منه خزانة كتب اليونان وكانت عندهم مجموعة في بيت لا يظهر عليه أحد. فجمع الملك خواصه من ذوي الرأي واستشارهم في ذلك، فكلهم أشار بعدم تجهيزها إليه إلا بطريق واحد، فإنه قال: جهزها إليهم، فما دخلت هذه العلوم على دولة شرعية إلا أفسدتها وأوقعت بين علمائها».

(٦٥) الإمام السيوطي: **صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**، تحقيق علي سامي النشار وسعاد علي عبد الرازق، طبعة المكتبة العصرية المصورة عن طبعة دار النصر، القاهرة ١٩٧٠، الجزء الثاني، ص ١٦٧. ولا يبدو أن غولدزيهر اطلع على هذا الكتاب الذي كان لا يزال، إلى حين وفاته، غير منشور.

اليوناني في الحضارة الإسلامية» خمسين صفحة بتمامها، لا تشكو إلا من غياب كبير واحد: ابن خلدون. فصاحب **المقدمة** ـ موسوعة الحضارة العربية الإسلامية ـ أفرد فصلاً بكامله «في إبطال الفلسفة وفساد منتحلها»، منوهاً هو نفسه بأنه فصل «مهم» لأن «هذه العلوم عارضة في العمران، كثيرة في المدن، وضررها في الدين كثير»[٦٦].

بيد أن ثمة سكوتاً عنه أخطر بكثير في دراسة غولدزيهر: وجود الفلسفة العربية الإسلامية نفسها. فكل ما حظي منه هذا الوجود هو محض إشارة مقتضبة في مطلع مقالته إلى أن «علوم الأوائل» ـ وهي على حد تعريفه «العلوم التي نفذت إلى البيئة العربية الإسلامية بتأثير المؤلفات المأخوذة عن الكتب اليونانية» ـ لقيت «عناية كبيرة منذ القرن الثاني للهجرة في البيئات الدينية الإسلامية ـ عناية حثّ عليها الخلفاء العباسيون وشملوها برعايتهم»[٦٧]. وباستثناء هذه الإشارة الإيجابية المقتضبة، فإن كل تاريخ الفلسفة العربية الإسلامية هو بقلم غولدزيهر تاريخ غياب لا تاريخ حضور، وتاريخ استبعاد ونفي لا تاريخ إقامة ومواطنة في المدينة الإسلامية. وصحيح أن الفلسفة العربية الإسلامية بدأت منذ لحظة الغزالي تدخل في «غيتو»، ولكن لا يجوز أن يغيب عن الذهن بحال من الأحوال أن **«تهافت الفلاسفة»**، الذي بدَّع فيه الفلاسفة في سبع عشرة مسألة وكفرهم في

---

(٦٦) عبد الرحمن بن خلدون: **المقدمة**، طبعة دار الجيل المصورة، بيروت، بلا تاريخ، ص ٥٦٨.

(٦٧) **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية**، ص ١٢٤.

ثلاث مسائل، هو من نتاج نهاية القرن الخامس للهجرة[٦٨]. والحال أنه ليس بين جميع شواهد غولدزيهر عن سوء مآل الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية شاهد واحد يعود إلى ما قبل القرن الخامس. بل أكثر شواهده منتزعة من سجلات القرن السادس والسابع والثامن. وصحيح أن غولدزيهر يشير إلى ما «شعر به الكندي الفيلسوف من قلق وخوف بعد عودة سلطان أهل السنة في عهد المتوكل»[٦٩]، بيد أن المتوكل لم يتعصب على الفلاسفة بما هم كذلك بقدر ما تعصب، في إطار ردة فعله ضد المعتزلة، على أهل الذمة والشيعة[٧٠]. ولئن ذكر غولدزيهر من المؤرخين الذين

---

(٦٨) ألف الغزالي «تهافت الفلاسفة» في نحو العام ٤٨٤هـ أثناء تعاونه مع نظام الملك وتوليه التعليم في المدرسة النظامية.

(٦٩) التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، ص ١٢٥.

(٧٠) يروي السيوطي في مختصره عن «تاريخ الخلفاء» أن المتوكل، بعد سنتين من مبايعته، «أظهر الميل إلى السنة، ونصر أهلها، ورفع المحنة (أي محنة فرض المأمون مذهب المعتزلة في خلق القرآن)، وكتب بذلك إلى الآفاق، وذلك في سنة أربع وثلاثين [ومائتين]، واستقدم المحدِّثين إلى سامرا، وأجزل عطاياهم وأكرمهم، وأمرهم بأن يحدثوا بأحاديث الصفات والرؤية، وجلس أبو بكر بن أبي شيبة في جامع الرصافة، فاجتمع إليه نحو من ثلاثين ألف نفس، وجلس أخوه عثمان في جامع المنصور، فاجتمع إليه أيضاً نحو من ثلاثين ألف نفس، وتوفر دعاء الخلق للمتوكل، وبالغوا في الثناء عليه والتعظيم له، حتى قال قائلهم: الخلفاء ثلاثة: أبو بكر الصديق رضي الله عنه في قتل أهل الردة، وعمر بن العزيز في رد المظالم، والمتوكل في إحياء السنة وإماتة التجهم... وفي سنة خمس وثلاثين ألزم المتوكل النصارى بلبس الغل، وفي سنة ست وثلاثين أمر بهدم قبر الحسين، وهدم ما حوله من الدور، وأن يعمل مزارع، =

تحاملوا على الفلاسفة ابن الجوزي وابن جبير وياقوت الحموي، فإن هؤلاء ثلاثتهم يعودون إلى القرنين السادس والسابع. وبالمقابل فإن مؤرخاً كبيراً من القرن الرابع مثل المسعودي (ت ٣٤٦) لا يجد حرجاً، بل على العكس يتباهى بأنه وضع كتاباً بكامله في تاريخ اليونانيين وفلاسفتهم أسماه «**فنون المعارف وما جرى في الدهور السوالف**»، وقد ذكر فيه على حد تعبيره «الفلسفة وحدودها... وصفة الفيلسوف الذي يجب له في الحقيقة هذا الاسم ويطلق عليه، وكيفية سيرته وأخلاقه وأوصافه وصورته، ومراتب الفلسفة، وعلى ماذا استقرت وكيف وقعت التعاليم بها إلى هذا الوقت، وإلى ماذا انتهت، والغرض من كتب المنطق ووصفها، والحاجة التي دعت إلى تأليف كتب المنطق وما المنفعة التي تستفاد منها»[٧١]. وذلك هو أيضاً صنيع «الفقيه والعالم والمؤرخ والقاضي» صاعد بن أحمد الأندلسي الذي كتب «**طبقات الأمم**» في عام ٤٦٠هـ، وقسم فيه الأمم إلى طبقتين: «طبقة عنيت بالعلم فظهرت منها ضروب العلوم وصدرت عنها فنون المعارف، وطبقة لم تعن بالعلم عناية تستحق منها اسمه وتعد بها من أهله، فلم ينقل عنها فائدة حكمة ولا دونت

= ومنع الناس من زيارته، وخرّب وبقي صحراء، وكان المتوكل معروفاً بالتعصب، فتألم المسلمون من ذلك، وكتب أهل بغداد شتمه على الحيطان والمساجد» (السيوطي: **تاريخ الخلفاء**، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، طبعة مصورة، ص ٣٤٦ـ ٣٤٧).

(٧١) المسعودي: **التنبيه والإشراف**، طبعة دار ومكتبة الهلال المصورة، بيروت ١٩٨١، ص ١٢٠ـ ١٢١.

لها نتيجة فكرة». وقد أفرد لليونان، بوصفها أمة فلسفة وعلم، أطول فصل في كتابه بعد ذاك الذي أفرده للعرب. وعلى كونها «أمة عظيمة القدر في الأمم طائرة الذكر في الآفاق»، فقد خص علماءها الذين «كانوا يسمون فلاسفة، واحدهم فيلسوف وهو اسم معناه باللغة اليونانية محب الحكمة» بمديح ما كاله لعلماء أية أمة أخرى: «فلاسفة اليونان من أرفع الناس طبقة وأجلّ أهل العلم منزلة لما ظهر منهم من الاعتناء الصحيح بفنون الحكمة من العلوم الرياضية والمنطقية والمعارف الطبيعية والإلهية والسياسات المنزلية والمدنية». وقد كال القاضي صاعد هذا المديح لفلاسفة اليونان رغم علمه التام أن «عامة اليونانيين صابئة، معظّمة للكواكب، دائبة لعبادة الأصنام»[٧٢].

والواقع أن الفارق الكبير في الموقف من «اليونانيين» بين مسيحية القرون الأولى وإسلام القرون الأولى إنما يكمن تحديداً في أن تلك اعتبرتهم من «الوثنيين» بينما اعتبرهم هذا، مثلما هو واضح من نص صاعد كما من نصوص مماثلة كثيرة، من «الصابئين». والحال أن القرآن نفسه برأ الصابئة من تهمة الشرك ـ وهو المعادل الإسلامي للوثنية في المسيحية ـ في آيات ثلاث مشهورة[٧٣].

---

(٧٢) صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق حياة العيد بو علوان، دار الطليعة، بيروت ١٩٨٥، ص ٧٠ـ ٧٢.

(٧٣) البقرة ٦٢ والمائدة ٦٩ والحج ٢٢. ونص الأخيرة، مثلاً، «إن الذين آمنوا والذين هادوا والصابئين والنصارى والمجوس والذين أشركوا إن الله يفصل بينهم يوم القيامة».

والواقع أيضاً أن الإسلام لم يعرف قط المعادلة التي عرفتها المسيحية بين «اليونانيين» و «الوثنيين»، على الأقل إلى زمن ابن تيمية الذي أفلح في إنزال الفلاسفة، يونانيين وغير يونانيين، منزلة الأعداء للإسلام، وجعل حكمهم كحكم «الزنادقة» و «الملاحدة» و «الكفار»، ودمغهم بالشرك بقوله الذي كرره بمعناه في أكثر من موضع: «كان أرسطو وقومه من اليونان مشركين يعبدون الأصنام ويعانون السحر»(٧٤).

وتبياناً لمدى التدهور في النصاب العقدي والفقهي للفلسفة والفلاسفة في زمن ابن تيمية (ت ٧٢٨)، فلنعقد مقارنة في الموقف من الفلسفة والفلاسفة بينه وبين متكلم من القرن الرابع كان هو أيضاً خصماً للفلاسفة، وبخاصة منهم متأخريهم ومتابعيهم في الملة الإسلامية، عنينا أبا حاتم الرازي (ت ٣٢٢) الذي دارت بينه وبين «الملحد» محمد بن زكريا الرازي مساجلات مشهورة سجلها، من وجهة نظره، في الكتاب المنسوب إليه تحت اسم **«أعلام النبوة»**(٧٥). فرغم حملته على من أسماهم «المتفلسفة» وتنديده بـ «أقوالهم الشنيعة القبيحة»، فقد حرص على تمييز «المحقين» منهم

---

(٧٤) ابن تيمية: **نقض المنطق**، تحقيق محمد حمزة وسليمان الصنيع، مكتبة السنة المحمدية، القاهرة، بلا تاريخ، ص ١٣٢.

(٧٥) لدينا من الاعتبارات ما يحملنا على الشك في أن يكون مؤلف **«أعلام النبوة»** هو عين أبي حاتم الباطني الذي ذكره عبد القاهر البغدادي في «الفرق بين الفرق» أو هو عين الداعية الإسماعيلي الموسوم من قبل المستشرق بول كراوس بأنه أبو حاتم الرازي.

