خصوم الفلسفة فلاسفة ـ الغزالي إنموذجاً ـ

المدرس الدكتور

محمد حبيب الخطيب

جامعة الكوفة - كلية الفقه

ملخص بحث

يعد أكثر الباحثين في الفلسفة الاسلامية الغزالي من ضمنهم ، وهو ما يطرح تسأولاً عن كيفية عدهم منهم وكتابه الأبرز والأشهر في الفلسفة بعنوان (تهافت الفلاسفة) أي أنه يبيين خطأ تفكيرهم وبطلان منهجهم بل يكفرهم في مسائل ثلاثة ، ومبتدعين في سبعة عشرة مسألة أخرى . فكيف والحالة هذه يكون من الفلاسفة . البحث محاولة للإجابة عن هذا التسأول من خلال تناول حياة الغزالي ومكانته العلمية وعصره لما لذلك من أثر لمعرفة قيمة الغزالي وتقدير معاصريه ولاحقيه له . ثم تحديد مفهوم الفلسفة وتمييزه عن مفاهيم العلوم المقاربة له والتي يقع الالتباس والخلط بينها وبين الفلسفة في أحيان كثيرة . ثم ذكر للاسباب التي يبدو أنها دفعت الباحثين الى ذكر الغزالي ضمن الفلاسفة ومناقشة هذه الاسباب ليتضح مدى صوابها من عدمه . والذي إتضح من خلال البحث أنها أسباب لاتصمد أمام البحث لانهاتعودبشكل رئيس الى محاولة إبراز قيمة الغزالي الفكرية فضلاً عن الفلسفة الاسلامية بما عرف من نزعة فكرية لا فلسفية فيها تحديد وتطوير ، وأيضاً لأخطاء تاريخية سابقة من المستشرقين في فهم حقيقة كتب الغزالي وقصده منها .

المقدمة

عند قراءة كتب الفلسفة الاسلامية وابرز فلاسفتها يمكن ان يقفز سؤال الى الذهن عن كيفية عد الغزالي ضمن فلاسفة الاسلام وهو الذي يقر بخطئها ويكفر فلاسفتها ويظهر تهافتهم في أبرز كتبه ذات الطابع الفلسفي ذي العنوان الواضح الدلالة على خطأ عمل الفلاسفة وبطلان عملهم وهو كتاب (تهافت الفلاسفة) . ومن ثم يظهر التعارض قائماً لاول وهلة بين عد الغزالي من فلاسفة الاسلام وهو الذي يعد أبرز فلاسفتها الفارابي وابن سينا كفاراً في مسائل ثلاث خارجين عن الاسلام بسببها ومعارضين له ،

فضلاً عن عدهم مبتدعين في سبعة عشرة مسئلة كما هو المشهور والمفصل في كتب تواريخ الفلسفة الاسلامية.

لابد من وجود أسباب ومبررات جعلت عدداً كبيراً من الباحثين يقوم بهذا التعارض الظاهر ، بغض النظر عن صوابها وقيمتها العلمية ، وهذا الامر شغل الباحث من أيام دراسة البكلوريوس وإستمر الى أيام الدراسة العليا ، الصفحات القادمة محاولة لإستجلاء تلك الاسباب وبيان مدى حظها من الصحة والبطلان .

ولابد لتوضيح الجواب على هذا التسأول من تناول حياة الغزالي ومكانته العلمية وعصره لما لكل ذلك من أثر لفهم قيمة الغزالي وتقدير معاصريه ولاحقيه له . ثم تحديد مفهوم الفلسفة وتمييزه عن مفاهيم العلوم المقاربة له والتي يقع الالتباس والخلط بينها وبين الفلسفة في أحيان كثيرة . ثم ذكر للاسباب التي يبدو أنها دفعت الباحثين الى ذكر الغزالي ضمن الفلاسفة ومناقشة هذه الاسباب ليتضح مدى صوابها من عدمه .

المبحث الأول

حياته الفكرية وعصره

نعرض بايجاز لبعض جوانب حياة الغزالي ومكانته وعصره لما لها من أثر في فهم شخصية الغزالي بما يرتبط بموضوع البحث .

أولاً : حياته :

الغزالي هو محمد بن محمد بن احمد الغزالي الطوسي ولد بطوس سنة ٤٥٠ هـ / ١٠٥٨ م ، درس الفقه في صباه على أحمد الراذكاني ثم سافر الى جرجان ليأخذ عن أبي نصر الإسماعيلي ، ثم رجع الى طوس ، وغادرها لاحقاً الى نيسابور فلازم فيها أبو المعالي الجويني (٤١٩ ـ ٤٧٨ هـ) ، وعند وفاة الجويني الذي كان زعيم الأشاعرة في وقته غادر الغزالي نيسابور فتعرف على الوزير السلجوقي نظام الملك ت ٤٨٥ هـ مؤسس المدارس النظامية فعهد إليه بالتدريس في المدرسة النظامية ببغداد سنة ٤٨٤ هـ . وأقام الغزالي على التدريس والوعظ حتى إشتهرإسمه وعلا جاهه وشدت إليه الرحال . وفي سنة ٤٨٨ هـ خرج من بغداد بسبب محنة نفسية بينها بتفصيل في كتابه (المنقذ من الضلال) متجهاً الى الشام والقدس والخليل ومكة والمدينة ثم عاد الى بغداد لإداء

فريضة الحج ، ثم قصد نيسابور فدرس بنظاميتها ، وعاد لاحقاً الى بلده طوس فأقام فيها ، وإبتنى رباطاً للصوفية وأقبل على تلاوة القرآن والزهد والعبادة الى وفاته سنة ٥٠٥ ه / ١١١١ م ١.

ثانياً : مكانته :

يعد الغزالي عند كثير من الباحثين من مستشرقين ومسلمين أشهر المفكرين الذين عرفهم التاريخ الاسلامي وأبعدهم أثراً ، حيث أن نشاطه الفكري والعلمي شمل معارف متنوعة من منطق وجدل وفقه وكلام وفلسفة وأخلاق وزهد وتصوف ولذلك كانت له مؤلفات ورسائل في مختلف العلوم والمعارف الاسلامية .

ولاجل ذلك لاغرابة في أن نجد عبارات وكلمات وأوصاف تعبر عن إعجابها وإكبارها للغزالي بعضها تتجاوز الاطر الاسلامية المعقولة ، من ذلك ما أورده العيدروس في كتابه (تعريف الأحياء بفضائل الإحياء) من أنه لو كان نبي بعد محمد لكان الغزالي ، ولو كان الغزالي نبياً لكانت معجزته الإحياء بل كاد الإحياء أن يكون قرآناً. بل بالغ البعض بتقسيم كتاب الإحياء الى ثلاثين جزءاً ليقرؤه ويتعبدوا بقراته كالقرآن في رمضان ! ٢. وفي مقابل ذلك نجد في الطرف الآخر من يذم الغزالي فنجد مثلاً إبو بكر محمد بن الوليد الأندلسي المالكي ت ٥٢٠ هـ يذهب الى أن الغزالي شحن الإحياء بالكذب على رسول الله فلا أعلم كتاباً على بسيط الارض أكثر كذباً منه ٣.

وفي هذا التعارض بين مادح وقادح نجد د . محمد عبد الرحمن مرحبا يقول : (أنه ما من شخصية في التاريخ لم تثر من الإعجاب والتقدير ومن الطعن في آن واحد كما أثارت شخصية الغزالي ، فقد عشقه أقوام حتى رفعوه مكاناً علياً لا ترقى إليه الشبهات ، وخاصمه آخرون حتى كفروه وجهلوه ، وهذا لايكون إلا لكل عظيم فذ عملاق) ٤. وبغض النظر عن مناقشة د. مرحبا في جملته الاخيرة إذ ليس بالضرورة أن يكون الانسان الذي يختلف في تقييمه عظيماً ، نعم من يكون عظيماً يختلف في وصفه وتقديره ، إلا أن ماذكره عن الغزالي من التعارض في وصفه يشير له كثير من الباحثين من القدماء والمحدثين حتى ألف د . يوسف القرضاوي كتاباً عن الغزالي عنونه (الغزالي بين مادحيه وناقديه) .

ثالثاً :عصر الغزالي :

من الأهمية الاحاطة بالعصر الذي نشأ فيه الغزالي لأن الانسان والعالم والمفكر منهم يتأثر بدرجة أو آخرى بالظروف الزمانية والمكانية التي يعيش فيها . ومن هذا المنطلق نجد أن الغزالي نشأ في النصف الثاني من القرن الخامس الهجري = الحادي عشر الميلادي ، أي في العصر العباسي الثالث ، وهو عصر عد عصر إنحلال وضعف في الجانبين السياسي والعسكري وإنحطاط وفوضى في الأخلاق وجمود وخمول في الفكر . وأسباب هذا الضعف والإنحطاط تعود الى الظروف المرتبكة التي عاشتها السلطة العباسية التي أدت الى زعزعتها من نشأة الدعوة الإسماعيلية والفاطمية التي كان لهما نشاط بارز في أغلب أنحاء الدولة الاسلامية . كذلك دولة القرامطة في الإحساء وما كان لدعوتها من أثر في البيئة الاسلامية . كما لايمكن إغفال أثر العناصر التركية على السلطة العباسية التي كانت في طور الإحتضار ، حيث إستولت هذه العناصر على بغداد وبسطت سلطانها على العراق قبل مولد الغزالي بثلاث سنوات ٥.

أسس طغرل بك الدولة السلجوقية بعد فتحه لبغداد فكان السلاجقة أصحاب السلطان الحقيقي في عصر الغزالي . وإنشئت في عهد ألب أرسلان حفيد طغرل بك المدارس النظامية وكانت غايتها الدفاع عن الدين والذود عن كيان المذهب السني في مقابل تأسيس الفاطميين للازهر في القاهرة ، ولما (لم يكن للسلاجقة ـ وهم الطارئون عن الدين ـ علم بأسراره ، أو خبرة بمسائله أو معرفة بعلومه ، فكان ذلك بلا ريب مدعاة الى حاجتهم الى تقريب الفقهاء والإستعانة بالعلماء فإنفسح بذلك المجال لهولاء ليبلغوا مكاناً من السلطان ، وما دام الحال كذلك فلا ريب في أنه فتح أبواباً من اللدد والخصومة ، وأثار تيارات من الدسائس والكيد ، فغلب روح الحقد والحسد والتنافس الأثيم بين الذين حاولوا الإستباق الى السلطان وتراكضوا يطلبون الزلفى عند أهل النفوذ)٦ . وهذا الامر له دلالته في فهم حالة الغزالي وتقييمه ، وهو أمر فتح الباب لمفكرين لاحقين بين مؤيد وقادح للغزالي من تقربه من الوزراء والسلاطين .

وعلى ذلك نجد أن الغاية من أنشاء المدارس والربط الصوفية سياسية ودينية في آن واحد ، فإستثار السلاجقة بالحكم حرر الخليفة العباسي من سيطرة الشيعة الذين كان

تأثيرهم عليه قوياً . وكما أن الغاية من تأسيس الأزهر في القاهرة على أيدي الفاطميين في القرن الهجري السابق كان تأييد مذهب الشيعة ونصرته ، فإن النظاميات أي المدارس التي أنشأها نظام الملك كانت تهدف الى تأييد مذهب السنة الذي كان يتبعه ويشجع العلماء على الدعوة إليه في غربي آسيا كله من بلاد الشام الى خرسان . وفي عصر الغزالي ظهر حسن الصباح مؤسس جماعة الحشاشين التي ضمت لاحقاً فرقاً إتهمت بالبعد عن الإسلام كالنصيرية والزيدية وغيرهما كما بدأت حملة الصليبين الاولى على الشرق ، فسقطت في أيديهم أنطاكيه ثم القدس ٧.

لقد كان القرن الخامس الهجري الذي عاش فيه الغزالي مليئاً بمختلف التيارات الفكرية والعلوم والمعارف والفلسفات والعقائد والمذاهب والنحل . وكان فيه نهاية لدراسات إسلامية متعددة في القران وتفسيره وقراءاته وإسلوبه وبلاغته ووجوه إعجازه وغيرها . كما إنتهت إليه أيضا الدراسات الإسلامية في السنة النبوية دراية ورواية وتدويناً . كما برزت إختلافات الفقهاء في إستنباط الأحكام ومواقع الإجتهاد . كما وصلت إليه آثار الصحابة والتابعين ومن جاء بعدهم من العلماء والفقهاء ، وهذه الدراسات هي التي أثارت من حولها الاختلافات الفكرية في جوانب العقيدة التي نشأت على دعائمها الفرق الإسلامية في أصول الدين وفلسفته ٨ .

وتلاقت في عصر الغزالي الدراسات الإسلامية مع حضارات الأمم المختلفة وثمرات أفكارهم وهو ما كان له أثره في كلمات الزهاد وإشارات الصوفية ونزعات الإلحاد في فلتات الزندقة ومنطق الفلسفة في الجدل عن أصول الدين ، وتفلسف العقيدة في عبارات المتكلمين . وكان من آثار ذلك التلاقي أن أصبح المجتمع الإسلامي على ترامي أطرافه ميداناً لتفاعل تلك العناصر الفكرية والإجتماعية ، ذلك التفاعل الذي تولدت منه التيارات العقلية والروحية المختلفة التي قامت في ظلها الفرق المختلفة ، وفي أحضان هذه الفرق نشأ الجدل وتأسس علم الكلام للدفاع عن العقيدة الإسلامية بسلاح خصومها الذين هاجموها فضلا عن دافع الدعوة الى الدين الاسلامي . ومن باب هذا الجدل الكلامي دخلت الفلسفة بقضاياها الى دراسة عوالم ما وراء الطبيعة ووضعت الإلهيات والروحانيات موضع التحليل المنطقي لتقاس بمقاييس الفروض العقلية ٩ .

وفي عصر الغزالي إتسعت حركتان فكريتان هما علم الكلام والصوفية : أما علم الكلام فتحول إلى معركة فكرية سياسية بين الأشعرية والمعتزلة ، لذلك إنقسم علماء الكلام الى جبهتين : جبهة وقف فيها المعتزلة مع الشيعة الى جانب الدولة البويهية ، في مقابل جبهة وقف فيها الإشاعرة مع المعتدلين من المتصوفة الى جانب الدولة السلجوقية . ثم إتسعت الحركة الأشعرية حتى أصبحت تضم جميع أهل السنة والجماعة ١٠. وعد الغزالي من أقطاب الأشاعرة والرواد الأوائل مع الاشعري ت ٣٢٤ ه ، والباقلاني ت ٤٠٣ ه ، والجويني ت ٤٧٨ ه . هذا الأمر التاريخي له أهميته في فهم تلك الأهمية التي أضحت للغزالي ، ففي مثل تلك الأمواج الهائجة من الاختلاف الفكري كان لمؤلفات الغزالي وافكاره قيمتها في ترسيخ المذهب الأشعري بشكل أو بآخر في الساحة الإسلامية على المذاهب الفكرية الآخرى حتى عد من أقطاب المذهب . ومن ثم لاغرابة أن نجد أن المدرسة الأشعرية في علم الكلام التي ينتمي إليها معظم المسلمين تاريخياً تعطي للغزالي مكانة وقيمة كبرى على غيره من مفكري الاسلام ولذلك لقب بحجة الإسلام .

