

السياق التاريخي لظهور الاعتقاد القادري (420هـ/1029م):

قراءة في الصراع المذهبي والتوظيف السياسي.

The historical context of the emergence of the Qadiri Creed (420 AH/1029 AD): An analysis of sectarian conflict and political utilization

حسين بويدي (*)

جامعة قسنطينة 2 عبد الحميد مهري/مخبر الدراسات والبحوث في حضارة المغرب الإسلامي

hocine.boubidi@univ-constantine2.dz

تاريخ الاستلام: 2024/07/15 تاريخ القبول: 2025/01/06 تاريخ النشر: 2025/06/03

مُثل القرنان 4/11م و 5/11م مرحلة بالغة الأهمية في الصراع السياسي والمذهبي بين الخلافتين العباسية ومركزها بغداد، والفاطمية التي انتقلت منذ 362هـ من المهديّة إلى القاهرة، وقد استفاد المذّ الشيعي مشرقاً من وقوع الخلفاء العباسيين تحت سيطرة العائلة البويهية الشيعية، كما طوّر جهازه الدعائي من خلال دعائه المبثوثين في مختلف المناطق الخاضعة -ولو صورياً- للخلافة السنية، وقد استدعى ذلك ردّاً من الخلفاء العباسيين، الذين حاولوا -رغم ضعف سلطتهم- محاصرة المذّ الشيعي وإضعافه عبر وسائل متعددة، ومثّل الجانب العقائدي عند الخليفة القادر بالله العباسي سلاحاً بالغ الأهمية في إسقاط عقائد الفاطميين وكسر الدعاية المذهبية لدولتهم.

عمل الخليفة القادر بالله على دعم رؤية أهل السنة؛ باعتبارهم كتلة فكرية واحدة، من خلال ما عرف بـ: الاعتقاد القادري، ورأى ضرورة استيعاب مختلف المقولات التي تشكلت في مواجهة تيارات الشيعة والمعتزلة والخوارج، وتجاوز العداوة العباسية للأُمويين عبر الإقرار بصحة خلافتهم، لتكون دولة بني العباس بمثابة استمرارية لخط سياسي عقدي يبدأ من أبي بكر الصديق ويصل إلى القادر نفسه، ولأجل ترسيخ هذا الفهم الذي أقره الفقهاء السُنّة قام باستتابة المخالفين، وأخذ توقيعاتهم على رجوعهم عن مذاهبهم، ومنعهم من التدريس والمناظرة استناداً إلى مقولاتهم، وواصل الخليفة القائم سياسة والده، وسعى لتثبيت الاعتقاد القادري كمرجعية سنية عليا، ووقّع الفقهاء عليها، وعلى "أن هذا اعتقاد المسلمين، ومن خالفه فقد فسق وكفر".

الملخص

*المؤلف المرسل.

	الكلمات الدالة
Abstract:	The 4th and 5th centuries AH (10th and 11th century AD) represent a highly significant phase in the political and doctrinal conflict between the Abbasid Caliphate, centered in Baghdad, and the Fatimid Caliphate, which moved from Mahdia to Cairo, the new capital of the Ismaili Shia, in 362 AH. The eastward Shiite expansion benefited from the control of the Shiite Buyid family over the Abbasid caliphs. Additionally, it developed its propaganda apparatus through its missionaries spread across various regions under the Sunni Abbasid Caliphate. This prompted reactions from the Abbasid caliphs, who, despite their weakened authority, sought to contain and weaken the Shiite expansion through various means. The doctrinal efforts of the Abbasid Caliph al-Qadir Billah were notably significant in undermining the Fatimid ideas and countering their sectarian propaganda. Caliph al-Qadir Billah worked to achieve victory for the Sunnis by unifying them as a single intellectual bloc through what became known as the "Qadiri Creed." He sought to incorporate various ideas that emerged in opposition to the Shia, Mu'tazilite, and Kharijite sects. He also established a framework to overcome the enmity between the Abbasids and the Umayyads by recognizing the legitimacy of the Umayyad Caliphate, presenting the Abbasid state as a continuation of a political and doctrinal project that began with Abu Bakr al-Siddiq and extended to Caliph al-Qadir himself. To solidify this creed, which was endorsed by Sunni scholars, he demanded that dissenters renounce their beliefs, required them to sign statements of their abandonment of deviant sects, and prohibited them from teaching or debating based on their previous doctrines. Caliph al-Qa'im continued his father's policy, reinforcing the Qadiri Creed as the Sunni doctrinal reference for the Abbasid state, with scholars signing a declaration that this was the belief of Muslims and that anyone who opposed it was considered impious and heretical.
Keywords:	Caliph al-Qadir Billah, Qadiri Creed, Baghdad, Sunnis, Shia, Ismailis

1. مقدمة

إن التاريخ لتشكل الأفكار وتحولاتها وسيروها نجاحها أو فشلها عملية بالغة التعقيد، وهي في حاجة إلى حفر عميق من أجل تقديم مقاربات منطقية؛ ذلك أن الماضي الذي شهد انبثاق الآراء قد انقضى بمختلف التداخلات التي رسمت مشاهدته وشكلت الذهنيات التي عاشته،

والمادة التاريخية التي وصلتنا من مختلف المصادر -على اختلاف أنواعها- ليست سوى اقتباس انتقائي بسيط جدا مقارنة بالعوالم الواسعة التي يؤرخ لها، وغالبا ما يتم تصوير هذا التاريخ الفكري انطلاقا من كتابات النخب العاملة التي تعبر عن رؤية خاصة تنطلق من مرجعيتها المعرفية، وفي كثير من نصوصها مظهر من مظاهر الدعاية والدعاية المضادة بين مختلف المذاهب والفرق والطوائف، كما أن النص المكتوب ضمن سياق ثقافي محدد يحمل سياق التبلور، ويعبر عن الرغبة الكامنة خلف إنتاجه ومرامي توظيفه.

إن الحاجة ملحة في الأبحاث التي تقرأ الأفكار ضمن سياقها التاريخي لمحاولة تتبع كل الإشارات التي تسمح باسترجاع الملامح الجوهرية للعوالم المنتجة لها؛ أي لفهم الخلفية التي قادت إلى نشوء هذه التصورات وعززت حضورها وأعطتها قيمة ضمن سجلات تموج بالفناعات المتناقضة، ومنعت بالتالي من اندثارها السريع وتناسيها، ثم ساهمت في استدخالها في متون جديدة تعبر عن حالة تراكمية ضمن توجه فكري محدد، قد يتطور ويتغير ويتحوّر، لكنه يعبر عن موقف استمر يشعر بتميزه ضمن مقولات أخرى مخالفة أو مناقضة، وبالتالي فإن مجموع الأفكار التي تستمر في الحضور ليس بالضرورة أن تكون سيرورتها ثابتة غير متحوّلة؛ بل تمثل مفاهيم مركزية متميزة، بينما قد تنتهي في حالات أخرى إلى أحد أشكال القطيعة والتجاوز الكامل، ويحاول التاريخ الفكري أن يبحث عن سياقات تشكل الرأي المناقض وتطوره إلى غاية الانفصال الكامل عن المسار السابق وتشكيل رؤية جديدة.

في التأريخ لعوالم الأفكار في السياق الإسلامي تندخل الكثير من العوامل التي تؤسس لرؤية معينة، فامتداد دار الإسلام إلى مناطق عديدة ذات موروث ثقافي متباين، وعقائد دينية مختلفة، أدّى إلى استدخال كثير من العقائد من مداخل تأويلية أو توفيقية/تلفيقية، وإعادة إنتاج تصورات جديدة تتعالق فيها حمولات هجينة، ونشاط حركة الترجمة أدخل بالتدريج إلى الحواضر الإسلامية الفلسفات اليونانية بمختلف مدارسها وأزممنتها، والأفكار السريانية والفارسية والهندية والغنوصية والهرمسية والحرائية وغيرها¹، في الوقت الذي كانت فيه الثقافة الكتابية تكافح لتحلّ محلّ المعرفة الشفهية السائدة في البيئة العربية، كما أن وقوع الفكرة الدينية في عمق الجدل

السياسي منذ الفتنة الكبرى أنتج مزيدا من القراءات المتباينة للنص القرآني الذي صار منطلق الاستدلال والاستدلال المضاد بين الجماعات السياسية، التي تحمل في ذات الوقت رؤية دينية تعتبرها المسلك الوحيد للهدى وسلوك الصراط المستقيم، بينما تحكم على غيرها بالضلال والابتداع والانحراف والكفر في حالات أخرى، وبالتالي تدفع نحو قيام آراء كلامية وفقهية مختلفة، كما أن الاجتهاد الشخصي للقراء ثم الفقهاء والمحدثين وغيرهم من حملة العلوم الشرعية المستند إلى خلفيات تتعلق بتأسيس المذاهب، ودور حملة العلم الأوائل من جيل الصحابة ومن بعدهم، ثم الخصوصيات المناطقية التي تحكمت في طريقة تلقي العلوم الإسلامية ومدى حضور أو غياب قراءتها انطلاقا من عمق ثقافي آخر؛ والقواعد والأصول المتعلقة بآليات الاستنباط والاستدلال والتفسير، كلها أدت إلى تشكل الموقف العقدي أو الفقهي كما انتهى إليه.

ضمن هذه الرؤية تحاول هذه الورقة العلمية أن تفحص السياق العام الذي أدى إلى تشكّل/اعتماد أحد أهمّ النصوص العقدية الإسلامية من حيث الفعالية والتأثير؛ وهو الاعتقاد المعروف بـ: الاعتقاد القادري المنسوب للخليفة العباسي: القادر بالله (381-422هـ/991-1031م)، وذلك من خلال قراءة الظرفية الزمكانية التي أدت إلى ظهوره/اعتماده، انطلاقا من مسار تاريخي متدرّج يستحضر المشكلات الفكرية التي حاول الخلفاء العباسيون احتواءها، والصراعات العقدية التي استمرت بين النخب العلمية المنتظمة ضمن مذاهب متعارضة، ولذلك فإن الورقة لا تطمح إلى مساءلة هذا المتن من حيث كونه حقا أو باطلا، أو تعبر عن مرافعة كلامية حجاجية، بل تتركز إشكالياتها المعتمدة على المقاربة التاريخية لأجل فهم العوامل التي قادت إلى إنتاج وتبني هذا النص، ثم وظيفته في السياق الذي ظهر فيه؟

وينبغي التأكيد من البداية؛ أن معالجة الموضوع من منطلق: الصراع المذهبي والتوظيف السياسي؛ لا يعني بالضرورة الفصل بينهما؛ أي أن الباحث لا يتبنى فكرة القطيعة الوهمية بين المجالين الفكري والسياسي والسلطتين الدينية والسياسية، ذلك أن مؤسسة الخلافة العباسية قد تباينت أساليب تعاملها مع واقع الفرق والمذاهب المختلفة انطلاقا من قناعات الخلفاء وتوجهاتهم، أو الجماعات النافذة المحيطة بهم، بما يبين وجود عمق فكري للقرارات السياسية،

وأملت الإكراهات السياسية على مؤسسة الخلافة تعديل طريقة إدارتها للشأن المذهبي حفاظا على تماسك السلطة، ومنع تفكك المجتمع وقواه الأساسية وفي مقدمتها الجيش، كما أن الهمّ العقدي لعلماء الشريعة غير مستقلّ عن همومهم السياسية، فهم يسعون إلى العمل على حفظ هوية محددة للدولة تتناسب مع ما يروونه حقا واستقامة، ويدفعون من خلال أنشطتهم العلمية إلى تقويض المشاريع المخالفة التي تهدف إلى إحداث انقلاب سياسي يحوّلهم من صفة: حملة العلم داخل مذهب حاكم وموجّه، إلى حملة العلم داخل دولة تعارض مذهبهم وتقوض نشاطاتهم، فالتقسيم المعتمد ليس سوى أداة بحثية لفهم التشابك الموجود بين البعدين المذهبي والسياسي في هذه الحوادث، وهذا التنبيه ضروري جدا لمنع من قراءة المقال قراءة ذات نفس ينتمي إلى النزعة المعرفية في تسييس كل التاريخ الإسلامي، وتأويل كل تدافع عقلي على أنه يستبطن صراعا طبقيًا بالضرورة.

يضاف إلى ما سبق؛ أن هذه المنهجية تكشف عن خطأ الطرح الذي يزيح دراسة الأفكار عن السياقات التي شكّلتها، ويتعاطى معها باعتبارها متعالية على التاريخ ومستقلة عن التدافع السياسي والتأثير الاجتماعي، وينطلق من المفاهيم مجردة عن تاريخية تبلورها والتحوّلات التي طرأت عليها، ويتخيّل صورتها الأولى في صورتها النهائية، فيقرأ الماضي الفكري الأبعد وكأنه ثابت لم يتحرك، فكل ذلك يمكن تجاوزه عبر توسيع مجال النظر إلى السياق العام لنشأة الأفكار، وضمن فلسفة مختلفة لتفسير تاريخها؛ هذه الفلسفة لا تقصي فاعلية الأفراد المنتجين لهذه الأقوال والتصورات بدعوى أن ذلك جنوح نحو تاريخ كلاسيكي متجاوز، ولا تتجاوز العمق الاجتماعي والبنيات الفاعلة التي تضمن للفكرة وعاء حاضنا يمدّه بإمكانية الانتشار والاستمرار، فالفرد ليس مجرد منتج اجتماعي، كما أنه غير مقطوع عن المجتمع، فإذا كان مجتمعه يمدّه بأصول تفكيره وممكنات الأفق الذي يفكر فيه، فإن العقل يسمح له بتحقيق فاعلية تتجاوزية، وتصحيح وتقويم لعوالم فكرية تنتهي إلى تطويرها في اتجاهات عديدة، ودفع المجتمع نحو تبنيها وإعادة التكييف معها، كل ذلك ضمن تداخلات معقدة بين أفكار الفرد وطموحاته،

واستجابة المجتمع وردة فعله داخل المنظومة الفكرية الحاكمة بمرجعياتها، والإكراهات السياسية وطريقة استجابتها أو تقويضها للآراء المثبوتة، وغير ذلك من العوامل².

أريد التأكيد دائما على ضرورة القراءة التركيبية لتشكيل الأفكار في سياق زمكاني معين، ومدى قدرتها على الانتشار والسيطرة أو التراجع والضمور، ذلك أن الرغبات السياسية وأدوات السلطة ليست كافية وحدها في تشكيل ذلك، ولا الجهد العقلي والدافع الديني المعبر عن القناعات العقدية والرؤى المذهبية، وأيضا لا يمكن أن يستقل التفسير الطبقي بتمييز الأفكار التي تنتمي إلى الطبقة البورجوازية وتلك التي تنبت داخل المجتمعات المهمشة. إنما الذي أراه هو ضرورة فهم التداخلات الموجودة بين كل هذه العوامل والعمل على تمييز مدى فاعلية كل منها، لأن الأفكار ترسم تاريخها بطريقة معقدة ومتداخلة، ومع أننا عاجزون عن استرجاع لحظات الانبثاق ومنعطفات الترسيع أو التجاوز؛ إلا أن استحضار هذه القواعد العامة يدفع إلى الاستغلال الأمثل للنصوص المصدية.

إن الاشتغال على هذا الموضوع قد قادني إلى التعرف على بحثين نشرنا حول الاعتقاد القادري: الأول: كتبه عبد العزيز بن محمد بن علي آل عبد اللطيف سنة: 2006؛ ويحمل عنوان: "الاعتقاد القادري دراسة وتعليق"³، وهو نص ينتمي إلى الأبحاث الحجاجية المذهبية، ويستحضر هذا الاعتقاد ضمن جهود الخلفاء العباسيين لمواجهة الشيعة والمعتزلة وغيرهم من الفرق المخالفة للسنة، ونلاحظ فيه نفسا انتقائيا في اختيار الأمثلة، وإصرارا على قراءة المتن العقدي للقادر بالله من داخل الرؤية الحنبلية وتيار أهل الحديث دون غيرهم من الآراء السنية. الثاني: كتبه كل من: طيب صالح علاوي ومحمود عباد محمد، وصدر سنة: 2019 ويحمل عنوان: "الاعتقاد القادري: دراسة تاريخية تحليلية"⁴؛ وقد ركزت الدراسة على الجوانب العقدية، وتبنى الكاتبان فيها موقفا يرى أن هذا المتن يندرج ضمن التحالف بين السلطة العباسية ومتكلمي الأشعرية الذين تقاربوا مع الحنابلة وتبنوا بعض آرائهم، ومع أن البحث ينه إلى السياق التاريخي؛ فإنه لم يجعله أساس الدراسة وجوهرها.

ويضاف إلى ما سبق؛ المساحة الهامة التي أفردتها سعيد بن سعيد العلوي لهذا النص العقدي ضمن بحثه عن تشكل النظرية السياسية الأشعرية، وتجدّر الظرفية المنتجة لها في جهود مؤسسة الخلافة العباسية لاسترجاع نفوذها وتقويض أطماع خصومها؛ فانصّب اهتمامه على طريقة الاستثمار السياسي في التوجه الفكري الأشعري، وقرأ المتن ضمن هذا السياق⁵، أما الدراسات التي تناولت الاعتقاد القادري بشكل عرضي ضمن التاريخ السياسي والبحوث العقدية فكثيرة. وتتمتع لكل ما سبق تعمل هذه الورقة البحثية على وضع هذا المتن في سياقه، وتقديم قراءة تستحضر البعد العقدي، وتربطه بالصراعات السياسية والطائفية التي عاشتها الخلافة العباسية في مركزها وأطرافها، وحاولت أن تحتويها وتنصّر لرؤيتها الدينية وشرعيتها الأسرية.

2- الميراث السياسي والمذهبي للعصرين العباسيين الأول والثاني

لم تتحرر الخلافة العباسية منذ قيامها من المشكلات الفكرية التي رافقت انتصارات جيوشها ونجاحها في الإطاحة بالأسرة الأموية تحت شعار البيعة ل: "الرضا من آل محمد"؛ فقد نظر إليهم الشيعة العلويون على أنهم محتطفون لمشروع الدعوة التي كانت تطمح إلى إقامة إمامة في ذرية علي بن أبي طالب؛ ذلك أن البيت العباسي لم تكن له المكانة التي تشكلت للبيت العلوي الذي لم يتوقف عن العمل على تقويض الحكم الأموي، وقد شكل العباسيون سرديّة تثبت أحقيتهم في الأمر بانتقال زعامة الفرقة الكيسانية⁶ الشيعية من أبي هاشم عبد الله بن محمد بن الحنفية (ت: 99هـ/718م) إلى محمد بن علي بن عبد الله بن عباس (ت: 118هـ/736م) عندما أحس الأول بدنو أجله نتيجة سمّ دسّه له الخليفة الأموي سليمان بن عبد الملك (96-99هـ/715-718م)⁷، وبصرف النظر عن مدى صدق هذه القصة؛ فإن التاريخ قد حفظ لمحمد بن علي دوره الكبير في تنظيم شبكة الدعاة في مختلف المناطق بالشرق الإسلامي، وتحديد خطاب الدعوة والدعاية الذي يحقق التفاف الناس حول مشروعهم، وبناء شبكة سرية ترتبط بمحلّ إقامته في الحميمة، وهذا مبسوط في مختلف المصادر والدراسات الحديثة⁸.

