بعض مظاهر الحياة الفكرية فى المشرق الاسلامى فى القرن الخامس الهجرى

د. أميمة أحمد السيد(*)

مقدمة:

رغم الصراعات السياسية، فقد بلغت النهضة الفكرية ذروتها فى المشرق الاسلامى في القرن الخامس الهجرى وشملت الميادين الأدبية و العلمية. وحفل العصر بالعديد من رجال الفكر و العلم والأدب. ممن ساهموا في اثراء الثقافة

و الفكر، وإغناء التراث الحضاري الإسلامي.

ويحاول هذا البحث القاء الضوء على بعض مظاهر الحياة الفكرية فى المشرق الاسلامى فى القرن الخامس الهجرى، وينقسم البحث الى تمهيد نعرض فيه للتأثير المتبادل بين الحضارتين العربية و الفارسية وأثره العميق فى اثراء الحضارة الاسلامية.

كما يتناول البحث فى ايجاز الأوضاع السياسية فى المشرق الاسلامى خلال القرن الخامس الهجرى، ثم نركز على التيارات الفكرية و المذهبية فى ذلك القرن كما نتعرض ببعض التفصيل لتعدد العلماء و تنوع علومهم، فنتناول بالتحليل علم الكلام والأشاعرة و الشيعة و الصوفية و الفلسفة.

وقد وقع اختيارنا – من باب التركيز– على دراسة نموذجين بارزين من علماء و مفكرى هذا القرن و هما نظام الملك الوزير السلجوقى و الامام ابى حامد الغزالى، حيث نعرض لحياتهما وانجازتهما والدور االكبير الذى لعبه كل منهما فى اثراء الحياة الفكرية فى ذلك القرن.

وينتهى البحث بخاتمة نعرض فيه أبرز ما وصلنا اليه من نتائج.

(*) مدرس التاريخ الإسلامي – كلية الآداب– جامعة سوهاج.

تمهيد:

ونحن بصدد الحديث عن دراسة التأثير المتبادل بين الحضارتين العربية و الفارسية فى ظل ظهور الاسلام و تأثيره على الحياة الفكرية فى المشرق الاسلامى فى القرن الخامس الهجرى فى الحياة الفكرية الإسلامية، يجب أن نشير إلى بعض جوانب التأثير العربى فى الثقافة الفارسية، مما جعل لها تلك المكانة الفكرية التى أثرت فى حضارة القرن الخامس الهجرى. وأيضاً كيف أثر الفرس فى العرب، فامتزاج العقليتين –العربية والفارسية– قد شيد هذا الصرح الضخم من الثقافة العربية التى نشأت على يد أعلام من العرب يحملون أصلاً فارسياً، كان لهم نتاج فكرى وأدبى لا يستهان به، أثرى الدراسات الفكرية والأدبية.

من ثم فإن انتقال الثقافة العربية وثراءها على هذا النحو الى الأراضى الفارسية، كان لابد له من عوامل أو أصول ممهدة تاريخية وفكرية، ادت الى الإزدهار الفكرى والأدبى الذى يتمتع به علماء الفرس، وقد اهتم الباحثون بهذه العوامل المؤثرة فذهبوا إلى أن "من يعتزم تأليف كتاب فى اللغة الفارسية وأدابها، لرجال اللغة العربية وأدابها، ليس فى حاجة إلى أن يجهد نفسه فى تبرير عمله، فإن العلاقة بين الفارسية والعربية لم تكن موضع شك أو تساؤل بين علماء اللغات، كما لم تكن العلاقة بين الثقافتين الفارسية والعربية موضع شك أو تساؤل بين علماء التاريخ"(١).

وقد توطدت العلاقة بين العرب والفرس قبل الفتح الإسلامى ونشأت على أثر هذه العلاقة كثير من المعارف، فقد اشتد الاختلاط بين العرب وغيرهم من الأمم التى سبقتهم إلى الحضارة، فلم يقف هذا الاختلاط عند المجاورة والمعاشرة والحديث والتقليد، وإنما تجاوز هذا كله إلى ما هو أشد منه وأقوى أثراً فى الحياة المادية والمعنوية، تجاوزوه إلى المصاهرة والتوالد من جهة، وإلى الاختلاط العقلى الخالص من جهة أخرى، فنشأت أجيال ساهمت فى نقل آثار الفرس والهند واليونان فى الحكمة والموعظة وفى الفلك والنجوم والسياسة والأخلاق وفى العلم والفلسفة"(٢).

ومن ثم فإن الاتصال القديم بين العقليتين -الفارسية والعربية- كان له أعمق الأثر فى ترسيخ العربية فى المدن الإيرانية المجاورة للعرب، وكذا الحال بالنسبة للعرب المجاورين للفرس.

لكن الذى يعنينا من هذه الصلات هو الآثار التى تتصل بالحضارة وخاصة الناحية الثقافية. فقد كان التقاء الثقافتين وليد صلات قوية قديمة بين العرب والفرس من قبل الإسلام، وذلك عن طريق الهجرات المستمرة بينهما فقد هاجر إيرانيون فى الجاهلية الى بلاد العرب، كما هاجر العرب إلى بلاد الفرس للتعلم والتعليم وأثروا فى لغة أهل ايران من ناحية الألفاظ والمفردات العربية. ولكنها ظلت محدودة الأثر حتى كان الفتح الإسلامى الذى مهد لتأثير عميق، تغيرت به الروح الإيرانية فى كثير من خصائصها الفكرية والأدبية والعقيدية(٣).

غير أن الصلات كانت التى بين الثقافتين لم يتعمق أثرها إلا بعد الفتح الإسلامى وتمكن المسلمون من السيطرة على الأراضى الفارسية و"إذا استعرضنا تاريخ إيران منذ الفتح الإسلامى، فإننا نجد أن الفتح الإسلامى قد بدأ عام ١٣هـ. وكانت ايران تعانى فى ذلك الوقت من الفساد والظلم تحت حكم الساسانيين، فكان الفتح الإسلامى نقطة تحول فى تاريخ إيران، وفى جميع مظاهر حضارتها، إذ وجد الإيرانيون فى الإسلام سماحة وعدلاً ومساواة بين الطبقات وهو الأمر الذى لم يألفوه فى عهد الساسانيين، فاقبلوا على اعتناقه طائعين، وأخذوا يتعلمون اللغة العربية، فانتشرت اللغة العربية فى إيران انتشاراً واسعاً(٤).

لذا فقد كان دخول الإسلام إيران أحد الأسباب القوية التى ساعدت على بسط نفوذ اللغة العربية، لكونها لغة القرآن الكريم، فأصبحت اللغة الرسمية والأدبية للدولة الإسلامية، بل وصل إلى درجة أن بعض الخلفاء حاولوا أن يقضوا على الفارسية فى إيران، وأصبحت لغة القرآن لغة الإدارة والعلم والدين والشعر المعبرة عن كل فكرة ولما نشأت الدويلات المستقلة ظهرت الفارسية فى الطبقات الشعبية، حيث لم يكن فى الإمكان أن تستأصل منها، ثم وجدت سبيلها بعد ذلك إلى البلاط والأدب. ومما لا ريب فيه أن الشعراء كانوا يعتزون بالنظم العربية، واستخدام أوزان شعر الصحراء غير أنهم

بدءوا يصبون اللغة الدارجة فى قالب الشعر العربى، وبذلك نشأت ثقافة عربية اسلامية فى ايران (٥).

ومن ثم فقد أصبح الفرس بفضل الإسلام، أصحاب حضارة مزدهرة متعددة الجوانب بعيدة الآثار، يشيد بها الدارسون ، وبفضل الاسلام ازدادت صلات العرب و الفرس و التقوا فى صلة النسب، وأخذ الامتزاج بين الحضارتين يزداد على مر الأيام إلى أن تألفت بين العرب والفرس أمة واحدة، هى الأمة الإسلامية. واتخذ الفرس اللغة العربية لغة لهم، فصار اندماجهم فى العرب تماماً، حيث التقت الثقافتان العربية والفارسية واندمجتا اندماجا تاما، و من الأدلة على ذلك أن العباسيين كانوا يختارون وزراءهم من الفرس. ومع أن الصلات بين الفرس والعباسيين كانت تتفاوت حسناً وسوءاً، الا أنها ساعدت على اتصال العرب بالفرس وامتزاج الثقافتين العربية والفارسية، فأخذ الفرس بثقافة العرب فى شتى النواحى، وأصبحت لغتهم فى التعبير الأدبى والتعبيرالعادى (٦).

وقد كان هذا التفاعل والاندماج بين الثقافتين مؤدياً إلى ازدهارهما ونموهما عند الفريقين ومن الطبيعى أن تؤدى هذه الحركة الفكرية فى هذا العصر إلى التزاوج بين العقول، والتداخل بين الثقافات، فأقبل الفرس على تعلم القرآن وعلوم العربية، فى حين بدأ العرب يتطلعون إلى ثقافات الفرس وغيرهم ليمزجوا بها تراثهم (٧).

وللإسلام أثر بالغ فى الحياة العقلية للمسلمين، وبفضله نشأت بين المسلمين من عرب وغير عرب وحدة فكرية رائعة، ومن آياتها علوم التفسير والحديث والفقه والسير والمغازى أو علم التاريخ. والإسلام يحث على النظر والتفكير فى الكون، وفى ظواهره المختلفة، فأدى ذلك إلى الاشتغال بالعلوم الكونية على اختلافها، وهى الجغرافيا، والكيمياء، والطبيعة، والفلك، والطب، والرياضيات. و بذلك نرى أن الإسلام هو الينبوع الأول والأعظم للثقافة الإسلامية، وهو الذى انطبعت حياة المسلمين بطابعه، سواء كان ذلك فى نظمهم العامة والسياسية والإدارية والمالية وأحوالهم الخاصة والعامة، أو فى فنونهم وآدابهم(٨).

وتركيزنا فى هذا البحث على العلوم الدينية والكلامية التى استكملت أسباب نضجها وتعددت فروعها، واستقرت أحكامها و التى أثرت فى الحياة السياسية فى المشرق الاسلامى فى القرن الخامس الهجرى.

لأوضاع السياسية فى المشرق الاسلامى فى القرن الخامس الهجرى:

كانت الدولة الإسلامية حين وفاة هارون الرشيد (١٩٣هـ) قد بلغت أوج قوتها. وكانت اذا استثنينا الأندلس وبعض بلاد المغرب مكونة من وحدة واحدة تخضع خضوعاً تاماً للخليفة فى بغداد، هو الذى يعين ولاتها، وإليه يجبى خراجها،وإليه ترجع فى إدارتها وقضائها وجندها وحل مشاكلها وتدعو له على المنابر وتضرب السكة باسمه ونحو ذلك من مظاهر السلطان(٩).

ولكن ما لبثت الدولة الإسلامية بعد قليل من خلافة الأمين أن أصيبت بنكسة، حيث نشب نزاع بين الأمين وأخيه المأمون تطور إلى حرب كل منهما للآخر، مما ترتب عليه تدهور فى ميزانية الدولة وعجز فى إيرادها، واشتعال الحروب والفتن والقلاقل، وأختل الأمن فى بغداد إلى درجة الفوضى وو ثب الفجار على أهل الصلاح، وساءت أحوال الناس، كما أنها أجهدت من شدة الحصار، فقطعت عنها المؤن وارتفعت الأسعار، وقد ضربت بغداد بالمجانيق وانتشرت فيها الحرائق، وكثر الخراب والهدم، مما أدى إلى ضياع محاسن بغداد العظيمة(١٠).

وتدل هذه الاضطرابات على أن عهد المأمون وان كان من أزهى عهود العصر العباسى الأول من الوجهتين المالية والسياسية الا انه كان أقل استقرارا من عهد الرشيد ومن سبقه.

فمنذ أواخر القرن الثانى ومستهل القرن الثالث الهجرى، تفككت الدولة العباسية، واستقل الولاة نتيجة عدة سياسات اتبعتها الخلافة منها: ازدياد نفوذ الأتراك الذين سيطروا على الخلافة سيطرة تامة، فضعفت سلطة الخليفة. كما ضاعت هيبة الوزراء؛ لتدخل الأتراك فى تعيينهم وعزلهم، حيث تضاءل شأن الوزراء وأصبحوا يخشون على أنفسهم من بطش الأتراك،وانحصرت الوزارة فى أسر معينة مثل أسرة آل خاقان التى تولى منها منصب الوزارة أربعة وزراء فى سبعين عاما. حتى جاء عهد الراضى

الذى اسند كافة شئون الدولة إلى أحد كبار القواد ولقبه أمير الأمـــراء، فلـــم يبق للوزير سوى الاسم من غير حكم ولا تدبير، واتجهت السلطة فى الدولة نحو الانحلال بسرعة كبيرة لتدخل النساء والخدم فى أمـــر الدولـــة. وازداد نفوذ أمراء الأقاليم، واتسعت سلطاتهم فى إدارتهم فى أقـــاليمهم الداخليـــة، خاصة الشئون المالية(١١).

وكان من أثر انغماس الخلفاء فـــى التـــرف، واســـتخدامهم الحجـــاب واعتمادهم على وزرائهم فى إدارة شئون الـــبلاد، أن زاد نفـــوذ الـــولاة – وسيطروا على الموظفين سيطرة كاملة. بعد أن كـــان الخلفـــاء العباســـيون الأوائل يحرصون على الإنفراد بالسلطة، فكانوا هم الـــذين يعينـــون عمـــال الخراج والقضاة، وأصحاب الشرطة والحسبة، وكان كل من هـــؤلاء يتمتـــع بنفوذ قوى فى الولاية، مما أوجد نوعاً من التوازن قوى نفوذ الخلفاء علـــى الأقاليم، وامتدت سيطرة الولاة على المناطق التى يحكمونها(١٢). ممـــا أدى بالخلافة إلى أتباع نظام الإقطاع؛ أى إقطاع الأقاليم إلى الولاة الذين اتخـــذوا لهم نوابا على هذه الأقاليم فى مقابل أن يحمل هؤلاء النواب الأمـــوال إلـــى الولاة ويدعون لهم على المنابر، كما يُدعى للخليفة. ولـــم يراقـــب الخلفـــاء نواب الولاة، فلم يكن من العسير على نائب الوالى أن يستقل بالبلاد، مثلمـــا حدث فى عهد أحمد بن طولون الذى سيطر على مصر (١٣).

وكان من أثر ازدياد سلطات الولاة واستقلالهم أن اتجهوا إلى توريـــث أبنائهم الحكم، فأدى ذلك إلى تمتعهم بسلطات لم يتمتع بها من ســـبقهم مـــن حكام، فقد استطاع الطاهريون الاحتفاظ بإقليم خراسان وتوارثوه مـــن ســـنة ٢٠٥هـــ إلى سنة ٢٦١هـــ(١٤).

وقد حدث تحول فى النظام الإدارى، فبعـــد أن كـــان الـــولاة يتمتعـــون بالنيابة العامة عن الخليفة نجد أن بعضهم يستولى على الأقاليم التابعـــة لـــه قهراً لقوة نفوذه،ولم يكن على الخليفة – آنذاك – إلا أن يسارع إلى الموافقة كما وجدنا يعقوب بن الليث الصفار (٢٥٤- ٢٦٥هـــ) يـــستخدم العنـــف للوصول إلى السلطة مما دفع الخليفة المعتمد إلى الموافقة على عمرو بـــن الليث الصغار خلفاً لأخيه يعقوب اتقاء شره وإبعاداً لخطره وجلباً لطاعته. و قد أطلق على هذا الوضع الجديد "إمارة الاستيلاء"(١٥).

وهكذا أقرت الخلافة العباسية بالسلطة اللامركزية للإمارات، وأن تتمتع بالاستقلال الذاتى، على أن يكون ذلك الاستقلال فى إطار من التبعية والولاء للخلافة. وبفضل هذه السياسة تمكنت الخلافة من الاحتفاظ ببعض الأقاليم التى ترتبط مع الخلافة بعلاقة المولاة مع الاحتفاظ باستقلالها داخلياً(١٦).

ومع القرن الرابع الهجرى تفككت الدولة الإسلامية، وظهرت اللامركزية السياسية فى الدولة الإسلامية. غير أن الروح الاستقلالية لم تقف عند هذا الحد بل ازدادت النزعات الاستقلالية – آنذاك – مما أدى إلى انقسام وحدة الدولة الإسلامية، وفقدت الخلافة كل سيطرة فعلية وروحية أو إدارية على الأقاليم التابعة لها، وقامت الدولة المستقلة وأخذت الخلافة تفقد سلطانها على الأقاليم البعيدة عنها وغيرها تدريجياً حتى أصبحت أقاليمها التى لها فيها نفوذ حقيقى لا تزيد عن عدة ولايات أو أقاليم هى: "مصر، والشام، والبصرة، والأهواز، والرى،وفارس، وأصبهان، والثغور، بل أن بنى بويه تمكنوا من الاستيلاء على خراسان، وفارس وأخرجوهم من حكم الخلافة تماماً. ثم جاءت الخلافة الفاطمية وانتزعت مصر، والشام...(١٧) وغيرها.

وهكذا أصبحت أقاليم الدولة الإسلامية اما تحت حكم أمير دولة الخلافة وتسمى بها، واما تحت وال قوى يدين بالطاعة للخلافة العباسية، ولكنه يتمتع باستقلال داخلى كبير فى إقليمه، وفى الوقت نفسه تابعاً لها تبعية قائمة على ما يسمى باللامركزية السياسية ومن هذه الإمارات التى اتبعت رابطة اللامركزية السياسية البويهيون والسلاجقة الذين أصبحوا الحكام الفعليين للدولة العباسية فى القرنين الرابع والخامس الهجريين(١٨).

وقد استطاعت المعارضة الشيعية فى الوقت نفسه أن تجد فرصتها بعد أن ضعفت الخلافة العباسية أن تستكمل مقومات وجودها، ثم تتوسع فى انتشارها، فلا يقتصر نشاط الشيعة فى مركز قوتها مدينة الكوفة، وإنما امتدت إلى أنحاء أخرى من الأقاليم الشرقية والغربية. فقد وجد الناقمون والمعارضون للخلافة العباسية من الأسباب السياسية والاجتماعية ما جعلهم يلتفون حول العلويين، وانضم إليهم كذلك من كانوا يضمرون فى نفوسهم شعوبية حاقدة على خلافة العرب، التى كانت تمثلها آنذاك الخلافة العباسية

مؤكدة على بقائها كخلافة متزعمة للعنصر العربى والمذهب السنى(١٩). وتمكن الشيعة من إقامة خلافة فاطمية شيعية فى أواخر القرن الثالث الهجرى امتدت أملاكها فى الشمال الإفريقى ومصر، والشام، وانتشر دعاتهم فى أماكن متعددة من بلاد الشام والكوفة وواسط وبغداد نفسها وإيران. ثم وصل الأمر بالشيعة أن تحكموا فى مقاليد الأمور بمركز الخلافة عن طريق البويهيين (٣٣٤- ٤٤٧هـ) (٢٠).

التيارات الفكرية والمذهبية فى المشرق الاسلامى فى القرن الخامس الهجرى

هيأ خلفاء العصر العباسى الأول للحضارة الإسلامية كافة أسباب الحرية الفكرية. ذلك أن الدولة العباسية ضمت شعوباً ذات ماض عريق فى الحضارة، ولها اتجاهاتها الفكرية العريقة. ووجد الخلفاء العباسيون أن أفضل السبل لهضم هذه التيارات الفكرية العديدة هى اتاحة الحرية أمام أصحابها للتعبير عنها، واتخاذ تلك الحرية سبيلاً للاطاحة بالفاسد منها، وتنمية ما تثبت صلاحيته(٢١).

