أثر الغزالي في منهج الشهرستاني النقدي

م.د حسين حمزة شهيد

قسم الفلسفة–كلية الآداب– جامعة الكوفة

مقدمة البحث

الحمدٌ لله ربِ العالمين وصلى الله على محمد واله الطاهرين وأصحابه المخلصين...أما بعد

واحدة من أهم المسائل التي تعترض الباحث في مجال الفكر الإسلامي عموماً، والفكر الفلسفي خصوصاً هو ما يعُرف بأصالة الفلسفة الإسلامية أو ما يُمكن أن نُسميه (هوية الفلسفة الإسلامية)، بمعنى هل أن فلاسفة الإسلام كانوا نقلة ومرددين لفلاسفة اليونان كما ذهب إلى ذلك البعض من المستشرقين ومن تابعهم من الباحثين العرب ؟ أم أن لهم فلسفة خاصة بهم لها مقوماتها وخصائصها وظروفها التي نشأت فيها؟

وعلى الرغم من تصدي البعض من الباحثين في مجال الفكر الإسلامي إلى الغور في هذه المشكلة ومناقشتها ، ألا أنها تبقى مجالاً خصباً للبحث والدراسة ، فضلاً عن أن لكل باحث رؤية ومحطة للبحث يمكن من خلالها معالجة هذه المشكلة، فمنهم من انبرى لإثبات أصالة الفلسفة الإسلامية من خلال علم الكلام بوصفه فلسفة الإسلام على الحقيقة ، ومنهم من ركز على علم أصول الفقه ، وغير ذلك.

ولا يخفى على المشتغلين في مجال البحث الفلسفي ، أن سمة النقد هي من السمات المهمة التي تخرج الفيلسوف أو العالِم من طائلة التقليد إلى الأصالة ، فلا شك أن أي فلسفة ما كان لها أن تخلد وتبقى لولا تسلحها بسلاح النقد، سواء كان النقد لما سبقها من الفلسفات ، أو ما كان معاصراً لها.

وقد تجسدت هذه السمة النقدية أكثر ما تكون عند الفيلسوف أبي حامد الغزالي .إلا أن الجانب النقدي لدى الغزالي كان ينظر إليه على أنه موقف مقوض ومشلً للفلسفة الإسلامية ، ومجبرها على الهجرة من بلاد المشرق بعد جهود الكندي والفارابي وابن سينا إلى بلاد المغرب العربي ممثله بفلاسفتها أبن طفيل وأبن باجه وأبن رشد.

ومن هنا ينطلق الباحث للوقوف على مدى رجحان هذا الرأي من خلال دراسة أثر نزعة الغزالي النقدية في الفكر الإسلامي ، ولا سيماً على المفكرين الذين جاءوا من بعده ومنهم ، الشهرستاني ، والذي تميزت كتاباته بمنهجٍ نقدي واضح من الفلسفات السابقة. وبذلك يمكن أن نحدد الغاية من هذه الدراسة بعدة نقاط:

أولاً/ هل أن الفلسفة الإسلامية تفتقد إلى جانب الأصالة ، وبالتالي ما هي إلا ترديد لما قاله فلاسفة اليونان؟ أم أن لها خصوصيات خاصة على الرغم من تأثر فلاسفتها بالفكر اليوناني.

ثانياً/ إبراز الجانب الايجابي لموقف الغزالي النقدي والمتمثل في تنمية الحس النقدي عند من جاء من بعده من الفلاسفة .

ومن هنا أنقسم البحث على ثلاثة مباحث ، الأول تناول فيه الباحث مفهوم النقد لغةً واصطلاحاً ، وعلاقة النقد بالفلسفة ، أما المبحث الثاني فدرّس فيه المنهج النقدي عند الغزالي من خلال إبراز المذاهب الفكرية التي تعرض لها الغزالي بالنقد ، ثم المبحث الثالث الذي تناول الباحث فيه المنهج النقدي عند الشهرستاني ، محاولاً أبراز النقاط التي تابع بها الشهرستاني أبا حامد الغزالي.

أما الخاتمة فقد تضمنت أهم النتائج التي توصل أليها الباحث.

المبحث الأول/ ألنقد لغةً واصطلاحاً:

المطلب الأول/ألنقد لغةً:

للنقد في اللغة معانٍ كثيرة ، منها أن يقال نقد الشيء نقداً ليختبره أو ليميزه من رديئه[١] ، والنقد يأتي بمعنى المناقشة ، يُقال((ناقده ، ناقشه))[٢]، ويأتي النقد بمعنى العطاء ، كما جاء في مختار الصحاح ((نقده الدراهم ، ونقد له الدراهم ، وأنقدها أخرج منه الزيف ، وناقده ناقشه في الأمر))[٣].

المطلب الثاني/ألنقد اصطلاحاً:

أما من الناحية ألاصطلاحية ، فالنقد يأخذ أيضاً معاني عدة تشترك بدلالةً واحدة ، هي الكشف عن المعرفة الصحيحة من خلال مناقشة المعارف السابقة ، منها أن النقد هو فن دراسة النصوص والتمييز بين الأساليب المختلفة [٤] ، ويأتي النقد بمعنى الفحص الحر البعيد عن التقيد بأي مذهب فلسفي [٥] ومن معانيه أيضاً ((انه بنيان من الفكر والمعرفة له وجوده الخاص))[٦].

فالنقد هو منهج لاكتشاف الأخطاء وتصحيحها وإزالة العيوب [٧] ، ونقد الكلام هو إظهار عيوبه ومحاسنه ، والانتقاد عند الفلاسفة بالمعنى العام ، هو النظر في قيمة الشيء، فانتقاد المعرفة ، هو النظر في قيمة المعرفة [٨] . ومهما تعددت معاني النقد في اللغة والاصطلاح ، إلا أنها تشترك بدلالة واحدة ،

وهي أن النقد هو التمييز بين الفكر الصحيح ، والفكر الزائف ، والنقد بمعنى المناقشة والحوار المبني على أسس صحيحة . وتعدد معاني النقد ، أنما يرجع إلى تنوع مجالات النقد بتعدد أنواع العلوم ، فهناك النقد الفني ، والنقد الأدبي ، والنقد الاجتماعي ، والنقد الديني ، والنقد الفلسفي ، والنقد التاريخي ، وغير ذلك[٩] ، الأمر الذي ينم عن أهمية النقد بوصفه منهجاً تتبعه العلوم كافة ، بغية الكشف عن المعرفة الصحيحة.

ولا بدّ للناقد من أن يبني نقده على منهج سليم تدعمه أسس نظرية أو تطبيقية [١٠] ، وبخلاف ذلك يكون النقد تجريحاً وخدشاً بالمعارف السابقة ، وان من الضروري للناقد أن يكون ملماً بالمعارف السابقة ، لأنه لا يمكن لأي مفكر أو فيلسوف أو أديب ناجح ، أن يتعرض لأي فكر أو موضوع بالنقد والمناقشة ، إلا إذا كانت لديه معرفة مّسبّقة وكافية لمناقشة الموضوع ، بوصف النقد يمثل احد فروع المعرفة[١١].

ألمطلب الثالث: أثر النقد في البحث الفلسفي:

اختلفت الآراء في علاقة النقد بالفلسفة ، فهناك من يرى أن النقد غير الفلسفة ، فكل منهما له مجاله الخاص ، بينما هناك من يرى أن النقد هو الفلسفة ، والمتمعن بتاريخ الفلسفة سواء كانت قديماً أم حديثاً ، يجد أن علاقة النقد بالفلسفة هي علاقة وثيقة جداً إلى درجة يمكن لنا معها القول، أن النقد هو الفلسفة والفلسفة هي النقد ، لأن النقد هو الذي يخلق من الإنسان فيلسوفاً[١٢].

وهذا يرجع إلى أن طبيعة المنهج الذي يركن إليه الناقد والفيلسوف، هو منهج واحد ، وهو المنهج الذي يعتمد على العقل وأسسه المنطقية ، فالنقد بكل أنواعه ومجالاته لا بدّ وان يؤسس على العقل الذي هو الأساس في المناقشة والتمييز والفحص ، وهي المعاني التي ينطوي تحتها مفهوم النقد. هذا من جهة ، ومن جهة أخرى ، أن منهج الفيلسوف في بحثه عن الحقائق ، وكشفه عن المعرفة الحقة ، إنما هو المنهج القائم على العقل وقواعده ، لأن النقد الفلسفي إنما يهدف إلى إيقاظ الوعي الإنساني ، ويبحث القدرة على الرفض ، رفض القيم والتقاليد والتصورات ، التي من شأنها أن تلغي حرية الإنسان، وتحرمه حقه في التفكير المستقل [١٣]، فضلاً عن أن الدافع النقدي هو الذي يدفع بالفيلسوف إلى التجديد والإبداع[١٤].

ومما يؤكد هذه العلاقة ، أن كلاً من النقد والفلسفة يشترك في معظم الوظائف ، و منها الوصف والتحليل ، ففي الوقت الذي نجد فيه أن وصف الموضوع أو الفكرة المراد نقدها ، يجعل الناقد ملماً بالموضوع من كل جوانبه ، فضلاً عن أنه يُزيد من حقيقة الأمور ويُزيل الخلط بينها ، وكذلك الحال بالنسبة للتحليل الذي هو مرتبط أشد الارتباط بالوصف ، فإذا أراد الناقد تقرير الحكم فعليه أن يقوم أولاً بتحليل الموضوع أو الفكرة ووصفها وصفاً دقيقاً حتى يخلو حكمه من أي تقصير أو جهل ، وهذا يؤدي بدوره إلى زيادة المعرفة وفهم الموضوع[١٥]، وهو الأمر نفسه الذي نجده عند الفيلسوف ، فالوصف والتحليل جزء لا يتجزأ من منهج الفيلسوف في بحثه للموضوع أو الظاهرة قيد البحث، فالتحليل عملية مهمة في أي منهج يُراد له الدقة سواء في مجال الفلسفة أو العلم أو الفنون ، والقدرة على التحليل تلازمها قدرة على النقد[١٦] ، وقد تجسد هذا المعنى في الفلسفة قديماً وحديثاً ، وحسبنا الإشارة هنا إلى ديكارت الذي حدد أربع قواعد مهمة للمنهج الصحيح* ، الذي لا بدَ للفيلسوف من الالتزام بها، وكان من بينها قاعدة التحليل والتركيب ، والمقصود بالتحليل عنده وجوب تقسيم المشكلة التي نعرض لبحثها إلى أقسام عدة أو أجزاء بسيطة على قدر ما تدعو الحاجة إلى حلها ، والغاية من التحليل هنا رد المركب إلى البسيط ، والمعقد إلى السهل[١٧].

