تاريخية القطيعة في المجادلات الكلامية / اللاّهوتية

يوحنا الدمشقي وابن تيمية نموذجان

محمود حيدر *

يسعى هذا البحث إلى إضاءة أحد الجوانب المثيرة في المجادلات الدينية، بين الكلام الإسلامي واللاّهوت المسيحي التي سادت المشرق العربي خلال حقبتين تاريخيتين زاخرتين بالأحداث:

الأولى: أيام الحكم الأموي في القرن الثاني للهجرة، وقد وجدت تمثيلاً نموذجياً بشخص اللاهوتي الكبير **المنصور بن سرجون**، المعروف بالقديس **يوحنا الدمشقي** الذي ولد في دمشق نحو ٦٧٥م.

و**الثانية:** أيام الدولة المملوكية ممثلة بمجادلات الفقيه الحنبلي السلفي الشيخ **تقي الدين بن تيمية** المولود في حرّان من أعمال الشام سنة ١٣٢٨ م.

وعلى الرغم من الفاصل الزمني المديد بين الرجلين، إلا أنهما شكّلا، كلٌّ على طريقته، منظومة معرفية تتشابه إلى حدٍّ بعيد في منطقها الداخلي. خصوصاً لجهة نوع الجدل الذي كان قائماً في التعامل مع القضايا الاعتقادية الكبرى في الفضاءين الدينيين المسيحي والإسلامي.

ولقد اتّخذنا من أهم ما وضعه القديس والشيخ في الجدل، قاعدة مرجعية لبحثنا. ونشير في هذا الخصوص إلى الهرطقة المائة من كتاب الهرطقات **ليوحنا الدمشقي** وفيها سعي إلى إبطال

* باحث في الفكر الفلسفي، رئيس تحرير «مدارات غربية» بيروت - باريس.

المقدمات التأسيسية التي قام عليها الإسلام مع البعثة النبوية المحمدية بعد نحو ستة قرون من قيام المسيحية.

أما الذي عدنا إليه بشكل أساسي بالنسبة للشيخ ابن تيمية فرسالته الشهيرة إلى ملك قبرص المسيحي سرجون، المعروفة بالرسالة القبرصية، وفيها تفكيك للبنية العقائدية المسيحية، وحكم عليها بالتحريف عما جاء به المسيح عيسى بن مريم (ع).

وعلى أي حال، فقد كان علينا ونحن نمضي في بحثنا هذا أن نعرض إلى تاريخية النصّين المختارين والظروف الزمنية/ المكانية التي حكمت منطق المجادلات والتي تبدو على الجملة وكأنها تعكس قطيعة معرفية بين المسيحيين والمسلمين؛ حيث أقامت الحد على أي تواصل، واتصال، وحوار بين اللاّهوت والكلام في الحقبتين المذكورتين.

على أنّ النتيجة التي خلصنا إليها هي أن مقولة البطلان التي ساقها كلٌّ من الدمشقي وابن تيمية تجاه دين الآخر وعقائده، لا يقوم على أساس ثابت وإطلاقي، لا سيما إذا ما تبدّلت الأفهام، ونشأ تاريخٌ جديدٌ يتحول فيه الجدل العدمي إلى حوار سيّال بين المسيحية والإسلام. فالعلاقة التي يمكن أن تقوم على أساس الإيمان بالله الواحد الأحد، تشكل الفضاء الجامع للمؤمنين أياً كانت أعراقهم وثقافاتهم واختلافاتهم العقائدية.

في مفهوم المجادلة ومنشأها التاريخي

يؤلّف الجدل صنفاً من أصناف علم الكلام بالنسبة للمسلمين، وأحد أصناف اللاّهوت الجدالي عند المسيحيين. وكون الجدل من فضاء الكلام، فهو بالمعنى المحدد الذي نريده هنا، يمكن اعتباره طريقة كلامية/ لاهوتية تؤدّى على منهجين:

الأول: هجومي دفاعي، يقصد استخدام كل الأدوات المتاحة لإثبات بطلان عقائد الخصم. إن هذا الأسلوب وهو يواصل مهمته يرنو في الوقت نفسه إلى تثبيت صحة، وحقّانية ما في ضمير المتكلم/ المجادل من نظام عقيدي. وبهذه الدّالة يكون إثبات ما لدى الآخر من عقائد شرطاً لتثبيت حقّانية الأنا المجادلة.

الثاني: دفاعي هجومي، قوامه سعي المجادِل لإثبات حقانية ما يحمل وصحة ما يتكلم؛ من خلال رد التهم والحجج، ثم يقيم جداراً سميكاً في وجه أي تسلل لأفكار الخصم إلى جمهور المؤمنين، لئلا تُخترق الصفوف وتفسد أحوالُ الملّة. ربما كانت المشكلة المعرفية التي اعترت مباحث المتكلمين ناجمة من مكوثها في منطقة وسطى بين المنقول والمعقول. فتعاملت مع كل من النقلي المعتمد على آيات القرآن الكريم، وعلى الروايات المأثورة عن

الرسول (ص) وكذلك على العقلي المنبني على المنطق، والبرهان الفلسفي، على نحو الانتقاء. فكان من نتيجة ذلك أن غُيِّب الشيء المبحوث بما هو عليه في الواقع، لمصلحة ما ينبغي لهذا الشيء أن يكون عليه بحسب التصور المسبق عنه؛ لذا فإن مهمة المتكلم، وهو يشتغل على موضوعاته الكلامية إنما هي مهمة حجّية، يقوم طرفها الأول على الدفاع عن حياضه العَقَدي عبر دفع ما يرميه الخصوم من تهم وتشكيكات.

بينما يقوم طرفها الثاني، من خلال تجاوز أرض معتقداته، والانتقال إلى أرض الخصم ليفكك أبنيته المعتقدية بناءً إثر بناء، بقصد تدميرها وبث الشكوك بين أبنائه وأتباعه. ويجري هذا النوع من الفعل الكلامي بحسب الظروف الزمانية والمكانية التي تحكم البيئة الثقافية والمعرفية التي يعيشها المتكلّم. فإذا كانت بيئةٌ ما قابلةً للدعوة أو التبشير، عكف المتكلّمون على تشكيل بيانات الدعوة التي تكفل الانتشار والتوسّع بغية دخول المريدين والتابعين زرافات ووحداناً. أما لو وجد الدعاة أن أحوال الجمهور تميل نحو قابلية المجادلة والسجال، مالوا هم إلى تغيير آليات الخطاب وأشكال التعبير بما يلائم تيارات التنوع داخل البيئة المعنية.

ولنا في المجادلات الكلامية التي شهدها منتصف القرن الأول الهجري بين الأشاعرة والمعتزلة ما يضيء على نوع مهم مما يسمى بالجدل الداخل-ديني حول أبنية أساسية اعتقادية لدى المسلمين. فكانت أبحاث من مثل «**الجبر والاختيار**»، و«**القضاء والقدر**»، و«**العدل الإلهي**»، و«**الحسن والقبح الذاتيين للأفعال**» لدى المعتزلة، و«**إنكار المستقلات العقلية التي قال بها المعتزلة**» لدى الأشاعرة إلخ ... المثال الأبرز للتأسيسات الأولى لعلم الكلام الإسلامي. وهنا من المفيد إلقاء ضوء عارض على الخصيصة المعتزلية / الأشعرية لهذه التأسيسات.

لقد أخذ الجدل العقائدي بين المعتزلة والأشاعرة كما أشرنا، صيغة داخل-دينية؛ أي أنه حصل بين نخبتين يجمعهما دين واحد هو الإسلام. ولأن الموضوعات المشكّلة لحقول الجدل هي موضوعات تنتمي إلى دائرة أصول الدين، فقد كان لهذا الأمر مؤثرات تجاوزت حدود عمل النخب الخائضة فيه. فلم تعد المجادلات لتنحصر ضمن بيئات محدودة ومغلقة. حين طُرحت مسألة «**الحسن والقبح العقليين**» ومسألة «**كون أفعال الله معللة بأغراض**» إلى جانب المسألتين السابقتين وهما «**العدل**» و«**الجبر والاختيار**»... فقد تميَّزت الصفوف المتنازعة بين علماء الكلام المسلمين. حتى أن اللاّهوت المسيحي سيدخل الجدل على طريقته. غير أن الموضوعات الكبرى، كالتوحيد، والقضاء، والقدر، وطبيعة المسيح، ظلّت تموضع الكلام واللاّهوت ضمن دائرة مشتركة. أما ما جعلها على هذا النحو من الاشتراك

والالتقاء، هو أنه خلال السنين الأولى من القرن الثامن الميلادي (الثاني للهجرة)، التقى في دمشق علم الكلام وهو في طور الاختمار، بالفكر المسيحي كما أخرجه الآباء اليونانيون طوال سبعة قرون. ولقد تجسّد آنذاك على وجه الخصوص بالعلامة يوحنا الدمشقي. وفي القرنين الثاني عشر والثالث عشر التقى علم اللاهوت ـ وكان يجد في «المدرسيّة» صيغة توازنه ـ بالفلسفة الإسلامية ومن خلالها بأرسطو. لقد وقع ذلك حين أخذ علم الكلام، بالرغم من مقاومته للفلسفة، يستعير من هذه الفلسفة مواد فلسفية تعينه في رحلته الجدالية، سواء في النطاق الداخل ـ ديني، أي داخل الفكر الإسلامي نفسه، أو في النطاق الذي ينطلق من المعرفة الدينية إلى خارجها لمجادلة الآخر وإثبات أغاليطه الفكرية والمعتقدية![1]

التأسيسات الأولى للجداليات الإسلامية الداخل ـ دينية كانت بين الأشاعرة الذين عُرفوا بـ «أهل السنة» أو «أهل الحديث» وبين المعتزلة الذين عُرفوا بـ «العدلية»؛ فهؤلاء ناصروا العدل والعقل والاختيار والحكمة، أما أولئك (الأشاعرة) فقد عارضوا المعتزلة في أساسيات ما فكّروا فيه على صعيد العقائد.