لقد صدر عن الخليفة العباسي الأول أبو العباس السفاح (132-136هـ/750-754م) في خطبته الأولى بالكوفة ما يؤكد رؤية دينية سياسية ترفع لأجل مكانة البيت العباسي،

وتستدل لذلك بالآيات القرآنية حول أهل البيت وقرابة النبي ﷺ وعشيرته، وهو بذلك يزاحم العلويين الذين اعتادوا أن يخصّوا أنفسهم بهذه النصوص، وقد وصف القائلين بوجود من هو أولى من الأسرة العباسية بـ: "السبئية الضالّ"، مشيرا إلى محاولة تنصيب أحد العلويين خليفة، وعبر -ضمن عملية إسقاط هذا الخطاب المعارض- عن تصورات لا تتطابق مع المفاهيم التي تبناها بعض أنصار العلويين، إذ أثنى كثيرا على كل فترة الخلافة الراشدة، وشدّد على أنها امتداد لفترة النبوة، وأن الانحراف إنما وقع بانتقال السلطة إلى الأمويين، ونصه:

"لما [قبض الله نبيه ﷺ] إليه، قام بذلك الأمر من بعده أصحابه، وأمرهم شورى بينهم، فحووا موارث الأمم، فعدلوا فيها ووضعوها مواضعها، وأعطوها أهلها، وخرجوا خماصا منها، ثم وثب بنو حرب ومروان، فابتزوها وتداولوها بينهم، فجاروا فيها، واستأثروا بها، وظلموا أهلها، فأملى الله لهم حيناً حتى آسفوه، فلما آسفوه انتقم منهم بأيدينا، ورد علينا حقنا، وتدارك بنا أمتنا، وولّى نصرنا والقيام بأمرنا، ليمنّ بنا على الذين استضعفوا في الأرض، وختم بنا كما افتتح بنا، وإني لأرجو ألا يأتيكم الجور من حيث أتاكم الخير، ولا الفساد من حيث جاءكم الصلاح، وما توفيقنا أهل البيت إلا بالله"⁹.

في نفس السياق؛ حفظ لنا الطبري نصا بالغ الأهمية يرتبط بالصراع على الشرعية في هذه المرحلة؛ يتمثل في المراسلات التي تمت بين الخليفة أبي جعفر المنصور العباسي (136-158هـ/754-775م) ومُجد النفس الزكية الحسيني العلوي؛ وهو يؤرخ لتفكك البيت الهاشمي في مواجهة الأمويين بعد قيام الخلافة العباسية، ويبرز السردية التي شكلها العباسيون في مواجهة العلويين من منطلق الاستحقاق الشرعي والتّسبي، ولأنها جاءت كرد على رسالة الثائر العلوي (النفس الزكية) فإنها ترسم رؤية الطرفين لنفسيهما من جهة، وللآخر المنافس من جهة أخرى، ونذكر التداخل الكبير في هذا النص بين مفاهيم الشرف الإسلامية والعربية، والقراءة الوظيفية للنص الديني وللتاريخ الأسري على السواء، والعمل على تقويض الصورة الرمزية التي يريد كل طرف ترسيخها في المخيال الجمعي لأجل منع استغلالها سياسيا¹⁰.

لقد تباينت أساليب الخلفاء العباسيين طيلة العصر العباسي الأول (132-232هـ/750-847م) في التعامل مع المعارضة الشيعية، فقمعوا الثورات التي قاموا بها منذ ثورة: مُجّد النفس الزكية وأخيه إبراهيم سنة: 145هـ/762م، ثم ثورة الحسين بن علي صاحب فخ سنة: 169هـ/786م وغيرها، والتي انتهت بالفشل ومقتل قادتها، وعملوا على تصفية الزعامات الذين حاولوا أو نجحوا في إقامة دول منشقة في الأطراف؛ كما فعلوا مع إدريس الأول بالمغرب الأقصى، وقبله بأخيه يحيى ببلاد الديلم، ونهجوا أحيانا أسلوبا يحاول تلافي الصدام ويسعى إلى جذب أعيان العلويين بالصلات والأموال التي تمنح لهم.

بلغ الأمر بالمأمون العباسي (198-218هـ/813-833م) أن نقل ولاية العهد من البيت العباسي إلى البيت العلوي؛ فجعل الخلافة بعده لعلي بن موسى بن جعفر الصادق (علي الرضا) سنة: 201هـ/817م؛ ولبس اللون الأخضر الذي يعدّ شعار العلويين، ومع أن ولي العهد العلوي توفي بعد عامين، واتهم الشيعة المأمون بدسّ السم له، إلا أن هذه الخطوة عبرت عن تأثير كبير للفكر السياسي الشيعي على العباسيين، وقد تباينت التفسيرات حول الدوافع العميقة التي أوصلت الخليفة المأمون إلى هذا الخيار الذي مزج بين التشيع والاعتزال، فبينما تشير بعض الروايات إلى عوامل التنشئة والتأثير الفارسي¹¹، فإن مقاربات أخرى تنظر للأمر نظرة سياسية خالصة، فرأت أن الاعتزال المتشيع يحقق نوعا من التوازن بين السنة والشيعة، ومحاولة إرضاء الزيدية الذين كانوا في مرحلة تمدد حقق لهم ريادة داخل البيت الشيعي، كما أن هذا الاعتزال يمثل قوة فكرية يمكن تسخيرها في مواجهة الزنادقة الذين ارتفع صوته¹²، ويمكنني القول أن الرأي الثاني يمثل أحد أشكال الإغراق في إعلاء شأن السياسي على حساب المعرفي، فالوقائع التاريخية تدل على أن النخب المعتزلية استغلت السلطة التي منحها المأمون لها في فرض فكرها والتنكيل بخصومها، فلم يكن لها أي مشروع توافقي مع مخالفيها من السنة، بالإضافة إلى أن العلاقة بين المعتزلة والشيعة لم تكن توافقية تماما كما يتم تصويره في هذا الرأي، بل إن الاعتزال كان أسبق إلى طرح مسألة الإمامة بصورة مغايرة للفكر الشيعي¹³، ووجود نفس توافقي بين بعض شخصياته قد لا يكون سوى نزوعا لإرضاء الخليفة، ولم يكن علي الرضا

بنزعته الموادعة ممن يمكنهم التأثير في الزيدية الحركيين المنتمين إلى توجه ثوري يؤمن بالسيف لتنصيب الإمام وليس بتوارث هذا المقام الديني والسياسي، كما أن مواجهة الزنادقة استمر على وجهين: أحدهما سلطوي دشنه أبو جعفر المنصور بشكل حاسم، ورسخه المهدي، والآخر جدلي فكري ساهمت فيه كل الفرق الإسلامية، وخلاصة الأمر أن المأمون قد اعتمدت داخله توجهات توفيقية بين الاعتزال والتشيع، لكن منطق السلطة انتصر في الأخير فلم يعد للتفكير في إخراج الخلافة من بيت بني العباس.

لم يستمر الاعتزال مذهباً للسلطة وقتاً طويلاً؛ فقد سلك الخليفان المعتصم (218-227هـ/833-841م) والواثق (227-232هـ/841-847م) ذات التوجه الذي تبناه المأمون، واستمرت محاولات إجبار النخب العلمية على تغيير معتقداتها لتتوافق مع الرأي المعتزلي¹⁴، لكن التناقضات العباسية العلوية عادت للظهور مجدداً، وسيكون عهد المتوكل (232-247هـ/847-861م) تدشيناً لصراع طويل تداخلت فيه الطموحات السياسية مع القناعات الفكرية، وهذا طيلة العصر العباسي الثاني الذي يسمى: عهد النفوذ التركي، والذي يبدأ من وصول المتوكل للخلافة سنة: 232هـ/847م ويمتد إلى غاية سيطرة البويهيين على بغداد سنة: 334هـ/946م.

لم يكن أثر المأمون على تطور العلاقة بين السلطين السياسية والدينية في الدولة العباسية مقتصرًا على خياراته العقدية وميوله المذهبية، بل إن الطريقة التي وصل بها للسلطة ستدشن عهداً جديداً يمكن وصفه بـ: "عسكرة الخلافة"¹⁵، منذ سنة: 198هـ/813م، حيث لن تعود الشرعية منوطة بالعهد فقط، بل بدعم الجيش أولاً، ثم يصبح الجيش هو الشرعية ذاتها، وإذا كان هذا التحول لم يؤثر على قوة مؤسسة الخلافة في عهد المأمون والمعتصم والواثق؛ فإنه سينتهي إلى أن تسقط هذه المؤسسة أسيرة في يد العسكر، وستكون الميولات المذهبية لهم عنصراً مؤثراً في توجهات الخلافة وسياساتها.

لقد قام المتوكل بانقلاب مذهبي أعاد رسم التوجهات العقدية للخلافة العباسية، فقطع التحالف مع الاعتزال، وأعاد الاعتبار للشخصيات العلمية التي نال منها سابقوها لمواقفهم الراضية لأفكار المعتزلة، وأصدر أوامره بالنهي عن الجدل في القرآن¹⁶، وضيق على الشيعة

بمختلف طوائفها، وقد عبر المسعودي عن هذا المسلك بالقول: "لما أفضت الخلافة للمتوكل؛ أمر بترك التّظر والمباحثة في الجدال، والتّرك لما كان عليه الناس أيام المعتصم والواثق والمأمون، وأمر الناس بالتسليم والتقليد، وأمر شيوخ المحدثين بالتحدث وإظهار السنة والجماعة"¹⁷، وقد بلغ به الأمر أن اتجه إلى امتحان الناس في التشيع، ومعاقبة من ظهرت له ميول علوية¹⁸.

كان تيار أهل الحديث -وفي أعلى هرمه الحنابلة- يبدو للمتوكل الاتجاه السني الذي يمكنه أن يحصّن الدولة من تأثير الخطاب الشيعي الذي استمر في السعي لتقويض الحكم العباسي، وقد تمكّن أهل الحديث بعد إبعاد المعتزلة من مراكز التأثير على مؤسسة الخلافة، من أداء دور بارز في ترسيخ مفاهيمهم الدينية، والتي تم تقديمها باعتبارها الطرح اليقيني الملمزم الممثل للسنة؛ بينما تم تصنيف المقولات المخالفة ضمن دائرة البدعة والضلالة والهلاك، لتشكل بذلك العديد من الكتب المرجعية التي يمكن وصفها بالمؤسّسة، وفي مقدمتها كتب الحديث الستة؛ للبخاري (ت: 256هـ/870م)، ومسلم (ت: 262هـ/876م)، وابن ماجه (ت: 273هـ/886م)، وأبو داود (ت: 275هـ/888م)، والترمذي (ت: 279هـ/892م)، والنسائي (ت: 303هـ/915م)، واكتسبت هذه المؤلفات -وخصوصا كتابي: البخاري ومسلم- حصانتها المعرفية، واستندت عمليات التدوين الفقهي وفقا لأصول الشافعي التي قعد لها في كتاب الرسالة؛ فاستقرت مرجعا أصيلا لم تنافسه أعمال من صنفه¹⁹، وانتهت بعض هذه المدونات إلى أن تمثّل للعقل السني نصوصا مرجعية لا يمكن التشكيك في صدقيتها، وترسّخ تدريجيا أن الأعلام الذين ينتسبون إلى هذه المنظومة المعرفية هم ورثة الأنبياء، العارفون بالمعاني الحقيقية للتنزيل الإلهي والحديث النبوي؛ والمدركون لحدود التأويل فيهما؛ وصاروا بذلك يمارسون دور سلطة مرجعية بالغة الأهمية، بما امتلكوه من مكانة اجتماعية، بينما تم توصيف من عارض هذه السلطة الدينية باعتبارهم أهل الأهواء والبدع المنحرفون عن الصراط المستقيم.

إن التوجه السلطوي العباسي لدعم الحنابلة لم يعمر طويلا؛ إذ يرى سعيد بن سعيد العلوي أن الفكر الحنبلي لم يستطع توحيد "السيوف" المؤيدة للخلافة بعد أن عجز عن حماية وحدة التيار المناوئ للشيعية²⁰؛ بل إنه من خلال احتكاره للحقيقة المطلقة أدّى إلى تبديد هذه الجهود

عبر خطاب التبديع والتضليل الذي ألحقه بمخالفيه في مسائل تتعلق بالحديث والرأي وطرق الاستدلال والاستنباط، ومسائل الصفات والإيمان، ومن أدلة ذلك أنه لما توفي محمد بن جرير الطبري سنة 324هـ/936م اضطر أهله أن يدفنوه ليلاً؛ ذلك أنّ العامة اجتمعت ومنعت من دفنه نهاراً، واتهمته بالرفض والاحاد لما أشاعوه عنه من مخالفته قول أحمد بن حنبل في بعض ما عدّوه أصولاً عقديّة لا تتحمل الخلاف²¹، وكانوا في حياته منعوه الخروج من داره؛ بل ومنعوا وصول من أراد زيارته لأخذ العلم عليه²²، ومرّد ذلك في حقيقة الأمر أن الطبري "صنّف كتاباً فيه اختلاف الفقهاء، ولم يذكر فيه أحمد بن حنبل، فقليل له في ذلك فقال: لم يكن أحمد بن حنبل فقيهاً، وإنما كان محدّثاً، فاشتد ذلك على الحنابلة، وكانوا لا يحضون كثرة ببغداد، فشنعوا عليه بما أرادوه"²³، كما لم يشفع لأبي الحسن الأشعري (ت: 310هـ/922م) جهده في مناظرة المعتزلة والرد عليهم، والانتصار لأقوال أهل السنة في مختلف المسائل العقدية، حيث استمر عامة الحنابلة يعدّونه من المبتدعة أهل الكلام؛ وبلغ الأمر ببعض متعصبيهم أن كفّروه واستحلوا دمه ودم من شايعه على رأيه، ولذلك لما مات "طمس قبره خوفاً عليه، لئلا تنبشه الحنابلة وتحرقه، فإنهم عزموا على ذلك مراراً عديدة"²⁴.

ومما لم ينجح أهل الحديث فيه أيضاً من وجهة نظر سياسية خالصة؛ عدم تطويرهم نظرية حجاجية في السياسة؛ تستند إليها الأسرة العباسية وحلفائها ويتم من خلالها مواجهة الأفكار الشيعية، فلم تكن هذه القضايا محبذة لديهم انطلاقاً من الاكتفاء بمبدأ "السكوت عما شجر بين السلف"، ومبدأ "طاعة المتغلب"؛ بينما كان العباسيون يومها يبحثون عن خطاب مرن قادر على الاستيعاب؛ لينتج عنه سلاح إيديولوجي يمكن الخلافة من توفير حماية شرعية لنفسها ضد الجهاز الدعائي النشط للشيعية الزيدية والإسماعيلية والإمامية وغيرها من التيارات الحركية المعارضة.

لقد تحول التيار الحنبلي بسبب سلوك بعض زعاماته إلى سبب بارز للقلق الاجتماعي والاصطفافات ذات الخلفية الطائفية؛ مما هدّد استقرار المجتمع وأخلّ بالتوازن الذي تحرص عليه السلطة في عهد الخلفاء الذين لم تكن القضايا العقدية والمذهبية تمثل أولوياتهم، وخاصة إصرارهم

على إثارة المشكلات مع الشيعة، وهو ما يبرز في رسالة الخليفة الراضي (322-329هـ/934م) عندما عدّد ضمن انحرافات الحنابلة؛ الطعن على خيار الأمة، ونسبة "شيعة أهل بيت رسول الله ﷺ إلى الكفر والضلال، وإرصادهم بالمكارة في الطرقات والحال"²⁵، وبصرف النظر عن دقّة هذا التوصيف، فإن المؤكّد أن الصراعات الاجتماعية والفتن بين الحنابلة والشيعة كانت من الحوادث المتكررة في هذه المرحلة.

انتهى العباسيون إلى ضرورة وقف النفوذ الحنبلي داخل المجتمع العراقي، فأصدر الخليفة الراضي رسالته الشهيرة ضدهم، والتي أتهمهم فيها بالتجسيم والنصب²⁶، معلنا بذلك خيبة أمل السلطة العباسية في إمكانية الاستثمار في هذا المذهب الذي يحاول ضمان استقلاله عن السلطة دون أن ينافسها سياسيا، ولكن مطلقا يده في فرض رقابة اجتماعية فكرية وقيمية رأتها السلطة تطاولا على صلاحياتها، ومنازعة لها على إدارة الشأن العام في أبعاده العقدية والأخلاقية، ومدخلا لاستمرار الاضطرابات في المدن والمساجد والأحياء²⁷، ومع أن هذا القرار لم ينتج عنه أفول المذهب الحنبلي وشعبيته التي ترسخت بحالات الاستقطاب السني الشيعي، لكن الشافعية والأحناف استفادوا منه في زيادة نفوذهم بالمساجد ومجالس الدرس التي كانت تشكل المنظومة المعرفية للمجتمع الإسلامي يومها؛ وإذا كان رفض التوجهات الخارجية والشيعة والإعتزالية وغيرها قد مهّد الطريق لاكتمال التصور العام لمفهوم أهل السنة والجماعة الجامع عند الكثير من النخب العلمية الموالية للخلافة العباسية؛ إلا أن ذلك تطلّب مراجعة عميقة من العباسيين لتاريخهم من أجل تحقيق توافق تام مع السنة كما تصورتها هذه النخب، كما أن عقول "العامة" يومها كانت تخزن كل أشكال الاصطفاف الطائفي العصبي على التجاوز.

لقد قذف التاريخ بسلطة عسكرية شيعية إلى بغداد، فتبين تدريجيا للمذاهب السنية أنها أقرب إلى بعضها البعض مما تتصوره، لكن ذلك احتاج لينضج إلى عقود أخرى من المناقشات والمناكفات والجدل والردود في قرن يعتبر قرن استضعاف سني، بينما سيعجز الشيعة رغم تفوقهم العسكري ونجاحاتهم السياسية في توحيد جهودهم، لتتمايز في الأخير تياراتهم الكبرى الثلاث: الزيدية، الإسماعيلية، الإمامية الإثني عشرية، ولن تستقل كل هذه المذاهب العقدية والفقهية

برسم الخريطة الفكرية لدار الإسلام في الشرق، إذ أن حركة الترجمة والاشتغال بها من المسلمين وغيرهم، وامتدادات الثقافة عبر المجال، واستدخال دار الإسلام للعديد من الديانات العرفانية القديمة والفلسفات القادمة من بلاد اليونان وتلك المتفاعلة مع التراث البابلي والفارسي والمصري؛ فضلا عن الحضور اليهودي والمسيحي؛ كل ذلك سيرسم أوضاع الشرق المسلم في القرن 4هـ/10م.

