قـــراءة جـــديدة لخطـــاب الغـــــزالي الفلســـفي

أحمـــد ريـــاض محمـــد أحمـــــد (*)

مقدمة

يعدّ أبو حامد الغزالي (٤٥٠هـ - ٥٠٥هـ / ١٠٥٨م - ١١١١م) من أبرز المفكرين والفلاسفة في تاريخ الفكر الإسلامي. فهو مفكر موسوعي، تنوَّعت مجالات معرفته بين الفقه وعلم الكلام والفلسفة والتصوف. كان الغزالي له تأثير كبير في تطور الفلسفة الإسلامية، خصوصًا من خلال مساهمته في مفهوم "الشك المنهجي"، الذي أصبح واحدًا من أهم المفاهيم الفلسفية التي استُخدمت للبحث عن الحقيقة في مختلف المجالات. في هذا البحث سنتناول الغزالي كـ "رائد الشك المنهجي" ونتعمق في كيفية استخدامه لهذا المنهج في تفكيك الفكر الفلسفي العقلاني السائد، بالإضافة إلى استكشاف تأثيراته على الفكر الفلسفي والعلمي في العالم الإسلامي. كما سنتناول رأى الغزالى فى مسألة السببية، ومشكلة التأويل.

للغزالى مكانةُ متميزةُ فى الفلسفة الإسلامية، لا خلافَ على ذلك بين الدارسِينَ للفلسفة عامة وللفلسفة الإسلامية على وجه الخصوص. فلقد انتهجَ الإمامُ الغزالى خِطاباً فلسفياً مُميزاً مُستقِلا عن منهج المدرسة اليونانية، فهو الوحيد من بين فلاسفة الإسلام الذى أسس أسلوباً فلسفياً جديداً، لأنه لمْ يُقلدْ من سبقوه من الفلاسفة والمتكلمين، بلْ سَعَى لِتفنيدَ آرئهم وذلك لإعتمادهم على أسس الفلسفة اليونانية، ليس هذا فحسب بل سعى لتأسيس منهج فلسفى خاص به.

لم يتوقف الغزالى عند مجرد النقد وبيان الخلل، بل قام بإنشاء نظرية خاصة به فى المعرفة، مُشيداً صَرحاً شامِخاً بناؤه فى الحضارة الإسلامية. وربما كان الفضل فى ذلك للشك الذى أصبح مُلازِما له، فلمْ يَبقَ لديه أى شئ بديهى، إلا وشك فيه. وهذا الشك كان أوّلَ دافع له للنظر العقلي الحرّ، وبدايةَ لتأسيس مذهبه الفريد فى المعرفة وهو الشك المنهجى، حيث يمكن اعتبار الغزالي أعظم ممثل للشك المنهجي في الفكر الإسلامي والمؤسس الأعظم لقواعده ومبادئه، إذ رأى أن الشك

(*) هذا البحث مستل من رسالة الماجستير الخاصة بالباحث، وهي بعنوان: [الخطاب الفلسفى بين الغزالى وابن رشد " دراسة نقدية "]، وتحت إشراف: د. عابدين السيد عبد اللاه – كلية الآداب – جامعة سوهاج & د. غلاب عليو حمادة – كلية الآداب – جامعة سوهاج.

هو ما يجعل الوصول إلى الحقيقة ممكنًا. واعترف الغزالى بنفسه في بعض كتبه بما لهذا الشك من فائدة.

لذا سنقومُ فى هذا البحث بقراءة جديدة مُتأمِلة مُحللينَ لنصوص الغزالى والربط بين خطابه الفلسفى وبين اللحظة التاريخية التى قيل فيها قراءة موضوعية سنبتعد فيها كل البعد عن إدعاء قولَ الحقيقة المطلقة، وامتلاك المعنى؛ إذ كلٌّ همنا إتاحة الفرصة لطرح بعضُ الفرضيات، بهدف التمرس على ممارسة البحث الفلسفى حيث أننا مازلنا على أول الطريق، وسنحاول الوقوف على عناصر الرؤية المنهجية، فى قراءة الخطاب الفلسفى للغزالى ومحاولة الولوج الى مشروعه الفكرى. فمما لا شكَ فيه أن دراسة الأبعاد التاريخية والثقافية للخطاب الفلسفى تُساهمُ مساهمةً إيجابية فى الكشف عن حقيقة اللحظة التاريخية للخطاب، وتوضح جدلية التحدى والاستجابة التى تصاحب الخطاب عند ظهوره، كما أنَّها تُعينُ على فِهْمِ المعانى التى قدْ تكونُ خافيةً وراء النص المكتوب.

إشكالية الدراسة:

تدور إشكالية الدراسة حولَ سؤال رئيسي وهو ما طبيعةُ الخطاب الفلسفى عند الغزالى؟ ويتفرعُ من هذا التساؤلِ عدةُ أسئلةٍ فرعيةٍ منها:

- هلْ كانَ للحقبة التاريخية والثقافية التى عاش فيها الغزالى تأثيراً على خطابه الفلسفى؟
- هلْ كانَ بعضُ مُنظري الفِكر العربي الإسلامي، على صَواب فى محاولتهم نَزعَ القيمة الفلسفية، والإبداع الفكري عن الغزالى ؟
- هلْ هاجمَ الغزالى الفلسفةَ أم الفلاسفةَ؟
- ما حدودُ المعرفةِ الدينية عند الغزالي ومتى تلتقي أو تتقاطعُ مع العقل؟
- كيفَ نستفيدُ من تراثنا الإسلامى فى فهم واقعنا والتطلع للمستقبل؟

أهدافُ الدراسة:

تَهدفِ الدراسة لقراءة جديدة للخطاب الفلسفى للغزالى. ومحاولةِ القيام بدراسة الخطاب الفلسفى عند الغزالى دراسةً شاملة. وذلك من خلال توضيح المنطلقات الفكرية والمرجعية التاريخية لفكره، من خلال الرجوع الى مؤلفاته الأصلية. للوقوف على حقيقة الخطاب الفلسفى عند الغزالى ومنهجيته وذلك من أجل ما يلى:

- ضرورة إعادة غرس واستنبات منطلقات خطابه الفلسفى فى تربة واقعنا الفكرى العربى لنشاركَ باقتدار فى حوار الحضارات المعاصرة.
- الرغبة فى عرض التراث الفلسفى الإسلامى برؤية جديدة.
- إظهار قيمة التراث الفلسفى الإسلامى.
- الاستفادة من تراثنا الإسلامى فى أخلاق الحوار والمناقشة وقبول الرأى الآخر.
- إثراء المكتبة العربية الإسلامية ببحث جديد حول الخطاب الفلسفى الغزالى.

المنهجُ المستخدَمُ فى الدراسة:

لقدْ إقتضتْ طبيعةُ البحث فى هذة الدراسة، وبيان مباحثها ومسائلها ومقارناتها إستخدامَ عدة مناهج علمية هى: **المنهج التحليلى** إذ به تناولت نصوصُ الغزالى المتصلة بموضوع الدراسة بالتحليل والشرح والتفسير، للوقوف على مقاصده وأهدافه التى يرمى إليها من وراء ما سُطر فى كتبه ومؤلفاته من نصوص وعبارات معتمداً فى ذلك كله على مصادره الأصلية. **والمنهج النقدى** للقيام بدراسة منهجية منضبطه لخطاب الغزالى وتمحيصه وتقليب النظر في مؤلفاته الأصلية، للقيام بقراءة جديده نتجاوز بها القراءات السابقة، وقياس أرائه بمقياس العقل، حتى نضعَ الخطاب فى المكانة اللائقة به، ونِعطِىَ كلَّ ذى حق حقه، أما إذا قدسنا وبجلنا خطابه فإننا لن نتقدمِ ولن نتطور.

الدراسات السابقة:

نظراً للمكانة المتميزة للغزالى فى الفكر الإسلامى ولأثره العميق فى تاريخ الفكر العربى، وتأثيره الكبير الذى امتد إلى العصر الحديث والمعاصر فقد عُقدتْ العديد من الدراسات الفلسفية التى تناولتْ خطابه الفلسفى وأثره على الفكر فى الشرق والغرب، ولعل من أبرز هذه الدراسات:-

ـــ عائشه يوسف الدوكالى: الخطاب الفلسفى بين الغزالى وابن رشد (دراسة تحليلية مقارنه)[١] ودارت هذه الدراسة حول المسائل الفلسفية الثلاثة – مسألة قدم العالم، مسألة إنكار الفلاسفة لمعرفة الله للجزئيات، مسألة إنكار بعث الأجساد- التى إشتد فيها الخلاف بين مفكرى الفلسفة الإسلامية إلى أن أوصلهم إلى تكفير بعضهم البعض، واعتمدت هذه الدراسة على كتاب الغزالى (تهافت الفلاسفة) وكتاب

(١) عائشه يوسف الدوكالى: الخطاب الفلسفى بين الغزالى وابن رشد، رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة الفاتح، ليبيا،٢٠٠٧م.

(تهافت التهافت) لابن رشد وجاءت هذه الدراسة فى مقدمة، وأربعة فصول، وخاتمه على النحو التالى:-

الفصل الأول : بعنوان "الحياة الفكرية قبل الغزالى".

الفصل الثانى: وعنوانه "موقف الغزالى من الفلسفة".

الفصل الثالث: بعنوان "الحياة الفكرية فى المغرب الإسلامى".

الفصل الرابع: بعنوان "موقف ابن رشد من الفلسفة".

ـــ **أسماء صالح صالح: المنطق والمعرفة عند أبي حامد الغزالي**[١](٤٥٠هـ-٥٠٥هـ/١٠٥٨م- ١١١١م). وهي دراسة تهدف إلى محاولة إيضاح ماهية المنطق عند الغزالي والآلية التي استطاع من خلالها أن يرفعَ ذلك الفهمَ الخاطئ ويزيلَ التعارضَ الذى أقامه بعضُ الفقهاء بين المنطق والدين، وكيفَ استطاعَ بذلك أن يُحصنَ المنطقَ داخل قلاع الدراسات الدينية نفسها.

ـــ **محمد عبد السلام مصطفى عفيفى العطار: نظرية المعرفة بين الغزالى وابن رشد**[٢]. وتتناول هذه الدراسه أصل المعرفة وماهيتها وحدودها ودرجة اليقين فيها، وغيرها من القضايا التى كانت مختلطةً فى مؤلفات السابقينَ. والمعرفة من أهم النظريات التى عَنىّ بها المسلمون عنايةً كبيرة، ولمسوا فيها التقابل بين عالم المُثل وعالم الحس.

ـــ **محمد وهبة سيد عفيفي: مفهوم الفلسفة عند الغزالي**[٣] وأشارتْ الدراسةُ إلى أن الغزالي من أعلام الفِكر الإنساني الذي اختلفَ حوله الكثيرون، فقد وجدَ في ظل ظروف اجتماعية وسياسية وثقافية تفتقد لروح النقد، وخاصة في ظل انفتاح المجتمع الإسلامي على الثقافة اليونانية، وترجمة التراث الفلسفي اليوناني، ودمجه بالثقافة الإسلامية دون نقد أو تمحيص، لذا فقد تحملَ الغزالي هذه المهمةً وهي دراسة هذا التراث الفلسفي اليوناني، دراسة موضوعية.

---

(١) أسماء صالح صالح: المنطق والمعرفة عند أبي حامد الغزالي، رسالة ماجستير، كلية الآداب، كلية البنات،ج عين شمس٢٠١٦م.

(٢) محمد عبد السلام مصطفى عفيفى العطار: نظرية المعرفة بين الغزالى وابن رشد، رسالة دكتوراه، كلية الآداب جامعة بنها،٢٠١٤م.

(٣) محمد وهبة سيد عفيفي: مفهوم الفلسفة عند الغزالي، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة عين شمس،٢٠٠٠م.

ـــــ **محمد آيت حمو: العقل الحِجاجي بين الغزالي وابن رشد، دراسات ومراجعات نقدية لفلسفتي الغزالي وابن رشد**[١]، تتناولُ هذه الدراسةُ الفِكر الفلسفي الحجاجي لدى الغزالي وابن رشد، وتحاول الابانة عن منزلة العقل الحجاجي وآلياته في خطابي الغزالي وابن رشد.

أهمية الدراسة:

تَكمنُ أهمية هذه الدراسة ـــــ في حدود علم الباحث ـــــ في أن هناكَ العديد من الدراسات والأبحاث والكتب التي تناولتْ الغزالى، والتي لا يسعنا المجال هنا لذكرها على سبيل الحصر ولكن ذكرنا بعضا منها فى معرض الحديث عن الدراسات السابقة إلا أن هذه الدراسة تأتي أهميتها من أنها تناولت بالبحث، الجذور الفكرية عند الغزالى والموروثات الثقافية الحضارية التي تفاعلت في تكوين خطابه الفلسفى في تمازج أنتج نتاجا له مذاقه الخاص المُتفِرد بما جعله جديدا مُتجِددا لا يفتقرُ إلى الأصالة.

كذلك ترجعُ أهمية الدراسة إلى التأكيد على القيمة الفلسفية الكبيرة للإمام الغزالى، والتى حاول الكثيرون التقليل منها، واتهام البعض له بأنه هاجمَ الفلسفةَ، وعطلَ بذلك العقل ومسيرة الحضارة، وأنه سبب تأخر الأمة الإسلامية، وأنه على رأس مدرسة الجمود والتخلف، ومحاولة فهم خطابه الفلسفى وذلك لتنمية ثقافتنا الروحيه.

