محكم

الغزّالي المُتكلّم

محمد لشقر

باحث مغربي

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة © 2015

مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث

All rights reserved © 2015

Mominoun Without Borders

الملخص:

نبتغي في هذه المقالة التدقيق في لوينات موقف حجة الإسلام من أقدم علوم الملة ظهورًا، وهو علم الكلام. ضمن اهتمامات أبي حامد المتنوعة والكثيرة، شغل البحث الكلامي، تنظيرًا وجدلاً، موضعًا مميزًا داخل المتن الغزالي الشاسع. بل إنّ الرجل، وفق ما تؤكده كرونولوجيا مؤلفاته وفيلولوجياها، لم يقطع مع الكلام بإطلاق، فكثيرًا ما ألفيناه بين الفينة والأخرى عائدًا للخوض في قضايا ومسائل كلامية بثها أحيانًا ضمن مؤلفات مفردة لهذا الجنس من القول، وأحيانًا أخرى بين ثنايا مصنفات تقاطع فيها القول الكلامي عرضًا مع أجناس أخرى من القول. ننبه إلى أنّنا لم نحتف في بحثنا هذا بمواقف أبي حامد الكلامية بقدر ما حاولنا إعادة صياغة موقفه من ذاتية الكلام عمومًا. وفق منطق التقسيمات والتبعيضات الأكاديمية، يدرج مؤرخو علم الكلام اسم حجة الإسلام ضمن لائحة الأساتذة الكبار بالمدرسة الأشعرية. ونحن إذ ننبه إلى مدى النزعة التبسيطية التي تقود إلى التسليم بهكذا حكم وحجمها، فإنّنا آثرنا التوقف عند أخدود آخر ناتئ من تضاريس المشروع الفكري الغزالي. قد يختزل هواة الطرق السهلة، وهم كثر، موقف أبي حامد من علم الكلام في كونه قد تأرجح بين إقبال وإدبار، لكننا، وعلى العكس من ذلك، سعينا في هذا البحث إلى الكشف بدقة عن معالم لحظتين أساسيتين تمثلان جماع موقف الرجل من بضاعة الكلام لنخلص إلى دعوى مفادها أنّ حجة الإسلام قد دافع في لحظة أولى عن الوظيفة الإيديولوجية لهذا العلم بوصفه حارسًا لعقيدة العوام، ثم ألفيناه في لحظة ثانية مثبتًا لهذه الوظيفة لكن منبهًا في الآن ذاته إلى محدودية علم الكلام المعرفية باعتباره علمًا غير قادر على كشف الحقائق.

تقديم:

كان الغزّالي مفكّراً متنوّع الاهتمامات، إذ استغورت أعماله حقولاً معرفية متعدّدة من منطق وكلام وفلسفة وتصوف. مع أنّ الرجل، فيما نرى، لم يكن فيلسوفًا كالفارابي وابن سينا، ولا متكلّماً كالأشعري، ولا فقيهاً كالشافعي، ولا متصوّفاً كالحارث المحاسبي وأبي طالب المكّي، إلاّ أنّه كان حاملاً لبعض ما حمله هؤلاء جميعًا، ومنتسبًا إلى ما انتسبوا إليه وإن بدرجات[1].

من بين الإسهامات المتعددة للرجل في حقل الثقافة العربية الإسلامية اخترنا الوقوف في هذه الورقة عند الإسهام الكلامي لحجة الإسلام. بيد أنّنا لن نحفل بمواقف أبي حامد الكلامية، والتي قد ينظر إليها على أنّها مجرد سير على خطى إمام المتكلمين، بل نروم بالتخصيص إلقاء الضوء على حيثيات موقف حجة الإسلام من أسبق علوم الملة ظهورًا، وهو علم الكلام.

بنزعة تبسيطية قد نقر بأنّ حجة الإسلام مبدئيًّا تأرجح بين قبول الكلام ورفضه، لكن هذا الإقرار في اعتقادنا طريق سهل فرضه منطق التقسيمات والتبعيضات الأكاديمية. نعم ربما لم يلتزم أبو حامد بما سنه في مجموعة من مؤلفاته الكلامية، لكن الأمر في نظرنا لم يكن بهذه البساطة. لقد كان من الطّبيعي في مثل هذا الوضع أن تزلّ أقدام الكثيرين لأنّ كثرة المؤلّفات، وفي مجالات شتّى، تنقل إلينا في أغلب الحالات مواقف قد تبدو متعارضة، لا ندري ناسخها من منسوخها ما لم يكن بأيدينا قانون نحتكم إليه.

سيتيسر، في حكمنا، تتبع موقف حجة الإسلام من علم الكلام إذا ما استعنا بما تقوله كرونولوجيا مؤلفات الرجل وفيلولوجياها أولاً، وإذا ما حاولنا استنطاق النصوص دون تعسف ثانيًا. أضف إلى ذلك أنّ التعامل الانتقائي مع نصوص المتن لا يسعه في حكمنا إلا أن يقدم صورة غير مستوية، بل ومشوّهة أحياناً لفكر أبي حامد. بالالتزام بهذه القواعد الثلاث، نعتقد أنّه من الممكن رفع بعض من اللّبس والغموض، بل والتّناقض في المواقف، الذي يحضر في مجموعة من مؤلّفات الإمام. إذن، وفي أفق تقديم فهم جديد للمشروع الفكري الغزالي عمومًا، نبتغي في هذا السياق الكشف عن الخيط الناظم لموقف الرجل من الكلام خصوصًا، والذي قد يجمع

[1] Wensinck A. J. *La pensée de Ghazali* , Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1940, P. 199.

تستوقفنا في هذا السياق صورة طريفة للإمام هي التي قدّمها وينسنك Wensinck، حيث حدَّد هذا الأخير ثلاثة أبعاد أطَّرت في نظره المشروع الفكري لحجّة الإسلام، فالغزّالي وفق هذا التصوّر بوصفه لاهوتيًّا هو مسلم، وبوصفه مفكرًا ورجل علم هو أفلاطوني مُحْدَث، وبوصفه أخلاقياً وصوفياً هو مسيحي.

الشتات الذي ظلّ قدر الرجل، بعيداً عن تلك الصورة التي رسمها له فيلسوف قرطبة بوصفه أشعرياً مع الأشاعرة، وصوفياً مع الصوفية، وفيلسوفاً مع الفلاسفة[2].

لقد تشكل موقف حجة الإسلام من علم الكلام، فيما نتصور، عبر لحظتين، أولاهما دافع خلالها الرجل عن الوظيفة الإيديولوجية لهذا العلم بوصفه حارسًا لعقيدة العوام[3]، ثم لحظة ثانية أثبت فيها أبو حامد هذه الوظيفة منبهًا في الآن ذاته إلى محدودية علم الكلام المعرفية باعتباره علمًا غير قادر على كشف الحقائق[4].

1. الوظيفة الإيديولوجية لعلم الكلام:

كشف أبو حامد عن بعض من مكنونه بصدد علم الكلام بين ثنايا نصه الأكثر شهرة وصدى، وهو تهافت الفلاسفة. كما هو معلوم، شكّلت لحظة نقد الفلسفة لحظة مهمّة من لحظات المسار الفكري العام للغزّالي، إذ بلغ الغلو ببعضهم أن ربط ربطاً عضويًّا بين نهاية الفلسفة في المشرق ونقد أبي حامد لها[5]. لقد جسّد هذه اللحظة نصّا المقاصد بوصفه مقدّمة لنقد الفلسفة[6]، ثمّ التهافت الذي كان مسرحاً لعملية النقد تلك[7].

---

[2] عربي محمد يسين، «**الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية من منظور ابن سينا والغزالي**»، **مجلة الوحدة**، عنوان العدد: العقلانية والفكر العربي، س. 5، ع. 51، دجنبر1988م/جمادى الأولى 1409هـ، ص 60

[3] الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، وضع حواشيه محمد عبد الله الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ/2004م، ص 16. انظر أيضًا: **جواهر القرآن ودرره**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة/دار الجيل، بيروت، الطبعة السادسة، 1408هـ/1988م، ص ص 21-29

[4] الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دار الكتبي، دون تاريخ، ج. 1، ص 86

[5] لم يكن الغزّالي هو أوّل من أسّس لتقليد نقد الفلسفة ضمن حقل الثقافة العربية الإسلاميّة، كما أنّه لن يكون أيضاً الأخير. فلائحة التهافتات استمرّت بعد رحيله مباشرة إذ نذكر منها على سبيل المثال: **تهافت الفلاسفة** للشيخ الإمام قطب الدين أبي الحسن سعيد بن هبة الله بن الحسن الراوندي (ت573هـ)، ثم **تهافت الفلاسفة** لنصير الدين الطوسي (ت673هـ)، **وتهافت الفلاسفة** لصاحبه خواجه زاده مصلح الدين مصطفى بن يوسف (ت893هـ) (ديناني غلام حسين إبراهيمي، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 1425هـ/2004م. ص 17).