3- التيارات المذهبية في عصر النفوذ البويهي

في سنة: 334هـ/946م ورث البويهيون عن الترك تغلبهم على الخليفة العباسي وحكمهم باسمه، وواصلوا استخدام لقب أمير الأمراء، وجعلوه لقباً فعالاً من ألقاب السلطة متميزاً عن الخلافة، وأعلى منها واقعياً في الوقت نفسه، باعتباره يشير إلى الحاكم الفعلي، وكان الخليفة المستكفي (333-334هـ/944-945م) هو الذي عين أحمد بن بويه أميراً للأمراء ولقبه: معز الدولة (334-356هـ/932-967م)؛ لكن البويهيين ما لبثوا أن قتلوا المستكفي وسمّوا عينيه، وقد حفظت المصادر رسالة من الخليفة الطائع (363-381هـ/974-991م) إلى عضد الدولة البويهي (367-372هـ/977-982م) سنة: 367هـ/978م، بما يبرز ما آلت إليه مؤسسة الخلافة، وأن الخليفة الطائع لم يكن له من الأمر شيء²⁸، ولذلك كتب المسعودي الذي عاصر هذه الفترة أن الخلافة أصبحت دون معنى فكتب: "والغالب على أمر المطيع والقيّم بتدبير الحضرة إلى هذا الوقت أحمد بن بويه الديلمي، المسمى بمعز الدولة وكتابه، وزالت أكثر رسوم الخلافة والوزارة في وقتنا هذا، وهو سنة 345 (...)"، ولم نعرض لوصف أخلاق المتقي والمستكفي والمطيع ومذاهبهم، إذ كانوا كالمولى عليهم، لا أمر ينفذ لهم²⁹، وقد وصف ابن طباطبا حال الخلفاء العباسيين في هذا العصر؛ أن "لهم في البلاد والأطراف السكّة والخطبة، حتى صار يضرب مثلاً لمن له ظاهر الأمر وليس له من باطنه شيء أن يقال: قنع فلان بالسكّة والخطبة؛ يعني قنع منه بالاسم دون الحقيقة"³⁰.

نتج عن تغلب بني بويه على مؤسسة الخلافة؛ تأزم الوضع السياسي في الدولة العباسية واشتداد الصراع على النفوذ بين ثلاث مكونات داخلها، تتمثل في: الديلم الشيعة الذين

يدعمون الأسرة البويهية، ومعهم كل الطامعين في العودة إلى مرحلة النفوذ الفارسي، وترك السنة الذين حاولوا الحفاظ على مكتسباتهم ومراكزهم التي سيطروا عليها منذ عهد الخليفة المعتصم، ثم العرب الذين استمروا في محاولاتهم العودة إلى مركز القيادة العسكرية والإدارية، وهم العنصر الذي استمر يدعم كل جهود مؤسسة الخلافة لتجاوز حالة الحجر عليها.

قد يبدو لدارس هذه المرحلة إذا استحضرت تقاسم أفراد البيت البويهي حكم مختلف الأقاليم التي تتبع العباسيين؛ أن العنصر الفارسي قد بسط سيطرته التامة على شؤون الدولة، ولكن الحقيقة أن الجيش البويهي الذي هو أداة السيطرة لهذه السلطة المتغلبة لم يكن مشكّلا من العنصر الفارسي فقط؛ بل إن قسما كبيرا منه كان من الأتراك السنة المتحالفين مع بني بويه، فالولاء السياسي والمصلحة المشتركة كانت تسمح بتجاوز الاصطفافات المذهبية، وفي هذا السياق يشير مسكويه في نص بالغ الأهمية إلى أثر السياسة المالية السيئة لمعز الدولة البويهي على نشوب الصراعات بين مكونات الجيش؛ إذ قادت هذه التصرفات: "إلى الإخلال بالديلم فيما يستحقون من أموالهم، وداخلتهم المنافسة للأتراك من أجل حسن أحوالهم، وقادت الضرورة إلى ارتباط الأتراك وزيادة تقييدهم والاستظهار بهم على الديلم، وبحسب انصراف العناية إلى هؤلاء، ووقوع التقصير في أمور أولئك، فسدت النيات وفسد الفريقان، أما الأتراك فبالطمع والضراوة، وأما الديلم فبالضّر والمسكنة، واشترأوا إلى الفتنة"³¹.

إن الفترة التي اصطلح المؤرخون على تسميتها: "عهد النفوذ البويهي"، تعبّر عن صورة من صور تشردم السلطة، وانبعاثها من مراكز عدّة؛ وتتمثل في: مؤسسة الخلافة برمزيّتها، وإمرة الأمراء بقوّتها، والعسكر الديلمي الشيعي، والعسكر التركي كقوة سنية تدعم البويهيين سياسيا وعسكريا وتعارضهم مذهبيا حيث تنتمي للسنة وتدعم توجهات العباسيين في ذلك، ثم القضاء السني، والمساجد السنية، والأغلبية السنيّة من العامة، والحضور الشيعي المتوسع تدريجيا على مستوى القاعدة الشعبية ومحاولا اختراق المؤسسات الدينية، وكل هذه المكونات التي عرّفناها سياسيا ومذهبيا، تعدّ من منظور آخر طبقات اجتماعية ذات مصالح متشابكة ومتناقضة، ولها انتماءات اثنية أو قبلية متنافسة ومتصارعة، وهي أيضا جماعات ضغط اقتصادية.

لقد مثلت مرحلة السيطرة البويهية على مقاليد الخلافة العباسية صورة جديدة في التاريخ السياسي والمذهبي الإسلامي؛ تتمثل في وجود خليفة سني، لكن مقاليد الأمور بيد الشيعة، وهي من أبرز تجليات الصراع المذهبي المتداخل مع تناقض الأهداف السياسية، ولم يكن خطر الشيعة على الخلافة السنية وجمهورها مقتصرًا على قوتهم العسكرية ونفوذهم السياسي، بل إنهم استندوا إلى حراك معرفي مذهبي بارز، حظي بحماية المتغلبين البويهيين الذين حاولوا النيل من السلطة المعرفية لفقهاء السنة، وذلك بغض الطرف عن بعض ممارسات الشيعة التي كانوا يستعينون بمؤسسة الخلافة لقمعها، بل لجأ بنو بويه للتشجيع عليها أحيانًا وفق ما يخططون له؛ كسب الصحابة، وإحياء الاحتفالات بيوم الغدير³²، ويوم عاشوراء³³.

لقد سبق إيراد نص مسكويه في جذور الصراع بين العنصرين الديلمي والتركي في الجيش البويهي، بما يبدو أنه مجرد انعكاس للمنافسة على الثروة والنفوذ، ولكن ذلك ليس كل الصورة؛ فإن الانتماء السني للترك والشيعة للديلم كان له تأثير كبير في حفظ نوع من التوازن بين مؤسسة الخلافة الضعيفة عسكريًا، ومؤسسة إمرة الأمراء القوية، فالترك كثيرًا ما تدخلوا لصالح السنة عندما تبدو لهم محاولات شيعية لفرض رؤيتهم على الحياة العامة في بغداد، وحملت هذه الحوادث أبعادًا متعددة، لكن الحساسية المذهبية التي تتم استثارها بمختلف المظاهر كانت بمثابة الشرارة، كالأعياد والشعارات والأقوال الذي يظهر منها الغلو في رموز طرف معين والخط من رموز طرف آخر، وقد شهدت بغداد طيلة عهد الخليفة القادر بالله الكثير من هذه الحوادث³⁴.

ساير السيطرة البويهية حركية واسعة في ترسيخ قواعد المذهب الشيعي الإمامي وبلورة معتقداته ومبادئه بعد التأسيس لفكرة الغيبة، إذ ظهرت أعمال عديدة في هذه الفترة، وفي مقدمتها كتابات محمد بن علي بن بابويه الملقب بالشيخ الصدوق (ت: 381هـ/991م)، الذي كان مقربًا من ركن الدولة البويهي (320-366هـ/932-976م)، ويعتبر كتابه: **من لا يحضره الفقيه** أحد الكتب الشيعية التأسيسية الأربعة كمصادر للحديث، ويليه الشيخ المفيد (ت: 431هـ/1040م) صاحب كتاب **الإرشاد**؛ الذي أُرِخ فيه للأئمة الاثني عشر، وكتابه الحجاجي: **أوائل المقالات**، والشريف الرضي (ت: 406هـ/1015م) الذي جمع: **نهج البلاغة** مما نسب

لعلي بن أبي طالب، وأخوه الشريف المرتضى (ت: 436هـ/1035م) الذي كتب: **الأُمالي** و**الشافي** و**الذريعة**، وقد تولّى الأخوان نقابة الأشراف وولاية المظالم وإمرة الحج، وكان أبوهما أبو أحمد الموسوي (ت: 400هـ/1010م) قد رشحه بنو بويه لشغل منصب كبير قضاة بغداد لكن القادر بالله رفض تنصيبه، ويضاف لمن سبق؛ أبو جعفر الطوسي (ت: 460هـ/1068م) الذي يعدّ من أكبر فقهاء الإمامية وفلاسفتها، وترك عددا كبيرا من المؤلفات؛ مثل: **الاستبصار** و**تهذيب الأحكام** في الحديث، و**المبسوط** في الفقه، و**العدة** في الأصول، وإذا أضيف لهذه الأسماء والمؤلفات كتاب **الكافي** للكليني (ت: 328هـ/940م) سيبتين أن الإطار النظري للمذهب الشيعي الإمامي قد اكتمل بنيانه في العهد البويهي³⁵، وقد نتج عن هذا النشاط الكثيف أن اكتملت معالم التصور الشيعي للتاريخ من خلال ما دونته مجامع الحديث المسندة للنبي ﷺ والأئمة، وهذه الرؤية تعبر عن الواقع كما تخيله الشيعة وما يستقيم مع أصول مذهبهم عموما، وحول مبحث الإمامة بشكل أخص، وتجاوز الشيعة من جهة أخرى مناحي القصور في مذهبهم أصوليا بعد أن افتقد إلى قواعد واضحة للاستنباط وتفريع المسائل، وقد نتج عن حالة التأصيل الفكري للتشيع؛ أن بغداد أصبحت "مركزا بارزا للتعليم والتبحر الشيعي الإمامي"³⁶، وهكذا حققوا مزيدا من التوسع؛ فمع محافظتهم على أغلبية عددية بالكوفة، توسعوا تدريجيا في مدينة البصرة؛ فتحولت من مدينة يغلب عليها السنة، إلى مدينة شيعية.

تكشف الحوادث التي تعود إلى هذه المرحلة عن مقاومة ثقافية سنية قوية ضد مشاريع التمدّد الشيعي، إذ تصدى أهل بغداد لمحاولة عامة الشيعة فرض طقوسهم في المدينة، وهو ما أدّى إلى صدامات عديدة، تخفي خلفها تحريضا من علماء السنة على مواجهة المشروع المذهبي البويهي، بعد العجز عن إسقاط مشروعهم السياسي³⁷، وخاصة من طرف الحنابلة الذين مثلوا تيارا اجتماعيا قويا يتمسك بخطاب حدّي يقوم على تطهير المجتمع من مظاهر الانحراف الأخلاقي، والتصدي لمختلف المقولات التي تخالف مذهبهم، ويجعلون الشيعة في مقدمة خصومهم³⁸، ويلاحظ في هذا السياق توجه المجتمع السني إلى إقامة احتفالات جديدة ذات دلالات رمزية تناكف الشيعة، فبعد عاشوراء بثمانية أيام تم اعتماد احتفال يسمى: ذكرى

استشهاد مصعب بن الزبير؛ حيث يزار قبره كما تزور الشيعة قبر الحسين، وبعد يوم الغدير بثمانية أيام صار هناك احتفال سني بيوم الغار، في ذكرى قيل أنها تخلّد هجرة أبي بكر الصديق مع النبي ﷺ، مع أن أيام الغار كانت في شهر صفر، لكن أغراض الصراع السياسي والثقافي لا تخفى على هذه الممارسات³⁹.

حفل القرن 4هـ/10م بالكثير من أعلام الحنابلة الذين أسهموا في الانتصار للسنة، وتأصيل معتقداتهم وتوطيد مذهبهم، والرد على مخالفهم، كما تضامن معهم الكثير من علماء المذاهب السنية الأخرى الذين استشعروا خطر توسع النفوذ المذهبي الشيعي، ومن أشهرهم: أبو محمد البرهاري (ت: 329هـ/941م)، وأبو بكر الآجري (ت: 360هـ/971م)، والطبراني (ت: 360هـ/971م)، وأبو طالب المكي (ت: 368هـ/979م)، والدارقطني (ت: 385هـ/995م) وابن سمعون (ت: 387هـ/997م)، وابن بطة العكبري (ت: 387هـ/997م)، والحاكم النيسابوري (ت: 405هـ/1014م) وغيرهم⁴⁰، وقد استفاد هذا التيار في مواجهة الشيعة من تطوير آليات الحجاج من قبل المتكلمين المنتمين إلى أهل السنة، بالرغم من حجم الخلاف بينهم، والمقصود هنا الخط الذي دشّنه أبو الحسن الأشعري (ت: 324هـ/936م)، والذي دعمه أبو بكر الباقلاني (ت: 403هـ/1012م) بأعمال عميقة، وخلف لنا أحد أهم النصوص السنية في الرد على الإسماعيلية؛ والمعروف باسم: كشف الأسرار وهتك الأستار، ومن المعلوم أن عضد الدولة البويهري كان ممن يحضر مجالس الباقلاني المالكي الأشعري، ولما أعجب بحجته في مناقشاته لمخالفيه دفع إليه ابنه يعلمه، وقد ألف له التمهيد الذي يعدّ من أشهر كتب الأشاعرة⁴¹، ومن أعلام السنة في هذه المرحلة أيضا: أبو بكر الخوارزمي أحد أعلام الحنفية (ت: 403هـ/1012م)، وأبو عبد الله الوراق الحنبلي (ت: 403هـ/1012م)، وأبو عبد الله الحسين بن الحسن الحلبي الشافعي (ت: 403هـ/1012م)، وأبو حامد الإسفرائيني (ت: 406هـ/1015م) الذي يعد من كبار الشافعية والمقدمين بين أهل السنة ببغداد، وأبو عبد الله البزاز من المحدثين (ت: 407هـ/1016م)، وأبو إسحاق الإسفرائيني (ت: 418هـ/1027م) أحد كبار المتكلمين الأشاعرة بنيسابور، وأبو الحسين القدوري (ت: 428هـ/1037م) تلميذ

الخوارزمي السالف الذكر، والقاضي عبد الوهاب المالكي (ت: 422هـ/1031م)، وأبو يعلى الماوردي (ت: 450هـ/1058م) وغيرهم.

كان بنو بويه واعون بالسلطة العقدية لفقهاء أهل السنة على العامة، وهو ما عزز لديهم ضرورة التزام سياسة حذرة في القضايا المذهبية، فلم يحاولوا التضييق على الأنشطة العلمية لعلماء السنة في مساجدهم ومدارسهم، ولم ييدر منهم ما يشير إلى محاولة تغيير الحمولة السنية للشعائر ذات الطابع الجماعي (الأذان، الصلاة، التراويح...)، ولم يفرضوا أي رقابة على عمل الوراقين والنساخ، ويمكن تفسير هذا المسلك بتغلب الأهداف السياسية على الأبعاد المذهبية في مشروعهم، فهذه السياسة ضمنت لهم أن لا يحرض عليهم الحنابلة والشافعية ببغداد أو يفكروا في دعم التمرد العسكري عليهم، انطلاقاً من الرؤية الفقهية الداعية إلى ضرورة الصبر على المتغلبين؛ ولعدم تعريض المجتمع الاضطرابات والفتن⁴²، وهو الموقف الذي أصّل له أحمد بن حنبل في تجربته مع الخليفة المعتصم، وتابعه على ذلك كثير من أهل السنة حتى استدخلوه في متونهم العقدية؛ وهو ما أكد عليه أحد كبار أعلام الحنابلة في القرن 4هـ/10م؛ ويتعلق الأمر بعبيد الله ابن بطة العكبري⁴³.

أما الاعتزال؛ فبالرغم مما تعرض له أعلامه من الاقصاء عن مراكز صنع التوجهات الثقافية الرسمية للدولة منذ عهد المتوكل، فإنهم لم يختفوا من ساحة السجال الثقافي، وبالإضافة إلى استدخال بعض المذاهب لمقولاتهم العقدية (الزيدية والإباضية)، فإن حضورهم استمرّ من خلال حركة التأليف، واستقطب له العقول التي حاولت أن تحفظ هذا الاتجاه الكلامي، ويندرج ضمن هؤلاء حسب ابن المرتضى؛ الطبقة التي تضم طلبة أبو هاشم الجبائي (ت: 325هـ/937م)، ثم الطبقة التي فيها طلبة أبو إسحاق بن عياش؛ وفي مقدمتهم القاضي عبد الجبار (ت: 415هـ/1024م) الذي كان مقرباً من صاحب بن عباد أحد كبار وزراء البويهيين، والذي يمثل امتداداً للاعتزال المتشيع، مع ميوله الفلسفية⁴⁴، ومن المعتزلة المقربين من البلاط العباسي: القاضي أبو الحسن علي بن سعيد الإصطخري (ت: 404هـ/1013م)⁴⁵.

ولأن الأسرة البويهية لم تحركها الدوافع المذهبية بمفردها كما أشرنا سابقاً؛ بل الأطماع السياسية التي مارست دوراً كبيراً في خياراتها في ممارسة السلطة؛ فقد حاولوا عند نشوب الاضطرابات الاجتماعية وشدة الاصطفاف والصراع المذهبي حفظ التوازن بين الجماعات المتناحرة؛ واستحضروا دوماً مستوى نفوذ فقهاء السنة على الرعية التي يحكمونها⁴⁶، وهكذا أدى استمرار اسم الخلافة في الأسرة العباسية السنية -رغم ضعفها الشديد- إلى سياسة بويهية حذرة تجاه القاعدة السنية الداعمة لمؤسسة الخلافة، وبذلك تمكن العباسيون من إبقاء بعض المؤسسات تحت السيادة السنية؛ مثل الخطط الدينية وفي مقدمتها القضاء، بسبب الخوف من رد فعل العامة ونخبها في حالة إسنادها إلى الشيعة، وهذا الخط السياسي الحذر هو ما دفع البويهيين سنة: 367هـ/978م إلى إصدار قرار يمنع القصّاص والوعاظ من التعرض لمسألة الصحابة أو الافتاء فيها من الفقهاء⁴⁷، وفي سنتي: 382هـ/992م و393هـ/1003م تم منع الاحتفالات الدينية الخاصة بالسنة والشيعة على السواء، لأجل تسكين الأوضاع في بغداد ومنع المصادمات الطائفية⁴⁸.

تكشف هذه المتابعة للسجلات المذهبية؛ أن البويهيين وجدوا أنفسهم بالتدريج مدفوعين لحماية مشروعهم السياسي وتجاوز رغبتهم المذهبية، أي البحث عن تحقيق توافق بين مختلف الطوائف لضمان أمن الدولة واستمراريتها، وأن القاعدة المذهبية المتشذمة منعتهم من تحويل دولتهم إلى دولة دعوة كما هو الحال مع الخلافة الفاطمية الإسماعيلية في القاهرة، لكنهم لم ينظروا إلى التشييع كتهديد لهم كما نظر إليه العباسيون، ولذلك سيعمل الخلفاء على محاولة تقويض هذه الصحوة الشيعية ومحاصرتها.

