مجلة الاستيعاب
Issn : 2661-7625 Eissn : 2773-3947
المجلد: 05 / العـــدد: 02 / ص 66ـ95

من تجليات التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية "الصلة بين التصوف وعلم الكلام عند الأشاعرة"

بن زيان الحاج[1]
جامعة أبو بكر بلقايد (تلمسان)، benzianehadj149@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/01/24 تاريخ القبول: 2023/04/05 تاريخ النشر: 2023/05/20

ملخص:

يعالج هذا البحث أحد تجليات التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية، والمتمثل في "الصلة بين التصوف السني وعلم الكلام عند الأشاعرة". نظرا لأهمية مسألة الصلة بين العلوم الإسلامية في خلق ذلك التكامل القائم بينها. جاء هذا البحث لتحقيق أهداف نذكر منها: 1- الكشف عن تقدم المسلمين واهتمامهم بموضوع التكامل المعرفي بين فروع المعرفة الإنسانية بصفة عامة، وبين العلوم الإسلامية بصفة خاصة. 2- بيان أن الصلة بين التصوف وعلم الكلام تعد نموذجا تطبيقيا من نماذج التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية. ويمكن تلخيص أهم نتائج البحث فيما يلي: 1- إن تاريخ المسلمين حافل بالعديد من نماذج وصور التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية، فهذه العلوم كانت في مجملها قائمة على التداخل والتكامل بين عناصرها. 2- تمثل الصلة بين التصوف وعلم الكلام عند الأشاعرة تجلٍّ من تجليات التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية.

كلمات مفتاحية: التكامل، المعرفي، الصلة، التصوف، علم الكلام.

Abstract:

This research deals with one of the manifestations of the cognitive integration between the Islamic sciences, which is represented in the "relationship between Sunni Sufism and theology of the Ash'aris". Due to the importance of the issue of the link between the Islamic sciences in creating that existing integration between them. This research came to achieve objectives, including: 1- To reveal the progress of Muslims and their interest in the subject of cognitive integration between the branches of human knowledge in general, and between Islamic sciences in particular.

2- A statement that the link between Sufism and theology is an applied model of cognitive integration between Islamic sciences. The most important results of the research can be summarized as follows: 1- The history of Muslims is full of many models and images of cognitive integration between Islamic sciences, as these sciences were in their entirety based on overlap and integration between their elements. Cognitive among Islamic sciences.

Keywords: integration; cognitive; connection; Sufism; theology.

1) **المؤلف المرسل**: بن زيان الحاج ، benzianehadj149@gmail.com

1. مقدمة:

من القضايا العلمية والفكرية التي تشغل فكر الدارسين والباحثين اليوم، والمتابعين لمسار المعرفة والفكر الإنساني في تطوره التاريخي، هو ذلك التداخل والتفاعل القائم بين مختلف العلوم بصفة عامة وبين العلوم الإسلامية – التي نشأت وترعرعت في أحضان التراث العربي الإسلامي وتطورت فيه – بصفة خاصة، والذي كان وسمة ظاهرة ومهيمنة على جميع هذه العلوم التي نشأت ونمت وتطورت في أحضان المعرفة الإسلامية والإنسانية.

وهذا التداخل والتفاعل والتكامل القائم بين العلوم الإسلامية بصفة خاصة، كشف عنه كثير من العلماء والمفكرين الباحثين والمشتغلين بالتراث العربي الإسلامي، وتحدثوا عنه في موضوعات متعددة، وبمفاهيم اصطلاحية مختلفة، كموضوع "تصنيف العلوم وترتيبها من حيث الحاجة"، ومنهم من أشار إليه ضمن موضوع " إسلامية المعرفة" أو "وحدة المعرفة"... ومنهم من تناوله في إطار الوصل والفصل بين العلوم، ومنهم من تناوله في إطار التداخلية بين العلوم... إلى أن تجلّت الصورة أكثر وضوحا في مفهوم " التكامل المعرفي بين العلوم".

إشكالية البحث:

نحاول في هذه الدراسة الوجيزة الكشف عن أحد تجليات وتمثلات هذا التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية والمتمثل في "الصلة بين التصوف وعلم الكلام عند الأشاعرة" من خلال طرح التساؤلات الآتية: ما مفهوم التكامل المعرفي؟ وهل له علاقة بوحدة المعرفة؟ ما هي حقيقته عند علماء الإسلام؟ هل التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية، هو الوصل والربط بين هذه العلوم والتنسيق بينها من حيث المناهج والموضوعات، ومصادر المعرفة وأدواتها، أم هو الفصل بينها مراعاة للتخصصات؟ ما هي صور ونماذج التكامل المعرفي عند علماء الإسلام؟ وهل يمكن اعتبار الصلة بين التصوف وعلم الكلام من تجليات التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية؟.

أهداف البحث:

نهدف من وراء هذا البحث، أولا: بيان مفهوم التكامل المعرفي بين العلوم عامة وبين العلوم الإسلامية خاصة، وعلاقته بوحدة المعرفة. ثانيا: إظهار حقيقة التكامل المعرفي ونماذجه عند علماء الإسلام قديما. ثالثا: تبيان أن "الصلة بين التصوف وعلم الكلام عند الأشاعرة" تجلٍّ من تجليات التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية.

المنهج المتبع:

لقد اقتضت طبيعة بحث هذا الموضوع إستخدام المنهج التحليلي النقدي المناسب لعرض هذه المسائل والإشكالات المتعلقة بالتكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية، وتحليلها ومناقشتها ونقدها لبيان صحتها من بطلانها.

2.تمهيد

لقد كشف العديد من العلماء والمفكرين الباحثين والمشتغلين بالتراث العربي الإسلامي، ذلك التداخل والتكامل القائم بين العلوم الإسلامية– كما أشرنا سابقا– وتحدثوا عنه في موضوعات متعددة، وبمفاهيم ومصطلحات مختلفة، كموضوع "تصنيف العلوم وترتيبها من حيث الحاجة"، أو موضوع "إسلامية المعرفة" أو "وحدة المعرفة" أو "تكامل المعرفة"... ومنهم من تناوله في إطار الوصل والفصل بين العلوم،

ومنهم من تناوله في إطار التداخلية بين العلوم... إلى أن تجلّ الأمر أكثر وضوحا واستقرّ عند مفهوم أو مصطلح "التكامل المعرفي بين العلوم".

فأما الباحثين الذين تناولوا دراسة الموضوع في إطار " تصنيف العلوم "، يرون أن أبرز أثار التداخل والتكامل في التراث العربي الإسلامي، ظهور علم تصنيف العلوم، وهو علم يعني بتصنيف العلوم، وترتيبها من حيث الأهمية، والمرجعية، والمكانة، والفائدة، ومدى الحاجة إليها، والوظيفة التي تؤديها بين العلوم، ومدى خدمتها للعلوم الأخرى. وهذا التصنيف، هو مؤشر على مدى ترابط العلوم فيما بينها، وتناسق مكوناتها وعناصرها...وتوجهها نحو خدمة مصادر التراث العربي والإسلامي... (بنعمر، صفحة 05)

ومن أبرز العلماء اشتغالا على تصنيف العلوم، أبو نصر الفارابي، ت 399في كتابه إحصاء العلوم، والخوارزمي ت387هـ في كتابه مفاتيح العلوم، وابن النديم ت 438هـ في الفهرست، وابن حزم الأندلسي ت426هـ في رسالته " في مراتب العلوم"، وابن خلدون ت808هـ في المقدمة، والإمام الشاطبي في الموافقات، وابن رشد الحفيد في كتابه " الضروري في صناعة النحو"...

فكان من أثار الإشتغال بتصنيف العلوم، أن ترتبت على هذا التصنيف عدة نتائج، منها: الإعتراف الصريح بقوة هذا التداخل القائم بين العلوم، وهو وصف يعد من أبرز المواصفات الغالبة على العلوم في الحضارة العربية الإسلامية.

وأما الباحثين الذين تناولوا دراسة الموضوع في إطار " التداخلية في العلوم"، واختاروا الإشتغال بمرجعيتها، للكشف عن التطور الحاصل بين العلوم، الدكتور طه عبد الرحمان، الذي صرح بأن التداخلية بين العلوم، كانت من أبرز الآليات التي اتخذها، واستند عليها، واعتمدها، واستعان بها في مقاربته للتراث العربي الإسلامي، وفي ممارسته، ومدارسته للعلوم التراثية، أو في رصده لتاريخ العلوم، كما صرح بالتزامه بالتداخلية من حيث هي منهج، في مدارساته للتراث العربي الإسلامي، أو في بحثه عن الآليات المنتجة للمضامين المحمولة في هذا التراث. فلقد صرح علنا بقوله : "نقول نحن بالتداخلية، والتكاملية، بين العلوم، ويقول خصمنا بالتقاطعية والتفاضلية في علوم التراث..". (طه، 2005م، صفحة 12)

ويقول في موضع أخر في كتابه " تجديد المنهج في تقويم التراث": ولقد نحونا في تقويم التراث، منحى غير مسبوق، ولا مألوف، ولا معهود. فهو غير مسبوق، لأننا نقول بالنظرة التكاملية. وحيث يقول غيرنا بالنظرة التفاضلية، وهو غير مألوف.لأننا توسلنا فيه بأدوات مأصولة، وحيث توسل غيرنا بأدوات منقولة...". (طه، 2005م، صفحة 76)

وفي هذا السياق، المتعلق بالتداخلية بين العلوم، وفي هذا الاختيار القائم على مقاربة التراث بالآليات المؤسسة على التداخلية، قسم الدكتور طه عبد الرحمان، هذا التداخل الحاصل بين العلوم في التراث العربي الإسلامي، إلى قسمين أساسين اثنين:

1- التكامل الداخلي الذي يحصل بين العلوم التراثية الداخلية بعضها مع بعض، دون تأثير للعلوم المنقولة إليها من ثقافات أخرى.