إن مكانة الغزالي في العالم الإسلامي عند غالبية المسلمين ترجع الى عمله الضخم وتصديه لفضح الخطر الباطني الإسماعيلي ، وللغزو الفكري المتمثل في فلسفة اليونان وهدمه لها بضربة لم تقم لها قائمة بعدها في المشرق الإسلامي وغربه ، فضلاً عن أن السابقين له من أقطاب المدرسة الأشعرية : الأشعري والباقلاني والجويني كان تأثيرهم مقتصراً على الخواص لم يتعده الى محيط عوام الناس ، بينما كان للغزالي تأثير بالغ عليهم بسبب قوة بيان الغزالي ووضوحه وسلاسته حيث قيل عنه : معلم الجماهير ١١ .

ومما يلفت النظر أن الغزالي في بعض مؤلفاته له توجه معادي لعلم الكلام خاصة كتابه واضح الدلالة (إلجام العوام عن علم الكلام) ، كما نجد ذلك في مؤلفات آخرى له كما في المنقذ من الضلال والذي يرى فيه أن علم الكلام قليل النفع لمن يطلب العلم البناء واليقين الحق لأن المتكلمين أكثر خوضهم في إستخراج مناقضات الخصوم ، ومؤاخذاتهم بلوازم مسلماتهم ١٢. بل إن الغزالي في كتابه (إحياء علوم الدين) كان أكثر حدة في هجومه على المتكلمين ، فهو يتهم علم الكلام بأنه أدى الى التعصبات الفاحشة ، المفضية الى إهراق الدماء وتخريب البلاد . بل يذكر أن الشافعي ومالك واحمد بن حنبل وسفيان الثوري وجميع أهل الحديث من السلف أفتوا بتحريم علم

الكلام ، ومن ثم كان هذا الموقف المعارض لعلم الكلام من أهم العناصر الداعمة لإتجاه المعارضين للكلام في القرون اللاحقة للغزالي١٣ . كذلك نجد الغزالي في كتابه (تهافت الفلاسفة) يقتصر على النقد لعلم الكلام وبيان سلبياته ، بينما نجد الإتجاه الإيجابي البناء لعلم الكلام في كتابه (الإقتصاد في الإعتقاد) حيث يبين في تمهيد الكتاب أن هدف علم الكلام إقامة البرهان على وجود الله وصفاته وأفعاله ، وصدق الرسل . وكل ذلك مهم لاغنى عنه لأي عاقل . مع إقرار الغزالي بأن بعض الناس الأولى لهم ترك الخوض في علم الكلام ، وأن علم الكلام من فروض الكفاية١٤ . ومن ثم يفهم من الغزالي قبوله بعلم الكلام لكن بضوابط وشروط لاتكون لكل أحد . وهدفه تهذيبه من الإشكالات التي وقع فيها وليس إلغاؤه تماماً . ويبدو أن المتكلمين اللاحقين إستعانوابإسم الغزالي كمؤيد لهم وظهير في توجههم الكلامي معتمدين على موقفه هذا في كتابه الإقتصاد .

رابعاً : أثر الغزالي :

أ ـ : على المسلمين :

كان للغزالي أثر بارز على كثير من علماء المسلمين المعاصرين له واللاحقين ، إذ عد الغزالي موسوعة عصره لإلمامه بمختلف جوانب المعرفة وتأليفه فيها .

ودليل ذلك أن الفقهاء كانوا يبحثون عنه من خلال كتبه الفقهية البارزة في الفقه الشافعي وهي : البسيط والوسيط والمبسوط والوجيز والخلاصة كل منها لمستوى دراسي وعلمي معين . والباحث عن فقهه الخاص غير المذهبي يجده في كتب آخرى لاسيما (أحياء علوم الدين) حيث تحرر في كثير من المسائل من تقليد المذهب وبحث عن الدليل ووازن بين الأقوال وحاول أن يجمع بين التصوف والفقه ، مع ملاحظة غلبة تصوفه على فقهه . أما الأصوليون فيدرسونه من خلال كتبه الأصولية (المنخول) الذي كتبه في أوائل حياته ، وإنتخله من آراء شيخه الجويني ، و (المستصفى) الذي غدا أحد دعائم علم الأصول ١٥ .

والمشتغلون بالفلسفة والكلام والمنطق يبحثون عنه من خلال مؤلفاته : مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال والإقتصاد في الإعتقاد وفيصل التفرقة ومعيار العلم والقسطاس المستقيم . والباحثون في التصوف والاخلاق والتربية يدرسونه

من خلال كتابه (إحياء علوم الدين) وكتبه الآخرى منهاج العابدين وميزان العمل ومعراج السالكين وأيها الولد . والباحثون في الاديان والفرق يدرسونه من خلال كتبه : القول الجميل في الرد على من غير الإنجيل ، فضائح الباطنية ، حجة الحق وغيرها . والباحثون في الدراسات النفسية والإجتماعية يجد مايفيده في كتاب (احياء علوم الدين) بشكل خاص لأنه سجل فيه كثيراً من الظواهر الإجتماعية في عصره ، وعرض لكثير من العلل والآفات الإجتماعية لطبقات المجتمع المختلفة ، وغرورهم وغفلتهم عن وسائل علاجهم / محللاً لأسبابها وواصفاً علاجها من فكر الاسلام ١٦.

إن مكانة الغزالي في العالم الإسلامي تعود الى عمله الفكري الضخم وتصديه لفضح الخطر الباطني الإسماعيلي ، وتصديه للغزو الفكري المتمثل في فلسفة اليونان وهدمه لها بضربة كان لها أثرها في المشرق الإسلامي وغربه ، فضلاً عن أن أقطاب المذهب الأشعري في علم الكلام : الأشعري والباقلاني والجويني كان تأثيرهم ضيقاً لخواص الناس ، بينما كان للغزالي التأثير الواسع على خواص الناس وعامتهم بسبب من قوة عباراته ووضوحها وسلاستها حتى قيل عنه : معلم الجماهير ١٧.

ومن ما تقدم نجد الغزالي موسوعة فكرية إسلامية كان لها أثرها على الفكر الاسلامي بمختلف جوانبه ، ولا غرابة أن اعطي له هذه المكانة والتعظيم التي تصل أحياناً الى المغالاة بوصفه .

ب ـ على الغربيين :

لم يقتصر أثر الغزالي عند حدود العالم الإسلامي بل تعداه الى عالم الغرب ، سواء منهم اللاهوتيون أو الفلاسفة ، من ذلك ما أشار له المستشرق الإسباني أسين بلاسيوس من أن لاهوتي اليهود إعتمدوا على الغزالي في كثير من آرائهم ، وذكر أن في كتبهم المشهورة مقاطع كاملة بل صفحات من كتب الغزالي : مقاصد الفلاسفة والتهافت والمنقذ والإحياء والميزان وغيرها ، وذلك بعد أن ترجموها في القرن الثالث عشر للرد على فلاسفة عصرهم ، ممهدين بعملهم هذا لنشر كتبه في أوربا وزيادة الإقبال عليها . كما أن الكثير من مفكري النصرانية في أوروبا إستفادوا من كتبه وإستندوا الى آرائه كالقديس توما الأكويني والمفكر الفرنسي باسكال وغيرهم ١٨.

فضلا عن ذلك كان له تأثير على ديكارت مؤسس الفلسفة الاوربية الحديثة ، وقد أثبت د . حمدي زقزوق وجود تشابه واضح بين منهج الشك عند ديكارت مع منهج الغزالي الشكية من حيث أن كليهما يهدف للوصول الى اليقين فضلا عن جهات شبه آخرى ، مما ولد إستنتاجاً لديه أن ديكارت تأثر بالغزالي خاصة وأن كتب الغزالي ترجمت الى أوربا قبل زمن ديكارت ، كما أن ديكارت كانت تربطه صلة وثيقة ببعض المستشرقين الذين كان لديهم النص العربي لكتاب المنقذ من الضلال بل يشير د . زقزوق الى ما قاله المؤرخ التونسي عثمان الكعاك من إطلاع ديكارت على أفكار الغزالي عن طريق ترجمة لاتينية لكتاب المنقذ للغزالي لاتزال موجودة في مكتبة ديكارت بالمكتبة الوطنية بباريس ، على الرغم من نفي المكتبة لذلك ١٩.

وقد إعجب بالغزالي كثير من المستشرقين منهم مونخالإلماني الذي أوضح أن عظمة الغزالي تكمن في ما بينه عن الشك ، والذي أفسح له مكاناً مرموقاً عند مفكري الغرب ، وأشار المستشرق الفرنسي كارا دي فو الى أنه سبق كانت الى نظرية عجز العقل ، وإن كتاب التهافت خير ما وضع لدراسة قيمة العقل ٢٠ .

يذهب باحثون الى أن للغزالي فضيلة على عدد كبير من فلاسفة الغرب المحدثين كالفيلسوف الفرنسي بليز باسكال ١٦٢٣ ـ ١٦٦٢ م الذي نثر في كتابه (خواطر) ما أسماه في مجال إثبات وجود الله وصدق النبوات دليل المراهنة والإحتياط الذي سبقه الغزالي إليه . كما أن الغزالي سبق الفيلسوف البريطاني ديفيد هيوم ١٧١١ ـ ١٧٧٦ م الى رأيه الذي إشتهر عنه بإنكاره للسببية . كذلك تأثر الفيلسوف الالماني إيمانويل كانت ١٧٢٤ ـ ١٨٠٤ م حينما قرر أن العقل ليس كاملاً وأنه لايعد وسيلة مثالية للوصول الى إدراك الحقائق وأنه لا يدرك الشئ بذاته ، وإنما يدركه عن طريق ما يظهر له من الحواس ولايدرك ما وراء الظواهر وحقيقة الأشياء وهو لايبعد عن كلام الغزالي كثيراً في تقييمه للعقل٢١ . وفي هذا التأثر يقول د . عبد الهادي مسعود يقول : (إن عدداً كبيراً من فلاسفة الغرب المحدثين إنما ترجع شهرتهم الى نظريات أخذوها جميعاً ـ أو على الأقل سبقهم إليها جميعاً ـ فيلسوف إسلامي واحد هو الإمام الغزالي ، ومع ذلك ان بعض المستشرقين لأهداف عديدة كانوا ولايزالون حريصين على التقليل من شأن التراث الإسلامي في ميدان الفلسفة و الفكر) ٢٢.

وبغض النظر عن مناقشة وتحقيق حقيقة تأثر المفكرين الغربيين بالغزالي ٢٣ فإن هذا الامر كان له أثره في بيان قيمة الغزالي كمفكر إسلامي على الفكر العالمي ، ومن ثم من الأهمية عد الغزالي ضمن فلاسفة الإسلام لبيان تلك القيمة وذلك التأثير للفلسفة الإسلامية وأنها فلسفة أصيلة لها آراءها الخاصة بها وفلاسفتها المتميزون . ويبدو أن هكذا توجه غفل عن أن قيمة الغزالي العلمية لا تنحصر بإطلاق وصف الفيلسوف عليه، فقيمته العلمية لا تنكر لكنه مفكر ديني لا أكثر ويصعب جداً إطلاق وصف الفيلسوف عليه .

ولعل من الأسباب الهامة لعد الغزالي ضمن فلاسفة الإسلام يرتبط بأمر تاريخي في القرن الثاني عشر الميلادي عند نقل كتاب مقاصد الفلاسفة الى اللاتينية بواسطة دومينيكوسجنديسالفي ، إذ ترك ترجمة مقدمة الكتاب الذي يوضح فيها الغزالي هدفه من تأليف المقاصد ، وأن الكتاب مقدمة لرد ونقض آراء الفلاسفة لاحقاً ، ومن ثم نشرت الترجمة في البندقية عام ١٥٠٦ بعنوان منطق الغزالي العربي وفلسفته ، وراجت الترجمة بصفتها خلاصة للفلسفة المشائية الارسطية ، وإدرج الغزالي نفسه في ضوء هذا الكتاب في عداد مشائيي الإسلام٢٤ . ولعل ما ساعد على هذا الفهم أن الغزالي في كتابه مقاصد الفلاسفة يعرض المذهب المشائي بإسلوب أقرب الى الكتب الدراسية بما ذلك التمارين التي يترك للطالب حلها ، يضاف الى ذلك أن الغزالي لم يستند في كتابه تهافت الفلاسفة الى كتابه المقاصد كما المفروض من تأليفه للمقاصد فجاء الكتاب مكتفياً بذاته ، كما أن الغزالي في المقاصد يعرض بإسهاب لمختلف المواضيع الفلسفية بما فيها المنطقيات والطبيعيات والرياضيات ، على الرغم من تصريحه بأنه لاينوي نقدها وتفنيدها ، لأنها حيادية بالنسبة الى الدين بل حتى مقبولة من جهته ، ومن ثم رأى البعض أن عمل الغزالي كان من الحيل الكلامية المعروفة المتمثلة بنشر الآراء المنكرة تحت شعار نقدها ٢٥. لكن لا ضرورة لذلك فالغزالي يقر بأهمية بعض مسائل الفلسفة وإعتراضه عليها بخصوص الإلهيات تحديداً والتي هي عماد الفلسفة بحيث يعبر عنها بالفلسفة الاولى . كما أن كتاب التهافت واضح الدلالة والقصد في تكفير عمل الفلاسفة وبطلان عملهم بحيث يصعب عد ما قام به الغزالي مجرد حيلة لإيصال الفكر الفلسفي الى الناس.

ويرى البعض ومنهم د . يوسف القرضاوي أن إسلوب الغزالي في نقد الفلاسفة كان فلسفياً بالإستعانة بإسلوب العقل نفسه حيث يقول : (إن الغزالي حينما أظهر عجز الفلسفة وتهافت الفلاسفة لم يقم ذلك على أساس ديني بل على أساس عقلي محض فهو يقارع الدليل بالدليل . كما ان الغزالي لم يهاجم كل مسائل الفلسفة بل الفلسفة الميتافيزيقية فقط) ٢٦. وهو مجرد تبرير لحشر الغزالي ضمن الفلاسفة لأن إستعانته بالعقل لا تعني كونه فيلسوفاً كيف وهو بمنهجه هذا يكفر عمل الفلاسفة المعتمدين على المنهج العقلي ويوضح تهافت طريقتهم .

كذلك هنالك أمر له أهميته في عد الغزالي من الفلاسفة يتمثل بالرغبة في إبراز دور الفلاسفة المسلمين ومفكريه وما كان لهم من مكانة وقيمة علمية ، من ذلك ما نجده في مقدمة كتاب محمد لطفي جمعه (تاريخ فلاسفة الاسلام) الذي يعد من أوائل الكتب المؤلفة من العرب عن الفلسفة الاسلامية بعرض شخصياتها على التسلسل الزمني لا بالمسائل والمواضيع حيث يبين أن سبب تأليفه لكتابه كان للإجابة عن أسئلة ثلاثة : (هل لنا حقاً أجداد في الفكر والعقل ؟ وهل لهولاء الاجداد قيمة ، في ميدان العلم الحديث ، وأين كتبهم ؟ وما مكانتهم بين ظهراني الفلاسفة الذين نقرأ تراجمهم ونرى صورهم ونعثر بشذورهم من أقوالهم في الكتب والمجلات والصحف) ٢٧. ثم يبين محمد لطفي جمعه أنه ألف كتابه للتدليل على فضل الفلاسفة المسلمين الأثني عشر الذين ضمهم كتابه ولتعيين مكانتهم على حقيقتها بين فلاسفة العالم ، ليعلم المرتاب والمتردد والمقلد أن الإسلام الذي ظهر الى الوجود منذ قرون لم يكن مدنية حرب وطعن ومادة ، بل كان مدنية عقل وعلم وفكر عميق ٢٨.

