الاتجاه النقدي عند الغزالي

DOI: fqhj.v1i43.15800/10.36324

إعداد : أ. م.د. زينة علي جاسم

الملـخّـص

المنهج هو الطريق المؤدي الى كشف الحقيقة في العلوم المختلفة، وذلك عن طريق جملة من القواعد العامة التي تسيطر على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل الى النتيجة المقبولة المعلومة .

والمنهج هو الطريق الذي اذا حدد من قبل الباحث لابد وان تكون من ورائه فلسفة، وتتضح فلسفة المنهج بالاجابة على السؤال : لماذا يختلف الباحثون او يتفقون في التعرف على الموضوع الواحد الذي يستمد من فلسفة الموضوع فيصبغ المنهج بفلسفة الموضوع كما تصبغ الاشياء بالالوان، فالمنهج هو الطابع المميز للموضوع او وسيلة ابرازه عمليا ويعتبر المنهج هو الوعي بالموضوع من خلال الوعي بفلسفته وبالخطوات التي تتبع من اجل اكتماله وتبيانه .

ـ الكلمات المفتاحية : المنهج، النقد، التفكير.

Summary

The method is the way leading to the disclosure of the truth in various sciences, through a set of general rules that control the functioning of the mind and determine its operations until it reaches the acceptable result known .

The curriculum is the way that if determined by the researcher must be behind him philosophy, and the philosophy of the curriculum is clear by answering the question: Why do researchers differ or agree in identifying the one subject that derives from the philosophy of the subject and dye the curriculum philosophy of the subject as dyeing things colors, the curriculum is the distinctive character of the subject or the means of highlighting it practically and the curriculum is awareness of the subject through awareness of its philosophy and the steps that are followed for its completion and clarification.

Keywords: curriculum, criticism, thinking

المقدمة

المنهج النقدي الذي تبناه الغزالي، وحسب حدود فهمي واستقرائي أنه كان بدوافع اجتماعية

وسياسية بدليل أن الغزالي كان مهتم بالفلسفة فلا مبرر من نقد وهدم الفلسفة وأنه وأن كتب كتاب (تهافت الفلاسفة) فهو كذلك كتب مباحث لبناء الفكر الفلسفي منها كتاب (مقاصد الفلاسفة)، حيث لا يجوز له

أن ينتقد الفلسفة والفلاسفة، ألا أن يكون جاهلاً بها؛ بل لابدَّ من أن يدرك ابتداءً مقصدها ودلالتها دراية دقيقة؛ فالغزالي يعتقد إن ناقد الفلسفة لابدَّ من أن تكون معرفته بها أكبر من معرفة الفيلسوف، لا مساوية له فحسب، ومن ناحية ثانية هو معتقد أصلاً .

ويبدو أن المنهج النقد الذي تبناه الغزالي، في كتابه (تهافت الفلاسفة)، من أبرز العوامل التي أوقفت دفق الفكر الفلسفي في شرق العالم الإسلامي خلال القرن الخامس الهجري وما تلاه، وهذا ما يُشير إليه المستشرق دي بور بقوله: ((كثيراً ما يُقال إنّ الغزالي قضى على الفلسفة في الشرق قضاءً مبرماً، لم تقم لها بعده قائمة)) [1]

المبحث الاول

تعريف المنهج لغة واصطلاحا

المنهج لغة: المنهج هو الطريق الواضح، ومنه نهج الطريق بمعنى ابانه واوضحه وسلكه[٢]، ومنه قوله تعالى ﴿لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا﴾.

والمنهج او المنهاج هو الطريق الواضح والسلوك البين، والسبيل المستقيم .[٣]

وكلمة منهج هي الترجمة العربية للكلمة الانكليزية methods وهي ماخوذة من الاصل اليوناني methodos والذي يتالف من مقطعين هما meta بمعنى (بعد) و (hodos) بمعنى (طريق)، والذي يدل – من الناحية الاشتقاقية – على معنى التزام الطريق او السير تبعا لطريق محدد، وهي نفس الدلالة الاشتقاقية التي تدل عليها الكلمة العربية (المنهج) فهي تدل على معنى الطريق الواضح المحدد، وقد استعملت الكلمة اليونانية عند افلاطون وأرسطو بمعنى البحث او النظر او المعرفة، ثم اخذت في علم مناهج البحث methodology، مفهوما اصطلاحيا محددا يعني طائفة من القواعد والقوانيين العامة تسيطر على سير العقل، وتحدد عملياته، حتى

يصل الى نتيجة معلومة في موضوع من الموضوعات، او تحدد للعلماء الطريقة التي يسلكونها في بحثهم من اجل الوصول الى الحقيقة العلمية [٤].

والمنهج اصطلاحا يعرف بانه (الطريق المؤدي الى الكشف عن الحقيقة في العلوم بواسطة طائفة من القواعد العامة التي تهيمن على سير العقل وتحدد عملياته، حتى يصل الى نتيجة معلومة، وهو وسيلة للاستعلام والاستقصاء المنظم الذي يقوم

به الباحث بغرض اكتشاف معلومات جديدة او تطوير وتصحيح او تحقيق معلومات موجودة بالفعل)[٥][٦].

المنهج هو الطريق المؤدي الى الكشف الحقيقة في العلوم المختلفة، وذلك عن طريق جملة من القواعد العامة التي تسيطر على سير العقل وتحدد عملياته حتى يصل الى النتيجة المقبولة المعلومة[٧].

والمنهج هو الطريق الذي اذا حدد من قبل الباحث لابد وان تكون من ورائه فلسفة، وتتضح فلسفة المنهج بالاجابة على السؤال : لماذا يختلف الباحثون او يتفقون في التعرف على الموضوع الواحد الذي يستمد من فلسفة الموضوع فيصبغ المنهج بفلسفة الموضوع كما تصبغ الاشياء بالالوان، فالمنهج هو الطابع المميز للموضوع او وسيلة ابرازه عمليا [٨]

ويعتبر المنهج هو الوعي بالموضوع من خلال الوعي بفلسفته وبالخطوات التي تتبع من اجل اكتماله وتبيانه[٩].

وعليه فأن المنهج يحقق الوسيلة والغاية .

