

العنوان:	الفلسفة بين مد فتوى ابن حزم وجزر فتوى ابن الصلاح الشهرزوري
المصدر:	مجلة مدارات فلسفية
الناشر:	الجمعية الفلسفية المغربية
المؤلف الرئيسي:	آيت حمو، محمد
المجلد/العدد:	ع10
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	2004
الشهر:	شتاء
الصفحات:	221 - 228
رقم MD:	591341
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
اللغة:	Arabic
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	الفلسفة الإسلامية ، الفلاسفة المسلمون ، ابن حزم، علي بن أحمد بن سعيد، 384-456 هـ، ابن الصلاح، عثمان بن عبد الرحمن بن عثمان، 577-643 هـ، الفقهاء المسلمون ، الأحكام الفقهية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/591341

للإستشهاد بهذا البحث قم بنسخ البيانات التالية حسب إسلوب
الإستشهاد المطلوب:

إسلوب APA

آيت حمو، محمد. (2004). الفلسفة بين مد فتوى ابن حزم وجزر فتوى ابن الصلاح
الشهرزوري. مجلة مدارات فلسفية، ع10، 221 - 228. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/591341>

إسلوب MLA

آيت حمو، محمد. "الفلسفة بين مد فتوى ابن حزم وجزر فتوى ابن الصلاح
الشهرزوري." مجلة مدارات فلسفية ع10 (2004): 221 - 228. مسترجع من
<http://search.mandumah.com/Record/591341>

الفلسفة بين مد فتوى ابن حزم وجزر فتوى ابن الصلاح الشهرزوري

محمد أيت حمو

لقد شكلت الفلسفة باستمرار برزخ الآراء المتضاربة وقبلة التأويلات المتعارضة، والمواقف المتناقضة. فإذا كان هناك فريق قد عشقها ودافع عنها، ولم يأخذها العي والحصر في نصرتها، فإن هناك فريقاً آخر قد نفر منها، وناصبها العداء حتى القمة. بل والأنكى من ذلك، لم يترسل في إثارة العامة ضدها، والسلطة الحاكمة عليها. وبين مناوءة هؤلاء ومناصرة أولئك، لم ينفلت بعض الكارهين للفلاسفة من الوقوع في شرك وله الفلسفة، كما هو الشأن بالنسبة لحجة الإسلام أبي حامد الغزالي، ولم ينبج البعض الآخر من الدعوة إلى عقد «زواج متعة» معها لتحلله فوائدها، دون عقد «زواج شرعي» تحرمه مزالقها، كما هو الشأن بالنسبة لابن خلدون الذي لا يخلو موقفه في «مقدمته» المشهورة من بارغماتية وكياسة. وبما أن هذه المواقف التي تتأرجح بين الاستحسان والاستهجان من الاختلاف والكثرة بمكان، فقد ارتأينا أن يقتصر حديثنا في هذه العجالة على موقفين فقهيين من الفلسفة يوجدان على طرفي نقيض، وهما: موقف الإمام ابن حزم، وموقف ابن الصلاح الشهرزوري.

أولاً: الاتجاه الفقهي المدافع عن مشروعية الفلسفة.

لعل أشهر شخصية – تنتمي إلى ميدان الفقه ولا تنتسب إلى الميدان الفلسفي – شمرت عن ساق الجد لمناصرة الفلسفة، هي شخصية الإمام والعالم ابن حزم، الفقيه الأندلسي الذي ألف موسوعة الفصل في الملل والأهواء والنحل⁽¹⁾، والذي قيل عنه: «إنه كان أجمع أهل الأندلس قاطبة لعلوم الإسلام».

