

الرشيد ومصادرة الاختلاف الفكري: محاكمة الشافعي وتحول المذهبي



ناجية الوريثي
باحثة تونسية

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without Borders
www.mominoun.com للدراسات والأبحاث

الرشيد ومصادرة الاختلاف الفكري: محاكمة الشافعي وتحوله المذهبي

الشافعي معتزلياً¹

1 يمثل هذا البحث الفصل الأول من كتاب الاختلاف وسياسة التسامح: بحث في الإشكاليات الثقافية والسياسية في سياسات الرشيد والبرامكة والمأمون، ناجية الوريثي بوعجيلة، منشورات مؤسسة مؤمنون بلا حدود والمركز الثقافي العربي، الطبعة الأولى، 2015

المخلص:

ينتزل هذا الفصل من كتاب ناجية الوريثي بوعجيلة ضمن تشريحها لأصول اللاتسامح في تيارات من الثقافة العربية الإسلامية، هذه الأصول التي ما تزال تعطل مسار تشكّل التسامح في هذه الثقافة.

والباحثة تنجز ذلك عبر شرح دور تجربة سياسية أساسية في القرنين الثاني والثالث للهجرة، بوصفها صاحبة دور كبير في إيجاد منظومة فكرية رسمية منظرية لعدم التسامح، هي تجربة هارون الرشيد التي حوّلت واحداً من أبرز أعلام الفكر الديني الإسلامي إلى منظر رسمي للمذهبية السنية الكابحة لإمكانات التسامح في الثقافة العربية الإسلامية.

في هذا السياق تفهم الباحثة انقلاب علاقة هارون الرشيد بمحمد بن إدريس الشافعي من المحاكمة والقمع الذي كاد يؤدي بحياته، إلى اعتماده منظرًا للمذهب السني الرسمي للدولة العباسية، بكونها ممثلة لهذه التجارب السياسية التي كرّست اللاتسامح في الثقافة العربية الإسلامية.

و من أجل هذا الغرض عادت الباحثة إلى تلك الفترة القمعية من تاريخ علاقة الشافعي بهارون الرشيد، لتؤكد أنّ سببها -خلافًا لما تدّعيه أغلب المصادر التاريخية- انتماء الشافعي إلى الفكر الاعتزالي. ولهذا اعتمدت الباحثة لإثبات حكمها ذاك على مجموعة من القرائن توسّعت في شرحها وتحليلها، هي القرائن التالية: (1) علاقة الشافعي بأعلام الاعتزال، و(2) مواقف وآراء اعتزالية كان الشافعي يتبنّاها، و(3) اشتغال الشافعي بعلم الكلام، ثم (4) اتّهام الشافعي بضعف صنعه للحديث، و(5) شهادات العلماء عن تغيير الشافعي. من ههنا يبدو التحول المذهبي للشافعي ليكون المنظر الأساسي للّاتسامح، واقعًا بفعل القمع السياسي الذي مورس عليه من قبل هارون الرشيد.

الفصل 1.

الرشد ومصادرة الاختلاف الفكري: محاكمة الشافعي وتحوله المذهبي

لا يمكن أن نتبين حقيقة التميز الذي وسم تجارب نعتها بالمتسامحة، ما لم نتبين معالم السياسة الغالبة ممثلة في لاتسامحها وسعيها إلى فرض اختياراتها، وهي السياسة التي تتبناها مؤسسة الخلافة منذ العهد الأموي¹ والتي سنقف عند مرحلة هامة من مراحل بحثها المستمر عن المشروع، مرحلة هارون الرشيد.

في هذه المرحلة برز منظر المنظومة الرسمية محمد بن إدريس الشافعي. وكانت له علاقة وطيدة بالسلطة، حتى أنه سمي «العالم القرشي» قياساً على «ال خليفة القرشي». وهو الذي مكن هذه المنظومة من فرض «حقائقها».

ولم يكن العمل الذي قام به الشافعي مجرد تطوير للمذهب الرسمي من داخله وبآلياته النصية، ولم يكن أيضاً مجرد توظيف للمقدس في سبيل إعلاء ثوابته، بل كان تطويراً لمنطق التفكير داخل المذهب عن طريق الاستفادة من آليات خصومه «أصحاب العقل». وكان من نتائج هذا التطوير أن قدم الشافعي للثوابت المذهبية دعماً «معرفياً» ينضاف إلى الدعم السياسي الذي ما فتئت تحظى به. فلم تعد تُفرض لأنها مذهب السلطة، وهذا هو الدافع الأصلي، بل لأنها الحقيقة المستدل على صحتها والتي يجب أن تحظى بالإجماع. والمخالف لها يجب أن يعاقب، ليس لأنه يخالف السلطة، بل لأنه يخالف «الله». إن البناء الفكري الاستدلالي الذي قام به الشافعي - كما سنرى - ليس من طبيعة النظام النصي القائم على التسليم، بل هو أقرب إلى طبيعة النظام العقلي القائم على المجادلة والبحث عن الإقناع بمنطق تحليله واستنتاجاته. وتتضاف إلى هذه المعطيات الفكرية معطيات أخرى تاريخية تتعلق بسيرة الرجل، لتدفع نحو احتمال كبير أن يكون قد تحول فكرياً: من الاعتزال إلى «التسنن». ولنتبين هذا التحول كان لازماً أن نبحث في الخصوصيات التي تميز بها عمله الفكري، وفي المعطيات التي ميزت مسيرته السياسية: المعلن منها والمسكوت عنه.

وجل الدراسات الحديثة التي خُصصت له، أو التي خُصص له فيها قسم هام، ركزت على فترة بروزه العلمي والسياسي²، وهي فترة تحالفه مع هارون الرشيد وتأليفه لكتبه الشهيرة الرسالة والأم. لكن قبل هذه

1. انظر في تفاصيل هذه السياسة: رشيد الخيون، *جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للجاحظ*، كولونيا، ألمانيا، منشورات الجمل، 2000، ص ص 107-103.

2. اقتصر معظم الدراسات الحديثة في دراستها لفكر الشافعي على نصوصه التي وصلتنا والتي ألّفها في فترة استقراره عالمياً من علماء السلطة، وتوصلت إلى نتائج هامة من حيث الكشف عن تاريخية المسلمات التي أقرتها هذه النصوص. انظر في هذا الصنف من الدراسات: عبد المجيد الشرفي، *مرجعيات الإسلام السياسي*، تونس- بيروت- القاهرة، دار التنوير، 2013، ص ص 25-35؛ والإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، 2001، ص ص 155-171؛ جورج طرابيشي، *من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث*، رابطة العقلايين العرب/ دار الساقى، بيروت- لندن، 2010، ص ص 173-272؛ محمد عابد الجابري، *نقد العقل العربي*، تكوين العقل العربي، بيروت- المركز الثقافي العربي، 1991، ص ص 96-133؛ وكتابتنا في الائتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمش في الفكر العربي الإسلامي، رابطة العقلايين العرب/ دار بئرا، سوريا، ط 2، 2010، ص ص 113-226. وما سنقوم به في هذا الصدد هو محاولة النقاط «شظايا نصوص» الشافعي السابقة لهذه الفترة. وهي عبارة عن أقوال ومواقف منسوبة إليه، تحيل على المنظومة الفكرية الاعتزالية كما سنرى، وسيكون لها انعكاس على فهم نوعية التأسيس الذي قام به في إطار الفكر السني خاصة، والإسلامي عامة.

الفترة، هناك سكوت غريب ومحير، خاصة عن حادثة ذات دلالات هامة وهي تؤثر علاقته بالسلطة، وبهارون الرشيد تحديداً، الأمر الذي أدى إلى محاكمته، وإلى إشرافه على الهلاك.

ولئن وُجدت دراسات اهتمت بهذه الفترة شبه المجهولة، فإنها لم تأت بقراءة مقنعة في شأنها. إما بسبب الوقوع في إعادة إنتاج القليل المتداول رسمياً منذ القديم، وهذا ما غلب على الدراسات التقليدية، أو بسبب الانحصر في زاوية نظر محدّدة جعلت أصحابها يغفلون عن الإشكاليات الأساسية المتصلة بها.

لم يفعل الصنف التقليدي من هذه الدراسات إلا أن حوّم حول التبريرات التي ساققتها المصادر الرسمية القديمة والتي تعكس وجهة نظر السلطتين السياسية والدينية. فلم تعد تفسير ما حدث في محنة الشافعي مع الرشيد بالدسائس والمؤامرات التي يدبرها للعلماء المتميزين حسادهم. وبذلك تكون المسألة مجرد زوبعة في فنان، عواملها شخصية محدودة، ولا دلالة لها تذكر، لا على المستوى الفكري ولا على المستوى السياسي. ويظل الشافعي وفق هذه القراءة ثابتاً على النهج الفكري نفسه الذي اشتهر به، وهو مناصرة السنة و«أهل الحق» منذ بداية مسيرته الفكرية. فكل ما في الأمر - وفق هذا التصور - أنه تولى منصب القضاء في اليمن، وسار فيه سيرة مثالية أغضبت أهل الجور هناك، فسعوا به إلى الرشيد متهمين إياه بالتشيع، والتحرك ضد السلطة. وهذه تهمة قل من ينجو منها في ذلك العصر، ومع ذلك نجا منها الشافعي لأسباب عديدة كما سنرى. وأبرز مثال لهذه القراءة، كتاب محمد أبو زهرة الشافعي حياته وعصره³، الذي سارت على نهجه معظم الدراسات التقليدية.

ولئن كان هذا الصنف من الدراسات لا يؤاخذ على إعادة إنتاج السائد، لأنه لا يزعم التجديد، فإن أنموذجاً من الدراسات التجديدية - كان قد أثار زوبعة بسبب محاكمة صاحبه - وهو كتاب الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية لنصر حامد أبو زيد، لم يوفق هو الآخر في إنارة الفترة المجهولة من مسيرة الشافعي الفكرية. فقد حصر المسألة في صراع عرقي إيديولوجي دائر، كان الشافعي فيه - حسب رأيه - ممثلاً للطرف العربي. والتفسير الذي قدّمه لا يمكن أن يستقيم لأنه مبني على معطيات غير ثابتة من عدّة نواح: أولها الحديث عن انحياز الشافعي للقرشية ممثلة في الشق الأموي دون أن يقدم دليلاً واحداً على ذلك. ويعتبر الشافعي «هو الفقيه الوحيد من فقهاء عصره الذي تعاون مع الأمويين مختاراً راضياً»، ويقارنه في هذا الصدد بأبي حنيفة ومالك، يقول: «سعى الشافعي على عكس سلفه أبي حنيفة وأستاذه مالك إلى العمل مع الأمويين»⁴. ويجعل السبب الذي من أجله مال إلى هؤلاء ضدّ العباسيين، نزوعه العصبي العربي. فقد حمد - أي الشافعي - للأمويين تشبّثهم بالعروبة، ولام العباسيين على استنادهم إلى «الفارسية». وفي هذا السياق كان نفوره من علم الكلام - الاعتزالي خاصة - وتحامله عليه⁵. ثم كان نفوره أيضاً من العباسيين، حسب رأي

3. محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، القاهرة، دار الفكر العربي، ص ص 21-24

4. نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، القاهرة، سينا للنشر، 1992، ص 16

5. المرجع نفسه، ص 17

نصر حامد أبو زيد إذ يقول: «وهكذا تتداخل العروبة بالقرشية وتتوحد كلتاها بالمنحى الفكري المحافظ الذي يرفض العقلانية وينفر من التفكير المنطقي الاعترالي»⁶. وفي المقابل يفسر قبول أبي حنيفة بعلم الكلام ومشاركته فيه بأصله غير العربي، أي الفارسي. ويذهب كذلك إلى تفسير مواقف الشافعي في علم الأصول «بالصراع الشعبي الفكري والثقافي»⁷، الذي انحاز فيه هذا العالم إلى العروبة وإلى القرشية⁸. فكان أن أسس السنة وحياً بسبب نزعه العروبية القرشية. يقول: «إن تأسيس السنة وحياً لم يكن يتم بمعزل عن الموقف الإيديولوجي الذي أسهنا في شرحه وتحليله، موقف العصبيّة العربيّة القرشيّة التي كانت حريصة على نزع صفات البشريّة عن محمّد وإلباسه صفات قدسيّة إلهيّة تجعل منه مشرعاً»⁹.

في الحقيقة لم تغب في قراءة نصر حامد أبو زيد- على جرأتها وطرافتها- مقومات التفسير التقليدي ممثلة في الصراع العرقي الذي امتد ليحكم الأنساق الفكرية: علم الأصول عربي قرشي، وعلم الكلام فارسي أعجمي. هذا هو التصور ذاته الذي كرّسته الخطابات السلطوية، السياسية منها والدينية، منذ القديم. إن المسلمات التي أخرجها هذا الباحث المتميز من الباب حرصاً على تجديد القراءة، تعود إليه من النافذة. وما يعيننا منها في هذا السياق، هو أنها غير قادرة على تفسير حقيقة العلاقة المتحوّلة بين الشافعي والرشد، وغير قادرة أيضاً على تفسير حقيقة الصراع بين الأنظمة الفكرية عصرئذ. وهي أنظمة تتجاوز الانتماءات العرقية إلى نوعيّة المعرفة وأبعادها السياسية-الاجتماعيّة، كما سنرى.

لذلك، ظلّت الفترة الأولى من مسيرة الشافعي مجهولة في الأغلب، تتحكم في الخطابات التي تحدّثت عنها آثار إعادة التشكيل.

