المعرفي والإيديولوجي في موقف الغزالي من المنطق اليوناني

Cognitive and ideological in the position of Al-Ghazali on Greek logic

د سماحي بوحجرة [*1]

[1] جامعة عبد الحميد ابن باديس، مستغانم (الجزائر)absmahi26@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2022/01/30 تاريخ القبول: 2022/04/21 تاريخ النشر: 2022/05/05

ملخص: يعالج هذا المقال ما يعتبر مفارقة في فكر الغزالي، فمن ناحية هاجم منتحلي الفلسفة في الإسلام وفي نفس الوقت تبنى المنطق اليوناني، لدرجة دمجه في علم أصول الفقه، مع العلم أن المنطق كان يعد مبحثا من مباحث الفلسفة. لذا يحاول هذا هذا لمقال تفسير هذا الموقف ويبين الوظائف المعرفية والإيديولوجية للمنطق اليوناني عند الغزالي.

كلمات مفتاحية: منطق، فلاسفة الإسلام، علم الكلام، علم أصول الفقه، الخلافة العباسية، الإسماعيلية، سوسيو لوجيا الإخفاق.

Abstract This article deals with what s considered a paradox in the thought of Al-Ghazali , on the one hand ,he attacked the impostors of philosophy in islam and at the same time adopted the Greek logic the extent that he integrated it into the science of the principles of jurisprudence,knowing that logic was considered a subject of phlosophy. Therefore , this article attempts to explain this situations of Greek logic according to Al-Ghazali.

Key words: Logic , Islamic philosophers , Theology , The science of juris prudence , The Abassid caliphat , The Ismailis , The sociolgy of failure.

.

* المؤلف المرسل

1-. مقدمة:

ظل موقف االغزالي من المنطق اليوناني ثابتا، و هو الذي شهدت حياته الشخصية ، الفكرية و الروحية تحولات عميقة ، اذ ظل حتى و هو يتحول الى التصوف ، يعتبر المنطق آلة لتحصيل العلم اليقيني، لدرجة أن من لم يحط به لا يوثق بعلمه أصلا، وقد شكل هذا الموقف مفارقة ، بل و تناقضا يحتاج الى تفسير ، إذ يصنف الغزالي المنطق في أكثر من مكان ، كمبحث من مباحث الفلسفة ، فيدشن على سبيل المثال كتابه مقاصد الفلاسفة بقوله " و أعرفك أولا أن علومهم على أربعة أقسام : الرياضيات و المنطقيات و الطبيعيات و الإلهيات "([1]) و الجميع يعلم موقف الغزالي من الفلسفة كما انتحلها فلاسفة الإسلام ، الفارابي و ابن سينا ، و يعلق "هنري كوربان على هذا الموقف، قائلا: " و يزيد في العجب أيضا تلك الثقة التي يوليها الغزالي للمنطق و الجدل العقلي في سبيل الوصول الى محاجته في حين أنه هو نفسه لا يؤمن بجدوى المنطق و العقل لبلوغ الحقيقة " [2](2). فكيف نفهم و نفسر هذا الموقف المزدوج ؟ كيف فك علاقة الارتباط بين الفلسفة و المنطق؟ و كيف مارس عملية تمرير المنطق الى علم الأصول و هو واحد من أشد العلوم تعبيرا عن هوية و طبيعة الثقافة العربية الإسلامية ؟ ماهي الدوافع المعرفية و الإيديولوجية التي تقف وراء هذا الموقف ؟

هذه الأسئلة و غيرها من الانشغالات سنحاول معالجتها من خلال تحليل القضايا التالية:

- المنطق عند الغزالي، الحد و القيمة.
- التقريب اللغوي، الفقهي و المنطقي .
- الممارسة المنطقية " الغزالية " الوظائف المعرفية و المرامي الإيديولوجية.

