حدود المسلك المنطقي في مشروع أبي حامد الغزالي

✍ **د. موسى فتاحين أستاذ محاضر (أ)**

جامعة الجيلالي بونعامة خميس مليانة –الجزائر

ملخص:

أبو حامد الغزالي يصعب تصنيفه، لغزارة حمولته، ومرحلية أحكامه، اغترف من الأصول والمنطق حتى تضلع منهما، وكتب بلغة مشائية متينة ونال من الكلام والذوق حتى اعتقد أنّ الحقيقة لا تُنال دون تأمل ورياضة.

لكن بالرغم من ضرب التصوف الذي تميّز به الغزالي، إلاّ أنّه ردوده كانت مدججة بآليات الاستدلال والاقناع العقلي، حتى رفع الوثوق خارجهما. من هنا جاءت مشكلتنا تبحث عن مجال المنطق وحدوده عنده؟ وهل أثرت النزعة النقدية المنطقية في الفلسفات اللاحقة العربية منها والغربية؟

تفكيك المشكلة يلزمنا بتحليل نصوص الغزالي المتقاربة والمتباعة في انساقها المختلفة، بالتركيز على الأدوات التي استعملها والأهداف التي كان يرمي اليها لتحديد الانتقال من البرهان وأداته إلى حال الذوق ومجاله.

الكلمات المفتاحية: فن المنطق، الالهيات، المستصفى، براهين العلوم، الخلاص، الذوق.

Abstract:

Al-Ghazali One of the philosophers hard to classify, because the abundance of the payload, and the interim provisions and progress, insider cruised of assets and logic even involving them, and wrote the language and earned a solid Peripatetic of talk and taste so I think that the truth does not impair without hopes and sport.

But despite the striking mysticism that has characterized Ghazali, but his responses it was heavily reasoning and mental mechanisms of persuasion, even raising the trusted outside of them. From here our problem came looking for the field of logic and boundaries for him? And it is influenced monetary logical trend in subsequent philosophies, including Arab and Western?

The dismantling of the problem we need to analyze the texts of al-Ghazali and converged and follow in different formatting, focusing on the tools how that I use, and the goals that he throws it. To determine the intersection of logic with taste.

تمهيـــد:

أتناول –بعون الله تعالى– في هذا البحث حمولة أبي حامد الغزالي ومنهجه في تصويب المعرفة نحو محطات الحق، انطلاقا من جهده الذي يعكسه منتوجه الغزير، بالرغم من عمره القصير وظروفه العسيرة. وفي اعتقادي أنّ المستقري لنصوص ومؤلفات حجة الإسلام يجد الصعوبة نفسها العسرة في الوقوف على أي حكم نهائي في المسائل التي أثارها، مما جعلنا نستخلص أنواعا من الخطاب، الأمر الذي لزم عنه صعوبة فهمه وتصنيفه، أهو فيلسوف حاذق أم متكلم يقظ أم صوفي مجنّد؟

هذا، وبين كل المشكلات التي أثارها الباحثون والعلماء، انتدبت أن أنبري على دراسة مسالك الحقيقة عند هذا العبقري الفذ، فكان موضوع بحثي المتواضع مقصودا إلى تبيان محطتين هامتين في فكره الذي يعكسه إنتاجه: إنّه العقل الذي سخره لقهر الفلاسفة في مسائل الإلهيات، والذوق الصوفي الذي ركن إليه بعد عزلته. فأنى تتجلى حدود المنطق عند أبي حامد الغزالي ؟ وهل هناك علاقة بين المنطق والذوق في نسق الغزالي؟

في الحقيقة ليس من السهل الوقوف على آراء العلماء والفلاسفة الموسوعيين، لأن مواقفهم مرتبطة بالمشروع الذي يحمله كل واحد، لهذا بات من الضروري العودة إلى جميع أعمال الفيلسوف أو المفكر المراد معرفة أحكامه حول حقيقة الأشياء المتجلية في

الوجود، دون الإكتفاء بقول منعزل أو منفرد له خصوصياته وعلله، وهذا حال الفلاسفة والمفكرين الحقيقيين، الذين يؤمنون بتغير الوجود، ونسبية الحقائق، إذ الانتقال من الموقف إلى ضده؛ لا يلغي نزاهة وموضوعة العلماء وكبار الفلاسفة، أمثال بتراند راسل (1970 ت) الذي عرف بالفيلسوف الذي لا يستقر على رأي، ومارتن هيدجر ويورغن هبرماس. أما على مستوى الحضارة الإسلامية، فلو عدنا إلى تراثنا الفكري، وأعدنا قراءة منتوج الغزالي أبي حامد؛ لأدركنا انه ثمة فيلسوف صاحب مشروع قويم، نعم لا يمكن الحكم على أبي حامد من خلال صفحة أو كتاب، لأن ذلك لا يمثل إلى حلقة من مساره الطويل، لهذا حاولت في هذا البحث المتواضع أن التقط المواقف المنطقية التي عرضها الغزالي، من خلال تتبع كتبه المنطقية التي اراد من خلالها ان يقرب المنطق للقارئ وللممارس، ويخلص المطلعين من المطولات كما أورد ذلك صاحب السّلم المرونق (الشيخ الاخضري البسكري الذي سنخصه بالدراسة لاحقا)، ومن هنا نتساءل لنوجه القارئ إلى الأهداف الحقيقية و نميط اللثام عن بعض الادعاءات التي افتعلتها بعض القراءات الجزئية المفتتة. فكيف انتقل ابو حامد الغزالي في الدلالات المنطقية، عبر المحك الى تهافت الفلاسفة؛ مرورا بالمشكاة والمستصفى ومعار العلم في فن المنطق الذي وضعه ليقهر الفلاسفة الذين خاضوا في مجال الالهيات إلى الذوق النوراني؟

في البداية، لابد أن نبرز المحطات الرئيسة التي نحفر فيها عن الحمولة الحقيقية كسند يساعدنا على الانطلاقة المتينة، التي بدونها لا تستقيم أحكام الباحث عن الحقيقة في كنف المتغيرات من تشكلات هذا الرجل الذي كان دأبه تركين أسس العقل، وجلب صور الاقناع، ومسلك الاقتناع فلا بأس أن نستهلل مقالنا بـ:

1- قصة الثقافة المنطقية عند أبي حامد الغزالي:

درس(أبو حامد الغزالي 1058-1111م) المنطق التقليدي دراسة وافية حتى تضلع منه؛ بل كان عالما في المنطق، وأصبح أحد رواده، وألف فيه كتبا، إذ اعتبر المنطق منهجا من مناهج التفكير، فكان منطقيا، ولم يتغير رأيه في وظيفته. وسجل(إبراهيم مذكور) النتيجة عينها؛ حين قام بمحاولة تبيان أثر المنطق الأرسطي في العالم العربي في كتاب (l'organon d'Aristote dans le monde Arabe) فقال: "بجدارة الغزالي؛ أكبر الجدليين في الإسلام ويعرف بمناهضته للفلاسفة الذي سخر فيه كتاب تهافت الفلاسفة الذي يعتبر من النماذج القليلة جدا في النقاش والمناظرة في الفلسفة والدين"[1]، وهذه الميزة لم تنشأ من العدم خاصة بالنسبة للأوضاع التي كانت تميز تلك الفترة الحاسمة . و لقد ذكر (السبكي 1327-1370م) :"إن الغزالي درس المنطق على الإمام الجويني"[2] وتعتبر المباحث المنطقية من أبرز ما أثر في الثقافة الإسلامية، ولما انتقل إلى بغداد وأراد أن يكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم ومكامن تلبيسهم وإغوائهم. عرف علومهم الرياضية والمنطقية والطبيعية والميتافيزيقية. لأن (الغزالي) يرى أن في دراسته للمنطق؛ أن الوقوف على فساد المذاهب قبل الإحاطة بمداركه (المنطق)- محال؛ بل هو رمي في العمى والضلال. فبعد أن درس (الغزالي) العلوم والمسائل الفلسفية؛ كتب (مقاصد الفلاسفة) وهناك وضح وأفصح عن رأيه في المنطق؛ فقال: "وأما المنطقيات فأكثرها على منهج الصواب والخطأ نادر فيها. إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلال، وذلك مما يشترك فيه النظار"[3] ولقد كان صريحا في خطبة كتابه (معيار العلم) حول الاشتغال بالمنطق،بل وضعه كمدخل لتهافت الفلاسفة حيث قال:" رتبنا هذا الكتاب معيارا للنظر والاعتبار وميزانا للبحث والإفتكار، وصيقلا للذهن ومشحذا لقوة الفكر والعقل...فإنا ناظرناهم بلغتهم وخاطبناهم على حكم اصطلاحاتهم التي تواطؤا عليها في المنطق"[4]

هذا وبعد أن أدرك (الغزالي) أن لغة المناطقة والفلاسفة وخطابهم يستوجب بالضرورة معرفة قوانين الفكر وميزان العقل.لجا إلى وضع منطق للتهافت قبل تأليفه

لكتاب (تهافت الفلاسفة) حتى يبيّن أن الاختلاف لا يغادر الحدود –سواء في المطابقة الدقيقة التي يتحقق في حوارها و نقاشها الإقناع و الاقتناع، أو في الالتباس الذي يفتح ذريعة السفسطة و المغالطة، حيث قال: "وقد أصرح أن في المنطقيات لابد من إحكامهم ولكن المنطق ليس مخصوصا بهم. إنما هو الأصل الذي نسميه في فن الكلام (كتاب النظر)... ظن أنه غريب لا يعرفه المتكلمون ولا يطلع عليه إلا الفلاسفة."[5]

هذا ولقد ورد في موضع آخر " أن المنطقيات فلا يتعلق شيء في الدين نفيا أو إثباتا بل هو النظر في طرق الأدلة؛ والمقاييس وشروط مقدمات البرهان، وكيفية ترتيبه وأن العلم إما تصور أو تصديق."[6] من هنا اتجه (الغزالي) "إلى تبيان موضع النقاش الفلسفي وشروطه المنطقية سواء في وضع المقدمات، ومضامينها أو الصورة المنطقية التي يأتي فيها البرهان ..لذلك كان دائما يصر على أن يكون القانون أساس التمييز بين صحيح الحد والقياس عن فاسدهما؛ في نقاشه أو في رده على الفلاسفة؛ فيتميز العلم اليقيني عما ليس يقينيا"[7] بل فائدة المنطق تكمن في اقتناص العلم؛ لأنّ العلوم المطلوبة ليست فطرية لا تحتاج إلى تجشم الاستدلال، والنظر، والاعتبار؛ بل لا تنقص إلا بشبكة العلوم الحاصلة. " فكل علم نظري لا يحصل إلا عن علمين سابقين بإتقان، ويندبان على وجه الخصوص؛ وشكل معلوم من الأشكال القياسية حمليا أو شرطيا متصلا أو منفصلا، فيحصل من ازدواجها علم ثالث يسمى النتيجة عند حصولها على المطلوب. قبل حصولها في الجهل بتلك المقدمات وبكيفية الازدواج والترتيب المفضي إلى المطلوب، تصورا أو تصديقا؛ هو مانع عن العلم"[8] لذلك كتب الغزالي كما أسلفنا كتابه (معيار العلم): "لتفهيم الناس –على حد تعبيره– طرق التفكير والنظر؛ وتنوير مسالك الاقيسة والعبر"[9] وكل هذا لتسليح المسلم وتمكينه من الرد على خصوم العقيدة؛ والمشوشين كالفلاسفة والباطنيين. أو كما قال (إبراهيم مذكور): "فالغزالي بصفة خاصة قد سخر المنطق لخدمة علم الكلام بطريقة أكثر معرفة، وأكثر دقة"[10]. كما قال: "لهذا فإن العلوم النظرية لما لم تكن بالفطرة والغريزة مبذولة وموهوبة؛ كانت لا محالة مستحصلة

مطلوبة وليس كل سائل قادرا على صياغة سؤاله. ومتيمما لنهج المشرب الذي سعى إليه، "ولا كل سالك يهتدي إلى الاستكمال، ويؤمن الاغترار بالوقوف دون ضرورة الكمال. ولا كل ظان الوصول إلى شاكلة الصواب، أمن الانخداع بلامع السراب"[11] وكان دائما يشير إلى ما وقع فيه المتكلمون والفلاسفة الإلهيون، من تناقضات وانزلا قات خطيرة، إذ يعتبر الكتاب قاعدة نسقية متينة للرد على الفلاسفة، سواء من خاصية التصورات أو التصديقات. وعلى هذا نجد (الغزالي) يلح على ضرورة أن يقدم كل طالب على دراسة المنطق؛ قبل أن يخوض في أي علم آخر من العلوم...وهنا نسجل للغزالي مخالفته حتى (لأفلاطون) الذي اشترط في أكاديميته أن يبدأ البحث عن الحقيقة من سلك الرياضيات؛ فيقول الغزالي: "لأنه (المنطق) معيار الحق العقلي ومن لا يحيط به فلا ثقة بعلومه أصلا"[12] ويتضح هذا جليا أمام كل سائل وقارئ في التمهيد الرابع من كتاب . (الاقتصاد في الاعتقاد) بيانا خاصا عن أهمية المنطق في دراسة علم الكلام؛ وفي الرد على شبهات الخصوم في محاولة تشويه العقيدة الإسلامية.

ولم يتوقف عند هذا الحد، بل اتجه أيضا في الرسالة إلى بيان مناهج الأدلة ومكانتها حين قال: " اعلم أن مناهج الأدلة متشعبة؛ وقد أوردنا بعضها في كتاب محك النظر؛ وأسبغنا القول فيها في كتاب معيار العلم ولكنا في هذا الكتاب نحترز عن الطرق المنغلقة والمسائل الغامضة للإيضاح وميلا إلى الإنجاز واجتنابا للتطويل"[13]

هذا وقد ورد في خطبة كتاب (المستصفى): "ونذكر شرط الحد الحقيقي وشرط البرهان الحقيقي وأقسامهما... وحاجة جميع العلوم النظرية إلى هذه المقدمة كحاجتنا إلى أصول الفقه"[14] وهنا يظهر أن (أبا حامد الغزالي) قد نوّر الدارسين بقيمة الأرضية المنطقية، ومدى قدرتها على احتمال الحق، فكل طالب للحق والمعرفة في هذه الحدود التي رسمها هو ملزم بأن يقبل هذا الشرط ولا قيمة ولا ثقة بأحكامه واستدلالاته ولا اتجاه له في الحوار والمناظرة مع الخصوم، حتى في مجال علم الأصوليين.(أصول الدين وأصول الفقه).