من «المبتدعين»، وبنى جزءاً من استراتيجية رده على بيان التفارق بين «كلام الحكماء القدماء المحقين» وبين «المحالات والخرافات» التي ابتدعها المبتدعون ممن «خلطوا بدعهم بكلام الفلاسفة المحقين». وفي هذا السياق لاحظ أن الحكمة القديمة يسري عليها الحكم القرآني في الديانات الكتابية السابقة للإسلام: فـ «الشرائع كلها حق ولكن خلط به باطل». بل ليس يمتنع أن يكون أساطين الحكمة القديمة هم من الأنبياء أو كالأنبياء الذين أوحي إليهم. ومن ثم ليس من شأن لمن «تشبه بالفلاسفة وتسموا بأسمائهم» من المتأخرين غير أن يحرفوا أقوال «أولئك الحكماء» وأن يخرجوا على رسومهم وأن يتقولوا على ألسنتهم وأن يبتدعوا «تلك الوساوس الكبيرة التي زعموا أنها حكمة وفلسفة». وعلى العكس من «سبيل هؤلاء الكذابين» فإن «الحكماء الأوائل المحقين الذين وضعوا هذه الرسوم الصحيحة في النجوم والطب والهندسة وغير ذلك من علم الطبيعة، فإنهم كانوا حكماء أهل دهرهم وأئمة في أعصارهم وحجج الله على خلقه في أزمنتهم أيدهم الله بوحي منه وعلمهم هذه الحكمة». وتدليلاً على فرضية الوحي هذه، فإن الرازي المتكلم الخصيم للرازي المتفلسف لا يتردد في أن يصوغ ـ أو أن يسوق مما كان متداولاً في عصره ـ فرضية تدعيمية لا تخلو من غرابة وطرافة معاً، وهي أن قدماء الحكماء، مثلهم مثل متقدمي الأنبياء، قد حملوا في أسمائهم بالذات علامة المصدر الإلهي لحكمتهم: «قالوا إن هرمس المذكور في الفلاسفة هو إدريس، فاسمه في الفلاسفة هرمس، وفي القرآن إدريس. وهذان الاسمان مشابهان لتلك الأسماء مثل جالينوس وأرسطاليس وغير ذلك مما في آخرها «سين»،

واسمه في سائر الكتب المنزلة أخنوخ؛ فهذا دليل بأنهم كانوا يكنون بهذه الأسماء وعلى هذا التقطيع من أسماء الأنبياء ممن ذكر في القرآن، الياس وادريس، ومن هو مذكور عند أهل الكتاب من الأنبياء والحكماء: شمعون تلميذ المسيح (ع) كان يقال له فطروس، وأخوه أيضاً أحد الاثني عشر اسمه أندريوس، ومن الحواريين الاثني عشر فيلوس، ومارقوس أحد الأربعة... فهذه أسماء الأنبياء والحكماء ومثلها أسماء كثيرة، وهي تشاكل أسماء الفلاسفة القدماء الذين وضعوا كتب الطب والنجوم والهندسة، وكنوا عن أنفسهم بهذه الأسماء»[٧٦].

وعلى الرغم من الضربة القاصمة التي يقال إن الغزالي سددها إلى الفلسفة، فقد ظل ابن رشد في أقصى المغرب يعلن ـ وإن ضمن دائرة ضيقة من أهل النخبة ـ أن «الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة»[٧٧]. مثلما ظل فخر الدين الرازي، في أقصى المشرق، مصمماً على الجمع بين الفلسفة وعلم الكلام ـ منهجياً لا عقدياً ـ من خلال ما أسماه ابن خلدون «طريقة المتأخرين». ورغم

---

(٧٦) أبو حاتم الرازي: **أعلام النبوة**، تحقيق صلاح الصاوي وغلام حنا أغواني، منشورات الأكاديمية الإيرانية الأمبراطورية للفلسفة، طهران ١٩٧٧، ص ٢٧٨ـ ٢٧٩.

(٧٧) أبو الوليد بن رشد: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال**، تحقيق محمد عمارة، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت ١٩٨٦، ص ٦٧.

To: www.al-mostafa.com

أن الهم الأول للرازي كمتكلم كان الرد على عقائد الفلاسفة بمناهج الفلاسفة، إلا أنه في نظام مرجعياته جعل الأولوية الابستمولوجية للفلسفة، ولم يستشهد على سبيل المثال في كتابه الضخم **«المباحث المشرقية»** بآيات من القرآن إلاّ على سبيل المعاني لا الأدلة. بل إنه اجترأ، وهو ابن القرن السادس الذي أجبر الفلسفة على الانكماش في «غيتو» ضيق، على أن يقيم موازاة فريدة في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية بين أرسطو، الأب المؤسس للمنطق، وبين الشافعي، الأب المؤسس لعلم أصول الفقه. فهالة الإمامة التي كانت أحاطت بصاحب **«الرسالة»** لم تمنع الرازي من أن يقيم بين الرجلين علاقة مماثلة يمثل فيها أرسطاليس، لا الشافعي، الحد الأول للقياس: «إعلم أن نسبة الشافعي إلى علم الأصول كنسبة أرسطاليس إلى المنطق... وذلك لأن الناس كانوا قبل أرسطاليس يستدلون ويعترضون بمجرد طباعهم السليمة، لكن ما كان عندهم قانون مخلّص في كيفية ترتيب الحدود والبراهين، فلا جرم كانت كلماتهم مشوشة ومضطربة. فإن مجرد الطبع إذا لم يستعن بالقانون الكلي قلما أفلح. فلما رأى أرسطاليس ذلك اعتزل عن الناس مدة مديدة واستخرج علم المنطق، ووضع للخلق بسببه قانوناً كلياً يُرجع إليه في معرفة ترتيب الحدود والبراهين... فكذلك ـ ها هنا ـ الناس كانوا قبل الإمام الشافعي (رضي) يتكلمون في مسائل أصول الفقه ويستدلون ويعترضون، ولكن ما كان لهم قانون كلي مرجوع إليه في معرفة دلائل الشريعة، وفي كيفية معارضاتها وترجيحاتها، فاستنبط الشافعي رحمه الله أصول الفقه، ووضع للخلق قانوناً كلياً يرجع إليه في معرفة أدلة الشرع، فثبت أن نسبة الشافعي إلى علم الشرع كنسبة

أرسطاطاليس إلى علم العقل»[٧٨].

إن الوقائع عنيدة كما يقول المثل. ووقائع التاريخ العربي الإسلامي تقول إن الفلسفة العربية الإسلامية قد وجدت، وأن عشرات من الفلاسفة، من المسلمين سنة وشيعة، ومن النصارى واليهود والصابئة، قد عاشوا ونبغوا في القرنين الثالث والرابع للهجرة، وألفوا كتبهم بالمئات، واصطنعوا بالعربية لغة فلسفية لا تصمد للمقارنة معها، قبل ثورة الحداثة الأوروبية، سوى يونانية العصر الهلنستي أو لاتينية العصر الوسيط المتأخر.

ونظرية «الضربة القاضية» الغزالية، التي يتبناها الجابري نقلاً عن دي بور في **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، هي إما نظرية ساذجة أو سيئة النية.

ساذجة لأنها تتصور أنه في مستطاع فقيه متكلم ـ كان فضلاً عن ذلك موظفاً أيديولوجياً لدى الدولة السلجوقية ـ أن ينهي بمفرده الفلسفة ويهير صرحها بمعول النقد «الخاصي» أو بمعول التبديع والتكفير «العاميّ».

وسيئة النية لأن الغرض المسكوت عنه الذي تقوم على أساسه هو أن الفلسفة العربية الإسلامية هشة بتكوينها وسريعة العطب بطبيعتها «المستوردة» وقابلة للسقوط من الضربة الأولى لأنها مزدرعة

---

(٧٨) الفخر الرازي: مناقب الشافعي، نقلاً عن: أحمد أمين: ضحى الإسلام، طبعة دار الكتاب العربي المصورة، الجزء الثاني، ص ٢٢٨.

ولا جذور لها في تربة الحضارة العربية الإسلامية[٧٩].

وفي الحالين جميعاً فإن نظرية «الضربة القاضية» ليس لها سوى مؤدى ضمني واحد: إن الفلسفة في حضارة الإسلام عرض عارض، صدفة تاريخية، بينما هي في حضارة المسيحية جوهر ثابت وقانون للتاريخ.

وهكذا تقلب الحقيقة التاريخية مرتين: فمنفى الفلسفة في مسيحية القرون الأولى يغدو وطناً، وتوطُّن الفلسفة في إسلام القرون الأولى يغدو مهجراً.

والواقع أن ما يحتاج إلى تفسير في نظرية الضربة القاضية ليس السهولة التي آتت بها مفعولها، بل السهولة التي تم توجيهها بها.

ذلك أن الفلسفة كانت بالفعل لفظت أنفاسها عندما سدد إليها، بعد الوفاة، الغزالي ضربته.

ولئن يكن الفلاسفة الذين بدَّعهم وكفَّرهم لم يردّوا الفعل، فلأنه كما قال الشاعر العربي «فما لجرحٍ بميت إيلام».

ولئن تكن الفلسفة قد ماتت، فهذا معناه أيضاً أنها قد عاشت وتطاول عمرها ما بين قرنين وثلاثة قرون. ولئن ماتت فما ذلك بضربة من عصا ساحر أسماها صاحبها «**تهافت الفلاسفة**»، وإنما

---

(٧٩) قد يكون مفيداً التنويه هنا بأن الجابري لا يسارع إلى تبني نظرية دي بور إلا لأنها تخدم نظريته هو نفسه في عدم صلاحة المشرق للفلسفة من حيث إنه أرض للاعقلانية. وهكذا يقول: «فعلاً، لم تقم للفلسفة بعد الغزالي قائمة، ولكن فقط في المشرق العربي» (نحن والتراث، ص ١٥٧).

بأسباب تاريخية. بل لنبادر حالاً إلى القول بأن الأسباب التاريخية التي ماتت بها الفلسفة في الإسلام ـ وفي الرقعة الجغرافية المركزية منه[٨٠] ـ هي عينها الأسباب التي كانت أدت في مسيحية القرون الأولى إلى دفن الفلسفة اليونانية وحالت دون مولد فلسفة مسيحية.

فما قتل الفلسفة مرتين في مسيحية القرون الأولى قتلها للمرة الثالثة في إسلام القرون المتأخرة: **تسنين العقيدة القويمة**.

وبدون أن نزعم أن ذلك هو السبب الوحيد للوفاة، فإننا لن نستطيع بدونه أن نجد تعليلاً لا للوفاة قبل الضربة القاضية، ولا للضربة القاضية بعد الوفاة.

إن تسنين العقيدة القويمة في الإسلام تعود بداياته الأولى إلى أحمد بن حنبل (٢٤١ـ ٢٩٠هـ) أو بالأحرى إلى الحركة التي قادها أهل الحديث وشريحة متعاظمة من الفقهاء تحت اسمه، والتي بلغت ذروتها مع ابن تيمية (٦٦١ـ ٧٢٨هـ) الذي لقب بحق مجدد الحنبلية في القرن الثامن.

وقد يكون من أولى مفارقات هذه الحركة، التي انتهت إلى

---

(٨٠) يعلي هذا التحديد لمكان الوفاة كون استطالتين للفلسفة العربية الإسلامية كتبت لهما النجاة: في مشرق المشرق وفي المغرب. ففي خراسان وبلاد ما وراء النهر أمكن للتقليد الفلسفي السينوي أن يتواصل إلى القرن الثامن بالعربية، وإلى القرن الثامن عشر بالعربية والفارسية معاً. أما في الأندلس، فلم يتطاول عمر الفلسفة مع ابن رشد إلى نهاية القرن السادس إلا بقدر ما ارتضت أن تعيش نوعاً من حياة سرية، وفي ظل حماية البلاط.

تكوين أصلب جسم عقدي في تاريخ الإسلام، أن مؤسسها نفسه كان يحاذر، ربما لتقواه، من أن يترك وراءه «مؤلفات مذهبية قمينة بأن تُجِلّ، محل نص القرآن والسنة، المعطيات العسفية للاجتهاد الشخصي»[٨١]. فليس يكفي أن نقول في ابن حنبل إنه الممثل الأخير والأكثر تطرفاً لمدرسة «نقض الرأي»، بله تبديعه وتكفيره في حال مفارقته للنص أو إنابته نفسه منابه، بل ينبغي أن نضيف أن ابن حنبل مؤسس لمدرسة جديدة هي مدرسة الفكر الجماعي والإجماعي. فإبن عمه الشقيق حنبل بن اسحاق هو من يروي عنه حبه رواية الآثار التالية: «ليس أحد يفارق الجماعة شبراً فيموت إلا مات ميتة جاهلية». أو كذلك: «من فارق الجماعة قيد شبر فقد خلع ربقة الإسلام من عنقه»[٨٢]. ومن ثم لا عجب أن تكون أول **عقيدة** ـ أو قانون إيمان Crédo بحسب مفردات اللاهوت المسيحي ـ قد وضعت على لسانه. وقد أورد نصها بشيء من الاختلاف ابن أبي يعلى في **«طبقات الحنابلة»** وأبو الفرج بن الجوزي في **«مناقب الإمام أحمد بن حنبل»** كالآتي: «صفة المؤمن من أهل السنة والجماعة من شهد أن لا إله إلاّ الله وحده لا شريك له، وأن محمداً عبده ورسوله، وأقر بجميع ما أتت به الأنبياء والرسل، وعقد قلبه على ما ظهر من لسانه، ولم يشك في إيمانه،

---

(٨١) هنري لاوست: «الحنبلية في ظل خلافة بغداد»، في: **تعدديات في الإسلام** Pluralismes dans L'Islam، مكتبة غوتنر الاستشراقية، باريس ١٩٨٣، ص ٨.

(٨٢) حنبل بن اسحاق: **ذكر محنة الإمام أحمد بن حنبل**، نقلاً عن فهمي جدعان: **المحنة**، دار الشروق، عمان ١٩٨٩، ص ٢٢٤.