2- المنطق عند الغزالي ، الحد و القيمة:

لا يستقيم القول في موقف الغزالي من المنطق اليوناني، دون موضعة ذلك الموقف ضمن السياق الفكري للغزالي و للخريطة الفكرية و الإيديولوجية للقرن الخامس هجري، قرن السلاجقة و طور من أطوار الخلافة العباسية. فمن حيث السياق الفكري للغزالي، نعلم أنه و بالرجوع الى نصوصه، " المنقذ من الضلال" خاصة قد تمكن من تحصيل الفلسفة بما في ذلك المنطق في الفترة الممتدة بين 488/484هـ ، أثناء تدريسه في "نظامية بغداد"، مشيرا الى أنه قد حصل المنطق تحصيلا كاملا عن فلاسفة الإسلام، الفارابي و ابن سينا" إذ لم ينقل علم أرسطو طاليس أحد من متفلسفة الإسلام كقيام هذين الرجلين"[3]

(3) و يكون بذلك قد " نقل التراث المنطقي اليوناني بما لحقه من إضافات رومانية معتمدا في ذلك على مصنفات الفلاسفة الإسلاميين عامة و الفارابي و ابن سينا خاصة"([4]) .

أما السياق التاريخي العام الذي فكر ضمنه الغزالي فكان محددا بالأطر التالية:

- خلافة عباسية على رأسها الخليفة كرمز وقائد لمجموعة الإسلام السني، حيث تحظى مؤسسة الخلافة بالتقديس.
- سلطة سلجوقية، صاحبة الشوكة ومن اعتبرهم الغزالي أصحاب الحل والعقد والتي تتميز بعقيدتها العسكرية وحملها مشروع الإحياء السني من خلال مدارسها " النظاميات"
- تهديدات الآخر، المتمثل أساسا في الوجود الإسماعيلي الشيعي، وكذا الحرب الأهلية والوجود الصليبي.

في هذا السياق صاغ الغزالي مواقفه من المنطق و من "أصناف الطالبين"، و هو السياق الذي يؤطر هذه المواقف و يعطيها صبغتها التاريخية التي تمكننا من فهمها و تفسيرها، تحديدا موقفه من المنطق الذي يبدو في الظاهر أنه لا ينسجم مع موقفه من الفلسفة و العقل ، خاصة اذا علمنا نسبة المنطق للفلسفة و العقل في النظام المعرفي القروسطي ، و بوابة فهم و تفسير هذا الموقف تكون عبر الوقوف على تحديده للمنطق و لقيمته، فمن حيث حده ، يتحدد عنده بكونه جملة القواعد التي بواسطتها ننتقل من المعلوم الى المجهول ، إذ يعلم الإنسان" كيفية الانتقال من المعارف الحاصلة في الذهن الى الأمور الغائبة عنه "([5]) و في المقاصد يعرفه على أنه" القانون الذي به نميز صحيح الحد و القياس عن فاسدهما، فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينيا، و كأنه الميزان و المعيار للعلوم كلها، و كل مالم يوزن بالميزان لم يتميز فيه الرجحان عن النقصان، و لا الربح من الخسران "([6]) و لما كان المنطق يتحدد على هذا النحو، فلن تخرج وظيفته و قيمته عن هذا التحديد، و هي تلك القيمة التي كان التراث المنطقي اليوناني قد حددها و تبناها فلاسفة الإسلام ، و هي تأمين الانتقال من المعلوم الى المجهول ، وصولا الى اليقين و تميزا لصحيح الفكر من فاسده، متبنيا تقسيمات المنطق اليوناني و مباحثه كما قدمها فلاسفة الإسلام " و أما أقسام المنطق و ترتيبه فيتبين بذكر مقصوده، و مقصوده: الحد و القياس و تمييز الصحيح منها عن الفاسد و أهمها: القياس، و هو مركب ، إذ لا ينتظم قياس الا من مقدمتين...و كل مقدمة فيها موضوع و محمول و كل موضوع ففيه لفظ و يدل لا محالة عن معنى" ([7])