وفي مسألة «الجبر والاختيار» شرعت البحوث الكلامية عند منتصف القرن الأول الهجري وكانت هذه المسألة أقدم بحوثه. وفي الدرجة الأولى فإن بحث «الجبر والاختيار» موضوع إنساني، وفي الدرجة الثانية فإنه موضوع إلهي أو طبيعي. فإذا كان موضوع بحثنا أهو مختار أم مجبور؟ فذلك موضوع إنساني، وإذا كان البحث منصبّاً على موضوع القضاء والقدر وإرادة الله سبحانه، أهي قد تركت الإنسان حراً أم جعلته مجبوراً؟ فتلك مسألة إلهية. وإذا كان البحث متجهاً إلى نظام العلة والمعلول والعوامل الطبيعية الأخرى، أهي قد سلبت حرية الإنسان أم احترمت إرادته؟ فتلك مسألة طبيعية. ولكنها على أي حال مسألة إنسانية تتعلق بمصير الإنسان، ولعله لم يوجد إنسان دخل مجال الفكر الإسلامي ولو حديثاً، ولم تواجهه هذه المسألة، وكذلك فإنه لم يوجد مجتمع بدأ حياته الفكرية ولم يتدارس هذه المسألة. ولما دخل المجتمع الإسلامي مرحلة الفكر العلمي بتلك الصورة السريعة لأسباب عديدة ليس هنا محل ذكرها، فإنه قد منح الأولوية لمسألة «الجبر والاختيار». وعند الفيلسوف والمفكر الإسلامي الراحل مرتضى مطهري، أن سبب النزوع نحو الجدل الكلامي في مجتمع القرن الأول الهجري هو أمر بديهي يعود إلى أن المجتمع الإسلامي هو مجتمع ديني يتخذ القرآن دستور حياته. وقد أثار هذا الكتاب العظيم مسائل عديدة من مثل الجبر والاختيار، والقضاء والقدر الإلهي، الجزاء والمكافأة وبصورة كثيفة. ولما كان القرآن يدعو إلى التدبر والتفكير، فقد توجه المسلمون وبعمق نحو البحث في الجبر والاختيار شاءوا ذلك أم أبوا.[2]

وسيظهر لنا إن نحن تابعنا الصيرورة اللاّحقة للجدل الكلامي في المجتمع الإسلامي مدى اتصالها الحميم بما رسّخه الأولون من متكلمي القرنين الأول والثاني الهجري. ولم يكن الفكر اللاّهوتي المسيحي بمنأى عن هذه الصيرورة؛ حيث أخذ من موضوعاتها الكبرى قواعد تأسيسية لمجادلاته سواء في الرد على الفرق المسيحية أو في مواجهة الفكر الإسلامي الكلامي، مثلما فعل يوحنا الدمشقي في تلك الفترة. في حين يسري الأمر نفسه على الإمتدادات التالية للعمليات الجدالية وصولاً إلى الشيخ تقي الدين ابن تيمية وتلميذه ابن القيم الجوزية في الحقبة المملوكية بعد بضعة قرون. الكل أخذ من التأسيسات الأولى التي أطلقها الأشاعرة والمعتزلة، أرضاً خصبة لإطلاق تأسيساته المستأنفة. وهكذا سنرى أن المدارس الكلامية البَعدية لم تغادر الحقل الأول الذي انقسم فيه الكلام إلى الفئتين المعروفتين المعتزلة والأشاعرة.

فالفئة الأولى «المعتزلة» والفئة الثانية «الأشاعرة» أو «أهل الحديث» ستؤلفان حقل الكلام الذي منه سيتفرّع ما لا حصر له من الاجتهادات فيما بعد.

ولسوف يتبين لنا أن الاجتهادات الكلامية البَعدية ظلّت تغتذي من القَبليات التي وضعتها الفئتان المذكورتان. ومن المفيد الإشارة ولو بإيجاز إلى تلك الموضوعات والمسائل القبليّة التأسيسية:

١ ـ موضوعة العدل:

بعد أن أتينا على مسألة الجبر والاختيار فسيقودنا ذلك إلى البحث في «العدل»؛ إذ إن هناك رابطة مباشرة بين الاختيار والعدل من جهة، ، والجبر ونفي العدل من جهة أخرى؛ أي عندما يكون الإنسان مختاراً، فإنه سيكون للجزاء والمكافأة العادلة مفهوم ومعنى. أما الإنسان مسلوب الإرادة والمحروم من الحرية أو الذي يقابل الإرادة الإلهية أو العوامل الطبيعية مغلول اليدين، مغمض العينين، فإنه لا معنى للتكليف ولا للجزاء بالنسبة إليه. وإذا كان للأشاعرة تأويل خاص للعدل ، بدا للكثيرين أنهم أنكروه. فإنهم لم ينكروه بصراحة؛ لأن القرآن الكريم الذي اعتمد عليه كلٌ من الطرفين قاوم الظلم ونفاه عن ذات الله سبحانه، ودعا إلى العدل وأثبته لذات الله سبحانه. ولكن الأشاعرة فسروا العدل تفسيراً خاصاً فقالوا: إن العدل ليست له حقيقة ثابتة من قبل، بحيث نستطيع تحديدها وأخذها معياراً ومقياساً لأفعال الباري. فإذا جعلناه مقياساً ومعياراً لأفعال الله سبحانه، فإن ذلك يعتبر تحديداً وتقييداً لإرادة الله ومشيئته، ولا يمكننا أن نفرض قانوناً ثم نجعل هذا القانون حاكماً حتى على أفعال الله. كل القوانين جزء من مخلوقاته ومحكومة له سبحانه،

وهو حاكمها المطلق. وكل فرض يتضمن تبعية الإرادة الإلهية فإنه مخالف لصفات الله تعالى من علوٍّ وقدرة مطلقة. وليس معنى كونه عادلاً، أنه يتبع قوانين سابقة هي قوانين العدل، فكل ما يفعله فهو عدل، وليس كل ما هو عدل فهو يفعله. فالعدل والظلم متأخران ومنتزعان من فعل الله سبحانه. فالعدل ليس مقياسا لفعل الله، ولكن فعل الله هو مقياس العدل.

المعتزلة من جهتهم ناصروا العدل وقالوا: إن العدل له حقيقة مستقلة. ولما كان الله سبحانه حكيماً وعادلاً فهو ينجز أفعاله حسب معيار العدل. فلو نظرنا إلى ذات الأفعال بغض النظر عن أنها قد تعلّقت بها إرادة الله التكوينية أو التشريعية لوجدنا بعض الأفعال بذاتها تختلف عن بعضها الآخر. بعض الأفعال بذاتها تتصف بالعدل مثل مكافأة فاعلي الخير، وبعضها بذاتها تتصف بالظلم مثل معاقبة فاعلي الخير. ولما كانت الأفعال بذاتها تختلف مع بعضها وكان الله تعالى خيراً مطلقاً، وكمالاً مطلقاً وحكمة مطلقة، وعدلاً مطلقاً، فإنه يجعل أفعاله حسب معيار العدل، ويصبها في قالبه.(٣)

٢ ـ موضوعة الحسن والقبح الذاتيين:

أخذت هذه الموضوعة قسطاً وافراً من الجدال الفلسفي الكلامي بين المعتزلة والأشاعرة، وهي تشكل امتداداً منطقياً لموضوعة العدل. كان السؤال بإزائها هو التالي: ألا توجد للأفعال بذاتها صفة الحسن أو صفة القبح؟ وهل الصدق والأمانة والإحسان وأمثالها حسنة بذاتها، ما يوجب فعلها، وهل الكذب والخيانة والبخل وأمثالها قبيحة بذاتها وبالتالي أيجب الامتناع عنها؟ ثم إن الصفات من قبيل الجمال واللياقة، أهي صفات واقعية للأشياء وذاتية لها؛ بحيث إن كل فعل بقطع النظر عن فاعله وشروطه الخارجية أحياناً يملك هذه الصفات ويفقد أضدادها؟ أم أن هذه الصفات اعتبارية توجد عندما يتم التصالح والاتفاق عليها وتنعدم عندما يسحب هذا الاتفاق منها.(٤)

٣ ـ موضوعة المستقلات العقلية:

أدت موضوعة الحسن والقبح إلى ولادة موضوعة هي حاصل طبيعتها وأصلها وحركتها المنطقية. عنينا بها قدرة العقل على الاستقلال باكتشاف الصفات الحسنة والسيئة الذاتية للأفعال. فالمعتزلة حين قالوا بالمستقلات العقلية أرادوا بهذا أن يعلنوا أن الإنسان يمكن أن يدرك بالبداهة أن الأفعال بذاتها تتفاوت حسناً وقبحاً، وأن عقله يستطيع أن يحيط بهذه الحقائق بقطع النظر عن إرشاد الشرع له. أما الأشاعرة فلأنهم أنكروا كون

الأفعال بذاتها تملك صفة قبلية، فقد نفوا أيضاً كون الأفعال حسنة أو قبيحة بذاتها، وتبعاً لهذا فإنهم أنكروا قدرة العقل على إدراك ما فيها من حسن وقبح ذاتيين. وزعموا أن الحسن والقبح أمور نسبية وتابعة لشروط زمانية ومكانية خاصة ومتأثرة بسلسلة من التقاليد والتلقينات، كذلك رأوا إلى العقل أنه لا يستقل في إدراك الحسن والقبح بل يستعين بالشرع لمعرفة وتعيين حدود ومواصفات أي منهما. فالأشاعرة إذاً، أنكروا استقلال العقل بالإدراك. وتبعاً لذلك فإنهم أنكروا المستقلات العقلية وهاجموا عقيدة المعتزلة القائلة: إن العقل البشري قادر بمفرده من دون حاجة إلى إرشاد الشارع على إدراك ما يجب وما لا يجب. وزعموا أن الأسئلة الآتية: ما هو العدل؟ ما هو الظلم؟ ما هو الخير؟ ما هو الشر؟ ... هذه الأسئلة كلها لا بد من أخذ أجوبتها من لسان الشارع، ولا بد في هذه الأمور من أن نتبع السنة الإسلامية ونسلم بها. والغالب أنه لهذا السبب أُطلق على الأشاعرة «أهل السنة» و» أهل الحديث». وبهذا الاسم فقد كسب هؤلاء قاعدة اجتماعية ضخمة في أوساط الناس. فالاختلاف بين المعتزلة والأشاعرة والذي كان أساسه قبول أو رفض المستقلات العقلية تلقّاه عامة الناس على أنه اختلاف أساسه قبول أو رفض «السنة» و«الحديث»، أو أنهم تلقّوه بصورة تعارض «العقل» مع «السنة»، فقويت جرّاء ذلك القاعدة الاجتماعية للأشاعرة وامتدت، وضَعُفَت في المقابل القاعدة الاجتماعية للمعتزلة وانكمشت.(٥)

