الأستاذ الدكتور: لخضر بولطيف
جامعة المسيلة – الجزائر
boultif.hhh@gmail.com

Received: 28/12/2023
Revised: 4/1/2024
Accepted: 16/1/2024
Published:25/1/2024

تجليات الخطاب الديني في تاريخ الغرب الإسلامي..
تنازع الصدارة وتوليفة المرجعية

الملخص:

بمعزل عن المقايسات والإسقاطات والاستعارات التي تروم مقاربة الخطاب الديني في الإسلام على خلفية ما قورب به الخطاب الديني في المسيحية، من القول بالمأسَسة والكهنوتية والطقوسية، وتحميله بالتالي أوزار الشرّاح والسدَنَة، وهو ما يُطالَع به قراء المتن الفكري العربي الحديث في عدد من كتابات الإيديولوجيين العرب مشرقا ومغربا، يتطلع هذا البحث إلى الحفر في بنية الخطاب الديني في الإسلام، والتمييز بين مختلف تجلياته: من فقهية، وصوفية، وكلامية، وفلسفية، مما كان الغرب الإسلامي مسرحا لتدافعها واشتباكها، تشوّفا إلى تحديد قسمات الخطاب الديني المرجعي المهيمن والموجّه والمؤطّر للمخيال الاجتماعي تصورا وسلوكا. وكل ذلك ضمن مشغل تاريخي يراهن على مقاربة القضايا الإشكالية المتعلقة بسؤال الدين والهوية والمرجعية في سياقات منهجية متفاعلة فيما بينها، وأنساق معرفية متنامية ما بين لحظة المنشأ ولحظة المآل، حيث يصير الزمن الماضي رافدا للزمن الحاضر، والزمن الحاضر مومئا إلى الزمن المستقبل؛ في وحدة زمانية لا انفصام لها، تفتح أمام العقل الحصيف مساحات فسيحة للفهم المتجدد، من زوايا متعددة، وعبر مستويات متفاوتة.

Abstract:

Disregarding the comparisons, the applications and the borrowings at which the religious discourse approach in Islam aims on the ground of what the religious discourse in Christianity was approached, such as the institutionalization, the clergy and the ritualization, charging it with the burdens of the interpreters and the guardians, thing to witch the readers of the modern Arabic intellectual corpus are confronted in number of writings of the Arab ideologists in the East and the West, this article targets the digging in the religious discourse structure in Islam, and the distinction between its various manifestations: in jurisprudence, Sufism, theology and philosophy having represented the Islamic West theatre of its confrontation and intertwining. Our purpose is to determine the characteristics of the dominating referential religious discourse orientating and framing the social imagination in conception or behaviour. The adopted method is historical treating the problematic issues related to the question of religion, identity and reference in interactive methodological contexts, and knowledge forms developing between the birth and the finality where the past serves the present that indicates the future in a time unit without interruption opening to the judicious Reason wide areas of renewable understanding from different angles and through uneven levels.

المقدمة

يصرّ فريق من الباحثين العرب ممن تجمعهم هموم نضالية مشتركة، في تناولهم لتاريخ التجربة الدينية الإسلامية، على استحضار رصيد تاريخ التجربة الدينية في الغرب المسيحي، بدعوى تشابه الإرث الإنساني، كتكِئة للقيام بهوايتهم المفضّلة في المقايسة والإسقاط.

ففي تقديرهم أن الإسلام "لم يشذّ عن سائر الأديان والمعتقدات من حيث خضوع الرسالة التي انبنى عليها لمقتضيات التنظيم والمأْسَسة"[1]، ولما كان من قدَر الدين الإسلامي، وعلى غرار سائر الأديان، أن يتخذ شكل مؤسسة، فقد استدعى ذلك ظهور طبقة من رجال الدين، اضطلعت بـ"وظيفة كنسية"[2]، من حيث احتكارها لتفسير الدين، وشَغلها دور الوسيط بين الله -المشرّع على الحقيقة- والجمهور المكلّف بتطبيق أحكام الله.

لكن، وبصرف النظر عن كون "الإسلام -جوهريا- غير قابل للمأسسة"[3]، بحكم أن العلاقة فيه بين الخالق والمخلوق علاقة مباشرة، لا تحتاج إلى واسطة من شخص أو مؤسسة، فإننا لو فرضنا جدلا قيام مؤسسة دينية في الإسلام -وقيام مؤسسة لا يستتبع بالضرورة وجود تنظيم ظاهر ورسمي للمهام والمراتبيات-، فإن مثل هذه المؤسسة الدينية في الإسلام، لا يمكن أن تضارع بحال المؤسسة الدينية في المسيحية، إذ لم تقف -يوما- عائقا أمام "وجود نخب وسلطات دينية موازية ومستقلة"[4].

ولعل في مقدمة الأسباب التي حالت دون تبلور مؤسسة دينية في الإسلام، هو ما كان يساور العلماء من توجّس من هيمنة الأمراء على مقاليد المجامع الرسمية، وتوجيهها بما يخدم سياساتهم، لا بما يخدم مصالح الأمة، فضلا عن وعيهم بخطورة حصر الاجتهاد ضمن هيئة خاصة، تحتكر فهم النص الديني، في حين أن الاجتهاد مبذول لكل متحقق بشروطه[5].

وهو ملْحظ لم ينِدّ عن انتباه أحد المفكرين المعاصرين لما قرّر بداهة أنه "لم يكن هناك في التاريخ الإسلامي، في أي فترة من فتراته، مؤسسة خاصة بالدين متميزة من الدولة، فلم يكن الفقهاء يشكلون مؤسسة، بل كانوا أفرادا يجتهدون في الدين، ويفتون فيما يعرض عليهم من النوازل أو تفرزه تطورات المجتمع من مشاكل"[6].

والنتيجة نفسها خَلَص إليها مؤرّخ ضليع لما نوّه -بصدد دراسته لتاريخ إفريقية- أنْ ليس هناك ما ينمّ عن وجود مجموعة من العلماء متجانسة ماديا أو معنويا، مما قد يسمح بالحديث عنها كفئة لها قوانينها الخاصة بها، مثلما هو الشأن بالنسبة للتجار أو الجند. ولئن وُجدت بالفعل خارج أي صيغة قانونية تؤطرها، فلا ينبغي النظر إليها كفئة واعية بوجودها أو متسمة بصفات ظاهرة محددة، تمكّن من التعرف عليها ضمن مجال جغرافي معين، وإنما هي موجودة في أذهان الناس، لما اختصّت به دون غيرها من القيام على معرفة علوم الدين، مما كانت إليه الحاجة ماسّة في أوساط الناس[7].

لا يمكن إغفال الاعتبار السابق، فيما إذا كنا نروم -حقا- التماس التجليات الواقعية للخطاب الديني، بعيدا عن فرض رغبات الذات على الموضوع.

يُروى عن أبي بكر الورّاق الملقّب بالحكيم (ت 240هـ/854م) قوله: "من اكتفى بالكلام من العلم، دون الزهد والفقه، تزنْدق، ومن اكتفى بالزهد، دون الفقه والكلام، تبدّع، ومن اكتفى بالفقه، دون الزهد والكلام، تفسّق، ومن تفنّن في هذه الأمور كلها تخلّص"[8].

يؤشّر هذا القول الحصيف بكل بداهة على أضرب التجلي الديني الثلاثة في الإسلام، والتي أفرزت خطاباته المركزية، متوسّلة العلومَ التي تأسّست على ضفاف النص الديني، وهو ما قد يُفهم -أيضا- من قول أبي بكر بن العربي (ت 543هـ/1148م): "والذي أختارُه من هذا التقسيم في طريق البيان، وعليه كنتُ أعوّل قديما في الإيراد، أن علوم [القرآن] على ثلاثة أقسام: توحيد، وتذكير، وأحكام"[9].

على ذلك فنحن -مبدئيا- بإزاء ثلاثة خطابات في الدين، اختار غيرنا أن يدعوها تشكّلات إيديولوجية[10]، وهي الخطاب الفقهي، والخطاب الكلامي، والخطاب الصوفي، وهو ما يجد مرجعيته التأسيسية في حديث جبريل عليه السلام الشهير عن مقام الإسلام، ومقام الإيمان، ومقام الإحسان[11].

1- الخطاب الفقهي:

على ما يمكن أن تفيده عبارة أبي منصور البغدادي (ت 429هـ/1037م): "الفقهاء من فريقي الرأي والحديث"[12]، من أن الخطاب الفقهي يباشره حملَة الأحكام كما حملَة الآثار، ومن أنه قد يُنظر إليهما على أنهما "يَكْمُلان إذا اجتمعا، وينقصان إذا افترقا"[13]، إلى حدّ أنه لم يكن يُرضَى لخُطّة

القضاء "صاحبُ حديث لا فقه له، ولا صاحبُ فقه لا حديث عنده"[14]، إلا أن الوئام لم يكن -دوما- السمة السائدة بين الفريقين.

ففي الغرب الإسلامي لم يشفع كون "الموطأ" للإمام مالك (ت 179هـ/795م) كتابَ فقه وحديث معا، للحيلولة دون نشوب الخلاف بين فقهاء ومحدّثي المالكية، إذ تحتفظ لنا كتب التراجم والطبقات بفصول من العلاقة المتوتّرة، التي طبعت علاقات الطرفين في فترات مختلفة من تاريخ المذهب المالكي[15].

كان الفقهاء -من جهتهم- يرون المحدثين بعيدين عن "مأخذ الأحكام"، بدعوى أن "الوقائع الحاصلة بالفقه أكثر وأعم مما يتحصّل من معرفة السنن"[16]، ولم يترددوا في عدّ "كل صاحب حديث ليس له إمام في الفقه ضالا"[17]، ذلك أن الرواة قد "يحملون الشيء على ظاهره، وله تأويل من حديث غيره، أو دليل يخفى عليهم، أو متروك وجب تركه عن شيء مما لا يعرفه إلا من تفقّه"[18].