3- التقريب اللغوي الفقهي و المنطقي :

مارس الغزالي عملية تقريب لغوي ، فقهي و منطقي للمنطق اليوناني لجعله يتكيف مع المجال التداولي و الثقافي لمنظومة الفكرية و الدينية لحضارة الإسلام السني في القرن الخامس هجري ، و قد شرع في ذلك بشكل صريح و مباشر في كتابيه "مقاصد الفلاسفة "و "تهافت الفلاسفة "، ليستمر على نفس المنوال حيث كتب كتبا متخصصة ، مارس فيها المنطق ممارسة إجرائية في العلوم العربية الإسلامية ، و أبرز تلك المؤلفات " القسطاس المستقيم" و هو من الكتب المتأخرة ، " معيار العلم في فن المنطق " ، " الاقتصاد في الاعتقاد" و هو كتاب مارس فيه المنطق في علم الكلام ، و كتاب " المستصفى" حيث أدمج المنطق في علم أصول الفقه.

أقام الغزالي مشروعه في تقريب المنطق على مسلمة أساسية مفادها أن المنطق آلة حيادية لتحصيل العلم اليقيني، لا يختص بها الفلاسفة و لا فن بعينه و لا حضارة أو جنس بعينه، و الاختلاف بين العلوم و الفنون و الأمم ، إنما يكمن في الاصطلاحات و الإيرادات دون المعاني و المقاصد " و أما المنطقيات : فأكثرها على منهج الصواب، و الخطأ نادر فيها، و إنما يخالفون أهل الحق فيها بالاصطلاحات و الإيرادات دون المعاني و المقاصد "([8]) ليكرس هذا الموقف تصاعديا في كتابه " التهافت" و كل الكتب التي تلته ، إذ " لم يقتصر أمره بالنسبة للمنطق على ضرب أمثلة فقهية فقد ادعى أن المنطق ليس علما فلسفيا صرفا ، بل هو علم إسلامي أيضا " ([9]) و نجد في التهافت تعبيرا صريحا و صارما عن هذا الموقف " و لكن المنطق ليس مخصوصا بهم، و انما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام: كتاب النظر، فغيروا عباراته الى المنطق تهويلا،...فاذا سمع المتكايس المستضعف اسم المنطق ظن أنه فن غريب لا يعرفه المتكلمون، و لا يطلع عليه الا الفلاسفة" ([10]) ولأن المنطق واحد في جوهره بالنسبة لكل الفنون و الأمم، و الاختلافات إنما في المصطلحات و الإيرادات فأن الغزالي مارس عملية تقريب و تأصيل لغوي و توطين للمنطق و ذلك" بالتأصيل العقدي للقياس المنطقي، أما الأول فيتوضح من خلال استبداله المصطلحات المنطقية بمصطلحات قرآنية أو مصطلحات منبثقة من هذه المصطلحات القرآنية " ([11]) و من أمثلة ذلك تسمية المنطق" القسطاس المستقيم" و "المعيار" و" المحك" و" مدارك العقول" أم التقريب المنطقي و كما سبق و أن أشرنا، فقد أخذ بجميع القواعد المنطقية اليونانية، الأرسطية منها أو الرواقية، على المستوى الصوري أو المادي، مع الإشارة الى نقطة هامة تتمثل في إلحاقه القضايا التي تصلح للجدل و الخطابة بالقضايا البرهانية، نظرا لانشغاله بالجدل و المناظرة للدفاع عن معارف معينة و جهات مخصوصة،

كما سيتضح لاحقا لدى تحليلنا للوظائف الإيديولوجية للمنطق. وأهم القواعد المنطقية اليونانية التي اخذ بها الغزالي:

-أ- **القواعد المادية للبرهان المنطقي**: وهي التي تعنى بصورة الاستدلال و ذلك بالتأليف بين المقدمتين للحصول على النتيجة الضرورية مع مراعاة ترتيب المقدمات، متبنيا قواعد التدليل اليونانية، أرسطية كانت أم رواقية ، فما يسميه " الأنماط الثلاثة" في التدليل الصوري ترتد عنده كلها الى مبادئ الاستدلال اليوناني و تترتب عنده كما يلي:

- نمط التداخل: تحتوي على الأشكال الثلاثة للقياس الأرسطي

-نمط التلازم يتكوم من ضربي الوضع والرفع الرواقيين

- نمط التعاند: ويتكون من الأضرب الثلاثة للقياس الشرطي المنفصل.

