

مطارحات في مسألة الصلة بين الحكمة الفقهية والشريعة السماوية

العايشي ادراوي *

تعد العلاقة بين الفلسفة والشريعة؛ أو العقل والوحي؛ من أقدم وأعمد الإشكالات في تاريخ الفكر العربي الإسلامي، بل وحتى في الفكر الحديث، بالنظر إلى حجم الجهد المعرفي الذي بذل -ويبذل- سواء من قبل أهل النفلسف العقلاني أو من لدن أصحاب التدين الإيماني للدفاع عن "أصلية" كل منهما و"فرعية" الآخر، أو "مركزية" أحدهما و"هامشية" الثاني استنادا إلى منطق إقصائي ونظر وثوقي لا يقرهما عقل أو شرع؛ ولا يمكن أن يتصف بهما متدين موجه بالشرع، ولا متفلسف موسوم بالعقلانية.

وإذا صحّ هذا؛ صح معه أيضا أن إبعاد الحكمة عن الشريعة محال استحالة تخليص "التعقل" من التدين، بحكم أن في الدين قدرا من العقل كما أن في الحكمة العقلية نصيبا من الدين؛ وتبعا لهذه الدعوى فلا قيمة لـ "شريعة" تعارض "العقلانية"، كما لا أهمية لحكمة لا تتوافق مع الشرع لأنها كما يقول ابن رشد- أختان ترضعان من منبع واحد هو "الحق"، والحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

وتبعا لهذا فإن تأسيس "وحدة بين الفكرين الديني والفلسفي" ضمن إطار "فلسفة الدين" لمن شأنه -ربما- أن يفتح آفاقا جديدة للتفكير في النص الديني تحديدا، تتيح له الجمع بين الأصالة والمعاصرة، والثابت والمتحول فكرا وسلوكا، على نحو ما هو الحال في "علم الكلام الجديد" الذي يعد نموذجا للمعرفة الدينية التراثية والحداثية، على حد سواء، من حيث إن هذا العلم ذا هوية واسطوية تسعى إلى إيصال "تعاليم الوحي" بما هو أمر ثابت، إلى مخاطبيه مع مراعاة ما يتميزون به من تحول وتبدل، بعيدا عن الانغلاق والتعصب، واستنادا إلى الانفتاح والتحاور والتناظر؛ كشروط لأي تفاعل إنساني راق وتواصل آدمي ناجح.

بعد هذا نمضي في تحليل نموذج من أبرز نماذج المناظرات التي عرفتها الثقافة العربية خلال القرن الرابع الهجري، بالنظر إلى أهمية موضوعها وخطورته باعتباره أحد مآزق متقفي ذلك الزمان، وهو العلاقة بين الحكمة والشريعة. (1)

وقبل التوقف عند مقارنة النص المقصود تلزم الإشارة إلى جملة أمور ينبغي إدخالها في الاعتبار، بوصفها منطلقا أساسا لقراءته ضمن سياقه العام والخاص المحيطين به، على نحو ما يقضي به المنهج التداولي المتبنى.

أولا: إن الشعور بالنزوع إلى التوفيق بين ما يدعو إليه الدين من معتقدات وأفكار، وما

تدعو إليه الفلسفة (الحكمة) هو أمر طبيعي يتقاطع فيه الفيلسوف المتدين والمؤمن المفكر. ومحاولة هذا التوفيق تعتبر أمراً ضرورياً لتحقيق الانسجام الداخلي بين القلب والعقل، أي الإيمان القائم على الوحي الإلهي، والاعتقاد القائم على العقل البشري (2).

ثانياً: إن إشكال العلاقة بين "الإيمان" و"الفلسفة"، والمقارنة بين الدين الإسلامي والحكمة اليونانية ومحاولة التقريب بينهما ظهرت مع البدايات الأولى للفلسفة اليونانية في الشرق الإسلامي، وخاصة في القرن الثالث الهجري، إلا أن تلك المحاولات لم تثر من قبل بالحدة نفسها التي أثرت بها خلال القرن الرابع الهجري. وقد "كان السبب في إثارتها على هذه الطريقة هم جماعة إخوان الصفا. فقد جاء نشوء علم الكلام نتيجة تسرب روح استطلاع جديدة في العالم الإسلامي، انبثقت عن الاحتكاك بأبناء الديانات الأخرى الذين كانوا قد عرفوا الفلسفة اليونانية. إلا أن التفاعل بين الفلسفة والعقيدة الإسلامية أدى إلى التعارض التدريجي بينهما. وهو ما تبلور بشكل نهائي في القرن الخامس الهجري، وذلك بالتراجع النهائي للفلسفة. وقد حاول الفلاسفة التخفيف من هذا التعارض عن طريق المقارنة بين الفلسفة والعقيدة. في محاولة منهم لإبراز جوانب الاتفاق، والاهتمامات المشتركة بينهما" (3).

ثالثاً: إن أول من بادر إلى التوفيق بين العقيدة والفلسفة هم الفلاسفة المسلمون لانزعاجهم الشديد من التعارض الصارخ بين الفلسفة اليونانية التي اعتقدوها فكراً، وبين العقيدة الإسلامية التي كانت توفي بمطالب النفس والقلب الروحية، والتي نشأوا في ظلها.

أضف إلى ذلك الموقف العدائي الذي كان يبديه الكثير من الفقهاء والمحدثين من السنة المتشددين تجاه كل بحث عقلي- فلسفي لا- يوائم ما تقضي به العقيدة الدينية الإسلامية، سواء أكان أصحابه من فرق دينية أخرى كالمعتزلة مثلاً، أم غيرهم، ممن كشفوا مناطق وميادين للتفكير ما كان ليهتدي إليها غيرهم. ووضعت على بساط البحث مشاكل ومعضلات على قدر كبير من التعقيد، من مثل الإلهيات والطبيعيات ومسألة قدم العالم والجبر والاختيار وغيرها من الأمور الدينية والفلسفية (4).

1- بين دعاوى إخوان الصفا الفلسفية واعتراضات العقلية الدينية:

قبل أن نندفع في الكشف عن بعض تفاصيل المناظرة يتعين التوقف أولاً، عند أهم الدعاوى المبسوطة فيها، رفعا للتداخل المحتمل بينها من جهة، وتمييزاً لكل منها في علاقة بمعتقداتها من جهة ثانية. وهي في مجملها لا تعدو ثلاثاً:

أ- دعوى المزج بين الدين والفلسفة يدافع عنها المقدسي ممثلاً "إخوان الصفا".

ب- دعوى تبني الدين والفلسفة معا دون الخلط بينهما. ويمثلها أبو سليمان المنطقي.

ج- دعوى رفض المقارنة بين الدين والفلسفة. يدافع عنها كل من الحريري والبخاري.

وتبعاً لهذه الدعاوى الثلاث فإن "المناظرة الإطار" تتضمن داخلها أكثر من مناظرة، أو

لنقل إنها مناظرة مركبة، الأولى بين البخاري وأبي سليمان المنطقي، والثانية بين السجستاني والحريري، أما الثالثة فبين الحريري والمقدسي.

إن المناظرة الإطار بين التوحيدي والوزير ابن سعدان لا- تبدأ بالطرح المباشر للموضوع، بل تنطلق من مسألة لغوية يستفسر عنها الوزير محاوره، يقوده ذلك إلى الاستفسار عن شخص يدعى زيد بن رفاعه وعن مذهبه(5). وفي معرض رد أبي حيان يشير إلى علاقة هذه الشخصية بجماعة إخوان الصفا ومذهبهم. وذكر هؤلاء يستدعي ذكر أشهر رجالهم وعلى رأسهم المقدسي، كما يستدعي الإشارة إلى مشروعهم الفكري ومذهبهم الاعتقادي القائم على الجمع بين الحكمة اليونانية والشريعة الإسلامية. يقول التوحيدي: "وقد أقام ابن رفاعه بالبصرة زمنا طويلا، وصادف جماعة جامعة لأصناف العلم وأنواع الصناعة... فوضعوا بينهم مذهباً، زعموا أنهم قربوا به الطريق إلى الفوز برضوان الله والمصير إلى جنته، وذلك أنهم قالوا: الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات ولا- سبيل إلا غسلها وتطهيرها إلا بالفلسفة، لأنها حاوية للحكمة الاعتقادية والمصلحة الاجتهادية"(6).

بين أبي سليمان المنطقي والبخاري أبي العباس:

تستهل المناظرة بين الرجلين بمدخل نقدي يتحامل فيه أبو سليمان على مشروع "إخوان الصفا" معتبرا أن محاولتهم ضم الشريعة للفلسفة مآلها الفشل المحتوم، لأن هناك مفكرين آخرين سبقوا إلى ذلك ولم تؤد جهودهم إلى أية نتائج مرضية، على الرغم من كونهم أقدر من جماعة "إخوان الصفا" وأكثرهم علما وأوسعهم معرفة.

يقول: "هذا مرام دونه حدد، وقد توفر على هذا قبل هؤلاء قوم كانوا أحد أنيابا، وأحضر أسبابا، وأعظم أقدارا، وأرفع أخطارا، وأوسع قوى، وأوثق عرى، فلم يتم لهم ما أرادوه، ولا بلغوا منه ما أملوه"(7).

