محكم

الخطاب الصوفي وخطاب القُصّاص في التاريخ الإسلامي:

الحارث المحاسبي أنموذَجًا

مصطفى النحال

باحث مغربي

قسم الدراسات الدينية

جميع الحقوق محفوظة
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
All rights reserved
Mominoun Without Borders

ملخص:

تتناول هذه الدراسة موضوع العلاقة القائمة ما بين الخطاب الصوفي وخطاب القصاص خلال فترة تاريخية محددة، القرن الثالث الهجري، ومن خلال متصوف هو الحارث بن أسد المحاسبي، ومعه أقطاب التصوف. ينتمي **الحارث المحاسبي** إلى هذا قصاص الخاصة، مقابل قصاص العامة). فقد كان يتحلق حوله العديد من تلاميذه، والراغبين في الإنصات إلى أحاديثه. فيشرع في الحديث عن النفس وخباياها وعيوبها، وعن آفات الأعمال والجوارح وسبل الورع والتذكير بالعبادة، وذم أهواء الدنيا وحث الناس على إيثار الآخرة عليها.

كما تبرز الدراسة، بعد تحليل تاريخي وفلسفي، العلاقة التي تربط **المحاسبي** بالقصّاص، وذلك بالنظر إلى سببين رئيسيين: من جهة، لأنه لم يكن يبالي برواية الحديث سندا ومتنا، ولم يرتبط بمذهب فقهي من المذاهب المعروفة، بل كان محدثا حرا يقول ما يشاء، وينتقد من يشاء. وهذا ما أثار حفيظة أعدائه من أصحاب الحديث. ومن جهة أخرى، اعتماده على أحاديث ضعيفة، وعلى أحاديث موضوعة جعلها بمثابة أصول يبني عليها كلامه، لأنّ هدفه كان هو ترقيق القلوب وذكر أحوال النفس والتذكير باليوم الآخر.

فحين ألف كتاب **التوهم** بصيغة الخطاب، كان يخاطب هذا القلب الموحد. وحين استهل كل فقرة من فقرات النص بهذا الفعل - اللازمة (توهم)، وكأنه يكر سبحة الذكر، كان ينطق باسم رغبة إنسانية عميقة، باسم تمثلات ترغب في تشخيص العدالة الإلهية، وربما لهذا السبب بدأ كتابه بصفتين أساسيتين دالتين من أسماء الله الحسنى، وهما: **الواحد والقهار**. وحين استعمل هذا الفعل، وليس الفعل (تفكر) مثلا، كما هي الحال مع أبي حامد الغزالي في **كتاب الموت**، فإنه لم يكن يخاطب العقل كما فهمه وحدده المعتزلة، بقدر ما كان يخاطب عقلا آخر، عقلا فارغا على حد تعبيره.

عاش المحاسبي في النصف الثاني من القرن الثاني الهجري، والنصف الأول من القرن الثالث الهجري، إذ توفي سنة 243 هـ. عاصر الشافعي وأبا الهذيل العلاف والنظام والجاحظ وأبا نواس وابن حنبل وبشر الحافي... كما عاصر حركة الترجمة التي بلغت أوجها مع تأسيس "بيت الحكمة" من طرف الخليفة المأمون. وعاصر المحاسبي، سياسيًا، مرحلتين مختلفتين؛ هما: قيام الخلافة العباسية، الممثلة بالمأمون والمعتصم والواثق، وتبني المذهب الاعتزالي الذي أصبح يمثل إيديولوجية السلطة الحاكمة. وتتمثل المرحلة الثانية في اندحار هذا المذهب على يد الخليفة المتوكل، الذي نكّل بالمعتزلة وطاردهم متبنيًا إيديولوجية جديدة قائمة على مذهب السنة وأهل الحديث.

ومعنى هذا أن المحاسبي عاش خلال مرحلة تاريخية كان المجتمع العربي الإسلامي الفتي مطبوعًا، من الناحية الفكرية الفلسفية والثقافية، بطابعين أساسيين هما: الجدالات الفكرية والمذهبية التي رافقت الصراعات السياسية والحزبية، التي أعطت، كما سنرى، تصورًا جديدًا للإنسان، ولعلاقته بتناقضاته ومصيره، وصاحب هذا التفكير في الإنسان وتناقضاته، تفكير في الله مس، بالأساس، القضايا الكبرى المتعلقة بطبيعة الكلام الإلهي، والرؤية الأخروية.

لم يكن ظهور الفكر الاعتزالي منفصلاً عن شروطه السياسية والدينية والاجتماعية التي عرفها المجتمع الإسلامي خلال العصر الأموي، فقد كان ظهور هذا الفكر تتويجًا للوقوف العنيد في وجه تلك النزعة الجبرية التي كانت مكرّسة للنظام الأموي.[1] وهكذا قام المعتزلة بإدخال مبدأ أساسي يقول بمسؤولية الإنسان عن أفعاله، وينفي، بالتالي، إسناد المعاصي إلى رغبة إلهية. ومن ثم، فإن ما عرف بمشكل مرتكب الكبيرة، لم يكن مرتبطًا بإشكال فقهي، بل كانت وراءه خلفية سياسية صراعية. علاوة على أن اصطناع المعتزلة لفكرة المنزلة بين المنزلتين، كانت محاولة منهم لرأب ذلك الصدع الناتج عن الاختلافات بين الفرق الإسلامية.[2] وليس الهدف من وراء هذا الحديث عن الفكر الاعتزالي الاستعراض الشامل لفكرهم ولمبادئهم الخمسة المعروفة، بل الهدف الأساسي هو إبراز الوضعية السوسيوثقافية المحددة لشروط إمكان الخطاب الصوفي الذي اضطلع به المحاسبي، لذلك لن أقف هنا سوى عند الملامح العامة الدالة.