وكان المحدّثون -من جهتهم أيضا- يأخذون على الفقهاء قلّة اعتنائهم بالحديث، وأنهم "لا يكادون يميّزون صحيحه من سقيمه،... ولا يعبأون بما بلغهم منه أن يحتجوا به على خصومهم إذا وافق مذاهبهم،... وقد اصطلحوا على مواضعة بينهم في قبول الخبر الضعيف والحديث المنقطع، إذا كان ذلك قد اشتهر عندهم، وتعاورته الألسن فيما بينهم، من غير ثَبْت فيه أو يقين علم به، فكان ذلك ضِلَّة من الرأي، وغَبَناً فيه"[19].

وبقدر ما تأدّى انتقاص الفقهاء من جدارة المحدثين بالفتوى إلى أن "شاع في الأذهان أنهم لا يعرفون غير الحديث، وحصرَهم الرأي العام في حدود الرواية وعلومها، واستبعد كثيرون أن يكون للمحدثين نشاط فقهي"[20]، فإن النقد الذي وجّهه أهل الحديث لمَنازع الفقهاء كان له -أيضا- أثر سلبي؛ حيث اكتسبت صفة "الرأي" شيئا فشيئا مدلولا قدْحيّا، وانزاح معناها من دلالة "الرأي الاجتهادي" إلى دلالة "الرأي الاعتباطي"[21].

إلا أن ما تعرّض له الفريقان -أهل الفقه والنظر وأهل الحديث والأثر- من هجمات مناوئة استهدفتهما معا من قِبَل خصومهما الفكريين، فضلا عما أبان عنه عدد من الشخصيات الفقهية المالكية المرجعية في الغرب الإسلامي من اعتناء مشهود بالتحصيل الحديثي[22]، كان يدفع في اتجاه رأب الصدع بينهما، ويلْأَم بين جهودهما في تشكيل بِنْية الخطاب الفقهي في مقابل خطابات دينية مزاحمة.

2- الخطاب الصوفي:

كان ابن خَلْدون (ت 808هـ/1406م) على وعي بمدى الافتراق الذي ظل قائما إلى عهده بين الخطابين الفقهي والصوفي، لمّا مايز في علم الشريعة بين صنفين: "صنفٌ مخصوص بالفقهاء وأهل الفتيا، وهي الأحكام العامة في العبادات والعادات والمعاملات؛ وصنفٌ مخصوص بالقَوم [الصوفية] في القيام بهذه المجاهدة، ومحاسبة النفس عليها، والكلام في الأذواق والمواجد العارضة في طريقها، وكيفية الترقي منها من ذوق إلى ذوق، وشرح الاصطلاحات التي تدور بينهم في ذلك"[23].

والواقع أن العلاقة بين الفقهاء والمتصوفة هي علاقة بين نمطين من التفكير والسلوك؛ نمط اختص أصحابه بتسمية "أهل الظاهر"، وجعلوا مجال اهتمامهم "علم الشريعة"، ونمط اختص أصحابه بتسمية "أهل الباطن"، وجعلوا مجال اهتمامهم "علم الحقيقة"[24]. وكان بين الفريقين من التباين والاختلاف أكثر مما بينهما من التقارب والائتلاف، حتى صارا إلى "نوع تباغض يشبه من بعض الوجوه ما بين أهل الملّتين"[25].

وإذْ لم يعد من القول الوجيه اعتبار الخطاب الصوفي "إيديولوجية أزمة" أفرزها مجتمع مأزوم كما يتراءى للبعض[26]، فإن من شأن ذلك أن يحوّل الظاهرة الصوفية إلى معطى ظرفي يساوق الأزمات ولا ينفك عنها، كما لم يعد من طائل اجترار الادعاء الموهوم الذي يخال التصوّف صيغة مهذبة لعقيدة تجريدية اتسمت بالتحجر والطقوسية، سعى الفقهاء إلى فرضها[27]، فلم يعد لمثل هذه التخريجات -إزاء ما حققته الدراسات الصوفية في العقود الأخيرة من تنوّع وتطوّر- من ملاذ سوى في أذهان أصحابها.

لكن الخطاب الصوفي الذي لا يسوغ التقليل من أصالته وعراقته، أمكنه أن يكتسب من القوة والتأثير على نفوس الناس، ما رشّحه لأن ينتصب منافسا عتيدا للخطاب الفقهي، والذي فشل في احتوائه أو الحد من سرعة انتشاره وتغلغله في مختلف الأوساط الاجتماعية[28]. وما فتئ الخطاب الصوفي يروّج لسلطته ومرجعيته، مردّدا أنْ "ليس في الأرض علم أعلى منه، ولا طريق إلى الله تعالى أقصد منه"[29]، وما لبث أن رام -بعد تأسيسه لشرعيته- إعلان نفسه بديلا لكل معرفة مشروعة.

على أن الذي ظل يعكّر على الخطاب الصوفي استئثاره بمرتبة الصدارة، ما تلبّس بالممارسة الصوفية منذ منشئها من نزعة عرفانية إشراقية فيضيّة، لم تكن محل رضا وقبول في صفوف الاتجاه

السني، ما ترتّب عنه في المحصّلة التمييزُ بين نوعين من علم التصوّف: علم المعاملة، والذي أساسه فقه أعمال القلوب؛ وعلم المكاشفة، والذي مداره القول بالفناء والحلول والاتحاد[30].

إن منابذة المتصوفة للفلاسفة، وحرصهم على صون مسلكهم من كل شائبة قد تنال من مصداقيتهم، لتجعل من الصعوبة بمكان، أن نقرن بين تصوّف "المعاملة"، وتصوّف "المكاشفة"، وليس غريبا أن نُعت الثاني بأنه "تصوف فلسفي"؛ بل "فلسفة صوفية"[31]، بدا معه أقرب إلى دائرة الكلام والنظر منه إلى دائرة الفقه والعمل.

3- الخطاب الكلامي:

خوَّل الخطاب الكلامي نفسه مكانة سامقة في سلّم تراتبيات الخطابات الدينية، من منطلق أن شرف العلم رهين بشرف معلومه[32]، وهل ثمّة أشرف من علم موضوعه ذات الإله وصفاته، ولذلك فلا غرْو أن عُدّ علم الكلام "مبْنى قواعد الشرع وأساسها، ورئيس معالم الدين ورأسها"[33].

ولئن كان من المسلّم به لدى نظراء المتكلمين، أن مباحث العقيدة لها التقْدِمة على ما سواها من مباحث الدين، إذ أنها مناط صياغة تصورات المؤمنين حول الله، والكون، والحياة، حتى لقد كان من دأْب عدد من الفقهاء والمحدّثين، افتتاح واختتام مجاميعهم الحديثية[34]، ورسائلهم[35]، وجوامعهم الفقهية[36]، بأبواب قارّة في مسائل الإيمان والاعتقاد، إلا أن الخلاف ظل -مع ذلك- محتدما حول الطابع السِّجالي لعلم الكلام.

إن رهان الخطاب الكلامي على التوسّع في إعمال "النظر"[37]، والتبسّط في مسائل "الجدل"[38]، هو ما يفسّر لنا ما آل إليه تعريف علم الكلام لدى المتأخرين من أنه "علم يُقتدر معه على إثبات العقائد الدينية، بإيراد الحجج، ودفع الشُّبَه"[39]، أو أنه "علم يتضمّن الحِجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الاعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة"[40].

لكن الخطاب الكلامي في تسويغه لجدواه[41]، والحاجة الملحّة إليه، في صَون عقائد العامة عن "تشويش أهل البدعة"[42]، لم يقْصِر سِجاله على الخصوم المِلّيين والنِحَليين[43]، بل تعدّاه إلى الخصوم المذهبيين، الذين جرى الإزْراء بهم، والتشنيع عليهم[44]، ولذلك أُستهدف من قِبَلهم بنعوت قادحة مستهجِنة، من قبيل ما قرّره ابن عبد البَر الأندلسي (ت 463هـ/ 1071م) في قوله: "أجمع أهل

الفقه والآثار، من جميع الأمصار، أن أهل الكلام أهل بِدَع وزَيْغ، ولا يعدّون عند الجميع في طبقات العلماء"[45].

ومهما أمكن للخطاب الكلامي أن يحوزه من انفتاح بعض الأوساط السنية عليه، فبفضل تخفيفه من غلوائه أوّلا، لمّا راح يُعلن أن الاشتغال بالكلام هو "من فروض الكفايات، لا من فروض الأعيان"[46]، ومن أنه يتعيّن "إلجام العوام عن علم الكلام"[47]، وثانيا، لمّا انحاز طائفة من المتكلمين -الأشاعرة والماتُريدية- إلى تبني اختيارات الفقهاء والمحدثين من أهل السنة، والمنافحة عليها، مما دعا هؤلاء إلى الاستثناء من دائرة التقبيح، الكلام الذي يُضطر إليه، من يتصدى لرد باطل مُعلن، أو درء ضلالٍ عامّة[48].

يبقى أن التباس المباحث الكلامية -خاصة لدى المتأخرين- بالمباحث الفلسفية، بحيث لا يكاد "يتميز أحد الفنين عن الآخر"[49]، سيثير النقاش مجددا حول أصالة الخطاب الكلامي، وجدواه الوظيفية[50].