ويقاطع البخاري سائلا عن علة استحالة هذا التوفيق وصعوبة التحقيق، فيرد عليه ردا مسنودا بما يكفي من الحجج العقلية والنقلية، والأدلة النظرية والواقعية، مؤكدا في المقام الأول، على أن الدين إنما هو مأخوذ عن الله بواسطة الوحي الذي نزل على النبي مؤيدا بالمعجزات. يقول: "إن الشريعة مأخوذة عن الله -عز وجل- بواسطة السفير بينه وبين الخلق عن طريق الوحي، وباب المناجاة، وشهادة الآيات وظهور المعجزات على ما يوجبه العقل تارة، ويجوزه تارة، لمصالح عامة متقنة، ومرشد تامة مبينة"(8). وهذا أمر مسلم به، لا يمكن أن تثار حوله الشكوك، "فلا بد من التسليم للداعي إليه، والمنبه عليه، وهناك يسقط (لم) ويبطل (كيف) ويزول (هلا) ويذهب (لو) و(ليت) في الريح"(9).

الشريعة إذن في اعتقاد السجستاني، تقوم على التسليم المؤدي إلى اليقين بالله والثقة بإرادته، وعليه فطرح الأسئلة وإثارة الشك في نطاق الشريعة يقود إلى الانقاص منها ونفي قيمتها النفعية. لذلك فهي تختلف عن علوم المناطقة والفلاسفة والمنجمين

والرياضيين وغيرها مما تعتمد على البحث والنظر الإنسانيين لما فيهما من اضطراب وتغير يؤديان إلى الشك والقلق(10).

ثم إنه لو كانت أصناف هذه العلوم متوقفا عليها أمر الدين لنبه إليها القرآن وأكد عليها، ولأتم الدين بها أو لحث من طريق آخر المتفلسفين على تفسيره بها، ولكنه لم يفعل ذلك، وإنما حذر من الخوض فيها وقبح ذكرها، ف"لو كانت هذه جائزة وممكنة لكان الله نبيه عليها، وكان صاحب الشريعة يقوم شريعته بها، ويكملها باستعمالها ويتلافى نقصها بهذه الزيادة التي يجدها فيغيرها، أو يحث المتفلسفين على إيضاحها بها، ويتقدم إليهم بإتمامها... ولم يفعل ذلك بنفسه، ولا وكله إلى غيره من خلفائه والقائمين بدينه، بل نهى عن الخوض في هذه الأشياء وكره إلى الناس ذكرها، وتوعدهم عليها"(11).

ويجد هذا الأمر تأكيده واقعيا، في أنه على الرغم مما لحق الأمة الإسلامية من خلافات ونزاعات في الفروع والأصول، لم يتجه أي من أرباب الفرق الكلامية، وأهل المذاهب الفقهية إلى الفلسفة في حل المشاكل المستشرية، ومثلما حدث في الأمة الإسلامية كذلك وقع في النصارى والمجوس(12).

مؤدى هذا إذن، أن الفرق كبير بين الفلسفة والدين على اعتبار أن ما هو مأخوذ بالوحي النازل لا يمكن أن يماثل، بأي حال من الأحوال، الشيء المأخوذ بالرأي الزائل، ولا يمكن أيضا وضع الوحي في مقابل العقل، لأن العقل موهبة من الله تعالى لكل عبد باختلاف في المرتبة والقدر، وقد وهبه له ليكون عوناً له على أمور حياته، في حين أن الوحي خاص بالأنبياء دون سواهم(13)، يخاطب به الله جمع البشر، وفي جملتهم الفلاسفة.

وإذا كان الوحي فوق العقل، فكذلك الفيلسوف دون النبي، لذلك فالأول تابع والثاني متبوع، "فالنبي فوق الفيلسوف، والفيلسوف دون النبي، وعلى الفيلسوف أن يتبع النبي، وليس على النبي أن يتبع الفيلسوف، لأن النبي مبعوث والفيلسوف مبعوث إليه"(14). ولو كان العقل يكتفى به، باعتباره قادراً على بلوغ الحق وحده، لم يكن للوحي فائدة. إلا أن العقل الذي يملكه كل الناس غير موزع عليهم بالتساوي. مما يجعل الحق يختلف من إنسان إلى آخر. وعليه إذا غاب الوحي بقي الحق محجوباً عن البعض أبداً.

ويعترض البخاري على هذا الكلام بقوله: "وقد اختلفت أيضا درجات النبوة بالوحي، وإذا ساغ هذا الاختلاف في الوحي ولم يكن ذلك ثالماً له، ساغ أيضا في العقل ولم يكن مؤثراً فيه"(15).

فيرد أبو سليمان مدعي أن الأمر الأساس ليس وجود الاختلاف بل طبيعته، لأن الاختلاف في درجات أصحاب الوحي من الأنبياء لم يخرج مجمل الوحي عن الثقة والطمأنينة، في حين أنهما مفقودتان في الناظرين بالعقول المختلفة(16)، لتغير الفكر من شخص إلى آخر ومن زمن إلى زمن(17).

وتتواصل المناظرة بين الطرفين في موضع آخر من الإمتاع والمؤانسة- بعد أن أفسح

التوحيدى المجال لمناظرة فرعية أخرى بين الحريرى والمقدسى سنرجع إليها لاحقاً- حيث يفتح أبو سليمان بالقول إن الله قد بين للناس طريقين يقودان إلى الفوز برضوانه، ليصلوا بسلوكلهما أو سلوك أحدهما إلى المقصود، وهما طريق العقل وطريق الوحي. إلا أن خصمه يعترض طالباً الدليل على ذلك من القرآن، فيرد السيجستاني عليه رداً عنيفاً بقوله: "إن الشرع دل وبين ولكن عم" (18). ثم يحتج بجملة من النصوص القرآنية التي تدعو إلى استخدام العقل وإعمال النظر لاكتشاف الكون ومكنوناته والتعرف على عوالمه (19). كل ذلك جعل البخاري يميل إلى الظن بأن خصمه يدعو إلى المزج بين الدين والفلسفة والظاهر والباطن، ومن ثمة فإنه لا يختلف عن مجموعة إخوان الصفا الذين جمعوا بين الدين والفلسفة. يقول: "فما الذي تركت بهذا الوصف للذين جمعوا بين الفلسفة والديانة، ووصلوا هذه بهذه على طريق الظاهر والباطن والبادي والمكتوم؟" (20).

فلا فرق إذن بين موقف الجماعة وما يطرحه السيجستاني، والموقفان معا مرفوضان من قبل البخاري، وإن كان محاوره يرى أن التمايز واضح بين رأيه ورأي "إخوان الصفا"، لأنه يعتقد -على نقيض ما يتصورون- أن الشريعة ذات مصدر إلهي، موثوق بها، مطمأن إليها، بينما الفلسفة ذات مصدر بشري، وهي لذلك مشكوك في أمرها غير مطمأن إليها. وعليه فمنطلقه "أن الشريعة إلهية والفلسفة بشرية؛ (أي) أن تلك بالوحي وهذه بالعقل، وأن تلك موثوق بها ومطمأن إليها، وهذه مشكوك فيها، مضطرب عليها" (21).

وفي سياق اعتراض آخر يتدخل البخاري بانياً حجته على موقف أهل السنة المعروف، مؤكداً على أنه لو كانت الفلسفة (العقل) ضرورية محتاجاً إليها على وجه الوجوب إلى جانب الشريعة (الوحي)، لكان الرسول ﷺ من أول من نهجوا هذا السبيل، فلزال بذلك هذا الخصام وانتفى هذا الظن (22). وعلى اعتبار أنه لم يفعل فمعنى هذا أنه غير موافق على ذلك، ولا قاصد إلى مثل هذه المسالك.

وعلى سبيل إسكات الخصم وإفحامه، وتجميعاً للأراء المتناثرة والأفكار المتفرقة بخصوص المقارنة بين الدين والفلسفة، وضرورة تبنيهما معا دون خلط أو إحداث تداخل بينهما. يرد أبو سليمان المنطقي رداً قوياً صيغته: "إن صاحب الشريعة مستغرق بالنور الإلهي، فهو محبوس على ما يراه ويبصره، ويجده وينظره، لأنه مأخوذ على ما شهده بالعيان وأدركه بالحس، وناله بوديعة الصبر عن كل ما عداه، فلهذا يدعو إلى اقتباس كماله الذي حصل له، ولا- يسعد بدعوته إلا من وفق لإجابته، وأذعن لطاعته واهتدى بكلمته. والفلسفة كمال بشري والدين كمال إلهي. والكمال الإلهي غني عن الكمال البشري، والكمال البشري فقير إلى الكمال الإلهي... وما أمر الله عز وجل بالاعتبار، ولا حث على التدبر، ولا حرك القلوب إلى الاستنباط، ولا حث إلى القلوب البحث في طلب المكنونات إلا- ليكون عباده حكماً ألباء أتقياء أذكيا، ولا أمر بالتسليم ولا حظر الغلو والإفراط في التعمق، إلا ليكون عباده لاجئين إليه متوكلين عليه" (23).