وكانت مجالس الخليفة المأمون العباسى مثالاً لهذه الحرية الفكرية. فقد كان هذا الخليفة مثقفاً ثقافة واسعة، متعمقا فى العلوم الدينية واللغوية والفلسفة وعلوم الأمم العريقة فى الحضارة. فجعل من مجالسه فى دار الخلافة ندوات علمية، تتناول كل فروع المعرفة، وساحات فى الوقت نفسه للجدل والمناظرة. وكانت الحرية فى تلك المجالس مكفولة لجميع الحاضرين، ويدلون بآرائهم دون خوف. وكان سلطان العقل هو الحكم على صحة الآراء ونبذ ما يتعارض منها مع الدين والعقيدة، أو ما يؤدى إلى الضلال. وأتاحت هذه الحرية الفكرية للحضارة الاسلامية أن تقف على كنوز الحضارات القديمة، وأن تستفيد مما وصلت إليه تلك الحضارات من تقدم(٢٢).

و قد عانت الخلافة العباسية من الضعف فى مركزية حكمها منذ القرن الثالث الهجرى، وكان نتيجة ذلك الضعف ظهور خلافتين فى العالم الإسلامى بجانب الخلافة العباسية وهما: الخلافة الفاطمية والخلافة الأموية فى الأندلس، مما أدى إلى استمرار الضعف والتقسيم فى أجزاء الدولة العباسية

وانتشار القوى المحلية التى انتهجت كل منها شخصية سياسية وذاتية فكرية بها. وعاصر تعدد القوى السياسية فى العالم الإسلامى تعدد التيارات الفكرية(٢٣).

وبينما كانت الحرب سجالاً عبر الحدود، كانت فى الداخل نهضة فكرية تشتعل حينا باسم الدين أو باسم العلم حينا آخر.

ولم تعد بغداد بوصفها عاصمة الخلافة وحدها قبلة المفكرين والعلماء، وإنما شاركتها هذه المكانة تبعاً لتنوع التيارات والمذاهب عواصم أخرى فى العالم الإسلامى أمثال القاهرة، وقرطبة، وبخارى، ونيسابور، وشيراز وغيرها. وكان القرنين الرابع والخامس الهجريين يعدان أزهى قرون الحضارة الإسلامية فى المشرق الإسلامى، من حيث النهضة العلمية، ولعل مرجع ذلك إلى التنافس الذى نشأ بين أصحاب الإمارات حينئذ، فقد مضى كل منهم يجهد جهداً بالغاً فى أن يضم حوله علماء العصر يزدان بهم بلاطه وتزدان بهم دولته وكى يبعثوا فى شباب الدولة الطموح إلى تحقيق ما لم يحققه العلماء قبلهم(٢٤).

كانت التيارات الفكرية التى انتشرت فى القرن الخامس الهجرى امتدادا للتيارات الفكرية التى كانت موجودة بالقرن الرابع الهجرى. وهو القرن الذى ازدهر فيه الفكر الإسلامى فى شتى نواحيه نتيجة للاحتكاك الفكرى بين الفرق والمذاهب المختلفة: كالاحتكاك بين أهل السنة والمعتزلة، وبينهما وبين الشيعة، والاحتكاك بين الفقهاء والصوفية، أو بينهم وبين الفلاسفة، فهذه الاحتكاكات سببت نشاطاً عجيباً فى الحركة العلمية، إذ كان كل فريق يرى أن يتسلح أمام الخصوم بكل الوسائل حتى يتغلب عليهم(٢٥).

علم الكلام:

تعرض المجتمع الإسلامى لهزة عنيفة، بعد مقتل عثمان بن عفان، وما تبع ذلك من البيعة لعلىً بن أبى طالب، واتهامه بالتستر على قتله عثمان، وخاض المسلمون حرباً ضارية، ثم حدث التحكيم الذى رفض الخوارج نتائجه، وخرجوا على علىً بن أبى طالب رافعين شعار "لا حكم إلا لله"، وهى من ابرز أفكار الخوراج قضية مرتكب الكبيرة والتى أصبحت مطروحة

للنقاش ، وتحرج البعض من العمل بهذا على الصحابة الأجلاء الذين رفعوا سيوفهم فى وجه بعضهم البعض، ومن ثم توقفوا عن الحكم، وأرجأوا ذلك إلى الله فعرفوا بالمرجئة. واستمر النقاش مفتوحاً حول هذه القضية فى كثير من حلقات الدرس فى أنحاء العالم الإسلامى، ومن بين هذه الحلقات حلقة الحسن البصرى بمدينة البصرة، ويحكى أن رجلاً سأل الحسن عن حكم مرتكب الكبيرة، فانبرى واصل بن عطاء للرد على السائل، وحكم بأنه فى منزلة بين الإيمان والكفر(٢٦).

وهناك قضية أخرى أبرزتها الظروف السياسية التى عاشها المجتمع الإسلامى بعد أن تسلم الأمويون زمام الأمور، وحولوا الخلافة إلى ملك وأشاعوا بين الناس أن ما حصلوا عليه إنما حدث بقضاء الله وقدرة، واستمروا فى تبرير مظالمهم بهذه الحجة تهدئة للنفوس، وتخديرا لها، وقد دفع ذلك بعض المفكرين من أمثال الحسن البصرى – كما تذكر بعض الروايات(٢٧) – ومعبد الجهنى، وغيلان الدمشقى إلى القول بحرية الإرادة الإنسانية حتى يحملوا الأمويين نتائج أعمالهم. وبذلك مهد هؤلاء الأسلاف من القدرية الطريق أمام المعتزلة لتبنى هذا الرأى، حتى شكل فى النهاية أصلاً من أصولهم وهو العدل(٢٨).

واتسعت حركة الفتوح الإسلامية، واختلط العرب المسلمون بغيرهم من أصحاب الديانات والمذاهب الأخرى الذين أخذوا يثيرون قضايا ومشكلات فى مواجهة الفكر الإسلامى، وكان أكثرها يتعلق بالمتشابه من القرآن، وهنا بدأ جوهر عمل المعتزلة يتطور إلى مناهضة أعداء الإسلام والطاعنين عليه، وأخذ المعتزلة يتسلحون بما تسلح به خصومهم من دراسة الفلسفة وغيرها(٢٩).

ذلك أنه فى أوائل القرن الثانى الهجرى ظهر أثر من دخل فى الإسلام من اليهود والنصارى والمجوس، فأسلم كثير من هؤلاء لكن رؤوسهم ظلت مملوءة بمعتقداتهم القديمة، ولم يزد عليهم إلا النطق بالشهادتين، فسرعان ما أثاروا فى الإسلام المسائل التى كانت تثار فى دياناتهم، وكانت هذه الديانات التى ذكرناها قد تسلحت من قبل بالفلسفة اليونانية والمنطق اليونانى، ونظمت طريق بحثها وتعمقت فى ذلك، فهاجموا الإسلام، وهو

الدين الذى يمتاز ببساطة عقيدته، فأثاروا حوله الشكوك ولم يكن الذين أسلموا هم الذين فعلوا ذلك فقط، بل كانت البلاد الإسلامية مملوءة بذوى الديانات المختلفة الذين ظلوا على دينهم. وكان منهم كثيرون فى العصر الأموى، يشغلون ممن أثاروا مسألة القدر على هذا النمط الفلسفى، وكانت معروفة فى دياناتهم، وأثاروا مسألة صفات الله وخلق القرآن ولها نظير فى النصرانية، وأثار الزرادشتية كثيراً من مسائلهم. وكل ذلك دعا المعتزلة أن يتسلحوا بسلاح عدوهم فجادلوهم جدالاً علمياً، وردوا هجمات القائلين بالجبر والمنكرين لله، وما أثاره اليهود والنصارى والمجوس من شكوك، ونشطوا لهذا العمل نشاطاً بديعاً(٣٠).

كما نشطت حركة الترجمة فى العصر العباسى الأول، خاصة فى عهد المأمون، وترجم إلى العربية كثير من كتب الفلسفة اليونانية، فأخذ المعتزلة يتسلحون بما تسلح به خصومهم من دراسة هذه الفلسفة وغيرها، ونهجوا فى فكرهم نهجاً عقلياً، إذ كان من الصعب عليهم أن يجادلوا غير المؤمنين بنصوص دينية لا يقرون بها. وقد تحدد هذا الاتجاه الكلامى الفلسفى عندهم وظهر بوضوح، وكان من أشهر من استخدم الفلسفة فى هذا العصر؛ أبو الهذيل العلاف (ت ٢٣٥هـ) وتلميذه إبراهيم النظام (ت ٢٣١هـ)، وبذلك قدر للمعتزلة أن يتم على أيديهم وضع الأسس الأولى لعلم الكلام(٣١).

وساعد على انتشار فكر المعتزلة وقوف الخلافة العباسية فى حقبة من تاريخها – وهى الفترة التى بدأت بحكم المأمون وانتهت بعهد الواثق– ففرضته كمذهب للدولة، وضربت على أيدى المعارضين له حتى لو كانوا من أهل السنة وفقهائها(٣٢). فنشط فكر المعتزلة فى تلك الفترة وكثر أتباعه، وأمنوا على أنفسهم من سطوة السلطان واضطهاده. فلما تغيرت الدولة على المعتزلة فى عهد المتوكل (٢٣٢ – ٢٤٧هـ)، وأعاد الفقهاء السنة ومحدثيها صدارتهم وامتيازاتهم تراجع المعتزلة، وانطلقوا يمارسون نشاطهم الفكرى فى الخفاء خوفاً من الحرج أو العقاب، وظلوا ينتظرون الفرصة التى تعيد لهم ما كان لهم من امتيازات(٣٣). وبينما نشط خصومهم من رجال الحديث، وسلكوا طريقاً شططاً، فأصبح ظاهر النص عندهم أمراً ملزماً لا يمكن تأويله، حتى لو تناقض تناقضاً بيناً مع العقل والمنطق، وانتهوا إلى

نتائج خطيرة فيما يتعلق بمعرفة ذات الله وصفاته رمت بكثير منهم فى أحضان التجسيم والتشبيه معتقدين أنهم بذلك ينهجون منهج سلف الأمة الذين سلموا بالمتشابهات، ولم يخوضوا فى بحثها امتثالاً لما أمرهم به رسولهم(٣٤).

لقد انتهى الأمر ببعض رجال الحديث إلى أن اعتبرهم خصومهم "حشوية" يلتزمون بظاهر النصوص حتى لو رمت بهم فى أحضان التشبيه والتجسيم. وكان يمثل هذا الاتجاه بعض الحنابلة الذين اتخذوا من صمود أحمد بن حنبل – فى محنة خلق القرآن – تكئة لجمودهم فغلوا وأسرفوا ونسبوا للإمام العظيم ما هو منه براء(٣٥).

نشط علم الكلام مرة ثانية مع القرن الرابع الهجرى، هذا القرن الذى يعتبر بداية تحرر علم الكلام الإسلامى، الذى قام على أصول عدة منها التحرر من الفقه، بعد أن كان الفقه يهتم باستخدامه لتوضيح بعض المسائل أو العقائد الدينية، ويعتبر المعتزلة هم بادئى هذا الفصل بين علم الكلام، وعلم الفقه الإسلامى(٣٦).

ومع تعدد الإمارات فى المشرق الإسلامى، جعل أمراءها ووزارئها(٣٧) قصورهم ومجالسهم مسرحاً لطوائف كبيرة من علماء الكلام وتبناهم بعض الأمراء(٣٨)، ووصل المعتزلة فى عهد ضغرلبك السلجوقى عن طريق وزيره الكندرى(٣٩) الذى كان معتزليا الى ادارة شئون الدولة السلجوقية، مما أدى إلى كثرتهم وتنوعهم – و تنوع فرقهم – من بين معتزلة واشعرية وشيعة بفرقها وغيرها من الفرق التى اهتمت بالفكر والعقل والفلسفة والعلم فى الجدال النظرى القائم على فهم الأصول والمعتقدات والتشريعات الدينية، وقد وصل هذا الجدال – فى كثير من الأحيان – إلى تكفير بعضهم البعض، والجدير بالذكر أنه كان منهم "رجال فى جميع المذاهب الفقهية، حتى بين أصحاب الحديث الذين يعتبرون عادة ألد أعداء المتكلمين(٤٠) وفى جميع الأحيان يغلب علماء الكلام الجانب العقلى على الجانب الشعورى (٤١).

ولكن فقهاء السنة الذين فرض عليهم مواجهة فكر الاعتزال الذى يعتمد على منهج عقلانى فى فهم النصوص وتأويل النص بما يتفق والمنطق،

فحاول بعض هؤلاء الفقهاء – من السنة – التوفيق بين هذين التيارين: فكر المعتزلة وفكر السنة، فكان ظهور الأشاعرة الذين حاولوا انتهاج الوسطية بجعل العقل فى خدمة النص. وتمكن الأشاعرة بهذه الوسطية من نشر فكرهم فى العراق والشام(٤٢).

الأشاعرة:

يحسن بنا أن تتعرف إلى عقيدة الأشاعرة(٤٣) من خلال أقوال بعض المؤرخين مثل ما ذكره المقريزى عنهم فقال: "وحقيقة مذهب الأشعرى، أنه سلك طريقاً بين النفى الذى هو مذهب الاعتزال وبين الإثبات الذى هو مذهب أهل التجسيم، وناظر على قوله هذا واحتج لمذهبه. فمال إليه جماعة، وعدلوا على رأيه"(٤٤)، و أيد الأشعرى عقائد أهل السنة و السلف تأييدا اجماليا، فقد كان الحنابلة و المحدثون قائمين به غير مقصرين فيه، و تتجلى عبقريته فى أنه أقام البراهين و الدلائل العقلية و الكلامية على هذه العقائد، و ناقش المعتزلة و المتفلسفة بلغة يفهمونها، و أسلوب يألفونه و يجلونه، و بذلك أثبت أن هذا الدين و عقيدته الواضحة مؤيدان بالعقل، و أن العقل الصحيح يؤيد الدين الصريح، لا صراع بينهما ولا تناقض (٤٥).

وكانت هناك خصومة بين المعتزلة و الأشاعرة، زاد فى اشتعالها الصراع السياسى بين الوزير الكندرى المعتزلى الحنفى و أبى سهل ابن الموفق رئيس الشافعية بنيسابورعلى منصب الوزارة، وكان أبو سهل شافعيا أشعريا يجتمع حوله العلماء، فلم يسع الكندرى الا التنديد بالشافعية و الأشاعرة، حتى ينال من خصمه عند السلطان ضغرلبك ، و أستغل الكندرى المعتزلة فى حربه ضد الأشاعرة. و استطاع الكندرى ان يحقق هدفه السياسى الذى سعى اليه بعد أن حمل السلطان على اصدار أمره بالقبض على زعماء الأشاعرة فى خراسان، وكان أبو سهل بن الموفق بعيدا عن خراسان فلم يقبض عليه. وانما قبض على ابى القاسم القشيرى (ت ٤٦٥هـ) وآخرين، و مكثوا فى السجن ما يقرب من شهر، الى أن عاد أبو سهل الى نيسابور، فجمع رجاله و أعوانه، وهاجموا السجن وأخرجوا من فيه من الأشاعره، فأغضب هذا الأمر السلطان ضغرلبك، و أمر بالقبض على بن سهل و سجنه. (٤٦)

كانت هذه المحنة سببا فى مغادرة كثير من أعلام المذهب الأشعرى منطقة خراسان، كأبى القاسم القشيرى الذى كتب رسالة يشرح فيها ما نال الأشاعرة من البلاء و سماها " شكاية أهل السنة لما نالها من المحنة".(٤٧)

و مع هذا الاحتجاج من جانب العلماء و المفكرين فقد ظلت الفتنة قائمة، وظل علماء الأشاعرة مشردين عن أوطانهم حتى توفى السلطان ضغرلبك فى عام ٤٥٥هـ، وتولى ألب أرسلان السلطنة، و كان قد اتخذ لنفسه وزيرا شافعيا هو نظام الملك، فأكرم الأشاعرة و أحسن اليهم. (٤٨)

ومادمنا بصدد تبين أصول المذهب، فلابد من الرجوع أيضاً إلى ما قاله أستاذ الأشاعرة لهذا العصر أبو القاسم القشيرى لإيضاح مسائله الخلافية، حيث يقول بإثبات القدر لله خيره وشره، نفعه وضره، وإثبات صفات الجلالة لله، من قدرة، وعلم وإرادة وحياة وبقاء، وسمع وبصر وكلام، ووجه ويد (٤٩).

والذى يظهر لنا من عقيدة الأشاعرة أن الاعتزال يقوم على الاعتقاد فى ثلاثة مسائل هى خلق القرآن ونفى الرؤية وقدرة الإنسان على فعل الشر أما الخير فمن الله. وأن الأشعرية أذن هى القول بقدم القرآن ورؤيا الله والخير والشر منه وبقدرة قضاءه وقولهم فى مسألة خلق القرآن بين الحروف المنطقية والأصوات وبين معانيها بعد أن يكون جملاً وعبارات فالإرادة مخلوقة محدثة، والثانية قديمة أزليه قدم الخالق تعالى(٥٠). والفصل فى مسألة الإيمان بين المسلم والمؤمن، فمن ارتكب كبيرة كالزنا والسرقة والخمر، وهو مؤمن لا يكون كافراً، فلا يخلد فى النار(٥١)، ومن هنا نعلم أن مسائل الخلاف هذه إنما تدور حول الصفات، وأن الأشاعرة يسمون بالصفاتية لإثباتهم صفات الله تعالى القديمة(٥٢).

أما الجانب الدينى السياسى فإنهم قالوا بموالاة عثمان وعلى وتفضيل المقدم على المؤخر خلافاً لما قاله الخوارج بكفرهما،وأن كلاً من طلحة والزبير وعائشة مجتهد مصيب، خلافاً للمعتزلة والروافض. ومن ناحية العلاقة بين الرعية والإمام فقد أوجب الطاعة والخضوع وألزم بالدعاة والأئمة المسلمين بالصلاح والإقرار بإمامتهم وضلال من رأى الخروج عليهم(٥٣). وتثبت الإمامة بالاتفاق والاختيار دون النص والتعيين، أما

معاوية وعمرو بن العاص فإنهما بغيا على الإمام الحق – علىّ بن أبى طالب – فقاتلهم مقاتلة أهل اليقين، وأهل النهر وان الشراة هم المارقون على الدين وأن علي بن أبى طالب كان على الحق فى جميع أحواله والحق معه حيثما دار(٥٤).

وعد موقفه هذا توسطاً بين الطوائف الأخرى، واعتبر رأيه فى مسائل الخلاف اعتدالاً، لذلك مال إلى مذهبه عدد وفير من أعلام الفقهاء فى مختلف العصور، وكان من أشهرهم فى القرن الخامس الهجرى أبو بكر محمد الباقلانى من المالكية، أو المعالى الجوينى، وأبو إسحاق الشيرازى، والإمام الغزالى من الشافعية(٥٥) ولاعتداله كان مؤلفوا الطبقات من سائر المذاهب يرجعون له، فقيل أنه مالكى، وقيل حنفى، وقيل إنما كان شافعى المذهب، وحكى أنه كان حنبلى ثم تشفعه ورد عليهم "والحنابلة أحق بذلك حيث يصرح الأشعرى فى مناظرته معهم أنه على مذهب أحمد بن حنبل"(٥٦).

و قد ظهر اتجاه وسطى فى التفكير لا يقل فى استنارته وتفتحه عن تيار الأشاعرة، تصدى للمعتزلة و الشيعة(٥٧)، ونقصد به "الماتريدية" نسبة إلى أبى منصور حمد بن محمد الماتريدى الحنفى المذهب(٥٨)، الذى لا نعرف عن حياته كثيراً، ولكنه من أهالى سمرقند (ت ٣٣٣هـ). وتعتبر الماتريدية أكثر ميلاً فى استخدام العقل من الأشاعرة، وأن لم تصل إلى سعة انتشارها(٥٩).