ولعلّ أوّل سؤال يتبادر إلى الذهن، هو لماذا سكنت المصادر المتداولة عن حقيقة هذه الفترة من مسيرة الشخصية الأشهر في تاريخ الثقافة الرسميّة؟ أي لماذا لم تذكر أنه من المتحوّلين فكرياً، وأنه كان زبدياً معتزلياً قبل أن يكون سنّياً؟

لا يختلف إثنان في أنّ الشافعي هو الشخصية الفكرية الأكثر تأثيراً في صياغة الفكر السنّي الرسمي، نظراً إلى «إبداعه» لعلم أصول الفقه، العلم الذي اعتُبر حجر الأساس في كلّ تصوّر تشريعي. وما أشاد به القدامى من عمله في هذا الصدد غني عن التتبع لشهرته، ونكتفي منه بإيراد أنموذجين: يقول ابن فرحون المالكي: «وللشافعي في تقرير الأصول وترتيب الأدلة ما لم يسبقه إليه من قبله. وكان الناس عليه فيه عيالاً»¹⁰. ويقول فخر الدين الرازي: «أما الشافعي فإنّه هو الذي صنّف في أصول الشريعة، وفي فروعها، وانتشرت تلك

6. المرجع نفسه، ص 18

7. المرجع نفسه، ص 27

8. المرجع نفسه، ص 29

9. المرجع نفسه، ص ص 55-56

10. ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة، دار التراث، 1972، ج 1، ص 78

التصانيف والعلوم في المشرق والمغرب، ولم يبق بيت في الدنيا من بيوت الموافقين والمخالفين والمقرّين والمنكرين، إلّا وقد جعلت تلك الكتب والعلوم فيه. أمّا الأصحاب والأتباع فالتقرير والإثبات، وأمّا المخالفون فالطعن فيه والجواب عنه»¹¹. وعلاوة على هذا الدور العلمي يجب أن نستحضر تميّز نسبه: النسب القرشيّ. فالقرشيّ- فيما كرّسته الثقافة الرسميّة- هو حامل لواء الحقّ بعد الرسول ولا يمكن له أن «يتزندق». نحن إذن إزاء علم رمز، وأيّ معطى يمكن أن يشوب أنموذجيّة، يجب أن يُحذف، أو أن يُحوّر، أو يؤوّل تأويلًا تبريريًا يحوّله إلى عامل تركية له. وهكذا جاءت ترجمته في كلّ المصادر تقريباً، موحّدة منتشابهة، يعيد بعضها بعضاً. والحصيلة، صورة أنموذجيّة لمنظر المذهب، قوامها أنّه- ومنذ بداية مسيرته- ملتزم بثوابته مدافع عنها مطوّر لها. والحال أنّ رحلة شاقّة وممتعة في المصادر القديمة، وفي تفكيك طبقات الخطاب فيها، أوقفنا على ترجيح قويّ مفاده أنّ الشافعي كان زبدياً معتزلياً قبل أن تحوّله المحاكمة- أي اللاتسامح- إلى منظر السلطة السياسيّة والدينيّة. واعتزاله هذا سيكون له أثر كبير في عمله التأسيسيّ.

1.1. الشافعي معتزلياً

أن يكون الشافعي معتزلياً قبل انضمامه إلى أصحاب الحديث، معطى على قدر كبير من الأهميّة: أولاً في فهم السياسة غير المتسامحة التي كان يجابهها: سياسة الرشيد منذ بداية الثمانينيات من القرن الثاني للهجرة، وثانياً في فهم الإضافة النوعيّة التي قدّمتها لمنظومة التفكير النصيّة التي كانت قاصرة عن الجدل بغير النصّ. وسنرى أنّها إضافة من جنس ما سيقدّمه الأشعريّ لاحقاً للمنظومة ذاتها، من خلال تحوّله أيضاً من الاعتزال إلى «التسنن».

ومن خلال النظر في بنية الخطابات المتداولة التي ترجمت للشافعي، وجدنا مؤشّرات عديدة خلّفتها عمليّات إعادة التشكيل الهادفة إلى حجب غير المرغوب فيه من هذه المرحلة الأولى من مسيرته. وهي مؤشّرات تؤكّدها سياقات نصيّة ثانويّة ومتفرّقة في المصادر احتفظت ببعض المعطيات الهامّة. فالثقافة الرسميّة مهما أحكمت دائرة التشذيب وإعادة التشكيل، فإنّ منافذ للانفلات من حصارها تظلّ قائمة. وأجملنا هذه المعطيات في النقاط التالية: علاقة الشافعي الوطيدة بأعلام من المعتزلة؛ آراؤه ومواقفه الاعتزاليّة؛ الأولى؛ اشتغاله بعلم الكلام في فترة كان فيها هذا العلم اختصاصاً «لأهل الأهواء»، وخاصّة المعتزلة؛ الاتّهام الذي ظلّ يلاحقه، ومفاده «ضعفه» في صنعة الحديث، مقابل الاعتراف الدائم له بالقدرة على المجادلة؛ والشهادات الصريحة عن تحوّله الفكريّ، والتي جاءت على ألسنة علماء صحبوه.

11. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986، ص 382

وسنقف عند كل من هذه النقاط أو المعطيات على تعددها، لأنها سبيلنا الوحيد إلى إنارة الفترة المجهولة من حياة الرجل ومن مسيرته الفكرية خاصة، وسبيلنا أيضاً إلى فهم طبيعة العمل التأسيسي الذي قام به لصالح الفكر السائد سياسياً ودينياً.

- علاقة الشافعي بأعلام من المعتزلة

نجد في بعض كتب الطبقات إشارات تفيد انتماء الشافعي في المرحلة الأولى من تجربته الفكرية إلى الاعتزال ضمن التيار الزيدي. فقد تتلمذ على علمين بارزين من أعلام الاعتزال في عصره وهما إبراهيم بن أبي يحيى المدني ومسلم بن خالد الزنجي¹². أخذ إبراهيم الاعتزال عن عمرو بن عبيد¹³، وكان يقول بالقدر¹⁴، وأقرّ بذلك عنه الشافعي نفسه¹⁵، وبسببه جرّحه مالك ويحيى بن معين وأحمد بن حنبل وغيرهم من أصحاب الحديث. فهو عندهم «ليس بثقة» لا في الحديث و«لا في دينه»، و«كذاب»، لأنّه قدرّي معتزلي جهمي، «كلّ بلاء فيه» كما قالوا¹⁶. ويعترف المحدث نعيم بن حماد أنّه أحرق كتب هذا المعتزلي لما فيها من آراء في القدر وفي خلق القرآن¹⁷. ومن الواضح أنّ جملة هذه المواقف والآراء لم تكن ناتجة عن نقد علمي للرجل، بل عن موقف مذهبي إقصائي، لأنّ جماعة من المحدثين النزهاء اعترفوا له بالتقدم في علمه، ومن هؤلاء الشافعي الذي سيحافظ على جانب من مروياته لاحقاً، لكن دون أن يذكر اسمه صراحة، بل سيكتفي عنه بـ «حدثني من لا أنهم»¹⁸.

وأستاذ الشافعي الثاني - مسلم بن خالد الزنجي - هو «صاحب غيلان الدمشقي»¹⁹ ومن أعلام المعتزلة المكيين الذين «يذهبون مذهب غيلان وواصل وعمرو»²⁰. وكان يقول بالقدر²¹. واضطربت مواقف أصحاب الحديث منه، لأنّ منهم من يضعفه لسبب مذهبي بحث، ومنهم من يعترف بعلمه من باب الإقرار بالحق،

12. قال الشافعي: "كنت أجالس مسلم بن خالد الزنجي". أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988، ج 9، ص 70. وانظر ابن عبد البرّ الأندلسي، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، مالك بن أنس ومحمد بن إدريس الشافعي، وأبي حنيفة النعمان، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1997، ص 121-122. والملاحظ أنّ أعلاماً سنيين يسكتون تماماً عن قدرية مسلم بن خالد، من قبيل ما فعله الحافظ ابن كثير. فقد ذكر هذا العالم معرّفاً إيّاه بكونه شيخ الشافعي، وجعل ما قيل فيه بسبب «سوء حفظه» ليس أكثر! البداية والنهاية، ج 10، ص 445.

13. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، تونس، الدار التونسية للنشر، ص 253.

14. أبو القاسم البلخي، مقالات الإسلاميين، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 80.

15. شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995، ج 1، ص 183.

16. المصدر نفسه، ج 1، ص 182.

17. المصدر نفسه، ج 1، ص 186.

18. المصدر نفسه، ج 1، ص 183.

19. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص 253.

20. أبو القاسم البلخي، مقالات الإسلاميين، ص 84.

21. شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، ج 6، ص 413.

ومنهم من تردد بين هذا وذاك²². وبفضل هذين الأستاذين المعتزليين يعتبر القاضي عبد الجبار أنه «اجتمع للشافعي رجالان من أهل الحق من القائلين بالتوحيد والعدل: إبراهيم ومسلم»²³.

ومن الهام أن يورد فخر الدين الرازي تنازع أصحاب الحديث والشيعة والمعتزلة حول الشافعي: كلّ منهم يدّعيه. وما يهّمنا هنا هو أنّ من الحجج التي قدّمها المعتزلة ليثبتوا انتماءه إليهم تتلمذه على هذين العلمين المعتزليين. صحيح أنّ الرازي يردّ على هذا «الادّعاء» بأنّ الشافعي اقتصر على أخذ علوم الفقه والحديث ولم يتجاوز إلى ذلك²⁴، أي إلى الكلام الاعتزالي، لكنّه سينتهي إلى التقليل من شأن رده هذا عندما سيورد آراء كثيرة معتزلية منسوبة إلى الشافعي، كما سنرى. وعموماً يمكن اعتبار القدريّة وأئمّة الاعتزال التاليين: غيلان الدمشقي وواصل بن عطاء وعمرو بن عبيد علامات بارزة في مرجعية الشافعي في مرحلته الزيدية. وغنيّ عن التذكير بأنّ الفكر الاعتزالي الواسليّ خاصّة يدور حول ثلاثة أقطاب: تقديم مرجعية العقل، القول بالتوحيد الإلهيّ وهو ما يؤدّي إلى القول بخلق القرآن، والقول بالعدل الإلهيّ وهو ما يؤدّي إلى القول بالقدر. والجدير بالملاحظة هو العلاقة الوطيدة بين الفكر الاعتزالي والفلسفة التي بدأت تغني الفكر العربي.

ويبدو أنّ خطاب أصحاب الحديث رام حجب هذا المعطى المتعلّق بأساتذة الشافعي، فعمد إلى نقضها عن طريق صياغة أقوال نسبها إليه ومفادها إنكاره أن يكون تتلمذ عمّن يقول بخلاف مواقفهم ومقولاتهم. قال أحد المحدثين في حوار له مع الشافعي، وبعد أن تأكّد من تبنيّه لمقولة قدم القرآن: «قلت للشافعي رحمه الله: من لقيت من أستاذيك قالوا ما قلت؟ قال: ما لقيت أحداً منهم إلّا قال: من قال في القرآن مخلوق فهو كافر عندهم»²⁵. من آثار التشكيل الدلاليّ في هذا الخبر، جزؤه الثاني. فأن يسأل محدّث الشافعيّ عن موقفه من القائل بخلق القرآن، أمر عاديّ، خاصّة أنّ الشافعيّ نفسه بعد انقلابه إلى صفّ السلطة سيشرّع لكلّ حملاتها التأديبية ضدّ أصحاب البدع- أولئك الذين كان منهم- كما سنرى. لكنّ ما يسترعي الانتباه هو جزؤه الثاني: لماذا يتنبّئ السائل من أنّ رأي الشافعي في هذا الموضوع بالذات مطابق لآراء «أساتذته»؟ لو سألنا الخطاب الرسميّ في ترجمته للشافعي، خاصّة في تأكيده على النشأة الأنموذجيّة «السنيّة» في الحجاز، ما كان هناك داع لأن يطرح هذا السؤال محدّث، لأنّه سؤال يفترض احتمال أن يكون هناك من أساتذته من يقول بخلق القرآن، وهو احتمال متأثّر من حقيقة تتلمذه فعلاً على مثل هؤلاء، وهي الحقيقة المراد حجبها، لكنّها ظلّت حاضرة في التوتّر الدلاليّ الذي تحيل عليه بنية الخطاب.

وعلاوة على الأساتذة الذين تتلمذ عليهم الشافعي، مثّلت علاقته بأعلام من «أصحاب الأهواء المعتزلة» إشكالاً في خطاب المحدثين. فعمدوا إلى التصرّف فيها وتأويلها حتّى ينفوا عنه الميل إلى هؤلاء، أو الانتماء

22. المصدر نفسه، ج 1، ص ص 413-414

23. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لسائر المخالفين، ص 253

24. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص ص 138-139، 142

25. أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، بيروت، دار الكتب العلميّة، 2003، ج 10، ص 348

إليهم. ومن اللافت للنظر أن يصل الأمر إلى وضع فصول خاصة بذكر من نزل عليه الشافعي في زيارته لبغداد²⁶، غايتها حسم هذه المسألة.