-ب- **القواعد المادية للبرهان المنطقي** : و هي تعنى بطبيعة المقدمات من حيث درجة اليقين فيها ، فبما أن النتيجة لازمة لزوما ضروريا من التأليف من مقدمات القياس، فان درجة اليقين فيها ، إنما تكون مشروطة بدرجة يقينية المقدمات ، و قد ضع الغزالي سلما متدرجا للقيمة المنطقية ، من الصدق المطلق الى الكذب المطلق ، مبتدأ بالأوليات، ثم الاعتقادات الجازمة و هي بدورها أصناف و درجات ، و يضع الغزالي الأوليات و الاعتقادات الجازمة ضمن القضايا البرهانية، و يليهما في الدرجة تلك القضايا التي تصلح للجدل و الخطابة و هي المشهورات و المظمونات، و هذا الصنف من القضايا يتميز برجحان الصدق عن الكذب ، و هذا الصنف من القضايا هي التي الحقها الغزالي بممارسته المنطقية كما اشرنا لتونا.

4- الممارسة المنطقية الغزالية، الوظائف المعرفية و المرامي الإيديولوجية:

بعد أن استعرضنا حد المنطق وقيمته وعمليات التقريب والتوطين التي مارسها الغزالي، حان أوان محاولة الإجابة عن السؤال المركزي في هذه الدراسة، الأمر يتعلق بالكشف عن المقاصد و الغايات المعرفية و الإيديولوجية التي توخاها الغزالي من تبني المنطق اليوناني.

على الصعيد المعرفي، نعلم أن الغزالي كان قد " تسلم مسؤولية إمامة الأشاعرة من شيخه الجويني ت478 هـ، الذي توفي وعلم الكلام بصفة عامة، الأشعري منه خاصة ، يرزح تحت وطأة أزمة نظرية كادت أن تعصف به ، أو هي فعلت ذلك حقا، إنها مشكلة الحال" (12) ، إذ أن التسليم بها يؤدي الى تناقضات لا يمكن تجاهلها فعدم قبولها يؤدي الى التعارض مع طريقة المتكلمين "قياس الشاهد على الغائب" و التي تقوم على مبدأ التعليل الكلامي، فكان من مهامه انطلاقا من مكانته كمتكلم أشعري و

كأستاذ بنظامية بغداد ، أن يحل هذه الإشكالية و يتجاوز بعلم الكلام الأشعري أزمته، و البداية كانت من تحديد أسبابها والتي رأى الغزالي أنها متأتية من كون علم الكلام يعطي الأولوية للألفاظ على حساب المعنى فقد كان " واعيا تماما لمكامن الخطأ و النقص في طريقة المتكلمين في الاستدلال، فمن جهة كان يدرك تمام الإدراك أن من عوامل الغلط في تفكير المتكلمين اتخاذهم اللغة سلطة مرجعية واعطاؤهم الأولوية للفظ على المعنى"([13]) و إذا كانت مشكلة الحال تحل على مستوى المعاني و ليس الألفاظ فإن الغزالي سيلجأ الى المنطق اليوناني و بالتحديد الى مبحث الحدود و التصورات، تحديدا الألفاظ التي تدل على الكلية إذ "وجد مفهوم الكلي حلا للمشكلة التي تفضي من الناحية المنطقية الى القول ب " الحال" ([14]) كما أن القياس الجامع شكل حلا جذريا لمشكلة التعليل الفقهي، و في هذا السياق ينحاز الغزالي تماما الى القياس الجامع كونه قياسا منتجا و مفضيا الى اليقين، عكس استدلالات الأصوليين والمتكلمين غير "الصحيحة من الناحية الصورية لأنها غير منتجة، و لكي تصبح منتجة لابد من ردها الى نمط من أنماط القياس المنطقي " ([15]).

