

الفزالي بين حب الفلسفة وكره الفلسفة

د. محمد أيت حمو♦

تهدف الفلسفة في مقام ما يجب إلى الأخذ بالحكمة، بيد أن واقع الحال يشير إلى عدم اتفاق الفلسفة بشأن الحقيقة الواحدة، الأمر الذي دفع الفزالي إلى إطلاق مواقف حادة إزاء الفلسفة وصلت أحياناً إلى حد التكفير، إذ ليست هناك فلسفة واحدة بل فلسفات متعارضة ومتضادة..

غير أن هجوم الفزالي على الفلسفة لم يمنع من كونه ذا رؤية إيجابية إزاء الفلسفة ذاتها.. كما لم يمنع من كونه فيليسوفاً كبيراً.. هذا ما تحاول تناوله الدراسة التالية:

قد يكون من باب تحصيل الحاصل قولنا: إن البحث في فلسفة الغزالى ودراسة فكره وتمحیص آرائه وتقلیب النظر في مؤلفاته ليس نزهة أو عملاً سهلاً، بل مثقل وعسیر. ذلك أن الرجل عظيم ومحير بأفكاره المتضاربة وموافقه المتباينة وآرائه المتغيرة، يجول في القارات المعرفية كالنحلة التي تستقل من زهرة إلى زهرة ضارياً بالحدود بين الكلام والفلسفة والتتصوف عرض الحائط، لا يعطي بيد إلا ليأخذ بيد أخرى. مما يجعل محلل لآرائه والتأمل لاختياراته كالحاطب في ليل أو يم. ولا أدل على ذلك من موقفه - الذي ينفلت كالزئبق - من الفلسفة. فهو لا يقف منها موقفاً المساندة أو المناوأة في السطور وما بينها مثلاً فعل ابن حزم وابن الصلاح وغيرهما من الفقهاء وال فلاسفة الذين كفونا "شر القتال"، ولكنه يتأرجح بين هذا الموقف وذاك سواء في المؤلف الواحد أو المؤلفات المختلفة، ناسجاً بذلك ما يسمى بـ"الكتابة المزدوجة" في التراث العربي الإسلامي، وعلى ذلك أو لم يعه. فهل المؤلفات الغزالية شاهدة لموقفه من الفلسفة أو شاهدة عليه؟ وكيف يمكن تعليل كلام الغزالى غير الودي حيال حيال الفلسفة؟ وهل يستأهل الغزالى صفة الفيلسوف أم أن هذه الصفة تتطل حكراً على الذين جعلوا من الفلسفة الأسرة الفكرية التي ينتسبون إليها وينتبون لها، وبالتالي سيكون الفارابي وابن سينا وابن رشد... أحق وأجدر وأولى بهذه الصفة من حجة الإسلام الذي ينبغي أن يقصى من دائرة الفلسفة ويلغى من زمرة الفلسفة؟.

يستهل "مونتفوري واط" كتابه الموسوم بـ"مثقف مسلم" بالإشارة في بداية مقدمته إلى الصعوبات التي تعترض الدارس لفکر الغزالى، معدداً مثلاً غزاره كتاباته، وكون بعض الكتب التي تعزى إليه ليست بتاتاً من مؤلفاته، والتغيرات التي طرأت على موقفه خلال مسيرة حياته^(١). ولا نغالي إذا قلنا: بأن هذه الصعوبات وغيرها، تجعل الباحث في الإنتاج الفكري للغزالى كالسائز فوق حقل من الألغام.

إذا أخذنا كتيب "المنقد من الضلال" الذي هوأشبه بسيرة ذاتية كما يحلو له "واط" القول وتكرار القول في كافة مؤلفاته^(٢)، فإننا نجد حجة الإسلام يعترف بتعدد فرق الفلسفه، ولا ينكر اختلاف مذاهبهم، ومع ذلك فقد حاول - في هذا الكتيب - أن يحصر أصنافهم في الدهريين الذين أنكروا الصانع، والطبيعيين الذين جحدوا الآخرة، والإلهيين الذين لازمتهم بقايا من رذائل كفر هؤلاء رغم ردودهم عليهم،

أمثال سocrates وأفلاطون وأرسطو وابن سينا والفارابي^(٢). بيد أن هذا التصنيف الثلاثي لا يجدي في درء وصمة "الكفر" التي تشكل القاسم المشترك أو الناظم القار الذي يظل، وفي كل التصنيفات المومى إليها، موحداً بين الفلسفه الذين حصر حجه الإسلام علومهم في الأقسام الستة الآتية: رياضية ومنطقية وطبيعية وإلهية وسياسية وخلقية. وإذا كان الغزالي قد أعطى لكل قسم حقه من الإبانة، فإن الجدير بالانتباه في هذه الأقسام الستة هو موقفه من الإلهيات التي يرى أنها استأثرت بالقسط الأوفر من زلات الفلسفه، فكلامهم في الإلهيات يحبل بالغث والرؤان. كيف لا، وقد احتاج على الفلسفه بحججه اختلافهم في الإلهيات قائلاً: "لا تثبت ولا إنقان لذهبهم عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق ويقين. ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون ضعفاء العقول. ولو كانت علومهم الإلهية متقدنة عن البراهين، نقية عن التخمين كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية"^(٤).

إن الفلسفه، حسب التعريف المشهور، هي محبة الحكمه وتعبر عن جوهر الأشياء وكنه الموجودات. فلماذا لا يتفق الفلسفه بشأن الحقيقة الواحدة^{١٦}. هكذا يضع الغزالي الفيلسوف خصومه الفلسفه أمام الجدار، فليست هناك فلسفة واحدة في الإلهيات، بل فلسفات متعارضة ومتصارعة. ولنتذكر هنا كتاب المعلم الثاني الموسوم بـ"الجمع بين رأيي الحكيمين أفلاطون وأرسطو طاليس" الذي دافع فيه - حسب بعض الباحثين - عن وحدة الفلسفه لمعانده رجال الدين القائلين: بأنه ليست هناك فلسفة واحدة، بل فلسفات مختلفة بالرغم من أن هذا الموقف - أي وحدة الفلسفه - قد لا تقبله الحساسيه الفلسفية المعاصرة التي جوهرها الاختلاف.

