

المدرسة العقدية الأولى بالأندلس

بين أهل الفقه وأهل الحديث

د. جمال علال البختي

ملخص البحث

سيسعى هذا البحث إلى تتبع المواقف والآراء العقدية الأندلسية الأولى من خلال النبش في أخبار المدرستين السنيتين الفقهية والحديثية بالأندلس، ولا شك أن عملا من هذا النوع سيركز على القراءة العميقة للأحداث والمتغيرات التاريخية والسياسية، بغية فهم نوعية القناعات العقدية التي كانت كل مدرسة من المدرستين تعلن عنها، وتنافح عليها، وتصدر في إيمانها عن الالتزام بها في ارتباطها مع تلك الأحداث والمتغيرات.

لقد وقع التقصير البحثي في تتبع التطور العقدي الأول ببلاد المغرب عموما والاندلس على وجه الخصوص، وقد كان هذا الداعي هو المحرك إلى تلمس الآثار العقدية في مؤلفات أهل الفقه وأهل الحديث، ومحاولة تمييز الخصوصيات المضمونية والمنهجية لدى كل اتجاه، وربط ذلك بالآليات الاجتهادية الفكرية التي طبعت البحث في العلوم وقتئذ.

الباحث في سطور

د. جمال علال البختي

- من مواليد سنة ١٩٦٢م بمدينة تطوان.
- أستاذ التعليم العالي بجامعة القرويين: كلية أصول الدين بتطوان.
- رئيس مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية بتطوان.
- دكتوراه الدولة من كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط.

من أعماله العلمية:

- مقدمات المرشد إلى علم العقائد لابن خمير السبتي: تحقيق وتقديم.
- الحضور الصوفي في الأندلس والمغرب إلى حدود القرن السابع الهجري.
- العقيدة البرهانية لأبي عمرو السلاجي - دراسة وتحقيق.

تمهيد

لا يمكن معالجة موضوع الفكر العقدي عند فقهاء ومحدثي الأندلس والمغرب وامتداداته إلا بالبحث في الأصول الوثائقية، والنش في الوقائع التاريخية، والمواقف الاجتهادية، ومحاولة ربط ما شنته الظروف وفرقته بين الكتب، قصد الخروج بنظرة قريبة إلى الصواب في حقيقة الاتجاه العقدي عند فئتي الفقهاء والمحدثين بالأندلس في القرون الأولى من تاريخه الإسلامي.

ولما كانت الفتوحات الإسلامية قد أخذت طريقها إلى الأندلس منذ القرن الأول للهجرة، فقد كان من الضروري قبل الخوض في الجانب العقدي ومواضيعه، مراجعة صفحات التاريخ، والحفر في الجوانب السياسية والتاريخية للمنطقة في بداية علاقتها مع الدين الجديد، وفي اختيارات الدول الحاكمة مذهباً وإيديولوجياً، بغية فرش السبيل لسبر الحقائق التي تثوي وراءها بعض المواقف العقدية. من هنا لزم تقسيم هذا العمل إلى مباحث أساسية نجملها في النقاط والعناوين التالية:

١. في البدء: بين السياسية والتاريخ والعقيدة.
٢. الاتجاه الفقهي، وتشكل الاختيار العقدي الأندلسي.
٣. الاتجاه الحديثي، الآراء والموقف من علم الكلام.
٤. تعليقات واستنتاجات.

١. في البدء: بين السياسية والتاريخ والعقيدة:

كبقية مناطق المغرب الإسلامي فتحت الأندلس في وجه الدعوة الإسلامية في القرن الأول الهجري، وكان قائد المسلمين في العملية طارق بن زياد (ت: ١٠٢هـ / ٧٢٠م)، حيث قضى على حكم القوط النصارى بها - وكان مستمرا بها منذ أربعمئة سنة -^(١) فاندرجت الأندلس في ولاية المغرب - التي كان مركزها بإفريقية - وكان صاحب القيروان ناظرا في الجميع بعد ذلك.

وانطلاقا من الفتح الإسلامي استتب الدين الجديد في بلاد الأندلس وتوقفت العمليات الثورية التي كانت تحصل في المغرب قبل ذلك. يقول ابن أبي زيد القيرواني: ((ارتدت البربر اثنتي عشرة مرة من طرابلس إلى طنجة، ولم يستقر إسلامهم حتى عبر موسى بن نصير البحر إلى الأندلس، وأجاز معه كثيرا من رجالات البربر برسم الجهاد، فاستقروا هنالك. فحينئذ استقر الإسلام بالمغرب، وأذعن البربر لحكمه، وتناسوا الردة))^(٢).

وقد شهدت الأندلس بدورها رواجاً نسبياً لبعض الاتجاهات الكلامية في بداية الأمر، وعرفت أيضاً ظهور الخوارج - لاسيما عند استفحال أمرهم بالمغرب الأقصى وعندما ثاروا على الولاة والحكام هنالك - فانتهاز البربر ذوو الميول الخارجية الفرصة لإعادة الاعتبار لأنفسهم، والانتقام من العرب الذين انفردوا بالحكم دونهم، فثار بربر الأندلس وقاموا ضد ((المشاركة))، ووقعت بين الطرفين حروب طويلة انتهت بانتصار العرب وسيطرتهم على الأمر في المنطقة^(٣). وتوالى حكم العرب الأندلسيين حتى دخل عليهم عبد الرحمن بن معاوية الأموي المعروف بـ ((الداخل)) فانتزع منهم الأندلس وأورثها بنييه.

(١) الناصري: الاستقصا (١/ ٩٧).

(٢) م، س (١/ ١٠٠).

(٣) نفسه (١/ ١١٢).

لقد حكمت الدولة الأموية بالأندلس من سنة ١٣٨هـ / ٧٥٥م إلى سنة ٤٢٢هـ / ١٠٣٠م، وعرف أمراؤها وخلفاؤها باتجاهاتهم السنية السلفية، تجلت في تقريبيهم لعلماء السنة لاسيما المالكية منهم وفي توليتهم هؤلاء المكانة السامية في دولتهم.

فكان هشام الأول بن عبد الرحمن (حكم من: ١٧٢هـ / ٧٨٨م إلى: ١٨٠هـ / ٧٩٦م) يؤثر مجالس العلم لاسيما علم الحديث والفقه على غيرها من المجالس، وفي عهده انتشر مذهب مالك، بل روي أن مالك بن أنس كان معجبا بسيرته مشيدا بعدله وتقواه ((وكانت تجمع بين الرجلين على بعد المزار عاطفة مشتركة هي بغض بني العباس))^(١). وكان المذهب قد راج بعدما انتقل الكثير من الأندلسيين للقاء مالك فعادوا محملين بأحكامه ومواقفه الفقهية والعقدية فعملوا على تلقينها وتعليمها للناس. ومن أشهر علماء السلف لهذه الفترة زياد بن عبد الرحمن الملقب بشبظون (ت: ١٩٤هـ / ٨٠٩م)^(٢)، وسعيد بن أبي هند أبو عثمان^(٣)، ويحيى بن مضر القيسي-وقيل اليحصبي-^(٤).

وفي عهد الأمير الأموي محمد الأول (من: ٢٣٨هـ / ٨٥٢م إلى ٢٧٣هـ / ٨٨٦م) حفل المجلس الأموي بالعلماء، وقام محمد يشجع العلماء الأحرار الذين قاموا بتصحيح العقائد وإرجاعها إلى أصولها، ومن هنا نراه يؤازر بقي بن مخلد (ت: ٢٧٦هـ / ٨٩٩م)^(٥)، ثم أعلن بعد ذلك انتصاره له وأعطاه الحرية في نشر مذهبه وعلومه^(٦)...

(١) محمد عبد الله عنان: دولة الإسلام في الأندلس (١ / ٢٢٠).

(٢) كان زياد أول من أدخل إلى الأندلس ((موطأ مالك)) متفقها بالسمع من مالك، ثم تلاه يحيى بن يحيى. انظر: عياض: ترتيب المدارك (٣ / ١١٦) وما بعدها.

(٣) لقي مالك بن أنس، وكان مالك يسميه الحكيم، انظر: عياض: المدارك (٣ / ١٢٣).

(٤) سمع من الثوري ومالك وروى عنه الموطأ، انظر: المصدر السابق (٣ / ١٢٦).

(٥) من حفاظ المذهب، رحل إلى المشرق فروى عن الأعلام على رأسهم ابن حنبل. انظر: الحميدي: جذوة الاقتباس (١٥٦ وما بعدها).

(٦) المصدر السابق (ص ١٥٧) وما بعدها، وعنان- دولة الإسلام في الأندلس (٢ / ٢٣-٢٤).

أما الأمير عبد الله بن محمد (حكم من ٢٧٥هـ / ٨٨٨م إلى ٣٠٠هـ / ٩١٢م) فكان من عادته أن يلجأ إلى العلماء وأهل الرأي في المشورة ويستعين بآرائهم وأحكامهم في مواجهة أحداث وخطوب أعترضت البلاد إبان حكمه. وكان بقي بن مخلد -فقيه العصر وأعظم علمائه- أكثرهم حظوة لديه، وكان يجله ويزوره في داره ويقتبس منه ويستمتع لنصحه^(١).

ومن جهته امتاز عصر الحكم المستنصر (من ٣٥٠هـ / ٦٩١م إلى ٣٦٦هـ / ٩٧٦م) بازدهار العلوم المختلفة؛ إذ كان الخليفة متقدما في العلوم الشرعية، فعمل على استدعاء رواة الحديث من جميع الآفاق، وعقد مجالس العلماء، وشغف بجمع الكتب بصورة لم يسمع بها من قبل. قال ابن الخطيب عنه إنه كان: ((عالما ففهيها بالمذاهب إماما في معرفة الأنساب حافظا للتاريخ جماعا للكتب مميذا للرجال من كل عالم وجيل وفي كل مصر وأوان تجرد لذلك، وتهتم به فكان فيه حجة وقُدوة وأصلا يوقف عنده))^(٢).

ومما يؤكد الموقف السلفي السني المتشدد الذي سارت عليه الأندلس بعد ذلك أن المنصور بن أبي عامر -الذي استبد بالحكم في أواخر الدولة الأموية (من: ٣٦٦هـ / ٩٧٦م إلى ٣٩٢هـ / ١٠٠١م)-، أعلن عن مقتته للأفكار الغربية عن مدرسة السنة والسلف، وأشاع مواقفه من الفلسفة وما إليها من العلوم الدخيلة مبينا أنها مخالفة للعقيدة الإسلامية كما كره التنجيم والمنجمين، ((وأمر بأن يستخرج من المكتبة الأموية العظيمة -مكتبة الحكم المستنصر- سائر كتب الفلاسفة والدهريين وأن تحرق بمحضر من كبار العلماء وفي مقدمتهم أبو العباس بن زكوان، وأبو بكر الزبيدي، والأصيلي وغيرهم))^(٣).

(١) عنان- م، س (٢ / ٥٦).

(٢) أعمال الأعلام، نشر وتصحيح: إ. لافي بروفنصال (ص ٤٧ - ٤٨).

(٣) عنان- م، س (٣ / ٩٠).

ساهمت -إذن- المواقف السياسية للدولة الأموية في الحفاظ على سيطرة الاتجاهات العقدية السنية السلفية، ضماناً لوحدة البلاد واحتياطاً من الفرقة والاختلاف، المؤديين إلى اشتعال صراعات ومواجهات، تعتبر بلاد الأندلس أغنى البلاد عنها، نظراً لتموضعها الجغرافي والسياسي الحساس في منطقة محاذية للأعداء من النصارى، الذين كانوا يعدون العدة، ويتربصون الفرصة لاسترجاع ما اعتقدوا أنه سلب منهم من بلاد الأندلس الإسلامية.

٢. الاتجاه الفقهي، وتشكل الاختيار العقدي الأندلسي

كان على رأس المدرسة الفقهية بالأندلس أول الأمر صعصعة بن سلام (ت: ١٩٢ هـ / ٨٠٧ م) وهو أحد كبار تلاميذ المدرسة الفقهية الأوزاعية، وعلى آرائه كانت تدور الفتوى الفقهية والعقدية بالأندلس في عهد عبد الرحمن الداخل الأموي وصدرًا من إمارة هشام الأول^(١). وفي آخر عهد هشام أصبحت القيادة الفقهية للمالكية وعلى رأسهم زياد بن عبد الرحمن اللخمي ((شبطون))، الذي -رغم رفضه تولي القضاء- إلا أنه كان صاحب الفضل الأكبر في الترويج للمذهب المالكي فقها وعقيدة بالأندلس. ومما يروى عن زياد بخصوص قضايا العقيدة ((قال حبيب: كنا جلوساً عند زياد فأتاه كتاب من بعض الملوك قد ميزه، فكتب فيه ثم طبع الكتاب ونفذ به إلى الرسول، فقال زياد: أتدرون عما سأل صاحب الكتاب؟ سأل عن كفتي ميزان العمل يوم القيامة أمن ذهب هي أم من ورق؟ فكتبت إليه: حدثنا مالك عن ابن شهاب قال: قال رسول الله -صلى الله عليه وسلم- ((من حسن إسلام المرء تركه ما لا يعنيه))^(٢)، وسترّد فتعلم))^(١). ولا شك أن في جواب ابن زياد التزاماً واضحاً بمنهج السلف الرافض لمناقشة القضايا الخيرية إلا بما ثبت فيها من توقيف.

(١) انظر: الحميدي: جذوة الاقتباس (ص ٢١٤ - ٢١٥).

(٢) أخرجه مالك في ((الموطأ)) (كتاب الجامع، باب: ما جاء في حسن الخلق)، تح: محمد فؤاد عبد الباقي (٢/ ٩٠٣)، والطبراني في المعجم الأوسط: تح: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن ابن إبراهيم الحسيني (باب: من اسمه إبراهيم) (١/ ١٥٥). والتزمذي في السنن، وقال: ((لا نعرفه من حديث أن سلمة عن أن هريرة عن النبي صلى الله عليه وسلم إلا من هذا الوجه))، انظر:

لقد كتب للمدرسة الفقهية أن تسيطر أكثر وتنشر مواقفها العقدية والفقهية على يد الفقيه المالكي يحيى بن يحيى الليثي (ت ٢٣٤هـ / ٨٤٨م)؛ هذا الفقيه الذي -قلنا- بأنه قابل مالكا وسمع منه، ثم نال حظوة كبيرة وعين في منصب جديد يتعلق بالمشورة الأميرية، حيث سيتخذها الأمير مستشاره والمكلف بتعيين القضاة في البلاد، وبالتالي فتح له ذلك المجال لنشر مذهبه وعقيدته وفرضهما فرضا على المجتمع الأندلسي.