ولعل الغزالي يكون قد استفاد من مباحث الحد الأصولي عند السابقين ولم يتوقف عند هذا الحد بل أدرج أهمية التصديق المنطقي حتى في حقل التصوف حيث قال: "الأولى للمريد قبل المجاهدة الاشتغال بتحصيل العلوم بمعرفة معيار العلم وتحصيل براهين العلوم .. فانه يسوق إلى المقصود سياقة موثوقا بها".[15] لكن كيف ربط الغزالي بين البرهان المنطقي (العقل) والذوق الرباني؟ إذ يرى أبو حامد "أن أثناء الرياضة قد يفسد المزاج ويختلط العقل، ويمرض البدن ...فإذا لم تكن النفس قد ارتوت بالعلوم الحقيقية البرهانية؛ اكتست بالخاطر خيالات تظنها حقائق تنزل عليها، فكم من صوفي بقي في خيال واحد (حينا من الدهر) ...ولو أتقن العلوم لتخلص منه على البديهة"[16].

إن المتتبع المتثبت لمؤلفات الغزالي المنطقية –كتبا ورسائل– يكتشف أن معرفته بالمنطق وآلياته، لم تأخذ شاكلة واحدة منذ بداية تحصيله لهذا العلم، وإنما بلغ ذلك بعد أن تضلع وحمل لواء النقاش والمناظرة فبعضها فرضتها المعرفة المتدرجة المتجددة – في نظره– وبعضها الآخر فرضتها الضرورة الأصولية. "الغزالي كان يحسن تطبيق المنطق الأرسطاليسي في نقاشاته في العلوم الكلامية الإسلامي"[17]

هذا ولقد رأينا أن كتاب (تهافت الفلاسفة)؛ يمثل نقطة اكتمال الحس المنطقي عند (الغزالي) فالمحطات التي كانت قبل هذا الكتاب كلها تساهم في وضع حجر الزاوية من المنطلق الذي كان يتصوره هذا الفيلسوف. ولما كانت آليات المنطق مرتبطة بمشكلة التأسيس حبذنا الوقوف على رأي (الغزالي) في وحدات المنطق من خلال مختلف أعماله، ولقد وجدنا صعوبة في ذلك، والحقائق وردت متوارية بين المعاني والألفاظ والأصعب من ذلك أنها موزعة على ذخيرة كبيرة لا يفرزها إلا صابر مثابر.

ولقد كتب الغزالي (مقاصد الفلاسفة) أثناء تلقيه العلم في طور التدريب في بغداد. وتهيأ للرد على الفلاسفة بعد أن أدرك ببصيرة خطرهم على عقول الناس وعلى عقيدتهم الإسلامية وفي هذا يقول الغزالي: " لم أركز في كتاب (المقاصد) على التمييز بين الحق

والباطل ..وإنما على التفهيم"[18]. وفي هذا السياق نسجل للغزالي مدى إدراكه وفهمه وتوسعه في طبيعة التفكير النسقي.

وقد استهل مسيرته النقدية الإعدادية، للمشروع الكبير –الرد على الفلاسفة– باستعراض أهم النظريات الفلسفية والمنطقية بعمق وإسهاب وركز على المسائل الخطيرة– لأنها مرتبطة بالإلهيات؛ والتفكير المغالي والمغالطي– كما أنّه لم يجد نفسه معرضه عن استبعاد المنهج العقلي الذي رسمه كمعيار فكري يدعم فيه الأصول الفقهية ؛ والتفكير الإيماني بعد أن أدرك أغوار المنطق كما سردها بإسهاب عام في (مقاصد الفلاسفة). إذ ما أصبح يتميز به هذا المؤلف؛ هو فصل المنطقيات عن الفلسفة ومباحثها بعد أن أقره علما معياريا مندمجا، ومختلطا مع بعض التشخيصات والخصوصيات الإسلامية؛ التي ما فتئت أن تآلفت في كتاب (معيار العلم) ثم بعد رؤية أخرى أكثر مزجا بالإسلاميات دونها في (محك النظر). وهنا تبدو حلة المنطق قد أصبحت إسلامية من جميع جوانبها، وبعد هذه المحاولة التي بدأ بها نجده قد شق الطريق إلى محاولة فك التناقض بين الاعتقاد الإلهي والاعتقاد العقلي البر هاني. فلجأ إلى تهذيب المنطق . لكن الأمر لم يكن سهلا، ويبدو ذلك جليا من خلال كتابه (الرد على الباطنية)، حين أبدى (الغزالي) أنّ المقدمات التي أسسوا عليها براهينهم كانت جدلية[*]وفي خضم هذه التجربة بدأت طلاسم الشك تأفل؛ والتثبت يظهر. إذ كان بمثابة فتح جديد لبوابة المنطق، خاصة حين تحرر من التأثير الأصولي التقليدي، ونبغ في مصنفه (المستصفى من علوم الأصول) إذ يعد هذا العمل تأليفا بين الاجتهاد النصي وتوظيف المنطق الذي طالما ضحى من أجل التأسيس له على نسق قياسي واستدلالي واضح، بعد أن مهد للكتاب بخطبة منطقية فقال "وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول... ولا من مقدماته الخاصة به بل هي مقدمة العلوم كلها، ومن لا يحيط فلا ثقة له بعلومه أصلا "[19]، وقد بين قبل هذا قيمة هذا العلم وإمكانيته ودوره، "لأنه أشرف العلوم؛ ازدوج فيه السمع والعقل واصطحب فيه الرأي والشرع "[20] ومن هنا نحن كمبتدئين في البحث الفلسفي مازلنا متعطشين. فنفهم أن

الفكر المنهجي؛ وطرق البحث قد توطدت عند (الغزالي) بعد مرحلة الشك، واكتمل نضجه حين جمع بين الرأي والسمع وبمعنى آخر بين المنطق والفقه جمعا مزدوجا. (كل منهما يؤثر في الآخر). وهذا التطور الذي ساد فكر الغزالي؛ إن كنا من خلال واجهته عرفنا التدرج من (مقاصد الفلاسفة) حتى (المستصفى)، لكن حين نلجأ إلى مضمونه وما حملته المؤلفات في بطونها فإننا نعرف التغير الحقيقي. إذ لا يظهر بين(المقاصد) و(المعيار) بقدر ما يتجلى في(المحك) و(المستصفى)؛..فقد قام المفكر (رفيق العجم) ببحث خص فيه مكانة الغزالي في المنطق. اعتمد فيه على الاستقراء والمقارنة الدقيقة استخلصنا منه بعض النتائج. مثلا: " إن (الجزئي)في(المعيار) يقابله (المعين)في (المستصفى) و(التصور) يقابله (المعرفة)؛ و(التصديق)يقابله (العلم). و(القضية الشخصية) تقابلها(القضية المعينة) في (المستصفى)؛ و(الكلية) تقابلها. (المطلقة)...و(القياس) في (المعيار) ورد باسم (الميزان) في (المستصفى). و(الحد الأوسط) باسم (العلة)"[21] ومن خلال هذه الإشارة المقتضبة نستخلص أن (الغزالي) لم يختلف عن (ابن سينا) في كتبه المنطقية. في نفس السياق نجد تأكيد (إبراهيم مذكور): "الغزالي الذي يمثل بإجماع علماء الكلام، وأئمتها. في كتاباته كان له دور كبير ... وكان وفيا لمنطق ابن سينا"[22]. لكن في المعيار يظهر البدء في محاولة التغيير وإلباس المنطق الأرسطي – كما عرفه عن (ابن سينا) و(الفارابي)– حلة المشائية الإسلامية لكن دون أن يتجاهل القصد في عزل المنطق عن المباحث الفلسفية، وهذا بدليل تصريحه:((إن غرض هذا الكتاب (معيار العلم) الاطلاع على ما أودعناه كتاب تهافت الفلاسفة، ...تنكشف معاني تلك الاصطلاحات)[23]