لقد كان الفكر الاعتزالي محاولة للدفاع عن الدين الإسلامي الذي بدأ يواجه ديانات أخرى خارجية، من جهة، كما كان محاولة للرد على الفرق الأخرى التي لم تكن مبادئها تنسجم مع مبادئ المعتزلة، وهكذا كان عليهم تسليح جهازهم النظري، وتنظيم أدواتهم الحجاجية لإقامة تصوراتهم على قاعدة صلبة، ومن ثم اعتمادهم

[1] Louis Gardet et M. - M anawati, **Introduction à la théologie musulmane**, Vrin, Paris, 1948, P. 38

[2] غاردي وقنواتي، المرجع نفسه، ص 46

وسيلة أساسية تتجلى في مفهوم العقل. ويتصل هذا المفهوم، بشكل وثيق، بإبراز قدرة الإنسان على الفعل، ومسؤوليته عن اختياره، أي أن مفهوم العقل يتضمن اعترافًا بوجود ملكة، وقوة تميز الإنسان المسؤول، وتجعله يختار سلوكاته وأفعاله. ومن بين الأحاديث النبوية التي يستشهد بها في هذا المجال، الحديث: "أول ما خلق الله العقل، فقال له: أقبل، فأقبل، ثم قال له: أدبر، فأدبر. ثم قال الله عز وجل: وعزتي وجلالي ما خلقت خلقًا أكرم علي منك، بك آخذ، وبك أعطي، وبك أثيب وبك أعاقب."[3]

وثمة عامل آخر لا يقل أهمية أدى بالمعتزلة إلى الإعلاء من شأن العقل، وتبني خطاب إنساني، يمجد قيمة الفرد، ويرفع من شأن المعرفة، ويتجلى هذا العامل في ظهور النزعة الشعوبية. فإذا كان الخليفة المأمون قد جعل عناصر من الفرس على رأس إدارة شؤون الدولة العباسية، مما أدى بهذه العناصر إلى تمجيد ثقافتها واتهام العرب بالبداوة [4]، فإن هؤلاء العرب، بدورهم، كانوا يفتخرون بدينهم الإسلامي، وبانتمائهم إلى سلالة الرسول، صلى الله عليه وسلم، "فقد كانت القومية الفارسية تعتبر نفسها ندًا للقومية العربية منذ آخر عهد الأمويين، مما مهد لنصرها بقيام الخلافة العباسية على أكتافها."[5] وللتخفيف من هذا الصراع، لجأ المعتزلة إلى إبعاد التفاخر بالأنساب والأعراق، وإقصاء العصبيات، فاعتبر العقل السلطة المعرفية، القيمة الأساسية للتفاضل بين الأفراد. وفي هذا السياق يقول الجاحظ عن كتابه "الحيوان" ما يلي: "وهذا كتاب تستوي فيه رغبة الأمم، وتتشابه فيه العرب والعجم، لأنه وإن كان عربيًا أعرابيًا، وإسلاميًا جماعيًا، فقد أخذ بين طرف الفلسفة، وجمع من معرفة السماع وعلم التجربة"[6] وهكذا، فالعقل، في نظرهم، هبة من الله وهبها لجميع الناس، وجعلوه أساسًا للتكليف، ومقدمة ضرورية له. إن العقل هو مجموعة من العلوم الضرورية التي خلقها الله في المكلّف[7]، وهذه العلوم الضرورية، هي أساس بلوغ المعرفة من خلال إعمال النظر، والتفكير في الأدلة. وهنا يقوم المعتزلة بالتفريق ما بين الإدراك، والمعرفة العقلية: فإذا كان الإدراك عملية محايدة من جانب المدرك لا تؤثر فيما يدركه، فإن المعرفة العقلية تتم عن طريق النظر في الأدلة نظرًا صحيحًا. وهكذا يستطيع الفرد الانتقال من العقل الفطري، الذي يتجلى في العلوم الضرورية، إلى العلوم النظرية، علوم الاستدلال والمعرفة.

وتتحدد وظيفة هذه المعرفة، في كونها معرفة الله بصفاته، من زاوية التوحيد والعدل، كما تتحدد بوصفها معرفة بأوامره ونواهيه. وعليه فإن الثواب والعقاب مرتبطان بمعرفة هذه الأوامر والنواهي، التي تجعل

---

[3] نصر حامد أبوزيد، **الاتجاه العقلي في التفسير**، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، ط1، 1982، ص 46

[4] المرجع نفسه، ص 46

[5] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[6] الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تح: عبد السلام هارون، القاهرة، بابي الحلبي، (1938-1945)، ج1، ص 11

[7] نصر حامد أبوزيد، مرجع سابق، ص 241

الإنسان مكلفًا بأعماله، مسؤولاً عنها. وقاموا، بناءً على ذلك، بتقسيم الأدلة إلى ثلاثة أنواع يؤدي كل واحد منها إلى مرحلة معينة من مراحل المعرفة الدينية: فالنوع الأول، هو الذي يدل بالوجوب، كدلالة الفعل على الفاعل مثلاً، وهذا النوع هو الذي يقود إلى التوحيد. أما النوع الثاني من الأدلة، فهو ذلك الذي يدل بالدواعي والاختيار، ويؤدي هذا النوع إلى معرفة الأفعال الإلهية، ويؤدي إلى معرفة عدله، على وجه الخصوص. في حين أن النوع الثالث يدل بالمواضعة والقصد، كدلالة الكلام على مدلوله، أي على ما يدل عليه، ويؤدي النوع الأخير إلى معرفة كلام الله وأوامره ونواهيه.[8]

لقد أعطى المعتزلة للعقل دورًا أساسيًا، وكانت له أولويته على الشرع وعلى النقل عندهم، فالدليل السمعي تابع للدليل العقلي وقائم عليه،[9] والعقل أداة أساسية للفهم والتأويل المرتبطين بالخطاب القرآني. وقد قادهم هذا التصور إلى مناقشة القضايا الأساسية، ككلام الله، وصفاته، وقضية الرؤية، وما يتعلق بالعالم الآخر، كوجود الجنة والنار...إلخ.[10]

وقد أفرزت عملية الأنسنة هذه، التي كانت ترمي في العمق، إلى "توحيد" الأمة الإسلامية، وإقامة إيديولوجية واحدة ووحيدة ترصد علاقة الإنسان بخالقه، لكن هذه النية كانت تحمل في بذورها شروط الفشل والإخفاق في بناء نسق فكري موحد. وذلك لكونها، على الصعيد الاجتماعي، قامت بتكريس ثنائية الخاصة العامة. فقد كان الفكر الاعتزالي فكرًا نخبويًا يبعد العوام بسبب عقلانيته، ولهذا "لم يكن لهذا الفكر، بطبيعته، امتداد في اتجاه العامة، فيجد انتشارًا بينهم، ويلتفون حوله. ولم يكن لهذا الفكر الذي يعتد بالعقل أن يفرض وجوده الذاتي نظرًا إلى الضعف الموضوعي للعقلانية في المجتمع التقليدي"[11]. لقد كان العوام يحتاجون إلى إسلام بسيط، يساير فهمهم وتخيلهم، وهذا بالضبط ما سيقوم به أهل الحديث، والقصاص المرتبطون بهم، كما سنوضح فيما بعد. ولهذا هاجم المعتزلة أهل الحديث متهمين إياهم بنشر تصور ساذج عن الدين، مناقض للعقل، مما يؤدي إلى احتكار "العامة". وهذا الرهان على العوام هو ما جعل المعتزلة يهتمون بالسلطة السياسية، وجعل كاتبًا كالجاحظ يقول: "قاربوا هذه السفلة وباعدوها، وكونوا معها وفارقوها، واعملوا أن الغلبة لمن كانت معه، وأن المقهور من صارت عليه."[12] هذا من جهة. ومن جهة ثانية، ونتيجةً للعامل السابق، تعمق

---

[8] المرجع السابق، ص 60

[9] المرجع السابق، ص 60

[10] ومعنى هذا أن ميدان المتخيل الأخروي، قد عرف مواجهات تأويلية و"مضاربات" تفسيرية، تدل على أن المستوى الإيديولوجي، يشكل بعدًا من أبعاده، من حيث إن هناك رغبة في فرض "حقيقة" تخييلية دون أخرى.