من الواضح تماما أن لجوء الغزالي للمنطق اليوناني ، القياس الأرسطي منه خاصة ، كان حلا معرفيا و منطقيا لتجاوز أزمة علم الكلم و طريقته المبنية على قياس تمثيلي، قياس الشاهد على الغائب و ما أفضت اليه من مشكلات عقدية و ابيستيمولوجية، مشكلة" الحال" و مشكلة" التعليل" ، ولم تكن عملية اصلاح طريقة المتكلمين و الأخذ بيد الأصوليين ، الا محاولة لإصلاح البيت الداخلي، تقوية علم الكلام الأشعري و الفقه الشافعي من أجل التفرغ لمواجهة خصوم الدولة و الأمة السياسيين و المتمثلين أساسا في الدعوة الباطنية الإسماعلية، و عليه يمكن ادراج موقف الغزالي من المنطق اليوناني ضمن مشروعه الفكري الإستراتيجي ، اذ يمكن اعتباره لبنة أساسية تضاف الى موقفه من منتحلي الفلسفة في الإسلام ، على أنه يجب ادراك علاقة التضايف بين موقفه من المنطق و من الفلسفة كما انتحلها فلاسفة الإسلام.

فقد مر معنا كيف أن الغزالي وإن اعتبر المنطق علم من علوم الفلسفة، إلا أنه علم حيادي، و أنه أستخدم من قبل فلاسفة الإسلام خصوصا و من لف لفهم استخداما غير بريء خاصة في مجال الإلهيات، حيث لم يلتزموا بما شرطوه من صحة القياس في هذا المجال، لذا أصبح من المحتم إتقان هذه الآلة لإستخدامها في مناظرتهم و دحض آرائهم و آراء مستخدمي الفلسفة في ديار الإسلام و المقصود بطبيعة الحال، الدعوة الإسماعيلية " هذه الحركة كخطر سياسي يهدد السلاجقة، هي التي استهدفها

الغزالي في سجاله و نضاله برده على أساسها الفلسفي و الميتافيزيقي في التهافت و على موقفها العملي السياسي في الفضائح"([16]).