إن المسيرة الطويلة والحافلة بالتحولات التي عرفها منحنى فكر (الغزالي)؛ سواء بدافع البحث عن الحقيقة كما كان يشير إليه دائما، أو بدافع الظروف السياسية والصراع المذهبي الذي اختمر فيه، قد تتجلى في مشروع الرد على الفلاسفة؛ وهذا الذي اختص به وتلخص في مؤلفه (تهافت الفلاسفة). وكان ذلك (سنة 488هـ–1095م) حين كان

يقيم في بغداد، رغم أن كثيرين اعتبروه ضربة قاسية وجهها (الغزالي) لإسكات وإخماد الفلسفة حتى لا يتجلى صيتها، إلا أن هذا الحكم لم يلق إجماعا لدى الفلاسفة والمفكرين، خاصة إذا كان الهدف من إعادة القراءة الكشف عن مبلغ الحوار الفلسفي والمنطقي الذي تميز به. والدقة في مقارعة الفلاسفة، منذ أن صارحهم وألزمهم البراهين المنطقية[24] دون البراهين الخطابية[25] والمغالطية[26]

هذا ولقد أصرّ أبو حامد على شق طريقه بعد أن صدر كتابه– تهافت الفلاسفة– بأربع خطب؛ وضح فيها الدواعي التي حملته على تأليفه، و كلما تدرج إلا ويلوح إلى مبررات؛ لابأس من أن نقف عندها . ففي خطبته الأولى يقول: "إن الخوض في حكاية الفلاسفة تطويل، فان خطبهم طويل، ونزاعهم كثير، وآراءهم منتشرة. وطرقهم متباعدة متدابرة، ...فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم..وهو أرسطاليس. فالا تثبّت لهم ولا إتقان لمذهبهم عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين؛ من غير تحقيق ويقين ..ثم المترجمون لكلام (أرسطاليس) لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل"[27]. فمن هذا، فإنه يظهر على الغزالي سعة الإطلاع على الفكر اليوناني، من نوافذ المشائية الإسلامية، ومعرفته للمنطق وهضمه لمسائله، أمر لا يواريه لا التقليد ولا الزمن، ونجد التعليق مثله جهر به (ويل ديورانت 1885–1981) حين بحث في سر الحضارات الإنسانية قال: "التهافت أعظم كتبه تأثيرا فلقد استعان فيه على العقل بجميع فنون العقل.. واستخدم الجدل الفلسفي ليثبت أن العقل يؤدي بالإنسان إلى التشكك في كل شيء)[28]

وبهذا يتضح مشروع الغزالي؛ الذي يتلخص أساسا في الرّد على الفلاسفة سواء اليونانيون منهم أو المسلمون، لكن الجدير بنا أن نقترب أكثر من تلك الذخيرة ونغوص في أعماقها لعلنا نخرج بحكم نستأنس به، من خلال قراءة متأنية لكتاب تهافت الفلاسفة، إذ يتألف من دعاء وأربعة خطب وعشرين مسألة وخاتمة، ودواعي الرد التي نتعرف عليها

من خلال النظر في الخطب التي استهل بها الكتاب قبل أن نشرع في البحث عن إجابات لتساؤلات يفرضها البحث: فما دواعي الرد على الفلاسفة ووصفهم بالتناقض والتهافت؟

وما إطار انتقادات الغزالي للفلاسفة ؟ ومرجعيته الحقيقية التي اعتمدها في بناء انتقاداته؛ وما المآخذ التي يحاسبون عليها؟ وهل مدلول التهافت جاء في محله من حيث الدقة أم هو تساقط وتحطم؟.

لقد أشرنا إلى أن أبا حامد الغزالي لم يكتب التهافت مباشرة؛ إلا بعدما قدم له بأعمال وضعها كمدخل للرد سواء (المقاصد) أو (المعيار). ففي الخطبة الأولى قال: " أما بعد فاني قد رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميز عن الأتراب النظراء؛ بمزيد الفطنة والذكاء، قد رفضوا وظائف الإسلام.. بل خلعوا بالكلية ربقة الدين بفنون من الظنون.. ويبغونها عوجا، وبالآخرة هم كافرون"(29) لقد بات من الواضح أن يصرح الغزالي بالوضعية الفكرية والاجتماعية التي أثرت فيه، وحملته على تبيان مواطن التهافت والتناقضات التي عاش فيها الفلاسفة المشاؤن، بعقولهم. والعامة بموروثهم خاصة إذا كان "المقلد على خطر شديد بل على شفا جرف هار . لأن افترا قات الأمم والفرق في الملل والنحل هوة سقط فيها الأكثرون، وما نجا منها إلا الأقلون"(30) فهذا التحذير "هو مبدأ رفع اللواء للرد على المنبهرين والمغالين؛ بعد تبيان مصدر كفرهم وظلالهم وتناقض كلماتهم"(31)

ولو عدنا إلى تلك المرحلة الفكرية لوجدنا أنواعا من الصراعات، ناتجة عن التنطع وتتخللها حملات الباطنية(32). والكرامية (33) التي غذتها أطراف سياسية ومذهبية، قد أشرنا إلى بعضها سالفا. وليس غريبا أن يتأثر –الغزالي– بتلك الأوضاع، بعد أن أدرك خطورة الأمر وجمع لهم على النقد .لكن هل كل من سلك سبيل العقل والمنطق يكون قد ظل في نظر الغزالي و تبوأ مقعد المتهافتين؟ ولهذا نجده يكشف عن دواعي الرد فيقول: "فلنقتصر على إظهار التناقض في رأي مقدمهم الذي هو الفيلسوف المطلق

والمعلم الأول.. وهو أرسطو طاليس (384ق م-322ق م)[34] وهنا يبين (الغزالي) أيضا ؛ أن الفلاسفة لا تثبت لهم ولا إتقان لمذهبهم " وأنهم يحكمون بظن وتخمين من غير تحقق ويقين" [35] إذ أن كل عملياتهم الاستدلالية بعيدة عن السمة المنطقية التي أقرّوها في كتبهم والحيلة في ذلك؛ إن هؤلاء الفلاسفة يستدرجون ضعاف العقول؛ بالعلوم الحسابية والمنطقية بوصفها يقينية ومنطقية لتبرير علومهم الإلهية.. لكن لو كانت علومهم الإلهية صحيحة لما اختلفوا فيها، ولكان ذلك يشبه اتفاقهم في العلوم المنطقية.