4- التمدد الفاطمي الإسماعيلي: شوكة الجيش ونشاط الدعاة

انتقل الخليفة الفاطمي المعز لدين الله من المهديّة عاصمته ببلاد المغرب إلى القاهرة سنة 362هـ/973م مدشناً مرحلة جديدة من تاريخ الدولة الفاطمية، وكانت جيوشه قد سيطرت على مصر منذ سنة: 358هـ/969م، ثم بدأت التوسع في بلاد الشام قبل وصوله، ففي سنة: 359هـ/970م دخل جعفر بن فلاح الكتامي مدينة دمشق وارتكب أفعالا مروّعة في حق

سكان المدينة وأعيانها، ولذلك تحالفت عليه القوى المعارضة للتمدد الفاطمي واستعادت منه المدينة، قبل أن تعود لسلطة الفاطميين من جديد سنة: 363هـ/973م دون أن تستقر فيها الأوضاع، كما نجح المعز في نفس السنة في اكتساب دعم أشرف مكة الحسينيين والدعاء له بالخطبة كخليفة للمسلمين⁴⁹، ومع أن هذه الانتصارات على حساب الخلافة العباسية وداعميها لم تكن حاسمة، إلا أن المعز دشن مسارا طويلا من الصراع في الشرق بعد أن اطمأن إلى ولاء الأسرة الزيرية الصنهاجية التي ترك الفرع الغربي من الدولة تحت إمرتها.

استمر الصراع بين العباسيين والفاطميين بعد وفاة المعز لدين الله سنة 365هـ/976م، وتداخل مع التحرّشات البيزنطية، وقد رصدت المصادر حوادث كثيرة عن التمدد الفاطمي إلى فلسطين ودمشق وحلب والموصل وحمص والحجاز واليمن، ووصلت إلى الأنبار والمدائن والكوفة، واضطر العباسيون في سبيل وقف هذا التوسع ودفعه إلى تفاهات غريبة أحيانا؛ مثل تحالفهم مع القرامطة ضد الجيوش الفاطمية، قبل أن ينجح الخليفة العزيز الفاطمي في إعادة الحركة القرمطية لصفه؛ وكان للعنصر التركي دور كبير في هذه الحوادث⁵⁰؛ التي يكفي التنبيه لها لوضع القارئ في صورة الصراع السياسي العنيف ليفهم الدور البارز الذي أدته الجوانب العقدية في هذا الصدام.

حاول الفاطميون استمالة البويهيين إليهم بسبب وحدة المذهب (التشييع) رغم الاختلافات الموجودة بينهم في تفاصيل مركزية تتعلق بالإمامة، وقد حققوا بعض الاختراق في بداية الأمر مستفيدين من مراحل ضعف بني بويه وخوفهم من نجاح الخلافة الفاطمية في كسر جيوشهم وإسقاط حكمهم، فحاولوا مداراتهم؛ حتى بلغ الأمر قراءة رسالة الإمام الفاطمي العزيز بالله (365-386هـ/975-996م) لعضد الدولة البويهي باعتباره من أتباعه في حضرة الخليفة العباسي الطائع⁵¹، لكن البويهيين سرعان ما اتجهوا إلى بذل الجهد لوقف التوسعات الفاطمية متخذين من الخلافة العباسية مظلة لجهودهم، وكان لعضد الدولة ذاته جهود ذكرتها المصادر في هذا الشأن، سواء في الجهد العسكري، أو التشكيك في نسب الفاطميين⁵²، كما

حاربهم بهاء الدولة (379-403هـ/ 989-1012م) ومنع استقرار دعوتهم في العراق عند تحالفهم مع بني عقيل.⁵³

إن رفض البويهيين نقضبيعة الخلفاء العباسيين والتحول إلى الولاء للفاطميين يعبر عن رغبة في عدم التخلي عن سلطتهم مع خليفة ضعيف لصالح خليفة قوي تعيش دولته أزهى عصورها، ويشهد لذلك الخبر الذي نقلته المصادر أن "معز الدولة استشار جماعة من خواص أصحابه في إخراج الخلافة من العباسيين والبيعة لمعز الدولة العلوي، أو لغيره من العلويين، فكلهم أشار إليه بذلك ما عدا بعض خواصه؛ فإنه قال: ليس هذا برأي، فإنك اليوم مع خليفة تعتقد أنت وأصحابك أنه ليس من أهل الخلافة، ولو أمرتهم بقتله لقتلوه مستحلين دمه، فإذا أجلس بعض العلويين خليفة، كان معك من تعتقد أنت وأصحابك صحة خلافته، فلو أمرهم بقتلك لفعلوه".⁵⁴

إن الذي يهمننا هنا هو الجانب العقدي للصراع بين الخلافتين، وذلك لتلمس الدوافع التي أدت لكتابة الاعتقاد القادري، والحاجة الملحة لمتن عقدي يوحد السنة في مواجهة الدعوة الشيعية، فقد عمل الفاطميون على أن تكون الدعوة رافدا أساسيا لاستمرارية دولتهم وتوسعها، والدولة شوكة القاهرة في حماية الدعوة ونشرها، وتلمس ذلك في كتاب المعز إلى القائد القرمطي: الحسن بن أحمد الملقب بالأعصم في دعوته له لطاعته والدخول تحت رايته، إذ كتب له: "ما من جزيرة في الأرض ولا إقليم إلا ولنا فيه حجج ودعاة يدعون إلينا، ويدلون علينا، ويأخذون بيعتنا، ويذكرون رجعتنا، وينشرون علمنا، وينذرون بأسنا، ويشيرون بأيماننا، بتصاريف اللغات واختلاف الألسن، وفي كل جزيرة وإقليم رجال منهم يفقهون، وعندهم يأخذون"⁵⁵، ثم عمل العزيز بالله على تنظيم شؤون الدعوة الإسماعيلية، فاستقبل الدعاة من مختلف المناطق التي يسميها الإسماعيليون بالجزر، وزودهم بالقضايا التي يجب التركيز عليها في نشاطهم، والدعوة إلى أن الخلافة الفاطمية هي الخلافة الشرعية؛ وأن نزار العزيز بالله هو ولي أمر المسلمين جميعا.⁵⁶

لقد كانت وظيفة الدعوة من أهم ما يعتني به الخلفاء الفاطميون؛ ولأجل ذلك كان منصب داعي الدعاة يحتل المرتبة الثالثة في تراتبية المناصب عندهم؛ بعد الخليفة، وقاضي

القضاة؛ وهو الذي يتكفل بتنظيم الدعاة وتوزيعهم وتلقينهم وتوجيه جهودهم، تحت الرعاية المباشرة للخليفة ذاته، الذي يأخذ منه التعليمات، وكان الحاكم بأمر الله (386-411هـ/996-1021م) هو الذي أسس لأجل مهام الدعوة والتعليم الإسماعيلي دار الحكمة الشهيرة بالقاهرة، والتي ستصبح بمثابة مركز التنشئة المذهبية ومحاولة تغيير الهوية المذهبية للمجتمع المصري عبر خطاب التأويل والباطن؛ وتدريب الدعاة وتلقينهم أساليب العمل⁵⁷، وفي السنة الخامسة من عهد الظاهر لإعزاز دين الله (411-427هـ/1021-1036م)، اجتهد الخليفة الفاطمي الشاب في استرجاع حركية الدعوة الإسماعيلية داخل مصر وخارجها، فأمر بنفي الفقهاء المالكية وغيرهم من أهل السنة، وأمر الدعاة بتحفيظ الناس كتاب دعائم الإسلام للقاضي النعمان (ت: 363هـ/973م)؛ والمختصر الذي وضعه الوزير يعقوب بن كلس في الفقه على مذهب آل البيت (يعرف بالرسالة الوزيرية وتتضمن ما سمعه من المعز والعزیز)، وأنعم على من حفظهما بهدية مالية⁵⁸.

امتلكت الدولة الفاطمية دعاة كبارا في المنظور الإسماعيلي أثروا على سيرورة الأفكار التأويلية والتخرجات الأفلوطينية عبر الدمج بين التشيع وبين مخلفات الفكر العرفاني القديم؛ ويبدو -انطلاقا من المنهج المقارن- أن الداعية محمد بن أحمد النسفي (ت: 331هـ/943م)، كان سبّاقا إلى دمج الآراء الهرمسية والأفلاطونية المحدثّة في التعاليم المذهبية الإسماعيلية، حيث تبني بعض تصورات هذه التيارات القديمة حول الإله والخلق؛ فيما يتعلق بصفات السلب، ونظرية الفيض، ومكانة العقل في سلسلة المخلوقات، واستدخل أفكارهم حول طبيعة النفس وكما لها، وأن نقصانها هو الذي أدى إلى هبوطها للأرض، ومن خلال توليفة تلفيقية صاغ النظرية الإسماعيلية حول الأدوار النبوية السبعة، والناطقين السبعة، والناطق القائم وغيرها⁵⁹، ونجد استمرارية هذه الأفكار عند تلميذه أبو يعقوب السجستاني (ت: بعد 360هـ/972م) في كتابه: إثبات النبوات⁶⁰، ثم مع حميد الدين الكرمانی (ت: 412هـ/1021م) الذي بلغ مرتبة داعي الدعوة في عهد الحاكم بأمر الله؛ في كتابيه: راحة العقل، والمصاييح في إثبات الإمامة⁶¹، ويدلّ هذا التطور الذي شهدته الكتابات الفلسفية الإسماعيلية في القرنين 4هـ/10م

و5/11م على وجود نشاط كبير في دمج الأفكار الإسماعيلية مع المبادئ الغنوصية منذ فترة مبكرة، والتي انتهت إلى تأليه الحاكم وظهور طائفة الدروز المعتقدين بذلك⁶².

لابد من التنبيه إلى أن الدعوة الإسماعيلية التي يظهر عليها طابع علمي نخبوي في مجالها بالقاهرة وفي مؤلفات دعاة الكبار الذين ذكرنا بعضهم آنفاً؛ لم تكن بنفس آليات العمل في الأطراف وداخل المجتمعات البعيدة عن أشكال الاصطفاف المذهبي المرتكز إلى قراءة النصوص وتفسيرها؛ بل إنها كثيراً ما اتخذت طابعاً شعبوياً، يعمل على تسخير كل الفئات الاجتماعية الغاضبة على العباسيين ومن يحكمون باسمهم، وذلك باستغلال المشكلات الاقتصادية والاجتماعية، والمآسي الناتجة عن الحروب والصراع الدموي على السلطة، والتطاول على أملاك الناس، لتعبئة الجيوش ودفع نفقات الحرب، ليكون كل ذلك الاحتجاج طريقاً إلى دمج فئات واسعة في المشروع الفاطمي التوسعي، وتسعى الدعوة/الدعاة الإسماعيلية إلى إعطاء غطاء ديني مذهبي لأجل توحيد هذه الإرادات النشطة والمعارضة؛ وذلك من خلال نشر نموذج متميز لتفسير النصوص الشرعية يركز على الوجود الدائم والمستمر لمقام الإمامة؛ الذي يخلف مقام النبوة في حق التفسير والتوجيه، وبالتالي فالإمام هو المرجعية الوحيدة لإدراك مقصود الشرع⁶³.

إن ما ينشره الدعاة الإسماعيليون هو نموذج مختلف من العلم الشرعي الذي وضع له فقهاء ومحدثو أهل السنة قواعد الاستدلال والاستنباط، وهذا النموذج الفاطمي يهدم ما تتأسس عليه الخلافة العباسية، فالإسماعيلية من خلال فكرة المصدر المعصوم للمعرفة الشرعية ممثلة في الخليفة/الإمام المقيم في القاهرة، تقوض السلطة المعرفية لفقهاء السنة باعتبارهم يمثلون مرجعية الأمة المتحالفة مع الخلافة السنية؛ والمتولية وظيفة ضبط الحياة الاجتماعية وفق الشريعة من خلال الوعظ والإرشاد والتدريس والقضاء والحسبة، فالدعوة الفاطمية وفق هذا التصوير تعمل على إسقاط الأسرة العباسية سياسياً، والإطاحة بفقهاء السنة من مراكزهم كضامنين لانتظام المجتمع المسلم ضمن ما يريده الله منهم، أي: ضمان استمرار الجماعة المسلمة في نفس الإطار الفكري والتشريعي الذي أراده الرسول ﷺ، وهذا ما يفسر تعدد أشكال المقاومة السنية لهذه الدعوة، والعمل على إسقاط منطلقاتها من وجوه كثيرة، بنفي النسب العلوي عن خلفاء

القاهرة، وإبطال التفسير الباطني للدين الذي تحالف في تشكيله الأئمة ودعاتهم، والكشف عن المؤثرات التي تعود إلى الفلسفات والديانات القديمة في العقائد الإسماعيلية التي ييثرها دعاؤها، ونجاح كل هذا الجهد الفكري لم يكن ممكنا دون تقوية مؤسسة الخلافة العباسية لتتمكن من مجابهة هذا المشروع عسكريا.

حقق الفاطميون بمجهودهم الدعوية والعسكرية اختراقا كبيرا هدد كبرى المدن العراقية، فقد نجح العزيز الفاطمي في كسب ودّ صاحب الموصل: مُحمّد بن المسيب العقيلي، فخطب له سنة: 382هـ/992م، وضرب اسمه على السكة والبنود⁶⁴، وفي سنة: 398هـ/1008م تجرأ الشيعة في بغداد وهتفوا عاليا: يا حاكم يا منصور⁶⁵، معلنين نقل ولائهم إلى الفاطميين، وفي سنة 401هـ/1011م أقيمت الدعوة للحاكم بأمر الله بالموصل، وتمت الخطبة له في المدن التي كانت تتبع قرواش بن المقلد أمير بني عقيل وهي: الموصل والأنبار والمداين والكوفة وغيرها⁶⁶، وكل هذا جعل الخليفة العباسي مطالب بالرد على الفاطميين والوقوف في وجه دعوتهم.

5- الخليفة القادر بالله: مؤلف للمتن العقدي أو متبن له؟

تدلّ السيرة الذاتية والممارسة السياسية للخليفة القادر بالله على انخراطه الكامل في الشأن الديني والمذهبي من منطلق عقدي، وليس فقط تبعا لإكراهات السياسة وضرورات الضبط الاجتماعي، وقد أورد الخطيب البغدادي في تاريخه لمدينة بغداد والسبكي في طبقاته لأعلام الشافعية أن الخليفة القادر بالله كان شافعيًا، وأنه تلقى الفقه الشافعي على يد أبو بشر أحمد بن مُحمّد الشافعي الهروي (ت: 380هـ/990م) الذي كان يعرف بـ: "العالم"⁶⁷، كما أحاط نفسه بأعلام كبار من أهل السنة، ورغب إليهم بوضع مختصرات فقهية في المذاهب الأربعة؛ فصنف له أبو الحسين القدوري كتابه المختصر المنسوب له في الفقه الحنفي، وألف القاضي عبد الوهاب المالكي استجابة له كتابه التلقين في الفقه المالكي: ، أما أبو يعلى الماوردي فألف في نفس السياق كتابه: الاقناع، وقد أثنى عليه الخليفة بقوله: "حفظ الله عليك دينك كما حفظت علينا ديننا"، ولا نعلم الشخصية الحنبلية التي كلفت بهذه المسؤولية⁶⁸.

وصف الخطيب البغدادي القادر بالله بـ "حسن المذهب وصحة الاعتقاد"⁶⁹، وهو ذات الوصف الذي نقله عنه ابن الجوزي، وكلاهما نسباً له "الاعتقاد القادري"؛ حيث كتب البغدادي أنه "صنف كتاباً في الأصول؛ ذكر فيه فضائل الصحابة على ترتيب مذهب أصحاب الحديث"⁷⁰، وقريباً منه كتب ابن الجوزي عن هذا النص العقدي؛ أنه "كتاب طويل عمله الخليفة القادر بالله يتضمن الوعظ وتفضيل مذهب السنة، والطعن على المعتزلة"⁷¹، بينما يذهب ابن تيمية الحنبلي (ت: 728هـ/1328م، والذهبي الشافعي (ت 748هـ/1347م) -وكلاهما على مذهب أهل الحديث في الاعتقاد- إلى أن الكتاب في الأصل لأحد أعلام الحنابلة؛ هو: أبو أحمد محمد بن علي الكرجي المعروف بالقصّاب (ت: حوالي 360هـ/971م)؛ وأن النص مأخوذ من كتابه: **السنة**⁷²؛ وإنما نسب للخليفة القادر بالله؛ لأنه جمع الناس على هذا المتن العقدي⁷³، وهذا الخلاف لا يؤثر بتاتا فيما نحن بصدد مناقشته.

إن متن الاعتقاد القادري نص قصير، يمثل جملة من التقريرات؛ إذ يؤكد على الرؤية التي تبناها أهل الحديث في الأسماء والصفات من خلال الاثبات ونفي إرادة المجاز خلافاً للمعتزلة، وفي مفهوم الإيمان نص على أنه قول وعمل ونية مسقطاً بذلك رأي المرجئة، وأجاز الاستثناء فيه مبيناً أنه لا يضر قائله، وقرر أن القرآن كلام الله غير المخلوق حاكماً بالكفر على من خالف ذلك، ومؤكداً بطلان القول الذي يلتفت على هذا الموقف فيرى أن اللفظ به مخلوق، مبيناً أن تلاوة المخلوقين له لا تجعل القرآن مخلوقاً، وهو بذلك يبطل قول الأشعرية، ليعلن أنه على رأي أهل الحديث، وتبنى في الصحابة الموقف السني في الإقرار بفضلهم والكفّ عن ما شجر بينهم، وأن ترتيبهم في الفضل كترتيبهم في الخلافة، ومنع من أن يذكر معاوية إلا بخير، وعمل على إبطال قول الخوارج، فلم يكفر مرتكب الكبيرة وتارك الفرائض إلا إذا جحدّها، واستثنى من ذلك تارك الصلاة حتى يخرج وقتها، وهو أحد الأقوال في مذهب أحمد بن حنبل، وجعل كل ما ورد في المتن عقيدة أهل السنة والجماعة، التي بما تكون النجاة يوم القيامة، واستحضر في الأخير حديث الدين النصيحة⁷⁴.

تمنحنا المصادر تاريخين لإعلان الخليفة القادر توجهها عقديا عمل على حمل الناس عليه، الأول سنة: 409هـ/1018م؛ حيث قرئ "بدار الخلافة كتاب بمذاهب السنة، وقيل فيه: من قال إن القرآن مخلوق فهو كافر حلال الدم"⁷⁵، وهذا الحكم بكفر القائل بخلق القرآن وهدر دمه نجده في متن الاعتقاد القادري بنصه مع اشتراط الاستتابة⁷⁶، والثاني سنة: 420هـ/1029م إذ ترد الإشارة إلى هذا المتن بشكل أوضح في ثلاثة تواريخ: شعبان، ورمضان، وذو القعدة؛ وينسب إلى الخليفة القادر بالله، ويقرأ على الحضور الذين كانوا من الأشراف والقضاة والفقهاء والوعاظ والزهاد والشهود، مع أمرهم بالتوقيع على الموافقة عليه⁷⁷، ويبدو من خلال التفاصيل التي وردت عن مضمون الكتاب أنه أوسع من النص الذي وصلنا، ولعل القادر أضاف إلى المتن الأول بعض القضايا التي تعززه، وتحاجج من أجل ما قرره، ولأجل تبني أعلام السنة لهذا النص في هذه السنة تم اختيارها كمعلم لظهور متن هذا الاعتقاد، ليغدو نصا عقديا فاعلا، متمكرا في عمق السجلات العقدية والاصطفافات المذهبية، بينما كان سنة: 409هـ/1018م إعلانا عن موقف الخليفة العباسي الذي كان قد عمل في السنة التي قبلها على استتابة المعتزلة الأحناف⁷⁸، وإذا كان رأي ابن تيمية والذهبي حول مؤلف المتن دقيقا؛ فإن سنة: 420هـ/1029م هي التي حولت هذا الاعتقاد من فناعة للخليفة إلى مرجعية لأهل السنة.