4- الخطاب الفلسفي:

ما للخطاب الفلسفي والدين؟ وهل يسعنا افتراض قيام خطاب فلسفي في الدين؟

بمعزل عما يميل إليه البعض من اعتبار علم الكلام أحد مكونات فلسفة إسلامية أصيلة[51]، يراد لها أن تكون حاوية لكل من الكلام والتصوف والأصول[52]، في مقابل فلسفة يونانية دخيلة[53]، لم يفِد تعريبها ولا تقريبها من أن تفتك لها موقعا مسلّما به ضمن روافد المنظومة الفكرية في الإسلام[54]، فإن فلسفة يونان بمختلف اتجاهاتها المثالية الأفلاطونية، والواقعية الأرسطية، والتي تأتّى لها بعض امتدادات -وإن اتسمت بالتأقيت والظرفية- في أفق الثقافة العربية الإسلامية الوسيطية، لطالما تذرّعت بالدين بحثا عن مشروعية ممكنة.

وبقدر ما حاول ابن رُشْد (ت 595هـ/1198م) أن يضمن للفلسفة الأرسطية -التي عكف على شرحها وتلخيصها- هويّة مستقلة، كخطاب برهاني حيال خطابات فقهية "بيانية"، أو خطابات كلامية "حجاجية"، فإنه لم يعْدُ الحديث بلسان فقيه، وهو يحتجّ للفلسفة في كتابه "فصل المقال"[55]، وبلسان متكلّم، وهو يحاجج خصومها في كتابه "مناهج الأدلة"[56].

ولئن كان البعض يرى في صنيع الفيلسوف الأندلسي محض تستّر بالدين[57]، أو توظيف له[58]، ذوْدا عن حِياض "علوم الأوائل"، التي استقر في المخيال الجمعي أنها مهجورة مذمومة، مظنون بمتعاطيها "الخروج من الملة، والإلحاد في الشريعة"[59]، إلا أن البعض الآخر يقرّر -في كثير من الثقة- أنه لا سبيل إلى إنكار التلازم القائم بين "الفقيه" و"الفيلسوف" في شخص ابن رشد، فهما متكاملان لا يتصوّر انفصال أحدهما عن الآخر[60].

إن الفلسفة بما هي "علم حقائق الأشياء"[61]، أو "علم الأشياء بحقائقها"[62]، فإن ذلك ربما كان من أكبر العوائق في سبيل تأمين تواصل سلِس للفيلسوف مع الجمهور، بل إن الإنصاف ليقتضي الاعتراف بأنه لم يسْع إلى ذلك أبدا[63]. ولن يفيد الخطاب الفلسفي ما ظل يتشبّث به الفيلسوف من أن صناعته هي "أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة"[64]، سوى مزيد من الإغراق في النخبوية، وبالتالي ضآلة حظوظ منافسة الخطابات الدينية التي باشر مناقضتها، مزمعا تحديها.

وإذا كان الخطاب الكلامي قد حرص -غالبا- على رسم حدود، وإن لم تكن -دوما- واضحة بالقدر الكافي، بينه وبين الخطاب الفلسفي[65]، غير أن التداخل ظل متفاقما بين خطاب فلسفي ذي خلفية مادية عقلانية، وخطاب فلسفي -آخر- ذي خلفية روحية عرفانية[66]، ومع أنهما كانا يلتقيان على أكثر من صعيد فيما يتناولانه من مسائل الكون والوجود[67]، وأنهما كانا -أيضا- "يصبُوان [كلاهما] إلى البحث عن الحقيقة الكامنة خلف ظواهر الأشياء"[68]، إلا أنهما لم يتخندقا في جبهة واحدة في وجه خصومهما، ممن كانوا يكيلون لهما تهمة الاستتار بالدين؛ بل والعمل على تقويض بنيانه.

ورغم كل المؤشرات المشجّعة على حدوث تقارب ما، ضمن دائرة الخطاب الفلسفي[69]، بين فصيلي: الحكمة العقلية والحكمة الذوقية، أو المعرفة الوجودية والمعرفة الشهودية، إلا أن "النظر" و"الكشف" قُدّر لهما أن يظلا على طرفي نقيض[70].

5- الخطاب الديني المرجعي:

لم يكتف كل خطاب -مما عرضنا- بالعمل على تأكيد حضوره، وتحقيق التناغم بين مختلف مكوناته، بل كان دأبه التطلع إلى الاستئثار بالمرجعية الدينية، ولذلك ما فتئ يطلق المعاريض ضد كل خطاب مزاحم.

فالخطاب الفقهي كان يروم زحزحة الخطاب الصوفي عن موقعه، بما كان يثيره من تحفظات على المسلك الصوفي، حتى لقد عدّ أبو الحسن الشُّشْتَري (ت 668هـ/1269م) نحو سبعين مؤاخذة، مما عابه الفقهاء على سالكي طريق الصوفية[71].

وإلى ذلك فإن الخطاب الفقهي لم يجد كبير عناء، في الحد من فاعلية الخطابين الكلامي والفلسفي، لِما راح يردده -كاللازمة- من بُغض السَّلف الصالح للكلام[72]، وتبديع أهله[73]، والتحذير من علوم الأوائل، الحائدة عن سنن السداد[74].

أما الخطاب الصوفي، والذي كان يحرز -مع مرور الوقت- تقدّما تلو آخر، كان يتعيّن عليه، فيما هو يناوش الخطاب الفقهي منافسَه العتيد، ألا يفوّت -بدوره- ضرب مصداقية الخطابين الكلامي والفلسفي.

فبإزاء تأكيد الصوفية الدائب على أولوية الحقيقة على الشريعة[75]، فإن تعريضهم بانحياش خصومهم الفقهاء إلى إيثار الدنيا على [76]، لا يضارعه حماسا سوى إنحائهم على المتكلمة والمتفلسفة اجتيالهم الناس عن فطرة الإيمان[77]، وإفسادهم عقائد العوام[78].

ولم يتردد الخطاب الكلامي -والجدال والمناظرة حلبته الأثيرة- في النيل من تماسك الخطابات الثلاثة: الفقهي، والصوفي، والفلسفي.

ففيما كان المتكلم ينعت خصومه النصبيين من الفقهاء والمحدثين بـ"الحشْو والطغام"[79]، فإنه لم يتورّع عن قذف المتصوفة بالغلوّ والزندقة[80]، أما حظ الفلاسفة فكان تزييف أقوالهم، ودحض معتقداتهم[81].

يبقى أن الخطاب الفلسفي، وقد ألفى نفسه الأقل حظا في ميدان التنازع على المرجعية الدينية، بالرغم من تلفّعه الظاهر بستر الشريعة[82]، سيكون لزاما عليه أن يصمد بقدر الوسع أمام هجمات خصومه، دون أن يكلّ عن توجيه سهام النقد إليهم.

فلم يألُ الفيلسوف جهدا في التشكيك في نزاهة الفقهاء[83]، والتوهين من طرق نظر الصوفية[84]، والتشهير بتأويلات ومغالطات المتكلمين[85].

هل يكون هذا التدافع بين الخطابات المتنافسة على موقع المرجعية الدينية قد أسفر عن غلبة أحد الأطراف؟ أم أن العداء المتجذّر بينها يكون قد أفضى إلى أفق مسدود؟

ربما كان يلزمنا التلبّث قليلا، قبل الخلوص إلى نتيجة حاسمة بهذا الشأن، فإن المتأمل في أدبيات الخطاب الديني بمختلف أطيافه، لن يفوته أن يسجّل أنه بالرغم من كل الجلَبة المترتبة عن مقارعة الخصوم، إلا أن ممارسةً اتسمت بمقدار من النضج والمسؤولية، كانت تنزع نحو مزيد من تسليط النقد الذاتي على مستوى كلِّ خطاب، كما نحو مزيد من توسيع دوائر التماس بين شتى الخطابات المتنافرة.

فإن المتفقهة لم يكن ليغيب عنهم ما يورثه إدمان الاشتغال على "القوانين الفقهية"، من قساوة قلب، وغلظة طبع، ما يدعو إلى النظر في "علم الزهد والحكمة، وفي كلام الآخرة، وفي شمائل الصالحين"[86]، ذلك أن مدار الصلاح على القلب؛ فـ"بفساده تفسد الجوارح، وبصلاحه تصلح"[87]، وعليه لم يكن بِدْعا ما أُثر عن عدد من مشاهير الفقهاء، من إقبال على التأليف في "علم التذكير"[88].

ومع أن موقف الفقهاء المناوئ للفلسفة ظل ثابتا[89]، إلا أن موقفهم من الكلام راح يُطامِن من نبْرته المُناجِزة، بدعوى أن اليسير من الكلام في معرفة الاعتقادات، قد يكون مأنوسا لا نكير عليه[90]. ويبدو أن التوليفة الأشعرية في العقيدة، والتي حظيت بالتئام الشافعية وأكثر المالكية حولها، قد نجحت إلى حد كبير، في تخفيف أجواء الاستيحاش من علم الكلام.

وليس من غير دلالة إدلاء المتصوفة أن "علم الفقه مجاور لعلم طريق الآخرة"[91]، بل وتأكيدهم الصريح في مقابل أن "كل شريعة غير مؤيدة بالحقيقة، فأمرها غير مقبول"، على أن "كل حقيقة غير مقيّدة بالشريعة، فأمرها غير محصول"[92]. ومن ثمّ إلحاحهم على ضرورة انضباط المسلك الصوفي بأحكام الكتاب والسنة[93]؛ حتى لكان من قول أبي يوسف الدَّهْماني (ت 621هـ/1224م) ، وهو المعدود من بين أقطاب المدرسة المَدْيَنيّة بإفريقية: "لا أقبل شيئا من الخواطر وغيرها إلا بشاهد في كتاب الله وسنة رسوله صلى الله عليه وسلم"[94].