وهكذا يظهر لنا كيف أن الكلام الذي كان من المفترض أن يبقى حصراً على النخبة وداخل فضاءاتها المحدودة، سوف يتحوّل في الأزمنة الإسلامية اللاحقة إلى مسائل اعتقاديه للعوام. ولقد أدرك الإمام **الغزالي** حجم الآثار السلبية المترتبة على هذا التحول حين وضع كتابه الشهير حول هذه القضية بعنوان: «**إلجام العوام عن علم الكلام**». وكان مراده من ذلك وقف الجدل في المواضيع الاعتقادية ذات البعد الفلسفي الكلامي حتى لا ينشأ الاضطراب والتشوّش والفوضى داخل المجتمع الإسلامي وتحصل الفتنة. ومع ذلك فإن مراد **الغزالي** وسواه لم يكتب له قَدره الحسن. فقد انطلقت الفرق الإسلامية المختلفة وأخذت امتداداتها الواسعة في أوساط الناس إلى يومنا هذا.

ومهما يكن من أمر، فإن المجادلات الكلامية الأولى ستستأنف على مدى الأحقاب التالية من التاريخ العربي الإسلامي، خصوصاً وأن المعارف باتت جزءاً من السلطة الحاكمة؛ حيث كان لا مناص لكل سلطة أو شريحة اجتماعية أو سياسية تطمح للاستيلاء على الحكم من أيديولوجيا تتخصص بها لتشكّل لها سلاحاً لعمليات الاستقطاب العام، أو البقاء في الحكم أطول مسافة زمنية ممكنة.

في زمن الحكم الأموي مثلاً، والذي شكل بداية القطيعة الفعليّة مع زمن الخلافة

الراشدة، سعى معاوية بن أبي سفيان إلى رفع مفهوم السلطة إلى مقام المقدّس على حساب النص. بل إنه سيوظّف النص لمصلحة السلطة. ولم يكن قوله المشهور: «إن الله ساق الخلافة لبني أمية قضاءاً وقدراً»، إلاّ ليوظف موضوعة القضاء والقدر كموضوعة كلامية فلسفية لتأكيد شرعيته في الحكم. وحين دار الجدال حول هوية الله لم تفصل الإيديولوجيا الأموية ذلك عن بعده السياسي الاجتماعي. فقد قال منظّروها ودعاتها (الإيديولوجيا الأموية)، إن القرآن قديم وإن صفات الله قديمة وبالتالي فعلمه تعالى قديم ما يعني أنه قضى وقدّر على الأمويين أن يفعلوا ما فعلوا. فهذا الموقف غايته السياسية هنا هو «شرعنة» الخلافة بوصفها نعمة من الله أنعمها عليهم؛ وهي كانت أصلاً موجودة في علمه القديم وجاء الوقت لتظهر على هذا النحو. لقد كان الخليفة هشام بن عبد الملك أحد أبرز الذين أفصحوا بطريقة لا لبس فيها عن مثل هذا التفسير الغرضي حين قال: «الحمد لله الذي أنقذني من النار بهذا المقام»، وهو يقصد بالطبع مقام الخلافة.

المهم من وراء هذه الاستعادات للمآلات الجدالية، هو الدلالة التاريخية التي سوف يتأسس عليها كل ما سيحصل في الأزمنة اللاحقة من توظيفات للعقائد في ميادين السلطة والحكم والنزاعات السياسية والحضارية.

ولو شئنا في هذا الاستهلال أن نمضي إلى قراءة الخطاب الجدالي الذي ساد في مراحل وحقب تالية، ولا سيما في الحقبتين الأموية والمملوكية، فسنجد أن هذا الخطاب قد استمد عناصره الأولية مما شاع في القرن الأول الهجري سواء على صعيد الكلام الإسلامي أو اللاهوت المسيحي. ولسوف يتبدّى لنا في صورة لا غموض في بيانها، أن المجادلة التي عقدها كل من ابن تيمية في مواجهة العقائد المسيحية، ويوحنا الدمشقي في مواجهة العقائد الإسلامية، وكل في إطاره التاريخي، إنّما تؤلف المثل البيّن على تلك الطريقة من الجدل.

إن قراءة تفكيكية تحليلية في ما ذهب إليه الشيخ ابن تيمية والقديس يوحنا الدمشقي من مجادلات، كل من موقعه الفكري والعقيدي، ستبيِّن جملة من المشتركات نوردها على الوجه التالي:

أولاً: المشترك في الموضوعات والمسائل

فسنلاحظ أن ابن تيمية ويوحنا الدمشقي تناولا القضايا الاعتقادية الكبرى المؤسسة للدين؛ من مثل أطروحات «الدين الحق»، «الرسالة المحمدية وسوابقها»، «نسخ الشرائع»،

«عالم الإيمان»، «أصول العقائد» و«حقيقة المسيحية في الإسلام» كما عند **ابن تيمية**. وما يشبهها من موضوعات عند **يوحنا الدمشقي** كما يظهر من كتاب: «**مائة مقالة في الإيمان الأرثوذكسي**». فقد عرض **الدمشقي** إلى المنطلقات الأساسية للإيمان الديني الأرثوذكسي من مثل: «مفهوم الله تعالى» وفيه: «**أن الإله لا يُدرك، وفي أنه ينبغي ألاّ نبحث ولا ندقق في ما لم نتسلمه من الأنبياء والإنجيليين القديسين**»، إلى ما يتضمنه الكتاب من موضوعات يشترك فيها النقل مع العقل كما «**البرهان على أن الله موجود**» وعلى أنه واحد لا كثير، بالإضافة إلى المخصوصات في الاعتقاد المسيحي حول «**الثالوث المقدس**» و«**التمييز بين الأقانيم**» وفي «**الصفات**» و«**خلف الملائكة**» والإيضاحات المنطقية، في أن «الكلمة ابن الله» وفي المقابلة بين «الروح القدس والروح البشري»، ناهيك عن الخوض الفلسفي المنطقي في الموجودات الطبيعية وأصلها وعلاقتها بالخالق إلخ... وقد جعل المسيحيون هذا الكتاب مرجعهم على مدى العصور وخصوصاً في الشرق المسيحي لدراسة اللاهوت. لذا نجد العديد من مخطوطاته في أغلب الأديرة. كما يعتبر هذا الكتاب جزءاً من المدرسة اللاهوتية التي أنجزها **يوحنا** تحت عنوان: «**ينبوع المعرفة**» في أواخر حياته وتحديداً بعد سنة ٧٤٢م، وذلك تلبية منه لطلب أخيه بالتبنّي **قزما**.

وفي حين تتضمن موسوعة «**ينبوع المعرفة**» في جزئها الأول كتاب: «**علم الفلسفة والمنطق**»، حيث يعطي **الدمشقي** أهم التحديدات الفلسفية حسب **أرسطو** وآباء الكنيسة، ويشرح دور الفلسفة بالنسبة إلى اللاهوت، تتضمن في جزئها الثاني تاريخ أغلب الهرطقات، وهو مستوحى من **أبيفانوس** وغيره من الآباء، وأهمّها المقالة الحادية عشرة التي جاءت تحت عنوان: «**جدال بين مسلم ومسيحي**» وفيه يدافع **الدمشقي** عن عقيدة التجسد ويرفض نظرية القضاء والقدر.

ثانياً: المشترك في المنهج

اعتمد كلٌ من **ابن تيمية والدمشقي** في إنشاء خطابهما الكلامي واللاّهوتي على ما حازا عليه من معارف في مجالي النقل والعقل. فقد جمعا بين الإيمان الديني العقائدي ومنجزات المنطق الأرسطي والفلسفة اليونانية عموماً. فبالنسبة **لابن تيمية**، فإنه سيوظف ثقافته الفلسفية في دحض أقوال الفلاسفة والمناطقة في نظرتهم إلى الوجود؛ يقول في الرد على المنطقيين ما يلي: «**بطلان قولهم، إن البرهاني والخطابي والجدلي هي المذكورة في قوله تعالى ﴿ادع إلى سبيل ربك بالحكمة﴾.. إنهم ـ أي الفلاسفة ـ يجعلون ما هو حق وعلم يجب تصديقه، غير علم. وما هو باطل وليس بعلم علماً. وذلك أن هؤلاء جعلوا أجناس الأقيسة**

باعتبار مادتها الخمسة: البرهان، الخطابة، الجدل، الشعر، السفسطة، وأصله سوفسطيقا. وكذلك سائرها لها أسماء باليونانية ولسائر أجناس النطق، لكنها ألفاظ طويلة مثل قاطيغورياس، وأنولوطيقا، إلى غير ذلك. واللغة العربية أوجَزُ وأبيَنُ. فهي أكمل بياناً وأوجز لفظاً...»[٦] وكما قارن ابن تيمية بين التصوف والفلسفة والتشيُّع والمسيحية، قارن ما بين المذاهب الكلامية، وبيّن هذه والكلام الفلسفي في الألوهة على صورة غير مألوفة. وذلك أن المؤلفين الإسلاميين قلما انطلقوا من نظرة شمولية تفصيلية لتاريخ العقائد في الإسلام، وأهملوا عموماً التناظرات المذهبية بين الفرق، وما عدّوا المفاهيم الفلسفية مفاهيم كلامية. كان ذلك - بحسب عزيز العظمة - ناجماً عن نظرة تجزيئية للعقائد، وعن التزام لا مسوّغ تاريخياً له بتصنيف وتسمية الفرق وتحويل الأسماء قسراً إلى مسميات. أما ابن تيمية، فقد سجّل التناظرات بدقة بالغة، وسجّل علاقات التأثير والتوحد في الأسس المفهومية والتصورية، وأدخل بذلك العقائد الفلسفية في مجال النظر إلى تاريخ العقائد الإسلامية بعامة، وهو شأن مازال غائباً حتى اليوم إلى حد كبير عن تأريخ هذه العقائد. ويسجل العظمة، هنا مثلاً على ذلك نقده لمذاهب الشيعة باعتبارها مذاهب كلامية اعتزالية.[٧]

وهكذا جاءت سجالات ابن تيمية على نسق التأليف في علم الكلام. أما ما فعله يوحنا الدمشقي لجهة منهجيته في الجمع بين اللاهوت والفلسفة، فقد كان متكلماً بامتياز بالمعنى الذي كان سائداً في القرن الثاني الهجري في بلاد الشام.