يعتقد بعض الدارسين أنّ **تهافت** الغزالي كان عاملاً من العوامل الفعالة في تدهور الحركة الفلسفية في العالم الإسلامي بعد القرن الثاني عشر الميلادي، بل وحتّى الرد الشهير لفيلسوف قرطبة لم يقل الفلسفة من عثارها (ت. ج. دي بور، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله للعربية وعلق عليه عبد الهادي محمد أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الخامسة، 1981م. ص ص 316-317..355). لقد عنون دي بور الباب الخامس من كتابه **تاريخ الفلسفة في الإسلام**: نهاية الفلسفة في المشرق، إذ ربط نهايتها بالغزّالي ربطًا عضويًّا. فعلاً إنّ وزن الرجل ليس بالهيّن في تاريخ الفكر الإسلامي، لكنّنا نعتقد متواضعين أنّ أبا حامد كان من الممكن أن يصنّف في الباب المخصص للكلام والتصوف وعلاقتهما بالفلسفة، فالقوة التي لتيّار كلامي أو عقائدي أو صوفي هي أكثر بكثير ممّا قد يكون لشخص واحد قال كلمته ومضى. لكن يبقى من الضروري أن نشير إلى كون نقد الفلسفة قد عرف مع أبي حامد نقلة كمية وكيفية لسببين وجيهين، هما: أوّلاً، استقرار الموسوعة الفلسفية المشائية على عهد الغزّالي بفضل المجهود الجبّار الذي قام به ابن سينا. ثمّ ثانياً استشراف حجّة الإسلام، في هذا النقد، لآفاق تتعدّى طور العقل، «ممّا جعله يختم جلّ المسائل التي يخاصم فيها الفلاسفة بالحكم بأنّ العقل عاجز عن الإحاطة بمعطيات الألوهية». (العلمي حمدان أحمد، «الفيلسوف في تصور وحكم الغزالي: مراجعة للمشهور»، ضمن أعمال الندوة الدولية **الهيرمينوطيقا، الإستيطيقا، الطيولوجيا**، جمع ونشر عز العرب لحكيم بناني، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله، مطبعة الأفق، 2007م، ص 49).

[6] يجزم بويج Bouyges في محاولته التأصيلية لكرونولوجيا مؤلفات الإمام الغزالي بأنّ كتاب **مقاصد الفلاسفة** ينتمي للمرحلة التعليميّة الأولى من حياة حجّة الإسلام. انظر:

Bouyges Maurice, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali*, édité et mis à jour par Michel Allard, imprimerie Catholique, Beyrouth, 1959.p. 23.

عقوداً قليلة قبل مجيء الغزّالي، صار ابن سينا فيلسوف الشرق العظيم الذي تلتقي في تأليفه جميع المذاهب، حيث كان أسبق كتّاب المختصرات الجامعة في العالم. لقد عرف الشيخ الرئيس كيف يجمع مادة بحثه التي اقتبسها من كلّ صوب جمعاً تتجلّى فيه المهارة، كما عرف كيف يعرضها في صورة سهلة الفهم[8]. يرجع الفضل لابن سينا في إتقان أبي حامد أداة البناء والمخاصمة، كما يرجع له الفضل أيضاً في تمكّن حجّة الإسلام من مذاهب أرسطو في الإلهيات، حيث أنّ «مقاصد الفلاسفة وتهافت الفلاسفة ومعيار العلم، وغيرها، هي ثمرة من غرس هذا الرجل، ولو أنّها، في بعضها، موجّهة ضدّه، كأحد أتقن نقلة علم أرسطو»[9].

صرح الغزّالي، فيما بدا لنا، بالخطوط العريضة لمنهجه في نقد الفلسفة، إذ أكّد التزامه بصيغة انتقاديّة جدالية أسهمت في إغناء الفكر الفلسفي العربي الإسلامي هي صيغة المطالب المنكر لا المُدَّعِي المُثْبِت[10]. لقد ابتغى حجّة الإسلام، من خلال تأليفه للتهافت، تصحيح صورة الفيلسوف عبر مسلكين، هما: أولاً، حكاية مذاهب الفلاسفة على وجهها. ثمّ ثانياً، الكشف عن تناقض مذاهب الفلاسفة في الإلهيات وبطلانها [11]. أمّا بخصوص إثبات المذهب الحقّ، فقد وعد الإمام بتصنيف كتاب مستقلّ هو قواعد العقائد سيعتني فيه بالإثبات كما اعتنى في التهافت بالهدم[12]. من جهة أخرى نبّهنا الرجل إلى كونه اكتفى في ردّ مذاهب الفلاسفة بحسب

لقد اشتغل أبو حامد على **المقاصد** خلال سنة 487هـ، وهو رأي ينحاز إليه أغلب الباحثين في المكتبة الغزالية، على سبيل المثال نذكر دي بور (دي بور ت. ج، **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، م. م. ص 320)، وهنري كوربان في تأريخه للفلسفة الإسلامية (Corbin Henri, *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1986, p. 25).

وفي السياق نفسه وضع عبد الرحمن بدوي **المقاصد** في الرتبة 16 ضمن القسم الأول من كتابه مؤلفات الغزالي، والذي أفرده للكتب المقطوع بصحة نسبتها والمرتّبة حسب تاريخ تأليفها (بدوي عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1977، ص 53).

[7] Bouyges Maurice, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali*, op. cit. p. 23.

وانظر أيضًا ماجد فخري في مقدمة **تهافت التهافت** (ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط. 2. 1987م، ص 10).

كما يشغل هذا المصنف الرتبة السابعة عشرة ضمن لائحة الكتب المقطوع بصحة نسبتها للإمام، والمرتّبة حسب تاريخ تأليفها كما حدّها عبد الرحمن بدوي في دراسته حول مؤلّفات الغزالي (بدوي عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، م. م. ص 63).

[8] دي بور ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، م. م. ص 248

[9] العلمي حمدان أحمد، «**الفيلسوف في تصور وحكم الغزالي: مراجعة للمشهور**»، ضمن أعمال الندوة الدولية **الهيرمينوطيقا، الإستيطيقا، الطيولوجيا**، جمع ونشر عز العرب لحكيم بناني، م. م. ص 49

[10] الغزالي أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، ط. 3. 1989م، ص 43. إذ يصرّح «فأكبر عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بإلزامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة وأخرى مذهب الكرَّاميّة وطورًا مذهب الواقفيّة. ولا أنتهض ذَابًّا عن مذهب مخصوص، بل أجعل جميع الفرق إلباً واحداً عليهم، فإنّ سائر الفِرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين. فلنتظاهر عليهم، فعند الشدائد تذهب الأحقاد».

[11] العلمي حمدان أحمد، «**الفيلسوف في تصور وحكم الغزالي: مراجعة للمشهور**»، ضمن أعمال الندوة الدولية **الهيرمينوطيقا، الإستيطيقا، الطيولوجيا**، جمع ونشر عز العرب لحكيم بناني، م. م. ص ص 65-66

[12] لقد أثار هذا المنهج الجدلي لاحقاً حفيظة فيلسوف قرطبة الذي رأى في مقابلة الإشكالات بالإشكالات هدمًا وليس برهانًا، وهو أسلوب في أفضل الأحوال لن يتجاوز حد إثارة الحيرة والشكوك، فالتهافت إذن هو مجرد معاندة غير تامة، لأنّ الغزالي نجح في التشكيك وفي وضع افتراضات لكنه لم يقدم بدائل، بل أكثر من ذلك رَكَّبَ الإمام وقطع أقوال الفلاسفة بشكل يتيح بيان تناقضها، وتلك قمة المغالطة في نظر ابن رشد (ابن رشد أبو الوليد، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، م. م. ص ص 116-117). لقد كان حَرِيًّا بحجة الإسلام، في نظر أبي الوليد، أن «يبتدئ بتقرير الحق قبل أن يبتدئ بما يوجب حيرة الناظرين وتشككهم فلا يموت الناظر قبل أن يقف على ذلك الكتاب أو يموت هو قبل وضعه، وهذا الكتاب لم يصلنا، ولعله لم يؤلفه «(ابن رشد أبو الوليد، **تهافت التهافت**، م. م. ص 116). نعم لقد عنون أبو حامد الكتاب الثاني من ربع العبادات في **الإحياء** باسم **قواعد العقائد** لكن فحصه بتمعن يفيد أنّ واضعه لم يحفل بتاتًا بالتقعيد للعقيدة الصحيحة بالإيجاب، كما وعد بذلك في تهافته حيث قعَّد لها بالسلب. والجدير بالذكر أنّ الأستاذ سليمان دنيا في مقدمته **لتهافت التهافت** قد انتبه لذلك، إذ انتقد منهج الغزالي وابن رشد معاً معتبراً «أنّ السباب ليس فلسفة ولا يصح أن يكون لونًا من ألوانها حتى ولو كان على سبيل

نقل ابن سينا والفارابي لها[13]، حيث هَجَرَ في ذلك ألفاظ المتكلّمين والأصوليين[14]. لقد استند أبو حامد، كما يبدو، في تجربته الانتقادية للفلسفة إلى التراث الكلامي وصراعات المذاهب الفلسفية. فعبر الكشف عن اختلافات آراء الفلاسفة، بل وتناقضاتهم، يتأكّد غياب الوحدة الداخلية للقول الفلسفي والتي هي شرط من شروط اليقينيّة في نظر الإمام. فالغزّالي، على حد تعبير أستاذنا أحمد العلمي حمدان، كان ينسج في تهافته قولاً في الكلام، وخاصّة الكلام نقض بناء الخصم، لا تصويب آرائه أو تصحيحها[15].