إن الفقيه ابن حزم ينتمي إلى المذهب الظاهري الذي أسسه داود بن علي بن خلف الأصبهاني، وهو مذهب لم يقيض له أن يسود. وقد انفرد في التجرد على الإباحة الشرعية للفلسفة بدون موارد أو تورية. وهو موقف فذ واستثنائي، حيث يقول: «الفلسفة على الحقيقة إنما معناها وثمرتها والغرض المقصود نحوه بتعلمها،

ليس هو شيئاً غير إصلاح النفس، بأن تستعمل في دنياها الفضائل وحسن السيرة المؤدية إلى سلامتها في المعاد، وحسن السياسة للمنزل والريعية. وهذا نفسه لا غيره هو الغرض في الشريعة، وهذا ما لا خلاف فيه بين أحد العلماء بالفلسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة، فيقال لمن انتمى إلى الفلسفة بزعمه وهو ينكر الشريعة بجهله على الحقيقة بمعاني الفلسفة، وبعده عن الوقوف على غرضها ومعناها: أليست الفلسفة بإجمال من الفلاسفة مبينة للفضائل من الرذائل؟، موقفة على البراهين المفرقة بين الحق والباطل؟، فلا بد من بلى ضرورة⁽²⁾.

إن هذا النص يلخص لنا مفهوم الإمام ابن حزم للفلسفة باعتبارها تحت على الفضائل والأخلاق الحميدة وحسن السلوك، غاما كما يحث عليها الشرع. فالفقيه الأندلسي يعلن صراحة بأن الحكمة والشريعة متفقتان، وغير متناقضتين أو متعاضتين. ولا يخفى على الألباء أن صاحب طوق الحمامة في النص السابق، ينظر إلى الفلسفة من جهة الجانب العملي (نشر الفضائل)، وليس من زاوية الجانب المعرفي الميتافيزيقي. فالنص لا يفيد من قريب أو بعيد، ومهما دققنا النظر فيه وقلبناه على وجوهه، بأن الفقيه الظاهري يعني الفلسفة الأولى بالحقيقة. وبناء على ذلك، فهو لا يؤيد الفلسفة بالمعنى الخصب لها، بل يؤيدها فقط بالمعنى العملي. وهذا ما كان يسمى عند الفلاسفة القدماء بـ «العلم المدني» (= الأخلاق)، وقد قيل قديماً بأن الفلسفة مراتب، وهذا يعني إباحة ابن حزم لفلسفة الأخلاق تعييناً وتدقيقاً. ويحضرني في هذا الصدد تعليق مصطفى عبد الرازق على منظور ابن حزم للفلسفة قائلاً: "ودعوى ابن حزم أنه لا خلاف بين أحد من الفلاسفة، ولا بين أحد من العلماء بالشريعة على أن ما ذكره هو غرض الشريعة والفلسفة جميعاً ليست دعوى مسلمة، فإن معنى كلام ابن حزم هو أن غرض الفلسفة والشريعة غرض عملي، وليس ذلك بمذهب الفلاسفة ولا الدينيين"⁽³⁾.

إن صاحب الإحكام في أصول الأحكام يساند الفلسفة مساندة معنوية، فهو ليس بالفيلسوف ولا بالمشارك في الفلسفة، وإباحة علوم الفلسفة من طرف فقيه سني يعد انقلاباً دون ريب. فصاحب الرد على ابن النغيلة اليهودي لم يبح الجدال الكلامي أو التصوف، بل أفتى بإباحة علوم الفلسفة التي كان ينظر إليها بـ «عيون شذراء». ولعل مساندة صاحبنا ابن حزم للفلسفة تبدو في ممارسته لبعض علومها كالمنطق، إذ يعد من الأوائل الذين كتبوا فيه بالأندلس. ولا أدل على ذلك من كتابه الموسوم بـ التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية. فالمنطق آلة الفلسفة كما يعرف، ولذلك فهو جزء من التفلسف، بيد أن عناية الإمام ابن حزم بالمنطق وجهده في تقريبه إلى الأذهان بغير ألفاظ الفلاسفة، لم تمنع صاحب طبقات الأمم من أن يصدر حكماً قاسياً على أستاذه، عندما طعن صراحة وليس ضمناً في عمله بالمنطق، معتبراً أن عنايته به لا تدل بتاتا على إلمام ابن حزم بالفلسفة وعلومها، وخاصة المنطق، حيث يقول عنه: "... وأقبل على قراءة العلوم

وتقييد الآثار والسنن، فعنى بعلم المنطق وألف فيه كتابا سماه «كتاب التقريب لحدود المنطق»، بسط فيه القول على تبين طرق المعارف، واستعمل فيه مثالا فقهية وجوامع شرعية، وخالف أرسطو طاليس واضع هذا العلم في بعض أصوله مخالفة من لم يفهم غرضه، ولا ارتاض في كتبه. فكتابه من أجل هذا كثير الغلط، بين السقط⁽⁴⁾.