سنعرضُ فى هذا البحث للمنهج الذى إتبعه الغزالى فى نظريتة المعرفية وكيفَ استحقَ وعن جدارة أنْ يكونَ رائدَ الشك المنهجى، ثم نَعرضُ لرأى الغزالى فى مسألة السببية، كما سنعرض لنظرية التأويل عند الغزالى. حيثُ تعدُ إشكالية التأويل إحدى القضايا الهامة في مجال الدراسات الفلسفية، خاصة الفلسفة الدينية، فهى إلى جانب كونها تمثل مادة غزيرة لفتت انتباه كثير من الباحثينَ، فهى فى نفس الوقت قضية خطيرة إذ تتصل ببحث الجوانب الدقيقة في القضايا الإلهية، والشائكة في

(١) محمّد أيت حمو: العقل الحجاجيّ بين الغزالي وابن رشد، جداول للنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م.

النصوص الدينية. ولذلك فإن التأويلَ لدى الغزالى لم يكن بدعةً ولا تقليد، فلقد لعبَ التأويلُ دورا خطيرا فى المحيط الإسلامى بين المذاهب والفرق الإسلامية، وقد اِتَّخذ التأويلَ شكلا منهجيا دقيقا عند مُفكرى الإسلام فى أعقاب ظهور التيارات الفكرية المُختلِفه، حيثُ استخدمَ التأويلَ كأسلوب عقلى لتوضيح معانى النصوص الدينية مع ما صاحب ذلك من مُغالاةٍ فى تأويل بعض النصوص المقدسة. ثم نعرضُ لنظرية الغزالى فى التأويل.

الخـاتمة:

فقد سجلت فيها أهم النتائج التى اِنتهى إليها البحث، ثم أعقبت ذلك بأهم المصادر والمراجع
التى اعتمدت عليها فى الدراسة.

الغزالى رائد الشك المنـهجى

لقد عُرفت الفلسفة منذ بداية ظهورها بأنها"حب الحكمة"، ويعد النقد أبرز أسلحتها، حيث نشأت باعتبارها نقداً، بل اندمجت بالنقد فأصبحت هى هو، فى حالات كثيرة. والغزالى مارس الفلسفة متسلحاً بأبرز أسلحتها وهو النقد من أجل الوصول إلى الحقيقة، مستحدثا منهج خاص به وهو الشك المنهجى الذى قوامه الشك والتساؤل الدائم، فالغزالى بذلك يكون أحد محبى الحكمة والباحثين عن الحقيقة، حيث كان الشك نقطة البداية التى انطلق منها، فاحصاً وناقداً لأدوات المعرفة ولكل العلوم فى عصره.

فلقد ذكر الغزالى فى المنقذ من الضلال أنه كان يبحث عن اليقين، فلذلك بدأ بممارسة الشك من أجل بلوغ اليقين[1]، فشك فى الحس والعقل إلى أن أصبح على مذهب السفسطة. مرض الغزالى لمدة شهرين كاملين حتى قذف الله نورًا فى قلبه، وسلك طريق التصوف، اختلف الباحثون حول حقيقة شك الغزالى وحول تعليله لأسباب مرضه، لأن هناك العديد من العوامل التى ساهمت فى تحول الغزالى، لكن العامل الأبرز من وجهة نظر الباحث هو أن الحالة المرضية التى عانى منها

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال، المكتبة الثقافية، ج١، بيروت، ١٩٨٨، ص٢٣.

الغزالى كانت بسبب فشله فى إنجاز ما وعد بتحقيقه، وهو تأليف كتاب يتضمن أبرز مسائل العلم الإلهى ومستنداً إلى البراهين اليقينية وليست الجدلية.

كان البحث عن الحقيقة هو هاجس الغزالى منذ بداية وعيه، إذ يقول: "وقد كان التعطش إلى درك حقائق الأمور دأبى وديدنى من أول أمرى وريعان شبابى، غريزة وفطرة من الله وضعتا فى جبلتى، لا باختيارى وحيلتى"(١)، فلقد رفض الغزالى منذ البداية التقليد الأعمى فى قبول المعتقدات وحدد هدفه بوضوح وهو العلم بحقائق الأمور.

ومن هنا كان عليه أن يحدد المعيار الذى يجب أن يتوافر فى العلم اليقينى، وبالفعل جاءت صياغته لهذا المعيار بالصورة التالية: "هو الذى يكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه الريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغى أن يكون مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وإنكارا، فإنى إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لى قائل لا بل الثلاثة أكثر بدليل أن أقلب هذه العصا ثعبانا وقلبها، وشاهدت ذلك منه، لم أشك بسببه فى معرفتى، ولم يحصل لى منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه، فأما الشك فيما علمته فلا"(٢).

هذا المعيار الذى وضعه الغزالى لفحص ما لديه من معرفة فى ضوئه لا يختلف عما تنادى به العقلانيات العلمية المعاصرة. وجد الغزالى أن المعرفة الوحيدة التى تتوافر فيها هذه السمة، هى الحسيات والضروريات، لكنه أراد أن يتحقق من هذا الأمر، فلربما كان واهماً فى ذلك مثل أمانة فى "التقليديات" تأمل الغزالى كثيرًا فى المحسوسات، وتبين له أن هذا الأمان ليس كبيرا كما كان يظن، فنراه يقول: "من أين الثقة بالمحسوسات وأقواها حاسة البصر، وهى تنظر إلى الظل فتراه واقفاً غير متحرك، وتحكم بنفى الحركة؟ ثم بالتجربة والمشاهدة بعد ساعة تعرف أنه متحرك وأنه لم يتحرك دفعة بغته، بل على التدريج ذرة ذرة، حتى لم تكن له حالة وقوف. وتنظر إلى الكوكب فتراه صغيراً فى مقدار الدينار، ثم الأدلة الهندسية تدل على أنه أكبر من الأرض فى المقدار. وهذا وأمثاله من

(١) المصدر السابق، ص٢٥.
(٢) الغزالى: المنقذ من الضلال، المكتبة الثقافية، ج١، بيروت، ١٩٨٨، ص٢٨.

المحسوسات يحكم فيها حاكم الحس بأحكامه، ويكذبه حاكم العقل ويخونه تكذيبًا لا سبيل إلى مدافعته"[١].

رأى الغزالى أن هناك شواهد كثيرة تثبت خطأ الحواس، ومن ثم فإن الثقة بالحواس قد بطلت، فتوجه الغزالى إلى المعرفة **العقلية** مثل قولنا: العشرة أكثر من الثلاثة، والضدان لا يجتمعان فى الشئ الواحد، فهل يمكن الثقة بهذه المعرفة، أم أن هناك إمكانية للشك فيها؟ رأى الغزالى أن هناك إمكانية للشك فى العقليات، ويدعم هذه القضية بشاهد قوى، هو الأحلام أثناء النوم، فالإنسان أثناء النوم يعتقد أموراً ويتخيل أحوالا، ويعتقد لها الثبات والاستقرار، ولا يشك أثناء الحالة فيها، لكن عندما يخرج منها يدرك أنها ليست حقيقية.

ومن ثم "فبم تأمن أن يكون جميع ما تعتقده فى يقظتك بحس أو عقل هو حق بالإضافة إلى حالتك التى أنت فيها، لكن يمكن أن تطرأ عليك حاله تكون نسبتها إلى يقظتك كنسبة يقظتك إلى منامك، وتكون يقظتك نوما بالإضافة إليها، فإذا وردت تلك الحالة تيقنت أن جميع ما توهمت بعقلك خيالات لا حاصل لها، ولعل تلك الحالة ما تدعيه الصوفية أنها حالتهم"[٢].

ترتب على ذلك استحالة تقديم خطاب برهانى حول العلم الإلهى وغيره، لأن وسائل المعرفة من حس وعقل معرضة للخطأ، فليس هناك يقين مطلقاً، ومن ثم استحالة بناء خطاب برهانى على مستوى العلم الإلهى لأن هناك إمكانية للوقوع فى الخطأ على مستوى الحس والعقل.

حاول الغزالى عبر تأملاته المتواصلة لمدة شهرين الخروج من هذه الدائرة، عانى خلالها من حالة مرضية، لاحساسة باستحالة مطلقة لبناء معرفة برهانية فى العلم الإلهى، ولم يتمكن بذلك من الوفاء بوعده الذى قطعه على نفسه من كتابة "قواعد العقائد" الذى وعد بكتابته. فلقد كانت حالة الشك هذه شاملة كل شئ موجود بما فيها العالم والإنسان والله، والدين وبعد شهرين من الأزمة، انحلت المشكلة أمامه، إذ يقول: "حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال، ورجعت الضروريات العقلية مقبولة، موثوق بها على أمن ويقين، لم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام، بل بنور قذفه الله تعالى فى الصدر. وذلك النور

(١) نفس المصدر، ص ص٢٨،٢٧.
(٢) الغزالى: المنقذ من الضلال، المكتبة الثقافية، ج١، بيروت، ١٩٨٨، ص٢٨.

هو مفتاح أكثر المعارف فمن ظن أن الكشف موقوف على الأدلة المحررة، فقد ضيق رحمة الله تعالى"[١].

يقول الغزالى: "إن الله قذف نوراً فى صدره، ثم نجده يقص علينا بعض الروايات" ويعلق عليها قائلا: "والمقصود من هذه الحكايات أن يعمل كمال الجد فى الطلب، حتى ينتهى إلى طلب ما لا يطلب. فإن الأوليات ليست مطلوبة فإنها حاضرة. والحاضر إذا طلب فقد واختفى. ومن طلب مالا يطلب فلا يهتم بالتقصير فى طلب ما يطلب"[٢].

استمرت حالة الشك الكلى شهرين، وقد وصل فيها إلى مذهب السفسطة. ومعنى ذلك أنه لا يمكن للإنسان أن يعرف شيئاً على الإطلاق بيقين مطلق. فالمطالب اليقينية توصله إلى الموت. ولكن هناك إمكانية لتخفيف هذا الأمر. وحصر مطالبه فى مطالب ممكنة، وهى اليقين الجزئي. أما طلب اليقين المطلق فهو استحالة. فالمطالب النسبية هى البديل، لأن على الإنسان أن يختار مابين الموت أو اليقين النسبى.

انتهت أزمة السفسطة أو الأزمة الكبرى بوصول الغزالى إلى استحالة تحقيق اليقين المطلق فى أى معرفة لأنها قائمة على الحس والعقل، وكلاهما معرض للخطأ، وهناك فقط إمكانية بلوغ اليقين النسبى الجزئي وذلك بالتسليم بأوليات الحس والعقل، والتسليم بأن هناك طورا فوق العقل. فهذا أمر ممكن على الصعيد المنطقى، حيث لا توجد استحالة منطقية فى قبوله. وهذه الحالة تشبه تلك التى يتحدث عنها المتصوفون. ومن ثم قرر أن يفحص التجربة الصوفية ليتحقق من دعاويها.

خاض الغزالى صراعاً داخلياً مدة ستة شهور، من أجل ترك الحياة اليومية والانصراف إلى الخلوة وتحقيق التجربة الصوفية حيث يقول: "فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريبا من ستة أشهر أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة، وفى هذا الشهر جاوز حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ أقفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس... ثم لما أحسست بعجزى وسقط بالكلية اختيارى، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له، فأجابنى الذى

(١) نفس المصدر، ص ص٢٨،٢٧.
(٢) الغزالى: الإقتصاد فى الإعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٨٣، ص٣.

يجيب المضطر إذا دعاه، وسهل على قلبلى الإعراض عن الجاه والمال والأصحاب..."[١].

تمكن الغزالى فى النهاية من أخذ القرار، وترك بغداد فى نهاية ذى الحجة وسافر إلى دمشق يقول:" أقمت بها قريبا من سنتين لا شغل لى إلا العزلة والخلوة والرياضة والمجاهدة، اشتغالا بتزكية النفس، وتهذيب الأخلاق، وتصفية القلب لذكر الله تعالى كما كنت حصلته من علم الصوفية، وكنت أعتكف مدة فى مسجد دمشق أصعد منارة المسجد طول النهار وأغلق بابها على نفسى"[٢].

ثم رحل إلى القدس وأقام بها فترة ثم ذهب إلى مكة للحج وعاد إلى بغداد وأقام بها بعض الوقت. ومنها إتجه إلى خراسان. وبقى يمارس هذه الخلوات مدة عشر سنوات. إلى أن عاد للتدريس فى نيسابور سنة٤٩٥ه[٣].

ولقد وصل الغزالى إلى الحكم على التصوف والمتصوفة بقوله: "بأن سيرتهم أحسن السير، وطريقهم أصوب الطرق، وأخلاقهم أزكى الأخلاق بل لو جمع عقل العقلاء وحكمة الحكماء، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ليغيروا شيئا من سيرهم وأخلاقهم ويبدلونه بما هو خير منه لم يجدوا إليه سبيلا، فإن جميع حركاتهم وسكناتهم فى ظاهرهم وباطنهم، مقتبسة من نور مشكاة النبوة، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به"[٤].

ويؤكد الغزالى أنه انكشف له فى تلك الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها واستقصاؤها[٥]. حيث تبين للغزالى أثناء أزمته أن هناك إمكانية لوجود طور آخر وراء طور العقل، وأن هذا الطور مشابه للطور الذى تتحدث عنه الصوفية. فقرر ممارسته ـــ فعليا ـــ فهجر التدريس، واعتكف فى الشام والقدس، وجاءت التجارب مؤيده لما يزعمه أهل التصوف.