[11] علي أومليل، **السلطة الثقافية والسلطة السياسية**، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، 1996، ص100

[12] رسائل الجاحظ، "رسالة في نفي التشبيه"، ج1، ص 284. ويروي عن أستاذه واصل بن عطاء قوله: "ما اجتمعوا إلا ضروا، ولا تفرقوا إلا نفعوا"، نفسه، ص 283

الصراع بين الفقهاء، الذين يعتبرون أنفسهم أصحاب الحقيقة الشرعية، والمشروعية الدينية، وبين التفسير الاعتزالي العقلاني، بسبب تدخل السلطة القائمة، وإعلانها لقضية "خلق القرآن"[13].

ومن المعلوم أن الخلفاء العباسيين الثلاثة؛ المأمون والمعتصم والواثق، تبنوا وفرضوا القول بخلق القرآن. فإذا كان أهل الحديث والسنة، الذين يمثلهم أحمد بن حنبل، يعتبرون أن كلام الله غير مخلوق، لكون الكلام الإلهي صفة ثابتة للذات الإلهية، وبالتالي فهو كلام قديم، فإن المعتزلة يذهبون إلى أن كلام الله ليس قديمًا، بل هو محدث لوجود مخاطبين يسمعون ويفهمون. فالكلام من صفات الفعل، خلافًا لصفات الذات، وصفة الفعل لا يمكن أن يوصف بها الله فيما لم يزل، بل هي صفة حادثة. وأعلن المأمون حملته العنيفة ضد من يقول بقدم كلام الله، وبقدم القرآن الكريم، وتم تشديد "الرقابة" على الفقهاء والمحدّثين والقضاة في المساجد وفي المجالس الخاصة والعامة. وكان الإمام أحمد بن حنبل من أكبر الممتحنين في هذه القضية، حتى أصبح "رمزًا للتيار السني المعارض للدولة"[14]، ومن ثم أصبحت قضيته تعرف باسم "محنة خلق القرآن" التي هي محنة ابن حنبل بوصفه رمزًا لتيار بكامله.

وقد عاصر المحاسبي، ومعه أقطاب التصوف، هذه التناقضات والخلافات التي كانت تزيد في تمزيق الجسم الإسلامي، وانطلق تفكيره من "التأمل في مغزى ما شجر بين الصحابة من خلاف أدى إلى الاقتتال، وبعد إذ لم يحصل على شيء باتباع نهج عقلاني، عقد العزم حينذاك على نهج طريق ثالث، بعيدًا في آن عن سذاجة أهل الحديث وعن تأويل المعتزلة العقلاني."[15] لقد جاء فكر المحاسبي بصفته "ثورة روحية"، بتعبير أبي العلا عفيفي، ضد التمزق السياسي والاجتماعي، ضد علماء الكلام والفقهاء، أي ضد التشتت المجتمعي. ومن ثم قام بالدعوة إلى توحيد النفس بتوحيد الخالق والدعوة إلى "علم الآخرة". لقد كانت "رياضة المحاسبي بالفعل محاسبة دقيقة للنفس حتى تتطابق "قلوب" المؤمن في قلب واحد خالص مخلص ينعكس فيه صافيًا أمر الله."[16] وكانت دعوة المحاسبي محاولة لرأب الصدع الذي بدأ يعصف بالمسلمين، ولهذا اتجه إلى سبر خبايا النفس وخفاياها، مخاطبًا الخاصة والعامة معًا. وراح يتلمس الحل في ذم الدنيا وتبجيل الآخرة.

فحين ألف "كتاب التوهم" بصيغة الخطاب، كان يخاطب هذا القلب الموحد. وحين استهل كل فقرة من فقرات النص بهذا الفعل اللازمة "توهم" كأنه يكر سبحة الذكر، كان ينطق باسم رغبة إنسانية عميقة، باسم

---

[13] غاردي وقنواتي، مرجع سابق، ص 51

[14] علي أومليل، مرجع سابق، ص 46

[15] عبد الله العروي، **الإيديولوجيا العربية المعاصرة**، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ط1، 1995، ص ص 193-194

[16] المرجع نفسه، ص 195

تمثلات ترغب في تشخيص العدالة الإلهية، وربما بدأ، لهذا السبب، كتابه بصفتين أساسيتين دالتين من أسماء الله الحسنى، وهما: الواحد والقهار. وحين استعمل هذا الفعل، وليس الفعل "تفكر" مثلاً، كما هي الحال مع أبي حامد الغزالي في "كتاب الموت"[17]، فإنه لم يكن يخاطب العقل كما فهمه وحدده المعتزلة، بقدر ما كان يخاطب عقلاً آخر، عقلاً فارغًا على حد تعبيره.

قبل أن يؤلف المحاسبي "كتاب التوهم" كان قد كتب صفحات تشبه السير الذاتية، استهل بها كتابه "الوصايا"[18]. يعرض، في هذه الصفحات، الأزمة النفسية التي عاشها، وعانى خلالها من حيرة البحث عن الطريق الذي ينبغي عليه اتباعه، وجعلته، بالتالي، يتجاوز حالة الاكتئاب الداخلي بالتأمل والتفكير نحو طريق الآخرة والتزهد ومحاسبة النفس، إذ يقول: "... فلم أزل برهة من عمري أنظر اختلاف الأمة، وألتمس المنهاج الواضح، والسبيل القادر، وأستدل على طريق الآخرة بإرشاد العلماء، وعقلت كثيرًا من كلام الله عز وجل بتأويل الفقهاء... ورأيت اختلافهم بحرًا عميقًا غرق فيه ناس، وسلم منه عصابة قليلة... ورأيت هوىً غالبًا، وعدوًا مستكلبًا، وأنفسًا والهةً عن التفكير، محجوبة قد جللها الرياء، فعميت عن الآخرة"[19]، إلى أن يصل إلى ذكر المتصوفة باعتبارهم فرقة ناجية، لأنها آثرت الآخرة على الدنيا، إذ يقول: "فهم أئمة الهدى، يرضون بالصبر على البأساء والضراء، والرضى بالقضاء والصبر على النعماء، فقهاء في دين الله، ورعين عن البدع والأهواء، تاركين للتعمق والإغلاء... مخالفين لأهوائهم، محاسبين لأنفسهم، ورعين في مطاعمهم وملابسهم وجميع أحوالهم، مجانبين للشبهات، مجتزئين بالبلغة من الأقوات، متقللين من المباح، وجلين من المعاد،... علماء بأمر الآخرة وأقاويل القيامة."[20]