وبناءً على ذلك فأن العلاقة بين الاثنين علاقة وثيقة جداً ، وهي علاقة لا يعتريها أي شك ، ويرجع بعض الباحثين قبول الفلسفة للنقد ، لأنها تتميز بسمات تؤلها لذلك ، منها أن الفلسفة لا مقياس حاسمُ لها للتفرقة بين الحق والباطل أو الصواب والخطأ ، فإذا أختلف فيلسوفان في أمر من أمور الفلسفة ، فإنهما لا يجدان مقياساً حاسماً يرجعان إليه لحسم هذا الخلاف ، الأمر الذي يجعل الفلسفة أكثر من غيرها قبولاً للنقد، فضلاً عن أن الفلسفة ظنية ، وان أغلب موضوعات الفلسفة تستند إلى العقل الذي بدوره قد يخطأ أو يصيب ، إضافةً ألى أن التفكير الفلسفي تفكير عقلي، لكنه يحتاج إلى تكوين الأحكام على هذه القضايا العقلية ، والنقد هو الذي يقوم بمهمة تكوين هذه ألإحكام[١٨] .

ومن هنا نجد انه ما كان لأية فلسفة سواء كانت قديماً أم حديثاً ، أن تخلد وتبقى ، لولا تسلحها بسلاح النقد ، وبخاصةٍ النقد الفلسفي البناء الذي يرمي إلى بناء منهج فلسفي عقلي، ينطلق من النظر والتدبر في الفلسفات السابقة ، ومحاولة إصلاح المعارف التي تفتقر إلى الدقة والموضوعية في بناء تصورات صحيحة عن العالم والإنسان ، وتاريخ الفلسفة يحدثنا عن كثير من الشخصيات التي استحقت أن تخلّد ، وذلك لوجود حس نقدي

واضح ومتميز لديها من الفلسفات السابقة ، وقد نال هذه المكانة من الفلاسفة القدماء سقراط (ت٣٩٩ق٠م)، وأفلاطون(٣٤٧ق٠م) ، وأرسطو(٣٢٢ق٠م)، ومن المسلمين ، الغزالي(٥٠٥هـ) ، وابن رشد(٥٩٤هـ) ، ومن المحدثين الأوربيين فرانسيس بيكون(١٦٢٦م) ، وديكارت(١٦٥٠) ، وكانت(١٨٠٤م) .

المبحث الثاني/ المنهج النقدي عند الغزالي(ت٥٠٥):

وفيما يأتي نسلط الضوء على بعض الجوانب النقدية عند الغزالي ، مبتدئين بالنقد الذي استخدمه ضمن نظرية المعرفة ، ومن ثم نعرض لمواقفه النقدية من المذاهب والفرق الإسلامية ولا سيما علم الكلام والفلاسفة والباطنية والصوفية ، إذ بحث الغزالي في نظرية المعرفة ومعيار اليقين ، وتوصل بعد الشك* إلى بيان حقيقة العلم بطريقة الحدس* الباطني [١٩]، وقد رتب المصادر أو الوسائل التقليدية للمعرفة بدءاً بالتقليد أو المعرفة بواسطة السماع والمحاكاة ونهايةً بالكشف الصوفي ، واتخذ الغزالي موقفاً نقدياً من هذه الوسائل يمكن بيانه على النحو الآتي :

المطلب الأول/ نقد مصادر المعرفة:

أولاً/ التقليد :

يوضح الغزالي أنه لما شاهد اضطراب الفرق واختلاف المذاهب وتباين الملل والنحل وسلطان التقليد في اعتناق هذه الملة أو تلك صار أمام تضارب الآراء وتعدد الأديان ، فداخله الشك في أمرها ، فالشك هو أول مرحلة ابتدء بها الغزالي في سيره نحو طريق الحق [٢٠] إذ قال في كتابه "ميزان العمل" : ((لو لم يكن في مجاري هذه الكلمات إلا ما يُشكك في اعتقادك الموروث .... فناهيك به نفعاً إذا الشكوك هي الموصلة إلى الحق فمن لم يشك ولم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلالة)) [٢١].

وقد نظر الغزالي في عقائد الإنسان فوجد أنها تنتقل إلى الإنسان عن طريق التقليد ، فيقول : ((وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبي وديدني من أول أمري وريعان عمري ، غريزة وفطرة من الله وضعتا في جبلتي لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت على العقائد الموروثة على قرب عهد سن الصبا إذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء إلا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم إلا على التهود ، وصبيان الإسلام ، والمسلمين لا نشوء لهم إلا على الإسلام ، وسمعت الحديث المروي عن رسول الله (ﷺ) يقول : " كل مولود يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه " فتحرك باطني إلى الحقيقة الفطرة الأصلية ، وحقيقة الاصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الوالدين والاستاذين ، التمييز بين هذه التقليدات)) [٢٢].

فانحلت عنه رابطة التقليد ،و انكسرت عليه العقائد الموروثة على عهد سن الصبا لأنه لم يجد فيها يقيناً [٢٣] ، فقد رأى الغزالي في التقليد سبباً في الانحرافات والأوهام وانه يحول بين العقل وكشف الأمور على ما هي عليه لان إتباع الإنسان لغيره دون نظر أو تأمل في الدليل ، فهو قبول بلا حجة ، وهذا ليس طريقاً إلى العلم لا في الأصول ولا في الفروع [٢٤]، وقال في ذلك : ((وان الجاحد البليد هو الذي يأخذ علمه بالتقليد وهو بمثابة الأعمى الذي دخل داراً فعبث بالكوز أو ألطشت أو أثاث الدار فقال : لم وضعتم هذا على الطريق ولا تردونها إلى محلها ؟ فقيل له : أن كلاً في وضعه ولكن الخلل في البصر))[٢٥] ، والمقلد في نظر الغزالي شخص عقيم في الحياة يقوم علمه على ترديد آراء السابقين وينتهي مجهوده إلى نقل كلام المتقدمين وان الأئمة الأربعة قد اجمعوا على رفض التقليد[٢٦]، ويجوز فقط للعوام الأخذ بالتقليد ولكن على بصيرة وبشرط أن لا يكون البرهان المُتلقى في متناول الجميع وألا يعلم المقلدون أنهم مقلدون[٢٧]، وهكذا رفض الغزالي من الناحية النظرية التقليد رفضاً كاملاً لأنه –في رأي الغزالي– سبب في التعجب والجمود والوقوع في دائرة التكفير ويحول دون الفهم .

ثانياً/ الحواس :

يتحدث الغزالي في معيار العلم – أثناء مناقشته لمشكلة المعرفة عن خداع الحواس ، ويضرب لذلك أمثلة كثيرة، منها أن الحواس تدرك الشمس على أنها قرص صغير جداً وتبدو لها الكواكب وكأنها دنانير منثورة على بساط ازرق ، في حين أن العقل ببراهينه يعرف أن قرص الشمس اكبر من الكرة الأرضية ، وان الكواكب اكبر مما تبدو لنا [٢٨]. ويذهب الغزالي إلى أن الحواس تخدعنا وان المعارف الحسية عارية عن اليقين ، ولهذا فلا يمكن أن تُعد علماً حقيقياً، يقول : ((من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر ، وهي تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ، ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف انه متحرك وانه لم يتحرك دفعةً واحدة بغتة ، بل على التدريج ذرة ذرة ، حتى لم تكن له حالة وقوف .....)) [٢٩].

ولم يقتصر الغزالي على نقد الحواس الظاهرة ، بل أمتد نقده إلى الحواس الباطنة أيضا ، وانتهى إلى الاستنتاج أن الحواس ظاهرة أو باطنه وان كانت تقدم للعقل ما يحتاجه من معلومات ، إلا انه لا يُمكن الاطمئنان إليها كثيراً ، فإنها كثيراً ما تخدع وكذلك الوهم لا يستطيع بسبب اقترانه بها تصور عالم بلا خلاء ولا ملاء أو ادارك موجود بمعزل عن الجهة والزمان والمكان [٣٠]، على أن عدم الثقة بالحواس الخارجية أو الباطنية ، قد ظهرت قديماً عند أفلوطين ومن قبله أفلاطون في معرض نقده للمذهب السفسطائي في المعرفة ، عندما نادوا بنسبية المعرفة [٣١]. أما في العصر الحديث ، فنجد ديكارت قد اتفق مع الغزالي في منحى نقده للحواس ، إذ ذكر عنه المؤرخون قوله أن تجارب كثيرة قد قوضت شيئاً فشيئاً كل ما لدي من ثقة بالحواس كأداة للمعرفة الصحيحة ، إذا لاح كثيراً أن الأبراج التي تبدو للرائي مستديرة عن بعد ، تبدو في نظره مربعة متى كان قريباً منها .... وان التماثيل الضخمة التي تعلو قممها ، تبدو صغيره إذا نظر إليها من أسفل[٣٢].