ثالثاً: المشترك في الأسلوب

أظهر النصّان اللذان أشرنا إليهما في مطلع البحث: الهرطقة المائة من كتاب الهرطقات للدمشقي ورسالة ابن تيمية إلى سرجون ملك قبرص، ما يمكن اعتباره تمثلاً للدرجة القصوى في سلم المجادلات الكلامية / اللاهوتية. ولعل وحدة الأسلوب بين هذين النموذجين إنما تمكث في الطبيعة السجالية التي غالباً ما تتسم بالقطيعة، ولجوء كل طرف إلى إقامة جدار سميك يحول دون التواصل مع الطرف الآخر.

صحيح أن ابن تيمية اتبع في مساجلاته العقائدية الطرائق المألوفة في علم الكلام عبر اتّباع منهج السبر والتقسيم؛ أي ترتيب الحجج التفصيلية على صورة «فإن قالوا ... قلنا» إلا أنه في مساجلته للاّهوت المسيحي كان يستحضر العناوين العقائدية المسيحية ثم يرد عليها بطريقة أحادية الجانب. أي أنه لم يتوخ من المجادلة سوى الكلام النظري الساكن في علياء الذهن، بل مضى في هذا النوع من المجادلة ناظراً إليها بوصفها آلية دفاعية عن

الإسلام والمسلمين، في وقت كان الخطر الصليبي محدقاً بالأمة، بعد نهب بغداد وسقوط الخلافة. وهذه الحالة ولّدت شعوراً عارماً بالخوف والقلق مما سيلحق ببلاد المسلمين جراء التهديدات بالغزو العسكري وما ترافق معها في الداخل من محاولات زرع الفتنة والعنف الأهلي. لقد كان على ابن تيمية أن يتصدى وهو في موقع القيادة الدينية، للواقع الحاصل؛ وبعض الذين بحثوا في سيرته وجدوا فيه رجلاً محارباً بسيفه مساجلاً بلسانه وفتاواه: فهو اشترك مع الجيش المملوكي بشجاعة مشهودة في محاربة الصليبيين ومحاربة التتار الإلخانيين، أما على مستوى الداخل وانطلاقاً من منظومته العقائدية، فقد أفتى بمحاربة الفرق الباطنية، وكذلك فعل مع الشيعة في جبل لبنان، وهو ما يؤخذ عليه لجهة أن فتاواه أسهمت إلى حدٍ بعيد من هذا الجانب، في جعل المجتمع الإسلامي أكثر قابلية للعنف والفتن والحروب الأهلية. وإلى هذا، فقد تناول علاقة الأمير (الحاكم) برعيته في ظل الشريعة، وشدد على تطبيق الحدود بشكل حرفي، في حين أولى موضوع الجهاد اهتماماً مميزاً حتى ساوى بينه وبين الصلاة، إلى درجة أنه وضع الجهاد فوق الأركان الشرعية الأربعة (الشهادة، والصوم، والزكاة، والحج)، فالدين جذعه الصلاة وتاجه الجهاد كما يقول، وهو بذلك يجعل محاربة الكفار إحدى وظيفتي ولي الأمر. حيث تتمثل الأولى بتكريس طاقته لخدمة الدين بتأمين انتصار الفضيلة داخل الأمة من خلال إقامة الحدود، والأخرى في خوض الجهاد المقدس خارج دار الإسلام. وغايته مما أفتى فيه أن يحقق الإسلام أكبر نجاح ممكن سياسياً ودينياً، وبذلك يصبح السياسي والديني شيئاً واحداً لا يمكن الفصل بينهما. فالسلطة التي لا تهتم للشأن الديني، والدين الذي لا يهتم إلا لذاته متخلياً عن القوة والعظمة، مكتفياً بالتقوى والخشوع، يخسر في الحالتين وينتهي الاثنان إلى الفشل والخراب. وتلك هي حال المسيحية واليهودية اللتين أصيبتا بهذا المرض الذي منعهما من إقامة الصرح الديني.(٨)

وتكشف سيرة ابن تيمية أنه امتُحن وحبس في دمشق والقاهرة والإسكندرية نتيجة لكلامه في أمور عقائدية وشعائرية وفقهية شتى زجّت به في خلافات حادة مع فقهاء عصره، ومع بعض الفئات الصوفية المؤثرة. ما أدى به إلى خلافات مع الدولة المملوكية التي كنّ لها ولاء تاماً، ثم استعداها في إخلاله بما اعتبر آنذاك من مسلمات العقيدة الأشعرية أو العقيدة الصوفية، والتقليد الفقهي، والممارسة الشعائرية من شعائر الحج، إلى زيارة قبور الرسول(ص) والأولياء. فكان مجتهداً مطلقاً في الفقه والعقيدة في عصر اتّسم بتقدير مطلق للتقليد، ومساجلات ممن اعتبره منحرفاً. وبحسب المعلّقين على سيرته، إن الأسلوب الصدامي المستمر والشرس قد نمّ عن لوثةٍ وسواسية ما في شخصيته؛ فهو لم

يتزوج ولم يتسرّ، بل ذم اللذة والمتعة الدنيويتين، وكره النظر إلى الأزهار إلا عند الضرورة، وتزمّت في مجريات الحياة اليومية على نحو بيّن في بعض النصوص، لكنه كان متقصياً لمواقف مخالفيه على نحو ينمّ عن معرفة تفصيلية بتاريخ الإسلام وعقائده وأصوله، وبتاريخ الأديان والفلسفة والتصوف، ولا نظير له في عصره ولا نظائر له في عهود سابقة ولا لاحقة إلا القليل. بل ربما لم يضارعه في هذا الأمر إلا القاضي **عبد الجبار المعتزلي، وفخر الدين الرازي وابن حزم الظاهري**. فهو بهذا الاعتبار يعد من أهم المفكرين الإسلاميين على الإطلاق. وهذا أمرٌ قد يصار إلى جمعه وتلخيصه بالقول: إنه كان أقرب إلى الاتجاه السلفي للسنة، كما كان **عبد الجبار** للاعتزال، و**ابن سينا** للفلسفة، و**الشاطبي** لأصول الفقه، و**فخر الدين الرازي** لعلم الكلام الأشعري / الفلسفي.(٩)

لم يكن **ابن تيمية** يقصد من مساجلة الفرق والمذاهب المخالفة له، استبقاء كلامه وفتاواه ضمن دائرة الأماكن المغلقة، بل كانت غايته من أن أية فكرة يقولها أن تتحول إلى صيرورة وحركة تأخذ مداها في الأمكنة المتّسعة لجغرافية الأمة. وبهذا المعنى يمكن النظر إليه كشخصية تريد أن تحدث انقلاباً في البناء المعرفي والعقائدي لمسلمي عصر الدولة المملوكية؛ إذ من اللافت أن «فتاواه» في العقائد تشكّل جزءاً كبيراً من القضايا التي أفتى بها، وهي تتجاوز في نسبتها للفتاوى في الأمور الأخرى، ما أفتى به أي من المفكرين الإسلاميين الآخرين. وهذا بحد ذاته أمر بالغ الأهمية؛ إذ إنه يشي بأنه انتقل في الكلام في العقيدة من مقام كلام النخبة من العلماء إلى ميدان العامة. أي أنه انتقل بهذا الكلام من علم الكلام وسياقه الاجتماعي ـ الثقافي إلى مقام الشأن العام. وإن هذا لأمرٌ باعث على النظر في تاريخ اجتماعيات الثقافة في عصره، وإلى البحث في تاريخ الحنبلية بوصفها أخذاً بالعقائد إلى الشارع، وإلى مقام الدهماء في وقت ثابر المتكلمون فيه على القول بضرورة إلجام العوام عن علم الكلام وبالضن بالعلم عن غير أهله (كما هو قول **أبي حامد الغزالي** في هذا الشأن) وهنا لا بد من الإشارة إلى أن **ابن تيمية** سعى إلى اجتياز الحدود التي كانت مرسومة للصراع بين الفرق الكلامية الإسلامية، ساعياً إلى الانفراد بضربٍ مخصوص من الاستقلال الفكري رغم انتمائه إلى المذهب الحنبلي في المجالين الاجتماعي والعقائدي. إلا أنه في المجال الفقهي سعى إلى إضفاء لون مدرّسي خاص به على اعتبار أنه من أهل الاجتهاد المطلق. وهو ما كشف فيه عن نفسه في رسالته الشهيرة إلى السلطان الناصر **محمد بن قلاوون** من أنه «**مجدد الملة في ختام قرنها السابع**».(١٠)

ومن دون شك، فإنه على الرغم من العلاقة القلقة والمضطربة بين **ابن تيمية** والسلطة المملوكية فقد كانت له فلسفته الخاصة في صلة الفقيه بالسلطة. فللسلطة حق التّصرف