لقد حصر الغزالي المسائل التي توجب تكفير الفلسفه وميزها عن القضايا التي توجب تبديعهم فقط، إذ أن التكفير يظل حكراً على ثلاث مسائل يوردها الواحدة تلو الأخرى قائلاً: "إحداها: مسألة قدم العالم وقولهم: إن الجواهر قديمة، والثانية قولهم: إن الله تعالى لا يحيط علمًا بالجزئيات الحادثة من الأشخاص، والثالثة: إنكارهم بعث الأجساد وحشرها"^(٥). أما القضايا التي يبدع فيها خصومه الفلسفه، فقد حصرها في سبع مسائل تشمل كلام الفلسفه في الصفات الإلهية والتوحيد وغيرها من المسائل التي يرى الغزالي أن الفلسفه يقتربون فيها كثيراً من المعزلة.

فحجة الإسلام يضع خطأً فاصلاً بين الإلهيات والعلوم العقلية الأخرى التي لا يشكك في صدقها ولا يرتاب في يقينها. وإذا كان اليقين لم يحالف الفلاسفة الذين تطاولوا على عالم الإلهيات وتحبظوا فيه خبط النافقة العشواء في الليلة الظلماء، فذلك لأنهم أرادوا استخدام أسلحة تفقد فعاليتها ونجاعتها وتصاب بالعطالة عندما تستعمل في "حروب" تتجاوز حدود هذا العالم، لأن حدود المنطق هي حدود العالم. ولذلك يدقق صاحبنا بعيد النص السابق بالقول: "ونوضح أن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس، وما وصفوه من الأوضاع في "إيساغوجي" و"قاطيفورياس" التي هي من أجزاء المنطق ومقدماته لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية"^(٦). وإن دل هذا على شيء، فإنما يدل على أن العلوم الإلهية تند عن مسائل المنطق وتدق عن مدارك العقل وتخريجاته، بالرغم من أن "العقل ميزان صحيح، فأحكامه يقينية لا كذب فيها". غير أنك لا تطبع أن تزن به أمور التوحيد والآخرة وحقيقة النبوة وحقائق الصفات الإلهية وكل ما وراء طوره، فإن ذلك طمع في مجال، ومثال ذلك مثال رجل رأى الميزان الذي يوزن به الذهب فطمع أن يزن به الجبال"^(٧). وبالرغم من أن صاحبنا الغزالي سعى بخطى حثيثة إلى تقويض أفكار الفلسفه وإسكات أصواتهم في ميدان الإلهيات، فإن كتابه "تهاافت الفلسفه" لا يختلف عن مؤلفات الفلسفه المسلمين من زاوية مادته الفلسفية ومعدن أسلوبه الفلسفى الذي يعتمد الجدل والبرهان. فالعقل الفلسفى يشكل القاسم المشترك بين الشيخ الرئيس وحجة الإسلام والشارع الأعظم، بالرغم من أن الغزالي قد كفر الفلسفه "إذ يحاول تقييد سلطة العقل، يتخد من العقل نفسه مطية للوصول إلى هذه الغاية"^(٨). وإذا كان تاج الدين السبكي قد ذهب إلى أن حجة الإسلام "يناضل عن الدين الحنيفي بحلوة مقاله، ويحمي حوزة الدين، ولا يلطخ بدم المعتدين حد نصاله"^(٩). فإننا نعتقد بأن هذه الصورة التي تبرئ الغزالي من آثار دماء الفلسفه ليست أمينة وتجافي الحقيقة، لأنها تدافع عن أطروحة ليست برهانية ولا هي مسلمة مجمعاً عليها. فمعارضة الخنابلة ونقد أهل السنة المتشددين هو بمثابة الصخرة التي تدرس عليها الصورة السابقة. لأن هذا النقد دليل دال على أن صاحب "تهاافت

الفلسفه" "لطخ حد نصاله" لدى البعض الآخر، إذ إنه "لحد الآن غالباً ما يقال أو يفترض بأن هناك مرحلة أخيرة في حياة الغزالى، عندما غادر الأشعرية وأصبح ذا نزعة أفلاطونية جديدة"^(١٠). فالشيخ ابن تيمية - الذي لا ينظر بعين القبول إلى الكلام والفلسفة والتصوف والتأويل - لا يرى في بعض المؤلفات الغزالية غير أقوال الصابئة وال فلاسفة بالرغم من اعترافه بقوة بضاعة الغزالى من كل أصناف المعرف و"تعدد أبعاده" إن صح التعبير. وهذا ما يتناقض مع موقف الصوفى ابن سبعين الذى ذهب في كتابه "بد العارف" إلى أن بضاعة الغزالى من العلوم القديمة أو هي خيط العنكبوت^(١١)، بل إن صورة حجة الإسلام تزداد تشوهًا وتلوثًا، وقتمامًا في مرآة الطرطوши الذى يأبى إلا أن يقدم لنا الغزالى بعيون محمرة بالغضب، وفي صورة لا يحسد عليها. فهو بلغته "رجل مظلم الجهة، ومن أهل الضلاله، وكاد ينسليخ من الدين"^(١٢).