إنّ هذا التصور يدعمه تصنيف نراه تقييميّاً وانتقاديّاً لأعمال حجة الإسلام ضمّنه الرجل لاحقًا مصنفه جواهر القرآن، حيث وضع كتابه التهافت ضمن جنس الكتب الكلاميّة التي تدافع عن عقيدة العوام[16]، وهو ما أشار إليه أيضاً أحد محقّقي كتاب التهافت، إذ قال في مقدّمته «فأنت ترى أنّه لا يصحّ استمداد آراء الغزالي الخاصّة به إلاّ من هذا الصّنف من الكتب دون غيره، والظاهر أنّ كتاب التهافت ليس بينها، فلا يصح اعتباره مصوّراً لآراء الغزالي وأفكاره الخاصّة»[17].

خلال المرحلة نفسها[18]، أي مرحلة الإقامة ببغداد (ما بين سنتي 484هـ و488هـ)، سيأخذ حجّة الإسلام في الفضائح بتصنيف ثلاثي للخلق يجعل الناس على ثلاثة أقسام. يمثّل القسم الأوّل العوام المقلّدون، وهم الذين قد نشأوا على اعتقاد الحقّ سماعاً من آبائهم فهم مقرّون عليه بصحّة إسلامهم. في حين يمثّل القسم الثاني الكفّار الذين نشأوا على ضدّ الحقّ سماعاً عن آبائهم وتقليداً، فهم مدعوّون إلى تقليد النبي المعصوم المؤيّد بالمعجزة

المجاز، ومع ذلك، ورغم ذلك، فقد وقع فيه هذان الفيلسوفان» (ابن رشد، **تهافت التهافت**، تقديم وتحقيق سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة، ط. 3. د. ت. ص 21).

[13] الغزالي أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، م. م. ص 100

[14] نفسه، م. م. ص 45. إذ يقول في ذلك «بل نوردها بعبارات المنطقيّين ونَصُبُّها في قوالبهم ونقتفي آثارهم لفظًا لفظًا. ونناظرهم في هذا الكتاب بِلغتهم، أعني بعباراتهم في المنطق».

[15] العلمي حمدان أحمد، «**الفيلسوف في تصور وحكم الغزالي: مراجعة للمشهور**»، ضمن أعمال الندوة الدولية **الهيرمينوطيقا، الإستيطيقا، الطيولوجيا**، جمع ونشر عز العرب لحكيم بناني، م. م. ص 66

[16] الغزالي أبو حامد، **جواهر القرآن ودرره**، م. م. ص 21

[17] الغزالي أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، تقديم وتحقيق سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة، ط. 6، د. ت. ص 68

[18] يدرج موريس بويج مؤلف فضائح الباطنية أو المستظهري ضمن مؤلفات المرحلة التعليمية الأولى، والتي صنفها حجة الإسلام ببغداد، انظر في ذلك:

Bouyges Maurice, *Essai de chronologie des œuvres de Alghazali,* op. cit. p. 87.

كما وضع الباحث عبد الرحمان بدوي في دراسته حول مؤلفات الغزالي كتاب الفضائح في الرتبة 22 ضمن لائحة الكتب المقطوع بصحة نسبتها للإمام، وذلك مباشرة بعد كتب ميزان العمل، انظر في ذلك:

بدوي عبد الرحمان، مؤلفات الغزالي، م. م. ص ص 79-82

واتباع سنّته وكتابه. أمّا القسم الثالث فهم من فارقوا حيّز المقلّدين، وعرفوا أنّ في التقليد خطر الخطأ فصاروا لا يقنعون به، فعمدوا إلى النظر في خلق السموات والأرض والتفكّر في آياته[19].

يبقى من الممكن، في نظرنا، اختزال هذا التصنيف الثلاثي إلى آخر ثنائي يشمل قسمين: قسم المقلّدين وقسم النظّار، وهو تصنيف يحمل دلالة عميقة، إذ أنّ التسليم بكون الجدل والحجاج بالأدلة العقليّة أمورًا لا تعني عوام الخلق، بل هي مقتصرة على الخاصّة المعدّة لذلك بحكم الطبع والمراس، معناه نجاح هذا المتكلّم الأشعري في المباعدة بين التعليميّة والعامّة، وفي نقل المعركة إلى مجال الخاصّة وسمائها[20]. ننبه إلى أنّ تصنيفات الرجل للنّاس قد تعددت متأرجحة بين الثّنائيّة[21]، والثّلاثيّة[22]، والرّباعيّة[23]، بل وحتى الخماسيّة[24]، ليثبت في تصورنا كون الاشتغال بالكلام في منظور حجة الإسلام شأنًا للخاصة فقط، وهو ما سيتأكد لاحقًا في اقتصاده كما سنرى[25].

---

[19] الغزالي أبو حامد، **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**، قدّمه وضبطه وصححه عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1423هـ/2002م، ص 93

[20] العلوي سعيد بنسعيد، **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، دار المنتخب العربي، ط. 1. 1992م/1412هـ، ص 83

[21] الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، م. م. ص 38. وانظر أيضًا: **إلجام العوام عن علم الكلام**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت. ص 49. وأيضًا: **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. ص ص 85-86

[22] الغزالي أبو حامد، **القسطاس المستقيم**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. ص 38

[23] الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال** مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي، عبد الحليم محمود، دار الجيل، بيروت، ط. 1، 1424هـ/2003م، ص ص 11-15

[24] الغزالي أبو حامد، **قانون التأويل**، وضع حواشيه وخرج أحاديثه وقدم له أحمد شمس الدين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ت. ص ص 124-125

[25] الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، م. م. ص ص 14-16. ينتمي كتاب الاقتصاد في الاعتقاد شكلاً وغايةً إلى تقليد كلامي عريق، حيث نجد له نظائر عديدة يتقاطع معها في العديد من الأمور **كالإبانة عن أصول الديانة** مثلاً. يصرّح أبو الحسن عن هدفه من وضع **الإبانة**، حيث يذكر في المقدمة أنّ غايته هي إدانة «الزائغين عن الحق من المعتزلة وأهل القدر، وذلك لذهابهم في تأويل القرآن مذاهب غريبة ومنكرة، ولنفيهم رؤية الله بالأبصار يوم القيامة، ولإنكارهم شفاعة النبي يوم القيامة وجحدهم لعذاب القبر، وكذا قولهم بالاستطاعة والقدرة وقولهم بأنّ القرآن مخلوق، وذهابهم في الصفات الإلهيّة مذهب التعطيل» (الأشعري أبو الحسن، **الإبانة عن أصول الديانة**، وضع حواشيه وعلق عليه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ/1998م، ص 20). وهم في كلّ هذا مخالفون لأهل السنّة الذين يثبتون الصفات، ويعتقدون في الرؤية، وعذاب القبر، والحوض، والصراط، والشفاعة، وينفون القول بخلق القرآن.

نسجّل أيضاً أنّ **الاقتصاد** و**الإبانة** يتفقان من حيث استراتيجية واضعيهما، وهي الكشف عن سبيل النجاة في قول أهل السنّة والجماعة بالنسبة إلى الأشعري، وعن كيف وُفّق أهل السنّة هؤلاء للسداد، ورُشّحوا للاقتصاد في الاعتقاد بالنسبة إلى الغزّالي. والجدير بالذكر أنّها استراتيجية مغايرة تماماً لما قد نجده عند عبد القاهر البغدادي في كتابه **الفرق بين الفرق** الذي هو بالأساس بحث في أسباب الضلال والكفر في قول أهل الضلال والباطل(وهم الباطنية بالقصد الأول).

إلى جانب هذه الإشارة العابرة في كتاب الفضائح نشير إلى وقفة نراها مستفيضة مع سؤال الكلام ضمن كتاب آخر للإمام يعتبر أيضًا مثله مثل الفضائح حلقات من سلسلة كتب وضعت في خضم سجالات عنيفة مع الأغيار من معتزلة وفلاسفة وباطنية وغيرهم، وهو كتاب الاقتصاد في الاعتقاد[26].