ولم تكن مشكلة فقهاء السنة مقصورة على تيار المعتزلة كتيار فكرى، وإنما تجسدت على الساحة الفكرية فى القرنين الرابع والخامس الهجريين تيارات الفكر الشيعى، التى أصبحت تساندها قوى سياسية فى المشرق والمغرب(٦٠).

الشيعة:

لم يكن التشيع وليد القرن الخامس الهجرى أو الذى قبله وإنما كان نتيجة ظروف وملابسات عقيدية وسياسية معا حدثت بعد وفاة الرسول – صلى الله عليه وسلم – مباشرة، فقد مال جماعة من الصحابة المهاجرين من التابعين إلى امامة (علىّ بن أبى طالب) وأبنائه من فاطمة، وشاعت هذه الفكرة وعلقت فى النفوس على مر الأزمان، وصار لها أنصار ينادون بها،

ويذودون عنها حتى أصبحت خطر على الخلافة القائمة، وأصبحت تسعى للقضاء على المتشيعين بها، لأن التشيع فى جوهره دعوى لآل على وغيرهم من أسرة الرسول – صلى الله عليه وسلم –(٦١).

وكان من أظهر خصائص التشيع فكرة الإمامة، وأن الإمام قد منحته العناية الإلهية خصلتين لا نجدهما فى غيره: العلم والعصمة، لأنه وارث الرسول – صلى الله عليه وسلم – والحارس على تحقيق رسالته. وخالط هذه الفكرة بعض التخيلات الغامضة الغريبة، ونشطت الدعاية لها وبولغ فى تفسيرها والقصد منها وشاعت بين طوائف الشيعة على اختلاف نحلهم وتباعد موطنهم(٦٢).

وقد تشيع من أعلام المسلمين من أوتى حظاً وافراً من العلم ونصيباً كبيراً من الذكاء والفهم، يستطيع أن يفلسف المذهب ويعضده بالحجة والبرهان. حتى أتضحت خصائصه ومبادئه الأصول والفروع والكلام والفقه، ولقى من المناوئين له ما اضطر معتنقيه إلى التكتم والخفاء بدافع التقية تارة والإعلان والمجاهرة إذا أنسوا أمنا تارة أخرى(٦٣).

وقد لجأ الشيعة بحكم الظروف التى أحاطت بهم إلى نوع من المباطنة دعوها باسم – التقية – اما من التقوى والزهد، واما اتقاء الأذى والغدر، واشترك فيها السنة والشيعة على السواء، وأن اختلفوا فى شروطها وتطبيقها، إلا أن أكثر الخوارج قالوا: أن التقية لا تجوز، ولا قيمة للنفس والعرض والمال بجانب الدين. وبهذا التستر والتكتم صار التشيع وبالا على نفسه وعلى المذاهب الإسلامية الأخرى. فقد انتمى إليه من رجال الديانات الأخرى كثيرون وأدخلوا فى الإسلام وبخاصة التشيع منه أشياء من العقائد والفلسفات القديمة(٦٤).

ومن هنا اندّس في التشيع من المبادئ والطوائف المنحرفة عدد كبير وأخذت تعمل تحت ستار هذا الاسم، ومن هنا أيضاً تسربت إلى المذهب نفسه أحاديث مصطنعة، فنقلت إليه نظريات التناسخ والحلول من مذاهب غريبة عن الإسلام وفطرة العرب (٦٥).

وكان اختلاط مذاهب الشيعة شائكاً متعذراً بحيث أعجز الناقدين عن التفريق بينها والداعين لها. وكان التعصب الدينى أو دواعى السياسة

عاملين آخرين لعدم التمييز بين الصحيح والفاسد منها، والتحامل المقصود للنيل من بعض زعمائها. وقد بلغ التعصب المذهبى للشيعة أقصاه فى القرن الرابع الهجرى بسبب تعدد القوى السياسية الشيعية وغلبتها على كثير من مناطق العالم الإسلامى، فمن ناحية كانت الخلافة الفاطمية فى مصر تعمل على نشر مذهبها الإسماعيلى(٦٦) ومن ناحية أخرى تذكر لنا المصادر التاريخية(٦٧) أن دعاة الشيعة فى عصر البويهيين ارتفع صوتهم، وصاروا يجاهرون بشعاراتهم(٦٨).

ولما جاء السلاجقة بمذهبهم السنى وأصبحوا مسيطرين على الخلافة العباسية فى القرن الخامس الهجرى أنقلب الوضع، حتى بلغ التعصب ضد الشيعة أقصاه،(٦٩) و من المعروف أن أن الشيعة طوائف مختلفة متعددة لكنها مرتبطة ببعضها البعض(٧٠). فمنهم الرافضة والقرامطة والباطنية وأمثالهم(٧١).

وقد لعبت الباطنية كلفظ وجماعة دورا مهما فى حياة الناس فى المشرق الاسلامى على اختلاف طبقاتهم وتنوع أجناسهم ومذاهبهم ، وبلغت ذروة نشاطهم الفكرى والسياسى خلال القرن الخامس الهجرى، وتصدى لهم السلاجقة مستخدمين فى ذلك العلماء للرد على دعاواهم، وانتهى الأمر بالقضاء عليها على يد الأيوبيين فى مصر والشام (٧٢).

الصوفية:

بدأ التصوف فى صورته البسيطة على يد صحابة رسول الله – صلى الله عليه وسلم –، والتابعين ونشأ فى أحضان الكتاب والسنة، متمثلاً فى الزهد فى متاع الحياة الدنيا، والرضا منها بالقليل، والحرص على الخلق الفاضل، وقد نما هذا الاتجاه حين سادت نزعات القلق فى صدور بعض المسلمين، وهم يرون اندفاع الناس وتزاحمهم على حطام الدنيا فى العصر الأموى "فلجأوا إلى هذه المعانى يُعمقونها، ويجدون فيها الملجأ"(٧٣).

لكن التصوف فى هذه الفترة المبكرة لم يكن تصوفاً بالمعنى الاصطلاحى(٧٤) لهذه الكلمة الذى عرف فى نهاية القرن الثانى الهجرى، حين أخذ فى التطور بعد أن احتك العالم الإسلامى بالثقافات الوافدة المتمثلة

فى فلسفة اليونان وثقافة الفرس والهنود، والأفكار التى تسربت من أهل الديانات الأخرى(٧٥) فأصبح للتصوف الإسلامى قوالبه الفكرية، واصطلاحاته مثل الفناء والحلول وغيرها(٧٦).

كما انتشرت مدارس الصوفية فى مدن العالم الإسلامى، و قد ساعد على ذلك اتساع الدائرة الفكرية للتصوف التى يمكن أن تضم أبناء الفرق المتعددة من سنة وشيعة وغيرها، فنجد مثلاً أن هناك تشابهاً بين فكرة الحلول عند الصوفية، وتقديس الإمام عند الإسماعيلية الشيعة، مما يغرى بعض الشيعة إلى اعتناق فكر التصوف، إلى جانب أن الغاية عند المتكلمين والمتصوفة واحدة... هى معرفة الحق فأولئك يرونها عن طريق العقل والبرهان، وهؤلاء يجدونها بواسطة القلب عن طريق الوحى والإلهام، ولاختلافهما فى الواسطة، فقد اختلفا فى النتيجة، فقد توصل المتكلمون وعلى رأسهم الأشعرى إلى وحدة الذات الإلهية المستقلة. وانتهى المتصوفة وفى طليعتهم الحلاج(٧٧)، إلى أن وحدة الله شاملة وقال أولئك بفعل الله فى كل شىء وقال هؤلاء بوجوده فى كل شىء(٧٨).

وقد تأثر المسلمون بما قرأوه وسمعوه وشاهدوه، وبما فرضته عليهم حياتهم المعيشية وبيئتهم المحددة، فكان لهم من ذلك كله صوفية خاصة لها طابعها، ولها خصائصها ووسائلها، وأغراضها، مهما تأثرت بغيرها (٧٩). وإذا كان هناك من تأثير فى الصوفية فى الإسلام فإنما كان أكثر ما جاءها عن طريق الأفلاطونية.

ثم بدأ المتصوفة يتخذون التأويل طريقاً لهم للوصول إلى أغراضهم مثلما فعل كثير من الفرق فى آيات القرآن، وكان سبيلهم إلى ذلك فيما عبروا عنه بالارتياض أو مجاهدة النفس ويكون ذلك على مقامات أو مراحل تتدرج من التوبة إلى الصبر إلى التوكل ثم الرضى أى تزكية النفس، وكان الوصول إلى الاتحاد بالحضرة الإلهية أو الفناء فى الله، وهو ما عبروا عنه بالوصول إلى الحقيقة هو أقصى ما يصبو إليه الصوفى حيث يكون بذلك قد وصل إلى ما يعرف بالتجلى أو الكشف(٨٠).

ولم يكن من السهل على بعض الفرق والمذاهب قبول هذه الأفكار الصوفية التى جعلت الحقيقة من وجهة نظر الصوفية مقابلة للشريعة، فقد

وقفت المذاهب السنية بفقهائها تعارض ما تطور إليه الفكر التصوفى، كذلك رفض المعتزلة اتحاد المخلوق مع خالقه – الحلول – تلك الفكرة التى اعتنقها الصوفيون. وترتب على هذا الانفصام بين الشريعة والحقيقة أن كثير من الصوفية فى القرنين الرابع والخامس الهجريين أخذوا يبتعدون عن الشريعة ويرون أن أهل الحقيقة قد سقطت عنهم التكاليف، وأولوا العبادات تأويلاً باطنياً(٨١).

وفى القرن الخامس الهجرى، أصبح هناك كثير من العلماء من المتبحرين فى الصوفية والمشجعين لها، وممن اعتنق طريقها والانضمام إلى حلقاتها وأتباعها الإمام الغزالى(ت ٥٠٥ هـ) والقشيرى (ت ٤٦٥هـ) والجوينى (ت ٤٧٨هـ) والشيرازى (ت ٤٧٦هـ) وأمثالهم، وبذلك ظهرت من الفقهاء المتصوفة طبقة مستنيرة استطاعت أن تحول التصوف إلى منهج اجتماعى مرن قابل للتطور بعد أن كان نظاماً جامداً ضيق الأفق لا يقبل تحويرا ولا تبديلاً، وبذلك تطورت الصوفية فأصبحت بفضل هؤلاء الأعلام ايجابية ، بعد أن كانت تجريدية نظرية، وأصبح المتصوف يكد و يعمل ليأكل من عرق جبينه تعففاً عن أموال الآخرين، وتطور السلوك فأصبح موازنة بين متطلبات الجسد والنفس من غير إرهاق فى ملذة ولا إشباع فى تخمة أو حرمان من متعة، وهذا ما نستطيع أن نسميه بالنسك الايجابى، وهى ظاهرة لم تكن معروفة من قبل فى القرون السابقة، ولئن عرفت فلم تبرر وتذيع كما كان فى هذه الفترة، وبذلك كان متصوفة هذا العصر ليست فى شىء من صوفية الحلاج وابن عربى(٨٢)، وإنما هى صوفية رأت المال والآمال زائلة والجاه والمسرات آفلة فاتجهت بموجبها نحو الله ورأت الأعمال الصالحة باقية فتوجهت بجسدها نحو الدنيا. غير أن الذى لاشك فيه هو أن صوفية القرن الخامس الهجرى قد شملها الاجتهاد كما شمل التشريع ودخلها التحليل كما دخل الأصول، وصار التصوف مذهباً فى الحياة له قواعده وموضوعه وغايته، وسلوكاً له أسلوبه، ومعهداً له منهجه وتلاميذه وأساتذته. وكان من أبرز علماء هذه المدرسة أبو القاسم القشيرى صاحب الرسالة القشيرية التى عرفت باسمه(٨٣) وتناول المريدون رسالة القشيرى فى التصوف بالدرس

والإفادة، ومازالت حتى اليوم من أهم المراجع فى موضوعها وليست فى محافل الصوفية فحسب، بل نالت إعجاب المؤرخين كابن خلدون (٨٤).

وبالاضافة الى القشيرى فقد ظهر بعض الفقهاء مثل أبو إسحق الشيرازى عميد النظامية فى بغداد وأبو المعالى الجوينى رئيس النظامية فى نيسابور، ثم أبو حامد الغزالى. ومن الشعراء سنائى (ت ٥٤٥هـ) وعمر الخيام. ومن الباطنية ناصر خسرو وحسن الصباح، وأبو على النارمذى الخراسانى، و أبو سعد بن درست النيسابورى وهيبة الله بن عبد الوارث الشيرازى. وغيرهم(٨٥).

الفلسفة:

لم يعرف العرب الفلسفة إلا فى العصر العباسى الأول، بعد ظهور حركة الترجمة، وقد مهد لذلك وجود كتب فلاسفة اليونان منتشرة فى مناطق البحر الأبيض بين الإسكندرية وأنطاكية وحران(٨٦)، فضلاً عن أن المأمون وطد علاقاته مع ملوك الدولة البيزنطية وأتحفهم بالهدايا وأوقف الجهاد ضدهم، كل ذلك لكى يحصل على الكتب والمخطوطات، لاسيما كتب الفلسفة كما استعان المأمون بأمهر المترجمين، فقاموا بترجمة نصوصها عن اليونانية والسريانية واللاتينية وغيرها من اللغات(٨٧).

إذن فاليونانيون هم أساتذة العرب الأوائل فى الفلسفة، ولم تلبث كتب ارسطو طاليس وايند قليس وهرقليوس وسقراط وابيقور وجميع أساتذة مدرسة الإسكندرية من الفلاسفة أن ترجمت الى العربية (٨٨).

وفاق العرب أستاذتهم بسرعة فى جميع العلوم التى تقوم على الترجمة ولكن بما أن الفلسفة لم تقم حينئذ على التجربة وما إليها لم يتحقق للعرب فيها تقدما ملموسا.

حقا إن العرب قد استفادوا من تلك الفلسفات، وتقدموا فيها تقدماً ملموساً ، هذا إلى جانب وجود تأثيرات ثقافية أخرى كالهندية والفارسية، إلا أن العرب كان لهم الفضل فى القرون الوسطى عندما تمثلوا كثيراً من الحضارات التى اتصلوا بها، وقدموها للعالم فى صياغة عربية؛ جعلت أوربا

فى بداية نهضتها الحديثة، تدرك قيمة ذلك، وأثره فى تقدمهم، كما اهتدوا إلى فكر أجدادهم اليونانيين بفضل هذه الصياغة العربية(٨٩).

وكان من الطبيعى أن يلقى الفلاسفة بعض الاضطهاد والكراهية من الفقهاء الذين ربما أثاروا عليهم السلطة السياسية، فقد كان الحنابلة مثلاً يناهضون العلوم الفلسفية ولا يرون فيها طائلاً، ويهاجمون كل من اشتغل بها(٩٠)، إلى أن جاء القرن الرابع والخامس الهجرى، وافتتن العلماء فى هذه الحقبة بالفلسفة ولاسيما فلسفة اليونان وشغف آخرون بعلوم الدين، وتحمسوا له وبخاصة الأشعرى على مذهب الشافعى، واختلطت لديهم مشكلات الفلسفة بمسائل علم الكلام، فصار بنظرهم من يقول بخلق القرآن وأن الإنسان قادر على أفعاله، وبذلك يتهم الحنابلة أهل العقل وعلى رأسهم "أبو على بن الجليد" من المعتزلة و يتهجمون عليه (٩١). وقام فريق من هؤلاء برفع شأن الفلسفة على حساب الشريعة وأخذ فريق من أولئك يدعو لدراسة الفلسفة والمنطق واستعمالهما أداة ضد خصومهم كالغزالى. ودعا فريق آخر للتوفيق بين الشريعة والفلسفة لاعتقادهم بأن الغرض منهما واحد(٩٢).

وبذلك كان الدين هو الحافز الأول وله الفضل الأكبر فى نشاط هذه الحركة خلال القرون السابقة حتى نهاية القرن الخامس الهجرى، وبذلك ليس من صائب الرأى من يعلل لتلك الحركة بالسياسة وحدها، كما ليس من صحيح القول الزعم بأن الفلسفة فى هذا العصر إنما هى استمرار وتكرار لفلسفة العصور السابقة، وأن الغزالى فى تأليفه ولاسيما فى تهافته. إنما كان يعمل لنقض الفلسفة ولغرض الدفاع عن الدين فقط(٩٣).

وآية ذلك ابن سينا (ت ٤٢٧هـ)، أبو الحسن بن عبد الله، كان فى طليعة الفلاسفة الصوفية فى مطلع القرن الخامس الهجرى الذى يوازى أقرانه وسابقيه كأبى إسحاق الكندى (٢٥٦هـ)، والفارابى (٣٣٩هـ) والرازى(٣١١هـ) فى التفكير والتعبيرالفلسفى الرصين. وان كتابيه القانون والشفاء(٩٤) فى العلوم الفلسفية لتدلنا على ثراء ابن سينا وحصافة رأيه، ولاسيما بما قدمه لنا من بحوث عن الحواس الباطنية وعن النفس. وقصديته فى النفس بما تتضمنه من معان فلسفية قد بلغت الذروة

فى أسلوبها الجميل وتصويرها الرائع، ويعد – ول ديورانت – كتابىً الشفاء والقانون أرقى ما وصل إليه التفكير الفلسفى فى العصور الوسطى ومن أعظم البحوث فى تاريخ العقل الإنسانى(٩٥).

وان كان ابن سينا لا يميل إلى التقليد، ولذلك لم يتأثر بأقوال أبيه عن الإسماعيلية، وبقى يشتغل بمسائل الفقه والكلام والفلسفة، ولعله أول من حاول أن يوفق ليس بين الفلسفة اليونانية والسنة الإسلامية فحسب، وإنما بينهما معاً والصوفية (٩٦).

ونظرا لإقبال علماء العصر على الفلسفة بدراسة علومها، فقد شاعت فكرة التوفيق بينها وبين الشريعة فى القرن الخامس الهجرى(٩٧) ، مما أدى إلى ازدهار الحياة الثقافية فى وتعدد اتجاهاتها الفكرية وتنوع علومها.

تعدد العلماء وتنوع علومهم:

برغم الأحوال السياسية القاسية التى مربها المشرق الإسلامى، إلا أن الأمراء من بويهيين وغزنويين وسلاجقة قد اهتموا بالثقافة الإسلامية، وتنوع علومها وشجعوا على تطويرها. ومن ثم فقد لعبت التيارات والتحولات السياسية دوراً مهماً فى تطوير الثقافة الإسلامية. وقد انصب اهتمامهم على جمع التراث حتى لا يضيع وسط الأحداث السياسية، فكان التأليف الموسوعى المتنوع، كما اهتموا بالعلوم العقلية والمنطقية التى كانت سبباً فى الازدهار الثقافى والحضارى فى القرن الخامس الهجرى(٩٨).

لقد قامت حركة ثقافية واسعة النطاق فى المشرق الإسلامى، وقد بلغت العناية بالمعارف أن الحكام كانوا لا يولون المناصب الرفيعة إلا للأكفاء من العلماء، مثل ابن العميد و الصاحب بن عباد الذين تولوا الوزارة فى العصر البويهى و الكندرى و نظام الملك الذين تقلدوا الوزارة فى العصر السلجوقى.