على الرغم من هذه التجربة الفريدة التى أبدعها الغزالى لنفسه وكان له قصب السبق فيها والتى استفاد منها فلاسفة كثر يأتى على رأسهم "ديكارت" الذى يحظى فى أوربا بتقدير عظيم، ولقد لقب فى تاريخ الفلسفة بأبى الفلسفة الحديثة، فى حين

(١) الغزالي: المنقذ من الضلال، ص٦١.
(٢) الغزالى: المنقذ من الضلال، المكتبة الثقافية، ج١، بيروت، ١٩٨٨، ص٦٢.
(٣) الغزالى: المنقذ من الضلال، المكتبة الثقافية، ج١، بيروت، ١٩٨٨، ص ص٦٢،٦١.
(٤) المصدر نفسه، ص ص٤٨،٤٣.
(٥) المصدر نفسه، ص٦٢.

أن الغزالى قوبل فى الشرق بالجحود والإهمال على المستوى الفلسفى، كما ذهب بعض الكتاب والباحثين إلى استنتاج مفاده أن الغزالى وتجربته الفكرية قد تسبب فى تدهور الفلسفة فى العالم الإسلامى بعد القرن الثانى عشر إلى اليوم.

هذا الاستنتاج ظل يتردد فى مقالات وتأليفات وأطروحات، جاءت من أشخاص لهم وزنهم الفكرى والأكاديمى، وينتمون لبلدان مختلفة من مشرق العالم العربى ومغربه. ولعل أسبق من أشار إلى هذا الإستنتاج الأديب المصرى الدكتور زكى مبارك(١٨٩٢-١٩٥٢م) حينما عرض لذلك فى رسالته للدكتوراه التى ناقشتها الجامعة المصرية عام١٩٢٤م، بعنوان (الأخلاق عند الغزالى)، معتبراً أن الغزالى كان سببا لخمود الفلسفة فى الشرق[١].

ومن لبنان حيث تمثل هذا الإستنتاج الدكتور ماجد فخرى(١٩٢٣-٢٠٢١م) أستاذ الفلسفة ورئيس دائرتها فى الجامعة الأمريكية فى بيروت، متطرقا إليه فى مقدمة كتبها سنة١٩٦٢م لكتاب الغزالى"تهافت الفلاسفة"، وضمها بعد ذلك فى كتابه "دراسات فى الفكر العربى" الصادر عام١٩٧٠معبرا عن رأيه قائلاً: "مما لا مراء فيه إن تهافت الفلاسفة كان عاملًا من العوامل الفعالة فى تدهور الحركة الفلسفية فى العالم الإسلامى بعد القرن الثانى عشر، فقد أوجز فيه الغزالى إيجازا دقيقاً محكماً أهم مآخذ الفقهاء والمتكلمين على الفلسفة اليونانية، وأعرب إعراباً بليغاً عما كان يعتلج فى ضمير العالم الإسلامى من التبرم بها، وبما شاكلها من الحركات والبدع الداخلية"[٢].

ومن المغرب العربى، أشار لهذا الاستنتاج أيضاً الدكتور محمد عابد الجابرى(١٩٣٥-٢٠١٠م) متحدثاً عن ذلك فى مداخلة لندوة قدمها عن الغزالى عقدت فى كلية الآداب بالرباط سنة١٩٨٧م، حملت المداخلة عنوان"فكر الغزالى مكوناته وتناقضاته"، وأعاد نشرها لاحقا فى كتابه "التراث والحداثة" الصادر عام ١٩٩١م، حيث اعتبر الغزالى ضرب الفلسفة فعلاً ضربة قاضية لم تقم لها بعده قائمة[٣].

(١) زكى مبارك: الأخلاق عندالغزالى، ص٧٧.
(٢) ماجد فخرى: دراسات فى الفكر العربى، دار النهار للنشر، بيروت،١٩٨٢م، ص١٢٧.
(٣) محمد عابد الجابرى: التراث والحداثه دراسات ومناقشات، بيروت، دار إحياء التراث العربى، بيروت،١٩٩١، ص٢١.

وبعد الفحص والمراجعة، اتضح أن هذا الاستنتاج المذكور، لا يمكن التسليم به، أو الاتفاق معه، أو الركون إليه، وبالإمكان مناقشته وتخطئته استنادا إلى العديد من المسائل والحقائق والتى لا يمكن معها القول إن الغزالى قد تسبب فى انهيار الفلسفة أو جمودها أو تدهورها فى العالم الإسلام.

بل على العكس من ذلك الغزالى رائد الشك المنهجى، وكان أهم أسس منهجه هو طرح التبعية والتقليد للمذاهب والمدارس المختلفة التى وجدت فى عصره، والتى أدى اختلافها إلى تمزيق المسلمين إلى شيع وأحزاب متناحرة، فلقد وضع كل المذاهب والمدارس التى كانت موجودة فى عصره أمام النقد المتجرد عن الهوى والغرض. ولقد سبق الغزالى ديكارت إلى اكتشاف واستخدام الشك المنهجى بخمسة قرون من الزمن. وهو ما يؤكد تأثره بالفيلسوف الإسلامي الكبير وأخذه عنه؛ فقد عاش الفيلسوفان التجربة المعرفية ذاتها، وإن كان فضل السبق والأصالة يظل للغزالي، فعبارة الغزالي الشهيرة "الشك أول مراتب اليقين" التي أوردها في كتابه "المنقذ من الضلال" هي التي بنى عليها ديكارت مذهبه، كما أثبت ذلك الباحث التونسي "الكعاك".

ذكر الباحث التونسي الراحل الدكتور "عثمان الكعاك" في المؤتمر العاشر للفكر الإسلامي في عنابة بالجزائر في أوائل السبعينيات أن العلامة المصري د محمد عبد الهادي أبو ريدة، والذي كانت تربطه بالكعاك علاقة وثيقة طلب إليه أن يعاونه في عمل بحثي يتوفر عليه أبو ريدة بخصوص تأثير حجة الإسلام أبا حامد الغزالي في الفكر الغربي، وبما أن الكعاك كان يعمل أمينا للمكتبة الوطنية فإنه استطاع أن يصل إلى مكتبة رينيه ديكارت فوصل إليها وبدأ يطالع، وفوجئ الكعاك بنسخة من كتاب أبي حامد الغزالي "المنقذ من الضلال" مترجمة إلى اللاتينية في مقتنيات ديكارت، وبقلم ديكارت نفسه بالخط الأحمر تحت عبارة الغزالي الشهيرة "الشك أول مراتب اليقين" وكتب عليها عبارة "تنقل إلى منهجنا"[1].

كما أثبت ذلك عبد الصمد الشاذلي الذي يعمل بجامعة جوتنجن بألمانيا في مقدمته للترجمة الألمانية لكتاب "المنقذ من الضلال" أن ديكارت كانت تربطه علاقة صداقة ببعض المستشرقين الذين كانت بحوزتهم نسخة عربية لكتاب "المنقذ

(١) محاضرات ومناقشات الملتقى العاشر للفكر الاسلامي بعنابة ١٩٧٦، وزارة الشوون الدينية، عنابه، الجزائر، ١٩٨٠م، ص٣٣٣.

من الضلال" مثل المستشرق جاكوب جوليوس(Jacob Golius ١٥٩٦ـ ١٦٦٧) و(ليفينيوس فارنرLevinius Varner) وهو تلميذ لجوليوس جاكوب، الذين كان بحوزتهما مخطوط لكتاب "المنقذ من الضلال". وقد آل هذا المخطوط عام ١٦٦٥م إلى حوزة مكتبة جامعة ليدن بهولندا، أى بعد وفاة ديكارت بخمسة عشر عاما فقط. وهذا المخطوط موجود الآن فى مكتبة جامعة ربيك بليدن تحت رقم: Or.946(1) وفضلاً عن ذلك يضم قسم المخطوطات العربية بالمكتبة الوطنية بباريس مخطوطا لكتاب "المنقذ من الضلال" (تحت رقم: ١٣٣١-Fol. 25) كان معروفًا في العصر الذي عاش فيه ديكارت [١].

وقد أكد كل من محمود حمدي زقزوق في مقدمة الطبعة الرابعة لكتابه "المنهج الفلسفي بين الغزالي وديكارت" حين تقدم برسالة علمية باللغة الألمانية إلى جامعة ميونخ بألمانيا عام ١٩٦٨م. أثبت فيها بالنصوص القاطعة التطابق الواضح بين المنهج الفلسفى لدى كل من الغزالى وديكارت، وهو المنهج المعروف بالشك المنهجى. وقد أشرف على هذه الرسالة الأستاذ راينهارد لاوت Reinhard Lauth ، حيث لم يعترض على الرسالة ولكن طلب تحويلها إلى المستشرق الألماني أنطون أشبيتالر A. Spitaler لمراجعتها، لأنه لا يجيد العربية، وقد رفض المستشرق المذكور فكرة أن ديكارت تأثر بالغزالي وبرر التشابه بين منهجيهما "بالتوافق" أو "توارد خواطر عليهما معا" دون أن تكون هناك أية معرفة لديكارت بالغزالي.

وهناك الكثير من الدراسات العديدة التي تناولت العلاقة بين الغزالي وديكارت حسب التسلسل التاريخي من الغزالي إلى ديكارت في إطار مشكلة التأثير والتأثر. أما بحثنا فليس معنيا بمن أثر في من، وغير منشغلة على الإطلاق بما إذا كان الغزالي أثر في ديكارت أم لا، بل نود القول بأن الغزالى كان صاحب منهج واضح ومحدد استطاع به أن يتخلص من تقليد سابقيه فى تأثرهم الأعمى بالفكر اليونانى وإنما أحدث منهجًا جديدًا يبدأ بالشك وينتهى باليقين. وإن التراث الإنسانى

(١) محمود حمدى زقزوق: المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٣، المقدمة.

أخذ وعطاء ولا توجد أمة فى التاريخ إلا وقد أعطت كما أخذت، ولا يجب أن ننسي أننا أصحاب حضارة عريقة قدمت الكثير للإنسانية. وإذا كان عطاؤها قد توقف بسبب عوامل كثيرة. فيجب أن نستعيد الثقة فى أنفسنا وتراثنا وأن يكون هذا الماضى حافزًا لنا للانطلاق ـــ من جديد ـــ نحو ترسيخ نهضة فكرية، وبناء فلسفة إسلامية جديدة.

أما موقف الغزالى من الفلسفة، فيجب ألا نخلط بين الفلسفة وبين الفلاسفة، فإذا كان الغزالى له موقف ناقد للفلاسفة وخاصة المسلمين كالفارابى (٨٧٠-٩٥٠) وابن سينا(٩٨٠-١٠٣٧) الذين أعجبوا بآراء الفلاسفة اليونانيين فى الطبيعة والوجود ثم قبلوا آرائهم بعد ذلك حتى فى الإلهيات دون تمحيص.

إن موقف الغزالى هذا ليس ضد الفلسفة على الإطلاق؛ فقد جاء هذا الحكم برفضه التام للفلسفة نتيجة الفهم المتسرع لكتابه " تهافت الفلاسفة". وفي الواقع لو حللنا موقف الغزالي من الفلسفة لابد من أن نفرق بين موقفه من الفلاسفة وموقفه من الفلسفة. أما موقفه من الفلسفة ذاتها فهو يقبل منها خمسة أقسام، ويرفض قسما واحدا فقط. فأقسام الفلسفة عنده ستة أقسام: رياضية، ومنطقية، وطبيعية، وإلهية، وسياسية، وخلقية.

١- **أما الرياضية:** فيرى الغزالي أنها "تتعلق بعلم الحساب والهندسة وعلم هيئة العالم، وليس يتعلق منه شيء بالأمور الدينية نفيا وإثباتا، بل هي أمور برهانية لا سبيل إلى مجاحدتهم بعد فهمها ومعرفتها"[١].

ويضيف الغزالي: "ولقد عظمت على الدين جناية من ظن أن الإسلام نصر بإنكار هذه العلوم، وليس في الشرع تعرض لهذه العلوم بالنفي والإثبات، ولا في هذه العلوم تعرض للأمور الدينية"[٢].

ويعيب الغزالي على صديق الإسلام الجاهل الذي: "ظن أن الدين ينبغي أن يُنصر بإنكار كل علم منسوب إليهم. فأنكر جميع علومهم وادعى جهلهم فيها حتى أنكر قولهم في الكسوف والخسوف، وزعم أن ما قالوه على خلاف الشرع فلما قرع ذلك سمع من عرف ذلك بالبرهان القاطع، لم يشك في برهانه ولكن اعتقد أن

(١) الغزالى: المنقذ من الضلال، ص١١٤.
(٢) المصدر السابق، ص١١٥.

الإسلام مبني على الجهل وإنكار البرهان القاطع، فازداد للفلسفة حبا وللإسلام بغضا" [١].

٢- **وأما المنطقيات:** فعند الغزالي "لا يتعلق شيء منها بالدين نفيًا وإثباتًا، بل هي النظر في طرق الأدلة والمقاييس، وشروط مقدمات البرهان، وكيفية تركيبها، وشروط الحد الصحيح وكيفية ترتيبه"[٢]. ومن الثابت قبول الغزالي للمنطق الصوري.