هكذا تقلب صورة الغزالى رأساً على عقب من صورة رجل مسلم لا تشوب إيمانه شائبة في مرآة تاج الدين السبكي، إلى صورة "رجل جاهل" و"رجل كافر" أو يكاد في مرآة الطرطوши!.. وإن دل هذا على شيء في مؤلفات الغزالى، فإنما يدل على النزعات الفلسفية تارة والصوفية مرة، التي نفها البعض ونفع فيها البعض الآخر. فهل يجدى مدافن "المقاربة النسقية" للخروج من هذا اليم المتلاطم الذي يزداد مداً وجزراً بالانتقال من هذا الكتاب إلى ذاك؟ سؤالنا يدفعنا إلى إثارته تضارب الآراء السابقة وتصادم التأويلات السالفة. ويحضرني في هذا الصدد ما ورد في رسالة "حي بن يقطان" من أن الغزالى "يربط في موضع ويحل في آخر، ويكرر بأشياء ثم ينتحلها"^(١٣). وهذا ما يجعلنا نعتقد بأن المؤلفات الغزالية فيها مستويان أو طبقتين: المستوى الأول ظاهري يوجهه للعامة، والمستوى الثاني خفي لا يفهمه إلا الخاصة الذين لهم دربة في التأمل الكلامي والفلسفى والمناقشات التجريدية الدقيقة. وإلا فكيف يمكن تفسير كتاباته للكتب التي يسميهـا بـ"المضنون بها على غير أهلها"، جنبـاً إلى جنبـ مع كتب يمكن أن يقرأها الجميع. فلا مناص من استحضار شائبة الخاصة والعامة لفهم الغزالى الذى يضـن على العوام ويلجمـهم عن علم الكلام. فعقل الجمهور أو "بادئ الرأـي" - حسب مصطلح شهـير عند الفارابـي - لا يستطيع أن يقبل أبداً قضـايا كلامـية أو فلسـفية مـفروقة في التجـريد. وبناء على ذلك، فاختلاف

المتلقى يفعل فعله في عدم تناسق الآراء المعروضة في الكتب الفرزالية التي كانت تسير في عدة مستويات ومراتب بحسب الهدف والنية. وكأنني بهذا التناقض في مؤلفات الفرزالي يمثل بدائل ممكنة لقضايا يعالجها ويعضعها جنباً إلى جنب للقارئ حسب مرتبته الاجتماعية والثقافية. فسيفسيء الآراء والتأويلات التي اتخذت من الفرزالي مداراً لها، تدل على عظمة هذا الرجل وغنى فكره. وهذه سمة المفكرين الكبار عبر التاريخ. وقد عبر المفكر المغربي د.سعید بنسعید العلوي عن كل ما سبق بعبارة مختصرة، لكنها توجز وتكشف قائلاً: "بين من يراه (حجۃ الإسلام)، ومن يذهب إلى أن (الإسلام حجۃ عليه). وبين من يرى فيه فيلسوفاً أصيلاً، ومن يذهب إلى أنه أحدث في الفلسفة جرحاً غائراً وأحق بالفلسفة في الإسلام أذى كثيراً. ولكننا نقول إجمالاً: بأن (المتن الفرزالي) ظل في تاريخ الفكر الإسلامي حمّالاً أوجه 'يقرأ' فيه كل مفكر لاحق غير ما يجده فيه سابقه، و'يرى' فيه كل عصر غير ما يراه فيه سلفه"^(١٤). فهذا النص يعبر عن انعدام الموقف الموحد من الفرزالي، واضطراب مواقف الباحثين من أعماله. فآراء الفرزالي غير متسقة، وفكره يحبل بالتناقضات، أو هكذا يبدو. فمن هو الفرزالي الحقيقي؟ ومن هو الفرزالي المقنع أو المترکر؟ هل الفرزالي الحقيقي هو الفرزالي المتكلم الذي أله "الاقتصاد في الاعتقاد"؟ أم هو الفرزالي المتمرس بدقيق الفلسفة ودقيق دقیقتها في "تهاافت الفلسفه" و "مقاصد الفلسفه" الذي اعتبره واط "بياناً حقيقياً وموضوعياً لماذهب الأفلاطونيين الإسلاميين الجدد التابعين في الجانب الأعظم لابن سينا"^(١٥)؟ أم هو الفرزالي الصوفي - والأشبه بالسندباد الذي لا يقنع بالقريب والآن، فيسافر بعيداً إلى بحار المجاهدة والمكافحة وغيرها من المفاهيم التي تدور في تلك القواعد العملية - الذي كتب "المنقد من الضلال"؟ أم هو الفرزالي الفقيه والأصولي مؤلف "المستصنف من علم الأصول" و "المنخول من تعليقات علم الأصول"؟ أم هو الفرزالي الموسوعي الذي نسج لحمة موسوعة "إحياء علوم الدين"؟ أم هو الفرزالي المنطقي مؤلف "القسطناس المستقيم" و "معيار العلم" وهلم جرا، أم هو الفرزالي المناصر القوي للعقل الذي جعل من يرعاه معول هدم ونقض وتفنيد للأطروحة الباطنية الإسماعيلية في "فضائح الباطنية"....

وإذا كان الفرزالي واحداً، فلماذا ناهض فقهاء الأندلس كتابه المعنون بـ"إحياء علوم

الدين" وقضوا بإحرافه كما أفتى بذلك قاضي قرطبة محمد بن علي بن عبد العزيز بن حمد التغليبي، بينما دافع عنه البعض الآخر حتى قيل: "كاد الإحياء أن يكون قرآنًا". وكأني بكتاب الإحياء ليس كتاباً واحداً، بل كتابين اثنين، لا يتماثلان بل يتغايران: كتاب "إحياء علوم الدين" المحروق أيام المرابطين، وكتاب "إحياء علوم الدين" المتجدد والمنبعث من حريق رماده - بالمعنى الحقيقي والمجازي معاً - كطائر الفينيق أيام الموحدين^(١٦). فكيف قيض للقراءة المفرضة التي تشبه مقص "سرير بروكست"، أن تلاحق المؤلفات الغزالية إلى هذه الدرجة التي تكاد أن لا تصدق^(١٧). إن هجوم الغزالي على الفلسفه في سطور كتاب "تهاافت الفلسفه"، أو على الأصح "تهاافت التعليمية"^(١٨) - كما كان ينفي له أن يسمى - لم يمنعه من أن يكون فيلسوفاً كبيراً في المساحة البيضاء الكائنة بين هذه السطور ذاتها، فالتهاافت هو تهاافت للفلسفه وليس للفلسفه^(١٩). ومع ذلك ف موقف الغزالي من الفلسفه لم يسلم بدوره من التنازع، أو الأخذ والرد بين الباحثين. وقد ميزَ د. سعيد بنسعيد العلوى بين مستويين متضادين أو متافقين في موقف الغزالي من الفلسفه: مستوى التعامل الإيديولوجي، حيث كان الغزالي "صادقاً في أشعاريه بهذا المعنى الذي كانت الأولوية فيه للمعركة الكلامية ضد الباطنية، ولكنه لم يكن صادقاً في هجمته على الفلسفه ولكنه لم يكن يمتلك الاختيار في الواقع"^(٢٠)، ومستوى "التعامل الفعلي أو الإيجابي"، حيث يظل الغزالي "يلهج بالحمد والثناء على الفلسفه والحكماء حتى في المؤلفات التي توحى بخلاف ذلك... ونحن نريد أن ننتبه هنا إلى نفمة الاحترام الضمنية التي يتحدث بها الغزالي عن الفلسفه"^(٢١). وكأني بأبي حامد الغزالي الذي ملأ الدنيا وشغل الناس أشبه بتمثال "جانوس" المشهور من خلال موقفه المزدوج من الفلسفه. والنتيجة التي يتأنى إليها الأستاذ البازل واضحة كما هو لائق من قوله: بأن الغزالي "فيلسوف كبير بالمعنى الذي تتطبق فيه صفة الفيلسوف على