وكأنما على سبيل الاعتذار، قول محيي الدين بن عربي (ت 638هـ/1240م): "فإيّاك يا أخي -عافاك الله من الظن السوء- من أن تظن في أنّي أذم الفقهاء من أجل أنهم فقهاء، أو لنقلهم الفقه، لا

ينبغي أن يُظن هذا بمسلم، وإن شرف الفقه وعلم الشرع لا خفاء به، ولكن أذم من الفقهاء الصنف الذي تكالب على الدنيا، وطلب الفقه للرياء والسمعة"[95].

لكن، ومهما أثر عن بعض المتصوفة من اعتناء بالنظر في المباحث الكلامية[96]، إلا أن التحرّز سيظل قائما حيال الإيغال فيه؛ وخاصة فيما هو مظنون من ترف الكلام وفضوله، وهي الخلفية التي صدر عنها قطاع عريض من المتصوفة في نبذ الفلسفة، أرسطية مشّائية كانت[97]، أو عرفانية فيضية[98].

إن تبادل عبارات الود والإطراء بين المتفقّهة والمتصوّفة، لن يكون للمتكلّمة إليه مدخل أو سبيل، فإن صناعة الكلام في الغرب الإسلامي، حيث حجم التحديات من خارج الدائرة الإسلامية كان أقل مما هو قائم في الشرق الإسلامي[99]، سيجعل الحاجة إلى علم الكلام رهين اعتبارات ظرفية، وتطور بطيء في التزحزح عن طور العقيدة السلفية القائمة على التسليم والتفويض، واللحاق بطور العقيدة الأشعرية النزّاعة إلى الجدل والتأويل[100].

ومن البدهي أن التنازلات التي بذلها الخطاب الكلامي لفائدة الخطابين الفقهي والصوفي، في صورة إجلال لصناعة الفقه[101]، وإقرار لمسلك التصوف[102]، أو في صورة ما يشبه محاولة الانفصال عن الفلسفة، وقلب ظهر المِجَنّ لها[103]، لم يكن له من عائد -فيما يبدو- سوى ما قد يكون أظفره به من بعض قبول في الدوائر السنيّة؛ وبخاصة لما آثر تقديم مباحثه النظريّة العصيّة، في صيغة رسائل عقدية مختصرة[104]، أو منظومات عقدية مبسّطة[105].

وليس سوى من قبيل الأماني التي لم يُقدّر لها التحقّق، قول المفكر العربي حسن حنفي عن الخطاب الفلسفي إنه: "تطوير للخطاب الديني، ووارث له، ينزع منه الجانب العقائدي القطعي النقلي السلطوي، ويحيله إلى خطاب عقلي برهاني"[106].

ذلك أن الفيلسوف في بيئة الغرب الإسلامي، ولو على فرض أنه كان يملك وعيا بالتمايز الحضاري بين الثقافتين الإسلامية واليونانية؛ يعكسه أسلوب تقريبه للمباحث الفلسفية اليونانية[107]، بغية تسويغها في الفضاء العربي الإسلامي. وعلى تأكيده المستمر بأن الفلاسفة هم من "أشد الناس تعظيما [للشرائع]، وإيمانا بها"[108]، وقد حرص على تقديم الإثباتات الممكنة على أن "ما يعتقده المشّاؤون، وما يعتقده المتكلمون من أهل ملّتنا، في كيفية وجود العالم متقارب في المعنى"[109]. وعلى

ما طفق يعالجه من تقويم لانحراف الممارسة الفلسفية لدى بعض متفلسفة العصر(110)، فإن مأزق الاغتراب ظل مُحدقا بخطابه، مما حال -دوما- دون افتكاك الاعتراف به(111)، وقلّص -بالتالي- من فرص تأثيره في محيطه المباشر.

إن الخطاب الفلسفي، الذي راهن لردح من الزمن، على تقديم منظورات للكون والحياة، مختلفة عما هو شائع في الثقافة الدينية السائدة، وجد نفسه مجبرا على الانزواء بعيدا في الزوايا المنسية، والبؤر الهامشية(112)، ولن يوقَف له على أثر في أواخر العصر الوسيط، سوى على أطلال شاحبة في تلافيف علمَي الكلام(113) والأصول(114)، بعد أن تضافرت عوامل من داخل الخطاب الفلسفي نفسه، وأخرى من خارجه، على تهيئة المناخ لإدانته، بصفة نهائية وحاسمة(115).

قد يُفهم مما تقدّم، أن ممارسة شيء من النقد الذاتي، وقد واكبها -وإن في حدود ضيقة- نوع من الإقرار بجدارة الخطاب الآخر، وإن لم يكن يخلو -بطبيعة الحال- من محاولة احتواء واستيعاب، سيكون له أثره الجلي في حصول قدْر من التقبّل للخطاب الآخر، لم يصل حدّ الإفصاح بالتسليم له بأحقيته في الاستبداد بتمثيل المرجعية الدينية.

على أن التقارب الذي يسعنا الاعتداد بأهميته في انبثاق خطاب ديني مرجعي في الغرب الإسلامي، هو ما نشأ عن تصالح الخطابين الفقهي والصوفي، وسعيهما لتكريس صورة التكامل بين علمَي الظاهر والباطن(116)، حتى بات من المسلّم به أن "الفقه والتصوّف شقيقان في الدلالة على أحكام الله وحقوقه"(117)، وأنه "لا تصوّف إلا بفقه،... ولا فقه إلا بتصوّف"(118)، وغدا مما يُنصح به المريد أن "توسّط بين الشريعة والحقيقة"(119).

وإذا كانت الصيغة النهائية التي جرى الركون إليها، كجزء من منظومة دينية مرجعية، تنص بلا مواربة على(120):

فِي عَقْدِ الأَشْعَرِي وَفِقْهِ مَالِكِ وَفِي طَـرِيقَــةِ الْجُـنَيْـدِ السَّـــــالِكِ

فإن الزعم بمركزية الخطاب الفقهي ضمن هذه التوليفة الدينية أمر لا مدفع له، ففي نطاق المجتمع الإسلامي أضحى الفقيه هو من يملك معرفة تتمتّع بإجماع حول أولويتها وضرورتها. إنها معرفة قُدّر لها أن تحوز "أكبر قدر من الحضور والنفوذ والتأثير"(121)، ولعله ما حدا بالمفكر محمد

عابد الجابري إلى القول: "إذا جاز لنا أن نسمي الحضارة الإسلامية بإحدى منتجاتها، فإنه سيكون علينا أن نقول عنها إنها حضارة فقه"[122].

المراجع

(1) عبد المجيد الشرفي: الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ط2، بيروت: دار الطليعة، 2008، ص118. ويتابعه في ذلك جلّ تلامذته، ومنهم نادر الحمّامي: إسلام الفقهاء (الفصل الثالث: مؤسسة الفقه)، ط1، بيروت: دار الطليعة ورابطة العقلانيين العرب، 2006، ص83-120.

(2) زهية جويرو: الإفتاء بين سياج المذهب وإكراهات التاريخ -دراسة في فتاوى ابن رشد الجد- ، ط1، بيروت: دار الطليعة، 2014، ص253.

(3) محمد الطالبي: ليطمئن قلبي، تونس: سراس للنشر، 2007، ص72.

(4) عبد اللطيف الهرماسي: "المؤسسة الدينية في الإسلام موضوعا للدراسة بين التمركز على الذات وأسر النموذج الغربي"، مجلة التسامح (مسقط)، ع 17/شتاء 2007، ص138.

(5) أحمد بوعود: الاجتهاد بين حقائق التاريخ ومتطلبات الواقع، ط1، القاهرة: دار السلام، 2005، ص65.

(6) محمد عابد الجابري: الدين والدولة وتطبيق الشريعة، ط4، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2012، ص62.

(7) محمد الطاهر المنصوري: تونس في العصر الوسيط -إفريقية من الإمارة التابعة إلى السلطة المستقلة-، ط1، صفاقس: دار صامد، 2015، ص235-236.

(8) السُّلَمي: طبقات الصوفية، تحقيق: نور الدين شريبة، ط3، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1986، ص224.

(9) ابن العربي: قانون التأويل، تحقيق: محمد السليماني، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1990، ص230.

(10) كان ذلك مدار أطروحة الكاتب والباحث المغربي بنسالم حميش، بعنوان: التشكّلات الأيديولوجية في الإسلام -الاجتهادات والتاريخ-، تقديم: ماكسيم رودنسون ومحمد عزيز الحبابي، ط1، بيروت: دار المنتخب العربي، 1993.

(11) الحديث مروي في الصحاح عن أبي هريرة وعمر بن الخطاب رضي الله عنهما. أخرجه البُخَاري في كتاب الإيمان، باب سؤال جبريل النبي ﷺ عن الإيمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة، من جامعه الصحيح، الرياض: دار الأفكار الدولية، 1998، ص33 (رقم 50)؛

ومُسْلم في كتاب الإيمان، باب بيان الإيمان والإسلام والإحسان، من جامعه الصحيح، الرياض: دار الأفكار الدولية، 1998، ص36 (رقم 08).

(12) البَغْدادي: الفرق بين الفرق وبيان الفرقة الناجية منهم، تحقيق: محمد عثمان الخُشت، القاهرة: مكتبة ابن سينا، [1988]، ص283.

(13) الرَّامَهُرْمُزي: المحدِّث الفاصل بين الرّاوي والواعي، تحقيق: محمد عجّاج الخطيب، ط1، بيروت: دار الفكر، 1971، ص161.

(14) ابن هِشام: المفيد للحكام فيما يعرض لهم من نوازل الأحكام، مخ. الخزانة الصبيحيّة بسلا، المغرب، رقم: 384، ص4.