6- الاعتقاد القادري سلاح في خطة الإحياء السني للخليفة القادر بالله

عجز بنو بويه في الحفاظ على وحدتهم الأسرية لمدة طويلة، فلم تتجاوز فترة حكم مؤسس هذه السلالة: معز الدولة (334-356هـ/932-967م) الذي دخل معه إخوته إلى بغداد، ثم تولوا الولايات باسمه، وانفجرت النزاعات داخل الأسرة بعد موته مباشرة، فأغرقت بغداد والولايات القريبة منها في صراعات دامية، نتج عنها ازدياد نفوذ العنصر التركي من جديد، ورغم تمكن ركن الدولة البويهية في المرحلة التي أصبح فيها رأسا للأسرة (356-366هـ/967-977م) من حسم الأمور لصالحه، فإن ذلك لم يعد الأسرة لسابق عهدها؛ إذ كان بنو بويه فقدوا الكثير من قوتهم وهيبته، وكانت آخر محاولة لاسترجاع النفوذ البويهية قد قام بها عضد

الدولة (367-372هـ/977-982م) بعد أن استقرت له الأمور، لكن وفاته مثلت نهاية النفوذ القوي لهذه الأسرة⁷⁹.

استفادت الخلافة العباسية من اضطراب أمر الأسرة البويهية بوفاة عضد الدولة سنة 372هـ/982م؛ إذ استفحل الصراع بينهم وتعددت رؤوسهم، وتسببت سياستهم الجبائية القاسية ومظاهر البذخ التي غرقوا فيها في أزمة اقتصادية أضرت كثيرا بالعامّة والخاصة على السواء، فحدثت انتفاضات فشلوا في احتوائها، وظهر ضعفهم وعجزهم عن التحكم في مقاليد الأمور، ما سمح للأسرة العباسية باسترجاع بعض صلاحياتها؛ والعمل على الصعيدين الفكري والسياسي لمواجهة أطماع الفاطميين، وعادت للخليفة السنيّ بعض معالم الهيبة والقوة والنفوذ، فأصبح قادرا على المناورة لردّ قرارات بني بويه وتعطيل مشاريعهم، مستعينا بولاء العامة المعادية للشيعية، والمؤطرة اجتماعيا بالفقهاء الذين تولوا قيادة أهل السنة في فترة الحجر على الخليفة⁸⁰.

مثلت مرحلة حكم الخليفة القادر بالله (381-422هـ/991-1031م) تدشينا لقرن "الإحياء السني"⁸¹، وقد لخص ابن الأثير جهود القادر بالله في إعادة الهيبة لمؤسسة الخلافة فكتب: "كانت الخلافة قبله قد طمع فيها الديلم والأتراك، فلمّا وليها القادر أعاد جدّتها، وجدّد ناموسها"⁸²، فقد تمكن هذا الخليفة من ممارسة دور سياسي هام؛ مستغلا الصراع الذي انفجرت فيه المنافسة بين الجند الأتراك والديلم، ليصبح بمثابة الحكم بينهم، بل ويعمل على إعادة بناء قوة مادية تمكنه من فرض رؤيته أو على الأقل المناورة لأجلها، بالاعتماد على دعم القوة الصاعدة لمحمود بن سبكتكين الغزنوي صاحب خراسان (381-421هـ/991-1030م) المتغلب على مناطق بخارى وسمرقند، والمدافع عن المناطق الإسلامية في مواجهة هجمات الهنود الوثنيين، وقد كان حاكما مجاهرا بموالاته الخلافة السنية والعمل على وقف التمدد الشيعي⁸³، وضمن هذا السياق ينبغي قراءة الاعتقاد القادري.

من الصعب جدا عند محاولة تفسير نص من النصوص أن يدعي القارئ قدرة كاملة على الإلمام بكل مقاصده، أو استكناه أهدافه التي دارت في خلد صاحبه بدقة، وإذا تجاوزنا الإشكالية التي أثرناها سابقا حول مؤلف هذا المتن، فإن المرحلة الزمنية التي نؤرخ لها كانت تموج

بالصراع الفكري والسياسي الذي يسند بعضه بعضا، ومع أن النص يتبنى التوجه التقريري المباشر؛ فإنه بسبب تعقيدات المشهد المذهبي يحتم على القارئ أن يطرح رؤيته مستحضرا المسافة الكبيرة بين زمن الكتابة والاستعمال وزمن القراءة والتفسير، ولذلك فإن وضوح النص في بعض القضايا لا يعني أنه واضح في كل ما قاله، وهذا ما تبينه هذه الملاحظات التالية، حيث سنفهم بشكل واضح دور الصراع السني الشيعي في تبني هذا المتن العقدي وتقريره، بينما سنناقش دلالات أخرى في العنصر اللاحق.

يرى أنطوني بلاك/ Antony Black أن البرنامج السياسي للخليفة القادر كان تحرير الخلافة من الحكم الشيعي⁸⁴، وقد سبق تبيان الظروف السياسية التي سمحت له بالمناورة، وفي المتن العقدي الذي أقره ما يعدّ قاعدة مناقضة للمعتقد الشيعي في الإمامة، وإذا كان التأكيد على شرعية الخلفاء الأربعة بعد النبي ﷺ لا يطرح أي تحول في موقف الخلفاء العباسيين كما سبق تبيانه في ما نقلناه عن أبي العباس السفاح، لكن الموقف من معاوية بن أبي سفيان يمثل تطورا ملحوظا، فقد جاء في الاعتقاد القادري: "ولا يقول في معاوية رضي الله عنه إلا خيرا، ولا يدخل في شيء شجر بينهم ويترحم على جماعتهم"⁸⁵، وهو مناقض تماما لخطبة السفاح التي فيها: "وثب بنو حرب ومروان [على الخلافة]، فابتزوها وتداولوها بينهم، فجاروا فيها، واستأثروا بها، وظلموا أهلها"⁸⁶، وهكذا يلتقي موقف الخلفاء العباسيين مع الرأي الذي قرره علماء السنة في مؤلفاتهم وجادلوا عنه ضد خصومهم، وبذلك تتبنى مؤسسة الخلافة العباسية النظرية السياسية السنية حول مسار انتقال الخلافة، وتتجاوز إحدى أهم مشكلاتها الفكرية المرتبطة بسياق قيامها كوريثة لدعوة علوية.

هذه المصالحة بين مؤسسة الخلافة العباسية وبين فقهاء السنة؛ ستوفر للقادر بالله بناء فكريا بالغ الأهمية يدافع عن شرعية الخلافة العباسية من خلال الدفاع عن الاختيار في مواجهة فكرة النص والوصية التي يقول بها الشيعة (الإمامية والإسماعيلية)، وبالتالي فإن القادر يستمد شرعيته ذاتها في مواجهة الخلافة الفاطمية من شرعية أبي بكر الصديق ومن تولى المنصب بعده إلى القادر نفسه مروراً بكل الخلفاء الأمويين، فهذه الشرعية التاريخية تحتاج إلى شرعة حكم

معاوية بن أبي سفيان ليكون من تولى بعده من أسرته شرعياً، ودون ذلك سيتصدع هذا البناء الذي وعاه القادر من داخل انتمائه السني وحاجته السياسية⁸⁷.

لم يكن الخليفة القادر بالله معنياً بشكل كبير بالرد على فكرة الغيبة التي تبنتها الإمامية، وقد استفادت الخلافة العباسية من النهاية التي دفعت الحوادث التاريخية بالفكر السياسي الإمامي إليها، وجعلت خط السكون والموادعة ركيزة أساسية فيه، بل إن القادر قد حاول جذب أعيان هذا المذهب إلى صفه، حيث نجد أنه أشهدهم على وثيقة نفى النسب العلوي عن الفاطميين سنة: 402هـ/1012م، فقد "كتب خطه في المحضر خلق كثير من العلويين: المرتضى، والرضى، وابن الأزرقي الموسوي، وأبو طاهر بن أبي الطيب، ومُحمَّد بن مُحمَّد بن عمر، وابن أبي يعلى"⁸⁸، وقد تقلد في عهده الشريف أحمد الموسوي وولده الشريف الرضى والشريف المرتضى الحج والمظالم ونقابة نقباء الطالبين⁸⁹، لكنه رفض أن يلي الأب منصب قاضي القضاة بعد أن عينه فيه بهاء الدولة البويهية⁹⁰، وذلك يدل على اعتراضه توسيع نفوذ الشيعة ليكون لهم تحكم مباشر في شؤون الرعية وتأثير على معتقدها.

لم يكن متن الاعتقاد القادري هو السلاح الفكري الوحيد الذي وظفه القادر بالله، فقد رأى رضوان السيد في الموقف الذي تبناه أبو عبد الله الحلبي⁹¹ (ت: 403هـ/1012م) -وهو أحد أعلام الشافعية الأشاعرة ومحدثهم- في كتابه: **المنهاج في شعب الإيمان** من حكم المتغلبين، أنه محاولة من النخبة العاملة الداعمة لجهود الخليفة القادر بالله في التحرر من سلطة البويهيين في استغلال ضعفهم للتشكيك في شرعيتهم؛ إذ عمد الحلبي إلى الدفاع عن منطلق الشرعية بديلاً عن منطق القوة والشوكة الذي برّر به أهل السنة سلطة المتغلبين على الخليفة، وقد اعتبره رضوان السيد "آخر مفكري الشرعية الذين حاولوا إبراز تساوي القضيتين: الشرعية والجماعة في الأهمية"⁹²، ولم يقبل الحلبي بالرأي الذي أوقف ثبوت عقد الخلافة وتحقيقه بقدرة الإمام على قهر من تحته، وامتلاكه للشوكة التي من خلالها تنفذ أوامره وتلتزم قراراته، فلم ير للأشياء والأنصار أي دور في استحقاق الشرعية، مؤكداً على أنها تملك طرفين فقط: العاقدون

والإمام المستحق للمنصب بتوفر شروطه فيه، فالإمام عنده "لم يكن إمامًا لأن له أشياء؛ وإنما كلّ الصحة للعقد الواقع له، وسلامته في وقته"⁹³.

إن الحرص الذي أبداه الحلبي فيما يخص قضية الشرعية واعتبارها أساس الاستحقاق، جعله يصرح برفض إقرار المتغلبين على الأطراف على ما تغلبوا عليه، بل جعل المتغلب في حكم الباغي، ولم يوافق الفقهاء الذين صححوا الأحكام الصادرة عنه وعن أعوانه وولاته في العبادات والمعاملات المختلفة، بل جعلها باطلة مردودة غير نافذة⁹⁴، ليلزم بذلك المتغلب على الرجوع عن تمرده، أو يلزم الرعية على القيام عليه ورد الأمور إلى ما كانت عليه قبل تغلبه، ولأن الإمامة التي انعقدت بطريقة التعاقد الشرعي قد أسندت إلى شخص واحد محدد، فإنه هو المخول الوحيد بممارسة صلاحيات المنصب، فلا يحق له أن يفوض إلى غيره جميع ما إليه من أمور الأمة، لأن ذلك حسب الحلبي بمثابة نصب إمامين⁹⁵، وواضح أن الحلبي كما يرفض تصحيح هذا الوضع فهو يرفض إقرار ما أسوأ منه، بتغلب شخص آخر على الإمام وتغييبه والحكم باسمه كما كان الأمر عليه في عصر النفوذ البويهري الذي عاش الحلبي في ظله.

لقد حاول الحلبي أن يفتح الباب لوجود استثناء للقاعدة التي قررها، ووضع حالتين لإنفاذ أحكام المتغلبين، وذكر في الحالة الاستثنائية الثانية وجود متغلب عجز الناس عن مدافعتة، ولو حاولوا عزله لجر ذلك إلى فتنة تهدم بنيان الجماعة وتقود إلى الفتنة وسفك الدماء، ففي هذه الحالة يؤكد الحلبي على حفظ الوحدة والتمسك بما يحمي الأمة من عدوها الخارجي، وعلى الرغم من عدم شرعنته لهذه السلطة التي تبقى حسب حالة استثنائية اضطرارية، فهو يوصي بالجماعة؛ ومعناها حسبه: "الثبات على الأمر الجامع؛ وهو احتساب صاحبهم إمامًا، والتزام طاعته وترك الخوض فيما يفرقه، فواجب السكوت عنه، [فإن] أقام الصلوات وجب إقامتها. فإذا [سأل] الصدقات، فاعتدى فيها وأراد فوق الواجب ولم [يمكن] رده أعطي، (...) وتسقط الصدقة بذلك عن طالب المال كما يسقط حد الإمام الباغي إذا ثبت تأويله، وهكذا إن نصب قاضيًا وجب الترافع إليه إذا وقعت الضرورة ووجبت طاعته (...) فإن كان في جهاد وجبت طاعته"⁹⁶.

إن هذه المقاربة من الحليمي تعتبر سلاحا فعالا في يد الخليفة القادر بالله، وتقدم دعما كبيرا له لالتفاف النخب والعامّة من أهل السنة حوله، ومع أنه فتح الباب في الحالة الاستثنائية لإقرار حكم آل بويه؛ فإنه جعله في حكم حالة الاضطراب الذي ينبغي العمل على تجاوزها، والإكراه العام الواجب الخروج منه، ويعدّ هذا التأصيل السياسي أحد مظهرات التحالف السياسي العلمي السني للقطع مع مرحلة النفوذ البويهي، وإعداد الترتيبات الضرورية لتقويضه، ولذلك موضعنا الاعتقاد القادري ضمن هذا السياق، بالنظر إلى أنه يعبر عن مرجعية عقدية وطموح سياسي للخلافة العباسية السنية والنخب المتحالفة معها، ومن ورائها العامة الراضية لحكم الشيعة والمتوجسة من تمدد الفاطميين.

ضمن هذه السياسة التي تعمل على محاولة محاصرة التشيع الذي ينتهي إلى النيل من الرموز السنية، أو الجنوح نحو الغلو، عمل القادر بالله على دفع المرجعيات الإمامية إلى البراءة من هذه المقولات والتنديد بها، وعمد إلى عزل من ظهر منهم ذلك من الخطباء⁹⁷، ويبدو أن ما أشارت له المصادر من استتابة الروافض⁹⁸، إنما كان القصد منه الغلاة الذين بالغوا في إطراء علي بن أبي طالب وبنيه وفي الطعن في رموز السنة من الصحابة، فقد تبين من متابعة علاقات القادر أنه كان على وفاق مع أعيان الإمامية وخاصة أحمد الموسوي وابنه الشريف المرتضى، وإن شابت علاقته بالشريف الرضي بعض التوترات⁹⁹، ولا شك في أن القادر كان يتحرك داخليا انطلاقا من التوازنات، والقدرة على تحقيق اختراق لا يؤدي إلى رد فعل عنيف من البويهيين، ولا يؤجج الصراع المجتمعي بين السنة والشيعة، وهذا الرأي هو ما اختاره جورج مقدسي عندما نبه إلى أن القادر بالله إنما استهدف ضمن من استهدفهم: "الشيعة المتطرفة"¹⁰⁰.

من جهة أخرى؛ يمكن متابعة سياسة الخليفة القادر في تصديه للأنشطة الدعوية الإسماعيلية والجيوش الفاطمية؛ فلما جاهرت الشيعة في الكرخ بولائها للحاكم بأمر الله أرسل دعما لأهل السنة من العسكر التركي الذي أحرق الكرخ ونهب الأسواق¹⁰¹، ولم يسكت عن انحراف بني عقيل بالموصل عنه إلى الفاطميين، فحرض بهاء الدولة على التدخل العسكري، وهو ما تم بإرسال الجيوش البويهية إلى الموصل وإعادة قرداش بن المقلد العقيلي إلى طاعة وولاء

الخليفة العباسي، وهي الحادثة التي كان لأبي بكر الباقلاني دور بارز فيها¹⁰²، حيث استغل الخليفة علاقته الطيبة بوالد بهاء الدولة (عضد الدولة) لصالح استرجاع سيادة الخلفاء العباسيين. عزّز القادر بالله هذا النشاط السياسي والعسكري بمواجهة عقائدية مع الفاطميين، فعمل على إسقاط شرعيتهم من خلال الطعن في نسبهم، ونفي انتسابهم للبيت العلوي؛ مؤكداً على انحدرهم من ولد ديصان بن سعيد الخرمي؛ وأصدر بذلك كتاباً ديوانياً سنة: 402هـ/1012م شهد فيه بذلك "الأشراف والقضاة والفقهاء والصالحين"¹⁰³، ولم يكن القادر في هذا الطعن قد أسس لهذا القول؛ بل إنه استفاد مما هو موجود من آراء في ظل حالة الاصطفاف والصراع المذهبي، فقد كان نفي نسبهم العلوي رأي أبو عبد الله محمد بن علي بن رزام الطائي الكوفي في كتاب له ردّ فيه على الإسماعيليين، ويبدو أنه أول من أشاع انتماء الخلفاء الفاطميين إلى عبيد الله القداح ونسبهم لمذهب الثنوية الزنادقة¹⁰⁴، ثم أخذ هذا الرأي عنه أخو محسن الدمشقي المتوفى قبل: 400هـ/1009م؛ (واسمه الكامل: الشريف العابد أبو الحسين محمد بن علي)، الذي كتب مجلداً خصصه للطعن في أنساب الخلفاء الفاطميين¹⁰⁵، ومن خلال المحضر الذي قرره الخليفة القادر بالله؛ وموافقة الأشراف عليه وتوقيعهم على ما جاء فيه؛ فإن هذه السردية ستجد طريقها إلى مختلف المصادر التاريخية، وسيتمناها أعلام كبار؛ أمثال: الباقلاني (ت: 403هـ/1012م)، القاضي عبد الجبار المعتزلي (ت: 415هـ/1024م)، عبد القاهر البغدادى (ت: 429هـ/1038م)، أبو المظفر الاسفرائيني (ت: 471هـ/1078م)، أبو حامد الغزالي (ت: 505هـ/1111م) وغيرهم.

7- الاعتقاد القادري في صلب الجدل الكلامي

في توصيفه للغاية الكلامية من الاعتقاد القادري؛ كتب جورج مقدسي أن هذا البيان الديني المشهور صدر ضد "الشيعية المتطرفة والمعتزلة العقلانيين والأشعرية"¹⁰⁶، ونضيف لها المرجئة التي عنها في مسألة الإيمان، والخوارج الذين يدخل ردّ مقولاتهم ضمن التصور الذي قدمه في حكم مرتكب الكبيرة، وفي تعداد هذه الطوائف التي يرى الخليفة العباسي أنها منحرفة عن الإسلام السني كما يتصوره، يتبين أن الخليفة يرى رأي أهل الحديث في مسائل الاعتقاد،

وهذا ما يفسر شهرة هذا النصّ عندهم، إذ تنبوه في حلقتهم التدريسية، وتشير المصادر إلى أنه كان يقرأ كل جمعة في حلقة أصحاب الحديث جامع المهدي في بغداد¹⁰⁷.
إن إدانة المعتزلة في هذا النص العقدي يتوافق مع سياسة القادر تجاههم، فقد استنابهم سنة: 408هـ/1017م ونهاهم عن الكلام والتدريس والمناظرة في الاعتزال والمقالات المخالفة، وطالبهم بالتوقيع على توبتهم وبراءتهم من الاعتزال وكل المقولات التي اعتبرها مخالفة للإسلام، وعلى الإقرار باستحقاق العقوبة والنكال إذا خالفوا ذلك¹⁰⁸، والذي يتعلق بهم في الاعتقاد القادري ما ورد فيه حول إثبات الصفات لله على حقيقتها دون الجروح بها إلى المجاز، وإثبات الاستواء، وإكفار القائل بخلق القرآن، وعدم تكفير مرتكب الكبيرة وتارك الفرائض دون جحودها؛ باستثناء تارك الصلاة¹⁰⁹.