مادامت تلتزم بالمعايير اليقينية في أمور العقيدة، أي الإلتزام بالنص المنقول عن القرآن والنبي (ص). والحق أن نصوص **ابن تيمية** كلها تدور حول الوفاء للنص، مستخدماً جميع تقنيات النظريات اللغوية المتوافرة في عصره، من تعميم وتخصيص وتفسير للعبارات، واعتبار للبنى النحوية وامتدادتها السيمانيطيقية، وتحرّ لتاريخية هذا القول أو ذاك، وذلك بالطبع هو أحد الجوانب التأسيسية للإسلام السني أي: البحث عن العالم جديده وقديمه في نصوص القرآن والحديث، واعتبار النص التأسيسي والإجماع القائم عليه (فإن الأمة - كالنبي - معصومة عن الخطأ، وما الإجماع إلا الإجماع الصحيح للعلماء الذين صحّ اعتقادهم وتناظر مع ما ينتجه النص من صحة وحق) الأساس الحصري للاعتقاد والعمل، والمصدر الذي على وقائع الدنيا السالفة والمستجدة أن تعود إليه نظراً وعملاً... فما من مستودع للبراءة الأصلية - بمعانيها كفطرة وكحق وتسويغ - إلا النص. سوف تؤسس هذه الفلسفة في النظر إلى النص كمقدّس، ضرباً من مصالحة مع السلطة إلى حد تقديسها، بعدما تمثلت هذه السلطة النص واحتوته وصارت حامية له ومدافعة عن حياضه المقدّسة.

ربما من هذا المنطلق التأسيسي يمكن أن نقرأ رسالة الشيخ **ابن تيمية** الشهيرة إلى السلطان المملوكي الناصر **محمد بن قلاوون**. فقد بلغ به أمر الاعتصام بحروفية النص حد تسويغه للسلطة المملوكية إعلان حرب إبادة لا هوادة فيها، على من اعتبرهم من الخارجين على الدين من شيعة كسروان في جبل لبنان.

في قراءته للرسالة المذكورة، لاحظ المؤرخ الدكتور **أحمد حطيط** [١١] أنها - الرسالة - انطوت على انتقادات قاسية لمعتقدات هؤلاء. ذلك أنهم على حسب **ابن تيمية** هم «**أهل البدع والمارقون، وذوو الضلال المنافقون الخارجون عن السنة والجماعة، المفارقون للشرعة والطاعة، المتمردون على سلطة الدولة، وهم على مذهب أهالي جزين وما حواليها وجبل عامل ونواحيه، وأهالي قرى متعددة بأعمال دمشق، وصفد وطرابلس وحمص وحماه وحلب واصفاً إياهم بـ«الرافضة»؛ لأنهم ينكرون شرعية خلافة كل من الشيخين أبي بكر وعثمان.**» ويذكر **ابن تيمية** في رسالته أيضاً أن أتباع هذا المذهب يؤمنون بمنتظر «هو حجة الله على الأرض (المهدي) ومن لم يؤمن بمنتظرهم فهو كافر» ... ويذكر **ابن تيمية** - كما يبيّن المؤرخ **حطيط** - أن ثمة دافعين أساسيين للحملات الكسروانية:

١ - يتعلق الدافع الأول بمعتقدات الكسروانيين الدينية، فسكان كسروان، حسب الرسالة لا يتّبعون أياً من مذاهب أهل السنة الأربعة، وهي مذاهب رسمية للدولة على سبيل الحصر، أقرّها السلطان المملوكي **الظاهر بيبرس البندقداري**، وحرّم ما عداها من المذاهب الإسلامية الأخرى، على أن لا يولّى قاضٍ، ولا تقبل شهادة أحد، ولا يرشح أحد لوظائف الخطابة والإمامة أو التدريس، ما لم يكن مقلداً لمذهب من هذه المذاهب.

٢ ـ أما الدافع الثاني فيتصل بما أشيع عن تعاون سكان كسروان مع «أعداء المسلمين» ولقد احتوت رسالة ابن تيمية على اتهام صريح لهؤلاء السكان بأنهم تعاونوا مع الفرنج والمغول، وبخاصة حين هُزم المماليك في معركة وادي الخزندار، وأقدموا على أسر بعض عساكر المسلمين الهاربين وفعلوا بهم «ما لا يحصى من الفساد»، ثم حملوا إلى قبرص من خيل المسلمين وسلاحهم وأسراهم ما لا يحصي عدده إلا الله. ويرى ابن تيمية أن الجماعات السكانية في كسروان والقائلين بمعتقداتهم كانوا من أعظم الأسباب في خروج جنكيزخان إلى بلاد الإسلام، وفي استيلاء هولاكو على بغداد وفي قدومه حلب، وفي نهب الصالحية، وغير ذلك من أنواع العداوة للإسلام وأهله. هذه الأسباب جميعاً شكّلت كما يستنتج المؤرخ حطيط «الحيثيات الشرعية» التي اتكأت عليها فتوى شيخ الحنابلة بدمشق، وحرص على حشدها في الرسالة الشهيرة التي بعث بها إلى السلطان الناصر محمد بن القلاوون لتبرير الإجراءات العسكرية القاسية المتخذة ضد أهالي كسروان، ويضاف إلى ما تقدم أن الشيخ ابن تيمية نشط عشية حملة عام ٧٠٥ هـ، إلى بث رسائله في أنحاء الشام لاستنفار أهل البلاد وحضّهم على المشاركة في قتال الكسروانيين.(١٢)

رابعاً: المشترك بين نزعتين: السلفية/ الأرثوذكسية

تكشف المؤلفات الجدالية / الدفاعية عند يوحنا الدمشقي والمؤلفات والمواقف الكلامية/ الفقهية عند ابن تيمية، عن نزعة حادة ضد الاجتهاد والتأويل، ودعوة إلى العودة لجوهر الدين كما قدمه الأوائل من العلماء والأئمة القديسين. ففي كتابات الدمشقي الجدالية سنجد انشغال كنيسة الشرق بأعدائها الكثر في الداخل (مسيحيون) والخارج (مسلمون وسواهم) وقد كتبها يوحنا بدافع الغيرة على بيت الرب ومحبة الكنيسة كما يقول أتباعه في الكنيسة الأرثوذكسية. ففي مجادلاته على هرطقات الكنيسة كتب الدمشقي ضد هرطقات زمانه كلها: النسطورية، الطبيعة الواحدة، المشيئة الواحدة، أو المانوية، وبدعة محطمي الأيقونات.(...)

وتناولت كتابات الدمشقي الجدلية الدفاعية، مواضيع عقائدية وإيمانية وهي بالتالي مؤلفات لاهوتية على طريقته الخاصة، وعددها سبعة: ثلاثة منها مزدوج، وهو ضد النساطرة واليعاقبة والمانوية. أما المبحث ضد محطمي الأيقونات فهو مثلث الأجزاء.(...)

وكتب يوحنا بحثين ضد النساطرة، مبرهناً فيها عن لاهوت المسيح ووحدة أقنومه، بالاستناد إلى الكتاب المقدس وقانون نيقية. كما كتب بحثاً موجهاً إلى اليعاقبة وأصحاب المشيئة الواحدة تناول فيه «المشيئتين». وباختصار، فإن النزعة العقائدية الصارمة لدى

الدمشقي حيال الفرق المسيحية، تشكل منطقة الاشتراك مع ابن تيمية في نزعته التكفيرية لسائر الفرق الإسلامية ممن هم خارج الدائرة العقائدية لمذهب أهل السنة والجماعة.

مجادلة المسيحية في الرسالة القبرصية:

تأتي رسالة ابن تيمية إلى سرجون ملك قبرص لتعزز نزعته الجدالية، وهذه المرة في فضاء الآخر المسيحي. ومثلما فعلت الظروف التاريخية فعلها في تشكيل وعي ابن تيمية السلفي حيال من أسماهم بالخارجين على الإسلام من المسلمين، كذلك بدا الأمر حيال مسيحيي الشرق وبخاصة منهم مسيحيي دمشق الشام. ومع أنه يتعارض مع السلفية الأرثوذكسية المسيحية التي مثّلها قبله بأجيال يوحنا الدمشقي، لكنه يلتقي معها في جملة من الأساسيات الاعتقادية، ونجد ذلك على سبيل المثال في مقالاته حول قِدم القرآن والكلام الإلهي، ففي هذا المجال يرى أن هناك تشاركاً جوهرياً بين الكلام الربّاني والذات الربّانية، وهو لا ينأى كثيراً عن أصداء المفهوم المسيحي للتشارك الجوهري بين الله وكلمة الله، وليس هذا بمستغرب كما يلاحظ ـ عزيز العظمة ـ فلئن نحونا نحو ابن تيمية، ونظرنا إلى الأسس المفهومية لكلامه بمعزل عن الخلافات بين الفرق والعقائد، لوجدنا أن المفاهيم اللاهوتية والكلامية الإسلامية تنتمي جميعاً إلى عالم مفهومي واحد لا يتصف ضرورة بالتجانس، بل تقع فيه على أساس اشتراك مفهومي عميق، إمكانيات التمايز. وإن نظرنا إلى علم الكلام الإسلامي ومقالاته في التوحيد، لوجدنا ما يضارعه في الاريوسية من المذاهب المسيحية، ذلك أن كل هذا ينتمي إلى تاريخ واحد وتراث واحد.(١٢)

مجادلة الإسلام في «الهرطقة المائة»

يتخذ يوحنا الدمشقي في «الهرطقة المائة» من كتاب الهرطقات نظام الخطاب المركب في المجادلة. فالمتكلم والمخاطب يشكلان معاً نظام هذا الخطاب. إذ المُلقي و «المتلقي» اتحدا في شخص واحد. فإذا سأل على صورة من يسأل ليعرف الجواب، كان الجواب حاضراً في نفس السؤال. إن صاحب الخطاب لا يفعل عندئذ، إلا أنه يغلق على نفسه باب التخاطب مع آخر حقيقي أمامه. سواء أكان هذا الآخر شخصاً فرداً بعينه، أو نصاً ألقاه إليه هذا الآخر ومضى.