هذا ولقد أشار الغزالي إلى أنّ الفلاسفة المسلمين والمترجمين لم يكونوا أمناء في النقل، والترجمة بل حرفوا وبدلوا قول المعلم الأول، وإلا كيف نفسر اختلافهم ونزاعهم؟ ولم يتوقف عند هذا الحد بل اتجه إلى الذين اشتهروا بالنقل من المسلمين. فيقول: " وأقومهم بالنقل والتحقق من المتفلسفة في الإسلام، (الفارابي أبو نصر870م-950م) و(ابن سينا970م-1038م). فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح من مذهب رؤسائهم في الظلال."[36] ومن هذا الخطاب نستطيع القول: إنّ الغزالي عرف الفلسفة اليونانية بل؛ والمنطق وتضلع فيه من نافذة المشائين المسلمين الفارابي وابن سينا "فليعلم إنا مقتصرون على ردّ مذاهبهم بحسب نقل هذين الرجلين، كي لا ينتشر الكلام بحسب انتشار المذاهب"[37]. والدراسة التي قام بها (الأعسم). توحي أن الغزالي لم يرجع إلى كتب أفلاطون وأرسطو مباشرة، وإنما اطلع على أراءهم من خلال كتب الفارابي (ت980م) وابن سينا (370هـ-428هـ) وهذه الدراسة المقارنة التي أوردها في كتاب (المصطلح الفلسفي عند العرب) تبين أن "لدينا حقيقة مهمة، هي أن مصدر الغزالي في معرفة تفاصيل فلسفة (ابن سينا)؛ لم تستند إلى التفصيلات الواسعة في كتاب الشفاء، بل بالاستناد إلى تلك الخلاصة المنظمة التفصيلات التي توجد في كتاب النجاة"[38]، ومع ذلك يهاجم الفلاسفة ويعتبرهم أغبياء، أما علماء الكلام- الباطنية خاصة والمعتزلة- فان كانوا قد تيمموا الدفاع بالاستدلال عن العقيدة الإسلامية. إلا أن تقليب كلامهم؛ لم يكن فيه ما يطفئ وما يشفي، وليس فيه ما ينجي من الظلمات؛ ويبرر ذلك بقوله: "بأنّ

الأقيسة المؤلفة من المسلمات و المشهورات، إنما هي جدلية كما أن المؤلفة من المظنونات حجة خطابية؛ والمؤلفة مما يوقع انقباضا أو انبساطا في النفس طريقة شعرية، والمركب من الوهميات مغالطة وأقوال سفسطائية".[39] وهذا التصنيف الذي أشار إليه الغزالي ليس غريبا على الفلاسفة والمتكلمين؛ وإنما تلميحا منه إلى ما خلصت إليه دراسته التي يتأسس مبدؤها على كشف تهافت الفلاسفة؛ وحقيقة حججهم، سواء من ناحية المادة أو من ناحية الصورة. وينبجس ذلك من خلال مختلف المواطن التي هي مدخل للنزاع، وحقل خصب للمقارعة بينه وبين الفلاسفة وخصومهم –من المتكلمين– ولقد لخصها في ثلاثة أقسام فقال: "قسم يرجع فيه النزاع إلى لفظ مجرد كتسميتهم.. صانع العالم .. جوهرا .. لسنا نخوض في إبطال هذا.."[40] فالغزالي كان عارفا بالمنطق ومدركا لنقاط الاختلاف والنزاع فيه؛ ومبحث الحد له وزنه عند المناطقة القدماء عامة والمشائين خاصة. ومن ثمة اعتبره الغزالي قسم لغوي أكثر منه منطقي؛ لا ملجأ للخوض فيه، والأهم عنده ما يطلب التصديق والتكذيب كما قال في محك النظر: "والمطلوب من العلم الذي يتطرق إليه التصديق والتكذيب لا ينتقص إلا بالحجة والبرهان، وهو القياس"[41] أما القسم الثاني فيكاد يخلو من الاصطدام والنزاع فيه، لأنّ موضوعاته تتوازى مع الأصول الدين، وبعيدة عن تكذيب الأنبياء والرسل، بل لم يصل الأمر حتى إلى تزييف أو تحريف كالرياضيات والطبيعيات، وخاصة إذا كانت البراهين التي تتأسس عليها هذه المسائل تقوم على عمليات هندسية وحسابية لا شك فيها.

هذا وأمّا القسم الثالث: وهو مبيّت بالخلاف والنزاع؛ خاصة لما له من علاقة بالدين وأصوله، كالقول "في حدوث العالم وصفات الصانع، وبيان حشر الأجساد، والأبدان، وقد أنكروا جميعا ذلك. هذا الفن ونظائره .... ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم في دون ما عداه"[42]، قبل أن نتعجل الحكم ننبه على أن هذه المسالة الأخيرة، هي التي كانت موطنا للمقارعة و النقاش الذي أثاره الغزالي مع الفلاسفة؛ والذين انتقدوها فيما بعد ك (ابن تيمية) و(ابن رشد). إذا حق لنا تحويل كلام الغزالي إلى إشكال فإن

الأمور ستتضح أكثر فنقول: فهل يمكن للبرهان المنطقي أن يؤتي أكله مع هذه القضايا الميتافيزيقية. أو كما سماها في المنقذ بالإلهيات؟

هذا ولقد جعل الغزالي "الفلاسفة أصنافا ثلاثة: دهريين، وطبيعيين، وإلاهيين. أما الدهريون فهم زنادقة؛ لأنهم جحدوا الله وزعموا أنّ العالم موجود بنفسه، وأمّا الطبيعيون فقد اعترفوا بوجود خالق حكيم، لكنهم وجحدوا الآخرة ونكروا العقاب والثواب، وهؤلاء في رأيه زنادقة بالرغم من إيمانهم بالله وصفاته. وأما الإلهيون وفيهم [سقراط وأفلاطون وأرسطو]. فقد ردوا على الدهريين والطبيعيين، إلا أنهم استبقوا من رذائل كفرهم بقايا لم يوفقوا من التحرر منها، ولذلك وجب تكفيرهم وتكفير أتباعهم من المتفلسفة الإسلاميين (كابن سينا والفارابي) وغيرهم. أما المنطقيات والرياضيات فلا تتعلق بأمور الدين بل هي أمور برهانية، تلك هي الكفة التي وضع الغزالي فيها الفلاسفة وكأنه يحدد موقفا من العلوم ومدى قدرتها على بلوغ الحقيقة من جهة، ويرفض قدرة العقل على تأسيس البرهان اليقيني. -المنطقي الذي تكون مقدماته يقينية- في مجال الميتافزياء فهذا الموقف يمثل صرح نظرية المعرفة يتقارب منه التصور الذي تتميز به النقدية عند(ايمانويل كانط Emanuel-Kant 1724م- 1804م) في رسم الحدود التي لا يتجاوزها العقل... وإلا ظل سبيله حيث قال: "أنا اقدر أن أتقدم بكل أمان وبتريث دائم، لكي أعين بشكل نهائي كل مجال العقل الخالص، في حدوده بصفة شاملة وبشكل كلي مماثل للمبادئ الكلية لان هذا الذي كانت الميتافيزيقا بحاجة إليه حتى تؤلف نسقها على مخطط صحيح"[43] هذا وقد انطلق في خطبته الثانية؛ إلى التأكيد على تبيان التناقض في مسالكهم، لكن هذه المرة بسلاح مختلف في الشكل مع الأول، وكان ذلك بتأليب الفرق الكلامية على إتباع أرسطو فيقول: ." فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة، ألزمهم تارة مذهب المعتزلة و أخرى مذهب الكرامية .... ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق ألبا واحدا عليهم... فلنتظاهر عليهم ؛ فعند الشدة تذهب الأحقاد)"(35ه) ذا الذي يقودنا إلى إدراك مقدار الحملة التي أعدها