نجد في بعض التراجم المخصصة للشافعي أنه لما قدم إلى بغداد نزل على معتزلي وخصم كبير لأصحاب الحديث وهو بشر المريسي. جاء في روايتهم كما أوردها البيهقي: «عن الشافعي قال: لما قدمت بغداد نزلت على بشر المريسي فأنزلي في العلو وهو في السفلى إكراماً منه لي، فكنت عنده مدة، فقالت أمه لي ذات يوم: إيش تصنع عند هذا الزنديق؟ فخرجت من عنده وتركته»²⁷. ويعلق البيهقي: «وكانت له قدمات ولا أدري في أي قدمة كان نزوله على هذا». من المرجح جداً أن هذا القدوم إلى بغداد كان قبل المحنة مع الرشيد، أي في فترة انتمائه إلى الاعتزال وصدافته مع أعلامه. ومن الواضح في بنية الخبر أنه قائم على إعادة تشكيل قوامها إقراراً بالمعطى الأصلي، وتعليق: الإقرار بالصدقة الجامعة بين الشافعي والمريسي والتي لا يمكن أن تكون إلا قبل التحول، والتعليق على الوضع بكون الأول مهتدياً فهو «في العلو»، وكون الثاني ضالاً «زنديقاً» فهو «في السفلى». بل إن أقرب الناس إليه - وهو أمه - يحذر منه. واضح أن هذا التعليق هو انعكاس مباشر لموقف أصحاب الحديث من المعتزلة وغيرهم ممن اعتبروهم أهل أهواء، وبه أرادوا رفع الشبهة عن الشافعي. وإذا استحضرنّا أدبيات نزول الغرباء بمدينة ما، وجدنا هوية من ينزلون عنده مدخلاً أو مؤشراً للتعريف بهم. فقد كان يُسأل لمعرفة غريب وافد: «من أين هذا الرجل؟ وعلى من نزل؟ ومن يجالس؟»²⁸ ولذلك لا يكون نزول الشافعي على المريسي إلا مؤشراً على علاقة توافق شخصي وفكري. فضلاً عن ذلك نجد في سياقات أخرى أن المريسي كان يشيد بالشافعي لما التقى به سابقاً في مكة، فهو الذي قال عنه بعد عودته من الحج: «لقد رأيت بالحجاز رجلاً ما رأيت مثله سائلاً ولا مجيباً يعني الشافعي»²⁹. وأن يُعجب المريسي «عين الجهميّة»³⁰ - كما وصفه المحدثون - بالشافعي، قد يثبت شبهة التقارب بينهما. لذلك أدخل هؤلاء تحويرات على هذا الخبر ليصبح نصّه: «حجّ بشر المريسي، فرجع، فقال لأصحابه: رأيت شاباً من قريش بمكة ما أخاف على مذهبنا إلا منه، يعني الشافعي»³¹. وسنرى لاحقاً أن بشر المريسي سيغيّر موقفه من الشافعي بعد أن رآه تحول إلى أصحاب الحديث في بغداد، وسيقدّم شهادة صريحة عن هذا التحول.

26. ابن حجر العسقلاني، توالي التأسيسي لمعالي محمد بن إدريس، بيروت، دار الكتب العلميّة، 1986، ص 133

27. أحمد بن الحسين البيهقي، مناقب الشافعي، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1970، ج 1، ص 229. وجاء الخبر أيضاً في: عبد الله بن محمد العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، الكتاب الثالث، مج 2، ص 102

28. العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثالث، مج 2، ص 297

29. إسماعيل بن عمر بن كثير، طبقات الشافعية، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2004، ج 1، ص 43

30. جاء في سير أعلام النبلاء للذهبي أن المريسي: «نظر في الكلام فغلب عليه [...] وجرد القول بخلق القرآن، ودعا إليه، حتى كان عين الجهميّة في عصره وعالمهم [...] ولم يدرك جهم بن صفوان، بل تلقف مقالاته من أتباعه»، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1997، ج 10، ص 200

31. يوسف المرّي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1992، ج 24، ص 370

ويمكن أن نقول الشيء نفسه مع شخصية أخرى كانت لها بالشافعي علاقة متينة³² وهي شخصية علي بن الحسين الكرابيسي القدري³³ الذي كَفَرَهُ أصحاب الحديث- وفي مقدّمهم ابن حنبل³⁴- كما كَفَرُوا بشراً المريسي. والمرجّح أيضاً أنّ هذه العلاقة كانت في مرحلة اعتزاله عندما لم يكن يعمل بمعايير التبديع وما ينجّر عنه من إقصاء المتهمين به.

ثمّ أليس من الدال أنّ بعض أصحاب الشافعي، وهو أبو عبد الرحمان الذي يقال له الشافعي، «بدّل وقال بالاعتزال³⁵»؟ ونرجّح أنّه عاد إلى الاعتزال، فهو من أبرز من اعتمدتهم القاضي عبد الجبار في ذكر أعلام المعتزلة³⁶. ومن اللافت للانتباه أنّ أبا عبد الرحمان هذا يصرّح بأنّه علم أسماء معتزلة مكّة على سبيل المثال من الشافعي نفسه: «قال الشافعي (أبو عبد الرحمان) فكان هؤلاء فيما حدّثني الشافعي (محمّد بن إدريس) عن الزنجي يذهبون مذهب غيلان وواصل وعمر»³⁷. وهذا لا يمكن أن يكون إلّا في فترة انتمائهما إلى الاعتزال لأنّ الإخبار عن هؤلاء الأعلام لم يأت في إطار الاتّهام بالانتماء إلى «أهل الأهواء» بل في إطار التعريف بهم، وربّما الافتخار بهم لو جارينا التوجّه العام لكتاب القاضي عبد الجبار في ترجمته لأعلام الاعتزال. فضلاً عن ذلك يذكر الذهبي أبا عبد الرحمان بشكل مباشر ضمن أعلام المعتزلة، وأنّه من تلامذة الشافعي³⁸. ولا يشير إلى مسألة التبديل هذه.

عندما ننظر إلى شتات هذه الأخبار التي تعكس علاقات متميّزة للشافعي بأعلام من الاعتزال في مرحلة من حياته، نتبيّن أنّه كان قريباً منهم، اجتماعياً وفكرياً. وهذا ما يختلف عمّا سيقَرّه مع أصحاب الحديث لاحقاً من وصم «أصحاب العقل» والتحذير من مخالطتهم.

- مواقف وآراء اعتزالية كان الشافعي يتبنّاها

يظلّ أهمّ مصدر تعرّض للمواقف والآراء التي أخذ عليها الشافعي والتي تنتمي إلى فترة اعتزاله، كتاب فخر الدين الرازي مناقب الإمام الشافعي. فقد عقد فصلاً له دلالة مميّزة في سياق بحثنا، عنوانه: «طعن الناس في اعتقاد الشافعي وبيان الجواب عنه»³⁹. وتكمن أهميّة هذا الفصل أولاً في الإقرار بأنّ هناك خلافاً

32. المصدر نفسه، ج 24، ص 367

33. أورد أبو القاسم البلخي أنّ الكرابيسي ممّن يقول بالقدر. باب ذكر المعتزلة من مقالات الإسلاميين للبلخي، ضمن فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 105

34. إبراهيم بن إسحاق الحربي، رسالة في أنّ القرآن غير مخلوق، الرياض، دار العاصمة، 1416هـ، ص ص 36-38

35. أحمد بن الحسين البيهقي، معرفة السنن والآثار، ص 220

36. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، انظر فهرس الأعلام في هذا الكتاب، والجدير بالملاحظة أنّ القاضي نقل عنه في تسع وعشرين ترجمة.

37. القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص 84

38. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 555

39. فخر الدين الرازي، مناقب الشافعي، ص ص 138-144

حول الانتماء المذهبي للشافعي، وهو إقرار - بصرف النظر عن السياق الذي احتواه وهو سياق دفاعي - يدفع إلى ترجيح التحول الفكري والسياسي في مسيرة الرجل، ومنه تحديداً جاءت الاتهامات بالانتماء إلى مذاهب متباينة هي عموماً - وفي حالة الشافعي هذه - صنفان. وتكمن أهمية هذا الفصل ثانياً في توثيقه لقرائن «كلامية» في انتماء الشافعي إلى الاعتزال والتشييع الزيدي⁴⁰، على الرغم من ورودها مشفوعة بالرد عليها. وتكمن قيمته ثالثاً في كون هذه الاتهامات المترسبة من مرحلة اختلاف الشافعي عن التوجه الرسمي، جاءت في سياق تنافس المذاهب في نسبة الشافعي إليها، وهي: المشبهة أي أصحاب الحديث، والمعتزلة، والرافضة أي الشيعة الزيدية هنا. ووضح ما في العلاقة بين أصحاب الحديث من ناحية، والمعتزلة والزيدية من ناحية ثانية من تباين هو التباين ذاته الذي حكم طورَي حياة الشافعي: ما قبل المحنة مع الرشيد حين كان زيدياً معتزلياً، وما بعدها حين أصبح من أصحاب الحديث.

لكن أكثر ما يهمننا في نص الرازي هنا، هو حجج المعتزلة في كون الشافعي منهم. وهي مستمدة من «مواقف الشافعي العلمية». لقد أطنب الرازي نسبياً في ذكرها، بينما أوجز في الرد عليها، كأننا به يحار جواباً. وهي تتمثل في تبني الشافعي لقراءات قرآنية اعتزالية يتوَلَّد عنها تغليب لمبادئهم الكلامية في القضاء، والقدر، والإرادة⁴¹. الموقف الأول:

- قرأ الشافعي الآية «عذابي أصيب به من أشاء» [الأعراف 7/ 156]، «عذابي أصيب به من أشاء»، ووضح ما في القراءة الأولى من إيكال مطلق إلى المشيئة الإلهية، بينما في القراءة الاعتزالية واضح مبدأ العدل الإلهي ومبدأ الوعد والوعيد، فالإنسان يختار أفعاله وعليها يحاسب إن أشاء، وليست مقدرة عليه كما في القراءة الأولى.

- قرأ الشافعي الآية «وهل نُجازي إلا الكفور» [سبا 34/ 17]، ويعلق الرازي «المقصود تأكيد الوعيد لأهل الكبائر»، وهو الأصل الثالث من أصول الاعتزال الخمسة. ويبدو أن القراءة التي كانت سائدة هي البناء للمجهول: «وهل يُجازى إلا الكفور»، لأنه لا معنى لأن تقدم قراءة الشافعي هذه على أنها دليل من أدلة انتمائه إلى المعتزلة، إلا إذا كانت القراءة الرسمية غيرها. وبالعودة إلى تفسير الطبري وجدنا أن الآية مختلف في قراءتها: فقد قرأت «عامّة قرأة المدينة والبصرة وبعض أهل الكوفة» وهل يُجازى بالياء وبفتح

40. يقول الشهرستاني إن زيد بن علي اقتبس الاعتزال من واصل بن عطاء "وصارت أصحابه كلها معتزلة"، الملل والنحل، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992، ج 1، ص 154

41. من الدال ألا يشير كتاب خصص لجمع تفاسير الشافعي المتفرقة، إلى هذه الجوانب التي ذكرها فخر الدين الرازي، ولو في الهامش. لقد غيّبت قديماً، وتواصل حجبها حديثاً، للأسباب التي نتناولها في هذه الدراسة. انظر: أحمد بن مصطفى الفران، تفسير الإمام الشافعي، الرياض، دار التدمرية، 2006

الزاي على وجه ما لم يسم فاعله [...] وقرأ عامة قرأة الكوفة وهل نجازي بالنون وبكسر الزاي»⁴². وقد يكون للموقف الاعتزالي- من خلال تحوّل الشافعي- أثر في اختلاف القراءات في هذه الآية.

- وقرأ الشافعي في سورة القمر: «إنا كل شيء خلقناه بقدر» [القمر 49/54]، عوض «إنا كل شيء خلقناه بقدر». ويفسر الرازي مدلول هذه القراءة قائلاً: «والفائدة فيه، إنه على هذا التقدير، يصير قوله تعالى "خلقناه صفة لكل شيء". والتقدير: إن كل شيء هو مخلوق لنا، فهو بقدر. وهذا يقتضي أن كل ما خلقه الله تعالى، فإنه خلقه بقدر. ولا يقتضي أن يكون خالقاً لكل شيء. أما إذا قرأنا «إنا كل شيء» (بنصب اللام)، كان التقدير: إنا خلقنا كل شيء بقدر. وهذا يقتضي أن يكون تعالى خالقاً لكل الأشياء، وأنه إنما خلقها بقدر». ووضح ما في هذا الاختلاف في القراءة من استنباعات كلامية متعلّقة بخروج «أشياء»- هي أفعال العباد- عن «خلق الله» ودخولها في دائرة «خلق الإنسان» ومسؤوليته، حسب رأي المعتزلة.

وبعد التوسّع في هذه الحجج المعتمدة في نسبة الشافعي إلى الاعتزال، جاء ردّ الرازي عليها موجزاً غير موثّق، كأنه إلى إثباتها أقرب منه إلى نقضها. يقول: «أما تمسّكهم [أي المعتزلة] بالقراءات التي رويناها فهو دليل محتمل. وقد نقلنا عنه نقلاً ظاهراً أقوالاً منافية لأقوال المعتزلة، فبطل ما ذكره». لكن من الواضح أن الرازي يردّ هذه الآراء الاعتزالية المنسوبة إلى الشافعي بآراء أخرى سنية مشهورة عنه في المسائل ذاتها. والمقصود أنها لا يمكن أن تجتمع في الشخص نفسه، فلزم نفي الأولى. لكن عندما نغيّر زاوية النظر إليها على أساس التتالي لا على أساس التزامن، أمكن قبول الصنفين من الآراء: الصنف الأوّل منها متخلف من المرحلة الاعتزالية من مسيرته، والثاني هو المشهور عنه بعد تراجعه وتحوّله إلى مذهب السلطة.