ثالثاً/ العقل :

ذهب الغزالي بعد انتهائه من الشك بالحس وأدواته ، إلى الإيمان بالعقل وأدواته انطلاقاً من انه لا ثقة ألا بالعقليات التي هي من الأوليات ، لكن الثقة بهذه المرحلة سوف تنهار إزاء حقيقتين :الأولى ، افتراضه حكماً آخر يكذب العقل مثلما كذب العقل الحواس ولولا افتراض هذا الحاكم لاستمر على التصديق بها ، ورغم إيمانه بمجموعة المسلمات والبديهيات التي يقدمها العقل على أنها يقينية ، إلا أن هاجس الشك أو الافتراض قد عاد إليه وسأله " بمن تؤمن " ؟ أو تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ... فلعل وراء ذلك العقل حاكماً آخر إذا تجلى ذلك كذب العقل في حكمه ، كما تجلى حاكم العقل فكذب الحواس ، وعدم تجلي ذلك الحاكم لا يدل على استحالته ، ثم أن ما يظهر للإنسان في حالة النوم من الأحلام فيعتقد أموراً يراها حقائق ، وما إن يستيقظ حتى ينكشف له بطلانها ، يقول الغزالي : ((... النائم يعتقد في النوم أمورا ، ويتخيل أمورا ، ويعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ولا يشك في تلك الحالة فيها ، ثم يستيقظ فيعلم انه لم يكن لجميع متخيلاته ومعتقداته أصل وطائل ، نعم يؤمن أن يكون جميع ما يعتقده بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالته التي هو فيها ، لكن يُمكن أن تطرأ عليه حالة تكون نسبتها إلى يقظته كنسبة يقظته إلى منامه ، وتكون يقظته ندماً بالإضافة إليها ، فإذا وردت تلك الحالة تيقن أن جميع ما توهمه بعقله خيالات لا حاصل لها))[٣٣]، وهذه النتيجة التي توصل إليها الغزالي أوقعته في حيرة دام عليها ما يقرب من شهرين وهو فيهما على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال، ولم يرجح إلى الإيمان بحكم الضروريات والبديهيات العقلية ، إلا بمساعدة إلهية خارجية بنور قذفه الله تعالى في الصدر [٣٤]. وهذا النور بغيره سيظل العقل يغلط ، ولا ينجو من ذلك إلا إذا تجرد من غشاوته ووهمه ، وربما لا يتحقق ذلك إلا عند الموت فينكشف الغطاء [٣٥].

المطلب الثاني/ نقد الغزالي للمذاهب والفرق السلامية:

أما بخصوص نقد الغزالي للمذاهب والفرق الأخرى من متكلمين وفلاسفة وباطنية* وصوفية السائدة في عصره ، فقد كان نتيجة للشك الذي أنتابه ، فمن حيث علم الكلام ، فإشكال الغزالي على المتكلمين إنما هو في ناحية المنهج ، فبرأيه أن المتكلمين اعتمدوا على مقدمات تسلموها من خصومهم واضطرهم إلى تسليمها إما التقليد أو إجماع الأمة أو مجرد القبول من القران والأخبار ، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم ومؤاخذاتهم للوازم مسلماتهم – ومن ثم سعيهم إلى كشف التناقض في براهين الخصم من جهة ، وإقامة الدليل على صحة المعتقد المُسّلم به من قبل الوحي من جهة أخرى ، ومن ثم فهم لا يعملون على اكتشاف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه[٣٦]، هذا إضافةً إلى أنه يرى أن كثرة الجدل في الدين عن طريق المتكلمين وإضاعة العمر في التفريعات لعلومهم مما يعوق الإنسان الذي يُريد التكامل الروحي والوصول إلى حقائق المعرفة [٣٧].

فضرر علم الكلام –بحسب ما يرى الغزالي– انه يُثير الشبهات في العقائد ويجر إلى جدلٍ عقيم ومناظرات تولد التعصبات الفاحشة والخصومات . واستبعد الغزالي قدر ة علم الكلام على معرفة الله تعالى وصفاته بما يجب

وفق منهجه الذوقي بعد أن تصوف ، فقال : ((وأما معرفة الله تعالى وصفاته وأفعاله وجميع ما اشرنا إليه في علم المكاشفة فلا يحصل من علم الكلام ، بل يكاد يكون الكلام حجاباً عليه ومانعاً له))[٣٨]. وقد رفض الغزالي مذهبهم في تكفير بعضهم بمجرد مخالفة مذهب من المذاهب الآخر إذ قال : ((أن التكفير لا يصدر إلا عن بليد ، قيده التقليد ، فلا فائدة من إصلاحه))[٣٩] وهكذا انحصر نقد الغزالي للمتكلمين بضعف منهجهم، وعدم القدرة على استعمال المنهج العقلي للدفاع عن العقيدة وأتباعهم التقليد لغيرهم ، ثم يكفر بعضهم لبعض [٤٠]. ومهما يكن من موقف الغزالي تجاه علم الكلام فانه ظل في بعض أفكاره وآرائه متكلماً ، احتفظ بالقضايا الرئيسية التي عالجها الأشعري ودافع عنها، لكنه يختلف عمن تقدمه من المتكلمين بالطريقة التي عالج بها هذه القضايا وباللجوء إلى منطق أرسطو للدفاع عنها [٤١].

وقد توجه الغزالي إلى نقد الفلسفة بعد فراغه من علم الكلام ، إذ قال : ((ثم إني ابتدأت – بعد الفراغ من علم الكلام – بعلم الفلسفة .....)) [٤٢] ، ويسوغ الغزالي توجهه لنقد الفلاسفة من أنه لم يجد أحدا من علماء الإسلام صرف عنايته وهمته إلى ذلك، ولم يكن في كُتب المتكلمين من كلامهم – حين اشتغلوا بالرد عليهم– إلا كلمات معقدة مبددة ، ظاهرة التناقض والفساد [٤٣].

وقد عرف الغزالي الفلسفة معرفة تامة ، وألف فيها كتابيه المعروفين " مقاصد الفلاسفة " و " تهافت* الفلاسفة " ، عرض في الأول مذهب الفلاسفة بدقة وأمانة ووضوح لأن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركها مُحال ، بل هو رمي في العماية والضلال [٤٤]. أما كتابه" تهافت الفلاسفة " فقد حدد غرضه من تأليفه بقوله : ((وجود طائفة من الفلاسفة والنظار المسلمين الذين يعتقدون في أنفسهم التميز عن الاقراب والنظراء بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحضروا شعائر الدين من وظائف الصلوات والتوقي عن المحظورات ، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده.))[٤٥].

وينتهي الغزالي إلى تكفير الفلاسفة في مسائل ثلاث هي [٤٦].

المسألة الأولى : هي إنكارهم حشر الأجساد ، فقد قال الفلاسفة أن النفس وحدها التي تبقى بعد الموت في سعادة روحانية ، ولكنه يخالفهم في إنكارهم الجنة والنار، ويرى كذلك إمكان الجمع في الآخرة بين السعادتين الروحية والجسمانية .

والمسألة الثانية : هي قولهم بان الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات ، فقد ذهب بعض الفلاسفة إلى أن الله لا يعلم إلا نفسه وانه لا يعلم الجزئيات المنقسمة بانقسام الزمان إلى ما كان وما يكون ، وما هو كائن ، أما ابن سينا فقد قال أن الله يعلم الأشياء كلها علماً كلياً لا يدخل تحت الزمان ولا يختلف باختلافه ، والله يعلم الأشياء بعلم كلي .

والمسألة الثالثة : القول بقدم العالم ، فقد قال أرسطو بقدم العالم ، وان العالم قديم أزلي ، وتابعه في ذلك بعض فلاسفة الإسلام الذين قالوا أن العالم محدث من حيث انه موجود بعلة ، ولكنه قديم من حيث انه فائض عن الله ، فهو متأخر عن الله بالذات والمرتبة ، وليس متأخراً عنه بالزمان .

وقد بسط الغزالي ردوده على الفلاسفة في هذه المسائل الثلاث في كتابه " تهافت الفلاسفة " ، ومنهجه في الكتاب ، يقوم على عرض نظرية الفلاسفة في مسألة من المسائل السابقة ، ويورد أدلتهم عليها، ثم يعترض على هذه النظرية ، وينقد الأدلة ، وقد يأتي بأدلة مناقضة [٤٧]، وتجدر الإشارة إلى انه على الرغم من الانتقادات التي وجهها الغزالي للفلاسفة ، إلا انه لا يجحد فضل الفلسفة تماماً ويرى أنها تُثقف الناس ، ومن مباحثها ما لا يتعارض مع الدين كالرياضيات والفلك والمنطق وبعض الطبيعيات . وهو قد تبنى أراء الفارابي وابن سينا في النفس ، واصلها وطبيعتها ومصيرها خلافاً لما

تقدمه من المتكلمين ، ويورد البراهين العقلية إلى جنب البراهين الشرعية حتى في القضايا العقائدية [٤٨].

أما عن نقد الغزالي للباطنية ، فانه لم يُهاجم فرقة من الفرق بالعنف الذي هاجم به الباطنية أو التعليمية[٤٩]، على الرغم من استباق عدد من المفكرين له في نقد هذه الفرقة . أمثال : أبو عبد الله بن رزام في الرد على الإسماعيلية كما جاء في فهرست ابن النديم ، والمقريزي ، وسعد بن محمد أبي عثمان الغساني القيرواني ، والباقلاني في كشف الإسرار وهتك الأستار ، وابن سعيد الاصطخري وغيرهم [٥٠] وحملة الغزالي على مذهبهم تتلخص برؤيته مذهب ظاهره الرفض وباطنه الكفر المحض ، وهم مُنسلون عن ربقة الإسلام بانسلال الشعرة من العجين ، وإنكار الصانع ، وتكذيب الرسل وجحد الحشر والنشر والمعاد إلى الله[٥١]. لكن رد الغزالي اختلف عن هؤلاء ، إذ افرد لهم أكثر من كتاب مثل " المستظهري " أو " فضائح الباطنية " و " مفصل الخلاف " و " القسطاس المستقيم " و " الدرج المرقم " ، لكنه لم يستطرد كثيراً في اعتقادهم في " المنقذ " [٥٢].