ولم يكفر أحداً من أهل التوحيد بذنب، وأرجأ ما غاب عنه من الأمور إلى الله، وفوض أمره إلى الله... وعلم أن كل شيء بقضاء الله وقدره، الخير والشر جميعاً... وعرف حق السلف الذين اختارهم الله لصحبة نبيه، وقدّم أبا بكر وعمر وعثمان، وعرف حق علي بن أبي طالب... وصلاة العيدين والخوف والجمعة والجماعات مع كل أمير، بر أو فاجر، والمسح على الخفين في السفر والحضر... والقرآن كلام الله وتنزيله، وليس بمخلوق، والإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، والجهاد ماضٍ منذ بعث الله محمداً صلى الله وسلم إلى آخر عصبة يقاتلون الدجال... والدعاء لأئمة المسلمين بالصلاح، ولا تخرج عليهم بسيفك ولا تقاتل في فتنة والزم بيتك. والإيمان بعذاب القبر، والإيمان بمنكر ونكير، والإيمان بالحوض والشفاعة، والإيمان أن أهل الجنة يرون ربهم تبارك وتعالى، والإيمان أن الموحدين يخرجون من النار بعد ما امتحنوا، كما جاءت الأحاديث في هذه الأشياء عن النبي صلى الله عليه وسلم، نؤمن بتصديقها، ولا نضرب لها الأمثال. هذا ما اجتمع عليه العلماء في جميع الآفاق»[٨٣].

وقد كرت بعد ذلك سبحة «العقائد» حتى أمكن لمختص لامع في الدراسات الحنبلية أن يقول: «لقد كانت العقيدة القانون الأساسي للحركة، المصدر الذي تستمد منه مبرر وجودها ومذهبها ووسائل

---

(٨٣) نقلاً عن: عقائد السلف، تحقيق علي سامي النشار وعمار جمعي الطالبي، منشأة المعارف، الإسكندرية ١٩٧١، ص ١١ـ ١٢.

عملها ومبادىء انضباطها»[٨٤].

وقد انتقلت «عدوى» العقائد إلى الفرق الأخرى. فقد صاغ مثلاً الفقيه أبو الحسين الملطي، الشافعي الهوى (ت ٣٧٧) «بيان السنة» على النحو التالي: «إن أصول السنة مما اجتمع عليه الفقهاء والعلماء... الرضا بقضاء الله، والتسليم لأمر الله، والصبر على حكم الله، والأخذ بما أمر الله، والنهي عما نهى عنه الله، والإخلاص بالعمل لله، والإيمان بالقدر خيره وشره من الله، وترك المراء والجدال والخصومات في الدين، والمسح على الخفين، والجهاد مع أهل القبلة، والصلاة على من مات من أهل القبلة سنة، والإيمان يزيد وينقص، قول وعمل، والقرآن كلام الله[٨٥]، والصبر تحت لواء السلطان على ما كان منهم من عدل أو جور، ولا يخرج على الأمراء بالسيف وإن جاروا، ولا يُنزل أحد من أهل التوحيد

---

(٨٤) جورج مقدسي: ابن عقيل وانبعاث الإسلام السلفي في القرن الحادي عشر (الخامس للهجرة) Ibn 'Aqîl et la Résurgence de L'Islam Traditionaliste au XI^e Siècle، المعهد الفرنسي بدمشق، دمشق ١٩٦٣، ص ٣١٨.

(٨٥) بديهي أن الصياغة الدقيقة للغة «العقائد» قد تخفي أحياناً خلافات لاهوتية كبيرة. فحذ القرآن بأنه «كلام الله» ما كان ـ في سياق الحرب على المعتزلة ـ ليحظى برضا الحنابلة الذين وضعوا على لسان أحمد بن حنبل في كتاب «الرد على الزنادقة والجهمية» قوله: «أخبرنا أبو بكر قال: حدثنا أبو داود قال: سمعت عثمان بن أبي شيبة يقول: هؤلاء الذين يقولون «كلام الله» ويسكتون شر من هؤلاء ممن قال: القرآن مخلوق... وسمعت أحمد بن إبراهيم يقول: سمعت محمد بن مقاتل العباداني، وكان من خيار المسلمين يقول في الواقفة: هم عندي شر من الجهمية...» (عقائد السلف، مصدر آنف الذكر، ص ١١١).

جنة ولا ناراً، ولا يكفر أحد من أهل التوحيد بذنب وإن عملوا الكبائر، والكف عن أصحاب محمد صلى الله عليه وسلم، وأفضل الناس بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم: أبو بكر، ثم عمر، ثم عثمان، ثم علي، رضي الله عنهم أجمعين»[٨٦].

بيد أن المدرسة الحنبلية تميزت عن غيرها من المدارس الإسلامية بميزتين حاسمتين. فقد بدت أولاً أكثر «سنية»، أي أكثر تمسكاً من غيرها بالعقيدة القويمة، بحكم من أنها كانت في المقام الأول مدرسة حديث. فعلى حين أن المدارس الأخرى، الحنفية والشافعية والمالكية، تعتمد على الاجتهاد والقياس ومبدأ الإجماع، فإن العماد الأول للحنابلة كان الحديث النبوي. وليس من قبيل الصدفة أن يكون المسند الذي جمعه الإمام أحمد بن حنبل هو أكبر مجموعات الأحاديث بإطلاق. فصحائف الحديث الأولى ما كانت تحوي من الأحاديث إلا العشرات. وما تعدت كتب الحديث الأولى المئات. فـ «موطأ» الإمام مالك بن أنس، على شهرته، ما جمع سوى «ما يقرب من خمسمائة حديث وبضعة آلاف مسألة من فتاوى الصحابة»[٨٧]. وكتب الصحاح هي وحدها التي تعدت الرقم إلى الآلاف، فوصلت مع صحيح مسلم إلى ٧٢٧٥ حديثاً، ومع صحيح

---

(٨٦) أبو الحسين الملطي الشافعي: التنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق محمد زاهد الكوثري، طبعة مكتبة المثنى المصورة، بغداد ١٩٦٨، ص ١٤.

(٨٧) إبراهيم فوزي: تدوين السنة، منشورات رياض الريس، بيروت ١٩٩٤، ص ٦٢.

البخاري إلى ٩٠٨٢ حديثاً[٨٨]. ولكن مسند أحمد قفز بالمقابل إلى قرابة ٤٠٠٠٠ حديث، وكان شرطه الوحيد لجمعها وتدوينها أن تكون مشهورة، سواء أكانت صحيحة أم ضعيفة.

وبالإضافة إلى مظهر التمسك بالسنة النبوية هذا، تميزت الحنبلية عن غيرها من المدارس بكونها مدرسة فقه وكلام معاً. فالمدارس الأخرى كانت إما، كالحنفية والشافعية والمالكية، مدارس فقه، وإما، كالمعتزلة والأشاعرة، مدارس كلام.

وإلى هذه وتلك ينبغي أن نضيف ميزة من «طبيعة سوسيولوجية». فالمدارس الفقهية الأخرى كانت موقوفة على «الاختصاصيين» إن جاز التعبير. والمدارس الكلامية، من معتزلة وأشاعرة، كانت تتوجه إلى **النخبة المثقفة**. أما الحنبلية فكانت تستند سوسيولوجياً إلى الجمهور العريض، أو إلى **العامة** كما كان يقال حينئذ. وكانت تجند دعاتها من صفوف المحدِّثين والوُعَّاظ والقُصَّاص ممن هم على صلة بالطبقات الشعبية العميقة. وعلى هذا النحو امتلكت طاقة تعبوية ما أتيحت لأية فرقة سنية أخرى.

وإذا أضفنا إلى هذه الصفة الشعبية الطبيعة التبسيطية لجهازها العقائدي (= صيغة «العقيدة») وطابعه الشمولي (الجمع بين الحديث والفقه والكلام) أمكن لنا أن نفهم كيف كانت الحنبلية مرشحة، أكثر من سواها، لأن تضطلع في ذلك العصر بدور **الأيديولوجيا التوتاليتارية**.

---

(٨٨) شيخ بوعمران ولويس غارديه: بانوراما الفكر الإسلامي Panorama de la Pensée Islamique، منشورات سندباد، باريس ١٩٨٤، ص ٣٢.

وككل أيديولوجيا جماعية ومتطرفة فإنه ما كان للحنبلية أن تتكون وتنمو وتطغى على ما سواها من الحركات المنافسة إلا في جو الأزمة. فالخطر هو العصب المغذي للحركات المتشددة، وفي إساره تختنق التعددية وتتوحد ردود الفعل في شكل عصبية جماعية. والحال أن عصر **الصعود الصاعق** للحنبلية في القرن الرابع هو عصر أزمات متزامنة ومتتالية، خارجية وداخلية معاً. فمنذ نهاية المائة الثالثة كانت قد قامت في تونس، على حد تعبير السيوطي «الدولة الخبيثة العبيدية»، أي الفاطمية، فاستقلت عن الخلافة العباسية، بل صارت تهددها تهديداً مباشراً عندما دخل المعز لدين الله الفاطمي مصر (حيث اختط القاهرة) سنة اثنتين وستين وثلاث مائة. وتراكب مع الخطر الفاطمي الخطر القرمطي. فمنذ مطلع القرن الرابع وقعت البصرة، وبغداد نفسها، تحت تهديد القرامطة. وفي عام ٣١٦ وضع أبو طاهر الجنابي، زعيم القرامطة، نفسه تحت لواء الدعوة الفاطمية، وهاجم مكة عام ٣١٧ واستولى على حجر الكعبة الأسود الذي ظل في حوزة القرامطة إلى عام ٣٣٩. وفي عهد الخليفة المستكفي بالله (٣٢٩ـ ٣٣٣) تسلط الحمدانيون على بغداد قبل أن يستقلوا بأنفسهم في حلب. وفي أثناء ذلك خرج ابن رائق، ومن بعده البريدي الذي نهب بغداد ودار الخلافة. وأدركت هذه الأزمة الدائمة ذروتها مع تغلب أحمد بن بويه ودخوله بغداد عام ٣٣٣ على رأس عساكره من الديلم. ومع أن المستكفي خلع عليه ولقبه «معز الدولة» وأظهر «التشيع»، إلا أنه سرعان ما «تخيل» الأمير البويهي منه، فأمر بجنده فهاجموا دار الخلافة ونهبوها وجروا المستكفي أرضاً بعمامته وسملوا عينيه. وبعد خلعه وتنصيب ابن عمه ـ تحت

اسم المطيع لله ـ مكانه استاقوا المستكفي إليه، «فسلم عليه بالخلافة وأشهد على نفسه بالخلع»، ثم عاد إلى سجنه ليموت فيه بعد أربع سنوات. وفي السنة الأولى من خلافة المطيع «اشتد الغلاء ببغداد حتى أكلوا الجيف والروث، وماتوا على الطرق، وأكلت الكلاب لحومهم، وبيع العقار بالرغفان، ووجدت الصغار مشوية مع المساكين»[٨٩]. ولا شك أن كارثة المجاعة هذه، مثلها مثل الكوارث الطبيعية التي أعقبتها[٩٠]، قد جرى تفسيرها ـ كما الحال دوماً في كل مجتمع ديني ـ على أنها علامة على غضب إلهي وعقاب سماوي. وتضامن هذا الشحن للوجدان الديني بشحن للوجدان الطائفي. ففي سنة تسع وعشرين وثلاثمائة، مثلاً، شهدت بغداد فتنة خطيرة بين السنة والشيعة قادها الحنبلي البربهاري بهدف هدم مسجد براثا الذي كان الأمير بجكم التركي قد أعاد بناءه بعد أن

---

(٨٩) السيوطي: تاريخ الخلفاء، مصدر آنف الذكر، ص ٣٩٨.

(٩٠) ينقل السيوطي دوماً عن ابن الجوزي أنه «في سنة ست وأربعين [وثلاثمائة] نقص البحر ثمانين ذراعاً، وظهر فيه جبال وجزائر وأشياء لم تعهد، وكان بالري ونواحيها زلازل عظيمة، وخسف ببلد الطالقان، ولم يفلت من أهلها إلا نحو ثلاثين رجلاً، وخسف بمائة وخمسين قرية من قرى الري، واتصل الأمر إلى حلوان فخسف بأكثرها، وقذفت الأرض عظام الموتى وتفجرت منها المياه، وتقطع بالري جبل، وعلقت قرية بين السماء والأرض بمن فيها نصف النهار ثم خسف بها وانخرقت الأرض خروقاً عظيمة، وخرج منها مياه منتنة، ودخان عظيم... وفي سنة سبع وأربعين عادت الزلازل بقم وحلوان والجبال، فأتلفت خلقاً عظيماً، وجاء جراد طبق الدنيا، فأتى على جميع الغلات والأشجار» (المصدر نفسه، ص ٤٠٠).