ويمكن أن ندعم هذه الحجج في انتساب الشافعي إلى الاعتزال، ببعض مواقفه التي يشير إليها أصحاب الحديث في سياق ذكرهم للفويرقات في الآراء داخل صفوفهم. منها أنه يتفق مع الأشعري⁴³- وكلاهما تحوّل من الاعتزال إلى التسنن- في أن التكفير غير جائز في حق من كان مؤمناً بالله، أي دون النظر إلى مواقفه التأويلية. جاء في سنن البيهقي: قال زاهر بن أحمد السرخسي- وهو من جلة أصحاب الأشعري- «لما قرب حضور أجل أبي الحسن الأشعري رحمه الله في داري ببغداد دعاني فقال: اشهد عليّ أنّي لا أكفر أحداً من أهل هذه القبلة لأنّ الكلّ يشيرون إلى معبود واحد وإنّ هذا اختلاف في العبارات». ويعلّق البيهقي: «فمن ذهب إلى هذا زعم أنّ هذا أيضاً مذهب الشافعي رحمه الله»⁴⁴. ومن هذه المواقف أيضاً ما يتعلّق بمسألة الرؤية وخصوصية رأي المعتزلة فيها. قال أبو نعيم الأصفهاني: «قال الحسن: ومن كتب الشافعي أحاديث في الرؤية وعذاب القبر، لم يكن الشافعي يتكلّم في شيء من هذا، وإنّما استخرجناه لأنّه كان يكره أن يضع

42. محمّد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، القاهرة، هجر للطباعة والنشر، 2001، ج 19، ص 258. وأشار الزمخشري أيضاً إلى هذا الاختلاف في القراءات دون أن يبيّن الاختلاف الدلالي المنجر عنه. ومن المعلوم أنّ الاعتزال المتأخّر تراجع كثيراً عن مواقف المعتزلة الأوائل، ويبدو أنّ هذه القراءة ممّا تخلى عنه المعتزلة المتأخرون. انظر تفسير الكشاف للزمخشري، بيروت، دار المعرفة، 2009، ص 872

43. تقي الدين المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقرئية، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية، ج 2، ص 359

44. البيهقي، السنن الكبرى، ج 10، ص 349

في هذا شيئاً»⁴⁵. يُضاف إلى هذين الموقفين ما ذكره ابن عبد البر الأندلسي من إشارات إلى قول الشافعي بنفي رؤية الله في الآخرة⁴⁶. وعلى الرغم من التأكيد الذي تشفع به هذه الإشارات من خلال عبارة «ولا يصحّ عنه»، فإنّ لها دلالة هامّة من حيث أنّها تتناسق تماماً مع الصورة الاعتزالية المتشظية للشافعي، والتي أمكن - إلى حدّ - ترميمها من هذه الشظايا المتناثرة والدلالات المترسّبة في الخطاب، سواء في شكل معطيات مكذّبة ومنفيّة، أو في شكل دلالات متمرّدة على الخطط الأصليّة الموضوعيّة لتمجيد الشافعي والدفاع عنه.

وعلاوة على هذه المواقف التي تردّت فيها أصداء الاعتزال وميّزت الشافعي نسبياً داخل صفوف أهل الحديث، وجدنا في ما وُجّه إليه من نقد في تأرجحه في بعض المسائل، أثراً لتحوّله الفكريّ. فبين مبتدئه الاعتزالي ومنتهاه السنّي تأثّر ظهر في مفهوم الإيمان. كان هذا المفهوم عنده يحمل الكثير من الدلالات ذات الأصل الاعتزالي: فهو على غرار المعتزلة يعتبر أنّ الإيمان «قول وعمل واعتقاد»، غير أنّه لا يرى أنّ غياب مقوّم العمل يسقط الإيمان مثلاً يعتقدون، فكان مفهومهم متناسقاً وكان مفهومه متناقضاً، كما يقول الرازي. لأنّه «قد تقرّر في بدائه العقول أنّ مسمّى الشيء- إذا كان مجموع أشياء- فعند فوات أحد تلك الأشياء، لا بدّ وأن يفوت المسمّى. فلو كان العمل جزءاً من مسمّى الإيمان، لكان عند فوات العمل، وجب أن لا يبقى الإيمان. لكنّ الشافعي يقول إنّ العمل داخل في مسمّى الإيمان، ثمّ يقول الإيمان باق بعد فوات العمل، فكان هذا مناقضة. بلى، المعتزلة قالوا العمل جزء من مسمّى الإيمان، قالوا إذا فوات العمل لم يبق اسم الإيمان، فكان هذا القول منتظماً بعيداً عن التناقض»⁴⁷.

ونقد الشافعي أيضاً في قوله بأنّ العبرة بخصوص السبب لا بعموم اللفظ⁴⁸. ومفاد هذا القول هو الحدّ من المجال الذي يجب أن تطبّق فيه أحكام نزلت في أسباب بعينها، ليقع توسيع المجال الذي يكون فيه الاجتهاد بإعمال العقل. ويردّ الرازي هذا «الاتهام» مستنكراً إياه مثبتاً عكسه تماماً أي أنّ الشافعي يقول بعموم اللفظ لا بخصوص السبب⁴⁹. وما يعنينا هنا: من أين جاءت نسبة هذا القول إلى الشافعي، إن لم تكن من المرحلة التي كان فيها يقدّم العقل على النصّ مثل المعتزلة؟

ويبدو أنّ هذا التحوّل الفكريّ الذي مرّ به الشافعي لم يكن من الفصل بين المرحلتين بمكان، إذ ظلّ مجالاً الانتماء المذهبيّ عنده- المتحوّل منه والمتحوّل إليه- متداخلين بعض الشيء. ونرجّح أنّ كتاب الرسالة الأوّل وهو الكتاب البغدادي كان متأثراً بنزوعه الاعتزالي الأصلي⁵⁰، ثمّ جاء الكتاب الثاني للحسم والابتعاد الواضح

45. أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 115

46. ابن عبد البر الأندلسي، الانتقاء، ص 135

47. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص ص 146-147

48. المصدر نفسه، ص 170

49. المصدر نفسه، ص 178

50. من الدالّ أن يحرص أحمد بن حنبل على صرف العلماء عمّا كتبه الشافعي في بغداد لأنّه لم يكن مُحكّماً حسب رأيه. انظر الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 97

عن هذا الأصل. وإلا ما معنى أن يكون الشافعي بعد استقراره في مصر متشددًا في الصرف عن كتابه الأول. قال: «لا أجعل في حلّ من روى عني هذا الكتاب البغدادي»⁵¹. إنّه مخاض الانتقال بكلّ ما يقتضيه من جهد في إعادة الصياغة والبحث عن توازن فكريّ جديد. ويمكن أن نقول الشيء نفسه عن استعماله لبعض المصطلحات الأساسية في منظومته، ونعني مصطلح العقل. إنّ أقوالاً له كثيرة في الحثّ على إعمال العقل استمرت، ولم يكن هناك داعٍ لإتلافها - لا من قبله ولا من قبل أصحاب الحديث الذين ترجموا له لاحقاً - لأنّ للعقل مكاناً في منظومته الفكرية الجديدة، وهي المنظومة الأصولية، لكن باعتباره تابعاً «للنصّ» لا مبتدئاً ولا مستقلاً. فقوله «كلّ ما قلت لكم فلم تشهد عليه عقولكم وتقبله وتراه حقاً فلا تقبلوه، فإنّ العقول مضطّرة إلى قبول الحق»⁵²، ظلّ سائراً على أساس أنّ النصّ في حاجة إلى العقل لتثبيته ولا استثماره، وهذا ما سيطمّع به الشافعي «المعتزليّ المتحوّل» الفكر السنّي السائد، فكر أصحاب الحديث⁵³.

- اشتغال الشافعي بعلم الكلام

من المسائل التي مثّلت مدخلاً هاماً في كشف الطور الاعتزالي من مسيرة الشافعي مسألة اشتغاله بعلم الكلام من عدمه. إذ لم نجد مسألة اختلف فيها من ترجم له من القدامى مثل هذه: هل كان الشافعي عالماً بالكلام؟ أم أنّه- بما هو أنموذج العالم بالنصّ- لم «يلطّخ» صفاءه الفكريّ بهذا العلم الموصوم بالبدعة والزندقة والكفر في منظور ثقافة السلطة الدينية والسياسية في ذلك العهد وإلى ما قبل الحدث الأشعريّ؟ ولا يمكن أن ندرك سبب هذا الاختلاف إلاّ بالعودة إلى مفهوم هذا العلم عصرئذ، خاصّة إذا علمنا أنّه خضع لتحوّلات دلالية كبيرة منذ بداية نشأته إلى العصور المتأخّرة.

كان مدلوله في القرن الثاني للهجرة إعمال العقل في كلّ المسائل بما في ذلك مسائل الدين، والقبول بالنتائج التي يسفر عنها دون اعتبار «لحقائق» ما قبلية يجب ألاّ يتعارض معها وأن يدافع عنها. وقد كان ضياع النصوص الأولى لعلماء الكلام في هذه الفترة المبكّرة سبباً أساسياً في عدم الانتباه إلى التطوّر الذي خضع له المفهوم من المرحلة الأولى لنشأته إلى المرحلة الأشعرية المتأخّرة نسبياً. لكنّنا نجد بعض الشّوايا المتبقّية من هذه النصوص مضمّنة في هذا السياق أو ذاك، ويمكن بالانطلاق منها «ترميم» هذا المفهوم الأول. منها تعريف النّظام لعلم الكلام: «العلم شيء لا يعطيك بعضه حتى تعطيه كلّك، فإن أعطيته كلّك، فأنت من إعطائه لك البعض على خطر»⁵⁴. إنّه تعريف قائم على عملية معرفيّة جوهرها الالتزام بكلّ ما

51. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 187. وجاء في طبقات الشافعية لعبد الرحيم الأسنوي: «قدم بغداد سنة 195 فأقام بها حولين... وصنّف بها كتابه القديم. ثمّ عاد إلى بغداد سنة 198 فأقام بها شهراً ثمّ خرج إلى مصر وصنّف فيها كتبه الجديدة»، بيروت، دار الكتب العلمية، 1987، ج 1، ص 18

52. أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 124

53. وهذا ما سيطوره ابن تيمية لاحقاً في كتابه درء تعارض العقل والنقل على أساس التقديم الكليّ للنقل على العقل، ورفض أن يكون هناك عقل يعارض النقل. طبعة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1991

54. البغدادي، تاريخ بغداد، بيروت، دار الكتب العلمية، دبت، ج 6، ص 97

يؤدي إليه النظر، ودون احتراز مسبق. وتردد هذا المفهوم أيضاً في تعريف الجاحظ «لصناعة الكلام»⁵⁵. والجدير بالملاحظة أنه في هذه المرحلة الأولى لم يكن يُقبل بسهولة، بل إنه - وكما سنرى - كان يُعدّ من البدع الواجب الحذر منها والابتعاد عنها. لكن مع الأشعريّ وبعده أصبح المفهوم أقرب ما يكون إلى علم من العلوم الوسائل، يُحتاج إليه في «الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والردّ على المبتدعين المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة»⁵⁶. ولذلك سيخرج من وضع غير المرغوب فيه بالنسبة إلى الثقافة السائدة، إلى وضع المطلوب في الدفاع عن ثوابت المذهب.

وفي المرحلة الأولى من علم الكلام يجب أن نفهم قضية اشتغال الشافعي به. إنه لا يزال إذاك معدوداً في صنف البدعة والضلال، لا يشتغل به إلا أهل الأهواء أصحاب العقول. هذا ما يتّضح بجلاء في خطاب المحدثين المنتمين إلى هذه الفترة. فصاحب الكلام عندهم «لا يفلح، ومن تعاطى الكلام لم يخل من أن يتجهّم»، و«العلم بالكلام جهل» و«زندقة»⁵⁷. بل إنّ الفضل الحاصل لأصحاب الحديث - حسب رأيهم - عائد إلى أنهم لا يعرفون الكلام. قال أحدهم: «ليس قوم عندي خير من أهل الحديث، لا يعرفون الكلام»⁵⁸. بينما أبو حنيفة مثلاً مشرّكٌ لأنه «تكلم» وقال بخلق القرآن، وإبراهيم بن إسماعيل بن عليّة «ضالّ مضلّ»، وتطول قائمة المتّهمين بسبب اشتغالهم بهذا العلم. والنتيجة المتوقّعة للتبديع والتكفير هي العقاب: يجب أن تضرب أعناقهم، وأن يُنال منهم ومن أعراسهم، وهم عبدة أوثان، ورؤساء الكفر، وأئمة الضلال، وإخوان الشياطين، وعبدة أوثان، وزنادقة، ومن أقوالهم «ما تقشعرّ منه الجلود ولا تثبت لسماعه القلوب»⁵⁹.