إن التيار المعتزلي كان في هذه المرحلة تيارا نخبويا، ولم يكن له حضور شعبي مؤثر يحتاج الخليفة لأجل مجابته إلى حسابات سياسية واعتبارات اجتماعية، ومع أن المعتزلة غالبا ما عبروا عن أنفسهم كأحناف¹¹⁰، فإن المذهب الحنفي لم يكن معتزليا بالضرورة، بل كان منهج أهل الحديث لا يزال نافذا داخل معظم المذاهب السنية، ويبدو أن إصرار الخليفة القادر على مجابهة الفكر الاعتزالي ليس أكثر من تعبير عن قناعة دينية، وإن كان يمكن اعتباره سعيًا لتوحيد العقول والعقائد لمنع التشرذم الذي تؤدي إليه الخلافات المذهبية، لكن ذلك لم يمنع الخليفة من الاستفادة من المعتزلة فيما يتوافق معهم فيه، فقد أنجز له أحد شيوخهم في هذه المرحلة؛ وهو: القاضي أبو الحسن علي بن سعيد الإصطخري (ت: 404هـ/1013م) كتابا فيه رد مستفيض على الباطنية، وكافئه الخليفة على صنيعه؛ إذ "أجرى عليه جناية سنية، فلما توفي نقل جريته إلى ابنته"¹¹¹، ولا شك في أن محاولة قراءة هذا التوجه من القادري على أنه سياسي خالص يصطدم بحقيقة أن المعتزلة في هذه المرحلة قدموا للخلافة العباسية على مستوى الإسناد العقدي للموقف السياسي في مواجهة الفاطميين والشيعة الإمامية والزيدية وغيرهم سلاحا بالغ الأهمية؛ وذلك من خلال أعمال القاضي عبد الجبار التي دافع فيها عن الشورى والاختيار ورد على دعاة النص والوصية¹¹²، وإن كانت نظرية المعتزلة لا تملك المرونة الكافية لتبناها مؤسسة

الخلافة كاملة، بسبب موقفها من المتغلبين والفساق والجورة، والتي توجب الخروج عليهم والإطاحة بهم انطلاقاً من أصلهم في الأمر بالمعروف والنهي والمنكر¹¹³؛ فإن كان لاستهداف المعتزلة غرض سياسي فالأمر يتعلق بهذا الجزء من نظريتهم السياسية.

وخلافاً للرأي الذي جنح إليه سعيد بن سعيد العلوي بقراءة الاعتقاد القادري باعتباره دلالة على وجود علاقة بين رؤية الخلافة العباسية وميلاد النظرية السياسية الأشعرية¹¹⁴، فالذي يظهر من النص أن الأشاعرة ذأهم كانوا مقصودين بالنقد كما سبق في رأي جورج مقدسي، وأن ذلك يتبين في قضية الصفات ونفي المجاز، وفي الإنكار على من قال: "لفظي بالقرآن مخلوق"، وهو ما يتوافق مع السياق الذي وضع ابن تيمية صدور هذا المتن العقدي فيه، حيث لم يقصره على المعتزلة في هذه المسائل، بل نبه إلى الجدل الذي رافقه بين أهل الحديث والأشعرية؛ مشيراً إلى إنكار "الشيخ أبوحامد الأسفرائيني إمام الشافعية والشيخ أبو عبد الله بن حامد إمام الحنابلة على ابن الباقلاني؛ بسبب ما ينسب إليه من بدعة الأشعري (...). وصنف ابن الباقلاني كتابه المعروف في الرد على من ينسب إلى الأشعري خلاف قوله"¹¹⁵، ومع ذلك فيبدو من المبالغة ما ذهب إليه سفر الحوالي من المعاصرين من القول أن الخليفة أصدر هذا الاعتقاد بسبب انتشار مذهب الأشاعرة وإجماع علماء الدولة ولا سيما الحنابلة على محاربته، وأراد به إيضاح العقيدة الواجب على الأمة اعتقادها¹¹⁶، وكأنه يجعل منهم مقصود الخليفة الأول، وليس الأمر كذلك.

إن منشأ الخطأ في اعتبار الاعتقاد القادري منطلقاً للتحالف مع الأشعرية، أو في عده موجهاً ضدهم بالأساس؛ هو سوء تقدير ما تحقق للأشعرية إلى غاية خلافة القادر بالله، فمع أن هذه المرحلة شهدت نشاطاً فكرياً هاماً لعلمين من كبار أعلام هذه المدرسة الكلامية، وهما أبو بكر الباقلاني المالكي ببغداد، وأبو إسحاق الإسفرائيني الشافعي بنيسابور؛ إلا أنها لم تكن قد تجذرت بعد، وكانت شهرة أعلامها من حيث كونهم فقهاء، أكثر من كونهم متكلمين أشاعرة¹¹⁷، وقد كان بروز أهمية أعمال الباقلاني من وجهة نظر مؤسسة الخلافة بمجوده وما كتبه ضد الفاطميين ومذهبهم، ومواقفه في مواجهة التطرف الشيعي في بغداد¹¹⁸، وهذا الدور يتماهي مع مركز معاصره أبو حامد الإسفرائيني الشافعي، الذي كان ينظر إليه كأحد كبار أهل

الحديث المدافعين عن السنة في مواجهة الشيعة، وعن شرعية العباسيين ضد الخلافة الفاطمية، وقد حفظت لنا المصادر بعض مواقفه في ذلك¹¹⁹، وعليه فإن محاولة قراءة المشهد المذهبي في هذه المرحلة مع الإصرار على التمييز بين الأشاعرة وأهل الحديث هو منطلق خاطئ، وأنه رغم رفض الطرف الثاني للتوجهات التي بدأت تتأصل من طرف الأشاعرة، إلا أنهم اعتبروا أنفسهم طرفا واحدا في مواجهة التشيع، وأن انتماءهم إلى السنة عقديا، وأحد المذاهب السنية فقها؛ كان كفيلا باعتبارهم يمثلون جبهة واحدة تسند الخلافة العباسية في جهودها لصد التمدد الإسماعيلي سياسيا ومذهبيا، وتساعد على منع التوسع والتجذر الشيعي بشكل عام شعبيا.

إن الذي نخلص إليه مما سبق أن الاعتقاد القادري إنما يندرج تاريخيا ضمن مقولات هي أقرب إلى معتقد أهل الحديث، وقد كان الشافعية ببغداد يمثلون معقلهم، بينما يعدّ الحنابلة رأس حربتهم حسب جورج مقدسي¹²⁰، وإذا كان المتن لم يتقمص كل الموقف الحنبلي من مخالفته، والذي كان متصلبا خصوصا تجاه الأحناف، فإنه قد استهدف من جمع إلى مذهبه الفقهي معتقده المعتزلي، لذلك أطلق على من استتابهم القادر منهم: المعتزلة الأحناف¹²¹؛ ولعل هذه النزعة الانتقائية من داخل الرؤية الحنبلية هي التي دعت رضوان السيد إلى عدّ العقيدة القادرية تظهر ميولا حنبلية معتدلة، وأنها لا تختلف كثيرا عن العقائد التي قررها أبو بكر الخلال (ت: 311هـ/923م)، أو ابن بطة العكبري (ت: 387هـ/997م)¹²².

8- الاعتقاد القادري بعد القادر بالله

استمرت الخلافة العباسية في اعتماد الاعتقاد القادري بعد وفاة القادر بالله، ذلك أن مشروع الإحياء السني الذي عمل لأجله، قد واصله ابنه الخليفة القائم بأمر الله (422-467هـ/1031-1075م)، واستمر التحالف بين العلماء السنة ومؤسسة الخلافة الذي تكلل باختيار الحكم البويهي الشيعي، وتدشين عهد النفوذ السلجوقي سنة: 447هـ/1055م، ومع أن هذا التحول قاد تدريجيا نحو توجهات جديدة سببتها الفقهاء المساندون للسلاجقة السنة والمنضوبون تحت مشروع المدارس النظامية للوزير نظام الملك (ت: 485هـ/1093م)، كبديل لمؤسسة الخلافة العاجزة عن استرجاع نفوذها الكامل؛ إلا أن الجانب العقدي استمر

الاهتمام به من منطلقات عقدية وسياسية، في ظل استمرار الخطر الفاطمي الذي دشن مع حركة حسن الصباح مرحلة جديدة، والحضور الشيعي المجتمعي المتطلع إلى اكتساب مساحات نفوذ بعد زوال سلطة بني بويه.

في سنة 433هـ/1042م أخرج الخليفة القائم بأمر الله الاعتقاد القادري ليأخذ عليه توقيع الفقهاء والزهاد، وقد تم ذلك في الديوان الخلفي، وأعلن الموقعون أن "هذا اعتقاد المسلمين ومن خالفه فقد فسق وكفر"¹²³، ومن حضر هذا المجلس من أعلام السنة: أبو الحسن علي بن عمر بن القزويني الزاهد (ت: 442هـ/1050هـ)، وفي سنة: 460هـ/1068م عاد جماعة من الفقهاء وأعيان أصحاب الحديث إلى قراءة الاعتقاد القادري في المساجد، وذلك في سياق اضطرابات مذهبية مع المعتزلة والشيعة، وفي هذا السياق قرأ أيضا كتاب التوحيد لابن خزيمة (ت: 311هـ/923م)، وهو أحد أعيان أهل الحديث من الشافعية، بما يبين دوما انتماء هذا المتن العقدي إلى هذا التيار السني، وكل هذا يؤكد أن الاعتقاد القادري استمر يمارس دور المرجعية السنية، ووسيلة لتبيان التحالف المستمر بين السنة والخلافة العباسية في مواجهة خصومها المذهبيين والسياسيين، ونلاحظ هنا أنه بسبب تبني الخليفة القائم له فقد صار يسمى: الاعتقاد القادري والقائمي¹²⁴.

لم يحافظ الاعتقاد القادري على حضوره كمتن عقدي يدرّس ويشرح بعد القائم بأمر الله، ويبدو أن مردّ ذلك إلى أن أصحاب الحديث قد قدّروا أن العديد من مؤلفات أعلامهم الكبار مغنية عنه، وفي ظل التراجع الذي عرفه الاعتزال، والتطور الذي طرأ على العقيدة الأشعرية فأبعدها كثيرا عن آراء أهل الحديث، وجعل أعلامها خصوما فكريين أساسيين لهم يتصارعون على تمثيل أهل السنة والجماعة، والانشطارات التي عرفت الإسماعيلية، فلم يعد هذا المتن الصغير كافيا للإحاطة بالقضايا الجديدة التي تحتاج إلى تبيان، وفي مرحلة لاحقة وجه أحد كبار أعلام مدرسة أهل الحديث من الشافعية؛ وهو: شمس الدين الذهبي انتقادا لهذا المتن، من حيث صياغة بعض الجمل فيه، ولم يكن ذلك ضمن التأريخ لما عاصره، بل ذكره عندما أرخ لأبي أحمد الكرجي الذي سبق وأشرنا أنه يراه صاحب المتن الأصلي¹²⁵.

إن الآراء التي عبرت عن مركزية الاعتقاد القادري في تاريخ الأفكار المتعارضة في التاريخ الإسلامي تبدو لي جدّ متسعة، ومن ذلك دعوى آدم مترز/Adam Mitz أن هذا المتن الذي عدّه أول اعتقاد رسمي يعلنه خليفة في التاريخ الإسلامي، كان نهاية لعلم الكلام؛ ذلك أنه أعلن كفر من خالفه¹²⁶. والحقيقة أن القادر بالله لم يكن أول خليفة عباسي يتبنى توجهها عقديا معينا، ومن المعلوم أن المأمون كان قد امتحن الناس لأجل عقائد مخالفة تماما، وهي عقائد المعتزلة التي يصرّ الكتاب "الحداثيون" اليوم على تقديمها الفرقة التي مثلت الفرصة الضائعة في الفكر الإسلامي لما تحمله من قيم العقلانية والحرية، مع أن تجربتها مع مخالفيها وأحكامها عليهم مطابقة تماما لموقف أهل الحديث منها؛ كما أن علم الكلام مع تطور الأشعرية قد عرف ازدهارا كبيرا، وفي ذات السياق الذي عبر عنه آدم مترز؛ كتب محمد أركون أن متن الاعتقاد القادري يأتي في سلسلة من المتون العقدية المناهضة للعقلانية، والتي حملها مسؤولية الجمود وتراجع العقلانية والإيمان بتخلف وانحطاط العالم العربي والإسلامي، مقارنا بينه وبين ما قرره ابن بطة قبله، ثم ما رسخه الغزالي في الأخير¹²⁷، وكل هذا يأتي ضمن تصور متسرع لقراءة الفكر العربي الإسلامي لا يزال يحتاج تفكيكا وفحصا دقيقا لما يحمله من مغالطات وإسقاطات متهافئة، وما يعتمد من انتقائية استدلالية وتفسيرية، انطلقت في الأعم الأغلب من تحميل الفكر الديني عموما مسؤولية الواقع المتخلف للمسلمين عاجزة عن قراءة التاريخ في مجراه العام التي يسمح بأفكار أكثر إقناعا، تستوعب المنعطفات الحاسمة من وجهة نظر شاملة غير محكومة بتقارير سابقة رسخها الاستشراق القديم والجديد وجعلها بمثابة سياج دوغمائي لم يستطع الكثير من الدارسين تجاوزه والتفكير خارج الصورة النمطية التي قررها.

9-خاتمة

إن القادر بالله العباسي لم ينشئ متنا عقديا بناء على تقدير المصلحة السياسية للأسرة الحاكمة ثم تولى الفقهاء والمتكلمون ترسيخه بالشرح والبيان، وهو ما يفهم من الذين أفرطوا في تقدير دور السلطة السياسية في إنتاج الأفكار ونشرها؛ إنما تشكلت هذه الأفكار وفق سيورة تتداخل فيها السجلات الدينية والتنافس السياسي، وقد نضجت كشكل من أشكال

التصحيح والإضافة والتجاوز للمقولات التي أنتجتها المجاميع العلمية التي ستمثل لاحقا: أهل السنة والجماعة ومن أثر فيها من الفرق التي عاصرتها وجادلتها، والذي حدث في مبادرة القادر هو عملية استثمار سياسي لا يمكن أن تغفل الانتماء المذهبي للخلفاء ذاتهم، وتتمظهر لالتقاء مصلحة الساسة مع الهمم الفكري للنخبة السنية الفاعلة، فهو دفاع مشترك عن الخلافة والمذهب على السواء.

إن التأكيد الذي أبرزناه في هذه الدراسة على فاعلية الصراعات السياسية مع أننا نبحث متنا عقديا، لا يعني اختزال أسباب الصراع في ما يظهر منه فقط، بل التنبيه إلى أدواته على مستوى الخطاب والشحن وتجييش الأتباع، وكما لا تنفي الدعاية المذهبية حالة التنافس على السلطة والثروة والنفوذ بين بني العباس وبني بويه والفاطميين ومختلف الفاعلين الاجتماعيين من أصحاب المناصب والوجاهة، فإن ذلك ليس تبنيًا لقراءة سياسية خالصة لهذا الصراع، واعتبار كل الجدل الفكري مجرد غطاء لأطماع مادية، بل توجهها نحو قراءة تركيبية حاولت أن تستحضر مختلف العوامل المتداخلة بما يتوافق مع السياق الذي تشكلت فيه الأفكار التي ناقشناها، وقد انتهى أمر البويهيين إلى تغلب السلاجقة عليهم، ودخولهم بغداد سنة: 447هـ/1055م، ضمن ما تم اعتباره بمثابة حلف سني، في وقت كانت الخلافة قد استعادت بعض النفوذ على مستوى صياغة الهوية المذهبية لها، لكنها ستفقد لاحقا بعد أن رسخت التجربة الإسلامية سلطة المتغلبين ونظرت لها الكتابات الكلامية والفقهية، وتحولت إلى أحد أهم ركائز الفكر السياسي الإسلامي الذي فاضل بين التغلب والفتنة فاختر الأول، عاجزا عن إيجاد بدائل لهما معا.

7-المصادر والمراجع:

أ-المصادر:

- 1- ابن الأثير عز الدين أبي الحسن علي بن أبي المكارم الشيباني (ت630هـ/1232م): **الكامل في التاريخ**، تح: عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1997.
- 2- الأزدي ابن ظافر علي بن الحسين (ت: 613هـ/1216م): **أخبار الدول المنقطعة**، تح: علي عمر، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2001.

- 3- الأشعري أبو الحسن (ت: 324هـ/936م): مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: نعيم زرزور، بيروت، المكتبة العصرية، 2005.
- 4- البرهاري الحسن بن علي بن خلف علي (ت: 329هـ/914م): شرح السنة، ط2، تح: خالد بن قاسم الرّداي، الرياض، دار السلف، 1997.
- 5- ابن بطة العكبري عبيد الله بن مُجَدَّ (ت: 387هـ/997م): الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة، تح: رضا بن نعلان معطي، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 2002.
- 6- البغدادي عبد القاهر بن طاهر (ت: 426هـ/1037م): الفرق بين الفرق، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1977.
- 7- ابن تغري بردي يوسف أبو المحاسن الحنفي (ت: 874هـ/1470م): النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د. ت.
- 8- التوحيد أبو حيان علي بن مُجَدَّ (ت حوالي: 400هـ/1010م): مثالب الوزيرين، تح: مُجَدَّ بن تاويت الطنجي، بيروت، دار صادر، 1992.
- 9- ابن تيمية أحمد بن عبد الحلیم الحارثي (ت: 728هـ/1328م): الصفدية، ط2، تح: مُجَدَّ رشاد سالم، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، 1986.
- 10- -----: بيان تلبیس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2008.
- 11- الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر الكناني (ت: 255هـ/869م): العثمانية، تح: عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، 1991.
- 12- ابن الجوزي جمال الدين أبو الفرج عبد الرحمن (ت: 597هـ/1201م): المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تح: مُجَدَّ عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992.
- 13- الحلیمي أبو عبد الله الحسين بن الحسن (ت: 403هـ/1012م): كتاب المنهاج في شعب الإيمان، تح: حلمي مُجَدَّ فودة، دم، دار الفكر، 1979.