وتتركز المسائل التي نقدها الغزالي من الباطنية بأربع مسائل هي : المنهج ، والتقليد ، والتأويل ، والمسألة الدينية . ففي مسألة المنهج، يرى الغزالي أن ليس مع الباطنية من الشفاء المُنجي من ظُلمات أرائهم ، فهم مع عجزهم عن أقامة البرهان على تعيين الإمام ، و الحاجة إلى التعليم ،عجزوا عن تحديد العلم الذي تعلموه من الإمام الغائب، ورأوا بضرورة السفر إليه وقد اثبت الغزالي عدم استطاعتهم تحقيق أي نوع من المعرفة طالما هي بحاجة إلى السفر، وأنهم خلدوا إماما غائباً ولم يقلدوا محمد بن عبد الله (ﷺ) من خلال سنته [٥٣].

أما مسألة التقليد الذي يمثل أساسا في منهجهم للوصول إلى المعرفة ، فقد نقدهُ الغزالي جملةً وتفصيلاً ، إلا في حق العوام بالعقيدة على وفق ما جاء به الشرع ، أما نظرية التعليم من الإمام المعصوم فهي تناقض نفسها من حيث أنهم يطبقون الفكر المنطقي على صحة النظرية [٥٤] . أما التأويل ، فعلى الرغم من أيمانهم بالتقليد فأنهم يعتمدون منهج التأويل الباطني ويؤولون النصوص القرآنية والأحاديث تأويلاً غريباً ويلزمون غيرهم وجهة نظرهم الخاصة ، مثل تأويل الطواف حول البيت

بأنه الطواف بمحمد (ﷺ) إلى تمام السبعة ، وهي فكرة مأخوذة من الصابئة ، ويردون ذلك إلى رأي الأمام الغائب ، وسألهم الغزالي : ((إذا أسلمنا بعصمة الإمام فكيف يمكن الأخذ عنه وهو محتجب ؟ وحجة القول أنهم عزلوا العقول عن أدراك الحق لما يعتقد بها من الشبهات وما يتطرق إلى النظار من الاختلافات)) [٥٥].

أما التصوف، فموقف الغزالي النقدي للصوفية يكشف عن بطلان القول أنه قد قبل الكشف الصوفي بدلاً من العقل ، ذلك أن من بين القضايا التي نقدها الغزالي موقفهم السلبي من العقل إضافة إلى قضايا أخرى مثل : استعمال المصطلح ، والتأويل ، وثنائية الشريعة ومسألة الشطح [٥٦].

ومما أخذه الغزالي على الصوفية ، إيغالهم في التأويل إلى الحد الذي قد يصرف ألفاظ الشرع عن ظواهره المفهومة إلى أمور باطنة لا يسبق منها إلى الإفهام فائدة ، كدأب الباطنية، وهذا جرم عظيم أن لم يكن التأويل معتصماً بالنقل عن صاحب الشّرع [٥٧]. أما عن ثنائية الشريعة والحقيقة ، فان هذه الثنائية برأي الغزالي تفضي إلى القول بان الشريعة زائفة ، على أنها أساس كل تصوف حقيقي ولا يمكن ولوج الحقيقة من غير باب الشريعة . إذ قال : ((ومن قال أن الحقيقة تخالف الشريعة والباطن يُخالف الظاهر فهو إلى الكفر اقرب .... فالشريعة أن تعبد والحقيقة أن تشهد ، والشريعة بما أمر ، والحقيقة شهود لما قدر وأخفى واظهر)) [٥٨]، ويندرج تحت هذا المحور تصوف الجاهل أو العوام الذين اغتروا بحضور مجالس الذكر ، واعتقدوا بأن ذلك يكفيهم عن العمل، ومثل هؤلاء مغرورون بنظر الغزالي [٥٩]، الذي يرى أن الغرور قد هيمن على كثير من المتصوفة ، وقد ذكر نماذج كثيرة من غرورهم ثم قال : ((وأنواع الغرور في طريق السلوك إلى الله تعالى لا تُحصى في مجلدات ولا تستعرض))[٦٠]. ثم بين أن مصدر ذلك كُله الجهل ، وعدم سلوك الطريق بشكل صحيح بان يكون بعد العلم ، فالكثير منهم جهلة ، ومع ذلك ادعوا المعرفة بترديد كلمات هي طامات ، ويُظن انه أوتي علم الأولين والآخرين[٦١] . وهكذا لم يسلم الصوفية من نقد الغزالي ، على الرغم من تبنيه منهجهم وطريقهم إلا انه في مرحلة النقد كان خصماً عنيداً كحاله مع الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة والباطنية [٦٢].

المطلب الثالث/ أثر موقف الغزالي النقدي في الفكر الإسلامي:

بعد عرض الجوانب النقدية في فلسفة الغزالي ، لابد من ذكر ما ترتب على هذا النقد من آثار في الفكر الإسلامي عامةً والفكر الفلسفي خاصة . فالرأي السائد بين الباحثين في الفكر الفلسفي أن نقد الغزالي كان نكبةً قاصمة للفكر الفلسفي الإسلامي، من حيث انه ضيق الخناق على الفلسفة في المشرق العربي وأجبرها على الهجرة إلى المغرب العربي لتجد فيه مهرباً وملاذاً ، إذ سارع إلى نجدتها واحتضانها فلاسفة المغرب العربي أمثال ابن باجة (ت٥٠٣هـ) وابن طفيل(ت٥٨١هـ) وابن رشد (ت٥٩٥هـ) [٦٣].

ويرى الباحث ، أن هذا الرأي لا يُجانب الصواب بشكل من الأشكال ، إذ أن ايجابيات هذه الحملة كانت أكثر كماً واشد أثرا وفاعلية من سلبياتها على صعيد الفكر الفلسفي بصوره المتعددة، فنقد الغزالي العنيف لم يكن موجهاً إلى كل فكر فلسفي بكل مضامينه وإبعاده وتصوراته ورؤاه أيا ما كان هذا الفكر ، ومهما كان مصدره إسلاميا أم غير إسلامي ، وإنما كان النقد موجهاً بالمقام الأول إلى الفكر الفلسفي الذي ينتسب إلى أرسطو وإلهياته بالذات ، الذي تأثر به المشاؤون المسلمون ، وخاصة الفارابي وابن سينا .

والباحث في ايجابيات هذه الحملة النقدية للغزالي على صعيد الفكر الكلامي الإسلامي، يجد أن هذا النقد قد أسهم في خلق نزعات نقدية بدأت أوضح ما تكون لدى أنصار المذهب الأشعري، إذ هيأت لهم هذه الحملة مناخاً ملائماً تنتشر في ظله أفكارهم وأصول مذهبهم ، وقد ضمنت لهم مشروعية مواصلة الهجوم والنقد لكل المذاهب والآراء المخالفة لمذهبهم خصوصاً ، وأنهم اعتبروا أنفسهم الممثلين الشرعيين لمذهب أهل السنة والجماعة [٦٤]. وبعد أن كانت حركة الفكر النقدي عند الاشاعرة قبل الغزالي تتوجه في الأساس نحو مذاهب مخالفيهم من متكلمين الإسلام ، خاصة المعتزلة والكرامية والباطنية ، ومن فرق غير المسلمين ومنها الدهرية والثنوية والبراهمة ، واليهود والنصارى ، صارت حركة النقد الاشعرية بفعل تأثير حملة الغزالي ، ومن جاء من بعده ، أكثر شمولاً وأوسع مجالاً ، إذ شملت المتكلمين والفلاسفة وخاصةً ابن سينا ، نلحظ ذلك مثلاً عند الشهرستاني – وهو ما ذكرناه سابقاً – إذ نجده ينتقد المتكلمين والفلاسفة في " نهاية الإقدام " ويخصص لنقد فلسفة ابن سينا كتاباً مستقلاً هو " مصارعة الفلاسفة " [٦٥].

ثم بلغ الفكر النقدي الأشعري مداه عند فخر الدين الرازي (ت ٦٠٦ هـ) ولئن كان سيف الدين الامدي (ت ٦٣١ هـ) وعضد الدين الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) وغيرهم من الاشاعرة قد اعتنقوا اتجاهات نقدية أيضا ، إلا أنها كانت اقل شمولاً واضعف أثرا من مثيلاتها عند الشهرستاني والفخر الرازي [٦٦].

أما المغرب العربي ، فهو أيضا قد حفل ببعض الاشاعرة ذوي التوجهات النقدية ، ومنهم محمد بن تومرت (ت ٥٢٤ هـ) وأبو بكر بن العربي (ت ٥٤٣ هـ) ثم ابن خلدون(ت ٨٠٨ هـ)، فكانت هذه الاتجاهات النقدية امتداداً لحملة الغزالي النقدية وأثرا من أثارها الايجابية على صعيد الفكر الإسلامي [٦٧]. أما على صعيد الفكر الفلسفي ، فان حملة الغزالي ، قد أسهمت بقدر كبير في ظهور فلسفات نقدية ذات مضامين وأصول ورؤى جديدة تخالف مضامين وأصول الفلسفة المشائية الإسلامية، وتقترب في توجيهاتها من الموروث الأفلاطوني بقدر ما تبتعد عن الموروث الأرسطي الذي قوضت حملة الغزالي معظم أصوله الاعتقادية [٦٨]، ولعل أهم هذه الفلسفات النقدية والجديدة ، ما نجده لدى أبي البركات البغدادي (ت ٥٤٧ هـ) وشهاب الدين السهروردي المقتول (ت ٥٨٧ هـ) وابن الفارض (ت٦٣٢هـ) وغيرهم ممن كانت فلسفاتهم ذات طابع نقدي متميز ، وتتضمن أفكاراً وأصولاً جديدة مغايرة

لما كان شائعاً قبلها من فلسفات وكذلك ما نجده من التصوف الفلسفي لدى ابن عربي (ت ٦٣٨هـ)وابن سبعين (ت٥٨٩هـ) [٦٩]، وبذلك تنتفي مزاعم بعض الباحثين من أن حملة الغزالي النقدية قد قوضت الفلسفة ، وان الفلسفة قد ماتت مع الغزالي ، ولم تنتعش إلا مع ابن رشد .