كان الخليفة المقتدر بالله ـ وقد بلغه أنه «يجتمع فيه قوم ممن ينسب إلى التشيع» ـ «أمر بكبسه يوم الجمعة وقت الصلاة، فكبس وأخذ من وجد فيه فعوقبوا وحبسوا حبساً طويلاً وهدم المسجد حتى سوي بالأرض وعفى رسمه ووصل بالمقبرة التي تليه»[٩١]. وقد تفاقمت هذه الفتن مع تغلُّب بني بويه ابتداء من عام ٣٣٤. ففي سنة ٣٤٨ «اتصلت الفتن بين الشيعة والسنة وقتل بينهم خلق ووقع حريق كبير في باب الطاق». وفي سنة ٣٥١ «كتبت الشيعة ببغداد على أبواب المساجد لعنة معاوية، ولعنة مَنْ غصب فاطمة حقها من فدك، ومَنْ منع الحسن أن يدفن مع جده، ولعنة من نفى أبا ذر». وفي السنة التالية أسس معز الدولة البويهي، لأول مرة، احتفالاً رسمياً بيوم عاشوراء، أي ذكرى استشهاد الحسين في المواجهة مع عساكر يزيد بن معاوية في كربلاء، فـ «ألزم الناس بغلق الأسواق ومنع الطباخين من الطبيخ، ونصبوا القباب في الأسواق، وعلقوا عليها المسوح، وأخرجوا نساء منتشرات الشعور يلطمن في الشوارع ويقمن المأتم على الحسين»[٩٢]. وإذ يطلق السيوطي على احتفال عاشوراء وعلى «عيد غدير خم» ـ وكان وراء تأسيسه معز الدولة أيضاً ـ اسم «البدعة»، فإنه يغيب عنه أن يشير أن هذه «البدعة» قوبلت من قبل الحنابلة، المهيمنين على الشارع البغدادي، بـ «بدعة مضادة» لاحقة تمثلت بتأسيس عيدين يعقب كل منهما يوم عاشوراء

---

(٩١) أبو الفرج بن الجوزي: **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، طبعة دار صادر المصورة عن طبعة دائرة المعارف العثمانية بحيدر آباد، ج ٦، ص ٣١٧.

(٩٢) **تاريخ الخلفاء**، ص ٤٠٠ـ ٤٠١.

ويوم غدير خم بثمانية أيام: زيارة قبر مصعب بن الزبير والاحتفال بيوم الغار[٩٣]. وكثيراً ما كانت الاحتفالات بهذه الطقوس الدينية تتحول إلى مصادمات طائفية. ومما زاد في خطورة هذه المصادمات أن كلتا الجهتين زودت نفسها بـ «ميليشيا» شبه عسكرية عرفت في كتب الحوليات باسم «عياري بغداد». وكان الهمّ الأول لهؤلاء العيارين، المتكسبين من الفتنة، إشعال نارها كلما واتتهم الفرصة ليجنوا المزيد من المغانم من جراء نهب الدور وإحراقها. وكثيراً ما يتولون، من الجهتين، قيادة الاحتفالات التذكارية، مما كان يعطيها بالضرورة طابعاً صدامياً. وفي ظل هيمنة هؤلاء المرتزقة عرفت بغداد، على امتداد النصف الثاني من القرن الرابع والقرن الخامس سلسلة متتالية من الفتن التي روى وقائعها بشيء من الحياد ابن الأثير في **«الكامل»**، وبشيء من التحيز ابن الجوزي في **«المنتظم»**. بل إن تلك المواجهات غالباً ما كانت تتطور إلى «حرب شوارع» حقيقية، وكانت أكثر الأحياء تعرضاً للقتال ولعمليات الإغارة والإغارة المضادة ـ مع ما يرافق ذلك بالضرورة من أعمال نهب وحرق ـ حي الكرخ الشيعي في مواجهة حي باب البصرة، وحيّ سوق يحيى

---

(٩٣) كما يلاحظ دارس حياة الحنبلي ابن عقيل وعصره، فإن تأسيس مثل تلك الأعياد التذكارية كان يتطلب «مؤمنين» و «جهازاً تنظيمياً» في آن معاً، ولا يمكن أن يعد من «الفضول التاريخي» الذي «لا أثر له على الحياة السياسية والثقافية للعصر» (**ابن عقيل وانبعاث الإسلام السلفي في القرن الحادي عشر**، مصدر آنف الذكر، ص ٣١٦). فنحن ههنا أمام مفتاح أساسي للوسط البغدادي في القرن الرابع. وهذا الوسط هو ما يعنينا حصراً، لأنه الوسط الذي شهد مولد الفلسفة وموتها معاً.

السني في مواجهة باب الطاق. وفي جو التعبئة المحموم لهذه المصادمات كان من شبه المحتم أن تتوحد الجبهات، وأن يصبّ كل فريق نفسه في كتلة متراصة. وكان من شبه المحتم أيضاً أن يطغى الفريق الحنبلي، وهو المؤهل أكثر من غيره تنظيمياً وشعبياً لقيادة عمليات الهجوم والدفاع، على غيره من الفرق، وأن يحدث بينه وبين عامة أهل السنة نوع من التماهي. ولا غرو بالتالي أن يكون حنابلة بغداد قد عرفوا يومئذ باسم «العامة»، وأن يكونوا قد سموا أنفسهم باسم «أهل السنة والجماعة»، في الوقت الذي كان فيه خصومهم من الشيعة والمعتزلة يلقبونهم بـ «الحشوية».

في شروط كهذه كان من المحتم أن تختنق الفلسفة. فالتسامح هو أوكسجين الفلسفة بقدر ما أن التعصب هو ثاني أوكسيد فحمها. والفلسفة بطبعها خاصية، فيما الأيديولوجيا، ولا سيما إذا تلبست مضموناً طائفياً، بجوهرها عامية. وبغداد في النصف الثاني من القرن الرابع والقرن الخامس بتمامه تقدم نموذجاً لمدينة/ مجتمع تعيش في ظل استنفار أيديولوجي دائم. فالدولة كانت منشطرة بين الخلافة العباسية والإمارة البويهية. والمجتمع كان منشطراً بين سنة وشيعة. والمدينة كانت منشطرة في خريطتها الديموغرافية إلى أحياء متعادية ومتخندقة على نفسها. وكان الفضاء الوحيد المعدوم هو الفضاء المختلط، أو المتعدد كما بتنا نقول اليوم. والحال أن الفلسفة لا يمكن أن تسكن فضاء غيره. ونبتتها ـ الهشة أصلاً ـ تذوي وتموت لا محالة إذا افتقدت تربتها نسغ التعددية المغذي وأجبرت على العيش في العراء الجلمودي للكتلة الصخرية الاحادية الصماء.

ونحن نملك على كل حال دليلاً مادياً تاريخياً على كون الفلسفة ماتت اندثاراً واضمحلالاً، لا موتاً عنيفاً، قبل زمن مديد من تسديد الغزالي ضربته «القاضية» إليها. فالقفطي، في ترجمته ليحيى بن جزلة (ت ٤٩٣هـ)، يقول: «كان رجلاً نصرانياً، طبيباً ببغداد، قد قرأ الطب على نصارى الكرخ الذين كانوا في زمانه؛ وأراد قراءة المنطق فلم يكن في النصارى المذكورين في ذلك الوقت من يقوم بهذا الشأن. وذكر له أبو علي بن الوليد، شيخ المعتزلة في ذلك الأوان، ووصف بأنه عالم بعلم الكلام ومعرفة الألفاظ المنطقية، فلازمه لقراءة المنطق، فلم يزل ابن الوليد يدعوه إلى الإسلام، ويشرح له الدلالات الواضحة ويبين البراهين، حتى استجاب وأسلم»[٩٤].

ففي أواسط القرن الخامس كانت سلالة فلاسفة بغداد ومناطقتها قد انقطعت إذن، ولم يبق وريث واحد لتلك الذرية التي تنطعت، في ظل حضارة مركزية كالحضارة العربية الإسلامية، «للنظر في العقل بالعقل» والتي ضمت في ما ضمت من الأسماء: ابن المقفع وجابر بن حيان والكندي وأحمد بن كرنيب الكاتب والسرخسي والبلخي والهمداني ومتى بن يونس والرازي ويحيى بن عدي والفارابي والمسعودي والسجستاني والعامري والتوحيدي وعيسى بن علي وابن الخمار وابن زرعة ومسكويه، وهذا بالإضافة إلى إخوان الصفاء الخمسة: البستي والزنجاني والنهرجوري والعوفي وزيد بن رفاعة.

---

(٩٤) ابن القفطي: اخبار العلماء بأخبار الحكماء، ص ٣٦٥.

وإشارة النص إلى أبي علي بن الوليد لا تخلو من أهمية. فـ «شيخ المعتزلة في ذلك الأوان» هذا تعرض للاضطهاد هو نفسه أكثر من مرة. وفي إحدى المرات، وتحديداً في يوم ١٢ شعبان ٤٥٦، هاجمه «العامة» وأهانوه وجرحوه في عقر داره في حي الكرخ[٩٥]. وفي مرة ثانية، وتحديداً في ١٥ جمادى الأول ٤٦٠، هاجموه في جامع المنصور لمنعه من الوعظ والتدريس. والواقع أن اضطهاد المعتزلة، الذين كانوا أقرب لاهوتيي الإسلام إلى الفلسفة، كانت تجددت دورته في عهد القادر بالله (٣٨١ ـ ٤٤٢) بعد المحنة الكبرى التي أنهت وجودهم كطبقة أيديولوجية سائدة في عهد المتوكل على الله (٢٣٢ـ ٢٤٧). ففي عام ٤٠٨ـ عام الفتنة الكبرى الثانية كما يسميه بعض أدباء الحوليات ـ تجددت «الفتنة بين الشيعة والسنة» و «تفاقمت» كما يقول ابن الجوزي حتى «عمل أهل نهر القلائين باباً على موضعهم وعمل أهل الكرخ باباً على الدقاقين مما يليهم وقتل الناس على هذين البابين»[٩٦]. وفي تلك السنة أيضاً ـ على حد تعبير ابن الجوزي دوماً ـ «استتاب القادر المبتدعة»، وأمر بإخضاع البقية الباقية من المعتزلة والمشتبه في أمرهم من الفقهاء والوعاظ والمعلمين لاستتابة علنية تحت طائلة المنع من

---

(٩٥) الواقع أن حي الكرخ، خلافاً لما هو متداول، لم يكن حياً «شيعياً» صرفاً. فقد كان، في الطبوغرافية الدينية لبغداد، قد تحول إلى «ملجأ» عام للنصارى كما هو واضح من النص، ولبقايا المعتزلة، وللأقلية الحنفية البغدادية.

(٩٦) إذن فتقليد حواجز الذبح على الهوية في الحرب الأهلية اللبنانية ليس جديداً في تاريخ الممارسات الطائفية.

ممارسة الوظيفة العامة والنفي، بل القتل والصلب[٩٧]. وفي ١٧ رمضان من السنة التالية تليت على الملأ في دار الخلافة رسالة كتبها القادر بالله بنفسه وأعطاها شكل «عقيدة» تضمنت، في أهم ما تضمنته، إكفار المعتزلة وإباحة دم القائلين بخلق القرآن. ثم كرر الخليفة بياناته الاعتقادية لثلاث مرات على التوالي. ومن مجموع هذه الرسائل صيغ ما يعرف في تاريخ الحوليات باسم «الاعتقاد القادري»، أو باسم «الاعتقاد القادري ـ القائمي» بعدما بادر القائم بأمر الله في عام ٤٣٢ـ أو ٤٣٣ بحسب رواية ابن الجوزي ـ إلى تلاوة «عقيدة» أبيه في الديوان بحضور جلة من الفقهاء والعلماء والزهاد. ومنذئذ درج التقليد على إعادة التلاوة العلنية للاعتقاد القادري ـ القائمي في المناسبات الكبرى، وفي التظاهرات الجماعية، وفي كل مرة تدعو فيها الحاجة إلى تثبيت الحنابلة لمواقعهم في المواجهة مع خصومهم الذين كفوا في القرن الخامس

---

(٩٧) يقول ابن الجوزي: «في سنة ثمان وأربعمائة استتاب القادر بالله فقهاء المعتزلة الحنفية، فأظهروا الرجوع وتبرؤوا من الاعتزال، ثم نهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والرفض والمقالات المخالفة للإسلام، وأخذ خطوطهم بذلك وأنهم متى خالفوه حل بهم من النكال والعقوبة ما يتعظ به أمثالهم. وامتثل يمين الدولة وأمين الملة أبو القاسم محمود أمر أمير المؤمنين واستن بسننه في أعماله التي استخلفه عليها من خراسان وغيرها في قتل المعتزلة والرافضة والإسماعيلية والقرامطة والجهمية والمشبهة، وصلبهم وحبسهم ونفاهم، وأمر بلعنهم على منابر المسلمين وإبعاد كل طائفة من أهل البدع وطردهم عن ديارهم، وصار ذلك سنة في الإسلام» (المنتظم، مصدر آنف الذكر، ج ٧، ص ٢٨٧).