من الثابت أنّ هذا المصنَّف هو من أوثق كتب أبي حامد صلة بالكلام. إنّه ببساطة «كتاب من جنس الكلام، يحدّد طبيعة الكلام المعرفية، ويقول في مسائله. وهو يحدّد طبيعة الكلام على امتداد ثلاثة امتدادات تجري مجرى المقدّمات: تمهيد أوّل، في بيان أنّ علم الكلام من المهمّات في الدين. وتمهيد ثان، في بيان أنّه ليس مهمّاً لجميع المسلمين، بل لطائفة منهم مخصوصين. وتمهيد ثالث، في بيان أنّه من فروض الكفايات، لا من فروض الأعيان»[27]. نعم قد لا يصل هذا العمل إلى مرتبة العمد في الكلام الأشعري فهو بالكاد يصل المائة والثلاثين صفحة حيث السمة الطاغية عليه هي التلخيص، وليس فيه ما يغني الباحث عن قراءة الأصول والأمهات، إلا أنّ قيمته ترجع إلى أمرين اثنين «أوّلهما أنّ الأشعرية في عصرها الكلاسيكي قد آلت في هذا الكتاب إلى صياغة رأيها في صورته الأخيرة. وثانيهما سبب مدرسي، وهو أنّ هندسة الكتاب وأسلوب صاحبه في بناء الفصول وترتيبها في أقطاب أربعة يسهّل عمل الناظر في الكلام الأشعري، ويمكّنه من حسن الصياغة والتركيب»[28].

تؤكد لُحْمَة الكتاب كلاميّة هذا النص بامتياز، إذ فَصَّص واضعه الأبواب إلى أربعة تمهيدات هي بمثابة توطئة ومقدّمات تدور حول أهمّية علم الكلام[29]، ومواصفات المتكلّم[30]، وفي من هم أهل له[31]، وفي كونه من

---

[26] ينتمي هذا النص للمرحلة التعليمية الأولى بحسب الترتيب الكرونولوجي لمؤلفات الإمام وفق تصنيف بويج (BouygesMaurice, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali*, op. cit. p. 34)، وهو في نظره يكشف عن ولع حجة الإسلام واهتمامه بعلم الكلام قبل مغادرته بغداد (Ibid, p. 34)، كما يضعه عبد الرحمن بدوي في الرتبة 25 ضمن قسم الكتب المقطوع بصحة نسبتها إلى الغزالي (بدوي عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، م. م. ص 87). والجدير بالذكر أنّ فريد جبر يعترض على هذا التقسيم مؤكدًا أنّ كتاب **الاقتصاد في الاعتقاد** قد كُتِب بعد مغادرة الإمام بغداد، وخلال إقامته بالقدس أو خلال فترة قريبة من هذه الإقامة قبل أو بعد، انظر في ذلك:

Jaber Farid, *la notion de certitude selon alghazali dans ses origines psychologiques et historiques*, librairie philosophique J. vrin, Paris, 1958, p. 373-374

[27] العلمي حمدان أحمد، **الكلام كجنس**، دار ما بعد الحداثة، فاس، ط. 1، 2007م، ص 42

[28] العلوي سعيد بنسعيد، **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي**، م. م. ص 32. كما هو معروف قسم صاحب المقدمة التراث الكلامي إلى صنفين، الصنف الأول هو ما كتب على طريقة المتقدمين كمصنفات الأشعري والباقلاني وغيرهما، والصنف الثاني ما كتب على طريقة المتأخرين، وأوّلهم الغزّالي، ثم تلاه الفخر الرازي وعضد الدين الإيجي وغيرهما. لقد تميز المتكلمة الأوائل بنفورهم من صور الأدلة والأقيسة المنطقية اليونانية، هذا في الوقت الذي أقبل فيه المتكلمة المتأخرون على المنطق اليوناني مُدْركين الفرق بين أداة الاستدلال (المنطق) والموضوع وهو كلام الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات، والذي جاء مخالفًا للمنقول المتواتر (ابن خلدون، **المقدمة**، تصحيح وفهرسة أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية (بيروت) /المكتبة التجارية (مكة)، ط. 3، د. ت. ج. 2، ص ص 149-150). لقد سنّ ابن خلدون بتقسيمه هذا تقليدًا راسخًا لمؤرخي الفكر الإسلامي أولاً، والباحثين في ثناياه ثانيًا. لم يجد محمد عابد الجابري مثلاً حرجًا في المصادرة على هذا الطرح عندما نعت حجة الإسلام بأنّه أول الكاتبين في الطريقة الثانية شكلاً مع التزامه بطريقة المتقدمين مضمونًا (الجابري محمد عابد، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1976م، ص 497).

[29] الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، م. م. ص 12

[30] نفسه، م. م. ص 14

[31] نفسه، م. م. ص 14

فروض الكفايات[32] وغيرها من الأمور الممهّدة لولوج الموضوع. ثم أربعة أقطاب تجري مجرى المقاصد والغايات تأرجحت بين قول في الذات[33]، ثم الصفات[34]، ثم الأفعال[35]، لينتهي الأمر في القطب الرابع بحديث عن النبوّة[36]، والتصديق[37]، والإمامة[38]، والتكفير[39]. لعلّه من المشروع لمُتَصَفِّح هذا المُصَنَّف الكلامي أن يتساءل عن سبب إغفال أبي حامد قضيّةً كلاميّة كبرى أسالت الكثير من المداد، وهي ما عرف في تاريخ الفكر الإسلامي بقضيّة خلق القرآن. هذا «الإغفال» الذي سيستمر حتى بعد انتقال حجّة الإسلام إلى صف الصوفيّة كان له دلالات ليس هنا مجال عرضها.

أما بخصوص نظرة أبي حامد لذاتية الكلام، وهو ما يهمنا أكثر في سياق هذه المقالة، فننبه إلى كون الرجل يتشبث بموقفه السابق من العامّة، والذي صرح به في الفضائح، وهو موقف سيتكرّر ويتقرّر في مواضع أخرى من متن حجّة الإسلام. إذ ألفينا الغزّالي أثناء حديثه عن علم الكلام في الاقتصاد يرى أنّ الخوض فيه وإن كان مهمًّا، فهو في حق بعض الخلق ليس بمهم، بل المهم لهم تركه[40]. يحدّد الغزّالي بدقّة وجهة الكلام، «فبإقصائه الفرقة التي اعتقدت الحق أو أضمرته، واشتغلت بعبادة أو صناعة، أن تخوض في الكلام، وبإقصائه الجافي الضعيف العقل، الجامد على التقليد، ممن مال عن اعتقاد الحق بالكفر أو البدعة، عن أن يكون هدفاً ببناء الكلام، وبجعله الطائفة التي اعتقدت الحق تقليداً أو سماعاً –وخُصّت في الفطرة بذكاء، وتنبّهت من نفسها لإشكالات أو حاكت في صدرها شبهات - متلق محتمل لخطاب الكلام. وبنصحه أن تكون الطائفة التي مالت عن اعتقاد الحق بكفر أو بدعة - ويتفرّس فيها مخايل الذكاء، ويتوقّع منها قبول الحق- محل تلطّف وإرشاد واستمالة من قبل المتكلّم»، لن تكون وجهة الكلام هي العامي على إطلاقه[41].

---

[32] نفسه، م. م. ص 16

[33] نفسه، م. م. ص 24

[34] نفسه، م. م. ص 51

[35] نفسه، م. م. ص 89

[36] نفسه، م. م. ص 11

[37] نفسه، م. م. ص 115

[38] نفسه، م. م. ص 127

[39] نفسه، م. م. ص 133

[40] الغزّالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، م. م. ص ص 13-14

[41] العلمي حمدان أحمد، **الكلام كجنس**، م. م. ص ص 55-56

إنّ الكلام إذن لا يتوجّه إلى المقلّد القاصرة فطرته، ولا إلى ضعيف العقل الذي أخذ عقيدته الباطل بتقليد أو سماع، بل يتوجّه إلى الخواص بما هم ذوو فطنة وذكاء سواء أكانوا مؤمنين أو مبتدعين أو كفرية[42].

من جهة أخرى لقد ظهر علم الكلام مُفَصّلاً ومُوَضّحًا لما جاء في الكتاب والسنة مُجْمَلاً ومُقْتَضباً، على ذلك ألفيناه علماً تَقْعِيدِيًّا يحاول ضبط مبادئ الاعتقاد وقواعد العقيدة. لذلك يفترض أبو حامد وجوب عدم خلوّ كل قطر من قائم بالحقّ مشتغل بعلم الكلام، تكون وظيفته مقاومة دعاة المبتدعة واستمالة المائلين عن الحقّ، وتصفية قلوب أهل السنة عن عوارض الشبهة[43].

بهذا النحو نخلص جزئيًّا إلى أنّ ماهية الكلام، في تصور حجة الإسلام، تنحصر، في مستوى أول، في نقض أقوال الخصوم[44]، ثم في مستوى ثان، في الدفاع عن عقيدة العوام[45]. وعليه، سيصير لعلم الكلام مع الغزّالي وظيفة إيديولوجيّة تبريريّة باعتباره محافظاً على وحدة الصف الإسلامي. لكن بالرغم من الأهمية البالغة لعلم الكلام، فهو في حق بعضهم ليس بمهم في حكم الغزالي لأنّ المقصود بالكلام هم الخاصة فقط[46].

2. المحدودية المعرفية لعلم الكلام:

زاد موقف أبي حامد من علم الكلام في كتابه **الإحياء** وضوحاً وجلاءً، فهو من جهة أولى يشدّد على ضرورته الإيديولوجيّة، ومن جهة ثانية يضيف معطى آخر هو التنبيه على محدوديته المعرفيّة[47].

