مقالات
ISSN: 2090 – 0449 Online
ARCIF Arab Citation and Impact Factor, [Q3].
AIF Arab Impact Factor for Arabic Scientific Journals, [1.43].

الدور الثقافي والسياسي للمؤسسات العلمية الرسمية في خراسان خلال القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي

إيهاب نبيل رفاعي
باحث دكتوراه تاريخ إسلامي
كلية دار العلوم
جامعة المنيا – جمهورية مصر العربية

مُلَخّص

يقدم هذا المقال موجزًا تاريخيًا عن دور البنى الفوقية، في الثقافة والسياسة في إقليم خراسان، أحد أقاليم المشرق الإسلامي، والذي يتمتع بأهمية جيو- استراتيجية خاصة للخلافة العباسية، تلك البنى الفوقية التي تمظهرت في المؤسسات العلمية الرسمية مثل: المدارس والمكتبات، وغير الرسمية التي تجلت في بلاط السلاطين والأمراء والخلفاء، الأمر الذي يشي بتسييس القضايا التي تتصل بالفكر والثقافة في أقاليم المشرق الإسلامي خاصة، والعالم الإسلامي عامة؛ ليبرز ذلك قاعدة منهجية تاريخية، وهي انطلاق الفكر يكن من الواقع – ليس العكس - الذي صنعه، أو البيئة الحاضنة التي تشكّل النص التاريخي، لكن يتم تناولها بآلية جدلية لا ميكانيكية تخّل وتبسط وتعتسف الأحكام التاريخية؛ لذا فالحركة تكن من الداخل إلى الخارج، فتم إبراز دور المدارس والمكتبات وبلاط السلاطين الفكري والسياسي، غير منعزلين عن تناول التيار العقلي بين الازدهار والتقهقر. وقد توصل الباحث إلى أهمية دور المؤسسات العلمية الرسمية المدارس والمكتبات في نشر العلوم والثقافة والفكر على اختلاف أنماطها ومذاهبها، والتي من شأنها إثراء الحياة الفكرية والثقافية في خراسان والمشرق الإسلامي كافة خلال القرن (الرابع الهجري/ العاشر الميلادي). أضف إلى ذلك اقتران الدور السياسي بالثقافي، والذي تجلى في بروز دور بلاط السلاطين والأمراء في تبني أبرز وأشهر المفكرين والعلماء والفقهاء؛ لعقد مجالس العلم والمناظرات فيما بينهم، أو بين الفرق والمذاهب والأيديولوجيات المتباينة.

بيانات المقال:

تاريخ استلام المقال: ١٤ أكتوبر ٢٠٢٢
تاريخ قبول النشر: ٢٥ نوفمبر ٢٠٢٢

كلمات مفتاحية:

خراسان؛ المؤسسات العلمية؛ المعتزلة؛ الأشعري؛ علم الكلام

معرِّف الوثيقة الرقمي: 10.21608/KAN.2022.310324

الاستشهاد المرجعي بالمقال:

إيهاب نبيل رفاعي. "الدور الثقافي والسياسي للمؤسسات العلمية الرسمية في خراسان خلال القرن الرابع الهجري، العاشر الميلادي".- دورية كان التاريخية.- السنة الخامسة عشرة- العدد الثامن والخمسون؛ ديسمبر ٢٠٢٢. ص ٧٤ – ٨٣.

Twitter: http://twitter.com/kanhistorique
Facebook Page: https://www.facebook.com/historicalkan
Facebook Group: https://www.facebook.com/groups/kanhistorique

Corresponding author: ehabhistory@gmail.com
Editor In Chief: mr.ashraf.salih@gmail.com
Egyptian Knowledge Bank: https://kan.journals.ekb.eg

This article is distributed under the terms of the Creative Commons Attribution 4.0 International License (https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided you give appropriate credit to the original author(s) and the source, provide a link to the Creative Commons license, and indicate if changes were made.

نُشر هذا المقال في دَورِيةُ كَان التَّارِيْخية للأغراض العلمية والبحثية فقط، وغير مسموح بإعادة النسخ والنشر والتوزيع لأغراض تجارية أو ربحية.

مُقَدِّمَةٌ

لم تنقطع الصلة ألبته بين الثقافة والسياسة في أي عصر من العصور التاريخية؛ ذلك لأن منبتهما جذر واحد متمثل في الواقع السوسيو- اقتصادي، ذلك الجذر الرئيسي لكل الأبنية الفوقية التي تشكّلت وفقًا لمدى التطور والتناقض والسيرورة والصيرورة لحركة المجتمع وأنماط إنتاجه وعلاقاتها، فكل عصر يعكس ثقافته التي تعبر عنه سواء عصر ازدهار أو اضمحلال؛ لذا كان اختيار عنوان الورقة البحثية الدور الثقافي والسياسي للمؤسسات العلمية التي اكتظت بها حواضر العالم الإسلامي في مشرقه، في فترة من فترات ذروته وتحولاته السياسية الأكثر زخمًا، والتي تدور حول القرن (الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، حيث وجود أكثر من خلافة إسلامية تحكم مناطق وأقاليم مترامية الأطراف مثل الخلافة العباسية (١٣٢-٦٥٦هـ/٧٤٩-١٢٥٨م) والخلافة الفاطمية الإسماعيلية (٢٩٧-٥٦٧هـ/٩٠٩-١١٧١م)، تلك الخلافتان اللتان تنازعتا حول ضم الكثير من أقاليم المشرق الإسلامي، مما انعكس ذلك الصراع في صورة مذهبية سنية – شيعية، الأمر الذي استتبع تأسيس منابر ومنارات فكرية تُؤطِر للصراع فكريًا وثقافيًا.

عند انتصاف القرن (الثالث الهجري/ التاسع الميلادي)، قد نشط دعاة المذاهب والفرق المعارضة في نشر دعوتهم في مناطق متفرقة وعديدة، خاصة في أقاليم العراق العجمي، وأشهرها خراسان وطبرستان وجرجان وما وراء النهر، وبالتحديد خراسان التي تُشكِّل إقليم استراتيجي ذو أهمية جيوسياسية للخلافة العباسية منذ انطلاق دعوتها منه عام (١٠٠هـ/٧١٧م)، بالإضافة إلى أن الواقع التاريخي السوسيو- اقتصادي في نهاية القرن (الثالث الهجري/ التاسع الميلادي) قد شهد تحولًا هامًا ومفصليًا، وهو ما أكده بطروشوفسكي بقوله بدخول الخلافة واندفاعها نحو مرحلة المجتمع الإقطاعي المتكامل، الأمر الذي استتبع مأسسة إطار فكري يدافع عن هذا التطور والتحول الاقتصادي الجديد سياسيًا وفكريًا.