إذن لا أحد في المقابل. هاهنا، المُلقي يصوغ الكلمات ليصنع خطابه المركب، وأصبح المتلقي الذي هو الصورة الأخرى في ضمير المرسِل جزءاً لا يتجزأ من الخطاب. بل هو نفس الخطاب؛ لأن لا وجود أصلاً لضمير المخاطب. فهذا الأخير غير مستقل بل هو ذائب أو

مذوَّب في ذات ضمير المتكلم، يرسله كيف يشاء، وعلى النحو الذي يكون فيه الآخر مجرد صدى لكلامه ومقاصده من وراء الكلام.

إلى أي مدى ينطبق ما قلناه على نظام المجادلة، خصوصاً مجادلة عقائد المسلمين، عند يوحنا الدمشقي؟

لو نحن قرأنا «الهرطقة المائة» بشقّيها؛ ظهور الإسلام مع ما فيه من عناوين فرعية (اللاهوت القرآني ـ نقد الوحي ـ اتهام الإشراك في الدين، واتهام عبادة الأوثان ـ بالإضافة إلى نقد بعض السور القرآنية)، أو مناقشة بين مسلم ومسيحي .. سوف نلاحظ ما يلي:

١ ـ حكم القيمة: نعني به أن الدمشقي ابتدأ نصّه الجدالي بإصدار الحكم ببطلان القضية التي يعالجها، من دون أن يعرضها كما تقدّم هي نفسها، أو في أحسن الأحوال، كما يقدّمها أصحابها، أو التابعين لها من العلماء والفقهاء وأهل القول الفصل فيها.

في رؤيته لـ«ظهور الإسلام» يقول: «لقد كانوا إذاً، وثنيين (أي المسلمين الأوائل)، وكانوا يعبدون نجمة الصبح والزهرة التي كانوا يدعونها «خبار» في لغتهم على وجه التحديد، والتي تعني عظيمة... وهكذا كانوا لا يزاولون عبادة الأوثان علناً حتى عهد هرقليوس. ومنذ ذلك العهد وحتى أيامنا هذه قام في ما بينهم نبي منتحل النبوة، اسمه محمد والذي أنشأ هرطقته الخاصة بعد أن تعرّف بالصدفة على العهدين القديم والجديد. بعد أن تجاور كما يبدو مع راهب آريوسي، وبعد أن أحرز لنفسه حظوة لدى الشعب عبر تظاهره بالتقوى. كان يلمّح بأن كتاباً آتياً من السماء قد أوحي به إليه من الله . وفي إنشائه لبعض المعتقدات المثيرة للضحك في كتابه، نقل إليهم هذه الطريقة في عبادة الله».(١٤)

على هذه المقدمة يقيم يوحنا الدمشقي فهمه الخاص لنشأة الإسلام؛ ثم يمضي في خطابه، متناولاً على التحديد إسرائيليات القرآن، خصوصاً تلك التي تتعلق بأنبياء العهد القديم وصولاً إلى السيد المسيح. لكنه وهو يفعل ذلك بطريقة الانتقاء والبتر، ونزع الآيات من سياقها الذي جاءت فيه السور، لا يأتي بالنص الحرفي للآيات كما وردت في القرآن الكريم، مع أنه يحيلنا إلى ترقيم وهمي لا صلة له بها من قريب أو بعيد. فلو حملناه على محمل قراءة الباحث، لألفيناه يعكس خللاً منهجياً في تناول النص. لكن حاصل القصد ليس هذا، وذلك أنه في هذه الطريقة لا يفسِّر ولا يؤوِّل؛ بل إنه لا يقرأ ما ورد في القرآن إلاّ على النحو الذي يناسب لغته المطلقة في نفي أي أساس وحياني لدين الإسلام.

وعلى امتداد هذا الفصل سنجده يعرض إلى الآيات كما وردت على فهمه، وليس كما هي في النص القرآني من ناحية ورودها الحرفي. وهو ما يؤدي إلى قراءة تستهدف غاية واحدة ووحيدة، هي:

أولاً: إحداث الاضطراب في داخل الفضاء الاعتقادي للمسلمين.

وثانياً: تحصين البيئة المسيحية في الشرق من انتشار الإسلام، في وقت كانت فيه الدولة المسيحية البيزنطية تتراجع أمام مد الفتوحات انطلاقاً، من المركز الإمبراطوري القوي للدولة الأموية. ولقد أفاد **الدمشقي** من العلاقة الوطيدة بالسلطة الأموية لكي يبني سلطته المعرفية على أرض صلبة. لم يكن هدفه يقتصر على السعي إلى الدفاع عن حقوق ذوي معتقده، ذلك أن **آل أبي سفيان**، والأوّلين من **آل مروان**، احترموها دائماً، إنما عمل لدى السلطات القائمة بصفته زعيماً مدنياً سياسياً، وممثل السكان المسيحيين... ولم يعانِ المسيحيون كثيراً من تغيُّر الأوضاع خلال عشرات السنين الأولى التي أعقبت الفتح، لا بل كانت هذه الحقبة مصدر نعمة ورخاء لأتباع بعض المذاهب كاليعاقبة مثلاً، الذين نعموا بحكم مستقل، وحظي رؤساؤهم الدينيون بامتيازات مادية وقضائية كثيرة... صحيح أن مجازر قد حدثت، وأُحرقت كنائس، وقامت على الحكم أقلية لا تشارك الأكثرية المسيحية عقيدتها، إلا أنه لم يكن في الأفق ما ينبئ بمضايقات ومناورات واضطهادات الحقب اللاحقة. إذ لا ننسى أن العرب السوريين المسيحيين، ساعدوا إخوتهم قاطني الصحراء في حروبهم ضد بيزنطة. ولهم بالتالي حق عرفان بدو الحجاز لجميلهم وإلا فعلى الأقل عليهم الاعتراف لهم ببعض الحقوق التي تمتع بها آخرون يدينون بدينهم.(١٥)

الدمشقي والسلطة: جدل السياسة والدين

إن السؤال الذي ينطرح بإزاء مجادلة **يوحنا الدمشقي** للعقائد الإسلامية في مجتمع تحكمه إمبراطورية إسلامية قوية كالسلطة الأموية يبدو جاداً واستثنائياً ومثيراً للجدل؛ إذ ما الذي مكّن هذا اللاهوتي الكبير من كتابة نصوص جدالية، تسعى إلى إبطال حقّانية دين هو دين السلطة ودستورها، من دون أن يوضع حد له، أقله في ما يتصل بما يعدُّ مساساً بالمحرمات الاعتقادية التي تشكّل أساساً مركزياً لإيديولوجيا الحكم الأموي؟!

يجمع المؤرخون على دور مركزي لأسرة **يوحنا الدمشقي** في تسهيل سقوط عاصمة بلاد الشام في يد الجيش العربي الإسلامي في العاشر من أيلول ٦٣٥م. وينسب **سعيد بن عبد العزيز التنوخي** إلى **يزيد بن أبي سفيان** مفاوضات تسليم دمشق، استناداً إلى شهادة **البلاذري** و**ابن عساكر**، رغم تعارض إفادات المؤرخين المكيين العديدة لشهادتهما. فلا ينكر هؤلاء المؤرخون المكّيون وجود **ابن أبي سفيان** حين استسلمت دمشق. وكان هذا الزعيم العربي عالماً بمسلك **المنصور بن سرجون** (جد الدمشقي). فلما أصبح حاكم دمشق لم ينسَ بادرة المنصور، تلك التي أتاحت للعرب فتح أهم مدن سورية. ولذا لم يدَّخر وسعاً

في إظهار الثقة له وإغداق النعم. فثبته في المنصب الذي شغله في عهد البيزنطيين، ولربما منحه لقب «مولى حليف»، وقد حمله أحفاده من بعده. ويقول الإكسرخيوس جوزف نصرالله نقلاً عن الأب لامنس «إن ولاء سرجون بن منصور للسفيانيين، جعله مقرباً منهم ومتمتعاً بامتيازات، ومقيّداً بواجبات الحليف والموالي والصديق» ويضيف نصرالله: «إنه منذ ذلك الحين أخذت عائلة منصور تتدخل عملياً في حياة السلالة الأموية الخاصة والعامة. على أن نفوذها هذا لم يدفع بها إلى تسمية الخليفة وعزله كما ظن المستشرق التشيكوسلوفاكي لويس موزل، إذ لدى موت يزيد انتقل حق «الولاء» إلى أخيه معاوية ثم إلى يزيد بن معاوية» لقد أكد بعض المؤرخين المسلمين مثل ابن عساكر وابن شاكر مستندين إلى هذا اللقب (مولى حليف)، أن ابن منصور انتحل الإسلام، إذ كان الموالي يدينون عادة بدين أسيادهم. على أنه لم يحصل شيئ من هذا لوالد القديس يوحنا الدمشقي، ولم تطبّق هذه القاعدة العامة دائماً في الشريعة الإسلامية. وقد أثبت الأب لامنس أن «المولى الحليف» وحتى «المولى المعتق» كانا يحتفظان بدينهما أحياناً على الرغم من ولائهما للخليفة. ولقد اختلف المؤرخون والمؤوِّلون في ما إذا كان والد القديس يوحنا انتحل الإسلام، أو أنه كان مسلماً بالاعتناق. فقد رفض بعضهم هذا الأمر معتمدين على تمسكه بالمسيحية، بدليل تربيته لابنه يوحنا التي أشاد بها كل من كتب سيرة الدمشقي، وقولهم إن سرجون بن المنصور (والد يوحنا) لو كان مسلماً لما بنى لأبناء دينه كنيسة بعد فتح دمشق.(١٦)