إنّ للناس في تعلم الكلام حسب الغزّالي غلوًّا وإسرافًا، فمن قائل إنّه بدعة وحرام إلى قائل إنّه واجب وفرض إمّا على وجه الكفاية أو على وجه العين، وإنّه أفضل الأعمال وأعلى القربات[48]. لقد ذهب الشافعي ومالك وأحمد وسفيان وجميع أهل الحديث إلى القول بتحريم الكلام، لكنّ إمامنا سيواجههم بأسئلة تعجيزيّة

---

[42] نفسه، م. م. ص ص 56-57

[43] الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، م. م. ص 16

[44] الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، م. م. ص 63

[45] الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، م. م. ص 16. انظر أيضًا: **جواهر القرآن ودرره**، م. م. ص ص 21-29

[46] الغزالي أبو حامد، **فضائح الباطنية**، م. م. ص 93. انظر أيضًا: **الاقتصاد في الاعتقاد**. م. م. ص ص 13-14

[47] ينتمي كتاب **الإحياء** في تصور موريس بويج إلى مجموعة مؤلفات مرحلة الانسحاب، وهي المرحلة التي تبتدئ من سنة 488هـ/1091م، إلى سنة 499هـ/1106م، انظر في ذلك:

Bouyges Maurice, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali*, op. cit. p. 41.

وقد جعله الباحث عبد الرحمان بدوي في الرتبة 28 ضمن قسم الكتب المقطوع بصحة نسبتها إلى الإمام الغزالي، أنظر في ذلك:

بدوي عبد الرحمان، **مؤلفات الغزالي**، م. م. ص 98

[48] الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، م. م. ج. 1، ص 84

مُفْحِمَة تؤكّد تلك الوظيفة الإيديولوجيّة للكلام قائلاً «فنحن لا نعني به إلاّ معرفة الدليل على حدوث العالم ووحدانية الخالق وصفاته كما جاء في الشرع، فمن أين تحرّم معرفة الله تعالى بالدليل؟... وكيف يكون ذكر الحجّة والمطالبة بها والبحث عنها محظورًا؟»[49].

إنّ الموقف السليم من الكلام يقتضي الاعتراف بأنّ إطلاق ذمّه في كلّ حال أو مدحه في كلّ حال خطأ، إذ فيه منفعة من جانب وفيه مضرّة من جانب آخر. أمّا مضرّته ففي إثارة الشبهات وتأكيد اعتقاد المبتدعة للبدعة وتثبيته في صدورهم، وأمّا منفعته فقد يُظَنّ في تصوّر حجّة الإسلام أنّ علم الكلام قادر على كشف الحقائق ومعرفتها على ما هي عليه، لكن «هيهات فليس في الكلام وفاء بهذا المطلب الشريف، ولعلّ التخبيط والتضليل فيه أكثر من الكشف والتعريف...وتحقق أنّ الطريق إلى حقائق المعرفة من هذا الوجه مسدود»[50]، لتظلّ مَكْرُمَة الكلام الوحيدة هي حراسة عقيدة العوام وحفظها عن تشويشات المبتدعة. لقد شبّه صاحب الاقتصاد المتكلّم بالطبيب الذي يعالج مرضى القلوب[51]، على أنّ هذا التشبيه سيصبح أكثر بلاغةً وأكثر تعبيراً في كتاب الإحياء، لِيُمْسي الكلام مرادفاً للدواء الذي يستنفع منه المرضى فقط، والفقه مرادفاً للغذاء الذي يستنفع منه الجوعى[52].

ينبّه في هذا المقام أستاذنا أحمد العلمي حمدان، في دراسته القيمة "الكلام كجنس"، إلى أنّ لفظ العامي في الإحياء يدل على كل واقف دون اللباب، إذ يدخل في حكمه الفقيه والمتكلّم والمحدّث والمفسّر واللغوي والنحوي، «فالفقيه عامي، إذ يحكم في الحركات الظاهرة والسكنات، ومدى مطابقتها أو مخالفتها للشرع، وهو عامي، حين لا يغوص في البواطن ويسبر الخلجات، وحين لا يشرع للنفس في انقيادها، وعنادها، في إخلاصها وتقصيرها. والمتكلّم عامي، حين لا يرقى لما بعد التصديق بالتوحيد، ويشرع لتحصينه وحسب. وبالأحرى، أن يكون المحدّث والمفسّر واللغوي والنحوي، وكل علماء الدين والدنيا ممّن لم يدرك اللباب، عوام، وبالأحرى أيضاً، أن يكون الناقصون بالفطرة أو لضعف اكتساب المعارف عوامًّا»[53].

لم يكن حجة الإسلام ليناقض نفسه في هذا الصدد، إذ ألفيناه في جواهر القرآن ودرره، وهو مصنّف لاحق للإحياء[54]، يعتبر علم الكلام مجرّد علم للدفاع عن عقيدة العوام[55]. لقد تشعّب الكلام من محاجّة الكفّار

---

[49] نفسه، م. م. ج. 1، ص 84

[50] نفسه، م. م. ج. 1، ص 86

[51] الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، ص 14

[52] الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، م. م. ج. 1، ص 99

[53] العلمي حمدان أحمد، **الكلام كجنس**، م. م. ص 60

[54] بدوي عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، م. م. ص 143

ومجادلتهم، لذلك فهو يمتلك وظيفة دنيوية، وقد أقحمه أبو حامد في جواهره ضمن الطبقة العليا من علوم اللباب، والتي هي المتمّمة للسوابق والأصول[56].

إنّ هذا الموقف المثبت والمغني للموقف الأول، يعود ليتكرر ويتقرر ليمسي السمة المميزة لما أطلقنا عليه اللحظة الثانية من لحظات موقف الغزالي من الكلام. لتوضيح هذا الانتقال نورد قول حجّة الإسلام، في مُصَنَّف الرسالة اللدنية، والذي هو سابق للمنقذ ولاحق للفيصل[57]، مادحاً علم الكلام «إنّ أفضل المعلومات وأعلاها وأشرفها وأجلّها هو الله الصانع المبدع الحقّ الواحد»[58]. ثم يعود الرجل في مُنْقِذِه ليتراجع عن حماسته هذه لعلم الكلام، ناعتاً إيّاه بأنّه علم واف بمقصوده وغير واف بمقصود الإمام[59].

في بداية حياته الفكرية أقبل الغزّالي، كما يروي في المنقذ من الضلال[60]، على دراسة علم الكلام والذي قد نعدّه تأويلاً للعقيدة بهدف جعلها مقبولة من طرف العقل[61]. لقد كان القصد عند علماء الكلام حفظ عقيدة أهل السنة نقيّة خالصة من كل أشكال البدع، و«اعتمدوا في ذلك على مقدمات تسلّموها من خصومهم، واضطرهم إلى تسليمها إمّا التقليد، أو الإجماع، أو مجرّد القبول من القرآن والأخبار، وكان أكثر خوضهم في استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلّماتهم»[62].

إنّ أهمّ ما جاء به حجّة الإسلام في المنقذ بخصوص الكلام هو محاكمة هذا العلم وفق معيارين هما: أوّلاً معيار غايته جنسًا، أي حراسة عقيدة السنة، ثمّ ثانياً معيار نسبته لتحصيل الحق، أي بوصفه صناعة يعتمدها الطالب لدرك الحق دون أن تفي الغرض. لقد غيّب، فيما يبدو، الغزّالي مفهوماً أساسياً هو العوام، ليستبدله بمفهوم أهل السنّة، إذ أضحت وظيفة الكلام في المنقذ حفظ عقيدة أهل السنّة عن تشويش المبتدعة عوض حفظ

Bouyges Maurice, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali*, op. cit. p. 52.

[55] الغزالي أبو حامد، **جواهر القرآن ودرره**، م. م. ص 21

[56] العلمي حمدان أحمد، **الكلام كجنس**، م. م. ص 62

[57] بدوي عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، م. م. ص 191

Bouyges Maurice, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali*, op. cit. p. .65

[58] الغزالي أبو حامد، **الرسالة اللدنية**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، د. ت. ص 24

[59] الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، م. م. ص 32

[60] «ابتدأت بعلم الكلام، فحصلته وعقلته، وطالعت كتب المحققين منهم. وصنّفت فيه ما أردت أن أصنّف. فصادفته علماً وافياً بمقصوده، غير واف بمقصودي. وإنّما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة وحراستها عن تشويش أهل البدعة. فقد ألقى الله إلى عباده على لسان رسوله عقيدة هي الحق على ما فيه من صلاح دينهم ودنياهم، كما نطق بمعرفته القرآن والأخبار. ثمّ ألقى الشيطان في وساوس المبتدعة أموراً مخالفة للسنة، فلهجوا بها، وكادوا يشوّشون عقيدة الحق على أهلها. فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلّمين، وحرّك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتّب يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة على خلاف السنة المأثورة». نفسه، م. م. ص ص 60-61-62

[61] Jaber Farid, *La notion de certitude selon Ghazali dans ses origines psychologiques et historiques*, op. cit. p. 92.