ومهما يكن نصيب هذا الحكم من الصحة، وبغض النظر عن مدى استقامته أو اعوجاجه، ودون الدخول في قوة بضاعة ابن حزم أو ضعفها من المنطق، فما أحوجنا إلى إحياء واستلهم فتواه الفذة والتنويرية من الفلسفة في زمن التخصصات الدقيقة و«النظرات الشزراء» إلى الفلسفة، حيث أصبح «الفقيه منا لا يرث من فقه الماضي إلا خصومة بعض الفقهاء للفلسفة... في حين أن هذه الخصومات جميعها كانت إما خصومات علمية، أي اجتهادات، وإما امتدادا لخصومات سياسية»⁽⁵⁾.

وصفوة القول: إن الإمام ابن حزم هو مؤسس الإباحة وفتوى إيجابية الفلسفة، وتأليفه لكتاب في المنطق مساهمة هامة جدا في مجتمع ينفر فقهاؤه حتى من علوم الدين، بالأحرى الفلسفة التي يعتبر الدفاع عنها مغامرة دونها خراط القتد⁽⁶⁾. فالفتوى الآتفة الذكر هي أنور وأعظم فتوى فقهية بضرورة الفلسفة للمجتمع، بحيث إذا انقطعت انتهى الإنسان بما هو إنسان كما سيؤكد على ذلك فيلسوف الفقهاء ابن رشد في كتابه النفيس فصل المقال في ما بين الحكمة والشرعية من الاتصال.

ثانيا: الاتجاه الفقهي المناوئ لمشروعية الفلسفة.

لقد أعلن الفقهاء أهل السنة المتشددون حربا لا هوادة فيها على الفلسفة، لأنها من العلوم الدخيلة و«الضارة»، ولا سيما في الاتجاه الحنبلي الذي يرفض الكلام والمنطق والتصوف، فما بالك بالفلسفة التي يرى فيها «كفرا بواحا». إذ «كان ينظر إلى الفلاسفة خصوصا كهراطقة، وكانوا عيلون نحو تشكيل حلقات صغرى تقتصر عليهم، بالرغم من أنهم أحيانا في رعاية حاكم أو وزير. ولهذا السبب لم يكن لهم تأثير كبير على التيار الرئيسي ما بين 850 و1100»⁽⁷⁾. فأقطاب الاتجاه الحنبلي، بدءا بمؤسسه الفقيه ابن حنبل، وانتهاء بالمرحوم الشيخ ابن تيمية، لا يختلفون في النقيير ولا في القطمير حيال رفض الفلسفة. وبناء عليه، لم يجد الفقيه المتشدد ابن الصلاح غضاضة أو حرجا في أن يصدر فتواه الشهيرة بتحريم الفلسفة التي ينفر منها وينفر قائلا: «الفلسفة أس السفه والانحلال، ومادة الخيرة والضلال، ومثار الزيف والزندقة، ومن تفلسف عميت بصيرته عن محاسن الشريعة المطهرة المؤيدة بالحجج الظاهرة والبراهين الباهرة. ومن تلبس بها تعليما وتعلما قارنه الخذلان والحرمان واستحوذ عليه الشيطان»⁽⁸⁾. ولا يكفي ابن صلاح بهذه الأوصاف القذحية في حق