مع تولي معاوية الخلافة سنة ٦٦٠م اتّبع في حكمه سياسة الإفادة من وجود النخب المسيحية الضالعة في الإدارة العامة والاقتصاد. وذلك على قاعدة الإتيان بالرجال الأكفاء أينما وجدوا، من دون تفرقة في الجنس والدين. فلم يتردد في الاعتماد على الجيوش العربية المسيحية للدفاع عن مركزه المهدد من الخليفة علي بن أبي طالب. وعهد إلى مسيحيين تميّزوا بحكمتهم ورويتهم وتفوقهم في العلوم المالية والإدارية على عرب الحجاز، في أن يحتلوا المناصب الرفيعة في الدولة(...) ويُنقل من تاريخ الطبري ما مفاده أن سرجون بن المنصور لبث «كاتب معاوية وصاحب أمره» ورجل ثقته حتى وفاته. وسبب ذلك كما يروي الطبري - خدمات أبيه المنصور أيام الفتح، وولائه لآل أبي سفيان، واحتياج أسياد سورية الجدد إلى خبرة موظفي بيزنطية القدماء. وهنالك سبب آخر داخلي مفاده - وبحسب ما يُنقل عن الطبري أيضاً- أنه كان من السهل على معاوية أن يجبر الموظفين المسيحيين على المحاسبة ودفع الضريبة، بينما يتعذر عليه الأمر مع أشراف المسلمين، فيضطر إلى قبول تسوية تعود غالباً بالخسارة على خزينة الدولة. كان معاوية يحتاج أحياناً إلى المال لأغراض سياسية شخصية، ويتحاشى أن يكون تحت رقابة المسلمين المستبدة، فوجد في الموظفين المسيحيين مرونة ولياً يفتقر إليها المسلمون العرب، إذ كانوا

يظنون أن خزينة الدولة المسماة «مال المسلمين» هي لهم يتصرفون بها تصرُّفهم بمالهم الخاص.(١٧)

في عودة إلى السؤال الذي طرحناه في ما سبق عن الخطوة التي يقيمها الدمشقي من جانب السلطتين الأمويتين السفيانية والمروانية، سوف يظهر لنا أن العائلة السفيانية بوجه التحديد حققت انتصار السلطة على العقيدة. قبل ذلك كان الشعار السائد للدولة الإسلامية هو «**العمل بكتاب الله وسنة رسوله وسنة أبي بكر وعمر**»، أما مع **معاوية** فإننا أمام خطاب آخر جديد تماماً: خطاب لا يعلن، وربما لا يضمر كذلك، الإعراض عن العمل «بكتاب الله وسنة نبيّه» ولكنه يقرر صراحة عدم الالتزام بسنة أبي بكر وعمر ولا حتى «سنيّات عثمان»، ولنا أن نقول متسائلين فكيف بنهج **علي بن أبي طالب** وسنته وهو على عداء معه مستحكم. ويقول **الجابري** في سياق الجزء الثالث من كتابه « نقد العقل العربي» ، «إن معاوية فعل ذلك لا لأنه يطعن في هذه السنة أو تلك، بل لأنه يريد أن يلتزم فقط بما يستطيع الوفاء به.

ولهذا نجده يقترح «عقداً» آخر جديداً، (عقداً سياسياً) يقوم على المنفعة على «المواكلة الحسنة والمشاربة الجميلة « أي على المشاركة، ولكن لا في السلطة بل في ثمراتها: الغنيمة (...) . فإنه لا يضير **معاوية** أن يتكلم معارضوه بما قد ينفّس عنهم، فهو على ما يعبّر عنه بعض الباحثيين - يجعل «دبر أذنه تحت قدمه»، ذلك النوع من الكلام الذي « يستشفي به» قائله. المهم بالدرجة الأولى في هذا العقد السياسي (الذي أفاد منه مسيحيو بلاد الشام كثيراً وفي مقدمهم القديس **يوحنا الدمشقي** بوضعه ممثلهم الروحي والسياسي أمام السلطة الأموية)، هو هذا النوع من «الليبرالية» - بالمعنى المعاصر للكلمة- على مستوى حرية التعبير الذي التزم به **معاوية**: لقد كان المبدأ الذي قرّره وعمل به وسار على ضوئه الخلفاء الأمويون عموماً، يقوم على ما يلي: «**قولوا ما شئتم ولن أتدخل إلا حينما أرى أن كلامكم يتحول إلى عمل**» **وقد عبر معاوية عن ذلك عندما « أغلظ له رجل فحلم عنه: فقيل له : أتحلم عن هذا؟ قال: إني لا أحول بين الناس وألسنتهم ما لم يحولوا بيننا وبين سلطاننا**».(١٨)

لم يكن **معاوية** يرغب بالقطيعة مع أحد، بل على العكس فقد كان يحرص - انطلاقاً من مبدأ أن السلطة مصانة من أي مكروه - على أن تبقى العلاقات قائمة بينه وبين خصومه و«شعرة معاوية» مشهورة وقد صارت مثلاً: قال يوماً: «**لا أضع سيفي حيث يكفيني سوطي، ولا أضع سوطي حيث يكفيني لساني، ولو أن بيني وبين الناس شعرة ما انقطعت. قيل وكيف ذلك؟ قال: كنت إذا مدوها خلّيتها، وإذا خلّوها مددتها**».(١٩)

كنتيجة لسياسة **معاوية** القائمة على نظرية الشعرة التي لا تقطع بأي حال، وبناءً على نظرية ترك المجال يتسع للطبقات والاتجاهات الدينية والثقافية تحت سقف السلطة

الأموية، نشأت طبقة اجتماعية سميت بـ «الموالي» التي تضخّم حجمها بالفتوحات، فأصبحت تشكّل فريقاً في المجتمع له وزنه وقوته. والذين قرأوا سيرة الدمشقي ووجد بعضهم أن عائلته كانت تنتمي موضوعياً إلى هذه الطبقة، هم على ما يشبه اليقين بأن السلطة الأموية منحت «الموالي» امتيازات خاصة نظراً لولائها المطلق للسلطة من جهة، وأنها شكّلت عامل توازن في نسبة القوى المشكّلة للمجتمع السياسي، والثقافي، والعسكري في الدولة الأموية. كان اسم «الموالي» يطلق في العصر الأموي على جميع الذين أسلموا من غير العرب. ومع أن مسيحيي الشام هم عرب في الغالب، إلا أن تعامل السلطة الأموية مع أوضاعهم كان تعاملاً مميزاً أكثر مما حصل عليه «الموالي» من امتيازات. صحيح أن وضعية الموالي من الناحية الشرعية وضعية أناس أحرار، ولكنهم من الناحية الفعلية الواقعية، لم يكونوا يعتبرون في مرتبة واحدة مع العرب. لقد كان هناك تمييز اجتماعي وحواجز سياسية، وكان «الموالي» في الدرجة الأدنى من السلم الاجتماعي، إلا أن ما كان يميّز وضع المسيحيين هو أنهم من أهل الذمة، وفوق ذلك فإنهم بالنسبة للنظام الأموي أشبه بطبقة تكنوقراطية، يُحتاج إليها في كثير من نواحي إدارة الدولة والمجتمع. ويبدو أن التسامح مع البيئة المسيحية وخصوصاً مع عائلة يوحنا الدمشقي قد بلغ الدرجة التي صار القول ببطلان شريعة الإسلام، أمراً مسكوتاً عنه من جانب حكم بني أمية. ولو عرفنا أن زوجة معاوية ميسون هي مسيحية من قبيلة بني كلب، وكانت والدة يزيد لظهر لنا واحد من الأسباب الوجيهة لحظوة مسيحيي الشام لدى النظام الأموي. ولقد بدا ذلك بوضوح حين استقر لمعاوية الحكم في دمشق، حيث إنه آثر أن يتحالف مع قبائل الغساسنة المسيحية، مفضّلاً إياها على قبائل الحجاز. وغدا هذا التحالف في ما بعد حِرزاً للسلالة الأموية(...) وهكذا قضى يزيد صباه بين ظهراني أخواله المسيحيين زعماء قبيلة بني كلب، في صحبة أتراب مسيحيين كالشاعر الأخطل، والمنصور بن سرجون؛ أي القديس يوحنا. وقد تحرّر علناً وجهراً من أحكام الشريعة الإسلامية حتى اتّهمه بعض المؤرّخين المسلمين بانتحال المسيحية. فقد عهد بتثقيف ابنه إلى راهب مسيحي. ويخبر ابن العبري أنه أبقى حكّاماً مسيحيين على مقاطعات كثيرة و(الرّها) خصوصاً، فقد ظلّت هذه المدينة مدة طويلة يحكمها إنستاس بن أندراوس... ويقول مؤرخو تلك الحقبة أن قصر الخلفاء كان مفتوحاً للشعراء المسيحيين والمسلمين على السواء. ويستقبل فيه الأعشى بني تغلب، والنابغة بني شيبان، بكل حفاوة وإكرام (...) والأخطل الذي قال عنه عبد الملك: «إنه لكل أسرة منشدها، ومنشد الأمويين الأخطل»... كان يبيح لنفسه حرّيات كثيرة في كلامه عن النبي محمد والإسلام تدهشنا اليوم، وكما ويدهشنا أيضاً هجاؤه الشهير للأنصار (مناصري النبي) قدّيسي الإسلام، إذ أنحى عليهم بألذع الكلام والمعايب، فيجد في يزيد محامياً ومناصراً ضد الأنصار الحانقين بحق على «ابن النصرانية» لسوء المعاملة التي

خصّهم بها. وقد اعتاد هذا الشاعر المسيحي أن يعلّق صليباً من ذهب على صدره، حتى لقّب بـ«حامل الصليب»، كما يبيّن الأب لامنس نقلاً عن تاريخ ابن عساكر (المجلد ١٤ ـ ص ٧٣)، وأكثر من ذلك فقد كان يظهر في البلاط الأموي رافع الرأس، فيشق صفوف الحاشية الملكية المتراصة، عارضاً لجميع الأنظار الصليب المعلّق بعنقه، فلا يجد ملازمو البلاط ما يعترضون به على شهادة الإيمان هذه... أما الغرباء سكان مكة والمدينة النازلون عرضاً في البلاط، فكانوا يستاؤون كل الاستياء من هذا المشهد.(٢٠)