و كان علماء المسلمين فى القرن الخامس الهجرى يقسمون العلوم إلى علوم العربية وإلى علوم الأوائل أو العلوم غير العربية، فأدى هذا إلى امتزاج الثقافات، فقد تثقف الفرس والهنود بثقافة عربية وانتجوا فيها، كما تثقف العرب بالثقافة اليونانية فكان نتاج ذلك ثقافة إسلامية متعددة فى العنصر ومتنوعة فى العلوم(٩٩).

وعلى هذا النحو اتسعت العلوم والمعارف ونشطت نشاطاً واسعاً فى المشرق الإسلامى بفضل علمائها المسلمين وما قاموا به من تفهم للعلوم التى استقوها من مختلف الثقافات التى انصبت وانصهرت فى بوتقة واحدة فى إقليم المشرق الإسلامى فتعدد العلماء وتنوعت علومهم وسوف نلقى الضوء على بعض علماء المشرق الذين أثروا فى تنوع الحياة الفكرية بنوع علومهم فى القرن الخامس الهجرى.

نظام الملك(١٠٠):

ان الذى يعنينا من حياة "نظام الملك" هو الناحية العلمية، ونشاطه فى سبيل مجتمع أفضل، وسعيه المتواصل لنشر العلم ومبادئ الإسلام، وبث روح الإيمان بالله واليوم الآخر فى نفوس الحاكمين والمحكومين ليشيع العدل، وتعم المساواة بين أفراد مجتمعه. لذا لن نتعرض لترجمته الرتيبة إلا بمقدار ما لها من علاقة فى حياته العلمية أو بما ستلقيه من ضوء على غامض جوانبها أو لبيان حادث وقع له ذى صلة بها.

وما كنا نظن لأول وهلة أن سيرة كسيرة نظام الملك على شهرته وكثرة ما كتب عن حياته وبعد وفاته، يشوب الاضطراب بعض جوانبها فيصل الخلاف فى سنى ميلاده ووفاته، ونسبة ومهبط رأسه ونشأته ، فقد توفى والده ولم يورثه مالاً أو عقاراً، وأنه كان رجلاً دهقانا فى أحدى القرى بنواحى طوس، ثم تردت حاله بعد أن كان جابيا لطوس من قبل حاكم خراسان لعجزه عن تحصيل الرسوم بسبب المعارك التى نشبت بين السلاجقة والغزنويين، ثم صار جانباً لدى جغربك داود سنة ٤٢٠هـ، وصاحب خراج فيها. حينما فتحها سنة ٤٢٩هـ(١٠١).

وقد يكون للنكبة المالية التى أرهق بها والده أثر على توجيهه الوجهة التى صار إليها. كما لعامل الفاقة أثر أخر فى تفرغه وانصرافه إلى التعليم، ومن ثم إلى تنمية مواهبه، ثم إلى بلوغه المركز الذى يأمله ويحلم به، وكان الوالد سعيداً بولده، على أننا ينبغى ألا نجهل دور أسرته فى توجيهه العلمى فإن أباه – كما عرفنا – كان دهقانا. "والدهاقين كانوا فى جميع العهود مثقفين إلى حد ما، ثم اشتغل موظفاً لجباية الخراج والجزية فى مدينة طوس

، وكان عارفاً بالفقه والحساب والمساحة، كما تحتم عليه "الآداب السلطانية" فى العهود الإسلامية حينذاك، وأن أخاه الشيخ عبد الله كان من مشاهير الفقهاء وترجمت له معظم الكتب التى تعنى بسيره العلماء(١٠٢).لذلك يمكننا القول بأن نظام الملك نشأ فى أسرة متعلمة كان لها الأثر الكبير فى تحفيزه نحو التعلم، كما كانت لمواهبه الفطرية أثر لا يقل عنها إدراك المعلومات والتوسع فى مجالاتها، تجلت فى قوة حافظته وصفاء ذهنه وحدة ذكائه(١٠٣).

نشأته التعليمية:

تحدثت الكتب التى عنيت بنظام الملك حديث الإجلال والإكبار عما أوتى من علم وبلغ من معرفة ، ليس فى علوم الدين كالفقه والحديث فحسب، بل فى العلوم العقلية كالحساب والمنطق، واللسانية كاللغة والنحو، بيد أن الذى يلفت النظر إغفال الكاتبين لمراحله الدراسية، إذ لم يعرض واحد منهم شيئاً عنه ولو موجزاً عن هذه المرحلة، وذلك لأن شهرته السياسية قد غطت على الجانب العلمى من سيرته(١٠٤).

ولم تستمر طفولة بنظام الملك كما نستنجها من الأخبار، أكثر من خمس سنوات حيث تتلمذ على يد أبيه، فأخذ يحفظه القرآن ويشرح له البسيط من آياته طوال خمسة أعوام، فلم يكد يبلغ الحادية عشرة حتى أتم حفظه(١٠٥). وهنا فكر الأب فى اختيار مدرس له، فعهد به إلى عبد الصمد القندوحى النيسابورى بطوس ، حيث ألقى عليه مبادئ تعليمه الأولى، فقرأ على يديه العربية ومقدار من الفقه، وسمع الحديث الكثير وهو لم يزل حدثاً(١٠٦).

وبعد أن قضى ما يقارب من عشر سنوات بطوس تضاعف طموحه، ولم يجد فيما يتعلمه ما يشبع رغبته ويحقق آماله، فأخذت أحلامه تؤرقه، وتملك عليه تفكيره، فغادرها إلى نيسابور بصحبة أستاذه وبرغبة من والدة حيث قدمه إلى الإمام "الموفق هبة الله النيسابورى" فشهد منه الرعاية والعطف حيث ألف خدمته وأنس مجلسه(١٠٧).

وهنا قضى نظام الملك ما يقارب أربعة أعوام فى تكملة دراسته، تلقى فيها علوم على يد أستاذه الموفق والتقى خلالها بزميله الخيام والصباح

وعاد الابن إلى أبيه فى طوس فخوراً بما وصل إليه من درجة علمية. ثم أستأذن والده فى السفر إلى "بخارى" لمواصلة دراسته، وربما كان لإيجاد عمل كتابى له حيث قد بلغ من العمر الخامسة والعشرين تقريباً كما نرجح وهو شيء يدعوه للتفكير فى مثل هذا بعد أن أوتى قسطاً وافراً من العلم وقد أصبح أبوه فى حال من الفقر لا يحسد عليه(١٠٨).

ثقافته:

لقد كان نظام الملك غزير المعلومات، ولكنه غير متعمق فى واحد من فروعها، و قد اطلع على مختلف العلوم الإسلامية آنذاك وتلقى أصولها على كبار الأساتذة ، وإن لم يكن قد تضلع فيها، وأفاد من حضور مجالس العلماء ، وحضورهم مجلسه، ما لا يقل أهمية عن دراسته لهذه العلوم، وذلك لأن دراستها تحتاج إلى وقت طويل و جهد فى البحث و التحصيل، قد يمتد بالمتعلم إلى سن الشيخوخة، وهذا ما لم يتح له" تحقيقه، خاصة بعد أن تولى الوزارة للسلطان السلجوقى ألب أرسلان و من بعده للسلطان جلال الدين ملك شاه ، فشغله تدبير شئون الدولة، وتنفيذ رسالته قد ملكت عليه تفكيره، وملأت كل فراغ حياته(١٠٩).

ومع ذلك ففى كتابيه – السياسة والوصايا(١١٠) – وما تركه من رسائل وعهود، ذخيرة قيمة يمكن لرجال السياسة والاجتماع ودارسى العلوم والتاريخ الانتفاع بها والإفادة من آرائه وخبراته التى توصل إليها ودونها بعد دراسة شاقة طويلة، وتضحيات قاسية مريرة(١١١).

اسهاماته فى الفقه والكلام:

لم يكن نظام الملك فقيها بالمعنى العلمى الدقيق، لذلك لا نجد مسوغاً لإطلاق هذا اللفظ عليه، وتساهل بعض المؤرخين فى استعماله، وقد دفعه التفقه لدراسة اللغة والأدب والتاريخ والتفسير والحديث، وبعض العلوم ليبلغ درجة الفقيه فى أحكام الشريعة، ولكنه قبيل أن يصلها أتجه إلى السياسة، متخذا منها وسيلة لنشر آداب الدين، والعمل بأحكامه، لذلك كان معظم المعنيين بسيرته يرددون كلمة " متفقه"(١١٢)، وفرق بين المتفقه والفقيه، لا يخفى على الدارس كالفرق بين المتعلم والعالم، ولذلك كان يلجأ إلى

العلماء من حوله كالجوينى والقشيرى والغزالى؛ إذا ما عمت عليه مسألة، ليستفهم عن حل الغامض ويستفتى عن الرد الصحيح. وكان مجلسه عامراً بالفقهاء دليلاً على صحة دعواه(١١٣).

إن الصفات التى اشترطت فى وزير التفويض، ومنها العلم بالأحكام الشرعية علماً يوصله إلى الاجتهاد فيها تدعونا لموافقة الذين أطلقوا على نظام الملك - وهو الوزير المفوض طوال ثلاثين عاماً بلا نزاع - لفظ العالم الفقيه(١١٤).أما الكلام فلم يكن نصيبه فيه خيراً من سابقه(١١٥).

اسهاماته التاريخ والحديث:

وكان إلمامه بالتاريخ الإسلامى وتاريخ الفرس واسعا، مما نفعه فى أداء مهمته السياسية، فقد كانت دراسته للتاريخ من مستلزمات الوزير للإفادة والعبرة، لذلك لم يكن التاريخ - بنظره - كتاباً يقرأ للتسلية، أو قصة تروى للترفيه وتمضيه الوقت، وإنما هو درس ذو مغزى وعظه، يفيده فى الاستنتاج وتفادى الأخطاء المتكررة، ومن هنا نجده لا يتحدث عن أمر فى كتابيه - السياسة والوصايا - إلا وذيلهما بحادثة من التاريخ، فهو يعتقد أنه ليس من حادث فى الدنيا لم يكن قد حدث مراراً من قبل وعليه تقاس النظائر والمماثلات، وبها يمكن التكهن بالنتائج والخاتمات(١١٦).

على أن نظام الملك لم يستطع تجنب الأخطاء فى نقل الوقائع التاريخيه، كما لم يستطيع تجنب الأخطاء السياسية التى وقع فيها غيره، كما كان يهدف من دراسة التاريخ، وفى كتابه سياست نامة - أمثلة كبيرة على ذلك: فمنها ذكره بغداد فى حديث عمر بن الخطاب، والمهدية فى قصة يعقوب بن الليث الصفار، وعمارة بن حمزة فى عهد الخليفة الواثق، وأبى الدقاق مع الأمير أبى على بن الياس، ودخول المعتصم إلى القسطنطينية وبنائه مسجداً فيها(١١٧).

وربما كان حظه فى رواية الحديث خيراً منه فى الفقه والكلام والتاريخ، فقد عرف عنه بأنه سمع الحديث وأسمعه، وخلف لنا مجالس فيه كان قد أملاها فى نظامية بغداد مرة وفى جامع بغداد مرة أخرى، وقد حفظت المجامع المخطوطة القديمة فى مكتبات إيران بعضاً من هذين المجلسين، بينما ضاع غيرهما. وهى مع أنها لا تعتمد على شىء الدقة، فإنها لا تخلو

من ضعف فى الإسناد وإيراد ما ليس من الحديث، كأنه منه ويقول عن نفسه: "أحب أن أجعل نفسى على قطار نقله حديث رسول الله - صلى الله عليه وسلم -"(١١٨).

اسهاماته فى الحساب واللغة:

برع نظام الملك فى الحساب كما برع فى اللغة والإنشاء حتى قيل عنه أنه لم يكن فى زمانه أكفأ منه فى صناعة الحساب، وصناعة الإنشاء(١١٩)، وقد يكون هذا صحيحاً، فيما يتصل بالكتابة إذا أقام الدليل بما خلف من رسائل ومؤلفات تعتبر نموذجاً غاليا فى النثر الفارسى، كما أثر عنه كلمات ومحاورات ورسائل عثر على جزء منها، يمكن أن تعد أمثله على إجادته العربية والكتابة فيها، وتشهد على مدى براعته فيها (١٢٠).

مجالس نظام الملك:

وقد كان لمعرفة نظام الملك وإدراكه لمنزلة العلم والعلماء فى المجتمع وأثرهم فى تقدمه ونجاح أهدافه أن جعل من داره ندوة يرتادها العلماء والأدباء دون قيد فى شىء أو شرط فى مذهب، فهذا الحنبلى والمالكى إلى جانب الحنفى والشافعى وذاك المعتزلى إلى جوار الأشعرى، وفى هؤلاء وأولئك من هم فى دور الشباب أو الكهولة أو الشيخوخة، إذ الجامع بينهم معرفة الحقائق الدينية سواء كانت عن طريق العقل والكسب أو عن طريق "نقاء الضمير وصفاء القلب"، وكان مجلسه عامراً بالصوفية ، لأنه يميل إليهم، بل يعتنق مذهبهم لأنه متصوف مثلهم، ويصغى لأقوالهم ونصائحهم ويستفيد من حوارهم ومناقشتهم (١٢١)

وربما كان خير وصف لمجلس نظام الملك الذى يضم بين جدرانه أقطاب المذاهب المختلفة ما ورد على لسان أبى يوسف القزوينى شيخ المعتزلة (ت ٤٨٨هـ)، إذ دخل عليه مرة عنده أبو محمد التميمى زعيم الحنابلة (ت ٥٠٢ هـ) ورجل أشعرى فقال له: "أيها الصدر قد اجتمع عندك رؤوس أهل الثأر، فقال كيف؟ فقال: أنا معتزلى وهذا حنبلى وذاك أشعرى وبعضنا يكفر بعضا"(١٢٢).

وكان مجلسه العامر بهؤلاء وأولئك، وانشغاله باستقبالهم وقضاء الوقت معهم مبعث تساؤل من قبل خاصته حتى قال له أحدهم: هذه الطائفة

قد بسطتهم فى مجلسك حتى شغلوك عن مهمات الدولة ومصالح الرعية، فإن تقدمت إلا يصلك أحد إلا بإذن، وإذا وصل جلس بحيث لا يضيق طريق مجلسك فقال: هؤلاء هم أركان الإسلام، وهم جمال الدنيا والآخرة، ولو أجلستهم على رأسى لاستقللت ذلك لهم(١٢٣).

ولم يقتصر مجلسه على العلماء ورجال الدين بل أيضاً طلبة العلم على اختلاف درجاتهم، وكانت المناظرات فى المسائل العلمية والمجادلات فى المشكلات الدينية تجرى أمامه" وتحت إشرافه، وقد كان يأنس لها ويفيد منها كما يستفيد ويسر منها الحاضرون، فإذا لمس فى أحدهم نبوغاً قدمه على أقرانه(١٢٤).

وقد بلغت مجالس المناظرة من البراعة فى المناقشة والحرية فى إبداء الرأى والإصغاء لسماع الدليل ما تسير عليه المجامع العلمية فى عواصم العالم المتحضر اليوم من جدل وحجج وفق المنهج العلمى، حتى صارت المناظرة علماً له قواعده وآدابه ومؤلفاته وحتى قيل فى ترجمة رضى الدين النيسابورى، أنه – أى نظام الملك- قد أحدث لعلم المناظرة طابعا لم يكن قبله(١٢٥).

ومن دلائل هذا الضبط ما وصل إلينا من حكايات بهذا الخصوص تدلنا على أن هذه المجالس كانت تعقد أحياناً لسماع فكرة جديدة، فيحضرها لفيف من مشاهير علماء الطوائف الأخرى، ويتسمعون لصاحب النظرية ويناقشونها، وقد يعاد عقد المجلس مرة ثانية ليستأنف مناقشته(١٢٦).

والقارئ لسيرة نظام الملك ، متتبع لأحداث عصره يلاحظ أنه لم يكن مخلصاً كل الإخلاص فى حركته العلمية هذه، وإنما كان يبتغى من ورائها دعما لسياسته و توطيدا لمكانته، لذلك لا نستطيع الجزم بأن الدافع الوحيد لعقد مثل تلك المجالس – مجالس الملوك والأمراء والوزراء – هو الدين أو العلم أو الأدب فحسب، إذ أن حضورهم يعد كسباً يفخر به الساسة فى ذلك العصر، فهو فضلاً عن أنه أداة للشهرة الحسنة بين طبقات العامة يدل ضمنا على تأييدهم للحكام ولشكل الحكم القائم الذى يسيرون بمقتضاه. وإذا علمنا أن تفسير الأشاعرة لقوله تعالى: ﴿يا أيها الذين آمنوا أطيعُوا اللّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُوْلِي الأمْرِ مِنكُمْ﴾(١٢٧) أن المراد بأولى الأمر ليس حكام البلاد

وسادتها، وإنما هم أهل الفقه والدين والذين يعلمون الناس معانى دينهم ويأمرونهم بالمعروف وينهونهم عن المنكر(١٢٨). و هذا يدل على أن العلم امتزج بالدين فى السياسة و لماذا عنى الحكام برجال الدين والعلم.

المدارس النظامية:

شهد العالم الإسلامى فى القرنين الرابع والخامس الهجريين نشاطاً ثقافياً واسعاً، ففى العراق احتفظت البصرة بمكانتها العلمية والأدبية حتى القرن الرابع الهجرى. أما بغداد فقد شغل علماؤها فى القرنين الثانى والثالث بعد الهجرة بنقل وترجمة العلوم الأجنبية إلى العربية، لكنهم فى القرن الرابع انصرفوا إلى الإنتاج العلمى، وعنوا بصفة خاصة بالعلوم الدينية واللغوية. كذلك أخذت عدة مدن فى المشرق الإسلامى تنافس حاضرة الخلافة فى تجميل موطنها بالعلماء والأدباء، ومن أشهرها: أصبهان ونيسابور. وقد نبغ منهما كثير من المحدثين والفقهاء والفلاسفة والأدباء.كما أخرجت كل من بخارى وسمرقند طائفة كبيرة من رجال الحديث والفقه أدوا خدمات علمية جليلة(١٢٩). وكان هذا يمثل قمة الإشعاع الفكرى الذى انتشر فى الأحياء المجاورة لهذه المدن والنائية عنها.

وفى المقابل بدأ الفاطميون نشاطهم الشيعى منذ إنشاءهم الجامع الأزهر عام ٣٥٩هـ، وجعلوا منه مؤسسة تعليمية تعنى بنشر مذهبهم، هذا بالإضافة إلى البرامج التعليمية التى كانت تعد بعناية خاصة فى عاصمة الخلافة الفاطمية (القاهرة) لنشر المذهب الإسماعيلى، وكان لذلك أثره فى رواج هذا المذهب فى بعض مناطق الشرق الإسلامى، نتيجة لهذه الجهود المنظمة المستمرة فى نشر هذه الدعوة، لذلك كله فكر نظام الملك فى أن يقاوم النفوذ الشيعى بنفس الأسلوب الذى ينتشر به، ومعنى ذلك أنه رأى أن يقرن المقاومة السياسية للشيعة بمقاومة فكرية و نشاط سنى مماثل يتصدى له بالحجة و البرهان، خاصة وأن السلاجقة ورثوا فى إيران و العراق بنى بويه الشيعيين، و هؤلاء لم يألوا جهدا فى تشجيع الامامية على نشر فكرهم. كما غضوا الطرف عن نشاط دعاة الاسماعيلية فى ايران و العراق، و ترتب على ذلك كله تزايد نفوذ الشيعة فيهما(١٣٠).