ونرجّح أنه في هذا العصر تحديداً وقع التحوير الخطير لدلالات مصطلح «الزندقة» لتشمل إلى جانب المفهوم اللغويّ وهو: «عدم الإيمان بالآخرة ووحداية الخالق»⁶⁰، والمفهوم الدينيّ وهو التظاهر بالإسلام وإخفاء عقائد مخالفة من قبيل العقائد الثنوية⁶¹، مفهوماً آخر يتمثّل في الاختيارات المخالفة للمنظومة النصّية السائدة، وذلك بالزجّ بها في خانة الخروج عن الدين الحقّ والعمل على إفساده. وأصبحت المعادلة تجمع بشكل شبه آليّ بين الاشتغال بعلم الكلام من ناحية، والزندقة من ناحية ثانية. ومن صيغ هذه المعادلة: «إذا

55. الجاحظ، الرسائل، صناعة الكلام، ج 4، ص ص 243-245

56. ابن خلدون، المقدمة، الدار البيضاء، بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005، ج 3، ص 23

57. وكيع، أخبار القضاة، بيروت، عالم الكتب، د.ت، ص 653

58. العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثالث، مج 2، ص 129

59. انظر العكبري، الإبانة عن شريعة الفرقة الناجية، الكتاب الثالث، مج 2، ص ص 131-134

60. لسان العرب، مادة زندقة.

61. مثلت الزندقة بهذا المفهوم الأساس العقديّ لتحركات سياسية تستهدف الدولة الإسلامية، وتتعاون مع أعدائها، مثل حركة "المبيضة" التي أسسها المقنع في عهد المهدي، (ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، بيروت، دار المشرق، 1992، ص 126-128) ومثل حركة الخرمية أو المحمرة التي انطلقت عسكرياً منذ سنة 180 هـ وتعاونت مع الروم. وقد حارب هذا المفهوم أولئك الذين اتهمتهم السلطان السياسية والدينية بالزندقة، وهم المعتزلة. انظر ردّ واصل بن عطاء على الثنوية بكتاب، وردّ المعتزلة على ابن الراوندي، وفي ترجمتهم لبعض الأعلام الذين خالفوهم الرأي في هذه المسألة أو تلك، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة، ص ص 148، 165، 258

صار (أي العالم) رأساً في الكلام قيل زنديق أو رمي بالزندقة»⁶² وأن «علماء الكلام زنادقة»، كما قال ابن حنبل⁶³. بل إن أحاديث وضعت ونسبت إلى الرسول مفادها الربط بين عدم التسليم بالقدر والزندقة، من قبيل: «ما كانت زندقة إلا كانت أصلها التكذيب بالقدر»⁶⁴. ومن قبيل ما رواه محدث معاصر للشافعي هو الحسن بن موسى الأشيب قال: «أدخل رأس من رؤساء الزنادقة يقال له شمعة على المهدي. فقال: دني على أصحابك. فقال: أصحابي أكثر من ذلك. فقال: دني عليهم. فقال: صنفان من ينتحل القبلة: الجهمية والقدريّة»⁶⁵.

وأصبحت العلاقة الدلالية بين المصطلحين من الثابت في خطاب أصحاب الحديث: «اشتق قول القدريّة من الزندقة وهم أسرع الناس إلى الردّة»⁶⁶، ومعيّار معرفة الزنادقة القول بأحد المقولات الكلاميّة. قالوا: «من رأيتّه يقول: إن الله لا يرى وأن القرآن مخلوق، فهو زنديق»⁶⁷.

إذا كان علم الكلام في عصر الشافعي بهذا المفهوم، وإذا كان اختصاصاً لأهل الأهواء والبدع، وبه يعرفون، سيكون اشتغاله به- وهو ناصر السنّة- إشكالاً حاداً يتطلّب الحسم لإبعاد الشبهة عنه. وجاء الحسم بطريقتين: طريقة تنفي تماماً أن يكون للشافعي علم بعلم الكلام، وأخرى تقرّ بإمامه بهذا العلم لكن على طريقة أهل السنّة.

ولا يعدو الاضطراب الذي وجدناه في ترجمات الشافعي أن يكون وليد اختلاف المفاهيم التي ينطلق منها صاحب كلّ ترجمة: فالذي ينطلق من المفهوم الأوّل «البدعيّ»، ينفي عن الشافعي أن يكون اشتغل بعلم هو عنوان البدعة؛ والذي ينطلق من المفهوم الأشعريّ المتأخّر، لا يرى ضيراً في الاعتراف بهذا المشغل العلميّ لديه، مؤكّداً أنّه إنّما كان يردّ على أهل البدع. وسنورد كلا الموقفين: موقف المنكرين لاشتغال الشافعي بالكلام، وموقف المثبتين، حتّى نتبيّن في ارتباك استدلالهم الرامي إلى حجب جوانب وإبراز أخرى، حقيقة الشافعي المتكلّم المعتزليّ.

62 - البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 61

63 - ابن الجوزي، تلبيس إبليس، بروت، دار الفكر، 1994، ص 75. وقد وضع ابن حنبل «الجهميّة» و«الزنادقة» في الخانة نفسها، وهي معادة «الإسلام». انظر كتابه: الردّ على الجهميّة والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، الرياض، دار الثبات للنشر والتوزيع، 2003

64. العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثاني، مج 2، ص 119

65. محمّد بن إسماعيل البخاري، خلق أفعال العباد والردّ على الجهميّة وأصحاب التعطيل، العربيّة السعوديّة/ سوريا، دار أطلس الخضراء، 2005، ج 2، ص 41

66. العكبري، الإبانة...، مصدر مذكور، الكتاب الثاني، مج 2، ص 294

67. المصدر نفسه، الكتاب الثالث، مج 2، ص 42، 107. ويستقرّ الأمر في مستوى التنظير على إقرار درجتين من الزندقة: الزندقة المطلقة، والزندقة المقيدة. المطلقة هي تلك التي «تنكر أصل المعاد عقلياً وحسبياً، وتنكر الصانع للعالم أصلاً ورأساً»، أي هي تنكر أصول العقيدة نفسها، وحقيقة الأديان في نهاية المطاف، أمّا الزندقة المقيدة، فهي تلك «المقيدة بنوع اعتراف بصدق الأنبياء وظاهر ظنّي»، ويتمثل ذلك في «إثبات المعاد بنوع عقليّ مع نفي الآلام واللذات الحسيّة وإثبات الصانع مع نفي علمه بتفاصيل العلوم». أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، القاهرة، المكتبة التوفيقية، دت، ص ص 264-265

جاء موقف المنكرين في خطابات قائمة على حشد الأدلة على أنه لا يعرف هذا العلم ولا اشتغل به. وهو حشد يكشف في أوجه منه عن توتر دلالي سببه الاحتجاج بأقوال ومواقف للشافعي تنقد علم الكلام في دالاتها المباشرة، ولكنها تتضمن دلالات أخرى غير مباشرة مفادها أن النقد صادر عن عليم به، لا عن متهم عليه جاهل به. من ذلك فصل سعي ابن عبد البر من خلاله إلى إثبات «سنّة» الشافعي من خلال كرهه للكلام، وأورد عنه مواقف وأقوالاً تثبت ذلك. ويحسن أن نقف عند بعضها: منها أن الشافعي كلما سئل عن علم الكلام غضب واستاء: «سئل الشافعي عن شيء من الكلام فغضب»⁶⁸. الدلالة المباشرة لهذا الموقف هي غضب الشافعي من موضوع السؤال، والغضب بالنسبة إلى ابن عبد البر دليل على رغبة الشافعي عن هذا الاختصاص «المشبه»⁶⁹. لكن الدلالة الأصلية التي أريد لها أن تتوارى، تنبجس من طبقات المعنى في الخطاب: لم يسأل الشافعي بالذات عن علم الكلام؟ لم يسأل غيره من أصحاب الحديث الذين يجهلونه فعلاً؟ الإجابة تقود بالضرورة إلى الدلالة التالية: أولئك لا علم سابق لهم بهذا العلم، فلا مجال لسؤالهم عنه، بينما الشافعي له علم سابق به، ومعروف لدى الجميع، ولهذا سئل عنه دون غيره من أصحاب الحديث. ويورد ابن عبد البر قولاً آخر للشافعي يدين فيه أهل الكلام: «إنّي أطلعت من أهل الكلام على شيء ما ظننته قط، ولأن يبتلي الله المرء بكل ما نهى الله عنه ما عدا الشرك به، خير له من أن ينظر في الكلام»⁶⁹. هذه إدانة خبير بمقالات المتكلمين، مطلع عليها كما قال، وهي غير إدانة المحدث الخالي الذهن منها، والمتحامل عليها عن جهل. ومن أكثر الأخبار دلالة فيما احتواه الفصل المذكور، سؤال وجه إلى الشافعي مفاده المقارنة بينه وبين عالم كلام آخر وهو إسماعيل بن عليّة. طبعاً جاءت إجابة الشافعي نافية هذه العلاقة مؤكدة التزامه بمقولات «الحق»، والتزام الآخر بمقولات «الضلال». قال الشافعي: «أنا مخالف له في كل شيء، وفي قول لا إله إلا الله، لست أقول كما يقول، أنا أقول: لا إله إلا الله الذي كلم موسى عليه السلام تكليماً من وراء حجاب، وذلك يقول: لا إله إلا الله الذي خلق كلاماً أسمعته موسى من وراء حجاب»⁷⁰. وما المبالغة في المقابلة بين الطرفين مقابلة كليّة حتّى في الاعتقاد، إلا تدارك ضمني وملح على شبهة التقارب بينهما، وهي «الشبهة» المتأنيّة من فترة مضت من حياة الشافعي.

وعلى غرار خطاب ابن عبد البر، جاءت سائر الخطابات التي يتبنّى أصحابها هذا الموقف. إذ نجد فيها عدداً هاماً من الأقوال المنسوبة إلى الشافعي في ذم الكلام⁷¹ وفي تكفير القائل بخلق القرآن⁷²، وفي النهي عن الجدل والكلام فيه، وفي ذم أهل البدع، والأمر - في المقابل - بالنظر في الفقه⁷³. وهي أقوال خاضعة للبنية

68. ابن عبد البر الأندلسي، الانتقاء، ص 131

69. المصدر نفسه، ص 131

70. المصدر نفسه، ص 132

71. أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص ص 111-112

72. المصدر نفسه، ج 9، ص 113، ص 116

73. المصدر نفسه، ج 9، ص 115

الدلالية نفسها المتوترة بين ما تعلنه بشكل مباشر، وما تفيد به بشكل غير مباشر: تعلن نفي علم الشافعي بالكلام ونقده له نقداً دقيقاً، وتفيد معنى علم الشافعي به علماً دقيقاً خوّل له هذا النقد.

إلى جانب موقف النافين لاشتغال الشافعي بالكلام، وجدنا موقف المثبتين لذلك، غير المتحرجين من هذا الأمر، على أساس أنهم ينطلقون من المفهوم السنّي المتأخر لهذا العلم، والذي أصبح بموجبه دفاعاً عن الثابت النصّي. فكان إمام الشافعي به مزية بارزة في قائمة مزاياءه، لكنّه إمام على «طريقة أهل السنة»، لا على طريقة أصحاب العقول. وهنا يُفتح باب واسع على معان تمجيدية للرجل، مفادها إنفاذه الفقهاء عندما يحرّجهم بعض المتكلمين من أهل الأهواء⁷⁴. ولعلّ أكثر مدافع عن علم الكلام وعن علم الشافعي به، هو فخر الدين الرازي. فقد لجأ إلى تأويل ما نسب إليه في ذمّ الكلام والمتكلمين، حتّى يخرجهم عن دلالاته المباشرة⁷⁵. وأثبت في المقابل قيمة هذا العلم فهو «أشرف العلوم وأجلّها»⁷⁶، كما أثبت أقوالاً للشافعي، يقرّ من خلالها علمه الدقيق بالكلام. قال: «قال الشافعي: أتظنون أنّي لا أحسنه (أي علم الكلام)؟ لقد دخلت فيه حتّى بلغت مبلغاً عظيماً»⁷⁷. وعلى الرغم من أنّ الرازي يجتهد في التعريف بآراء كلامية للشافعي⁷⁸، فإنّه لم يفعل في الحقيقة إلا أن أنطقه بجملة المواقف والمقولات التي استقامت لأهل السنة لاحقاً، مع الأشعري ومن جاء بعده.

وما يمكن أن نخرج به من تقابل الموقفين بين ناف ومثبت، هو أنّ هناك إشكالاً في المسيرة العلمية للشافعي، هو إشكال خاصّ به، ولم يُطرح بهذه الحدة إلاّ معه. الأمر الذي يرجّح مرّة أخرى أنّ في المسألة تحوّلًا فكرياً ومذهبيّاً، هو التحوّل ذاته الذي أثار هذه البلبلّة حوله. إذن في هذا العصر الذي كان فيه مفهوم علم الكلام منافياً لمرجعية النصّ ومحاذياً «للزندقة»⁷⁹، اشتغل الشافعي بعلم الكلام في البداية ثمّ سترجع- كما سنرى- وسيتبنّى موقف المحدثين في محاربة هذا العلم وإقصائه من العلوم المعترف بها. تحوّل الشافعي إذن عن علم الكلام الاعتزالي واستثمر آله الحجاجية في بناء المنظومة النصّية والدفاع عنها. هذا ما كانت تقتضيه المرحلة، وما كانت تبحث عنه الثقافة الرسمية عصرئذ. بينما وفي عصر لاحق سيتحوّل معتزلي آخر وهو الأشعري عن علم الكلام الاعتزالي ليصوغ علم كلام سنّي. وقام بالخطوة التي لم يكن ممكناً. أو على الأقلّ لم يكن مطلوباً. القيام بها وهي التقريب بين «المنظومة النصّية» و«علم العقل»، أو المصالحة

74. البيهقي، مناقب الشافعي، ج 1، ص 385 وما يليها. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 104-105

75. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 103. غير أنّ تأويله المنبني على أنّ «خوض الناس في مسألة القرآن، وأهل البدع استعانوا بالسلطان وقهروا أهل الحق» هو الذي ربّما حمل الشافعي على التنفير من الكلام، لا معنى له لأنّ هذا حدث بعد وفاة الشافعي بما يقارب الخمس عشرة سنة، وهو ما كان من محنة القرآن بين المأمون وأصحاب الحديث.

76. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 103

77. المصدر نفسه، ص 105

78. المصدر نفسه، ص 107-132

79. في مقابل هذا الخلط المتعمّد بين المشاغل الكلامية والزندقة، عمد الخطاب الكلامي إلى التنبيه إلى الفرق البين بين الأمرين. فالجاذب يعقد فصولاً في فضل علم الكلام، وفصولاً في التعريف بالزندقة - من حيث مواضيعها ومن حيث أعلامها أو روادها، حتّى يبين هذا الفرق بينهما. انظر الحيوان، بيروت، دار الجيل، دت، ج 1، ص 57، ج 4، ص 206، 447-448

بين أصحاب الحديث وعلم الكلام. سيدرج الأشعري هذا العلم في منظومتهم بإخضاعه لمنطقاتها، وجعله «علم الدليل» كما سمّاه الغزالي⁸⁰، أي الدليل المأخوذ من النصّ أولاً ويبقى على الدليل الذي يصوغه العقل أن يتبع وأن يعضد ما أقرّه النصّ. وهذا هو المفهوم السنّي لعلم الكلام.

والجدير بالملاحظة أنّ من أثبت اشتغال الشافعي بعلم الكلام، أثبت أيضاً إلمامه بعلم أخرى قريبة من هذا المشغل، مثل الطب⁸¹ والنجوم⁸². إذ نجد إشارات إلى هذه العلوم الواقعة في مدار المعرفة الفلسفية، منها أنّه كان- وهو حدث- ينظر في النجوم و«ما نظر في شيء إلّا فاق فيه»⁸³، وكانت لديه كتب في النجوم. وكان يقول: شيئان أغفلهما الناس: النظر في الطبّ والنظر في النجوم⁸⁴. وكانت له معرفة بالطبّ في مصادره اليونانية⁸⁵، قال: «أعرف ما قالت الروم مثل أرسطوطاليس وأبقراط وجالينوس وفرفوروس وأنبقليس بلغاتها. وما نقله أطباء العرب وفقته فلاسفة الهند ونمّقه علماء الفرس، مثل جاماشب وشاهمردو وبرزجمهر»⁸⁶. وهذا ما يرجّح أكثر فأكثر النزوع الكلامي الفلسفي⁸⁷ لديه في بداية أمره، لأنّ كلّ هذه العلوم داخلية في حقل الفلسفة، بعيدة عن مجال الحديث والفقه.

- اتّهام الشافعي بالضعف في «صناعة الحديث»

من المؤشّرات الدالّة على أنّ اشتغال الشافعي بالحديث طارئ وليس أصلياً، اتّهامه بالضعف في «صناعة الحديث»⁸⁸، وبعدم الاعتناء به العناية الدقيقة التي خصّه بها المحدثون⁸⁹. بل إنّ الأمر وصل إلى درجة المسلمة المتعارفة التي لا تحتاج إلى كثير استدلال على صحّتها: فهو - مع أبي حنيفة - «مسلم لهما حسن الاعتبار وتدقيق النظر والقياس وجودة الفقه، والإمامة فيه، لكن ليس لهما إمامة في الحديث وقد ضعّفهما فيه أهل الصناعة»⁹⁰.

80. أبو حامد الغزالي، مجموعة رسائل الإمام الغزالي، ص 269

81. ابن كثير، طبقات الشافعية، ج 1، ص ص 62-63، 72

82. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 329

83. أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء، ج 9، ص 77

84. المصدر نفسه، ج 9، ص 136؛ أبو حامد الغزالي، مقام العلماء بين يدي الخلفاء والأمراء، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003، ص 26

85. البيهقي، مناقب الشافعي، ج 2، ص 114

86. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 77. والجدير بالملاحظة أنّ تصريح الشافعي هنا بإلمامه باللغة التي كتبت بها هذه المصادر الفلسفية، يرجّحه ما قام به من مقارنة بين لسان العرب والألسنة الأعجمية، في رسالته. ولا تعنيّا من هذه المقارنة مبالغته في تفضيل اللسان العربي، بل يعنيّا ورود المقارنة في حدّ ذاتها: إنّها لا يمكن أن تصدر إلّا عن عارف بلغة أو بلغات أخرى. انظر الرسالة، ص 42

87. يقرن الشهرستاني مثلاً بين الكلام الاعتزالي والمصادر الفلسفية اليونانية. انظر الفصل المخصّص للمعتزلة في كتابه الملل والنحل، ج 1

88. الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، بيروت، دار ابن حزم، 2003، ص 246

89. "كان قليل الطلب في الحديث"، ابن كثير، طبقات الشافعية، ج 1، ص 39. ويعلّق ابن كثير: «قلت: معنى قلة طلبه للحديث أنّه لم يكثر السماع على مشايخ الحديث ولم يعن في الرحلة فيه».

90. ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب، ج 1، ص 78

ولننظر إلى هذا الفصل من كتاب الرازي بعنوان: «في الأدلة على علم الشافعي بالحديث»⁹¹. وهو فصل يرد فيه على كل تشكيك في علمه بهذا المجال. إن الخطاب هنا لا يخضع للتناقض الدلالي المفترض: إذ كيف يُحتج لمن سُمي «بناصر الحديث» بأنه عالم بالحديث؟ ثم لماذا لم تُطرح هذه القضية مع أي عالم آخر من سائر أصحاب الحديث؟ إذ لا نجد في ترجمة أيٍّ منهم ردًا على «تهمة» عدم العلم بالحديث أصلاً، بل كل ما نجد هو من قبيل العلل التي تشوب هذا المحدث أو ذاك من قبيل انعدام الثقة، أو الكذب، أو النسيان، أو غير ذلك. إذًا ألا يكون خطاب الرازي هنا صدى لصراع بين صورتين للشافعي: صورة سابقة هي صورة المعتزلي غير المهتم بطلب الحديث⁹²، بل المتحامل على طالبيه، والرافض لجعله مصدرًا مستقلاً ومشرعاً مع القرآن⁹³؛ وصورة لاحقة، حادثة، هي صورة المنضم إلى أصحاب الحديث الخائض في ما يخوضون والمنافس فيما يتنافسون على قلة باعه في هذا المجال. وهذا ما يتماشى مع جملة القرائن التي جمّعناها في إثبات تحوّل الفكري.

ويمكن أن نقف عند بعض السياقات التي جاءت في دفاع الرازي عن الشافعي في هذا الفصل، حتى نتبين أصداء هذا التحوّل. يقول في إحدى الحجج: «سئل أحمد بن حنبل هل كان الشافعي صاحب حديث؟ فقال: أي والله كان صاحب حديث، أي والله كان صاحب حديث، أي والله كان صاحب حديث». أولاً لم السؤال في حد ذاته، لولا تهمة كانت تحوم؟ ثم لم التكرار البارز في الإجابة؟ إنّه أسلوب بقدر ما يؤكد، يعترف بأن هناك إشكالاً، أو شبهة يراد ردّها، وهي عدم اختصاص الشافعي بالحديث.

ومن الفصول الهامة الدلالة أيضاً في كتاب الرازي المذكور، فصل عنوانه: «في الطعن على علم الشافعي»⁹⁴. وهو فصل ذكر فيه طعوناً كثيرة كانت متداولة في أوساط المحدثين حول معرفة الشافعي «بصناعة» الحديث وشروط إحكامها. ولا معنى لهذه الطعون العديدة- أيّا كانت ردود الرازي عليها كما سنرى- إلا وفود الشافعي على الجماعة المحترفة له من خارج دائرتها، أي من الدائرة الاعتزالية التي لها على هذه الصناعة «تهمة»، على حدّ عبارة المريسي⁹⁵.

ولننظر في جملة الطعون الموجهة إليه والتي جمعها الرازي- كعادته في طرحه الموضوعي للرأي والرأي المخالف- لتتبين مظاهر الارتباك والاضطراب اللذين صاحبا أصداء التحوّل الفكري للشافعي، في

91. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص ص 219-227

92. يبدو أنّ صفة عدم العلم بالحديث كانت من الصفات المعتمدة في التعريف بالمعتزلة في كتب خصومهم: يقول الذهبي في تعريفه للمعتزليّ اليزيدي- معلم المأمون: "كان لا يدري ما الحديث"، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص 563

93. يرى المعتزلة أنّ ما يصحّ من الحديث هو ما وافق القرآن، ويعتبرون حديث "إذا بلغكم عني حديث فاعرضوه على كتاب الله" صحيحاً. القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، إعجاز القرآن، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مطبعة دار الكتب، 1960، ص 160. وانظر أيضاً عثمان بن سعيد الدارمي، ردّ الإمام الدارمي على بشر المريسي العنيد، بيروت، دار الكتب العلميّة، دت، ص ص 127-128

94. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص ص 228-230

95. البغدادي، تاريخ بغداد، ج 7، ص 59

خطابات أصحاب الحديث. ويمكن جمعها في ثلاث نقاط: نوعية المتن، ونوعية السند، وموقف قسم من أصحاب الحديث منه.

بالنسبة إلى نوعية المتن: لم يكن الشافعي ملماً ببعض الأحاديث الناسخة على الرغم من شهرتها وظلّ متشبّهاً بالمنسوخة. فقد روى حديثاً في القنوت في صلاة الفجر، ولم يعلم أنّ الرسول ترك القنوت اعتماداً على حديث متعارف لدى أصحاب الحديث «أنّ النبيّ (ص) قنت ثمّ ترك القنوت جملة». ثمّ إنه روى حديثاً ملخصاً إيّاه «بما معناه» والحال أنّه مشهور.

وبالنسبة إلى نوعية السند: روى حديثاً وقال عن إسناده: «لا يحضرني»، والحال أنّ «الخبر مشهور عند أهل النقل»، أي المحترفين. والأهمّ من ذلك أنّه روى عن «أهل البدع»، أساساً من القدرية والشيعة، فضلاً عن وقوعه في التضارب بين التنظير الأصولي والتطبيق: فقد «كان مذهبه أنّ المراسيل ليست بحجة، ثمّ إنّ ملاً كتبه من قوله: أخبرنا الثقة، أخبرني من لا أتّهمه. والجمع بين هذه الروايات، وذلك المذهب عجيب». علاوة على ذلك يعترف الشافعي أنّ أصحاب الحديث أعلم بالحديث منه، وأنّه كان يطلب الأحاديث الصحاح منهم⁹⁶.

وردّ الفخر على هذه الاتّهامات بما يلي⁹⁷: «قيل للشافعي إنّ إبراهيم بن يحيى قدرّي فكيف تروي عنه؟ فقال: لأنّ يخرّ إبراهيم من جبل أحبّ إليه من أن يكذب، كان ثقة في الحديث». ويطرح احتمال أن يكون الشافعي ممّن «جوّز الرواية عن المبتدع إذا كان عدلاً في دينه».

أمّا عدم ذكر الأسانيد فيؤوِّله الرازي بما يلي: أنّ كتبه التي تحتوي الأسانيد لم تكن معه، أو حتّى يجتهد الناس في معرفة الأسانيد، أو ربّما ترك ذلك لأنّه يروي عن أحياء وهؤلاء قد ينسون ما حدّثوا به فإذا ما سئلوا كذبوا الراوي والشافعي تجنّب ذلك، أو لأنّه روى عن تلاميذه والأستاذ يستنكف من الرواية عن تلاميذه. المهمّ بالنسبة إلى الرازي أنّ كلّ الاحتمالات واردة إلّا الاحتمال الأقرب والأرجح وهو عدم تخصّص الشافعي في بداية مسيرته العلميّة في هذا المجال، بحكم انتمائه الاعتزالي.

أمّا طعن قسم من أصحاب الحديث فيه، فقد ظهر من خلال مواقف العديد من المحدّثين من قبيل يحيى بن معين، وإسحاق بن راهويه، وأبي عبيد القاسم بن سلام. فضلاً عن أنّ البخاري ومسلم لم يرويا عنه⁹⁸ دون بقية أصحاب الحديث، وكما قال بعضهم: «ولولا أنّه كان ضعيفاً في الرواية وإلّا لرويا عنه كما روى عن سائر المحدّثين». وشهد بعضهم الآخر بعدم إمامه بالحديث، مثلما جاء على لسان أحمد بن حنبل وعلى لسان

96. ابن عبد البرّ الأندلسي، الانتقاء، ص 127

97. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص ص 231-235

98. يضاف إلى ذلك أنّ البخاري في التاريخ الكبير، أثبت له ترجمة مبسّرة إلى حدّ كبير، هي التالية: «سكن مصر مات سنة أربع ومائتين سمع مالك بن أنس، حجازي». دار المعارف العثمانية، دار الكتب العلميّة، دت، ج 1، ص 42

أبي ثور. قال ابن حنبل إن الشافعي قال له: «أنتم أعلم بالأخبار الصحاح منا، فإذا كان خبر صحيح فأعلمني به [...] وقال أبو ثور: «الشافعي ما كان يعرف الحديث. وإنما كنا نوقفه عليه، ونكتبه له».