ومنذ هذه الفترة تقوى الفقهاء، وصارت لهم جبهتهم القوية التي صارت تهدد حتى السلطة الحاكمة، وهذا بالفعل ما تؤكد ((وقعة الرض)) التي ثار فيها الفقهاء على الأمير الحكم بن هشام لما اتهموه بالانحراف والانغماس في اللهو، فأعلنوا الثورة ضده وحاصروه في قصره متفقين على خلعه. ولكن اتفاقهم انكشف، فأرسل الحكم جنوده لمحاربة الثائرين فقتلوهم شر قتلة، وفر جماعة بأنفسهم منهم يحيى بن يحيى، وطالوت، وقرعوس وظلوا محتبئين إلى أن صدر الأمر بالعفو عنهم^(٢).

وعلى أية حال فرغم انتصار الأمير على الفقهاء السنيين، فإنه لم يكن من مصلحته فتح هذه الجبهة الدينية ضده وضد نظامه، باعتبار أن الفقهاء كانوا يمثلون ضمير الأمة ويوجهون رأيها العام، فاضطر إلى مسامحتهم، فعفا عمن نجا من الجزرة، وأعيد للفقهاء -بعد ذلك- مركزهم المتقدم في الدولة وخصوصا ليحيى بن يحيى الليثي.

وعلى هذا سار العلماء والمفكرون المالكية يشقون طريقهم، محققين اكتساحا شاملا للحياة العلمية والدينية، وحتى السياسية والاجتماعية في الأندلس، واشتهر منهم عدد كبير، من أرفعهم مركزا وعلماء عبد الملك بن حبيب (ت: ٢٣٧هـ / ٨٥١م) صاحب ((الواضحة)) في الفقه^(٣)، الذي انتشر

السنن (كتاب: الزهد عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، باب: فيمن تكلم بكلمة يضحك بها الناس)، تح: أحمد شاکر وغيره: (٨/ ٢٩٤). وصححه الألباني في ((صحيح الجامع الصغير))، انظر: إشراف: زهير الشاويش (٢/ ١٠٢٧).

(١) عياض: المدارك (٣/ ١٢٠).

(٢) انظر عنان: دولة الإسلام (١/ ٢٢٧-٢٢٨).

(٣) انظر عنه وعن تفاصيل ترجمته: الحميدي- الجزوة (ص ٢٥٠-٢٥١)، وعياض- المدارك (٤/ ١٢٢) وما بعدها.

صيته حتى إن الأمير عبد الرحمن بن الحكم (من ٢٠٦هـ / ٨٢١م إلى ٢٣٨هـ / ٨٥٢م) نقله إلى قرطبة ورتبه في طبقة المفتين بها. فأقام مع يحيى بن يحيى زعيماً في المشاورة والمناظرة، فلما مات يحيى قبله انفرد عبد الملك بالصولة في المذهب والمشاورة للأمير^(١). وقد ألف ابن حبيب -في موضوع نحسبه متعلقاً ببعض قضايا العقيدة- كتاباً سماه ((سيرة الإمام في الملحين))^(٢). ومما ورد من أخباره في خصوص قضايا العقيدة، ما أورده عياض من أن أخا له يسمى هارون طالع بعض كتب المتكلمين، فمال به عقله إلى التشكك في الإسلام، ذلك أن ((رجلاً جاء يطلب منه سلماً لإصلاح المسجد فقال له: ((لو أردته لكنيسة أعطيتكه)). قال له الآخر: ((أما المسجد أولى؟)))). قال: ((لا، والله إني رأيت من تعلق بالله مخذولاً، ومن تعلق بالشنيرة والقرايين عزيزاً حسن الحال)). ودخل عليه رجلان في حال استقلاله من علة فسألاه عن حاله، فقال لهما: ((أما الآن فلا بأس بي، إلا أنني لقيت في مرضي هذا ما لو قتلت أبا بكر وعمر لم يستوجب هذا كله)). فأخبراً بذلك القاضي، فأعلم هذا الأخير الأمير بما صدر من أخ ابن حبيب بعد أن سجن هارون في الحديد، فطلب الأمير الإفتاء في أمره، فقام عبد الملك بالدفاع عن أخيه، وأفتى بأنه لا يستحق القتل لأن الشاهد الذي شهد عليه في الواقعة الأولى لا حجة به لأنه واحد، كما احتج لما وقع في الرواية الثانية بأنه مجرد كلام رجل سفيه، وأهل السفاهة ينبغي أن يعنفوا فقط ويؤدبوا لسوء لفظهم. أما بقية العلماء والفقهاء فأفتوا بإباحة دمه، لأنه أفصح عن كفره^(٣). وعموماً فإن الواقعة تبين كيف كان الفقهاء مصدر الأحكام الفقهية والعقدية -على اختلافهم أحياناً في المواقف والفتاوى- وأن الأمير لم يكن يقرر في أمر من الأمور إلا بمشورتهم واتفاقهم، وأن البعد والاجتهاد الفقهي بآلياته كان حاكماً حتى على القضايا العقدية.

(١) عياض - م، س (٤ / ١٢٣).

(٢) عياض - م، س (٤ / ١٢٣).

(٣) انظر: عياض - م، س (٤ / ١٣٣) وما بعدها.

ومما يعكس حرص الفقهاء على تثبيت العقيدة السنية ما نجد في موقفهم من أبي وهب عبد العلي بن وهب القرطبي^(١) الذي أتهم بالاعتزال، قال عياض: ((كان يزن بالقدر، وكان قد طالع كتب المعتزلة، ونظر في كلام المتكلمين، وكان يحيى بن يحيى وإبراهيم بن حسن بن عاصم يطعنون عليه بذلك أشد الطعن))^(٢). كما قام الفقهاء المالكية بإحراق كتب خليل بن عبد الملك المعروف بخليل الغفلة عند موته بسبب اتهامه بالترويج لفكر المعتزلة^(٣).

وعلى هذا فقد أقام الفقهاء الأندلسيون على ((مذهب أهل السنة والجماعة مقلدين للجمهور من السلف... في الإيمان بالمتشابه وعدم التعرض له بالتأويل مع التنزيه عن الظاهر))^(٤). وفي نفس الوقت وقفوا في وجه الترويج لعلم الكلام، ولم يتزحزح موقفهم هذا طيلة العصر الأموي وعصر ملوك الطوائف. واستمر الحال على المذهب السني السلفي عقيدة والمالكي فقها في عهد المرابطين أيضا، بل إن موقفهم العدائي لعلم الكلام وتمسكهم بالفقه المالكي سيزداد؛ بحيث سيمنع الترويج لكتب المذاهب الفقهية الأخرى، وسينكفئ الفقهاء على مذهب مالك فقها وعقيدة، معتبرينه دينهم ومنهجهم في عبادة ربهم. ولعل هذا الموقف من فقهاء المالكية كان سندا لتثبيت العقيدة السنية السلفية لدى مجموع الشعب وتحقيق نوع من الوحدة المذهبية، ولكنه في نفس الوقت شكل عنصر ضغط وخنق دفع بالكثير من العلماء إلى التمرد على المنهج الفكري والاعتقادي لدى هؤلاء الفقهاء.

ورغم أن الفقهاء -بفعل مواقفهم المتشددة، وبسبب تكالبهم على المغريات المادية- اضطروا إلى السقوط في أتون الخلافات والصراعات الداخلية، إلا أن تعصبهم للمذهب المالكي ولأقوال رجال

(١) كان من أهل الفقه والشرع، وكان ذا مكانة عليّة عند عبد الرحمن الأوسط، انظر: أنجيل بالنثيا- تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس (ص ٣٢٥).

(٢) المدارك (٤/ ٢٤٥).

(٣) المرجع السابق، نفس الصفحة.

(٤) الناصري: الاستقصا (١/ ١٤٠).

المدرسة كان المحرك الذي يجمعهم ويوحد صفوفهم، لدرجة أنهم أهملوا الأصول الشرعية، وأكبوا على الفروع الفقهية التي افتقدت في مجملها المستند من الكتاب والسنة.

بالإضافة إلى ذلك ظل الفقهاء متحدين ومنسجمين في محاربة علم الكلام ومواجهة كل من يتصدر لإدخاله أو تدريسه، وأكتفي هنا بتقديم شهادة لأحد كبار الفقهاء المالكية -الذي عاش في القرنين الخامس والسادس الهجريين- وهو ابن رشد الجد (ت: ٥٢٠هـ / ١١٢٦م) الذي أعرب عن هذا الموقف المبدئي من علم الكلام- رغم اطلاعه على المذاهب الكلامية الجديدة ومعرفته بالكتب والمؤلفات التي وضعت في الدرس العقدي الجديد لاسيما مؤلفات الأشاعرة-، فقد أرسل إليه الخليفة يستفتيه في شأن علم الكلام الأشعري وعن علاقته بالمذهب السلفي، فأجابه ابن رشد بأنه لا يؤمن من العنت راكب هذا المنهج العقدي، ولو كان في هذا الأسلوب خير وصلاح لكان لكبار الصحابة والتابعين سبق إليه، لكنهم لم يعتمدوا عليه، لا لعجز منهم، ولكن لأنه لا خير فيه. وقد عارض أبو الوليد تعليم هذا الفن للعامة واعتبر أن ذلك سيكون سبباً لإثارة البلبلة العقدية والوساوس الدينية فقال: ((الحق الواجب على حسن من ولاه أمير المسلمين أن ينهى العامة المبتدئين عن قراءة مذاهب المتكلمين من الأشعريين ويمنعهم من ذلك غاية المنع، مخافة أن تنبو أفهامهم عن فهمها فيضلوا بقراءتها، ويأمرهم أن يقتصروا فيما يلزمهم اعتقاده على الاستدلال الذي نطق به القرآن، ونبه إليه عباده في محكم تنزيله))^(١).

على هذا المنوال سار أنصار الاتجاه الفقهي في محافظتهم على عقيدة السنة السلف، وبهذا الأسلوب تعاملوا مع المواقف الكلامية والاتجاهات العقدية المخالفة لهم، ولا شك أن أصحاب هذا الاتجاه لم يكونوا وحيدون في دفاعهم عن العقيدة، بل كان إلى جانبهم جماعة من أهل الحديث، وهم جماعة تأسس اتجاهها في مرحلة لاحقة لتأسيس المدرسة السلفية الفقهية بالأندلس. فمن هم ممثلو هذا الاتجاه في الأندلس؟ وبماذا يتميز أهل الحديث عن الفقهاء في دفاعهم عن عقيدة السلف؟

(١) ابن رشد: فتاوى ابن رشد، تح: المختار بن الطاهر التليلي (٢/ ٩٧١).

٣. الاتجاه الحديثي: الآراء العقدية والموقف من علم الكلام

كان من نتائج الأسلوب الذي سلكه الفقهاء في التعامل مع الواقع العلمي والاجتماعي والسياسي أن دب بينهم الصراع، فصار بعضهم يحسد بعضا، واستشرى بينهم الجهل بالعلوم - باستثناء علم الفقه الفروع - وبالتالي صارت وضعية المدرسة الفقهية متأزمة تطلبت مراجعة للمناهج المعتمدة، وتصحيحا للأساليب المتبعة، كما استلزم الأمر إعادة ربط العلوم بأصولها قصد إحداث حيوية جديدة، وخلق مناخ علمي متفتح يعزز من قوة الاتجاه السني السلفي، ويعيد ضبط الوضعية العلمية بالبلاد... في هذه الظروف إذن سيظهر الاتجاه الحديثي الجديد.

كان علم الحديث ضعيف الحضور في الأندلس خلال القرنين الأولين للهجرة، ولم يكتب له أن يأخذ مكانته الصحيحة بين العلوم إلا على يد ابن وضاح (ت: ٢٨٦هـ / ٨٩٩م) وبقي بن مخلد (ت: ٢٧٦هـ / ٨٨٩م). فقد رحل ابن وضاح إلى المشرق وسمع من أساطين المحدثين كآدم بن إياس، ويحيى بن معين، وأبي بكر بن شيبه وغيرهم، ثم رجع إلى بلاده وقد أكثر من الرواية فحدث بالأندلس مدة طويلة وانتشر عنه بها علم جم، وروى عنه من أهلها جماعة رفقاء مشهورون كوهب بن مسرة، وقاسم بن أصبغ، وغيرهما. قال عياض: ((وبه وبقي بن مخلد صارت الأندلس دار حديث))^(١). وقد ألف ابن وضاح بعض المؤلفات في الحديث والعقيدة من أهمها: ((رسالة السنة))، و((كتاب الصلاة في المعلمين))، و((كتاب النظر إلى الله)) وغيرها^(٢). ورغم ضياع جل مؤلفات ابن وضاح - لاسيما كتاباته في العقيدة التي تهمنا نحن هنا - إلا أن الواضح أن العقيدة الوضاحية كانت عقيدة أهل الحديث، ومما ورد عنه بخصوص هذه العقيدة قوله: ((سمعت سحنون بن سعيد يقول، وذكر له عن رجل يذهب إلى أن الأرواح تموت بموت الأجساد، فقال: معاذ الله!

(١) المدارك (٤ / ٤٣٦).

(٢) المصدر السابق (ص ٤ / ٤٤٠).

هذا قول أهل البدع^(١). وهذا يدل على أن الاتجاه الذي تبنته المدرسة الحديثية في الأندلس منذ بدايتها لم يخرج في مواقفه عما ساد في مدرسة أهل الحديث بالمشرق، وعن أقوال السلف العقيدية في إفريقية والأندلس وقتئذ. فاعتماد ابن وضاح قول سحنون هذا وموافقته له في رأيه وروايته له، دليل على أن المدرسة الحديثية الأندلسية كانت بدورها تعتبر الجدل والخوض في مسائل العقيدة بناء على الاستدلالات الكلامية (=أسلوب أهل البدع)، مسألة مقبولة تحب محاربتها والطعن فيها وفي المشتغلين بها.