المبحث الثالث: المنهج النقدي عند الشهرستاني:

كانت شهرة الشهرستاني كمؤرخ للفرق والديانات أكثر من شهرته متكلماً ، إذ كتابه " الملل والنحل " ظل على مدى قرون أهم مرجع قديم عن فرق المسلمين، فضلاً عن الأديان الأخرى التي عرفها المسلمون آنذاك [٧٠].

ونزعة الشهرستاني النقدية إنما جاءت نتيجة لثقافته الشاملة ، التي جمع فيها معرفته بالعلوم والأديان والفلسفات والمذاهب على اختلافها ، واصدق دليل على ذلك كتابه " الملل والنحل " الأمر الذي دفع ابن تيمية إلى أن يقول عنه : ((انه اجمع من أكثر الكتب المصنفة في المقالات وأجود نقلاً)) [٧١]، أما الزر كلي فقال عنه : ((كان أماما في علم الكلام واديان الأمم ومذاهب الفلاسفة)) [٧٢] .

وإذا كان الشهرستاني قد سار على نهج الغزالي في معارضته للفلاسفة ونقده لكثير من آرائهم، إلا أنه لم يتجاوز حد النقد إلى حيث تكفيرهم كما فعل الغزالي .وحسبه أنه كان أكثر دقة وموضوعية في الكشف عن مغالطات الفلاسفة في تعبيراتهم وفي أغاليطهم فيما تكلفوه من مصطلحات، والحق أن التساهل في إصدار أحكام بالكفر على المسلمين فرادى أو جماعات دونما رجوع في هذه الأحكام إلى مصادر يقينية في الشريعة، إنما هو ضرب من التجني، لا على من تقع عليهم هذه الأحكام فحسب، بل وعلى الشريعة الإسلامية ذاتها. ولئن كان مثل هذا الاتجاه – وخاصة في العصر الحاضر – يأخذ في ظاهره طابع الحماس الديني غيرة على الاسلام؛ إلا أنه في حقيقته وتأدياته – في نظرية – يضر بالإسلام وأهله، إذ يشيع من الفتنة والتمزق بين المسلمين مالا يحمد عقباه.

ومما يدعم اتجاه الشهرستاني إلى عدم تكفير أحد من المسلمين، ما يقرره عند استعراض أصناف المجتهدين من أصحاب الحديث وأصحاب الرأي، حيث يقول «اعلم أن بين الفريقين اختلافات كثيرة في الفروع ولهم فيها تصانيف، وعليها مناظرات .وقد بلغت النهاية في مناهج الظنون حتى كأنهم قد أشرفوا على القطع واليقين .وليس يلزم من ذلك تكفير ولا تضليل بل كل مجتهد مصيب.

ويمكن الوقوف على المواطن التي تابع بها الشهرستاني الغزالي من خلال الإطلالة على المحاور الثلاث آلاتية:

أولا/ دوافع النقد ، بمعنى المنطلقات التي بروز الاتجاه النقدي عند الشهرستاني.

ثانياً/ مصارع الفلاسفة ، وهو الكتاب الذي تعرض فيه الشهرستاني للفلاسفة بالنقد.

ثالثاً/ نهاية الإقدام في علم الكلام ، والذي تضمن نقده للفرق والمذاهب الكلامية.

أولا/ دوافع النقد:

ويمكن إجمالها بثلاثة دوافع هي ، الدافع المذهبي ، والدافع الذاتي ، والدافع المنهجي.

أما الدافع المذهبي فأنه يُعد من أبرز الدوافع جميعا ، ذلك أن المذهب الاشعري الذي أعتنقه الشهرستاني ، كان يقتضي من أنصاره ومعتنقيه الدفاع عنه مقابل المذاهب الأخرى ، الأمر الذي اقتضى منه الكشف عما في هذه المذاهب من تناقضات تفضي إلى تهافتها ، فلا تقوى على الصمود ولا تتمتع بالانتشار الذي يتمتع به مذهبه ، ومن هنا كان لزاماً عليه بما هو أشعري أن يعتنق الاتجاه النقدي ويقطع فيه شوطاً بعيداً[٧٣].

وهنا نجد أن الشهرستاني يلتقي في نقده للفلسفة مع مشروع الغزالي ، إذ أن نقده موجه توجيهاً أيديولوجياً ، إذ كان واحداً من مجموعة الموجهين للبرامج التعليمية في المدرسة النظامية ، ومن المشرفين على اتجاهات الثقافة ، إذ عُين في عام (٥١٠ هـ) مُدرساً بنظامية بغداد[٧٤] ، وقد أعلن صراحة عن الدوافع الايدولوجية التي دفعته إلى تأليف كتابه "مصارعة الفلاسفة " وأشار إلى انه ألفه بناء على طلب احد السادة الأجلاء [٧٥] .

أما الدافع الذاتي ، فتمثل في عقلية الشهرستاني من حيث طبيعة تكوينها وما توافرت عليه من قدرات خاصة من ذكاء وحدة ذهن ، وسرعة فهم ، ومن حيث العوامل ولظروف التي تهيأت له ، وكان لها أثرها البالغ في تشكيل هذه العقلية على صورة تسمح لها بأن تتجاوز حد استيعاب ما يعرض لها وما تسعى أليه من علوم ومعارف مختلفة[٧٦].

وهذا الدافع أيضاً تجسد عند أبي حامد الغزالي والذي تمثل بنزعته الشكلية التي طرح من خلالها جميع المذاهب والمعتقدات ، وجعلها موضع الشك والتفنيد ، وهنا لا يريد الباحث أن يدعي أن الشهرستاني قد انتابه الشك في فترة من فترات حياته ، بقدر ما يريد أن يُقارب بين الاثنين من حيث القدرة على الطرح والنقد ، الأمر الذي يكشف عن مدى قدرة عقلية المفكر الإسلامي.

والدافع المنهجي يتمثل في اعتماده على العقل والمنطق ، والابتعاد عن التقليد ، إذ رفض الشهرساتني ان يكون مجرد تابع في فكره ومذهبه لمن سبقوه أو معاصروه ، في الوقت الذي لا فيه أن يحتفظ للشرع بقدسيته ومكانه اللائق به ، وهذا ما لم يتمكن من الشهرستاني تماماً ، حيث بقى في بعض مواطن فكره متأثرا بمن سبقوه من الفلاسفة ومنهم الغزالي[٧٧].

ثانياً/ مصارعة الفلاسفة :

خصص الشهرستاني هذا الكتاب لنقد الفلاسفة ولابن سينا بخاصة ، والذي انتقد آراءه في الوجود وأقسامه ، وفي واجب الوجود وتوحيده وصفاته، ولا سيما صفة العالم مبيناً تناقض وتهافت ما ذهب إليه من قدم العالم وصدوره وجوباً عن واجب الوجود [٧٨]، واستطاع أن ينتقد جل هذه الأفكار موظفا أساليب حجاجية ترمي إلى دحض الفكرة وإلزام خصمه على التصديق والتسليم بالأفكار الشهرستانية، والتشكيك في "إلهيات" ابن سينا وخلخلة أفكاره ضمن إطار شمولي ممنهج إلى حد ما، لكني أرى أن غالبية جداله كان مبنيا على السلطان الكلامي الذي نزع فيه إلى الاستعلاء والتفاضل أكثر من الالتزام بديدن الأفكار السيناوية (نسبة إلى ابن سينا) المعروضة للنقد، وهذا برأي الباحث أنما يرجع إلى أمرين:

أولا: لأن الكتاب/ "مصارعة الفلاسفة" جاء استجابة لنداء الأمير أبي القاسم علي بن جعفر الموسوي له وطلبه منه تأليف الكتاب، مما سيضطر الشهرستاني إلى التصنع والتكلف ليكون عند حسن ظن الأمير أبي القاسم وهذا ما حدث، مما يجعله يحيد عن لب الأفكار السيناوية.

ثانيا: لأن الملاحظ أن الشهرستاني كان حريصا على دحض شخص ابن سينا وإذلاله (وهذا ما يظهر في خطبة الكتاب) أكثر من حرصه وسعيه إلى إثبات أفكاره حول مسائل الوجود وواجب الوجود والعلة والمبدأ، وقد خالف شرطه الأول في خطبة الكتاب الذي قال فيه:"وشرطي على نفسي ألا أفاوضه بغير صنعته، ولا أعانده على لفظ توافقنا على معناه وحقيقته، فلا أكون متكلما جدليا أو معاندا سوفسطائياً

وهنا نجد موقف الشهرستاني من ابن سينا يقترب من موقف الغزالي ، وخصوصاً في المسائل السابقة، والمنهج الجدلي الذي ساره عليه ، وهذا الأمر إنما يُوحي إلى مدى عظم ما تعرضت إليه الفلسفة المشائية بزعيمها ابن سينا من نقد ومهاجمة بمقابل إعلاء للتيار الأفلاطوني الاشراقي ، إذ أن نقد الشهرستاني لابْن سينا نابع من إدراكه بوعي تام أنه زعيم الفلسفة الإسلامية في عصره بلا منازع ، ولذا يقول عنه : ((وإنما علامة القوم أبو علي الحسين بن سينا)) ، ويقول أيضاً عندما يعرض مذهبه في الملل والنحل : ((ولما كانت طريقة ابن سينا أدق عند الجماعة ونظره في الحقائق أغوص ، اخترت نقل طريقته من كتبه على إيجاز واختصار ..... وأعرضت عن نقل الباقين .....)) [٧٩].