المبحث الثاني

مفهوم الفلسفة وتمييزه عن بقية العلوم العقلية :

هنالك عدم وضوح في تحديد مفهوم الفلسفة وتمييزها عن بقية العلوم العقلية الاسلامية كعلم الكلام والتصوف عند عدد كبير من الباحثين القدماء والمحدثين ، بحيث تغدو الفلسفة عندهم أي فكر عقلي . لذا يجدر تحديد كل علم من هذه العلوم بدرجة

من الوضوح والدقة سواء في ذلك التحديد القديم أو الحديث ، ليتم على ضوء ذلك تقييم وصف الغزالي بشكل علمي دقيق .

أن تحديد المفاهيم وتوضيحها بما يؤدي الى إزالة ما يتعرضها من لبس وغموض من المهمات الأساسية في مجال العلوم والأفكار لتحقيق الفهم السليم ، والإبتعاد عن معارك الفكر وأصناف الجدل غي المجدي المؤدي الى فوضى الأفكار .

أولاً : معنى الفلسفة :

في معنى الفلسفة في الفكر القديم نجد أرسطو يعرف الفلسفة بأنها البحث في الوجود بما هو وجود ، وسماها بالفلسفة الاولى وقصد بها الإلهيات تمييزاً لها عن الفلسفة الثانية ـ أي العلم الطبيعي ـ ، وسماها كذلك بالحكمة لأنها تبحث في العلل الاولى بشكل مطلق ، وسماها أيضا بالعلم الالهي لأن أهم مباحثها هو الله الموجود الاول والعلة الاولى للوجود . وقسم أرسطو الفلسفة الى نظرية تشمل الطبيعيات والرياضيات والالهيات ، وعملية تشمل الاخلاق والسياسة وتدبير المنزل (الاقتصاد) . أما الرواقيون فعرفوا الفلسفة بأنها فن الفضيلة ومحاولة إصطناعها في الحياة العملية . وذهب أبيقور الى أن الفلسفة هي السعي الى حياة السعادة بإستعمال العقل ٢٩.

أما الفلسفة في عند الشرقيين القدامى فكانت تضم العلوم العملية التجريبية فضلاً عن التفكير النظري ، وهي في جملتها تستهدف خدمة الحياة العملية وتوكيد المعتقدات الدينية ٣٠.

وسار الفلاسفة المسلمون في ضوء تعريف أرسطو مع إضافات ، فمثلا نجد الكندي يعرفها بأنها : (أعلى الصناعات الانسانية منزلة وأشرفها مرتبة صناعة الفلسفة التي حدها : علم الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان ، لأن غرض الفيلسوف في علمه : إصابة الحق ، وفي عمله : العمل بالحق وأشرف فلسفة وأعلاها الفلسفة الاولى أعني : علم الحق الاول الذي هو علة كل حق ، ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الأشرف هو المرء المحيط بهذا العلم الأشرف ، لأن علم العلة أشرف من علم المعلول ، لأنا إنما نعلم كل واحد من المعلومات علماً تاماً ، إذا نحن أحطنا بعلم علته) ٣١. وأيضا يعرفها الكندي بأنها : (علم الأشياء الأبدية الكلية إنياتها ومائياتها وعللها بقدر طاقة

الانسان) ٣٢. وتكمن أهمية تحديد الكندي للفلسفة في أن الفلسفة في عهده كانت في أول ظهورها عند المسلمين ولاتزال غير واضحة ولامتميزة عن علم الكلام ، ولذا فان الكندي عند كثير من الباحثين حلقة الوصل ونقطة الإتصال بين علمي الكلام والفلسفة حتى أخرجه بعضهم من دائرة الفلاسفة المسلمين ، لأن الكندي كان متكلماً ولم تختمر الافكار الفلسفية في ذهنه ، ومن ثم فإن الفيلسوف الاسلامي الاول الفارابي .

أما الفارابي فيعرف الفلسفة بأنها : (العلم بالموجودات بما هي موجودة)٣٣ متأثراً في ذلك بتعريف أرسطو المتقدم . أما أبن سينا فإنه يعرف الفلسفة او الحكمة كما يعبر عنها بقوله : (الحكمة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه للوجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالآخرة ، وذلك بحسب الطاقة لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالماً معقولاً مضاهياً للوجود) ٣٤. وأيضا يعرفه : (الحكمة إستكمال النفس الانسانية بتصور الامور والتصديق بالحقائق النظرية والعملية على قدر الطاقة الانسانية) ٣٥. أما أبن رشد فعاد الى رأي أرسطو في أن الفلسفة هي النظر في الموجود بما هو موجود ٣٦. إن كلام الفلاسفة المسلمين عن أن الفلسفة تكون على وفق الطاقة الإنسانية فيه الإشارة الى تمييز الفلسفة عن علوم الدين التي تعتمد أولاً على النص المقدس ويكون الجهد الإنساني بمرتبة لاحقة لفهم النص المقدس .

أما عند فلاسفة العصر الوسيط في أوروبا فان نظرة اليونان الى الفلسفة بإعتبارها رغبة في إلتماس الحقيقة لذاتها إستمرت قائمة عند بعض فلاسفة العصر الوسيط ممن فرقوا بين العلم الذي يهتدي إليه العقل بالنظر ، والمعرفة التي ينزل بها الوحي الالهي . إلا أن اخص ماميز في ذلك الوقت محاولة التوفيق بين الوحي والعقل ، والرغبة في جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد على وفاق وإتساق ، والبرهنة على أن الحقائق الموحى بها من الله ليست إلا تعبيراً عن العقل ، ومن ثم كان الإيمان ضرورياً للعقل وشرطاً لصحة تفكيره كما أشار الى ذلك القديس أنسلم ت ١١٠٩ م ٣٧ ، وقد ساعد تصور المسيحية هذا لله على ذيوع مذاهب كثيرة تجعل حجر الزاوية في تفكيرها رد كل ما في الكون من ظواهر وأفعال وحركات الى الله الحال في الكون . وهكذا نجد أن الفلسفة إستخدمت من علماء اللاهوت المسيح ومتكلمي الاسلام للذود عن العقيدة الدينية ٣٨. وهذا الاستخدام له دلالته في فهم كيفية توظيف رجال الدين ومنهم

المتكلمون للفلسفة وجعلها أمراً مرادفاً لعلم الكلام . وهو ما يساهم في ألقاء الضوء على السبب الذي دعى لعد الغزالي من فلاسفة الاسلام .

أما في العصر الحديث فقد إتجه الفكر إبتداءاً من عصر النهضة الى إحياء التراث الفلسفي اليوناني والروماني بترجمة كتب مفكري اليونان مستعينين بجهود مفكري الاسلام في تلك الكتب لكونهم حلقة وصل هامة لنقل ذلك التراث ، وإقترن هذا بالاعتزاز بسلطة العقل الذي كانت الكنيسة المسيحية كبلته وقيدته طوال العصور الوسطى .

ولما بدأ العصر الحديث تطلع الفلاسفة الى إنشاء فلسفة جديدة أقامها أصحاب الإتجاه العقلي على العقل ، وأقامها أصحاب الإتجاه التجريبي على الملاحظة والتجربة . فديكارت مؤسس الإتجاه العقلي في الفلسفة الاوربية الحديثة يعرف الفلسفة بأنها علم بالمبادئ الاولى ، وشبه الفلسفة بشجرة جذورها ما بعد الطبيعة وجذعها علم الطبيعة وفروعها : الطب والميكانيكا والاخلاق . أما فرنسيس بيكون ت ١٦٢٦ م مؤسس الإتجاه التجريبي في الفلسفة الحديثة فعد الفلسفة تفسيراً وصفياً للكون عن طريق الملاحظة والتجربة قصد السيطرة على الطبيعة والتحكم في مواردها ٣٩.

أما أبرز الإتجاهات في تحديد مفهوم الفلسفة عند الفلسفات الاقرب عهداً فيتمثل في عدة إتجاهات ، منها : الإتجاه التقليدي ، الذي يجعل الفلسفة علم الوجود الكلي مع الإهتمام بتحديد مكان الإنسان منه وكفالة خدمته ، أو الإقتصار على كشف الحقيقة لذاتها . ومنها : إنكار قيام الوجود العام والإنصراف عن دراسته الى البحث في الواقع المحسوس الذي يتيسر إخضاعه لمناهج البحث التجريبي كما ذهبت الفلسفة الوضعية . ومنها : الإنصراف عن النظر العقلي المجرد الذي يهدف الى كشف الحقيقة ويقتصر على مجرد المعرفة الى البحث الذي يهدف الى تغيير العالم وخلق مستقبل جديد للبشرية ، كما ذهب أصحاب المادية الجدلية ودعاة الفلسفة البراجماتية الامريكية . ومنها : إسقاط الوجود العام من نطاق البحث الفلسفي ، وقصر النظر العقلي على وجود الانسان الواقعي المشخص ، والإهتمام بدراسة صلته بالكون وعلاقته بالآخرين كما ذهبت الفلسفات الوجودية ٤٠.

وإستكمالاً للحديث عن معنى الفلسفة وتعريفها نتناول خصائص الموقف الفلسفي التي تميزه عن غيره من العلوم ، والتي يمكن إجمالها في الآتي : أنه موقف قلق وحيرة ودهشة ، وأنه موقف تأمل وتفكير ، وأنه موقف شك يرفع صاحبه فوق الإعتقاد التعسفي الذي يفتقر الى ما يبرره ، وأنه موقف تسامح وسعة صدر ، وأن صاحب الموقف الفلسفي يميل على الدوام الى الإسترشاد بما تشير عليه الخبرة الحسية ويمليه العقل ، وأنه موقف إرتياب وتعليق مؤقت للحكم ، وأنه موقف نظر عقلي يرتفع فوق الشك الهدام الذي يؤدي بصاحبه على الدوام الى التوقف عن التفكير وتعليق الحكم ، وأنه موقف يتسم بالمثابرة ، وأنه موقف يتجرد عن العاطفة والإنفعال٤١.

ويمكن إجمال صفات الفيلسوف في حرصه على حرية تفكيره وشجاعته الأدبية ونزاهته العقلية وروحه النقدية وسماحته وتواضعه وعدم تعصبه وتأنيه في إصدار أحكامه فضلاً عن الشك فيما ألف الناس من حقائق وحرصه على البحث والتأمل وإعادة النظر في كل ما يقرأ وما يسمع ٤٢.

ثانياً : التمييز بين الفلسفة والدين :

في التمييز بين كل منهما نجد أن المشهور في الفلسفة أنها جهد عقلي خالص لا إرتباط لها بدين أو أي فكر آخر لايسنده العقل . وعلى الرغم من ذلك فإنه هنالك نوع من التقارب بينهما . فإذا كانت الفلسفة تبحث عن الإنسان والكون والإله فإن الدين يتناول بالبحث هذه المواضيع لكن الإختلاف الجوهري بينهما يتمثل بالمنهج ، فالفلسفة المنهج العقلي الحر مع إختلاف كل فيلسوف بتكوينه العقلي الخاص وبيئته الحاضنة ، بينما الدين يستند الى الوحي الالهي المتصف بالقداسة والعصمة .

وفي ضوء ما تقدم نجد إتجاهين في تقييم كل منهما وبيان رجحان أحدهما على الآخر ، هما إتجاه الفلاسفة وإتجاه الفقهاء ورجال الدين . فالفلاسفة المشائيون منهم خاصة قسموا طرق الاستدلال الى ثلاث طرق رئيسية : برهانية ، تكون للفلاسفة لأنها تفيد اليقين . وجدلية ، تكون للمتكلمين تكون صادقة في الأكثر دون أن تصل الى اليقين . وخطابية ، تكون للفقهاء ورجال الدين ويتساوى فيها الصدق والكذب وتهدف الى إقناع السامع برأي والتصديق به دون إيراد للدليل والبرهان مع عدم الوصول للمعرفة

الحقة . وهذا ما يشير إليه الفارابي وإبن رشد ٤٣. ويفهم من هذا تقديم الفلاسفة لمنهجهم العقلي على منهج الفقهاء . وفي المقابل نجد رجال الدين والفقهاء ينظرون للأمر بشكل مغاير . ومن ذلك ما نجده عند الدكتور عبد الحليم محمود شيخ الأزهر من تحديده لسمات عامة للفلسفة تميزها عن السمات العامة للدين ، وذلك في عدة نقاط هي٤٤ :

١ ـ إن الفلسفة ليس لها مقياس تفرق به بين الحق والباطل أو الصواب والخطأ إلا العقل ، وكل فيلسوف يدعي أن ما وصل إليه بعقله هو الحق ، بينما الدين يعتمد على مقياس ثابت لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه .

٢ ـ إن نتائج الفلسفة ظنية بينما نتائج الدين يقينية .

٣ ـ إن إختلافالأراء بين الفلاسفة أمر معتاد فكل فيلسوف يهدم آراء من سبقه ويزعم أن رأيه الحق ، بينما الدين الحق ثابت دائم .

٤ ـ إن الفلسفة لا رأي ثابت ومحدد لها في أي مسئلة من مسائلها ، ففي كل مسئلة هنالك من يثبت وهنالك من ينكر .

ثالثاً : التمييز بين الفلسفة وعلم الكلام :

علم الكلام من العلوم الإسلامية الاساسية ذات المنحى العقلي . ونجد لعلماء الاسلام عدد من التعريفات منها تعريف الغزالي الذي يعرفه بقوله : (علم الكلام مقصوده حفظ عقيدة السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة ... فأنشأ الله طائفة المتكلمين وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب يكشف تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة ، فمنه نشأ علم الكلام وأهله) ٤٥. وقريب من هذا التعريف ما يذكره إبن خلدون بقوله : (علم الكلام ، هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والرد على المبتدعة المنحرفين في الإعتقادات عن مذهب السلف وأهل السنة) ٤٦ . وواضح من تعريف الغزالي إقراره بمشروعية علم الكلام لكن ليس بشكل مطلق بل بتحديده بقيود وضوابط شرعية كيلا يخرج عن عقيدة السنة المأثورة كما يعبر . ومن ثم إذا خالف تلك القيود فهو علم مرفوض .

ويعرفه عضد الدين الإيجي ت ٧٥٦ هـ بقوله : (علم يقتدر معه على إثبات العقائد الدينية بإيراد الحجج ودفع الشبه) ٤٧. وفي ضوء هذا التعريف سار علماء الاسلام اللاحقين له كالتهانوي وطاش كبري زاده٤٨ . أما الشريف الجرجاني ت ٨١٦ هـ فيعرفه بقوله : (علم يبحث فيه عن ذات الله تعالى وصفاته وأحوال الممكنات من المبدأ والمعاد على قانون الإسلام ، والقيد الاخير لإخراج العلم الإلهي للفلاسفة) ٤٩. والعبارة الاخيرة من الجرجاني لها أهميتها في تمييز وبيان الاختلاف بين عمل الفلاسفة في الالهيات وعمل المتكلمين ، وأن المتكلمين يسيرون على وفق قانون الإسلام دون الفلاسفة . وهو تفريق واضح بين العلمين .