إذا كانت هذه المناخات هي التي شكلت وضعية النخبة المسيحية في ظل الأمويين، فليس غريباً أن يتسع الأفق ليوحنا الدمشقي ليمارس حدّه الأقصى من حريته الدينية والرعائية، بحيث مكّنه ذلك من أن يصبح زعيماً روحياً وسياسياً واجتماعياً لرعيته بلا منازع. وكذلك ليس بأمر غريب عليه أن يدوّن كتاب الهرطقات وخصوصاً «الهرطقة المائة» منه، من دون أن يخشى غضب الحكم الأموي الذي ظلّ طيلة سيطرته على البلاد الإسلامية يعلن التزامه الرسمي بالقرآن والسنة. في عصر الدولة الأموية حاول الحكام بكل وسيلة توظيف العلماء والفقهاء. فقُبِل من قُبِل ورُفِض من رُفِض، ودفع من دفع ثمن رفضه وحرصه على استقلاله سجناً وتعذيباً. وكان «الخداع الأيديولوجي» سبيلهم إلى السيطرة على العامة. هكذا كانت مقولة «الجبر» غطاءً دينياً وشرعياً لتبرير الظلم، وكان الحكم بالرياء على من دخلوا في الإسلام فسقطت عنهم «الجزية» تبريراً لاستمرار فرضها عليهم رغم إسلامهم، وذلك حتى لا تتأثر مواردهم المالية، وتجف منابع الثراء والأبهة. وضاعت صرخة الخليفة عمر بن عبد العزيز: «لقد جعلنا الله ولاةً لا جباة» سدى بعد وفاته. وإذ انبثقت مقولة الإرجاء ـ أي ترك الحكم على عقيدة الإنسان لله سبحانه وحده يوم الحساب ـ رداً فكرياً لمناهضة التأويل الأموي لإيمان الناس واختيارهم الدخول في الإسلام، لكن سرعان ما تم استيعابها في نطاق ايديولوجيا الدولة، فتحوّل المرجئة من «الثورة» ضد النظام إلى تبريره، وصار «الإرجاء» امتناعاً عن نقد الظلم والفساد السياسيين.

ولم يختلف الأمر كثيراً في عصر بني العباس، حيث حاول المأمون أن يفرض عقيدة «خلق القرآن» بقوة السيف فقضى على الفكر الاعتزالي، وأفسح المجال لهيمنة السلفية الحنبلية هيمنة شبه تامة. وبالتدريج تحوّل الفكر الإسلامي من أن يكون «صياغة» للواقع وترشيداً له إلى أن يكون «تبريراً» لهذا الواقع، بمنحه غطاء إيديولوجياً ومشروعية دينية. لقد هيمن نمط «العارف المطيع» في مجال الفكر والثقافة والأدب في القرن الخامس تقريباً، وتزايد دوره في تحويل الفكر إلى غطاء يحجب عن الوعي آليات السلطة في السيطرة والهيمنه والإستغلال والعنف. وهكذا خاض أبو حامد الغزالي معارك فكرية لصالح النظام العباسي على أكثر من جبهة: تأسيس الفكر «الأشعري» تأسيساً فلسفياً، وتقنين التصوّف

المهادن المذعن بديلاً للتصوّف الثائر المعارض، وتبرير سلطة الخليفة العباسي ضد سلطة عدوّه الشيعي، وعلى الأسس الشيعية ذاتها، ومناهضة محتوى الفكر الفلسفي العقلاني والحكم بكفر الفلاسفة. بعد ذلك وبنتيجته تجمّد الاجتهاد، فيما سيطرت نزعة الشروح والتلخيصات في كثير من المجالات المعرفية، وتحّول الاتجاه الفكري الأشعري الممتزج بالتصوف، من كونه مجرد اتجاه ضمن اتجاهات أخرى عديدة، إلى أن يكون هو «العقيدة». وصارت أقاويل الأشاعرة والحنابلة في أصول الدين، تذكر في الكتب المتأخرة تحت عنوان «ما يجب اعتقاده ولا يجوز الجهل به» ، وهكذا هيمن التقليد على العقل المسلم، فاكتفى بترديد أقوال القدماء وتكرارها. وصارت علوم الفلسفة والمنطق من المحرمات، فمُنع تعلُّمها وتعليمها، وانعكس موقف التبعية للماضي، والإذعان لأقاويل القدماء دون فحص أو نقاش، إلى نوع من «الإذعان والتسليم والطاعة» لكل سلطة تتدثّر بعباءة القديم أو تحتمي بمظلة التراث، وفي هذا الإطار يصبح المعيار الوحيد للإنسان هو « الطاعة»، وهو معيار لا يترك مجالاً لإنسانية خارج المعيار، سواء للمسلم فضلاً عن غير المسلم.(٢١)

الخلاصة:

ومثلما فعل يوحنا الدمشقي قبله بقرون لناحية إصدار الأحكام على المخالفين والمختلفين، يعود ابن تيمية ولأسباب ذاتية وتاريخية لينشئ تجربة مشابهة من حيث منطقها الداخلي لتجربة الدمشقي. فهو بهذا إنما سعى إلى تأليف مرجعية عليا للمسلمين يُرجع إليها في شؤون الدين والدنيا. والأمر الذي يدعو إلى السؤال بعد انعقاد هذه المقاربة والمقارنة بين يوحنا الدمشقي «الأرثوذكسي» وابن تيمية «السلفي»،هو إلى أي مدى ستكون عليه آثار حضور فكر كل من الرجلين في هذا الزمن، وخصوصاً في ما يتعلّق بالتواصل والتقارب بين الأديان التوحيدية وبين المسيحية والإسلام على وجه الخصوص؟!

ما لا يُشك فيه أن الخطابين بقطع النظر عن الشروط الزمانية والمكانية المكوّنة لهما، يقيمان الحد على إمكانيات التواصل أو الحوار. فسواء كان الأمر متعلقاً بالهرطقة المائة للدمشقي أو بالرسالة القبرصية للشيخ ابن تيمية، فإنهما يشكّلان مُبتعثاً للقطيعة. لكنهما يضيئان في الآن نفسه، على ذلك النوع من الجدال الكلامي / اللاهوتي ذي الطابع الدفاعي/ الهجومي، وهو النوع الذي فرضته ضرورات تطور الزمان الديني في بلاد الشام، خلال حقبتين متشابهتين على الرغم من الفاصل التاريخي المديد بينهما.

الهوامش:

(١) راجع لويس غردية وجورج قنواتي، **فلسفة الفكر الديني بين الإسلام والمسيحية**، نقلة إلى العربية الشيخ صبحي الصالح والأب فريد جبر، دار العلم للملايين، بيروت، حزيران ١٩٧٩، ج٢، ص ٩.

(٢) مرتضى مطهري، **العدل الإلهي**، ط٣، الدراسات الإسلامية ، بيروت، ١٩٩٧، ص ٢١.

(٣) مطهري، المصدر نفسه، ص ٢٢.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢٢ ، ٢٣.

(٥) المصدر نفسه، ص٢٤.

(٦) ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، ص ٤٣٨ ـ ٤٥٦.

(٧) عزيز العظمة، **ابن تيميه**، رياض الريس للكتب والنشر، الطبعة الأولى، ٢٠٠٠، ص١٥.

(٨) عبد الغني عماد، **السلفية وإشكالية الآخر بين المفاصلة والمفاضلة**، ندوة السلفية، معهد الدراسات الإسلامي للمعارف الحكمية، بين ٦ و ٩/ ١/ ٢٠٠٤م.

(٩) عزيز العظمة، **ابن تيمية**، مرجع سابق، ص١٣.

(١٠) عزيز العظمة، **ابن تيمية**، نقلاً عن: مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، **الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية**، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٦، ص ٨٨ ـ ٩١.

(١١) أحمد حطيط، **قضايا من تاريخ المماليك السياسي والحضاري**، (٨٤٨ـ٩٢٣ هـ)(١٢٥٠ـ١٥١٧م)، دار الغرب، بيروت شباط ٢٠٠٣، ص١٥٤.

(١٢) أحمد حطيط، المصدر نفسه، ص ١٥٦، هذا ويناقش في هذه التهمة بعض المؤرخين ولا مجال لتفضيل الكلام في هذه النقطة.

(١٣) عزيز العظمة، نقلاً عن: مرعي بن يوسف الكرمي الحنبلي، **الكواكب الدرية في مناقب المجتهد ابن تيمية**، دار الغرب الإسلامي، بيروت ١٩٨٦، ص١٧.

(١٤) أنظر الدمشقي، فصل « الهرطقة المائة» من كتاب **الهرطقات**، ص٤٩.

(١٥) **منصور بن سرجون، المعروف بيوحنا الدمشقي**، للإكسرخوس جوزف نصر الله، نقله إلى العربية الأرشمندريت أنطوان هبّي، منشورات المكتبة البوليسية ١٩٩١، ص ٥٧ ـ ٥٨.

(١٦) راجع الأكسرخيوس جوزف نصر الله ، المصدر نفسه، ص ٤٧ ـ ٤٨.

(١٧) راجع الأكسرخيوس جوزف نصر الله، المصدر نفسه، ص ٥٠.

(١٨) نقلاً عن أبي محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبة، **عيون الأخبار**، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الجزء الأول، ص ٩.

(١٩) نقلاً عن أبي محمد عبد الله بن مسلم الدينوري بن قتيبه، **عيون الأخبار**، المؤسسة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، الجزء الأول، ص ٩.

(٢٠)راجع الأكسرخيوس جوزف نصر الله، مصدر سابق، ص٦٤.

(٢١) **نصر حامد أبو زيد، دوائر الخوف**، المركز الثقافي العربي، بيروت، الطبعة الأولى١٩٩٩، ص ١٦٧ ـ ١٦٨.