بين المقدسى والحريري:

إن ما دار بين أبي سليمان المنطقي والبخاري أوصل إلى نتيجة أساسية وهي التذليل على فشل التوفيق بين الشريعة والفلسفة، ومن ثمة نقض فكر "إخوان الصفا" من أساسه بخصوص موضوع النزاع الفكري، لاختلاف كل من الدين والحكمة منهجا، أي اختلاف التسليم بالوحي النازل عن الاعتداد بالعقل والرأي، مع الإغلاء من شأن الشريعة والوحي والانتقاص من قيمة الفلسفة والعقل.

ولأجل استكمال التصور العام حول الموضوع من خلال عرض الرأي والرأي المخالف يلجأ صاحب الامتاع والمؤانسة-ناقل المناظرة- إلى عرض وجهة النظر الأخرى (رأي إخوان الصفا) بالتفصيل، على لسان المقدسي، فبعد الانتهاء من عرض موقف السيجستاني، المقدم من خلال اعتراضات واستيضاحات محددة- كما تبين- يسأل (التوحيدي) الوزير: "أما سمع شيئا من هذا المقدسي؟ قلت (أي التوحيدي): بلى قد ألقيت إليه هذا، وما أشبهه بالزيادة والنقصان، والتقديم والتأخير، في أوقات كثيرة بحضرة حمزة الوراق في الوراقين(24)، فسكت وما رأني أهلا للجواب، لكن الحريري، غلام ابن طراوة، هيجه يوما في الوراقين بمثل هذا الكلام فاندفع فقال... "(25).

لا شك أن هذا الكلام يدل على أن التوحيدي حاول إثارة المقدسي ودفعه لإبداء رأيه في موضوع العلاقة بين الشريعة والفلسفة، بوصفه واحدا من مؤسسي جماعة "إخوان الصفا" إلا أنه لم يفلح في ذلك، ربما لكون المقدسي لم يكن يرى فيه ندا مناسبا في الحوار، ولكن الحريري نجح في ذلك واستدرجه لمناظرته في الموضوع.

ويظهر أن نص المحاوره لم يدون كاملا-، لأنها تبدأ رأسا بتدوين موقف المقدسي، مع العلم أن سياق الحديث يقتضي أن يكون الحريري هو المبادر إلى عرض دعواه بوصفه هو من أثار الحوار، بالإضافة إلى أن الحيز الذي شغله رأي ممثل جماعة "إخوان الصفا" لا- يتجاوز صفحة واحدة يعرض فيها دعواه (في مقابل سبع صفحات خصصت للرد والاعتراض).

يتلخص موقف المقدسي فيما يأتي: "الشريعة طب المرضى، والفلسفة طب الأصحاء، والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم، وحتى يزول المرض بالعافية فقط، فأما الفلاسفة فإنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعترتهم مرض أصلا، فبين مدبر المريض ومدبر الصحيح فرق ظاهر، وأمر مكشوف، لأن غاية مدبر المريض أن ينتقل به إلى الصحة، هذا إن كان الدواء ناجعا والطبع قابلا، والطبيب ناصحا، وغاية مدبر الصحيح أن يحفظ الصحة، وإذا حفظ الصحة فقد أفاده كسب الفضائل وفرغه بها، وعرضه لاقتنائها. وصاحب هذه الحال فائز بالسعادة العظمى، ومتبوء الدرجة العليا، وقد صار مستحقا للحياة الإلهية، والحياة الإلهية من الخلود والسرمدية والديمومة.

فإن كسب من يبرئ من المرض بطب صاحبه الفضائل أيضا، فليست تلك الفضائل من جنس هذه الفضائل، لأن إحداها تقليدية والأخرى برهانية، وهذه مظنونة وهذه مستيقنة، وهذه روحانية وهذه جسمية، وهذه دهرية وهذه زمانية"(26).

إن صاحب هذا الكلام إذن، يعتقد أن الاختلاف بين الشريعة والفلسفة كبير، سواء من حيث الطبيعة أو الهدف، وأن فضائل هذه ليست إطلاقاً فضائل تلك، لذلك فتحقيق السعادة يقتضي الجمع بينهما، لأن عمومية الشريعة (الوحي) تكمل خصوصية الفلسفة (العقل)، وهو عين الموقف الذي يعبر عنه "إخوان الصفا" في رسائلهم.

وبعد أن يفرغ المقدسي من بسط وجهة نظره تلك، يتناول خصمه الكلام داحضا معترضا عبر طورين متتاليين متوافقين، أحدهما خصص لنقض حجج مخالفه، فيما الثاني للهجوم عليه قصد الإرباك والإفحام.

في الطور الأول من مدافعته الفكرية يفند الحريري حجج خصمه واحدة تلو الأخرى. وإذا كان المقدسي قد وظف مصطلحات طبية على سبيل الرمز توضيحا لرأيه في التمييز بين الفلسفة والشريعة، على سبيل المدخل للدعوة إلى المزج بينهما، فإن نظيره يأخذ هذا الاستعمال الرمزي على وجه الحقيقة (27)، فيؤكد قائلا: "أما قولك طب المرضى وطب الأصحاء، وما نسقت عليه كلامك فمثل لا- يعبر به غيرك، ومن كان في مشكل، لأن الطبيب عندنا، الحاذق في طبه، هو الذي يجمع بين الأمرين، أعني أنه يبرئ المريض من مرضه، ويحفظ الصحيح على صحته، فأما أن يكون هناك طبيبان يعالج أحدهما الصحيح والآخر يعالج المريض، فهذا ما لم نعهده نحن ولا أنت" (28).

أما بخصوص فضائل كل من الشريعة والفلسفة فإن الحريري لا يتفق مع التقسيم الذي قدمه مناظره لها، ذلك أنه إذا كان الأخير يرى أن أهم فضائل الشريعة أنها تقليدية تعتمد على النقل والتقليد وترفض النظر العقلي، في مقابل أن أولى فضائل الفلسفة كونها برهانية تتبذ التقليد وتؤيد البحث والنظر العقلي، فإن الحريري على العكس من ذلك يعتقد أن الشريعة هي البرهانية، وليست الفلسفة، لأن البرهان الحقيقي في نظره- هو ما حمله الوحي الرباني، وإذا كان ذلك كذلك، لزم أن الفلسفة "تقليدية" لأنها مأخوذة من المقدمة والنتيجة. ويبيدي بعض استغرابه من جعل الشريعة ظنية يقينية، على خلاف ما يوحي به مصدر كل منهما، فـ "البرهانية هي الواردة بالوحي، الناظمة للرشد، الداعية إلى التميز، والواعدة بحسن المآب، وأن التقليدية هي المأخوذة من المقدمة والنتيجة، والدعوى التي يرجع فيها إلى من ليس بحجة، وإنما هو رجل قال فوافقه آخر، فلا الموافق له يرجع إلى الوحي، ولا المخالف له يستند إلى حق" (29).

وانطلاقاً من دعوى المقدسي "الفلسفة عامة والشريعة خاصة" يستنتج مخالفه أن الشريعة إنما وجدت لتكون "معتقدا للعامة" على نقيض الفلسفة التي هي للخاصة، ومن هنا فهما مختلفتان من حيث الطبيعة والوظيفة. وتبعاً لذلك فالمقدسي يعبر عن تعارض بين ما يدعو إليه، وما تدعو إليه جماعة "إخوان الصفا". ففي رسائلهم توجيه للناس إلى الشريعة، وأن الشريعة مدلول عليها بالمعرفة (الحكمة) (30). وعلى هذا يتساءل الحريري لماذا الجمع بين الفلسفة والشريعة على الرغم من تباين طبيعة كل منهما؟

بعد التدقيق في مختلف حجج ممثل "إخوان الصفا" ونقضها واحدة واحدة، يدخل

معارضه في الطور الثاني من مدافعتة الفكرية في شكل هجوم قوي، القصد منه تقويض فكر الرجل من أساسه، والاستزادة من جلب ما يدل على فسادة على سبيل الحسم والتأكيد. يقول الحريري مخاطبا نده: "حدثني أيها الشيخ على أي شيء دلت الفلسفة؟ أعلى اليهودية أم على النصرانية أم على المجوسية أم على الإسلام؟ أم ما عليه الصائبون؟ فإن ها هنا من يتفلسف وهو نصراني... وها هنا من يتفلسف وهو يهودي... وها هنا من يتفلسف وهو مسلم... أفنقول: إن الفلسفة أباحت لكل طائفة من هذه الطوائف أن تدين بذلك الدين الذي نشأت عليه؟... أين كان الصدر الأول من الفلسفة؟ وأين كان التابعون منها؟ ولم خفي هذا الأمر العظيم- مع ما فيه من الفوز والنعيم- على الجماعة الأولى والثانية والثالثة إلى يومنا هذا، وفيهم الفقهاء والزهاد والعباد، وأصحاب الورع والتقوى، والناظرون في الدقيق ودقيق الدقيق؟" (31).

غيرخاف إذن، أن القضية الأساس المبسوطة من خلال تفريع كل هذه الإشكالات هي نفي أصالة الفلسفة وإبطال وجودها كأساس عقلي في كل دين من الأديان، أو ملة من الملل. وبناء عليه فالفكر الفلسفي ليس إلا بدعة وأمر مستحدثا داخل الثقافة الدينية (الفكر الديني)، غير المحتاجة إليه، المستغنية عنه.