ومما تقدم من تعريفات نجد أن علم الكلام يهدف الى إثبات العقائد الدينية مستعيناً بمنهج البحث والنظر العقلي ، فضلا عن دفع شبه الخصوم ، مما يعني وجود هدف مسبق سابق للبحث وهو أمر مرفوض في المنهجية الفلسفية .

إن علم الكلام هو الأصل الذي تبتني عليه العلوم الإسلامية الاخرى ، فبدون إثبات وجود إله خالق قادرعليم بعث رسله بالتكاليف لاتقوم قائمة علمية للعلوم الإسلامية الآخرى من فقه وحديث وتفسير . كما أن المتكلم يعتمد على التوفيق بين العقل والنقل ، ومن ثم لابد للمتكلم من الإحاطة بالعلوم العقلية والنقلية معاً ، ويبدو أن هذا الإعتماد على العقل هو الدافع الاساس والمستند الاول للخلط والتوحيد بين المتكلمين والفلاسفة .

لكن هنالك نقاط إختلاف جوهرية بين علم الكلام والفلسفة ، فهما يختلفان في نقطة البداية ، فالمتكلم يبدأ من عقيدة يؤمن بها مسبقاً ، ويقوم بالإستدلال على ما آمن به بالعقل وإيراد الادلة العقلية على صحة ما يؤمن به بقلبه . ومن ثم فالعقيدة والنص الديني لهما قيمة كبرى عند المتكلم لأن البحث عنده على وفق قانون الإسلام كما تقدم في تعريف الجرجاني . أما الفيلسوف فإنه يبدأ بحثه دون عقيدة مسبقة بل هو يبحث بعقله عن الأشياء والموضوعات ، ويعتمد النتيجة التي يقوده إليها بحثه سواء وافق رأي الاسلام أو بقية الإديان أو خالفها ، كما نجد ذلك عند فلاسفة اليونان أرسطو وأفلاطون مثلاً ، فهو ليس بصاحب عقيدة مسبقة ، فيكون بحثه موجهاً لتأييدها منذ بداية البحث كالمتكلم .

كذلك يختلف المتكلم والفيلسوف في نقطة النهاية والغاية التي يهدفان إليها ، ومن هنا نجد أن المتكلم يكون نظره في البحث عن الطبيعة بمنظار ديني من حيث أنها تدل على فاعلها ، بينما نظرة الفيلسوف محاولة تفسير الطبيعة . وفي ذلك يقول إبن خلدون : (وإعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون في أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها على وجود الباري وصفاته ... وهو نوع إستدلالهم غالباً والجسم الطبيعي ينظر فيه الفليسوف في الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم ... وهو ينظر في الجسم من حيث يتحرك ويسكن ... والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل) ٥٠. ولعل هذا سبب تمسك المتكلمين بدليل حدوث العالم لإثبات وجود الله ووحدانيته ، مستندين الى الادلة التجريبية الواقعية المستقاة من الواقع المشاهد . بينما تقوم أدلة الفيلسوف على الاساس التجريدي العقلي ، فيستند لوجود الله من فكرة الواجب والممكن العقلية ، بينما المتكلمون يستندون الى فكرة الحدوث والقدم .

وفي هذا التفريق نجد طاش كبري زاده ت ٩٦٢ هـ يقول : وقيل موضوعه ﴿ علم الكلام ﴾ الوجود من حيث هو وجود ، وإنما يمتاز عن العلم الإلهي الباحث عن أصول الوجود المطلق بإعتبار الغاية ، لأن البحث في الكلام على قواعد الشرع ، وفي الإلهي على مقتضى العقل ٥١. فالمتكلم يستند الى ما جاء به الدين من إعتقادات ثم يلتمس الحجج العقلية التي تدعمها ، أما الفيلسوف فيبحث بعقله ويرى حقاً ما توصل إليه بالدليل دون نظر الى ما جاء به الدين ، فالمتكلم يعتقد ثم يستدل ، بينما الفيلسوف يستدل ثم يعتقد ٥٢.

أما المنهج فيختلف كل منهما في أن المتكلمين يستعينون بالقياس الجدلي الذي يقوم على مقدمات مشهورة أو مظنونة ، سواء أكانت تلك المقدمات أولية أو غير أولية . أما الفلاسفة فيستخدمون القياس البرهاني ٥٣. ومن المعروف منطقياً أن الجدل لايوصل الى اليقين بخلاف البرهان .

وأما من حيث تأثر كل منهما بالثقافات الاجنبية خاصة الفلسفة اليونانية نجد أن تأثر علم الكلام أقل خاصة عند أوائل المتكلمين الذين رأوا إستبعاد الفلسفة اليونانية من دائرة الدين ، لأنها بعيدة عن مضامينه وقواعده كما يتمثل ذلك في ميتافيزيقيا أرسطو التي عدوها مخالفة للدين . في الوقت الذي كان أثر الفلسفة اليونانية بارزاً على الفلاسفة

المسلمين . وكان لهذا الأثر قيمته في الهجمة التي تلقاها فلاسفة الاسلام من رجال الدين ومنهم الغزالي .

وعلى الرغم من ذلك فإنه يلاحظ تأثر علماء الكلام المتأخرين بالفلسفة بحيث نجد تقارباً بين الآراء الكلامية والفلسفية وطريقة عرض كل علم لمسائله . وفي ذلك يقول إبن خلدون : (ولقد إختلفت الطريقتان ﴿ أي طريقة علم الكلام والفلسفة ﴾ عند هولاء المتأخرين وإلتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنيين عن الآخر ، ولايحصل عليه طالبه من كتبهم) ٥٤.

ويرى د . علي المغربي أن بداية هذا التأثر بين علمي الكلام والفلسفة وجد أولاً عند الغزالي ومن بعده فخر الدين الرازي ت ٦٠٦ هـ دون أن يغفل الى كون نصير الدين الطوسي ت ٦٧٢ هـ يعد أهم من قام بمزج علم الكلام بالفلسفة وألبس مشاكلها ثوب الفلسفة بحيث صارت في جوهرها موضوعات تقرب في طرحها من أن تكون موضوعات فلسفية بحتة ٥٥ .بينما يرى د . عباس محمد حسن سليمان أن إبن سينا هو الفيلسوف الاول الذي أعطى علم الكلام المنهج الفلسفي ، وأن كان يقدم حلولاً فلسفية لمسائل العلمين . وأن هذا الاسلوب كان له أثره على عبد الملك الجويني ت ٤٧٨ هـ إستاذ الغزالي . وهذا التأثر على الجويني يظهر في إستدلاله على وجود الله ، وأيضا رفضه لمبدأ الباقلاني ت ٤٠٣ هـ أحد أقطاب المذهب الأشعري في (أن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول) وهو المبدأ الذي قيد المتكلمين عن الإستفادة من الفلسفة ، ومن ثم أفسح المجال للاراء الفلسفية التي نشرها إبن سينا وتلامذته ، فاتحاً بذلك الطريق للمتكلمين اللاحقين للمزج بين علمي الكلام والفلسفة ٥٦.

ويظهر أن الغزالي تأثر بإستاذه الجويني في المنحى العقلي في بحث العلوم ، لكنه رفض الإفراط في إستخدام العقل كما هو طريقة الفلاسفة بما يؤدي الى الخروج من الدين . ذلك أن من الفلاسفة من كان له إتجاه عقلي صرف لايبالي أحيانا في جانب من فلسفته بمخالفته لنصوص القرآن ، ولا يلتفت الى مراعاتها والإلتزام بها إلا قليلاً ، ومثل هذا الإتجاه عند الغزالي كل من : الفارابي وإبن سينا فضلاً عن إبن رشد لاحقاً . وعلى ذلك فالغزالي يؤيد إسلوباً معتدلاً في علم الكلام بعيداً عن تعقيدات الفلاسفة .

وفي ضوء ذلك صار المؤرخون للفكر في الإسلام يميزون في العصور اللاحقة بين التيار العقلي المسرف في علم الكلام عن النهج الكلامي المعتدل بقولهم : (إن البحث في الكلام يكون على قواعد الشرع وقانون الإسلام ، وفي الفلسفة = العلم الإلهي على مقتضى العقول فحسب) ٥٧.

وعلى الرغم من ذلك فإنه لايمكن عد الغزالي من خلال مؤلفاته نفسها من المتكلمين ، إذ أنه يوجه لهم عدة ملاحظات أهمها :

١ ـ إن المتكلمين أو أهل الرأي والنظر كما يعبر عنهم خاضوا في البحث عن الجواهر والأعراض ، وأتبعوا في دفاعهم عن السنة أساليب ومقدمات خصومهم المنطقية ، وهذه الإساليب منافية لطبيعة الدين ، عاجزة عن إدراك حقيقة الإيمان .

٢ ـ إن محاولاتهم لم تحسم الجدل بين المؤمنين ، وكان الأجدر حصرها في دائرة ضيقة ، وإن يلجم العوام عن علم الكلام ، لأن حاجة العوام الى الإيمان لا الى الجدل .

٣ ـ إن علم الكلام قد يكون وافياً بمقصود الذين هدفوا منه الى محاربة البدع ، لكنه ليس وافياً بمقصود الغزالي في الوصول الى العلم اليقيني .

ومن الناحية التاريخية نجد كلاً من المعتزلة والإشاعرةإستعانوا بمسائل الفلسفة ، فالمعتزلة أولاً تسلحوا بالفلسفة للرد على خصومهم الملاحدة وأرباب الملل والنحل الآخرى . وجاء الأشاعرة بعدهم على المنوال نفسه فخلطوا بين مسائل الكلام والفلسفة ، كما نجد ذلك أولاً عند الباقلاني ثم الجويني والغزالي لاحقاً . ولاجل ذلك نجد كثيراً من قضايا الفلسفة ومسائلها موجودة في علم الكلام ، وهذا الأمر فضلاً عن إفساح المجال للرد على الفلاسفة بمنهجهم هو السبب في الخلط بين علم الكلام والفلسفة ٥٨.

وإستكمالاً للبحث فإنه على وفق وجهة نظر دينية مرجحة لعلم الكلام على الفلسفة فان الخلاف بين علم الكلام والفلسفة يتمثل بامور٥٩:

١ ـ إن الفيلسوف ينشئ عقيدته من خلال عقله بينما عالم الكلام تأتيه العقيدة جاهزة .

٢ ـ إن الفيلسوف غالباً يضل في بحثه ، ولايصل الى الحقيقة لأنه يبحث في قضايا لا يستطيع العقل أن يصل الى كنهها ، ولذلك فهو قلق دائماً . أما عالم الكلام فهو على يقين من صدق عقيدته ، ولذلك هو مطمئن دائما وبعيد عن التوتر والقلق .

٣ ـ إن المنهج الذي تعتمد عليه الفلسفة هو العقل وحده ، بينما المنهج الذي يعتمده علم الكلام منهج العقل والنقل معاً ، وهو ما يرجح كفة علم الكلام .

٤ ـ إن قضايا علم الكلام يقينية بينما قضايا الفلسفة نصيبها الظن والإحتمال .

ومع هذا الاختلاف المشهور بين علمي الكلام والفلسفة إلا أنه نجد محاولات لإعطاء صبغة فلسفية لعلم الكلام ، وأنه جزء من الفلسفة ، ولعل من أشهر من بين ذلك د . إبراهيم مدكور في كتابه (في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه) حيث بين أن الفلسفة الإسلامية حاولت (أن تبين للناس أن الوحي لايناقض العقل ، وأن العقيدة إذا إستنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم ، وأن الدين إذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفياً كما تصبح الفلسفة دينية . فالفلسفة الإسلامية وليدة البيئة التي نشأت بها والظروف التي أحاطت بها ، وهي كما يبدو فلسفة دينية روحية) ٦٠. ثم يضيف لاحقاً بأنه لايمكن : (أن نأخذ فكرة كاملة عن التفكير الفلسفي في الإسلام ، إن قصرنا بحثنا على ما كتبه الفلاسفة وحدهم ، بل لابد نمده الى بعض الدراسات العلمية ، والبحوث الكلامية والصوفية ، ونربطه بشئ من تاريخ التشريع وأصول الفقه) ٦١.

وهذه الآراء منشأها الخلط بين الفلسفة وغيره من العلوم ، فالفلسفة شئ يختلف عن باقي العلوم الفكرية ذات الجانب العقلي فهي أقرب لإصطلاح الفكر منه الى إصطلاح الفلسفة . وهكذا أمر يوجد عند بعض رجال الدين لإبراز قيمة ما بذله علماء الاسلام ، وهو لاينكر لكن يصعب إعطاء مصطلح الفلسفة بدقة عليها .

وفضلا عن ذلك نجد من لا يشترط الموضوعية والحياد وغياب الأحكام المسبقة عن البحث في البحث الفلسفي ، ودليل ذلك ما نجده عند أرسطو من قوله بالمحركات الخمس والخمسين فضلا عن المحرك الاول متأثراً ببيئته . كذلك ما بذله الفليسوف الالماني هيجل ت ١٨٣١ م في دفاعه عن لا معقولية المسيحية في بعض معتقداتها المنافية للعقل . ومن ثم (فالحيدة والموضوعية والتحرر من الأفكار في مجال الفلسفة مجرد كلمات لا معنى لها . وهذا منهج هدام تبناه البعض حتى يخرجوا من نطاق الفلسفة كل من يصدر في فلسفته على أساس من الفكر الديني وبهذا نستطيع أن نقول إن عالم الكلام يجمع بين كونه عالماً بالكلام وبين كونه فيلسوفاً ، ولا أدل من ذلك من المباحث الفلسفية الكثيرة التي تضج بها كتب علم الكلام مثل مباحث الجواهر والأعراض والزمان

والمكان والطفرة والحال والمعدوم) ٦٢. لكن الموضوعية والحياد مطلوبة بشكل أساسي وأولي في الفلسفة بينما علم الكلام هدفه الدفاع عن العقيدة من البداية ، وإذا خالف فيلسوف هذه الموضوعية أحياناً فما ذلك إلا لصعوبة الوصول الى الموضوعية دائماً بحيث يرى البعض إستحالة الوصول إليها ، على الرغم من أن المطلوب من الموضوعية بذل الجهد للوصول إليها . كذلك وجود بعض المباحث الفلسفية في علم الكلام لا يعني التوحيد بينهما وأن لافارق لهما ، فهناك أكثر من علم من العلوم الإسلامية فيها تقارب كبير بين مواضيعهما ، دون أن يدل ذلك على أنهما علم واحد ، كما هو الحال في علمي الكلام وأصول الفقه وأيضاً علمي البلاغة والنحو على سبيل المثال .

رابعاً : **التمييز بين الفلسفة والتصوف** :

يختلف التصوف عن الفلسفة فضلاً عن علم الكلام في أنه يلتمس الحق عن طريق تطهير النفس وإعدادها لقبول الإلهام الإلهي ، فالمتصوفة يعتقدون أن النفس من أصل طاهر شريف تلوثت بأدران الجسد وخضغت له فإستغلها في أغراضها الحيوانية ، لذلك فإن النفس تأمل في التحرر من عبوديتها وإستعادة طهارتها السابقة ، وذلك يكون بقهر الجسد وإذلاله وحرمانه رغباته ، فإذا تم لها ذلك سمت نحو الله وإستمدت منه المعرفة الصحيحة ، وسلكت بهديه طريق الحق ٦٣.