(15) يراجع عِيَاض: ترتيب المدارك وتقريب المسالك لمعرفة أعلام مذهب مالك، تحقيق: أحمد بكير محمود، بيروت: دار مكتبة الحياة، ليبيا: دار مكتبة الفكر، 1967، 473/2؛ وابن الفَرَضي: تاريخ علماء الأندلس، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، القاهرة: دار الكتاب المصري، بيروت: دار الكتاب اللبناني، 1989، 150/1، 151.

(16) البُرْزُلي: جامع مسائل الأحكام لما نزل من القضايا بالمُفتين والحكّام، تحقيق: محمد الحبيب الهيلة، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2002، 66/1، 340.

(17) الكلام لأحد أعلام المذهب المالكي، وهو عبد الله بن وَهْب الفِهْري المصري (ت 197هـ/813م)، نقله المقَّري [الجد] في كتابه: عمل من طبّ لمن حبّ، تحقيق: بدر العمراني، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2003، ص159.

(18) خليل بن إسحاق: كتاب الجامع، تحقيق: أحمد بن عبد الكريم نجيب، مجلة قطر الندى (إيرلندا)، ع 03/مارس 2009، ص209.

(19) الخَطَّابي: معالم السُّنن، نشره: محمد راغب الطبّاخ، ط1، حلب: المطبعة العلمية، 32-1934، 1/4-5.

(20) عبد المجيد محمود عبد المجيد: الاتجاهات الفقهية عند أصحاب الحديث في القرن الثالث الهجري، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1979، ص4.

(21) وائل حلاّق: نشأة الفقه الإسلامي وتطوره، ترجمة: رياض الميلادي، ط1، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2007، ص118.

(22) يُعدّ القاضي عياض السّبتي (ت 544هـ/1149م)، ومعاصره القاضي ابن العربي الإشبيلي (ت 543هـ/ 1148م)، من أبرز فقهاء المالكية ممن شُهِد لهم بالتضلّع في علم الحديث. يراجع بشأن هذا الفريق من الفقهاء المحدّثين، خالد الصّمدي: مدرسة فقه الحديث بالغرب الإسلامي من النشأة إلى القرن السابع الهجري، ط1، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2006، 1/185-209.

(23) ابن خَلْدون: المقدّمة، تحقيق: درويش الجويدي، ط1، بيروت: المكتبة العصرية، 1995، ص450.

(24) يراجع بحثنا: "جدلية الشريعة والحقيقة، وإرهاصات الطريقة في التجربة الصوفية المغربية"؛ ضمن أعمال الندوة الدولية: عبد السلام بن مشيش والطريقة الشاذلية من القرن السابع إلى القرن التاسع الهجري، المنعقدة بتطوان، بتاريخ: 28-30 ماي 2008، تنسيق: جعفر ابن الحاج السلمي وأحمد السعيدي، تطوان: منشورات جمعية تطاون أسمير، 2016، ص110.

(25) ابن تَيْمِيَّة: مجموع الفتاوى، نشر باعتناء: عبد الرحمن بن محمد بن قاسم، المدينة المنوّرة: منشورات مُجَمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، 2004، 10/412-413.

(26) يصدر عن هذه القناعة عدد من الباحثين على غرار بنسالم حميش: التشكّلات الأيديولوجية في الإسلام، ص70؛ وإبراهيم القادري بوتشيش: المغرب والأندلس في عصر المرابطين - المجتمع، الذهنيات، الأولياء-، ط1، بيروت: دار الطليعة، 1993، ص125-130.

(27) تتردّد كثيرا مثل هذه الأحكام النمطية في المدوّنة الاستشراقية الكلاسيكية، ومن ذلك:

- جوزيف شاخت وآخرون: تراث الإسلام، ترجمة: حسين مؤنس وآخرون، الكويت: منشورات المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب، 1978، 1/22-23؛ 2/86.

- Alfred Bel: La Religion musulmane en Berbérie: Esquisse d'histoire et de sociologie religieuses, T. I: Établissement et dévellopement de l'Islam en Berbérie du VIIe au XXe siècle, Paris: Librarie orientaliste Paul Geuthner, 1938, pp. 347-365.

(28) عبد المجيد الصغيّر: "الصريح والمضمر في الخطاب الصوفي -من الشرعية إلى السلطة المعرفية-"؛ ضمن كتابه: خصوصية التجربة الصوفية في المغرب -مفاهيم وتجليات-، ط1، القاهرة: دار رؤية، 2011، ص16.

(29) ابن فَضِيلة: نصيحة المريد، تحقيق: حياة قارة، مجلة دعوة الحق (الرباط)، ع 395/أفريل 2010، ص125.

(30) لما كان أبو يوسف يعقوب الدهْماني (ت 621هـ/1224م) بصدد استعراض شيوخه، كان واضحا في التفريق بين شيخه في "البداية والتربية"، وشيخه في "السلوك والتصوف". يراجع ابن الدبَّاغ: الأسرار الجليّة في المناقب الدهمانية، تحقيق: عبد الكريم الشبلي، ط1، تونس: دار كونتراست للنشر، 2015، ص62.

(31) ممن آثر هذا الاصطلاح عبد القادر محمود في كتابه: الفلسفة الصوفية في الإسلام -مصادرها ونظرياتها ومكانها من الدين والحياة-، ط1، القاهرة: دار الفكر العربي، 66-1967، يراجع -خاصة- الباب الرابع منه، ص299-604.

(32) الآمِدي: غاية المرام في علم الكلام، تحقيق: حسن محمود عبد اللطيف، القاهرة: منشورات لجنة إحياء التراث الإسلامي، 1971، ص4.

(33) البَيْضاوي: طوالع الأنوار من مطالع الأنظار، تحقيق: عباس سليمان، ط1، بيروت: دار الجيل، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 1991، ص52.

(34) افتتح البخاري جامعه الصحيح بكتاب بدء الوحي، وأردفه بكتاب الإيمان الذي اشتمل على 42 بابا في مسائل الاعتقاد، أولها: باب الإيمان وقول النبي ﷺ: "بُنِيَ الْإِسْلَامُ عَلَى خَمْسٍ" (ص25-35). ومن كتبه الخواتيم ذات الصلة: كتاب القدر (ص1261-1265)، وكتاب الفتن (ص1349-1361)، وكتاب التوحيد (ص1405-1444).

وهو -أيضا- كان صنيع مسلم في جامعه الصحيح، إذ افتتحه بكتاب الإيمان، الذي أودعه 96 بابا في مسائل الاعتقاد، أولها: باب الإيمان والإسلام والإحسان، ووجوب الإيمان بإثبات قدر الله سبحانه وتعالى، وبيان الدليل على التبري ممن لا يؤمن بالقدر، وإغلاظ القول في حقه (ص36-118). ومن كتبه الخواتيم ذات الصلة: كتاب القدر (ص1060-1069)، وكتاب صفة القيامة والجنة والنار (ص1121-1135)، وكتاب الفتن وأشْراط الساعة (ص1154-1186).

(35) درج فقهاء المالكية -ائتساء بإمام المذهب- على تناول "ما يتعلق بالعقيدة، وما يتعلق بالأقوال، وما يتعلق بالأفعال"، مما لا تنتظمه أبواب الفقه الاعتيادية، في قسم ختامي خاص، أطلقوا عليه اسم "الجامع". يراجع القَرَافي: الذخيرة، تحقيق: محمد حجّي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1994، 231/13.

ومن بين أشهر كتب الجوامع المالكية التي عنت بإيراد مباحث عقدية: كتاب "الجامع" بآخر كتاب القبَس في شرح موطأ مالك بن أنس، لابن العربي، تحقيق: محمد عبد الله ولد كريم، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، 1082/3-1202؛ وكتاب "الجامع" بآخر كتاب عِقد الجواهر الثمينة في مذهب عالم المدينة، لابن شاس، تحقيق: محمد أبو الأجفان وعبد الحفيظ منصور، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1995، 513/3-560.

(36) افتتح ابن أبي زيد القَيْرَواني (ت 386هـ/996م) رسالته الفقهية بباب "ما تنطق به الألسنة، وتعتقده الأفئدة من واجب أمور الديانة". وقد حظي هذا القسم من رسالته باعتناء فقهاء المذهب، فتصدى لشرحه -منفردا- غير واحد، من بينهم: القاضي عبد الوهاب البغدادي (ت 422هـ/1031م)، وأبو محمد صالح الهَسْكوري الفاسي (ت 653هـ/1255م). تراجع كتبهم -على التوالي-: الرسالة الفقهية، تحقيق: الهادي حمّو ومحمد أبو الأجفان، ط2، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1997، ص75-80؛ وشرح عقيدة الإمام مالك الصغير أبي محمد عبد الله ابن أبي زيد القيرواني، تحقيق: محمد بوخبزة وبدر العمراني، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2002؛ وشرح عقيدة ابن أبي زيد في كتابه الرسالة، تحقيق: محمد أمنو البوطيبي، مجلة المذهب المالكي (أكادير)، ع 11/شتاء 2011، ص75-139.

(37) أفرد الجويني (ت 478هـ/1085م) بابا "في أحكام النظر"، تحته خمسة فصول، في كتابه: الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق: محمد يوسف موسى وعلي عبد المنعم عبد الحميد، القاهرة: مكتبة الخانجي، 1950، ص3-11.

(38) خصّص الأشْعَري (ت 324هـ/936م) بابا "في إبانة قول أهل الزيغ والبدعة"، من كتابه: الإبانة عن أصول الديانة، تحقيق: بشير محمد عيون، ط3، دمشق: مكتبة دار البيان، الطائف: مكتبة المؤيد، 1990، ص38-42؛ ثم إنه وضع كتابا مستقلا في الموضوع بعنوان: اللُّمَع في الرد على أهل الزَّيغ والبِدع، نشره: حموده غرابه، القاهرة: مطبعة مصر، 1955.