٣- **وأما علم الطبيعيات:** فهو بحث عن عالم السماوات وكواكبها وما تحتها من الأجسام... ويرى الغزالي أنه كما ليس من شرط الدين إنكار علم الطب، فليس من شرطه أيضا إنكار ذلك العلم، إلا في مسائل معينة، ذكرها في كتاب تهافت الفلاسفة [٣].

٤- **وأما الإلهيات:** فيرفضها الغزالي، ويرى أن فيها أكثر أغاليط الفلاسفة السابقين: "فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه في المنطق، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيه ولقد قرب مذهب أرسطاطاليس فيها من مذاهب الإسلاميين، على ما نقله الفارابي وابن سينا، ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلا، يجب تكفيرهم في ثلاثة منها، وتبديعهم في سبعة عشرة" [٤].

ولإبطال مذهبهم في هذه المسائل العشرين صنف كتابه التهافت. أما المسائل الثلاث، فقد خالفوا فيها كافة المسلمين، وسوف نذكرها بعد قليل. وأما غير ذلك من العقائد مثل "نفيهم الصفات، وقولهم: إنه عليم بالذات، ولا بعلم زائد على الذات وما يجري مجراه، فمذهبهم فيها قريبا من مذهب المعتزلة، ولا يجب تكفير المعتزلة بمثل ذلك"[٥].

٥- **وأما السياسيات:** "فجميع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية، والإيالة السلطانية، وإنما أخذوه من كتب الله المنزلة على الأنبياء، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء ـــ عليهم السلام ـــ "[٦].

---

(١) المصدر نفسه، ص١١٦.
(٢) المصدر نفسه، ص١١٧.
(٣) الغزالى: المنقذ من الضلال، ١١٨.
(٤) المصدر السابق، ص١١٩.
(٥) المصدر نفسه ، ص١٢٠.
(٦) نفس المصدر، ص١٢١.

٦- **وأما الخلقية:** "فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها، وذكر أجناسها وأنواعها وكيفية معالجتها ومجاهدتها، وإنما أخذوها من كلام الصوفية، وهم المتألهون المواظبون على ذكر الله تعالى" [١]. إذن فهو يقبل خمسة أقسام من الفلسفة هي: الرياضية، والمنطقية، والطبيعية، والسياسة، والأخلاق. ويرفض قسما واحدا فقط هو الإلهيات. أما الفلاسفة، وهو يعني هنا الفلاسفة اليونان ومن تبعهم من السابقين عليه، فقد كفرهم في ثلاث مسائل، هي:

١. إن الأجساد لا تحشر، وإنما المثاب والمعاقب هي الأرواح المجردة.
٢. ومن ذلك قولهم: "إن الله تعالى يعلم الكليات دون الجزئيات".
٣. ومن ذلك قولهم: بقدم العالم وأزليته، ولم يذهب أحد من المسلمين إلى شيء من هذه المسائل وهو لم يرفض هذه المسائل الثلاث، لكونها مخالفة للإيمان الإسلامي، بل لأنها ظنيات غير مبرهن عليها بقواعد المنطق. وبناءً على ما سبق يمكن القول إن الغزالي وتجربته الشكية تجربة حقيقة، ويبقى له فضل نقد الفلسفة الإلهية بما فيها من تناقض وظنيات. ولا بد من تبديد الوهم الكبير عند الذين ظنوا أن الفلسفة دخلت في مرحلة كمون لقرون أربعة بعد هجوم الغزالي على الفلاسفة في كتابه تهافت الفلاسفة، لأن الفلسفة استمرت بعد هذا الهجوم، مع ابن باجة وابن طفيل، ووصلت إلى ذروتها مع ابن رشد وابن خلدون؛ خاصة أن هجوم الغزالي كان على الفلسفة الإلهية فقط كما تجلت عند اليونان ومن تابعهم من المسلمين مثل الفارابي وابن سينا وغيرهما، ولم يكن هجوما على الرياضيات ولا المنطق ولا الطبيعيات ولا الفلك ولا السياسة ولا الأخلاق الفلسفية، بل إنه انتصر للقرآن بالمنطق، واعتبره معيارا أو ميزانا للعلوم، كما أن هجومه كان مركزا على مواقف الفلاسفة المشار إليهم من الإلهيات، ولم يكن هجومًا على الفلسفة ذاتها كعمل فكري.

بل إنني أزعم أن هجوم الغزالي على الفلسفة الإلهية، كان سببا في دفع الفلاسفة اللاحقين إلى تطوير الفلسفة، ومن ثم السعي لجعل الميتافيزيقا أكثر دقة وإحكاما. إن نقد الفلسفة يفيد الفلسفة أكثر مما يفيدها الثناء والدفاع المجيد، فهذان يجعلانها تبقى على ما هي عليه وتستمر في تقليدها السابق، بينما النقد يدفعها نحو إعادة بناء

(١) المصدر نفسه، ص١٢٢.

نفسها على أسس جديدة..فلولا تهافت الفلاسفة لما ظهر تهافت التهافت؟! ولولا الخروج على أرسطو لما كانت النهضة الحديثة؟!

رأى الغزالى فى مسألة السببية

مسألة السببية هى إحدى معضلات الفلسفة الإسلامية التي حصل النقاش حولها بين الفلاسفة والمتكلمين، ويعتبر الغزالي وابن رشد أشهر الممثلين لهذا الجدال في تاريخ الفلسفة الإسلامية، وذلك من خلال كتابيهما "تهافت الفلاسفة" و" تهافت التهافت". حيث خصص الغزالي مسألة من المسائل العشرين التي تناولها في كتابه "تهافت الفلاسفة" للرد على القائلين بهذا المبدأ، وهي المسألة السابعة عشرة، وقد جاء الرد الرشدي بدوره موازيا لذلك في كتابه "تهافت التهافت"، فتعرض ابن رشد للقضية نفسها في المسألة السابعة عشرة.

لقد إعتبر أرسطو قانون العلة من المقدمات الأولية بإطلاق، فلا يمكن القدح في بداهته، وقد عالج أرسطو العلية لا على أنها مبدأ فقط أو مشكلة طبيعية أو ميتافيزيقية، بل أيضا على اعتبار انها قانون عقلي منطقي تستند عليه أبحاث المنطق جميعا، وقد انتقلت فكرة العلية في أبحاث أرسطو إلى العالم الإسلامي، عبر الفارابى وإبن سينا ووجدت قبولا لدى المشائية الإسلامية(١)، ولكن سرعان ما وقف مفكرو الإسلام من العلية الأرسطية موقف الإنكار لها والهجوم العنيف عليها... ووضعوا نظرية في العلية تتوافق مع الفكر الإسلامى توافقًا تامًا، وبلغت النظرية أوج نضجها لدى الإمام الغزالي.

انتقد الغزالى مبدأ السببية الطبيعية منكراً كل ضرورة أو حتمية تُسير مجرى الأحداث فى الكون. لأنه رأى خطورة هذه الفكرة الطبيعية للعلية أو للسببية إذا طبقت في نطاق ديني لذلك ذهب إلى القول: "حكمهم (يعنى الفلاسفة) بأن هذا الاقتران المشاهد فى الوجود بين الأسباب والمسببات اقتران تلازم بالضرورة، فليس فى المقدور، ولا فى الإمكان، إيجاد السبب دون المسبب، ولا وجود المسبب دون السبب..."(٢).

(١) علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٧م، ص١٧.

(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ص٢٣٦،٢٣٥.

رأى الغزالي أن إثبات السببية في العالم الطبيعي والقول باكتفائها الذاتي يؤدي منطقيا إلى نفي المعجزة، وهذا تعارض صارخ للفلسفة مع مبادئ الدين، ولكن الأمر لا يتوقف هاهنا بل يستمر الإشكال في التعقيد أكثر فأكثر، وينتج عن هذا التصور الفلسفي نتائج أخطر من الأولى حيث يمتد ليمس مسلمة إيمانية أخرى، لأن الله الموصوف بالقدرة المطلقة على فعل ما يشاء، يصبح طبقا لهذا التصور، حسب الغزالي مقيد القدرة، ذلك أن قدرته هذه تعتبر محدودة، فإذا كان هذا العالم ضروريا، فكيف يمكن الحفاظ على قدرة الله المطلقة، وحيال هذه المشكلة لا يجد الغزالي بُداً من الخوض مع الفلاسفة فى جدال لنصرة العقيدة إذ يقول: " فلزم الخوض معهم في هذه المسألة لإثبات المعجزات، ولأمر آخر، وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون من أن الله تعالى قادر على كل شيء، فلنخض في المقصود"[١]. وبالإضافة إلى القدرة المطلقة هناك أيضا إشكالية التوفيق بين حرية الخالق الذي يفعل ما يشاء باختيار، وبين القول بوجوب هذا العالم. إن العالم في نظر الغزالي كان عبارة عن عدد كبير من الإمكانيات قبل ترجيح الوجه الذي يظهر عليه، أما القول بالوجوب فمعناه أن العالم لا يمكن أن يكون أكبر منه ولا أصغر، والواجب ليس في حاجة إلى علة، ونفي العلة معناه نفي مبدأ هذا الوجود، وهكذا يؤدي تصور الفلاسفة إلى هذا التدرج من نفي العقائد الدينية إلى نفي وجود الباري تعالي "إذا كان العالم على ما هو عليه واجب لا ممكن، والواجب مستغن عن علة، فقولوا بما قاله الدهريون من نفي الصانع ونفي سبب هو مسبب الأسباب"[٢].

لقد أشار الغزالى فى كتابه" تهافت الفلاسفة "موضحًا تبريره لإنكار الترابط بين الأسباب والمسببات قائلا: "إن الاقتران بين ما يعتقد فى العادة سببا، وبين ما يعتقد مسبباً، ليس ضرورياً عندنا، بل كل شيئين، ليس هذا ذاك، ولا ذاك هذا، ولا إثبات أحدهما متضمناً لإثبات الآخر، ولا نفيه متضمنًا لنفى الآخر، فليس من ضرورة وجود أحدهما وجود الآخر، ولا من ضرورة عدم أحدهما عدم الآخر، مثل الرى والشرب، والشبع والأكل، والاحتراق ولقاء النار، والنور وطلوع الشمس، والموت وجز الرقبة، والشفاء وشرب الدواء، وإسهال البطن واستعمال

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص٢٣٨.
(٢) المصدر السابق، ص٢٣٨.

المسهل، وهلم جرا، إلى كل المشاهدات، من المقترنات فى الطب والنجوم والصناعات والحرف، وإن اقترانها لما سبق من تقدير الله سبحانه"[١].

دخل الغزالي في جدال مع الفلاسفة فيطرح مواقفهم ويرد عليها، وضرب مثالاً عمليا وهو احتراق القطن عند ملاقاة النار فيقول:" فلنعين مثالًا واحداً، وهو الاحتراق فى القطن مثلا، عند ملاقاة النار، فإنا نجوز وقوع الملاقاة بينهما دون الاحتراق، ونجوز حدوث انقلاب القطن، رمادا محترقا، دون ملاقاة النار ... بل نقول: فاعل الاحتراق بخلق السواد فى القطن، والتفرق فى أجزائه، وجعله حُراقا، أو رمادا، هو الله تعالى، إما بوساطة الملائكة، أوبغير وساطة، فأما النار وهى جماد، فلا فعل لها"[٢].

رفض الغزالى القول بأن فاعل الاحتراق هو النار فقط وأنها تفعل بطبعها لا بالاختيار، فلا يمكنها أن تكف عن ذلك، بحيث كلما التقت بمحل قابل لها فلا بد أن تفعل، والغزالي ينكر ذلك بصريح العبارة لأن فاعل الاحتراق لديه، بخلق السواد في القطن والتفرق في أجزائه وإحالته رماداً منثوراً بعد أن كان جسماً يتميز بالتماسك هو الله تعالى، دون أن يهتم بالطريقة التي يتم بها هذا الفعل هل هي مباشرة أم يتم ذلك عن طريق الملائكة. أما النار فلا يمكن لها أن تفعل شيئا، فهي جماد، ومن الأولى أن ينسب الفعل إلى الخالق بدلا من نسبته إلى المخلوق، ويطرح الغزالي المشكل التالي: لنسلم جدلًا أن النار هي الفاعل، ولكن على الفلاسفة أن يقدموا لنا الدليل على ذلك الفعل، وعن كونه يصدر حقيقة عن النار نفسها، ليس للفلاسفة أكثر من دليل واحد، هذا الدليل الوحيد هو المشاهدة أي الملاحظة الحسية التي تقرر حصول الاحتراق منذ ملاقاة النار لكن هذه المشاهدة لا يعتبرها الغزالي ذات شأن كبير بحيث إنها ليست دليلا على الاحتراق فالتجربة الحسية تقول أن القطن يحترق عند التقائه بالنار، وأن الماء يسخن عند وضعه فوق النار ولكنها لا تدل أن حصول هذه التأثيرات ناتج عن النار وحدها وأنه ليست هناك علة سواها، إذ يقول الغزالي باحتمال أسباب خفية لا نستطيع إدراكها: " فمن أين يأمن الخصم أن يكون في مبادئ الوجود علل وأسباب تفيض منها هذه الحوادث عند حصول

(١) نفس المصدر، ص٢٣٩.
(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة ص٢٣٩.

ملاقاة بينها؟ إلا أنها ثابتة ليست تنعدم، ولا هي متحركة، ولو انعدمت أو غابت لأدركنا التفرقة، وفهمنا أن ثم سببا وراء ما شاهدناه"[١].