- 14- الخطيب البغدادي أبو بكر أحمد بن علي (ت: 463هـ/1072م): تاريخ بغداد، تح: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2005.
- 15- ابن خلكان أحمد بن مُحمَّد بن إبراهيم (ت: 681هـ/1282م): وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1994.
- 16- الدواداري أبو بكر بن عبد الله بن أبيك (ت: 736هـ/1432م): كنز الدرر وجامع الغرر، تح: صلاح الدين المنجد، القاهرة، المعهد الألماني للآثار الإسلامية، 1961.
- 17- الذهبي شمس الدين مُحمَّد بن أحمد بن عثمان (ت: 748هـ/1347م): سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1985.
- 18- -----: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2003.
- 19- -----: العلو للعلي الغفار، تح: أبو مُحمَّد أشرف بن عبد المقصود، الرياض، مكتبة أضواء السلف، 1995.
- 20- السبكي تاج الدين عبد الوهاب بن علي (ت: 771هـ/1370م): طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود مُحمَّد الطناحي وعبد الفتاح مُحمَّد الحلو، القاهرة، دار هجر، 1413هـ.
- 21- السجستاني أبو يعقوب إسحاق بن أحمد السجزي (ت: 361هـ/971م): كتاب إثبات النبوات، ط2، تح: عارف تامر، بيروت، دار المشرق، 1986.
- 22- ابن شاعر صلاح الدين مُحمَّد بن أحمد الكتي (ت: 764هـ/1362م): فوات الوفيات، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1973.
- 23- الصفدي خليل بن أبيك بن عبد الله (ت: 764هـ/1363م): الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرنؤوط وتركي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث، 2000.
- 24- الطبري أبو جعفر مُحمَّد بن جرير الآملي (ت بعد 310هـ/922م): تاريخ الرسل والملوك، ط2، بيروت، دار التراث، 1967.

- 25- ابن الطقطقي محمد بن علي بن طباطبا العلوي (ت: 709هـ/1309م): الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، تح: عبد القادر محمد مايو، حلب، دار القلم العربي، 1997.
- 26- أبو الفداء عماد الدين إسماعيل بن علي (ت: 733هـ/1331م): المختصر في أخبار البشر، القاهرة، المطبعة الحسينية، د.ت.
- 27- القاضي عبد الجبار أبو الحسين أحمد الهمداني المعتزلي (ت: 415هـ/1025م): المغني في أبواب التوحيد والعدل، تح: محمود محمد قاسم، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965.
- 28- -----: تثبيت دلائل النبوة، تح: عبد الكريم عثمان، بيروت، الدار العربية، د.ت.
- 29- القاضي عياض أبو الفضل بن موسى اليحصبي السبتي (ت: 544هـ/1149م): ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح: سعيد أحمد أعراب، المحمدية، مطبعة فضالة، 1983.
- 30- القرشي إدريس عماد الدين (ت: 872هـ/1468م): عيون الأخبار وفنون الآثار، ط2، تح: مصطفى غالب، بيروت، دار الأندلس، 1984.
- 31- القمي سعد بن عبد الله (ت: 300هـ/913م): كتاب المقالات والفرق، ط2، صححه وقدم له وعلق عليه: محمد جواد مشكور، طهران، مركز انتشارات علمي، 1360هـ.
- 32- ابن كثير أبو الفداء إسماعيل بن عمر (ت: 774هـ/1372م): البداية والنهاية، تح: علي شيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1988.
- 33- الكرمانلي حميد الدين (ت: 412هـ/1021م): المصابيح في إثبات الإمامة، تح: مصطفى غالب، بيروت، دار المنتظر، 1996.
- 34- الماوردي أبو الحسن علي بن محمد البصري البغدادي (ت: 450هـ/1058م): الأحكام السلطانية والولايات الدينية، تح: أحمد مبارك البغدادي، الكويت، دار بن قتيبة، 1989.

- 35- -----: قوانين الوزارة وسياسة الملك، تح: رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة، 1979.
- 36- ابن المرتضى أحمد بن يحيى (ت: 840هـ/1437م): كتاب طبقات المعتزلة، ط2، تح: سوسنة ديفلد ثلزر، بيروت، دار المنتظر، 1988.
- 37- المسعودي أبو الحسن علي بن الحسين (ت: 345هـ/956م): التنبيه والإشراف، تح: عبد الله إسماعيل الصاوي، القاهرة، دار الصاوي، 1938.
- 38- -----: مروج الذهب ومعادن الجوهر، تنقيح وتصحيح: شارل بلا، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، 1974.
- 39- مسكويه أبو علي أحمد بن محمد (ت: 421هـ/1030م): تجارب الأمم وتعاقب الهمم، ط2، تح: أبو القاسم إمامي، طهران، دار شروس، 2000.
- 40- المقدسي المطهر بن طاهر (ت: 355هـ/966م): كتاب البدء والتاريخ، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، دت.
- 41- المقرئزي تقي الدين أحمد بن علي بن عبد القادر (ت: 845هـ/1441م): اتعاظ الخفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، ط2، تح: جمال الدين الشبال، القاهرة، مطابع الأهرام، 1996.
- 42- -----: المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997.
- 43- -----: المقفى الكبير، تح: محمد اليعلاوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1991.
- 43- ابن النديم أبو الفرج محمد بن إسحاق (ت: 438هـ/1047م): الفهرست، تح: إبراهيم رمضان، بيروت، دار المعرفة، 1997.
- 44- الهمداني محمد بن عبد الملك بن إبراهيم (ت: 521هـ/1127م): تكملة تاريخ الطبري، تح: ألبرت يوسف كنعان، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1958.

45- ياقوت الحموي شهاب الدين أبو عبد الله الرومي (ت: 626هـ/1229م): معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993.

ب - المراجع

■ المراجع باللغة العربية

46- أركون نُجْد: قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟ ط4، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 2009.

47- -----: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، 1997.

48- البيلي سيد أحمد إسماعيل: المعتصم وعسكرة الخلافة العباسية، تر: حسن مُجْد إسماعيل البيلي، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2004.

49- -----: ثلاثية الحكم في العصور العباسية الخلافة والسلطة والدولة، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2004.

50- جدعان فهمي: المحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الاسلام، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000.

51- الحمد مُجْد عبد الحميد: صابئة حران وإخوان الصفا، دمشق، منشورات الأهالي، 1998.

52- الحوالي سفر بن عبد الرحمن: منهج الأشاعرة في العقيدة تعقيب على مقالات الصابوني، الكويت، الدار السلفية، 1986.

53- الرئيس مُجْد ضياء الدين: النظريات السياسية الإسلامية، ط7، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1977.

54- سرور مُجْد جمال الدين: تاريخ الدولة الفاطمية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1995.

- 55- السيد رضوان: الأمة والجماعة والسلطة دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، ط5، بيروت، جداول للنشر والتوزيع، 2011.
- 56- طقوش محمد سهيل: تاريخ الدولة العباسية، ط7، بيروت، دار النفائس، 2009.
- 57- -----: تاريخ الفاطميين في شمالي إفريقيا ومصر وبلاد الشام، ط2، بيروت، دار النفائس، 2007.
- 58- العبادي أحمد مختار: في التاريخ العباسي والفاطمي، بيروت، دار النهضة العربية، د.ت.
- 59- علي وفاء محمد: الخلافة العباسية في عهد تسلط البويهيين، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 1990.
- 60- العلوي سعيد بن سعيد: خطاب الشرعية السياسية في الإسلام السني، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2009.
- 61- -----: دولة الخلافة دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، ط2، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية جامعة محمد الخامس أكادال، 2010.
- 62- عمارة محمد: الإسلام وفلسفة الحكم، القاهرة، دار الشروق، 1989.
- 63- كوثراني وجيه: الفقيه والسلطان جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية - الفاجارية، ط4، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015.
- 64- محمود حسن أحمد والشريف أحمد إبراهيم: العالم الإسلامي في العصر العباسي، ط5، القاهرة، دار الفكر العربي، د.ت.
- 65- ميثا فاروق: الغزالي والإسماعيليون العقل والسلطة في إسلام العصر الوسيط، تر: سيف الدين القصير، بيروت، دار الساقى، 2005.
- 66- ياسين عبد الجواد: السلطة في الإسلام العقل الفقهي السلفي بين النص والتاريخ، ط3، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، 2008.
- 67- يفوت سالم: النص والتاريخ قراءات تاريخية، بيروت، دار الطليعة، 2003.

■ المراجع المعربة

- 68- كوك مايكل: الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ط2، تر: رضوان السيد وآخرون، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013.
- 69- متر آدم: الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تر: محمد عبد الهادي أبو ريده، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2008.
- 70- مقدسي جورج: الأشعري والأشاعرة في التاريخ الإسلامي، ط2، تر: محمد أنيس مورو، بيروت، نماء للبحوث والدراسات، 2021.
- 71- ----: نشأة الكليات معاهد العلم عند المسلمين وفي الغرب، ط2، تر: محمود سيد محمد، القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، 2020.
- 72- الملاح هاشم يحيى، المفصل في فلسفة التاريخ: دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، بيروت، دار الكتب العلمية، 2007.

■ المراجع الأجنبية

- 73 - Anjum Ovamir: *Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2012.
- 74 - BLACK Antony: *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011.

ج-المجلات وأعمال الملتقيات والكتب الجماعية

■ باللغة العربية

- 75- آل عبد اللطيف عبد العزيز بن محمد بن علي: "الاعتقاد القادري دراسة وتعليق"، مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، جامعة أم القرى، ج18، ع39 (ذو الحجة 1427)، ص: 226-278.

76-بوبيدي حسين، "أثر الموروث العرفاني القديم في المنظومة المعرفية الإسلامية: دراسة في الاستغلال الباطني والتوظيف الصوفي والتقمص الفلسفي"، مجلة المعارف للدراسات والبحوث التاريخية، مج3/8(2022)، ص: 399-432.

77-علاوي طيب صالح ومحمد محمود عباد: "الاعتقاد القادري: دراسة تاريخية تحليلية"، مجلة آداب الفراهيدي، جامعة تكريت، مج11، ع39، ج1 (2019)، ص: 137-165.

■ باللغة الأجنبية

78- Makdisi George: "The Sunni Revival", in: Islamic Civilization, ed: D.S. Richards, Oxford, Cassier, 1973 p: 155-168.

8. الهوامش

¹ - حول حضور مختلف التيارات العرفانية داخل الثقافة العربية الإسلامية في القرن 4-5هـ/10-11م انظر: حسين بوبيدي، "أثر الموروث العرفاني القديم في المنظومة المعرفية الإسلامية: دراسة في الاستغلال الباطني والتوظيف الصوفي والتقمص الفلسفي"، مجلة المعارف للدراسات والبحوث التاريخية، مج3/8(2022)، ص: 399-432.

² - حول نظريات تفسير التاريخ من مدخل دور الأفراد (نظرية البطولة) أو مدخل دور المجتمعات (النظرية الاجتماعية) انظر: هاشم يحيى الملاح، الفصل في فلسفة التاريخ: دراسة تحليلية في فلسفة التاريخ التأملية والنقدية، بيروت، دار الكتب العلمية، 2007، ص: 221-240.

³ - مجلة جامعة أم القرى لعلوم الشريعة واللغة العربية وآدابها، جامعة أم القرى، ج18، ع39(ذو الحجة 1427)، ص: 226-278.

⁴ - مجلة آداب الفراهيدي، جامعة تكريت، مج11، ع39، ج1 (2019)، ص: 137-165.

⁵ - خطاب الشريعة السياسية في الإسلام السني، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، 2009، ص: 60-76.

⁶ - حول الكيسانية يراجع: القمي، كتاب المقالات والفرق، ط2، صححه وقدم له وعلق عليه: محمد جواد مشكور، طهران، مركز انتشارات علمي، 1360هـ، ص: 21-22؛ أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تح: نعيم زرزور، بيروت، المكتبة العصرية، 2005، ج2، ص: 35-38؛ البغدادي، الفرق بين الفرق، بيروت، دار الآفاق الجديدة، 1977، ص: 27-38.

- 7- أنظر هذا الخبر عند: المسعودي، التنبيه والإشراف، تح: عبد الله إسماعيل الصاوي، القاهرة، دار الصاوي، 1938، ص: 293؛ المقدسي المطهر بن طاهر، البدء والتاريخ، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ج6، ص: 58-59؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، تح: عمر عبد السلام تدمري، بيروت، دار الكتاب العربي، 1997، ج4، ص: 101.
- 8- انظر النصوص المصدرة في: الطبري، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، بيروت، دار التراث، 1967، ج6، ص: 562-563؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، تح: محمد عبد القادر عطا ومصطفى عبد القادر عطا، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ج7، ص: 117-118؛ ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية والدول الإسلامية، تح: عبد القادر محمد مايو، حلب، دار القلم العربي، 1997، ص: 141-142؛ وراجع في الموضوع: حسن أحمد محمود وأحمد إبراهيم الشريف، العالم الإسلامي في العصر العباسي، ط5، القاهرة، دار الفكر العربي، د ت، ص: 11-27.
- 9- الطبري، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، ج7، ص: 425-426.
- 10- انظر نص هذه الرسائل في: المصدر نفسه: ج7، ص: 565-570.
- 11- انظر قراءة في الموضوع عند: محمد سهيل طقوش، تاريخ الدولة العباسية، ط7، بيروت، دار النفائس، 2009، ص: 122-126.
- 12- سعيد بن سعيد العلوي، دولة الخلافة دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، ط2، الرباط، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية جامعة محمد الخامس أكادال، 2010، ص: 80.
- 13- انظر الخلاصة التي كتبها: محمد ضياء الدين الرئيس، النظريات السياسية الإسلامية، ط7، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1977، ص: 100.
- 14- انظر خبر قضية خلق القرآن المعروفة في الأدبيات السننية بالحنة عند: الطبري، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، ج6، ص: 631-645؛ ويبدو بجلاء أن المصادر تقدمها في جوهرها قضية عقائدية بين الموقفين السني والمعتزلي، وانظر قراءة معاصرة من النوع الذي يفضل رد الموقف العقدي إلى خلفية سياسية عند: فهمي جدعان، الحنة بحث في جدلية الديني والسياسي في الاسلام، بيروت، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2000، ص: 246-248 حيث يعيد تفسير موقف الخليفة على أنه تقويض لتيار قوي خوفا من أطماعه السياسية.
- 15- هذا اللفظ اختاره عثمان سيد أحمد إسماعيل البيلي لتوصيف هذا التحول في زمن المعتصم وآثاره في دراسته المميزة: المعتصم وعسكرة الخلافة العباسية، تر: حسن محمد إسماعيل البيلي، بيروت، شركة المطبوعات

- للتوزيع والنشر، 2004، وانظر قراءة في أثر ذلك في دراسته: ثلاثية الحكم في العصور العباسية الخلافة والسلطة والدولة، بيروت، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، 2004، ص: 58-60.
- ¹⁶ - الطبري، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، ج9، ص: 190.
- ¹⁷ - المسعودي، مروج الذهب ومعادن الجوهر، تنقيح وتصحيح: شارل بلا، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، 1974، ج5، ص: 5.
- ¹⁸ - انظر بعض الإشارات التي تدل على ذلك، وأنه كان بحسب تصنيفات الفرق يومها: ناصبيا؛ بالرغم من محاولته التقرب من أهل الحديث: الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ج9، ص: 230-231؛ الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، تح: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2005، ج15، ص: 389؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج6، ص: 130؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، تح: شعيب الأرنؤوط وآخرون، 1985، ج12، ص: 18؛ الذهبي، تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تح: بشار عواد معروف، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 2003، ج5، ص: 747؛ ابن شاکر الكتبي، فوات الوفيات، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1973، ج1، ص: 291-292.
- ¹⁹ - عبد الجواد ياسين، السلطة في الإسلام العقل السلفي بين النص والتاريخ، ط3، الدار البيضاء-المغرب، المركز الثقافي العربي، 2008، ص: 154.
- ²⁰ - سعيد بنسعيد العلوي، دولة الخلافة دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، ص: 43.
- ²¹ - مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، ط2، تح: أبو القاسم إمامي، طهران، دار شروس، 2000، ج5، ص: 142.
- ²² - ابن كثير، البداية والنهاية، تح: علي شيري، بيروت، دار إحياء التراث العربي، 1988، ج11، ص: 165.
- ²³ - أبو الفداء، المختصر في أخبار البشر، القاهرة، المطبعة الحسينية، دت، ج2، ص: 71.
- ²⁴ - المصدر نفسه، ج2، ص: 89.
- ²⁵ - مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، ج5، ص: 142.
- ²⁶ - راجع النص في: مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، ج5، ص: 414-415؛ وما يبين هذا التصلب ورفض المخالف في التيار الحنبلي الذي صارت زعامته إلى البربري (ت: 329هـ/941م) في النصف الأول من القرن 4هـ/10م قوله في آخر عقيدته التي أسماها شرح السنة: "من أقر بما في هذا الكتاب

وآمن به واتخذة إماما، ولم يشك في حرف منه، ولم يجحد حرفا واحدا، فهو صاحب سنة وجماعة، كامل، قد كملت فيه السنة، ومن جحد حرفا مما في هذا الكتاب، أو شك في حرف منه أو شك فيه أو وقف فهو صاحب هوى". انظر: شرح السنة، ط2، تح: خالد بن قاسم الرزادي، الرياض، دار السلف، 1997، ص: 131.

²⁷ - حول رؤية حنابلة بغداد في هذه المرحلة للاحتساب ومراقبة أخلاق المجتمع انظر: مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ط2، تر: رضوان السيد وآخرون، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013، ص: 193-233.

²⁸ - انظر: مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، ج5، ص: 142. ويتعلق الأمر برد كتبه الخليفة على طلب من المتغلب البويهى أموالا لأجل الغزو؛ وفيه: "الغزو يلزمني إذا كانت الدنيا في يدي، وإلى تدبير الأموال والرجال، وأما الآن وليس لي منها إلا القوات القاصر عن كفايتي، وهي في أيديكم وأيدي أصحاب الأطراف، فما يلزمني غزو ولا حج ولا شيء مما تنظر الأئمة فيه، وإنما لكم متى هذا الاسم الذي يحط به على منابرهم تسكنون به رعاياكم، فإن أحببت أن أعتزل اعتزلت عن هذا المقدار أيضا، وتركتم الأمر كله".
²⁹ - المسعودي، التنبيه والإشراف، ص: 346.

³⁰ - ابن طباطبا، الفخري في الآداب السلطانية، ص: 37.

³¹ - مسكويه، تجارب الأمم وتعاقب الهمم، ج6، ص: 132.

³² - كتب عامة الشيعة على المساجد ببغداد سنة 351هـ "لعن الله معاوية بن أبي سفيان، ولعن من غصب فاطمة فدكا، ومن منع أن يدفن الحسن عند قبر جده، ومن نفى أبا ذر الغفاري، ومن أخرج أبا العباس عن الشورى". انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج14، ص: 140؛ وفي حوادث سنة 352هـ: "أمر معز الدولة بن بويه بأن تظهر الزينة في بغداد، وأن تفتح الأسواق بالليل كما في الأعياد، وأن تضرب الدبادب والبوقات، وأن تشعل النيران في أبواب الأمراء وعند الشرط، فرحا بعيد الغدير". انظر: ابن كثير، البداية والنهاية، ج11، ص: 276.

³³ - في سنة 352هـ: "خرج النساء منتشرات الشعور، مسودات الوجوه، يلطنن في الشوارع يوم عاشوراء على الحسين عليه السلام، وغلقت الأسواق". انظر: الهمداني، تكملة تاريخ الطبري، تح: ألبرت يوسف كنعان، بيروت، المطبعة الكاثوليكية، 1958، ص: 183.