ولم يغب على "نظام الملك" – وقد أراد لامته دولة إسلامية متحدة فكرياً- أثر العلم فى تكوين هذه الدولة وتوجيهه شعوبها. وتربية هذه الأمة على كتاب الله وسنة رسوله – صلى الله عليه وسلم – وعقيدة أهل السنة والجماعة المعتمدة على المذهب الشافعى. ومن هنا كان تفكيره فى إنشاء المدارس النظامية التى نسبت إليه، لأنه الذى جد فى إنشائها وخطط لها، وأوقف عليها الأوقاف الواسعة، واختار لها الأكفاء من الأساتذة فكان من الطبيعى أن تنسب إليه دون السلاجقة(١٣١). لقد كان نظام الملك شافعياً سنياً حريصاً على الإسلام الصحيح، وقد عاصر آراء وأفكار متباينة مختلفة كانت منتشرة فى العالم الإسلامى؛ كالمعتزلة والباطنية وبقايا القرامطة وغيرهم من أصحاب الملل والنحل. وكان نظام الملك يرمى بدرجة كبيرة إلى توجيه الرعية وجهة تخدم مصلحة الدولة،وتبعث على الاستقرار والسكينة والأمن، لذا كان هم نظام الملك التأكيد فى مواضع الدراسة على إفهام الناس عامة ومنتسبى النظامية خاصة أصول الدين الصحيح، ولما كان نظام الملك شافعياً، كان يرى أن يدرس الفقه والأصول المستمدة من أفكار وأراء الشافعية، وكان من شروط النظامية أن يكون المدرس من الشافعية أصلاً وفرعاً. وعمل على نشر "نظامياته" فى مدن إيران والعراق الكبرى، وبعد قليل من تأسيسها صارت هى مناطق البث الرئيسية فى العالم الإسلامى. وكان هو الطاقة المحركة لها بما أوتى من نفوذ ومال ورجاحة فكر، وسعة اطلاع(١٣٢).

وكان مما ساعد على نمو هذه المدارس، تقديمه العلماء وخاصة الفقراء منهم على غيرهم من سائر الطبقات والإغداق عليهم، وفتحه المدارس لهم فى كل مكان يبرزون فيه، حتى صارت لهم منزلة فى نفوس الناس تفوق ما شهدوه فى سالف العصور، فكان منهم السفراء لإبلاغ الرسائل المتبادلة مثل أبو الحسن ادريس بن حمزة الشامى الرملى (ت ٥٠٤هـ)، وكان منهم الوسطاء إذا حدث خلاف بين دار الخلافة وقصور السلطنة ، وبينها وبين ملوك الأمم المجاورة مثل أبو الحجاج يوسف اللخمى الميورقى (ت ٥٢٣هـ) . وإليهم الرجوع فى مسائل المعاملات الشائكة وبمشورتهم يؤخذ الرأى القاطع فى تخريج الأحكام الشرعية التى تتصل بنظم

الحكم وتفنينها مثل الامام الغزالى (ت ٥٠٥هـ)، و منهم من تولى القضاء مثل محمد بن محمود عبد الله الجوينى (ت ٦٠٥هـ) الذى تولى قضاء البصرة(١٣٣).

وقد عاشت المدارس النظامية أمداً طويلاً وعلى الخصوص نظامية بغداد التى طاولت الزمن زهاء أربعة قرون، إذ كان آخر من عرفنا ممن درس فيها صاحب القاموس الفيروزآبادى (ت ٨١٧هـ)، حيث زالت فى نهاية القرن التاسع الهجرى(١٣٤).

وقد حققت المدارس النظامية أفضل الوسائل لنشر العلم وتعميمه وتحقيق الأهداف التى رسمها نظام الملك من سيادة الكتاب والسنة وعقيدة أهل السنة والجماعة على الدولة والأمة الإسلامية ودحر المد الشيعى الباطنى الرافضى الذى كانت الدولة الفاطمية تدعمه.

الشعر:

أما بالنسبة للشعر، فقد تواترت أقوال المؤرخين بمعرفة نظام الملك للعربية وفروعها – وقدرته على فهمها وتطبيق قواعدها، وفى بعض الأخبار ما يدلنا على تحمسه لها وميله لأهلها، فليس غريباً أن يميل إلى الشعر، وأن يقرب إليه الشعراء وأن يطرب بالإصغاء إليهم، وأن يغدق الهبات والعطايا عليهم، فضلاً عما يرد خاطره من مقاصد سياسية فى جلبهم إلى حضرته ودنوهم منه، وما يؤدونه من خدمة فى الدعوة، والكيد لمنافسيه وخصومه(١٣٥).

وسواء أكان نظام الملك شاعراً أم ناثراً، فقد أحاط به لفيف منهم، وقد تساوى فى هذا العرب والفرس، ونظم هؤلاء فى حقه باللغتين الفارسية والعربية. وتسابق فى مديحه الأمراء والسوقة. ويكفينا شاهد على عظيم أثره أن يبلغ ما دحوه المئات من الشام والحجاز والجزيرة والعراق وفارس وغزنة وقهستان، وأن يكون من بينهم من شعراء العرب المجاشعى، شاعر الحرمين (ت ٤٧٩)، ومنهم أبو الهيجاء شبل الدولة (ت ٥٠٥هـ)(١٣٦).

وخلاصة القول: أن ثقافة نظام الملك كانت واسعة أكثر منها عميقة وعامة شاملة أكثر منها دقيقة، وكان يشوبها عنصر الخبرة والذكاء أكثر من

التحرى والاستقصاء. وأن ما أفاده نظام الملك فى مجالس العلماء والاستماع إلى محاضراتهم ومناظراتهم لا يقل أهمية فى حياته عما درسه فى صباه من علوم نظرية. إذ أن المنابع التى يستقى منها الشخص الذكى ثقافته لا تنحصر فى البيت والكتاب والمدرسة، وإنما نتعداها إلى المشاهدات والتجارب وما يتلقفه عن طريق بقية الحواس.

الإمام الغزالى:

اسمه ونسبه ونشأته:

هو الشيخ البحر، حجة الإسلام، أعجوبة الزمان، زين العابدين، أبو حامد بن محمد بن أحمد الطوسى، الشافعى، الغزالى، صاحب التصانيف والذكاء المفرط، وقد نسبه البعض إلى غزالة – بتخفيف الزاى – وهى قرية من قرى طوس بخراسان، وهى نسبة صحيحة من حيث اللغة، والبعض نسبه إلى الغزّال – بتشديد الزاى نسبة إلى الغزال حرفة والده التى كانت يكتسب منها وهى نسبة صحيحة أيضاً من حيث اللغة(١٣٧).

ولقد ولد أبو حامد الغزالى بطوس سنة ٤٥٠ هـ، وهى تعد ثانى مدن خراسان بعد نيسابور، وكانت تتألف من مدينتين هما الطابران ونوقان، وقد كان والده يعيش من كسب يده فى عمل غزل الصوف، ورغم أن والده كان أمياً إلا أنه كان يحب مجالسة العلماء والفقهاء، يستمع إليهم ويبكى من مواعظهم ، ويقوم على خدمتهم ويشارك بما يمكنه من النفقات وكان يتمنى ويتضرع إلى الله أن يرزقه إبنا فقيها، فاستجاب الله دعوته ورزقه بولدين هما أحمد ومحمد(١٣٨).

وقد بدأ الغزالى العلم فى صباه بدراسته الفقه ببلده على يد أحمد بن محمد الراذكانى، ثم سافر إلى جرجان وأخذ عن الإمام أبى نصر الإسماعيلى وعلق عنه: التعليقة(١٣٩). هذا وقد قدم نيسابور فى رفقه جماعة من الطلبة من طوس ولازم إمام الحرمين أبو المعالى الجوينى؛ الذى برع فى المذهب والخلاف والجدل والأصول وكانت العلوم السائدة فى عصره ولما توفى إمام الحرمين عام ٤٧٨هـ(١٤٠)، خرج الغزالى إلى المعسكر قاصداً الوزير "نظام الملك" وهو لم يتجاوز الثامنة والعشرين من عمره. وكان

مجلس الوزير نظام الملك مجلس أهل العلم، ومحط رجالهم، فناظر الأئمة العلماء فى مجلسه، وقهر خصومة وظهر كلامه عليهم واعترفوا بفضله فتلقاه "نظام الملك" بالتعظيم، وطار أسمه فى الأفاق واشتهر فى الأقطار(١٤١).

وقد كلف نظام الملك الغزالى بالتدريس فى مدرسته النظامية ببغداد، وكان ذلك غاية ما يطمع إليه العلماء ويتنافسون فيه، فقدم بغداد فى سنة ٤٨٤هـ، ولم يتجاوز الرابعة والثلاثين من عمره، وقلما تقلد هذا المنصب الرفيع عالم فى هذا السن، درَّس الغزالى بالنظامية، وأعجب الخلق حسن كلامه، وأحبوه(١٤٢). وكان يقرأ عليه كثير من الطلبة المحصلين: يقول فى: "المنقذ من الضلال فى وصف حاله والنظامية: وأنا معهم بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفس من الطلبة ببغداد(١٤٣)، وأخذ فى تأليف الأصول والفقه والكلام والحكمة(١٤٤).

بلغ الغزالى فى تلك الأيام قمة المجد، وأتته الدنيا بالمال والشهرة وذيوع الاسم، كما أتته بالجاه ونفوذ الكلمة، واستمتع بذلك كله، ومع ذلك لم ينقطع عن طلب العلم، فطالع العلوم الدقيقة والكتب المصنفة فيها، مما كان له كبير الأثر فى التحول الكبير الذى غير مجرى حياته فيما بعد. ذلك أنه اعترته أزمة نفسية سنة٤٨٨هـ، فغادر بغداد إلى أداء فريضة الحج، وولى وجهه نحو الصوامع النائية فى مساجد بيت المقدس ودمشق معتزلاً للناس، مستغرقاً فى تأمل الفرق الإسلامية(١٤٥)، واستقر فى نفسه أنه ينبغى تخليص الأمة من الدقائق التى يخوض فيها المتكلمون ومن خلافات الفقهاء وما يتجادلون فيه من فروع دون طائل، وأخذ يحمل على الفقهاء والمتكلمين جميعاً حملات عنيفة، مبيناً أن ما هم فيه من جدال ليس من الدين فى شىء، وأن من شأنه أن يزعزع عقيدة العامة ويحدث بلبلة فى العقول(١٤٦).

تصدى الغزالى للفرق المختلفة:

لقد كانت نهايات القرن الخامس الهجرى، فترة ازدهار المناهج الفلسفية فى الإسلام، حيث سيطرت أراء بعض الفلاسفة مثل الفارابى وابن سينا، وكذلك فقد اكتملت معالم الطريق الصوفى، وعمقت مضامين الحياة الروحية فى الإسلام، وكان لهذا كله أكبر الأثر فى إضعاف سلطة الفقهاء

والمدافعين عن النص الظاهر من أهل السنة وغيرهم من المتمسكين بظاهر العبادات والشعائر، وقد إتسم هذا العصر بانحلال سياسى وعسكرى وأخلاقى استولت فيه العناصر التركية على الحكم فى بغداد، فأصبح السلاجقة أصحاب السلطة الفعلية فى بغداد وإيران، وهددت الإسماعيلية والباطنية الخلافة العباسية واستشرى خطر القرامطة فى الاحساء، وبينما كان السلاجقة ينشئون المدارس النظامية للدفاع عن المذهب السنى، كان الفاطميون فى مصر ينشطون فى الدعوى المنظمة للمذهب الشيعى، ويجعلون من الأزهر مركزاً لها(١٤٧).

وبذلك اشتدت حدة الصراع المذهبى فى بلاد الإسلام، وكاد جوهر العقيدة السمحة أن يحتجب وراء الخلافات الطائفية التى تجاهلت ما كان يحيق بالإسلام من خطر محقق كنتيجة للغزو الصليبى ومحاولات التخريب العقائدى المتعمد من جانب الباطنية. فكان لابد إذن من مواجهة جذرية حاسمة تثبت دعائم الإيمان وتواجه تآمر الباطنية وغلوهم وتحدد دور التصوف فى نطاق الموقف السنى، وتفند دعاوى المتفلسفة وأصحاب المناهج العقلية المعارضة للعقيدة بنفس أسلوبهم بعد أن استنفذت وسائل الدفاع الكلامية أغراضها المحددة، وأدت دورها فى الدفاع على العقيدة(١٤٨).

ولقد كانت شخصية أبى حامد الغزالى الشافعى الفقيه الصوفى الفيلسوف المحيط بعلوم عصره، وهى التى هيأت لها الظروف السالفة الذكر أن تلعب هذا الدور الخطير فى أواخر القرن الخامس الهجرى، فتكون عند مفترق فى الحياة العقلية الإسلامية، إذ تواجه عوامل الانهيار والتبعثر مواجهة واعية صلبه تحفظ على الإسلام أصوله وتثبت دعائمه(١٤٩).

على أن الغزالى لم يكن كابن تيمية (ت ٧٢٨هـ) فى تزمته وملاحقته للنظر العقلى فى مجال العلم والدين، فلقد كفر الفلاسفة فى البعض من آراءهم وقبل البعض الآخر منها، بل لقد تأثر بآرائهم، ولهذا فليس صحيحاً ما ذهب إليه بعض مؤرخى الفلسفة من أن الغزالى قد قضى نهائياً على الفلسفة فى المشرق(١٥٠).

موقف الغزالى من الشيعة الباطنية:

شنت الخلافة العباسية وسلاطينها الموالين لها حملة واسعة النطاق لمقاومة الدعوة الشيعية الباطنية. وتضافر على إعلائها جهود رجال الحكم والقلم جميعاً لاعتقادهم بأن للدعوة الدينية أثراً فى تقوية الدولة (١٥١). فظهرت خلال القرن الخامس الهجرى كتب الفرق باللغتين الفارسية والعربية(١٥٢).

ثم يكلف الخليفة المستظهر العباسى الإمام الغزالى بوضع كتاب فى الرد عليهم، فيرسل إليه كتاب: فضائح الباطنية وفضائل المستظهرية. يقول عنه أبو بكر بن العربى(١٥٣) أنه قد برع فيه. وهذا السلطان ملكشاه يرسل إليه مثل ذلك التكليف، فصنف له كتاباً بالفارسية سماه "حجة الحق" كم ألف المنقذ من الضلال.

وبذلك يعتبر الإمام الغزالى على قمة المفكرين الذين شنوا حرباً شعواء على الشيعة الباطنية الإسماعيلية. على أن الشىء المثير للإعجاب هو شجاعة الغزالى فى حملته على الإسماعيلية التى جاءت فى وقت انتشر فيه دعاتهم فى فارس، وتزايد خطرهم حتى أقاموا الحصون والقلاع، وهددوا أمن الناس وسلامتهم، وقاموا بالاغتيالات على نطاق واسع، فشملت كثيراً من الساسة والمفكرين وعلى رأسهم نظام الملك، و قام الغزالى بهذه الحملة بتوجيه من السلطة، مع رغبته فى القيام بواجبه فى الدفاع عن المذهب السنى(١٥٤)، وبذلك التقت جهود السلطة السياسية مع علمائها فى تحقيق أهداف الإسلام، من خلال المدارس النظامية، وما قامت به فى مقاومة الفكر والنفوذ الشيعى الباطنى فى وقت كانت الباطنية تتسرب إلى المجتمع وتنفث سمومها فيه، وكانت لها الإغراءات المادية القوية إلى جانب أنها تدرعت بالفلسفة وظهرت فى مظهر دينى فلسفى سياسى. (١٥٥).

ولما كان التأثير الفكرى للإمام الغزالى قوياً فى مجال الرد على الباطنية مما يوحى بأن كتابه "فضائح الباطنية" كان له أثره القوى فى انحسار فكر الشيعة وتراجعه، ولما كان كان تأليف "فضائح الباطنية" قد جاء أمر من الخليفة السنى وتوجيهه(١٥٦)، لذلك كان الكتاب رد من الغزالى

على الباطنية فى قضية الإمامة إذ كانت ذلك يمثل جوهر الخلاف بين السلطتين السنية والشيعية فى تلك الفترة.

قسم الغزالى كتابه الى قسمين، خصص القسم الأول لإظهار "فضائح الباطنية" وخصص القسم الثانى لإثبات شرعية خلافة المستظهر بالله ويمكن أن نتبين تقسيماً داخلياً للقسم الأول يحتوى على أكثر من عشرة فصول، مشروعية الرد عليهم، وبيان صفاتهم، وأغراضهم، وأتباعهم، ومذهبهم ويشمل الإلهيات والنبوة والإمامة والحشر والنشر، واستدلالهم بالأعداد والحروف، والكشف عن فتوى الشرع فى حقهم من التكفير وسفك الدماء، وأحكام من قضى بكفره منهم، فى قبول توبتهم أو ردها (١٥٧).

بدأ الغزالى حديثه بمشروعية الرد على الباطنية ذاكراً أن التأليف فى الرد عليهم هو فرض عين(١٥٨)، ثم عمد فيما بعد إلى الخوض فى المسائل العلمية محدداً من منهم يستحق التكفير ومن منهم يستحق التبويع ومتى تقبل توبتهم ومتى ترد؟(١٥٩).

ولم يكن الغزالى يعيش بعيداً عن الأحداث والصراعات بين السلاجقة و خصومهم الفاطميين الإسماعيلية، فقد كان قبل عزلته وتركه للنظامية "فيلسوف الدولة" الذى عاش فى كنفها، لقد انخرط فى سلك حاشية الوزير السلجوقى نظام الملك منذ الثامنة والعشرين من عمره، وأن معظم ما كتبه الغزالى بعد انخراطه فى سلك كبار الدولة السلجوقية، وكما هو معروف، فلقد كان الخصم الأساسى والخطير لهذه الدولة الإسماعيلية الباطنية بزعامة الحسن بن الصباح(١٦٠). وقد ركزت الإسماعيلية آنذاك فى دعوتهم السياسية على القول بضرورة "المعلم" أى الإمام(١٦١)

على أننا ينبغى ألا ننكر على أبى حامد إيمانه بما قال وكتب وأن ما أوثر عنه من مؤلفاته التى تربو على الخمسين تدل على عمق تفكيره، فضلاً عن شدة إيمانه وأن جهاده العلمى خلال السنوات الثلاث التى انتدب فيها للتدريس فى عهد نظام الملك واستمراره بعده يعظ ويحاضر ويؤلف وينشره إلى أن مات سنة ٥٠٥هـ، لدليل آخر على مدى صدق وحسن طويته.

الغزالى وعلم الكلام:

أراد الغزالى أن يبحث عن الحقيقة عند الفرق المختلفة، فأسرع بتتبع واستقراء ما عند هذه الفرق فابتدأ بالمتكلمين وثنى بالفلاسفة وثلث بالباطنية وربع بالصوفية، وعن مقصود علم الكلام يقول الغزالى: "صادفته علماً وافياً بمقصوده، غير واف بمقصودى، وإنما مقصوده حفظ عقيدة أهل السنة على أهل السنة - و يعنى بهم الأشاعرة- وحراستها عن تشويش أهل البدعة"(١٦٢). فالغزالى يقصد أن علم الكلام هو حفظ العقيدة من الشكوك التى يضعها أعداء الإسلام حول مبادئ وأصول الدين، وهذا هو مقصود علم الكلام، فهو علم لا يعتقد بصحة قضاياه إلا المؤمن بعقائده أصلاً، أما مقصود الغزالى فقد كان إدراك قواعد الدين إدراكاً يقينياً واضحاً يستند إلى العقل "وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى الضروريات شيئاً أصلاً، فلم يكن الكلام فى ذلك الحق كافياً ولا لذلك الداء شافيا"(١٦٣).