ونرى إن سلطان العلم قد امتد وأوغل في حياتنا الحديثة إلى آماد بعيدة وآفاق واسعة، وقد غدا وصف الشيء بأنه "علمي" مدعاة لإحاطته بهالة من القداسة والتوقير تبعث على الإجلال وتأخذ بالألباب. ومرد هذا إلى تقدم العلوم الطبيعية وآثارها التي غيرت حياة الإنسان في كثير من جوانبها. ولاشك أن المعالجة التجريبية هي دعامة هذا التقدم في العلوم الطبيعية. وقد حاولت العلوم الإنسانية بدورها أن تنحو هذا المنحى في معالجتها لموضوعاتها ومسائلها التي تبحث في الإنسان وسلوكه ودوافعه، وفي المجتمع وظواهره وفي ما يستجد من سلوكات وظواهر، وفي سعيها

لالتزام المنهج التجريبي تحاول الوصول إلى ما وصلت إليه العلوم الطبيعية من ضبط ودقة في تفسير ظواهر الحياة وأنماطها. ولعل أول ما يسترعي الانتباه هو هذا الاصطناع لكثير من المصطلحات المستعملة في العلوم الطبيعية للمنهج العلمي التجريبي، كما نصادف ذلك في المصطلحات المتداولة في الأنطروبولوجيا وعلم الاجتماع وعلم النفس. كذلك يلاحظ الباحث هذا النمط الجديد من المعالجة الذي يقوم على التجريب واستخدام الأساليب الإحصائية مما تزخر به كثير من الدراسات. ولبيان الفروق بين تطبيق المنهج التجريبي في العلوم الطبيعية وفي العلوم الإنسانية نبدأ ببيان شروط المنهج التجريبي قبل أن نوضح إلى أي حد يمكن أن يصلح لدراسة ما يتعلق بالنشاط الإنساني كفرد أو كجماعة وإلى أي حد يحتاج الباحث في الظواهر الإنسانية إلى مراجعة ما ذهب إليه من افتراضات؟ الأمر يحتاج حقيقة إلى تقليب وتهوية خصوصا وقد ساد الزعم أن أية معالجة للظواهر الإنسانية لا تقاوم على المنهج التجريبي فإنها لا تستحق أن يلتفت إليها، أو في أحسن الأحوال لا يقاوم لها وزن، إذ أن المنهج التجريبي هو المنهج العلمي الوحيد الذي تدرس به الظواهر دراسة تحظى بالتقدير في هذا العصر العلمي[١٠] .

ومن المعروف ان تقدم العلم مقترن بتقدم المناهج، وهنا يقول ديكارت : لا نستطيع ان نفكر في بحث حقيقة ما اذا كنا سنبحثها بدون منهج، لان الدراسات والابحاث بدون منهج تمنع العقل من الوصول الى الحقيقة .

فالمنهج مجموعة من القواعد والاجراءات والاساليب التي تجعل العقل يصل الى معرفة حقة بجميع الاشياء التي يستطيع الوصول اليها بدون ان يبذل مجهودات غير نافعة .

فقد يبني الانسان ويبتكر قبل أن يفكر في الاسس والمناهج التي صمم عليها هذا البناء اوهذا الابتكار وعندما تنجح محاولاته يبدا البعض بملاحظة واكتشاف الاسس التي ادت الى نجاح هذه الاعمال ثم تستخدم هذه الاسس المكتشفة لتصميم وبناء افضل. (١١)

المبحث الثاني

تعريف النقد لغتا واصطلاحاً

النقد لغتاً

يعرف ابن منظور في لسان العرب النقد تمييز الدراهم وإخراج الزيف منها وينقل حديث ابي الدرداء أن نقدت الناس نقدوك ويضيف شارحا معنى نقدتهم عبتهم واغتبتهم ولعل ابن منظور يلخص في ما نقله عنه مسار" النقد" العربي بأسره فيختص المعنى الأول : اخراج الزيف بالاستعمال العلمي للنقد ويختص المعنى الثاني النسبة الى العيب والاغتياب بالاستعمال الادبي الدارج (الأيديولوجي) ويطغى المعنى الأول على المعاجم الفلسفية والأدبية العربية المعاصرة .

ونجد أن مصطلح (نقد) جاء من المصدر الثلاثي فعل :النون والقاف والدال ،أصل صحيح يدل على استخلاص شيء وأنقذته منه : خلصته [١٢]فالنقد والتنقاد والتنقد : هو التمييز بين الأشياء بقصد الفصل بين جيد الأشياء ورديئها، وإخراج من الزيف [١٣]، والنقد هو فن المناقشة ناقده ـ ناقشه [١٤].

وينحت لفظ النقد(critique) في اللغات الأجنبية (الانكليزية والألمانية والفرنسية)، ويأخذ من الأصل اللاتيني للكلمة (Xrpiviev) وتعني الحكم [١٥] والوعد.

النقد اصطلاحا:

فلا يجد المعجم الفلسفي الذي أصدره مجمع اللغة العربية ما يقوله في النقد سوى هذا : النقد الخارجي وهو ينصب على صورة الوثائق التاريخية لتديد مدى

صحتها واصالتها ويقابله النقد الداخلي وهو الذي يحلل النصوص والوثائق نفسها ويقابل بعضها ببعض [١٦].

ودخل مفهوم النقد في اللغات الأجنبية، مجالات عدة منها:

١- في مجال علم النفس: فيستخدم في نقد ذاتي :أي نقد الذات، نقد النفس.

٢- في مجال علم الاقتصاد :يعبر عن عملة نقد مدفوع نقدي نقود معدنية أو ورقية.

٣- ومنها نقد معرفي : سواء كان ،أدبي، فني، اجتماعي ...الخ [١٧].

كثرت تعريفات النقد، واختلفت صيغها لاختلاف الفلسفات، التي تنطلق منها، فيربط (كانط) النقد بالعقل، الذي يشكل المعرفة ويكونها بمقتضى أشكال أو مقولات خاصة به، وتالياً تكون ناجحة وقويمة في آن واحد، في حدود الاختبار، بلا قيمة خارجه[١٨]، والنقد الفلسفي: هو الذي يعبر عن موقف الفلسفات، التي لا تنحاز إلى موقف ؛لأن الفلسفات كلها تصريحاً أو إضماراً لا تتخذ موقف الحياد من أوضاع المجتمع والعصر. بيد أن أسلوبها في التعبير والتناول يسلك التجريد والشمول ،الذي يخفى في أكثر الأحيان، المشكلة الأصلية الحافزة على البحث، وكذلك الهدف المصحوب إليه ...فالفلسفة هي التي تمثل قمة التجريد والكلية، وتطرح مشكلاتها في

نطاق أعم فئات التصنيف النظري مثل الكون ،والوجود، والمعرفة، والقيم[١٩] وهو أداة لحل المشكلات العلمية والعملية، التي نصادفها في كفاحنا من أجل البقاء [٢٠]، ويتخذ (كانط) من النقد على أنه فحص حُرَ، أي غير مقيد بأي مذهب فلسفي، وهذا الفحص عنده ينصبُّ على مدى تطابق معاني العقل ومدركات الحس .