إن الغزالي فيلسوف كبير كبر ردوه على الفلسفه، وبمقدار حجمها. فقد نكس أعلامهم وبين تهافهم في الكثير من القضايا الميتافيزيقيه، وأنزلهم من أبراجهم العاجية ولا سيما في مجال الإلهيات. فهو عاشق للفلسفه وكاره للفلسفه، دافع عن المنطق حتى "لا يستأثر" به الفلسفه. فأدخله إلى صلب علوم الدين قائلاً: "لا أدعى أنني أزن بها المعارف الدينية فقط، بل أزن بها العلوم الحسابية والهندسية والطبيعية

في الحديث عن "لا عقلانية" الغزالي مقابل "عقلانية" الفلسفه الآخرين، كالفارابي وابن سينا وابن رشد، وكأن هؤلاء الآخرين لم ينتظروا في سلك هذا العصر، وفي هذا ظلم وتضليل. فسواء تعلق الأمر بابن سينا أو الغزالي، فإن "كليهما يظلان خاضعين كلياً للأطر الفكرية والمعجم اللغطي ومناهج التأليف التي كانت قد بلورت إلى حد كبير في القرن الرابع الهجري. إنما لم يستطعوا الخروج عليها على الرغم من إبداعهما وعبريتهم... وبالتالي فإنما يهيمنان على الفكر الكلاسيكي بواسطة اتساع القدرة التركيبية أو الجمعية المتجلية في أعمالهما، أكثر مما يهيمنان بواسطة التغيير الجذري والحادي لشروط ممارسة الفكر العربي - الإسلامي في تلك الحقبة من التاريخ، فهما لم يغيرا هذه الشروط"^(٢٢). فلا يمكن أن تكون منصفين إذا لم "نضع الشيء موضعه"، وهو معنى العدل عند القدماء، ولا يمكن أن تكون أقرب إلى جادة الحق أو أدنى إلى الصواب، إذا لم نحد الحدود لحديثنا عن عقلانية الفلسفه في العصر الكلاسيكي أو "الإستيمي الوسطوي"، "فنحن نميل إلى فهم اللغة التي تتحدث بها على الصعيد العقلاني فقط، أي على الصعيد الذي تزعم أنها تتموضع فيه. هذا في حين أنها تظل متضامنة إن لم يكن مع الفكر الديني، فعلى الأقل مع الحساسية الدينية"^(٢٤). وما ن الحال أن مونتغمري واط يجانب الصواب، أو يبتعد عن جادة الحق عندما يرى أنه "يمكن القول: إن الأفكار اليونانية دخلت المجال الفكري للMuslimين خلال موجتين: الموجة الأولى مرتبطة بالترجمات الأولى، وتمتد تقريباً خلال القرن العباسي، وربما شيئاً ما خلال القرن الثاني. الموجة الثانية مرتبطة بأعمال الغزالي تقريباً خلال ١١٠٠ م، لقد دخلت الأفكار اليونانية إلى التيار الرئيسي في الفكر الإسلامي خاصة خلال هاتين المراحلتين، ولكن بجانب هذا التيار الرئيسي، كان هناك تيار جانبي حيث كانت دراسة الفلسفه والعلم اليونانيين بشكل أقوى"^(٢٥).

والفتية والكلامية. وكل علم حقيقى غير وصفي، فإني أميز حقه عن باطله بهذه المزاين. وكيف لا، وهو القسطاس المستقيم" (٢٦).

لقد حارب الفزالي الفلسفية بأسلحتهم وتمرس بإشكالياتهم في المعركة الفلسفية المشهورة باسم "تهاافت الفلسفية"، حتى بدا فيلسوفاً أحياناً أكثر من الفلسفة^(٢٧)، فكيف يمكن أن يظل في منأى عن أفكارهم وتأثيرهم^(٢٨). وحارب المعتزلة بأسلحة عقلية ونقلية في المعركة الكلامية المشهورة باسم "الاقتصاد في الاعتقاد"، فكيف يمكنه أن يسلم من تأثير عقلياتهم كذلك؟! إذ من نازل عدواً عظيماً في معركته فهو مربوط به مقيد بشروط القتال وتقلب أحواله، ويلزمه أن يلاحق عدوه في حركاته وسكناته وقيامه وقعوده، وربما تؤثر فيه روح العدو وحيله، كذلك في معركة الأفكار أيضاً. وفي الجملة، فالعدو تأثير في تكوين الأفكار ليس بأقل من تأثير الحليف فيه، حتى إن بعض الحنابلة قد شكا أن أصحابه انقطعوا إلى الرد على الملحدين انقطاعاً أدهام أنفسهم إلى الإلحاد^(٢٩). فلا مندوحة لنا من تجاوز "المقول" إلى "اللامقول"، و"السود" إلى "البياض"، و"السيطرة" إلى "ما بينها"، والبحث في المساحات البيضاء في نصوص القدماء، والمعاصرة الطويلة لأمهات الكتب الأخلاقية والسياسية الأشعرية حتى يتسعى لنا خخلة الكثير من الأحكام المتهاافتة. فقد آن الأوان لنضع لغة النفح والتهليل التي آثرها بعض الباحثين في حديثهم عن موقف الأوائل من الفلسفة موضع هلالين، كما ينبهنا إلى ذلك الدكتور سعيد بنسعيد العلوى في كتاباته الرصينة. ويحاول المستشرق الإنجليزى مونتفمرى واط أن يوجز لنا بعض المنجزات التي حققها حجة الإسلام، فيتحدث في نص موجز دون أن يخل بالمعنى قائلًا: "يمكن تلخيص منجزات الفزالي في ثلاثة عناوين:

أولاً: كان على الخصوص مسؤولاً عن تحديد موقف الإسلام السنوي من الفلسفه، عن طريق إبراز أن بعضًا من المجالات الفلسفية يجب رفضها كلياً، بينما البعض الآخر منها كالمنطق، يمكن أن تكون وصيغات نافعات للكلام.