ولا- شك أن وراء هذا الموقف الرفض-المعادي للفلسفة، من قبل الحريري وأمثاله، أسبابا فكرية وإيديولوجية يشار إلى أبرزها في السياق المناسب.

وبعد هذا كله ينصرف الحريري إلى هدم موقف "إخوان الصفا" المتمثل في قولهم إن للدين ظاهرا وباطنا (32). معتبرا أن أحدا من أئمة الفلاسفة اليونانيين لم يذكر حديث الظاهر والباطن، ولذلك فهو أمر من إيجاد الحاقدين على ملة الإسلام، المعادين للشريعة، يلجأون إلى مثل هذه الدعاوى لإخفاء اعتقاداتهم الباطلة ونواياهم الخبيثة (33).

هذا الكلام فيما يبدو، استفز كثيرا ممثل "الجماعة" لكونه رأى فيه ما يشبه "النقد الأخلاقي التجريحي" أولا-، وخروجا عن مقتضيات العقلانية ثانيا، وكلاهما (الأخلاق والعقلانية) من ثوابت الفكر الذي يدافع عنه، والعقيدة التي يروم نصرها. لذلك ينقطع قائلا: "الناس أعداء ما جهلوا، ونشر الحكمة في غير أهلها يورث العداوة وي طرح الشحاء، ويقدم زند الفتنة" (34).

وعليه ينكشف مدى التعارض بين فكر "إخوان الصفا" الداعي إلى المزج والتوفيق بين الشريعة والفلسفة، وموقف غيرهم الرفض لأي تقريب أو تداخل بين ما هو ديني وما هو فلسفي. كما أنه اعتراف صريح من أحد أئمة "المدرسة التوفيقية" بصعوبة تمرير فكرهم إلى الناس، والتواصل معهم على أساسه. لذا فدعوة التوفيق انقلبت عودة إلى التفريق.

وينتهي الحريري المناظرة متهما جماعة "إخوان الصفا" بكونهم يجحدون ما أتى به الأنبياء والرسل من معجزات وخوارق، داعيا إياهم إلى ضرورة تصديق هذه الأشياء إن هم حقيقة يعتقدون في شريعة من الشرائع السماوية، ويدعون إليها. يقول: "من هذا منكم

الذي يقول إن عصى موسى انقلبت حية، وأن البحر انفلق، وأن يدا خرجت بيضاء من غير سوء، وأن بشرا خلق من تراب، وأن آخر ولدته أمه من غير ذكر. وأن ناراً موججة طرح فيها إنسان، فصارت برداً وسلاماً، وأن رجلاً مات مائة عام ثم بعث ونظر إلى طعامه وشرابه على حالهما لم يتغيرا... وعلى هذا إن كنتم تدعون إلى شريعة من الشرائع التي فيها هذه الخوارق والبدائع، فاعترفوا بأن هذه كلها صحيحة ثابتة، كائنة لا ريب فيها ولا مريبة، من غير تأويل ولا تدليس، ولا تعليل ولا تلبيس، واعطونا خطكم بأن الطبائع تفعل هذا كله، والمواد تواتي له، والله تعالى يقدر عليه، ودعوا التورية والحيلة والغيلة (الخدیعة) والظاهر والباطن، فإن الفلسفة ليست من جنس الشريعة ولا الشريعة من فن الفلسفة" (35).

إن التأكيد واضح على أن الفلسفة شيء والشريعة شيء آخر مغاير تماماً، لذا يستحيل الجمع بينهما وتأصيل توافقهما. كما أن انتهاء المناظرة على هذا النحو مؤثر على انهزام الفلسفة أمام الشريعة، وانتصار هاته على تلك، في شكل آخر من أشكال إعلاء "الموروث" ورفعها، وخط "الوافد" ووضعها.

2- التقويم الداخلي للمناظرة:

سبقت الإشارة إلى أن المناظرة لم تتطرق من الموضوع المحدد لها بطريقة مباشرة، وإنما من إشكال لغوي قاد إلى الانفتاح على فكر "إخوان الصفا" ومذهبهم. وبذلك كان سؤال الوزير بمثابة استدراج للكلام عن هذه الجماعة وفكرها وبسطه للنقاش، ذلك أن ابن سعدان يسأل التوحيدي عما إذا كان اطلع فعلاً على رسائل "إخوان الصفا" أم لا؟ فيرد أبو حيان معلناً عن موقفه بخصوص الجماعة ورأيه فيها، لتقحم مناظرة أخرى داخل هذا الإطار العام- بين أبي سليمان المنطقي والبخاري.

وكما تبين فإن شخصية أبي سليمان المنطقي تطغى على شخصية الخصم في هذه المناظرة، لدرجة أن دور البخاري إنما اقتصر فقط على طرح الأسئلة وإثارة الإشكالات التي وجهت كلام نظيره، الأمر الذي لم يسمح إلا- بتكوين تصور عام عن موقف أبي سليمان حول الموضوع المتحاور فيه. فهل كان ذلك مقصوداً من قبل التوحيدي (راوي المناظرة) أم هو تقيد بحقيقة النص والتزام بواقعيته؟

لقد علم أن مجهود "المنطقي" إنما انصب على نقض وإفشال محاولة "إخوان الصفا" التوفيق بين الدين والفلسفة، جملة وتفصيلاً، فضلاً عما ينطوي عليه رد فعله تجاه رسائل الجماعة، من هجوم على فكرها، معلماً من قيمة الوحي (الدين)، ومنتقماً من قيمة العقل (الحكمة).

واستكمالاً لعرض الآراء المتباينة تفتتح المناظرة الإطار أيضاً، على مناظرة أخرى بين المقدسي والحريري، ليتم من خلالها عرض موقف "إخوان الصفا" بالتفصيل على لسان ممثلهم المقدسي، وإن بدا موقفاً محاصراً بشكل عنيف داخل النص، سواء من حيث

"مساحة" ظهوره أم من حيث الردود التي اعترضت عليه.

وبالجملة فإن بنية هذه المناظرة بنية مركبة لكونها تتضمن أكثر من مناظرة فرعية، موجهة بأسئلة محددة من الوزير لصاحب "الإمتاع والمؤانسة"، مما سمح بتعدد الأطراف المتحاوره وتنوع المواقف والدعاوى المتصارعة، و"تكوثر" الأدلة والحجج المتدافعة، في صورة من صور الإيهام بعدم تملك الحقيقة الواحدة وفرضها على الآخر، وهي دون شك "تهوين" أو دفع "حاجة الشريعة إلى الفلسفة"، أو "تبرئة الوحي من الحكمة"، بوصفها دعوى مناقضة لموقف "إخوان الصفا" الداعين إلى التوفيق، القائلين بالتداخل بينهما.

ولا- شك أن تأسيس المناظرة على هذا التحايل في التركيب، وذلك النهج في ترتيب المواقف وتنظيم الدعاوى والاعتراضات، تثوي وراءه حقيقة هامة، وهي نقض فكر "إخوان الصفا" ونقض توجههم بشكل أساس. ولا يخفى هنا البعد السياسي الكامن خلف نبذ فكر هذه الجماعة التي كانت تحرص على جذب العامة وتثقيفهم بالمعارف العلمية، وتزويدهم بمعارف جديدة مغايرة للمعارف الثابتة. ويتجلى هذا البعد السياسي في الإدانة المباشرة التي ترد على لسان الحريري (أحد خصوم إخوان الصفا في المناظرة)، في رده على المقدسي لبعض العلماء المتفلسفين ممن كان لهم صلة ببعض القرامطة. كما يتجلى أيضا في احتواء المناظرة وحشدها لآراء المهاجمين لفكر "إخوان الصفا" القائم على المزج بين الشريعة والفلسفة. ذلك أن هؤلاء كانوا ينطلقون من موقع المعارضة للخلافة العباسية، ولمفهوم الشريعة الذي تتأسس عليه الإيديولوجية الرسمية لدولة الخلافة، وكان العقل هو توجههم ورئيسهم، من هنا كان إنكارهم المعجزات ورفضهم التقليد في الدين(36).

إن كون رسائل جماعة إخوان الصفا كانت بمثابة برنامج تثقيفي لجماعة القرامطة التي مثلت أقوى تيار سياسي معارض في تاريخ الدولة العباسية، ليعطل الطابع الهجومي العدائي للمناظرة على فكر الجماعة، من خلال مبدأ استحالة الجمع بين الدين والفلسفة، كما يدعم البعد السياسي فيها على جهة التحديد.

وعلى هذا فإنه على الرغم من قيام المناظرة على تبني الرأي الواحد والانتصار له، وامتلاكها هذه الحقيقة الثابتة، فإن ورودها على هذا النحو يوهم بعدم تملك الحقيقة، وبأنها غير مفروضة أو متبناة سلفا. لذا خلقت إمكانا لتجسيد الخلاف في الأفكار والآراء ووجهات النظر. دونما اعتبار للاقتصار على الرأي الواحد أو التعصب له(37).

بالإضافة إلى هذا فإن اشتغال المناظرة على تلك الآراء المختلفة والمتعارضة "جعلها أقرب إلى أن تكون أداة معرفة كاشفة عن التحولات الاجتماعية والفكرية والثقافية التي كان يمر بها المجتمع العربي في تلك الفترة، حيث كان يشهد انفتاحا عقليا ومعرفيا على كل المعارف والأديان والمذاهب والفلسفات. واجتماعيا على أجناس وشعوب مختلفة، وعليه كان الاختلاف في هذا المجتمع أساسيا"(38).