إن غاية التفلسف عند فلاسفة اليونان والإسلام تتمثل بتحقيق السعادة بالفكر والتأمل العقلي الخالص . والى مثل هذه الغاية ذهب صوفية الإسلام ، إذ الأصل في التصوف العكوف على العبادة والإنقطاع الى الله والإعراض عن زخارف الدنيا وزينتها والزهد يقبل عليه الجمهور من لذة ومال وجاه ، حتى إذا فشا الإقبال على الدنيا بشكل بارز منذ القرن الثاني الهجري سمي الخواص الذين إشتدت عنايتهم بإمور الدين بالزهاد والعباد . فلما ظهرت الفرق الإسلامية العقائدية وزعم كل منها أن فيهم عباداً وزهاداً إنفرد أهل السنة المقبلون على العبادة بإسم الصوفية والمتصوفة ٦٤ .

ولقد أصبح التصوف يهدف الى تذوق العقيدة عن طريق القلب لا البحث فيها وتوكيد تعاليمها بمنطق العقل كما يفعل علماء الكلام ، بل إنه يريد تذوقها بنور يشرق في النفس من مصدر يقوم وراء العقل . والعلم عند المتصوفة يأتي عن طريق الحدس أو

الذوق أو الكشف ، والتي تقابل البرهان العقلي عند الفلاسفة والمتكلمين ، ومن ثم لا يستقي الصوفي علمه من خبرة ولا يستمده من معلم أو كتاب ، وإنما يأخذه مباشرة متى صفت النفس وإنكشف حجاب الحس ٦٥.

لكن التصوف بدأ يستهدف الإتحاد بالله عن طريق فناء النفس كما ذهب البسطامي ت ٢٦١ ه أو بقصد حلول الله في مخلوقاته كما ذهب الحلاج المقتول ت ٣٠٩ ه . وقد ضاق أهل السلف والمتكلمون بهذه النظريات التي عدوها خروجاً عن سنة الدين القويم ، وكان الغزالي أبرز من تصدى لهذه النظريات ممثلاً التصوف المساير للكتاب والسنة مقرراً قيام الحدس والفيض والإلهام أداة لإدراك العالم الباطن ، مصرحاً بأن الطريقة التي تنكشف بها الحجب عن أعين القلوب هي التعبد لا التأمل ٦٦ . والعلم اليقيني في رأي الغزالي تكون له طبيعة ذاتية حدسية ، وهو لا ينشأ عن العقل ولا عن الشرع ، بل يعتمد على تجربة روحية قلبية ذوقية وليدة الإلهام ، المستند الى التوكل ، وبالتوكل يكون الإيمان ، والإيمان قوام اليقين ٦٧. وهذا الموقف من الغزالي في مواجهة الأفكار الصوفية غير المقبولة دينياً له قيمته أيضا في تقدير قيمة الغزالي في البيئة الإسلامية ، خاصة إذا ما علمنا أن هذه الأفكار كان لها وجودها المؤثر في عصر الغزالي ، وكان رده عليها أثره في تحجيمها وتقليل أعداد أتباعها .

ومما تقدم نلاحظ أن التصوف يتفق مع الفلسفة الإسلامية في أن كليهما يستهدف الإتصال بالله تحقيقاً للسعادة ، وإن إختلفت الطريقة في كل منهما . فالفلسفة تصطنع التأمل والنظر العقلي الذي يسلم الى الفيض والإلهام . أما التصوف فإنه يغلب العمل على النظر ، ويقدم التعبد على التأمل ، لأنه أصلاً تجربة روحية تقوم على التقشف والزهد والحرمان والجوع والتهجد والذكر وقطع العلائق كلها ونحو ذلك مما نجده في كتب المتصوفة . يضاف الى ذلك أن السعادة تتحقق عند الفلاسفة المسلمين بمجرد إتصال الحكيم بالله دون إندماجه في الذات الإلهية إندماجاً كاملاً يمكن أن يوصف بالإتحاد أو الحلول كما هو شأن المتصوفة ٦٨. فضلاً عن ذلك فإن المتصوف يبحث عن الحقيقة لغاية محددة بينما الإتجاه العام للفلاسفة البحث عن الحقيقة مهما كانت دون غاية محددة بشكل مسبق .

ولقد تبنى الغزالي طريق التصوف منطلقاً من إعتبار الصوفية وحدهم أرباب الحق ، وأن التصوف تجربة ومعاناة حقيقية واضعاً بذلك طريقاً للوصول الى الله أساسه مجاهدة النفس ونهايته الفناء والتوحيد والمعرفة والسعادة . وفي ضوء ذلك عد د . إبراهيم مدكور أن الغزالي مؤسساً للتصوف السني ، وواضع إصوله وقواعده ، ومبين طرقه ووسائله في كتابه (إحياء علوم الدين) الذي أضحى عمدة المتصوفين المتأخرين بلا إستثناء٦٩.

ومما تقدم نستنتج أن عدداً من الباحثين في الفلسفة الإسلامية يدخلون تحت مفهوم الفلسفة المحدد الدقيق موضوعات غير مرتبطة بها بل مرتبطة بعلم الكلام وأصول الفقه والتصوف ٧٠ . وهو أمر يجانب الصواب وله أسبابه في البيئة الإسلامية . ولا يعني هذا عدم أهمية هذه المواضيع ، والتقليل من قيمتها في الفكر الإسلامي ، إنما المقصود أن هذه المواضيع لا ترتبط بالدقة بمفهوم الفلسفة لمجرد أنها تستعين بالمنهج العقلي . بل لابد من التمييز بين البحث على وفق منهج فلسفي محدد المعالم وبين بحث لا يلتزم بتلك المنهجية .

وعلى ضوء ذلك من المهم التمييز بين دائرة فلسفية محددة دقيقة ذات منهجية واضحة ، وبين دائرة واسعة لا تلتزم بذلك . الدائرة الأولى ، يدخل فيها مفكرون يصدق عليهم وصف الفيلسوف ، أم الآخرى فلا حتى وأن كان لهم إهتمامات فكرية قريبة الصلة بالفلسفة أو تبحث بمواضيع فلسفية بمنهجية مختلفة . فليس كل بحث عن موضوع فلسفي يعد فلسفياً . دون أن يقلل هذا من جهد وقيمة ما بذلوه .

إن من الضروري عدم الخلط بين منهج في التفكير يلتزم به الفيلسوف ويقوم على العقل أساساً ، ومنهج في التفكير يقوم على الجدل كما هو حال المتكلمين عموماً ، ومنهج في التفكير يعتمد على القلب وشهادة الذوق والوجدان . فلكل منهج خصائصه ومميزاته . ومن ثم إذا كان لدى علماء الكلام والتصوف نوع من التفكير القريب من الفلسفة ، فإنه لا يصل الى مستوى المذهب الفلسفي على وفق المنهجية المطلوبة من الفيلسوف . وفي ذلك يقول د . عاطف العراقي : (بأن على المشتغلين بالتراث الفلسفي العربي عدم الوقوف عندما حفظوه منذ زمان طويل ، بأن الفلاسفة هم فلان وفلان ، لكن لابد من التسائل قبل ذلك : ولم كان هذا الرجل فيلسوفاً ؟ فإن كان صاحب منهج

له خصائصه المحددة ، فهو إذن من حقه أن يدخل تاريخ الفلسفة من أوسع أبوابها . وإن لم يكن كذلك فلا ضير عليه ، لأن هناك تواريخ آخرى غير تاريخ الفلسفة كتاريخ الفقه وتاريخ الأدب ... الخ) ٧١.

خامساً : التمييز بين الفكر والفلسفة :

ينبغي تحديد مصطلح الفكر أيضاً ليتم تمييزه عن الفلسفة . وهذا المصطلح يعرف بأنه : (إنتقال النفس من المعلومات التصورية والتصديقية الحاضرة فيها إلى مجهولاتها المستحضرة) ٧٢. ومن ثم الفكر : (حركة ﴿ للنفس ﴾ من المطالب الى المبادئ ثم من المبادئ الى المطالب) ٧٣. ويعرف إبن سينا الفكرة : (حركة ما للنفس في المعاني مستعينة بالتخيل في أكثر الأمر تطلب بها الحد الأوسط أو ما يجري مجراه مما يصار به إلى علم بالمجهول حالة الفقد ، إستعراضاً للمخزون في الباطن أو ما يجري مجراه) ٧٤. وكلام إبن سينا هذا يتحدث عن الفكر أي كان عن الإنسان ، والذي يكون بالإستعانة بالتخييل أي الحواس الباطنة ، ومن ثم لا يشمل العقل . وهو تفريق أولي مهم بين الفكر والفلسفة .

ونجد تعريفات اخرى للفكر أكثر وضوحاً منها : (جملة النشاط الذهني من تفكير وإرادة ووجدان وعاطفة شاملاً ما يتم به التفكير من أفعال ذهنية تبلغ أسمى صورها في التحليل والتركيب والتنسيق ، وهو بهذا خاصية إنسانية) ٧٥. وعلى ضوء هذا الفكر يشمل ما هو أكثر من العقل ، بل جميع العمليات التي يقوم بها الإنسان للوصول الى رأي معين .

أما المفكر فهو من يملك رؤية نقدية ينقل من خلالها تناقضات مجتمعه ومشكلاته ليجد لها الحلول أو ينبههم على تلك المشكلات فينذرهم من خطورتها ويوجههم نحو طريق أفضل ، بما يملك من رؤية شاملة فاحصة للواقع والتاريخ ٧٦. فالمفكر على ذلك من يستخدم فكره بطريقة مثلى أكثر دقة وعمقاً من عامة الناس .

إن المفكر بسبب إشتغالهبإكتشاف الحقائق وإستخدامه الموسع للنقد يجد نفسه بعيداً عن القطع والحسم في كثير مما يقوله ، وطريق المفكرين يبدأ بحب البحث وينتهي بالتفاني في البحث ، وحين يبلغ الباحث مرتبة عالية في العلم والفكر ويجد نفسه في القمة ، فإن

إكتراثه بنقد المخالفين يصبح أقل أهمية لديه ، كما تكبر لديه الجرأة على صياغة المفاهيم والمقولات وتقديم الإطروحات الجديدة . والفكر الحق يكون شديد الدقة في إحكامه وإستنتاجاته٧٧.

والمفكر يشبه الفيلسوف في أنه يظل في حالة مستمرة من التلمس للمنهجية الصحيحة في التفكير ، لكن على أساس مقدار التجريد والتنظير والتعالي عن الواقع فإن المفكر أدنى مكانة من الفيلسوف ٧٨.

أما الفكر الإسلامي فهو كل ما انتجه فكر المسلمين منذ مبعث الرسول (ص) الى اليوم في المعارف الكونية المتصلة بالله والعالم والإنسان ، والذي يعبر عن إجتهادات العقل الإنساني لتفسير تلك المعارف العامة في إطار المبادئ الإسلامية عقيدة وشريعة وسلوكاً ٧٩. كما أن الفكر الإسلامي هو نتاج الفكر الذي يتصدى للفلسفات والنظريات الغربية ناقداً لها وواضعاً البديل الاسلامي محلها ٨٠.

وواضح أن الغزالي كان يهدف من معرفة الفلسفة ردها وبيان تناقضها وواضعاً البديل لها المتمثل بإتجاه المتصوفة المسلمين ، لا أن يكون من الفلاسفة ، ومن ثم كيف يعد منهم .

المبحث الثالث

إعتراض باحثين على وصف الغزالي بالفيلسوف :

تأييداً لما نقدم نجد عدداً من الباحثين يصرحون أو يشيرون الى أن الغزالي ليس بفيلسوف . ولعل أبرز هولاء الباحثين عارف تامر ٨١ في كتابه (الغزالي بين الفلسفة والدين) فهو ينتقد بشدة وبتفصيل من يعد الغزالي فيلسوفاً ، ولذا يستغرب ويتأسف من وضع الفلاسفة في صف علماء الدين ، ويتعجب من عد بعض الباحثين الغزالي من الفلاسفة المسلمين الكبار ، بحيث يبدو أن هولاء لم يفهموا المقصود من كلمة فيلسوف ، أو أنهم لم يكلفوا أنفسهم قراءة مؤلفات الغزالي وتدقيقها ومقابلتها ، أو قد يكونوا قرأوها دون أن يفهموا مقاصد الغزالي بالنسبة لكتب الفلاسفة الإسلاميين ٨٢.

وللتدليل على كلامه يبين عارف تامر ماهو الشائع من معنى الفلسفة وأقسامها فيذكر أن كلمة فلسفة تعني الحكمة أو معرفة الأشياء بمبادئها وعللها الأولى ، وأن

الكلمة يونانية الأصل مركبة من فيلو بمعنى المحبة وسوفيا بمعنى الحكمة . وأن الفلسفة قسمت عند الفلاسفة اليونانيين والإسلاميين بشكل عام الى الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات والروحانيات ٨٣.

ثم يبين أن عصر الغزالي لم يكن عصر فلاسفة ، لأسباب كثيرة أهمها أن الحاكمين شنوا على الفلسفة حرباً شعواء وسلطوا عليهم سيوف الإعدام ، لأنهم رأوا فيها تحرراً قد يطيح بعروشهم وقواعد حكمهم . ومن ثم إصيبت الفلسفة الإسلامية بما يشبه العقم في المشرق منذ عهد الغزالي ، وأنها ظلت على عقمها حتى آتى نصير الدين الطوسي فأخرجها من ركودها الذي إستحكم فيها ٨٤.

ويتابع عارف تامر إن الفلسفة الإسلامية التي شقت طريقها الى العقول في عهد مبكر من ظهور الإسلام إنقسم الموقف إزائها على فريقين : فريق يرى أن الفلسفة يجب أن تكون بمنجاة من قيود الدين ، أو بلغة آصح جعل الدين خاضعاً لها ، ويستمد منها في كافة الأحوال . وفريق يرى ويعمل لإبعاد الفلسفة كلياً لأنها تفسد الدين على حد زعمه ، وليس غريباً أن تستمر الحرب بين الفريقين المتصارعين اللذين تسلحا بسلاح الجدل والكلام للذود عن الأفكار والعقيدة التي يدينان بها ٨٥. وعلى الرغم منه عدم تسمية عارف تامر لنماذج للفريقين ، لكن أبرز من يمثلهم الفارابي وأبن سينا وابن رشد لاحقاً عن الفريق الاول المؤيد للفلسفة والذين عارضهم الغزالي وبين خطأ تفكيرهم ، في المقابل يمثل الفريق الثاني المعادي للفلسفة أهل الحديث والسلف أمثال أحمد بن حنبل وأبن تيميه وإبن قيم الجوزية فضلاً عن إبن الصلاح الشهرزوري صاحب الفتوى المشهورة لتحريم المنطق والفلسفة . وواضح أن الغزالي يقف مع الفريق الثاني بالضد من الفلسفة ، فكيف يعد الغزالي فيلسوفاً ! .