يعد كتاب "الوصايا" الوجه الثاني لكتاب "التوهم"، وذلك لعدة أسباب، منها: أن كتاب الوصايا موجه، بدوره، إلى الناس بضمير المخاطب، مفردًا وجمعًا. ثم إنه ينطوي على ثنائية الترغيب والترهيب "ويلكم..."، كما تتخلل صفحاته أفعالاً تذكرنا بالتوهم مثل "وصفت لك"، "مثلت لك"، "على ما سأصف لك". إلا أن ما يميزهما وما يجمعهما كذلك، هو أن كتاب "الوصايا" يخاطب الإنسان هنا في الحياة الدنيا، ليسطر له برنامجًا

[17] ضمن: **إحياء علوم الدين**،، دار الفكر، ط2، 1989، ج4، ص ص 474- 582. "فتفكر في الخلائق وذلهم وانكسارهم واستكانتهم عند الانبعاث خوفًا من هذه الصعقة..." ص545. مع ذلك يستعمل الغزالي عبارات وجملاً مأخوذة مباشرة عن المحاسبي، مما يدل على تأثره القوي به "فتوهم نفسك وقد وثبت متغيرًا وجهك مغبرًا بدنك..." ص544، وهذه مسألة طبيعية، مادام الغزالي يعلن في بداية المنقذ من الضلال أن قراءته لأعمال المحاسبي، كانت سببًا في خروجه من أزمته النفسية، والتحاقه بعلم التصوف، الذي هو علم الآخرة.

[18] الحارث بن أسد المحاسبي، **الوصايا أو النصائح**، تح: عبد القدر عطا، مصر، طبعة محمد علي صبيح، 1964

[19] المصدر نفسه، ص27. هذه الأزمة النفسية، الذاتية التي ترتبط بالبحث عن الحقيقة، والتي أخذت، على مستوى التعبير، شكل سيرة ذاتية، كان المحاسبي من الأوائل الذين عبروا عنها كتابة، والتي سيكون لها كبير الأثر على الغزالي في "المنقذ".

[20] المصدر نفسه، ص ص 31-32

يوميًا ينهجه ليضمن طريق النجاة، طريق الآخرة، في حين أن كتاب "التوهم" يخاطب الإنسان هناك في الحياة الأخرى.

وثمة ظاهرة لافتة في كتاب "التوهم" لا بد من الوقوف عندها، وهي كلمة عقل ومشتقاتها، إذ ترد هذه الكلمة في النص أربعة وعشرون مرة، لتعبر عما يلي: بلوغ قمة الفرح أو العذاب أو التعجب أو التفكير في الشيء دون حكم مسبق بعقل فارغ، ومن أمثلة ذلك قوله: "وكاد عقلك أن يطير فرحًا" (الفقرة 151)، و"فتوهم ذلك بعقل فارغ" (108)، (205)، و"فتوهم بعقلك نور وجوههم" (205)، و"فتوهم... في مسامعك وعقلك..." (17). وثمة علاقة وطيدة بين التوهم والتعقل، سبقت الإشارة إليها عند الحديث عن الخيال عند العرب في الفصل السابق، لكن التساؤل الذي يهمنا هنا هو: ما هي الصلة بين كلمة العقل، في هذا السياق، وبين مفهوم العقل كما وضحه المحاسبي في كتاب، آخر هو كتاب "مائية العقل"[21]؟ هذا من جهة، ومن جهة أخرى، ماهي علاقته بمفهوم العقل كما بلوره المعتزلة؟

يقول المحاسبي، في بداية هذا الكتاب: "سألت عن العقل ما هو؟ وإني أرجع إليك في اللغة والمعقول من الكتاب والسنة، وتراجع العلماء بينهم بالتسمية ثلاثة معاني: أحدهما هو معناه لا معنى له غيره في الحقيقة، والآخران اسمان جوزتهما العرب، إذ كانا عنه فعلا لا يكونان إلا به ومنه، وقد سماه الله تعالى في كتابه وسمتها العلماء عقلاً. فأما ما هو في المعنى في الحقيقة لا غيره، فهو غريزة وضعها الله سبحانه في أكثر خلقه، لم يطلع عليها العباد بعضهم من بعض، ولا اطلعوا عليها من أنفسهم برؤية ولا بحس ولا ذوق ولا طعم، وإنما عرفهم الله إياه بالعقل منهم. "فبذلك العقل عرفوه، وشهدوا عليه بالعقل الذي عرفوه به من أنفسهم بمعرفة ما ينفعهم، ومعرفة ما يضرهم. فمن عرف ما ينفعه مما يضره في أمر دنياه، عرف أن الله تعالى قد منّ عليه بالعقل الذي سلب أهل الجنون، وأهل التيه، وسلب أكثر الحمقى الذين قلت عقولهم."[22]

فالعقل، بالنسبة للمحاسبي، غريزة وهبها الله لعباده، وهذه الغريزة لا يمكن أن ترى أو تحس أو تلمس، علاوة على أنه غريزة تولد مع الفرد الممتحن، كما يقول المحاسبي، ثم يزيد فيه تدريجًا معنى فوق معنى "بالمعرفة بالأسباب الدالة على المعقول" [23]. ومعنى ذلك أن العقل، هو أساس المعرفة ووسيلتها، المعرفة نتيجة للعقل، وليس العكس. وانطلاقًا من هذا الفهم، يقول المحاسبي بتقسيم العاقلين إلى أربعة أقسام: فرقة عقلت البيان، ثم جحدت كبرًا وعنادًا وطلبًا للدنيا، وفرقة طغت برأيها وأعجبت به، وقلدت غيرها، فعميت عن الحق،

[21] ضمن كتاب: **العقل وفهم القرآن**، تح: حسين القوتلي، دار الكندي، ط3، 1982

[22] المصدر نفسه، ص ص 201-202، التشديد مني.