انطلاقًا من تلك المقدمة النظرية قسمت موضوع الدراسة إلى ثلاث محاور ذات صلة وثيقة ببعض لا انفصام بينهم أولهم تناول دور المدارس والمكتبات في نشر وترويج الفكر الإسلامي، أما المحور الثاني دور بلاط السلاطين والأمراء في احتضان الثقافة والفكر لما تمثله من إطار حاضن للسياسة بصفة رسمية؛ لذا ارتأيت أن ادخله في نسيج التناول المؤسسي لنشر الثقافة لغرض سياسي، بحيث يصير كلاهما مندغمين فكريًا على أرضية تاريخية، فأما المحور الثالث يتمثل في طرح تساؤل جدير بالإجابة عليه وهو هل صمد التيار العقلي على الرغم من محاولة قمعه؟

أولاً: دور المدارس والمكتبات في نشر وترويج الفكر الإسلامي

لقد اشتهرت مدينة نيسابور بنشاطها العلمي وتعتبر أول مدينة سبقت إلى تأسيس المدارس، بجانب أنها تحوي أكثر من عشرين مدرسة علمية وغيرها من عشرات المساجد ومراكز الصوفية والمكتبات، مما أدى إلى اندفاع الكثير من سائر البلاد الإسلامية للانتقال إليها والترحال[١]. وقد اختلف حول نشأة أول مدرسة في نيسابور بل وفي خراسان نفسها، وأصل هذه المدارس أيضًا، فقد أشار بارتولد[٢] إلى أثر البوذية في إنشاء المدارس وقال بأنها تقليد (للنوبهار) أو (Vihara) ودلل على ذلك أن المدارس ظهرت أول الأمر في شرق العالم الإسلامي، ولم تظهر في غرب بلاد فارس أو في بغداد إلا في القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي، كما أشار إلى أن هذه المدارس كانت مستقلة عن تدبير الحكومات وسياستها؛ حيث هذه المدارس – كما سنرى فيما بعد – أُنشئت بإيعاز من السلاطين والأمراء لأهداف سياسية ومذهبية وأبرزها تلك التي أمر بإنشائها نظام الملك والمشهورة باسم النظاميات.

ويرى شوقي ضيف[٣] أن أول مدرسة بُنيت بمدينة نيسابور في منتصف القرن (الرابع الهجري/ العاشر الميلادي) كانت مدرسة "أبي حفص الفقيه" وكان يدرس بها للطلاب الفقيه الحنفي ابن شاهويه* (ت:٣٦١هـ / ٩٧١ م) ، لكن لم يحدد تاريخ بنائها، ومن ناحية أخرى نجد عند المؤرخ العراقي ناجي معروف[٤] قائمة بمدارس وُجدت في نيسابور تأسست على يد علماء عرب، بل وأُنشئت قبل مدارس نظام الملك، في خراسان وما وراء النهر مثل:

- مدرسة "حسان بن محمد الأموي القرشي" المعروف بأبي الوليد النيسابوري أنشئت بنيسابور قبل ٣٤٩هـ - ٩٦٠م.
- مدرسة "ابن حبان التميمي البستي" ٣٥٤هـ - ٩٦٥م.
- المدرسة "الصاعدية" عام ٤٠٢ هـ - ١٠١١م.
- مدرسة "سهل الصعلوكي العجلي" ٤٠٤ هـ - ١٠١٣م.
- مدرسة "أبي عثمان الصابوني" ٤٠٥هـ - ١٠١٤م.
- مدرسة "ابن فورك الأنصاري" ٤٠٦هـ - ١٠١٥م.
- مدرسة "ابن ناضرة الأسدي" ببوشنج ٤٥٠هـ - ١٠٥٨م.
- المدرسة القشيرية قبل عام ٤٦٥هـ - ١٠٧٢م.

هـذا فضـلًا عـن مـدارس أخـرى أنشـأها العلمـاء العـرب أنفسـهم أو أنشـئت لهـم في خراسـان، وكانـت الدراسـة باللغـة العربية في المدارس التي أنشأها العلماء المسلمون بالمشرق الإسلامي، سواء كانوا من العرب أرومة أو بالولاء[٥]، ثم كثر بناء المدارس في النصف الأول من القرن (الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي)، مثل المدرسة البيهقية التي بناها الإمام "أبـو الحسـن محمـد بـن شـعيب البيهقـى" مفـتي الشـافعية بنيسـابور[٦]، وأيضًـا مدرسـة الاسـترابادي (ت:٤٤٠هـ/١٠٥٧م) الـتي بُنيـت لأصـحاب المـذهب الشـافعي، والمدرسـة السـعدية الـتي بناهـا الأمـير نصـر بـن سـبكتكين عـام (٣٨٩هـ/٩٩٩م)[٧]، وقـد أُنشئت المدارس في المشرق الإسلامي عمومًا أحادية المذهب أي لم توجد مدارس ثنائية مشتركة بين مذهبين ولا ثلاثية ولا رباعية[٨].

والآن نلقـي الضـوء عـلى بعـض النظاميـات الموجـودة بخراسان والتي بُنيت على غرار نظامية بغداد التي أسسها الوزير نظام الملك عام (٤٥٩هـ/ ١٠٦٦م).

١/١-نظامية مرو

وكان في نظامية مرو خزانة كتب وضعها نظام الملك تحوي الكثـير مـن الكتـب والمصـادر تشـتمل العلـوم الإسـلامية في مختلـف المـذاهب السـنية، وقـد درس فيهـا أغلـب الأسرة السمعانية ومن أشهر رجالها "أبو المظفر السمعاني التميمي" (ت: ٤٨٧هـ/ ١٠٩٤م). وهـو منصـور بـن محمـد بـن عبـد الجبـار السمعاني المروزي فقيه على المذهب الحنفي، أخذ الفقه الحنفي عن أبيه، وبقى حنفيًا يدَّرس ويناظر، وقدم إلى نيسابور وحضر مجالس إمام الحرمين أبي المعالي الجويني، ثم تحول إلى المذهب الشافعي عام (٤٥٠هـ/ ١٠١١م)، واضطرب لذلك أهل مرو وتشوش العامة[٩].

نسـتنتج مـن هـذا الـنص دلالـة واضـحة عـلى أن المـذهبين السـنيين الحنفـي والشـافعي كانـا في صـراع دائـم ومـدى ارتبـاط ذلك بالعامة من الناس.

٢/١-نظامية هرات

من أشهر علمائها "أبو بكر الشاشي" (ت:٤٥٧هـ/ ١٠٦٤م) وهـو محمد بن علي بن حامد الإمام وكان يدرس بهرات على المذهب الشافعي[١٠]. وهناك أيضًا وُجدت مدارس للعلوم بمدينة بلخ، التي اُشتهرت بمقامات الطلاب والأرزاق جارية على من طلب العلم، ويبرز هنا العامل السوسيو- اقتصادي تمثل ذلك في أن بلخ أثرى مدينة حيث بها مياسير التجار وأراضي زراعية خصبة يمتلكها الأغنياء[١١].

كذلك يصف الإصطخري[١٢] أهل بلخ ومرو بأنهم أنجب أهل خراسـان فى الفقـه والـدين والنظـر والكـلام، وكانـت لفقهـاء خراسـان طريقـة خاصـة في الفقـه، تُعـرف بهـم وكـان يقابلهـا الطريقـة العراقيـة، ويـرى ابـن خلكـان أن أول مـن جمـع بـين الطريقتين هـو "أبـو عـلى الحسـين السـخي" مـن كبـار تلامذة "أبي بكـر القفـال المـروزي" وهـو مـن كبـار الفقهـاء الشـافعيين في خراسـان وصـاحب مؤلفـات قيِّمـة في الفقـه، وأن أول مـن وضـع علم الخلاف الفقيه "أبو زيد عبدالله الدبوسي" وهو فقيه على المذهب الحنفي، الذي كان يقيم ببخارى وتوفي هناك عام(٤٣٠هـ/ ١٠٣٨م)[١٣].

بعـد أن وضـحنا دور المـدارس في نشرـ وتـرويج الفكـر الإسلامي، جاء دور آخر للمكتبات التي انتشرت بشدة منذ أوائل القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي، والتي أسهمت بدور كبير للغاية في انتشار العلوم والفكر، سواء في الدويلات السنية أو الـدول الشـيعية كالبويهيـة والفاطميـة. فقـد تزايـد الاهتمـام بالمكتبات العامة، حيث وُجدت مكتبات الوراقين التي تعرض فيها الكتب للبيع، وكانت تتكاثر في المدن الكبيرة حتى تصبح سوقًا مستقلًا، وكانت هناك مكتبات عامة للدولة، وأيضًا في كل جامع كبير مكتبة تضم ما يفقه العلماء على طلاب العلم في الجوامع[١٤] مثل مكتبة جامع نيسابور الكبيرة والتي تعود جذورها إلى القرن الخامس الهجري/ الحادي عشر الميلادي[١٥].