ثالثاً/ نهاية الإقدام في علم الكلام:

عرض الشهرستاني فيه آراء الفرق الإسلامية المختلفة ، وبعض آراء الفلاسفة الإسلاميين وغير الإسلاميين ، في أمهات المسائل المتصلة بالعقيدة الدينية وأصولها وهي تلك المسائل التي تدور حول ثلاثة محاور أساسية هي : (الله ، والعالم ، والإنسان) ، وهو لن يعرض هذه الآراء وتلك على سبيل التاريخ، وإنما يعرضها توطئةً لتفنيدها ونقدها ، والكشف عن تهافتها وإبطال ما استدل به أصحابها من أدلة وبراهين يُثبتون بها صحتها ،ويلاحظ أن المعتزلة والكرامية وفرق التشبيه والتجسيم والحلول تحظى بقسط وافر من هذا النقد الذي تضمنه هذا الكتاب [٨٠].

ويذكر الشهرستاني عشرين قاعدة يتناول في كل واحدة منها موضوعاً في علم الكلام، ويدلي برأيه على المذهب الاشعري وقد يخالف هذا المذهب أحياناً، ويختتمه بدعاء للامام علي بن الحسين زين العابدين(ع) : يامن لا يبلغ أدنى ما استأثرت به جلالك وعزتك أقصى نعت الناعتين.. الى آخر الدعاء ثم الآية الكريمة: ربنا لا تواخذنا إن نسينا أو أخطأنا

وأهمّ مسألة يعالجها هذا الكتاب مسألة حدوث العالم وقدمه. قدم العالم من المسائل التي انتقلت من اليونان الى الفلاسفة المسلمين، وتبنّاها الفلاسفة المشاؤون وعلى رأسهم الفارابي وابن سينا، فتصدّى لها الشهرستاني في هذا الكتاب فيما تصدّى له من آراء المتكلمين والفلاسفة. المهمّ في موقفه هنا هو أنه يرى أن مثل هذه المسائل مما لا

يدركه العقل، ومشكلة الفلاسفة هي أنهم أرادوا أن يعالجوا هذه المسألة قياساً على مايصدر عنّا من أفعال. ولذلك فالموقف السليم هو الايمان بمحدوديّة العقل في هذه الساحة. يقول : «.. وكثيراً ما كنا نراجع أستاذَنا وإمامنا ناصر السنة، صاحب «الغنية» و«شرح الارشاد» أبا القاسم سليمان بن ناصر الانصاري في المسألة، فيتكلّم عليها، وما يزيد على أن إثبات وجه فاعلية الباري سبحانه مما يقصر عن دركه عقول العقلاء[٨١].

وقد سلك الشهرستاني في كتابيه المنهج النقدي المقارن، حيثُ يعرض آراء المتكلمين والفلاسفة في المسائل المطروحة ، ويقارن بينهما وبين آراء الاشاعرة بطريقة تظهر ما عليه آراء هؤلاء من حق ، وما عليه آراء أولئك من باطل وخطأ ، مستعيناً في ذلك بحس نقدي مرهف وبذاكرة قوية وعقلية تتخذ من عمق النظرة وسيلة لادراك موطن القوة ومكامن الضعف في الفكرة أو الرأي الذي يعرض عليه أو يعرض هو له[٨٢].

ولا شك في أن الشهرستاني كان يتمتع بقوة فائقة على الحوار والمناظرة متمكناً من الأساليب اللازمة للحجاج ، وان كان قد أفاد كثيراً من منهج اشعري سابق عليه هو أبو بكر الباقلاني[٨٣].

ومن الواضح أن الشهرستاني ينحو في المؤلفين السابقين منحى يكاد يكون عقلياً خالصاً مستعيناً ببعض معطيات التراث الفلسفي لابن سينا حيناً ، والتراث الإسلامي للجويني والغزالي حيناً آخر ، وهو بذلك يُحقق هدفين[٨٤]:

<u>الأول</u> : انه يستعمل لغة يصر الفلاسفة والمعتزلة على استعمالها في آرائهم ومذاهبهم ولا يرضون بها بديلاً في الحوار والتناظر ، وهي لغة العقل والمنطق ، ومن ثم فان هؤلاء لا يجدون منفذاً عن ألاذعان لما يلزمهم به من الزامات أو مناقضات أو براهين ، طالما أنها من نتاج العقل وعلى مقتضى منطقهم ولغتهم التي يتميزون بها .

<u>والثاني</u> : هو إثراء الاتجاه النقدي عنده ، فضلاً عن دعم مشروعية هذا الاتجاه بما يتضمنه من آراء وإضافات لم ترد عند غيره من السابقين، ومن ثم فقد ضمّن الشهرستاني هذين الكتابين أدلة وبراهين عقلية يُثبت بها مذهبه من جهة، ويبطل بها مذاهب خصومه من الفرق الكلامية ومن الفلاسفة من جهة أخرى .

الخاتمة

اتضح لنا من خلال البحث أن فلاسفة الإسلام قد مارسوا النقد ، وكانوا على وعي تام من أن الفلسفة قائمة على ألنقد ، بل أن الفلسفة هي النقد ، والنقد هو الفلسفة ، بوصفهما يتواشجان في غاية واحدة ، هي الكشف عن المعرفة الصحية ، مهما تعددت طرق الوصول إليها ، وان يكون هذا الكشف قائماً على مراجعة وتقويم آراء السابقين ، لا بدافع التجريح والطعن فيها ، وإنما بدافع تمحيص هذه الآراء، وهذا ما نعني به النقد البناء.

وقد تجسد النقد كمنهجٍ في الفلسفة الإسلامية عند الفيلسوف أبي حامد الغزالي ، حيث كان النقد سمة بارزة من سمات فكره الفلسفي ، وهذا لا يعني أن فلاسفة الإسلام قبله كالكندي والفارابي وابن سينا ، لم يمارسوا النقد ، بل كانت لديهم مواقف نقدية ألا أنها لم ترتقِ إلى مستوى ما يُمكن أن نُسميه (بالمنهج النقدي)، حيث كان نقدهم عبارة عن ردود ومواقف عرضوا لها في سياق بحثهم للمشكلات الفلسفية ، مثل مشكلة قدم العالم وحدوثه ، ومشكلة الخلق ، وغيرها من المشكلات الأخرى ، وهذه الجوانب النقدية قد مارسها الفلاسفة القدماء ، مثل انبادوقليس ، وانكساغوراس ، وسقراط ، وأفلاطون ، وأرسطو . فسقراط مثلاً ما كان له أن يُعرف ، لولا ردوده ونقده للمدرسة السفسطائية ، وكذلك فعل من بعده أفلاطون ، وأن أرسطو على الرغم من تلمذته على يد أفلاطون لمدة من الزمن ، إلا أنه قد نقد أستاذه في كثير من آرائه الفلسفية ، ومنها نظرية المثل مثلاً، والسبب كما يرى الباحث ، هو اهتمام فلاسفة الإسلام بقضية التوفيق بين الفلسفة والدين . فقد كانت هذه المسألة هي الطابع المميز والسمة الخاصة التي أتسمت بها الفلسفة الإسلامية ، ابتداء من الكندي، ووصولاً إلى ابن أرشد، وما ذلك إلا بسبب الموقف المعادي للفلسفة من قبل فقهاء الإسلام في تلك الفترة.

ومن ذلك كله ندرك أن النقد في هذه المرحلة لم يرتقِ إلى مستوى المنهج القائم على استقلالية خاصة كالتي نجدها عند الغزالي ، الذي مارس هذا الدور وخصص له أكثر من كتاب ، مثل كتابه (مقاصد الفلاسفة) و(تهافت الفلاسفة)، كما أنه حدد الموضوعات التي نقد بها الفلاسفة ، وبخاصةٍ في كتابه الثاني ، وميز بين الموضوعات التي يجب تكفيرهم بها ، وبين التي يجب أن يُبدّعوا بها.

كما أن بعضاً من هذه المواقف النقدية لاًسيما نقد الغزالي للفلسفة المشائية كانت منطلقاً لظهور فلسفات نقدية في الثقافة العربية الإسلامية آنذاك تحمل طابعاً وتوجهات تختلف عن توجهات الفلسفات السابقة ، فمثلاً ، نجد أن نقد الغزالي للفلسفة ، على الرغم من انه يُعد في نظر بعض الباحثين هدماً وتجريحاً

للفلسفة ، إلا انه قد أسهم في ظهور اتجاهات ومواقف نقدية تستحق أن تنال مكانها من البحث والدراسة عند الباحثين في الفكر الإسلامي ، ومنها ما نجده عند أبي البركات البغدادي ، وشهاب الدين السهروردي (المقتول) ، والشهرستاني، وفخر الدين الرازي ، ومن ثم أن مفكري الإسلام قد مارسوا النقد ، وتنوعت موضوعات هذا النقد حسب الموضوعات التي عالجوها ، وهذا الأمر إنما ينم عن أصالة الفكر الإسلامي ، ورفض النظرية التي

توصف الفلسفة الإسلامية خصوصاً بالتقليد والإتباع للفلسفة اليونانية، وإنها لم تأتِ بجديد ضمن نطاق البحث الفلسفي.

وتوصل الباحث إلى ان الشهرستاني كان متأثرا إلى حدٍ ما بمنهجه النقدي بالغزالي ، وهذا يتضح من خلال ما يأتي:

١) دوافع النقد : حيث تكاد تكون الدوافع التي انطلق منها الاثنان معاً في بلورة منهجهم النقدي واحدة ، والتي تتحدد بالدوافع الايديولوجيه كونهما ينتميان إلى المدرسة النظامية في بغداد.

٢) الجهة المنقودة : وهي الفلسفة المشائية والبعض من المذاهب الكلامية ، ألا أن المنهج النقدي عند الغزالي كان أوسع واشمل إذ نقد كل المذاهب والفرق السائدة في عصره، من فلسفية وكلامية وصوفية .

٣) منهج النقد : والذي يتمثل في عرض آراء ابن سينا كونه ممثل للمدرسة المشائية الإسلامية ، ومن ثم بيان أوجه النقد من قبل الغزالي أو الشهرستاني ، وهذا ما يتطلبه المنهج النقدي بحد ذاته.