ويقول الغزالى عن علماء الكلام "وكان أكثر خضوعهم فى استخراج متناقضات الخصوم ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم"، فالغزالى كان موضوعياً فى تفكيره حين قال: "فلم يكن الكلام فى حقى كافياً ولا لدائى الذى كنت أشكو شافياً"(١٦٤). نعم لما نشأ الكلام وكثر الخوض فيه وطالت المدة، تشوق المتكلمون إلى محاولة الذب عن السنة بالبحث عن حقائق الأمور، وخاضوا فى البحث عن الجوهر والأعراض وأحكامها، ولكم لما لم يكن ذلك مقصود علمهم، لم يبلغ كلامهم فيه القصوى، فلم يحصل منه ما يمحو بالكلية ظلمات الحيرة فى اختلافاتهم عن اختلاف الخلق ولا بعد أن يكون قد حصل ذلك لغير وشك فى حصول ذلك لطائفة ولكن حصل ذلك مشوباً بالتقليد فى بعض الأمور التى ليست من الأوليات والفرض الآن، حكاية الحال والإنكار(١٦٥)، ومن زاوية أخرى، فإن الغزالى يعرف قيمة علم الكلام ويسعده من العلوم التى هى لباب وجواهر لا علوم القشور، فقد قسم الغزالى فى كتابه "جواهر القرآن" العلوم إلى علوم هى قشور وعلوم هى لباب(١٦٦).

والغزالى يمتاز على غيره من علماء الكلام فى كونه قرب الدين وكشف دقائقه أمام أذهان العامة فى حين أن الكثيرين من الفقهاء ورجال الدين فى عصره والعصور التى سبقت ساروا فى تفكيرهم على أساس من الغموض،

وفى بحار من المعميات والأسرار، وذلك مخافة على شخصياتهم من بروزها على حقيقتها ضعيفة واهية، وخشية على نفوذهم أن يتلاشى إذا وضحت الأمور وزال الغموض، والغزالى حين قرب الدين لم ينزل به، بل استطاع بما أوتى من قوة الحجة وصفاء التفكير وسعة الأطلال، أن يرفع الإيمان من "حضيض السذاجة إلى قوة التفكير الإلهى، والنور المبدد لروح الشك والتشاؤم(١٦٧).

فلقد ذهب الغزالى للحديث فى علم الكلام، فوجده لا يشفى غلته، ذلك أن أكثر خوض المتكلمين إنما هو: "فى استخراج مناقضات الخصوم، ومؤاخذتهم بلوازم مسلماتهم، وهذا قليل النفع فى حق من لا يسلم سوى ضروريات شيئاً أصلاً"(١٦٨).

فمنهج الغزالى فى الرد على الفلاسفة كان يمهد لرده على كل فرقة من الفرق بتلخيص كلام وأراء هذه الفرق(١٦٩).

ازداد الغزالى – مع الأيام وبعد التجارب العلمية – اقتناعاً بأن أسلوب القرآن فى الإقناع أبلغ وأنفع وأعم وأشمل للطبقات والمستويات الفكرية المختلفة، وبأن علم الكلام علاج مؤقت ومختص بمن نشأ عنده شكوك وشبهات ولا حاجة للطبائع السليمة والعقول المستقيمة له. أما القرآن فكان الغذاء الصالح والماء السائغ، يحتاج إليها كل إنسان وينتفع، ولا ضرر فيه ولا خطر يقول فى كتابه: "إلجام العوامل عن علم الكلام" الذى هو من آخر مؤلفاته(١٧٠). "فأدلة القرآن مثل الغذاء، ينتفع به كل إنسان، وأدلة المتكلمين مثل الدواء، ينتفع به آحاد الناس، ويستضرُّ به الأكثرون، بل أدلة القرآن كالماء الذى ينتفع به الصبى الرضيع، والرجل القوى،وسائر الأدلة كالأطعمة التى ينتفع بها الأقوياء،ويمرضون بها أخرى، ولا ينتفع بها الصبيان أصلاً(١٧١). ويذكر تجربته ومشاهدته كشاهد على ذلك: والدليل على تضرر الخلق به، المشاهد والعيان والتجربة، وما ثار من الشر منذ المتكلمين وفشت صناعة الكلام، مع سلامة العنصر الأول من الصحابة عن مثل ذلك(١٧٢).

الغزالى والفلسفة:

يمتاز الغزالى عن كل من سبقه فى محاربة الفلسفة أنهم أتخذوا موقف الدفاع عن الإسلام وعقائده. فكانت الفلسفة تهاجم الإسلام، وهؤلاء يدافعون عن الإسلام وينفون التهم الموجهة إليه، ويحاولون أن يبرروا موقفه، ويلتمسوا العذر لعقائده ونظرياته، فكأن علم الكلام كان جُنَّه تتلقى هجمات الفلسفة وتُحَصِن العقيدة الإسلامية، ولم يجترئ أحد من المتكلمين أن يُهاجم الفلسفة ويغزوها فى عقر دارها، لعدد تعميقهم فى الفلسفة وتضلعهم فى أصولها وفروعها، ولعدم تسلحهم بالأسلحة التى يواجهون بها الفلسفة ويوسعونها جرحاً ونقداً؛ فكان موقفهم موقف الدفاع عن قضية، وموقف الدفاع دائماً ضعيف، أما الغزالى، فقد هاجم الفلسفة وتناولها بالفحص والنقد، وهجم عليها هجوماً عنيفاً مبنياً على الدراسة والبحث العلمى، بحجة مثل حجة الفلسفة وعقل مثل عقل الفلاسفة الكبار، ومدوّنى الفلسفة، وألجأ الفلسفة إلى أن تقف موقف المتهم، وألجأ مُمثليها إلى أن يقفوا موقف المدافعين، فكان انتصاراً عظيماً للعقيدة الإسلامية، عادت به الثقة إلى نفوس أتباعها والمؤمنين بها وزالت عنهم مهابة الفلسفة(١٧٣).

ولم يتهور الغزالى فى الهجوم على الفلسفة. وإنما درس علوم الفلاسفة، ثم أخذ يفكر فيما انتهت إليه دراسة أفكارها وأغوارها وتخيل فرأى، كما حكى هو بنفسه فى "المنقذ من الضلال" بأنه لا يقف على فساد نوع من العلوم من لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوى أعلمهم فى أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه، ويجاوز درجته. فجد واجتهد فى دراستها ومعرفة حقيقتها وأغوارها، حتى اطلع على منتهى علومهم، ثم لم يستعجل كذلك ولم يبدأ بالهجوم، بل رأى أن المباحث الفلسفية لا تزال غامضة معقدة ليست فى متناول الأوساط من الناس، وأن الكتب الفلسفية قد ألفت فى لغة رمزية وفى أسلوب غير واضح وكأن مؤلفيها قد تعمدوا ذلك، ليقيموا سياجاً حول الفلسفة يحوطها من تناول العامة، أو لم يكونوا يُحسنون التأليف، فرأى أن يؤلف كتاباً يذكر فيه المباحث الفلسفية ونظريات الفلسفة ومسائلها فى لغة سهلة واضحة، وفى أسلوب مشوق، وقد رُزق الغزالى قدرة عجيبة فى تبسيط المسائل العلمية وإيضاحها، فكسر ذلك السياج ورفع الاحتكار

العلمى، وألف كتاب "مقاصد الفلاسفة"(١٧٤)، وذكر فيه المصطلحات الفلسفية وبحوث الفلسفة، وعرضها أحسن عرض، وذلك دون أن ينتقدها أو يعلق عليها(١٧٥).

بعد أن عرف الغزالى الفلسفة معرفة تامة، ألف بعدها كتابه "تهافت الفلاسفة" وفيه عرض الفلسفة كما وجدها عند الفارابى وابن سينا، من غير تميز بين الحق والباطل، ورأى أن الفلاسفة على كثرة أصنافهم، واختلاف مذاهبهم ينقسمون إلى ثلاثة أقسام:

١ – الدهريون: وهم طائفة من الأقدمين، جحدوا الصانع المدبر العالم القادر.

٢ – الطبيعيون: وهم قوم أكثر بحثهم عن عالم الطبيعة وعن عجائب الحيوان والنبات.

٣ – الإلهيون: وهم المتأخرون منهم، مثل سقراط وأفلاطون وارسطاطاليس، هذا ويقسم الغزالى علومهم إلى ست أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية(١٧٦).

ودرس الغزالى تلك العلوم ، وأعلن رأيه فيها، وتكلم عن أفاتها وعما يتعلق منها بالدين وما لا يتصل به أو لا يؤثر فى العقيدة الوقوف عليه. فالرياضيات التى تتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم لا يتعلق شىء منها بالأمور الدينية نفياً وإثباتاً، بل هى أمور برهانية لا سبيل إلى جحودها بعد فهمها ومعرفتها(١٧٧).

وبهذا الأسلوب عالج الغزالى سائر أقسام علوم الفلاسفة وخلص من دراسته بأن علومهم غير وافية بكمال الغرض وأن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب، ولا كاشف للغطاء عن جميع المعضلات(١٧٨).

وعندما واجه الغزالى الفلسفة أقر مفاهيم الفلسفات الرياضية والطبيعية ولم يعترض إلا على الفلسفة الإلهية، لأنها من وجهة نظره مخالفة لعقيدة الإسلام.

ولا يخامرنا الشك بأن الغزالى فى تهافت الفلاسفة قد أفاد الفلسفة بنقده لآراء الفلاسفة وهدم نظرياتهم، ونبه الدارسين الذين يتلقون نظريات ما وراء الطبيعة إلى ضرورة التمحيص والتحقيق وأن لم تظهر فائدة ذلك فى

أيامه، فقد رأيناها بعد وفاته على يد ابن رشد فى كتابه "تهافت التهافت" رداً على ما قاله الغزالى(١٧٩).

الغزالى والتصوف:

تكاملت للغزالى النزعة الصوفية أثناء عزلته وخلوته بصوامع مساجد الشام مدة عشرة سنوات، وأقبل على طريق الصوفية وبدأ يطالع كتب أئمتهم مثل "قوت القلوب" لأبى طالب المكى (ت ٣٨٦هـ) والمتفرقات المأثورة عن "الجنيد البغدادى" (ت ٢٩٧هـ) و "أبى بكر الشبلى"(ت ٣٣٤هـ) (١٨٠). وكان من نتائج دراسة الغزالى للتصوف أنه نظر فى نفسه وتفحص ما هو ما فيه، فإذا يرى غروراً كاذباً، وحياة غلبت عليها المظاهر، ففقدت روحها وهويتها وقاس نفسه بمقاييس الإسلام الحقة، فأشفق على نفسه، و تبين له أنه اهتمامه بالجانب النظرى من العلم دون الجانب العلمى وأن ما كان يعده عملاً يتقرب إلى الله تعالى به من التدريس والتعليم، كان فاقداً لشرط القبول وهو النية، وإذا به فجأة يجد نفسه بلا رصيد فى مقياس الآخرة. فاكتشف من نفسه ما دفعه إلى الخوف، وإلى الحرص على الوقت فيما تبقى من عمره أن يصرف فى مرضاة الله(١٨١) وانتهى به المطاف إلى طريق الصوفية. حتى تكون محبة الله الدافع الأساسى بكل ما يصدر عنه من قول وفعل. وألف على هذا الهدى كتابه "إحياء علوم الدين": محللاً فيه الحياة الدينية والأخلاقية للمسلم على مبادئ تستمد من التصوف وروحه، ونقصد التصوف السنى الذى أقام هو والقشيرى والسراج بنيانه، والذى يرفض أفكار الصوفية المغالية فيها مثل تصوف أهل الحلول والاتحاد كالحلاج ولم يقبل إلا التصوف السنى القائم على الكتاب والسنة، واجتهد أن يرد كل فكرة أو خلق أو سلوك أو حال، مما يقول به المتصوفة إلى أصول إسلامية، وأن يستدل عليها بالقرآن والحديث والأثر(١٨٢)، وقد حاول أن يخفف من غلواء القوم فى فهمهم للتوكل والزهد ونحوهما وإن أصابه شىء من رذاذهم (١٨٣).

وقد جعل الغزالى القلب أساس السعى إلى الله حتى يقرب منه المسلم وينال محبته ومبتغاه، وحقاً لابد أن تؤدى الفرائض والسنن ولكن لابد معها

من عمق الإخلاص وعمق الشعور الدينى وصدقه، إذ هو جوهر الحياة الدينية وبذلك وصل الغزالى وصلاً وثيقاً بين أهل السنة والمتصوفة ، مع الإيمان بأن أحكام الشريعة أساس الحياة الدينية الصادقة المفعمة بالإخلاص. ومن أهم ما نفذ إليه الغزالى فى أثناء كتاباته، فكرة الحقيقة المحمدية، وكان الرسول – صلى الله عليه وسلم – صورة للأمر الإلهى اوالكلمة الإلهية(١٨٤).

بعد أن عاد الغزالى إلى بغداد بعد عزلته وخلوته بصوامع بلاد الشام أخذ يعقد بها مجالس للوعظ حدث فيها بكتابه "إحياء علوم الدين" ورجع إلى موطنه خراسان وأقام بالمدرسة النظامية فى نيسابور مدة يسيرة وتركها إلى طوس مسقط رأسه. وهناك أقام بجانب داره مدرسة للفقهاء و "خانقاه للمتصوفة"، واشتغل بالنسك والعبادة، حتى لبى نداء ربعد بعد أن زاوج بين التصوف والشريعة مزاوجة بقيت على مر العصور التالية(١٨٥).

الخاتمة:

نستخلص من هذه الدراسة أن المشرق الاسلامى فى القرن الخامس الهجرى – بالرغم من الأحوال السياسية المضطربة التى مر بها – قد شهد ازدهارا فكريا و حركة ثقافية وعلمية، إذ ازدهرت فيها العلوم الدينية والأدبية واللغوية، نتيجة للاحتكاك بين أهل السنة و المعتزلة وبينهما وبين الشيعة، كما أن الاحتكاك بين الفقهاء و الصوفية والفلاسفة كان من اسباب الحركة الفكرية، اذ حاول كل فريق أن يتسلح بالعلم و المعرفة حتى يتغلب على خصومه.

وعلى الرغم من عدم الاستقرار في الحياة السياسية والإدارية بسبب الصراعات المستمرة ، الا أن الأمراء من بويهيين و غزنويين و سلاجقة قد اهتموا بالثقافة الاسلامية وشجعوا على اثراءها، و من ثم فقد لعبت التيارات و التحولات السياسية دورا مهما فى تطوير الحياة الفكرية، وأولى هؤلاء الأمراء و السلاطين اهتماما كبيرا بجمع التراث الحضارى الاسلامى حتى لا يضيع فى خضم هذه الصراعات، كما شجعوا العلماء والمفكرين مما كان له ابرز الأثر فى ظهور التأليف الموسوعى المتنوع، كما شهد هذا القرن

اهتماما كبيرا بالعلوم العقلية و المنطقية، التى أسهمت فى الازدهار الثقافى و الحضارى.

وبفضل جهود العلماء المسلمين و سعيهم الدءوب لاستيعابهم مختلف العلوم التى استقوها من مختلف الثقافات التى انصهرت فى بوتقة واحدة فى اقليم المشرق الاسلامى، فتنوعت اهتماماتهم وتعددت علومهم.

و من ابرز علماء هذا القرن نظام الملك الوزير السلجوقى الذى كان نموذجا لامتزاج الدين بالعلم و السياسة، فمن خلال منصبه استطاع أن يجعل من العلماء وسيلة للسيطرة على الأمور السياسية، حيث جعل من مجلسه مكانا لاستقطاب العلماء و الأدباء من أقطاب المذاهب المختلفة، و استخدمهم للتدريس فى المدارس النظامية التى قام بانشائها فى أهم مدن المشرق الاسلامى، والتى كان يهدف من وراءها حماية المذهب السنى. وتخريج العلماء على المذهب السنى الشافعى، و تزويد دواوين الحكومة السلجوقية بالموظفين، و التصدى لأصحاب الفكر الشيعى.

أما النموذج الآخر لعلماء هذا القرن ومفكريه فهو الامام ابو حامد الغزالى، الذى عمل استاذا بالمدرسة النظامية فى بغداد، وأصبح واحدا من أعلام المسلمين الموسوعيين ، واستطاع الغزالي أن يحقق شهرة واسعة بعد أن ناظر عددا من الأئمة والعلماء وأفحم الخصوم والمنافسين.

فقد واجه الاتجاهات الفكرية المختلفة التي سادت في عصره ، وكان نقده مركزا على نقد الفرق المتطرفة و التيارات المضادة للمذهب السنى من منطلق إخلاصه للإسلام، فالتقت بذلك جهوده مع السلطة السياسية المتمثلة فى الخليفة العباسى و سلاطين السلاجقة فى مقاومة الفكر و النفوذ الشيعى. كما كشف عن أباطيل الباطنية، بعد أن درس أسرار مذهبهم وعرف حقيقة أفكارهم وقد أراد الغزالي من رده عليهم تحجيم خطرهم والتقليل من نفوذهم الديني والسياسي.

وامتاز الغزالى عن غيره من علماء الكلام فى كونه قد قرب الدين من أذهان العامة، و اقتنع بأن أسلوب القرآن فى الاقناع أبلغ وأشمل للطبقات و المستويات الفكرية المختلفة.

كما ساهم الغزالي فى تنقية التصوف من كثير من المغالاة والبدع والانحرافات، فلم يقبل الا التصوف القائم على الكتاب و السنة، و اجتهد فى أن يرد كل فكرة أو خلق أو سلوك مما يقول به المتصوفة الى أصوله الاسلامية وأن يستدل عليها بالقرآن و الحديث والأثر.

.كما انتقد فيه الغزالي الفلسفة نقدا شديدا، وقام بتفنيد أراء الفلاسفة و مناهجهم وأدلتهم، واستخدام العقل للكشف عن قصورها وعجزها ونبه الدارسين الى ضرورة التمحيص و التدقيق.

هوامش البحث

١ – حامد عبد القادر: قصة الأدب الفارسى – نهضة مصر، ١٩٥١م، جـ ١، ص ٤.

٢ – طه حسين: حديث الأربعاء – ط دار المعارف – ط ١٣ – جـ ٢، ص ٢١، ٢٢.

٣ – محمد غنيمى هلال: الأدب المقارن – دار نهضة مصر – ط ٣ – ص ٣١، ٣٢.

٤ – عبد النعيم حسنين: إيران فى ظل الإسلام – ط دار الاتحاد العربى ١٩٧٠ – ص ٤.

٥ – هاملتون جب – دراسات فى حضارة الإسلام – ترجمة د/ إحسان عباس وآخرون – تحرير – ستانفورد شو و وليم بولك – بيروت – سنة ١٩٦٤م – ص ١٧.

٦ – محمد زغلول سلام: أثر القرآن فى تطور النقد العربى– دار المعارف – ط ٣ – ص ١٥٢.

٨ – إبراهيم أحمد العدوى: تاريخ العالم الإسلامى– مكتبة الأنجلو المصرية – ج ١ – ص ٢٢٤.

٩ – أحمد أمين: ظهر الإسلام – النهضة القاهرة ١٩٥٣م – جـ ١ – ص ٩٠.

١٠ – محمد ضياء الدين الريس: الخراج والنظم المالية – الانجلو القاهرة – ١٩٦١ – ص ٤٦٠.

١١ – أحمد أمين: ظهر الإسلام جـ ١ – ص ٦ – ١٢.

١٢ – محمد على حيدر: الدويلات الإسلامية فى المشرق – عالم الكتب – القاهرة – ص ٤٣.

١٣ – محمد على حيدر: الدويلات الإسلامية – ص ٤٣ – ٥٧.

١٤ – محمد على حيدر: المرجع السابق – ص ٥٧ – ٧٢.

١٥ – محمد على حيدر: المرجع السابق – ص ٧١.

١٦ – كرستنس: إيران فى عهد الساسانيين – ترجمة يحيى الخشاب – ط ١ – القاهرة – ١٩٥٧م – ص ٨٤.