فضلًا عن وجود رعاه للعلم يبنون المكتبات للطلاب ومثال شهير على ذلك أن الفقية "ابن حبان البستى" (ت: ٣٥٤هـ/ ٩٦٥م) بنى بنيسابور خزانة كتب ومساكن لطلاب العلم الغرباء وأجرى لهم الرواتب[١٦]. كذلك وقد شغف البويهيون بالكتب وجمعها واتخاذ مكتبات خاصة لأنفسهم، وكان لديهم من ذلك ثلاث مكتبات كبيرة، أولها مكتبة عضد الدولة البويهى، والثانية مكتبة وزيره "ابن العميد" وكانت أكبر من السابقة، وأما الثالثة مكتبة "الصاحب بن عباد" وزير مؤيد الدولة بالرى، ويقال أنها أضعاف مكتبة ابن العميد[١٧].

ويذكر أن الأمير نوح بن منصور الساماني أمير خراسان، قد أرسل إلى "الصاحب بن عباد" وزير مؤيد الدولة البويهي في السر يستدعيه ويرغبه في خدمته، فاعتذر له الصاحب بداعي أن لديه من كتب العلم ما يحمل على ٤٠٠ جمل أو أكثر، وأيضًا جعل مكتبته وقفيه عامة وتاريخ وقفها (٣٨٥هـ/ ٩٩٥م) وهي السنة التي توفي فيها الصاحب[١٨]. وهناك سبب آخر ساعد على انتشار العلم وترويجه، وهو تنقل العلماء والرواة في أقاليم المشرق الإسلامي، مما أضفى سيولة على الجانب الثقافي، فمثلًا هناك

من روى بجرجان عن جماعة من أهل الري وهرات، لا سيما أن السلطان محمود الغزنوي يبعث لهم من سائر الأمصار مثل: "أبي سعد حمد بن منصور بن الحسن الجولكي" الذي كان رئيسًا لعلماء جرجان وقد جاء إلى غرنة حاضرة السلطنة الغزنوية[١٩].

ثانيًا: دور بلاط السلاطين والأمراء في احتضان الثقافة والفكر

لقد كان لبلاط السلاطين والأمراء في المشرق الإسلامي دور هام في نقل ونشر الفكر الإسلامي بمختلف أنواعه، فضلًا عن احتضانهم للعلماء والفقهاء، ومن ثم جرت صراعات ومناظرات ومناقشات علمية يحاول كل فريق إثبات وجهة نظره ونشر مذهبه، بالإضافة إلى سبب آخر لا يمكن إغفاله وهو سبب سياسي جعل كل أمير أو سلطان يلجأ لجذب العلماء إلى بلاطه، فترتب عليه أحداث مرتبطة بنواحٍ مذهبية واجتماعية. والآن نلقي الضوء على هذا الدور الذي لعبه بلاط السلاطين والأمراء في خراسان خاصة والمشرق الإسلامي عامة، ولنبدأ بالبلاط السامانى الذي تغلب عليه النزعة القومية الفارسية.

لقد كان لتأثير النزعة الفارسية الواضحة في بلاط هؤلاء الأمراء السامانيين، حيث يعتبر من أهم المراكز التي جذبت الناظمين بالشعر الفارسي، سواء في خراسان أو بخارى[٢٠]، ومن أشهر حكام الدولة السامانية الذين عرفوا باهتماماتهم بالعلم، وتقديرهم للعلماء ،وشغفهم بالكتب والمؤلفات "نوح بن نصر الساماني"، الذي كان من أدباء أمراء السامانيين[٢١]، ومنهم أيضًا الأمير "إسماعيل بن أحمد" الذي كان يحسن إلى محمد بن نصر المروزي، وهو أحد العلماء والفقهاء وله مؤلفات كثيرة، وهو من أفقه علماء نيسابور[٢٢]. حيث كان الأمير إسماعيل بن أحمد الساماني يصل محمد نصر المروروزي في كل عام ٤٠٠٠ درهم، فضلًا عن الأمير "نصر بن أحمد" الذي أولى العلم عنايته واهتمامه، حتى ألف له الطبيب الطاهرى كتاب "أدب النفوس"[٢٣].

وقد كان "أبو بكر محمد بن زكريا الرازي" – وهو من أشهر الأطباء وله ما يزيد على مائة مؤلف في الطب – من أبرز العلماء الذين حرص السامانيون المعاصرون له على الاستفادة من علمه، وكانت بينه وبين "منصور بن إسماعيل الساماني" صداقة فألف له الرازي كتاب "المنصوري"، وألف أيضًا كتاب "القصد" للأمير أبي على أحمد بن إسماعيل الساماني[٢٤]. كما يذكر ابن كثير[٢٥] استضافة الأمير نوح بن نصر الساماني للطبيب الفيلسوف ابن سينا (ت:٤٢٨هـ/١٠٣٦م)؛ ذلك لأن الأمير كان يعاني من مرض فعالجه ابن سينا، إضافة إلى أنه أثرى البلاط السامانى بعلمه وإبداعاته، فأغدق عليه الأمير نوح العديد من الهدايا، وكون له مكتبة ضخمة تحوي الكثير من العلوم.

هذا بالإضافة إلى ميزة تميز بها البلاط السامانى، ألا وهي مجالس عقد للمناظرة بين يدى الأمراء، فكان الأمير يسأل المسألة ثم يتكلمون عليها ولكن في مذاهب أهل السنة فقط[٢٦]؛ لأنه بالطبع لم يكن باستطاعة الأمراء السنيين مناقشة أي مذهب معارض مثل الشيعة والمعتزلة، ولعل المناظرات التي كانت تجري بين المذهبين الحنفي والشافعي تزيد من حدة الصراع بينهما ولاسيما أن السلطة السامانية متمذهبة بالمذهب السنى الحنفي.

ولم يختلف الأمر بالنسبة للبلاط الغزنوى، الذي استطاع جذب العلماء والشعراء إليه، لاسيما في عهد السلطان محمود الغزنوي، الذي جعل بلاط خراسان وغزنة من أروع المراكز الثقافية والعلمية في المشرق الإسلامي، وإن كان لنا رأى آخر في مسألة جذب العلماء سنناقشه فيما بعد. لقد حرص السلطان محمود الغزنوي على استقدام العلماء والفقهاء السنيين، وذلك بالطبع لمحاربة الفكر المعارض المتمثل في الشيعة والمعتزلة، ومن ضمن العلماء الذين كانوا يحضرون مجلسه "على بن عبد الله النيسابوري" الذي استقدمه السلطان محمود عام (٤١٤هـ/١٠٢٣م)؛ للسماع منه، وأيضًا استطاع استقدام "الاستغاديزي" وهو عالم وأديب (ت: ٤٣٩هـ / ١٠٤٧م) والذي كان فيما بعد مؤدبًا لأولاده[٢٧].

لكن أهذا يكفي لأن نقول بأن عصر السلطان محمود الغزنوي هو عصر حرية الفكر؟ هناك أحد المؤرخين[٢٨] قد قال بأن عهد السلطان محمود من ألمع العهود، إذ جعل غزنة من أروع المراكز الثقافية، وأن بلاطه ملاذًا لمشاهير العلماء والأدباء، وتألق في عهده نجم كثير من الفلاسفة والشعراء أمثال البيروني والفردوسي والدقيقي.