البعض الآخر منها كالمنطق، يمكن أن تكون وصيغات نافعات للكلام.

ثانياً: ساهم في الفشل الفكري للإسماعيلية.

ثالثاً: قدم خدمة هامة لإعطاء الصوفية مكانتها داخل الإسلام السنّي^(٢٩). وإن دل هذا على شيء فإنما يدل على الفعل والانفعال، والتأثير والتأثير بين العلوم الدينية والعلوم الفلسفية. ونحن نعتقد جازمين بأن حجة الإسلام يدين بدين لا يرد

إلى الفلسفه الذين كانت لهم أياد بيضاء على فكره، حتى وإن كان لسان صاحبنا الغزالى يقول غير ذلك. يقول الدكتور محمد أركون: "لقد أدخل الموقف الفلسفى في الساحة الإسلامية نوعاً من التوتر الفكري والتفصيفي، في مواجهة التيارات اللاهوتية والإيمانية النقلية، ودخل في صراع معها. ولكن نتيجة الصراع كانت لصالح هذه التيارات التي انتصرت سوسيولوجياً في النهاية، (أي من حيث العدد والكم). إن تطور فكر الغزالى، وفخر الدين الرازى، وابن حزم، لأكبر دليل على اغتناء وخصوصية العلوم الدينية، إذا ما احتكت وتفاعلـت بالعلوم العقلية"^(٢٠). ويکفى فيلسوفنا العظيم خلوداً واستمراراً وحضوراً أن العقلانية المعاصرة تشهد له بشهادة "أهل الدار"، ولا تشهد لابن رشد الذي نسج معه لحمة "مناظراته" التي أغنت "تهاافت الفلسفه" بـ"تهاافت التهاافت". لقد أصبحت "عقلانية" اليوم مرنة للغاية، ولم يعد للبرهان والعلية والضرورة والذاتية والعقل الواحد، تلك القيمة التي كانت لها من قبل... فعصرنا الحالى هو أقرب ما يكون إلى الغزالى وابن سينا، أو ابن عربي منه إلى ابن رشد"^(٢١).

إن بين موقف الغزالى من الفلسفه في "المنقذ من الضلال" وموقفه منهم في "ميزان العمل" بون شاسع لا ينكره إلا مباحثتـ، واختلاف واسع لا يجحده إلا مكابرـ. فإذا كان الغزالى قد سلك الفلسفه بـأسنة حداد، واشتـد كلامه في الطعن فيهـم في "المنقذ من الضلال"، لدرجة أنه تعدى حد الإنصاف كلـه، فإن هذا العداء لـلفلسفه تقل حرارته في كتاب "الاقتصاد في الاعتقاد"، وتزداد هذه الحرارة انخفاضـاً في كتاب "ميزان العمل" الذي يتحدث فيه بكلام ودي عن الفلسفه، نورـد منه قوله مثلاً: "الناس في أمر الآخر أربع فرقـ. فرقـة اعتقدت الحشر والنشر والجنة والنار كما نطقـت به الشرائع، وأفصحـ عن وصفـه القرآن... وهؤـلاء هـم المسلمين كـافة، بل المتبعـون للأنبـياء على الأكـثر من اليهـود والنصـاريـ. وفرقـة ثـانية وهم بعض الإلهـيين الإسلامـيين من الفلسفـة اعـترفـوا بنـوع من اللـذة لا تخـطر على قـلب بشـر كـيفـيتها، وسمـوها لـذة عـقـلـية. وأما الحـسيـات فأـنـكـروا وجودـها من خـارـجـ، ولكن أـثـبـتوـها عن طـريقـ التـخيـيلـ في حـالـةـ النـومـ، ولكنـ النـومـ يـتـكـدرـ بالـتـبـهـ... وهذا لا يـفـضـيـ إلىـ أمرـ يـوجـبـ فـتـورـاًـ فيـ الـطـلـبـ...ـ وـفـرقـةـ ثـالـثـةـ ذـهـبـواـ إـلـىـ إـنـكـارـ اللـذـةـ الحـسيـةـ جـمـلةـ بـطـريقـ الحـقـيقـةـ وـالـخـيـالـ،ـ وـزـعـمـواـ أـنـ التـخيـيلـ لاـ يـحـصـلـ إـلـاـ بـآـلـاتـ جـسـمـانـيـةـ،ـ وـالـمـوتـ يـقـطـعـ

العلاقة بين النفس والبدن الذي هو آلته في التخييل وسائر الإحساسات، ولا يعود فقط إلى تدبير البدن بعد أن أطربه، فلا يبقى له إلا آلام ولذات ليست حسية، ولكنها أعظم من الحسية... وهذا أيضاً إذا صح فلا يجب فتوراً في الطلب، بل يجب زيادة الجد، وإلى هذا ذهبت الصوفية والإلهيون من الفلاسفة... وفرقة رابعة وهم جماهير من الحمقى لا يعرفون بأسمائهم، ولا يعدون في زمرة النظار، ذهبوا إلى أن الموت عدم محض... وهؤلاء لا يحل تسميتهم فرقة، فإن الفرقة عبارة عن جموع، وليس هذا مذهب جمع، ولا منسوباً إلى ناظر معروف، بل هو معتقد أحمق بطال غلب عليه شهوته^(٢٢). أما في معرض شروعه في الإبانة عن سبيل السعادة، فإنه يتحدث عن الفلسفه بمعية الصوفية قائلاً: "الصوفية والفلسفه الذين آمنوا بالله واليوم الآخر على الجملة، وإن اختلفوا في الكيفية، كلهم متتفقون على أن السعادة في العلم والعبادة"^(٢٣).