(39) العَضُد الإيجي: المواقف، بيروت: عالم الكتب، د.ت.، ص7.

(40) ابن خلدون: المقدّمة، ص429.

(41) قد يُمثَّل لذلك برسالة الأشعري في "استحسان الخوض في علم الكلام"، نشرها: محمد الولي، ط1، بيروت: دار المشاريع، 1995.

(42) الغَزَالي: المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، ط3، القاهرة: مكتبة الأنجلو المصرية، 1962، ص132.

(43) انبرى الباقِلاني (ت 403هـ/1013م) في أحد أهم مصنفاته الكلامية لمقارعة صنفين من الخصوم: الصنف الأول هم "أهل الملل المخالفين لملّة الإسلام؛ من اليهود، والنصارى، والمجوس، وأهل التثنية، وأصحاب الطبائع، والمنجمين". أما الصنف الثاني فهم المخالفون لأهل الحق، ممن وسمهم بـ"أهل التجسيم والتشبيه، وأهل القدر والاعتزال، والرافضة، والخوارج". يراجع كتابه: تمهيد الأوائل وتلخيص الدلائل، تحقيق: عماد الدين أحمد حيدر، ط1، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1987، ص24.

(44) لطالما تحامل المتكلّمون على خصومهم، فنعتوا فريقا منهم بالحَشَويّة، ورموهم بالجمود على ظواهر النصوص، و"قلّة البصائر"، ونعتوا فريقا آخر بالمعطِّلة، واتهموهم بمصادمة قوطع الشرع، و"خبث الضمائر". يراجع الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، نشره: موفق فوزي الجبر، ط1، دمشق، بيروت: دار الحكمة، 1994، ص21.

(45) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، وما ينبغي في روايته وحمْله، تحقيق: أبي الأشبال الزهيري، ط1، الرياض: دار ابن الجوزي، 1994، 942/2.

(46) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص23، 33.

(47) "إلجام العوام عن علم الكلام"، هو عنوان رسالة للغزالي. يراجع مجموع رسائله، تحقيق: إبراهيم أمين محمد، القاهرة: المكتبة التوفيقية، د.ت.، ص319- 355.

(48) ابن عبد البَرّ: جامع بيان العلم، 938/2، والباب الذي يليه من الكتاب نفسه في "إثبات المناظرة والمجادلة وإقامة الحجة"، 953/2-974.

(49) ابن خلدون: المقدّمة، ص437.

(50) ابن جُزَيّ: النور المبين في قواعد عقائد الدين، نشره: نزار حمّادي، ط1، تونس: دار الإمام ابن عرفة، الكويت: دار الضياء، 2015، ص111.

(51) محمد المكي الناصري: "علم الكلام فلسفة إسلامية مبتكرة"، مجلة الأكاديمية (الرباط)، ع 2/فيفري 1985، ص9-25.

(52) لعل من أوائل الذين نادوا بهذا الاعتبار هو مصطفى عبد الرازق (1885-1947م). يراجع كتابه: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، القاهرة: منشورات لجنة التأليف والترجمة والنشر، 1944، ص27، 75-76.

(53) يتحفّظ علي سامي النشار على اعتبار فلسفة الكندي (ت 252ه/866م)، والفارابي (ت 339ه/950م)، وابن سينا (ت 428ه/1037م)، وابن رشد (ت 595ه/1198م)، وغيرهم من شرّاح الفلسفة اليونانية، فلسفة إسلامية فيها أصالة وإبداع. يراجع كتابه: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، ط9، القاهرة: دار المعارف، [1996]، 47/1.

(54) خلُص ابن خلدون -وهو المعدود من مستنيري المفكرين المسلمين في العصر الوسيط- إلى القول بـ"إبطال الفلسفة وفساد منتحلها". المقدّمة، ص513.

(55) جاء في مفتتح الكتاب: "فإن الغرض من هذا القول أن نفحص، على جهة النظر الشرعي، هل النظر في الفلسفة وعلوم المنطق، مباح بالشرع، أم محظور، أم مأمور به إما على جهة الندب، وإما على جهة الوجوب". ابن رُشْد: فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، تحقيق: محمد عبد الواحد العسري، مع مدخل ومقدمة تحليلية لمحمد عابد الجابري، ط1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص85.

(56) نقرأ في مقدمة الكتاب: "فقد رأيت أن أفحص في هذا الكتاب عن الظاهر من العقائد التي قصد الشرع حمل الجمهور عليها... فإن الناس قد اضطربوا في هذه الشريعة حتى حدثت فرق ضالة، وأصناف مختلفة، كل واحد منهم يرى أنه على الشريعة الأولى". ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: مصطفى حنفي، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري، ط1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص99-100.

(57) أشرف منصور: العقل والوحي -منهج التأويل بين ابن رشد وموسى بن ميمون وسبينوزا-، ط1، القاهرة: دار رؤية، 2014، ص49.

(58) عبد الله خليفة: الاتجاهات المثالية في الفلسفة العربية الإسلامية، ط1، بيروت: المؤسسة العربية للدراسات والنشر، 2005، 394/3، 395.

(59) صاعِد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق: حياة العيد بوعلوان، ط1، بيروت: دار الطليعة للطباعة والنشر، 1985، ص164.

(60) يعد روبار برنشفيك (1901-1990م) من أبرز المتبنين لهذا الرأي. تراجع دراسته:

- Robert Brunchvig: “Averroès juriste”, in: Études d’islamologie, Paris: G.-P. Maisonneuve & Larose, 1976, 2/167.

ويتفق معه في ذلك باحثون متخصصون، على غرار:

- Roger Arnaldez: Averroès, un rationaliste en Islam, 1 éd., Paris: Balland, 1998, pp. 31-43.

وإبراهيم بورشاشن: الفقه والفلسفة في الخطاب الرشدي، ط1، بيروت: دار المدار الإسلامي، 2010، ص498.

(61) الخُوارِزْمي: مفاتيح العلوم، تحقيق: إبراهيم الأبياري، ط2، بيروت: دار الكتاب العربي، 1989، ص153.

(62) الكِنْدي: الرسائل الفلسفية، تحقيق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، القاهرة: دار الفكر العربي، 1950، 97/1.

(63) كان من أكبر مآخذ ابن رشد على الغزالي إقدامه في بعض كتبه على التصريح بالحكمة للجمهور. ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص150.

(64) الكندي: الرسائل الفلسفية، 97/1.

(65) على الرغم من التقارب الماثل في المباحث الإلهية بين الكلام والفلسفة، فقد حرص المتكلمون على تمييز قولهم بأنه "على قانون الإسلام"، خلافا لقول الفلاسفة الذي هو "على قانون عقولهم، وافق الإسلام أو خالفه". يراجع السَّمَرْقَنْدي: الصحائف الإلهية، تحقيق: أحمد عبد الرحمن الشريف، ط1، الكويت: مكتبة الفلاح، 1985، ص65-66.

(66) الفلسفة الصوفية أو التصوف الفلسفي هو ما عمد أصحابه إلى مزج أذواقهم الوجدانية بأنظارهم العقلية، مستخدمين في التعبير عنه مصطلحا فلسفيا متعدد المشارب. يراجع أبو الوفا الغنيمي التفتازاني: مدخل إلى التصوف الإسلامي، ط3، القاهرة: دار الثقافة، 1979، ص187.

(67) ابن خلدون: شفاء السائل وتهذيب المسائل، تحقيق: محمد مطيع الحافظ، ط1، بيروت: دار الفكر المعاصر، دمشق: دار الفكر، 1996، ص106-107، 110-111، 120.

(68) عبد القادر بوعرفة: "الفلسفة والتصوف.. وسؤال العلاقة"، مجلة الكلمة (بيروت)، ع 89/خريف 2015، ص77.

(69) من اللافت في ترجمة ابن سبعين (ت 669هـ/1271م) أنه كان معدودا من المتصوّفة على قاعدة زهد الفلاسفة، وكان يعالج الجمع بين الفلسفة والتصوف. يراجع الذهبي: تاريخ الإسلام ووفيات المشاهير والأعلام، تحقيق: بشّار عوّاد معروف، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 2003، 168/15؛ والكُتُبي: فوات الوفيات والذيل عليها، تحقيق: إحسان عبّاس، بيروت: دار صادر، 73-1974، 253/2.

(70) ينطوي لقاء ابن عربي (ت 638هـ/1240م) بابن رشد (ت 595هـ/1198م) -على فرض وقوعه- على دلالات عميقة عن حدود الاتصال والانفصال بين الكشف والنظر. يقول ابن عرَبي: "فعندما دخلت عليه، قام من مكانه إلي محبة وإعظاما، فعانقني، وقال لي: نعم! قلت له: نعم! فزاد فرحه بي لفهمي عنه. ثم استشعرت بما أفرحه من ذلك، فقلت له: لا!، فانقبض، وتغيّر لونه، وشكّ فيما عنده. وقال لي: كيف وجدتم الأمر في الكشف والفيض الإلهي، هل هو ما أعطاه لنا النظر؟ قلت له: نعم، لا! وبين نعم ولا، تطير الأرواح من موادّها، والأعناق من أجسادها". يراجع كتابه: الفتوحات المكية، تحقيق: عثمان يحيى، القاهرة: الهيئة المصرية العامة للكتاب، 77-1992، 372/2.

(71) ابن لُيون: الإنالة العلمية من الرسالة العلمية في طريق الفقراء المتجردين من الصوفية، تحقيق: محمد العدلوني الإدريسي: ط1، الدار البيضاء: دار الثقافة، 2004، ص75-76.