[23] المصدر نفسه، ص 205

وفرقة عقلت عن الله عظم قدره، وقدر ما وعد وتوعد فأطاعت وخشعت، وفرقة عقلت قدر الله في تدبيره، وتفرده بالصنع، وعرفت قدر الإيمان في النجاة، وقدر العقاب "فأقرت وآمنت، ولم تعقل عظيم قدر الله في هيبته، وجلاله، وعظيم قدر ثوابه وعقابه في إتيان معاصيه... علمت عظيم قدر الإيمان في النجاة، وعظيم ضرر الكفر، قد عقلته عن الله تعالى فهي قائمة به، دائمة عليه."[24]

وهو عندما يفضل هذه الفرقة الأخيرة، دون سواها، فذلك لأن المقياس الرئيس هو السلوك العملي الناجم والمترتب على المعرفة، ومن ثم فالعاقل عن الله هو المؤمن الخائف باستمرار من عذاب النار، وهو من عقل ما بين الله من فرق بين الدنيا والآخرة، فكشف عن أن الآخرة شرف ونعيم، وعن أن الدنيا حقارة وضعة. فالعقل عند المحاسبي سلوك يقوم على التدبر والتفكر وضبط النفس والهوى، وبهذا المعنى، فهو لا يعطي لكلمة العقل دلالة مفهومية، بقدر ما يستمد دلالتها من النص القرآني[25] التي تعني: "الضبط والربط".[26] وقد جاء في "لسان العرب"، مادة (عقل): "العقل: الحجر والنهى ضد الحمق... مأخوذ من عقلت البعير إذا جمعت قوائمه، وقيل: العاقل الذي يحبس نفسه، ويردها عن هواها... والمعقول: ما تعقله بقلبك... "[27]. وعليه فإن السياقات التي ترد فيها لفظة عقل في "التوهم" تشتمل على دلالات الغريزة والفطرة وملازمة الخوف من الوعد والوعيد والتفكير بالقلب الخالي من أية معرفة قبلية مشوشة.

وإذا كان اعتبار العقل هبة وغريزة، فكرة شائعة خلال عصر المحاسبي، إذ تبناها المعتزلة، لكنهم رفعوه إلى مستوى المفهوم، وربطوه بالمعرفة، وجعلوه أساس التكليف، ومقياسًا كافيًا للتفرقة بين الخير والشر، فالمحاسبي، شأنه في ذلك شأن المتصوفة في زمانه، يجعله مرتبطًا ارتباطًا وثيقًا بالدين، وقادرًا على تفهم أوامر الله ونواهيه. فالتعقل هو التدبر في الدنيا بصفتها دار فناء، وفي الآخرة بصفتها دار جزاء وبقاء.

خطابُ القُصّاص:

سبقت الإشارة إلى دور القصاص في إغناء المتخيل الأخروي بمشاهد تفصيلية عن الجنة والنار، كما سبقت الإشارة إلى الصلة التي كانت تربطهم بالمحاسبي، بل إن أغلب زهاد ومتصوفة القرنين الثاني والثالث الهجريين، إن لم يكونوا في الوقت نفسه زهادًا وقصاصًا، فقد كانت لهم صلة بالقصاص.[1] ولعل هذا السبب هو

---

[24] المصدر نفسه، ص ص 215-216

[25] المصدر نفسه، ص 221. "فشخص إليه [مولاه] بعقله، فاتصل ما استودع قلبه من العلم بذلك لمشاهدته بعقله حتى كأنه رأي عينه" نفسه، ص 223

[26] Mohammed Arkoun, **La pensée arabe**, P.U.F., que sais-je? 3ème édition, 1985, PP. 61- 62

[27] انظر **لسان العرب**، مادة (عقل)

[1] شارل بلا، **الجاحظ**، تر: إبراهيم الكيلاني، دمشق، دار الفكر، ط1، 1985، ص 156

ما جعل كاتبًا كالجاحظ يحشر الحسن البصري، وهو زاهد وناسك، ضمن عداد القصاص، رغم أنه يذكره مرة أخرى ضمن زهاد البصرة. فمن هؤلاء القصاص؟ وما هو دورهم في شحذ المخيلة المرتبطة بالعالم الآخر؟ وهل نحشر المحاسبي ضمن زمرتهم؟

يعطينا شارل بيلا، في المقالة التي نشرها في الموسوعة الإسلامية بالفرنسية (المجلد الرابع، ص 763 الطبعة الثانية)، صورة متكاملة عن القاصّ[2]؛ إنه شخصية متعددة المشارب والوظائف، فقد يكون قاصًّا خطيبًا بالمسجد، أي شخصية رسمية مكلفة بإلقاء خطبة يوم الجمعة، أو قاصًّا "شعبيًا" يلقي مواعظه وأحاديثه أمام العوام معتمدًا على "سذاجة الجماهير، فيكسب عيشه بإنشاء الحكايات المؤثرة والقصص يثير بها عواطف الجماهير، شأنه في ذلك شأن شعراء الجاهلية الذين كانوا يستثيرون النزاعات القبلية، ويعطينا المداح في إفريقيا الشمالية حاليًا فكرة صحيحة إلى حد ما عما كان عليه القاصّ في القرون الوسطى."[3] وكان القاص، بحكم بساطة خطابه وفعاليته، يتمتع بشعبية كبيرة لدى العامة، شعبية تفوق تلك التي كان يتمتع بها الفقيه والعالم اللذين لم تكن شروحاتهما وتفسيراتهما في متناول الجمهور دائمًا.

ارتبط ظهور القصاص بالفتن التي عرفها العالم الإسلامي في العصر الأموي[4]، إذ كانوا يقومون بإذكاء حماس الجيوش الإسلامية من خلال تفسيراتهم المتعلقة بالجهاد والثواب والجنة والنار. ورغم كون وظيفة القاصّ، في البداية، كانت إسلامية بحتة، وقد كانوا يقومون بهذه الوظيفة داخل المساجد، مما أدى إلى اكتسابهم سمعة سيئة، نظرًا لكون بعض القصاص بدأوا يمزجون وعظهم وقصصهم الإسلامية بأساطير يهودية ومسيحية، وبحكايات شعبية ما قبل إسلامية[5]. ولم يسلم من هذا المزج أولئك الذين كانت نواياهم صادقة، وهذا ما جعل ابن الجوزي قاسيًا عليهم، ومهاجمًا إياهم في كتاب يحمل عنوانًا دالاً، وهو "تلبيس إبليس"، إذ يقول: "خست هذه الصناعة، فبعد عن الحضور عندهم المميزون من الناس، وتعلق بهم العوام والنساء فلم يتشاغلوا بالعلم، وأقبلوا على القصص وما يعجب الجهلة، وتنوعت البدع في هذا الفن"[6]. يستنتج من هذا القول، بغض النظر عن خلفيته، أن الوضع الاعتباري للقاصّ، انتقل من الوعظ إلى التسلية، ومن الجد إلى الهزل، أي انتقل

---

[2] عن دور القاص الذي يشغل المخيلة المنتجة لرحلة الإسراء والمعراج، يمكن الرجوع إلى **Le voyage nocturne de Mohamet**، مرجع سابق، ص 246

[3] شارل بلا، مرجع سابق، ص 156

[4] المرجع نفسه، الصفحة نفسها، وهو الرأي نفسه الذي يعبر عنه غولد سيهر، انظر:

- Ignaz Goldziher, **Etudes sur la tradition islamique**, Traduction de Léon Bercher, ADRIEN-MAISONNEUVE, 1952, P. 199

[5] شارل بلا، مرجع سابق، ص 157

[6] ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط2، 1987، ص 142. ويضيف في الصفحة التالية: "أن قومًا منهم [القصاص] كانوا يضعون أحاديث الترغيب والترهيب ولبس عليهم إبليس: بأننا نقصد حث الناس على الخير وكفهم عن الشر".