عن أن يكونوا محض معتزلة ليدخل في عدادهم أيضاً الأشاعرة، والأحناف، وحتى الشوافع. ونظراً إلى خطورة الدور الذين اضطلع به الاعتقاد القادري ـ القائمي في تقنين العقيدة القويمة وفي ترجيح سيادة ما قد لا نتردد في أن نسميه بـ «الأورثوذكسية الإسلامية»، فإننا سنثبت نصه كاملاً، نقلاً عن المصدر التاريخي الوحيد الذي حفظه لنا، وهو منتظم ابن الجوزي:

«يجب على الإنسان أن يعلم أن الله عز وجل وحده لا شريك له، لم يلد ولم يولد، ولم يكن له كفواً أحد، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، ولم يكن له شريك في الملك، وهو أول لم يزل، وآخر لا يزال، قادر على كل شيء، غير عاجز عن شيء، إذا أراد شيئاً قال له كن فيكون، غني غير محتاج إلى شيء، لا إله إلا هو، الحي القيوم لا تأخذه سنة ولا نوم، يطعم ولا يطعم، لا يستوحش من وحدة ولا يأنس بشيء، وهو الغني عن كل شيء، لا تخلقه الدهور والأزمان، وكيف تغيره الدهور والأزمان وهو خالق الدهور والأزمان والليل والنهار والضوء والظلمة والسموات والأرض وما فيها من أنواع الخلق والبر والبحر وما فيهما وكل شيء حي أو موات أو جماد؟ كان ربنا وحده لا شيء معه ولا مكان يحويه، فخلق كل شيء بقدرته، وخلق العرش لا لحاجته إليه فاستوى عليه كيف شاء وأراد، لا استقرار راحة كما يستريح الخلق، وهو مدبر السموات والأرضين ومدبر ما فيهما ومن في البر والبحر، ولا مدبر غيره، ولا حافظ سواه، يرزقهم ويمرضهم ويعافيهم ويميتهم ويحييهم، والخلق كلهم عاجزون والملائكة والنبيون والمرسلون والخلق كلهم

أجمعون، وهو القادر بقدرة، والعالم بعلم أزلي غير مستفاد، وهو السميع بسمع والمبصر ببصر، يعرف صفتهما من نفسه لا يبلغ كنههما أحد من خلقه، متكلم بكلام لا بآلة مخلوقة كآلة المخلوقين، لا يوصف إلا بما وصف به نفسه أو وصفه به نبيه عليه السلام، وكل صفة وصف بها نفسه أو وصفه بها رسوله فهي صفة حقيقية لا مجازية. ويعلم أن كلام الله تعالى غير مخلوق تكلم به تكليماً وأنزله على رسوله ﷺ على لسان جبريل بعدما سمعه جبريل منه فتلاه جبريل على محمد وتلاه محمد على أصحابه وتلاه أصحابه على الأمة، ولم يصر بتلاوة المخلوقين مخلوقاً لأنه ذلك الكلام بعينه الذي تكلم الله به، فهو غير مخلوق بكل حال متلواً ومحفوظاً ومكتوباً ومسموعاً، ومن قال إنه مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة منه. ويعلم أن الإيمان قول وعمل ونية وقول باللسان، وعمل بالأركان والجوارح وتصديق به يزيد وينقص، يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، وهو ذو أجزاء وشعب، فأرفع أجزائه لا إله إلا الله وأدناها إماطة الأذى عن الطريق، والحياء شعبة من الإيمان، والصبر من الإيمان بمنزلة الرأس من الجسد، والإنسان لا يدري كيف هو مكتوب عند الله، ولا بماذا يختم له، فلذلك يقول مؤمن إن شاء الله وأرجو أن أكون مؤمناً، ولا يضره الاستثناء والرجاء، ولا يكون بهما شاكاً ولا مرتاباً، لأنه يريد بذلك ما هو مغيب عنه من أمر آخرته وخاتمته، وكل شيء يتقرب به إلى الله تعالى ويعمل لخالص وجهه من أنواع الطاعات، فرائضه وسننه وفضائله، فهو كله من الإيمان منسوب إليه، ولا يكون للإيمان نهاية أبداً لأنه لا نهاية للفضائل ولا للمتبوع في الفرائض أبداً. ويجب أن

يحب الصحابة من أصحاب النبي ﷺ كلهم، ويعلم أنهم خير الخلق بعد رسول الله ﷺ، وأن خيرهم كلهم وأفضلهم بعد رسول الله ﷺ أبو بكر الصديق ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن أبي طالب رضي الله عنهم، ويشهد للعشرة بالجنة ويترحم على أزواج رسول الله ﷺ. ومن سب عائشة رضي الله عنها فلا حظ له في الإسلام، ولا يقول في معاوية إلا خيراً، ولا يدخل في شيء شجر بينهم ويترحم على جماعتهم، قال الله تعالى: ﴿**والذين جاءوا من بعدهم يقولون ربنا اغفر لنا ولإخواننا الذين سبقونا بالإيمان ولا تجعل في قلوبنا غلاً للذين آمنوا ربنا إنك رؤوف رحيم**﴾. وقال فيهم: ﴿**ونزعنا ما في صدورهم من غل إخواناً على سرر متقابلين**﴾. ولا يكفر بترك شيء من الفرائض غير الصلاة المكتوبة وحدها، فإنه من تركها من غير عذر وهو صحيح فارغ حتى يخرج وقت الأخرى فهو كافر، وإن لم يجحدها لقول النبي ﷺ بين العبد والكفر ترك الصلاة فمن تركها فقد كفر ولا يزال كافراً حتى يندم ويعيدها، فإن مات قبل أن يندم ويعيد أو يضمر أن يعيد لم يصلَّ عليه وحشر مع فرعون وهامان وقارون وأبي بن خلف، وسائر الأعمال لا يكفر بتركها وإن كان يفسق حتى يجحدها. ثم قال: هذا قول أهل السنة والجماعة الذي من تمسك به كان على الحق المبين وعلى منهاج الدين والطريق الواضح ورجي به النجاة من النار ودخول الجنة إن شاء الله تعالى. وقال النبي ﷺ: وعلم الدين النصيحة، قيل لمن يا رسول الله قال: لله ولكتابه ولرسوله ولأئمة المسلمين ولعامتهم. وقال عليه السلام: أيما عبد جاءته موعظة من الله تعالى في دينه فإنها نعمة من الله سيقت إليه، فإن قبلها يشكر

وإلا كانت حجة عليه من الله ليزداد بها إثماً ويزاد بها من الله سخطاً. جعلنا الله لآلائه من الشاكرين ولنعمائه ذاكرين وبالسنة معتصمين وغفر لنا ولجميع المسلمين»(٩٨).

وليس من العسير أن ندرك أن المستهدف الأول في نص هذه العقيدة المعتزلة، إذ إن كل «من قال إنه [القرآن] مخلوق على حال من الأحوال فهو كافر حلال الدم بعد الاستتابة منه». كما لا يخفى أن النص يستهدف عموم أصحاب التشيع استهدافاً مباشراً بتثبيته نظرية أهل السنة والجماعة في الإمامة، وبترتيبه التفاضلي الرباعي لخلافات الصدر الأول، وبإنكاره على من يتقول على عائشة، أو حتى على معاوية، أن يكون له «حظ في الإسلام». ولكن النص يستهدف أيضاً، وإن على نحو أشد إضماراً، الأشاعرة الذين يؤكد ضدهم أن صفات الله «حقيقية» كلها، وليس بينها صفة «مجازية» كما يقولون. بل إنه، بالكيفية التي يردّ بها دعوى خلق القرآن، يحلل دم الأشاعرة بقدر المعتزلة. ذلك أن الأشاعرة، وإن ميزوا أنفسهم عن المعتزلة بإنكارهم القول بخلق القرآن، أثبتوا ولم ينفوا القول بخلق «أحواله» من حفظ وسماع وتلاوة وكتابة. والحال أن النص يكفر «من قال إنه مخلوق على حال من الأحوال»: «متلوّاً ومحفوظاً ومكتوباً ومسموعاً»(٩٩). وخير دليل على أن سلاح

---

(٩٨) ابن الجوزي: **المنتظم في تاريخ الملوك والأمم**، ج ٨، ص ١٠٩ـ ١١١.

(٩٩) يقول مثلاً عبد القاهر البغدادي، كبير متكلمي الأشاعرة في النصف الأول من القرن الخامس، في فصل عقده تحت عنوان «في بيان وجوه كلام الله»: «قراءة كلامه بالعربية قرآن، وقراءته بالعبرانية توراة، وبالسريانية إنجيل. والقراءة غير =

«الاعتقاد القادري» كان موجهاً، أو قابلاً للتوجيه أيضاً، إلى الأشاعرة أن المطلب الأول لمواكب المتظاهرين في جميع الفتن التي وقعت بين الحنابلة والأشاعرة في القرن الخامس هو تلاوة أو إعادة تلاوة الاعتقاد القادري في ديوان دار الخلافة أو من فوق منبر جامع المنصور. وكان شعار حنابلة بغداد في تظاهراتهم وجنازاتهم كما يذكر ابن الجوزي: «سني حنبلي لا أشعري قشيري». ورغم الحصانة التي بات يتمتع بها الأشاعرة بعد احتضان السلاجقة لهم، فإن الحنابلة البغداديين لم يتهيبوا في فتنة ٤٧٥هـ، بالنظر إلى ما لهم من قوة في الشارع، من المطالبة بإغلاق المدرسة النظامية نفسها، قائلين على لسان أحد وعاظهم: «هذه المدرسة التي بناها الطوسي ـ يشير إلى نظام الملك ـ مُدْرِسة للدين مفسدة على المسلمين ويجب أن تُنقض وتُدرس»[١٠٠].

وأياً ما يكن من أمر، فإن القوة الإلزامية للاعتقاد القادري ـ القائمي لا تعود فقط إلى أنه صادر عن مقام الخلافة في ظل أطول

= المقروء، لأن المقروء كلام الله وليست القراءة كلامه، ولأن القراءات سبع والمقروء واحد. ويقال قراءة أبي عمرو وقراءة عاصم، ولا يقال قرآن أبي عمرو وغيره. ونقول: كلام الله في المصحف مكتوب، وفي القلب محفوظ، وباللسان متلو، ولا نقول: إنه في المصاحف مطلقاً، ولا نقول على الإطلاق إن كلام الله سبحانه في محل، ولكن نقول على التقييد إنه مكتوب في المصاحف» (أصول الدين، طبعة دار الكتب العلمية المصورة عن طبعة مدرسة الإلهيات بدار الفنون باستانبول ١٩٢٨، بيروت ١٩٨١، ص ١٠٨).

(١٠٠) سبط الجوزي في «مرآة الزمان»، نقلاً عن جورج مقدسي: «ابن عقيل واتباعاث الإسلام السلفي»، ص ٣٧٢.

حكمين متتاليين ومتضامنين أيديولوجياً عرفتهما الخلافة العباسية (من يوم تولي القادر عام ٣٨١ إلى يوم وفاة القائم عام ٤٦٧)، بل كذلك إلى أنه ضُمنت له، فضلاً عن الاستمرارية التاريخية، صفة الإجماع. فقد ذكر ابن الجوزي في أخبار سنة ثلاث وثلاثين وأربعمائة أنه «في هذه السنة قرىء الاعتقاد القادري في الديوان. أخبرنا محمد بن ناصر الحافظ حدثنا أبو الحسين محمد بن محمد بن الفراء قال: أخرج الإمام القائم بأمر الله أمير المؤمنين أبو جعفر بن القادر بالله في سنة نيف وثلاثين وأربعمائة الاعتقاد القادري الذي ذكره القادر، فقرىء في الديوان، وحضر الزهاد والعلماء، وممن حضر الشيخ أبو الحسن علي بن عمر القزويني فكتب خطه تحته قبل أن يكتب الفقهاء، وكتب الفقهاء خطوطهم فيه: إن هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر»[١٠١].

هكذا، ولأول مرة في تاريخ الإسلام، وتماماً على طريقة مجمع نيقيا، غدا النص المركزي مقيداً بنص فرعي، وغدا التقيد بالنص الثاني مقدماً على التقيد بالنص الأول، وغدا عدم التقيد بالفرع المقيِّد للأصل «فسقاً وكفراً». وقد اقترن هذا الإجماع على نص ذي طبيعة

---

(١٠١) المنتظم، ج ٨، ص ١٠٩. وقد تكرر شبيه هذا الموقف في عام ٤٦٠ عندما تلى الاعتقاد القادري ـ القائمي في «الديوان العزيز» بناء على طلب «الفقهاء وأعيان أصحاب الحديث» الذين أجمعوا على أن من لا يكفر من يكفرهم «الاعتقاد» فهو كافر. مما اضطر الأشعري ابن فورك إلى أن ينهض قائماً ويلعن بدوره «المبتدعة» قائلاً: «لا اعتقاد لنا إلا ما اشتمل عليه هذا الاعتقاد» (المصدر نفسه، ص ١٢٤٩).

«مجمعية» بتلاق وتطابق ما بين السلطة الشرعية التي يمثلها الخليفة والسلطة الأيديولوجية التي يمثلها «الزهاد والعلماء والفقهاء». وإذا أضفنا إلى ذلك سلطة الشارع العامية، كما كان يقال آنئذ، أو الجماهيرية كما بتنا نقول اليوم، أمكن لنا أن نتصور كيف نجمت عن هذه السلسلة من التماهيات بين سلطة التقرير وسلطة التفسير وسلطة التنفيذ أورثوذكسية إسلامية انتهت إلى أن توصد أمام العقل اللاهوتي، فضلاً عن العقل الفلسفي، في الثقافة العربية، الباب الذي كانت أغلقته الأورثوذكسية المسيحية من البداية في الثقافة اليونانية.