الحركة الإسماعلية القائمة على "عقيدة التعليم"، أي الأخذ عن الإمام المعصوم، كانت قد تغلغلت في الأراضي السلجوقية، وباتت تستقطب المزيد من الأنصار، و باتت ميليشياتها تنفذ عمليات اغتيال نوعية راح ضحيتها نخبة من الدولة على رأسها الوزير نظام الملك نفسه ، و من موقعه كعالم منخرط في الصفوف الأمامية للدفاع عن شرعية الخلافة العباسية السنية و الممثلة أنداك بالخليفة "المستظهر بالله " ت 512 هـ و دولتها السلجوقية و ذلك من خلال مشروعه الفكري و لذي يشكل موقفه من المنطق محورا رئيسيا في هذا المشروع، حيث حاول البرهنة كما أسلفنا على اعتبار المنطق «موازين القرآن" و التي تمثل القياس الصحيح، و هو ما يمثل البديل عن "عقيدة التعليم" التي أصبحت تمثل "موازين الشيطان" أي القياس الفاسد، و ذلك من خلال البرهنة على أن "الخطاب القرآني، يعتمد في الاستدلال على موازين العقل البشري، و هي عنده ثلاثة تؤول كلها الى القياس المنطقي، و بالتالي ليس وراء ظاهر القرآن باطن يحتاج الى معرفة "معلم"([17]) حيث مارس الغزالي في هذا المجال عملا منطقيا ضخما في جانبه الجدلي لهدم المقدمات التي تقوم عليها عقيدة التعليم و من أمثلة ذلك، الحوار الافتراضي أو الواقعي الذي جرى بينه و بين من أسماه "رفيق من رفقاء أهل التعليم"، حيث يقول: "الآن أتوسم فيك شمائل الكياسة، وقد صدق رجائي في تقويمك و تفهيمك حقيقة مذهبك في تعليمك فأكشف لك عن الموازين الخمسة المنزلة في القرآن لتستغني به عن كل إمام و تجاوز حد العميان فيكون إمامك المصطفى صلى الله عليه و سلم و قائدك القرآن و معيارك الشاهد و العيان، فاعلم أن موازين القرآن في الأصل ثلاثة، ميزان التعادل و ميزان التلازم و ميزان التعاند، لكن ميزان التعادل ينقسم الى ثلاثة أقسام، الى الأكبر و الأوسط و الأصغر فيصير الجميع خمسة "([18]) و هذه الموازين إنما يضطلع بمهمة تعليمها للناس العلماء كوسطاء بينهم و بين الرسول، و هذه النتيجة أي ابطال الحاجة الى تعليم معلم معصوم ، كان قد أثبتها و ألح عليها في كتابه "فضائح الباطنية" و نشير الى أن كتابه "القسطاس المستقيم " من مؤلفاته المتأخرة و التي كتبها في مرحلة التصوف، بمعنى أن حتى الغزالي المتصوف ظل يعتقد اعتقادا جازما بالقيمة النوعية للمنطق في كل مجالات المعرفة ، يقول في القسطاس: " هيهات لا أدعي أني أرى بها المعارف الدينية فقط، بل أرى بها العلوم الحسابية و الهندسية و الطبيعية الفقهية و الكلامية كل علم حقيقي غير وضعي، فإني أميز حقه عن باطله بهذه الموازين " ([19]).

التقصي السالف لموقف الغزالي من المنطق أظهر أن الأمر يتعلق بمشروع له أهدافه المعرفية التي

بدورها استخدمت كآليات لتحقيق أهداف ذات طبيعة أيديولوجية و سياسية مرتبطة بالسلطة التي كان الغزالي "مثقفها العضوي" فقد كتب " مقاصد الفلاسفة" كتمهيد و أرضية معرفية لكتابه" تهافت الفلاسفة" الذي كان يرمي من خلاله الى ضرب الأساس الفلسفي الذي تقوم عليه الدعوة الباطنية الإسماعيلية ، و فك الارتباط بين القول الفلسفي المحايد و القول الفلسفي المتواطئ مع دعاوى الإسماعلية، ورأينا ان من بين مفاصل ذلك القول ، المنطق اليوناني، حيث حاول البرهنة في معظم مؤلفاته على أنه آلة حيادية ، غير متمفصلة بأمة بعينها و لا ملة أو نحلة و لا حتى بعلم من العلوم ، و لإبطال مفعولها لدى مستعمليها من الخصوم وجب امتلاكها و إتقانها.

وإذن، المصلحة المعرفية هي ما اقتضت اللجوء الى المنطق ، تلك المصلحة تمثلت في محاولة تجاوز أزمة علم الكلام ، أزمة "الحال" و إشكالية التعليل ، و اقتضته مصلحة أيديولوجية تمثلت أساسا في مواجهة " عقيدة التعليم" الشيعية الإسماعلية ، من حيث أن المنطق ، الذي هو نفسه موازين القرآن، التي نتعلمه من علماء الأمة الذين تعلموها من الرسول صلى الله عليه و سلم ، من أجل ذلك عمل الغزالي على تقريب للمنطق و توطينه في المجال التداولي لثقافة العربية الإسلامية في القرنين الخامس و السادس الهجريين ، مثريا بذلك التراث المنطقي و الفقهي الأصولي في الثقافة العربية الإسلامية.