أما بقي بن مخلد فقد رحل بدوره إلى المشرق فروى عن أئمة وأعلام الحديث كابن حنبل وابن شعبة وغيرهما، وكتب المصنفات وبالغ في جمع الروايات. فرجع إلى الأندلس ممثلاً علماً ومعرفة، وألف كتباً تدل على اختصاصه واستكثاره، منها: في التفسير كتاب ((تفسير القرآن)) وفي الحديث ألف ((مصنفه الكبير)) الذي رتبته على أسماء الصحابة، فصارت توافقه قواعد للإسلام في بلاد الأندلس. وتميز بالاجتهاد ورفض تقليد المذاهب، واعتنى بتدريس كتاب ((الأم)) للشافعي الذي أحضره معه من المشرق هو و((مصنف ابن أبي شيبة)) وغيرهما من المصنفات الجديدة التي لم تكن معروفة ولا متداولة في البلاد قبله^(٢).

وقد كان من الطبيعي أن يحدث هذا المستجد خلخلة في الواقع العلمي والثقافي للأندلس، وكان من العادي أن يقف أصحاب الاتجاه الفقهي في وجه مدرسة الحديث السلفية. وبالفعل نجد الحملة التشهيرية بقي تستمر بعد بدء انتشار آرائه ومواقفه الجديدة. وكان ممن تزعم الحركة العدائية ضده كبار المتفقهة الذين قاموا يعيرون العلوم التي كان يدرسها، كما أعلنوا استقباحهم لمنهجهم وكرههم للكتب التي كان يدرسها، لدرجة أن أصبغ بن خليل -الذي كان من أهل الفقه والرياسة- صار يقول: ((لأن يكون في تابوتي رأس خنزير أحب إلي من أن يكون فيه مسند ابن أبي شيبة، وكان

(١) الحميدي: جذوة المقتبس (ص ٨٤).

(٢) الحميدي: جذوة المقتبس (ص ١٥٦) وما بعدها.

يعادي أهل الأثر))^(١). وهكذا اشتعلت نار الصراع بين الاتجاه الفقهي والاتجاه الحديثي -رغم الاتفاق الحاصل بينهما في مجمل القضايا العقدية، وفي منع الاشتغال بعلم الكلام- كادت تؤدي إلى فتنة عظيمة. فرفع الأمر إلى الأمير محمد (ت: ٢٧٣هـ / ٨٨٦م) الذي انتصر لبقِي، وأمره بنشر علمه وروايته، ونهى أن يتعرض له بسوء، فمُنذُ انتشر الاتجاه الحديثي وصار يضاهي الاتجاه الفقهي بالأندلس.

وهكذا صارت لبقِي بن مخلد مكانة توازي مكانة الفقهاء السلفيين، ونال من التقدير ما جعل منهجه الجديد في مناقشة وتأصيل القضايا الشرعية -بما فيها قضايا العقيدة- يطاول الأساليب التقليدية التي أدت إلى ركود الحياة العلمية والثقافية ببلاد الأندلس. يقول الحشني: ((كان المنذر بن محمد [حكم من: ٢٧٣هـ / ٨٨٦م إلى ٢٧٥هـ / ٨٨٨م]... شديد الإعظام لبقِي بن مخلد دخل عليه يوم البروز في المصلى فمنعه من تقبيل يده، وأجلسه على جانب من فراشه على رؤوس الناس))^(٢)، وكان المنذر يستشيريه فيمن يتولى القضاء، كما كان الأمر مع يحيى بن يحيى المالكي مع سلفه عبد الرحمن^(٣). وهكذا اكتسب الاتجاه الحديثي غطاء رسمياً أمدّه به الحكام الأمويون، وشارك المحدثون الفقهاء في نوال ثقة الحكام والمساهمة في توجيه الفكر الديني والاجتماعي بالبلاد.

ومن العلوم التي استفادت من الثورة المخلدية، حيث وقع تصحيح منهج دراستها عن طريق بحثها وتحصيلها في ضوء المصادر التوقيفية، علم التوحيد والاعتقادات؛ إذ إن المؤلفات الحديثية التي ألفها هذا الأندلسي أو التي نقلها من المشرق ضمت في مجملها الكثير من النصوص الشرعية المثبتة للصفات والمنبهة على أحوال الآخرة، والمعلّمة بأمر القضاء والقدر بحسب الرؤية السلفية. وقد دفعت الاختيارات الدراسية والعلمية الحديثية بقي بن مخلد إلى الصدور في كل شروحه ومواقفه عن

(١) عياض: المدارك (٤ / ٢٥٢).

(٢) تاريخ القضاة في قرطبة (ص ١٦ - ١٧).

(٣) نفسه.

هذه الرؤية لأنه - كما يذكر الحميدي - ((كان ذا خاصة من أحمد بن حنبل، وجاريا في مضمار أبي عبد الله البخاري، وأبي الحسين بن مسلم بن الحجاج النيسابوري، وأبي عبد الرحمن النسائي))^(١).

لقد ضمت المدرسة السلفية الحديثية عبر التاريخ الأندلسي مجموعة من الأعلام من أهمهم قاسم بن أصبغ (ت: ٣٤٠هـ / ٩٥١م) -الذي كان بصيرا بالحديث والرجال مشاورا في الأحكام-، ومحمد بن عبد الملك -صاحب ((كتاب السنن))-، وابن القوطية (ت: ٣٤٦هـ / ٩٥٧م) -الذي اتجه وجهة خاصة في تفسير الحديث اتهمه الفقهاء بسببها وطعنوا فيه-، وابن الحجام (ت: ٣٨٣هـ / ٩٩٣م) -الذي ألف ((مسند حديث ابن الأحمر)) بأمر الحكم المستنصر -وابن الخطيب (ت: ٤٠١هـ / ١٠١١م) - وكان من جهابذة المحدثين -وسعيد بن غلبون الخولاني (ت: ٤٤٨هـ / ١٠٣٦م) - وله كتاب ((الاستذكار)) في الروايات -^(٢)، ومحمد بن سعيد بن محمد بن نبات - المحدث المجانب لأهل الأهواء والبدع -^(٣)، ويحيى بن سعيد المعروف بابن الطواف -السنني المجانب لأهل البدع -^(٤). إلا أن الأعلام الكبار للمدرسة الحديثية السلفية والذين ظهرت بصماتهم في توجيه وتثبيت العقيدة السلفية وبنائها بناء جديدا في الأندلس هم: أبو عمر الطلمنكي (ت: ٤٢٩هـ / ١٠٣٧م)، وأبو عمرو الداني (ت: ٤٤٤هـ / ١٠٥٢م)، وابن حزم الظاهري (ت: ٤٥٦هـ / ١٠٦٣م)، وابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ / ١٠٧٠م)، وأبو عبد الله بن عتاب (ت: ٥٢٠هـ / ١١٢٦م).

(١) انظر: جذوة المقتبس (ص ١٥٧). لقد كانت لبقني مشاركة في معالجة بعض القضايا العقدية، فقد ذكر محمد بن عبد الله الزاهد أنه سمع أبا عبد الرحمن بقي بن مخلد ((يذهب إلى ألا يقتل الزنديق حتى يستتاب، وشاورهم في ذلك الأمير عبد الله، فأفتاه بقي بالاستتابة، ووافقه على ذلك محمد بن سعيد بن الملون، وخالفهم قاسم بن محمد فأفتى بترك الاستتابة))، راجع: م، س (ص ٥٣).

(٢) انظر: باليشيا: تاريخ الفكر الأندلسي (ص ٣٩٦).

(٣) ابن بشكوال: الصلة (٢ / ٥٢٠)، والحميدي - الجذوة (ص ٥٣).

(٤) المصدر السابق (٦٦٦ / ٢).

ونقف الآن لبسط الحديث عن بعض هؤلاء الأعلام الأندلسيين الذين تميزوا في مدرسة الحديث العقدية، مع الإشارة إلى أن عملنا سيركز على علماء الفترة الأولى، لاسيما فترة الخلافة الأموية، وبداية عصر المرابطين فقط.

ب. ١. أبو عمر الطلمنكي (ت: ٤٢٩ هـ / ١٠٣٧ م): المقرئ الحافظ أحمد بن محمد ابن عبد الله المعافري الأندلسي الطلمنكي، عالم أهل قرطبة بها درس أولا على جلة من العلماء قبل أن يرحل إلى المشرق حيث سمع من علماء كبار. تفنن في علوم الشريعة كلها وغلب عليه القرآن والحديث وعلوم العقيدة. وقد ألف كتبا عديدة أهمها: ((كتاب الدليل إلى معرفة الجليل)) و((كتاب في تفسير القرآن))، و((كتاب الرد على ابن مسرة))، ولكن أهم كتبه هو كتاب: ((الوصول إلى معرفة الأصول)). قال ابن الحداء: (وكان فاضلا شديدا في كتاب الله سيفا على أهل البدع)^(١). وقال ابن بشكوال: ((جمع كتبا حسانا كثيرة النفع على مذاهب أهل السنة، وظهر فيها علمه، واستبان فيها فهمه، وكانت له عناية كاملة بالحديث ونقله وروايته وضبطه ومعرفة برجاله وحملته حافظا للسنن، وجامعا لها، إماما فيها، وعارفا بأصول الديانات، مظهرا للكرامات، قديم الطلب للعلم، مقدما في المعرفة والفهم، على هدي وسنة واستقامة. وكان سيفا مجردا على أهل الأهواء والبدع، قامعا لهم، غيورا على الشريعة، شديدا في ذات الله تعالى))^(٢). وبسبب مواقف الطلمنكي الصارمة في تطبيق الحق، ودعوته إلى ربط العلوم بالأصول بدل الاكتفاء بالفروع الفقهية غير المستندة إلى النصوص التوفيقية، حقد عليه أتباع الاتجاه الفقهي - كما حقدوا على بقي من قبل - فلفقوا له - بدوره - تهمة الانتماء إلى الحرورية، وشهد عليه بذلك مجموعة من الفقهاء معلنين أنه سفاك لدماء

(١) عياض: ترتيب المدارك (٨ / ٣٣)، وانظر ترجمته عند: الحميدي - جذرة المقتبس (ص ١٠٠)، والضبي - بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس (ص ١٥١)، وابن فرحون: الديباج المذهب في أعيان المذهب (ص ٣٩)، والسيوطي: طبقات الحفاظ (ص ٤٢٣ - ٤٢٤).

(٢) الصلة (١ / ٣٦).

المسلمين، يقول برفع السيوف على صالحى المسلمين، وكانوا خمسة عشر، فانتصر له قاضى سرقة أنشد محمد بن فرتون، وذلك سنة: ٤٢٣هـ / ١٠٣١م وقمع تلك الجماعة وأعاد الاعتبار للطلمنىكى. وقد تخرج من مدرسة أبى عمر مجموعة من العلماء والمحدثين البارزين، لذلك اعتبر أستاذ الجيل الذى سأتى من بعده، جيل ابن حزم، والباجى، والجيانى، وابن عتاب... وغيرهم ممن كانوا خير ثمار لمدرسة هذا المحدث السلفى، الذين أرسوا أسس الاتجاه الحديثى الذى وضع مهد سبيله من قبل: ابن وضاح، وبقي بن مخلد.

إن أهم ما يستوقفنا فى سيرة وحياة الطلمنىكى العلمية هو: المؤلفات العقيدية التى ذكرنا له، فقد بين كشف مؤلفاته بأنه أكثر من التأليف فى مجال العقيدة بالأندلس وتخصص فى هذا المجال بما لم يتخصص فيه سلفى قبله، فله: ((الدليل))، وله: ((الرد على ابن مسرة))، وله أيضاً: ((رسالة فى أصول الديانات إلى أهل أشبونة))^(١)، بالإضافة إلى ((الوصول)). وإذا كانت المؤلفات الأولى قد ضاعت ولم يصلنا منها أو عنها شيء يذكر، فإن كتاب ((الوصول إلى معرفة الأصول فى مسائل العقود فى السنة)) ظل موجوداً إلى حدود القرن الثامن الهجرى، ولكنه ضاع بعد ذلك. ودليل انتشاره قبل هذا الضياع أن ابن تيمية وابن القيم بالإضافة إلى الذهبي كلهم اطلعوا عليه ونقلوا منه وعلقوا عليه.

والذى يظهر بيقين أن أبا عمر الطلمنىكى كان من كبار علماء السلف ببلده، لأنه لم يكتف بإقرار العقيدة كما اتفق عليها السلف الأوائل، والإيمان بأركانها دونما خوض فى بحث إثباتاتها - كما كان حال كثير من سلفية الأندلس - بل لقد قام ينافح عنها، ويهاجم خصومها بالقلم واللسان وحتى باليد أحياناً.

(١) ابن فرحون: الديباج (ص ٣٩).

فمما يذكر ابن القيم عن عقيدة أبي عمر أنه أعلن أن المسلمين من أهل السنة ((مجمعون على أنه -تعالى- استوي على عرشه على الحقيقة لا على المجاز))^(١)، وهذا الاعتقاد مطابق تماما للثابت العقدي السلفي في الموضوع مخالف للمؤولة. وقد نقل الطلمنكي عن مالك موقفه في المسألة، فساق بسنده عن مالك قوله: ((الله في السماء وعلمه في كل مكان))، ثم قال: ((وأجمع المسلمون من أهل السنة على أن معنى قوله: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ) [الحديد/ ٤] ونحو ذلك من القرآن، بأن ذلك علمه، وأن الله فوق السماوات بذاته، مستو على عرشه كيف شاء))^(٢).