إن الغزالي إذن يعترف بالأسباب الكامنة وراء الظواهر المشاهدة في عالم الحس، أي الأسباب المفارقة والتي يرجعها إلى سبب واحد هو الله، والدليل على وجود هذا السبب الذي يستطيع الفعل والكف عنه، هي الحوادث التي وقعت في التاريخ والتي تسمى بالمعجزات، ويرى أن من الفلاسفة من يعترف بهذه الأسباب الخفية. وهؤلاء هم المحققون الذين يتفقون على أن الأعراض والحوادث التي تحصل عند وقوع الملاقاة بين الأجسام، إنما تفيض من عند واهب الصور وهو ملك من الملائكة: "وبهذا تبطل دعوى من يدعي أن النار هي الفاعلة للإحراق، والخبز هو الفاعل للشبع، والدواء هو الفاعل للصحة، إلى غير ذلك من الأسباب"[٢].

استأنف الغزالي الجدال حتى مع المحققين الذين يسلمون بوجود أسباب خفية وراء ظواهر الأشياء، من أجل إثبات أن هذه المبادئ تفعل بحرية واختيارا، فهو ضد كل من يقول بالفيوضات. إن هؤلاء الفلاسفة الذين يقرون بوجود أسباب فاعلة، يسقطون فيما لا يرضى عنه الغزالي. وعدم الرضى هذا ناتج عن قولهم بأن الحوادث المشاهدة تفيض من المبادئ ولكن المحل هو الذي يختلف في قبول الصور، وأن تلك المبادئ تصدر عنها الأشياء باللزوم والطبع لا على سبيل التروي والاختيار، فالفيض معناه صدور الفعل قسراً حيث لا مجال للتراجع عن التأثير أو اختيار فعل بدل آخر، إن المبدأ فعله دائمًا هو هو، لا يملك تغييره أو التوقف عنه تماما مثل صدور النور من الشمس. ولكن الإختلافات المشاهدة ناتجة عن المحال في القبول لإختلاف الإستعدادات فهناك ما يلين بالشمس، وهناك ما يتصلب والفعل في كلتا الحالتين واحد: " فكذا مبادئ الوجود فياضة، بما هو صادر منها، لا منع عندها ولا بخل، وإنما التقصير من القوابل"[٣]. فعل النار مستمر على

(١) نفس المصدر، ص٢٤٢.
(٢) الغزالى: تهافت الفلاسفة ص٢٤٢.
(٣) المصدر السابق، ص٢٤٣.

وتيرة واحدة، فلا إختيار لها في الفعل أو الكف عنه، فهي كلما التقت بمحل قابل للاحتراق أحرقته.

وبناء على هذا التصور كيف يعقل لدى الفلاسفة وقوع إبراهيم في النار مع عدم الاحتراق؟ إن نجاة إبراهيم من النار ناتج عن احتمالين، **الأول** هو سلب النار حرارتها، **والثاني** قلب ذات إبراهيم ورده حجرا أو محلًا لا يقبل الاحتراق، ولا تؤثر فيه النار. والإحتمالان غير ممكنين عند الفلاسفة، لان الأول يخرج النار عن كونها نارًا، والثاني يخرج الإنسان عن كونه إنسانا، ويحتج الغزالي ضد الفلاسفة بالمسلمة التي ينطلق منها وهي أن المبادئ تفعل بالاختيار، وأن الله تعالى يفعل بالإرادة، وكما أن الإرادة تتضمن العلم بالضرورة، فإن الفعل يتضمن الإرادة بالضرورة، إذن الفعل الحقيقي إنما يكون بالإرادة، أما القول بأن النار تحرق، والسيف يقطع، والثلج يبرد، والخبز يشبع، والماء يروي، فكل ذلك مجاز لا يدل على الفعل، لأن الفعل ينسب إلى صاحبه الذي يمتلك **الإرادة** ولهذا ينسب الفعل في جريمة القتل بالنار إلى الفاعل المريد حيث يقال ما قتله إلا فلان مع أن النار هي العلة القريبة للقتل. إن ما تتداوله اللغة في هذا المجال إنما هو فقط ضرب من الإستعارة والمجاز، أما المعنى بالصنع والفعل فهو ما يصدر عن الإرادة حقيقة، في حين أن الذي يصدر بالطبع والضرورة فمحال تسميته فعلا، وبهذا يصبح الله تعالى لا فعل له عند الفلاسفة، الشيء الذي يتعارض مع الدين.

عندما إنتهى الغزالي إلى ارجاع كل الأفعال التي تظهر في عالم التجربة إلى الفاعل الحر المريد القادر على كل شيء، أخذ يشعر بالإشكالات، وبدأ يتكلم عن المحالات الشنيعة التي يمكن أن يعترض بها الفلاسفة على محاولته التي تنفي العلية عن العالم الخارجي، وترجع كل فعل إلى الله،" فإن قيل، فهذا يجر إلى ارتكاب محالات شنيعة، فإنه من أنكر لزوم المسببات عن أسبابها، وأضيفت إلى إرادة مخترعها، ولم يكن للإرادة أيضا منهج مخصوص معين، بل أمكن تفننه، وتنوعه، فليجوز كل واحد منهما أن يكون بين يديه سباع ضارية، ونيران مشتعلة، وجبال راسية، وأعداء مستعدة بالأسلحة لقتله، وهو لا يراها، لأن الله تعالى ليس يخلق الرؤية له، ومن وضع كتابا في بيته، فليجوز أن يكون قد انقلب عند رجوعه إلى بيته غلاما، أمرد عاقلاً متصرفًا، أو إنقلب حيوانا، ولو ترك غلاما في بيته، فليجوز انقلابه كلبًا، أو ترك الرماد فليجوز إنقلابه مسكا، وانقلاب الحجر ذهبا،

والذهب حجرًا، وإذا سئل عن شيء من هذا فينبغي أن يقول : لا أدري ما في البيت الآن، وإنما القدر الذي أعلمه إني تركت في البيت كتابًا، ولعله الآن فرس قد لطخ بيت الكتب ببوله وروثه، وإني تركت في البيت جرة من الماء، ولعلها الآن إنقلبت شجرة تفاح، فإن الله تعالى قادر على كل شيء"[١].

وقد شعر الغزالي بذلك الإشكال وحاول أن يحد منه بإيجاد مبدأ آخر تستند عليه المعرفة، هذا المبدأ هو الله الذي يضمن العلم بعدم فعله هذه الممكنات، أي التدخل المستمر لله في الحفاظ على التناغم في الكون وهو ما يعبر عنه في الاتجاه الكلامي الأشعري بنظرية الخلق المتجدد، وبالتالي تستمر العادة ثابتة دون الحاجة إلى الضرورة وهكذا تتأسس المعرفة: "إن الله تعالى خلق لنا علما بأن هذه الممكنات لم يفعلها، ولم ندع أن هذه الأمور واجبة بل هي ممكنة، يجوز أن تقع ويجوز ألا تقع، واستمرار العادة بها مرة بعد أخرى، يرسخ في أذهاننا، جريانها على وفق العادة الماضية ترسيخا لا تنفك عنه"[٢].

تعقيب:ـــ

هكذا يجد الغزالي مخرجا من هذا المأزق، فلا مكان في نظره لا يقتضي انعدام النظام في الوجود وضياع المعرفة، بل يعني فقط أن العلم الذي لدينا ليس ضروريا بل يعتمد ـــ بالأساس ـــ على ضمان الله باستثناء المنطق والرياضيات، إذ يكون الاعتماد فيها على ضمان العقل ويقينه.

يمكن القول بأن الغزالي لم يكن يهدف إلى فكرة العلاقة بين السبب والمسبب عن طريق التفسير التجريبي أو التفسير العقلي كما فعل هيوم بعد ذلك. بل كان يهدف بالدرجة الأولى إلى هدم السببية هدماً تاماً، فكل ما فعله الغزالي يكمن فقط في دفاعه عن المعجزات التي تتحدث عنها النصوص الدينية وقد ظلت هذه الفكرة تمثل ثابتًا أساسيا في كلامه، فهو لم يلجأ إلى فكرة العادة إلا ليصل لنسبة فعل الأشياء وخصائصها إلى الله مباشرة، لأنه هو وحده القادر على خرق العادات وإظهار معجزات مؤيدة للأنبياء، وبذلك يتم إفساح المجال للممكنات ونفي الضرورة من مجال الظواهر الطبيعية.

(١) الغزالى: تهافت الفلاسفة، ص ص٢٤٤،٢٤٣.
(٢) المصدر السابق، ص ٢٤٥.

تجدر الإشارة إلى أن الغزالي قد حلل مفهوم العلية من وجهتي نظر، الأولى منطقية والثانية تجريبية، وهكذا فإنه قد ميَّز بين مجال الضرورة ومجال العادة أو الاقتران، فالعقل لا يقيم علاقة الضرورة بين الأسباب والمسببات إلا في مجال الماهيات والتعريفات، فالمنطق والرياضيات يقومان على يقين العقل الذي يستند إلى مبدأ عدم التناقض، وبهذا المعنى تكون المعرفة ضرورية ويقينية، صادرة عن أسبابها باللزوم بصفة لا يتسرب الشك إليها والغزالي يعترف بهذه الضرورة ويقرها حيث لا خلاف بينه وبين الفلاسفة بصددها، أما خارج هذا المجال فليس هناك إلا العادة، عالم الحس والتجربة لا يدل إلا على ما يتم عنده الشيء وليس ما يتم به إذ إن ما يشاهد في الطبيعة مجرد اقترانات، أي ما يشاهد مترابطا في الحس لا يدل إلا على التعاقب والتجاور في الزمان والمكان، أما التأثير العلي فليس هناك ما يدل عليه، أن الملاحظة الحسية تدل فقط على ما يتم عنده الفعل ولا تدل على مايتم به، فالاقترانات هي فقط مناسبة للخلق الإلهي أو فعله في الوجود، هكذا نرى أن الفعل الذي يؤدي إلى الاقتران لا يرجع فيه الأمر إلى السابق واللاحق.

وهكذا فإن دوافع الغزالى لإنكار السببية كانت في الأصل دينية تتمثل في الدفاع عن مبدأ الوحدانية، بما يقتضيه من تفرد الذات الإلهية بالقدرة المطلقة على الخلق وفق مشيئة حرة، وفي تبرير المعجزات، التي هي خرق للقانون الطبيعي المألوف. إلا أنه نازل الفلاسفة بأساليبهم في البرهنة العقلية والحجاج المنطقي، وتحرر من الخضوع لأوهام طائفة من الأفكار المسبقة التي قدر لها الذيوع، فقدم نموذجًا للنقد الفلسفي جديرًا عند العقلاء بالاعتبار، وأسس رؤية فلسفية مختلفة عن الرؤية اليونانية والرؤية الإسلامية والمشائية منها على الخصوص.

نظرية التأويل عند الغزالى

يرى الغزالي أن في القرآن والحديث نصوصاً تفيد غير معانيها الظاهرية؛ ولهذا يُجيز تأويلها، وقد خاض الغزالى فى مسألة التأويل بجرأة واقتدار؛ ووضع رسالة في ذلك تسمى "قانون التأويل"، كما تناول هذه المشكلة بالبحث في رسالة أخرى هي "إلجام العوام عن علم الكلام". ومن تلك النصوص مثلًا ما يُشير بظاهره إلى التجسيم أو التشبيه في ذات الله تعالى أو صفاته، مثل الآيات التي تُوهم بظاهرها أنَّ له تعالى بعضَ ما للإنسان من الأعضاء والحواس، وأنَّه يتحرك وينتقل ويجلس على العرش، وأنه فوقنا، ومثل ما جاء في بعض الأحاديث من أنه ينزل في كل ليلة إلى السماء الدنيا.

فهذه النصوص القرآنية والأحاديث يرى الغزالي أن لها معاني خفية لا يصل إليها إلا أهل المعرفة(المتصوفة)، وأن موقف العامي منها هو التصديق بها مع الاعتراف بالعجز عن فهمها، ويدخل في "العامي" الأديب، والنحوي، والمُفسر، والمُحدث، والفقيه، والمُتكلم، بل كل عالم سوى المتصوفة. فلم يُخرج الغزالي من العامة إلا المتصوفة. وبالتالي أهل التأويل وأهل المعرفة في رأي الغزالى هم المتصوفة.

مفهوم التأويل عند الغزالى:

يورد الغزالي مفهومه للتأويل في كتابه "المستصفى في علم الأصول" بقوله: "التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرفا للفظ عن الحقيقة إلى المجاز"[(١)]. وإذا قارناه مثلا مع تعريف أبومنصور الماتريدي (ت٣٣٣هـ) وهو من علماء التفسير والكلام أيضا، وله كتاب في تأويلات القرآن حيث يعرفه بقوله: "التأويل هو ترجيح أحد المحتملات دون القطع" لاعتبرنا تعريف الماتريدي محاولة مبكرة في وضع مصطلح التأويل ولعرفنا إلى أي مدى تطور ونضج المعنى الاصطلاحي للتأويل مع الغزالي.

(١) الغزالي: المستصفى في علم الأصول، ت أحمد زكى حماد، ج١، م١، العالمية للنشر والترجمة والتدريب، القاهرة، ٢٠٠٩، ص١٩٦.