٤) كتب النقد : فتكاد تقترب العناوين التي وضعها الشهرستاني لمؤلفاته النقدية من مؤلفات الغزالي ، إذ نجد لديه(مصارع الفلاسفة) والذي يقترب من (تهافت الفلاسفة) عند الغزالي .

هوامش البحث

١) يُنظر: إبراهيم مصطفى وآخرون، المعجم الوسيط ،ج٢، ط٤ (مادة نقد) ، دار الدعوة، ١٩٧٢،ص٩٤٤.

٢) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط، ج١، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ،بيروت ، ص٤٥٣.

٣) محمد بن أبي بكر بن عبد القادر ، مختار الصحاح ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٦، ص٦٧٥.

٤) يُنظر: مندور،. محمد ، النقد المنهجي عند العرب ، دار النهضة المصرية ، بلا٠ت، ص١٤.

٥) يُنظر: وهبه ، مراد وآخرون، المعجم الفلسفي ، ط٢، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧١، ص٢٤٢.

٦) يُنظر: رينيه ويليك ، مفاهيم نقدية، ترجمة: محمد عصور، عالم المعرفة ،فبراير، ١٩٨٧.

٧) يُنظر: روزنتال، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، ط٢، بيروت، ٢٠٠٦، ص٥٤٩.

٨) يُنظر:صليبا ، جميل ، المعجم الفلسفي، ج١، ط١، ذوي القربى، قم ، ١٣٨٥هـ ، ص١٤٨.

٩) يُنظر: جلبي،خالد، في النقد الذاتي، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٤، ص١٥.

١٠)يُنظر: محمد مندور، النقد المنهجي عند العرب، ص٥.

١١)يُنظر: احمد الصاوي ، المنهج النقدي بين الفلسفة والدين عند مفكري الإسلام ، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، السنة الحادية عشر، العدد ١١، ٢٠٠٢، ص١٥٠.

١٢)المصدر نفسه، ص١٥٢.

١٣)يُنظر: حسن محمد حسن ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز،ط١، دار التنوير،١٩٩٣، ص٥.

١٤)يُنظر: العراقي، عاطف، الحس النقدي عند ابن رشد ، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد٢٧، عدد٤، يونيو، ١٩٩٩،ص٣.

١٥)يُنظر: أحمد الصاوي، المنهج النقدي بين الفلسفة والدين عند مفكري الإسلام ،ص١٤٩.

١٦)المصدر نفسه ،ص١٥٠.

- القاعدة الأولى هي أن لا أسلم بشيء على أنه صدق ألا أذا كنت أعلم أنه كذلك ، بمعنى تجنب التسرع أو الميل إلى الهوى في قبول الفكرة ، والقاعدة الثانية هي التحليل ، وثالثاً التركيب التي هي عملية متممة للتحليل ، ورابعا قاعدة الإحصاء أو الاستقراء التام. يُنظر: ديكارت ، مقال عن المنهج،ص٩٥-٩٨.

١٧)يُنظر: ديكارت، رينيه ، مقال عن المنهج ، ترجمة: محمود محمد الحصيري ، تقديم: محمد مصطفى حلمي، ط٢، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة،١٩٦٨، ص٩٧.

١٨)يُنظر: عبد الحليم محمود ، موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة ، دار الشعب، مصر، ١٩٧٩،ص١٤١-١٤٢.

١٩)ذيُنظر: د. جميل صليبا وكامل عياد، مقدمة (المنقذ من الضلال)، دارا الأندلس، بيروت، لبنان ، ص ١٦ .

٢٠)يُنظر: محمد عبد الرحمن مرحبا، ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ج١،منشورات عويدات،بيروت،٢٠٠٧، ص ٩٨ .

٢١)الغزالي، ميزان العمل ، تحقيق سليمان دنيا،ط٢،مصر،١٩٦٥، ص ٤٠٩ .

- الشك : هو التردد بين تقيضين لا يرجح العقل احدهما على الأخر وذلك لوجود إمارات متساوية في الحكمين ، أو لعدم أية إمارة فيهما . ينظر : جميل صليبا ، المعجم الفلسفي ، ج ١ ، منشورات ذوى القربى ، ط ٨ ، ١٣٥٨ هـ.
- يذهب الغزالي إلى أن الحدسّ يقع لصفاء النفس وقوته ، وتوليه الشهادة لأمور ، فتذعن النفس لقبوله والتصديق له ، بحيث لا يقدر على التشكيك فيه. يُنظر: الغزالي، معيار العلم،ص١٩١.

٢٢) الغزالي، المنقذ من الضلال ، ص ٨١ .
٢٣) يُنظر: احمد شمس الدين ، الغزالي(حياته وفلسفته)، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٩٠، ص ٤٥ .
٢٤) يُنظر: عبد الله محمد ألفلاحي ، نقد العقل بين الغزالي وكانت، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت،٢٠٠٣،ص ٩٩ .
٢٥) الغزالي ، المستصفى_ في علم الأصول ، ط ١، القاهرة،١٩٣٧، ص ٥٥ ، كذا: ميزان العمل ، ص ٤٠٦ – ٤٠٧
٢٦) يُنظر: عبد الله محمد ألفلاحي ، نقد العقل بين الغزالي وكانت، ص ٩٩
٢٧) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
٢٨) يُنظر:الغزالي، معيار العلم ، تحقيق : سليمان دنيا، دار المعارف، مصر،١٩٦١، ص ٦٢ .
٢٩) الغزالي، المنقذ من الضلال ، ص ٨٤.
٣٠) يُنظر: محمد محمود الكُبيسي ، نظرية العلم عند الغزالي ، (أطروحة دكتوراه) ، مخطوطة ، جامعة بغداد، ١٩٩٥.، ص ١٦٦ .
٣١) أفلوطين ، التاسوعية الرابعة (في النفس)،ترجمة فؤاد زكريا،الهيئة المصرية العامة لطباعة والنشر،١٩٧٠،ص١٢٩. كذا: النشار(د.حسن مصطفى) ، تاريخ الفلسفة اليونانية من منظور شرقي،ج٢،دار قباء للطباعة والنشر،٢٠٠٠،ص٢٦.
٣٢) يُنظر :ديكارت،تأملات ميتافيزيقية في الفلسفة الأولى، ترجمة: كمال الحاج ،ط١، منشورات عويدات ،بيروت،١٩٦١،ص٤٨.
٣٣) الغزالي ، المنقذ من الضلال، ص٨٥.
٣٤) المصدر نفسه، نفس الصفحة.
٣٥) يُنظر: الغزالي،مشكاة الأنوار، ص ٤٨ ، كذا: المنقذ من الضلال ، ص ٨٧ .

- يطلق عليه الغزالي مذهب التعليم ، وهو عقيدة إحدى الفرق التي تنسب نفسها إلى إسماعيل بن الإمام جعفر الصادق(ع)، وقد عرف هذا المذهب بأسماء عديدة منها، القرامطة والمزدكية والملحدة. يذهب أتباعه إلى أن كل ظاهراً باطناً ، ولكل شرع تأويل.ينظر: البغدادي،عبد القاهر ، عبد القاهر، الفرق بين الفرق، ص٢٦٠.

٣٦) يُنظر: الغزالي، المنقذ من الضلال ، ص ٩٢ .
٣٧) يُنظر: الغزالي، أحياء علوم الدين، ج١، القاهرة ، ١٩٣٩، ص٣٦.
٣٨) المصدر نفسه ، ص ٢٣ .
٣٩) الغزالي، فيصل التفرقة ،تحقيق سليمان دنيا،ط٢،مصر،١٩٦٥،ص.
٤٠) يُنظر:عبد الله محمد ألفلاحي ، نقد العقل بين الغزالي وكانت ، ص ١١٨ –١١٩ .
٤١) يُنظر: جمال المرزوقي ، الفلسفة الإسلامية بين الندبة والتبعية، ط١، دار الهداية، ٢٠٠٢، ص ١٧٢.
٤٢) الغزالي، المنقذ من الضلال ،ص ٩٤.
٤٣) يُنظر: صالح احمد الشامي ، الأمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة،دار القلم ، دمشق،٢٠٠٢، ص ٧٥
٤٤) يُنظر:الغزالي، مقاصد الفلاسفة ،تحقق وتعليق محمد فريد المزيدي، ط١،دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣، ص٩.
٤٥) الغزالي، تهافت الفلاسفة ، قدم له: احمد شمس الدين، ط٢ ، دار الكتب العلمية، ، ٢٠٠٣، ص٤١.
٤٦) يُنظر: الغزالي، المنقذ من الضلال ، ص١٠٦–١٠٧ . كذا: تهافت الفلاسفة، ص٢٠٩.

- التهافت لغةً يعني التساقط، هفت، يهفِتُ، هفتاً، والهفت تساقط الشيء قطعة بعد قطعة ، كما يهفت الثلج والرذاذ، وتهافت الفلاسفة بهذا المعنى يعني تساقطهم وحيرتهم. يُنظر: ابن منظور، جمال الدين أبي الفضل، لسان العرب، حققه عامر احمد حيدر ، راجعه، عبد المنعم خليل، ج١، دار الكتب العلمية،ط١، ٢٠٠٥، مادة هفت، ص٨٢٩-٨٣٠.

٤٧)يُنظر: يُوحنا قمير، ابن رشد والغزالي (٠التهافتان)، المشرق،ط٣،بيروت،٢٠٠١ص ١٢ .

٤٨)يُنظر: قاسم ، د.محمود، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، ط٥، دار المعارف، مصر،١٩٧٣، ص ٨٢ – ٨٣ .

٤٩)يُنظر:جمال المرزوقي،الفلسفة الإسلامية بين الندبة والتبعية ، ص ١٧٦ .

٥٠)يُنظر: عبد الله محمد ألفلاحي ، نقد العقل بين الغزالي وكانت ، ص ١٢١ .

٥١)يُنظر: الغزالي، فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط١، القاهرة، ١٩٦٤، ص٣٨.

٥٢)الغزالي، المنقذ من الضلال ، ص ١١٧ .