ونقدي يعني به الروح النقدية ،التي تفيد التساؤل عن قيمة أي قضية[٢١].
فالنقد الفلسفي :هو أداة إجرائية رئيسة في النظر والتفكير، يستهدف مساءلة الطرق، التي تتكون بها القناعات بإظهار زيفها ونقصها وتجريحها، وهي فعالية.

بينما النقد الفلسفي عند (كانط) هو نظرية بنا عليها مشروعه النقدي النظري والفلسفي ،الذي أسس للاتجاه النقدي في الفلسفة الغربية[٢٢]، التي تبحث في النظر إلى الأمور بهدف التمييز والمناقشة من أجل التقويم وعلى ذلك فالنقد: أداة لإظهار الحقائق لكي تكون واضحة وجلية.

المبحث الثاني

حياة الغزالي وموقفه من الفلاسفة

حياة الغزالي:

ولد أبو حامد الغزالي محمد بن محمد بن محمد بن أحمد الغزالي –وقيل الغزّالي بتشديد الزاي نسبة لعمل أبيه غزالاً للصوف على طريقة أهل بلده – بقرية "غزالة" القريبة من طوس من إقليم خراسان عام (٤٥٠هـ = ١٠٥٨م)، وإليها نسب الغزالي. ونشأ الغزالي في بيت فقير لأب صوفي لا يملك غير حرفته، ولكن كانت لديه رغبة شديدة في تعليم ولديه محمد وأحمد، وحينما حضرته الوفاة عهد إلى صديق له متصوف برعاية ولديه، وأعطاه ما لديه من مال يسير، وأوصاه بتعليمهما وتأديبهما.

اجتهد الرجل في تنفيذ وصية الأب على خير وجه حتى نفد ما تركه لهما أبوهما من المال، وتعذر عليه القيام برعايتهما والإنفاق عليهما، فألحقهما بإحدى المدارس التي كانت منتشرة في ذلك الوقت، والتي كانت تكفل طلاب العلم فيها.

ودرس الغزالي في صباه على عدد من العلماء والأعلام، أخذ الفقه على الإمام أحمد الرازكاني في طوس، ثم سافر إلى جرجان فأخذ عن الإمام أبي نصر الإسماعيلي، وعاد بعد ذلك إلى طوس حيث بقي بها ثلاث سنين، ثم انتقل إلى نيسابور والتحق بالمدرسة النظامية، حيث تلقى فيها علم أصول الفقه وعلم الكلام على أبي المعالي الجويني إمام الحرمين ولازمه فترة ينهل من علمه ويأخذ عنه حتى برع في الفقه وأصوله، وأصول الدين والمنطق والفلسفة وصار على علم واسع بالخلاف والجدل.

وكان الجويني لا يخفي إعجابه به، بل كان دائم الثناء عليه والمفاخرة به حتى

إنه وصفه بأنه "بحر مغرق".

استقر المقام بالغزالي في نيسابور فترة طويلة حيث تزوج وأنجب، وظل بها حتى توفي شيخه الإمام الجويني في عام (٤٧٨هـ = ١٠٨٥م) فغادرها وهو لم يتجاوز الثامنة والعشرين من عمره.

خرج الغزالي إلى "المعسكر" فقصد الوزير السلجوقي "نظام الملك" الذي كان معروفا بتقديره العلم ورعايته العلماء.

واستطاع الغزالي أن يحقق شهرة واسعة بعد أن ناظر عددا من الأئمة والعلماء وأفحم الخصوم والمنافسين حتى اعترفوا له بالعلم والفضل، فارتفع بذلك ذكره وذاع صيته، وطار اسمه في الآفاق.

واختاره نظام الملك للتدريس بالمدرسة النظامية في بغداد فقصدها في سنة (٤٨٤هـ = ١٠٩١م) وكان قد بلغ الرابعة والثلاثين من عمره، وقد استُقبل فيها استقبالا حافلا، وكانت له مهابة وجلال في نفوس العامة والخاصة، حتى غلبت حشمته الأمراء والملوك والوزراء.

وصرف الغزالي همته إلى عقد المناظرات، ووجّه جهده إلى محاولة التماس الحقيقة التي اختلفت حولها الفرق الأربعة التي سيطرت على الحياة الفكرية في عصره وهي: "الفلاسفة" الذين يدّعون أنهم أهل النظر والمنطق والبرهان، و"المتكلمون" الذين يرون أنهم أهل الرأي والنظر، و"الباطنية" الذين يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالأخذ عن الإمام المعصوم، و"الصوفية" الذين يقولون بأنهم خواص الحضرة الإلهية، وأهل المشاهدة والمكاشفة، توفي الإمام الغزالي [٢٣].

ـ موقف الغزالي من التفكير الفلسفي :

يمهد الغزالي لحملته على الفلسفة بقوله " المنقد من الضلال" ان من لا يقف على منتهى علم لا يقف على فساده وانه لم ير أحدا من علماء الإسلام صرف همته وعنايته الى ذلك " الرد على الفلاسفة " ويقول ان رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عمايه ومن اجل هذا جد الغزالي الى تحصيل الفلسفة من كتبها دون استعانة بمعلم حتى انتهى بعد ثلاث سنوات الى الكشف عما فيها من خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل ورأى ان الفلاسفة " على كثرة اصنافهم تلزمهم سمة الكفر والالحاد وان كان بين القدماء منهم والاقدمين وبين الاواخر منهم والاوائل تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه" .