(72) لطالما تمثّل فقهاء السنة بقول الإمام مالك: "الكلام في الدين أكرهه، ولم يزل أهل بلدنا يكرهونه... [و] ينهون عن الكلام في الدين، إلا فيما تحته عمل". يراجع السُّيوطي: صون المنطق والكلام عن فنّي المنطق والكلام، تحقيق: علي سامي النشّار وسعاد علي عبد الرازق، ط2، القاهرة: دار النصر للطباعة، 1970، ص185.

(73) ابن عبد البر: جامع بيان العلم وفضله، 942/2، 943. وقد صُنّفت كتب شُحِنت بالآثار والمرويات التي تنتقص من الكلام وأهله، على غرار صنيع الهَرَوي (ت 481هـ/1089م)

في كتابه: ذم الكلام وأهله، تحقيق: عبد الرحمن بن عبد العزيز الشبل، ط1، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، 1996-2002.

(74) ابن جزي: النور المبين، ص109-110؛ وابن العربي: العواصم من القواصم، تحقيق: عمار طالبي، القاهرة: مكتبة دار التراث، [1974]، ص38.

(75) ابن تِيجْلات: إثمد العينين ونزهة الناظرين في مناقب الأخوين، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 13498، ورقة 84 وجه.

(76) ابن سِيدْبونَة: كتاب الشهاب موعظة لأولي الألباب، تحقيق: عبد الإله بنعرفة، الدار البيضاء: مركز التراث الثقافي المغربي، 2005، ص145-146.

(77) ابن عربي: الفتوحات المكية، 1/154-155.

(78) السُّهْرَورْدي: كشف الفضائح اليونانية ورشف النصائح الإيمانية، تحقيق: عائشة يوسف المناعي، ط1، القاهرة: دار السلام، 1999، ص68-69، 100.

(79) العامِري: الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق: أحمد عبد الحميد أعراب، ط1، الرياض: دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، 1988، ص107.

(80) عرض الأشعري (ت 324هـ/936م) للقائلين بالحلول من نسّاك الصوفية، وجعلهم في عداد فرق الغُلاة. كما أدرج المَلَطيّ (ت 377هـ/987م) فرقة الروحانية بأصنافها الخمسة ضمن ناجِمة الزنادقة. يراجع كتاباهما -على التوالي-: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، تحقيق: محمد محيي الدين عبد الحميد، ط1، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية، 1954-50، ص78، 80-81؛ والتنبيه والرد على أهل الأهواء والبدع، تحقيق: محمد زينهم محمد عزب، ط1، القاهرة: مكتبة مدبولي، 1992، ص70، 71-73.

(81) أفرد ابن العربي (ت 543هـ/1148م) فصولا عدّة في محاججة الفلاسفة، ونقض مقالاتهم، وقد أشاد بكتاب شيخه أبي حامد الغزالي (ت 505هـ/1111م) "تهافت الفلاسفة". يراجع كتابه: العواصم من القواصم، ص78.

(82) أُثِر عن أبي الحسين البصري (ت 436هـ/1044م) أنه كان متمرّسا بعلوم الأوائل، إلا أنه كان يتقي أهل زمانه في الإعلان بها، فأخرج ما ينتحله منها "في صورة متكلمي المِلّة الإسلامية". كما روي أن ابن سبعين (ت 669هـ/1271م) غلب عليه إيثار الفلسفة، ورام إظهارها في سِتر وخفاء، فحوّر من اصطلاحات الفلاسفة في بعض كلامه، لأجل ألاّ "تنفر

النفس عن مقاله". يراجع -على الترتيب-: القِفْطي: إخبار العلماء بأخبار الحكماء، نشره: إبراهيم شمس الدين، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005، ص221-222؛ والفَاسِي: العِقد الثمين في تاريخ البلد الأمين، تحقيق: فؤاد سيد وآخران، ط2، بيروت: مؤسسة الرسالة، 85-1986، 327/5.

(83) ابن رشد: فصل المقال، ص95.

(84) ابن رشد: الكشف عن مناهج الأدلة، ص117؛ وابن باجَّة: تدبير المتوحِّد، تونس: سراس للنشر، 1994، ص29-30.

(85) الكندي: الرسائل الفلسفية، 103/1-104؛ والفارابي: إحصاء العلوم، نشره: علي بوملحم، ط1، بيروت: دار ومكتبة الهلال، 1996، ص91.

(86) السَّمَرْقَنْدِي: بستان العارفين، منشور بذيل تنبيه الغافلين -له-، ط3، بيروت: مؤسسة الكتب الثقافية، 1993، ص312.

(87) خليل بن إسحاق: كتاب الجامع، ص163.

(88) يمكن التمثيل لذلك -على الأقل- بثلاثة أسماء: ابن العربي (ت 543هـ/1148م) في كتاب "سراج المهتدين في آداب الصالحين"، تحقيق: محمد بن الأمين بوخبزة، ط1، بيروت: دار ابن حزم، 2009؛ وابن بشكوال (ت 578هـ/1183م) في كتاب "المستغيثين بالله تعالى عند المهمات والحاجات، والمتضرعين إليه سبحانه بالرغبات والدعوات، وما يسّر الكريم لهم من الإجابات والكرامات"، نشره: غنيم عباس غنيم، ط1، القاهرة: دار المشكاة، 1994؛ وابن الخَرَّاط (ت 581هـ/1186م) في كتاب "التهجد وما ورد في ذلك من الكتب الصحاح، وعن العلماء والصلحاء والزهاد رضي الله عنهم"، تحقيق: مسعد عبد الحميد السعدني ومحمد بن الحسن بن إسماعيل، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1994.

(89) لا تبعد مواقف فقهاء المشرق أو المغرب عما أفتى به ابن الصَّلاح (ت 643هـ/1245م) من أن "الفلسفة رأس السفه والانحلال، ومادة الحيرة والضلال، ومثار الزيغ والزندقة...". يراجع مجموع فتاويه ومسائله في التفسير والحديث والأصول والفقه، تحقيق: عبد المعطي أمين قلعجي، ط1، بيروت: دار المعرفة، 1986، 209/1-210.

(90) من نص فتوى للفقيه أبي محمد عبد الحق بن هارون الصقلي (ت 466هـ/1073م). يراجع الوَنْشَرِيسي: المعيار المُعرب والجامع المُغرب عن فتاوي علماء إفريقية والأندلس

والمغرب، أشرف على تحقيقه: محمد حجّي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 81-1983، 230/11.

(91) الغزالي: إحياء علوم الدين، بيروت: دار المعرفة، 1982، 19/1.

(92) القُشَيْري: الرسالة القشيرية، تحقيق: معروف مصطفى زريق، ط1، صيدا، بيروت: المكتبة العصرية، 2001، ص82.

(93) ابن سيدبونة: كتاب الشهاب، ص86، 231؛ وابن ليون: الإنالة العلمية، ص44.

(94) ابن الدبَّاغ: الأسرار الجليّة في المناقب الدهمانية، ص170.

(95) ابن عربي: روح القدس في محاسبة النفس، تحقيق: عزّة حصريّة، دمشق: مطبعة العلم، 1970، ص102.

(96) من بين الصوفية المغاربة الذين شُهد لهم بمعرفة علم الكلام، والتقدّم فيه، يُذكر أبو الحسن علي بن العطّار الفاسي (ت 604هـ/1207م)، وأبو محمد عبد الجليل بن موسى القصْري (ت 608هـ/1211م). يراجع ابن الزيَّات: التشوّف إلى رجال التصوف، تحقيق: أحمد التوفيق، ط4، الرباط: منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، 2014، ص435-436 (رقم 263)؛ وابن الأبّار: التكملة لكتاب الصلة، تحقيق: بشّار عوّاد معروف، ط1، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2011، 275/3-276 (رقم 2559).

(97) كان أبو زيد عبد الرحمن بن يَخْلُفْتَن الفازازي التلمساني (ت 627هـ/1230م) مائلا إلى التصوف، مشهورا به، مُبغضا لأهل العلوم القديمة، يتحرّى ألاّ يصاحب منهم أحدا. وله في ذمّ القوم أشعار، منها قوله:

وَدَعِ الفَلاَسِفَـةِ الذَّمِيـمِ جَمِيعُهُـــم وَمَقَالَهُم، تَأْتِي الْأَحَـقَّ الْوَاجِـــبَا

فَانْـظُرْ بِعَقْلِكَ هَلْ تَرَى مُتَفَلْسِـفًا فِيـمَـنْ تَـرَى إلاَّ دَعِـيًّا كَاذِبَـــا

يراجع ابن عَسْكر: أعلام مالَقة، تحقيق: عبد الله المُرابط الترغي، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، الرباط: دار الأمان، 1999، ص261؛ وابن الخَطيب: الإحاطة في أخبار غرناطة، تحقيق: محمد عبد الله عنان، ط2، القاهرة: مكتبة الخانجي، 73-1977، 521/3.

(98) كان الشيخ أبو القاسم الصبّان صوفيا متسنّنا من أهل فاس، ثم إنه استوطن سبتة، ولما نزل -الأخيرة- ابنُ سبعين (ت 669هـ/1271م)، ووضع كتابه: "بد العارف"، كان الشيخ يذمّه،

ونصحه بإتلافه. يراجع البادِسي: المقصَد الشريف والمنزَع اللطيف في التعريف بصلحاء الريف، تحقيق: سعيد أعراب، ط2، الرباط: المطبعة الملكية، 1993، ص69.

(99) الونشريسي: المعيار المعرب، 230/11.

(100) تصدّت دراسات كثيرة للحضور الأشعري في بلاد المغرب، ومحاولة التمييز بين مختلف الأطوار التي يكون مرّ بها. ويمكن الإحالة -بهذا الصدد- على:

Hady Roger Idris: “Essai sur la diffusion de l’assšarisme en Ifriqiya”, Les Cahiers de Tunisie, T.I, Nº 02, 1953, pp. 126-140.