الفلسفة، والنعوت الانتقاصية من قيمتها وجدواها، فذلك - رغم خطورته - ليس سوى غيظ من فيض ما في جعبته من ذم ونيز ولمز، وهو أشبه بالشمعة وسط الشمس مقارنة بما هو أقسى وأنكى لديه من هدر دم الفلاسفة، وتحريض الحكام، وتأليب السلطة السياسية صراحة وجهاً عندما يردف قائلاً: "فالواجب على السلطان أن يدفع عن المسلمين هؤلاء المياشيم، ويخرجهم عن المدارس ويعدهم، ويعاقب على الاشتغال بفنهم، ويعرض من ظهر منه اعتقاد عقائد الفلاسفة على السيف أو الإسلام، لتخمد نارهم ويمحي آثارها وآثارهم، يسر الله ذلك وعجله. ومن أوجب هذا الواجب عزل من كان مدرس مدرسة من أهل الفلسفة والتصنيف فيها والإقراء لها، ثم سجنه وإلزامه منزله... والطريق في قلع الشر قلع أصوله، وانتصاب مثله مدرسا من العظام جملة"⁽⁹⁾.

هكذا يسوغ ابن الصلاح لرجل السلطة صولته وتطاوله على الفلاسفة المسلمين، و«يشرعن» معركة غير متكافئة يتواجه فيها السيف والقلم، لأن السيف يفعل فعله في درء ضلالات الفلاسفة وشرورهم. فالفقيه المتشدد الذي ترتفع درجة عدائه للفلسفة في النص الآنف الذكر، يدعو إلى مطاردة الفلاسفة، وتتلاحق أنفاسه مع تقديم «خطة» دقيقة يوجب على السلطان «تطبيقها» بمراحلها المتتالية الواحدة تلو الأخرى للتخلص من الفلاسفة. وهي مراحل «أجاد» فيها ابن الصلاح، عندما جعلها تبتدئ من العزل، وتنتهي بالحسام، مروراً بالسجن وما يرتبط من «فنون» التنكيل! فكلام ابن الصلاح في النص الموماً إليه لا يتوجه إلى الفلاسفة، لا إلى الجمهور، بل إلى السلطان وولاية التغلب والجور. وكأنني بفتيها المتشدد يقول للسلطان: جرد حسامك من غمده، إذا جرد الفيلسوف يراعه!

إن النص السابق الذي يحرق فيه ابن الصلاح الأرم على الفلسفة التي قال فيها ما لم يقله مالك في الحمرة، ويذكرنا من حيث قساوته و«حريته» بنص للمتصوف فريد الدين العطار يقارن فيه بين طريق الفلسفة وطريق الدين، ويشير فيه إلى إحراق مكتبة الإسكندرية من طرف الفاروق عمر بن الخطاب قائلاً: "وبحق المعرفة إنني أفضل في هذا المجال كاف الكفر على فاء الفلسفة، وذلك إن تنكشف الحجب عن الكفر، فإنك تستطيع أن تحترق من الكفر، ولكن إذا قطع علم الجدل الطريق فما أكثر ما يقطع على العارفين الطريق، وإذا قدر وأضاء قلب من تلك الحكمة، فلم أحرقها الفاروق عمر كلها؟ فمنذ أن أحرق شمع الدين حكمة اليونان، ما استطاع شمع الدين الاشتغال من هذا العلم. فإرجل الدين حسبك حكمة يثر، ثم انثر التراب على اليونان من طريق الدين"⁽¹⁰⁾. فرغم «الأجواء المتكهرية» بين الحنابلة والمتصوفة، والعداء الحنبلي الكبير للتصوف، فإن ابن الصلاح والعطار يد واحدة على قمع الفلاسفة، ودحر «المتبدعة».