(الغزالي) في التصدي للفلاسفة. إلا أنّه ليس من نافلة القول؛ أن نسجل على فيلسوفنا المتضلع من المنطقيات؛ نوعا من التناسي لخلافاته مع الفرق الكلامية الإسلامية في مواجهة الخصوم –الفلاسفة– وإلا كان لدينا رأي آخر من الوجهة المنطقية مع العلم أنه كان أشعريا وكثيرا ما انتقد المعتزلة، والشيعة والخوارج والمرجئة. وهذا يبدو جليا في كتابه (فضائح الباطنية) وفي كتاب (الإقتصاد في الإعتقاد)، بل ذهب إلى أبعد من ذلك؛ وهو التأليب على الفلاسفة وطلب البرهان منهم، والنظر إلى مقدمات البرهان. كما يقول ويؤكد ذلك دائما: "ذلك أنّ الأقيسة المؤلفة من المسلمات والمشهورات، إنما هي مقاييس جدلية. كما أن المؤلفة من المظنونات حجة خطابية والمؤلفة مما يوقع انقباضا أو انبساطا في النفس طريقة شعرية؛ والمركب من الوهميات مغالطة وأقوال سفسطائية"[44] وهذا التقسيم؛ والتصنيف يمثل قانون النقاش و المقارعة؛ لهذا أصبح من اللازم تمحيص المقدمات من الناحية المادية، والصورية. وهذا ليس أمر سهلا، خاصة حين تتعلق المسألة(بالقياس المضمر، والقياس الموجه)[45] –كما سنعرفه لاحقا–يقول (جول تريكو Jules Tricot-1863-1962): "إن الموجهة أقيسة مقدماتها فقط قضيتان موجهتان، و قد اشتهرت دراسة الأقيسة الموجهة بالصعوبة اشتهارا له ما يبرر بعضه: أنها كما اسماه المدرسيون (محنة المنطقيين)[46] هذا ولقد رأى فيه .(الأخضري–918– 983هـ– 1420–1520م) نظما في السلم المرونق فقال[47]:

وحجة نقليه عقلية ... أقسام هذي خمسة جلية

خطابة شعر وبرهان جدل ... وخامس سفسطة نلت الأمل

إن الفلاسفة –في نظر الغزالي– يهربون من مواقع ضعفهم وهزيمتهم؛ بمبررات واهية كإدعائهم أن علومهم غامضة وخطبهم تستعصي على الإفهام الذكية "هذه الموضوعات تتوقف على معرفة جادة للرياضيات والمنطقيات؛ وهذه العلوم الضرورية ليست من جبلتهم، لهذا فالمنطقيات لا بد من إحكامها وهو الصحيح، ولكن المنطق

ليس مخصوصا بهم؛ وإنما الأصل هو الذي نسميه الكلام في (محك النظر)... وأن هذه الشروط هي التي وضعوها للبرهان)). فبالنسبة (للغزالي) بعد اطلاعه عليها عن طريق. [ابن سينا والفارابي]، والشرّاح..." لم يتمكنوا من الوفاء بشيء منه في علومهم الإلهية"[48] رغم أنه قد عرف عن (ابن سينا) "إن المنطق نعمة على العلوم ومصباحها الذي تستنير به بحثا عن الحقائق. "المنطق نعم العون في إدراك العلوم كلها"[49] من هذه المقاربة البسيطة نستخلص أن (الغزالي) لم يتعرض لنقد المنطق وتزييفه، بقدر ما وضع له أهمية جليلة في العملية الفكرية، لأن الأفكار تفسد إن لم ترتكز على المنطق، ولأنه مهذب طرق الاستدلال"[50]. تلك هي الوضعيات التي تحدد مسوغات تهافت الفلاسفة وتناقضهم على حسب المسألة التي يتناولها، إلا أن القراءة المتأنية لحدود الفلسفة والمنطق في مصادر اللغة العربية؛ يقودنا إلى ضرورة التدقيق في مدلول التهافت وإلى أي مدى كان صحيحا؟.

هذا وليس من الحكمة والإنصاف أن نقبل على قراءة مشروع الغزالي النقدي قبل أن نعين مدلولات الكتاب القيم؛ لأن هذا الموضوع يفرض الاستباق، ودونه لا نفهم ردود نقاده الفلسفية والمنطقية. لهذا لا نجد مانعا في أن نطرح بعض التساؤلات التي تحدد لنا ولو المعالم الرئيسية للعنوان الذي طالما ركز عليه فيلسوفنا الغزالي، وهذا قد يجعلنا بالطبع نقترب من وجهة نظر جديدة. كيف صاغ الغزالي أبو حامد الدلالات المنطقية؟ وهل كان يقصد من ذلك تسهيل العمل المنطقي وتخليصه من المقولات الميتافيزيقية التي ركز عليها الفلاسفة المشاؤون التي اعتبرها آراء متهافتة وباطلة منطقيا ؟

لما كان موضوع دراستنا من المنطقيات حبذنا الإشارة إلى ما هو أساسي فقط دون غيره، وهذا تجنبا للوقوع في للإجترار إلى مناقشة غير المطلوب وغير الموعود به في الإشكال الرئيسي للمبحث.

هذا، ويبدو من خلال النظرة الدقيقة إلى النقد الذي وجهه (الغزالي) إلى الفلاسفة يعتبر يسيرا إذا ما قيس بمنجز الفكر الفلسفي عبر العصور، أي قبل الغزالي كما أننا نجد الأمر بيّن في موافقة (الغزالي) الفلاسفة، في بعض النتائج أو حتى في بعض المقدمات التي يوردونها، إلا أنه يعود ويرفض أنها تلزم عنها، فمثلا نجده يقول في (تهافت الفلاسفة): "في بيان عجزهم عن إقامة الدليل على أن الله واحد. وأنّه لا يجوز فرض الاثنين"[51]، وفي قوله: "في تعجيزهم عن إقامة البرهان على أن النفس الإنسانية جوهر روحاني قائم بنفسه لا يتحيز)"[52] أننا نجد إثبات الغزالي هذا يشير إلى تبنيه للنتيجتين، ولكن حين نتقدم في التحليل يتبن أنه حاد عن الاقتناع المنطقي و تأثير أقيسته فيه . ولجأ إلى الحدس، أحيانا إلى طريق الشّرع. وما يؤكد رأينا هو قوله: "لسنا نعترض على دعواهم كون النفس جوهرا بنفسه ببداهة العقل. ولسنا نعترض على دعواهم اعتراض من يبعد ذلك من قدرة الله تعالى، أو يرى أن الشّرع جاء بنقيضه، لكننا ننكر دعواهم دلالة مجرد العقل علي و الاستغناء عن الشّرع فيه"[53] وإذا عدنا إلى عبارته "فهذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي أن يظهر فساد مذهبهم فيه، دون ما عداه"[54] فوضع اسم التهافت بقصد أن بعض ما جاء به الفلاسفة في نطاق الإلهيات متهافت، أي متناقض وليس كل ما جاء به الفلاسفة جميعا.