وفي نفس الموضوع ذكر الذهبي بأن أبا عمر قال: ((قال أهل السنة في قوله: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [طه/ ٥]: إن الاستواء من الله على عرشه على الحقيقة لا على المجاز، فقد قال قوم من المعتزلة والجهمية: لا يجوز أن يسمى الله -عز وجل- بهذه الأسماء على الحقيقة ويسمى بها المخلوق، فنفوا عن الله الحقائق من أسمائه وأثبتوها لخلقه، فإذا سئلوا ما حملهم على هذا الزيغ؟ قالوا: الاجتماع في التسمية يوجب التشبيه)). وهنا يتدخل الطلمنكي مناقشا الخصوم بأسلوب يركز على نوع من الجدل اللغوي فيقول: ((هذا خروج عن اللغة التي خوطبنا بها، لأن المعقول في اللغة أن التشابه في اللغة لا يحصل بالتسمية، وإنما تشبه الأشياء بأنفسها أو بهيئات فيها... ولو كانت الأسماء توجب اشتباها لاشتبهت الأشياء كلها لشمول اسم الشيء لها، وعموم تسمية الشيء به))، ثم قدم أمثلة توضيحية قائلا: ((أقولون إن الله موجود؟ فإن قالوا: نعم، قيل لهم: يلزمكم على دعواكم أن يكون مشبها للموجودين، وإن قالوا: موجود ولا يوجب وجوده الاشتباه بينه وبين الموجودات، قلنا: فكذلك هو حي، عالم، قادر، مريد، سميع، بصير، متكلم، معنى ولا يلزم اشتباهه بمن اتصف بهذه الصفات))^(٣).

(١) اجتماع الجيوش (ص ٧٦).

(٢) اجتماع الجيوش (ص ٧٦).

(٣) انظر: الذهبي: العلو للعلي الغفار (ص ٢٤٦).

وهكذا يميل الطلمنكي إلى اعتماد منهج متميز في المدرسة السننية الأندلسية من أجل إثبات المواقف العقيدية؛ منهج سيظهر أصحابه فيما بعد قدرة متطورة على المناظرة ووضع نسقية سلفية لعلم العقيدة تبلورت بجلاء فيما بعد مع ابن تيمية وغيره من علماء السلف ومفكريهم.

وبسبب هذا التميز الجدلي والتقدم في مناقشة أدلة الخصوم الذي ظهر به الطلمنكي نجد بعض الباحثين يصنفه ضمن علماء المدرسة الأشعرية، معتقداً أن ما طرحه أبو عمر في كتاب ((الوصول)) يعكس إلى حد بعيد النظرة الأشعرية لهذا العالم. بيد أن الصواب الذي يستقيم مع طبيعة تكوين الطلمنكي ومع الآراء والوثائق التي وصلتنا، يؤكد -بما لا مجال فيه للشك- بأن الرجل كان سنياً سلفياً، بل كان من كبار السلفية.

ب. ٢. أبو عمرو الداني (ت: ٤٤٤هـ / ١٠٥٢م): عثمان بن سعيد الأموي القرطبي، وقد كانت دراسة الداني الأولى ببلاده وأهم شخصية أثرت فيه هي شخصية ابن أبي زمنين -وهو أحد علماء السلف الكبار ومن ألف في العقيدة بعض المصنفات- كما درس الداني على جملة من علماء المشرق والمغرب، من أشهرهم على القابسي في القيروان، وعلى بن النحاس، وابن منير، وابن خاقان في مصر، ولقي في مكة أبا الحسن العبقيسي وغيره. ولما عاد إلى بلده تفرغ للتدريس، حيث أفاد منه طلبة الأندلس في عدة علوم على رأسها علم القراءات وعلوم الاعتقادات.

وقد تجلت مواقف الداني العقدية -كما يرى وكاك- في: ((المهاجاة التي دارت بينه وبين ابن حزم، ذلك أن ابن حزم -وإن كان من أهل السنة- إلا أنه كانت له مواقف خالف بها أهل السنة في الإجماع والقياس وبعض العقائد نتيجة لظاهريته ومنهجه الجدلي^(١). فوقع بسبب آراء ابن حزم هذا تنافر بينه وبين بعض السلف، ومنهم الداني الذي وقف في وجهه اعتقاداً منه بانحراف ابن حزم.

(١) حسن وكاك- منبهة الشيخ أبي عمرو الداني- دراسة وتحقيق (ص ٢٧٢).

كما تتجلى آراؤه بصورة أوضح في أرجوزته ((المنبهة على أسماء القراء والرواة وأصول القراءات وعقد الديانات بالتجويد والدلالات))، وقد نقل منها الذهبي أبياتا تدل بصراحة على الانتماء السلفي لأبي عمرو الداني. يقول الداني في بعض أبياتها:

كلم موسى عبده تكليما لم يزل مبرا حكيما

كلامه وقوله قديم وهو فوق عرشه عظيم

والقول في كتابه المفضل بأنه كلامه المنزل

على رسوله النبي الصادق ليس بمخلوق ولا خالق^(١)

وعموما فإن أرجوزة ((المنبهة)) موجودة الآن قام بتحقيقها أحمد وكاك -وهي تصور بدقة الطابع السلفي لعقيدة أبي عمرو الداني-، فهو يرى أن الإيمان قول وعمل ونية يزيد وينقص، كما تنص ((المنبهة)) على إقرار كل ما أثبتته النصوص من الصفات السمعية والخبرية وغيرها، وتؤكد على أن الله -تعالى- يرى في الآخرة بالأبصار، وأنه على عرشه مستو... إلى ذلك من القضايا العقدية التي تؤكد توافق عقيدته مع الثوابت العقدية للمدرسة السلفية في الجملة والتفصيل^(٢).

ويوجد الآن بين أيدينا كتابه العقدي الجلي المواقف كتاب: ((الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات وأصول الديانات)) الذي يقول في مقدمته: ((اعلموا... أن من قول أهل السنة والجماعة من علماء المسلمين المتقدمين والمتأخرين من أصحاب الحديث والفقهاء والمتكلمين: أن أول ما افترضه الله تعالى على جميع العباد إذا بلغوا حد التكليف: النظر في آياته))^(٣). فظهر من كلامه أنه يصنف نفسه مع جملة الفقهاء والمحدثين والمتكلمين السنيين. وفي كلامه أيضا اعتراف بالتطور الذي

(١) الذهبي: العلو (ص ٢٤٨ - ٢٤٩).

(٢) انظر: أحمد وكاك: القسم الدراسي من تحقيق المنبهة (ص ٧٤).

(٣) (ص ٥).

شاهده الواقع الثقافي والعقدي الأندلسي، حيث تسامح باستعارة بعض القضايا الكلامية (الأشعرية خاصة)، بدليل تأكيد أبي عمرو على اعتبار النظر أول الواجبات على المكلفين، وهو موقف أشعري بين، ومع ذلك فالداني عد نفسه ممثلاً لاتجاه أهل الحديث ببلده.

وبالرجع إلى الصفات، يعلن أبو عمرو عن عقيدته المؤمنة بالصفات جميعاً، بما فيها الخبرية كما دلت عليها آيات القرآن وأحاديث الرسول -صلى الله عليه وسلم-^(١). وفي موضوع ((الاستواء)) يقول: ((وأنه -سبحانه- فوق سماواته، مستو على عرشه، ومستول على جميع خلقه، وبائن منهم بذاته، غير بائن بعلمه، محيط بهم... قال تعالى: (الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى) [طه/ ٥]، واستواؤه جل جلاله: علوه بغير كيفية ولا تحديد ولا مجاورة ولا مماسة. قال مالك: ((الاستواء غير مجهول، والكيف غير معقول، والإيمان به واجب، والسؤال عنه بدعة))^(٢).

ومع أنه ذهب إلى اعتناق هذه المواقف السنية المحسوبة على خط السلف، فهو أحياناً يثير بعض الاصطلاحات المومنة إلى قناعات تبناها الأشاعرة من المتكلمين خاصة مثل استعماله لمصطلح ((الكسب)) بالمدلول الخاص بتلك المدرسة في قوله: ((والإرادة صفة لذاته غير مخلوقة، وهو يريد بها لكل حادث في سمائه وأرضه مما ينفرد سبحانه بالقدرة على إيجاده، وما يجعل منه كسباً لعباده من خير وشر ونفع وضر، وهوى وضلال، وطاعة وعصيان))^(٣).

كما نقل عن شيخه الباقلاني قولاً لأبي الحسن الأشعري في اللفظ بالقرآن قال أبو الحسن: ((من قال: لفظي بالقرآن مخلوق فهو ضال مبتدع، وقائل بما لم يقل به أحد من سلف الأمة))^(٤).

(١) المصدر نفسه (ص ٧).

(٢) انظر: أحمد وكاك: القسم الدراسي من تحقيق المنبهة (ص ٩).

(٣) (ص ١٥).

(٤) المصدر السابق (ص ٢٠).

وكما وقع لبعض الباحثين مع أبي عمر الطلمنكي عندما نسبت عقيدته إلى المذهب الأشعري جملة -بغير دليل مقنع- وقع لهم نفس الانزياح في تصنيف آراء أبي عمرو؛ إذ ادعى بعضهم أن المواقف العقدية التي جاءت عنه -مما أشرنا إليها سابقا- رغم كونها ((غير كافية لتسليط كامل الأضواء على انتماء الداني إلى صفوف الأشعرية -لأننا لا نجد فيها ذلك التمييز بين كلام النفس وكلام الألسن- ولكن هذا لا يمنع من القول بأن أبا عمرو الداني كان أشعريا مدافعا عن أشعريته، وساعيا نحو نشر هذا المذهب ومشجعا على ذلك))^(١).

والذي ينبغي التنبيه عليه أننا لا نملك من الأدلة -مع ذلك- ما يمكن به تصنيف الداني مع زمرة الأشاعرة؛ بل الأكيد أنه لو تيسر للباحثين المخالفين الاطلاع على ((منبهة)) الداني وعلى ((الرسالة الوافية)) لخرجوا بنتيجة يقينية مفادها أن هذا العالم المقرئ كان من رؤوس المدرسة الحديثية السلفية بالأندلس، وأن احتجاج ابن تيمية وابن القيم وغيرهما من مفكري المدرسة الكبار بأقواله ومواقفه لم يكن ليقع لو كان لديهم أدنى شك في اختياراته السلفية، رغم تأكيدنا على اطلاعه على الآراء الأشعرية، وتوظيفه لبعض اصطلاحاتها ومفاهيمها المحدودة؛ إذ وصف رجل ما أو عالم بأنه من فرقة معينة أو على مذهب ما يجب أن يكون لعمله بأصول تلك الفرقة وذلك المذهب، فإن كان عاملا بأصولها: كان منهم، وإن كان مخالفا للأصول: فليس منهم، لكن قد تحصل موافقة من الرجل لقول غيره وإن اختلفت الأصول، وهذا أمر لا ينبغي التنازع فيه.

ب. ٣. ابن حزم الظاهري (ت: ٤٥٦هـ / ١٠٦٤م)^(٢): إلى أي اتجاه ينتمي ابن حزم داخل الحقل العلمي الأندلسي؟ هل يحسب على المدرسة الفقهية؟ أم هو من علماء مدرسة الحديث؟ يبدو أن أمر الحسم في الانتماء العلمي لابن حزم من المسائل الصعبة نسبيا، فرغم الاتفاق -من

(١) يوسف احناة: تطور المذهب الأشعري (ص ٥٦) وما بعدها.

(٢) للاطلاع على سيرة ابن حزم وبقية أخباره يمكن الرجوع على سبيل المثال إلى: صاعد الأندلسي: طبقات الأمم (ص ١١٧) وما بعدها، والحميدي- جذوة المقتبس (ص ٢٢٧)، والزركلي- الأعلام (٤/ ٢٥٤-٢٥٥)، وسالم يفوت: ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والاندلس.

الناحية الفقهية- على ظاهريته، إلا أن قراءة النتاج الفكري للرجل يجلي حقيقة أساسية مضمناها أنه لم يكن مجرد تابع لمذهب الظاهرية الفقهي، ولكن يبدو من الأعمال الفكرية للرجل، ومن مؤلفاته الكثيرة والمتنوعة أنه كان أكبر بكثير من مجرد عالم ظاهري؛ فقد كان يملك مشروعاً فكرياً وعقدياً شاملاً، تأتي الظاهرية كإحدى دعائمه، وإن كان نسقه الفكري يتألف من دعائم ومناهج أخرى يهمنها منها -في هذه الأطروحة- جانبها وبعدها العقدي، هذا البعد الذي طبع اجتهاداته الفكرية المرتبطة بعالم ما وراء الطبيعة، وجعله يتعلق بما دلت عليه نصوص الوحي لا لشيء إلا لأنها طريق اليقين في عالم الغيبات.

ولكن تصنيف ابن حزم -كما يظهر من اختيارنا- ضمن المدرسة الحديثية الأندلسية لا يعني أنه لم يكن فقيهاً، بل الذي توخيناه من هذا التصنيف هو التأكيد على أن سنية ابن حزم كانت سنية من نوع خاص، ولم تكن آراؤه العقدية تقليدية بالنوع الذي اشتغل عليه سلفية الأندلس على عهده وقبله. هذا من جهة ومن جهة أخرى فالاتجاه الفقهي الذي أدرجنا ضمنه مجموع الأعلام السابقين كان اتجاهاً متألّفاً ومتفوقاً حول فروع مذهب مالك، أما ابن حزم فكان مجتهداً داخل مدرسة الظاهر، ولا يعني هذا أنه كان ضد مالك، كلا، ولكنه كان شديد الانتقاد لأتباع مالك الذين فرطوا في منهجه، وأهملوا الرجوع إلى الأصول التي بنيت عليها الأحكام، فكان ابن حزم يؤاخذ على مالكية الأندلس ((ترك مالك الحقيقي والتشبث بكتب المسائل، أو الوقوف عند المدونة، أو المستخرجة دون تجاوزهما. إن ما ينتقده فيهم هو ترك روح المذهب المالكي نفسه، وتقليد أصحاب المذاهب وشيوخه))^(١). بالإضافة إلى ذلك فابن حزم كان رجل حديث من الطراز الرفيع، والجميع -أصدقاء وأعداء- يشهدون بريادته الحديثية، وتقدمه في مجال الرواية. لهذا رأينا أنه من الأليق إدراجه ضمن سلفيي الاتجاه الحديثي بمدرسة الأندلس.

(١) سالم يفوت: ابن حزم (ص ١٠٩).