وإذا كان الفقيه ابن الصلاح قد ناصب العداء للفلسفة حتى الأوج، فإنه ناصب العداء بالمثل للمنطق

الذي لم يسلم بدوره من التحريم والحد الكبير الذي أذكى أواره التحامل، حيث يقول: "... وأما المنطق فهو مدخل الفلسفة، ومدخل الشرشر، وليس الاشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشرع... وأما استعمال الاصطلاحات المنطقية في مباحث الأحكام الشرعية، فمن المستكرات المستبشعة، والرقاعات المستحدثة. وليس بالأحكام الشرعية، والحمد لله، افتقار إلى المنطق أصلاً... ومن زعم أنه يشتغل مع نفسه بالمنطق والفلسفة لفائدة يزعمها، فقد خدعه الشيطان ومكر به"⁽¹¹⁾. وبذلك يلحق الفقيه المتشدد بتحريم المنطق، بتحريم الفلسفة لتكتمل معالم اللوحة التي يريد رسمها، بالرغم من أن المنطقيات "لا يتعلق شيء منها بالدين نفياً وإثباتاً"⁽¹²⁾.

صحيح أن بعض المصادر تحاول تعليل تلويث ابن الصلاح للمنطق ومعاداته له بعدم تمكنه من تعلم هذا العلم، رغم مواظبته في الاختلاف إلى أستاذه في المنطق كمال الدين بن يوسف الموصللي، طبقاً للمثل القائل بان الإنسان عدو ما يجهل⁽¹³⁾. لكن صحيح أيضاً، أن بعض الباحثين الآخرين لهم تعليقات أخرى لـ «أسباب النزول» والرفض الذي قبل به المنطق في الحضارة الإسلامية من طرف بعض الفقهاء، حيث يرى د. سامي النشار - مثيلاً لاحصار - رأياً مغايراً عندما يقول: "ولم يكن هذا الإعلان [يروم إعلان تكفير من يشتغل بالمنطق] ناشئاً عن ضيق أفق أو تزمت مذهبي، وإنما كان إعلاناً صادراً عن روح الحضارة الإسلامية، وروح القرآن الإلهي الذي دعا إلى وضع منهج ومنطق مختلف في كل خصائصه عن منطق أرسطو، روح الحضارة اليونانية"⁽¹⁴⁾. ومهما تباينت تعليقات الباحثين المعاصرين لرفض بعض الفقهاء للمنطق، فمن الأكيد أن هذا الرفض لا يمتلك أية مشروعية دينية كما ينبغي لنا الإبانة عن ذلك. "فصناعة المنطق تعطي جملة القوانين التي تقوم العقل، وتسدد الإنسان نحو طريق الصواب، ونحو الحق في كل ما يمكن أن يغلط فيه من المعقولات، والقوانين التي تحفظه وتحوطه من الخطأ والزلل والغلط في المعقولات، والقوانين التي يمتحن بها في المعقولات ما ليس يؤمن أن يكون قد غلط فيه غلطاً"⁽¹⁵⁾. وتبعاً لهذا التعريف يصبح المنطق ذو مشروعية دينية قوية، بالنظر إلى فوائده ومنافعه وثمراته التي لا ينبغي أن تجنّبها وتستأثر بها حضارة دون أخرى.

إن الحصار غير العادل الذي فرض على الفلسفة من طرف حملة السيوف، يجد تبريره في قسط كبير منه، في سعي الحكام الدؤوب لاستمالة العامة، وسيرهم الحثيث للتقرب إليهم حفاظاً على سلطتهم وكراسيهم الزرورة. ويحضرني في هذا الصدد حديث المقرئ عن موقف أهل الأندلس من العلوم والآداب بلغة لا تخلو من الإنصاف، عندما يقول: "وكل العلوم لها عندهم حظ واعتناء، إلا الفلسفة والتنجيم، فإن لهما حظاً عظيماً عند خواصهم، ولا يتظاهر بهما خوف العامة، فإنه كلما قيل «فلان يقرأ الفلسفة» أو «يشتغل بالتنجيم»، أطلقت عليه العامة اسم زنديق، وقيدت عليه أنفاسه. فإن زل في شبهة رجموه بالحجارة أو أحرقوه قبل أن

يصل أمره للسلطان، أو يقتله السلطان تقرباً لقلوب العامة. وكثيراً ما يأمر ملوكهم بإحراق كتب هذا الشأن إذا وجدت، وبذلك تقرب المنصورين أبي عامر لقلوبهم أول نهوضه، وإن كان غير خال من الاشتغال بذلك في الباطن على ما ذكره الحجار، والله أعلم⁽¹⁶⁾.