١٧ – فتحى أبو سيف: خراسان تاريخها السياسى والحضارى من سقوط الحكم الظاهرى إلى بدية الحكم الغزنوى – طبعة ١٩٩٤ – ص ٥.

١٨ – الكرديزى: زين الأخبار – ترجمة عفاف زيدان – ط القاهرة – ١٩٨٢م – ص ٣.

١٩ – نظام الملك: سياست نامه – ترجمة العزاوى – القاهرة ١٩٧٥ – ص ٤١.

٢٠ – فتحى أبو سيف: الماوردى عصره – فكرة السياسى – مكتبة سعيد رأفت – القاهرة ١٩٩٠م – ص ١٩.

٢١ – العدوى: تاريخ العالم الإسلامى – جـ ١ – ص ٢٢٢ – ٢٢٣..

٢٢ – حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسى – دار الجيل – بيروت ١٩٩١م – جـ ٢ – ص ٢٧٦.

٢٣ – شوقى ضيف: عصر الدول والإمارات – ص ٥٢١.

٢٤ – براون: تاريخ الأدب فى إيران من الفردوس إلى السعدى – ترجمة د. إبراهيم أمين الشواربى – مطبعة دار السعادة – القاهرة ١٩٥٤ن – ص ١٠٩ – ١١٧.

٢٥ – الشهرستانى: الملل والنحل – تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل – مؤسسة الحلبى – القاهرة ١٩٦٨م – جـ ١ – ص ٤٧ – ٤٨؛ عبد المجيد أبو الفتوح بدوى: التاريخ السياسى والفكرى – دار الوفاء للطباعة – المنصورة ١٩٨٨م – ص ١٩.

٢٦ – الشهرستانى: الملل والنحل – جـ ١ – ص ٤٧.

٢٧ – الشهرستانى: المصدر السابق – جـ ١ – ص ٢٨؛ على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – جـ ١ – ص ٥٩.

٢٨ – أحمد أمين: فجر الإسلام – مكتبة الأسرة – ١٩٩٣م – ص ٢٩٩.

٢٩ – أحمد أمين: المرجع السابق – ص ٢٩٩ – ٣٠٠.

٣٠ – أحمد أمين: المرجع السابق – ص ٢٩٩.

٣١ – ابن طيفور: كتاب بغداد – مراجعة السيد عزت العطار الحسينى – القاهرة ١٩٤٩م – ص ١٨٢ – ١٨٣؛ فتحى أبو سيف: الماوردى وعصره – ص ٤٢.

٣٢ – المسعودى: مروج الذهب: تحقيق محمد محيى الدين – طبعة دار الفكر ١٩٧٣م – جـ ٤ – ص ٨٦.

٣٣ – الشهرستانى: الملل والنحل – جـ ١ – ص ١٠٥ – ١٠٦؛ ابو الفتوح: التاريخ السياسى للمذهب السنى – ص ٢١.

٣٤ – ابو الفتوح: المرجع السابق – ص ٢٢.

٣٥ – ت – دى بور – تاريخ الفلسفة فى الإسلام – نقله وعلق عليه – د. محمد عبد الهادى أوريده – ط ٥ – ص ٧٨.

٣٦– ت – دى بور – المرجع السابق ، ص ٨٠.

٣٧ – مثل الصاحب بن عباد الوزير البويهى الذى احتضن رأس المعتزلة فى هذه الفترة القاضى عبد الجبار بن أحمد الهمذانى (ت ٤١٥هـ) وقد أثرى عبد الجبار الفكر الاعتزالى بمؤلفاته الضخمة مثل كتابه: "المغنى فى أبواب التوحيد والعدل" الذى كان عشرين جزءاً، وكتبه: شرح الأصول الخمسة"، "فضل الاعتزال"، و "طبقات المعتزلة" و "تثبيت دلائل النبوة" وغير ذلك. بدوى: التاريخ السياسى للمذهب السنى – ص ٢٦.

٣٨ – وجد المعتزلة لهم سنداً فى شخص البويهيين الشيعيين الذين سيطروا على الخلافة العباسية منذ عام ٣٣٤هـ، فقد كان هؤلاء البويهيون لحكم النشأة شيعة زيدية – وهذه الفرقة من الشيعة تأثرت تأثراً واضحاً بأصول الاعتزال، نظراً لتتلمذ مؤسسها زيد بن على بن الحسين على يد واصل بن عطاء رأس المعتزلة، وقد منح هذا السند المعتزلة حرية الحركة، فرفعوا رؤوسهم فى عهد آل بويه ومارسوا نشاطهم الفكرى، ولكنه لم يبلغ الذروة التى وصل إليها فى عصر ازدهاره أيام المأمون والمعتصم والواثق. الملل والنحل – جـ ١ – ص ١٥٥؛ ابو الفتوح: التاريخ السياسى والفكرى – ص ٢٥.

٣٩- الكندرى هو الوزير عميد الملك ابو نصر محمد بن منصور بن محمد، وزير السلطان ضغرلبك، وكانت مدة وزارته تسع سنين و قتل فى مروالروذ سنة ٤٥٦هـ. الذهبى ، سيرة أعلام النبلاء، ج ٨ ، ص١١٤.

٤٠ – آدم متز: الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى – نقله إلى العربية محمد عبد الهادى أبو ريدة – مطبعة لحنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧م – جـ ١ – ص ٣٥١.

٤١ – المرجع السابق – جـ ١ – ص ٣٥١.

٤٢ – فتحى أبو سف: الماوردى وعصره – ص ٤٢ – ٤٣.

٤٣ – هو أبو الحسن على بن إسماعيل بن أبى بشر إسحاق بن سالم بن إسماعيل بن عبد الله بن موسى بن أمير البصرة بن أبى بردة بن صاحب رسول الله – صلى الله عليه و سلم – أبى موسى الأشعرى عبد الله به قيس بن حضار الأشعرى اليمانى البصرى، وكنيته أبو الحسن فالأشعرى من أولاد الصحابى الجليل أبى موسى الأشعرى –ﷺ–. انظر شمس الدين الذهبى: سيرة أعلام النبلاء – بيروت – ط ٧ – جـ ١٥ – ص ٨٦.

٤٤ – المقريزى: كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار – طبعة بولاق – جـ ٢ – ص ٢٥٨.

٤٥ – المصدر السابق – جـ ٢ – ص ٢٦٠.

٤٦- براون، تاريخ الأدب فى ايران ، ص ٢١٥.

٤٧- ابن الجوزى، المنتظم ، جـ ٨ ، ص ١٥٦.

٤٨- براون، تاريخ الأدب فى ايران ، ص ٢١٩.

٤٩ – السبكى: طبقات الشافعية،طبع عيسى البابى الحلبى ط ١- ١٣٨٤هـ ج ٢ص ٢٤٣.

٥٠ – ابن عساكر: تبين كذب المفترى، دار الكتاب العربى، بيروت ١٣٩٩هـ، ص ١٥٠.

٥١ – المصدر السابق ص ١٦٠.

٥٢ – المقريزى: الخطط – جـ ٢ – ص ٢٦٠.

٥٣ – ابن عساكر: تبين – ص ١٦١.

٥٤ – المقريزى: الخطط – جـ ٢ – ص ٢٦٠.

٥٥ – ابن عساكر: تبين – ص ١٦٢.

٥٦ – المصدر السابق – ص ٢٢٩.

٥٧ – مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – القاهرة ١٩٦٦م – ص ٢٨٩؛ جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام – ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، نشر دار الكتاب العربى – القاهرة ١٩٥٩ – ص ١١١؛ فتحى أبو سيف: الماوردى وعصره – ص ٤٣.

٥٨– الأشعرى: مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين – تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ١٩٦٩م – جـ ١ – ص ٩٠؛ أحمد أمين: ضحى الإسلام – مكتبة الأسرة – ١٩٩٩م – ص ٢٠٩.

٥٩ – فتحى أبو سيف: الماوردى وعصره – ص ٤٤.

٦٠ – ابن خلدون: المقدمة – دار الجيل – بيروت – ص ٢١٧.

٦١– ابن خلدون: المقدمة، ص ٢٢٢. أحمد أمين: ضحى الإسلام – ص ٢٤٧.

٦٢ – ابن خلدون: المقدمة – ص ٢٢٢.

٦٣ – ابن خلدون – المقدمة – ص ٢٢٢.

٦٤ – وهو المذهب الذى يحصر الإمامة فى إسماعيل بن جعفر الصادق ثم فى ابنه محمد ابن إسماعيل ثم فى الأئمة من بنيه ومنهم الخلفاء الفاطميون؛ الشهرستانى: الملل والنحل – جـ ١ – ص ١٩٢؛ الأشعرى: مقالات الإسلاميين – جـ ١ – ص ٨٩.

٦٥ – ابن الأثير: الكامل – جـ ٦ – ص ٥١٤.

٦٦ – ابن الأثير: المصدر السابق – جـ ٦ – ص ٥١٤.

٦٧ – نظام الملك: سياست نامة – ص ١٣١ – ١٣٢.

٦٨ – ابن خلكان: وفيات الأعيان فى أنباء أبناء الزمان – تحقيق: إحسان عباس – بيروت – ١٩٧٢م – جـ ٤ – ص ٤٠٦.

٦٩ – شوقى ضيف: عصر الدول والإمارات – ص ٢٦٨.

٧٠ – شوقى ضيف: المرجع السابق – ص ٥٠٩.

٧١ – على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – دار المعارف – القاهرة ١٩٧٥م – جـ ١ – ص ٥٢.

٧٢– النشار، المرجع السابق، ص ٥٢.

٧٣– ابو الفتوح: التاريخ السياسى والفكرى – ص ٥٣.

٧٤ – علم التصوف، ويعنى العكوف على العبادة والزهد فيما يقبل عليه الناس من متاع الدنيا، وليس بمعنى الرهبنة؛ والانقطاع عن الدنيا. وهى كلمة غير معروفة الأصل؛ فهى إما مأخوذة من لباس الصوف الذى يرتاديه من يعكف على العبادة – لمخالفة من لبسوا الثياب الفاخرة – أو من الصفاء وهو صفاء النفس؛ او من الصف الأول من المؤمنين، أو من صفة مسجد النبى –صلى الله عليه و سلم – لأنه حوى الفقراء، وربما يكون أصلها هندياً، حيث أن الأفكار البوذية فى اليوجا – وهى السيطرة على النفس – قد دخلت الإسلام. ويقابل الصوفى لفظه فقير، أو إخوان، أو حتى مجذوب أى ولِة بالله، أو الكلمة الفارسية درويش أى فقير، كما وجد اللفظ المغربى مرابط "Marabout"، عبد المنعم ماجد: تاريخ الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى – مكتبة الانجلو المصرية – القاهرة ١٩٧٨م – ط ٤ – ص ١٨٣.

٧٥ – الأشعرى: مقالات الأشاعرة – جـ ١ – ص ٨١؛ فتحى أبو سيف: الماوردى وعصره – ص ٥٠.

٧٦ – ت – دى بور – تاريخ الفلسفة الإسلامية – ص ٨٠.

٧٧– الحلاج هو الحسين بن منصور الحلاج، الذى ادعى الألوهية فى عهد المقتدر العباسى (٢٩٥– ٣٢٠هـ)، و يكنى أبو مغيث وهو مجوسى الأصل من فارس، نشأ فى واسط و قدم بغداد و اختلط بالصوفية، و قد سمى بالحلاج لانه اطلع على سر القلوب و كان يخرج الكلام كما يخرج لب القطن بالحلج، حسن ابرتهيم حسن، التاريخ السياسى، ج ٣، ص ٢٣١.

٧٨ – ابن حزم الأندلسى: الفصل فى الملل والنحل – المكتبة التوفيقية – ٢٠٠٣ – جـ ٣ – ص ٢٢٦.

٧٩ – فتحى أبو سيف: الماوردى وعصره – ص ٥١.

٨٠ – ابن العربى: القواصم من العواصم – دار زمزم الرياض ١٤١٢هـ – ص ١١.

٨١ – ابن خلدون: المقدمة – ص ١٠٩.

٨٢ – رضا شفيق زاده: تاريخ الأدب الفارسى الترجمة العربية – دار الترجمة للنشر – بدون تاريخ – ص ١٨.

٨٣ – الذهبى: سيرة أعلام النبلاء – م ١١ – ص ٥٠٦ – ٥٥١.

٨٤– ابن خلدون، المقدمة ، ص ١٠٩.

٨٥– الذهبى: سيرة أعلام النبلاء – م ١١ – ص ٥٧٥.

٨٦ – ابن النديم: الفهرست – الهيئة العامة لقصور الثقافة – الذخائر (١٥٠) – جـ ١ – ص ٢٣٨.

٨٧– ابن صاعد: طبقات الأمم – تحقيق تيخو – بيروت ١٩١٢ – ص ٤٨.

٨٨ – ابن هندو: الكلم الروحانية فى الحكم اليونانية – صححه مصطفى القبانى الدمشقى – مطبعة الترقى ١٩٠٠م – ص ١٠٠ – ١٠١.

٨٩ – جوستاف لوبون – حضارة العرب – نقله إلى العربية عادل زعيتر – ط عيسى البابى القاهرة ١٩٥٦م – ص ٤٤٤.

٩٠ – ابن النديم: الفهرست – جـ ١ – ص ٢٣٨.

٩١ – ابن جلجل: طبقات الأطباء والحكمة – تحقيق فؤاد سيد – القاهرة ١٩٥٥م – ص ٦٥؛ ماجد: تاريخ الحضارة – ص ٢١٣.

٩٢ – ابن الجوزى: مرآة الزمان – حوادث سنة ٤٥٦.

٩٣ – ابن حزم: الفصل فى الملل والنحل – جـ ٣ – ص ٢٢٧.

٩٤ – ابن حزم: المصدر السابق – جـ ٣ – ص ٢٢٨.

٩٥ – نشر جزء من النص العربى لهذا الكتاب – كما طبع ملخصه باسم "النجاة مع القانون فى روما" مجلة المجمع العلمى فى بغداد سنة ١٩٥٣.

٩٦ – قصة الحضارة – جـ ٢ – ص ٢٢١.

٩٧ – جورج قنواتى: مؤلفات ابن سينا – القاهرة ١٩٥٠؛ فريد جبر وآخرون: الفكر الفلسفى فى مائة عام – الجامعة الأمريكية – بيروت – ص ٨٤ – ٨٦.

٩٨ – ت –دى– بور: تاريخ الفلسفة فى الإسلام ، طبع ليدن، ١٩٨٥، ص. ٥٢.

٩٩ – ت –دى– بور: المرجع السابق، ص ٥.

١٠٠ – أبو على الحسن بن على بن إسحق الطوسى، ولد عام ٤٠٨هـ. نظام الملك: سياست نامه – ترجمة السيد محمد العزاوى – دار الرائد العربى – ص ٦.

١٠١ – نظام الملك: سياست نامه – ص٦.

١٠٢ – السبكى: الطبقات – جـ ٣ – ص ٢٠٦.

١٠٣ – ابن فندق (أبو الحسن على زيد ت ٥٦٥هـ): تاريخ بيهق. بات صحيحات وتعليقات أحمد بهمنيار ومقدمة ميرزا ، محمد بن عبد الوهاب القزوينى – جاب دوم – طهران ١٩٢٩م – ص ٧٩ – ٨٠.

١٠٤ – اليافعى (شمس الدين أبى المظفر)" مرأة الزمان فى تاريخ الأعيان – حيدر آباد الهند – ١٩٥١م – جـ ٣ – ص ١٦١.

١٠٥ – السبكى: الطبقات – جـ ٣ – ص ١٣٢.

١٠٦ – ابن فندق: تاريخ بيهق – ٨٠.

١٠٧ – السبكى: الطبقات – جـ ٣ – ص ١٣٣.

١٠٨ – ابن خلكان: الوفيات –جـ ١ – ص ١٤٣.

١٠٩ – الراوندى: راحة الصدور – ص ١١٧ –١١٨.

١١٠ – وقد حفظ لنا التاريخ كتاباً آخر ينسب إلى نظام الملك – هو الوصايا أو مجمع الوصايا – كتب فى أثناء القرن التاسع الهجرى – للأمير فخر الدولة – والدين حسن الحفيد الثامن لنظام الملك – ويدعى الكاتب أنه هو أيضاً من سلالة نظام الملك. وأن وصايا نظام الملك متوارثة فيهم أباً عن جدو أنه أراد أن يقدم لفخر الدولة هذا هدية تليق بمقامه، فلم يجد خيراً من وصايا حده العظيم التى كتبها سنة ٤٨٥هـ – نظام الملك: سياست نامه – ص ١٢ – ١٣.

١١١ – ابن الأثير: الكامل – جـ ٨ – ص ٣٥١.

١١٢ – ابن الأثير: المصدر السابق – جـ ٨ – ص ٣٥١.

١١٣ – نظام الملك: سياست نامه – ص ٧؛ السبكى: الطبقات – جـ ٣ – ص ١٣٣.

١١٤ – النويرى: نهاية الأرب – جـ ٢٤ – ص ١١٢.

١١٥ – نظام الملك: المصدر السابق – ص ١٧.

١١٦ – نظام الملك: المصدر السابق – ص ١٧.

١١٧ – يحيى الخشاب: نظام الملك وسياست نامه – بحث ألقى فى مؤتمر المستشرقين – ونشر فى مجلة معهد الدراسات الإسلامية العدد الأول – ص ٢٢٨؛ سياست نامه – ص ٧، ١٣، ٥٠، ٥٥، ٦٨.

١١٨ – ابن الأثير: المصدر السابق – جـ ٨ – ص ٣٥١.

١١٩ –السبكى: الطبقات – جـ ٢ – ص ١٣٧.

١٢٠ – المصدر السابق. جـ ٢ – ص ١٣٧.

١٢١ – ابن الجوزى: المنتظم – جـ ٩، حوادث سنة ٤٨٨هـ.

١٢٢ – ابن الجوزى: المصدر السابق –جـ ١، حوادث سنة ٤٨٥هـ.

١٢٣ – الذهبى: سيرة أعلام النبلاء – م ١٢ – ص ١٦.

١٢٤ – القزوينى: آثار البلاد و أخبار العباد، بيروت–١٩٦٠، ص ٢١٧.

١٢٥ – ابن عساكر: تبين – ص ٩١ – ٩٦.

١٢٦ – ابن عساكر: المصدر السابق – ص ١١٨ – ١١٩.

١٢٧– سورة النساء، الآية ٥٩.

١٢٨ – ابن عساكر: المصدر السابق – ص ١٢٦.

١٢٩ – على حسنى الخربوطلى: المسعودى – دار المعارف – ط ٢ – ص ١٨.

١٣٠ – أبو الفتوح: التاريخ السياسى والفكرى – ص ١٧٩.

١٣١ – السبكى: الطبقات – جـ ٢ – ص ١٣٧.

١٣٢ – عبد الهادى محمد رضا: نظام الملك – الدار اللبنانية – بيروت – (بدون تاريخ) – ص ٣٦٤.

١٣٣ – السبكى: الطبقات – جـ ٣ – ص ٦٧-٧٢.

١٣٤ – ابن خلكان: الوفيات – جـ ٥ – ص ٣٤٤.

١٣٥ – السبكى: الطبقات – جـ ٢ – ص ١٣٧.

١٣٦ – أبو المحاسن: النجوم الزاهرة – جـ ٥ – ص ٢٠٤.

١٣٧ – السبكى: الطبقات الشافعية – جـ ٤ – ص ٨٧؛ الذهبى: سيرة أعلام النبلاء – جـ ١٨ – ص ٣٢٢ – ٣٢٣؛ عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالى إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحى – دار قباء – ط ٣ – ١٩٧٩م – ص ٢٧.