إن من مبررات هذا التصنيف أيضا أن ثورة ابن حزم الثقافية كانت تسعى إلى إعادة الاعتبار لعلم الحديث وإلى كل العلوم الأخرى — التي حاربها المالكية بالأندلس والمغرب — ومقاومة التقليد الأعمى، وقد وجدت كل الجوانب والعلوم فقهية وأصولية وعقدية وفلسفية ولغوية ومنطقية مكانتها الصحيحة داخل المشروع الحزمي. والمهم عندنا نحن أن من مقتضيات المشروع الحزمي اعتبار العقيدة النصية المنهج الأضمن للنجاة، ولذلك تميز عن المحدثين الأوائل بخوضه للجة الكلام، وانغمس في بحره، وأظهر عن تمرس كبير، وإطلاع عز نظيره في مواجهة المخالفين من المسلمين وغير المسلمين من أهل الملل والنحل المختلفة مظهرا قوة وقدرة كبيرتين في الدفاع عن عقيدة الإسلام، والرد على الخصوم، ولعل كتابه ((الفصل في الملل والأهواء والنحل)) خير برهان على هذه المهارة وعلى ذلك الإطلاع والتبحر. ورغم كل ما أظهره ابن حزم من تقدم في علوم الديانات، ومع طرحه للرؤى الخاصة المستقلة في قضايا العقيدة، إلا أنه ظل يؤكد باستمرار أنه على مذهب السنة ومذهب المحدثين والسلف.

يتميز ابن حزم عن السلف في تبني مواقف عقدية خاصة منها ما يتعلق بالصفات عامة؛ حيث أنكر إطلاق لفظ ((صفات)) على الله تعالى، فذلك في نظره لا يجوز، لأن الله تعالى لم ينص في كلامه المنزل على لفظ ((الصفات)) ولا على لفظة ((صفة))، ولم يرد بذلك شيء في الحديث الصحيح أيضا، وإنما ينبغي اعتبار ما ورد من ذلك ((أسماء)) علمية توقيفية. ويرى ابن حزم أنه ((إنما اخترع لفظ ((الصفات)) المعتزلة ونظراؤهم من رؤساء الرافضة وسلك سبيلهم قوم من أهل الكلام، سلكوا غير مسلك السلف الصالح، ليس فيهم أسوة ولا قدوة))^(١).

وفي خصوص صفة الكلام يذهب ابن حزم إلى القول بأن كلام الله لفظ مشترك يعبر به عن خمسة أشياء: الأربعة الأولى مخلوقة، والنوع الخامس هو الذي يقال غير مخلوق. فالأربعة هي: ١. الصوت - ٢. الملفوظ به - ٣. المصحف - ٤. المستقر في الصدور. أما النوع الخامس فهو القرآن كلام الله،

(١) الفصل في الملل والأهواء والنحل (٢ / ١٢١).

وهو علمه ليس شيئاً غير الباري -تعالى-. يقول ابن حزم: ((ولما كان اسم القرآن يقع على خمسة أشياء وقوعاً مستويًا صحيحاً، منها أربعة مخلوقة وواحد غير مخلوق، لم يجوز لأحد البتة أن يقول القرآن مخلوق، ولا أن يقال إن كلام الله -تعالى- مخلوق، لأن قائل هذا كاذب إذا أوقع صفة الخلق على ما لا يقع عليه مما يقع عليه اسم قرآن واسم كلام الله -عز وجل-))^(١)، ومعنى كلامه أنه لا يجوز وصف كلام الله بأنه مخلوق، كما لا يصح وصف القرآن بذلك، لأن الخلق لا يصدق إلا على الصوت وحروف الهجاء والخبر، أما الكلام الإلهي المسموع أو المقروء أو المصور فهو القرآن نفسه^(٢).

وأما الصفات الخبرية فقد اتفق هذا المحدث الظاهري مع السلف بجميع اتجاهاتهم وفي جميع الأعصر على إثباتها، ولكنه أثبت آراء شاذة في بعض الجزئيات المتعلقة بالصفات الخبرية، فهو مثلاً يثبت نزول الله -تعالى- كل ليلة إلى السماء الدنيا ثم يقول: ((وهو فعل يفعله -عز وجل- ليس حركة ولا نقلة))^(٣). وبعد أن يعزز رأيه بنصوص مؤكدة لموقفه، يعود فيوضح أن الله -تعالى- ((لا في مكان ولا في زمان، بل -تعالى- خالق الأزمنة والأمكنة))^(٤).. والزمان والمكان مخلوقان قد كان -تعالى- دونهما، والمكان إنما هو للأجسام والزمان إنما هو مدة كل ساكن أو متحرك أو محمول في ساكن أو متحرك، وكل هذا فبعيد عن الله -عز وجل-^(٥)...

وفي هذا الإطار يؤكد ابن حزم أن ((لله عزا وعزة وجلالا وإكراما ويذا ويدين وأيديا ووجها وعينا وأعيناً وكبرياء، وكل ذلك حق لا يرجع منه ولا من علمه -تعالى- وقدره وقوته إلا إلى الله -تعالى- لا إلى شيء غير الله -عز وجل- أصلاً، مقرر من ذلك بما في القرآن، وما صح عن رسول الله -

(١) المصدر السابق (٣/ ١٧).

(٢) راجع: يفوت: ابن حزم (ص ٣٨٤).

(٣) علم الكلام (ص ٦٩).

(٤) المصدر السابق (ص ٥٦ - ٥٧).

(٥) نفسه.

صلى الله عليه وسلم- ولا يحل أن يزداد في ذلك ما لم يأت به نص من قرآن أو سنة صحيحة^(١).
مما جعل الكثير من السلف يهاجمون اختياراته ومخالفاته لمنهجهم هنا.

وفي موضوع النبوة يذهب السلف المغاربة -شأنهم في ذلك شأن جميع السلفيين قديما وحديثا- إلى أن النبوة حق، ويستدل ابن حزم على ذلك بقوله: ((إن ما غاب عنا أو كان قبلنا فلا يعرف إلا بالخبر عنه، وخبر التواتر يوجب العلم الضروري ولا بد. ولو دخلت في نقل التواتر داخله أو شك، لوجب أن يدخل الشك في أنه هل كان قبلنا خلق أو لا، إذ لم نعرف كون الخلق موجودا قبلنا إلا بالخبر، من يبلغ هاهنا فقد فارق العقول. وينقل التواتر المذكور صح أن قوما من الناس أتوا أهل زمانهم يذكرون أن الله -تعالى-... أوحى إليهم يأمرهم بإنذار قومهم .. فلما سألوهم برهانا على صحة ما قالوا أتوا بأعمال هي خلاف لطبائع ما في العالم... فصح أن الله -تعالى- شهد لهم بما أظهر على أيديهم بصحة ما أتوا به عنه^(٢)). ومن هنا آمن المؤمنون -في نظر ابن حزم- بأن محمدا من المرسلين، لأنه أدلى بالمعجزات الدالة على ذلك، وأكبر معجزاته القرآن الكريم، ومن خصوصيات هذا النبي أنه خاتم النبيين والمرسلين.

وبالانتقال إلى مسألة الإيمان نجد ابن حزم يذكر أن الإيمان والإسلام شيء واحد ((وكل ذلك عقد بالقلب وقول باللسان وعمل بالجوارح يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية قال عز وجل: (فَأَمَّا الَّذِينَ آمَنُوا فَرَأَدْتُهُمْ إِيْمَانًا) [التوبة/ ١٢٤]^(٣)، ثم يمضى مقدما الأدلة النصية على رأيه ليختم بالقول: ((وقد صح أن الإسلام هو الإيمان، فالدين هو الإيمان، والدين ينقص بنقص الإيمان ويزيد^(٤))).

لقد كان الصراع حول مسألة القدر بالمغرب الإسلامي وبإفريقية خاصة قديما لدرجة أن ابن أبي زيد وأحمد بن يزيد المعلم (ت: ٢٨٤هـ / ٨٩٧م)، ويحيى بن عون (ت: ٢٩٨هـ / ٩١٠م) ألفوا كتباً في

(١) المصدر السابق (ص ٧٣).

(٢) علم الكلام (ص ٢٦).

(٣) المصدر السابق (ص ٨٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٨٥).

الرد على القدرية^(١)، ولم يخالف ابن حزم -على استقلاليته داخل المدرسة- في مسألة القضاء والقدر، إلا أنه لم يكتف بعرض ما عرضه بقية السلف من المحدثين، وإنما زاد المسألة توضيحاً، حيث بين أن القدر حق وأن ما أصاب الإنسان لم يكن ليخطئه، وما أخطأه لم يكن ليصيبه، وأن أحداً لا يموت حتى يستوفي أجله ورزقه ويعمل بما ييسر له، وجميع أعمال العباد خيرها وشرها كل ذلك مخلوق خلقه الله -تعالى- وهو -سبحانه- خالق الاختيار والإرادة والمعرفة في نفوس العباد، ومع ذلك فـ ((لا حجة على الله -تعالى- والله الحجة القائمة على كل أحد، قال تعالى (لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ) [الأنبياء/ ٢٣] وقال: (قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ) [الأنعام/ ١٤٩] ^(٢)))، ولا عذر لأحد بما قدره الله -عز وجل- من ذلك لا في الدنيا ولا في الآخرة، وكل أفعاله -تعالى- عدل وحكمة، لأن الله -تعالى- واضح كل موجود في موضعه، وهو الحاكم الذي لا حاكم عليه، ولا معقب لحكمه)) ^(٣).

وقد توسع ابن حزم -على عادته- في قضايا السياسة حيث تحدث عن وجوب الإمامة في قريش^(٤)، لأن الحديث نص على ذلك، يقول ابن حزم: ((هذه اللفظة لفظة الخبر، فإن كان معناه الأمر فحرام أن يكون الأمر في غيرهم أبداً، وإن كان معناه معنى الخبر كلفظه، فلا شك في أن من لم يكن من قريش فلا أمر له وإن ادعاه. فعلى كل حال هذا خير يوجب منع الأمر عما سواهم)) ^(٥)، ولذلك ظل ابن حزم طيلة حياته ينتصر للأمويين بالأندلس ويدافع عنهم، حتى لقد كادت روحه تزهق في ذلك عدة مرات ^(٦).

(١) ابن حمدة: المدارس الكلامية (ص ٦١).

(٢) علم الكلام (ص ٨١ - ٨٢).

(٣) المصدر السابق (ص ٨٢).

(٤) المصدر السابق (ص ٩٤).

(٥) المصدر السابق (ص ٩٤).

(٦) عن مواقف ابن حزم السياسية وآرائه فيها بتوسع، انظر: سالم يفوت: ابن حزم (ص ٦٣) وما بعدها.

وعموماً وقبل الانتهاء من فكر ابن حزم العقدي، لا بد أن نثبت هنا حكماً لابن تيمية أجل فيه رأي المدرسة السلفية في عقيدة ابن حزم نوردته على طوله. يقول ابن تيمية: ((كذلك أبو محمد بن حزم فيما صنفه من الملل والنحل، إنما يستحمد بموافقة السنة والحديث مثل ما ذكره في مسائل ((القدر)) و((الإرجاء)) ونحو ذلك، بخلاف ما انفرد به من قوله في التفضيل بين الصحابة. وكذلك ما ذكره في باب الصفات؛ فإنه يستحمد فيه بموافقة أهل السنة والحديث، لكونه يثبت في الأحاديث الصحيحة، ويعظم السلف وأئمة الحديث، ويقول إنه موافق للإمام أحمد في مسألة خلق القرآن وغيرها. ولا ريب أنه موافق له، ولهم في بعض ذلك، لكن الأشعري ونحوه أعظم موافقة للإمام أحمد ومن قبله من الأئمة في القرآن والصفات، وقد كان أبو محمد بن حزم في مسائل الإيمان والقدر أقوم من غيره، واعلم بالحديث وأكثر تعظيماً له ولأهله من غيره. لكن خالط من أقوال الفلاسفة والمعتزلة في مسائل الصفات ما صرفه عن موافقة أهل الحديث في معاني مذهبهم في ذلك، فوافق هؤلاء في اللفظ، وهؤلاء في المعنى))^(١).

ومع حكم ابن تيمية هذا المنطلق من رؤيته السلفية الخاصة، يمكن التأكيد بأن سنية ابن حزم وسلفيته كانت قائمة على تصور عام، ومنهج متفرد متكامل، ينطلق من النص، ويرتكز عليه، فقد نظر بمنهج الظاهري ذاك إلى العلوم ووظائفها (بما فيها علم العقيدة)، كما نظر إلى الأدوات المعرفية وحدد لها مجالها، ساعياً من وراء ذلك إلى وضع قواعد تضمن لكل علم طريقه وأسلوبه الصحيح الذي ييسر له السلامة والدقة في تحديد مصطلحاته ومفاهيمه لتحقيق أهدافه والوصول به إلى المبتغى منه.

فإذا كان قد رفض الاستحسان والقياس في الأصول -في المنظومة الحزمية- إنما وقع بناء على أنهما لا يؤديان إلى اليقين، وإذا كان ابن حزم قد أسس تطبيقاته الفقهية استناداً إلى طريقته الظاهرية المستحدثة ترسماً للمنهج الجديد، فإنه فيما يتعلق بالعقيدة تشبث بالاتجاه الحديثي النصي اعتقاداً

(١) مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي (٤ / ١٨).

منه بأن مجال الدين العقدي لا يمكن الخوض فيه بالأدوات الإنسانية المحدودة وبالأساليب التي تستعمل في العلوم التجريبية أو في التطبيقات الفقهية، لأن ضمان نجاح استعمال لا يتحقق إلا إذا استعملت في مجال يسمح بالاستعمال. يقول محمد أبو ريان: ((يقوم التصديق بحقيقة الدين - بحسب ابن حزم- على أساس الإقرار بوحداية الله والاحتفاظ بالنص المنزل على الأنبياء والرسول دون تعديل أو تبديل، فيصان الوحي المنزل نصاً وحرفاً حتى يحتفظ بتأثره المستمر خلال العصور المتتالية، إذ هو بداية الطريق الذي يوصل المؤمن إلى السر الإلهي))^(١). ومن هنا قام ابن حزم يرد على المتكلمين ويطعن في الأساليب القياسية التي استعملوها لقياس العالم الغيبي على الشاهد، كما استهجن بقية الوسائل التي اعتمدها للبحث في علم التوحيد مخالفين بذلك نهج القرآن والسنة ومنهج السلف الصالح^(٢).