وإذا كنا قد اقتطفنا هذه النصوص التي تطلق النار بدون هوادة أو رحمة على الفلسفة تارة والفلاسفة مرة، فإن ذلك ينبغي أن يتخذ مطية لنجعل من الحبة قبة، ومن الحصى أطواداً، كما ينبغي إلى ذلك لا المفكر المغربي الدكتور سعيد بن سعيد العلوي، الذي يدعونا في كتاباته إلى إعادة النظر في الرأي الذائع الذي ينفخ ويهول كثيراً من معاداة أهل السنة لعلوم الأوائل بالرجوع إلى المؤلفات الأخلاقية والسياسية الأشعرية التي هي مرآة صادقة، تعكس لنا تفاعل وتلاقح الثقافة العربية الإسلامية بالتيارات اليونانية والفارسية والهندية، فهذه المؤلفات هي البوابة الحقيقية التي تؤدي بنا إلى أعماق الفكر الأشعري. وقد مثل الأستاذ البازل لذلك بأبي حامد الغزالي الذي نعت به «عميد المذهب الأشعري» وأبي الحسن الماوردي الذي وصفه به «عميد المذهب الشافعي» وكلاهما يعكسان «الحضور اليوناني القوي والمؤثر»⁽¹⁷⁾. فلا بد من تجاوز السطور إلى ما بينهما، والسواد إلى البياض، ليتسنى لنا خلخلة الكثير من الأحكام المتهاففة، واستبدال «الحقائق السوسيولوجية» – وما أكثرها – بـ «الحقائق الالبيستيمولوجية» أو العلمية – وما أندرهما – والاستعاضة عن «التاريخ التصوري» الذي لا يتجشم أصحابه عناء الاحتكاك بالأسفار، وتطويل الأنفاس، بـ «التاريخ الواقعي»، وما أخرجنا إليه.

وقصارى القول: إن الممارسة الفلسفية لا تتحمل مسؤولية جحد الأديان أو الارتباب فيها، ولذلك ينبغي فك الارتباط بين الفلسفة والزندقة، لأن هذه الأخيرة لا تمت بصلة إلى الفلسفة الحق. فالذين ينكرون الشرع، الذي يوجب النظر العقلي بشهادة المعتزلة والأشعار والفلاسفة كابن رشد، ليسوا من الفلسفة في شيء بشهادة كبار الفقهاء كابن حزم الذي يصدق عليه قول الشاعر والفارس أبو فراس الحمداني في «روميته» التي نظمها عندما كان أسيراً في خرشنة والقسطنطينية:

سيد كرني قومي إذا جد جد هم وفي الليلة الظلماء يفتقد البدر

وفعلاً، فقد افتقدنا الإمام ابن حزم وأمثاله من فطاحلة وصناديد علمائنا العظام في زمننا الذي يأبى أن يوجد علينا بـ «معدنهم» و«طيتهم»، وهو الشرط الذي لا مناص منه لفتح باب الاجتهاد، واستئناف التفكيك وتحطيط حواجز التعثر والتخبط والنهوض، وعودة أيام العز التي انتهت بعد أن انقطع خيرير وجريان نهر الإبداع الإسلامي، وتوقف قلب الحضارة الإسلامية عن الخفقان!. يقول الدكتور حسن حنفي وهو يديق

ناقوس الخطر، ويدعو إلى الاستعاضة عن سلبية الهمود والسكون والإنغلاق، بإيجابية الفعل والنهوض: "نحن لا نفكر منذ ألف عام، ولقد حاولت حركات الإصلاح الديني، الأفغاني ومحمد عبده، ورشيد رضا، وإقبال، والكواكي، وعلال الفاسي، الإصلاح لكن بشكل جزئي... أنا الآن أريد أشعريا جديدا، شافعيا جديدا، باقلا نيا جديدا، آمديا جديدا، ابن حزم جديدا، أي أن تتحرك الحضارة، وتأخذ دورة جديدة بكل ثقة، وبكل اطمئنان، ودون مزايدة من أحد على أحد"⁽¹⁸⁾.