3- دعوى إخوان الصفا بين مقتضى التصديق ومقتضى التشكيك عن حقيقة جماعة إخوان الصفا:

ثمة حقيقة أساسية تؤكدتها مختلف المصادر التي تعرضت للحديث عن جماعة "إخوان الصفا" وفكرها، وهي أن هذه "المجموعة" لم يعرف عنها، على سبيل اليقين، إلا اسمها وبعض العناصر المنتمين إليها، وهم قلائل لا يتجاوز عددهم خمسة، ذكرهم التوحيدي في "الإمتاع والمؤانسة" بأسمائهم(39). بالنظر إلى السرية التي ميزت منهج اشتغالهم، من جهة، والشبهات التي أحاطت بهم من جهة ثانية. وباعتبارهم شكلوا تيارا "متطرفا" معاديا للنظام السياسي القائم (الخلافة العباسية). لذا نظر إلى توجههم الفكري على أنه توجه منبوذ سياسيا وثقافيا، فما حقيقة هذه الجماعة وما فكرها؟ وما حقيقة التصور المقدم عنها في المناظرة المشتغل عليها؟

يؤكد بطرس البستاني في تقديمه لـ"رسائل إخوان الصفا" أن جل ما انتهى إلينا من أخبار عن هؤلاء الإخوان وأحوالهم قليل جدا، لا يفي بمقصود الباحث عن حقيقتهم، مع ما حام حولهم من الشبهات. فقد نسبوا إلى القرامطة وهم الإسماعيليون أصلا، وزعم ابن تيمية في فتواه عن طائفة النصيرية أن الإخوان من أئمتهم. وذهب المستشرق "دي بور" إلى أن آراء إخوان الصفا ظهرت في جملتها من جديد عند فرق كثيرة في العالم الإسلامي كالباطنية والإسماعيلية والدروز وغيرهم. وقد أفلحت الحكمة اليونانية في أن تستوطن الشرق وذلك عن طريق هذه الجماعة(40).

ويضيف أن تلك الجماعة تألفت في القرن الرابع الهجري، وكان موطنها البصرة، ولها فرع ببغداد. ولم يعرف من أشخاصها سوى خمسة يتغشاهم الغموض والشك، ولا يسفر اليقين عن حقيقة أمرهم بما يطمئن إليه خاطر وينشرح له الصدر، لما كانوا عليه من التستر والاكتمام. فقد ذكرت أسماءهم وكأنها لم تذكر لجهلنا أخبارهم وأحوالهم(41).

وتبع لهذا جاء تكتهم في اجتماعاتهم باعثة على الريبة والشك فيهم، فقيل إنهم جماعة ترمي إلى غاية سياسية، يقصدون بها قلب السلطان والدين معا. إلا أنه لم يتم إثبات هذه التهمة عليهم، لأن سلوكهم بين الناس لم ينم على اشتغالهم بالسياسة. لما تحلوا به من فضائل الزهد في الدنيا، وإن أخذت على بعضهم أقوال يلح فيها أنهم يؤثرون الفلسفة على الشريعة(42).

وقد كان عصرهم بحالته السياسية والفكرية يساعد على بث آرائهم في المجتمع الإسلامي، وكانت الظروف مواتية عندما حمل إخوان الصفا أنفسهم على تقويم العقول وتهذيب النفوس لاستثارتها عند الحاجة، محاولين توفيق الحكمة اليونانية التقليدية وظاهر العقيدة الإسلامية في تأويل الآيات والأحاديث وفق ما يناسب عقائدهم، ويميلون إلى "العلوية" ميلا ظاهرا، ويستترون في دعواهم شأن الفرق الباطنية(43). إلا أن ما يميزهم أنهم لم يتعصبوا المذهب على آخر، وإنما قبلوا جميع المذاهب والأديان، ورجعوا بها إلى مبدأ واحد وعلّة واحدة.

فمذهبهم، كما يدعون، يستغرق المذاهب كلها. فقد جاء في الرسائل: "وبالجملة ينبغي لإخواننا، أيدهم الله تعالى، ألا- يعادوا علما من العلوم، أو يهجروا كتابا من الكتب، ولا يتعصبوا على مذهب من المذاهب، لأن رأينا ومذهبنا يستغرق المذاهب كلها، ويجمع العلوم جميعها"(44).

وبالإضافة إلى هذا كله، ثمة أمر هام يساعد على فهم توجه الجماعة الفكري والإيديولوجي، وهو أنهم كانوا خصوما للنظام السياسي القائم ببغداد يومئذ، كما لم يكونوا أنصارا مخلصين للسلطة القائمة في القاهرة، لذا كانت لهم أغراض سياسية متطرفة مسرفة في التطرف(45). فتكوينهم جماعة سرية، وعملهم في نطاق تكتم شديد، كل ذلك يدل على أن قوام حركتهم تلك "سياسي وعقلي". فقد أرادوا قلب النظام السياسي المسيطر على حياة لمسلمين، وتوسلوا إلى ذلك بقلب النظام العقلي المسيطر على حياة المسلمين أيضا(46).

وقد قادتهم هذه الغاية إلى القول بصحة الأديان جميعها، مشيرين برموز لم يطمئن إليها رجال الدين، بل وجدوا فيها إحادا وخروجا عن العقيدة الإسلامية، لأنهم أخذوا الإسلام لتأليف مذهبهم الشامل "لا لكي ينتحلوه دينا خالصا قائما برأسه، (وإنما) مزجوه بغيره مزجا غريبا أبعد عن أصوله، وصبغوه بألوان غيرت لونه الخالص"(47)

التداخل بين الدين والسياسة في فكر إخوان الصفا:

إذا صحت هذه المعطيات التاريخية-التي كان لا- بد من الإشارة إليها لوضع التدافع الفكري في المناظرة التي نحن بصددتها في سياقه العام المؤطر والموجه لها- تبين منها أن تقديم المناظرة على نحو ما قدمت عليه (من قبل التوحيدي)، من تجميع لمواقف عديدة وحجج متكاثرة بلغت الغاية في التعدد والتنوع، لم يكن القصد منها إلا محاصرة رأي إخوان الصفا (ممثلا في المقدسي)، وإظهار ضعفه وعدم وجاهته الاجتماعية، ويقوم دليلا على هذا اختيار إنهاء المناظرة بإفحام المقدسي وانقطاعه مستسلما بسوق الوراقين، بكل ما يحمله من دلالات اجتماعية. جمعية (نخبوية وشعبية) وفكرية وثقافية. وكأن هذا التوجه مرفوض رفضا مجمعا عليه من لدن الخاصة والعامة، متوافقا في شأنه ثقافيا واجتماعيا.

وإذا أضيف إلى ما سبق، مدى اهتمام الوزير ابن سعدان بجماعة "إخوان الصفا" وفكرهم في المناظرة، وتوجيهه لها بأسئلته، التي هي بمثابة تحقيق في أمرهم، وتحامل على توجيههم (ولو بطريقة غير مباشرة)، إذا أضيف هذا إلى ذلك، صح القول إن موقف الجماعة منبوذ ثقافيا واجتماعيا وسياسيا أيضا.

وعلى هذا فإن المناظرة تعكس صورة من صور "محنة" الفلسفة في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، وشكلا من أبرز أشكال مواجهة الحكمة فكرا وسياسة. ف"التاريخ الفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية مظهران: مظهر سياسي وإيديولوجي، ومظهر فكري نظري، فالحاجة إلى الفلسفة كالحاجة إلى محاربتها وتضييق الخناق على أهلها،

كانت تملئها دوما اعتبارات سياسية مباشرة أو غير مباشرة" (48).

وعلى اعتبار أن "السياسي-الإيديولوجي" لا- يمكن فصله، بأي حال من الأحوال، عن "الديني"، فإن القول بأن وقائع المناظرة إنما تعكس مآزق الفلسفة بين الدين والسياسة، يغدو قولاً- مبرراً معقولاً- ولا- أدل على ذلك أن جل الاعتراضات- كما تبين- على دعوى إخوان الصفا، عائدة إلى الدين، مؤصلة في الشريعة، لدرجة أنهما شكلا موقفا واحداً، و"تحالفاً" منسجماً لمواجهتها.

وغني عن البيان أن الجماعة نفسها- على نحو ما وقع- دخلت من مدخل ديني-عقلاني لاقتحام ما هو سياسي، أو بتعبير آخر اختارت استراتيجية المعارضة الثقافية، بمعناها الواسع، منهجاً أساسياً في التغيير، لذا لم يكن غريباً أن تجابه بأسلحة مماثلة (49).