إن المتتبع لأفكار (الغزالي)، لا شك في أنه يحس بنفسه أنّه أمام ضرورة منهجية تستدعي منه تحديد الأصول التي بني عليها تفكيره (الغزالي) في غالبيته، فهو يعتمد على أسس عديدة أبرزها يخلص فيما اعتمده في بناء فكره؛ أي على معطى الشريعة وتتطابق الحدوس معها وعدم مخالفة البرهان بأيّ حال؛ وعدم انفصال النظر عن العمل بأي حال، ولقد أوضح ذلك جيدا حين قال عن المتفلسفة المسلمين: "المترجمون لكلام أرسطو لم ينفك عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل... وأقومهم بالنقل والتحقيق من المتفلسفة في الإسلام [الفارابي أبو نصر وابن سينا]، فنقتصر على إبطال ما اختاراه ورأياه الصحيح ....على رد مذاهبهم بحسب نقل الرجلين"[55]، ومن هنا يبدو أن الغزالي يعي

أن هناك تبديلا وتحريف لأرسطو الأمر الذي يوجب التفسير والتأويل. لكن نجده يختصر القول التحقيق الأقوم من غيره على الأقل، وهو ما اختاراه (الفارابي وابن سينا) وهذا لا يجعل ما أقرّ به صحيحا، وإن كان في نظرهما كذلك ونحن تعلمنا من دراستنا لمنطق التحقيق، وأدركنا أن التحقيق بات أمر ضروريا، لكنه ليس بالهين؛ لأنّ الكثير ممن سلكوا هذا البحر غرقوا فيه إلا المتثبتين. و(الغزالي) كان يدرك ذلك، لهذا اقتصر على الانتقادات المتوارية في الأقوال وقد نستبق الأحداث قليلا، إذ أن هذه النقطة بالذات لم يفوتها فيلسوف قرطبة. وإنما سجلها على (الغزالي) وظلت الجرح الذي يتألم منه أتباعه ومدافعيه فيما بعد، ومع ذلك نجد (الغزالي) يصف نوع دخوله النقدي فيقول: "لا دخول مدع مثبت، وإنما دخول مطالب منكر ..ولا يدافع عن مذهب مخصوص، بل نجعل جميع اعتراضات الفرق عليهم ألبا واحدا"[56] وبهذا فإن (الغزالي) لم يكن معنيا بالبناء؛ الذي لم يكن يوجد في نظره في غير الجدل والظن، وطالما أن الأمر كذلك فالرد على الجدل بالجدل والإقناع على الإقناع، بل والرد على الفاسد بالفاسد. وفي هذا الأمر لم يبق الغزالي ثابتا عليه طول مساره، بل سرعان ما نلاحظ أنه يبدله؛ حسب مقتضيات الوضعية التي يكون بصدد الإثبات فيها والإبطال، لكن البرهان هنا هو العامل والرابط المشترك بينهما.

ومن هذا التحليل البسيط يبدو أن أبا حامد الغزالي قد افرش المنطق وحاول أن يبسطه حتى يثري النقاش. ويوفر شروط التفكير الصحيح، وينبه إلى ضرورة الاطلاع على أعمال المفكرين والعلماء وتتبع مدا رجها، وفهم مسالكها قبل الحكم على الرأي أو الموقف، وكم أصبح يشيع هذا العيب الخطير، وابتعد الخطاب عن مقومات الإقناع والاقتناع، فهل نجح في تجديد الخطاب العربي الاسلامي دون العودة إلى ضبط المفاهيم والحدود، ورصد الأسس المنطقية التي تحمي من الإنزلقات وتقود إلى السحال الطوباوي الذي لا يزيد إلا خبالا.

2- الذوق مسلك للحق عند الغزالي:

كثيرون هم الذين يعتقدون إن الغزالي أبا حامد، حين قصد الذوق في حقل التصوف، هجر العقل واستهجن نشاطه، الاستدلالي والحدسي الكشفيّ، أو هو ارتماء مستنجد بعدما نفذت عنده ذخيرة العقل فتخلى عن فاعليته الأصلية واستقال علناً، هذا من جهة، ومن جهة أخرى، إذا كان من الممكن إدراك طبيعة العلاقة بين العقل والبرهان، لأنهما متقاربين في الجنس، فكيف استطاع أن يربط بين العلم والذوق بالرغم من اختلافهما بالنوع؟

إنّ حجة الإسلام أبي حامد الغزالي يسلّم بالعقل كآلية ضرورية للمعرفة، والتمييز بين الحق والباطل، لكن صحة و سلامة هذا العقل وعدم اعتلاله ليس حنكة نتبع من صاحبه، وإنما هو هبة من الله وكرم منه، وحين نستقري ما هو مبثوث في كتبه التي تشدّ إلى بناء العقل العملي، نجد في غير ما فقرة يشير أو يلمّح من خلال المضمون، بأن العقل شرط للذوق، ولا نعدو الصواب إن قلنا: إن هذه النتيجة تمثّل عصارة مشروع صاحب الإحياء.

هذا، وضبط خيط الحقيقة عند الغزالي إن كان واضحا في دعوته إلى تحكيم العقل كما جاء في المعيار والمحك، فإن سبره عسير في كتبه العلمية العملية كميزان العمل، والقسطاس المستقيم، ففهمنا للغزالي -بالنسبة لي- يتطلب النفاذ إلى داخل الخطاب، خاصة إذا تعلّق الأمر بموضوع الذوق الذي يلزم كل باحث فيه أن يلج في صميمه ويتعايش معه، لعله يبلغ مسلك البحث عن الأنموذج الأمثل الذي ارتآه الغزالي للخلاص من المحن التي تهدد المؤمن للزج به في غياهب الشهوة والفتن ما ظهر منها وما بطن. وتعبئة الذات بالرياضة والتأمل في مخلوقات الله سبحانه وتعالى وكل ذلك ليبلغ مرتبة الخلاص واليقين، إنه " هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا، لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط و الوهم"(57)، فالحقيقة التي تثُلج الصدر وتطُمئن القلب السليم تتجاوز

ذات الجسم والعالم المادي الملوَّن لتشرف على الأنوار الإلهية والحقائق اللادنية حين ينكشف الحجاب عند العروج والاكتمال، " لأن مجاهدة النفس ليس ممارسة أخلاقية في جوهرها بقدر ما هي ممارسة معرفية تريد أن تجعل آليات الإدراك الجسدية والعقلية في حالة انسجام وانتظام"[58]. فالحق لا يلتصق بمظهر الأشياء، كما أن العقل لا تفتح له أبواب المعرفة بتحديد موضوع أو تسطير منهج، وإنّما هو ثمرة تجربة روحية تحقق طهارة كلية وصفاء، تنعكس فيه الحكمة النورانية، الحكمة التي تتدفق متى لا تكبحها الصفات المذمومة، وتتطلع النفس إلى الطهارة الروحية لا لتتذوق لذة الحياة الحسية التي لا تتعدى الشهوة الطبيعية، بل لتظفر براية المشاهدة لنيل جود الله، " ويعتبر الغزالي أنّ هذه المشاهدة هي لون من المكاشفة، إذ تحمل المريد الذي جاهد وصبر أسمى درجات المعرفة وهي الغاية النهائية التي يسعى وراءها ذوو الشعور المرهف.