وتمشيا مع منهجه السالف في ابطال ما يبدو في الفلسفة منافيا للدين مهد بوضع كتابه " مقاصد الفلاسفة " للابانة عن مذاهبهم وكأنه واحد منهم ثم اضطلع في " تهافت الفلاسفة " بتفنيد مزاعمهم وابطال دعاويهم واثبات ضعف عقيدتهم في مذاهبهم التي قرورها متأثرين بفلاسفة اليونان وقد قصد من وراء هذا كله ان يبن عن عدم وفاق الفلسفة مع الدين وان يصرف الناس عن أهلها ويزجر من يخوض في علومها اذ قل " من يخوض فيها الاوينخلع من الدين فإذا انتهى من هذا قرر ان التصوف بلى الوحى طريقا الى اكتشاف الحقيقة وأنه يفوق العقل الذي يتشبث به الفلاسفة مع قصوره عن ادراكها.

وقد قسم الفلاسفة في المنقذ الى ثلاثة أصناف :

القسم الأول :دهريون وهم الزنادقة لانهم جحدوا الصانع المدبر العام القادر وزعموا ان العالم لم يزل موجوداً بنفسه ولم يزل الحيوان من نطفة والنطفة من حيوان

كذلك.

والقسم الثاني : طبيعيون وهم الذين سلموا بوجود قادر حكيم مطلع على غايات الأمور ومقاصدها ولكنهم انكروا معاد النفس وجحدوا الاخرة والحساب فلم يبق عندهم للطاعة ثواب ولا للمعصية عقاب وهولاء هم زنادقة .

واما القسم الثالث : الالهيون :وهم المتأخرين منهم كسقراط وافلاطون وارسطو وقد هاجموا الدهرية والطبيعيون ولكنهم استبقوا من رذائل كفرهم بقايا فوجب تكفيرهم وتكفير متبعهم من متفلسفة الاسلامين كأبن سينا والفارابي وامثالهم ويرى الغزالى ان مجموع ماصح من فلسفة ارسطو بحسب ما نقله هذان الفيلسوفان ينحصر في ثلاثة أقسام : قسم يجب التفكير به قسم يجب التبديع به وقسم لا يجب انكاره أصلا .

وقد قسم الغزالي علومهم الى رياضية ومنطقية وطبيعية والهية وسياسية وخلقية ومجمل رأيه في الأولى والثانية انها لا تتعلق بالدين نفياً أو اثباتاً ويمضى في حديثه حتى يصل الى الالهيات وهي بيت القصيد لان فيها أكثر أغاليطهم ومجموع ما غلطوا فيه يرجع الى عشرين أصلا يجب تكفيرهم في ثلاثة منها وتبديعهم في سبعة عشر وقد صنف تهافته لابطال هذه المسائل العشرين([٢٤]).

فأما المسائل الثلاث التي خالف فيها الفلاسفة كافة الاسلامين فكفروا من أجلها فهي :

١: انكار بعث الأجساد فهى في رايهم لا تحشر والمثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة والعقوبات روحانية لا جسمانية .

٢: قصر علم الله على الكليات دون الجزئيات وهو كفر صريح اذ " لا يغرب

عنه مثقال ذرة في السموات ولا في الأرض " .

٣: قولهم بقدم العالم وأزليته.

وليس بين المسلمين من ذهب الى شيء من هذ المسائل واما ماوراء ذلك من نفى الصفات وقولهم إنه عالم بالذات وما يجرى مجراه فمذهبهم فيه قريب من مذهب المعتزلة ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك ومن راى اهل البدع من فرق الإسلام كفرهم من اجل هذه المسائل السبع عشرة .

وقد ندد الغزالى في تهافته بالفلاسفة ورماهم بالغباوة والحمق والزيغ وسوء الظن بالله والغرور والادعاء والاعتداد بالعقل ونحوه .

ولكن تكفيرهم كان أقسى ما في حملته التي أمانت الفلسفة في الشرق الإسلامي فيما ظن المستشرق مونك ١٨٦٧ وضعضعت التفكير الفلسفي في العالم الاسلامى وسخرت الدراسات الفلسفية لخدمة الدين باقتباسات من أرسطو او ابن سينا او غيرهما وانصرف المفكرون في المغرب الإسلامي عن الطبيعة وما بعد الطبيعة واتجهوا الى العلوم العملية من أخلاق وسياسة فيما يقول المستشرق دي بوير.

وليس بدعاً منه هذا الهجوم فان علماء فيما يقول البارون كارا دى قو Carra de Vaux في كتابه عن الغزالى قد زاولوا محاربة الفلاسفة منذ ظهرت مدارس الفلسفة لان مذاهبهم بالغاً ما بلغ إخلاصهم في إيمانهم خطر يهدد الدين في رأى حماته لانهم يعزون بالعقل اكثر مما ينبغي (٢٥).

ولكن من الانصاف لهذا الرجل ان نقول ان الغزالى مع عدائه للعقل ومحاولته ابطال الفلسفة لم يحرم الفلسفة جملة من غير تفصيل لان " الخلاف بينهم وبين غيرهم من الفرق ثلاثة أقسام : قسم يرجع النزاع فيه الى اللفظ وقسم لا يصدم مذهبهم فيه

أصلا من أصول الدين والقسم الثالث ما يتعلق النزاع فيه بأصل من أصول الدين كالقول في حدوث العالم وصفات الصانع وبيان حشر الأجساد والابدان : ثم يعقب قائلا في تهافته " فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي ان يظهر فساد مذهبهم فيه دون ما عداه "[٢٦].

المبحث الثالث

ـ عرض موقف الغزالي من الفلاسفة

في هذا الفصل نعرض لرأي الغزالي في الفلاسفة، وفي الفلسفة، وإلزاماته لهم واتي بنى عليها القول بتكفيرهم في مسائل ثلاث، هي :

القول بقدم العالم .

القول بأن العذاب في النار على الأرواح دون الأبدان .

القول بأن الله يعلم الكليات ولا يعلم الجزئيات .

ونستعرض من خلال هذا الفصل ما عقد الغزالي رحمة الله عليه من أهم الفصول التي ألزم فيها الفلاسفة ورد عليهم بها، وسفه أقوالهم وحط من شأنهم واستأصلهم عليهم بمعاوله :

ولنبدأ في عرض مسائله :

المسألة الأولى : القول بقدم العالم :

ذكر الغزالي للفلاسفة وأربعة أدلة على قدم العالم واعتبرها من أهم أدلتهم التي لو ذُكرت لسودت أورقاً، وقد حذف من هذه الأدلة " ما يجري مجرى التحكم أو التخيل " [٢٧] واقتصر " على إيراد ماله وقع في النفس"[٢٨] .