ومن جهة أخرى إذا قارناه، بأحد لاحقيه، مثلًا بالتعريف الذي أورده ابن تيمية (٦٦١-٧٢٨هـ) للتأويل، حيث يعرّف فيه ابن تيمية التأويل كما ورد عند المتأخرين، بقوله: "هو صرف اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح لدليل يقترن به". وإذا علمنا أن ابن تيمية تفصله عن الغزالي ثلاثة قرون، لخرجنا بنتيجة مفادها التأثير الكبير الذي أحدثه الغزالي فيمن جاء بعده، فهم في الغالب لم يخرجوا من عباءته في هذا المضمار.

ويظهر أيضا متابعة ابن رشد (٥٢٠-٥٩٥هـ) له في تعريفه للتأويل حيث يقول: "معنى التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية، من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التي عُدِّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي". ويظهر هذا التأثير جليًا إذا قرأنا قول الغزالي: "الآيات والأحاديث لا يتعذر الاهتداء إلى معرفة معانيها الصحيحة إذا راعينا هذا المنهج في تأويلها، واتبعنا في ذلك ما جرت عليه عادة العرب في استعمالهم لألفاظ اللغة العربية استعمالا حقيقيا أو مجازيا"[١].

قانون التأويل عند الغزالى:

طرح الغزالى رسالة عنوانها "قانون التأويل" ذكر فى هذه الرسالة أسئلة شائكة عن أمور غيبية لم يقع البت فيها بشكل نهائي بنصوص محكمة وقطعية تتعلق بوجود الشيطان وكيفية تأثيره في البشر وإخباره عن الغيبيات، وتتناول بالبحث أيضًا استفسارات حول حقيقة البرزخ والملائكة والحوض والجنة والنار والشفاعة وقد اعترف الغزالي بغموض هذه الأسئلة وحساسيتها لأنها تمس جوهر العقيدة[٢]. وتؤثر على سلامة إيمان الجمهور ووحدة صفهم وأكد حاجة كل مؤول إلى قانون للحكم في مثل هذه الأمور ولضمان عدم الوقوع في الوهم والغلط،

(١) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٦٤.
(٢) الغزالي: مجموعة رسائل، ت مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٥٨٠.

وقد صرح في هذا الصدد: "أسئلة أكره الخوض فيها والجواب لأسباب عدة، لكن إذا تكررت المراجعة أذكر قانونا كليا ينتفع به في هذا النمط..."[١].

يقول الغزالي: "فاسمع الآن قانون التأويل فقد علمت اتفاق الفرق على هذه الدرجات الخمس في التأويل وأن شيئا من ذلك من حيز التكذيب واتفقوا أيضا على أن جواز ذلك موقوف على قيام البرهان على استحالة الظاهر والظاهر الأول هو الوجود الذاتي فإن ثبت تضمن الجمع وإن تعذر فالوجود الحسي فإنه إن ثبت تضمن ما بعده. فإن تعذر فالوجود الخيالي أو العقلي. وإن تعذر فالوجود الشبهي المجازي ولا رخصة للعدول عن درجة إلى ما دونها إلا بضرورة البرهان فيرجع الاختلاف على التحقيق إلى البراهين"[٢].

قسم الغزالى الوجود بناءً على ذلك فى فيصل التفرقة إلى خمس درجات متنوعة، يدعى أنها محط إجماع من طرف كل المدارس الفكرية الإسلامية.

"الوجود الذاتي" Essential Existence هو المعروف الذي يجري على الظاهر فلا يحتاج إلى مثال ولا يتأول وهو الوجود المطلق الحقيقي أي الوجود الثابت خارج الحس والعقل معًا.

٢- "الوجود الحسي" Sensibile Existence يكون موجودًا في الحس ويختص به الحاس ولا يشاركه غيره وأمثلته في التأويلات كثيرة، مثل تشبيه الموت بالكبش الأملح وتشبيه اتساع عرض الجنة بعرض الحائط[٣].

٣- "الوجود الخيالى" Imaginative Existence وهذا الصنف من الوجود هو صورة تحصل عن الأشياء المحسوسة، متى كانت تلك الأشياء غائبة عن الحس.

٤- "الوجود العقلي" Mental Existence فهو أن يكون للشيء روح وحقيقة ومعنى فيتلقى العقل مجرد معناه دون أن يثبت صورته في خيال أو حس أو خارج ومثالاتها كثيرة نذكر منها يد الله وهي "يد عقلية" لها معنى هو حقيقتها وقدرتها على البطش.

(١) الغزالي: مجموعة رسائل، ت مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠م، ص٥٨٠. ، ص٥٨١.
(٢) نفس المصدر، ص٢٤٤.
(٣) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص٦١.

٥- "الوجود الشبهي" Analogical Existence فهو أن لا يكون نفس الشيء موجودًا لا بصورته ولا بحقيقته لا في الخارج ولا في الحس ولا في الخيال ولا في العقل ولكن يكون الموجود شيئا آخر يشبهه في خاصة من خواصه وصفة من صفاته(١).

يربط الغزالي بين قانون التأويل ودرجات الوجود الخمسة فمن لزم هذه الدرجات فهو مصدق ولا ينبغي تكفيره بقوله في نفس الرسالة: "إن كل من نزل قولا من أقوال صاحب الشرع على درجة من هذه الدرجات فهو من المصدقين وإنما التكذيب أن ينفي جميع هذه المعاني ويزعم أن ما قاله لا معنى له وإنما هو كذب محض وغرضه فيما قاله التلبيس أو مصلحة الدنيا وذلك هو الكفر المحض والزندقة"(٢).

يرى الغزالي في إطار مقاربته لإشكالية العلاقة بين العقل والنقل ودورها في فهم النصوص أن القائلين بالتأويل لا يخرجون عن إحدى الفرق الخمسة التالية:

١-القانعون بظاهر المنقول ويرى أنها تعتمد الفهم الحرفي للنصوص وتقف بمداركها في مستوى الظاهر، تنظر إلى كل ما جاء في النص على أنه محل إيمان وتسليم واعتقاد، تمتنع عن التأويل حتى أمام تناقضات واضحة للعيان وهي لهذا فرقة مقصرة طلبا للسلامة من خطر التأويل والبحث فنزلت بساحة الجهل واطمأنت بها.

٢- المغالون في المعقول حسب الغزالي هذه الفرقة لم تكترث بالمنقول وغالت في التفسير العقلي حتى أدى بها الأمر إلى الاستخفاف بما ورد في سماع الشرع واحتاجت لذكر الشيء على خلاف ما هو عليه ولذلك فهي مقصرة.

٣- المتوسطون بجعل المعقول أصلا والمنقول تابعا وهذه الفرقة جحدت الظواهر المخالفة للمعقول بل أنكرتها وكذبت راويها فاعتمدت على التأويل القريب والتواتر فطال بحثهم في المعقول وضعفت عنايتهم بالمنقول ولذلك فهي فرقة مقصرة.

(١) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص٦١.
(٢) الغزالي: مجموعة رسائل، ت مكتب البحوث و الدراسات، ص٥٨٢.

٤- المتوسطون بجعل المنقول أصلا والمعقول تابعا وهذه الفرقة لم تغص في المعقول بل طالت ممارستها للمنقول بحيث لم يكثر عندها الحديث عن المحالات العقلية فلم تنتبه للحاجة إلى التأويل.

٥- المتوسطون الذين يجمعون بين المعقول والمنقول كأصلين مهمين هذه الفرقة في رأيه هي الفرقة الناجية صاحبة التأويل الصحيح للنص والتي احترمت قانون التأويل لأنها جمعت بين البحث عن المعقول والمنقول وجعلت كلا من العقل والشرع أصلا وأنكرت التعارض بينهما لكونهما حقا وقد ابتعدت عن الجمع والتلفيق واقتربت من التوفيق والتأليف.

ويرى الغزالى أن هذه الفرقة أهل السنة الأشاعرة الذين كان العقل محظوظاً جداً عندهم. هذا النص هو على الغاية من الابتكار والجدة ومن لم يصدق فليستمع إلى ما يقوله الغزالي في رسالته المذكورة: "بين المعقول والمنقول تصادم في أول النظر وظاهر الفكر، والخائضين فيه تحزبوا إلى مفرط بتجريد النظر إلى المنقول، وإلى مفرط بتجريد النظر إلى المعقول، وإلى متوسط طمع في الجمع والتلفيق. والمتوسطون انقسموا إلى من جعل المعقول أصلا، والمنقول تابعا، فلم تشتد عنايتهم بالبحث عنه، وإلى من جعل المنقول أصلا والمعقول تابعا وإلى من جعل كل واحد أصلا ويسعى في التأليف والتوفيق بينهما"(١).

أما بخصوص الفرقة المحقة، فإن الغزالي يحدد ملامحها كما يلي: "هي الفرقة المتوسطة الجامعة بين البحث عن المعقول والمنقول، الجاعلة كل واحد منهما أصلاً مهما، المنكرة لتعارض العقل والشرع وكونه حقا، ومن كذب العقل فقد كذب الشرع، إذ بالعقل عرف صدق الشرع، ولولا صدق دليل العقل لما عرفنا الفرق بين النبي والمتنبي والصادق والكاذب، وكيف يكذب العقل بالشرع وما ثبت الشرع إلا بالعقل. وهؤلاء هم الفرقة الحقة، وقد نهجوا منهجًا قويمًا إلا أنهم إرتقوا مرتق صعب وطلبوا مطلبًا عظيمًا، وسلكوا سبيلا شاقًا، وانتهجوا مسلكًا ما أوعره. ولعمري إن ذلك سهل يسير في بعض الأمور ولكن شاق عسير، في الأكثر، نعم من طالت ممارسته للعلوم وكثر خوضه فيها يقدر على التلفيق بين المعقول والمنقول في الأكثر بتأويلات قريبة، ويبقى لا محالة عليه موضعان موضع

(١) الغزالي: مجموعة رسائل، ت مكتب البحوث والدراسات، ص٥٨٢.

يضطر فيه إلى تأويلات بعيدة تكاد تنبو الأفهام عنها، وموضع آخر لا يتبين له فيه وجه التأويل أصلا، فيكون ذلك مشكلا عليه من جنس الحروف المذكورة في أول السور، إذا لم يصح فيها معنى بالنقل. ومن ظن أنه سلم عن هذين الأمرين فهو إما لقصوره في المعقول وتباعده عن معرفة المحالات النظرية فيرى ما لا يعرف استحالته ممكنا، وإما لقصوره عن مطالعة الأخبار ليجتمع له من مفرداتها ما يكثر مباينتها للمعقول..."(١).

ويتضح مما سبق أن الغزالي ينسب نفسه إلى هذه الفرقة الأخيرة وهو يقصد بها أهل السنة. ويفصل أكثر في كتابه " الاقتصاد في الاعتقاد" بقوله: "وأنى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر، أو لا يعلم أنه لا مستند للشرع إلا قول سيد البشر.

وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبره. أو كيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر، وما استضاء بنور الشرع واستبصر، فليت شعري كيف يفزع إلى العقل من حيث يعتريه العي والحصر أولا يعلم أن حظ العقل قاصر وأن مجاله ضيق منحصر، هيهات قد خاب على القطع والبت، وتعثر بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل هذا الشتات"(٢).

وقد ترك الغزالي للذين لم يرضهم هذا القانون ويطمئن قلوبهم حول الأمور الغيبية وصايا ثلاث يدعوهم إلى الأخذ بها حتى لا يتيهوا في بيداء الوهم:

١- الوصية الأولى: أن لا يطمع المرء في الاطلاع على جميع الأمور الغيبية ... فإن ذلك فى غير مطمع، وليتل قوله تعالى ﴿ وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلۡعِلۡمِ إِلَّا قَلِيلٗا ﴾(سورة الإسراء: آيه٨٥). مثل الحروف المذكورة في فواتح السور طالما لم يصحّ فيها معنى بالنقل.

٢-الوصية الثانية: أن لا يكذب برهان العقل أصلاً فإن العقل لا يكذب؛ إذ به عرفنا الشرع.

٣-الوصية الثالثة: إن يكف عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات لأن وجوه الاحتمالات في كلام العرب وطرق التوسع فيها كثير فمتى ينحصر ذلك فالتوقف

(١) الغزالى: قانون التأويل، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة،١٩٤٠م، ص٩.

(٢) الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص١٠.

في التأويل أسلم. فإن الحكم على الغيبيات بالظن والتخمين خطر لأن أكثر ما قيل في التأويلات ظنون وتأويلات، والتخمين والظن جهل. وما يلفت للانتباه ويثير الدهشة والاستغراب أن الغزالي لا ينظر إلى التأويل كنمط معرفة ومنهج للوصول إلى الحقيقة بل كمقام للإنسان في العالم ونمط وجود وهذا في حد ذاته دليل على حداثته وقدراته التجديدية. فقد جاء في رسالته "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة" أن درجات التأويل هي درجات وجود وأن من أراد تخطي ورطة التكفير ويفصل بين الكفر والإيمان لابد من أن يعرف حد التكذيب والتصديق وحقيقتهما. يعترف الغزالى بصعوبة وضع حد للكفر لأن شرح ذلك طويل ومدركه غامض ولكنه يعطينا علامة صحيحة تكفينا عن تكفير المخالفين وتطويل اللسان في أهل الإسلام، إذ يقول في هذا السياق: "الكفر هو تكذيب الرسول عليه الصلاة والسلام في شيء مما جاء به، والإيمان تصديقه في جميع ما جاء به"[١].