2- التكامل الخارجي، وهو الذي يحصل بين العلوم المأصولة الأصلية، والعلوم المنقولة، الوافدة عليها من ثقافات أخرى، من ذلك تداخل علم أصول الفقه مع المنطق، وعلم النحو مع علم المنطق في القرن الخامس الهجري ... (طه، مشروعية المنطق، 1989م)

وهي المرحلة المسماة بمرحلة المتأخرين، لأن المجال التداولي لهذه المرحلة كان بحاجة ماسة إلى علم المنطق... بحكم خاصية المعيارية الحاكمة لهدا العلم... من ثم فإن حضور المنطق بين علماء الأصول خاصة، اكتسب دعامته، وأثبت مشروعيته، من خلال كونه العلم الراشد، والخادم، والمساعد على تشييد الإستدلالات، وبناء الأنساق، وتركيب البراهين. والفصل بين الصحيح والفاسد، والهادي إلى المسالك الصحيحة المعتمدة في الإستدلال. فهو الأداة التي تجنب صاحبها الوقوع في الإستدلال الفاسد، والتمييز بين البراهين الصحيحة من الفاسدة، وهي تبعد المستدل الخطأ في الإستدلال، وتساعده على استدراك الخطأ في بناء الأحكام...

ومما يذكره الدكتور طه عبد الرحمان في حديثه عن تقارب العلوم المأصولة مع العلوم المنقولة مثل المنطق، هو صعوبة تقويم إنتاج أي أحد من العلماء في الإسلام، أو أحد حكمائهم ما لم يقع التسليم، بأن إنتاجه قد تداخل مع أقرب العلوم، في المجال التداولي العربي، ومنها علم المنطق. وبحكم أن الحاجة إلى المنطق، ظهرت

متأخرة، لعدة اعتبارات علمية، ومعطيات ثقافية وحضارية، ذلك أن الحقل المعرفي الإسلامي في بدايته، كان همه الأول، هو الإشتغال بالنص توثيقا، وتحقيقا، وبيانا، واستمدادا...

وذلك بتثبيت مجموعة من المعارف، وتشييد العلوم الموصولة والموجهة مباشرة إلى خدمة النص القرآني... (بنعمر، الصفحات 1-2).

وهناك بعض الباحثين من تناول دراسة القضية في إطار" إسلامية المعرفة". والتي نذر المعهد العالمي للفكر الإسلامي نفسه لها. وقد أكّد د.محمد عمارة على أن الإسلام جعل جميع العلوم والمعارف مصدرها الوحي وتنزيل هذا الوحي على الواقع، وعقد قران بين الوحي وعلومه وما بين الواقع وعلومه، فالإسلام لم يهمل الواقع ولذلك الرؤية الإسلامية لا ترفض العلوم الإجتماعية التي مصدرها الواقع ولكن نريد ربط تلك العلوم بالوحي نريد العلاقة بين الدين والعقل، بين الدين والعلم بين الدين والواقع.... (إستنبولي، 2015م، صفحة 10).

فالتكامل المعرفي يدور أيضا بين شقين وهما: الأسلمة والتقريب،كتكامل بين هذه المقترحات. فنجد الفاروقي وحاج حمد – رحمهما الله – ومن وافقهم يتحدثون عن أسلمة المعرفة في مشروعهم، يقول الفاروقي في كتابه:" أسلمة المعرفة..المبادئ العامة وخطة العمل"في موضوع أسلمة المعارف الحديثة: "إنها لخطوة عظيمة إلى الأمام إذا ما فرضت الجامعات والكليات في العالم الإسلامي مقررات دراسية إجبارية في الحضارة الإسلامية كجزء من برنامج الدراسات الأساسية لجميع الطلاب. إن ذلك سيمد الطلاب بالإيمان بدينهم وتراثهم وسيزرع في النفوس الثقة بأنفسهم لينهضوا ويواجهوا مشكلاتهم الحالية، ويتغلبوا عليها ثم ينطلقوا نحو الغاية التي كلفهم بها الله تعالى (الفاروقي، صفحة 03).

وقد اقترح الفيلسوف طه عبد الرحمن استبدال أسلمة المعرفة بـ"التقريب" إقتداء بالإمام ابن حزم الظاهري في كتابه"التقريب لعلوم المنطق ". وقد وضع آخرون مصطلح"تكامل المعرفة" لتدارك التحيز الذي يوحي به مصطلح"أسلمة"، ليبقى طرح مصطلح يجمعها كلها في غاياتها ويتفادى سلبياتها، وهو"وحدة المعرفة"، فغاية الرسالة السماوية التوحيد، والحقيقة واحدة، والطريق واحد، والقول بالتكامل لا يكون إلا عن خلاف واقع لا اختلاف؛ لأن الخلاف يحصل عن تنوع، والإختلاف عن تضاد، فينتج عن الخلاف حال الحوار

تكامل، والتكامل يرام منه التوحيد في الكلمة والتعاون في العمل والتنوع في الأفكار فلا يقع الصدام، فالبعض يكمل البعض الآخر.

ومصطلح"أسلمة المعرفة" كان المراد منه جعل العلوم في خدمة التوحيد والإيمان وجعل العلوم كلها لنصرة حقائق الإسلام الكامن في الكتاب والسنة، وتجلية الإعجاز العلمي، وتقعيد العلوم الإنسانية على ضوابط العقيدة الإسلامية، والتحاكم لأولي العلم من المسلمين فيما اختلفوا فيه، بعد أن صارت العلوم توجه للطعن في الإسلام والعقائد الموحدة، بل صارت في خدمة الإلحاد ومركزية الإنسان. (بليل، 2009م) وينظر: (حسين، 2012م، الصفحات 166-168)

وقد قدّم أبو بكر محمد أحمد ابراهيم عرضا للبرامج الأكاديمية والممارسات التعليمية في "كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية" في الجامعة الإسلامية العالمية في ماليزيا، وهي الكلية التي تبنَّت مفهوم التكامل المعرفي وممارسته. توصّل الباحث إلى أن التكامل المعرفي يرتبط إلى حَدٍ كبير ب"إسلامية المعرفة"، وإذا جاز أن نَصِف إسلامية المعرفة بأنَّها رُؤية، فإن التّكامُل المعرفي يجوز وصفُه بأنّه حالة تتَّسِم بها العمليّة التّعليمية في المؤسّسات الأكاديمية التي تتبنّى تلك الرُّؤية. (أبوبكر، 2007م، صفحة 01)

3. المبحث الأول: مفهوم التكامل المعرفي وعلاقته بوحدة المعرفة:

1.3 المطلب الأول: مفهوم التكامل المعرفي

1.1.3 الفرع الأول: مفهوم التكامل المعرفي لغة

أولا: مفهوم التكامل:

تؤكد المعاجم اللغوية أن مادة (ك م ل) تدل على التمام بعد التجزئة، وتوحي أيضا أن جزء الشيء أو الأجزاء المتعددة للشيء الواحد قد اتحدت وتوحدت واندمجت واختلطت، وأخذت شكلا واحدا، ولهذا فقد اكتمل وتم. (الفراهيدي، صفحة 378)وينظر: (فيروزآبادي، صفحة 1054).

قال ابن منظور: (كمل، الكمال: التمام، وقيل التمام الذي تجزأ منه أجزاؤه... وأكملت الشيء: أي أجملْته وأتممته... وكمَّله: أتمَّه وجمَّله... وأكملت لكم: كفيتكم وأعطيتكم فوق ما تحتاجون) (منظور، صفحة 3930)

ومنه قوله تعالى:"اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي..."(سورة المائدة الآية:03).

وهذا المعنى يرشدنا إلى المعنى الإصطلاحي للتكامل المعرفي والمعبر عنه بإتمام العلوم بعضها لبعض حتى تحصل المعرفة بالشيء معرفة تامة وحسنة.

ثانيا: مفهوم المعرفة

في اللغة العربية: عَرَف الشيء أدركه وعَلِمَه، وعرَّفه الأمر: أعلمه إياه، وعَرَّفَه بيته: أعلمه بمكانه. (منظور، صفحة 2897). والمعرفة عند الجرجاني:(هي إدراك الشيء على ما هو عليه، وهي مسبوقة بجهل، بخلاف العِلم، ولذلك يسمى الحق تعالى: بالعالِم دون العارف). (الجرجاني م.، 2002م، صفحة 186)

أما محمد علي الفاروقي التهانوي فقد أورد في كشافه ثلاثة معان للمعرفة؛ الأول: المعرفة بمعنى الإدراك سواء كان تصورا أو تصديقا. الثاني: المعرفة تعني؛ إدراك البسيط سواء كان تصورا للماهية أو تصديقا بأحوالها، أما إدراك المركب سواء كان تصورا أو تصديقا، على هذا الاصطلاح فيخص العلم، فبين المعرفة والعلم تباين بهذا المعنى، فمتعلق المعرفة هو البسيط واحد، ومتعلق العلم وهو المركب متعدد .ولهذا قيل كل معرفة وعلم فإما تصور أو تصديق.

الثالث: المعرفة هي الإدراك الأخير من الإدراكيين لشيء واحد، إذا تخلل بينهما عدم، بأن أدرك أولا ثم ذهل عنه، ثم أدرك ثانيا، فالمعرفة هي الإدراك الذي هو بعد جهل، ويعبر عنه أيضا بالإدراك المسبوق بالعدم والعلم يقال للإدراك المجرد من هذين الاعتبارين، بمعنى أنه لم يعتبر فيه شيء من هذين القيدين. (التهانوي، 1996م، الصفحات 1583 – 1584). فالمعرفة بهذه المعاني تدور في مجملها على الإدراك والعلم.

2.1.3 مفهوم المصطلح المركب "التكامل المعرفي"

إن مصطلح التكامل المعرفي من المصطلحات الفضفاضة التي شاع استعمالها في الكتابات الفكرية والأدبية والثقافية الحديثة والمعاصرة، دون تحديد وضبط مفهومها ودلالاتها بصورة واضحة؛ لذلك يتمُّ استخدامها بدلالات مختلفة ومتنوِّعة؛ وأحيانا متناقضة على حدّ تعبير الدكتور فتحي حسن ملكاوي.