أدلة قدم العالم عند الفلاسفة:

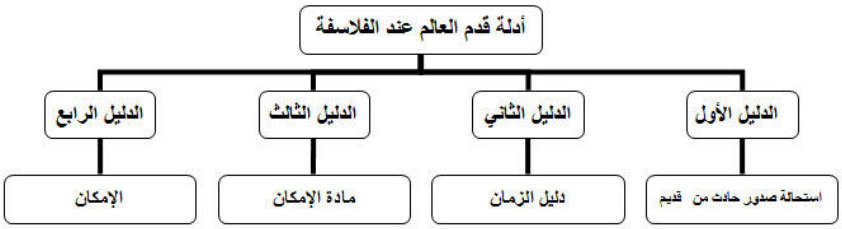
الدليل الأول : استحالة صدور حادث من قديم.

الدليل الثاني : دليل الزمان.

الدليل الثالث : مادة الإمكان.

الدليل الرابع : الإمكان.

وهي كالتالي :



الدليل الأول:

قالت الفلاسفة باستحالة صدور حادث من قديم ؛ لأنه لو فرض القديم الذي هو الباري تعالى[٢٩] ولم يصدر عنه العالم مثلاً، لكان ذلك لعدم وجود مرجح يرجح وجوده ؛ لأن وجوده ممكن إمكاناً صرفاً ؛ فإن حدث العالم بعد ذلك حصل السؤال لماذا تجدد المرجح ؟ ومن الذي أحدثه ؟ ولم حدث الآن وليس من قبل ؟ هل لعجز القديم [٣٠]، عن إحداثه قبل حدوثه ؟ أم لتجدد غرضٍ ؟ أم لوجود آلة كانت مفقودة ؟ أم لأنه لم يكن مريداً لوجوده ثم حدثت الإرادة فافتقرت إلى إرادة أخرى؟ وهكذا يتسلسل إلى غير نهاية .

فصدور الحادث من القديم من غير تغير فيه محال، وتقدير تغير حال القديم محال فثبت " قدم العالم لا محالة "[٣١].

ويقدم الغزالي اعتراضين على هذا الدليل:

الاعتراض الأول :

أن حدوث العالم في الوقت الذي حدث فيه حصل بإرادة قديمة من شأنها تمييز الشيء عن مثله، وقدم العالم مرفوض ؛ لأن قدمه يؤدي إلى دورات لا متناهية للفلك، مع أن لهذه الدورات سدساً وربعاً وثلثاً[٣٢].

الاعتراض الثاني :

لابد من تجويز صدور حادث من قديم ؛ لأن في العالم حوداث لا يمكن إنكارها، فإن استندت هذه الحوادث إلى حوادث إلى غير نهاية يُستغنى عن الصانع وهو محال فوجب استناد الحوادث إلى طرف ينتهي إلى تسلسلها وهو القديم. وقد رفض الغزالي صدور الحادث عن القديم بواسطة الحركة الدورية الثابتة المتجددة التي هي أول الحوادث .[٣٣]

الدليل الثاني : الزمان .

فيرى الغزالي أن الفلاسفة يرون تقدم الله على العالم ويكون ذلك بأحد أمرين: إما:

١- بالذات. أو ٢- بالزمان.

زعموا أن القائل بأن العالم متأخر عن الله والله متقدم عليه ليس يخلو إما أن يريد به أنه متقدم بالذات لا بالزمان كتقدم الواحد على الاثنين فإنه بالطبع مع أنه يجوز أن يكون معه في الوجود الزماني وكتقدم العلة على المعلول مثل تقدم حركة الشخص على حركة الظل التابع له وحركة اليد مع حركة الخاتم وحركة اليد في الماء مع حركة الماء فإنها متساوية في الزمان وبعضها علة وبعضها معلول إذ يقال: تحرك الظل لحركة الشخص وتحرك الماء لحركة اليد في الماء ولا يقال تحرك الشخص لحركة الظل وتحرك اليد لحركة الماء وإن كانت متساوية. فإن أريد بتقدم الباري على العالم

هذا لزم أن يكونا حادثين أو قديمين واستحال أن يكون أحدهما قديماً والآخر حادثاً. وإن أريد به أن الباري متقدم على العالم والزمان لا بالذات بل بالزمان فإذن قبل وجود العالم والزمان زمان كان العالم فيه معدوماً إذ كان العدم سابقاً على الوجود وكان الله سابقاً بمدة مديدة لها طرف من جهة الآخر ولا طرف لها من جهة الأول. فإذن قبل الزمان زمان لا نهاية له وهو متناقض ولأجله يستحيل القول بحدوث الزمان. وإذا وجب قدم الزمان وهو عبارة عن قدر الحركة وجب قدم الحركة ووجب قدم المتحرك الذي يدوم الزمان بدوام حركته[٣٤] .

وهذه صيغة أولى للفلاسفة في قدم الزمان، ولهم فيه صيغة ثانية هي:

لو فرض العالم حادثاً، ألم يكن الله قادراً أن يخلقه قبل أن خلقه بقدر سنة أو أكثر ؟ وإذا لم يكن جائزاً إطلاق لفظ السنين قبل حدوث الفلك يقال : إذا قدّرنا أن العالم قد دار منذ وجوده إلى اليوم ألف دورة مثلاً، أفلم يكن الله قادراً على خلق عالم قبله ينتهي إلينا بألف ومائة دورة ؟ وعالم ثالث ينتهي بألف ومائتي دورة ؟[٣٥].

واعترض الغزالي على هاتين الصيغتين :-

" فعلى الأول اعترض بأن تقدير الزمان قبل العالم هو من عمل الوهم ؛ لأن الزمان مخلوق ؛ وعجز الوهم عن تقدير تناهيه كعجزه عن تقدير تناهي الأجسام ؛ فيتوهم أن وراء العالم ملأ أو خلاء واعترض على الصفة الثانية بأنها من عمل الوهم أيضاً، وأقرب طريق لدفعه مقابلة الزمان بالمكان ؛ فكما أنه لا يمكن تقدير خلق الفلك الأعلى في سمكه أكبر مما خلق بذراع أو ذراعين أو ثلاثة، كذلك لا يمكن تقدير إمكانات زمنية قبل هذا العالم [٣٦] .

الدليل الثالث :- الإمكان.