٥٣)يُنظر:الغزالي، المنقذ من الضلال، ص ١٢٨ .

٥٤)يُنظر: عبد الله محمد ألفلاحي ، نقد العقل بين الغزالي وكانت ، ص ١٢٢ .

٥٥)الغزالي، فضائح الباطنية ، ص ٩٢ – ٩٥.

٥٦)يُنظر: ألفلاحي ، نقد العقل بين الغزالي وكانت ، ص١٢٣

٥٧)يُنظر: الغزالي، إحياء علو الدين ، ج ١ ، ص ٣٧ .

٥٨)الغزالي ، ميزان العمل ، ص ٢٠٧ ، كذا: الأحياء ، ج ١ ، ص ٣٦ .

٥٩)يُنظر: ألفلاحي ، نقد العقل بين الغزالي وكانت، ص ١٢٥.

٦٠)لغزالي، إحياء علوم الدين ، ج ٣ ، ص ٤٠٤ .

٦١)المصدر نفسه ٣ ، ص ٤٠٥ – ٤٠٧ .

٦٢)الاعسم، عبد الأمير ، الفيلسوف الغزالي ، ط٢،تونس، ١٩٨٨، ص ٩٦ – ١٠٣ .

٦٣)المصدر نفسه ، ص ٢٣٩ .

٦٤)يُنظر : عارف ثامر ، الغزالي بين الفلسفة والدين ، رياض الريس ، ١٩٥٧، ص ٦٩ – ٧٠ .

٦٥)المصدر نفسه،نفس الصفحة.

٦٦)يُنظر: محمد حسيني أبو سعده، الشهرستاني ومنهجه النقدي،ص٩.

٦٧)المصدر نفسه،ص١٠.

٦٨)يُنظر:محمد حسيني أبو سعده، الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي،المقدمة، د.

٦٩)المصدر نفسه ،المقدمة د.

٧٠)المصدر نفسه،المقدمة هـ.

٧١)ابن تيمية، منهاج ألسنه ، ج٣ ، ص ٢٠٨ – ٢٠٩.

٧٢)الزر كلي ، الإعلام ، ج ٧ ، ص ٨٣ .

٧٣)محمد حسيني أبو سعده، الشهرستاني ومنهجه النقدي،ص١٠.

٧٤)يُنظر: د. محمد جلوب فرحان، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ،منشورات مكتبة بسام، الموصل،بلا٠ت، ص ١٥٠ .

٧٥)المصدر نفسه ، ص ١٥٧ – ١٥٨ .

٧٦)محمد حسيني أبو سعده، الشهرستاني ومنهجه النقدي،ص١٠-١١.

٧٧)المصدر نفسه ، نفس الصفحة.

٧٨)يُنظر:الشهرستاني ، مصارع الفلاسفة ، تحقيق سعيد مختار،القاهرة،١٩٦٨ ، ص ١٣ – ١٦ .

٧٩) المصدر نفسه، نفس الصفحات.

٨٠) يُنظر: الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم، نهاية الإقدام في علم الكلام،تحقيق: الفريج جيوم،اكسفور لندن،١٩٣١، ، ص.

٨١) يُنظر :الشهرستاني ، مصارع الفلاسفة ، تحقيق سعيد مختار ،القاهرة،١٩٦٨ ، ص ١٣ – ١٦ .

٨٢) الشهرستاني، الملل والنحل ، ج ٣ ، ص ٣ .

٨٣) يُنظر :محمد حسيني أبو سعده ، الشهرستاني ومنهجه النقدي ، ص ٣٨ ، كذا : محمد جلوب فرحان ، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ، ص ١٥٩ .

٨٤) احمد محمود صبحي ، في علم الكلام (الاشاعرة)، ص ٤٩٨ – ٥٠٢ .

قائمة المصادر

١) أفلـوطين ، التاسـوعية الرابعـة (فـي النفس)،ترجمـة فـؤاد زكريا،الهيئـة المصـرية العامـة لطباعـة والنشـر،١٩٧٠،ص١٢٩. كـذا: النشار(د.حسـن مصـطفى) ، تـاريخ الفلسـفة اليونانيـة مـن منظـور شرقي،ج٢،دار قباء للطباعة والنشر،٢٠٠٠.

٢) ثامر ،عارف ، الغزالي بين الفلسفة والدين ، رياض الريس ، ١٩٥٧.

٣) _جلبي، خالد ، في النقد الذاتي، مؤسسة الرسالة ، ١٩٨٤.

٤) حسن، حسن محمد ، النظرية النقدية عند هربرت ماركيوز،ط١، دار التنوير،١٩٩٣.

٥) ديكـارت، رينيـه، تـأملات ميتافيزيقيـة فـي الفلسـفة الأولـى، ترجمـة: كمـال الحـاج ،ط١، منشـورات عويدات ،بيروت،١٩٦١.

٦) مقال عن المنهج ، ترجمة: محمود محمد الحصيري ، تقديم: محمد مصطفى حلمي، ط٢، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة،١٩٦٨.

٧) _روزنتال، الموسوعة الفلسفية ، ترجمة سمير كرم، مراجعة: صادق جلال العظم وجورج طرابيشي، ط٢، بيروت، ٢٠٠٦.

٨) أبو سعده ،محمد حسيني ، الوجود والخلود في فلسفة أبي البركات البغدادي، ط١، القاهرة،١٩٩٣.

٩) شمس الدين ،احمد ، الغزالي(حياته وفلسفته)، ط٢، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٩٠.

١٠) الشهرستاني ، محمد بن عبد الكريم،نهاية الأقدام في علم الكلام،تحقيق: الفريج جيوم،اكسفور لندن،١٩٣١.

- مصارع الفلاسفة ، تحقيق سعيد مختار،القاهرة،١٩٦٨ .

١١) الشامي، صالح احمد ، الأمام الغزالي حجة الإسلام ومجدد المائة الخامسة،دار القلم ، دمشق،٢٠٠٢.

١٢) صليبا ، د. جميل ، المعجم الفلسفي، ج١، ط١، ذوي القربى، قم ، ١٣٨٥هـ .

١٣) صليبا ، د. جميل وكامل عياد، مقدمة (المنقذ من الضلال)، دارا الأندلس، بيروت، لبنان .

١٤) الصاوي ،احمد ، المنهج النقدي بين الفلسفة والدين عند مفكري الإسلام ، مجلة الجمعية الفلسفية المصرية ، السنة الحادية عشر، العدد ١١، ٢٠٠٢.

١٥) الاعسم، د. عبد الأمير ، الفيلسوف الغزالي ، ط٢،تونس، ١٩٨٨.

١٦) العراقي، د. عاطف، الحس النقدي عند ابن رشد ، مجلة عالم الفكر، الكويت، مجلد٢٧، عدد٤، يونيو، ١٩٩٩.

١٧) الغزالي، أحياء علوم الدين، ج١، القاهرة ، ١٩٣٩.

١٨) تهافت الفلاسفة ، قدم له: احمد شمس الدين، ط٢ ، دار الكتب العلمية، ، ٢٠٠٣.

١٩) فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، ط١، القاهرة، ١٩٦٤.
٢٠) فيصل التفرقة ،تحقيق سليمان دنيا،ط٢،مصر،١٩٦٥،.

٢١) مقاصد الفلاسفة ،تحقق وتعليق محمد فريد المزيدي، ط١،دار الكتب العلمية، بيروت، ٢٠٠٣.
٢٢) المستصفى_ في علم الأصول ، ط ١، القاهرة،١٩٣٧. ، كذا: ميزان العمل ، .
٢٣) ميزان العمل ، تحقيق سليمان دنيا،ط٢،مصر،١٩٦٥.
٢٤) معيار العلم ، تحقيق : سليمان دنيا، دار المعارف، مصر،١٩٦١.
٢٥) ألفلاحي ، عبد الله محمد ، نقد العقل بين الغزالي وكانت، ط١، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع،بيروت،٢٠٠٣.
٢٦) مصطفى ، إبراهيم وآخرون، المعجم الوسيط ،ج٢، ط٤ (مادة نقد) ، دار الدعوة، ،١٩٧٢.
٢٧) ويليك ، رينيه ، مفاهيم نقدية، ترجمة: محمد عصور، عالم المعرفة ،فبراير، ١٩٨٧.
٢٨) فرحان ، د. محمد جلوب ، دراسات في الفكر الفلسفي الإسلامي ،منشورات مكتبة بسام، الموصل،بلا٠ت.
٢٩) الفيروز آبادي، مجد الدين محمد بن يعقوب ، القاموس المحيط، ج١، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، ،بيروت .
٣٠) قاسم ، د.محمود، دراسات في الفلسفة الإسلامية ، ط٥، دار المعارف، مصر،١٩٧٣.
٣١) الكُبيسي ، د.محمد محمود ، نظرية العلم عند الغزالي ، (أطروحة دكتوراه) ، مخطوطة ، جامعة بغداد، ١٩٩٥.
٣٢) محمد بن أبي بكر القادر ، مختار الصحاح ، دار الكتاب العربي ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٦.
٣٣) محمود، الشيخ عبد الحليم ، موقف الإسلام من الفن والعلم والفلسفة ، دار الشعب، مصر، ،١٩٧٩.
٣٤) مرحبا، د.محمد عبد الرحمن ، من الفلسفة اليونانية إلى الفلسفة الإسلامية، ج١،منشورات عويدات،بيروت،٢٠٠٧.
٣٥) المرزوقي ،جمال ، الفلسفة الإسلامية بين الندبة والتبعية، ط١، دار الهداية، ٢٠٠٢.
٣٦) مندور، د. محمد ، النقد المنهجي عند العرب ، دار النهضة المصرية ، بلا٠ت.
٣٧) وهبه ، د. مراد وآخرون، المعجم الفلسفي ، ط٢، دار الثقافة الجديدة، ١٩٧١.
٣٨) يُوحنا قمير، ابن رشد والغزالي (٠التهافتان)، المشرق،ط٣،بيروت،٢٠٠١.