[62] الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، م. م. ص 63

عقيدة العوام بإطلاق[63]. يخلص حجّة الإسلام إلى أنّ هذا الأمر هو قليل النفع، وإلى أنّ الكلام لم يكن كافيًا في حقّه[64]، وهو رأي قريب إلى حدّ بعيد من رأي أستاذه أبي المعالي (419هـ\478هـ) الذي اعتبر الكلام وسيلة تهدي إلى وجود إله منزّه عن صفات الافتقار دون أن تهدي إلى حقيقة الذات الإلهية[65].

بفحص المعطيات التي ضمنها حجة الإسلام منقذه، قد يكون من المشروع لنا أن نرى في موقف أبي حامد المتميّز والمعقّد من الفلسفة أحد حوافز تعميق تجربته الفكرية وإنضاجها، وهي التي أدّت به إلى الانتقال إلى عالم الصوفيّة، كما قد يشكّل امتداداً واستمراريّة لتجربته الكلاميّة. غير أنّه من الصعب التسليم بأنّ انتقال إمامنا لدراسة الفلسفة كان نتيجة مباشرة لإدراكه محدوديّة علم الكلام، فبعد تأليفه للتهافت لم يستنكف حجّة الإسلام أن يكتب عملاً كلاميّاً خالصاً هو الاقتصاد في الاعتقاد باعتباره أحد الردود المناسبة على قضايا أثيرت في التهافت[66].

التزامًا بما تقوله كرونولوجيا مؤلفات الرجل، نتوقف عند المستصفى من علم الأصول، وهو مصنف أصولي من أواخر ما كتب الغزالي[67]. يؤطّر أبو حامد مجال اشتغال علم الأصول في علاقته بباقي العلوم، إذ يبتدئ علم الكلام، وهو ما يهمنا، بأعمّ الأشياء وهو الموجود، فيأخذ المفسّر من جملة ما نظر فيه المتكلّم واحداً خاصًّا هو الكتاب فيفسّره، ويأخذ المحدّث واحداً خاصًّا هو السنّة فينظر في طرق ثبوتها، ويأخذ الفقيه واحداً خاصًّا هو فعل المكلّف فينظر في نسبته إلى خطاب الشرع من حيث الوجوب والحظر والإباحة. أمّا الأصولي فيأخذ واحداً خاصًّا هو قول الرسول الذي دلّ المتكلّم على صدقه فينظر في وجه دلالته على الأحكام

---

[63] العلمي حمدان أحمد، **الكلام كجنس**، م. م. ص 64

[64] نفسه، م. م. ص 63

[65] رباب عبده سليمان أحمد، **أثر الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالي**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، ط. 1، 1425هـ/2005م. ص ص 16-17

[66] الجنابي ميثم، **الغزالي**، دار المدى، دمشق، ط. 1، 1998م. ج. 3، ص 13. بخصوص هذه المرحلة من حياة الإمام الفكرية يؤكد المفكر العربي المعاصر تيسير شيخ الأرض أنّ إقبال الإمام على الفلسفة في تلك الفترة كان لاعتقاده أنّها طريق الخلاص من شكوكه الدينية، وهذا ما يُبَرِّرُ إقدامه عليها، ودراسته لها بشغف وهِمَّة. «أمّا تصريحه بأنّه سَيُعَقِّب على هذا الكتاب بكتاب آخر يَهْدِمُ ما جاء فيه، فهو إما أن يكون من قبيل التقية، وإما أن يكون قد أضيف إلى الكتاب بعد الفراغ من تأليفه، وقد اتسع نطاق الشك حتى شمل مذاهب الفلسفة ذاتها» (تيسير شيخ الأرض، الغزالي، دار الشرق الجديد، بيروت، ط. 1، حزيران1960، ص 5). لقد اعتمد تيسير شيخ الأرض في هذا السياق على مقابلة أقوال الإمام بعضها ببعض، إذ يكشف أبو حامد في **منقذه** عن استراتيجيته قائلاً: «لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم «(الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال**، م. م. ص 72)، وعليه فإنّ المفهوم من هذا القول أنّ أباطيل الفلسفة لم تكن معروفة لدى حجة الإسلام من قبل، وأنّه شك في العلوم الفلسفية على وجه التأكيد بعد دراسته لمذاهب الفلاسفة، والأهم من هذا وذاك أنّ إقباله على الفلسفة كان ثقة منه في أنّها طريق اليقين (تيسير شيخ الأرض، **الغزالي**، م. م. ص 54). كما ينبّه أستاذنا أحمد العلمي حمدان إلى أنّ الغزّالي، في تمهيده **للمقاصد**، والذي يُعدّ بجملته تمهيداً **للتهافت**، لم يجعل الكشف عن تهافت الفلاسفة من نوع طائفة المتكايسين غاية لعمله، بل كان وازع التصنيف هو رغبة من الذات أو سؤال من الغير لتحرير كلام شاف في الموضوع، «وهذا قد يفيد أنّ القصد للكتابة في **التهافت** سابق، وأنّ التبريرات تمّ صنعها لاحقاً» (العلمي حمدان أحمد، «**الفيلسوف في تصور وحكم الغزالي: مراجعة للمشهور**»، ضمن أعمال الندوة الدولية **الهيرمينوطيقا، الإستيطيقا، الطيولوجيا**، جمع ونشر عز العرب لحكيم بناني، م. م. ص 73).

[67] Bouyges Maurice, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali*, op. cit. p.73

انظر أيضًا: بدوي عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، م. م. ص 216

إمّا بملفوظه أو بمفهومه أو بمعقول معناه ومستنبطه[68]. إنّ وظيفة المتكلّم إذن هي إثبات مبادئ العلوم الدينية كلّها، فهي جزئيّة بالإضافة إلى علم الكلام. بناءً عليه قد يبدو من المشروع لنا أن نسأل: هل من شرط الأصولي والفقيه والمفسّر والمحدّث أن يكونوا قد حصّلوا علم الكلام؟ يسوق الإمام جواباً مفاده أنّ ذلك ليس شرطاً، مُؤكّداً في الوقت نفسه أنّ ما من علم من العلوم الجزئية إلا وله مبادئ تُؤْخَذُ مسلّمة بالتقليد، أمّا برهان ثبوتها فيطلب من علم آخر[69].

لقد خاض المتكلّمون من الأصوليين في بيان حدّ العلم والدليل والنظر فخلطوا الأصول بالكلام بسبب حبّهم لصناعتهم، كما حمل حبّ اللغة والنحو بعض الأصوليين على مزج جملة من النحو بالأصول فذكروا معاني الحروف والإعراب. أمّا حب الفقه فقد حمل جماعة من الفقهاء الأصوليين على مزج تفاريع الفقه بالأصول[70]. والحالة هذه وجد الإمام نفسه مضطرّاً إلى اتباع النهج ذاته مع الاقتصار على ذكر ما تظهر به الفائدة على العموم[71]. يقول حجّة الإسلام عن المقدّمة المنطقية التي خصّ بها مصنّفه المستصفى «ونذكر شرط الحدّ الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما على منهاج أوجز ممّا ذكرناه في كتاب محكّ النظر وكتاب معيار العلم، وليست هذه المقدّمة من جملة علم الأصول ولا من مقدّماته الخاصة به، بل هي مقدّمة العلوم كلّها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بعلومه أصلاً. فمن شاء أن لا يكتب هذه المقدّمة فليبدأ بالقطب الأول فإنّ ذلك هو علم الأصول»[72].

باحترام ما تقوله الكرونولوجيا نجد أنّ آخر مصنّفات حجّة الإسلام كان كتابًا كلاميًّا هو الإلجام، والذي انتهى منه أوائل جمادى الثانية سنة505هـ، أي أيامًا قبل وفاته[73]. لقد أولى الرجل فيما لمسنا أهمّية قصوى لإشباع القول فيما يجب في حق العامة من أمور وضوابط. إنّها مسألة ما لبث الإمام يعود إليها بين الفينة والأخرى حتّى آخر حلقات متنه الشاسع. ينبّه حجّة الإسلام في هذا المصنّف إلى أنّه، أمام الأخبار الموهمة

[68] الغزالي أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، اعتنى به عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، ط. 1، 2008م، ص 15

[69] نفسه، م. م. ص 16

[70] نفسه، م. م. ص 20

[71] نفسه، م. م. ص 21

[72] نفسه، م. م. ص 22

[73] لقد انتهى الغزّالي من وضع **الإلجام** أوائل شهر جمادى الثانية سنة 505هـ، وهو بذلك يعتبر آخر كتاب ألّفه الرجل، انظر في ذلك:

Bouyges Maurice, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali*, op. cit. p. 81.

وقد وضعه الأستاذ عبد الرحمن بدوي في الرتبة 71 ضمن لائحة الكتب المقطوع بصحة نسبتها إلى أبي حامد بدوي عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، م. م. ص 231).

للتشبيه والأحاديث التي من هذا الصنف، يجب على عوام الخلق سبعة أمور هي: التقديس، ثمّ التصديق، ثمّ الاعتراف، ثمّ السكوت، ثمّ الإمساك، ثمّ الكفّ، ثمّ التسليم لأهل المعرفة[74].