وطبعاً عقد الفخر الرازي فصلاً ردّ فيه على هذه الشبهات⁹⁹، ولسنا معنيين في هذا السياق بأن نتتبّع ردوده، حتّى نتبيّن مدى وجاهة دفاعه عنه، فهذا لا يهمّ سياق بحثنا. ولكن نريد أن نقف عند «المعاني المتمردة» وهي التي تنبجس من خطاب لم يوضع في الأصل من أجل أدائها. إنّها معان ثانوية، لم يقدّر لها من دور إلا المساعدة على اكتمال المعنى الرئيسي. ففي قول الرازي مبرراً رواية الشافعي عن قدرّي من أصحاب الأهواء بأنّه ثقة في الحديث. وهذا هو المعنى المركزي. يقرّ بأنّ الشافعي يعلم أدقّ الخصائص النفسية لهذا العالم القدرّي، عندما يجزم باستحالة كذبه، وهذا هو المعنى غير المباشر أو المتمرد الذي يفيد متانة العلاقة بين الطرفين في ظرف تميّز بالانقسام المذهبي، وكادت متانة العلاقة فيه تقتصر على المنتمين إلى الجماعة المذهبية نفسها. وعلى هذا الأساس يرجح انهماؤهما فعلاً إلى الجماعة نفسها في البداية، أي في المرحلة الأولى من حياة الشافعي وقبل المحنة الرشيدية (نسبة إلى هارون الرشيد).

ومن «شبهات» الخصوم التي ردّ عليها الرازي كذلك، شبهة قدح يحيى بن معين- المحدث المشهور- في الشافعي. وتمثّل ردّه في إيراد ما ينافي القدح، أي أقوال مدحية في الشافعي أثّرت عن هذا المحدث بالذات، جاعلاً إيّاه مضطرب المواقف يقول الشيء ونقيضه. ولا يكتفي بهذا الردّ، بل يفسّر القدح بأسباب شخصية لا علاقة لها بشبهة علميّة قد تحوم حول الشافعي. فابن معين- في نظره- قدح في الشافعي بسبب «ما أثبتّه (أي ابن معين) من عظيم الحسد له». وإذا حضرت دلالة «الحسد» في خلاف بين طرفين قلبت قدح الحاسد مدحاً للمحسود، لأنّها بمثابة الدليل الواضح على تفوّق نوعيّ «مثير» لحسد الحاسدين. إنّ المعنى البارز هنا هو عدم الثقة في رأي هذا المحدث في الشافعي، إمّا بسبب تناقضه أو بسبب صدوره عن حاسد. أمّا المعنى الثانوي المتمرد فهو حقيقة التناقض في موقف هذا المحدث: يحيى بن معين. هو تناقض لا بدّ له من تفسير، لأنّ العاقل لا يمكن أن ينطق بالرأي وبنقيضه في الوقت نفسه، خاصّة إذا ما تعلّق الأمر بشخص وليس بمسألة أو قضية تُبنى على استدلال قابل للتغيّر بتغيّر الحجج. إنّ مواقف هذا المحدث- العليم بالتعديل والتجريح حسب شهادة أصحابه- ليست متناقضة في الحقيقة لأنّها ليست متزامنة، بل هي متتالية وفق طوريّ التحوّل الفكريّ اللذين عرفهما الشافعي: قدح فيه عندما كان يعرفه معتزلياً، أي صاحب بدعة، ثمّ عدّله عندما ثبت له خروجه عن الاعتزال وانضمامه إلى «الفرقة الناجية». والجدير بالملاحظة أنّ المتحوّل فكرياً أو مذهبياً، لا يُقبل بكلّ سهولة، ومن جميع أفراد الجماعة الجديدة في الوقت نفسه. فمنهم من يقبله بسرعة ويحاول الاستفادة من هذا الاختراق لموقف الخصم، وهناك من يتردّد ويظلّ محتزراً في قبوله، غير غافر له ماضيه «البدعي»¹⁰⁰. ويبدو أنّ يحيى بن معين كان يتسقط أخبار أصحاب البدع «القدرية»، إلى درجة

99. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص ص 231-235

100. كان له موقف شبيه بهذا، من محدث كان في البداية معتزلياً وهو نعيم بن حماد. فقد ظلّ ينقده في أخذه عن غير الثقات حسب رأيه. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص ص 597-598

أن القاضي عبد الجبار يعتمد عليه كثيراً في تعديد أسمائهم وتحديد آرائهم. والمرجح أنه (أي ابن معين) كان يعلم قدرية الشافعي، ولذلك كان رأيه فيه في البداية «سيئاً»، ثم علم انقلابه وظلّ محترزاً¹⁰¹، ثم قبله و«قال فيه خيراً». فهو إذن ليس متناقضاً، وليس حاسداً، بل هو غير موافقه وفق التغير الذي سجله الشافعي في موافقه أيضاً¹⁰².

علاوة على كل هذا وجدنا الحاكم النيسابوري في كتابه المخصص لمعرفة علوم الحديث يعتني بذكر فقهاء الحديث ولا يذكر الشافعي¹⁰³. ووجدنا كتاباً «غريب الشأن»، ألف للدفاع عن الشافعي في ما رُمي به من كثرة «الإخطاء» في الحديث. هذا الكتاب هو خطأ من أخطأ على الشافعي في مجال رواية الحديث. ويقول البيهقي- صاحب الكتاب- في المقدمة، إن ما عثر عليه من أخطاء في الأحاديث التي نقلت عن الشافعي هو الذي دفعه إلى الكتابة فيها مصححاً إيها. وهو يؤكد أن هذه الأخطاء متأتية من النقلة وليس من الشافعي، متبنيّاً في ذلك قوله لصاحبه المزني: «من شاء من خلق الله ناظرته على خطأ الشافعي أن الخطأ من الكاتب ليس منه»¹⁰⁴. ويورد قائمة من شهادات لعلماء يفيدون فيها أن الشافعي ليس له أخطاء في الحديث¹⁰⁵. لكن الأمر يبعث على التساؤل التالي: لم طُرحت هذه المسألة بحدة مع الشافعي؟ خاصة أن الذين أخطأوا عليه ليسوا قلة، بل هم أكثر. أفكلهم يخطئون إلا الشافعي؟ ونحن لا يعنينا هنا التثبت في مصدر الخطأ- أهو من الشافعي أم ممن نقل عنه- بقدر ما يعنينا أن اقتران هذه «الظاهرة» بالشافعي بالذات - بين «اتهام» ودفاع - يفتح الباب أمام احتمالات في مقدماتها احتمال حادثة عهده - بعد تحوله الفكري والسياسي - «بصناعة» الحديث، وهي الحادثة التي نرجح وقوعها وراء قسم هام من هذا التعثر في هذا المجال «الطارف» بالنسبة إليه.

ومما يدعم كل هذه المؤشرات الدالة على اعتزالية الشافعي في البداية، اقترانها «بتهمة» نظيرة وهي الانتماء الزيدي. وتمثلت في ثلاثة معطيات: أولها، «شدته في التشيع»¹⁰⁶، والتي ترجمت عنها أشعار له كثيرة في إعلاء آل البيت وخاصة علي، وفي حبه لهم؛ ثانيها اتهام صريح وجهه إليه يحيى بن معين بكونه رافضياً. والجدير بالملاحظة أن يحيى بن معين بالذات معروف لدى أصحاب الحديث وفي «علوم الحديث»

101. نقول ظلّ محترزاً بناءً على روايات تثبت أنه في الوقت الذي قبل فيه ابن حنبل الشافعي وأقبل عليه، ظلّ هو رافضياً لذلك منتقداً ابن حنبل. ونجد الموقف نفسه عند البخاري في موقفه من نعيم بن حماد الذي عرف تحوّل الشافعي نفسه. إذ يقول عنه: "نعيم من كبار أوعية العلم، لكنه لا تركن النفس إلى رواياته". شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 600

102. واتخذ يحيى بن معين الموقف نفسه من نعيم بن حماد المذكور أعلاه، قال عنه: "ليس في الحديث بشيء، ولكنه صاحب سئة". شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 10، ص 605

103. الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، بيروت، دار ابن حزم، 2003، ص ص 246-278

104. أحمد بن الحسين البيهقي، بيان خطأ من أخطأ على الشافعي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986، ص 96

105. المصدر نفسه، ص ص 96-102

106. الفهرست، بيروت، دار المعرفة، دت، ص 211؛ وجاء في مناقب الشافعي للبيهقي، ج 1، ص 151: «حبس الشافعي مع قوم من الشيعة بسبب من التشيع».

بكونه صاحب الجرح والتعديل، «نظراً إلى اشتهاره به، فهو رمز هذا الفنّ وملكه المتوّج»¹⁰⁷، إذن لموقفه من الشافعي دلالة دقيقة¹⁰⁸. والمعطى الثالث انضمامه باليمن إلى العلوية الأمر الذي أفضى به إلى المحنة مع الرشيد. وقد تكفل بالردّ على هذه التهمة كلّ الأعلام الذين خصّصوا له كتباً، مثل فخر الدين الرازي، وأبي حاتم الرازي، والبيهقي، وابن عبد البرّ، وغيرهم، مركّزين على أنّ أمر التشيع معه لا يعدو التعظيم الواجب على أهل السنّة لآل البيت، وأنّ غير هذا هو تحامل على الشافعي حسداً له على ما نال من القيمة والشهرة.

- شهادات العلماء عن تغيّر الشافعي

نجد في بعض المصادر أقوالاً منسوبة إلى بعض العلماء تفيد أنّ الشافعي مرّ من حال إلى حال. وقد جاءت هذه الأقوال في شكل شهادات يصرّح بها أصحابها، مُدِينين أو مُبارِكين هذا التحوّل. أولى هذه الشهادات، صادرة عن صديق الأُمس- خصم اليوم- بشر المريسي. فقد سبق للمريسي أن أشاد بالشافعي لما التقى به في الحجاز، وهي إشادة لا يمكن أن تُفهم إلّا في اتجاه الإشادة أيضاً بالأعلام الذين يتقاربون في الفكر. لكنّه - وبعد قدوم الشافعي إلى بغداد وشروعه في إقامة مجالس مخصّصة «للحديث» - غيّر موقفه منه وكفّ عمّا كان يمدحه به. قيل له «هذا الشافعي الذي كنت تزعم قد قدم، فقال: إنّهُ قد تغيّر عمّا كان عليه»¹⁰⁹. ومن الطريف أنّ محدثاً أراد أن يدين تغيير المريسي رأيه في الشافعي، فشَبَّهه بتغيير اليهود موقفهم من عبد الله بن سلام لما تحوّل من اليهوديّة إلى الإسلام، مثبتاً بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ الشافعي انتقل من حال إلى حال: من الغيّ- حسب رأيه- إلى الرشاد، على غرار عبد الله بن سلام. قال: «فما كان مثله إلّا مثل اليهود في أمر عبد الله بن سلام حيث قالوا: سيّدنا وابن سيّدنا، فلمّا أسلم قالوا: شرّنا وابن شرّنا»¹¹⁰. إنّ الدلالة الأساسيّة للتشبيه في هذا الخطاب هي وصم المريسي بمخالفة الحقّ عن طريق مماثلته باليهود رمز الغيّ والمعادنة في تصوّر المحدثين، لكنّ دلالاتٍ أخرى تحضر من حيث أريد لها أن تُحجّب، أو لاها أن إعراض المريسي عن الشافعي هو وليد تحوّل عمّا كان يجمع بينهما ويجعل العلاقة بينهما ودّيّة، على غرار ما كان يجمع عقديّاً بين اليهود وعبد الله بن سلام؛ وثانيتها أنّ هذه الصورة الواردة في الخطاب تحشر الأطراف «المتحوّل عنها» في خانة «الغيّ»، مثبتة بما لا يدع مجالاً للشكّ أنّ الشافعي كان في هذه الخانة ثمّ غادرها؛ ثالثة الدلالات أنّ المشبّه به عبد الله بن سلام تحوّل عن «غيّ» الديانة اليهوديّة فعابه من ظلّوا عليها، والمشبّه الشافعي تحوّل عن «غيّ» الاعتزال فعابه من ظلّوا عليه، مُمثّلين هنا في المريسي. وإذّاك يتحوّل مركز الثقل الدلاليّ في الخطاب من الإدانة الموجهة إلى المريسي بسبب تغيير موقفه من الشافعي «عندما اهتدى»، إلى الاعتراف بأنّ الشافعي كان فعلاً معتزلاً.

107. الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث، ص 263، هامش رقم 1.