الهوامش

- 1 - يذكرنا هذا الكتاب الذي يتناول فيه ابن حزم تاريخ الأفكار بالمعنى العقائدي هنا للأفكار، بكتاب مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين لأبي الحسن الأشعري قبله، وكتاب الملل والنحل لأبي الفتح الشهرستاني بعده.
- 2 - ابن حزم: الفصل في الملل والأهواء والنحل، الجزء الأول. تحقيق د. محمد إبراهيم نصر، د. عبد الرحمان عميرة. دار الجليل - بيروت - لبنان. ص 171.
- 3 - د. مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، لجنة التأليف والترجمة والنشر، الطبعة الثالثة، ص: 77.
- 4 - صاعد الأندلسي: طبقات الأمم، تحقيق حياة العبد بوعلوان، دار الطليعة للطباعة والنشر - بيروت - الطبعة الأولى شباط (فبراير) 1985، ص: 182.
- 5 - د. محمد عابد الجابري: تكوين العقل العربي، المركز الثقافي العربي، الطبعة الرابعة أيلول 1991، ص: 47.
- 6 - لقد أحرقت كتب الإمام ابن حزم، وتزعم أبو الوليد الباجي، أحد أئمة فقهاء المالكية، حملة التشهير به بعد أن قلبت له الدنيا ظهر الجفن. فتوفي وفي نفسه شيء، من حتى.
- 7 - Watt (W.Montgomery): The Majesty that Was Islam, the Islamic World, 661-1100, SIDG WICK & JACKSON, London, 1974, p:136.
- 8 - د. عبد الرحمان بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، الناشر وكالة المطبوعات، الطبعة الرابعة 1980، ص: 160.
- 9 - المرجع نفسه، ص: 161 - 162.
- 10 - فريد الدين العطار النيسابوري: منطق الطير وترجمة د. بديع محمد جمعة، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، 1996 م - 1416 هـ، ص: 436 - 437.
- 11 - د. عبد الرحمان بدوي: التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين، (سبق ذكره)، ص: 161.
- 12 - أبو حامد الغزالي: المنقذ من الضلال ومعه كيمياء السعادة والقواعد العشرة والأدب في الدين، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى 1408 هـ 1987 م، ص: 44.

- 13 - ذلك ما يشير إليه د. عبد الرحمان بدوي. في التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية، (مرجع سابق)، ص: 159.
- 14 - د. علي سامي النشار: نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام، الجزء الأول، دار المعارف الطبعة الثامنة، ص: 159.
- 15 - أبو نصر الفارابي: إحصاء العلوم، قدم له وشرحه وبوبه د. علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، الطبعة الأولى، ص: 27.
- 16 - أحمد بن محمد المقرئ: نفع الطيب من غصن الأندلس الرطيب، حققه د. إحسان عباس، الجزء الأول، دار صادر - بيروت، 1408هـ - 1988م، ص: 221.
- 17 - د. سعيد بن سعيد العلوي: مقال (الفكر الأخلاقي - السياسي الأشعري والثقافة اليونانية)، ضمن أعمال ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 5، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة محمد الخامس، الرباط، منشورات مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء، 1405هـ - 1985م، ص: 190-191. وانظر تأكيده على ذلك أيضا في كتاب الخطاب الأشعري: مساهمة في دراسة العقل العربي الإسلامي، دار المنتخب العربي للدراسات والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى 1412هـ - 1992م ص: 12 - 13 - 14 - 15 - 241.
- 18 - د. حسن حنفي: مقال (تجديد علم الكلام: الأسس، الدوافع، والغايات)، وهو عبارة عن حوار أجرته معه مجلة المنطق، العدد المائة والعشرون، ربيع - صيف 1998م - 1419هـ، ص: 64.