من القدسي إلى الدنيوي. كما يستنتج أن وظيفة القاصّ تستمد مشروعيتها من الجمهور، فالقاصّ يشبع فضوله الخيالي وذوقه، أي يتكلم وفق أفق انتظاره.

وهكذا، فإن القاص كان حاملاً لخطاب ذي وظيفة اجتماعية تستجيب لرغائب "العامة"، وتخاطب مخيلتهم، وهذه الوظيفة ذات الموضوع الإسلامي خاصية تميز القصاص عن رواة الحكايات والمقامات. ولأنهم كذلك، فقد كان العامة يعتقدون أنهم يعرفون كل شيء، فيجيبون عن جميع الأسئلة. ويروي ابن الجوزي كيف أن والدة أبي حنيفة أرادت أن تعرف بعض التوضيحات حول مسألة من المسائل، فاتجهت إلى أبي حنيفة الذي أجابها بجواب لم يشفِ غليلها، ثم طلبت منه أن يرافقها إلى أبي زرعة القاصّ الذي أكّد لها جواب ابنها بطريقته الخاصة.

غير أن حملة الفقهاء ضد القصاص كان مصدرها سببًا آخر، هو روايتهم لأحاديث نبوية خالية من الإسناد، أو ذات إسناد ضعيف، أو قيامهم برواية أحاديث موضوعة. ولم يكن مصدر هذا الوضع، حسب "غولد سيهر"[7]، تشيعًا مذهبيًا ولا سياسيًا ولا دينيًا، بقدر ما كان القاص يهدف، ببساطة، إلى الوعظ والترويح على الجمهور أو إلى البحث عن الربح المادي، وهو السبب الذي كان يؤدي، في الغالب إلى الغيرة والحسد. لهذا أصبحت عبارة "القاصّ لا يحب القاصّ" بمثابة مثل سائر.

ويورد الجاحظ، في كتابه "البيان والتبيين"،[8] عنوان "ذكر القصاص" مباشرة بعد حديثه عن أسماء الصوفية من النسّاك ممن كان يجيد الكلام، وذلك ضمن باب "ذكر النسّاك والزهّاد من أهل البيان". فهل يفهم من هذا التبويب أن القصّاص يشكلون جزءًا لا يتجزأ من الزهّاد والصوفية؟

لا نجد لدى الجاحظ جوابًا واضحًا سوى أن هؤلاء القصاص الذين يذكرهم في هذا الباب، يتميزون بخاصيتين اثنتين: ورعهم وصدق إيمانهم، وبيانهم وفصاحتهم وقوة إقناعهم. ثم إن هؤلاء القُصّاص الذين نالوا إعجاب الجاحظ هم قُصّاص البصرة فقط. بل إن الأمر وصل إلى حد اختلاطه بهم والإفادة من علمهم وبيانهم،[9] وإظهار إعجابه بهم، إذ يقول: "ومن القصاص: موسى بن سيار الأسواري، وكان من أعاجيب الدنيا، كانت فصاحته بالفارسية في وزن فصاحته بالعربية، وكان يجلس في مجلسه المشهور به، فتقعد العرب عن يمينه، والفرس عن يساره، فيقرأ الآية من كتاب الله ويفسرها للعرب بالعربية، ثم يحوّل وجهه إلى الفرس فيفسرها لهم

[7] غولد سيهر، مرجع سابق، ص 199

[8] الجاحظ، **البيان والتبيين**، تح: عبد السلام هارون، دار الفكر، ط4، ج1، ص 367

[9] شارل بلا، مرجع سالق، ص 164

بالفارسية، فلا يدرى بأي لسان هو أبيَن. واللغتان إذا التقتا في اللسان الواحد أدخلت كل واحدة منهما الضيم على صاحبتها."[10] وما يفسر هذا الإعجاب، من ناحية أخرى، هو النقد اللاذع الذي يوجهه الجاحظ في مكان آخر[11] للقصّاص الذين ينتمون إلى الطبقة الدنيا. وهنا يلتقي حكمه بأحكام ابن الجوزي وجلال الدين السيوطي، فقد أصبح القاصّ مهرّجًا ينتمي إلى زمرة "السوّال والمساكين الذين يمدون أعناقهم للجمعة انتظارًا للصدقة والفائدة"[12]، ويضيف في كتاب التاج: "فإن زلزلاً يكايدني مكايدة القصّاص والقرّادين."[13]

ونستنتج، بناءً على ما سبق، أن القصّاص نوعان، وذلك تبعًا لمضمون خطابهم ولـ "الحدود المنطقية" لهذا الخطاب: قصّاص العامة الذين يروون قصصًا ذات طابع تخييلي مرتبط بمشاهد القيامة، وبحضور الغرائبي والعجائبي، وتمتح من الأخبار والأساطير وتعبر عن "أحلام الطبقات الدنيا وآلامها وآمالها ومخاوفها، وكل ما يعبر عن نزاعاتها المكبوتة..."[14]. وكان هؤلاء القصاص يتميزون بالشفهية، وبقدرتهم على ارتجال الحكايات، فهم الذين لعبوا دورًا كبيرًا في استكمال خطاطة المتخيل المتصل بالعالم الآخر بكل تفاصيله التي أبرزنا مسارها في الفصل السابق، وذلك بفضل لغتهم التصويرية. وإذا كان الفقهاء "يتوجهون في أغلب الأحيان إلى فقهاء آخرين، أو إلى مؤمنين يعرفون خطابهم قبل سماعه"[15] فإنهم لا يتوجهون إلى العوام الذين يجهلون لغتهم "الفكرية"، ويفهمون لغة القصّاص "التصويرية" القادرة على خلق "تشخيصات المتخيل"[16]، ومن ثم يكون كلامهم فعالاً ونافذًا، لكونه ينفذ إلى أعماق الناس ويعكس رغبتهم في العيش بإيمان تشخيصي يستمد قوته من مصدر مجهول،[17] ومن الحاجة إلى العجائبي. بالإضافة إلى أن الفضاء الواسع الذي يتحرك فيه قصّاص العامة يسمح لهم بالاتصال المباشر والفعال بأكبر عدد من الناس. ويتشكل هذا الفضاء الواسع من الأزقة والمساجد والأسواق والمقابر والساحات العمومية. أما النوع الثاني من القصّاص، فهم قصّاص الخاصة الذين يقتصرون، في غالب الأحيان، على مجالس الذكر أو العلم، وعلى الوعظ والإرشاد وإلقاء الخطب الدينية