وقصاري القول: إن الغزالي يحب الفلسفه بمقدار ما يحرق الأرم على الفلسفه، وإذا كان الغزالي قد شكّل برجخ التأويلات المتنازعة، فذلك يرجع إلى كونه ناهلاً من منابع مختلفة، ويفترف من صحون متعددة، وهذا ما يفسّر كونه يند عن التصنيف. ولذلك فلا مندوحة لنا من دراسة المتن الغزالي المترامي الأطراف من ألفه إلى يائه، حتى تقبل قراءتنا وتستساغ أحکامنا ونشطط في تأويلاتنا^(٢٤)، خاصة أن الصوص الغزالية كالنهر الهيرقليطي في تدفق مستمر، ننساق معها بالرغم منا. ومع ذلك فلا بدّ لنا كباحثين أن تكون لدينا القدرة على السيطرة أو الكلمة الأخيرة. وبعبارة أخرى: أن تكون الأنماط العلمية هي المتحكمه. فالغزالي مفكر أشعري مجدد، يمثل الحلقة الأقوى في سلسلة المفكرين المسلمين الكبار، ولذلك فليس غريباً أن يفتتح "مونتغمري واط" كتابه "مثقف مسلم Muslim Intellectual" بالإشارة إلى المكانة الجليلة التي يتبوأها الغزالي قائلاً: "تعطى للغزالى مكانة أعظم مسلم بعد محمد، وفعلاً، فهو واحد من العظام"^(٢٥). إن الرحلة التي قام بها هذا المستشرق الإنجليزي في كتابه السابق تشبه الرحلة البحريه التي قام بها فرناند ماجلان F. Magellan حول العالم في عهد الكشوفات الجغرافية، فقد انطلق ماجلان ورفاقه البحارة من البرتغال نحو الغرب، وعادوا إلى نقطة انطلاقهم الجغرافية. وهو عين ما قام به "مونتغمري واط" عندما انطلق من النص الآنف الذكر في الصفحة الأولى من كتابه "مثقف مسلم" ليعود إلى نقطة انطلاقه في الصفحة الأخيرة من عين

الكتاب ويكرر القول: "الغزالى نفسه كان يظن أنه مجدد الدين خلال القرن السادس الإسلامي، والكثير من المسلمين الأواخر وربما جلهم، اعتبروا أنه كان فعلاً مجدد عصره، والبعض منهم ذهب إلى حد الحديث عنه كأعظم مسلم بعد محمد. عندما نراجع إنجازاته، يظهر جلياً أنه كاننبياً أكثر منه فكراً نسقياً، لكنه ليسنبياً فحسب، بل إن أحسن وصف له هو المفكر المتبني"^(٣٦). وطبعاً بين هذا القول الذي ذيل به "واط" كتابه، وذاك الذي استهل به رغم تماثلهما، أطواب من الأمواج المتلاطمـة، وتجشم لعنة تمحيص مؤلفات حجة الإسلام، وتطويع لأنفس، وتقليل للنظر، فالغزالى دائرة معارف إسلامية، استأهل - عن جدارة واستحقاق - لقب "سيد مفكري الإسلام على مر العصور" على حد وصف الدكتور علي سامي النشار، و"عميد المذهب الأشعري" على حد نعت الدكتور سعيد بنسعيد العلوى. كيف لا، وقد اجتمع فيه ما تفرق في غيره" كما يقول التعبير العربي المؤثر.

الهوامش:

(1) - Watt (W. Montgomery): Muslim Intellectual: A study of Al- Ghazali, Uedinburgh at the University Press 1963, p: vii .

(٢) أنظر مثلاً: (Watt (W. Montgomery) The Majesty That Was Islam , in : The Islamic world, 661- 1100. SIDGWICK

وكذلك Jackson. London 1974, p:252:

Watt (W. Montgomery) : Islamic Political Thought: The Basic:

أما في كتابه Concepts Uedinburgh . at the University Press 1968, P:76

الآخر، فيقول: "المنقد من الضلال، بالرغم من أنه ذو نزعة أوطوبيوغرافية، ليس سيرة ذاتية بالمعنى الدقيق للكلمـة Deliverance from error, though autobio- Muslim Intellectual strictly an _autobiography_ graphical, is not" كتاب: ومع ذلك فهو لا يكاد أن يورد كتاب "المنقد من الضلال" للغزالى دون أن ينعته بالسيرة الذاتية. انظر الصفحـتين: ١٢٢-١٤٧ مثلاً من نفس الكتاب.

(٣) انظر: أبو حامد الغزالى: "المنقد من الضلال" و معه "كيمياء السعادة والقواعد

- العشرة والأدب في الدين، مؤسسة الكتب الثقافية، الطبعة الأولى ١٤٠٨هـ / ١٩٨٧م. من ص ٣٧ إلى ص ٤١.
- (٤) أبو حامد الغزالى: "تهاافت الفلسفه"، تحقيق وتقديم د. سليمان دنيا . ذخائر العرب. دار المعارف. الطبعة السابعة. ص ٧٦-٧٧.
- (٥) نفس المرجع، ص ٢٠٧-٣٠٨.
- (٦) نفس المرجع، ص ٨٥.
- (٧) ابن خلدون: "المقدمة" دار الجيل، بيروت. ص ٥٠٩.
- (٨) انظر: د سليمان دنيا في تقديمته لكتاب "تهاافت الفلسفه" السابق. ص ٢٤.
- (٩) أورده د. سعيد بنسعيد العلوى في مقاله الموسوم بـ (الغزالى والفلسفه: متأهات التأويل)، "ندوة أبو حامد الغزالى: دراسات في فكره وعصره وتأثيره" سلسلة ندوات ومناظرات. رقم ٩ سنة ١٩٨٨، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط. جامعة محمد الخامس، ص ٨٥.