و موقف الغزالي من منتحلي الفلسفة في الإسلام و من المنطق و من ما أسماهم "أصناف الطالبين" عموما، يجب أن يقرأ في سياقه التاريخي الذي تحدد به ، و هذا ما يضفي الطابع "التاريخية" على فكره ، أي ان مواقفه الفكرية و السياسية ، إنما تحددت من قبل الملابسات التاريخية للقرنين الخامس و السادس، ومن قبل النظام الفكري القروسطي، و استراتيجيات السلطة و علاقاتها بالمعرفة ، أما اختزال كل هذه العوامل أو تجاهلها ، و الإقتصار على تفسير المصير التراجيدي للفكر الفلسفي و للدور التاريخي لحضارة الإسلام ، برده الى هجمة الغزالي على الفلسفة و منتحليها والى انتصار الكلام الأشعري و "رد الفعل السني"، فلا يفسر شيئا ، فبهذا المنطق "علينا كذلك، تفسير في ظل أية شروط يظهر تيار فكري أو عقائدي يكتب له النجاح، في حين تفشل تيارات أخرى و تندثر، الأمر أكثر تعقيدا و تشابكا من هذا الإختزال، بل الأمر يتعلق بما بات يسمى ب " سوسيولوجيا الإخفاق"([20]

الهوامش:

(1) الغزالي، مقاصد الفلاسفة ، تح أسعد جمعة، تونس، دار كيرانيس للطباعة و النشر و التوزيع، 2014، ص 25
(2) هنري كوربان، تاريخ الفلسفة الإسلامية، ت نصيرمروة و حسين قبيسي، بيروت/باريس، منشورات عويدات،ط3 ،1983 ، ص276
(3) الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن رسائل الغزالي ،بيروت، دار الفكر،2010، ص543
[4](4) حمو النقاري، المنهجية الأصولية و المنطق اليوناني، من خلال أبي حامد الغزالي و تقي الدين أحمد بن تيمية، المغرب، الشركة المغربية للنشر ولادة،1991، ص88
(5) الغزالي، معيار العلم في فن المنطق، تق علي بوملحم،بيروت،دار مكتبة الهلال، 1993، ص13
(6) الغزالي، مقاصد الفلاسفة ، تح أسعد جمعة ، تونس، كيرانيس للطباعة و النشروالتوزيع،2014، ص30
(7) المرجع ذاته، ص31
(8) ، المرجع ذاته، ص26
[9](9) سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي ، مصر،دار المعارف، ط5، 1994، ص61
[10](10) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تح أسعد جمعة ، تونس، دار كيرانيس للطباعة و النشر و التوزيع، 2014،ص45
[11](11) طه عبد الرحمان، تجديد المنهج في التراث، بيروت/الدارالبيضاء، المركز الثقافي العربي،1994، صص341،340
(12) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط3، 1988، ص289
(13) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط2007،8، ص439
(14) محمد عابد الجابري، تكوين العقل العربي ، ص443
(15) حمو النقاري، المنهجية الأصولية و المنطق اليوناني، ص187
(16) عبد المجيد الإنتصار، المعرفة و أسس سلطتها عند الغزالي،الفكر العربي المعاصر،بيروت،مركز الإنماء القومي العربي، ع57/56، سبتمبر/نوفمبر،1988، ص75
(17) محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص444
(18) الغزالي ، القسطاس المستقيم ، ضمن مجموعة رسائل الغزالي ، بيوت ، دار الفكر للطباعة و النشر و التوزيع ، 2010، ص184
(19) المرجع ذاته، ص199
(20) سماحي بوحجرة، تاريخية موقف الغزالي من منتحلي الفلسفة في الإسلام، مجلة تدوين ، جامعة محمد بن أحمد2 ، مخبرالأنساق، البنيات، النماذج و الممارسات، ع 11، السداسي الثاني 2018، ص71