فالمصطلح يتمُّ استعماله في العديد من المناسبات للدّلالة على الإنسان الموسوعي في معرفته وثقافته، نظرا لإحاطته بالعديد من العلوم وإن كانت معرفته عامّة وغير متخصّصة. وفي هذا السياق يجري التنويه ببعض العلماء المسلمين الذين اتّصفوا بالتكامل المعرفي، بمعنى الموسوعية، إذ يوجد في تاريخ المسلمين العديد من النماذج التي جمعت بين شتّى العلوم الأدبية والعلمية– اللغة والأدب والفقه وعلوم القرآن؛ وعلوم الحديث؛

والتاريخ؛والطبّ؛ والرياضيات؛ والفلك..- كالإمام الطبري المشهور بالتفسير والتّاريخ والفقه واللغة والشعر، وابن خلدون المؤرّخ الملم بعلم الاجتماع والسياسة الذي تولّى القضاء فكان قاضي القضاة المالكية بمصر، وابن سينا في الطب والفلسفة، وابن رشد في الفقه والأصول والفلسفة والطب..وابن تيمية في الفقه والأصول والسنة والتصوف والمنطق...وهكذا. (ملكاوي، 2011م، صفحة 25) وينظر: (الوالي، الصفحات 2-3).

وقضية التكامل المعرفي قضية فكرية منهجية، من حيث أنها ترتبط بالنشاط الفكري للإنسان وممارسته للبحث العلمي؛ وطرق تعامله مع الأفكار، ولكن الغرض من مُعالجة قضية التكامل المعرفي ومنهج المعالجة يُحدّدان الحقل المعرفي الذي يُمكن تصنيف هذه القضية فيه.

فيُمكن تصنيف التكامل المعرفي في الحقل الفلسفي عموما أو في إحدى فُروعه أو في أكثر من فرع فلسفي كعلم الوجود أو علم المعرفة أو علم القِيم، وفي هذه الحالة يأخذ بُعدا نظريا تجريديا. كما قد يصنّف في إحدى حقول النّشاط الحضاري للمجتمع إذا كان الغرض توفير الموارد الضرورية وتحويلها إلى نشاط سياسي أو اقتصادي أو اجتماعي لتسهيل طرق الحياة الإنسانية العمليّة؛ وحينها يأخذ الموضوع بُعدا اجتماعيا تطبيقيا. إلا أن النّظر إلى موضوع التّكامل المعرفي رُبّما ينحصر في مجال التعامل مع الحقول المعرفيّة المتعدّدة؛ ومُستوى الحاجة إلى كل منها في تصميم برامج المؤسّسات التعليمية ومناهجها؛ وبالتّالي تأخذُ القضيّة بُعدا تربويّا تعليميا... (ملكاوي، 2011م، صفحة 27).

ويرى ملكاوي" أن ثمة بُعْدين لعملية التكامل المعرفي؛ بُعْد إنتاجي، وبُعْد استهلاكي. فالتكامل في بُعْده الإنتاجي صورة من صور الإبداع الفكري الذي يحتاج إلى قدرات خاصة؛ إذ أن التكامل بين معارف الوحي والعلوم الإنسانية والاجتماعية في صياغاتها الغربية المعاصرة- مثلا- يحتاج إلى العالم الباحث الذي يستلهم هداية الله - سبحانه - في فهم مقاصد النصوص والأحكام، وكيفية تنزيلها على الوقائع والأحداث ضمن إطار ثقافي حضاري ومعاصر... أما البُعْد الاستهلاكي من عملية التكامل المعرفي فيتعلق بتوظيف الأبنية الفكرية التي يقوم عليها التكامل في فهم الظواهر أو القضايا موضع الدراسة، وتمييز العناصر المميزة للمعرفة في إطارها التكاملي، وتسهيل نقل هذه المعرفة إلى

الآخرين".

ويرى أيضا أن وصفة التكامل المعرفي في المنظور الإسلامي تظهر في ثلاثة مستويات: تكامل المصادر، وتكامل الأدوات، وتكامل المصادر والأدوات. فللمنهجية من منظور إسلامي مصدران لا ثالث لهما، هما: الوحي والوجود. وأي تعامل معرفي ومنهجي في هذا المنظور لا بُد فيه من مراعاة التكامل بين هذين المصدرين؛ لأن الإنسان المخلوق في هذا الوجود لا يملك إلا أن يتعامل معه في مستوياته الثلاثة: الوجود الطبيعي، والوجود الاجتماعي، والوجود النفسي. والإنسان يتعامل مع مستويات الوجود بصرف النظر عن مرجعياته الدينية والفكرية. أما الإنسان المسلم الذي يؤمن بالوحي الإلهي فهو في موقع التكليف والتمكين للتعامل مع الوجود في ضوء هداية الوحي. وهداية الوحي هي في الأساس ترشيد لوعي الإنسان حول الوجود وسعيه فيه.... وللمنهجية من منظور إسلامي أداتان لا ثالثة لهما، هما: العقل والحس، وليس ثمة طريقة لعمل الحس دون العقل، وليس ثمة وسيلة للعقل في أن يمارس عمله خارج إطار الواقع المحسوس. (ملكاوي، 2011م، الصفحات 27-28)،وينظر: (الوالي، الصفحات 3-4) ،وينظر: (بوالشعير، 2015م، صفحة 150)

2.3 المطلب الثاني:علاقة التكامل المعرفي بوحدة المعرفة:

يتصل مفهوم التكامل المعرفي بوحدة المعرفة؛ كون وحدة المعرفة تُشكّل الأساس المنطقي لتكامُلها. ويبقى مبدأ التّوحيد في الإسلام حاضرا بقوّة في الحديث عن وحدة المعرفة من جهة؛ وعن التّكامُل المعرفي من جهة أخرى.

لقد تولّد عن الحداثة تقدُّما في مُتطلّبات الحياة المادية للإنسان؛ وزيادة في المعارف والعلوم؛ مُقابل ظهور مشاكل كبيرة كونية غير مسبوقة، تهدّد حياة الإنسان ومُستقبله على الكرة الأرضية. فنموّ المعلومات وتوالد العلوم فرض تقسيمها إلى حُقول وتخصُّصات من أجل التّعامُل معها؛ وهكذا كلّما زادت ضخامة كُتلة المعلومات والمعارف والعلوم لزم تقسيمُها، ممّا أنتج لنا أنظمة تربويّة ومُجتمعات موغلة في التخصص الفرعي، وظهر أفراد يُركّزون بشكل مُبالغ فيه على أجزاء الحقيقة المختزِلة؛ والرّاهنة؛ والمباشرة؛ ويفتقدون بطريقة مُتزايدة الوحدة التّاريخية للصّورة الكبيرة الكليّة الأقل وضوحا. وبتعبير أوضح: في الوقت الذي أصبحنا فيه

أُناسا نعرف فيه أكثر فأكثر عن الأشياء الأقل فالأقل، فإنّنا في الوقت نفسه للأسف أصبحنا أُناسا نعرف أقل فأقل عن الأكثر فالأكثر.

إن الفترة الزّمنية التي نعيش فيها مليئة بالمخاطر؛ يصعُب التنبُّؤ بنهايتها حيث يرى بعض الباحثين أن البشريّة تنزلق باتّجاه عصر الظُّلُمات؛ وأن المجتمع البشري وحضارته على خطر عظيم، والأخطر من كل ذلك، أنّنا في عصر يظهر فيه لأوّل مرة في التّاريخ شبح النّهاية الذي يُهدِّد كوكب الأرض برُمّته.

مقابل هذه الصورة القاتمة نجد بعض العلماء الباحثين – مثل أوتكي – يحملون تفاؤُلا بإمكانية دخول البشريّة في عصر الأنوار؛ وهو عصر ما بعد الحداثة؛ عصر جديد سيعرف ثورات تتداخل فيها القوى الماديّة والعقلية لإحداث تغييرات جذريّة في سُلوك الإنسان فيما يتعلّق بالطّبيعة، تُرافقُها بالضّرورة تغييرات في نظرة الإنسان واتّجاهه العقلي بعيدا عن ما اعتاد في عصر الحداثة من تفكير سطحي بالحقيقة الرّاهنة المتّصف بالضّيْق واللامسؤولية وبالدُّغمائية والعُنف، ويقترب التّفكير الشُّموليِّ عن الحقيقة المطلقة. كما سيتضمّن في المقابل أكثر من خصائص عصر الأنوار الجديد كذلك انقلابا منهجيّا ينْأى عن الإغراق في الفردانية سواء كانت الأنا الشّخصية؛ أو الأنا القوميّة؛ أو الأنا الدّينية، ويعود التّأكيد على ال "نحنُ " الإنسانية في مُستقبل العالم.

ويعتمد الباحث "أوتكي" في تبرير تفاؤله بملاحظة أن العلم القديم ومنهجه الاختزالي بدأ منذ مطلع القرن العشرين يتشرّب جرعات متزايدة ممّا يمكن تسميته بالوحدة الكونيّة، وفي هذه الوحدة الكونيّة يستمر التّأكيد على دراسة أجزاء الحقيقة، مع إدراك إضافيٍّ يتجلّى في أن هذه الأجزاء في نهاية المطاف هي في الحقيقة وهم فحسب؛ لأن كل شيء في النّهاية مُتداخل ومُتواصل مع كل شيء آخر. ويجب الإدراك في هذا المقام أن المعرفة والمعلومات تتدحرج بالكل نحو الأجزاء– من الواحد إلى العديد– وأن الكُل يُساوي والنّظرية "مقْدارا أكبر من مجموع الأجزاء. ومن الأمثلة على هذه الجُرعات ما أحدثته النّظريّة النّسْبيّة وتطبيقاتُها؛وعلاقة الطّاقة بالمادّة؛ ونظريّة " الكوانتم" والنظرية الكُبْرى للمجال الموحّد "SUPER GRAND UNIFIED THEORY".

يعترف هذا العلم الجديد بأن المعرفة النّهائيّة؛ والفهم الكُلِّي؛ واليقين حول الحقيقة؛ أُمور لن تتحقّق أبدا،

وفي المقابل يُقدِّم حقيقة جديدة تتمثّل في أن الكون ليس في حالة بسيطة ساكنة مُجزّأة لا معنى له؛ كالآلة التي لا تعقلُ، وأن الإنسان لم يظهر في هذا الكون عن طريق الصُّدفة والعشوائية ؛ وإنّما يبدو الكون مُتّصلا ببعضه؛ ينْمُو بطريقة واعية؛ ونظام الحقيقةِ فيه – الكون – مُتكامل في بنْيته وخصائِصه؛ والإنسان فيه وسيلة لتحقيق الغرض من خلق الكون، حيث يظهر العقل البشري أكثر العناصر تعقيدا في هذا الكون عند الإنسان. ويُمكن القول بأن العلم الجديد في تقديمه للحقيقة الجديدة يأْذن ببُزُوغ فجْر العصر الجديد المنتظر، أي عصر ما بعد الحداثة الذي يُمكن أن تتحقّق فيه وحدة المعرفة.