- عبد المجيد النجّار: "انتشار الأشعرية بإفريقية والمغرب"؛ ضمن كتابه: فصول في الفكر الإسلامي بالمغرب، ط1، بيروت: دار الغرب الإسلامي، 1992، ص11-38.

- المبروك المنصوري: "الأشعرية في بلاد المغرب إلى غاية نهاية القرن السادس الهجري / الثاني عشر الميلادي، ومفهوم الأدوار الحضارية"، مجلة معهد الآداب العربية للآباء البيض (تونس)، ع 2003/192، ص71-98.

- يوسف احنانة: تطور المذهب الأشعري في الغرب الإسلامي، ط2، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2007.

- عمر بن حمّادي: "تساؤلات حول الأشاعرة بالغرب الإسلامي في القرن الخامس الهجري -علاقتهم بالمرابطين وتواجدهم بالأندلس-"؛ ضمن أعمال الندوة الدولية الأولى: إسهام الباجي واللخمي في تطور المذهب المالكي، المنعقدة بتونس، بتاريخ: 22-23 أكتوبر 2014، تنسيق: نجم الدين الهنتاتي، تونس: منشورات المعهد العالي للحضارة الإسلامية، جامعة الزيتونة، 2015، ص193-221.

(101) العامري: الإعلام بمناقب الإسلام، ص117.

(102) يقرّر فخر الدين الرازي (ت 606هـ/1210م) أنه انكشف لأرباب البصائر أن الطريق إلى الله من وجهين: "أحدهما: طريق أصحاب النظر والاستدلال، والثاني: طريق أصحاب الرياضة والمجاهدة". يراجع كتابه: المطالب العالية من العلم الإلهي، تحقيق: أحمد حجازي السّقا، ط1، بيروت: دار الكتاب العربي، 1987، 53/1.

(103) فيما كان من رأي المتقدمين من متكلّمي المعتزلة كالجاحِظ (ت 255هـ/869م)، أنه "ليس يكون المتكلم جامعا لأقطار الكلام، متمكّنا في الصناعة، يصلح للرئاسة، حتى يكون

الذي يُحسِن من كلام الدين في وزن الذي يحسن من كلام الفلسفة، والعالم عندنا هو الذي يجمعهما"، فإننا نقرأ لدى بعض المتأخرين من متكلّمي الماتردية كالبَزْدَوي (ت 493هـ/ 1100م) قولَه: "فإني نظرت في الكتب التي صنّفها المتقدمون في علم التوحيد، فوجدت بعضها للفلاسفة... وذلك كله خارج عن الطريق المستقيم، زائغ عن الدين القويم، ولا يجوز النظر في تلك الكتب لأنها تجرّ إلى المهالك". يراجع كتاباهما -على الترتيب-: الحيوان، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، ط1، القاهرة: مكتبة مصطفى البابي الحلبي، 65-1969، 134/2؛ وأصول الدين، تحقيق: هانز بيتر لنس، القاهرة: المكتبة الأزهرية للتراث، 2003، ص13.

(104) صنيع أبي بكر عبد الله بن طلحة اليابُري (ت 523هـ/1129م) في المختصر فيما يلزم علمه ولا يسع جهله من علم أصول الدين وإجماعاته، تحقيق: محمد الطبراني، ط1، تطوان: منشورات مركز أبي الحسن الأشعري للدراسات والبحوث العقدية، الرابطة المحمدية للعلماء، 2013؛ وأبي عمرو عثمان السَّلاَّلْجي (ت 574هـ/ 1178م) في العقيدة البرهانية والفصول الإيمانية، تحقيق: نزار حمّادي، ط1، بيروت: مؤسسة المعارف، 2008.

(105) صنيع أبي الحجَّاج يوسف بن موسى الضرير السَّرَقُسْطي ثم المراكشي (ت 520هـ/1126م)، الذي نظَم أرجوزة بعنوان: "التنبيه والإرشاد في علم الاعتقاد"، تحقيق: سمير قوبيع وآخران، ط1، الرباط: منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، 2014؛ وأبي الحسن علي بن مؤمن القرطبي ثم الفاسي -تلميذ السلالجي- (ت 598هـ/1202م) الذي نظم في العقائد أرجوزة جامعة. أفاده ابن عبد الملك في الذيل والتكملة لكتابَي الموصول والصلة، تحقيق: بشّار عوّاد معروف وآخران، ط1، تونس: دار الغرب الإسلامي، 2012، 220/3.

(106) حسن حنفي: حصار الزمن -إشكالات الحاضر-، ط1، القاهرة: مركز الكتاب للنشر، 2004، ص13.

(107) يظهر مدى التحوير الذي مارسه أبو القاسم بن بَدْرُون الشِّلْبي (حي سنة 608هـ/1211م) في استعراضه لأقسام الفلسفة، بحيث يجعلها مأنوسة، وأجلى ما يبرز ذلك في حديثه عن قسم "الإلهيات"، التي صنّفها إلى خمسة أنواع: "أولها معرفة البارئ سبحانه بجميع صفاته، وأنه أول كل شيء، وآخر كل شيء، والعالم بكل شيء، والخالق لكل شيء،

وأنه ليس كمثله شيء". يراجع كتابه: كُمامة الزهر وطُرفة الدهر، مخ. الخزانة الحسنية بالرباط، رقم: 12277، ورقة 6 ظهر.

(108) ابن رشد: تهافت التهافت، تحقيق: أحمد محفوظ ومصطفى الحداد، مع مدخل ومقدمة تحليلية وشروح لمحمد عابد الجابري، ط1، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 1998، ص554.

(109) عنوان مقالة لابن رشد. يراجع ابن أبي أُصَيبِعة: عيون الأنباء في طبقات الأطباء، تحقيق: نزار رضا، بيروت: دار مكتبة الحياة، د.ت.، ص533.

(110) هاجم ابن طُفَيل (ت 581هـ/1185م) ما عدّه "آراء فاسدة نبغت بها متفلسفة العصر، وصرّحت بها، حتى انتشرت في البلدان، وعمّ ضررها". كما هاجم ابن رشد (ت 595هـ/1198م) ما وسمه بـ"الاعتقادات الفاسدة" التي أعلن بها قوم من متفلسفة عصره، فصاروا بإذاعتها "سببا لهلاك الجمهور، وهلاكهم في الدنيا والآخرة". يراجع كتاباهما -على الترتيب-: حي بن يقظان، القاهرة: منشورات مؤسسة هنداوي للتعليم والثقافة، 2012، ص54؛ وفصل المقال، ص119-120.

(111) في سياق استعراضه للعلوم الرائجة لدى أهل الأندلس، يسجّل المقَّري أن "كل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظا عظيما عند خواصهم، ولا يُتظاهر بهما خوف العامة، فإنه كلما قيل فلان يقرأ الفلسفة أو يشتغل بالتنجيم، أطلق عليه العامة اسم زنديق". نفْح الطيب من غصن الأندلس الرطيب، وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب، تحقيق: إحسان عباس، بيروت: دار صادر، 1968، 221/1.

(112) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، ط3، الدار البيضاء، بيروت: المركز الثقافي العربي، 2008، ص22.

(113) يراجع محمود محمد عيد نفيسة: أثر الفلسفة اليونانية في علم الكلام الإسلامي حتى القرن السادس الهجري -دراسة تحليلية نقدية-، ط1، دمشق، بيروت: دار النوادر، 2010.

(114) يراجع وائل بن سلطان الحارثي: علاقة علم أصول الفقه بعلم المنطق -مقاربة في جدلية التاريخ والتأثير-، ط1، بيروت: منشورات مركز نماء للبحوث والدراسات، 2012.

(115) اشتدت النقمة ضد الفلسفة اليونانية كما العرفانية في الأعصر المتأخرة، وجرى التحذير من مطالعة كتب أصحابها، وكيلت الكثير من التهم للفلاسفة ومتفلسفة الصوفية، ووصموا

بكل سوء ونقيصة، ورموا بالإلحاد والكفر، حتى أنهم عدّوا "أضرّ على المسلمين من اليهود والنصارى". يراجع السَّكُوني: لحن العامة والخاصة في المعتقدات، ط1، بيروت: شركة دار المشاريع، 2005، ص57-61؛ وأبو حيَّان: البحر المحيط، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود وآخرون، ط1، بيروت: دار الكتب العلمية، 1993، 393/3، 464-465، 151/5، 406.

(116) اللَّجَائي: قطب العارفين، تحقيق: محمد الديباجي، ط1، بيروت: دار صادر، 2001، ص125؛ والحَرالِّي: التوشية والتوفية، تحقيق: محمادي بن عبد السلام الخياطي، نشره مع جملة من آثار المؤلف، بعنوان: تراث أبي الحسن الحرالي المراكشي في التفسير، ط1، الدار البيضاء: مطبعة النجاح الجديدة، 1997، ص136-137.

(117) زَرُّوق: قواعد التصوّف، تحقيق: عبد المجيد خيالي، ط2، بيروت: دار الكتب العلمية، 2005، ص29.

(118) المصدر السابق، ص22.

(119) ابن فضيلة: نصيحة المريد، ص123.

(120) متن ابن عاشِر (ت 1040هـ/1631م) الموسوم بـ"المُرشد المُعين على الضروري من علوم الدين"، مصر: دار القاهرة للطباعة، د.ت.، ص2.

(121) عبد المجيد الصغيّر: المعرفة والسلطة في التجربة الإسلامية -قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة-، ط1، القاهرة: دار رؤية، 2010، ص13، 16.

(122) محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، ط10، بيروت: منشورات مركز دراسات الوحدة العربية، 2009، ص96.