ويرى بعض المتخصصين في الفكر الحزمي ((أن هناك وحدة في الموقف الحزمي تشمل الفقه والعقائد مصدرها وحدة النسق الفكري لفتيها))^(٣). وهذا أمر أكيد وأساسي في قراءة الفكر والتوجه الحزمي الكلامي، ومن هنا يلزم التنويه بأن سلفية هذا الأندلسي كانت تميزه عن بقية محدثي الأندلس كما ميزته عن سلفية الحنابلة والشيعة وغيرهم. ومع ذلك فيبقى -وفي ظل معظم الثوابت التي استقرتها في المواقف السلفية، وبناء على الاختيارات التي سرنا عليها في هذا العمل-، يبقى ابن حزم بالنسبة إلينا أحد المنظرين الكبار للاتجاه الحديثي بالأندلس.

ب. ٤. ابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ / ١٠٧١م): يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري القرطبي، من كبار حفاظ الحديث، مؤرخ وأديب وفقيه، يقال له (حافظ المغرب)^(٤).

(١) تاريخ الفكر الفلسفي في الإسلام (ص ٤١٨).

(٢) يفتوت: ابن حزم (ص ٣١٧) وما بعدها.

(٣) المصدر السابق (ص ٢٤٧).

(٤) انظر عن ترجمته: ابن بشكوال: الصلة: (٢ / ٦١٦) وما بعدها، والضبي: بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس (ص ٤٧٤) وما بعدها، والزركلي: الأعلام (٩ / ٣١٦).

ورغم أن ابن عبد البر لم يغادر الأندلس، إلا أنه بفضل تجواله فيها بحثا عن العلم وجمعا للروايات بلغ في مرتبة العلم ما لم يبلغه أحد على زمانه، بحيث اتفق كل الدارسين لتاريخ الفكر الأندلسي والمغربي على أنه أحفظ عالم مر ببلاد المغرب كله.

تخرج ابن عبد البر بمدرسة قرطبة التي كانت مدرسة سنة وجماعة ومدينة العلم والفضل والحضارة، ودرس على جلة من العلماء كأبي القاسم خالد بن القاسم الحافظ، وعبد الوارث بن سفيان، وسعيد بن نصر، وأحمد بن عبد الله الباجي، وأبي الوليد بن القرني، وأحمد بن محمد الطلمنكي وغيرهم. وكتب إليه من الشرق جماعة من العلماء على رأسهم أبو ذر الهروي وأبو محمد بن النحاس المصري وغيرها.

وقد ألف ابن عبد البر عدة مؤلفات أشهرها كتاب: ((التمهيد))، وله كتب فقه وحديث لم يسبق أحد من العلماء المغاربة إلى تأليف مثلها ككتاب: ((الاستيعاب))، وكتاب: ((جامع بيان العلم وفضله)) وغيرها^(١).

لقد بلغت مدرسة الحديث السلفية بالأندلس أوجها مع ابن عبد البر، إذ إليه انتهت رئاسة المدرسة وعلى يديه انتظمت واستقرت في رؤاها العلمية والمنهجية. فقد كان -رغم اهتمامه بتراث مالك الفقه- متحررا من قيود المذهبية الضيقة، ولذلك ذكر بأنه كان ظاهريا ثم مال إلى المذهب الشافعي. والحق أن ابن عبد البر كان يرى نفسه في مستوى الاجتهاد، وقد نادي في مشروعه الإصلاحية بمحاربة التقليد، سالكا في نهجه مسلك شيخه القديم بقي بن مخلد، فكان مجهوده العلمي مبنيا على ربط الاجتهاد كله وتأسيسه على الأصول. ومن هنا جاء اهتمامه بالحديث وتعمقه فيه. يقول محققا ((التمهيد)): ((كان ناصرا للسنة مستقل الفكر، بعيدا عن الجمود، ومن

(١) انظر: المصادر والمراجع السابقة، وارجع إلى مقدمة تحقيق التمهيد لمصطفى العلوي ومحمد البكري (١/ أ) وما بعدها.

ثم كان ييغض التقليد، فهو مجدد بارع في الفقه والحديث، مجهد في استنباط المسائل الفقهية والخلافية، ذو بسطة في الاستدلال والحججة على آرائه وفقهه^(١).

إن أهم ما يسجل لا بن عبد البر إلى جانب اهتماماته الحديثية والفقهية أنه كان من كبار علماء العقيدة، فقد تعرض في كتبه لاسيما ((التمهيد)) و((جامع بيان العلم وفضله)) إلى الكثير من القضايا العقدية وقدم فيها ما تحقق لديه من مواقف كلها تتفق وخط مدرسة السلف المعروف.

تأخذ عقيدة ابن عبد البر بالنص الشرعي ولا تتجاوزته إلى التأويل - كما يفعل المتكلمون - بل لقد أثبت ابن عبد البر الصفات الخيرية، وأقر ما أقره السلفيون فيها دونما زيادة ولا نقص، وكانت وقفته من تعاطي علم الكلام بالأسلوب الجدلي وقفة صارمة.

وهكذا نجده في كتاب ((جامع بيان العلم) يخصص باباً كاملاً لـ (ما يكره فيه المناظرة والجدال والمرء))؛ حيث ذكر مجموعة من الآثار تنهى عن الجدال والمرء في القرآن، وانتهى إلى القول: ((أجمع أهل الفقه والآثار في جميع الأمصار أن أهل الكلام أهل بدع وزيف ولا يعدون عند الجميع في جميع الأمصار في طبقات العلماء، وإنما العلماء أهل الأثر والتفقه فيه، ويتفاضلون فيه بالإتقان والميز والفهم))^(٢)، وأورد ابن عبد البر مذهبه وحكمه فيمن تعاطي الكلام معلناً أن: ((أهل الأهواء عند مالك وسائر أصحابنا هم أهل الكلام، فكل متكلم فهو من أهل الأهواء والبدع أشعرياً كان أو غير أشعري، ولا تقبل له شهادة في الإسلام أبداً ويهجر ويؤدب على بدعته، فإن تمادى عليها استتيب منها))^(٣). كما أوضح أن الجدال في الصفات يؤدي إلى الانسلاخ عن الدين والوقوع فيما وقع التحذير منه، قال: ((ألا ترى أن مناظرة بشر في قوله - عز وجل -: (مَا يَكُونُ مِنْ نَجْوَى ثَلَاثَةٍ إِلَّا هُوَ رَابِعُهُمْ) [المجادلة/ ٧] حيث قال: هو بذاته في كل مكان، فقال له خصمه: هو في قلنسوتك

(١) المصدر السابق: يج س.

(٢) جامع بيان العلم (٢/ ١١٧).

(٣) المصدر السابق: (٢/ ١١٨).

وفي حشك وفي جوف حمار، (تعالى الله عما يقولون)، حكى ذلك وكيع وأنا والله [يقول أبو عمر-؛ أكره كلامهم قبحهم الله. فمن هذا وشبهه نهي العلماء عنه. وأما الفقه فلا يوصل إليه ولا ينال أبدا بدون تناظر فيه وتفهم له^(١)].

ومما وافق فيه ابن عبد البر السلف من أمور العقيدة مسألة الصفات حيث ذهب إلى أن الصفات كلها -خبرية وغير خبرية- تمرر كما جاءت، ولا يبحث فيها ولا في تكييفها. يقول: إن الصفات ((رواها السلف وسكتوا عنها وهم كانوا أعمق الناس علما، وأوسعهم فهما وأمنع تكلفا، ولم يكن سكوتهم عن عي، فمن لم يسعه ما وسعهم فقد خاب وخسر))^(٢).

وفي هذا الاتجاه يعلن أنه ((ليس في الاعتقاد كله في صفات الله وأسمائه إلا ما جاء منصوبا في كتاب الله أو صح عن رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أو أجمعت عليه الأمة، وما جاء من أخبار الآحاد في ذلك كله أو نحوه يسلم له ولا يناظر فيه. أخرنا عبد الوارث قال: حدثنا قاسم قال: حدثنا أحمد بن زهير قال: حدثنا عبد الوهاب بن نجدة قال: حدثنا بقية عن الأوزاعي قال: كان مكحول والزهري يقولان: أمروا هذه الأحاديث كما جاءت. وقد رويناه عن مالك بن أنس، والأوزاعي، وسفيان بن سعيد، وسفيان بن عيينة، ومعمر بن راشد في الأحاديث في الصفات أنهم كلهم قالوا: ((أمروها كما جاءت نحو حديث: ((التنزل))، وحديث: ((إن الله خلق آدم على صورته))، و((أنه يدخل قدمه في جهنم))، وما كان مثل هذه الأحاديث))^(٣). هكذا -إذن- يعبر ابن عبد البر عن رأيه في المسألة حيث تتجلي لنا موافقته الكاملة لما أجمع عليه كبار علماء السلف في قضية الصفات الخبرية، إذ الصواب -في نظرهم- أنه لا يبحث في تفاصيلها وكيفياتها، وإنما تمرر ويؤمن بها كما جاءت مع إثباتها على حقيقتها.

(١) المصدر السابق: (٢/ ١١٩ - ١٢٠).

(٢) نفسه.

(٣) جامع بين العلم وفضله: (٢/ ١٧ - ١٨).

وقد توسع ابن عبد البر في مسألة الإيمان في كتاب ((التمهيد))، حيث ذكر في البداية إجماع أهل الفقه وأهل الحديث على أن الإيمان ((قول وعمل، ولا عمل إلا بنية. والإيمان عندهم يزيد بالطاعة وينقص بالمعصية، والطاعات كلها عندهم إيمان، إلا ما ذكره أبو حنيفة وأصحابه، فإنهم ذهبوا إلى أن الطاعات لا تسمى إيماناً...))^(١). بعد ذلك أخذ أبو عمر ييسط قول الحنفية ويعرض أدلتهم بدقة متناهية، مما يشي بالاطلاع الكبير لهذا السلفي الأندلسي على آراء المذاهب المختلفة في قضايا العقيدة رغم أنه لم يغادر الأندلس. وبعد ذلك قام أبو عمر بالتفصيل في رأي السلف مؤكداً أن القول بأن الإيمان قول وعمل هو مذهب علماء السلف في الحجاز والعراق والشام ومصر من أمثال مالك والليث والثوري والأوزاعي وابن حنبل وابن راهويه وابن سلام وداود والطبري ومن سلك سبيلهم فكلهم يقول: ((الإيمان قول وعمل، قول باللسان وهو الإقرار باعتقاد بالقلب وعمل بالجوارح مع الإخلاص والنية الصادقة، وكل ما يطاع الله - تعالى - به من فريضة ونافلة فهو الإيمان، والإيمان يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي))^(٢).

ولم يقتصر ابن عبد البر على ما تقدم، وإنما ذهب يستعرض آراء المعتزلة في الإيمان، مقدماً حججهم مناقشاً طروحاتهم مظهراً عن قدرة كبيرة في استيعاب منهجهم وفهم لبراهينهم، كما أبان عن تمكنه من مقارعتهم بالحجج، انطلاقاً من قناعاته السلفية الواضحة.

وبخصوص مرتكب الكبيرة: يرى ابن عبد البر أن أهل الذنوب عند السلف ((مؤمنون غير مستكملين الإيمان من أجل ذنوبهم، وإنما صاروا ناقصي الإيمان بارتكابهم الكبائر. ألا ترى - يقول أبو عمر - إلى قول رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ((لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن...)) يريد مستكمل الإيمان، ولم يرد به نفي جميع الإيمان عن فاعل ذلك، بدليل الإجماع على توريت الزاني والسارق وشارب الخمر إذا صلوا إلى القبلة، وانتحلوا دعوة الإسلام... وفي إجماعهم على ذلك مع

(١) التمهيد (٩/ ٢٣٨) وما بعدها.

(٢) التمهيد (٩/ ٨٤٣).

إجماعهم على أن الكافر لا يرث المسلم أوضح الدلائل على صحة قولنا: إن مرتكب الذنوب ناقص الإيمان بفعله ذلك، وليس كافرا كما زعمت الخوارج))^(١).

وفي موضوع القدر يعتبر ابن عبد البر أن القضاء والقدر سر من أسرار الله، لا يدرك بحال ولا نظر، وحسب المؤمن من القدر أن يعلم أن الله لا يقوم دون إرادته شيء، ومن ثم فأفعال العباد كلها من عند الله، وأنها سبقت في علم الله الأزلي. فمن خلال شرحه لحديث: ((كل شيء بقدر حتى العجز والكسل أو الكيس والعجز)) يبين ابن عبد البر أن الخير والشر كله من عند الله، وهو خالقهما لا شريك له ولا إله غيره. وقد جاء في رواية عن ابن عباس أن رجلا قال له: ((أرأيت من حرمني الهدى وأورثني الضلالة والردى أترأه أحسن إلي أو ظلمي؟ فقال ابن عباس: إن كان الهدى شيئا كان لك عنده فمنعك فقد ظلمك، وإن كان الهدى له يؤتاه من يشاء فما ظلمك شيئا، ولا تجالسني بعده))^(٢). بهذا لخص ابن عبد البر رأي المدرسة الحديثية السنية في المسألة مقرا بأن كل ما في الكون هو من خلق الله، وأن الهداية والضلال بيده، ولا عذر لأحد في القدر، لأن الله يفعل في ملكه ما يريد. فعلى الناس العمل، ولا يتكلن أحد على الأمان. وختم كلامه في الموضوع بحديث: ((إذا ذكر القدر فأمسكوا))^(٣)، مما يدل على أن القدر والقضاء - في نظره - مسألة تبقى مع ذلك من أعوص القضايا العقدية التي انفرد تعالى بمعرفة تفاصيلها وأسرارها.

ومن جهته أكد ابن عبد البر شرعية خلافة الراشدين على وفق ترتيبهم التاريخي، ولكنه يعتقد أن ذلك لا يعني أنهم من حيث الفضل على نفس الرتيب الزمني^(٤). وفي هذا الإطار يروي عن عطاء عن ابن عباس أنه كان يقول: ((كلام الحرورية ضلالة وكلام الشيعة هلكة، قال ابن عباس: ولا

(١) المصدر السابق (٩/ ٢٤٣ - ٢٤٤).

(٢) التمهيد (٦/ ٦٤).

(٣) المصدر السابق (٦/ ٦٨).

(٤) جامع بيان العلم وفضله (٢/ ٢٢٤) وما بعدها.