ويؤكد ما ذهب إليه الكثير من العلماء من أن مُستقبل العلوم سينتهي بوحدتها ما توصّل إليه العالم الفيزيائي المسلم محمد عبد السّلام المعروف بنظريّته في الكهرباء الضّعيفة "Electroweak theory" التي نال بها جائزة نوبل في الفيزياء سنة 1979م مُشاركة مع اثنين من زُملائه – وهي تركيب رياضي وعقلي للقوى الكهرومغْناطيسية والتّفاعُلات الضّعيفة، وهي آخر ما جرى التوصُّل إليه أواخر سبعينيات القرن الماضي؛ حول طُرُق توحيد القوى الأساسِّية في الطّبيعة.

وقد تأكّدت صحّة هذه النّظريّة في السّنوات اللاّحقة عبر التّجارب المخْبريّة التي جرت في مُخْتبرات المنظّمة الأوربيّة للبحوث النّووية "cern"في جُنيف؛حول tosynchrotronsuperpro.وهي التّجارب التي أدت إلى اكتشاف دقيقات wوz . ولا زالت نظريّة الكهرباء الضّعيفة تُعد محور النّموذج القياسي paradigm في فيزياء الطّاقة العالية. (ملكاوي، 2011م، الصفحات 29- 32)،وينظر: (الوالي، الصفحات 4-6)

مبدأ التوحيد أساس مفهوم التكامل المعرفي بين العلوم:

يتّفق علماء المسلمين في أن التّوحيد هو أساس الإسلام، وهو الذي يُشكّل الهوِّيّة الحقيقية للأمّة، كما يعترف كثير من علماء غير المسلمين أيضا بأن مفهوم التّوحيد في الإسلام مُتميّز تماما عن مفهومه في الدّيانات التّوحيدية الأُخرى، سواء في تصوره للإله الواحد الأحد أو بانعكاسات هذا التّصوُّر على علاقة الخالق بالمخلوق.

وممن تكلم حول قضية التوحيد وأنه أساس وحدة المعرفة وتكاملها نجد إسماعيل الفاروقي وسيد حسين نصر وعثمان بكر. ونكتفي بالإشارة إلى رؤية إسماعيل الفاروقي حول وحدة المعرفة وتكاملها.

يفرد إسماعيل الفاروقي كتابا مستقلا عن التوحيد، يبين فيه تكامل الرؤية التوحيدية وجمعها بين الأبعاد الحضارية: النظرية- الفلسفية، والعملية التطبيقية. وتمتزج ملاحظته لقضية الوحدة والتكامل بين فروع المعرفة بقدر واضح من التخفف من الأحمال التي عرفها التراث الإسلامي باسم الفلسفة وعلم الكلام، وينصرف جهده في هذا الشأن إلى التحريض على إصلاح الفكر الإسلامي والواقع الإسلامي المعاصر. فالتوحيد عند الفاروقي كما هو عند سائر علماء المسلمين هو رؤية عامة إلى الحقيقة والكون والزمان والمكان والتاريخ الإنساني والمصير وينسحب مبدأ التوحيد على مجمل نظام الحياة في الإسلام، فالإسلام لا يَقْسِم العالَمَ إلى مقدّس ومدنّس، ولا يصنِّف قيم الحياة إلى ديني وعلماني، ولا يميّز بين رجال الناس على أنهم رجال دين ورجال دنيا، فكل هذه التصنيفات في نظر الإسلام تصنيفات مصطنعة تنتمي من ناحية تاريخية إلى تقاليد غير إسلامية.

بدَأ التّوحيد أيضا في كل عناصر الحضارة الإسلامية، ويُقيم بينها روابط مُحَدَّدة، وتتم إعادة الصياغَة والشمول التي يُحدثُها الإسلام في كل عُنصُر من عناصر حضارته بدرجة تتفاوت في العُمق، من تحويل بسيط في حالة الشكل والصُّورة إلى تغيير جذري في حالة الوظيفة؛ لأن الوظيفة هي التي تُكوّن العلاقة الجوهرية. وعندما طوّر المسلمون علم التّوحيد، جمعوا فيه مجالات المنطق ونظرية المعرفة والغيب والأخلاق. ويميّز التوحيد الإسلامي تمييزا حاسما بين الخالق المنزّه المتعالي، والكون المخلوق. وتُعتبر إرادة الخالق تعالى هي المحدّد لوجود المخلوقات وسُلوكها ونظامها. وتتجلى حقيقة التوحيد في أن الكون قائم على الانتظام في السلوك، دون وجود اضطراب أو فساد، ممّا يؤكّد وحدة المرجعيّة في نظامه؛ وهي الخالق الواحد سبحانه. فلو كان في الكون آلهة مُتعددة لاضطرب الكون وفَسَد أَمرُهُ؛ لأنّه لا يأتمر إلا بأمر خالقه تعالى، وعلى هذا الأساس فتوحيد الله تعالى هو أعلى مقام في الدّين، وله المكانة العظمى في اعتقاد الإنسان وجزائه. ويستلزم الاعتراف بوحدانية الله تعالى-بالضّرورة- الاعتراف بوحدة الحقيقة.

لأن الحق والحقيقة صفة تَقتَضيها حقيقة التوحيد. وفي هذا الصّدد فسّر الفاروقي كيف يقوم التوحيد – بوصفه مَبدَأ مَنهجيّا يقتضي وحدة الحقيقة – على ثلاثة مبادئ فرعيّة تتعلّق بطبيعة المعرفة التي يكتسبها الإنسان من مصادرها: الأوّل:رفض جميع ما لا يُوافق الحقيقة. والثاني: إنكار التّناقُض. والثالث: الانفتاح

على البيّنات الجديدة. مع حماية المسلم من الحاجة إلى المذاهب الأُخرى اللّيبرالية، والتَطَرُّف أو المحافظة المؤدّيَة إلى الجُمود والسُّكُون. (ملكاوي، 2011م، الصفحات 36-38)

4. المبحث الثاني: التكامل المعرفي ونماذجه عند علماء المسلمين قديما

1.4 المطلب الأول: التكامل المعرفي عند علماء المسلمين

لاشك في أنّ ظاهرة الإبداع في علوم وفنون شتّى قد ميّزت علماء المسلمين الذين اتّصفوا بالتكامل المعرفي، بمعنى الموسوعية، إذ يوجد في تاريخ المسلمين العديد من النماذج التي جمعت بين شتّى العلوم الأدبية والعلمية- اللغة والأدب والفقه وعلوم القرآن؛ وعلوم الحديث؛ والتاريخ؛ والطبّ ؛ والرياضيات؛ والفلك..- كالإمام الطبري المشهور بالتفسير والتّاريخ والفقه واللغة والشعر، وابن خلدون المؤرّخ الملم بعلم الاجتماع والسياسة الذي تولّى القضاء فكان قاضي القضاة المالكية بمصر، وابن سينا في الطب والفلسفة، وابن رشد في الفقه والأصول والفلسفة والطب..وابن تيمية في الفقه والأصول والسنة والتصوف والمنطق... وغيرهم. ومن هؤلاء الأعلام الإمام القشيري الذي جمع بين الشريعة والحقيقة وبين التصوف وعلم الكلام...وغيرها من العلوم الشرعية. (ملكاوي، 2011م، صفحة 25)، وينظر: (الوالي، الصفحات 2-3)

ومنذ القديم تحدّث العلماء عن التكامل بين العلم والعمل كما هو الحال عند الخطيب البغدادي الذي ألّف كتابا بعنوان" اقتضاء العلم العمل". ، وأكّد ابن رشد إمكانية الاتصال بين الحِكمة والشّريعة، كما أكّد أيضا ابن تيمية مفهوم التكامل عندما قرّر قاعدة: "درءِ التّعارُض بين صحيح المنقول وصريح المعقول"، وجمع القشيري وغيره من المتصوّفة بين ما يُسمّونه الطريقة والحقيقة؛ والشريعة والحقيقة.. ومع مرور الزّمن ظهرت محاولات بناء التّكامل بين المبادئ والنّظريات والبحوث العلمية من ناحية، وتطبيقاتها العملية من ناحية أُخرى واصطلحوا عليه:" العلم والتّقنية". ومع مطلع القرن العِشرين ظهرت حاجة العُلوم لبعضها البعض: حاجة الفيزياء للرياضيات، والبيولوجيا للكيمياء... فظهرت العلوم البيْنيّة التي تُؤكّد أنّ التطوُّر والتقدُّم في علم من العُلوم يرتكز ويقوم على علم آخر. وخلالها قدّم العلماء والمفكّرون أفكارا عدّة في قضايا التّكامل بين العلم والدّين، والتربية والتّعليم؛ فتمّ اعتماد التّكامل كأحد المداخل

الأساسية في بناء المناهج التعليمية، ثمّ تزايدت الحاجةُ إلى أفكار تُحقّق الجمع والتّكامل بين الأصالة والمعاصرة ...وهكذا. (ملكاوي، 2011م، صفحة 26)

2.4 المطلب الثاني: نماذج التكامل المعرفي عند علماء المسلمين قديما

لقد حقق علماء الإسلام عبر تاريخهم الطويل نموذجا رائعا للحرص على المعرفة والعلم، انطلاقا من وعيهم بأهمية العلم التي تحتاجها الأمة أفرادا وجماعات، وتجسد ذلك في: التكامل المعرفي في التحصيل، التكامل المعرفي في التأليف، التكامل المعرفي في التقويم، التكامل المعرفي في المنهج، التكامل المعرفي على مستوى الأفراد والجماعات.