دليل الفلاسفة أنهم يرون أن العالم قبل وجوده ممكن، أي ليس بممتنع، وهذا الإمكان لا أول له، حتى لا يوصف العالم قبل ذلك بامتناع الوجود فإمكانه إذن أزلي، والموجود بهذا الإيمكان وجوده أزلي أيضاً لأن معنى كونه ممكناً وجوده أنه ليس محالاً وجوده، ولو صح أن لإمكانه أولاً لكان قبل ذلك غير ممكن وجوده أي محالاً وجوده ولكان الله غير قادر عليه، وبطلانه بديهي.

ويقرض عليه الغزالي بأن العالم ممكن بمعنى انه ممكن الحدوث أزلاً فلا وقت من الأوقات إلاَّ ويتصور إحداثه فيه، واقتراض وجود لا ينتهي طرفه غير ممكن ؛ لأنه كتقدير العلم أكبر مما هو، وتقدير خلق آخر فوقه، وهو غير ممكن ذلك (٣٧) .

الدليل الرابع : دليل الإمكان.

قالوا: كل حادث فالمادة التي فيه تسبقه إذ لا يستغني الحادث عن مادة فلا تكون المادة حادثة وإنما الحادث الصور والأعراض والكيفيات على المواد. ... ممكنة له وبيانه أن كل حادث فهو قبل حدوثه لا يخلوا إما أن يكون ممكن الوجود أو ممتنع الوجود أو واجب الوجود ومحال أن يكون ممتنعاً لأن الممتنع في ذاته لا يوجد قط ومحال أن يكون واجب الوجود لذاته فإن الواجب لذاته لا يعدم قط فدل أنه ممكن الوجود بذاته. فإذن إمكان الوجود حاصل له قبل وجوده وإمكان الوجود وصف إضافي لا قوام له بنفسه فلا بد له من محل يضاف إليه ولا محل

إلا المادة فيضاف إليها كما نقول: هذه المادة قابلة للحرارة والبرودة أو السواد والبياض أو الحركة والسكون .

هذا مذهب الفلاسفة، والاعتراض عليه أن يقال :

الإمكان يرجع إلى قضاء العقل، فهو قضية عقلية، وحكم عقلي. فالممكن هو الذي إذا قدّر العقل وجوده لم يمتنع. كالسواد مثلاً، الذي يقدَّر العقل إمكانه قبل وجوده. فان طرأ على جسم يضاف إليه قيل : هذا الجسم قبل حلول السواد فيه كان ممكناً أن يسودّ. فالإمكان هنا للجسم. ولكن ما حكم نفس السواد في ذاته ؟ هل هو ممكن ؟ ولا بد من القول بأنه ممكن، وتعقّل ذلك لا يفتقر إلى وجود شيء يضاف إليه.

كذلك القول في نفوس الآدميين فهي حادثة عند الفلاسفة، وهي قبل حدوثها ممكنة، دون أن يكون لإمكانها ذات ولا مادة.

ثم إن الإمكان لو استدعى الامتناع شيئاً يقال إنه امتناعه. والممتنع لا وجود له لا في ذاته ولا في مادة.

لو أجيب بأن الامتناع كالإمكان، يستدعي موضوعاً يضاف إليه، وأن السواد في نفسه ممتنع لا ممكن، و أن النفس قديمة، وأنه لو سلم حدوثها فهي منطبعة في مادة، تابعة للمزاج، فتكون في مادة كما ذهب إليه جالينوس. يردّ هذا الجواب بأن الكليات بحسب اعتراف الفلاسفة موجودة في الأذهان لا في الأعيان كاللونية والحيوانية مثلاً. ثم إن العذر بالنفوس باطل أيضاً فليس لإمكانها قبل حدوثها شيء يضاف إليه، لأن إضافتها إلى المادة بعيدة، وإلاّ جازت إضافتها إلى الفاعل الذي هي غير منطبعة فيه، كما تجوز إضافتها إلى المادة التي هي ليست منطبعة فيها بعد[٣٨].

ـ أبدية العالم

الأزلية والأبدية قضيتان متلازمتان تقريباً، إذا بحثت الأولى بحثت الثانية بشكل متماثل. فالأزلية أو القدم تعني الوجود اللامتناهي في الماضي، والأبدية تعني الوجود اللامتناهي مستقبلاً.

وكل من تحدث في مسألة الأبدية جعلها فرعاً للمسألة الأولى، أي الأزلية ؛ لأن الحجج والأدلة نفسها جارية فيها. قال الغزالي : " ليعلم أن هذه المسألة فرع الأولى، فإن العالم عندهم (أي الفلاسفة) كما هو أزلي لا بداية لوجوده، فهو أبدي لا نهاية لآخره، ولا يتصور فناؤه ..."(٣٩).

ومسألة أبدية العالم هي فرع لمسألة قدمه، وأدلة الفلاسفة الأربعة التي ذكرت في الأزلية، جارية في الأبدية :

العالم معلول، وعلته أزلية أبدية فكان المعلول مع العلة. ويقولون: إذا لم تتغير العلة لم يتغير المعلول. وعليه بنوا منع الحدوث وهو بعينه جار في الانقطاع .

العالم إذا عدم فيكون عدمه بعد وجوده فيكون له بعد ففيه إثبات الزمان ؛ لأنه ملازم للحركة .

إن إمكان الوجود لا ينقطع. فكذلك الوجود الممكن يجوز أن يكون على وفق الإمكان (٤٠).

إذا عدم العالم بقي إمكان وجوده إذ الممكن لا ينقلب مستحيلاً وهو وصف إضافي. فيفتقر كل حادث بزعمهم إلى مادة سابقة وكل منعدم فيفتقر إلى مادة ينعدم عنها. فالمواد والأصول لا تنعدم وإنما تنعدم الصور والأعراض الحالة فيها.

والجواب عن هذه الأدلة، ما أجيب به عليها في قدم العالم .

وللفلاسفة في أبدية العالم دليلان آخران :

الأول: دليل جالينوس لا يظهر أن الشمس لا تقبل الانعدام ما تمسك به جالينوس إذ قال: لو كان الشمس مثلاً تقبل الانعدام لظهر فيها ذبول في مدة مديدة

والأرصاد الدالة على مقدارها منذ آلاف سنين لا تدل إلا على هذا المقدار فلما لم تذبل في هذه الآماد الطويلة دل أنها لا تفسد .