١٣٨ – بدوى طبانه: إحياء علوم الدين للإمام الغزالى: دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابى وشركاه – م ١ – ص ٧.

١٣٩ – ولهذه التعليقة قصة طريفة يذكرها لنا الغزالى فيقول: "قطعت علينا الطريق وأخذ للصوص جميع ما معى ومضوا، فتبعتهم، فالتفت إلى رئيسهم وقال: إرجع وإلا هلكت، فقلت له: أسألك بالله أن ترد علىَّ تعليقتى فقط، فما هى بشىء تنتفعون به، فقال لى: وما هى تعليقتك؟ فقلت: كتب فى تلك المخلاة هاجرت لسماعها ومتبتها ومعرفة علمها، فضحك وقال:كيف تدعى أنك عرفت علمها، وقد أخذناها منك، فتجردت من معرفتها وبقيت بلا علم؟. ثم أمر بعض أصحابه فسلم إلى المخلاة: قال الغزالى: هذا منطق أنطقه الله ليرشد به أمرى، فلما وافيت طوس أقبلت على الاشتغال ثلاث سنين حتى حفظت جميع ما علقته، وصرت بحيث لو قطع علىّ الطريق لم أتجرد من علمى. د. عبد الحليم محمود: المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالى – دار الكتب الحديثة – ص٣٢.

١٤٠ – عبد الرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية – ص ٢١.

١٤١ – أبو الوفا الغنيمى التفازانى:مدخل إلى التصوف الإسلامى – دار الثقافة للنشر القاهرة – ١٩٧٩م – جـ ٣ – ص١٥٢.

١٤٢ – عبد الحليم محمود: المنقذ من الضلال – ص ٣٢.

١٤٣ – السبكى: طبقات الشافعية – جـ ٤ – ص١٠٦.

١٤٤ – المنقذ من الضلال – ص ٨٥.

١٤٥ – الذهبى: سيرة أعلام النبلاء – جـ ١٩ – ١٧٣.

١٤٦ البارون كارادوفو: كتاب الغزالى: نقله إلى العربية عادل زعيتر، راجعه محمد عبد الغنى – دار إحياء الكتب العربيـة – ١٩٥٩م – ص ٤٦ وما بعدها.

١٤٧ – شوقى ضيف: عصر الدول والإمارات – ص ٥١٩.

١٤٨ – محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسـلام – دار الجامعات المصرية – ١٩٧٣م – ص ٣٥٣ وما بعدها.

١٤٩ – مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم – دار قبـاء للطباعـة والنشر – ١٩٩٨م – ط ٣ – ص ١٧٥.

١٥٠ – فتح الله خليفة: فلاسفة الإسلام – دار الجامعات المـصرية – بدون تاريخ – ص ٢٠٨.

١٥١ – المرجع السابق – ص ٢٠٩.

١٥٢ – الفرق بين الفرق للبغدادى (٤٣٩هـ)، الفـصل فـى الملـل والنحل لاحزم الأندلسى (٤٥٦هـ)، والتعبيـر فـى الـدين للاسـفراييني (٤٧١هـ) – وبيان الأديان بالفارسية لأبى المعالى (٤٨٥هـ).

١٥٣ – العواصم من القواصم – ص ٦٠.

١٥٤ – أبى الحسن الندوى: رجال الفكر والدعوة فـى الإسـلام – دار ابن كثير – بدون تاريخ – جـ ١ – ص ٢٠٤.

١٥٥ – أبو حامد الغزالى: دراسات فـى فكـره وعـصره وتـأثيره، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط سلسلة نـدوات ومنـاظرات رقم (٩) – ص ٦٨.

١٥٦ – أبو الفتوح: التاريخ السياسى والفكرى – ص ١٩٤.

١٥٧ – محمد الرحمونى: الجهاد من الهجرة إلى الـدعوة والدولـة – دار الطليعة – بيروت – ط ١ – ٢٠٠٢م – ص١٤٧.

١٥٨ – فضائح الباطنية – ص ٤.

١٥٩ – محمد الرحمونى: الجهاد من الهجرة إلى الدعوة والدولة – ص ١٤٧.

١٦٠ – هو الثائر الشيعى الإسماعيلى الحسن الصباح (ت ٥١٨هـ) الذى اعتنق تعاليم الإسماعيلية فأقصاه نظام الملك عن البلاط السلجوقى. منذ ذلك الوقت اتجه الحسن الصباح إلى المعسكر المضاد فزار الخليفة المستنصر الفاطمى بالقاهرة ثم عاد إلى إيران وتحصن فى قلعة ألموات بجوار بحر قزوين.وهناك دعا للخليفة المستنصر الفاطمى ثم دعا لولده نزار من بعده مخالفاً فى ذلك الدعوى الفاطمية فى القاهرة التى أجمعت على المستعلى بن المستنصر. ولهذا عرفت دعوته بفارس باسم الدعوة الجديدة، كما عرف أنصارها بالإسماعيلية النزارية ومنهم فئة الحشيشية أو الحشاشين اوالفداروية؛ أحمد مختار العبادى: فى التاريخ العباسى والفاطمى – مؤسسة شباب الجامعة الإسكندرية – ص ١٩٢.

١٦١ – أبو حامد الغزالى: دراسات فى فكره وعصره وتأثيره، ص٦٨.

١٦٢– عبد الحليم محمود: الغزالى (المنقذ من الضلال) – دار الكتب الحديثة – ص ٩٦.

١٦٣ – د. عامر النجار: نظرات فى فكر الغزالى – شركة الصفا للطباعة والترجمة والنشر – بدون تاريخ – ص ٩١ – ٩٢.

١٦٤ – المنقذ من الضلال – ص ١٠١.

١٦٥ – إحياء علوم الدين – جـ ١ – ص ٢٢.

١٦٦ – عامر النجار:نظرات فى فكر الغزالى – ص ٩٢.

١٦٧ – عبد الحليم محمود: الغزالى – المنقذ من الضلال – ص ٣٦.

١٦٨ – فتح الله خليفة: فلاسفة الإسلام – ص ٢٤١.

١٦٩ – رجال الفكر والدعوة – جـ ١ – ص ٢١١.

١٧٠ – المرجع السابق – جـ ١ – ص ٢١٢.

١٧١ – المرجع السابق – جـ ١ – ص ٩٦٩.

١٧٢ – المرجع السابق – جـ ١ – ص ٩٦٩.

١٧٣ – أبى حامد الغزالى: تهافت الفلاسفة – تحقيق سليمان دنيا – ص ٢٣ – ٢٩.

١٧٤ – حنا الناخورى: تاريخ الفلسفة العربية – دار الجيل – بيروت – ط ١٩٩٣م – ص ٢٥٦.

١٧٥ – الغزالى: أحياء علوم الدين – بدوى طبانه – ص ١٩.

١٧٦ – انور الجندى: الإسلام فى مواجهة الفلسفات القديمة – دار الكتاب اللبنانى – ١٩٨٧م – ص ٧٠ – ٧١.

١٧٧ – يحيى هويدى: دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية – دار الثقافة للطباعة والنشر – ص ١٧٢ – ١٧٣.

١٧٨– محمد عاطف العراقى: مذاهب فلاسفة المشرق – دار المعارف بمصر – ص ٢١٧.

١٧٩ – رجال الفكر والدعوة – جـ ١ – ص ٢٠٤.

١٨٠– وليد الأعظمى ، أعيان الزمان و جيران النعمان فى مقبرة الخيزران، بغداد، مكتبة القيم ، ٢٠٠١. ص ١٤، ٦٦

١٨١ – عبد الحليم محمود: المنقذ من الضلال – ص ١٣٩ – ١٤١

١٨٢ – يوسف القرضاوى: الغزالى بين مادحيه وناقديه – ط ٣ – ١٩٩٢م – ص ١٢١.

١٨٣ – المرجع السابق – ص ١٢١ – ١٢٢.

١٨٤ – المرجع السابق – ص ١٢٢ – ١٢٣.

١٨٥ – شوقى ضيف: عصر الدول والإمارات – ص ٥٢٠.

المصادر و المراجع

أولاً: المصادر التاريخية:

ابن الأثير(عز الدين أبو الحسن على ت ٦٣٠هـ): الكامل فى التاريخ، دار المعرفة، بيروت ، ٢٠٠٠م

الأشعرى(أبو الحسن علـى بـن اسـماعيل ت ٣٣٠هـ) : مقـالات الإسلاميين واختلاف المصلين – تحقيق محمد محيى الدين عبـد الحميـد – مكتبة النهضة المصرية – القاهرة ١٩٦٩م

ابن تغربردى (جمال الدين أبو المحاسن ت ٨٧٤هـ) النجوم الزاهرة، المؤسسة المصرية العامة للتأليف و الترجمة ، القاهرة ١٩٥٣م.

ابن الجوزى(أبو الفرج عبد الرحمن بن على ت ٥٩٧هـ): المنـتظم فى تاريخ الملوك و الأمم، دائرة المعارف العثمانية، حيدر آباد الدكن، الهند، ١٣٥٩هـ ، جـ ٨

ابن حزم الأندلسى(محمد على بن ابن حـزم الأندلـسى الظـاهرى ت ٤٥٦هـ): الفصل فى الملل والنحل – المكتبة التوفيقية – القاهرة ٢٠٠٣م

أبو حامد الغزالى (ت ٥٠٥هـ): تهافت الفلاسفة – تحقيق سليمان دينا –بدون تاريخ

ابن خلدون(عبد الرحمن بن خلدون ت ٨٠٨هـ) : المقدمـة – دار الجيل – بيروت

ابن خلكان (ابو العباس أحمد بن محمد ت ٦٨١هـ): وفيات الأعيـان فى أنباء أبناء الزمان – تحقيق: إحسان عباس – بيروت – ١٩٧٢م

ابن جلجل (أبو داود سليمان ت ٣٧٧هـ) : طبقات الأطباء والحكمة – تحقيق فؤاد سيد – القاهرة ١٩٥٥م

الذهبى(شمس الدين محمد بن أحمد ت ٧٤٨هـ): سيرة أعلام النبلاء – بيروت، بدون تاريخ.

سبط بن الجوزى (ابو المظفر يوسف بن عبـد الله ت ٦٥٤هـ): مرآة الزمان فى تاريخ الأعيان. حيدر أباد، الهند ١٩٣٢.

السبكى (تاج الدين ابو نصر عبـد الوهـاب ت ٧٧١هـ): طبقـات الشافعية الكبرى ، طبع عيسى البابى الحلبى ١٣٨٤هـ

الشهرستانى(أبو الفتح محمد عبد الكريم ت ٥٤٨هـ) : الملل والنحل – تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل – مؤسسة الحلبى – القاهرة ١٩٦٨م ١

ابن صاعد الأندلسى : طبقات الأمم – تحقيق شيخو – بيروت ١٩١٢

ابن طيفور(ابو الفضل أحمد بن طاهر ت ٢٨٠هـ): كتاب بغداد – مراجعة السيد عزت العطار الحسينى – القاهرة ١٩٤٩م

ابن العربى(أبو بكر ٧٣٣هـ) : القواصم من العواصم – دار زمزم الرياض ١٤١٢هـ

ابن عساكر(أبو القاسم بن على بن الحسن): تبين كذب المفترى، دار الكتاب العربى، بيروت ١٣٩٩هـ

القزوينى(زكريا بن محمد محمود ت ٦٨٢هـ) : آثار البلاد و أخبار العباد،دار صادر، بيروت–١٩٦٠

المسعودى (أبو الحسن على بن الحسين ت ٣٤٦هـ): مروج الذهب و معادن الجوهر: تحقيق محمد محيى الدين عبد الحميد – طبعة دار الفكر، بيروت ١٩٧٣م .

المقريزى(أحمد بن علي ت ٨٤٥هـ)–: كتاب المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار – طبعة بولاق

ابن هندو (أبو الفرج علي بن الحسين ت ٤١٠ هـ): الكلم الروحانية فى الحكم اليونانية – صححه مصطفى القبانى الدمشقى – مطبعة الترقى ١٩٠٠م

ابن النديم (محمد بن اسحاق الكاتب ت ٣٨٣هـ): الفهرست – الهيئة العامة لقصور الثقافة – الذخائر (١٥٠)

النويرى (شهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب ت ٧٣٣هـ): نهاية الأرب فى فنون الأدب –تحقيق محمد على البجاوى ، القاهرة ١٩٧٦م.

اليافعى (شمس الدين أبى المظفر)" مرآة الجنان وعبرة اليقظان في معرفة حوادث الزمان – حيدر آباد الهند – ١٩٥١م

ثانيا: المراجع العربية:

إبراهيم أحمد العدوى: تاريخ العالم الإسلامى– مكتبة الأنجلو المصرية – بدون تاريخ

أحمد أمين: فجر الإسلام – مكتبة الأسرة – ١٩٩٣م

_____: ظهر الإسلام – النهضة القاهرة ١٩٥٣م

أبو حامد الغزالى: دراسات فى فكره وعصره و تأثيره، منشورات كلية الآداب و العلوم الانسانية بالرباط – سلسلة ندوات و مناظرات رقم (٩).

أبو الوفا الغنيمى التفازانى:مدخل إلى التصوف الإسلامى – دار الثقافة للنشر القاهرة – ١٩٧٩م

أبى الحسن الندوى: رجال الفكر والدعوة فى الإسلام – دار ابن كثير – بدون تاريخ

انور الجندى: الإسلام فى مواجهة الفلسفات القديمة – دار الكتاب اللبنانى – ١٩٨٧م

بدوى طبانه: إحياء علوم الدين للإمام الغزالى: دار إحياء الكتب العربية – عيسى البابى وشركاه

جورج قنواتى: مؤلفات ابن سينا – القاهرة ١٩٥٠

حامد عبد القادر: قصة الأدب الفارسى – نهضة مصر، ١٩٥١م

حسن إبراهيم حسن: تاريخ الإسلام السياسى – دار الجيل – بيروت ١٩٩١م

_____ : الدولة الفاطمية، مكتبة النهضة المصرية، ١٩٦٤م.

حنا الناخورى: تاريخ الفلسفة العربية – دار الجيل – بيروت –١٩٩٣م

شوقى ضيف: عصر الدول والإمارات – دار المعارف – القاهرة – بدون تاريخ

طه حسين: حديث الأربعاء – ط دار المعارف– القاهرة – بدون تاريخ

عامر النجار: نظرات فى فكر الغزالى – شركة الصفا للطباعة والترجمة والنشر – بدون تاريخ

عبد الأمير الأعسم: الفيلسوف الغزالى إعادة تقويم لمنحنى تطوره الروحى – دار قباء – ط ٣ – ١٩٧٩م

عبد الحليم محمود: المنقذ من الضلال لحجة الإسلام الغزالى – دار الكتب الحديثة

عبد الرحمن بدوى: مؤلفات الغزالى: المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، ١٩٦١ م

عبد المجيد أبو الفتوح بدوى: التاريخ السياسى والفكرى – دار الوفاء للطباعة – المنصورة ١٩٨٨م

عبد المنعم ماجد: تاريخ الحضارة الإسلامية فى العصور الوسطى – مكتبة الانجلو المصرية – القاهرة ١٩٧٨م

عبد النعيم حسنين: إيران فى ظل الإسلام – ط دار الاتحاد العربى ١٩٧٠

عبد الهادى محمد رضا: نظام الملك – الدار اللبنانية – بيروت – (بدون تاريخ)

على سامى النشار: نشأة الفكر الفلسفى فى الإسلام – دار المعارف – القاهرة ١٩٧٥م

على حسنى الخربوطلى: المسعودى – دار المعارف– القاهرة – بدون تاريخ

فتح الله خليفة: فلاسفة الإسلام – دار الجامعات المصرية – بدون تاريخ

فريد جبر وآخرون: الفكر الفلسفى فى مائة عام – الجامعة الأمريكية – بيروت

محمد الرحمونى: الجهاد من الهجرة إلى الدعوة والدولة – دار الطليعة – بيروت– ٢٠٠٢م

محمد ضياء الدين الريس: الخراج والنظم المالية – الانجلو القاهرة – ١٩٦١

محمد زغلول سلام: أثر القرآن فى تطور النقد العربى– دار المعارف –

محمد على أبو ريان: تاريخ الفكر الفلسفى فى الإسلام – دار الجامعات المصرية – ١٩٧٣م

محمد على حيدر: الدويلات الإسلامية فى المشرق – عالم الكتب – القاهرة

محمد غنيمى هلال: الأدب المقارن – دار نهضة مصر – ط ٣

مصطفى النشار: فلاسفة أيقظوا العالم – دار قباء للطباعة والنشر – ١٩٩٨م

مصطفى عبد الرازق: تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية – القاهرة ١٩٦٦م

يحيى الخشاب: نظام الملك وسياست نامه – بحث ألقى فى مؤتمر المستشرقين – ونشر فى مجلة معهد الدراسات الإسلامية العدد الأول

يحيى هويدى: دراسات فى علم الكلام والفلسفة الإسلامية – دار الثقافة للطباعة

يوسف القرضاوى: الغزالى بين مادحيه وناقديه – ١٩٩٢م

وليد الأعظمى ، أعيان الزمان و جيران النعمان فى مقبرة الخيزران، بغداد، مكتبة القيم ، ٢٠٠١.

ثالثا: الكتب الفارسية:

ذبيح الله صفا: تاريخ أدبيات – د/ ايران– نهران ١٣٣٩هـ

ابن فندق (أبو الحسن على زيد ت ٥٦٥هـ): تاريخ بيهق. بات صحيحات وتعليقات أحمد بهمنيار ومقدمة ميرزا ، محمد بن عبد الوهاب القزوينى – جاب دوم – طهران ١٩٢٩م

الكرديزى: زين الأخبار– ترجمة عفاف زيدان– القاهرة ١٩٨٢م.

. نظام الملك: سياست نامه – ترجمة السيد محمد العزاوى – دار الرائد العربى– القاهرة ١٩٧٥

رابعا: مراجع أجنبية معربة:

آدم متز: الحضارة الإسلامية فى القرن الرابع الهجرى – نقله إلى العربية محمد عبد الهادى أبو ريدة – مطبعة لحنة التأليف والترجمة والنشر ١٩٥٧م – جـ ١

أرثر كرستنس: إيران فى عهد الساسانيين – ترجمة يحيى الخشاب – ط ١ – القاهرة – ١٩٥٧م

البارون كارادوفو: كتاب الغزالى: نقله إلى العربية عادل زعيتر، راجعه محمد عبد الغنى – دار إحياء الكتب العربية – ١٩٥٩م

براون: تاريخ الأدب فى إيران من الفردوس إلى السعدى – ترجمة د. إبراهيم أمين الشواربى – مطبعة دار السعادة – القاهرة ١٩٥٤

ت – دى بور – تاريخ الفلسفة فى الإسلام – نقله وعلق عليه – د. محمد عبد الهادى أبوريده

جوستاف لوبون – حضارة العرب – نقله إلى العربية عادل زعيتر – طبع عيسى البابى القاهرة ١٩٥٦م

جولد تسيهر: العقيدة والشريعة فى الإسلام – ترجمة محمد يوسف موسى وآخرين، نشر دار الكتاب العربى – القاهرة ١٩٥٩

هاملتون جب – دراسات فى حضارة الإسلام – ترجمة د/ إحسان عباس وآخرون – تحرير – ستانفورد شو وليم بولك – بيروت – سنة ١٩٦٤م

ول ديورانت: قصة الحضارة – ترجمة ابراهيم أمين الشواربى ، مكتبة الخانجى ، مصر ، ١٩٥٤م