وفي ضوء ما تقدم فان النتيجة التي يصل إليها عارف تامر عن الغزالي : (إن الغزالي كان مفكراً دينياً من طراز عال لا شك بذلك ولا ريب ، ومناقشاً متكلماً قوي الحجة أراد أن يجعل من الدين مادة أو قاعدة تسيطر على كل ماعداها من العلوم بما فيه ﴿ فيها ﴾ الفلسفة ، وهذا النهج الذي كان سائداً في تلك الفترة سار عليه علماء أو رجال دين لا علاقة لهم ولا ينتسبون الى الفلسفة لا من قريب أو بعيد . فالفيلسوف هو الذي شرب من ينبوع الحكمة) ٨٦. ويضيف عارف تامر : (إن الصراع بين الفلاسفة

من حهة ، والمتكلمين من جهة آخرى بدأ منذ عهد الغزالي ، وقد إستمر هذا الصراع ختى عهد فخر الدين الرازي ونصير الدين الطوسي . لكننا رأينا في نهاية المطاف نوعاً من التقارب من جانب واحد دون أي تفاعل ، وعلى سبيل المثال نقول : إن مباحث الغزالي التي أعتبرها بعضهم فلسفية لم تكن سوى إطروحات كلامية إستهدفت التغطية على الفلسفة وتحويلها الى ما يسمى فلسفة دينية بحتة) ٨٧.

وعلى ضوء ذلك أصبحت الفلسفة تدمج مع علم الكلام لإبعاد إسم الفلسفة الصريح ، فضلاً عن تهذيب الفلسفة دينياً من وجهة نظر المعادين للفلسفة . وفي ذلك يقول عارف تامر : (فعلم الكلام ربما إندمج في ذلك العصر من طرف واحد بالفلسفة ، أو بلغة آصح ربما توجه في إتجاهها لأن مباحث المتكلمين ظلت بالرغم من تشعبها بالروح الفلسفية تأخذ منهجاص مستقلاً عن الفلسفة بوجه العموم ... ومهما يكن من أمر فتعتبر المعتزلة والأشعرية من أبرز الفرق الكلامية التي كان لها أكبر الأثر في حياة العامة وتفكيرهم وذلك على إسس من الفلسفة) ٨٨.

ويختم عارف تامر رأيه في حقيقة الغزالي بقوله : (ومما لاريب فيه أن الغزالي كان ممثلاً للتيار الديني المضاد للفلسفة ، وعندما أعطى رأيه بالفلاسفة ، قال عنهم إنهم يمثلون الكفر والإلحاد ولم يستثن القدماء أو المحدثين الأواخر والأوائل) ٨٩ . ويؤكد عارف تامر أنه إذا نفى صفة الفيلسوف عن الغزالي فإنه يرى أنه كان يحن للفلسفة ، بل يذهب الى أبعد من ذلك بأن البيئة التي عاش فيها دفعته لذلك ولولاها لكان فيلسوفاً بارزاً ، لكن الحاجة والفاقة رمته في أحضان ملوك وحكام ورجال دين منعوا عليه الكلام إلا فيما يرضيهم ويسئ الى أعدائهم . ودلالة هذا عنده كتاب(إحياء علوم الدين) الذي يظهر منه تاثره برسائل أخوان الصفا ٩٠.

وفضلاً عن رأي د . عارف تامر في كون الغزالي ليس بفيلسوف هنالك عدد آخر من الباحثين يذهبون الى هذا الرأي ، وإن كان ليس بتلك الدرجة من الوضوح لكن على نحو الإشارة أو تصريح موجز عن ذلك . من ذلك ما نجده عند د . محمد يوسف موسى ٩١ الذي يذكر عند تقييمه لكتاب الغزالي (تهافت الفلاسفة) وغايته من تأليفه : (إنه قصد مرة الى ذم الفلسفة وتحقيرها ، وبيان أنها لاتؤدي إلا الى اخطاء وتناقضات ، وبذلك يصل الى صرف الناس عنها ، كما قصد مرة آخرى الى تكفير الفلاسفة لينزع

الثقة منهم ، وليحول بين الناس والإقبال عليهم ، وأحيانا نراه يؤكد عجز العقل عن الوصول للحقيقة ، وأن الإلهام التصوفي ﴿ الصوفي ﴾ هو الطريق الآخيرامأمون للوصول إليها ، وأحيانا آخرى يجنح الى المغالطة إذ يرد على الفارابي وإبن سينا موهماً أنه بذلك رد على الفلاسفة جميعاً ، كما قد يكتفي بالجدل دون بيان الحق في مسائل النزاع مصرحاً بأن غرضه هو بيان تهافت الفلاسفة لا بيان الحق في المشاكل المختلف فيها) ٩٢ . وعلى أي تقدير من هذه الذي ذكرها د . موسى لايمكن عد الغزالي فيلسوفاً إلا بمعنى يخرج الفلسفة عن معناها الحقيقي المصطلح ويعطي للفلسفة معنى مغايراً لحقيقتها .

ويبين د . موسى عن كتاب (تهافت الفلاسفة) أنه جاء (وقد بلغت الفلسفة الإسلامية ذروتها أو كادت على يدي الشيخ الرئيس أبن سينا ، ووجد كثير من المسلمين أنها حوت آراء كثيرة لا تتفق وما يعرفون من العقائد الدينية الأساسية ، فظهر الغزالي بهذا الكتاب والناس كما يقول تاج السبكي : الى رد فرية الفلاسفة أحوج من الظلماء لمصابيح السماء ، وأفقر من الجدباء الى قطرات الماء) ٩٣. وهذا النص أيضا يلقي الضوء على سبب هجوم الغزالي على الفلاسفة ، وبيان أهمية الغزالي الفكرية النابعة من هحوم المؤثر على الفلسفة وضربه لها ضربة لم تقم بعدها في المشرق الإسلامي لها قائمة ، وهو أيضا سبب آخر لتأكيد بعد الغزالي عن وصف الفيلسوف .

لكن يلفت د . موسى النظر الى أن الغزالي لم يكن أول من بدأ الهجوم على الفلاسفة كما ذكر في كتابه (المنقذ من الضلال) بل أن المتكلمين من أهل السنة رأوا ضرورة خصومة المعتزلة لإعطائهم العقل حرية أكثر مما ينبغي في فهم بعض العقائد الدينية (صفات الله ، والصلاح والأصلح مثلاً بل أن معارضة الفلاسفة وشن الحرب عليهم لأنهم أكثر خطورة على الدين من المعتزلة . ويذكر د . موسى أمثلة على ذلك بأبي الحسن الأشعري وأمام الحرمين الجويني حيث سبقا الغزالي في الهجوم على المعتزلة في منهجهم في علم الكلام والجدل ٩٤.

أما د . عمر فروخ ٩٥ فإنه يصرح أثناء حديثه عن الغزالي بعنوان فرعي (مجمل فلسفته) يبتدأ فيه الكلام بقوله : (لم يحاول الغزالي أن يوجد مذهباً دينياً ولا نظاماً فلسفياً ، ولا أن يسوي أيضاً بين الدين والفلسفة . إن الفلسفة عنده ضلال) ٩٦. ولما

كان واضحاً التعارض بين العنوان الفرعي وما يحتويه من كلام فإن د . فروخ يبادر الى معالجة هذا التعارض بقوله بعد ذلك : (وإذا نحن قلنا فلسفة الغزالي فإنما نعني إسلوبه في معالجة القضايا العقلية من وجهة نظر الدين) ٩٧ . وهذا تبرير ضعيف لعد الغزالي فيلسوفاً لإضطراره لذلك موافقاً لعمل غالبية الباحثين . وهو يمثل إتجاهاً دينياً لوصف الفيلسوف ، وإلا فإن إستخدامالإسلوب العقلي بأي طريقة كانت لا تعني أن ذلك عمل فلسفي بل لابد أن يكون جهداً عقلياً خالصاً لغايات علمية بحتة .

وفي أثناء الحديث عن الصلة بين الحكمة والشريعة في فلسفة إبن رشد يتناول د . فروخ موضوع من يرى أن الفلسفة الإسلامية توفيقية أي أن كل من الدين والفلسفة يصبان في مجرى واحد ، وأنهما لا يتعارضان في الغاية النهائية فإن د . فروخ يرفض هذا الرأي بدليل : (إننا نعلم على القطع أن الأشعرية والغزالي كانوا يقولون أن الدين هو سبيل المعرفة الوحيد ، وأن الفلسفة قاصرة أو فاسدة مفسدة ، وأن براهينها عاجزة عن الدلالة على الحق ، أما أخوان الصفا وإبن سينا وإبن طفيل وإبن رشد فكانوا يرون أن الدين للجمهور ، وأن الفلسفة للخاصة ، وأن ما إختلف فيه الدين والفلسفة فالواجب فيه أن نتاؤل الدين) ٩٨ .

أن كلام د . فروخ في التمييز بين الأشعرية والغزالي من جانب وبين الآخرين ممن ذكرهم من جانب آخر له قيمته في التمييز بين إتجاه رجال الدين ومن ضمنهم الغزالي ، وإتجاه الفلاسفة . فرجال الدين من فقهاء ومتكلمين وغيرهم يقدمون آراء الدين على آراء الفلسفة مخالفين للفلاسفة بتقديم الفلسفة على الدين . وهذا التمييز بين رجال الدين والفلاسفة محوري وجوهري في وصف شخصية بأنها في صف رجال الدين أو الفلاسفة . وصريح في هذا المكان إن الغزالي في الإتجاه المعارض للفلاسفة مع بيان السبب ، ويبدو أن د . فروخ يميل الى كون الغزالي مفكراً دينياً لا فيلسوفاً كما يبدو في ثنايا كلامه لكن من دون تصريح .

كذلك نجد محمد لطفي جمعة ٩٩عند حديثه عن الغزالي يقول : (وظاهر من هذا أن الغزالي لم يكن فيلسوفاً عقلياً ، إنما كان حكيماً دينياً بالفطرة ، وأنه إتخذ العلم والعقل والشرع ذاته وسيلة للوصول الى الحال التي هيأته لها الطبيعة ، على أن هذا لا يمنعنا من القول بأن عقله النادر المثال لدى مروره بالفلسفة اليونانية والعربية أفادها

وإستفاد منها ، وهذا ظاهر مؤلفاته التي ذكرناها لا سيما مقاصد الفلاسفة وإحياء علوم الدين وتهافت الفلاسفة) ١٠٠. وهو كلام يؤيد ما تقدم من عدم كون الغزالي فيلسوفاً وأنه ظاهر كما عبر محمد لطفي جمعة ، وما ذكره لاحقاً مجرد تبرير لذكره الغزالي ضمن فلاسفة الإسلام كما هو عنوان كتابه . وهو كما يبدو مضطر لذلك موافقاً لرأي مستشرقين إطلع على آرائهم فضلاً عن رغبته في إبراز جهود مفكري الإسلام وفلاسفتهم لبيان حقيقة آصالة الفلسفة الإسلامية كما هو هدفه من تأليف كتابه الذي أوضحه في مقدمة كتابه .

وأيضاً نجد مؤلفا كتاب تاريخ الفلسفة العربية حنا الفاخوري وخليل الجر ١٠١يقولان : (لم يكن الغزالي فيلسوفاً بالمعنى المعروف لهذه الكلمة ، لأنه حارب الفلسفة ونبذها ، بل هو في الدرجة الأولى محي علوم الدين ، كان مرجعه الأول والآخر في مؤلفاته القرآن والحديث يعمل في فهمها فكره الثاقب) ١٠٢. وهو كلام يؤيد ما سبق من إشكالية عد الغزالي فيلسوفاً وهو بنفسه يحارب الفلسفة ، ثم الفيلسوف لا يستعين بنصوص مقدسة في بحثه كما هو شأن رجال الدين والغزالي .

النتائج :

مما تقدم يتضح أن عد الغزالي من الفلاسفة أمر غير صحيح ومخالف للتوجهات العلمية والتقييم الموضوعي للأمور ، وأن هذا يصل إليه الباحث بهدوء لو درس شخصية الغزالي بعناية وبنقاش وتأمل موضوعي ، لأن ما أورده الغزالي في مؤلفاته فضلا عن العصر الذي عاش فيه تملي على الباحث ذلك . كما لايخفى قيمة وأهمية تحديد مفهوم كل علم وتمييزه عن غيره من العلوم . فالمتكلم والمتصوف والفيلسوف والمفكر كلها مصطلحات ومفاهيم تختلف فيما بينها مع الإقرار بوجود تداخل بين مسائل وموضيع هذه العلوم . لكن ذلك لايصل الى درجة عدها علماً واحداً ، بل لكل علم منها مسائله وموضوعاته وضوابطه التي على ضوئها تشكل العلم واعطيت له تسميته الخاصة ، على الرغم من وجود بعض الاختلافات غير الإساسية لتحديدها فإن ذلك لا يلغي وضوح الأطار العام لكل علم .

وهدف البحث معرفة الدوافع التي أدتبعدد كبير من الباحثين في الفكر الإسلامي من مستشرقين وعرب الى عد الغزالي من فلاسفة الإسلام بل من كبار فلاسفتها . مما تقدم في الصفحات السابقة يمكن القول أن ذلك يعود الى أمور تتمثل في الآتي :

١ ـ إن الإشكالية التي طرحها المستشرقون عن أن الفلسفة الإسلامية ليست سوى تقليد وترجمة للفلسفة اليونانية ، وأن ليس هنالك من أصالة وإبتكار في الفلسفة الإسلامية . هذه الإشكالية ومحاولة الإجابة عنها كان هاجساً آرق كثيراً من الباحثين العرب والمسلمين ودفعهم للرد ، ولذلك نجد عدداً كبيراً من كتب الباحثين العرب عن الفلسفة الإسلامية يفتتحها للإجابة عن هذا الإشكال أو يخصص مكاناً لها في كتابه ، محاولاً بيان ضعف وتهافت ذلك الرأي المنتقص من الفلسفة الإسلامية وفلاسفتها . ومن ثم فإن عد الغزالي من فلاسفة الإسلام سيكون جزءاً للإجابة عن هذه الإشكالية ، فالغزالي له قيمته عند الغربيين ولديه درجة من التشابه الفكري في بعض أفكاره مع عدد من المفكرين الغربيين . فعد الغزالي من فلاسفة الإسلام يكون جواباً عملياً لهذه الإشكالية .

٢ ـ إن الغزالي عد من أقطاب الفرقة الإشعرية التي ينتمي لها أغلب المسلمين عقائدياً ـ السني تحديداً ـ ، وكان للغزالي دوره في أبراز تلك الفرقة على خصومها خاصة المعتزلة ، وكان له أثر هام في توطيد ونشر آراء تلك الفرقة بين المسلمين على الرغم من قلة مؤلفاته في علم الكلام لكن شهرته وهجومه على معارضي عقيدة أهل السنة فضلا عن الفلاسفة كان له قيمته على العلماء اللاحقين فضلا عن عامة الناس . خاصة إذا ما أخذنا بنظر الإعتبار أن عصر الغزالي كان عصراً مضطرباً مليئاً بالفتن والنزاعات ، وكان لآراءه أثرها في توجيه الدفة الفكرية والعقائدية نحو عقيدة أهل السنة والجماعة .