[10] الجاحظ، مرجع سابق، ص 368

[11] شارل بللا، مرجع سابق، ص 162

[12] الجاحظ، **حجج النبوة**، عن شارل بللا، المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[13] الجاحظ، **كتاب التاج**، طبعة القاهرة، 1914م، ص 40

[14] محمود عبد الغني الشيخ، **النثر الفني في العصر العباسي الأول**، طرابلس، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1988، ص 83

[15] جمال الدين بن الشيخ، مرجع سابق، ص 248

[16] المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

[17] Dan Sperber, **Le savoir des anthropologues**, Herman, Collection savoir, Paris, 1982, P. 78

بالمساجد أو داخل البيوتات. وكان أغلب هؤلاء القصاص من النسّاك والزهّاد الورعين، وقد "اتسع جمهورهم، وزاد تأثيرهم مع نمو حركة الزهد واتساع نطاقها".[18]

ويذهب بعض الدارسين[19] إلى أن عددًا كبيرًا من الزهاد، يرجع الفضل في ذيوع صيتهم وشهرتهم إلى خطبهم العامة، إلى درجة أن لفظتي زاهد وقاصّ أصبحتا مترادفتين، وأن الزهد الإسلامي، خلال القرن الثاني للهجرة بصفة خاصة، أصبح يقوم بدور فعّال في الحياة اليومية للناس، وبدأ النساك في ممارسة الوعظ والإرشاد وإسداء النصائح. وهكذا "كان على كل زاهد أن يصبح قاصًا. إن القرن الثاني، في البصرة خصوصًا، هو عصر القصّاص الذين كانوا يلقون الخطب بالمساجد، دون إذن رسمي، وقبل تقنين خطب الجمعة، لإذكاء حماس المؤمنين."[20]

هناك تمييز آخر ينبغي القيام به يتعلق بطبيعة هذه المجالس، فقد كان بعضها يعقد في فضاء ضيق ومحدود، إذ نجد مجالس "رسمية" خاصة تعقد بحضور الخليفة أو الوزير، وهي مجالس تتطلب تمكّنًا من فنون الرواية والأخبار والآداب، أي تتطلب إتقان فن الكلام. إلا أن هذه المجالس، هي إلى المناظرة أقرب منها إلى مجالس الوعظ، والترغيب والترهيب والتذكير بالقيامة. ونجد، من جهة أخرى، هذا النوع الأخير من المجالس التي يكون محورها أحد الزهاد أو المتصوفة أو العلماء أو الأدباء.[21] وينتمي الحارث المحاسبي إلى النوع الأخير، فقد كان يتحلق حوله العديد من تلاميذه، والراغبين في الإنصات إلى أحاديثه، فيشرع في الحديث عن النفس وخباياها وعيوبها، وعن آفات الأعمال والجوارح وسبل الورع والتذكير بالعبادة، وذم أهواء الدنيا وحث الناس على إيثار الآخرة عليها.

ويمكن رد أسباب ربط المحاسبي بالقصاص إلى سببين رئيسيين: أنه لم يكن يبالي برواية الحديث سندًا ومتنًا، ولم يرتبط بمذهب فقهي من المذاهب المعروفة، بل كان محدثًا حرًا يقول ما يشاء، وينتقد من يشاء. وهذا ما أثار حفيظة أعدائه من أصحاب الحديث، إذ يقول السبكي: "ومما ينبغي تفقده عند الجرح الخلاف الواقع بين كثير من الصوفية وأصحاب الحديث، فقد أوجب كلام بعضهم في بعض، كما تكلم بعضهم في حق الحارث المحاسبي وغيره."[22] وثاني هذه الأسباب

[18] محمد عبد الغني الشيخ، مرجع سابق، ص 184

[19] شارل بلا، مرجع سابق، ص 156

[20] لوي ماسينيون، مرجع سابق، ص ص 165- 166

[21] علي أومليل، مرجع سابق، ص 109

[22] الحارث المحاسبي، **رسالة المسترشدين**، تح: عبد الفتاح أبو غدة، القاهرة، دار السلام، ط5، 1988، ص 19

اعتماده على أحاديث ضعيفة، وعلى أحاديث موضوعة[23] جعلها بمثابة أصول يبني عليها كلامه، لأن هدفه كان هو ترقيق القلوب وذكر أحوال النفس والتذكير باليوم الآخر، لذلك لم يتردد ابن الجوزي في كتاب "القصاص والمذكرين" في الإشارة إلى ذلك بقوله: "وفي القصاص من يسمع الأحاديث الموضوعة فيرويها ولا يعلم أنها كذب، فيؤذي بها الناس. وربما سمعها من أفواه العوام فرواها... فترى القصّاص يوردون منها ويزيدون فيها ما يوجب تحسينًا لها. وممن صنف لهم في هذا، الحارث المحاسبي وأبو طالب المكي وأبو حامد الطوسي، فإنهم أدرجوا في كتبهم أحاديث باطلة ولا يعلمون أنها كذب."[24]

ويضاف إلى هذين السببين عامل آخر يتجلى في نزعته الصوفية المتمثلة في تركيز أحاديثه وحلقات دروسه على التقشف وشدة السلوك التي لم يأمر بها الشرع الذي ينهجه أغلب أهل السنة، علاوة على مبالغته، في نظر البعض، في التدقيق ومحاسبة النفس واستذراف دموع الحاضرين، فقد سمي المحاسبي لكثرة محاسبته لنفسه. ولعل هذا السبب الذي جعل الإمام أحمد بن حنبل يوصي أصحابه بالكف والإقلاع عن حضور مجلس المحاسبي لأنه كان يتكلم في المعاملات بأشياء لم تنقل عن السلف. وقد كان ابن حنبل، في الواقع، يخاف من شيء آخر هو قوة المحاسبي، أقصد الكلام المؤثر الذي يمس أعماق النفس الإنسانية. ولقد عاش ابن حنبل التجربة بنفسه بعد أن استأذن لحضور أحد مجالسه. ويروي أن إسماعيل بن إسحاق السراج قال: "قال لي أحمد بن حنبل يومًا: يبلغني أن الحارث هذا [يعني المحاسبي] يكثر الكون عندك، فلو أحضرته منزلك وأجلستني من حيث لا يراني فأسمع كلامه...، وانصرفت إلى أبي عبد الله فأخبرته، فحضر بعد المغرب، وصعد غرفة في الدار... وحضر المحاسبي وأصحابه فأكلوا، ثم قاموا لصلاة العتمة، ولم يصلوا بعدها، وقعدوا بين يدي الحارث وهم سكوت لا ينطق واحد منهم إلى قريب من نصف الليل، فابتدأ واحد منهم وسأل الحارث عن مسألة، فأخذ في الكلام وأصحابه يستمعون وكأن على رؤوسهم الطير، فمنهم من يبكي، ومنهم من يزعق، وهو في كلامه. فصعدت الغرفة لأتعرف حال أبي عبد الله، فوجدته قد بكى حتى غشي عليه... فقال لي: ما أظن أني رأيت مثل هؤلاء القوم، ولا سمعت في علم الحقائق مثل كلام هذا الرجل، وعلى ما وقفت من أحوالهم فإني لا أرى لك صحبتهم، ثم قام وخرج."[25]