والاعتراض عليه : لعلها تفسد بغير طريق الذبول كما في حال البغتة. فقد يفسد الشيء بغتة. والشمس التي يقال إنها كالأرض مائة وسبعين مرة أو ما يقرب منه لو نقص منها مقدار جبال مثلاً لكان لا يبين للحس فلعلها في الذبول وإلى الآن قد نقص مقدار جبال وأكثر.

الثاني: العالم لا تنعدم جواهره لأنه لا يعقل سبب معدم له وما لم يكن منعدماً ثم انعدم فلا بد وأن يكون بسبب وذلك السبب لا يخلوا إما من أن يكون إرادة القديم وهو محال لأنه إذا لم يكن مريداً لعدمه ثم صار مريداً فقد تغير أو يؤدي إلى أن يكون القديم(الله) وإرادته على نعت واحد في جميع الأحوال والمراد يتغير من العدم إلى الوجود ثم من الوجود إلى العدم [٤١].

واعترض الغزالي على ذلك كله بأن الإيجاد والإعدام بإرادة القادر ؛ فإذا أراد الله أوجد، وإذا أراد أعدم. وإذا وجب أن يصدر عن الله فعل فالصادر هو تجدد العدم، والعدم واقع مضاف إلى القدرة، فإذا وقع حادث بإرادة قديمة لم يفترق بين أن يكون الحادث عدماً أو وجوداً [٤٢].

الخاتمة

وعليه يمكن القول يمهد الغزالي لحملته على الفلسفة بقوله " المنقد من الضلال" ان من لا يقف على منتهى علم لا يقف على فساده وانه لم ير أحدا من علماء الإسلام صرف همته وعنايته الى ذلك " الرد على الفلاسفة " ويقول ان رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمى في عمايه ومن اجل هذا جد الغزالي الى تحصيل الفلسفة من كتبها دون استعانة بمعلم حتى انتهى بعد ثلاث سنوات الى الكشف عما فيها من خداع وتلبيس وتحقيق وتخييل ورأى ان الفلاسفة " على كثرة اصنافهم تلزمهم سمة الكفر والالحاد وان كان بين القدماء منهم والاقدمين وبين الاواخر منهم والاوائل تفاوت عظيم في البعد عن الحق والقرب منه" .

وتمشيا مع منهجه السالف في ابطال ما يبدو في الفلسفة منافيا للدين مهد بوضع كتابه " مقاصد الفلاسفة " للابانة عن مذاهبهم وكأنه واحد منهم ثم اضطلع في " تهافت الفلاسفة " بتفنيد مزاعمهم وابطال دعاويهم واثبات ضعف عقيدتهم في مذاهبهم التي قرورها متأثرين بفلاسفة اليونان وقد قصد من وراء هذا كله ان يبن عن عدم وفاق الفلسفة مع الدين وان يصرف الناس عن أهلها ويزجر من يخوض في علومها اذ قل " من يخوض فيها الاوينخلع من الدين فإذا انتهى من هذا قرر ان التصوف بلى الوحى طريقا الى اكتشاف الحقيقة وأنه يفوق العقل الذي يتشبث به الفلاسفة مع قصوره عن ادراكها

وهكذا نرى الغزالي مرة أخرى يدحض حجج وتعلقات الفلاسفة في مسألتي القدم والأبدية بإلزامات لا يملكون معها إلا أن يسلّموا لقوله، وهذا يدل على عمقه وسبره أغوار القوم .

* هوامش البحث *

(١) الغزالي : مشكاة الانوار، تحقيق. ابو العلا عفيفي، الدار الوطنية للطباعة و النشر، القاهرة، ١٩٦٤، ص٧.

(٢) صالح، سعد الدين، البحث العلمي ومناهجه النظرية (رؤية اسلامية)، مكتبة التابعين، مصر – القاهرة، ط٣، ١٩٩٣، ص ١٠

* القران الكريم سورة المائدة : آية (٤٨) .

٣:صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، ذوي القربى، ج٢، ايران – قم، ط١، ١٣٨٥ ه، ص٤٣٥.

(٤) خليف، د. يوسف، مناهج البحث الادبي، دار الثقافة للنشر والتوزيع، مصر – القاهرة، ١٩٩٧، ص١٧ .

(٥) السيد صالح، سعد الدين، البحث العلمي ومناهجه النظرية (رؤية أسلامية)، ص ١٠

(٦) صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي، ٤٣٢

(٧) ابراهيم قنديلجي، عامر، البحث العلمي واستخدام مصادر المعلومات، دارالبازوري العلمية، الاردن – عمان، ط١، ١٩٩٩، ص ٣١ .

(٨) عبد المجيد ابراهيم، د. مروان، اسس البحث العلمي لاعداد الرسائل الجامعية، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، الاردن – عمان، ط١، ٢٠٠٠، ص٦١ .

(٩) حسين عقيل، عقيل، فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي، مصر – القاهرة، ١٩٩٩، ص ٤٨ – ٤٩ .

(١٠) محاضرات القيت على طلبة البكالوريس المرحلة الرابعة قسم العقيدة والفكر الإسلامي، كلية الفقه، جامعة الكوفة من قبل المدرس المساعد زينة علي جاسم ٢٠١٢_٢٠١٣.

(١١) عبد المجيد ابراهيم، د. مروان، اسس البحث العلمي لأعداد الرسائل الجامعية، ص ٦٠.

(١٢) أبن الحسين احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، ج٥، الدار العربية، لبنان، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، مادة نقد، ص٤٦٨.

(١٣)محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس، تحقيق : مصطفى حجازي، ج٩، دار الجليل، بلا مكان ط، بلاط، ١٩٦٥، ص٢٣٠.

(١٤) مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، المؤسسة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت،ج١ ،فصل النون باب الدال، ص ٤٥٣.

(١٥)توم بوتومور ،مدرسة فرانكفورت، ترجمة : سعد هجرس، مراجعة :محمد حافظ دياب، دار أويا ـ بيروت، ط٢ ،٢٠٠٤ ، ص٢٠٥.

(١٦) الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول ،رئيس التحرير د.معن زيادة، معهد الانماء العربي ص٨١٦.

(١٧) ينظر: روحي البعلبكي، المورد الثلاثي قاموس ثلاثي اللغات، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان ،ط٤، ٢٠٠٨، ص١٨٤٣.

(١٨) أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد إبراهيم ،مج١، منشورات عويدان، بيروت –باريس، ط٢، ٢٠٠١، ص٢٣٧.