وقد ذهب باحث آخر[٢٩] إلى القول بأن النشاط العلمي الذى ظهر على أيام السلطان محمود الغزنوى، قد ظهر بواسطة التخويف لا الترغيب، بحيث يجعل مركزه في قصره وترنو إليه الأبصار وتشخص إليه الأنظار، حيث يعتبر محمود الغزنوى من كبار الخاطفين لرجال العلم والآداب والفنون، وكثيرًا ما كان يعاملهم في النهاية معاملة تنطوي على كثير من الازدراء والامتهان، ولم يكن بين رجال العلم في زمانه أفضل من "ابن سينا" و"البيرونى"، وكان الاثنان يعيشان مع زمرة منتخبة من رجال العلم والأدب مثل الفيلسوف "أبى سهل المسيحى"

والطبيب "أبى الخير الحسن بن الخمار"، والرياضي "أبى نصر بن العرَّاق".

بالإضافة إلى أنه بعد إغارة السلطان محمود الغزنوى على أملاك الخوارزميين[٢٩] عام (٤٠٨هـ/١٠١٧م)، بعث السلطان محمود إلى "مأمون بن مأمون" (ت: ٤٠٧ هـ/١٠١٦م) أمير خوارزم يقول فيها: "لقد سمعت أن جماعة من رجال العلم يقومون على خدمة أمير خورازم مثل فلان وفلان وكل واحد منهم قد أصبح نسجًا وحده وبرز في عمله، ومن الواجب عليك أن ترسلهم جميعًا إلى قصري حتى يتشرفوا بلقائي، فنحن نرجو أن ننتفع بعلمهم وفنهم، ونرجو أن يحقق لنا أمير خوارزم هذه الرغبة التي أبديناها ....."[٣٠].

فهذا الخطاب على ظاهره معتدل اللهجة، ولكنه في الحقيقة كان مجرد أمر من محمود إلى الأمير مأمون، بأن يبعث إليه بمن لديه من رجال العلم والأدب، فأبدى ثلاثة من الرجال وهم البيروني والخمَّار والعَّراق رغبتهم في الذهاب، بينما رفض ابن سينا وهرب إلى ابيورد ثم طوس فنيسابور ومنها إلى جرجان، وكان يتولاها في ذلك الوقت رجل العلم والأدب شمس المعالي قابوس بن وشمكير بن زيار" (٣٦٨-٤٠٣هـ/٩٧٧ - ١٠١٢م)[٣١].

يتضح من تلك النصوص الواردة عن جذب السلطان محمود الغزنوي للعلماء والأدباء، أنه بالفعل أراد الشهرة والإعلام عن أنه رجل علم راعي العلماء والأدباء، بالإضافة إلى استغلال هؤلاء العلماء لمحاربة معارضي السلطة، إلا أن هناك بعض العلماء تمت معاملتهم بشكل سيء مثل البيروني، ووفقًا لما ذكره كراتشكوفسكي[٣٢] عن إصرار محمود الغزنوي على أخذ البيروني معه إلى غزنة عام (٤٠٨هـ/ ١٠١٧م) بوصفه عنصرًا لا يطمأن إليه، وتكاد لا تحلو مصنفاته المتأخرة بأجمعها من الشكوى المرة لما يلاقيه من سوء التقدير ولمصيره الشخصي، لاسيما أن البيروني عرف عنه في تلك الفترة معاناته من شظف العيش.

أما عن عصر الدولة البويهية وهم شيعة زيدية، فقد كان أمراء بني بويه من المهتمين بالعلوم العقلية، حيث بلاطهم كان مقصدًا للمشتغلين بهذه الدراسات، وقد آوى إليهم ابن سينا بعد فراره من سطوة محمود الغزنوي، وعندهم وجد الراحة والفرصة لتأليف كثير من مؤلفاته القيمة الموجودة حتى الآن[٣٣].

فهناك رأى يقول بتشيع الفيلسوف ابن سينا، وأن تشيعه هذا سبَّب اضطهاد السلطان محمود الغزنوى له، حيث يقول ابن سينا حاكيًا عن أبيه: "وكان أبي ممن أجاب داعي المصريين، ويُعد من الإسماعيلية وقد سمع منهم ذكر النفس والعقل على الوجه الذي يقولونه[٣٤].

من الواضح أن هذا النص يشي بتشيع ابن سينا على المذهب الإسماعيلي، وتعاليمه عن طريق أبيه، وبالفعل انعكس ذلك على أفكاره. كذلك وزراء الديلميين ورجال حاشيتهم من هواة العلم والفلسفة مثل "أبي على بن سوار" كاتب عضد الدولة البويهي الذي أنشأ في البصرة مكتبة ومدرسة للمعتزلة[٣٥]، فلعل هذا يفسر التقارب الفكري بين الشيعة والمعتزلة ولاسيما أن المذهبين يتمتعان بأعمال العقل وحرية الفكر والتطور والتجديد.

وعلى نفس النهج صار الفاطميون في رعاية العلماء والعلم وبناء المدارس والمكتبات، والجدير بالذكر أن العلماء في البلاد الخارجة عن النفوذ الفاطمي، خصوصًا الذين كانوا يعانون من الفقر، أرسل إليهم الفاطميون يستدعونهم إليهم ويضمنون لهم العيش الكريم، بل والذي يدعو إلى الإعجاب بالفاطميين أن بعض العلماء الذين استدعوهم أو وفدوا إليهم ووفروا لهم التفرغ للعلم كانوا على غير مذهب الفاطميين[٣٦]، لكن هناك بعض العلماء عملوا لحساب الفاطميين، مثل اتصال الرحَّالة ابن حوقل بهم، وفي هذا الصدد ذكر المستشرق الهولندى "دوزى" أن هذا الرحالة كان يتجسس ويعمل لحساب الفاطميين في الأندلس[٣٧].

خلاصة القول، أن لبلاط الأمراء والسلاطين دورًا هامًا في نشر وترويج الفكر الإسلامي، على الرغم من أن المصالح السياسية هي الهدف الأساسي من اهتمام الأمراء والسلاطين في جذب العلماء والمفكرين، خصوصًا الدويلات السنية مثل السامانيين أو الغزنويين أو السلاجقة، لكن مع أغراض الأمراء والسلاطين في ذلك، فقد أبدع العلماء والمفكرون في إخراج كل ما لديهم من فكر؛ لإثراء الحضارة الإسلامية، على الرغم أيضًا من التعصب المذهبي الموجود استطاع العلماء غير السنيين في إثراء الفكر الإسلامي.

ثالثًا: هل صمد التيار العقلي على الرغم من محاولة قمعه؟

ننتقل الآن إلى الحديث عن نقطة نحن نرى أنها في غاية الأهمية؛ لأن الحديث عن التيار العقلي، الذي ضم بين دفتيه الفلسفة وعلم الكلام (في صيغته الإعتزالية) كفكر مختص بذاته ليس بمنأى عن تلك الجوانب؛ لذا فلنحاول الإجابة عن هذا التساؤل المهم.

بداية لا بد أن نشير إلى مقاربة فكرية مهمة ألا وهي علم الكلام؛ لأنه ينطوي على كثير من الأفكار التي زادت وطورت من الفكر والثقافة الإسلامية، بل وتسببت في زيادة صراع المذاهب المختلفة، خاصّة ضد المعتزلة – الذي سيأتي ذكرهم فيما بعد- وهم رواد التفكير العقلاني. وقد عرَّف الغزالي[٣٨] (ت: ٥٠٥هـ/ ١١١١م) علم الكلام" بأن غرضه حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة ؛ فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بالكلام، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة، ولكنهم اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلموها من خصومهم".