(10) It is still often stated of assumed that there was a closing phase in Al-Ghazali's life when he abandoned _ Ash_arisme and became a neo-platonist._

وكتاب Watt (W. Montyomery Muslim Intellectual: A Study of Al-Ghazali)

(١١) يتحدث ابن سبعين عن معنى العقل عند الفلسفه المسلمين، مورداً أسماء ابن رشد والفارابي وابن سينا والغزالى الذي يقول عنه: "وأما الغزالى فلسان ذو بيان، وصوت دون كلام، وتخليط يجمع الأضداد، وحيرة تقطع الأكباد. مرة صوفي، وأخرى فيلسوف، وثالثة أشعري، ورابعة فقيه، وخامسة محير. وإدراكه في العلوم القديمة أضعف من خيط العنکبوت وفي التصوف كذلك لأنه دخل الطريق بالاضطرار الذي دعاه لذلك من عدم الإدراك،... وينبغي أن يعذر ويشكر لكونه من علماء الإسلام على اعتقاد الجمهور، ولكونه عظِّم التصوف ومال بالجملة إليه، ومات عليه بحسب ما أعطاه كلامه وفهم من أغراضه، وهو يعتقد في العقل ما يعتقد الفيثاغوريون،... والذى أراده الغزالى لا يصح، فإنه أراد أن يفهم إطلاق العقل والنفس في التصوف بصناعة القدماء واصطلاحهم، فلا هو خلس التصوف، ولا هو قيل فيه فيلسوف "بد العارف"، تحقيق وتقديم د. جورج كتورة، دار الأندرس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الأولى ١٩٧٨، ص ١٤٤-١٤٥.

- (١٢) نقلًا عن د. محمد عميرة: مقدمة "شرح المقاصد" (ج١)، تأليف سعد الدين التفتازاني، عالم الكتب. الطبعة الأولى، ١٤٠٩ هـ - ١٩٨٩ م. ص ٢٨.
- ويمكن للقارئ كذلك الاطلاع على معارضة الطرطوشى لكتاب الإحياء، وتحديده للمواضع المنتقدة فيه بدقة بالرجوع إلى الملحق الذي ذيل به المؤرخ العلامة محمد المنوبي مقاله المعنون بـ (إحياء علوم الدين في منظور الغرب الإسلامي أيام المرابطين والموحدين) في "ندوة أبو حامد الغزالى...". الآنفة الذكر، ص ١٢٥-١٢٦-١٢٧.
- (١٣) ابن طفيل: "حي بن يقظان"، قدّم له وحققه د. فاروق سعد، منشورات دار الآفاق الجديدة - المغرب، الطبعة الخامسة، ١٤١٢ هـ - ١٩٩٢ م، ص: ١٣.
- (١٤) د. سعيد بنسعيد العلوى في: تقديم "ندوة أبو حامد الغزالى"، السالفة الذكر، ص، ٨.
- (١٥) The Aims of the philosophere, was a factual and objective account of the doctrines of the Islamic Neoplatonists _following Avisenna for the most part_
- Muslim Intellectual: A study of : (Watt (W. Montgomery Al- Ghazali, p: 58 .
- (١٦) يمكن الرجوع أيضًا في هذا الصدد إلى مقال المؤرخ العلامة محمد المنوبي المشار إليه سابقًا في الهاشم رقم ١٢.
- (١٧) يرى د. عبد المجيد الصغير بأن " موقف فقهاء المربطين من "الإحياء" إنما هو في عمقه موقف من التصوف كما تمثل في فكر وكتابات الغزالى. ثم نظن أن موقفهم هذا من التصوف يرجع في النهاية إلى موقفهم من نوع خاص من الممارسات السياسية الفعلية والمعاصرة لهم، تمثلت في الدولة الفاطمية بمصر، كما تمثلت في بعض الحركات السياسية التي اتخذت مظهراً صوفياً في قلب الدولة المرابطية نفسها" ، "تجليات الفكر المغربي: دراسات ومراجعات نقدية في تاريخ الفلسفة والتصوف بالمغرب" ، شركة النشر والتوزيع للمدارس - الدار البيضاء، الطبعة الأولى ١٤٢١-٢٠٠، ص: ٦٤.
- (١٨) هل المرام بالفلسفه في كتاب "تهاافت الفلسفه" هم الفلسفه فعلاً، أم أن غاية المرام من هذا الكتاب "الكشف عن تهاافت المعين الفكري الذي تستقي منه التعليمية آراءها وتأويلاتها، فهي المقصودة بالذات وليس الفلسفه بالضرورة، وهم

الذين لم يكونوا يشكلون قوة سياسية أو اجتماعية في سائر الأحوال" ، عبد المجيد الصغير، نفس المرجع، ص ٦٠ . فلا بد للباحث الذي لا يقتصر بالسطور دون ما بينها من الربط والوصل بين "تهاافت الفلسفه" و"فضائع الباطنية" ، فالتهاافت لا يفهم فهماً قوياً وسديداً بمعزل عن الفضائح، انتشر مذهب الباطنية عندما انتصر له الفلاسفة، وانتصر له الفلاسفة طمعاً في أموالهم وصلاتهم، والت نتيجة وجود المصلحة المتبادلة التي ينتج عنها توافق في القول بين الفلسفه والباطنية. مذهب الباطنية من حيث غلافه أو شكله هو مذهب الرافضة والشيعة، ومن حيث محتواه وعمقه هو بعينه مذهب الشورى والفلسفه" . د. سعيد بنسعيد العلوi: مقال (الغزالى والفلسفه: متاهات التأويل). (سبق ذكره) ص ٩١.

(١٩) د. عبد السلام بنعبد العالى: مقال (سياسة المعرفة في المنقد) في "ندوة أبو حامد الغزالى" ، (سبق ذكرها)، ص ٢٩٤ .

(٢٠) د. سعيد بنسعيد العلوi: مقال (الفكر الأخلاقي - السياسي الأشعري والثقافة اليونانية)، ضمن أعمال "ندوة الفكر العربي والثقافة اليونانية" ، سلسلة ندوات ومناظرات رقم ٥- الطبعة الأولى ١٤٠٥ هـ ١٩٨٥ م، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالرباط، جامعة محمد الخامس، ص ١٩٠-١٩١ .