والأمثلة كثيرة لنماذج من علماء حققوا هذه العناصر التكاملية في مجموعها: وخاصة التحصيل والتأليف والمنهج. أما التكامل المعرفي على المستوى الجماعي، فقد حققه مجموع العلماء الذين أيقنوا بأن التخصص ضروري في علم من العلوم، مع التحصيل التكاملي القاعدي المستمد من التركيز على علوم القرآن والسنة، وبعدها يأتي التخصص المرغوب فيه من طالب العلم. وعلى مدار صيرورة الحضارة الإسلامية، كان المجتمع مكتفيا وسادّا لحاجاته الضرورية في مختلف التخصصات العلمية، لتوفر علماء في جميع الميادين، الشريعة، واللغة، والطب، والفلك، والرياضيات، وغيرها. (حسين، 2012م، الصفحات 157-158)

ففي ضرورة التكامل المعرفي في التحصيل يقول أبو حامد الغزالي—رحمه الله:"– على المتعلم ألا يدع فنا من فنون العام ونوعا من أنواعه إلا وينظر فيه نظرا يطلع به على غايته ومقصده وطريقه ثم إن ساعده العمر وواتته الأسباب طلب التبحر فيه، فإن العلوم كلّها متعاونة مترابطة بعضها ببعض ويستفيد منه في الحال حتى لا يكون معاديا لذلك العلم بسبب الجهل به... (الغزالي، 1964م، صفحة 209)

وقد أورد السيوطي أن من أراد أن يتبحر في علم التفسير وحده لابد له من خمسة عشر علما(من أراد أن يتعاطى التفسير لزمه عند علماء المسلمين التبحر في خمسة عشر علما هي: اللغة والنحو والصرف والاشتقاق وعلوم البلاغة الثلاثة– المعاني والبيان والبديع–وعلم القراءات وأصول الدين وأصول الفقه وعلم أسباب النزول والقصص وعلم الناسخ والمنسوخ والفقه والحديث وعلم الموهبة). (السيوطي، 2000م، الصفحات 180-181).

ولقد تفطن علماء الإسلام إلى إشكالية معرفية هامة تتلخص في عجز الإنسان عن إدراك كل العلوم والمعارف والإلمام بها؛ تحصيلا واستيعابا، وإن أثبتوا وجوب الإلمام بأصول المعرفة وهما:الوحيين:الكتاب والسنة. ومع ذلك فقد كانت للكثيرين منهم همم عالية في التحصيل والتأليف، وبرز في التاريخ الإسلامي عدد كبير منهم تميزوا بالتأليف الموسوعي، الدال على تكامل المعارف وتداخلها، داخل اختصاص واحد، وعدة اختصاصات ومنهم على سبيل المثال:

أولا:التكامل المعرفي داخل التخصص: علوم الشريعة كثيرة ومتشعبة وقد حقق الكثيرون تكاملا معرفيا تمثل في الإلمام بعلوم التفسير والحديث والأصول والفقه والمقاصد واللغة وعلم الكلام والمنطق والتاريخ والأنساب، وظهر ذلك جليا في مصنفاتهم ومنهم: الإمام ابن حزم وابن تيمية وابن حجر والسبكي والذهبي وابن العربي المالكي وأبو حيان التوحدي والقشيري والغزالي وابن القيم والسيوطي والنووي والشاطبي وابن خلدون...

ثانيا:التكامل المعرفي في اختصاصات كثيرة: وهو الجمع بين علوم في تخصصات مختلفة فمنهم من جمع بين علوم الشريعة والطب، والهندسة والفلك وغيرها، ومنهم: ابن رشد الحفيد الذي جمع بين علوم ثلاثة الطب والفقه والفلسفة. والكندي أحد المؤلفين الموسوعيين الذي أنتج إنتاجا متنوعا فيه المنطق والحساب والطب والهندسة والنجوم والموسيقى والجغرافيا والجدل وعلم النفس والسياسة والأخلاق، وأبو بكر الرازي الذي جمع بين الشريعة والطب وغيرهم كثير. (حسين، 2012م، صفحة 159)

فإذا كان التكامل بين المعارف يعني الجمع بين علوم الشريعة أو الجمع بين العلوم المختلفة، فجدير بنا في هذا المقام الإشارة إلى مشكل خطير – كما ترى الدكتورة عقيلة حسين – أوجده البعض في علوم الشريعة؛ وهو إنعدام التكامل المعرفي بين أهل الفقه وأهل الحديث، وبين أهل الشريعة وأهل الحقيقة– التصوف–، وبين الشريعة والحكمة، وربما كان ذلك بحجة التخصص في علم من هذه العلوم. فقد أحدث بعض المسلمين فصلا لا وصلا بين الفقه والحديث، والفقه والتصوف، والأصول والعقيدة، والشريعة والفلسفة، ناهيك عن العلوم الأخرى. ولأنهم تركوا الآليات التي تأصّل لذلك وهي نصوص القرآن والسنة ومقاصد الشريعة. فوقع شرخ وفصل معرفي خطير في التاريخ الإسلامي؛ أدى إلى غلق باب الإجتهاد، والغلو في

التعصب والتقليد، وتفويت فرصة النهوض واللحاق بركب الحضارة. فلا بد اليوم من الرجوع إلى تلك الموسوعية التي تميّز بها علماء السلف، وإيقاظ الهمم في التحصيل والتأليف الموسوعي، الدال على وصل المعارف وتكاملها، سواء داخل اختصاص واحد، أو عدة اختصاصات، وليس فصل العلوم عن بعضها كما نادى به البعض. كما أن التخصص الدقيق لعلم من العلوم الإسلامية لا يتنافى مع وحدة المعرفة وتكاملها أو ما يسمى بمفهوم التكامل المعرفي، إذا نظرنا بعين الإعتبار إلى وحدتها في المصدر وهو الوحي بنوعيه، ووحدتها في الغاية وهي فهم هذا الوحي وإسقاطه على أرض الواقع عملا وسلوكا.

5. المبحث الثالث :من تجليات التكامل المعرفي"الصلة بين التصوف وعلم الكلام عند الأشاعرة"

1.5 المطلب الأول: علم الكلام:

يعد علم الكلام من العلوم التي نشأت في الحضارة الإسلامية، لأسباب اقتضاها المسار الثقافي والحضاري لهذه الحضارة، خاصة في تفاعلها مع الحضارات الأخرى، الوافدة، والدخيلة على الإسلام خاصة، وكانت الغاية من هذا العلم هو الدفاع عن العقيدة الإسلامية، وإبطال أقاويل الخصوم، ولا أدل على ذلك من هذا التعريف الذي جاء في كتاب إحصاء العلوم للفارابي إذ عرّف هذا العلم بأنه:" صناعة علم الكلام ملكة يقتدر بها الإنسان على نصرة الأفعال المصرح بها واضع الملة، وتزييف كل ما خالفها من الأقاويل" (الفارابي، 1948م، صفحة 131).

وهو التعريف الذي اختاره أبو حامد الغزالي إذ عرّف علم الكلام بأنه: "حفظ عقيدة أهل السنة، وحراستها من تشويش أهل البدعة..." (الغزالي، المنقذ من الضلال، 1956م، صفحة 16)

وهذه التعاريف رغم اختلافها، فإنها تشترك في البعد الدفاعي، والحجاجي لهذا العلم، ومن هنا اختار ابن خلدون في المقدمة وقرّر أن يُعَرِّف هذا العلم بقوله:"علم الكلام هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية، بالأدلة العقلية، والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذاهب السلف..." (خلدون، 1984م، صفحة 400).

وهو من العلوم التي جسّدت مشاغل الحضارة الإسلامية في تفاعلها مع الحضارات الأخرى...وهو من العلوم المتأخرة في النشأة، كما قال الفارابي في كتابه الحروف، لأن الحاجة إلى الدفاع عن العقائد في وجه

الخصوم، لم تكن قائمة في بداية الإسلام، وإنما نشأت الحاجة إليه، بعد امتزاج حضارة الإسلام مع الحضارات الأخرى، وبعد أن تداخلت الحضارة الإسلامية بغيرها من الحضارات والثقافات الأخرى، التي حملت كثيرا من عقائدها، وثقافاتها، وأفكارها إلى الحضارة الإسلامية. (الفارابي، الحروف، 1990م، صفحة 129).

واختار الدكتور طه عبد الرحمان أن يصفه، وأن يسميه بعلم المناظرة العقدي، لأنه يحمل الصفة الحجاجية في بنائه... (طه، في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 2000م، صفحة 08) وهو ما جعله يستفيد من مباحث المناطقة المسلمين... ومن حيث تسخيره لآليات الحجاجية الحاضرة في علم المنطق. فهو من العلوم التي تأثرت، بغيره من العلوم، وأثرت على غيره من العلوم الأخرى، لإن كان هو العلم الأصل، بحيث كان يُنْعَت بأصول الدين...والعلوم الأخرى كانت فروعا له، وهو ما جعل البعض ينعتها بعلوم الفروع...فهو أصل لعلم الأصول. (بنعمر، صفحة 12)

وإذا كان العقل والمنطق يكفيان في إثبات كثير من الحقائق في عالم الشهادة، فثمة مواضع وحقائق لا يكفي فيها المنطق، ولا يقدر عليها العقل وحده، وهو ما يجعلنا في حاجة دائمة وماسة إلى القلب والمشاعر في إدراك وإثبات ما يعجز عنه العقل، مما يجعل للتصوف اليد العليا في الوصول إلى أدلة قاطعة عقلية وقلبية، بأساليب الإلهام والكشف، والتجليات المنضبطة بحدود القرآن والسنة (طوبّاش، صفحة 02).

2.5 المطلب الثاني: علم التصوف:

يعد علم التصوف أيضا من العلوم الحادثة التي ظهرت في البيئة الإسلامية منذ وقت مبكر، كان في بداية الأمر زهدا خالصا، ثم تطور حتى بلغ قمة تطوره وازدهاره في القرن الثالث الهجري ليصبح تصوفا بالمعنى الإصطلاحي الدقيق لهذه الكلمة، له خصائصه التي تميزه عن سائر فروع المعرفة الإنسانية.