٣ ـ إن الخلط بين المتكلمين والفلاسفة ورجال الدين لا يزال قائماً الى اليوم . ويبدو أن ذلك يعود الى رغبة رجال الدين والمنتمين الى التوجهات الدينية في بيان أن الفلسفة الحقة هي فلسفة الأديان أي ما ورد في علم الكلام أواللاهوت ، وأن هذه هي الفلسفة ولا وجود لغيرها ، وإذا وجد فهو مخالف للدين ، لأنه لاوجود

لفلسفة خارجة عن نطاق الدين ، وأنها تعود الى محاولة تفسير الأفكار الدينية بإعتماد العقل دون الإقتصار على الإيمان والإقتناع بما ورد في النصوص الدينية . لكن هذا الخلط لا يتوافق مع المقصود من مصطلح الفيلسوف ، فالفيلسوف هو الذي يتناول المواضيع والمسائل عن الوجود والكون بالإستعانة بالعقل فقط ، ولاوجود لسلطة مقدسة فوق العقل عنده كما هو شأن الأديان ، ولذلك يستعين رجل الدين متكلماً كان أو فقيهاً بالنص المقدس أولاً ويقدمه على العقل ، إن لم يكن رافضاً للعقل أصلاً كما في إتجاهات أهل السلف والحديث عامة . وإذا ما إستعان رجل الدين بالعقل فلأجل توضيح العقيدة وبيان أحكامها . وهذا لا يعني التقليل من قيمة الدين ورجاله وإعلاء شأن الفلسفة بقدر الإشارة الى أن منهج كل منهما يختلف عن الآخر ، ثم إن لرجال الدين أسبابهم وغاياتهم التي دفعتهم لذلك تتمثل أساساً في إصلاح المجتمع وإبعاده عن الفتن والإشكاليات التي يثيرها العقل بمفرده بعيداً عن هداية الشرع ، لأن العقل قاصر عندهم عن بلوغ الحقيقة لوحده .

٤ ـ إن النقد الذي وجهه الغزالي للفلسفة كان له دوره في إبعاد خطر الفلسفة على العقيدة كما ذهب لذلك رجال الدين خاصة أهل السلف والحديث . ذلك أن نقد الغزالي للفلاسفة المسلمين وللفلسفة عموماً وجه للتيار الفلسفي في الإسلام ضربة قاضية قاصمة لم تقم لها بعده قائمة ، أو على الأقل حجمها وقلل من شأنها بين العلوم المتداولة عند المسلمين . وكل ذلك بالإستعانةبإسلوب العقل نفسه عند الفلاسفة . وهذا الأمر يعطي قيمة مضافة للغزالي في الفكر الإسلامي التقليدي المحجم لدور العقل في الفهم الديني ، كما أن في ذلك بمثابة رد للجميل وتقدير لدور الغزالي ذاك .

٥ ـ إن إستعانة الغزالي بالمنهج العقلي في نقد الفلاسفة كان له أثره على كثير من الباحثين في عده فيلسوفاً ، وليس هذا من الدقة بشئ لأن الإستعانة بمنهج الآخرين للرد عليهم لايعني أنه صار منهم ، والغزالي بنفسه يعترف إن هدفه من الإطلاع على الفلسفة ردها وبيان تهافتها كما بيين ذلك في مقدمة كتابه (مقاصد الفلاسفة) . وهذه المنهجية من الغزالي كانت مدعاة وسبباً مضافاً لعد الغزالي فيلسوفاً على

الرغم من كون ذلك يجعله مستحقا لوصف المفكر لا الفيلسوف ، ومن ثم فما يذكر في الكتب تحت عنوان (فلسفة الغزالي) الدقيق فيه (فكر الغزالي) .

٦ ـ إن الفكر الغربي الأوربي ومنهم المستشرقون عدوا الغزالي من فلاسفة الإسلام . وسبب ذلك يبدو أنه يعود الى خطأ وقع به مترجم كتاب الغزالي (مقاصد الفلاسفة) الى اللاتينية (جنديسالفي) ، والذي حذف مقدمة الكتاب من الترجمة ، وفي هذه المقدمة يبين الغزالي هدفه من تأليف الكتاب المتمثل برد الفلاسفة ونقدهم في كتاب لاحق . ولذلك فقد إشتهر كتاب المقاصد عند الاوربيين على أنه يمثل فلسفة الغزالي الخاصة ، كما عد خلاصة للمذهب المشائي الأرسطي . ولذلك كان لكتاب المقاصد شهرة وأهمية كبيرة عند الأوربيين فضلاً عن المسلمين ، ولو إطلع الاوربيون على مقدمة الكتاب لما وقعوا بهذا الإشتباه والتقييم الخاطئ .

٧ ـ إن الغزالي كان له أثره على الفكر الغربي بسبب وجود ترجمة لبعض مؤلفاته عندهم فضلاً عن تناول إبن رشد القرطبي له والذي يعد قريباً من الفكر الغربي جغرافياً وفكرياً ، ولذلك تناوله عدد من المستشرقين بالإهتمام والتركيز ، ولاحظوا التشابه في بعض آراءه مع آراء غير واحد من مفكري الغرب . وهو مادفع البعض منهم لعد الغزالي من الفلاسفة ، على الرغم من أن الوصف الدقيق له بسبب آرائه كما إتضح من البحث أنه مفكر لا فيلسوف .

٨ ـ إن التأليف في الفلسفة الإسلامية عن طريق تناول الفلاسفة على وفق تسلسلهم الزمني لم يكن متداولاً في البيئة الإسلامية ، بل كان يتم التأليف فيها بذكر مواضيع الفلسفة ومسائلها لا عن طريق عرض تاريخي لآراء كل فيلسوف . وهذا ما يتضح من مراجعة كتب الفلاسفة الدراسية منها خاصة كالنجاة لإبن سينا مثلاً ، ولايزال هذا الإسلوب في تأليف الكتب الفلسفية متداولاً الى الوقت الراهن بشكل خاص في المدارس الدينية ذات الطابع الإسلامي التقليدي . وطريقة التأليف عن طريق التسلسل الزمني أول من إستخدمها المستشرقون وتابعهم على ذلك الباحثون العرب . وبما أن عدداً من المستشرقين كان يعتقد أن الغزالي من فلاسفة الإسلام لذلك عدوه منهم وسار من جاء بعدهم على منوالهم .

ومما تقدم يتضح أن الغزالي مفكر ديني إسلامي وليس بفيلسوف ، لأن المفكر أوسع دائرة يعتمد على العقل لكن لا يقتصر عليه كما هو شأن الفيلسوف .

Abstract

The title of the topic : (Adversaries of philosophy is philosophers , Al - ghasali model ,)

Most of researchers consider Al – ghasali model is one of Islamic philosophers , despite they have been fonght and stood agamst of them by himself in his book , is talked abont philosophical drift . It this called , Tahaft of philosophers ,. In this book , he has attacked and made them out of Islam , in three issues , he has shown in his book . in the light of what we have had , threr is a guestion about why he has been considered as aphilosopher , despite his directions agmmst the thonghts about him to make his directions into philosophy .

هوامش البحث

١ ـ ينظر : (الجبوري) د . نظلة ، الفلسفة الإسلامية ، مطبعة جامعة بغداد ، ١٩٩٠ ، ص ٢٦٨ ـ ٢٦٩ . وأيضاً : (بدوي) د . عبد الرحمن ، موسوعة الفلسفة ، ط ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٤ م ، ج ٢ ، ص ٨٠ ـ ٨٢ .

٢ ـ العيدروس : تعريف الأحياء ، القاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٧ .

٣ ـ (العثمان) د .عبد الكريم : سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ، دار الفكر دمشق ص ٧٥ .

٤ ـ من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية ، ط١ ، منشورات عويدات ، ١٩٧٠ م ، ص ٦١٧.

٥ ـ (الفاخوري) حنا و(الجر) خليل ، تاريخ الفلسفة العربية ج ٢ ص ٢٣٦ ـ ٢٣٧ .

٦ ـ (الرفاعي) أحمد فريد : الغزالي ، القاهرة ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٣٦ م ، ١ ، ٧٠ – ٧١ .

٧ ـ الفاخوري والجر : تاريخ الفلسفة العربية ، ج ٢ ، ص ٢٣٧ .

٨ ـ ينظر : (العرجون) محمد الصادق : الغزالي المفكر الثائر ، الدار القومية للطباعة والنشر ، مصر ، ب ـ ت ، ص ٤ .

٩ ـ ينظر : المصدر نفسه ، ٥ ـ ٦ .

١٠ ـ (فروخ) د . عمر: تاريخ الفكر العربي الى أيام إبن خلدون ، ط ٤ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٤ م ، ص ٤٦٥ ـ ٤٦٦ .

١١ ـ (القرضاوي) د . يوسف : الغزالي بين مادحيه وناقديه ، ط ٤ ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م ، ص ١٠٢ ـ ١٠٤ .

١٢ ـ المنقذ من الضلال ، حققه وقدم له : د . جميل صليبا ، ود . كامل عياد ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٦٩ ، ص ٩٢.

١٣ ـ الغزالي : الاحياء ، ج ١ ، القاهرة ، ١٩٣٩ ، ص ٥٣ . وينظر : أرثورسعدييف وتوفيق سلوم : الفلسفة العربية الإسلامية ، ط ١ ، دار الفارابي ، بيروت ـ لبنان ، ٢٠٠٠ م ، ص ٢٨٨ ـ ٢٨٩ .

١٤ ـ ينظر : الإقتصاد في الإعتقاد ، شرح وتحقيق وتعليق : د . إنصاف رمضان ، ط ١ ، دار ، بيروت ، دمشق ، ٢٠٠٣ م ، ص ١٧ ـ ٢١ .

١٥ ـ ينظر : القرضاوي : الغزالي بين مادحيه وناقديه ، ص ١٤ ـ ١٥ . ويقارن : (المرزوقي) د . جمال : الفلسفة الاسلامية بين الندية والتبعية ، ط ١ ، دار الهداية للطباعة والنشر ، ٢٠٠٢ م ، ١٦٩ ـ ١٧٠ .

١٦ـ القرضاوي : الغزالي ، ص ١٦ ـ ١٧ .

١٧ينظر : المصدر نفسه ، ص ١٠٢ ـ ١٠٤ .

١٨ ـ (الشمالي) عبده : درسات في الفلسفة العربية الإسلامية ، ط ٤ ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٥ م ، ص ٥٥٣ ـ ٥٥٤ .

١٩ ـ ينظر لمزيد من التفصيل عن إثبات الأثر مقدمة الطبعة الرابعة من كتاب د . زقزوق (المنهج الفلسفي بين ديكارت والغزالي) ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٨ م ، ص ١٢ ـ ١٣ .

٢٠ـ القرضاوي : الغزالي بين مادحيه وناقديه ، ص ١١٥ .

٢١ ـ ينظر : مقدمة د . عبد الهادي مسعود لكتاب حقيقة الفلسفات الإسلامية ، جلال العشري ، ط ١ ، الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٩١ م ، ص ١٠ ـ ١٢.

٢٢ ـ مقدمة الكتاب نفسها ، ص ١٢ .

٢٣ ـ من المنكرين لتأثر الغربيين بالغزالي د . عاطف العراقي في كتابه دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ، ط ٢ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٣ م ، ص ٢٠ ـ ٢١ .

٢٤ ـ أرثورسعدييف : الفلسفة العربية الإسلامية ، ص ٢٩١ .

٢٥ ـ ينظر : المصدر نفسه ، ص ٢٩١ .

٢٦الغزالي بين مادحيه وناقديه ، ص ١٧٧ .

٢٧ ـ في تمهيد الكتاب ، ص د .
٢٨ـ المصدر نفسه ، ص د .
٢٩-ينظر : (الطويل) د . توفيق : إسس الفلسفة ، ط ٤ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ص ٤٨ .
٣٠-ينظر : المصدر نفسه ، ص ٤٨ .
٣١-الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق : محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار الفكر العربي ، مصر ، ١٩٥٠ م ، ص ١٩٥ .
٣٢-المصدر نفسه ، ص ١٧١ .
٣٣-الفارابي : الجمع بين رأي الحكيمين ، تحقيق : د . ألبير نصري نادر ، ط ١ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ م ، ص ٨١ .
٣٤-إبن سينا : تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، ط ١ ، مطبعة الجوائب ، القسطنطينية ، ١٢٩٨ هـ ، ص ٧١ .
٣٥-أبن سينا : النجاة ، تحقيق محي الدين الكردي ، ط ٢ ، مطبعة السعادة ، مصر ١٩٣٨ م ، ٢ ـ ٣ .
٣٦-الطويل : إسس الفلسفة ، ٥٣ .
٣٧-المصدر نفسه ، ٥٠ ـ ٥١ .
٣٨-(هويدي) د . يحيى : مقدمة في الفلسفة العامة ، ط ٩ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٩ م ، ص ٥٥ .
٣٩-الطويل : إسس الفلسفة ، ٥٣ ـ ٥٤ .
٤٠-ينظر : المصدر نفسه ، ٥٧ .
٤١-ينظر : المصدر نفسه ، ص ٢١٥ ـ ٢١٨ .
٤٢-ينظر : المصدر نفسه ، ص ٢١٥ ـ ٢١٨ .
٤٣-ينظر : الفارابي : كتاب الحروف ، بيروت ، ١٩٧٠ م ، ص ١٥٢ . وإبن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال ، تحقيق : د . ألبير نصري نادر ، ط ٢ ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ م ، ص ٣٣ ـ ٣٥.
٤٤-ينظر (محمود) د . عبد الحليم : الفلسفة والحقيقة ، دار المعارف ، ١٩٧٨ م ، ص ٣٩ .
٤٥-المنقذ من الضلال ، ص ٩١ ـ ٩٢.

٤٦-مقدمة إبن خلدون ، دار البيان ، مصر د . ت ، ص ٤٥٨ .
٤٧-المواقف ، تحقيق : عبد الرحمن عميره ، ط ١ ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٩٧ م ، ج ١ ، ص ٣١ .
٤٨-ينظر : التهانوي : كشاف إصطلاحات الفنون ، تقديم وإشراف ومراجعة : د . رفيق العجم ، ط ١ ، مكتبة لبنان ، ناشرون ، ١٩٩٦ م ، ج ١ ، ص٢٩ . وطاش كبري زاده : مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة ، ط ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٥ م ، مج ٢ / ص ١٣٢ .
٤٩-التعريفات ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٧١ ، باب الكاف ، ص ١٠٤ .
٥٠- مقدمة إبن خلدون ، ص ٤٦٦ .
٥١-مفتاح السعادة ومصباح السيادة ، مج ٢ ، ص ١٣٢ .
٥٢-دائرة المعارف الإسلامية ، مقالة التوحيد بقلم : د . محمد يوسف موسى ، مج ٥ ، إنتشارات جهان ، طهران ، د . ت ، ص ٥٢٩ ـ ٥٣٠ .
٥٣-(المغربي) د . علي : الفرق الكلامية الاسلامية ، ط ٢ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩٥ م ، ص ١١٦ .
٥٤-مقدمة إبن خلدون ، ٤٦٦ .
٥٥-الفرق الكلامية الاسلامية ، ص ١١٧ .
٥٦-ينظر : (سليمان) د . عباس محمد حسن : الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٨ م ، ص ٥٨ ـ ٦١ .
٥٧-طاش كبري زاده : مصباح السيادة ، ج٢ ، ص ٢٠ . وقريب من ذلك عبارة الجرجاني في التعريفات ، ص ١٠٤
٥٨-ينظر : (موسى) : مقالة التوحيد في ائرة المعارف الإسلامية ، ص ٥٣٢ ـ ٥٣٣ .
٥٩-ينظر : (السيد صالح) د . سعد الدين : قضايا فلسفية في ميزان العقيدة الاسلامية ، ط ١ ، مطبوعات جامعة الامارات ، ١٩٩٨ م ، ص ٢١ ـ ٢٢ .
٦٠-ط ٣ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٦ م ، ج ١ ، ص ٢٤ .
٦١-ج ١ ، ص ٢٥ .
٦٢-د . السيد صالح : قضايا فلسفية ، ص ٢٢ .