أعرف الحق إلا في كلام قوم فوضوا أمرهم إلى الله، ولم يقطعوا بالذنوب، العصمة من الله، وعلموا أن كلا بقدر الله))^(١).

وبالنسبة لاختيار الخليفة يرى ابن عبد البر أن الخليفة ينبغي أن يكون من أفاضل الناس وأعدلهم وأحسنهم ديناً وخلقاً، فإن كان ذلك فهو المطلوب وإلا فعلى الأمة أن تصبر على طاعة الخليفة الظالم، لأن طاعته خير من الخروج عليه، لما في ذلك من استبدال الأمن بالخوف، وإسالة الدماء، وشن الغارات، وانتشار الفساد، وذلك أعظم من الصبر على الجور والظلم. أما مداخله العلماء للسلطان قال ابن عبد البر: ((فمداخلته وعونه على الصلاح من أفضل أعمال البر، ألا ترى أن عمر بن عبد العزيز إنما كان يصحبه جلة العلماء مثل عروة بن الزبير وطبقته وابن شهاب وطبقته...))^(٢).

فها نحن نرى أن منهج ابن عبد البر في العقيدة يتميز - كمنهج غالبية السلف - بترك البحث في تفاصيل القضايا الغيبية والاكتفاء أساساً بإثبات ما أثبتته النصوص التوقيفية، والاكتفاء في مسائل الغيب منها بما دل عليه الدليل، في الوقت الذي يرى أن الاجتهاد والجدال في الفقه والمسائل العملية هو من أوجب الواجبات، ومن هنا قام يواجه المقلدين من فقهاء المالكية الأندلسيين الذين أقفلوا باب الاجتهاد، وعكفوا على كتب الفروع حتى تحجرت عقولهم، وتسببوا في خنق الفكر وحالوا دون تطوير الاجتهاد بما فرضوه من قوالب وفتاوى مذهبية متحجرة.

(١) المصدر السابق (٢٢٤ - ٢٢٥).

(٢) المصدر السابق (١ / ٢٢٧).

٤. استنتاجات وتعليقات

مما تقدم يمكن للقارئ المحلل أن يستخلص بعض الملاحظات الأساسية مستنتجة من المعطيات والسرود المبسوط. ويمكن إجمال ذلك والتعليق عليه فيما يلي:

٤. ١. لقد كان المشروع الثقافي للأندلس في الفترة مجال الدراسة موجهاً بالبعد السياسي، محدد الاتجاه بالنزوع الإيديولوجي، وإن قام ولا شك على اختيارات معرفية وعقدية معينة أنتجت الحاجة التاريخية للأندلس في ذلك الوقت، في ظل حكم الولاة والأمراء أو الخلفاء الأمويين.

فقد بقي الأمويون في منأى عن الاختلافات العقدية والصراعات المذهبية التي ظهرت في المشرق، وظل الاختيار السلفي العقدي مسيطراً منذ أن دخل الفاتحون، وارتبط هذا الاختيار بالمذهب الفقهي المالكي. فاعتنق المغاربة المذهب المالكي فروعاً وأصولاً؛ منتهجين نهجاً سنياً سلفياً يستعيد المنهجية الدينية التي عرفها الدين الجديد في بادئ أمر، قبل أن يتقوى علم الكلام بآلياته الجديدة، وبمنهجه وقضاياها المتغيرة مع المعتزلة والأشاعرة وغيرها من الفرق التي قدمت اجتهادات مغايرة، ونسقيات متنوعة في التعامل مع الفكر العقدي، نظراً لعوامل أفرزتها متطلبات التطور، والاحتكاكات مع الحضارات والثقافات الأخرى.

وقد سعى الأمويون -خصوصاً- إلى دعم الاتجاه السني السلفي في الأندلس، وأيدوا مواقفه الصارمة في التعامل مع الاتجاهات غير السنية ومع المتكلمين عموماً، وشجعوا المعادين للجدال الديني، متحسين وراء المذهب المالكي وإمامه الذي ثبت عنه تشدده مع المشتغلين بهذا العلم، وكرهه الكلام إلا فيما تحته عمل.

غير أن هذا الموقف السياسي من الأمويين لم يحصل جزافاً، بل الواضح أنه كان ممارسة مدروسة موجهة بعدة عوامل وخلفيات تاريخية وسياسية. فلا يمكن بحال إغفال تاريخ الأمويين بالمشرق، حيث يعلم الجميع أنهم كانوا الحاضنين للاتجاهات السنية المعارضة للكلام وأهله، كما حاربوا

الجهمية، ونهضوا ضد المعتزلة في البدايات الأولى، وواجهوهم بالسيف قبل القلم، ويتذكر الجميع أعمال التقتيل التي كان وراءها الحكم الأموي بالمشرق في حق بعض أعلام الفكر الكلامي الكبار مثل غيلان الدمشقي (قتل بعد ١٠٥هـ من طرف هشام بن عبد الملك) وغيره. كما كان للأمويين اختيارات تسير في نفس هذا الخط السني المنغلق عندما أعلنوا الإرجاء السني، وتوقفوا في الحكم على مرتكب الكبيرة (حتى لا يسري الحكم عليهم)، وهذه قضايا سياسية ذات حمولات عقدية تبلورت في الموقف المتشدد من علم الكلام ومن المشتغلين به، وفي الاعتصام بما اتفق عليه سلف الأمة الأوائل. فلذلك لم يملك بنو أمية في الأندلس إلا التشبث بهذا النهج الذي سار عليه أسلافهم بالمشرق، باعتبارهم استمراراً لحكمهم، ودعاة لسياستهم الدينية والدنيوية.

ومن جهة ثانية اقتضت الصراعات السياسية من أمويي الأندلس أن يواصلوا صراعهم مع الخصوم الألداء من العباسيين. ولما كان العباسيون قد تقدموا في اختياراتهم المذهبية والإيديولوجية إلى التفتح على المذاهب الكلامية، وتكريس هذا العلم في مملكتهم ودعمه، بل جعلوا من المذهب الاعتزالي مذهبهم بدءاً من المأمون (حكم من: ١٩٨هـ إلى ٢١٨هـ)، ثم احتضنوا الاتجاه السني مع المتوكل (حكم من: ٢٣٢هـ إلى: ٢٤٧هـ، وأيدوا الاتجاه الأشعري، فصار مذهب الدولة الرسمي لاسيما في عهد السلاجقة ووزيهم نظام الملك (ت: ٤٥٨هـ / ١٠٦٥م)، فقد كان من الطبيعي أن يسلك أمويو الأندلس مسلكاً مخالفاً للمسلك الذي سار عليه العباسيون، فناصروا السنة من السلف، وأيدوا المذهب المالكي فقهاً وعقيدة، تميزاً لأنفسهم عن الخصم السياسي المحتضن للمعتزلة ثم بعد ذلك للأشاعرة. كما حاولوا من خلال هذا الاختيار العقدي أيضاً الوقوف في وجه خصم سياسي آخر يشركون فيه مع العباسيين (=السنة) ألا وهو الخصم الشيعي الفاطمي بافريقية، بعقيدته الباطنية، وفلسفته الغنوصية، حيث كانت جيوشه تترصد الدوائر بالعباسيين والأمويين معاً.

٤. تبين من العرض المتقدم على المستوى المعرفي والعقدي أن الاتجاه السني العقدي في الأندلس تطور من خلال اتجاهين منهجيين: اتجاه الفقهاء المالكية، ثم اتجاه المحدثين. وإذا كانت

السلطة الحاكمة قد قربت الاتجاه الفقهي وأسندت إليه مهام علمية ذات طابع اجتماعية وسياسية شرعية مثل القضاء، حيث كان القضاة وكبار المفتين يشغلون مراكز سياسية نافذة داخل دائرة الحكم وفي البلاطات، وعلى رأسهم يحيى بن يحيى الليثي، فإن هذه السلطة الأموية ناصرت الاتجاه الحديثي بعد ذلك، وتدخلت في الصراع الفقهي الحديثي إلى جانب بقي بن مخلد لتحدث نوعاً من التوازن بين الفريقين، ولتفتح الباب أمام تطوير الخط السني بالأندلس، وربط الاجتهاد التشريعي بأسسه التأصيلية التزاماً بالخط الذي دعا إليه علماء الحديث.

ولا شك بأن انتصار السلطة الحاكمة على التوالي للاتجاهين، كان يمليه واقع الحال، وكانت تفرضه التحديات المتنوعة، التي كان يفرزها الحراك الداخلي المتجلي في ظهور الاتجاهات المناوئة مثل المدرسة المسرية الباطنية بالمرية، المجيشة من قبل الخصوم الفاطميين، كما أملت التحولات الفكرية والمنهجية الوافدة من الشرق، والتي استقدمت معها أفكاراً كلامية متنوعة بدءاً من الاعتزال إلى الأشعرية... إلى غير ذلك من الأفكار والأنساق الفلسفية المستهجنة في البيئة الأندلسية الأصلية.

٤. ٣. تميز الاتجاه الفقهي على مستوى الدرس العقدي بالتشدد والتعصب لرأي السلف، كما تميز بالحدة في التعامل مع المشتغلين بالكلام، وقد قدمنا نصوصاً ومواقف كافية تعتبر أن أي مناقشة للقضايا الكلامية بالأساليب غير التوقيفية انحرافاً وشروداً عن طريق متقدمي الأمة - المشهود لهم بالصلاح -. وقد تهج الفقهاء هذا النهج متعززين بالمواقف الحاسمة للإمام مالك الذي عرف عنه بغضه لعلم الكلام، وتحذيره من الخوض فيه لاسيما لغير الأكفاء. وبالتالي تم الاتفاق على نبذ أي بحث في العقيدة على مستوى الاحتجاج لها والدفاع عنها، فلم تصلنا عن فقهاء الأمويين ومن قبلهم ممن عاش في عهد الأمراء والولاة بالأندلس مؤلفات مستقلة في العلم متعلق بالعقيدة، وكانت النصوص التي اكتفينا بذكر بعضها - لعرض بعض مواقفهم الكلامية - مستقاة من كتب الفقه أو التاريخ على وجه الخصوص.

أما الاتجاه الحديثي فرغم أنه يشترك مع الاتجاه الفقهي في محاربة الاشتغال بالعقيدة على طريقة المتكلمين، إلا أنه من المبالغة اعتبار مواقفه وبحوثه في العقيدة متطابقة مع أسلوب فقهاء الأندلس لتلك الفترة. بل الواضح أن هذا الاتجاه تبنى قناعات تصحيحية للفكر والتشريع الإسلاميين، قوامه التحاكم إلى النصوص المعصومة، والدعوة إلى تجاوز المنهج الفروعى الذي استكان إليه وغرق فيه علماء الأندلس. ولذلك كانت عملية التأصيل التي قادها ابن وضاح مؤازرا ببقى بن مخلد، ثم حمل مشعلها معهما وبعدهما علماء ومحدثون متميزون كقاسم بن اصبع، وابن عبد البر، والجيايى وغيرهم قومة مثيرة خلخلت البنية الثقافية في البلاد، ودفعت نحو الكثير من التفتح والمراجعة للأحكام. وكان من الطبيعى أن يقع الولوج إلى البحوث التأصيلية فوق الاهتمام بعلم أصول الفقه، ورفع المنع عن البحث في العقيدة، وإن كان بنوع من الاحتشام، وبكثير من التحفظ، حيث وصلتنا الكتب المستقلة في علم العقيدة والديانات لأبى عمر الطلمنكى، وأبى عمرو الداني، وخصوصا كتب ابن حزم، كما عثرنا في كتب الحديث والفقه والتاريخ -إلى جانب هذه الكتب- على مواقف ومناقشات عقدية كثيرة عند كثير من المحدثين الأندلسيين وعلى رأسهم ابن عبد البر.

لقد طبعت أعمال المحدثين الأندلسيين باعتماد أسلوب المناقشة للخصوم، ولكن المنهج ظل منهجا مراعى للحدود السلفية المتفق عليها في الأندلس بين العلماء (بمختلف تخصصاتهم)، وكذلك مع الفئة الحاكمة التي كانت ترعى الحقل الدينى والثقافى، وتمارس عليه الكثير من التوجيه والتحكم. ولكن المحدثين أبدوا نوعا من التطوير في بحوثهم العقدية فانتقلوا إلى ركوب نوع من الجدل المستند إلى الآليات النصية العقلية، كما اعتمدوا المناظرات اللغوية -داخل مجالها التداولي- قصد بناء الأحكام، وتأسيس الرؤى المؤيدة للمواقف والقضايا العقدية التي اتفق عليه الرعيل الأول من الصحابة والتابعين. ولهذا وجدنا بعض الباحثين يغترون بنوعية الاستدلالات التي سلكها الطلمنكى والداني فسارعوا إلى تصنيفها مع الاتجاه الأشعري. وقد ألحنا إلى أن الاطلاع على مذهب الأشاعرة وعلى آراء المعتزلة كان حاصلا عند علماء مدرسة الحديث في الأندلس (بمن فيهم ابن عبد البر -

المحدث السلفي الكبير-)، ولكن اطلاعهم على المذاهب الكلامية واستفادتهم من بعض أفكارها، وتوظيف الداني والظلمنكي -خصوصا- لبعض القضايا الأشعرية الكلامية في مؤلفاتها العقدية لا يسمح بتاتا بتصنيفهما مع فئة المتكلمين، لأن الاشتراك في بعض النتائج والمواضيع لا يجيز تعميم الحكم والركون إلى إسقاطات تعسفية لا يقبلها منطق البحث، ولا تعسف بها المادة العلمية المتوفرة بين أيدينا الآن.