وقد عرّفه علماء الإسلام بتعريفات عديدة. يقول بن الجوزي:عبّر الصوفية عن صفة التصوف بعبارات كثيرة، وحاصلها: أن التصوف عندهم رياضة النفس، ومجاهدة الطبع، بردّه عن الأخلاق الرذيلة، وحمله على الأخلاق الجميلة" (الجوزي، 1415هـ، صفحة 202)

ويعرف شيخ الإسلام بن تيمية التصوف بأنه: نوع من الصدِّيقية فهو أي الصوفي الصدِّيق الذي اختص بالزهد والعبادة على الوجه الذي اجتهدوا فيه، فكان الصدِّيق من أهل هذه الطريق،كما يقال صدِّيقوا العلماء وصدِّيقوا الأمراء فهو أخص من الصدِّيق المطلق ودون الصدِّيق الكامل الصدِّيقية من الصحابة والتابعين وتابعيهم" (تيمية، صفحة 17)

ويوضح الدكتور أحمد البناني هذا التعريف فقال: بأن (الصدّيقية) وهي الدرجة العالية التي تجيء بعد (النبوّة)في الترتيب، هذه الدرجة يطلبها الصوفية كما يطلبها بقية أفراد المجتمع المسلم من علماء أو صنّاع وأمراء ونحوهم،كل بما اختص به من طريق يطلب به مرضاة الله ولا يصح أن يقتصر الوصول إلى درجة الصدّيقية على سلوك طريق التصوف وحده، وهذا يعني أن للتصوف معنى محددا في ذهن الشيخ وإن كان لم يشرحه في عبارة واضحة محددة" (البناني، 1406هـ، صفحة 77)

ويعرفه بن خلدون بأنه"العكوف على العبادة والانقطاع إلى الله سبحانه وتعالى والإعراض عن زخرف الدنيا وزينتها، والزهد فيما يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه، والإنفراد عن الخلق في الخلوة للعبادة" (خلدون، صفحة 467)

ويعرفه الجرجاني بأنه:" الوقوف مع الآداب الشرعية ظاهرا فيرى حكمها من الظاهر في الباطن، وباطنا فيرى حكمها من الباطن في الظاهر فيحصل للمتأدب بالحكمين كمال". (الجرجاني، 1418هـ، صفحة 44).

أما الدكتور مقداد يالجن فيعرفه بأنه:" اتجاه روحي- نظريا وعمليا- في الحياة للوصول إلى الله تعالى والفوز برضاه". (يالجن، 1410هـ، صفحة 73)

نفهم من التعريفات السابقة أن كلمة" تصوف" لها دلالات أخلاقية سامية ؛حينما استخرجوا منها المثل العليا، والقيم الفاضلة، والخلق الحسن .. وكأنهم يتوجهون نحو السلوك وتزكية النفس، ووصف التصوف بأنه تجريد العمل لله عز وجل، والزهد في الدنيا وترك دواعي الشهرة، والعدل إلى التواضع والإحسان.

3.5 المطلب الثالث: صلة التصوف بعلم الكلام وأسبابها عند الأشاعرة.

إن الدارس للفكر الفلسفي الإسلامي، بمختلف اتجاهاته وميادينه يستطيع أن يتبين بسهولة أنه يوجد إرتباط واضح بين التصوف، وخاصة في جانبه السني المتفق في جوهره مع الكتاب والسنة، وبين علم الكلام عند الأشاعرة، باعتبار المذهب الأشعري آنذاك المذهب الرسمي لأهل السنة في مجال أصول الدين، وهذا الإرتباط بين التصوف وعلم الكلام راجع للأسباب الآتية:

1- منذ نشأة المذهب الأشعري في العقيدة الإسلامية – والذي جاء تلبية للحاجة الماسة في المحيط الفكري والثقافي والعقائدي الإسلامي في بداية القرن الرابع الهجري إلى التوسط بين الإفراط في استخدام الإتجاه العقلي لدى المعتزلة والتفريط فيه لدى الفقهاء المحدثين– ظهرت ملامح الإرتباط بين الصوفية والأشاعرة . ففي المرحلة الأولى لنشأة المذهب أُعْتُبِر فيها الأشعري مريدا من مريدي الصوفية متتلمذا على يد بن كلاب والجنيد والمحاسبي).

ويؤكد هذا الإرتباط ما جاء في نونية ابن السبكي صاحب (الطبقات)، فبدأها:

"وأتى أبو الحسن الإمام الأشعري مبينًا للحق أي بيان...

يقفو طرائقهم ويتبع حارثًا أعني محاسبَ نفسِه بوزان...

ثم استمر السبكي في ذكر ما يدين به الأشاعرة من عقيدة، ليؤكد أنها كانت عقيدة هؤلاء جميعا، وظهر بهذا ارتباط الأشعرية بالصوفية وتتلمذ أبي الحسن لهم. (السبكي، الصفحات 380-381)

المرحلة الثانية من الارتباط كانت على عهد التلميذ الأكبر لأبي الحسن الأشعري، وهو أبو الحسن الباهلي، الذي قام هو وأبو عبد الله بن مجاهد بالجهد الأكبر في نشر المذهب الأشعري. فكان للباهلي أحوال صوفية. فذكر ابن عساكر في كتاب (تبيين كذب المفتري فيما نسب إلى الإمام الأشعري)، وذكر ابن السبكي كذلك عن أحوال الباهلي، أنه كان يتحجب عن الرجال، وحتى عن نساء بيته، يقول عنه تلميذه القاضي أبو بكر الباقلاني: "كنت أنا وأبو إسحاق الإسفرائيني وابن فورك معًا في درس الشيخ الباهلي، وكان يدرس لنا في كل جمعة مرةً واحدةً، وكان منا في حجاب يرخي الستر بيننا وبينه، كي لا نراه، وكان

من شدة اشتغاله بالله مثل والهٍ أو مجنون! لم يكن يعرف مبلغ درسنا حتى نُذَكِّرُه ذلك". (السبكي، صفحة 369)، وينظر: (عساكر، 1374هـ، صفحة 187)

أسس المرحلة الثالثة أبو علي الدقاق، الذي أخذ الأشعرية عن الباهلي، وابن مجاهد، وتتلمذ في صوفيته على يد الصوفي المشهور أبو القاسم القشيري، صاحب المصنفات الصوفية المشهورة؛ وتتلمذ أيضا على يد أبي عبد الرحمن السلمي .

وقد دافع الصوفية عن الأشاعرة حينما تعرض الأشاعرة للّعن من فوق المنابر أيام حكم السلاجقة (عساكر، 1374هـ، صفحة 332) و (السبكي، صفحة 389)، فكتب القشيري الصوفي رسالة (شكاية أهل السنة بحكاية ما نالهم من المحنة). وهي رسالة لها قدرها عند الأشاعرة الغابرين والمعاصرين (السبكي، صفحة 399)؛ وأصبح أبو نصر ابن الصوفي القشيري زعيما للأشاعرة في عصره، وهو صاحب الفتنة التاريخية المشهورة بفتنة ابن القشيري، بين الأشاعرة وأهل السنة. (عساكر، 1374هـ، صفحة 310).

أما المرحلة الأهم في ارتباط الصوفية بالأشاعرة فكانت على يد أبي حامد الغزالي، فقد أوجد أبو حامد الغزالي اتجاها جديدا مزج فيه التصوف بعلم الكلام؛ وامتلأ كتابه (الإحياء) بكلمات من سبقه من الصوفية؛ مثل المحاسبي، وأبي طالب المكي، والسلمي، والقشيري، وغيرهم. الذين كوّنوا مدرسة كبرى ربطت بين الكلام والتصوف فيما بعد. وكما قال الكوثري: إنه "على يد الغزالي انتشر المذهب الأشعري انتشارًا كبيرًا". (الكوثري، 2000م، صفحة 11) وهذا من أبرز ما طرأ على المذهب الأشعري من تطور.

2- نلاحظ أن المذهب الأشعري يحد من سلطان العقل حيث اجتمع الأشاعرة على القول بأن إعطاء قيمة مطلقة للعقل لا يؤدي إلى نصرة الدين لأنه لا يمكن استبدال العقل بالعقيدة التي ينبغي أن تستمد أصولها من النصوص الدينية. وهذا اعتقاد أساسي لدى الأشاعرة. فلقد رفضوا إعطاء العقل سلطة مطلقة في بحث المسائل الإلهية لأن العقل الإنساني عاجز وقاصر عن إدراك حقائق إلهية، الأمر الذي يفسح المجال للالتقاء بين التصوف والمذهب الأشعري حيث يعتقد الصوفية أو يُسَلِّمُون أيضا بقصور العقل البشري عن

معرفة الله لأن العقل البشري محدث وعاجز والمحدث العاجز لا يدل إلا على محدث عاجز مثله. (تركي، 1997م، صفحة 60)

3- إن أقوى وأهم أسباب التلاقي بين التصوف السني وعلم الكلام هو وحدة المصدر، وخدمة هذا المصدر المتمثل في الوحي(القرآن الكريم والسنة النبوية). حيث أن هذه الوحدة أصفرت عن ذاك التداخل والتكامل القائم بين التصوف وعلم الكلام خاصة، وبين العلوم الإسلامية بجميع فروعها وأقسامها عامة. إذ التحمت هذه العلوم بمجملها، وفي نسق واحد من أجل خدمة النص الديني بيانا وتفسيرا واستنباطا واستمدادا واستدلالا وتوثيقا.

4- وجود النقطة الأساسية والمهمة التي يتلاقى عندها التصوف المعتدل أو السني والمذهب الأشعري وهي الصبغة (السنية) التي تميز كلا منهما. فقد كانت عقيدة الصوفية الأوائل سنية، أي على عقيدة أهل السنة والجماعة، حتى أن الناظر إلى كتاب" طبقات الحنابلة" للقاضي أبي يعلى م(526هـ)، يرى عددا كبيرا من الزهاد الأوائل من أصحاب أحمد بن حنبل م(241هـ)مثل الجنيد ومعروف الكرخي وأبو حمزة الصوفي وغيرهم من الزهاد، قد ترجم لهم صاحب الكتاب ونقل عنهم قواعد المنهج السني بصفة عامة للبرهنة على سلامة المنهج،جنبا إلى جنب مع آراء أحمد بن حنبل والشافعي م(204هـ) والبخاري م(256هـ) والترمذي م(279هـ)وغيرهم. كما نجد في المقابل أن أغلب علماء الأشاعرة الأوائل قد تكلموا في التصوف، إلا أن تصوفهم كان سنيا قائما على الكتاب والسنة. فقد ذكر الحافظ ابن عساكر طبقات الآخذين عن الأشعري والمنتسبين إليه، وهي خمس طبقات، وفي كل طبقة يوجد من ينتسب إلى الصوفية، وسأكتفي بذكر واحد فقط في كل طبقة: فمن جملة من ذكر في الطبقة الأولى الآخذين عن أبي الحسن الأشعري: أبو عبدالله محمد بن خفيف الشيرازي(ت371هـ) .