كان أول هذه الأمور التقديس، وقد قدّمه الغزّالي على ما عداه نظراً لما فيه من خطر على العقيدة، ومقتضاه تنزيه الربّ عن الجسميّة وما يتبعها، والعامي إن كان لا يدري ذلك المعنى ولا يفهم كنه حقيقته فليس عليه في ذلك تكليف أصلاً، فمعرفة تأويله ومعناه ليس بواجب عليه، بل واجب عليه أن لا يخوض فيه[75].

أمّا التصديق فمعناه الإيمان بما قاله رسول الله وتصديقه على الوجه الذي قاله وأراده[76]، وإن جادل مجادل عن جدوى مخاطبة الخلق بما لا يفهمون، ينبّهه حجّة الإسلام إلى أنّ الخطاب أصناف، ولكلّ صنف أهله، وأنّ ما لا يفهم عند العوام أهله هم الأولياء والراسخون في العلم[77].

ثالث هذه الأمور هو الاعتراف بالعجز، أي إقرار المرء بعدم القدرة على معرفة المراد، وأنّ هذا الأمر ليس من اختصاصه، إذ يقول أبو حامد في هذا الشأن «ويجب على من لا يقف على كنه هذه المعاني وحقيقتها ولم يعرف تأويلها والمعنى المراد به أن يقرّ العجز، فإنّ التصديق واجب وهو عن دركه عاجز»[78]. نلاحظ من جانبنا أنّها الفكرة ذاتها التي أوردها الإمام في **الإحياء** لحظة اعتبر أنّه ليس في قوة البشرية الوقوف على جميع أسرار الشرع[79].

الأمر الرابع هو السكوت، ومفاده عدم الخوض في هذه الأمور، وعدم السؤال عن هذه المعاني، لأنّ في ذلك بدعة أوّلاً، ومخاطرة بالدين ثانياً[80]. الجدير بالذكر في هذا السياق أنّ السكوت في حكم أبي حامد هو أمر واجب في حقّ العوام، كما هو واجب في حقّ العالم المشتغل بالعلوم التي ليست من قبيل معرفة الله. يشبّه الغزّالي عجز هؤلاء بعجز الصبي الرضيع عن الاغتذاء بالخبز واللحم لقصور في فطرته. تبقى حجّة الإسلام في ما ذهب إليه هي السنة النبوية وما ثبت عن السلف الصالح من زجرهم ومنعهم الخوض في المتشابه، فقد أنكر الرسول على قوم رآهم خائضين في مسألة القدر قائلاً «إنّما هلك من كان قبلكم بكثرة السؤال»، كما ثبت

---

[74] الغزالي أبو حامد، **إلجام العوام عن علم الكلام**، م. م. ص 42

[75] نفسه، م. م. ص ص 42-43

[76] نفسه، م. م. ص 42

[77] نفسه، م. م. ص 45

[78] نفسه، م. م. ص 46

[79] الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، م. م. ج. 1، ص 21

[80] الغزالي أبو حامد، **إلجام العوام عن علم الكلام**، م. م. ص 42

عن عمر أنّه كان يزجر ويضرب بالدرة كلّ من يسأل عن الآيات المتشابهات[81]. كان لزاماً على إمامنا بوصفه مجدّداً للدين ومصلحاً للقرن الخامس الهجري أن يفتي بتحريم الجواب عن هذه الأسئلة من لدن الوعّاظ على رؤوس المنابر[82].

في المرتبة الخامسة يحلّ الإمساك، ومعناه عدم التصرّف إطلاقاً في الألفاظ[83]. وكأنّنا بالغزّالي هنا يتّفق مع ما خطّه ابن حزم الظاهري في **الفصل بين الملل والنحل** لحظة أكّد أنّ «من بنى الزيادة في القرآن بلفظ أو معنى على ظنّ باطل قد تبيّن بطلانه، فقد قال في القرآن بغير علم وتوجّه الوعيد إليه، وممّا يدلّ على أنّه حرام، الإجماع على أنّه لا يزداد في القرآن لفظ غير الجمع على إثباته، وزيادة المعنى كزيادة اللفظ، بل هي أحرى»[84].

أمّا سادس أمر يجب على العامي أمام الأمور الموهمة للتشبيه فهو الكفّ، إذ أنّ إمساك اللسان عن السؤال والتصرّف يليه ضرورة كفّ الباطن عن البحث والتفكّر في هذه الأمور، «بل لو اشتغل العامي بالمعاصي البدنية ربّما كان أسلم له من أن يخوض في البحث عن معرفة الله تعالى، فإنّ ذلك غايته الفسق، وهذا عاقبته الشرك». نسجّل أنّ هذه الدعوى هي مجرّد صدى لما ورد في موسوعة **الإحياء** لحظة أكّد الإمام ضرورة التمسّك بما يقوله الشرع والكفّ عن البحث[85]، وعن ذمّه للعلم المذموم، ومطالبته العوام الكفّ عن أن تحكم بمعقولها على الشرع لأنّ هذا الأمر هو مصدر هلاكها[86].

بخصوص الأمر السابع والأخير وهو التسليم لأهله، يتّضح جليًّا تكريس الإمام للتمييز بين العامة وغيرهم، فهؤلاء مدعوون في نظر أبي حامد للاعتراف بأنّ ما خفي عليهم لعجزهم لا يخفى على رسول الله أو على الأنبياء، أو على الصديقين، أو على الأولياء[87]. بناءً على ذلك سيرفض الغزّالي الوقف والاستئناف ويأخذ بالعطف في قراءة الآية (هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا

---

[81] نفسه، م. م. ص 47

[82] نفسه، م. م. ص 47

[83] نفسه، م. م. ص 42

[84] ابن حزم الأندلسي، **الفصل بين الملل والنحل**، ج. 2، ص ص 92-93-102، نقلاً عن: نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، ط. 2، أيلول 1992، ص 202

[85] الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، م. م. ج. 1، ص 30

[86] نفسه، م. م. ج. 1، ص 31

[87] الغزالي أبو حامد، **إلجام العوام عن علم الكلام**، م. م. ص 42

الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلاَّ اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلاَّ أُوْلُوا الأَلْبَابِ)[88].

بعدما استفاض أبو حامد في شرحه للأمور السبعة الواجبة في حقّ العوام تجاه علم الكلام عاد ليؤكّد قناعته الراسخة بضرورة أدلّة القرآن للعوام باعتبارها كالغذاء ينتفع به الجميع، في حين تبقى أدلة الكلام كالدواء لا ينتفع به إلاّ الآحاد. إنّ أمر استعارة الدّواء للكلام «يدلّ على وظيفته من جهة، ويضيّق قاعدة نفعه من جهة أخرى. فالدواء لآحاد الناس، وإذا استعمل مع غيرهم استضرّوا. فاستعمال الكلام مع الكافّة، كاستعمال الدواء مع الأصحّاء، ينقلب تشويشاً وفتنة، مثلما ينقلب الدواء داء»[89]. وفق هذا المعطى، يجب التمييز بين ضربين من الأدلّة، الأولى هي أدلّة الكلام الموجّهة للأكياس من المرضى، «والتي هي عبارة عن مقاييس وتقسيمات وتدقيقات وتنقيرات وإشكالات وأجوبة وحلول، تحتاج إلى تفكّر لا يطيقه إلا الأكياس»[90]. ثمّ أدلّة القرآن الموجّهة إلى العوام، والتي «تستعمل القدرة التي جرت العادة باستعمالها في المحاورات والمخاطبات، فهي جلية، تسبق إلى الأفهام ببادئ الرأي من أوّل النظر»[91].

لقد رام حجّة الإسلام بإلجامه إقامة البرهان على أنّ الحق مذهب السلف، وأنّ البحث في هذه الأمور بدعة، مشيرًا في الوقت نفسه إلى بعض الأدبيات المأثورة في هذا الباب من قبيل جواب الإمام مالك بن أنس في الاستواء. وجدير بالذكر أنّ الإمام كان قد أشار إلى هذا الجواب غير ما مرّة في مؤلّفاته السابقة كالاقتصاد في الاعتقاد[92]، وقانون التأويل[93]، والإحياء[94].

إذن بعدما دافع أبو حامد، بحماسة، خلال مرحلة إقامته ببغداد، عما أطلقنا عليه الوظيفة الإيديولوجية لعلم الكلام بوصفه حارسًا لعقيدة عوام الخلق، ومدافعًا عن وحدة الصف الإسلامي[95]، استقر رأي الرجل، بعد انسحابه من التدريس بنظامية بغداد، على كون هذا العلم ليس طريقًا لكشف الحقائق، بل إن التخبيط فيه والتشويش أكثر من الكشف والتعريف[96]، لتبقى أدلة الكلام كالدواء الذي

---

[88] سورة آل عمران، الآية 7

[89] العلمي حمدان أحمد، **الكلام كجنس**، م. م. ص 67

[90] نفسه، م. م. ص 68

[91] نفسه، م. م. ص 68

[92] الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، م. م. ص 38

[93] الغزالي أبو حامد، **قانون التأويل**، م. م. ص 132

[94] الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، م. م. ج. 1، ص 92

[95] الغزالي أبو حامد، **الإقتصاد في الاعتقاد**، م. م. ص 16. انظر أيضا: **جواهر القرآن ودرره**، م. م. ص ص 21-29

[96] الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، م. م. ج. 1، ص 86

لا ينتفع به إلا الآحاد فقط[97]. كما سيتداخل الكلام بوصفه نظرًا في أعم الأشياء، في حكم حجة الإسلام، مع باقي العلوم الجزئية كالتفسير والحديث والفقه والأصول، فهو البئر العذبة التي تروى من معينها كل تلك العلوم مجتمعة. إنّ الكلام أضحى مع الغزالي المرجع الذي تعود إليه باقي العلوم لتأخذ عنه مبادئها[98].