إن أزمة الحكمة هاته، كما تعرضها المناظرة، وإضافة الفكر السياسي إلى الفكر الديني لمحاصرتهما وتقويضهما، تماثل بشكل قد يكون مطابقاً لما حدث في الأندلس (في القرن السادس الهجري) يوم نفي فيلسوف قرطبة ابن رشد إلى خارجها، وأذاع خليفة الأندلس منشوراً رسمياً- نورد أبرز ما جاء فيه رغم طوله- ينهى فيه الناس عن الاشتغال بالفلسفة والتعامل مع أهلها. يقول: "قد كان في سالف الدهر قوم [الفلاسفة] خاضوا في بحور الأوهام، وأقر لهم عوامهم بشفوف عليهم في الإفهام، حيث لا- داعي يدعو إلى الحي القيوم، ولا- حاكم يفصل بين المشكوك فيه والمعلوم، فخلدوا في العالم صحفاً ما لها من خلاق، مسدودة المعاني والأوراق، بعدها من الشريعة بعد المشرقين، وتباينها تباين الثقلين، يؤمنون أن العقل ميزانها، والحق برهانها، وهم يتشعبون في القضية الواحدة فرقا، ويسيرونها فيها شواكل وطرقاً، ذلكم أن الله خلقهم للنار، ويعمل أهل النار يعملون... ونشأ منهم في هذه السمحة البيضاء شياطين إنس (فلاسفة مسلمون ومنهم طبعاً ابن رشد) يخادعون الله وهو خادعهم، وما يخادعون إلا أنفسهم وما يشعرون، فإنهم يوافقون الأمة في ظاهرهم، وزيهم ولسانهم، ويخالفونها بباطنهم وغيهم وبهتانهم... فاحذروا، وفقكم الله، هذه الشردمة على الإيمان حذرکم من السموم السارية في الأبدان. ومن عثر له على كتاب من كتبهم فجزأوه النار التي بها يعذب أربابه. وإليها يكون مآل مؤلفه وقارئه، ومآبه... ولا تركنوا إلى الذين ظلموا فتمسكم النار، وما لكم من دون الله أولياء ثم لا تتصرون" (50).

واضح إذن، مدى التداخل بين الدين والسياسة في خطاب الخليفة، ومدى استناده إلى النص القرآني (أو الفكر الديني) لفظاً ومعنى في صياغة قراره السياسي القاضي بتحريم الحكمة ومنع النظر الفلسفي وتداول أفكار المتفلسفين من الناس، لخطورة ذلك وفق ما يبدو من ظاهر النص- على العقيدة وأذهان العباد بإفسادها وبلبلتها. وإن كان الخطر الأعظم (غير المصرح به) على السلطة التي يمثلها الخليفة، القائمة على إيديولوجية الدين.

وعليه فالمسألة (الأزمة) واحدة فيما حدث هنا (الأندلس) وما حدث هناك (بغداد)، وإن اختلفت التفاصيل، كما أن الموقف من الفلسفة واحد، وإن تباين حاملوه.

4- تقارب النظر بين ابن رشد وإخوان الصفا:

ضرورة النظر الفلسفي في الدين:

مثلما شكلت جماعة إخوان الصفا "الموقف العقلاني" من الدين-على نحو ما ظهر من آراء المقدسي- في المشرق الإسلامي يومئذ، كذلك كان أبو الوليد بن رشد في الغرب الإسلامي. ثم إن كلا- من الموقفين توحدتهما قضية جوهرية هي قضية "التوفيق" بين الحكمة والشريعة، ونفي الاستقلال المطلق لكل طرف عن الآخر. ومؤدى هذه المسألة في عمقها ليس إلا إعادة تنظيم العلاقة بين الدين والمجتمع، فيما يرى البعض.

بيد أن تقارب النظر بين إخوان الصفا وفيلسوف قرطبة لا- يرتفع إلى درجة التماثل والتطابق المطلقين، فذاك مما لا- يمكن ولا- يتوقع حصوله في مجال الفكر الفلسفي على الأقل، لكونه يقوم أساسا على المغايرة والاختلاف والتمايز.

وإذا كان هؤلاء يرون ضرورة إدخال الفلسفة في الدين والمزج بينهما، لأن الشريعة قد دنست بالجهالات واختلطت بالضلالات، ومن ثمة لا مسلك لتطهيرها من ذلك إلا بالفلسفة لاشتمالها على "الحكمة الاعتقادية" و"المصلحة الاجتهادية" (51). فإن ابن رشد لا يسقط في هذا "التفكير التوفيقى" الذي لا ينسجم مع مقتضيات "المنطق الخصوصي" للأشياء. وقد كان واعيا بذلك تمام الوعي لكونه: "يؤكد فعلا على توافق وعدم تعارض الشريعة الإسلامية مع الفلسفة -وهذا غير التوفيق-ويركز على قضية أساسية عنده، وهي أن التعارض قائم فعلا- بين الخطاب البرهاني الذي تعتمد الفلسفة، والخطاب الجدلي السفسطائي الذي اعتمدته الفرق الكلامية التي لم يكن هدفها بناء الحقيقة، وإنما التأثير في الخصم وهدم آرائه ومعتقداته. وهذا ما أدى إلى تشتيت شمل الأمة والملة، وإحاق الأذى بالشريعة والحكمة" (52).

وبذلك يعيد ترتيب العلاقة بين الدين والفلسفة على أساس أن لكل منهما أصولا وطريقة في الاستدلال خاصة، وإن كانا يلتقيان عند الهدف نفسه، وهو البحث على الفضيلة (53).

كل هذا وذاك هو المقصد الأعمق من تأليف كتابه المشهور "فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال". الذي اشتهر به أكثر من اشتهار أبي حامد الغزالي بكتابه "المنقذ من الضلال". ومقتضى الجمع بين المؤلفين تدعمه حجتان اثنتان، إحداهما راجعة إلى كونهما يدوران على بيان مكانة الحكمة من الشريعة، أما الثانية فعائدة إلى كون قاضي قضاة قرطبة في مؤلفه هذا يرد ردا قويا ومباشرا على صاحب "المنقذ"، ببيان "تهافت" اعتراضاته على الفلاسفة، في شكل مناظرة بعيدة وتحذيره من تعاطي العلوم الفلسفية على اختلاف أصنافها، ثم تحريمه النظر في كتب القدماء جملة (54). على نحو ما يتم بيانه بعد هذا.

إن مشروع ابن رشد إذن، ليس إلا- إنصافا للفلسفة، والوقوف في وجه الغزالي ومن جرى مجراه في معاداته للحكمة من منطلق ديني، وعقيدة إيمانية. كما أنه، من جهة

أخرى، إثبات إمكان "التوافق" بين الدين والفلسفة، لذا نجده يمهّد إلى هذا بالاستدلال بالقرآن على وجوب النظر العقلي، ومتى صح هذا وجب الانتفاع بتراث اليونان (علوم الأوائل)، ومحاولة التوفيق بين حرفية النص وتراث العقل القديم، بتأويل ظاهر النصوص وجعلها متمشية مع منطق العقل السليم.

يقول ابن رشد: "إن كان فعل الفلسفة ليس شيئاً أكثر من النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع... فإن الموجودات إنما تدل على الصانع بمعرفة صنعتها، وإنه لما كانت المعرفة بصنعتها أتم، كانت المعرفة بالصانع أتم... فأما أن الشرع دعا إلى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به، فذلك بين في غير ما آية من آيات كتاب الله تعالى، مثل قوله: (فاعتبروا يا أولي الأبصار). وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي [أو العقلي] والشرعي معاً، ومثل قوله تعالى: (أو لم ينظروا في ملكوت السماوات والأرض وما خلق الله من شيء). وهذا نص بالسالط على النظر في جميع الموجودات" (55).

إذا تأكد هذا -حسب ابن رشد- فدعوة الشرع صريحة إلى وجوب استخدام القياس العقلي في أمور الدين، إلا- أنه من هذه الجهة، الواجب أن نجعل نظرنا في الموجودات بأفضل أنواع القياس وأتمها وهو المسمى برهانا (56). والقياس البرهاني لا يصح أن يستعمله الإنسان الاستعمال الحسن إلا- إذا كان عارفاً بأنواع القياس، وأنواع البراهين وشروطها، وتميز القياس البرهاني عن القياس الجدلي... ومما يتكون، إلخ (57). ومجموع هذه العلوم والمعارف أو هذه الطرق في الاستدلال والإقناع هو ما يسمى بـ"المنطق"، وعليه فوجوب اعتبار الموجودات يستلزم تعلم المنطق.

ومن هنا، بعد دفع الرجل دعوى التعارض بين الوحي والعقل يمضي بطريقته البرهانية في الاستدلال على ضرورة النظر في كتب القدماء والاستفادة من علومهم. لذا يؤكد أنه يجب "أن نضرب بأيدينا في كتب القدماء، فننظر فيما قالوه عن ذلك، فإن كان صواباً قبلناهم، وإن كان فيه ما ليس بصواب نبهنا عليه، سواء كانوا مشاركين لنا في الملة أو غير مشاركين لنا فيها" (58). لاعتقاده أن المعرفة تراكم، ومتى أصر على الاكتفاء بالذات، وعدم النظر في مجهود المتقدمين حصل المحال. لذلك: "واجب أن يستعين في ذلك المتأخر بالمتقدم. فإنه عسير، أو غير ممكن، أن يقف واحد من الناس من تلقائه وابتدائه على جميع ما يحتاج إليه من ذلك" (59).