وفي الطبقة الثانية – وهم من تلقى الأشعرية عن أصحاب الأشعري- ذكر أبا علي الدقاق، وفي الطبقة الثالثة: ذكر أبا ذر الهروي. ثم ذكر في الطبقة الرابعة: أبا القاسم القشيري، وفي الطبقة الخامسة: أبا حامد الغزالي. (عساكر، 1374هـ، صفحة 291).

ولاشك أن هؤلاء الخمسة الذين ذكرهم ابن عساكر وغيرهم كانوا قد قيدوا علمهم بالكتاب والسنة في الجملة، فلم يكونوا كبقية الصوفية. ومن هنا كان التزاوج بين التصوف وعلم الكلام أمرا غير مستبعد في مرحلة معينة من مراحل تطورهما الممتدة، كما كان الأمر بالنسبة للتقارب بينهما في مراحل سابقة ولاحقة على هذه المرحلة.

وإذا كانت هناك علاقة إيجابية بين علم الكلام المتمثل في المذهب الأشعري وبين التصوف، فالخلاف المعترف به بينهما هو خلاف منهجي في المحل الأول فالتصوف ذوق ومكاشفة وعلم الكلام بحث ونظر عقلي.

والتفرقة بين علم الكلام والتصوف، إنما هي تفرقة اعتبارية، حيث أن علم التصوف يستند إلى علم الكلام إذ لابد للصوفي على الحقيقة من تصحيح اعتقاداته. كما أنه يمكن القول أن المذهب الأشعري عندما حدّ من قدرة العقل البشري على الخوض في الموضوعات الإلهية وانطلق في مختلف جوانبه من مطلق إثبات شمول القدرة والإرادة والفاعلية الإلهية في الكون، وأنه بذلك قد مهّد الطريق لحدوث اللقاء أو التزاوج بينه وبين التصوف السني، فإن التصوف في الجانب المقابل لما كان من الضروري استناده إلى أصول إعتقادية مستمدة من علم الكلام فإن ذلك قد أعطى عملية اللقاء أو التزاوج هذه دفعة قوية، باعتبار أن التصوف جوهره تجربة وجدانية ذاتية ليس من شأنها البحث النظري في الأصول الإعتقادية. ولما كان علم الكلام طبقا للمذهب الأشعري هو الممثل لعقيدة أهل السنة والجماعة في ذلك الوقت، فلم يكن من المستبعد إذن أن يستند التصوف المعتدل إلى المذهب الأشعري فيما يتعلق بأصول العقيدة الدينية. (تركي، 1997م، الصفحات 68-69)

وإذا بحثنا في التراث الصوفي السني وخاصة في القرن الرابع الهجري عمّا يؤيد صحة القول بأن التصوف السني قد يستند إلى المذهب الأشعري في مجال أصول الإعتقاد، فإننا نستطيع أن نقول أنه من الملاحظ أن ثمة بعض الكُتَّاب الذين سلكوا طريق التصوف يمكن الإستناد إلى مؤلفاتهم للتدليل على صحة هذا القول. ومن الأمثلة البارزة ذات الدلالة الخاصة بهذا المقام الإمام الكلاباذي صاحب كتاب"التعرف لمذهب أهل التصوف". والإمام القشيري صاحب "الرسالة القشيرية".

أورد الكلاباذي في كتاب"التعرف لمذهب أهل التصوف"، ما أجمع عليه الصوفية من أصول اعتقادية، يراها تكاد تتفق تماما مع المذهب الأشعري، مثل مسالة الجبر والإختيار، وهي مشكلة كلامية في المحل الأول، فالكلاباذي يرى أن الصوفية قد أجمعوا على القول بأن الله تعالى خالق أفعال العباد كلها، كما أنه خالق أعيانهم، وأن كل ما يفعلونه من خير وشر بقضاء الله لأنه لما كانت أفعالهم أشياء فقد وجب أن يكون الله خالقها، إذ لو كانت الأفعال الإنسانية غير مخلوقة لله لكان الله تعالى خالق بعض الأشياء دون جميعها. والأثر الأشعري هنا واضح تماما، حيث أن الأشعري استخدم هو وتلاميذه مثل هذا الإستدلال للرد على القائلين أن الإنسان خالق أفعاله. ومسألة الفعل الإلهي من حيث شمول تأثيره في الكون وعدم خضوعه لمقاييس العلم ومعايير الأخلاق الإنسانية. وقصور العقل البشري عن إدراك الحقائق الإلهية. وغير ذلك من المسائل الكلامية الأخرى. (الكلاباذي، 1994م، الصفحات 23-27)

أما القشيري صاحب "الرسالة القشيرية". فإنه يزن آراء الصوفية بميزان مذهب أهل السنة الأشاعرة في مجال الأصول. ومن الأمثلة على ذلك ما ذكره القشيري في مجال رؤية الله في الدنيا بالأبصار على جهة الكرامة. إذ يرى أن الأقوى في هذه المسألة أنها لا تجوز لحصول الإجماع على ذلك، ثم يذكر أنه قد سمع الإمام أبا بكر بن فورك يحكي عن أبي الحسن الأشعري أنه قال في ذلك قولين في كتاب(الرؤية الكبير). (القشيري، 2001م، صفحة 360)

وتأتي الصلة أو علاقة التكامل والتداخل بين التصوف وعلم الكلام أيضا من جهة أن العقل له قدرات محدودة، لاسيما فيما يتعلق بالعلوم الباطنة والغيبيات وما وراء الطبيعة، وعالم الملكوت، فيقف العقل والذهن عند حدوده، ولا يستطيع تجاوزها، وهنا يأتي دور التصوف ودور القلب عبر وسائله الخارقة للطبيعة في المعرفة مثل الكشف والإلهام، والسوانح القلبية والتجلي.

ليس ذلك فقط، فحتى الإدراكات العقلية والذهنية لابد أن تمر بالأحاسيس والمشاعر حتى تدرك كنهها وتصل إلى حقيقتها.

وما يمكِّن القلب من الوصول إلى درجة مناسبة من الإدراك والكشف هو ذكر الله تعالى، وبهذا الذكر يقود التصوف كل الناس – على اختلاف قدراتهم العقلية – إلى الإيمان المطلق بوجود الله تعالى ووحدانيته (طوبّاش، صفحة 02).

ويبيِّن فخرُ الدين الرازي – أحدُ أشهر المفسرين وعلماء الكلام– هذه الحقيقة قائلًا: "مهما بدت طرق علم الكلام غير كافية للوصول إلى الحقيقة، فإنها تبقى الخطوة الأولى المهمة للعبور إلى التصوف، فلا يصل المرء إلى درجة الكمال إلا بعد انتقاله من العلوم الشرعية التي تستند إلى الظاهر، إلى العلوم الباطنية التي تستند إلى معرفة حقائق الأحاديث" (الزركان، صفحة 76).

نستنتج مما سبق أن تلك الصلة والعلاقة القوية والمتينة الواقعة بين التصوف وعلم الكلام تولّد عنها ذلك الترابط والتفاعل والتكامل المعرفي القائم بينهما.

6. خاتمة:

تناولت هذه الدراسة الوجيزة الكشف عن أحد تجليات التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية والمتمثل في الصلة بين التصوف وعلم الكلام عند الأشاعرة من خلال التطرق إلى بيان مفهوم التكامل المعرفي بين العلوم وعلاقته بوحدة المعرفة. ثم إظهار حقيقة هذا التكامل المعرفي ونماذجه عند علماء الإسلام قديما. وأخيرا تبيان أن "الصلة بين التصوف وعلم الكلام عند الأشاعرة" تجلٍّ من تجليات التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية. ويمكن تلخيص أهم النتائج التي اشتملت عليها هذه الدراسة والتوصيات المقترحة فيما يلي:

النتائج:

1- إن مصطلح التكامل المعرفي من المصطلحات التي شاع استعمالها في الكتابات الفكرية والأدبية والثقافية الحديثة والمعاصرة، دون تحديد وضبط مفهومها ودلالاتها بصورة واضحة؛ لذلك يتمُّ استخدامها بدلالات مختلفة ومتنوِّعة؛ وأحيانا مُتناقضة، على حدِّ تعبير فتحي حسن ملكاوي.

2- إن مصطلح التكامل المعرفي يتمُّ استعماله في العديد من المناسبات للدّلالة على الإنسان الموسوعي في معرفته وثقافته، نظرا لإحاطته بالعديد من العلوم وإن كانت معرفته عامّة وغير متخصّصة.

3- قضية التكامل المعرفي قضية فكرية منهجية، من حيث أنها ترتبط بالنشاط الفكري للإنسان وممارسته للبحث العلمي؛وطرق تعامله مع الأفكار، ولكن الغرض من مُعالجة قضية التكامل المعرفي ومنهج المعالجة يُحدّدان الحقل المعرفي الذي يُمكن تصنيف هذه القضية فيه.

فيُمكن تصنيف التكامل المعرفي في الحقل الفلسفي عموما أو في إحدى فُروعه، وفي هذه الحالة يأخذ بُعدا نظريا تجريديا. كما قد يصنّف في إحدى حقول النّشاط الحضاري للمجتمع، وفي هذه الحالة يأخذ بُعدا اجتماعيا تطبيقيا. وقد يصنّف في إحدى الحقول المعرفيّة المتعدّدة؛ ومُستوى الحاجة إلى كل منها في تصميم برامج المؤسّسات التعليمية ومناهجها؛ وبالتّالي يأخذ بُعدا تربويّا تعليميا...