بديهي أننا لا نقول بتطابق بين الشروط التاريخية لكل من الثقافتين المسيحية والإسلامية. فالباب في هذه الأخيرة لم يبق مقفلاً بصورة دائمة كما حدث في الثقافة المسيحية على مدى ألف سنة. ذلك أن التاريخ العربي الإسلامي شهد انقطاعاً سياسياً لم يشهده التاريخ المسيحي البيزنطي. فاقتحام السلاجقة لمسرح التاريخ العربي الإسلامي أحدث من جديد انقلاباً في موازين القوى الأيديولوجية. فالأشاعرة، بعد أن كادوا يمنون في مواجهة العقيدة القويمة المحنبلة بنفس الهزيمة التي مني بها المعتزلة[١٠٢]، عادت كفتهم ترجح من

---

(١٠٢) لا يغيب عنا هنا أن السلاجقة أنفسهم بدأوا عهدهم باضطهاد الأشاعرة، وأن طغرلبك أمر في عام ٤٤٥، أي قبل سنتين من دخوله بغداد، بلعن الأشعري نفسه من فوق منابر مساجد نيسابور، وهذا ما دفع أبا القاسم القشيري إلى كتابة رسالته المشهورة باسم «شكاية أهل السنة لما نالهم من المحنة». ولكن سرعان ما غدت الأشعرية العقيدة الرسمية للدولة السلجوقية منذ أن تولى نظام الملك الوزارة.

جديد ويتصدرون لأداء مهمة الطبقة الأيديولوجية العاملة في خدمة الدولة السلجوقية الجديدة. ولا شك أن الوجه الأبرز والأغنى في هذا الإحياء الأشعري هو الغزالي الذي لن نتردد في أن نصفه، بحسب المصطلحات اللالاندية، بأنه بطل الانتفاضة الأخيرة للعقل المكوّن Raison Constituante في الحضارة العربية الإسلامية قبل أن يخيم ليل العقل المكوّن Raison Constituée في العهدين المملوكي والعثماني.

قد يقال ههنا إن الغزالي هو من يتحمل تبعة موت الفلسفة. ولكننا رأينا أن وفاتها كانت، قبل «ضربته القاضية»، بنصف قرن على الأقل. ولئن بدا وكأنه يقتل القتيل، فإنما ليتاح له ـ على أرجح التقدير أن ينفذ مناورة. فالفلسفة التي طرد شبحها من الباب أعاد إدخالها من نافذة المنطق، ثم من طاقة التصوف في زمن لاحق. وهذا ما تنبه له القاضي أبو بكر ابن العربي عندما قال فيه قولته الشهيرة: «شيخنا أبو حامد دخل في بطن الفلاسفة، ثم أراد أن يخرج فما قدر»[١٠٣]. ولهذا فإن ابن تيمية، على اعترافه له بـ «فرط ذكائه وتألهه»، يكيل له الصفعات الواحدة تلو الأخرى بصورة مطردة في كل كتاب من كتبه، وفي مناسبة وغير مناسبة.

ولئن تكن جريرة الغزالي الكبرى في نظر مجدد الحنبلية في مفصل القرن السابع/ الثامن أنه «أول من خلط المنطق بأصول المسلمين»، فإن جريرته الثانية أنه كان متكلماً. والكلام رديف

---

(١٠٣) نقلاً عن ابن تيمية في: نقض المنطق، مصدر آنف الذكر، ص ٥٦.

للفلسفة، بل نائبها في حال غيابها. ومع تحوير لقولة مشهورة لفوكو نستطيع أن نقول: **الكلام هو فلسفة ثقافة بلا فلسفة**. فمنذ نفي الفلسفة من المدينة العربية الإسلامية غدا الكلام، بفضل الغزالي في المقام الأول، هو معقلها. ومن هنا فإن **التطهير الأيديولوجي** للفلسفة في القرن الخامس تحول في القرنين السابع والثامن إلى حملة لا تقل شراسة لاستئصال جذور الكلام. فهذا العلم الذي كانت أنيطت به في القرون الأولى مهمة الدفاع عن العقيدة الإسلامية وتثبيت مواقعها، وكان مع الفقه مثالاً لعلم إسلامي خالص، أمسى في القرون اللاحقة جرثومة الزندقة. فقد كان ابن تيمية يحلو له أن يردد قول القائل: «من طلب العلم بالكلام تزندق»[١٠٤]. وقد تصدى من بعده السيوطي لما أسماه هو بنفسه مهمة «تحريمه»، هو والمنطق سواء بسواء. والكتاب الذي صنفه في «**صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام**» ـ وهو بحد ذاته عنوان دال ـ حافل بمئات الشواهد على الحصار الأيديولوجي الذي ضرب في القرن الثامن حول الكلام كما لو حول وباء طاعون. فمن «نصوص الأئمة في تحريم الكلام» ـ كما يقول عنوان أحد فصول الكتّاب ـ نص لأحمد بن حنبل يقول فيه: «علماء أهل الكلام زنادقة». ونص لأبي حنيفة عندما سأله سائل: «ما تقول فيما أحدث الناس من الكلام في الأعراض والأجسام؟ فقال: مقالات الفلسفة، عليك بالأثر وطريقة السلف، وإياك وكل محدثة، فإنها بدعة». ونص للقاضي أبي

---

(١٠٤) المصدرنفسه، ص ٥٤.

يوسف، صاحب كتاب «الخراج»: «العلم بالكلام جهل، والجهل بالكلام علم». ونص بالغ العنف للشافعي يقول فيه: «حكمي في أهل الكلام أن يضربوا بالجريد ويحملوا على الإبل ويطاف بهم في العشائر والقبائل وينادى عليهم: هذا جزاء من ترك الكتاب والسنة وأقبل على الكلام»[١٠٥].

وليس يندر أن تكون بعض هذه النصوص ـ أو كثرة منها ـ موضوعة، إسقاطاً على أئمة الماضي لأحكام أهل الحاضر. ودليلنا على ذلك النص التالي: «قال أبو الحسن بن مهدي: حدثنا محمد بن هارون حدثنا هميم بن همام حدثنا حرملة فقال: سمعت الشافعي يقول: ما جهل الناس ولا اختلفوا إلا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس. أورد النص من هذا الطريق قاضي المسلمين الحافظ عز الدين عبد العزيز بن قاضي القضاة بدر الدين بن جماعة في تذكرته. وأشار الشافعي بذلك إلى ما حدث في زمن المأمون من القول بخلق القرآن ونفي الرؤية وغير ذلك من البدع»[١٠٦]. فالمأمون لم يبدأ خلافته في بغداد إلا سنة ٢٠٤، ولم يظهر القول بخلق القرآن إلا سنة ٢١٢. بل إنه، إزاء المعارضة التي اصطدم بها، ترك الأمر ولم يعد إليه إلا سنة ٢١٨. والنصوص التاريخية في ذلك قاطعة، سواء منها ما كان عائداً إلى الطبري أو

---

(١٠٥) صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام، ص ٦٥. وكذلك ص ١٠٠ و١٧٧.

(١٠٦) المصدر نفسه، ص ٤٨.

المسعودي أو اليعقوبي أو الكتبي. ويلخص السيوطي الحديث بنفسه فيقول: «في سنة اثنتي عشرة [ومائتين] أظهر المأمون القول بخلق القرآن مضافاً إلى تفضيل عليّ على أبي بكر وعمر، فاشمأزت النفوس منه، وكاد البلد يفتن، ولم يلتئم له من ذلك ما أراد، فكف عنه إلى سنة ثمان عشرة»[١٠٧]. فكيف يتاح للإمام الشافعي أن يعلق على فتنة خلق القرآن، وأن يرجع السبب فيها إلى ميل الناس عن لسان العرب إلى لسان اليونان، وأن يلقي تبعة الأمر فيها على منطق أرسطاليس، إذا كان هو نفسه قد توفي قبل الفتنة الأولى بثماني سنوات وقبل الفتنة الثانية بأربع عشرة سنة، ما دام توفي عام ٢٠٤ـ وهو نفس العام الذي تولى فيه المأمون الخلافة رسمياً ـ بعيداً عن بغداد، وتحديداً في مصر التي قضى فيها السنوات الخمس الأخيرة من حياته من عام ١٩٩ إلى عام ٢٠٤؟

والواقع أن هذه المغالطة التاريخية ليست من قبل الصدفة: فقد أملتها، على حساب الحقيقة التاريخية، رغبة مسبقة في المماهاة بين المتكلمين والفلاسفة، وبالتالي بين علم أساسي من علوم الملة وبين علوم الأوائل «الدخيلة»، بما يعني ضمنياً إنكار عروبته وإسلاميته معاً. وقد أورد السيوطي نصاً عن الحافظ أبي عمر بن عبد البر المالكي (ت ٤٦٣) في كتابه **«بيان العلم»** يصنف المتكلمين بلا مواربة في عداد «أهل الأهواء والبدع والتنجيم»، ويضع في مقدمتهم الأشاعرة بالتسمية، ويقيم عليهم الحدّ بما فيه الاستتابة: «أجمع

---

(١٠٧) تاريخ الخلفاء، ص ٣٠٨.

أهل الفقه والآثار في جميع الأمصار أن أهل الكلام أهل بدع وزيغ.. وأهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام. فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع، أشعرياً كان أو غير أشعري. ولا تقبل له شهادة في الإسلام، ويهجرون، ويؤدب على بدعته، فإن تمادى عليها استتيب منها»[١٠٨]. وهذه العقوبة تهون على كل حال بالمقارنة مع تلك التي كان الحافظ الإمام أبو بكر الآجري (ت ٣٦٠) توعد بها المتكلمين قبل تطور الأشعرية: «ينبغي لكل من تمسك بالسنة أن يهجر جميع أهل الأهواء من الخوارج والقدرية والمرجئة والجهمية والمعتزلة والرافضية والناصبة؛ وكل من نسبه أئمة المسلمين إلى أنه مبتدع بدعة ضلالة ينبغي أن لا يكلمه ولا يسلم عليه ولا يجالسه ولا يصلي خلفه ولا يزوج ولا يتزوج إليه، ولا يشارك ولا يعامل ولا يناظر ولا يجادل، بل يذل بالهوان له، وإذا لقيته في طريق أخذت في غيره إن أمكنك... وينبغي لإمام المسلمين ولأمرائه في كل بلد، إذا صح عنده مذهب رجل من أهل الأهواء، ممن قد أظهره، أن يعاقبه العقوبة الشديدة، فمن استحق منهم أن يقتله قتله، ومن استحق أن يضربه ويحبسه وينفيه فعل به ذلك، كما جلد عمر بن الخطاب صبيغاً ونفاه وحرمه عطاءه وأمر الناس بهجرته، وحرق علي بن أبي طالب الزنادقة وقال:

لما سمعت القول قولاً منكرا أجّجت ناري ودعوت قنبرا

وكتب عمر بن عبد العزيز إلى عدي بن أرطأة في القدرية: أن

---

(١٠٨) صون المنطق والكلام، ص ١٨٧.

استتبهم فإن تابوا وإلا فاضرب أعناقهم. وضرب هشام بن عبد الملك عنق غيلان وصلبه، ولم تزل الأمراء بعدهم في كل زمان يعاقبون أهل الأهواء على حسب ما يرون ولا ينكره العلماء»[١٠٩].

إن اجتثاث شأفة الفرق الكلامية على هذا النحو العنيف بدعوى اندراجها في عداد «أهل الأهواء والبدع»، يطعن في أطروحة غولدزيهر حول «موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل» بكلا شقيها.

فرغم أن علم الكلام ليس من «علوم الأوائل»، بل هو من «العلوم الشرعية النقلية» «المختصة بالملة الإسلامية وأهلها»، ورغم أن علم الكلام هو بالتعريف علم «الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية»[١١٠]، فقد جرى تحريمه وتجريمه حتى بأقوى مما جُرِّمت به «علوم الأوائل».

ورغم أن غالبية الفرق الكلامية، مثل القدرية والجهمية والمرجئة والمعتزلة والأشعرية، هي أصلاً من فرق أهل السنة، فقد جرى استئصالها بأعنف بما لا يقاس مما استؤصلت به فرق أصحاب علوم الأوائل، بما فيها الفلسفة التي تُركت تموت بقطع العشب تحت قدميها[١١١]. ففي حالة الكلام، كما في حالة التصوف، فإن

---

(١٠٩) المصدر نفسه، ص ١٧٢ـ ١٧٣.

(١١٠) ابن خلدون: المقدمة، ص ٤٨٢ و٥٠٧.