(١٩) صلاح قنصوه، دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي العربي، من كتاب : الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات)، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني بحوث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠، ص٢٨.

(٢٠) كارل بوبر، بؤس الايديولوجيا (نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي)، ترجمة : عبد الحميد صبره ،دار الساقي، بيروت – لبنان، ط١، ١٩٩٢، ص٧٣.

(٢١) مراد وهبه وآخرون،المعجم الفلسفي ،دار الثقافة الجديد، بلا مكان ط، ط٢، ١٩٧١، ص ٢٤٢.

(٢٢) توم بوتومور ،مدرسة فرانكفورت، مصدر سابق، ص٢٠٥.

(٢٣) – في (١٤ من جمادى الآخرة ٥٠٥هـ = ١٩ من ديسمبر ١١١١م) عن عمر بلغ خمسا وخمسين عاما، وترك تراثا صوفيا وفقهيا وفلسفيا كبيرا، بلغ ٤٥٧ مصنفا ما بين كتاب ورسالة، كثير منها لا يزال مخطوطا، ومعظمها مفقود، مصادر الترجمة : إحياء علوم الدين ١، ٣-١٧ تهافت

الفلاسفة، مقدمة د: سليمان دنيا ٤٩.

(٢٤) : الجابري، محمد عابد، تهافت التهافت ،٣٤

(٢٥) أسس الفلسفة ،٢٩

(٢٦) تهافت الفلاسفة ص٣٥.

(٢٧) – مشكلة الصراع بين الفلسفة والدين ٣١ .

(٢٨) –نفس المصدر السابق .

(٢٩) ـ موقف الحركات الإسلامية المعاصرة. د، ناصر بن عبدالكريم العقل . ط١ دار الوطن بالرياض.

(٣٠) – تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً .

(٣١) – راجع تهافت الفلاسفة ٩٠-٩١-٩٢. ومشكلة الصراع بين الفلسفة والدين ٣٣.

(٣٢) – مشكلة الصراع ٣٣ نقلاً عن الاقتصاد في الاعتقاد للغزالي ٩٠ .

(٣٣) – السابق ٣٣-٣٤.

(٣٤) – تهافت الفلاسفة ١١٠.

(٣٥) – مشكلة الصراع ٤٧ .

(٣٦) – السابق.

(٣٧) – التهافت ١١٨ ومشكلة الصراع ٥٤.

(٣٨) – مشكلة الصراع ٥٨-٥٩. وانظر التهافت ١١٩-١٢٣.

(٣٩) – مشكلة الصراع ٦٩ .. وانظر الكلام مطولاً في التهافت ١٢٥.

(٤٠) – و هذا الدليل عند الغزالي لا يقوى " فإنا نحيل أن يكون أزلياً ولا نحيل أن يكون أبدياً لو أبقاه الله تعالى أبد إذاً ليس من ضرورة الحادث أن يكون له آخر ومن ضرورة الفعل أن يكون حادثاً وأن يكون له أول. انظر التهافت ١٢٥ .

(٤١) – التهافت بتصرف ١٢٥. وانظر مشكلة الصراع ٦٩-١٧.

(٤٢) – الأخير ٧١. التهافت من ١٢٤ – ١٣٣.

* قائمة المصادر *

١. ابراهيم قنديلجي، عامر، البحث العلمي واستخدام مصادر المعلومات، دارالبازوري العلمية، الاردن – عمان، ط١، ١٩٩٩ .

٢. أبن الحسين احمد بن فارس بن زكريا، معجم مقاييس اللغة، تحقيق : عبد السلام محمد هارون، ج٥، الدار العربية، لبنان، ١٤١٠هـ-١٩٩٠م، مادة نقد .

٣. أندريه لالاند : موسوعة لالاند الفلسفية، ترجمة: خليل أحمد إبراهيم ،مج١، منشورات عويدان، بيروت – باريس، ط٢، ٢٠٠١.

٤. توم بوتومور ،مدرسة فرانكفورت، ترجمة : سعد هجرس، مراجعة :محمد حافظ دياب، دار أويا ـ بيروت، ط٢ ،٢٠٠٤ .

٥. حسين عقيل، عقيل، فلسفة مناهج البحث العلمي، مكتبة مدبولي، مصر – القاهرة، ١٩٩٩ .

٦. روحي البعلبكي، المورد الثلاثي قاموس ثلاثي اللغات، دار العلم للملايين، بيروت – لبنان ،ط٤، ٢٠٠٨.

٧. صلاح قنصوه، دور المنهج العلمي في النقد الفلسفي العربي، من كتاب : الفلسفة العربية المعاصرة (مواقف ودراسات)، بحوث المؤتمر الفلسفي العربي الثاني بحوث، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط٢، ٢٠٠٠.

٨. صليبا، د. جميل، المعجم الفلسفي.

٩. عبد المجيد ابراهيم، د. مروان، اسس البحث العلمي لاعداد الرسائل الجامعية، مؤسسة الوراق للنشر والتوزيع، الاردن – عمان، ط١، ٢٠٠٠ .

١٠. كارل بوبر، بؤس الايديولوجيا (نقد مبدأ الأنماط في التطور التاريخي)، ترجمة : عبد الحميد صبره ،دار الساقي، بيروت – لبنان، ط١، ١٩٩٢.

١١. مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز أبادي، القاموس المحيط، المؤسسة العربية للطباعة والنشر ـ بيروت،ج١،فصل النون باب الدال .

١٢. محاضرات القيت على طلبة البكالوريس المرحلة الرابعة قسم العقيدة والفكر الإسلامي،

كلية الفقه، جامعة الكوفة من قبل المدرس المساعد زينة علي جاسم ٢٠١٢_٢٠١٣.
١٣. محمد مرتضى الحسيني الزبيدي، تاج العروس، تحقيق : مصطفى حجازي، ج٩، دار الجليل، بلا مكان ط، بلاط، ١٩٦٥م .
١٤. مراد وهبه وآخرون،المعجم الفلسفي ،دار الثقافة الجديد، بلا مكان ط، ط٢، ١٩٧١.
١٥. الموسوعة الفلسفية العربية، المجلد الأول ،رئيس التحرير د.معن زيادة، معهد الانماء العربي.
١٦. موقف الحركات الإسلامية المعاصرة. د، ناصر بن عبدالكريم العقل . ط١ دار الوطن بالرياض.

❊ ❊ ❊