- ³⁴ - انظر أمثلة تتعلق بعهد القادر بالله عند: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج14، ص: 354، 363، 369، ج15، ص: 14، 32، 58-59، 111، 120، 125، 171، 175-176، 198-201 (حادثة خطيب جامع براثا)، 204-205، 208-209، 213-216.
- ³⁵ - انظر التفاصيل في: وجيه كوثراني، الفقيه والسلطان جدلية الدين والسياسة في تجربتين تاريخيتين العثمانية والصفوية - الفاجارية، ط4، الدوحة، المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، 2015، ص: 40-46. وانظر حول تشكل التيار الأصولي الإمامي في هذه المرحلة الدراسة المميزة لمحمد باقر الصدر: المعالم الجديدة للأصول، بيروت، دار المعارف، 1981.
- ³⁶ - فاروق ميثا، الغزالي والإسماعيليون العقل والسلطة في إسلام العصر الوسيط، تر: سيف الدين القصير، بيروت، دار الساقى، 2005، ص: 26.
- ³⁷ - انظر: وفاء محمد علي، الخلافة العباسية في عهد تسلط البويهيين، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 1990، ص: 69-71.
- ³⁸ - Antony Black, *The History of Islamic Political Thought: From the Prophet to the Present*, Edinburgh, Edinburgh University Press, 2011, p: 82.
- ³⁹ - انظر عن هذه الحوادث: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج15، ص: 14.
- ⁴⁰ - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، 1997، ص: 340-341.
- ⁴¹ - انظر: القاضي عياض، ترتيب المدارك وتقريب المسالك، تح: سعيد أحمد أعراب، المحمدية، مطبعة فضالة، 1983، ج7، ص: 52-55.
- ⁴² - محمد أركون، نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيد، ص: 321-322.
- ⁴³ - ابن بطة العكبري، الشرح والإبانة على أصول السنة والديانة، تح: رضا بن نعيان معطي، المدينة المنورة، مكتبة العلوم والحكم، 2002، ص: 303-308.
- ⁴⁴ - انظر أعلام هذين الطبقتين عند: ابن المرتضى، كتاب طبقات المعتزلة، ط2، تح: سوسنة ديفلد ثلزر، بيروت، دار المنتظر، 1988، ص: 105-115.
- ⁴⁵ - ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج15، ص: 100؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج7، ص: 594.

46- لا بد من الإشارة هنا إلى أن أمراء بني بويه لم يكونوا على درجة واحدة في التعصب لمذهبهم الشيعي الزيدي، فالأحداث المشار لها في الإحالات السابقة وقعت في عهد معز الدولة البويهية، وهي تدل على ميوله الإمامية الاثني عشرية، ومثله في ذلك صاحب بن عباد وزير ركن الدولة، الذي كان لا يقول بإمامة المفضل ولا يقر بإمامة الشيخين أبي بكر وعمر، إذ كان أميل إلى مقولات المعتزلة المتشيعين لعلي. انظر: سالم يفوت، النص والتاريخ قراءات تاريخية، بيروت، دار الطليعة، 2003، ص: 21-23. وقد كان عضد الدولة وابن العميد أبعد عن التعصب، حيث رغبا في إحداث تقارب بين أهل السنة والشيعية، كما كان بعض الوزراء من المنتسبين للأدب غير مباينين بالحساسية الدينية والمذهبية للناس، إذ يصل النقاش في مجالسهم إلى نوع من الاستهزاء بالمباحث الكلامية التي كثر فيها الجدل، بل والتشكيك في اليقينيات الكبرى للمسلمين؛ ويمكن الاطلاع على أمثلة عند: التوحيدي، مثالب الوزيرين، تح: محمد بن تاووت الطنجي، بيروت، دار صادر، 1992، ص: 251-254. ومن الذين شككوا في الالتزام المذهبي لبني بويه، وجعلوا مشروعهم سياسيا بالأساس نشير ل:

Ovamar Anjum, Politics, Law, and Community in Islamic Thought: The Taymiyyan Moment, Cambridge, Cambridge University Press, 2012, p: 94.

والرأي ذاته تبناه محمد أركون الذي يصبر باسم الحفر عن الدوافع العميقة على تمهيش الفاعلية الدينية لصالح مركزية سياسية ومادية مفرطة في معالجة هذه القضية وتفسير تشكل هذه الظرفية التاريخية. انظر نتيجته في: نزعة الأنسنة في الفكر العربي جيل مسكويه والتوحيدي، ص: 316-317.

47- ابن كثير، البداية والنهاية، ج11، ص: 330.

48- انظر هذه الأخبار في: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج14، ص: 361؛ ج15، ص: 37.

49- انظر هذه الحوادث في: ابن ظافر الأزدي، أخبار الدول المنقطعة، تح: علي عمر، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، 2001، ص: 103-105؛ المقرئ، اتعاط الحنفا بأخبار الأئمة الفاطميين الخلفاء، ط2، تح: جمال الدين الشيال، القاهرة، مطابع الأهرام، 1996، ج1، ص: 120-126، 225-235؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، القاهرة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، د ت، ج4، ص: 31-33.

50- راجع تفاصيل الصراع في هذه المرحلة من خلافة المستكفي والمطيع والطائع والقادر العباسيين التي يقامها في الخلافة الفاطمية خلافة العزيز بالله والحاكم بأمر الله والظاهر لإعزاز دين الله عند: محمد سهيل طقوش،

- تاريخ الفاطميين في شمالي إفريقية ومصر وبلاد الشام، ط2، بيروت، دار النفائس، 2007، ص: 237-258؛ 287-298؛ 314-320.
- ⁵¹ - الرسالة في: ابن ظافر الأزدي، أخبار الدول المنقطعة، ص: 110-111؛ ابن تغري بردي، النجوم الزاهرة في ملوك مصر والقاهرة، ج4، ص: 124-125.
- ⁵² - انظر الخبر عند: البغدادي، الفرق بين الفرق، ص: 275-276، ابن ظافر الأزدي، أخبار الدول المنقطعة، ص: 111-112.
- ⁵³ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج7، ص: 571-572.
- ⁵⁴ - المصدر نفسه، ج7، ص: 160.
- ⁵⁵ - المقرئ، اتعاظ الخنفا، ج1، ص: 196.
- ⁵⁶ - راجع الخبر عند: إدريس عماد الدين القرشي، عيون الأخبار وفنون الآثار، ط2، تح: مصطفى غالب، بيروت، دار الأندلس، 1984، ج6، ص: 214-215.
- ⁵⁷ - انظر: المقرئ، اتعاظ الخنفا، ج2، ص: 56؛ وانظر في صفة الدعوة ومراتبها المتدرجة وطريقة أخذ العهد على المدعوين والعلاقة بين داعي الدعوة والخليفة: المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، بيروت، دار الكتب العلمية، 1997، ج2، ص: 259-269.
- ⁵⁸ - المقرئ، اتعاظ الخنفا، ج2، ص: 175؛ المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، ج2، ص: 192.
- ⁵⁹ - محمد عبد الحميد الحمد، صابئة حران وإخوان الصفا، دمشق، منشورات الأهالي، 1998، ص: 171-172. وانظر مقتله عند: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج7، ص: 122.
- ⁶⁰ - أنظر ترجمته وتلمذه على النسفي في: أبو يعقوب إسحاق السجستاني، كتاب إثبات النبوات، ط2، تح: عارف تامر، بيروت، دار المشرق، 1986، ص: د-يج (من مقدمة المحقق).
- ⁶¹ - أنظر ترجمته في: حميد الدين الكرمانى، المصابيح في إثبات الإمامة، تح: مصطفى غالب، بيروت، دار المنتظر، 1996، ص: 10-12. (من مقدمة المحقق).
- ⁶² - انظر في الموضوع: محمد جمال الدين سرور، تاريخ الدولة الفاطمية، دار الفكر العربي، القاهرة، 1995، ص: 85-92.
- ⁶³ - في وصية الخليفة القادر بالله لواليه على جيلان (من بلاد فارس) سنة: 390هـ/1000م تنلمس فيها الصراع على ولاء الناس والتأكيد على الانتصار للدعوة والدولة العباسية والعمل على اجتذاب الناس لها، وقد

- كان دعاة الفاطميين ينشرون هناك أفكارهم ويعملون لصالح الحاكم بأمر الله؛ انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 15، ص: 18-19.
- ⁶⁴ - ابن خلكان، وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تح: إحسان عباس، بيروت، دار صادر، 1994، ج 5، ص: 374.
- ⁶⁵ - الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر، تح: صلاح الدين المنجد، القاهرة، المعهد الألماني للآثار الإسلامية، 1961، ج 6، ص: 272.
- ⁶⁶ - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج 7، ص: 571-572.
- ⁶⁷ - الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 6، ص: 261؛ السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، تح: محمود مُجد الطنحاحي وعبد الفتاح مُجد الحلو، القاهرة، دار هجر، 1413هـ، ج 5، ص: 4-5.
- ⁶⁸ - ياقوت الحموي، معجم الأدباء إرشاد الأريب إلى معرفة الأديب، تح: إحسان عباس، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1993، ج 5، ص: 1956.
- ⁶⁹ - الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 5، ص: 61؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 14، ص: 354.
- ⁷⁰ - الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج 5، ص: 61.
- ⁷¹ - ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 15، ص: 197.
- ⁷² - انظر ترجمته عند: الذهبي، تاريخ الإسلام، ج 8، ص: 171؛ الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 16، ص: 213-214؛ الصفدي، الوافي بالوفيات، تح: أحمد الأرناؤوط وتركلي مصطفى، بيروت، دار إحياء التراث، 2000، ج 4، ص: 85.
- ⁷³ - انظر: ابن تيمية، الصفدية، ط 2، تح: مُجد رشاد سالم، القاهرة، مكتبة ابن تيمية، 1986، ج 2، ص: 162؛ ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، المدينة المنورة، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2008، ج 4، ص: 271؛ الذهبي، العلو للعلي الغفار، تح: أبو مُجد أشرف بن عبد المقصود، الرياض، مكتبة أضواء السلف، 1995، ص: 239. وأشير هنا إلى أنني استفدت المعرفة بهذا الرأي من دراسة: عبد العزيز بن مُجد بن علي آل عبد اللطيف، "الاعتقاد القادري دراسة وتعليق"، ص: 243-245.
- ⁷⁴ - انظر نص الاعتقاد القادري عند: المصدر نفسه، ج 15، ص: 279-281.
- ⁷⁵ - ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج 15، ص: 128.

- ⁷⁶ - المصدر نفسه، ج15، ص: 280.
- ⁷⁷ - المصدر نفسه، ج15، ص: 197-198.
- ⁷⁸ - المصدر نفسه، ج15، ص: 125-126.
- ⁷⁹ - لمعرفة تفاصيل هذه الصراعات ينظر: وفاء نُجْد علي، الخلافة العباسية في عهد تسلط البويهيين، الإسكندرية، المكتب الجامعي الحديث، 1990، ص: 105-112.
- ⁸⁰ - انظر: أحمد مختار العبادي، في التاريخ العباسي والفاطمي، بيروت، دار النهضة العربية، د ت، ص: 351.
- ⁸¹ - استعملنا هذا التوصيف متابعة ل:
- George Makdisi, "The Sunni Revival", in: Islamic Civilization, ed: D.S. Richards, Oxford, Cassier, 1973 p: 155-168.
- ⁸² - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج7، ص: 745.
- ⁸³ - انظر أخباره في: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج5، ص: 175-181.
- ⁸⁴ - Antony Black, **The History of Islamic Political Thought**, p: 82.
- ⁸⁵ - ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج15، ص: 280.
- ⁸⁶ - الطبري، تاريخ الطبري تاريخ الرسل والملوك، ج7، ص: 425-426.
- ⁸⁷ - انظر: سعيد بن سعيد العلوي، دولة الخلافة دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، ص: 74-75.
- ⁸⁸ - ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج15، ص: 83.
- ⁸⁹ - المصدر نفسه، ج15، ص: 111.
- ⁹⁰ - المصدر نفسه، ج15، ص: 43.
- ⁹¹ - انظر ترجمته عند: ابن خلكان، وفيات الأعيان، ج2، ص: 137-138؛ وللاطلاع على سيرته وأراءه الكلامية يراجع: الحلبي، كتاب المنهاج في شعب الإيمان، تح: حلمي نُجْد فودة، دم، دار الفكر، 1979، ج1، ص: 13-29 (من مقدمة المحقق)
- ⁹² - رضوان السيد، الأمة والجماعة والسلطة دراسات في الفكر السياسي العربي الإسلامي، ط5، بيروت، جداول للنشر والتوزيع، 2011، ص: 148.
- ⁹³ - الحلبي، كتاب المنهاج في شعب الإيمان، ج3، ص: 178.
- ⁹⁴ - المصدر نفسه، ج3، ص: 177-178. وأشار هنا إلى أن الحلبي في الموضوع نفسه يصحح أحكام هذا المتغلب الباغي دون أن يشرعن سلطته إذا استطاع أن يحقق قدرا من النفوذ يشبه به قوة الإمام وسلطته،

وقد ردّ على الاعتراض الذي وجهه لرأيه باعتباره نقضا للقاعدة التي أقامها بالتمسك التام بشرعية العقد دون نظر إلى القهر والغلبة بالقول: "وإنما اعتبرت قوة الإمام وضعفه في إجازة التصرفات للباغي وردّها، لا في إثبات الإمامة له بغلبته أو دفعها. (...) وإنما تلك الإجازة عن أن شبهتهم بترك حجته كما يترك النكاح الفاسد منه منزلة النكاح الصحيح، والشراء الفاسد منزلة الشراء الصحيح، لا على أن لهم حجة بقوّم تعادل حجة الإمام العادل"، فهو نظر إلى انقياد الناس للباغي وتسليمهم له لما ظهر من قوته مع أنه في نفس حاله ساقط الشرعية.

- ⁹⁵ - المصدر نفسه، ج3، ص: 155.
- ⁹⁶ - المصدر نفسه، ج3، ص: 182-183.
- ⁹⁷ - انظر مثالا عن حادثة مسجد براثا ببغداد في: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج15، ص: 197-201.
- ⁹⁸ - المصدر نفسه، ج15، ص: 125-126؛ الذهبي، العلو للعلي الغفار، ص: 239.
- ⁹⁹ - راجع بعض الحوادث الدالة على ذلك في: المصدر نفسه، ج15، ص: 118-119، 218.
- ¹⁰⁰ - جورج مقدسي، نشأة الكليات معاهد العلم عند المسلمين في الغرب، ط2، تر: محمود سيد مُجدد، القاهرة، مدارات للأبحاث والنشر، 2020، ص: 326.
- ¹⁰¹ - الدواداري، كنز الدرر وجامع الغرر، ج6، ص: 272.
- ¹⁰² - ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج7، ص: 571-572.
- ¹⁰³ - ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج15، ص: 82-83؛ وانظر مناقشة مستفيضة في هذه المسألة عند: المقريزي، المقفى الكبير، تح: مُجدد اليعلاوي، بيروت، دار الغرب الإسلامي، 1991، ج4، ص: 298-305.
- ¹⁰⁴ - انظر النص عند: ابن النديم، الفهرست، تح: إبراهيم رمضان، بيروت، دار المعرفة، 1997، ص: 232-233.
- ¹⁰⁵ - المقريزي، اتعاظ الحنفا، ج1، ص: 22؛ حيث ذكر أن نسبه يتصل بجعفر الصادق، فقال أنه: مُجدد بن علي بن الحسين بن أحمد بن إسماعيل بن مُجدد بن إسماعيل بن جعفر الصادق، والمصدر في تاريخ وفاته التقريبي هو: الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج6، ص: 269.
- ¹⁰⁶ - جورج مقدسي، نشأة الكليات معاهد العلم عند المسلمين في الغرب، ص: 326.

- ¹⁰⁷ - الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد، ج5، ص: 61؛ ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج14، ص: 354.
- ¹⁰⁸ - ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج15، ص: 125-126.
- ¹⁰⁹ - المصدر نفسه، ج15، ص: 279-280.
- ¹¹⁰ - انظر: جورج مقدسي، الأشعري والأشاعرة في التاريخ الإسلامي، ط2، تر: محمد أنيس مورو، بيروت، نداء للبحوث والدراسات، 2021، ص: 26-27.
- ¹¹¹ - ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج15، ص: 100؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج7، ص: 594.
- ¹¹² - انظر: القاضي عبد الجبار، المغني 1- في الإمامة، تح: محمود محمد قاسم، القاهرة، الدار المصرية للتأليف والترجمة، 1965، ج20، ص: 101-197؛ 250-271، وقبله كان الجاحظ خصص كتابا في الانتصار للاختيار والرد على الشيعة سماه: العثمانية، تح: عبد السلام هارون، بيروت، دار الجيل، 1991. وقد قدم محمد عمارة أفكار المعتزلة بطريقة مقارنة مع المصادر السنية في: الإسلام وفلسفة الحكم، القاهرة، دار الشروق، 1989، ص: 250-319، 335-356.
- ¹¹³ - انظر: القاضي عبد الجبار، المغني 1- في الإمامة، ج20، ص: 170-172، 203-205، 310؛ القاضي عبد الجبار، تثبيت دلائل النبوة، تح: عبد الكريم عثمان، بيروت، الدار العربية، دت، ج1، ص: 283؛ ج2، ص: 574-575. وفي تقييم مدى أهمية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في القول بالسيف عند المعتزلة انظر رأي: مايكل كوك، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الفكر الإسلامي، ط2، رضوان السيد وآخرون، بيروت، الشبكة العربية للأبحاث والنشر، 2013، ص: 304-305، 312-314.
- ¹¹⁴ - سعيد بن سعيد العلوي، دولة الخلافة دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي، ص: 76.
- ¹¹⁵ - ابن تيمية، بيان تلبيس الجهمية في تأسيس بدعهم الكلامية، ج4، ص: 271.
- ¹¹⁶ - سفر بن عبد الرحمن الحوالي، منهج الأشاعرة في العقيدة تعقيب على مقالات الصابوني، الكويت، الدار السلفية، 1986، ص: 20.
- ¹¹⁷ - راجع الملاحظات التي نبه لها جورج مقدسي في: الأشعري والأشاعرة في التاريخ الإسلامي، ص: 7-29.
- ¹¹⁸ - انظر: ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج15، ص: 77، 118-119.

- ¹¹⁹ - انظر: المصدر نفسه، ج15، ص: 58-60، 70-71، 112-114، 119؛ ابن الأثير، الكامل في التاريخ، ج7، ص: 558، 569، 609.
- ¹²⁰ - جورج مقدسي، الأشعري والأشاعرة في التاريخ الإسلامي، ص: 26، 29.
- ¹²¹ - المصدر نفسه، ج15، ص: 125-126.
- ¹²² - الماوردي، قوانين الوزارة وسياسة الملك، تح: رضوان السيد، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، 1979، ص: 71 (من مقدمة المحقق).
- ¹²³ - ابن الجوزي، المنتظم في تاريخ الملوك والأمم، ج15، ص: 279.
- ¹²⁴ - المصدر نفسه، ج16، ص: 105-106.
- ¹²⁵ - الذهبي، العلو للعلي الغفار، ص: 239-240.
- ¹²⁶ - آدم متز، الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري، تر: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة، المركز القومي للترجمة، 2008، ج1، ص: 341.
- ¹²⁷ - محمد أركون، قضايا في نقد العقل الديني كيف نفهم الإسلام اليوم؟، ط4، تر: هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، 2009، ص: 300-301.