يرى الغزالى أنَّه ينبغى الإحجامً عن التكفير وعدم تطويل اللسان فى أهل الإسلام "فكلَّ كافر مُكذِّب للرسول، وكلَّ مكذب للرسول فهو كافر" فللتأويل أنواع كثيرة ومتعدده بتعدد المؤولين. وما من فريق من أهل الإسلام إلا وهو مضطر إليه. حتى الحنابلة الذين يحاولون أن يكونوا بعيداً عن التأويل "لكنهم مضطرون إليه وقائلين به". فالحنابلة أبعد الناس عن التأويل، والأشاعرة أدنى إليهم من المعتزلة الذين هم "أشد منهم توغلاً فى التأويلات". يرى الغزالى أن كل الفرق تؤول بوجوه أبعد أو أقرب "وكل فريق وإن بالغ فى ملازمة الظواهر، فهو مضطر إلى التأويل"[٢].

إن الدفاع عن التأويل هو دفاع عن الاختلاف، وذمه هو ذم للاختلاف، أما التكفير فهو مصادرة لحق الآخر فى الاختلاف بل وفى الوجود أيضاً. لذلك ينبغى حساب ألف حساب، وأخذ الحيطة والحذر من مغبة إطلاق العنان لألسنة التكفير دونما بينة أو تثبيت، "فإن التكفير فيه خطر، والسكوت لا خطر فيه"[٣].

(١) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص٥٢.
(٢) المصدر السابق، ص٧٣.
(٣) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص٧٣.

كما يؤكد الغزالى على هذا القول فى "الاقتصاد فى الاعتقاد" بقوله: "الخطأ فى ترك ألف كافر فى الحياة أهون من الخطأ فى سفك محجَمة من دم مسلم"(١). كما يورد الغزالى أن الرسول ﷺ نهى بشدة محذراً من التكفير بقوله: "من كَفَر مسلماً فقد كَفَر، ومن قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما". (رواه البخاري ومسلم).

يرى الغزالى أنه من الأجدى تلافى التلاسن بالتكفير بين الفرق المتنازعة، فلا ينبغى أن يكفر كل فريق خصمه، وإن كان يجوز أن يسميه ضالاً إذا حاد عن طريق الصواب، أو مبتدعاً إذا ابتدع قولا لم يعهد من السلف التصريح به. وهذا يعنى أن الغزالى يقول بجواز التبديع والتضليل، ويمنع من التكفير والزندقة. ويرى أن هناك مقامين المقام الأول هو "مقام عوام الخلق" والحق فيه الإتباع والكف عن تغيير الظواهر رأسًا، والحذر من إبداع التصريح بتأويلات لم يصرح بها الصحابة، وحسم باب السؤال رأساً، والزجر عن الخوض فى الكلام والبحث، واتباع ما تشابه من الكتاب والسنة. والمقام الثانى، وهو"مقام النظار" الذين اضطربت عقائدهم المأثورة، فينبغى أن يكون بحثهم بقدر الضرورة، وتركهم الظاهرة بضرورة البرهان القاطع. ولا ينبغى أن يكفر بعضهم بعضاً بأن يراه غالطاً فيما يعتقده برهانا، فإن ذلك ليس أمراً هيناً سهل المدرك، وليكن للبرهان بينهم قانون متفق عليه يعترف كلهم به، فإنهم إذا لم يتفقوا فى الميزان لم يمكنهم رفع الخلاف بالوزن(٢).

من الناس من يبادر إلى التأويل بالظن من غير برهان قاطع، يرى الغزالى أنه لا ينبغى تكفيره بل ننظر فى تأويله فإن كان لا يتعلق بأصول العقائد ومهماتها فلا نكفره، أما ما يتعلق بأصول العقائد المهمة، فيجب تكفير من يغير الظاهر بغير برهان قاطع. كالذى ينكر حشر الأجساد وينكر العقوبات الحسية فى الآخرة بظنون واستبعادات من غير برهان قاطع فيجب تكفيره قطعاً. إذ لابرهان على استحالة رد الأرواح إلى الأجساد، وذكر ذلك عظيم الضرر فى الدين، فيجب تكفير كل من نطق به، وهو مذهب أكثر الفلاسفة(٣). لأن نفى العلم الإلهى بالجزئيات، وحشر

(١) الغزالى: الإقتصاد فى الإعتقاد، ص١٥٧.
(٢) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص٥٣.
(٣) الغزالى: فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، ص٦١.

الأجساد، داخل فى باب الكفر منه فى التبديع "لأن ذلك تكذيب للرسول قطعاً وهم معترفون بأن هذا ليس من التأويل"[١].

وإذا كان الخوض فى التكفير من القضايا الشائكة التى يعز الحسم فيها بكلمة واحدة، فإن الغزالى يسارع إلى إبداء وصيته وتشريع قانونه. أما الوصية "فإن تكف لسانك عن أهل القِبلة ما أمكنك ما داموا قائلين لا إله إلا الله محمد رسول الله غير مناقضين لها. والمناقضة تجويزهم الكذب على رسول الله بعذر أو بغير عذر، فإن التكفير فيه خطر والسكوت لا خطر فيه"[٢].

وأما القانون فهو"أن تعلم أن النظريات قسمان قسم يتعلق بأصول القواعد، وقسم يتعلق بالفروع. وأصول الإيمان ثلاثة، الإيمان بالله وبرسوله وباليوم الآخر، وما عداه فروع. فاعلم أنه لا تكفير فى الفروع أصلاً، لكن فى بعضها تخطئة كما فى الفقهيات، وفى بعضها تبديع كالخطأ المتعلق بالإمامة وأحوال الصحابة"[٣].

ويطالب الغزالى بعدم التسرع فى التكفير بقوله: "التوقف فى التكفير أولى، والمبادرة على التكفير إنما يغلب على طباع من يغلب عليهم الجهل"[٤]. ويحتاط الغزالى من التكفير إلا فى موارد بعينها كما هو الشأن بالنسبة إلى الباطنية التى تذهب فى بعض أطروحاتها مذاهب وتأويلات لا تحتملها لغة العرب وليست من التأويل فى شئ، كما أن الغزالى يحذر الفقهاء الذين لم يتزودوا إلا بزاد الفقه فقط من الخوض فى التكفير عندما يخاطبنا قائلاً: "فإذا رأيت الفقيه الذى بضاعته مجرد الفقه يخوض فى التكفير والتضليل، فأعرض عنه ولا تشغل به قلبك ولسانك فإن التحدى بالعلوم غريزة فى الطبع لا يصبر عنه الجهال، ولأجله كثر الخلاف بين الناس، ولو سكت من لا يدرى لقل الخلاف بين الخلق. فسفك دماء المسلمين وتعذيب الأبرياء جرائم لا تغتفر.

الغزالى معروف بمعارضته للفلاسفة والشيعة الباطنية، فهو لا يتردد فى رفض أطروحات التفسير الباطنى لقوانين التأويل، واللاهث وراء مقاصد أو معان غير مناسبة بعيدة عن ضوابطها اللغوية فى ظواهر النص الشرعى، والمفضى فى

(١) المصدر السابق ص٧١.
(٢) المصدر السابق، ص٦١.
(٣) نفس المصدر، ص٦١.
(٤) نفس المصدر، ص٧٥.

الأخير إلى إسقاط التكاليف الشرعية بالمرة." إن قضايا الكفر والإيمان مترابطة بإحكام لدى الغزالى، بما أن الكفار قد حُددوا فى الفيصل باعتبارهم أولئك الذين يذهبون وراء الحدود المقبولة للتأويل" (١).

كما خاض الغزالى مع الفلاسفة فى المسائل الأصولية التى تتعارض مع تصديق الأنبياء، فكفرهم فى ثلاثة منها وبدعهم فى سبعة عشر. تصور الغزالى للفيلسوف والحكم عليه بالتكفير مسألة تحتاج إلى فحص وتمحيص، بدلاً من مسايرة الشائع من القول. ذلك إننا عندما نقلب بأنظارنا فى ما دونُّه الغزالى عن الفلاسفة نتأدى إلى ضرورة تهذيب وتلطيف اللغة التى نتحدث بها عن موقف الغزالى من الفلاسفة ومسألة تكفيرهم التى يحلو لبعض الباحثين النفخ فيها والتهويل منها عن سبق وإصرار. صورة غير قاتمة دينياً للفيلسوف الإلهى فى كتابات الغزالى، فهى تعدل من حكم التكفير الذى صدر فى حق الفيلسوف، وتقلص من مواضع الخصومة الدينية ـــ لا الفكرية ـــ معه، وتخفف من حكم العداء الذى يلحقه البعض بالغزالى فى موقفه من الفلاسفة فى كتاب التهافت.

هذا الموقف الذى يرشح بالتردد الشرعى أمام هؤلاء حين يستخدم فى حقهم مقولة التكفير، فيخرجهم من الملة وجماعة الأمة، ومقولة التبديع فيبقيهم فى الملة وجماعة الأمة. ومعلوم دينيا أنه "لا يمكن الحكم على أحد بالكفر ثم تبديعه، أو تبديعه والحكم عليه بالكفر. فالجمع بينهما نقيصة تعبر فى نظرنا عن الوضع الملتبس للفيلسوف فى الوعى الدينى للغزالى"(٢).

إنه من الصعوبة بمكان الحديث عن حدود التأويل فى الإسلام بكلمة واحدة، لأن مشكلة التأويل مشكلة معقدة ويعز حدها والإمساك بكل خيوطها، بسبب غياب معيار دقيق وحاسم لتمييز الصحيح من تأويل القرآن والحديث. فلقد حاول الغزالى مناقشة قضية التأويل من كل زواياها وتقليبها على كافة جوانبها الممكنة بغية تقديم حل لها فى كتابه "فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة". الذى ألفه بعد وقت من إحياء علوم الدين(٣). لابد من تقديم دواء لداء التكفير وإحلال التفكير محل التكفير

(١) محمّد أيت حمو: العقل الحجاجيّ بين الغزالي وابن رشد، ص٦٥.
(٢) المرجع السابق، نفس الصفحة.
(٣) محمّد أيت حمو: العقل الحجاجيّ بين الغزالي وابن رشد ص٦٨.

والإعتراف بدلا من الإقصاء. فالغزالى يعلى من منزلة العقل فى فهم النقل، ذلك أن الغزالى يريد إظهار أن الوحى والعقل لا يتعارضان، لأن الوحى يجسد العقل.

استأثر الغزالى أكثر من غيره بالدفاع عن العقل الذى خصص له مساحة شاسعة فى أهم مؤلفاته، وهو أهم من حاول فى الإسلام وضع قانون للتأويل يسع الفرق المختلفة. وأكثر ما قيل فى التأويلات ظنون وتخمينات. فالغزالى هو الأشهر من النظار الذين خاضوا فى نظرية التأويل بتأويلاته الغنية والمتعددة " فدراسة تأويلات الغزالى القرآنية تتغلف جواهر تتعلق بازدراء حقيقة أنه ليس المعروف الأفضل كأحد مؤول للقرآن"[١]. كما ميَّز الغزالى بين الخاصة والعامة، حيث لم يدخر جهدًا فى مختلف مؤلفاته الغزيرة فى تصنيف الناس إلى فرق متعددة، محدداً أمارات كل فرقة على حدة.

ولقد اتخذ الغزالى سبيل اليقين الفكري من خلال تجاربه، ومعاناته، وقراراته الحاسمة تجاه حياته الاجتماعية والفكرية التي مهدت له الطريق إلى الخوض في المعرفة الحقة، على نحو ما جاء في قوله: "إن العلم اليقين هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين... وإن كل ما لا أتيقنه هذا النوع من اليقين هو علم لا ثقة به ولا أمال معه"[٢].

الخلاصة أن الغزالى أجاز التأويل عند وجود ما تقتضيه الضرورة الشرعية، وعند الوقوف مع الآيات التى توهم بظاهرها اشتراك الذات الإلهية مع الإنسان فى الأعضاء منها فيكون التصديق بها مع الاعتراف بالعجز عن فهمها، والتسليم فيها لأهل المعرفة القادرين على إدراك المراد منها"[٣].

ولئن كان الأمر كذلك في منظور الغزالي فلأنه ينتصر للمتصوفة على حساب الفلاسفة الذين قلل من شأنهم، وجعلهم في مرتبة العوام، فكانت أرضيته الفكرية قائمة على نسف آراء المتكلمين والفلاسفة. الذين لم يقدروا على الوفاء في الإلهيات بالبراهين مثل ما فعلوا في المنطق، وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقيق

(١) نفس المرجع ص٧٠.

(٢) ابن رشد: فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ت محمد عمارة، ط٣، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٢م، ص٢٧٤.

(٣) الغزالي: إلجام العوام عن علم الكلام، دار المنهاج، بيروت، ٢٠١٧م، ص٥.

وتعيين، ويستدلون على علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية، وأن ما شرطوه في صحة مادة القياس في قسم البرهان المنطقي من المنطق، وما شرطوه في صورته في كتاب القياس... لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية.

وإبعاد الفلاسفة عن الخوض في مسألة التأويل في منظور الغزالي لا يعني إلغاء التأويل، وإنما يحذر من الخوض فيه إلا من الراسخين في العلم بالنظر القلبي من المتصوفة الذين يعرفون حصر وجوه الاحتمالات.

وقد ظلت نظرية الغزالي في التأويل محل خلاف وموضع نظر وذلك لصعوبة تصنيفها إذ ارتاب البعض حول اعتبارها نظرية ظاهرية في التأويل بينما ذهب البعض الآخر إلى إدراجها ضمن التأويل الباطني. فكيف تلقى الفلاسفة التابعون هذا القانون في التأويل؟ وما هو موقف ابن رشد منه؟ وهل كانت علاقته بالغزالي على جهة القطيعة والتخاصم أم على جهة الاتصال والتكميل والاستثمار؟ هذا ما سوف نراه عند الحديث عن نظرية التأويل عند ابن رشد.