وتعريف ابن خلدون[٣٩] (ت: ٨٠٦هـ/ ١٤٠٦م) لعلم الكلام نجده مرادف لتعريف الغزالي، حيث يقول : "علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذاهب السلف وأهل السنة". إننا نلاحظ شيئًا هامًا في تعريف الغزالي لعلم الكلام، ألا وهو "استناد المتكلمين أو اعتمادهم على مقدمات تسلموها من خصومهم"، **ما معنى هذا الكلام؟**

المعنى هو الاعتماد على البراهين العقلية والأدلة العقلية، في تفسير الأشياء وتدعيمها للكتاب والسنة، وهي أهم سمة تميز المعتزلة، وهم المقصودون بالخصوم في كلام الغزالي، خاصّة أن الغزالي متبع المذهب الأشعري، والأشعري نفسه كان من تلاميذ الجبَّائي المعتزلي، أي أن المذهب الأشعري اكتسب سمة مهمة، وهي النظر العقلي، لكن لم يعملها بالشكل المطلوب؛ لأنه أصبح مذهبًا سياسيًا للخلافة العباسية ضمنيًا، وأصبح مرتبطًا بالمصالح السياسية والاقتصادية، فبالتالي كان الهدف هو القمع الفكري للمعتزلة، الذين أطلقوا العنان للعقل فأثرى الفكر الإسلامي، فأصبح المذهب الأشعري غطاء إيديولوجي للنظام الإقطاعي، الذي تزايد نفوذه وساد في عهد السلاجقة الأتراك ومثَّله الإمام الغزالي.

أي إن الأشعرية أنشأوا علم كلام خاصًا بهم؛ لمواجهة فكر المعتزلة الذين ابتكروا علم كلام عقلي؛ لإزالة اللاهوتية والنصية الأثرية عن الفكر الإسلامي، وإطلاق حرية العقل. وفي هذا الصدد يفرق أبو حيان التوحيدي[٤٠] بين طريقة المتكلمين والفلاسفة، بأن المتكلمين هم الذين استخدموا الجدل وتوظيف الفلسفة لخدمة الدين والحديث بشيء من العقل والمنطق، لكن استخدامهم محدود بالنسبة للعقل فهم نقليون أو نصيون أكثر، أما الفلاسفة فهم يحكِّمون العقل في جميع آرائهم ومناقشاتهم، ويُطلق عليه ترتيب العقل الطبيعي.

وكانت خلافة المتوكل (٢٣٢- ٢٤٧هـ/ ٨٤٦ – ٨٦١م) خاتمة لعصر حافل بالآداء والمبادئ، وفاتحة لعصر آخر قُيدت فيه الآراء والأفكار، وفتحت فيه السلطة للمحافظين من الفقهاء والمحدثين[٤١]، كذلك بعد أن بويع الخليفة المعتضد العباسي (٢٧٩ – ٢٨٩هـ / ٨٩٢ – ٩٠١م) أصدر قرارًا بمنع الوراقين من بيع كتب الفلاسفة وما شاكلها، ومن يفعل يحبس ويعذب[٤٢]. كذلك سار على نفس النهج الخليفة القادر بالله وبوصفه زعيمًا دينيًا روحيًا للخلافة كان يترأس اجتماعات الفقهاء الذين كانوا يصدرون الفتاوى بتكفير الفاطميين الشيعة وتحريم حرية الفكر، فضلًا عن أن الخليفة نفسه وضع بعض الكُتيبات يهاجم فيها المعتزلة والمذهب العقلي[٤٣].

يتضح من النصوص السابقة أن الخلافة العباسية أخذت على عاتقها محاربة الفكر الفلسفي والنظر العقلي، بمساعدة فقهاء السنة المرتبطين بالسلطة، وهذا بالطبع لم يخل من الدوافع السياسية والاجتماعية الموجودة، علمًا بأن العصر العباسي الثاني أُطلق عليه عصر تسلط الأتراك، وفقدان الخلافة هيبتها، هذا بجانب النمط الإقطاعي الذي ساد المشرق الإسلامي عمومًا، ما جعل هناك منظِّرين للمذهب الأشعري الذي أصبح الغطاء الفكري للنظام الإقطاعي.

فلم يخطئ فيليب حتي[٤٤] حين قال بمبدأ (بلا كيف)، الذي نتج عن الفكر الأشعري، وهو يقضي على حرية الفكر ويحاول إخمادها وإيقاف البحث العلمي، وقد كان الغرض من المدرسة النظامية التي أسسها الوزير السلجوقي نظام الملك، نشر المذهب الأشعري بعد سيادة نظام الإقطاع العسكري.

ففي هذا الصدد يرد السيد محسن الأمين[٤٥] على قول الذهبي – وهو أحد فقهاء السنة – حين وصف الذهبي علم الكلام والمنطق، بأنه علم مترد وضد الدين، وقد جاء رد السيد محسن الأمين بأن الدين هو الذي حث على العلم والنظر والاستدلال، فالذهبي وغيره إنما يتبعون فيها قول الأشعري. وحسبنا مقولة الحسن البصري بأن العقل هو الذى يدفع إلى الجنة ويحمي من النار[٤٦]. إذن أصبح الصراع الآن ضد المعتزلة وضد الفلسفة، التي أصبحت في محنة حقيقية، منذ أن تكاتفت الخلافة مع الدويلات السنية في المشرق، ضد كل ثوري معارض يتبنى فكر حر، مثل المعتزلة والشيعة خصوصًا الزيدية والإسماعيلية.

وقد وُفق بطروشوفسكي[٤٧] - في رأيي- في قوله بأن الصراع مع المعتزلة وفلاسفة الإرادة الحرة حتم على أهل السنة استخدام أصول ثابتة جديدة، فلم يكتفوا بمعاقبة المعارضين

ومطاردتهم فحسب، بل استخدموا سلاح الفكر والعقيدة ضدهم، ورغم هذا فإن اندفاع تيار التكامل الإقطاعي في أقطار الخلافة، كان السبب الأصلي في ظهور علم إلهيات جديد عند السنة. لكن قبل ولوج موضوع صمود الفلسفة في وجه السلطة العباسية ومعاونيها، يجب أن تشير إلى شئ هام، ألا وهو وجه التناقض بين نظام السلطة المائل للإقطاعية، واعتناقهم في نفس مذهب أبي حنيفة الحر حتى ولو اسمًا فقط.

نقول أن المذهب الحنفي قد ساد معظم أقاليم المشرق الإسلامي، على الرغم من تعبير مذهب أبي حنيفة عن صيغة بورجوازية مثلى في الأحكام، وكان أبو حنيفة يتطلع إلى إقامة صيغة تعالج الحاضر وتضع في اعتبارها المستقبل، ومن القرائن الدالة على أن مذهب أبي حنيفة اكتسب "صيغة بورجوازية" في الأحكام، أن الآخذين به كانوا في الغالب تجارًا وحرفيين، فالمعتزلة – الذين كانوا زعماؤهم تجارًا – كانوا كذلك أحنافًا، وأيضًا يعرف عنه تعاطفه وتأييده للثورات الزيدية، وذلك كله يقيم الدليل على أن مذهبه في الفقه عبَّر عن تطلع القوى الثورية نحو إقرار نظام في التشريع، يضمن مزيدًا من تنامي المد البورجوازي، ويفسر ذلك مطالبة الفقهاء الأحناف الخلافة العباسية مرارًا بإلغاء المكوس، ونجاحهم في إرغامها على استصدار تشريعات لمصلحة التجار[٤٨]، ولم يخطئ كاهن[٤٩] حين ذهب إلى أن هؤلاء الفقهاء عبروا عن مصلحة فئة من التجار اتصلوا بها.