٤. أما ابن حزم المحدث الظاهري فإن مشروعه الفكري كان يعمل وفق السياسة الأموية التي تربي في أحضان وزرائها. فكان توفقه إلى نصرته النظام حاضرا في اختياراته المنهجية والمعرفية، ولذلك كان سيفاً على المتكلمين من المعتزلة والأشاعرة (الذين احتضنهم العباسيون الخصوم المشاركة)، واحتتمى بإعلان الانتماء إلى مذهب السلف والمحدثين. وإذا كان أمر انتمائه إلى أهل الحديث لا يقبل أي مكابرة لتفوقه في العلم وشهادة كبار المتخصصين له بذلك (بمن فيهم ابن تيمية، والذهبي، وابن كثير وغيرهم)، فإن الذي ينبغي الانتباه إليه هو أن ابن حزم في نقده القاسي للمتكلمين وأسلوبهم الجدالي كان يصدر عن دوافع سياسية وإيديولوجية، ولكنه كان متأثراً كذلك بقناعاته المنطقية التي دفعته إلى اعتبار الخطاب الكلامي خطاباً غير برهاني بل هو خطاب جدلي لا يحافظ للدين على صفائه السلفي، وفي نفس الآن لا يرقى إلى مستوى الإقناع البرهاني. كما أن انتقاده للصوفية والغنوصيين نابع من دفاعه على العقل وعن الدين؛ لأن هؤلاء شككوا في العقل وقدموا عليه الذوق والكشف، ولا سبيل في نظر ابن حزم للدفاع عن المنقول إلا بإثبات المعقول.

إن انتقاد ابن حزم للمتكلمين لم يكن مثل انتقاد بقية المحدثين الأندلسيين الذين عابوا على أهل الكلام تحكيم العقل في الدين، بل كان انتقاداً للمواقف والقضايا والمنهج الجدالي العام منصبا على الآليات والصور، مركزاً على الطرق التي اعتمدت في علم الكلام لاسيما ((الاستدلال بالشاهد على الغائب)). فهذا الدليل في نظره يعطيك منه ما تريد، لأنه خطابي غير صالح لتناول قضايا العقيدة،

وليست التناقضات التي حصلت في علم الكلام، ((ومنها مشاكل الصفات والذات وغيرها))، إلا نتيجة لهذا المنهج الفاسد في الاستدلال عندهم.

ولذلك فالصواب في نظر ابن حزم أن يقع الرجوع أولاً: إلى النصوص المعصومة كتاباً وسنة وإلى اللغة والبيان، ثم ثانياً: إلى العقل وأحكامه وقواعده، أي إلى البرهان. فالعقل داعم للشرع، ولكن دون دمج لأحدهما في الآخر؛ إذ للمنقول معايير، وللمعقول أحكامه وأسس، ولا بد من الحفاظ لكل على هويته. فالنص الديني يقرأ بقواعده اللغوية والشرعية دون صرف الألفاظ عن معانيها إلا بدليل من النص أو بحس البديهة، والعقل في استقلاليته يملك إمكانية الدفاع عن الشرع ومصافحته ضد الغنوص وضد المتصوفة والمتكلمين، حال استعانتهم بالمنطق الأرسطي وبمبادئ التفكير الأساسية التي تؤسس للمعرفة الصحيحة والبرهانية. وهذا سيسمح -في نظر ابن حزم- بقيام علم طبيعي تجريبي يؤمن بارتباط الأسباب بالمسببات، وسيسمح بإمكان الفلسفة ويؤيد جدواها^(١).

فظاهرية ابن حزم وحديثه إذن ظاهرية ثورية لصالح النص النقلي، ولكنها ثورة أيضاً لنصرة العقل، وبهذا يفترق هذا المحدث الفيلسوف الظاهري عن بقية محدثي الأندلس الذين أشرنا إلى بعضهم في العرض المتقدم.

٤. إن المدرسة السلفية الأندلسية بمحدثيها وفقهائها ستشهد نوعاً من التطور في التعامل مع البحث الكلامي بدءاً من العصر المرابطي -رغم أن المرابطين احتضنوا مذهب السلف ودافعوا عنه بكل استماتة-، بل لقد وقع تقارب بين المالكية في الغرب الإسلامي وبين الأشاعرة وخصوصاً في القيروان وبعدها في الأندلس، ولم يحدث ذلك التقارب صدفة بل كانت وراءه دوافع سياسية وإيديولوجية أيضاً. فالأشاعرة كانوا رواداً في التصدي للعدو الأكبر المتمثل في الدولة الفاطمية (بفكرها وعقيدتها الباطنية الإسماعيلية). وقد أعجب مالكية المغرب بالمواجهة القوية وبالفضح الذي

(١) راجع: يفوت: مرجع سابق (ص ٤٣٥) وما بعدها.

تعامل به الأشاعرة المشاركة مع هذا الخطر الشيعي، مما خلق للمذاهب السني الأشعري أنصارا في وسط فقهاء الغرب ومحدثيه، بدءا من درس على الباقلاني المالكي الأشعري (ت: ٤٠٣هـ / ١٠١٢م) كأبي عمران الفاسي وغيره.

لقد ثبت تحول كثير من علماء الأندلس ممن درس في المشرق إلى الأخذ بالمذهب الأشعري لاحتكاكهم برؤوس المذهب وتأثرهم بهم في العقيدة، ويكفي لتأكيد ذلك ذكر علم كبير مثل أي الوليد الباجي (٤٧٤هـ / ١٠٨١م) الذي درس على الخطيب البغدادي (ت: ٤٦٣هـ / ١٠٧٠م)، حيث قام -بعد عودته من المشرق- بمناظرة أبي محمد بن حزم في قضايا الأصول، وارتكز الباجي على قناعاته الأشعرية في تلك المناظرة بينما أظهر ابن حزم الطعن الكبير في الأشاعرة ومنهجهم.

اقترب المالكية الأندلسيون والمغاربة إذن شيئا فشيئا من الأشاعرة إلى أن تم التزاوج الكامل في عهد الموحدين، ولكن الأمر بالنسبة للمحدثين اختلف شيئا ما، فوقع التحالف والاعتراف عند البعض، ولكنه ربما تأخر عند البعض أو تخلف عند البعض الآخر. وإذا كان المحدثون المشاركة قد ترددوا في قبول المذهب الأشعري العقدي الذي دافع عنه العباسيون، فانخرط فيه بعضهم بصورة كاملة، كحال أبي ذر الهروي (ت: ٤٣٥هـ / ١٠٤٣م)، والعز بن عبد السلام (ت: ٦٦٠هـ / ١٢٦١م)، وابن دقيق العيد (ت: ٧٠٢هـ / ١٣٠٢م)، وتقي الدين السبكي (ت: ٧٥٦هـ / ١٣٥٥م)، وجلال الدين السيوطي (ت: ٩١١هـ / ١٥٠٥م) وغيرهم، فإن هناك من المحدثين من تعامل معه وأخذ بالكثير من مواقفه العقدية دون الكل كأبي بكر البيهقي (ت: ٤٥٨هـ / ١٠٦٥م)، ويحيى بن شرف النووي (ت: ٦٧٦هـ / ١٢٧٧م)، وشهاب الدين بن حجر العسقلاني (ت: ٨٥٢هـ / ١٤٤٨م)، وغيرهم، في حين حافظ ابن تيمية (ت: ٧٢٨هـ / ١٣٢٨م)، وشمس الدين الذهبي (ت: ٧٤٨هـ / ١٣٤٧م)، وابن القيم الجوزية (ت: ٧٥١هـ / ١٣٥٠م) وغيرهم على القناعات الفكرية المستمدة من مواقف المدرسة السلفية الأولى، ودافعوا عنها في صورتها النسقية الجديدة.

أما الأندلس والمغرب فيمكن الجزم بتأثر الكثير من المحدثين فيهما بالمذهب السني الأشعري كلا أو جزءاً، نذكر من هؤلاء أبا عبد الله محمد المازري الأشعري (ت: ٥٣٦هـ / ١١٤١م)، وابن العربي المعافري الأشعري المجدد (ت: ٥٤٣هـ / ١١٤٨م)، والقاضي عياض السبتي (ت: ٥٤٤هـ / ١١٤٩م)، وغيرهم. ولكن هناك فئة من المحدثين ظلت على موقفها في تبني القناعات السلفية رغم التحولات الفكرية والثقافية الجديدة التي شهدتها العالم الإسلامي، نذكر من هؤلاء ابن عبد البر (ت: ٤٦٣هـ / ١٠٧٠م)، وأبا علي الجبائي الغساني (ت: ٤٩٨هـ / ١١٠٤م)، وعبد الله بن عتاب (ت: ٥٢٠هـ / ١١٢٦م)، وابن رشيد السبتي (ت: ٧٢١هـ / ١٣٢١م)، ومنهم العلم الكبير موضوع هذه الندوة الإمام أبو الحسن علي بن القطان الفاسي (ت: ٦٢٨هـ / ١٢٣٠م)، الثابت معرفته بالأشعرية وتوظيفه لبعض اصطلاحات رجالها دون اعتماد لأصولها بالصورة الكلامية الكاملة^(١).

لائحة المصادر والمراجع

١. الألباني (محمد ناصر الدين)، ((صحيح الجامع الصغير))، إشراف: زهير الشاويش، ط: ٣ المكتب الإسلامي، بيروت: ١٩٨٨.
٢. بالنشيا (أنخيل)، تاريخ الفكر الأندلسي، تر: حسين مؤنس.
٣. ابن بشكوال (خلف بن عبد الملك الأندلسي)، الصلة، ط: مدريد: ١٨٨٣.
٤. الترمذي (أبو عيسى محمد)، السنن، تح: أحمد شاكر وغيره، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت (د- ت).
٥. ابن تيمية (تقي الدين)، مجموع الفتاوى، تحقيق: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم العاصمي النجدي، دار النشر: مكتبة ابن تيمية (د- ت).

(١) انظر: الإقناع في مسائل الإجماع، تح: فاروق حمادة: (١ / ٥) من التحقيق وما بعدها.

٦. ابن حزم (أبو محمد)، علم الكلام على مذهب أهل السنة والجماعة، تح: أحمد حجار السقا، ط: المكتب الثقافي، القاهرة: ١٩٨٩. - الفصل في الملل والأهواء والنحل، تح: محمد إبراهيم نصر وعبد الرحمن عميرة، ط: دار الجيل، بيروت: ١٩٨٥.
٧. ابن حمدة (عبد المجيد)، المدارس الكلامية بأفريقية إلى ظهور الأشعرية، ط: ١ - مطبعة دار الغرب - تونس: ١٤٠٦ هـ / ١٩٨٦ م.
٨. الحميدي (أبو عبد الله محمد)، جذوة الاقتباس في ذكر ولاية الأندلس، تح: روحية عبد الرحمن السويفي، ط: دار الكتب العلمية، بيروت: ١٩٩٧.
٩. احنانة (يوسف)، تطور المذهب الأشعري بالغرب الإسلامي، ط: ١ الأوقاف المغربية، مطبعة اليعديني، الرباط: ٢٠٠٣.
١٠. الحشني (أبو عبد الله محمد)، تاريخ القضاة في قرطبة، ط: مدريد: ١٩١٤.
١١. ابن الخطيب (لسان الدين)، أعمال الأعلام، نشر وتصحيح: إ. لافي بروفنسال، ط: المطبعة الجديدة، رباط الفتح: ١٩٣٤.
١٢. الداني (أبو عمرو)، الرسالة الوافية لمذهب أهل السنة في الاعتقادات وأصول الديانات، ط: ١ المكتبة الإسلامية القاهرة: ١٤٢٢ / ٢٠٠١.
١٣. الذهبي (أبو عبد الله محمد)، العلو للعلي الغفار في صحيح الأخبار وسقيمها، عناية: أبو محمد أشرف بن عبد المقصود، ط: مكتبة أصول السلف، الرياض: ١٤١٦.
١٤. ابن رشد (أبو الوليد محمد)، فتاوى ابن رشد، تح: المختار بن الطاهر التليلي، ط: دار الغرب الإسلامي (د - ت).
١٥. الزركلي (خير الدين)، الأعلام، ط: دار العلم للملايين، بيروت: ١٩٨٦.

١٦. السيوطي (جلال الدين)، طبقات الحفاظ، ط: ١ دار الكتب العلمية، بيروت: ١٩٨٣.
١٧. صاعد (أبو القاسم بن أحمد الأندلسي)، طبقات الأمم، ط: مطبعة السعادة، القاهرة. (د-ت).
١٨. الضبي (أحمد بن يحيى)، بغية الملتبس في تاريخ رجال الأندلس، ط: مدريد: ١٨٨٤.
١٩. الطبراني (أبو القاسم سليمان)، المعجم الأوسط: تح: طارق بن عوض الله بن محمد وعبد المحسن بن إبراهيم الحسيني، ط: دار الحرمين، القاهرة: ١٤١٥.
٢٠. ابن عبد البر (أبو عمر يوسف)، التمهيد، تق: تح: مصطفى العلوي، ومحمد البكري، ط: المطبعة الملكية: ١٩٦٧ - جامع بيان العلم، ط: دار الفكر بيروت (د-ت).
٢١. عنان محمد عبد الله، دولة الإسلام في الأندلس، ط: ٣ مطبعة مصر، شركة مساهمة، القاهرة: ١٩٥٥.
٢٢. عياض (أبو الفضل)، ترتيب المدارك، تح: مجموعة من الباحثين، ط: الأوقاف، فضالة، المحمدية: ١٩٨٢.
٢٣. ابن فرحون (إبراهيم بن علي)، الديباج المذهب في أعيان المذهب، ط: مطبعة السعادة، القاهرة ١٣٢٩ هـ (بهامش: نيل الابتهاج للتنبكتي).
٢٤. ابن القطان الفاسي (أبو الحسن علي)، الإقناع في مسائل الإجماع، تح: فاروق حمادة، ط: القلم بيروت ١٤٢٤ هـ / ٢٠٠٣.
٢٥. ابن القيم الجوزية (محمد بن أبي بكر)، اجتماع الجيوش الإسلامية في غزو المعطلة والجهمية، ط: ١ بيروت: ١٩٨٤.

٢٦. مالك بن أنس (أبو عبد الله)، الموطأ، تح: محمد فؤاد عبد الباقي، ط: دار إحياء التراث العربي، بيروت (د-ت).
٢٧. الناصري (أبو العباس أحمد)، الاستقصا لأخبار المغرب الأقصى، ط: دار الكتاب، البيضاء، ١٩٥٤.
٢٨. وكاك (حسن)، منبهه الشيخ أبي عمرو الداني - دراسة وتحقيق، أطروحة جامعية نوقشت بدار الحديث الحسنية سنة ١٩٨٨ (مرقونة).
٢٩. يفوت (سالم)، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، ط: المركز الثقافي العربي، البيضاء: ١٩٨٦.