نتائج الدراسة

١- انتهجَ الإمامُ الغزالى خِطاباً فلسفياً مُميزاً مُستقِلا عن منهج المدرسة اليونانية، فهو الوحيد من بين فلاسفة الإسلام الذى أسس أسلوباً فلسفياً جديداً، لأنه لمْ يُقلدْ من سبقوه من الفلاسفة والمتكلمين، بلْ سَعَى لِتفنيدَ آرئهم وذلك لإعتمادهم على أسس الفلسفة اليونانية، ليس هذا فحسب بل سعى لتأسيس منهج فلسفى خاص به.

٢- لم يتوقف الغزالى عند مجرد النقد وبيان الخلل، بل قام بإنشاء نظرية خاصة به فى المعرفة، مُشيداً صَرحاً شامِخاً بناؤه فى الحضارة الإسلامية. وربما كان الفضل فى ذلك للشك الذى أصبح مُلازِما له، فلمْ يَبقَ لديه أى شئ بديهى، إلا وشك فيه. وهذا الشك كان أوّلَ دافع له للنظر العقلي الحرّ، وبدايةَ لتأسيس مذهبه الفريد فى المعرفة وهو الشك المنهجى.

٣- الفكر الفلسفى فكر حوارى تساؤلى يرفض التعصب والعنف ويدعو إلى الحق ومعرفة الحقيقة، حتى من عند غير المسلمين، أن الفلسفة التي تقوم على النظر البرهاني لا تتعارض مع المعرفة الواردة في الشريعة الاسلامية لأن شريعتنا هذه

الإلهية حق وما نصل إليه من معرفة بطريق النظر البرهاني حق ومن هنا فإن الحق لا يضاد الحق بل يوافقه ويشهد له.

٤- نسبية الحقيقة العلمية والمذاهب الفلسفية، فمصدر الحقيقة المطلقة هوالله وحده سبحانه وتعالى، والعصمة يمنحها للأنبياء فقط، إذا فمن الضرورى الإعتراف بنسبية المعرفة التى يتوصل إليها الإنسان مهما بلغ من عقل، مع إلتماس العذر له إن أخطأ فالكمال لله وحده.

٥- بالرغم من موقف الغزالى المتشدد من الفلسفة والفلاسفة، إلا أنه لا يخفى حتى على المعارضين له أنه لم يسع إلى هدم الفلسفة كمنهج من مناهج العقل، أو أنه حارب الفلسفة من حيث هى علم تفسير بل إنه حارب التيار الهيلينى الوثنى المجافى لروح الإسلام، وأكبر دليل على ذلك هو تأليفه فى الفلسفة كتابيه المشهورين "مقاصد الفلاسفة" و"تهافت الفلاسفة" وعلى الرغم من أنه كان يقصد بكتابيه الرد على الفلاسفة، وبيان تهافتهم إلا إن النقد والرد عليهم يعتبران فلسفة فى حد ذاتها، وذلك لأنه استخدم نفس الآلة التى استخدموها وهى العقل.

٦- كان هجوم الغزالى على الميتافيزيقا، لا على الفلسفة بجميع فروعها، فقد اعترف الغزالى بقيمة علوم الرياضيات، والمنطق، والتجريبيات، والطبيعيات، فى حين وجد أن قسم الإلهيات نموذج مظلم للخبط والخلط. وقد كان خلاف الغزالى مع المشائين، الذين يرون أن المعرفه لا تأتى من التجربة، بل أصلها ما يسمونه إشراق الصور العقلية من العقل الفعال على العقل الإنسانى. ولذلك اعتبروا العقل قوة مطلقة قادرة على النفاذ إلى كل شئ وفهم كل حقيقة. ومن ثم فهو قادر على الإستقلال بالمعرفة، ولا يحتاج لوحى أو تجربه يكفى التأمل.

يرفض الغزالى هذا الموقف لأنه كان مسئولا عن تضليل الكثيرين، كما كان مسئولًا عن التأثير فى نمو العلم والتقنية، بإلغائه للتجربة أو تقليله من أهميتها. وهنا كان رأى الغزالى واضحًا. إن العقل بطبيعته عاجز عن إدراك حقائق الأمور فى الإلهيات وليس هذا ميدانه، بل ميدانه العلم المشاهد، والسبيل لفهمه ومعرفته هو التجربة والملاحظة لا العقل المجرد.

٧- أظهر الغزالى مقدرة فائقة فى التحليل والنقاش وتقصى الحقائق من خلال كتابيه المشهورين (مقاصد الفلاسفة، وتهافت الفلاسفة) فى جميع المسائل وخاصة فى مسألة قدم العالم وحدوثه، الأمر الذى يشهد له كثير من المفكرين فى القديم

والحديث بأنه أهلُ لأن يحتل مكانةً مرموقةً فى تاريخ الفكر الفلسفى على وجه العموم.

٨- إن المحاورات الفكرية بين الفلاسفة من جهة وبين الفقهاء والمتكلمين من جهة أخرى، وبين كل واحد من هؤلاء أو أولئك إنما تمثل ظاهرة فكرية صحيحة برهنت على حيوية المسلمين وإعمالهم للعقل وللإجتهاد فى كل شئ، وقد كان الصدام الشهير بين الغزالى وبين الفلاسفة السابقين عليه من جهة، وبين الغزالى وابن رشد من جهة أخرى أكثر دلالة على أن الخلاف والإجتهاد فى الرأى لم يكن يفسد للود قضية بين مفكرى العالم الإسلامى، وذلك كان تعبيراً حياً على مدى وعى المفكرين المسلمين وفهمهم العميق لدينهم ودنياهم فى أن واحد.

لذا نوصى بضرورة إعادة قراءة فلسفة الغزالى، بكل جوانبها، قراءة جديدة للإستفادة منها فى التأسيس لفلسفة إسلامية معاصرة، تستطيع أن تحافظ على أصالتنا وموروثنا الفكرى، وفى الوقت نفسه تحاول الإنطلاق إلى رحاب العالم المفتوح، لأن فكر الغزالى بالرغم من كثرة ما كتب عنه، إلا أنه يحتاج إلى إعادة قراءته بصورة موضوعية بعيدة عن التحيز ضد أو مع هذا الفكر، وبعيداً عن الأحكام المسبقة، لإستلهام حلول لمشاكل تواجهنا فى عصرنا الحاضر. ويجب علينا ألا نتخذ مواقف وأحكام قائمة على قوالب جاهزة مدحية أوذمية.

ولا بد أن نأخذ عن الأقدمين وجهات النظر هذه بعد تجريدها من مشكلاتهم الخاصة التى جعلوها موضع البحث، بل لا بد أن نحتكم فى حلول مشكلاتنا إلى المعايير نفسها التى كانوا قد احتكموا هم إليها. لأن مستوى السجال الفلسفى قد تدنى للغاية فى عصرنا الراهن. نتيجة لإنحدار وتدنى الظروف الاقتصادية والاجتماعية والثقافية والسياسية في بلادنا العربية والإسلامية والذى أثَّر بطبيعة الحال على السجال الفلسفي، فمع مرور الوقت تحوَّل الأمر إلى مهزلة كاملة.

بعض المثقفين فى وقتنا الراهن لا يؤمنون بالدين في واقع الأمر، ويبدو هذا واضحًا في كتاباتهم بصورة لا تقبل الشك، لكنهم يصرحون للعامة بأن بعضاً منهم مفكرين إسلاميين، ثم يبدأون في عرض صورة الإسلام الصحيح من وجهة نظرهم، وهي صورة تهتم في الأساس بانتقاد وجود صورة حقيقية، والبعد عن أي مصدر للمعيارية وإسالة الأمر بأكمله، وبالطبع تتبعها موجات ضارية للهجوم على التراث الإسلامي. وما يحدث في واقع الأمر هو هجوم كثير من غير المؤمنين

بالإسلام على الإسلام، تظاهرًا بأنه هجوم على التراث فقط للوصول إلى واقع وجوهر الدين، وفي المعسكر الآخر لا يُسمح لأحد بالرد أو يتم تسليط الضوء عليه سوى لأشد الفرق الإسلامية تشددًا وتكفيرًا، بل وجهلا أيضًا مثل الفرق السلفية المتشددة.

وهناك بعض المفكرين العلمانيين الذين يدعون أنهم مفكرين إسلاميين ويحملون شهادات علمية فى المقارنه بين الأديان، هؤلاء المفكرين المدعين إنهم إسلاميين والذين يظهرون في البرامج التليفزيونية ويتحدثون عن عدم التعارض بين الإسلام والعلمانية، وينكرون ثوابت دينية، كبعض الأحاديث الشريفة والمعجزات الكبرى كالإسراء والمعراج وغيرها، وفى مقابل حواراتهم الواهنة هذه لا يعطى الرد سوى لمشايخ السلفية التي لا تملك أية وسيلة أو أداة للحوار الفلسفي، فتقوم بالتالى بتكفيرهم، بل ومن الممكن أن تجيز قتلهم في أية لحظة..

فقد منع الاستبداد عبر التاريخ استمرار السجال الحقيقي، وأصبح ما يحدث عبارة عن خدعة يتم توارثها عبر أجيال عديدة حتى يموت أي سجال حقيقي، السجال الدائر بين مدعين وعملاء وممولين من الخارج... هذه هي طبيعة السجال السائد الآن في أبسط صوره. فليتنا نستطيع قراءة الفلسفة النقدية عند الغزالى قراءة جديده وجيده حتى نستطيع الخروج من مأزقنا الحضارى الذى نمر به، لتجديد أمر ديننا ودنيانا، هذا والحمد لله أولاً وأخيراً.

المصادر والمراجع

- القرآن الكريم
- السنة النبوية المطهرة

أولا: المصادر

١. الغزالى: المنقذ من الضلال، المكتبة الثقافية، ج١، بيروت، ١٩٨٨.

٢. ـــــــــــــــــ الغزالى: الإقتصاد فى الإعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٨٣.

٣. ـــــــــــــــــ تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، ط٤، دار المعارف، القاهره، ١٩٦٦م.

٤. ـــــــــــــــــ المستصفى في علم الأصول، ت أحمد زكى حماد، ج١، م١، العالمية للنشر والترجمة والتدريب، القاهرة، ٢٠٠٩م.

٥. ـــــــــــــــــ الإقتصاد فى الإعتقاد، دار الكتب العلمية، بيروت،١٩٨٣م.

٦. ـــــــــــــــــ الغزالي: مجموعة رسائل، ت مكتب البحوث والدراسات، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، ٢٠٠٠م.

٧. ـــــــــــــــــ فيصل التفرقة بين الإسلام والزندقة، قراءة وتعليق محمود بيجو، دار البيروتى، دمشق، ١٩٩٣م.

٨. ـــــــــــــــــ قانون التأويل، تحقيق محمد زاهد الكوثرى، مكتب نشر الثقافة الإسلامية، القاهرة،١٩٤٠م

٩. ـــــــــــــــــ إلجام العوام عن علم الكلام، دار المنهاج، بيروت، ٢٠١٧م.

١٠. محمّد أيت حمو: العقل الحجاجيّ بين الغزالي وابن رشد.

١١. ابن رشد: فصل المقال في ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ت محمد عمارة، ط٣، دار المعارف، القاهرة ، ١٩٧٢م.

ثانيا: المراجع

١. عائشه يوسف الدوكالى: الخطاب الفلسفى بين الغزالى وابن رشد، رسالة ماجستير، كلية الآداب جامعة الفاتح، ليبيا،٢٠٠٧م.
٢. أسماء صالح صالح: المنطق والمعرفة عند أبي حامد الغزالي، رسالة ماجستير، كلية الآداب، كلية البنات،ج عين شمس٢٠١٦م.
٣. محمد عبد السلام مصطفى عفيفى العطار: نظرية المعرفة بين الغزالى وابن رشد، رسالة دكتوراه، كلية الآداب جامعة بنها،٢٠١٤م.
٤. محمد وهبة سيد عفيفي: مفهوم الفلسفة عند الغزالي، رسالة ماجستير، كلية التربية، جامعة عين شمس،٢٠٠٠م.
٥. محمّد أيت حمو: العقل الحجاجيّ بين الغزالي وابن رشد، جداول للنّشر والتّوزيع، الطّبعة الأولى، بيروت، لبنان، ٢٠١٢م.
٦. زكى مبارك: الأخلاق عند الغزالى، مؤسسة هنداوى، القاهرة،٢٠١٢م.
٧. ماجد فخرى: دراسات فى الفكر العربى، دار النهار للنشر، بيروت،١٩٨٢م.
٨. محمد عابد الجابرى: التراث والحداثه دراسات ومناقشات، بيروت، دار إحياء التراث العربى، بيروت،١٩٩١.
٩. محاضرات ومناقشات الملتقى العاشر للفكر الاسلامي بعنابة ١٩٧٦، وزارة الشوون الدينية، عنابه، الجزائر، ١٩٨٠م.
١٢. محمود حمدى زقزوق: المنهج الفلسفى بين الغزالى وديكارت، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧٣، المقدمة.
١٣. علي سامي النشار: مناهج البحث عند مفكري الإسلام، دار الفكر العربى، القاهرة، ١٩٤٧م.