---

[23] يقول فاجدا في مقالته (إسرائيليات): "يمكن القول إن هذا النوع [الإسرائيليات] دخل إلى أدب الوعظ منذ عصر التابعين. ولا يتردد المحاسبي في اللجوء إليه"

[24] ابن الجوزي، **كتاب القصاص والمذكرين**، تح: محمد زغلول، بيروت، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1986، ص 85

[25] ابن الجوزي، المصدر نفسه، ص ص 105- 106

فكان ذلك هو سبب الحملة العنيفة التي شنها ضده ابن حنبل وأهل الحديث عمومًا متهمينه بمزج أحاديثه عن أسرار القلوب بأساليب علم الكلام القائمة على الجدل والخوض في أمور يجهلها الناس، "ومنذ عام 232هـ، اضطر إلى التوقف عن التدريس بسبب رد الفعل العنيف الذي كان يحرّم كل اتصال بعلم الكلام، ولو جاء الأمر من رجال مثل المحاسبي لم يلجأوا لأساليب المعتزلة في المنطق والجدل إلا ليقاوموهم."[26]

[26] لوي ماسينيون، مرجع سابق، ص 242

مصادر ومراجع باللغة العربية:

- الأبشيهي، **المستطرف في كل فنّ مستظرف**، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
- إبراهيم (عبد الله)، **النثر القديم: بحث في البنية السردية**، الطبعة الأولى، المجلس الوطني للثقافة والفنون والتراث، الدوحة، 1995
- إبراهيم (عبد الله)، **المركزية الإسلامية، صورة الآخر في المخيال الإسلامي خلال القرون الوسطى**، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، الطبعة الأولى، 2001
- أركون (محمد)، **أين هو الفكر الإسلامي المعاصر**، ترجمة هاشم صالح، دار الساقي، بيروت، 1993
- ابن الأثير، **الكامل في التاريخ**، دار الفكر، بيروت، 1978
- ابن الجوزي، **تلبيس إبليس**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة II، 1987
- ابن الجوزي، **كتاب القصاص والمذكرين**، تحقيق محمد زغلول، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1986.
- ابن عربي (محيي الدين)، **الإسرا إلى المقام الأسرى، أو كتاب المعراج**، تحقيق وشرح سعاد الحكيم، دندرة للطباعة والنشر، بيروت، 1988
- ابن كثير، **البداية والنهاية**، دار إحياء التراث، بيروت، 1988
- ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، دار الجيل، بيروت، 1990
- البخاري، **صحيح البخاري**، دار صعب، بيروت، 4 أجزاء، بدون تاريخ.
- بلا (شارل)، **الجاحظ**، ترجمة الدكتور ابراهيم الكيلاني، دار الفكر، دمشق، الطبعة الأولى، 1985
- التهانوي (محمد. أ. علي بن علي)، **كتاب كشاف اصطلاحات الفنون**، جزآن، دار صادر، بيروت، بدون تاريخ.
- الثعلبي (أبو إسحاق)، **قصص الأنبياء**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الرابعة، 1985
- الجاحظ (بحر بن عمرو)، **البيان والتبيين**، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الفكر، أربعة أجزاء في مجلدين، الطبعة الرابعة، بدون تاريخ.
- الجاحظ، **كتاب التاج**، طبعة القاهرة، 1914
- الجاحظ، **كتاب الحيوان**، تحقيق عبد السلام هارون، القاهرة، بابي الحلبي، 7 أجزاء، 1938 - 1945
- الجاحظ، **رسائل الجاحظ**، 4 أجزاء في مجلدين، تحقيق عبد السلام محمد هارون، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1991
- الجوزية (ابن قيم)، **كتاب حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح**، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1983
- السعفي (وحيد)، **العجيب والغريب في كتب تفسير القرآن**، نشر تبر الزمان، تونس، 2001
- السيوطي، **كتاب الدرر الحسان في البعث ونعيم الجنان**، بهامش **دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار** للإمام عبد الرحيم القاضي، دار الفكر، بيروت، بدون تاريخ.
- السيوطي، **اللآلىء المصنوعة في الأحاديث الموضوعة**، دار المعرفة، بيروت 46 أجزاء في مجلدين، بدون تاريخ.
- الشيخ (محمد عبد الغني)، **النثر الفني في العصر العباسي الأول**، الدار العربية للكتاب، طرابلس، 1988
- الغزالي (أبو حامد)، **إحياء علوم الدين**، دار الفكر، بيروت، الطبعة الثانية، 5 أجزاء، 1989
- الغزالي، **الدرة الفاخرة في كشف علوم الآخرة**، تحقيق محمد عبد القادر أحمد عطا، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى، بيروت 1987
- فضل (صلاح)، **تأثير الثقافة الإسلامية في الكوميديا الإلهية لدانتي**، دار الآفاق الجديدة، بيروت، الطبعة الثانية، 1985

- القاضي (الإمام عبد الرحيم بن أحمد)، **دقائق الأخبار في ذكر الجنة والنار**، دار الفكر، بدون تاريخ.
- القرطبي (الإمام الحافظ)، **التذكرة في أحوال الموتى وأمور الآخرة**، دار الفكر، بيروت، بدون
- المسعودي (أبو الحسن علي بن الحسين بن علي)، **مروج الذهب ومعادن الجوهر**، دققها وضبطها يوسف أسعد داغر، أربعة أجزاء، دار الأندلس، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
- المسعودي (حمادي)، **"العجيب في النصوص الدينية"**، مجلة العرب والفكر العالمي، العددان 13
- Anamati (M) et Gardet (L), **Introduction à la théologie musulmane**, Vrin, Paris, 1948

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هاتف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com