(١١١) لا ننسَ أن علماً آخر من «العلوم الحادثة في الملة»، حسب التعبير الخلدوني دوماً، قد تعرض للاضطهاد ومحاولات الخنق: ألا هو التصوف. فبدءاً =

ما حدث في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية هو أن شطراً من أهل السنة قد شُدِّد عليه النكير من قبل شطر آخر من أهل السنة. ونظير هذا الانقسام يطالعنا في الموقف من الفلسفة وعلوم الأوائل. فقد وجد بين «أهل السنة القدماء» من يحتضن هذه العلوم كما وجد بينهم من يضرى عليها ويطلب وأدها[١١٢]. وبدلاً من صب «أهل السنة القدماء» في كتلة صخرية صماء واحدة والمماهاة بلا أي حذر نقدي بينهم في جملتهم وبين الشق الذي تصدى منهم لمحاربة الكلام، فضلاً عن الفلسفة، فإننا نستطيع أن نتدارك هذا التعميم وأن نحدث تمييزاً في المصطلحات، فنتحدث لا عن «أهل السنة القدماء»، ولا حتى عن «أهل السنة والجماعة»، بل حصراً عن «أهل الحديث والجماعة» بوصفهم الفرقة الوحيدة من الفرق الإسلامية التي مضت بتقنين العقيدة القويمة Orthodoxisation إلى آخر الشوط، فقيدت النص بالنص، وألغت حتى الهامش الضيق المتروك

= بالحارث المحاسبي الذي قاطع الناس جنازته لغضبة ابن حنبل عليه وبمحنة المتصوفة التي استثارها غلام خليل، ومروراً بالحلاج المصلوب والسهروردي المقتول، وانتهاء بحملة ابن الجوزي على أهل المخرقة في «تلبيس إبليس» وبحملة ابن تيمية على ابن عربي وسائر «الاتحاديين»، فإن محاولات طرد التصوف من المدينة الإسلامية من جانب القيّمين على العقيدة القويمة لم تتوقف قط. وقد وجدت هذه المحاولات وريثاً لها في ثقافتنا المعاصرة في شخص الجابري الذي أنكر، تحت اسم العرفان والغنوص، انتماء التصوف إلى نظام العقل العربي.

(١١٢) وجد لدى أهل التشيع أيضاً من يقف هذا الموقف السلبي من الفلسفة وعلوم الأوائل.

للعقل في الاجتهاد على النص.

وبالفعل، ما الخلاف الكبير بين أهل الكلام وأهل الحديث؟ إنه الخلاف على المرجعيات. فالكلام تعريفاً هو العلم بكلام الله، أي بالقرآن. وأداة هذا العلم عند المتكلمين، على مختلف شيعهم، بمن فيهم الأشاعرة منهم، هي العقل. المرجعية قرآنية والأداة عقلية: تلك هي الإبستميه الكلامية. أما المحدثون فمرجعيتهم الأبستمولوجية الحديث، وأداتهم النص. ولسان حالهم يقول بلسان أبي سعد الرازي (ت ٤٤٧)، كبير محدثي عصره: «من لم يكتب الحديث لم يتغرغر بحلاوة الإسلام». وقد يكون خير من لخص الخلاف على المرجعيات بين المتكلمين والمحدثين هو ابن السمعاني (ت ٤٨٩) في كتابه «**الانتصار لأهل الحديث**». قال: «إعلم أن فصل ما بيننا وبين المبتدعة هو مسألة العقل، فإنهم أسسوا دينهم على المعقول وجعلوا الاتباع والمأثور تبعاً للمعقول. وأما أهل السنة قالوا: الأصل في الدين الاتباع والعقول تبع... وهذا معنى قول القائل من أهل السنة: إن الإسلام قنطرة لا تعبر إلا بالتسليم»[١١٣].

وفي الواقع، إن يكن في الثقافة العربية الإسلامية من أقال العقل وألزمه الاستقالة فما هم، كما يقول مؤلف «**نقد العقل العربي**»، ابن سينا و «ظلاميته المشرقية القاتلة»، ولا متابعو الفيثاغورية والأفلاطونية المحدثة من أشباه إخوان الصفاء، ولا

---

(١١٣) صون المنطق والكلام، ص ٢٣٥ـ ٢٣٦.

المتصوفة، ولا على الأخص الغزالي المتهم بأنه مؤسس أزمة العقل في الإسلام و «مهرمسه»[١١٤]، بل هم، منهجياً وأبستمولوجياً ـ وليس فقط أيديولوجياً ـ المحدثون، وبكيفية خاصة المتأخرون منهم، الذين يقول ابن السمعاني بلسانهم: «إن السلف من الصحابة والتابعين لم يشتغلوا بإيراد دلائل العقل والرجوع إليه في علم الدين، وعدوا هذا النمط من الكلام بدعة... وزجروا عنه غاية الزجر... فبماذا يحتاج [المسلم] إلى الرجوع إلى دلائل العقل وقضاياها، والله أغناه عنه بفضله، وجعل له المندوحة عنه... وهل زاغ من زاغ، وهلك من هلك، وألحد من ألحد إلا بالرجوع إلى الخواطر والمعقولات واتباع الآراء في قديم الدهر وحديثه... وهل كانت الزندقة والإلحاد وسائر أنواع الكفر والضلالات والبدع منشؤها وابتداؤها إلا من النظر؟ ولو أنهم أعرضوا عن ذلك، وسلكوا طريق الاتباع، ما أداهم إلى شيء منها. فما من هالك في العالم إلا وبدء هلاكه من النظر، وما من ناجٍ في الدين سالك سبيل الحق إلا وبدء نجاته عن حسن الاتباع... وهل رأى أحد متكلماً أداه نظره وكلامه إلى تقوى في الدين أو ورع في المعاملات... أو إمساك عن حرام... تراهم أبداً منهمكين في كل فاحشة، متلبسين

---

(١١٤) أنظر قول محمد عابد الجابري: «الحق أن الغزالي تبنى الفلسفة الدينية الهرمسية بجميع أطروحاتها الأساسية. وإذا لم يكن الغزالي قد اطلع على المصادر الهرمسية المباشرة فلا شك أنه استقى أطروحات «العقل المستقيل» من ابن سينا والباطنية وفلاسفتها، وبكيفية أخص من أمثال البسطامي والجنيد والحلاج وغيرهم. وهذه أمثلة على مدى توغل الغزالي في أعماق الهرمسية وهو يؤسس الأزمة في العقل العربي» (تكوين العقل العربي، ص ٢٨٦).

بكل قاذورة، لا يرعوون من قبيح ولا يرتدعون عن باطل إلا من عصمه الله. فلك دلهم النظر على القمن وحقيقة التوحيد، فبئس ل إلى مثل هذه الأشياء،

إن وحدة المصير التي جمعت على هذا النحو بين الفلسفة والكلام، بوصفه «علم التوحيد بأدلة العقول»، لا تدع مجالاً للشك في أن المسألة ـ لنكرر القول ـ لا تتصل بـ «علوم الأوائل» بما هي علوم «دخيلة»، ولا بـ «موقف أهل السنة» بما هم أهل سنة، وبجماعهم. فالعداء المشترك الذي قوبل به الفلسفة والكلام ـ وإلى حد ما التصوف ـ، وعلى الأخص في إسلام القرون المتأخرة، يرغمنا على البحث عن تعليل آخر قدمت لنا مسيحية القرون الأولى موازيه التاريخي. فمرد الأمر هنا وهناك إلى تقنين العقيدة القويمة وإلى ما تتأدى إليه هيمنتها من تسطيح وتسوية لتضاريس الاختلاف بمدحلة الفكر الأوحد. فالكلام، كالفلسفة، تشغيل للعقل. والعقل لا يشتغل إلا إذا اختلف. وحتى إذا طلب الوحدة فإنما من خلال حقه في أن يكون مختلفاً وفي أن يعيد بناء الوحدة حول اختلافه بالذات. وعلى الطريق إلى تقنين العقيدة القويمة وصبّها في القالب الجلمودي لـ «قوانين الإيمان» و «بيانات الاعتقاد»، كانت مدرسة الرأي هي التي تعرضت، في الثقافة العربية الإسلامية، للاضطهاد والاستئصال حتى قبل أن يتطور علم الكلام. وقد حشد الإمام

---

(١١٥) صون المنطق والكلام، ص ٢٠٩ ـ ٢٢٧.

الحافظ أبو بكر البغدادي (ت ٤٦٣) في كتابه «شرف أصحاب الحديث» طائفة من أقوال «أئمة السلف» في هجاء الرأي. فقد أخرج عن سفيان الثوري: «إنما الدين بالآثار، ليس الدين بالرأي»، وعن الأوزاعي: «عليك بآثار من سلف وإن رفضك الناس، وإياك ورأي الرجال وإن زخرفوه بالقول»، وعن يزيد بن زريع: «أصحاب الرأي أعداء السنة، ولو أن صاحب الرأي شغل بما ينفعه من العلوم وطلب سنن رسول رب العالمين، واقتفى آثار الفقهاء والمحدثين لوجد في ذلك ما يغنيه عما سواه، واقتفى بالأثر عن رأيه الذي رآه»[١١٦]. هذه الحرب المبكرة على مدرسة الرأي من مدارس الفقه

---

(١١٦) نقلاً عن السيوطي، المصدر السابق، ص ١٩٣ـ ١٩٤. والواقع أن الخطيب البغدادي هو من ضمّن كتابه الشهير، «تاريخ بغداد»، تصفية مرعبة لحساب أبي حنيفة بوصفه مؤسس مدرسة الرأي في الفقه. وهذه بعض نماذج من أهجيته التي يعز مثيلها في أدبيات السجال والمناظرة: «قال مالك [بن أنس]: ما ولد في الإسلام مولود أضرّ على أهل الإسلام من أبي حنيفة... وعن عبد الرحمن بن مهدي: ما أعلم في الإسلام فتنة بعد فتنة الدجال أعظم من رأي أبي حنيفة... وعن شريك بن عبد الله: لأن يكون في كل حي من الأحياء حمّار خير من أن يكون فيه رجل من أصحاب أبي حنيفة... وعن الأوزاعي: عمد أبو حنيفة إلى عرى الإسلام فنقضها عروة عروة... وعن الوليد بن مسلم: قال لي مالك بن أنس: أيتكلم برأي أبي حنيفة عندكم؟ قلت: نعم. قال: ما ينبغي لبلدكم أن تسكن... وعن عبد الله بن المبارك: من نظر في كتاب الحيل لأبي حنيفة أحلّ ما حرّم الله وحرّم ما أحلّ الله... وعن ابن المبارك: الذي وضع كتاب الحيل أشرّ من الشيطان... وعن خاقان المؤذن: ما وضعه إلا إبليس... وعن وكيع بن الجراح: ذكروا أبا حنيفة في مجلس سفيان فقال: كان يقال: عوذوا بالله من شر النبطي إذا استعرب... وعن يزيد بن هارون: ما رأيت قوماً أشبه =

هي التي تتابعت، وفق المنطق عينه وللأسباب والأهداف عينها، في الحرب اللاحقة على الكلام والفلسفة. فمدرسة الرأي كانت تمثل، في إطار حضارة مركزية، أحد مواقف الحرية الممكنة إزاء النص، على حين أن العبودية التامة للنص/المركز هي نقطة الانطلاق ونقطة الوصول لحراس العقيدة القويمة المقننة المجمع عليها جماعياً. وابن السمعاني هو أيضاً من يقدم لنا صياغة ممتازة لما يمكن أن نسميه هنا بالأورثوذكسية الإسلامية التي ناب فيها المحدثون ـ بالتضامن مع غالبية من الفقهاء ـ مناب الأساقفة في الأورثوذكسية المسيحية. يقول مؤلف كتاب **«الانتصار لأهل الحديث»**: «مما يدل على أن أهل الحديث هم على حق أنك لو طالعت جميع كتبهم المصنفة من أولهم إلى آخرهم، قديمهم وحديثهم، مع اختلاف بلدانهم وزمانهم وتباعد ما بينهم في الديار، وسكون كل واحد منهم قطراً من الأقطار، **وجدتهم في بيان الاعتقاد على وتيرة واحدة ونمط واحد**، يجرون فيه على طريقة لا يحيدون عنها، ولا يميلون فيها، **قولهم في ذلك واحد، وفعلهم واحد، لا ترى بينهم اختلافاً ولا تفرقاً في شيء ما وإن قل. بل لو جمعت جميع ما جرى على ألسنتهم ونقلوه عن سلفهم، وجدته**

= بالنصارى من أصحاب أبي حنيفة... وعن أحمد بن حنبل: ما قول أبي حنيفة والبعر عندي إلا سواء... وعن عبد الصمد بن حسان: لما مات أبو حنيفة قال لي سفيان الثوري: اذهب إلى إبراهيم بن طهمان فبشره أن فتّان هذه الأمة قد مات... إلخ». (أبو بكر الخطيب البغدادي: تاريخ بغداد ـ طبعة دار الكتب العلمية المصورة، بيروت، بلا تاريخ، الجزء الثالث عشر، ص ٤١٣ـ ٤٥٣).