٦٣-(فرحات) د . يوسف : الفلسفة الإسلامية وأعلامها ، ط١ ، الناشر : شركة ترادكسيم ، جنيف ، ١٩٨٦ م ، ص ٤٥.

٦٤-ابن خلدون : المقدمة ، ص ٤٥٨ .

٦٥-الطويل : إسس الفلسفة ، ص ١٢٢ .

٦٦-المصدر نفسه ، ص ١٢٣ .

٦٧-فرحات : الفلسفة الإسلامية ، ص ١٢٤ .

٦٨-إسس الفلسفة ، ص ١٢٣ .

٦٩-الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه ، ج ١ ، ص ٦٦ .

٧٠-من ذلك مثلاً ماورد في كتاب عبد اللطيف محمد العبد (دراسات في الفلسفة الإسلامية) من ذكره لعقيدة أهل السنة والجماعة وعلم الأصول وتعريفه بأهل السنة ، وكلامه عن الإيمان والإسلام والسمعيات والتفكير العقلي عند الخوارج ، وأيضا حديثه عن منهج أصول الفقه عند أمام الحرمين الجويني ـ إستاذ الغزالي ـ ونحو ذلك .

٧١-دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ، ١٨ .

٧٢-(الشيرازي) صدر الدين : الأسفار الأربعة ، مكتبة المصطفوي ، قم ، ج ٤ ، ص ٥١٦ .

٧٣-المصدر نفسه ، ج ٤ ، ص ٢٩ .

٧٤-إبن سينا : الإشارات والتنبيهات ، تحقيق : مجتبى الزراعي ، ط ١ ، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي ، قم ، ١٤٢٣ هـ ، ص ٢٤٣ .

٧٥-(عمارة) د . محمد : معالم المنهج الإسلامي ، ط ١ ، دار الرشاد ، ١٩٩٨ م ، ص ٨٧ .

٧٦-(بكار) د . عبد الكريم : تكوين المفكر ، ط ١ ، دار وجوه للنشر والتوزيع ، ٢٠١٠ م ، ص ١٧ .

٧٧-ينظر : المصدر نفسه ، ص ١٨ ـ ٢٣.

٧٨-ينظر : المصدر نفسه ، ص ١٥ ـ ١٦ .

٧٩-ينظر : (عبد الحميد) د . محسن : تجديد الفكر الإسلامي ، دار الصحوة ، ١٩٨٥ م ، ص ١٨ .

٨٠(حلمي) مصطفى : الفكر الإسلامي في مواجهة الغزو الثقافي ، ط ١ ، دار الدعوة ، ١٩٩٨ م ، ص ٤٦ .

٨١-د . عارف تامر العلي (١٩٢١ - ١٩٩٨) ، ولد في قدموس بسوريا ، درس في جامعة القديس يوسف ببيروت ، نال الدكتوراه في مونتريال بكندا ، مختص في الفلسفة والأدب والتاريخ الإسلامي ، من أبرز مؤلفاته : موسوعة الخلفاء الفاطميين ، موسوعة تاريخ الإسماعيلية . عن موقع مؤسسة عبد العزيز البابطين للإبداع الشعري .

٨٢-ينظر : ص ٦٩ .

٨٣-ينظر : ص ٦٩ أيضاً .

٨٤-ينظر : ص ٧٠ .

٨٥-ينظر : ص ٧٠ أيضاً .

٨٦-ص ٧٠ - ٧١ .

٨٧-ص ٧١ .

٨٨-ص ٧٠ - ٧١ .

٨٩-ص ٧١ .

٩٠-ينظر : ص ٧٣ . وهذا الرأي بتأثر كتاب الاحياء باخوان الصفا يذكره أصلاً د . أحمد أمين كما يبين عارف تامر ذلك ص ٧٦ .

٩١-د . محمد يوسف موسى (١٨٩٩ - ١٩٦٣) مفكر مصري بارز ، من أبرز مؤلفاته : أبن رشد الفيلسوف ، الاخلاق في الإسلام ، فلسفة الأخلاق في الإسلام وصلتها بالفلسفة الإغريقية ، القران والفلسفة ، المدخل لدراسة الفقه الإسلامي .

٩٢-بين الدين والفلسفة ، ص ١٠ .

٩٣-المصدر نفسه ، ص ١٨٥ . وكلام السبكي موجود في طبقات الشافعية الكبرى ، ط القاهرة ، ١٣٢٤ هـ ، ج ٤ ، ص ١٠٢ .

٩٤-المصدر نفسه ، ص ١٨٥ .

٩٥-د . عمر فروخ (١٩٠٦ - ١٩٨٧) ولد في بيروت ، درس في الجامعة الأمريكية ببيروت ، نال الدكتوراه في الفلسفة من ألمانيا ، عمل إستاذاً في كل من دار المعلمين العالية في بغداد وجامعة دمشق وجامعة بيروت العربية ، عضو المجمع العلمي العربي بدمشق وبغداد ، وعضو بمجمع اللغة العربية في القاهرة ، عضو إتحاد المؤرخين العرب . من ابرز مؤلفاته : تاريخ الأدب العربي ٦ أجزاء ، تاريخ العلوم عند العرب ، الحضارة الإنسانية وقسط

العرب فيها . عن موقع المعرفة الألكتروني ، وايضاً موقع جريدة الرياض السعودية ، عدد ١٧٠٠٨ في ٢٦ ربيع الأول هـ ١٧ يناير ٢٠١٥ م .

٩٦-تاريخ الفكر العربي الى أيام إبن خلدون ، ص ٤٩٢ .

٩٧-المصدر نفسه ، ص ٤٩٢ .

٩٨-المصدر نفسه ، ص ٦٧٧ .

٩٩-محمد لطفي جمعه (١٨٨٦ ـ ١٩٥٣) من كبار محامي عصره ، ومن كبار الكتاب والخطباء والمترجمين ، عضو المجمع العلمي العربي بدمشق ، ينظر : يحيى حقي : ناس في الظل وشخصيات أخرى ، فصل محمد لطفي جمعه ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،١٩٨٤ م ، القاهرة م .

١٠٠-تاريخ فلاسفة الإسلام ، ص ٧٨ .

١٠١-الأب حنا الفاخوري (١٩١٤ ـ ٢٠١١) ولد في زحلة بلبنان ، رجل دين مسيحي مختص بالأدب واللغة ، أبرز مؤلفاته : تاريخ الأدب العربي . ينظر مقالة : حنا الفاخوري مع الخالدين ، لتلميذه المطران بطرس المعلم . عن موقع القديسة تيريزا . ود . خليل الجر مترجم بارز ، ومدير دار المعلمين العليا أول نواة لتأسيس الجامعة اللبنانية عام ١٩٥١ م

١٠٢-ج ٢ ، ص ٢٥٥ .

قائمة المصادر والمراجع

١ ـ إبن خلدون : المقدمة ، دار البيان ، مصر د . ت .

٢ ـ إبن سينا : الإشارات والتنبيهات ، تحقيق : مجتبى الزراعي ، ط ١ ، مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي ، قم ، ١٤٢٣ هـ

٣ـ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات ، ط ١ ، مطبعة الجوائب ، القسطنطينية ، ١٢٩٨ هـ .

٤ ـ النجاة ، تحقيق محي الدين الكردي ، ط ٢ ، مطبعة السعادة ، مصر ١٩٣٨ م .

٥ ـ إبن رشد : فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال ، تحقيق : د . ألبير نصري نادر ، ط ٢ ، دار المشرق ، بيروت ، ١٩٦٨ م .

٦ ـ (الإيجي) عضد الدين : المواقف ، تحقيق : عبد الرحمن عميره ، ط ١ ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٩٧ م .

٧ ـ (بدوي) د . عبد الرحمن : موسوعة الفلسفة ، ط ١ ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر ، بيروت ، ١٩٨٤ م .

٨ ـ (بكار) د . عبد الكريم : تكوين المفكر ، ط ١ ، دار وجوه للنشر والتوزيع ، ٢٠١٠ م
٩ ـ (تامر) د . عارف : الغزالي بين الفلسفة والدين ، منشورات رياض الريس ، لندن ، ١٩٨٦ م .
١٠ ـ التهانوي : كشاف إصطلاحات الفنون ، تقديم وإشراف ومراجعة : د . رفيق العجم ، ط ١ ، مكتبة لبنان ، ناشرون ، ١٩٩٦ م .
١١ ـ (الجبوري) د . نظلة : الفلسفة الإسلامية ، مطبعة جامعة بغداد ، ١٩٩٠.
١٢ ـ (الجرجاني) الشريف علي بن محمد : التعريفات ، الدار التونسية للنشر ، ١٩٧١م .
١٣ـ (جمعه) محمد لطفي : تاريخ فلاسفة الإسلام ، المكتبة العلمية ، بيروت ، ب ، ت .
١٤ ـ (حقي) يحيى : ناس في الظل وشخصيات أخرى ، فصل محمد لطفي جمعه ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ،١٩٨٤ م ، القاهرة م
١٥ ـ (حلمي) مصطفى : الفكر الإسلامي في مواجهة الغزو الثقافي ، ط ١ ، دار الدعوة ، ١٩٩٨ م .
١٦ ـ (الرفاعي) أحمد فريد : الغزالي ، القاهرة ، مطبعة مصطفى البابي الحلبي ، ١٩٣٦ م
١٧ ـ (زقزوق) د . محمودحمدي : المنهج الفلسفي بين ديكارت والغزالي ، ط ٤ ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٩٨ م .
١٨ ـ (سعدييف) أرثور و (سلوم) توفيق : الفلسفة العربية الإسلامية ، ط ١ ، دار الفاربي ، بيروت ـ لبنان ، ٢٠٠٠ م .
١٩ ـ (سليمان) د . عباس محمد حسن : الصلة بين علم الكلام والفلسفة في الفكر الإسلامي ، دار المعرفة الجامعية ، ١٩٩٨ م .
٢٠ ـ (الشمالي) عبده : درسات في الفلسفة العربية الإسلامية ، ط ٤ ، دار صادر ، بيروت ، ١٩٦٥ م .
٢١ ـ (الشيرازي) صدر الدين : الأسفار الأربعة ، مكتبة المصطفوي ، قم .
٢٢ ـ (الطويل) د . توفيق : إسس الفلسفة ، ٤٨ط ٤ ، دار النهضة العربية ، القاهرة ، ١٩٦٤ م .
٢٣ ـ (عبد الحميد) د . محسن : تجديد الفكر الإسلامي ، دار الصحوة ، ١٩٨٥ م
٢٤ ـ (العثمان) د .عبد الكريم : سيرة الغزالي وأقوال المتقدمين فيه ، دار الفكر دمشق
٢٥ ـ (العراقي) د . عاطف : دراسات في مذاهب فلاسفة المشرق ، ط ٢ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٣ م ، ص ٢٠ ـ ٢١ .

٢٦ ـ (العرجون) محمد الصادق : الغزالي المفكر الثائر ، الدار القومية للطباعة والنشر ، مصر ، ب ـ ت .

٢٧ ـ (العشري) جلال : حقيقة الفلسفات الإسلامية ، ط ١ ، الدار المصرية اللبنانية ، ١٩٩١ م ، ص ١٠ ـ ١٢.

٢٨ ـ العيدروس : تعريف الأحياء بفضائل الإحياء ، القاهرة ، ١٩٦٨م .

٢٩ ـ الغزالي : المنقذ من الضلال ، تحقيق : د. جميل صليبا و د . كامل عياد ، دار الأندلس ، بيروت ، ١٩٦٩.

٣٠ ـ الإقتصاد في الإعتقاد ، شرح وتحقيق وتعليق : د . إنصاف رمضان ، ط ١ ، دار قتيبه ، بيروت ، دمشق ، ٢٠٠٣ م ، ص ١٧ ـ ٢١ .

٣١ ـ إحياء علوم الدين ، ج ١ ، القاهرة ، ١٩٣٩م .

٣٢ ـ (الفاخوري) حنا و (الجر) خليل : تاريخ الفلسفة العربية ، دار الجيل ، بيروت ، ١٩٨٢م .

٣٣ ـ الفارابي : كتاب الحروف ، بيروت ، ١٩٧٠ م .

٣٤ ـ الجمع بين رأي الحكيمين ، تحقيق : د . ألبير نصري نادر ، ط ١ ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، ١٩٦٠ م .

٣٥ ـ (فرحات) د . يوسف : الفلسفة الإسلامية وأعلامها ، ط١ ، الناشر : شركة ترادكسيم ، جنيف ، ١٩٨٦ م .

٣٦ ـ (فروخ) د . عمر : تاريخ الفكر العربي الى أيام إبن خلدون ، ط ٤ ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ١٩٨٤ م .

٣٧ ـ (القرضاوي) د . يوسف: الغزالي بين مادحيه وناقديه ، ط ٤ ، مؤسسة الرسالة ، ١٤١٤ هـ / ١٩٩٤ م .

٣٨ ـ (كبري زاده) طاش : مفتاح السعادة ومصباح دار السيادة ، ط ١ ، دار الكتب العلمية ، بيروت ، ١٩٨٥ م .

٣٩ ـ الكندي : رسائل الكندي الفلسفية ، تحقيق : محمد عبد الهادي أبو ريده ، دار الفكر العربي ، مصر ، ١٩٥٠.

٤٠ ـ (محمود) د . عبد الحليم : الفلسفة والحقيقة ، دار المعارف ، ١٩٧٨ م .

٤١ ـ (مدكور) د . ابراهيم : في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ، ج ١ ، ط ٣ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٧٦ م .
٤٢ ـ (المرزوقي) د . جمال : الفلسفة الاسلامية بين الندية والتبعية ، ط ١ ، دار الهداية للطباعة والنشر ، ٢٠٠٢ م .
٤٣ ـ (مرحبا) د . محمد عبد الرحمن : من الفلسفة اليونانية الى الفلسفة الإسلامية ، ط ١ ، منشورات عويدات ، ١٩٧٠ م .
٤٤ ـ (المغربي) د . علي : الفرق الكلامية الاسلامية ، ط ٢ ، مكتبة وهبة ، القاهرة ، ١٩٩٥ م
٤٥ ـ (موسى) د . محمد يوسف : مقالة التوحيد في دائرة المعارف الإسلامية ، مج ٥ ، إنتشارات جهان ، طهران ، د . ت .
٤٦ ـ بين الدين والفلسفة في رأي إبن رشد وفلاسفة العصر الوسيط ، ط ٢ ، دار المعارف بمصر ، ١٩٦٨ م .
٤٧ ـ (هويدي) د . يحيى : مقدمة في الفلسفة العامة ، ط ٩ ، دار الثقافة للنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٨٩ م .