4- يرى فتحي ملكاوي" أن ثمة بُعْدين لعملية التكامل المعرفي؛ بُعْد إنتاجي، وبُعْد استهلاكي. فالتكامل في بُعْده الإنتاجي صورة من صور الإبداع الفكري الذي يحتاج إلى قدرات خاصة؛ إذ أن – مثلا–التكامل بين معارف الوحي والعلوم الإنسانية والاجتماعية في صياغاتها الغربية المعاصرة سبحانه – في فهم مقاصد النصوص والأحكام، –يحتاج إلى العالم الباحث الذي يستلهم هداية الله وكيفية تنزيلها على الوقائع والأحداث ضمن إطار ثقافي حضاري ومعاصر... أما البُعْد الاستهلاكي من عملية التكامل المعرفي فيتعلق بتوظيف الأبنية الفكرية التي يقوم عليها التكامل في فهم الظواهر أو القضايا موضع الدراسة، وتمييز العناصر المميزة للمعرفة في إطارها التكاملي، وتسهيل نقل هذه المعرفة إلى الآخرين."

5- يتصل مفهوم التكامل المعرفي بوحدة المعرفة؛ كون وحدة المعرفة تُشكّل الأساس المنطقي لتكامُلها. ويبقى مبدأ التّوحيد في الإسلام حاضرا بقوّة في الحديث عن وحدة المعرفة من جهة؛ وعن التّكامُل المعرفي من جهة أخرى.

6- يرى ملكاوي أيضا أن وصفة التكامل المعرفي في المنظور الإسلامي تظهر في ثلاثة مستويات: تكامل المصادر، وتكامل الأدوات، وتكامل المصادر والأدوات. فللمنهجية من منظور إسلامي مصدران لا ثالث لهما، هما: الوحي والوجود. وأي تعامل معرفي ومنهجي في هذا المنظور لا بُد فيه من مراعاة التكامل بين هذين المصدرين.... وللمنهجية من منظور إسلامي أداتان لا ثالثة لهما، هما: العقل

والحس، وليس ثمة طريقة لعمل الحس دون العقل، وليس ثمة وسيلة للعقل في أن يمارس عمله خارج إطار الواقع المحسوس.

7- إن تاريخ المسلمين حافل بالعديد من نماذج وصور التكامل المعرفي بين العلوم، فهذه النماذج جمعت بين شتّى العلوم الأدبية والعلمية والشرعية (بمعنى الموسوعية)، كالإمام الطبري المشهور بالتفسير والتّاريخ والفقه واللغة والشعر، وابن خلدون المؤرّخ الملم بعلم الاجتماع والسياسة والقضاء، وابن سينا في الطب والفلسفة، وابن رشد في الفقه والأصول والفلسفة والطب..وابن تيمية في الفقه والأصول والسنة والتصوف والمنطق....وغيرهم. ومن هؤلاء الأعلام الإمام القشيري الذي جمع بين الشريعة والحقيقة وبين التصوف وعلم الكلام... وغيرها من العلوم الشرعية.

فالعلوم الإسلامية كانت في مجملها قائمة على التداخل والتكامل بين عناصرها. والمعرفية الإسلامية تتأسس على تداخل مجموعة من العلوم، سواء كانت تلك العلوم مقصودة لذاتها، أم مقصودة لغيرها؛ فقوة المعرفة الإسلامية . كما قال كثير من الدارسين، تكمن في تكاملها، بحيث إن كل علم قد دخل في علم آخر، وصار خادما له.

8- تمثل الصلة بين التصوف وعلم الكلام عند الأشاعرة تجلٍّ من تجليات التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية.

وفي الأخير نوجّه أنظار الباحثين إلى مواصلة البحث في كل ما يخدم موضوع التكامل المعرفي بين العلوم الشرعية، ويبين تجليات وتمثلات هذا التكامل المعرفي، كالبحث في التكامل المعرفي بين العلوم المنقولة والعلوم المأصولة، أي التكامل بين الفقه والمنطق، أو علم الأصول والمنطق، أو التكامل بين علم أصول الفقه وعلم الكلام، أو التكامل بين الفقه(الشريعة) وبين التصوف(الحقيقة)، أو بين علوم اللغة وعلم التفسير...

7. قائمة المراجع:

1- تركي إبراهيم محمد. (1997م). *دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي*. دار الصحابة للتراث.طنطا.

2- ابن منظور. *لسان العرب*. دار المعارف. القاهرة- مصر. دط، دت.

3- الغزالي أبو حامد. (1956م). *المنقذ من الضلال*.الناشر: مطبعة الجامعة السورية، دمشق- سوريا.

4- الغزالي أبو حامد. (1964م). ميزان العمل . تحقيق وتقديم سليمان دنيا، دار المعارف. مصر،ط1

5- البناني أحمد محمد. (1406هـ). *موقف الإمام بن تيمية من التصوف والصوفية*. دار العلم.جدة،ط1

6- الفاروقي إسماعيل. *أسلمة المعرفة... " المبادئ العامة وخطة العمل "* . ترجمة: عبد الواحد سعيد

7- الجرجاني. (1418هـ). *التعريفات*.دار الفكر .بيروت- لبنان.ط1

8- السبكي. *طبقات الشافعية*.تحقيق محمود محمد الطناحي وعبد الفتاح محمد الحلو. دار إحياء الكتب العربية. ج3.

9- السيوطي. (2000م). *الإتقان في علوم القرآن*. دار الكتب العلمية.

10- الفارابي. (1948م). *إحصاء العلوم*. الناشر: دار الفكر العربي- مصر.

11- الفارابي. (1990م). *الحروف، تحقيق محسن مهدي.دار* المشرق.بيروت- لبنان. ط2

12- الفراهيدي. *كتاب العين*.دار ومكتبة الهلال. بيروت- لبنان.ج5

13- القشيري. (2001م). *الرسالة القشيرية، تحقيق معروف مصطفى زريق.المكتبة* العصرية للطباعة والنشر.صيدا، بيروت- لبنان. ط1.

14- الكلاباذي. (1994م). *التعرف لمذهب أهل التصوف*.الناشر: مكتبة الخانجي.القاهرة. ط2.

15- الكوثري. (2000م). *مقدمة الإنصاف فيما يجب إعتقاده ولا يجوز الجهل به*.الناشر: المكتبة الأزهرية للتراث.مصر. ط2

16- ابن الجوزي. (1415هـ). *تلبيس إبليس*. تحقيق الدكتور السيد الجميلي، دار الكتاب العربي.بيروت.ط2.

17- ابن تيمية. *مجموع فتاوى شيخ الإسلام*.جمع وترتيب عبد الرحمان بن قاسم، طبعة الرئاسة العامة لشؤون الحرمين الشريفين، مج11.

18- ابن عساكر. (1374هـ). *تبيين كذب المفتري*.الناشر: القدسي، دمشق- سوريا.

19- ابن خلدون. *المقدمة*.دار المصحف.القاهرة، مصر

20- ابن خلدون. (1984م). *المقدمة*.دار القلم. بيروت- لبنان. ط5.

21- عبد الرحمان طه. (2005م). *تجديد المنهج في تقويم التراث*.المركز الثقافي العربي.المغرب،ط2.

22- عبد الرحمان طه. (2000م). *في أصول الحوار وتجديد علم الكلام*.الناشر: المركز الثقافي العربي.المغرب ،ط2.

23- عبد الرحمان طه. (1989م). مشروعية المنطق. *مجلة المناظرة ، العدد 01.ص:92*

24- بوالشعير عبد العزيز. (2015م)- قراءات ومراجعات- مراجعة لكتاب: " منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية لفتحي حسن ملكاوي. *مجلة الفكر الإسلامي المعاصر (إسلامية المعرفة سابقا)،المجلد العشرون، العدد 80.ص150*

25- بليل عبد الكريم. (2009م). أسلمة المعرفة: إعادة صياغة المصطلح. 1430/09/22هـ الموافق ل 2009/09/12م. موقع الألوكة. www.aluka.com.

26- عثمان نوري طوبّاش. (بلا تاريخ). علاقة التصوف بالعلوم الاخرى- مقالات من كتبه https://ar.osmannuritopbas.com

27- عقيلة حسين. (2012م). التكامل المعرفي في المنظومة التعليمية الجامعية(مقاربة تأصيلية في ضوء نصوص الشريعة ومقاصدها).كلية العلوم - جامعة الجزائر1- مجلة البحوث العلمية والدراسات الإسلامية. *العدد* الرابع. ص157- 168

28- فتحي حسن ملكاوي. (2011م). *منهجية التكامل المعرفي: مقدمات في المنهجية الإسلامية*.المعهد العالمي للفكر الإسلامي، هيرندن.فرجينيا،الولايات المتحدة الأمريكية.ط1،ص25-40

29- فيروزآبادي. *القاموس المحيط*. مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع.بيروت- لبنان. ط8.ج1

30- أبوبكر محمد أحمد إبراهيم. (2007م). التكامل المعرفي وتطبيقاته في المناهج الجامعية. المعهد العالمي للفكر الإسلامي- هيرندن، فرجينيا بالولايات المتحدة الأمريكية.ص1

31- محمد الوالي. (بلا تاريخ). ملخص محاضرات وحدة: التكامل المعرفي بين العلوم الشرعية. جامعة محمد الأول.الكلية المتعددة التخصصات بالناظور - شعبة الدراسات الإسلامية- مسار: العقيدة والفكر الإسلامي،ص2-6

32- الجرجاني محمد بن علي. (2002م). *التعريفات*. دار الكتاب العربي. بيروت- لبنان.

33- محمد بنعمر. (بلا تاريخ). تداخلية في العلوم الإسلامية – مقدمات أولية- ، شبكة ضياء مؤتمرات...دراسات...أبحاث، ص1-5. https://diae.net/?p=17104

34- محمد خالد إستنبولي. (2015م).التكامل المعرفي بين العلوم الإسلامية وباقي العلوم بين الضرورة والرفض – دراسة نظرية تطبيقية – *مجلة المعيار .المجلد 20*. العدد40. (27 نوفمبر، 2015م).الصفحات 9-16.

https://www.asjp.cerist.dz/en/article/18040

35- الزركان محمد صالح. *الرازي وأرائه الكلامية والفلسفية*. دار الفكر.

36- التهانوي محمد علي الفاروقي. (1996م). *كشاف إصطلاحات الفنون والعلوم. تحقيق علي* دحروج مكتبة لبنان ناشرون.بيروت، لبنان. ط1

37- يالجن مقداد. (1410ه). *فلسفة الحياة الروحية*. دار عالم الكتب.الرياض- السعودية. ط2