وبإضافة هذا إلى ذاك يتضح على جهة الإجمال، أن بين الحكمة والشريعة علاقة أخوة، لكونهما ترضعان من منبع واحد هو "الحق". والحق- على حد تعبير أبي الوليد- لا يمكن أن يكون، بأي حال من الأحوال- مضاداً للحق، وإنما هو "شاهد له". كما أنهما توصلان إلى مقصد مشترك هو "الفضيلة" فـ"الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضية، فالإذائية ممن ينسب إليها (مفكروا الإسلام وعلى رأسهم الغزالي) هي أشد الإذائية. مع ما يوقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة. وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان

بالجوهر والغريزة" (60).

ومن هنا فالتقارب في النظر مكشوف بين ابن رشد وإخوان الصفا (ممثلين في المقدسي الحامل لتصورهم في المناظرة). بخصوص العلاقة بين الدين والعقل، وإن كان مركز التمايز في النظر موجودا في طبيعة تحديد تلك العلاقة. فهي في اعتقاد المقدسي وجماعته ترقى إلى مستوى "التكامل" الممكن من الجمع والمزج بينهما ضمن دائرة العام (الشرعية) والخاص (الفلسفة)، أو "التقليد والبرهان" و"الظن واليقين". ومن ثمة فإن الفكر الديني محتاج إلى الفكر الفلسفي مقدار احتياج هذا إلى ذلك، وعليه فالتوفيق واجب بينهما من هذه الجهة.

أما ابن رشد فلا يدخل إلى تأسيس هذه العلاقة من باب التوفيق وإنما من مدخل الدعوة إلى "التوافق" الذي يحفظ لكل من الدين والفلسفة خصوصياتهما، ويبعد التعارض عنهما أشد ما يكون الإبعاد. فلا الدين يعارض الحكمة، ولا الحكمة تعادي الشريعة، كما أنه ليست هذه راجعة إلى تلك، ولا تلك قابلة أن ترد إلى هذه.

وبناء عليه، حاول أن يوافق بين الوحي والعقل، فصرح بأن للعقل ميدانا يحسن التفكير فيه، فإن تجاوزه ظل سبيلا. ومن هنا أضحت الحاجة إلى الوحي ماسة، لكونه جاء متمما للعقل. فمن ذلك معرفة الخالق، والسعادة والشقاء في الدين والآخرة وأسبابها ووسائلها. واتصال الإنسان بالعقل الفعال يقود إلى هذه السعادة ويلهم العقل الحقائق (61).

من هذا المنطلق فإن المتفلسفة من الناس في نظر ابن رشد - لا يعارضون الدين كما قال الغزالي، ف: "الحكماء من الفلاسفة لا يجوز عندهم التكلم والجدال في مبادئ الشريعة، وذلك أنه لما كانت كل صناعة لها مبادئ، وواجب على الناظر في تلك الصناعة أن يسلم بمبادئها، لا يتعرض لها لا- بنفي ولا- إبطال، كانت الصناعة العملية الشرعية أخرى بذلك" (62).

والذي يقوم شاهدا على هذا متأصل استقرائيا في كتاب الله، من جهة أن خطابه يحدد مسلكين اثنين للوصول إلى الحق وتقريره، أحدهما "بياني" مدلول عليه لفظا، فيما الثاني "برهاني" مأمول في "قصد الشرع" مؤشر عليه تلميحا، يقول ابن رشد: "إذا استقرئ الكتاب العزيز وجدت (الطريقة التي نجد القرآن عليها في إثبات حدوث العالم ووجود الصانع) تتحصر في جنسين: أحدهما طريق العناية بالإنسان وخلق الموجودات من أجله، ولنسم هذه الطريقة "دليل العناية". والطريقة الثانية ما يظهر من اختراع الحياة في الجماد والإدراكات الحسية والعقل، ولنسم هذه الطريقة "دليل الاختراع" (63).

فمسلك "البيان" "مقترن" "بدليل العناية"، فيما مسلك "البرهان" -الفلسفي- قائم على "دليل الاختراع". ومن اجتماع المسلكين يكمل "التوافق" بين العقل والنقل، ويزول التناقض بين الحكمة والشريعة، فنتحقق بذلك غاية "الانتفاع العاجل والآجل" عند كل من الفيلسوف والمتدين، على خلاف اعتقاد الحريري القريبية آراؤه واعتقاداته من اعتقادات

أبي حامد الغزالي خصم ابن رشد.

5- تقاطع النظر بين الحريري والغزالي:

ضرورة إبعاد الفيلسوف عن التدين:

لقد توضح من جملة ما تقدم أن ردود ابن رشد إنما أتت في جزء كبير منها دفاعا عن كل من الحكمة والشريعة، على سبيل التقريب والتوافق، ومحاولة لرفع التنازع والتعارض، فاستدل بذلك على قرب تصوره من تصور جماعة إخوان الصفا-المائل في المناظرة- من هذا الجانب (نصرة الفلسفة).

وإذا كان ذلك كذلك، فإن هناك تقابلا آخر بين موقفين متباعدين زمنًا، متوحدتين هدفًا (مواجهة الفلسفة وإظهار تعارضها مع الدين). أولهما يمثلته الحريري خصم المقدسي في المناظرة. وثانيهما يجسده أبو حامد الغزالي في تاريخ الحضارة العربية الإسلامية، باعتباره علما من أعلام هذا التوجه، وذلك بالنظر إلى المؤلفات العديدة التي صنفها بدافع من هذا الأمر.

إن مناط عدم التوفيق بين الحكمة والشريعة، في نظر الحريري، تعارض كل منهما منهجا وأصولا وهدفا، لذا فالكثير مما يقول به الفلاسفة خارج عن نطاق الدين، بعيد عن الملة. قصدهم الأساس الإساءة إلى الشريعة، وإيجاد الحقد عليها(64).

ولا- يبعد عن هذا موقف الغزالي، فهو الذي كفر الفلاسفة المسلمين لكونهم "فرقوا الإجماع في التأويل". وهو من نهى عن النظر في علوم الأوائل وفي صدارتها المنطق والفلسفة(65).

أما داعي التكفير فراجع إلى ثلاث مسائل، أولها إنكار الفلاسفة بعث الأجساد، فهي في رأيهم لا- تحشر، والمعاقب هي الأرواح المجردة، والعقوبات "روحانية" لا "جسمانية". وثانيها قولهم بقصر علم الله على الكليات دون الجزئيات. وثالثها ادعائهم قدم العالم وأزليته(66).

وأما مبرر تحذيره من تعاطي العلوم الفلسفية جملة، وحثه على الإعراض عن كتب القدماء فقائم أساسا على صيانة عقيدة الإسلام من "كفریات" الفلاسفة. فتركها ليس لذاتها وإنما اتقاء لشرها. لذا فعلم الرياضيات، في نظره، مثلا "آفة عظيمة، لأجلها يجب زجر كل من يخوض في تلك العلوم"، لأن المقبل عليها قد يأخذ منهجها ودقة استدلالاتها وبراهينها "فيحسن بذلك اعتقاده في الفلاسفة، ويحسب أن جميع علومهم في الوضوح ووثاقة البرهان كهذا العلم، فينقاد بذلك إلى حسن الاعتقاد فيما يدعوه في الإلهيات"(67).

ولا يختلف في ذلك-حسب التصور نفسه- علم الرياضيات عن المنطق، من جهة وجود آفة مشابهة. ف"ربما ينظر في المنطق أيضا من يستحسنه ويراه واضحا، فيظن أن ما ينقل عنهم (الفلاسفة) من الكفریات مؤيد بمثل تلك البراهين، فيعجل بالكفر قبل الانتهاء إلى

العلوم الإلهية".

إن وراء كل هذا إذن - وغيره كثير في كتابات الغزالي - قصدا واحدا ينحصر في دحض ما يبدو في الفلسفة منافيا للدين، وتقرير عدم توافق الحكمة مع الشريعة لأجل صرف الناس عن أهلها، وزجر من يخوض في علومها وفروعها، إذ قل - على حد تعبيره - "من يخوض فيها إلا وينخلع عن الدين". فإذا فرغ من ذلك قرر أن التصوف هو البديل العملي للفلسفة، لكونه يلي الوحي طريقا إلى اكتشاف الحقيقة، وأنه يفضل العقل البشري الذي يتشبهت به الفلاسفة مع قصوره عن إدراكه (68). يقول: " علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة، وأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب طريق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق. بل لو جمع عقل العقلاء، وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء، ليغيروا شيئا من سيرتهم، وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منهم لم يجدوا إلى ذلك سبيلا" (69).

الموقفان كلاهما - كما تبين - ينطلقان من اعتقاد مشترك، ويلتقيان عند قصد محدد محوره الأساس المدافعة لأجل "تطهير" الدين من الفلسفة وتخليصه منها، على اعتبار أن ما يلحقه منها من إيذاء أكثر مما يصيبه عن طريق غيرها. لذا لا بد من فك الترابط وفض التشابك بينهما، صونا للإيمان العميق من التفلسف المارق، وعلى هذا فأولى الأوصاف لجامع دعاوى كل من المقدسي والغزالي هو: "فصل الكلام في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من انفصال"، بحكم أن مبتغاهما محصور ضمن دائرة تقرير "الفصل" تأبيدا، وإبطال "الوصل" دحضا.