(٢١) نفس المرجع، ص ١٩١ ويقول في مقال آخر : "الغزالى لا ينتبه إلى كذبه عندما ينبهنا في كل مرة ويدركنا أنه قد طلق الفلسفه وهجر الفلسفه" ، مقال (الغزالى والفلسفه، متاهات التأويل)، (سبق ذكره) ص ٩٦ .

(٢٢) د. سعيد بنسعيد العلوi: مقال (الفكر الأخلاقي - السياسي الأشعري والثقافة اليونانية)، (سبق ذكره)، ص ١٩٢ .

(٢٣) د. محمد أركون: "نزعة الأنسنة في الفكر العربي: جيل مسكونه والتوحيد" ، ترجمة هاشم صالح، دار الساقى، الطبعة الأولى، ١٩٩٧، ص ٦٣٠ .

(٢٤) نفس المرجع، ص ٦٣٠ .

(25) Greek ideas may be said to have entered the intellectual world of the Muslims in two waves. The first wave is linked with the first translations, and extends roughly over the first Abbasid century and perhaps a little way into the second. The second wave is associated with the work of Al- Ghazali round about 1100. It was particularly at these two periods

that Greek ideas came into the main stream of Islamic thinking, but besides this main stream there was also a side _ stream in which there was a more intense study of Greek philosophy and science_ Watt (W. Montgomery): The Majesty that was Islam, (op. cit), p: 136.

(٢٦) أبو حامد الفرازلي: "القسطاس المستقيم"، قدم له وأعاد تحقيقه فيكتور شلحت، (المجموعة الفلسفية) دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، ١٩٩١، ص ٨٢.

(٢٧) د. إبراهيم مذكور: "في الفلسفة الإسلامية: منهج وتطبيق"، الجزء الثاني، مكتبة الدراسات الفلسفية، سمير كو للطباعة والنشر، ص ٨٤.

(٢٨) د. نيرج: مقدمة كتاب "الانتصار والرد على ابن الروايني المحدث على ما قصد به من الكذب على المسلمين والطعن عليهم"، تأليف الخياط، الطبعة الثانية ١٤١٣ هـ - ١٩٩٣ م، بيروت. ص ٦٠-٥٩.

(29) Watt (W. Montgomery): The Majesty That was Islam, (op. cit), p: 253-254. _ Al- Ghazali achievement can be summed up under three heads. First, he was mainly responsible for defining the attitude of Sunnit Islamto philosophy, by showing that some of thephilosophical disciplines were to be entirely rejected, whereas others, such as logic, could be useful servants of theology. Second, he contributed to the intellectual defeat of Isma _ilism. Third, he made an important contribution to gain-ing for Sufism droit de cite within Sunnit Islam_

(٣٠) د. محمد أركون: "الإسلام، الأخلاق والسياسة"، ترجمة هاشم صالح، منشورات بالتعاون مع مركز الإنماء القومي، اليونيسكو- باريس، ص: ١٠٦ .

(٣١) د. محمد المصباحي: "الوجه الآخر لحداثة ابن رشد"، دار الطليعة، بيروت، الطبعة الأولى، تشرين الثاني (نوفمبر) ١٩٩٨، ص ٢٥ . وانظر كذلك د. عبد السلام بنعبد العالي: "ثقافة الأذن وثقافة العين"، دار توبقال للنشر، الطبعة الأولى ١٩٩٤، ص: ٨٧-٨٦ .

(٣٢) أبو حامد الفرازلي: كتاب "ميزان العمل"، دار الكتاب العربي، بيروت- لبنان، ١٤٠٣ هـ - ١٩٨٢ م، ص: ٩-٨-٧ .

(٣٣) المرجع نفسه، ص: ١٤ .

(٣٤) يقول د. عبد الله العروي: "كل قراءة مقبولة ولكن بشروط ثلاثة:

الشرط الأول: أن نحاول فهم الكلمات فهماً تاريجياً، لأنه من الصعب أن نصل إلى رأي قطعي وأن نجزم أننا فهمنا الغزالى مثلاً كما فهم هو نفسه. ولكن على الأقل يجب أن نعطي الدليل على أننا حاولنا فهم جمله وكلماته على وجهها القاموسى. بعد هذا لنا حق التأويل، وأما التأويل المبني على الجهل أو إلغاء أوليات القراءة فهو مردود.

الشرط الثاني: أن نفصل بين القراءة والتأويل. إذا بدأنا بالتأويل وقرأنا المؤلف على ضوء ذلك التأويل فإننا نتكلّم عن مؤلف آخر غير الذي ندرسه.

الشرط الثالث: أن تكون على استعداد للتخلي عن رأينا إذا ثبت أننا أخطأنا القراءة...” مقال: (المنهجية بين الإبداع والإتباع) في كتاب: ”المنهجية في الأدب والعلوم الإنسانية“ ع. العروي - ع. كيليطو - ع. الفاسي - م. الجابري. جمعية البحث في الآداب والعلوم الإنسانية. دار توبقال للنشر، الطبعة الثانية: ١٩٩٣، ص ١٢.

(31)-Al-Ghazali has been acclaimed ad the greatest Muslim, and is certainly one of the greatest-. Watt (W. Montgomery): Muslim Intellectual , (op. cit), p: vii.

ويقول في مؤلف آخر بأن ”الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد بن محمد) أحد أعظم المفكرين المسلمين Al- Ghazali (abu- Hamid Muhammed Ibn _ Mu- hammed Ibn Muhammed), one of the greatest of Muslim Thinkers.

كتاب: The Majesty That was Islam ,(op.cit), p: 252.

(32)- Al-Ghazali thought him self could to be the _renewer_ of religion for the sixth Islamic century, and many, perhaps most, later Muslims have considered that _renwer_ of his age. Some have even spoken of him as the greatest Muslim after Muhammed as his achievement is reviewed, it becomes clear that he was more of a prophet than systematizer. Yes he is not simply a prophet, but is best described as a prophetic intellectual_. Watt (W. Montgomery): muslim Intellectual , (op.cit), p:180.