من ناحية أخرى لم يكن من الغريب أن نجد إشارة عن أحد المؤرخين[٥٠] عن وجود صلة بين المذهب الشافعي السني والمذهب المعتزلي، لاسيما أن الشافعي تتلمذ في المدينة بعد عودته من اليمن على "إبراهيم بن أبى يحيى" وهو معتزلي المذهب، وكان الشافعي يعتبره من الثقات، لعل هذا يفسر وجود التفسيرات العقلية والنظر والاستدلال في فقه وفتاوي الشافعي. كذلك نجد إشارة أخرى لدى ابن العماد الحنبلي[٥١] بأن شيخ المعتزلة القاضي عبد الجبار بن أحمد عبد الجبار كان شافعي المذهب، وأصبح فيما بعد شيخ المعتزلة إلى أن توفى عام (٤١٥هـ / ١٠٢٤م).

أما عن صمود الفلسفة الإسلامية على الرغم من محاولات قمعها وقمع الفكر الحر المعارض، فإننا نبدأ بالحديث عن رواد التنوير أو أصحاب الفكر العقلاني، الذي تبنى الحفاظ على التراث الفلسفي، بل وسعى إلى التطوير والتجديد بصبغة إسلامية، ألا وهم المعتزلة. فيتحدث الجاحظ[٥٢] وهو معتزلي المذهب عن قيمة وأهمية العقل بأنه أشد احتياجًا من السيف، وأسرع إلى التجديد والتغيير، واستخدامه كقيمة في التفكير مثل الدواء الذي يقتل المرض أو السم، لا يقوى معارضوه على مقارعته لضعف حجتهم، فمن أدركه أدرك كثيرًا من احتياجاته. فرأي الجاحظ يعكس شيئًا له دلالة مهمة، ألا وهي كيف انعكست أهمية العقل على الواقع سواء السياسي أو الاجتماعي، فالجاحظ يشير إلى ناحية تنويرية تثويرية من شأنها الارتباط الوثيق بالناحية السياسية، وبالفعل هذا ما حدث من تعضيد ومساندة المعتزلة للشيعة الزيدية في ثوراتها ضد السامانيين والخلافة العباسية السنية.

لدرجة أن دفعت أحد المؤرخين[٥٣] إلى القول بأن القاضي عبد الجبار لم يكن بين الزيدية عالم ومحقق أبرز منه. خصوصًا أنه من المعروف أن القاضي عبد الجبار من أعلام المعتزلة الكبار، لكن تصنيف المؤرخ له ضمن الزيدية ربما لاتفاق كبير بين المذهبين من الناحية الفكرية مما انعكس على نشاط الشيعة السياسي، ووجود اتفاق على بعض الأفكار مثل مسألة الإمامة عند الزيدية، فالمعتزلة تقول بولاية المفضول مع وجود الأفضل وهذا ما تقول به الزيدية.

وقد أشار حسن حنفي[٥٤] إلى أن الحضارة الإسلامية بلغت ذروتها وقت ظهور المعتزلة، وسيادتها للفكر في أواخر العصر العباسي الأول وبداية الثاني، أي منذ عهد الخلافة المأمون حتى مجيء الخليفة المتوكل – والذي بدأ مرحلة القمع الفكري- وهذا الاختيار الاعتزالي قد يكون أكثر تعبيرًا عن حاجات العصر والواقع، وأكثر تلبية لمطالبه، فقد رفض المذهب الطبيعي قديمًا؛ لأنه كان خطرًا على التوحيد وفاعليته، وهو مذهب أصحاب الطبائع عند الجاحظ (ت: ٢٥٥هـ/٨٦٨م)، إبراهيم النظَّام (ت: ٢٣٠هـ/٨٤٤م)، معمر بن عبَّاد (ت: ٢٢٠هـ/٨٣٥م).

وقد وصف حسن حنفي[٥٥] المذهب الأشعري عند معرض حديثه عن علم الكلام، بأنه الرجوع إلى النص الخام أي أنه شبه المتكلمين بوزراء الداخلية، ومهتهم الدفاع عن العقل الداخلي، الذى لا يمكن له أن يتطلع إلى حضارات الغير أو فلسفاتهم، على الرغم أن نشأة علم الكلام كان هدفها تحويل النص إلى معنى، والآية إلى فكرة، ومحاولة العثور على نظرية عقلية خالصة للنص، إلا أنه لم يحقق ذلك واكتفى بالرد على الفرق الخصوم والرد على الملاحدة، وأصبحنا أسرى للنصوص بعد أن كانت النصوص أسرى لعقول القدماء[٥٦].

أما عن الفلسفة ونشأتها فهي تشبه وزارة الخارجية، ومهمتها التعامل مع حضارات أخرى غازية والانفتاح عليها وفي مقدمتها الحضارة اليونانية، وقد حاولوا إعادة بناء العلم النظري

القديم (علم الكلام) على أساس من المفاهيم الجديدة، مستعملين نفس أسلحتهم التصورية، ومن ثَمَّ فإن الفلسفة من جنس علم الكلام، ونجد كثيرًا من المتكلمين فلاسفة، وكثيرًا من الفلاسفة متكلمين مثل الكندي وابن رشد، وقد نجحوا في ذلك إلى حد كبير، بأنهم استطاعوا القضاء على ظاهرة الضمور في علم الكلام، وأيضًا الاستغناء عن منهج النص السائد في علم الكلام، بالإضافة إلى كشف الجانب الرمزي في النص الديني، ومن ثم تكون مهمة الفيلسوف النفاذ إلى ما وراء الخيال، والقضاء على حرفية المعنى؛ لذلك تعتبر الفلسفة تطوير للفكر الاعتزالي وللتنزيه الإلهي[٥٧].

فضلًا عن أن الفلسفة أفق أوسع من علم الكلام، ففي حين أن علم الكلام يغلب عليه الرفض وضيق الأفق والتحيز المسبق والتعصب أحيانًا، وُجد أن الفلسفة يغلب عليها القبول، غير أن أهم سمة للفرق بين الاثنين، أن علم الكلام يعارض الخصم ويكفره، في حين أن الفلسفة تضم الخصم في حقيقة أعلى منها[٥٨]، وفي هذا الصدد قد ذهب أبو حيان التوحيدي[٥٩] (ت: ٤١٤هـ/١٠٢٣م) بتسارع المعتزلة إلى التكفير، وأنهم أكثر الفرق قذفًا لخصومهم بالتكفير أعلقهم بأسباب الفسق والهتك. لكننا نرى بعكس ما قال به التوحيدي؛ لأن هذا متناقض لما تتضمنه الأصول الخمسة عند المعتزلة، وهناك أصل يسمى "المنزلة بين المنزلتين"، فمرتكب الكبيرة عند المعتزلة ليس بكافر ولا بمؤمن، بل هو فاسق اي منزلة بين الكافر والمؤمن.

وإذا كانت الفلسفة قد لقيت كل الترحيب بين صفوف الشيعة، خاصة الإسماعيلية، واستخدمت بعض الآراء الفلسفية لتدعيم وجهة نظرهم في بعض القضايا، فإن هذا الأمر قد بلغ ذروته في عهد بني بويه، الذين سيطروا على الخلافة العباسية منذ عام ٣٣٤هـ/ ٩٤٥م، ذلك أن البويهيين نشأوا نشأة ثورية في بيئة شيعية وهم لا يرون بني العباس أصحاب حق في الخلافة، ومن ثم أرادوا أن يتخلصوا منهم، لكنهم أدركوا خطورة هذه الخطوة على كيانهم السياسي، فعدلوا عنها واستعاضوا عن ذلك بتشجيع كل حركة وكل فكر يمكن أن يسهم في إضعاف هذه الخلافة السنية[٦٠].