108. اعتبرت أدبيات المذهب المتأخرة ما نسب إلى يحيى بن معين من آراء قاذحة في الشافعي والتي رجّحنا تعلّقها بفترة اعتزاله، محض افتراء ووضع: "قال الحاكم: تتبّعنا التواريخ وسواد الحكايات عن يحيى بن معين فلم نجد في رواية واحد منهم طعنًا على الشافعي ولعلّ من حكى عنه غير ذلك قليل المبالاة بالوضع على يحيى، والله أعلم" ابن حجر العسقلاني، تهذيب التهذيب، بيروت، مؤسسة الرسالة، ج 3، ص 500

109. ابن كثير، طبقات الشافعية، ج 1، ص 43

110. المصدر نفسه، ج 1، ص 43

لكن أكثر شهادات العلماء دلالة في هذا الصدد، شهادة من داخل أصحاب الحديث أنفسهم، من المحدث يحيى بن معين. فهو يقر بأن أحمد بن حنبل كان ينهأهم عن الشافعي في السابق، ثم أصبح يجله وينصهم بملازمته¹¹¹. قال: «لما قدم الشافعي كان أحمد بن حنبل ينهى عنه، فاستقبلته يوماً والشافعي راكب بغلة وهو يمشي خلفه. فقلت يا أبا عبد الله أنت كنت تنهأنا عنه وأنت تتبعه؟ قال: اسكت! إن لزمتم البغلة انتفعت»¹¹². فلماذا كان ينهأهم لولا اتهامه له «بالبدعة» سابقاً؟ ولماذا أصبح يجله ويأمر بالأخذ عنه لولا تحوله إلى «ناصر السنة»؟ وستحدث هذه الشهادة الصادرة عن ابن معين ارتباكاً في خطاب أصحاب الحديث، بين مقررها، وناف لها. وربما يكون مفيداً أن نقف عند خطاب النافين من خلال أنموذج منه: «قال زكريا الساجي: حدثنا أحمد بن لاهي البغدادي سمعت الزعفراني يقول: كنت مع يحيى بن معين في جنازة فقلت له: يا أبا زكريا ما تقول في الشافعي؟ فقال: دعنا لو كان الكذب مطلقاً لكانت مروءته تمنعه أن يكذب»¹¹³. إن السؤال المضمن في هذا النص هو سؤال لا معنى له إلا إذا سلّمنا أن موقف يحيى بن معين يطرح مشكلاً، هو مشكل الرفض أو الاحتراز من الشخص موضوع السؤال: الشافعي. إذ في عادي الأحوال، وفي ظل عدم وجود لبس، لا يطرح هذا السؤال. أما الإجابة فهي من جنس الإجابات النمطية التي يبرر بها بعض المحدثين قبولهم الأخذ عن «أهل البدع». ودون أن نبتعد كثيراً في ذكر نظيراتها نستحضر ما رأيناه أعلاه، من إجابة الشافعي نفسه لما سئل لماذا يأخذ عن القدري، فقال: «لأن يخر إبراهيم (القدري) من جبل أحب إليه من أن يكذب».

لقد غير الشافعي توجهه الفكري إذن، والتحق بصنف العلماء المقربين من السلطة. وباعتبار قرشيته ظفر ظفراً مزدوجاً: معنوياً ومادياً. سئرى الرشيد يميزه في المعاملة عن طريق الأمر بأن يُقدّم دائماً، ويقترح عليه قضاء اليمن، لكنه يرفض مؤثراً الحصول على عطاء هام من سهم ذوي القربى: «سأله الرشيد أن يوليه قضاء اليمن، فقال الشافعي: لا حاجة لي فيه ولكن حاجتي أن أعطى من سهم ذوي القربى بمصر. فقبل الرشيد ذلك وقال: أكثر الله في أهلي مثلك»¹¹⁴. وسئرى المفسرين¹¹⁵ والفقهاء يزكون هذا القرار¹¹⁶، ويقرون للشافعي علاوة على ذلك، بانتمائه إلى من يُصلّى عليهم من آل النبي. قالوا: «فالمسلمون من بني هاشم وبني المطلب يكونون داخلين في صلواتنا على آل نبينا [...] والشافعي المطلب من جملتهم»¹¹⁷. وقد انتبه الشافعي نفسه إلى المكاسب المادية والاجتماعية التي يوفرها الوضع الجديد: الاشتغال بالحديث. وأصبح ينصح

111. محمد بن أبي حاتم الرازي، *آداب الشافعي ومناقبه*، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002، ص 33

112. *طبقات الفقهاء*، أبو إسحاق الشيرازي، بيروت دار الرائد العربي، 1970، ص 73؛ أبو نعيم الأصفهاني، *حلية الأولياء*، ج 9، ص 99

113. ابن كثير، *طبقات الشافعية*، ج 1، ص 43

114. فخر الدين الرازي، *مناقب الإمام الشافعي*، ص 91؛ البيهقي، *مناقب الشافعي*، ج 1، ص 152

115. من الواضح أن التوجه العام في التفسير كان يمالئ السلطة «القرشية»، حيث اعتد الطبري برأي ابن عباس في هذا الصدد: "عن ابن عباس: للقرابة سهم، وللإتامي سهم، وللمساكين سهم، ولابن السبيل سهم، لأن الله أوجب الخمس لأقوام موصوفين بصفات [...] وقد أجمعوا أن [...] حق أهل الخمس لن يستحقه غيرهم". *جامع البيان في تأويل أي القرآن*، ج 13، ص 559. وذوو القربى هؤلاء هم قريش عامة بالنسبة إلى بعضهم، وهم بنو هاشم وبنو المطلب خاصة بالنسبة إلى بعضهم الآخر. المصدر نفسه، ج 13، ص 555-556

116. تذكر بعض المصادر أن عمر أبطل سهم قرابة الرسول، لكن هذا الإجراء وقع تجاهله تماماً من قبل سلطة الخلافة لاحقاً. انظر: *العدل والإنصاف*، ج 2، ص 35-36؛ وكتاب *الخراج* لأبي يوسف، ص 19-21

117. البيهقي، *مناقب الشافعي*، ج 1، ص 44

تلاميذه بالحرص على طلب الحديث- أساس الفقه- لأنّ ثماره كما قال وكما عاين سريعة القطاف: فهو كما شبّهه «كالتفّاح الشامي، يحمل من عامه»¹¹⁸.

وكانت تجربة الشافعي مغرية لغيره من العلماء الذين كانوا في مثل وضعه، والذين انخرطوا مثله في لعبة الخضوع لتوجّهات السلطة. إذ نجد أخباراً عن تأثّر قسم منهم به كما يظهر من خلال اتّباعهم المسار ذاته منتقلين من أصحاب العقول إلى أصحاب الحديث. ويبدو أنّ الأمر لم يكن يقتصر على أفراد بل أصبح ظاهرة، كما تفيد اعترافات العديد منهم، من قبيل الاعتراف التالي، قال أبو ثور: كنت أنا وإسحاق بن راهويه وحسين الكرابيسي (وذكر جماعة من العراقيين) ما تركنا بدعتنا حتّى رأينا الشافعي»¹¹⁹. وقال أيضاً: «لولا أنّ الله منّ عليّ بالشافعي للقيت الله وأنا ضالّ»¹²⁰.

هي ذي الصورة المتكاملة لشخصيّة الشافعي بجزأها السنّي المشهور، والمعتزليّ المغمور. هي صورة تختزل لنا الوضع الثقافي-السياسي السائد في عصره: تعدّد فكريّ ومذهبيّ فتح الباب على احتمالين: إمّا التشريع له والبحث عمّا يظّل جامعاً بين المختلفين من مقتضيات الانتماء إلى الدولة الواحدة، وهذا ما سيسعى إليه إمام سياسيّ مثله البرامكة، كما سنرى؛ أو مصادرتة والبحث عن شروط الحفاظ على السلطة، وهذا ما ستسعى إليه مؤسسة الخلافة ممثلة في الرشيد. سياسة البرامكة هي التي شجّعت رمزياً وجود الشافعي المعتزليّ، وسياسة الرشيد هي التي ستنتج الشافعي السنّي، أو لنقل هي التي ستدفعه إلى «التسنن»، وستستفيد أيّما استفادة من تحالفه معها.

فما هي الظروف والملابسات التي دفعت الشافعي إلى التراجع عن اعتزاله للالتحاق بصفّ السلطة القائمة؟ وما علاقتها بما سمّي بمحنة الشافعي؟

118. ابن عبد البر الأندلسي، الانتقاء، ص 138. لكن، أبدى قسم من المحدثين موقفاً مخالفاً لهذه النصيحة عن طريق نقده للمتهافتين على طلب الحديث لغايات «مصلحية». قال السيناني (وهو محدّث معاصر للشافعي): «طلب الحديث حرفة المفاليس، ما رأيت أنل من أصحاب الحديث». الذهبي، سير أعلام النبلاء، ج 9، ص ص 104-105

119. محمّد بن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، ص 49

120. فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، ص 63؛ وله اعترافات أخرى من هذا القبيل في تاريخ بغداد، للخطيب البغدادي، ج 6، ص ص 68-67

قائمة المصادر والمراجع

- ابن الجوزي، تلبيس إبليس، بيروت، دار الفكر، 1994
- ابن حجر العسقلاني، توالي التآسي لمعالي محمد بن إدريس، بيروت، دار الكتب العلمية، 1986
- ابن حنبل الرد على الجهمية والزنادقة فيما شكوا فيه من متشابه القرآن وتأولوه على غير تأويله، الرياض، دار الثبات للنشر والتوزيع، 2003
- ابن خلدون، المقدمة، الدار البيضاء، بيت الفنون والعلوم والآداب، 2005
- ابن فرحون المالكي، الديباج المذهب في معرفة أعيان علماء المذهب، القاهرة، دار التراث، 1972
- ابن العبري، تاريخ مختصر الدول، بيروت، دار المشرق، 1992
- ابن عبد البر الأندلسي، الانتقاء في فضائل الأئمة الثلاثة الفقهاء، مالك بن أنس ومحمد بن إدريس الشافعي، وأبي حنيفة النعمان، بيروت، دار البشائر الإسلامية، 1997
- ابن النديم، الفهرست، بيروت، دار المعرفة، د.ت
- أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء، بيروت دار الرائد العربي، 1970
- أبو حامد الغزالي، مقام العلماء بين يدي الخلفاء والأمراء، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003
- أبو نعيم الأصفهاني، حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، بيروت، دار الكتب العلمية، 1988
- أحمد بن الحسين البيهقي، السنن الكبرى، بيروت، دار الكتب العلمية، 2003
- أحمد بن الحسين البيهقي، مناقب الشافعي، القاهرة، مكتبة دار التراث، 1970
- أحمد بن الحسين البيهقي، بيان خطأ من أخطأ على الشافعي، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1986
- أحمد بن مصطفى الفران، تفسير الإمام الشافعي، الرياض، دار التدمرية، 2006
- إبراهيم بن إسحاق الحربي، رسالة في أن القرآن غير مخلوق، الرياض، دار العاصمة
- إسماعيل بن عمر بن كثير، طبقات الشافعية، بيروت، دار المدار الإسلامي، 2004
- البغداد، تاريخ بغداد، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت
- البخاري، التاريخ الكبير، دار المعارف العثمانية، دار الكتب العلمية، د.ت
- تقي الدين بن تيمية، درء تعارض العقل والنقل، طبعة العربية السعودية، جامعة الإمام محمد بن سعود، 1991
- تقي الدين المقرئ، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار، المعروف بالخطط المقرئية، القاهرة، مكتبة الثقافة الدينية
- الجاحظ، الحيوان، بيروت، دار الجيل، د.ت
- جورج طرابيشي، من إسلام القرآن إلى إسلام الحديث، رابطة العقلايين العرب/ دار الساق، بيروت- لندن، 2010
- الحاكم النيسابوري، معرفة علوم الحديث وكمية أجناسه، بيروت، دار ابن حزم، 2003
- رشيد الخيون، جدل التنزيل مع كتاب خلق القرآن للجاحظ، كولونيا، ألمانيا، منشورات الجمل، 2000
- الزمخشري، تفسير الكشاف، بيروت، دار المعرفة، 2009

- شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1997
- شمس الدين الذهبي، ميزان الاعتدال في نقد الرجال، بيروت، دار الكتب العلمية، 1995
- الشهرستاني، الملل والنحل، بيروت، دار الكتب العلمية، 1992
- عبد المجيد الشرفي، مرجعيات الإسلام السياسي، تونس- بيروت- القاهرة، دار التنوير، 2013
- لنفسه، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، بيروت، دار الطليعة، 2001
- عثمان بن سعيد الدارمي، رد الإمام الدارمي على بشر المريسي العنيد، بيروت، دار الكتب العلمية، د.ت
- فخر الدين الرازي، مناقب الإمام الشافعي، القاهرة، مكتبة الكليات الأزهرية، 1986
- القاضي عبد الجبار، فضل الاعتزال وطبقات المعتزلة ومباينتهم لساير المخالفين، تونس، الدار التونسية للنشر
- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجمهورية العربية المتحدة، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مطبعة دار الكتب، 1960
- محمد بن جرير الطبري، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، القاهرة، هجر للطباعة والنشر، 2001
- محمد بن أبي حاتم الرازي، آداب الشافعي ومناقبه، بيروت، دار الكتب العلمية، 2002
- محمد بن إسماعيل البخاري، خلق أفعال العباد والرد على الجهمية وأصحاب التعطيل، العربية السعودية/ سوريا، دار أطلس الخضراء، 2005
- محمد عابد الجابري، نقد العقل العربي، تكوين العقل العربي، بيروت- المركز الثقافي العربي، 1991
- محمد أبو زهرة، الشافعي حياته وعصره، القاهرة، دار الفكر العربي
- ناجية الوريثي بوعجيلة، في الانتلاف والاختلاف: ثنائية السائد والمهمش في الفكر العربي الإسلامي، رابطة العقلايين العرب/ دار بئرا، سوريا، ط 2، 2010
- نصر حامد أبو زيد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجية الوسطية، القاهرة، سينا للنشر، 1992
- يوسف المزّي، تهذيب الكمال في أسماء الرجال، بيروت، مؤسسة الرسالة، 1992
- وكيع، أخبار القضاة، بيروت، عالم الكتب، د.ت

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com