وكأنه جاء من قلب واحد وجرى على لسان واحد. فهل على الحق دليل أبين من هذا؟ وأما إذا نظرت إلى أهل الأهواء والبدع رأيتهم متفرقين مختلفين وشيعاً وأحزاباً، لا تكاد تجد منهم اثنين على طريقة واحدة في الاعتقاد، يبدع بعضهم بعضاً، بل يترقون إلى التكفير، يكفر الابن أباه والرجل أخاه والجار جاره... وكان السبب في اتفاق أهل الحديث أنهم أخذوا الدين من الكتاب والسنة وطريق النقل، فأورثهم الاتفاق والائتلاف. وأهل البدعة أخذوا الدين من المعقولات والآراء، فأورثهم الافتراق والاختلاف»[١١٧].

وكما في كل أورثوذكسية أو عقيدة قويمة، فإن رجحان الكفة ـ بله الهيمنة بلا منازع ـ يحدده تضامن السوسيولوجيا مع الأبستمولوجيا. ولئن يكن تنصر الدولة في عهد قسطنطين هو ما ضمن الانتصار للأورثوذكسية المسيحية، فإن يد السلطة لم تكن بعيدة عن هيمنة العقيدة القويمة في الثقافة العربية الإسلامية. وما ذلك فقط بسبب الاضطهاد المباشر الذي تعرض له خصوم العقيدة القويمة المقننة على نحو ما حدث للمعتزلة في عهد المتوكل أو للأشاعرة في عهد الكندري وزير طغرلبك[١١٨]، بل أيضاً وأساساً

---

(١١٧) صون المنطق والكلام، ص ٢١٩ـ ٢٢٠. والتسويد منا.

(١١٨) يمكن أن يقال هنا إن ابن حنبل تعرض هو نفسه للمحنة في زمن المأمون، مثلما سيتعرض ابن تيمية لمحنة مماثلة في زمن الملك الناصر. ولكن هاتين المحنتين ستبقيان فرديتين شخصيتين ولن تطالا جملة رجال المدرسة. بل إن محنة ابن حنبل ستوظف بمنتهى البراعة «الإعلامية» من جانب رجال المدرسة في إعلاء شأن المدرسة وكسب التعاطف الجماهيري معها.

لأن منطق العقيدة القويمة هو منطق سلطوي. فقد وجدنا ابن حنبل يعلمنا في «عقيدته» عدم جواز الخروج «على الأمراء بالسيف وإن جاروا» ويوصي بـ «الصبر تحت لواء السلطان على ما كان عليه من عدل أو جور»[١١٩]. وكذلك وجدنا الاعتقاد القادري، الذي كان حنابلة بغداد وراء إملائه، يؤكد على أن «الصبر من الإيمان» ولا يجيز تكفير الحكام وإن فسقوا، ويرهن علم الدين بالنصيحة ـ بعد الله وكتابه ورسوله ـ «لأئمة المسلمين وعامتهم». وباستثناء الاستثناء الذي يمثله ابن تيمية، فإن أحداً من حراس العقيدة القويمة لم يخرج قط على قاعدة عدم شرعية الخروج على الإمام براً كان أو فاجراً، وعلى السلطان عادلاً كان أو جائراً. وهذا الموقف الموجب، أو على كل حال غير السالب، من السلطة، حمى أهل الحديث من المواجهات العالية الكلفة مع السلطة، وحال، حتى في حال وقوعها كما في محنة ابن حنبل، دون «تصعيدها». وهذا ما وفر على أهل الحديث أن يهدروا في المواجهة مع السلطة القوى التي هدرتها الفرق الإسلامية الأخرى.

على أن منطق السلطة في العقيدة القويمة لا يقتصر على هذا الجانب الزمني. فهناك أيضاً الجانب الروحي. فمنطق العقيدة القويمة هو منطق سلطة بالمعنى الروحي للكلمة. وفي حالة المحدثين، فإن هذه السلطة تتماهى والسلطة النبوية. فعلى حين أن سائر الفرق تصدر عن اجتهاد شخصي، سواء في شكل رأي أو

---

(١١٩) من «عقيدة» ابن حنبل كما يرويها عنه صاحبه الحسن بن إسماعيل الربعي.

قياس، فإن أهل الحديث يصدرون عن سنة النبي مباشرة. فهم إذن بين سائر الفرق **أصحاب امتياز**، وهم له واعون وبه يدلّون. يقول أبو القاسم اللالكائي (ت ٤١٨) في كتابه «**أصول السنة**»: «هذا دين أخذ أوله عن رسول الله مشافهة لم يشُبْها لبس ولا شبهة، ثم نقلها العدول عن العدول من غير تحامل ولا ميل، ثم الكافة عن الكافة، والضافة عن الضافة، والجماعة عن الجماعة؛ أخذ كف بكف، وتمسك خلف بسلف، كالحروف يتلو بعضها بعضاً، ويتسق أخراها على أولاها رصفاً ونظماً. فهؤلاء الذين تمهدت بنقلهم الشريعة، وانحفظت بهم أصول السنة، **فوجبت لهم بذلك المنة على جميع الأمة**، والدعوة لهم من الله بالمعونة، فهم حملة علمه ونقلة دينه... ثم كل من اعتقد مذهباً فإلى صاحب مقالته التي أخذ بها ينتسب، وإلى رأيه يستند، **إلا أصحاب الحديث، فإن صاحب مقالتهم رسول الله (ص)، فهم إليه يتسبون**، وإلى علمه يستندون، وبه يستدلون، وإليه يفزعون، وبرأيه يقتدون، وبذلك يفتخرون، وعلى أعداء سنته بقربهم منه يصولون. فمن يوازيهم في شرف الذكر، أو يباهيهم في ساحة الفخر وعلو الاسم؟» (١٢٠).

ولا يغيب عنا أن هذه السلطة المعنوية تقوم على ملابسة أو على **مسكوت عنه ابستمولوجي** أساسي. فالمحدثون هم المسؤولون إلى حد كبير عن ظاهرة تضخم الحديث أو «الكذب على النبي» كما يسميها مؤلف «**تدوين السنة**». فاستمرار فريق «أهل الحديث» عبر التاريخ وتوسع صفوفه باطراد إلى حد استئثاره بالغلبة دون سائر

---

(١٢٠) **صون المنطق والكلام**، ص ١٥٧. والتسويد منا.

الفرق الإسلامية، ارتبطا جوهرياً بتلك الظاهرة. فقد كان من المفروض، على العكس، أن ينتهي دور المحدثين مع تدوين السنة وتصنيف كتب الصحاح والسنن في القرن الثالث على أبعد تقدير. ولكن فتح الباب على مصراعيه أمام الأحاديث الآحاد والضعيفة سمح بتمرير عشرات الآلاف من الأحاديث الموضوعة، فدخلت المدونة الحديثية المتداولة «أحاديثُ نسبت إلى النبي (ص) ليس فيها سنة ولا شريعة ولا عبادة ولا معاملة ولا شيء يفيد المسلمين في دينهم أو دنياهم، وجاءت فيها أحاديث متناقضة، وأحاديث تناقض القرآن وتنسخ أحكامه»[١٢١].

وقد تأدت ظاهرة التضخم هذه إلى ضرب حصار مطبق حول العقل، ففقد حقه في مواجهة «النوازل» والاستجابة للمستجدات، وبات مقيداً في كل حركة من حركاته بمنطق الاقتفاء بالأثر وكراهة البدعة والحذر من الاستحداث، لأن «كل محدثة بدعة، والبدعة ضلالة، والضلالة في النار». ولقد جُرِّد العقل من كل قدرة على المبادرة حتى قيل على لسان سفيان الثوري: «ينبغي للرجل ألا يحك رأسه إلا بأثر». ومنع العقل من النظر حتى من الكوة التي تركها له الشافعي مفتوحة: القياس على مثال سبق. فقد قيل على لسان ابن سيرين: «أول من قاس إبليس». وبكلمة واحدة، أعلنت **لا كفاءة العقل**: «إعلم أن مذهب أهل السنة [لنقرأ مذهب أهل الحديث] أن العقل لا يوجب شيئاً على أحد، ولا يرفع شيئاً عنه، ولا حظ له في تحليل أو تحريم، ولا تحسين ولا تقبيح، ولو لم يرد السمع ما

---

(١٢١) إبراهيم فوزي: **تدوين السنة**، مصدر آنف الذكر، ص ٦٤.

أوجب على أحد شيء، ولا دخلوا في ثواب ولا عقاب»[١٢٢].

ولا نستطيع أن نختم بدون الإشارة إلى أن المنطق السلطوي للعقيدة القويمة قد وجد مرتكزاً مكيناً له في حديث الفرقة الناجية. فاحتكار تمثيل العقيدة القويمة على الأرض لا بد أن يوازيه ويكافئه في السماء احتكار الخلاص الأخروي. وحديث الفرقة الناجية يكرس هذا التطابق. فهو يهلك اثنتين وسبعين فرقة لينجي في مقابلها فرقة واحدة. ولا شك أن الأشاعرة، كآخر فرقة كلامية رأت النور، أسهموا بدورهم في تطوير حديث الفرقة الناجية من خلال التفريق الشهير بين الفرق، الذي حاوله إمامهم في النصف الأول من القرن الرابع عبد القاهر البغدادي. ولكن لئن يكن البغدادي شمل في عداد الفرقة الناجية «ثمانية أصناف» يمثلون جماع «أهل السنة والجماعة»[١٢٣]، فإن أهل العقيدة القويمة من المحدثين كانوا أبرع وأشد تماسك منطق منه عندما حصروا الفرقة الناجية بفرقة واحدة هي فرقة أهل الحديث. فالجنة لا تتسع إلا لفرقة واحدة، والفرقة الناجية إما أن تكون واحدة أو لا تكون. فحديث الفرقة الناجية هو نقيض منطقي لأية تعددية، كائناً ما كان مضمونها. ولئن لم يحكم البغدادي الأشعري إغلاق الدائرة، فإنه سيطرد هو وفرقته من نفس

---

(١٢٢) صون المنطق والكلام، ص ٢٣١.

(١٢٣) هذه الأصناف هي في تعداد البغدادي، وحسب ترتيبه: ١ـ الأشاعرة أنفسهم، ٢ـ أئمة الفقه من فريقي الرأي والحديث، ٣ـ المحدثون، ٤ـ البيانيون، ٥ـ القراء القرآنيون، ٦ـ الزهاد الصوفية، ٧ـ المرابطون في الثغور، ٨ـ «عامة البلدان التي غلب فيها شعائر أهل السنة دون عامة البقاع التي ظهر فيها شعار أهل الأهواء الضالة» (الفرق بين الفرق، طبعة دار الآفاق المصورة، ص ٣٠٠ـ ٣٠٢).

المنفذ الذي تركه مفتوحاً فيها. فالمنطق المباطن لحديث الفرقة الناجية يستتبع تصفية للتصفية وصولاً إلى الأحدية التي لا تقبل أية شراكة[١٢٤]. ونظراً إلى أن جميع فرق «المبتدعين» تريد التسلل إلى داخل حَرَم العقيدة القويمة، فلا بد من تقييد القيود بقيود وجعل المدخل إليها أصعب ولوجاً من سم الخياط على الجمل. وهذا ليس متاحاً حتى للفرقة الناجية إلا بقضاء إلهي. هكذا، وكما يقول مؤلف **«الانتصار لأهل الحديث»**، «إن الله تعالى أبى أن يكون الحق والعقيدة الصحيحة إلا مع أهل الحديث والآثار»، وهذا دون سائر فرق المبتدعة. فهؤلاء «طلبوا الدين لا بطريقة لأنهم رجعوا إلى معقولهم». أما أهل الحديث والآثار فـ «أخذوا دينهم وعقائدهم خلفاً عن سلف، وقرناً عن قرن». فعندهم أن «أصل الدين هو الاتباع» و «طريق الدين هو السمع والأثر». على حين أن «طريقة العقل والرجوع إليه وبناء السمعيات عليه مذموم في الشرع ومنهي عنه»، هذا إذا لم تكن «دلائل العقل... ضلة من الرأي وخدعة من الشيطان»[١٢٥].

---

(١٢٤) عرفت العقيدة القويمة المسيحية نمطاً مشابهاً من التصفيات، وإن تكن انطلقت، كعدد رمزي، من الرقم ١٠٠، لا من الرقم ٧٢ كما في العقيدة القويمة الإسلامية. أنظر في ذلك على سبيل المثال «كتاب الهرطقات» ليوحنا الدمشقي الذي أحصى مئة هرطقة كان آخرها، في نظره، الإسلام نفسه. ولا يستبعد على كل حال أن يكون التقليد الذي سار عليه يوحنا الدمشقي هو الذي انتقل من اليونانية إلى العربية تحت اسم «الملل والنحل» الذي ألف فيه كثرة من المتكلمين ومن مؤرخي الفرق في الإسلام.

(١٢٥) صون المنطق والكلام، ص ٢٠٠ـ ٢٠٧.