كذلك وجد الفكر اليوناني ترحيبًا لدى الفاطميين وتوسعوا في دراسته، لاسيما أن الحياة العقلية في العالم الإسلامي في القرن (الرابع الهجري/ العاشر الميلادي)، وما بعده كان أكثر العلماء النابغين كانوا متأثرين بالآراء الشيعية، ونرى بعض الفلاسفة الذين كانوا على صلة بالتشيع مثل ابن حوقل وابن سينا وجماعة إخوان الصفا، وفيلسوف الدعوة الفاطمية وحجتها في العراق وكرمان "أحمد حميد الدين الكرماني"[٦١].

ويذكر فيليب حتي[٦٢] أن النظام الإسماعيلي يشبه الفيثاغورثية اليونانية القديمة من حيث اعتبار العدد "سبعة" مقدسًا، وقد جعلت السبعية النظام الكوني والحوادث التاريخية أمرًا مرتبًا على هذا العدد، وهم يتبعون في حدوث الكائنات فلسفة غنوصية مبنية إلى حد ما على الأفلاطونية المحدثة، ويجعلون التجليات سبعة هي: الله، العقل، النفس، المادة الأصلية، الفضاء، الزمن، عالم الأرضين والبشر. لعل هذا انعكس أيضًا على فكرة الإمامة، بأنها سبعة أئمة تتوقف عند محمد ابن إسماعيل الإمام السابع، وبالتالي أيضًا انعكس على فكرهم السياسي، مما أدى أحيانا إلى التطرف وتمثَّل ذلك في ظهور فرقة القرامطة. إذن يظهر لنا بوضوح أن الشيعة ومعهم المعتزلة هم حماة الفلسفة في المشرق الإسلامي، على الرغم من القمع الفكري الموجود آنذاك، سواء في حقبة الغزنويين أو السلاجقة الأتراك أصحاب العقلية البدوية والعسكرية[٦٣].

ومن خلال ما سبق نستطيع القول أن التعددية المذهبية والفكرية هي ناتج تحولات سوسيو سياسية، قد تجلت وتمظهرت في مبدأ الحرية العقلية في تفسير النص الديني، وأنه حق مطلق لكل إنسان وليس من حق أي سلطة، قهر هذا الحق واغتصابه كما فعل فقهاء السلطة السنية، سواء الخلافة العباسية أو حراسها من الدويلات السنية[٦٤].

خَاتمَةٌ

في نهاية تلك الورقة البحثية التي حاولنا فيها قدر الإمكان تتبع المسار السوسيو-سياسي والسوسيو- ثقافي لدور المؤسسات العلمية في خراسان نخلص إلى:

- أهمية دور المؤسسات العلمية الرسمية المدارس والمكتبات في نشر العلوم والثقافة والفكر على اختلاف أنماطها ومذاهبها، والتي من شأنها إثراء الحياة الفكرية والثقافية في خراسان والمشرق الإسلامي كافة خلال القرن (الرابع الهجري/ العاشر الميلادي).
- اقتران الدور السياسي بالثقافي، والذي تجلى في بروز دور بلاط السلاطين والأمراء في تبني أبرز وأشهر المفكرين والعلماء والفقهاء؛ لعقد مجالس العلم والمناظرات فيما بينهم، أو بين الفرق والمذاهب والأيديولوجيات المتباينة.
- تبيان الغاية السياسية من وراء تبني السلاطين لعقد المجالس والمناظرات الفقهية والعلمية، والتي تمثَّلت في قمع معارضيها من المذاهب الشيعية والاعتزالية؛ الأمر الذي استدعى إنشاء مدارس ذي مغزى سياسي كالنظاميات، بهدف نهائي وهو الهيمنة السياسية المدفوعة بمصالح طبقية، فكان التداخل بين الثقافي والسياسي.
- رصد مقاومة التيار العقلي الذي تمظهر في أفكار كلًا من الشيعة والمعتزلة، الذين اتخذوا من الفلسفة والتنوير سلاحًا عقليًا، واجهوا به انغلاق التيار الرسمي السني، فكان ابتكار علم كلام معتزلي وشيعي في مواجهة علم الكلام السني في صيغته الأشعرية، الذي أصبح مذهب سلطة الخلافة العباسية رسميًا، وكذلك مذهب الدويلات الطرفية السنية كالغزنويين والسلاجقة.

الاحالات المرجعية:

(١) الحافظ أبو الحسن عبد الغافر بن إسماعيل الفارسي، **تاريخ نيسابور**، ط قم، ١٤٠٣ هـ.ق – ١٣٦٢ هـ.ش، ص١.

(٢) **تاريخ الترك في آسيا الوسطى**، ترجمة: أحمد السعيد سليمان، د.ت – د.م، ص٥٨.

(٣) **عصر الدول والإمارات**، ط ٤ دار المعارف، مصر ١٩٩٦م، ج ٤، ص٥٢٢.

* ابن شاهويه: هو من فقهاء الحنفية وجمع الفقه وعلم الحساب، وقد تولي قضاء فارس، وتوفي عام ٣٦١هـ. (أنظر: بن خلكان، **وفيات الأعيان**، تحقيق: إحسان عباس، ط دار صادر – بيروت ١٩٧٠م، ج٣، ص٣٤٨).

(٤) **علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي**، ط. مطبعة الإرشاد - بغداد ١٣٩٣ هـ- ١٩٧٣ م، ص٤.

(٥) ناجي معروف، **علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي**، ص٥.

(٦) ذبيح الله صفا، **تاريخ أدبيات درايران**، تهران1334هـ. ش، ج١، ص٢٦٥.

(٧) شوقي ضيف، **عصر الدول والإمارات**، ج ٤، ص٥٢٣.

(٨) ناجي معروف، **علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي**، ص٢٢٢.

(٩) ناجي معروف، **علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي**، ص٦١،٦٣.

(١٠) ناجي معروف، **علماء النظاميات ومدارس المشرق الإسلامي**، ص٦٥.

(١١) الإدريسي، **نزهة المشتاق في اختراق الآفاق**، مكتبة الثقافة – القاهرة، د.ت، ص٤٨٣.

(١٢) الاصطخري، **المسالك والممالك**، تحقيق: محمد جابر الحيني، ط. القاهرة ١٣٨١هـ/ ١٩٦١م، ص١٥٨.

(١٣) محمد محمدي، **الأدب الفارسي (أهم أدواره وأشهر أعلامه)**، ط ٢ طهران ١٩٩٥م، ص١٥٩– ١٦٠.

(١٤) شوقي ضيف، **عصر الدول والإمارات**، ج٤، ص٥٢٣.

(١٥) يحيى الساعاتي، **الوقف وبنية المكتبة العربية (استبطان للموروث الثقافي)**، ط٢. مركز الملك فيصل للبحوث والدراسات الإسلامية - الرياض ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م، ص٦٧.

(١٦) شوقي ضيف، **عصر الدول والإمارات**، ج٢، ص٥٢٤.

(١٧) نفسه، نفسه، نفس الجزء، ص٥٢٤.

(١٨) يحيى الساعاتي، **الوقف وبنية المكتبة العربية** (استبطان للموروث الثقافي)، ص٤٠.