على سبيل الختم:

تفاعل فكر حجة الإسلام عموماً مع كلّ ما كان متداولاً من مكونات الثقافة العربية الإسلامية، حيث شكّل فكره نقطة لقاء اصطدمت عندها مذاهب وتيارات فكرية مختلفة. ابتدأ أبو حامد حياته الفكرية فقيهاً، وصار أصوليًّا، وأضحى متكلّماً، وجاهد فيلسوفاً، وانتهى صوفيًّا. لقد وصفه أستاذه الجويني بالبحر المغرق، وعوض أن يكون مغرقاً للآخرين غرق هو في ذاته، بل أصبح بدوره بحراً تضاربت في لججه تقييمات دارسيه. نعتقد من جانبنا أنّ البحث عن اليقين شكّل همّ أبي حامد في مختلف مراحل حياته الفكرية، وهو معطى نعتبره واحدًا من أكبر مآثر الرجل. إنّ التغير الدائم في فكر حجّة الإسلام ما هو في نظرنا إلا تطوّر لأسلوب البحث عن اليقين، وبهذا المعنى لن تكون التحولات والتقلبات سوى عوارض ضرورية شكّلت بدورها العناصر الجوهرية في تآلف الغزّالي الفكري، بل إن تلوّنه هذا بين المذاهب وعدم استقراره على قول واحد طوال حياته قد يحسب أنّه مظهر من مظاهر عبقريته وعظمة فكره.

إنّنا لا نشكّ في أنّ حجّة الإسلام قد كان صادقاً في إقباله على دراسة الفلسفة وطلبه الحق عبرها، كما كان صادقاً عندما قصد الكلام للوفاء بالمقصود ذاته. لذا نرى أنّ المفارقة الشهيرة القائلة بأنّ الغزّالي أمرضه **الشفاء**، وجعله يدخل في نوبة من المرض، تعكس بقوّتها الرمزية مدى جمالية تجربة أبي حامد الفكرية وتعقيدها[99]. والرجل في خريف العمر ينبّهنا في مطلع آخر مصنّفاته إلى أنّه إنّما أراد التقرّب إلى الله «بإظهار الحقّ الصريح، ومن غير مداهنة ومراقبة جانب، ومحافظة على تعصّب لمذهب دون مذهب»[100]، وحسبه ذلك. إنّها الاستراتيجية الحرية بالاتباع ممّن رأى نفسه مصلحاً ومجدّدًا لعلوم الدين خلال المئوية الخامسة للهجرة.

---

[97] نفسه، م. م. ج. 1، ص 99

[98] الغزالي أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، م. م. ص 15

[99] انظر: - الجنابي ميثم، **الغزالي**، م. م. ج. 3، ص 11. وانظر أيضاً: بدر عادل محمود، **التجربة النورانية عند الإمام الغزالي: من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية**، دار الحوار، سوريا، ط. 1، 2006م، ص 33

[100] الغزالي أبو حامد، **إلجام العوام عن علم الكلام**، م. م. ص 41

مسرد المراجع

أ- العربية:

- الغزالي أبو حامد، **إحياء علوم الدين**، دار الكتبي، دون تاريخ.
- الغزالي أبو حامد، **الاقتصاد في الاعتقاد**، وضع حواشيه محمد عبد الله الخليلي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ/2004م.
- الغزالي أبو حامد، **إلجام العوام عن علم الكلام**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- الغزالي أبو حامد، **الرسالة اللدنية**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- الغزالي أبو حامد، **القسطاس المستقيم**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- الغزالي أبو حامد، **المستصفى من علم الأصول**، اعتنى به عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 2008م.
- الغزالي أبو حامد، **المنقذ من الضلال** مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي، عبد الحليم محمود، دار الجيل، بيروت، الطبعة الأولى، 1424هـ/2003م.
- الغزالي أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثالثة، 1989م.
- الغزالي أبو حامد، **تهافت الفلاسفة**، تقديم وتحقيق سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة، الطبعة السادسة، دون تاريخ.
- الغزالي أبو حامد، **جواهر القرآن ودرره**، تحقيق لجنة إحياء التراث العربي، دار الآفاق الجديدة/دار الجيل، بيروت، الطبعة السادسة، 1408هـ/1988م.
- الغزالي أبو حامد، **فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية**، قدّمه وضبطه وصححه عبد الكريم سامي الجندي، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1423هـ/2002م.
- الغزالي أبو حامد، **فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة**، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- الغزالي أبو حامد، **قانون التأويل**، وضع حواشيه وخرج أحاديثه وقدم له أحمد شمس الدين، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، دار الكتب العلمية، بيروت، دون تاريخ.
- ابن خلدون، **المقدمة**، تصحيح وفهرسة أبو عبد الله السعيد المندوه، مؤسسة الكتب الثقافية (بيروت) /المكتبة التجارية (مكة)، الطبعة الثالثة، دون تاريخ.
- ابن رشد أبو الوليد، **تهافت التهافت**، تحقيق موريس بويج، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، 1987م.
- ابن رشد أبو الوليد، **تهافت التهافت**، تقديم وتحقيق سليمان دنيا، سلسلة ذخائر العرب، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة، دون تاريخ.
- الأشعري أبو الحسن، **الإبانة عن أصول الديانة**، وضع حواشيه وعلق عليه عبد الله محمود محمد عمر، دار الكتب العلمية، بيروت، الطبعة الأولى، 1418هـ/1998م.
- بدر عادل محمود، **التجربة النورانية عند الإمام الغزالي: من الأنا المنطقية إلى الأنا المتعالية**، دار الحوار، سوريا، الطبعة الأولى، 2006م.

- بدوي عبد الرحمن، **مؤلفات الغزالي**، وكالة المطبوعات، الكويت، الطبعة الثانية، 1977م.
- دي بور ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، نقله للعربية وعلق عليه عبد الهادي محمد أبو ريدة، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، بيروت، الطبعة الخامسة، 1981م.
- تيسير شيخ الأرض، الغزالي، دار الشرق الجديد، بيروت، الطبعة الأولى، حزيران 1960م.
- الجابري محمد عابد، **بنية العقل العربي**، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1976م.
- الجنابي ميثم، **الغزالي**، دار المدى، دمشق، الطبعة الأولى، 1998م.
- دينائي غلام حسين إبراهيمي، **المنطق والمعرفة عند الغزالي**، تعريب عبد الرحمن العلوي، دار الهادي، بيروت، الطبعة الأولى، 1425هـ/2004م.
- رباب عبده سليمان أحمد، **أثر الجويني على الفلسفة الإلهية عند الغزالي**، مكتبة الثقافة الدينية، القاهرة، الطبعة الثانية، 1425هـ/2005م.
- عربي محمد يسين، «**الصراع بين الأنا المنطقية والأنا الجدلية من منظور ابن سينا والغزالي**»، **مجلة الوحدة**، عنوان العدد: العقلانية والفكر العربي، السنة الخامسة، عدد 51، دجنبر1988م/جمادى الأولى 1409هـ.
- العلمي حمدان أحمد، «الفيلسوف في تصور وحكم الغزالي: مراجعة للمشهور»، ضمن أعمال الندوة الدولية **الهيرمينوطيقا، الإستيطيقا، الطيولوجيا**، جمع ونشر عز العرب لحكيم بناني، منشورات جامعة سيدي محمد بن عبد الله، مطبعة الأفق، 2007م.
- العلمي حمدان أحمد، **الكلام كجنس**، دار ما بعد الحداثة، فاس، الطبعة الأولى، 2007م.
- العلوي سعيد بنسعيد، **الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي**، دار المنتخب العربي، الطبعة الأولى 1992م/1412هـ.
- نصر حامد أبو زيد، **إشكاليات القراءة وآليات التأويل**، المركز الثقافي العربي، بيروت/الدار البيضاء، الطبعة الثانية، أيلول 1992م.

ب- الفرنسية:

- Bouyges Maurice, *Essai de chronologie des œuvres de Al-Ghazali*, édité et mis à jour par Michel Allard, imprimerie Catholique, Beyrouth, 1959.p.23.
- Corbin Henri**,** *Histoire de la philosophie islamique*, Gallimard, Paris, 1986.
- Jaber Farid, *la notion de certitude selon Alghazali dans ses origines psychologiques et historiques*, librairie philosophique J. vrin, Paris, 1958.
- Wensinck A. J. *La pensée de Ghazali*, Librairie d'Amérique et d'Orient, Paris, 1940.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com