خلاصة:

لقد سلك المتناظرون في مسألة العلاقة بين الشريعة والحكمة مسلكين اثنين؛ مسلك الرد ومسلك المقابلة. أما الرد فمبتغاه رد الفلسفة إلى الشريعة على سبيل رد الفرع (الفلسفة) إلى الأصل (الشريعة). وقد مثل المقدسي هذا التوجه، بحكم اعتقاده توحد الطرفين منهجا وهدفا، وما يؤكد تأطير تفكيره ضمن ثنائية الأصل والفرع، وعدم خروجه عن نسق الثقافة العربية الإسلامية - القائم على كون الشريعة أصل الأصول - في تشييد تصوره، تجنبه الضرب الثاني من مسلك الرد الممكن، أي القول برد الشريعة إلى الفلسفة، لاستلزام ذلك إلحاق ما هو "إلهي" بما هو "إنساني" من جهة، وجعل الحكمة أصلا والشريعة فرعا تابعا، من جهة أخرى.

وهذا ما يدل على أن الرجل (ومعه جماعة إخوان الصفا) لم يكن يرمي إلى إيذاء العقيدة الإسلامية - كما اتهم - وإنما على العكس من ذلك، وجهه هاجس الدفاع عن الشريعة من منظور عقلاني، أو ليقبل تأسيس التيار العقلاني، داخل الثقافة العربية الإسلامية، القادر على مواجهة خصوم الدين والوقوف في وجههم (70).

وأما مسلك "المقابلة" فيتفرع إلى فرعين أساسيين؛ التكامل المؤدي إلى أن الشريعة

محتاجة إلى الحكمة مقدار احتياج هذه إلى تلك، ومن ثمة ضرورة تبنيهما معا دون الخلط بينهما، وقد حمل هذا التصور أبو سليمان المنطقي، مؤكدا وجوب حفظ لكل من الفلسفة والشريعة ناموسهما الخاص وقانونهما المتميز.

وفي مقابل مسلك "التكامل" الفرعي ثمة مسلك "المعارضة" الذي اقترن في المناظرة بكل من البخاري والحريري، وهو مسلك يقضي بجعل الوحي (الشريعة) والعقل (الحكمة) أصليين مستقلين في بابهما، مع اعتبار أوصاف الثاني نقيض أوصاف الأول.

وهكذا فالمناظرة في مجملها تعكس مختلف الصور الممكنة، تصرّيا وتلميحا، لطبيعة العلاقة بين الفلسفة والشريعة، من حيث وصلهما أو فصلهما، تقاربهما أو تباعدتهما، وتبعاً لذلك فهي تجمع لأبرز الآراء والتصورات التي أنتجت في سياق مقارنة المسألة.

فليس من قبيل الصدفة- لربما- أن تجتمع هذه المعطيات على ذلك النحو، وأن تسير وفق ذلك المنحى في التنظيم والتفاعل والمآل. وتأسيسا عليه، هل ما نقله التوحيدي في هذه المناظرة حدث فعلا. وإذا كان كذلك فهل وقع بالطريقة نفسها والأسلوب عينه، لدرجة تجعل الباحث يطمئن إلى نتائجها ويأخذ بحقائقها، أم ليس ذلك إلا منهج في التأليف، اتبعه أو حيان، وطريق في التفكير انتهجه لـ "الإمتاع والمؤانسة" لأن مقام إنتاج النص يقتضي ذلك؟

ثم على سبيل التسليم بما حدث، إلى أي حد عكست المناظرة "الصراع" الفكري والإيديولوجي حول مسألة علاقة الشريعة بالحكمة؟ ألا يمكن اعتباره "صراعا مفتعلا" داخلا ضمن دائرة الترف الفكري الذي كان علامة مميزة للقرن الرابع الهجري؟..

الحواشي:

(* باحث من المغرب.

1 (المناظرة أوردها أبو حيان التوحيدي في "الإمتاع والمؤانسة" , مصدر سابق, ج 2, ص 4-23.

2 (حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي, مرجع سابق, ص 152.

3 (نفسه, ص 153, ثم محجوب بن ميلاد, الفكر الإسلامي بين الأمس واليوم, الشركة القومية للنشر والتوزيع, تونس, الطبعة الثانية. دت, ص 100-101, وأيضا: محمد يوسف موسى, بين الدين والفلسفة, دار المعارف القاهرة, 1959م, ص 49-52.

4 (حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي, ص 153.

5 (أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة, ج 2, ص 4.

- (6) نفسه، ج 2، ص 4-5.
- (7) نفسه، ص 6.
- (8) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 6-7.
- (9) نفسه، ص 7.
- (10) نفسه، ص 7-8.
- (11) نفسه، ص 7.
- (12) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 9.
- (13) نفسه، ص 9-10.
- (14) نفسه، ص 10.
- (15) نفسه، ص 10.
- (16) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 10.
- (17) حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي، ص 156.
- (18) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 19.
- (19) نفسه، ج 2، ص 20.
- (20) نفسه، ص 20.
- (21) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 20.
- (22) نفسه، ج 2، ص 21.
- (23) نفسه، ج 2، ص 21.
- (24) سوق ببغداد كانت مخصصة لنسخ الكتب وبيعها، يتداعى إليها أهل المهنة وذوو الاهتمام بالعلم والأدب، كما كان يتردد عليها بعض المثقفين ورجال المعرفة، فكانت تتشأ بينهم مجادلات ومناظرات في مختلف أصناف العلم.
- (25) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 11.
- (26) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 12.
- (27) حسين الصديق: المناظرة في الأدب العربي، ص 159.
- (28) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة، ج 2، ص 12.

29) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة, ج2, ص12.

30) نفسه, ص12-13.

31) نفسه, ج2, ص14.

32) من أبرز ما يعبر عن موقفهم هذا قولهم في "الرسائل": اعلم -أيديك الله- أن علم الدين وآدابه وما يتعلق به نوعان: فمنها ظاهر جلي، ومنها ما هو باطن خفي، ومنها ما هو بين ذلك".

33) أبو حيان الإمتاع والمؤانسة، ج2، ص16.

34) نفسه, ص17.

35) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة, ج2, ص17.

36) كمال الروبي: "محاورات التوحيدي", مرجع سابق, ص155.

37) نفسه, ص156.

38) كمال الروبي: "محاورات التوحيدي", ص156.

39) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة, ج2, ص4-5.

40) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء, دار صادر, بيروت, دت, تقديم بطرس البستاني, ص8.

41) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء, ص5.

42) نفسه, ص11.

43) نفسه, ص10.

44) رسائل إخوان الصفا وخلان الوفاء, ص117.

45) رسائل إخوان الصفا, تصحيح خير الدين الزركلي, المطبعة العربية, مصر, تقديم طه حسين, ص7.

46) نفسه, ص8.

47) نفسه, ص10.

48) ينظر تقديم محمد عابد الجابري لكتاب فصل المقال, مرجع سابق, ص13.

49) للاطلاع على موجز لتاريخ العلاقة بين الشريعة والفلسفة في الحضارة العربية الإسلامية، تراجع مقدمة فصل المقال.

50) موسى سلامة: حرية الفكر وأبطالها في التاريخ, دار الهلال, مصر, د ت, ص 107-108.

51) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة, ج 2, ص 4-5.

52) محمد عابد الجابري: مقدمة فصل المقال, ص 7-8.

53) محمد عابد الجابري: نحن والتراث, المركز الثقافي العربي, ط 1, 1991م, ص 196.

54) نفسه, ص 50.

55) فصل المقال, ص 86.

56) نفسه, ص 87.

57) نفسه, ص 88.

58) فصل المقال, ص 91.

59) المصدر نفسه, ص 90.

60) فصل المقال, ص 125.

61) توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة, مكتبة الآداب, مصر, 1948, ص 114.

62) محمد عابد الجابري: نحن والتراث, ص 197.

63) محمد عابد الجابري: نحن والتراث, ص 198.

64) أبو حيان التوحيدي: الإمتاع والمؤانسة, ج 2, ص 16.

65) محمد عابد الجابري: مقدمة فصل المقال, مرجع سابق, ص 12.

66) توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة, ص 111.

67) محمد الجابري: مقدمة فصل المقال, ص 41.

68) توفيق الطويل: قصة النزاع بين الدين والفلسفة, ص 110.

69) أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال, تحقيق جميل صليبا وكامل عياد, دار الأندلس, بيروت, 1981م, ص 139.

70) يحسن التنبيه في هذا الإطار إلى أن الكثير من أقطاب الثقافة العربية الإسلامية سنوا المناظرة "المتخيلة" أسلوبا لإيصال الفكرة وبسط الرأي, سواء على ألسنة الحيوانات, كمنظرة "صاحب الكلب وصاحب الديك" للجاحظ (الحيوان). أو على ألسنة الحيوان

والإنسان، كما فعل إخوان الصفا في رسالتهم. "تداعي الحيوانات على الإنسان". أو على السنة شخوص معروفين كالمناظرة المتخيلة بين "الحاتمي والمنتبي". (المناظرات اللغوية والأدبية, ص220 وما بعدها). أو على لسان جمادات كمنظرة "السيف والقلم مثلا، لزين الدين عمر بن الوردي، التي وردت ضمن كتاب: مناظرات ومحاورات فقهية وأصولية, لمولود السريري, ص315, وغير هذا كثير.