(١٩) السهمي، **تاريخ جرجان**، ط٢. عالم الكتب – بيروت ١٤٠٧هـ- ١٩٨٧م، ص٣٢٨.

(٢٠) حسن أحمد، **الإسلام والحضارة العربية في آسيا الوسطى**، ط. القاهرة د. ت، ص٧٠.

(٢١) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج ٨، ط. دار الكتب العلمية –بيروت ١٩٩٣م، ص١٧٨.

(٢٢) الخطيب البغدادي، **تاريخ بغداد**، ط. دار الكتب العلمية-بيروت ١٩٨٦م، جـ٩ ص٣١٥،٣١٧؛ ابن كثير: **البداية والنهاية**، ج ١١، ص١٠٢.

(٢٣) الثعالبي، **يتيمه الدهر**، تحقيق: مفيد محمد قميحة، ط١، دار الكتب العلمية – بيروت ١٤٢٠هـ- ٢٠٠٠م، ج٤، ص ٢٧٩؛ هاله شاكر، **دور وخزائن الكتب في المشرق الإسلامي منذ عصر المأمون حتى القرن السابع الهجري**، رسالة دكتوراه، إشراف: سيدة الكاشف – كلية البنات - عين شمس، ط١. القاهرة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م، ص٦٧.

(٢٤) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، تحقيق: نزار رضا، ط. دار مكتبة الحياة – بيروت ١٩٦٥م، ص٣٨٢.

(٢٥) **البداية والنهاية**، ط٢. دار الكتب العلمية – بيروت ١٤١٨هـ / ١٩٩٧م، ج ١٢، ص٣٩.

(٢٦) المقدسي، **أحسن التقاسيم**، ط٢. مطبعة بريل - ليدن ١٩٠٩م، ص٣٣٩.

(٢٧) ياقوت الحموي، **معجم الأدباء**، ج١٣، ص٢٧٦؛ هالة شاكر: **دور الكتب والخزائن في المشرق الإسلامي**، ص٧٠.

(٢٨) سيد أمير علي، **مختصر تاريخ العرب**، ط١. دار العلم للملايين – بيروت ١٩٦١م، ص٢٦٩.

(٢٩) إدوارد جرانفيل براون، **تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي**، ترجمة: إبراهيم أمين الشواربي، ط١ المجلس الأعلى للثقافة ٢٠٠٥م، ج٢، ص١١٠–١١١.

(٣٠) إدوارد براون، **تاريخ الأدب في إيران من الفردوسي إلى السعدي**، ج ٢، ص١٢.

(٣١) براون، نفسه، نفس الجزء، ص١١٢.

(٣٢) **تاريخ الأدب الجغرافي العربي**، ترجمة: صلاح الدين عثمان هاشم، عدة أجزاء، ط. جامعة الدول العربية ١٩٧٥م، ج١، ص٢٤٦.

(٣٣) محمد محمدي، **الأدب الفارسي**، ص١٦٣.

(٣٤) ابن أبي أصيبعة، **عيون الأنباء في طبقات الأطباء**، ص٤٣٧.

(٣٥) محمد محمدى، **الأدب الفارسي**، ص١٦٣.

(٣٦) حسن الأمين، **دائرة المعارف الشيعة**، ج ١٢، ط دار التعارف – بيروت ١٣٩٥هـ - ١٩٧٥م، ص١٥٨،١٥٩.

(٣٧) زكى محمد حسن، **الرحالة المسلمون في العصور الوسطى**، ص٤١.

(٣٨) المنقذ من الضلال، ط المطبعة الميمنية. مصر ١٣٠٩هـ، ص٦ – ٧.

(٣٩) **المقدمة**، تحقيق: حامد أحمد الطاهر، ط١ دار الفجر – القاهرة – ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٥٥١.

(٤٠) **المقابسات**، تحقيق: حسن السندوبى، ط١ . دار المعارف (سوسة تونس) ١٩٩١م، ص١١٥ (المقابسة ٤٨).

(٤١) أحمد أمين، **ضحى الإسلام**، ط١ دار الكتاب العربي – بيروت، د.ت، ج٢، ص٤٨.

(٤٢) السيوطي، **تاريخ الخلفاء**، ص٣٧ ؛ ابن العماد الحنبلي: **شذرات الذهب**، ج٢، ص١٧٢.

(٤٣) سيد أمير علي، **مختصر تاريخ العرب**، ترجمة: منير البعلكي، ط١ دار العلم للملايين – بيروت ١٩٦١م، ص٢٦٨.

(٤٤) **تاريخ العرب**، ط٩ . دار غندور – بيروت ١٩٩٤م، ص٥٠٣.

(٤٥) **أعيان الشيعة**، ط ٤ مطبعة الإنصاف – بيروت ١٣٨٠هـ - ١٩٦٠م، ج١، ص١٧٢.

(٤٦) السيوطي، **تحفة المجالس ونزهة المجالس**، ط١، مطبعة السعادة، مصر، ١٣٣٦هـ - ١٩٠٨م، ص٥.

(٤٧) **الإسلام في إيران**، ترجمة: السباعي محمد السباعي، ط ٢ دار الزهراء للنشر – القاهرة ١٩٩٣م، ص١٤٧.

(٤٨) محمود إسماعيل: **سوسيولوجيا الفكر الإسلامي**، ط ٣ مكتبة مدبولي ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج١، ص١٧.

(٤٩) **تاريخ العرب والشعوب الإسلامية**، ط. بيروت ١٩٧٧م، ص٩٤.

(٥٠) مصطفى الشكعة، **الأئمة الأربعة**، ط٣، دار الكتاب المصري ١٤١١هـ - ١٩٩١م، ص٥٨.

(٥١) **شذرات الذهب**، ط . مكتبة القدسى- القاهرة. ١٣٥٠هـ / ١٩٣١م، ج٣، ص٢٠٣.

(٥٢) **رسائل التربيع والتدوير**، تحقيق : عبد السلام هارون، ط١ . مكتبة الخانجى – مصر ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م، ص١٠٤.

(٥٣) **شذرات الذهب**، ج٣، ص٢٠٣.

(٥٤) **التراث والتجديد**، ط المركز العربي للبحث والنشر ١٩٨٠م، د.م، ص١٩.

(٥٥) **التراث والتجديد**، ص١٧٩.

(٥٦) ابن اسفنديار، **تاريخ طبرستان**، ترجمة: أحمد محمد نادى، ط المجلس الأعلى للثقافة. القاهرة – ٢٠٠٢م، ص١١١.

(٥٧) حسن حنفي، **التراث والتجديد**، ص١٨٠.

(٥٨) حسن حنفي، نفسه، ص١٨٢.

(٥٩) أبي حيان التوحيدي، **البصائر والذخائر**، تحقيق: وداد القاضي، ط١، دار صادر بيروت ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م، ج٤، ص٢١٦.

(٦٠) عبد المجيد أبو الفتوح، **التاريخ السياسي والفكري للمذهب السني في المشرق الإسلامي من القرن الخامس الهجري حتى سقوط بغداد**، ط١. جدة عالم المعرفة ١٤٠٣هـ / ١٩٨٣م، ص٥٦ – ٥٧.

(٦١) حسن الأمين، **دائرة المعارف الشيعية**، ص١٦٣.

(٦٢) **تاريخ العرب**، ص٥١٥.

(٦٣) أوليرى دي لاسى، **الفكر العربي ومكانه في التاريخ**، ص١٤٥.

(٦٤) فريال حسن خليفة، **أهمية العقل (الإصلاح الديني والتواصل الحضاري)**، ط١. القاهرة – مكتبة الأسرة ٢٠٠٦م، ص٥٦.