هذا، وحتى لا نذوب في كنف المفاهيم الصوفية ونحيد عن أصل موضوعنا وأيضا، حتى لا ننسى أن الغزالي كان همه العلم اليقيني في الوقت الذي تفاقمت فيه الانقسامات الفكرية وزاد لهيب الصراعات والاضطرابات السياسية، لابد أن نحدد منزلة آراء الغزالي في ساحة الفكر الإسلامي. إذ إنّ الدعوة إلى مسلك الذوق وطهارة النفس، ورياضة الروح، والزهد ...كدلالات، لم يوظفها أبو حامد الغزالي كمحمولات للعابد كما فهمها بعض الدارسين، وإلاّ لزم التصوف عن العبادة، وهذا الذي ازدراه حجة الإسلام في بداية بنائه لمشروع مزدوج، شقّه الأوّل: إصلاحي إحيائي للنفوس التي ارتسمها المرض، ودحرجها إلى غياهب المادة والأنانية وما يترتب عنها من تسخير آليات لنصرتها، وهذا نضعه في خانة الصراعات الاجتماعية التي ما فتئت أن أخذت الصبغة السياسية، فكتاب إحياء علوم الدين ينبئ بالأوبئة والأمراض التي كانت تنخر جسد المجتمع الإسلامي، وما احتواه من تطعيم وأساليب علاجية مركزة، أو على الأقل، يمثل دعوة لكلمة سواء، لتبصير المخطئين، وترشيد الذين غررت بهم ملاذ الدنيا وزخرفها، وتعبئة الفرد المسلم بطعم يمكنه من الصمود أمام الخصوم. أمّا الشقّ الثاني: فهو منهجي وإن شئنا قلنا أنه

ابستيمولوجي دقيق، وهذا الذي قصدناه في بحنا المتواضع، " فميزان العمل هو التفاتة إلى الماضي الساكن في أعماق أنفسنا لتعبئة الذات ودفعها نحو الإبداع، إبداع عقل يريد أن يصنع لنفسه ولأمته منهج تفكير خاص، ورؤية خاصة كدليل على استفاقته الخاصة في خضم الحركة الفلسفية الجديدة. فالقضية التي أثارها أبو حامد الغزالي في شطر مشروع الذوق؛ في نظري ليس ارتماء في أحضان المتصوفة أو عجز عن حل مشكلة الصراعات، كما يعتقد بعض الدارسين الذين استخلصوا نتائج من مقدمات منقوصة في شروطها، بل هو ثوره ابستيمولوجية حقيقية بالنسبة إلى أحواله وبيئته، لا تفرق عن ما فعل رونيه ديكارت R -Descartes بمقالة الطريقة، وغاستون باشلار G Bachlard- بتجديد المعرفة العلمية، إذ تظهر معالم هذا الطرح الجديد عن الغزالي في تمييزه بين السعي إلى المعرفة الذي يمثل الجهة المشتركة بين الباحثين وبين السعي إلى توفير شروط المعرفة، وهذا الذي انفرد به حجة الإسلام عن باقي المتصوفة فالنصوص التي أوردها في ميزان العمل تتجه نحو هذا الرأي، " لأنّ تأثير العمل لإزالة ما لا ينبغي، والسعي في تحصيل ما ينبغي وإزالة ما لا ينبغي، شرط لتفريغ المحل لما ينبغي..."ولا يتأتى ذلك إلاّ بالعمل الذي يعني) كسر الشهوات بصرف النفس عن صوبها الى الجنبة العالية، ليمحي عن النفس الهيآت الخبيثة والعلائق الردية التي ربطتها بالجنبة السافلة "[59] فالذي نستخلصه من هذا القول، هو أن العمل صورة للذوق والطهارة الروحية، فلا تكتمل الحقيقة المطلوبة إلاّ في كنفها، أليست هذه دعوة إلى الموضوعية بروح علمية عالية، فلو كان المجال يتسع لبيّنا الأبعاد التي يرمي إليها ذاك الميزان.

خاتمة:

بعد الجولة المتواضعة في فكر الغزالي الذي يترجمها منتوجه الوافر الغزير، يزيد تأكيدنا على صعوبة فهم نصوص الغزالي خارج نسقها الخاص، وهذا الذي أوقع الكثير من الباحثين في إنزال حجة الإسلام منزلة غير التي طمح إليها أو قصدها في مشروعه. فالغزالي حين انتقد الفلاسفة لم يعلن حربا على العقل بل هي دعوة إلى إصلاحه، وتبدأ من تبيين حدوده، وكل تجاوز لتلك الحدود هو مخاطرة ومغالاة ينبذها الشرع والحق، وهذا نفسه الذي دعا إليه الفلاسفة في العصر الحديث على غرار ديكارت وكانط وغيرهم، أما الذوق الذي رسمه في الجبهة الصوفية إن هو إلاّ عودة إلى الذات للإقرار بدورها في حالة الكدرة وحالة الصفاء والطهارة. لأن الجري وراء العقل والمعارف خاصة في عصرنا اليوم، فيه خطورة كبيرة على الإنسان والإنسانية، بل هو عودة إلى وثنية جديدة، وثنية الأنساق، ونتائج العلوم التي أبهرت الطرف المادي في الحضارة الجديدة، فما أحوجنا إلى تربية روحية توقض الذات وتوقف الأنانية والمادية عند حدها، للكف من العبث بالإنسان و ما يحدث اليوم في العالم إلاّ نزرا قليلا من تعكر النفس وانطوت عليه. فالعقل لا يتعارض مع الذوق في فكر الغزالي بل هو شرط ضروري له. ولهذا نكرر دعوتنا إلى العودة إلى الذات فهو مسلك للخلاص والسلام عليكم ورحمة الله تعالى وبركاته.

الهوامش:

(1)- Ibrahim Madkour- l'Organon d'Aristote dans le monde Arabe- second ed - libraire philosophique J-Vrin-1964.

(2)– السبكي، طبقات الشافعية الكبرى، مصدر سابق، تحقيق الطناحي،ج6 ، ص196.

(3)– الغزالي: مقاصد الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا،ص31– والمنقذ من الضلال، ص38.

(4)– الغزالي: مقاصد الفلاسفة، مصدر سابق، ص32.

(5)– الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، دار الأندلس، بيروت لبنان، دون تاريخ، ص27.

(6)– الغزالي: المنقذ من الظلال، ط2–قدم له–فريد جبر–اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، بيروت، 1969، ص22.

(7)–الغزالي: مقاصد الفلاسفة، ط2، دار المعارف، القاهرة–تحقيق د/ سليمان دنيا، ص37.

(8)– الغزالي: معارج القدس، مصدر سابق، ص105.

(9)– الغزالي: خطبة كتاب معيار العلم، المصدر نفسه، ص26.

(10)-Ibrahim madkour l'organon d'Aristote ;ibid.- p254.

(11)– الغزالي:– كتاب معيار العلم، المصدر نفسه، ص70.

(12)– الغزالي: المستصفى في أصول الفقه، ص 105

(13)– الغزالي: الاقتصاد في الاعتقاد، ص5.

(14)– الغزالي: المستصفى في أصول الفقه، ط1، المكتبة التجارية، مصر، ج1 ص 19.

(15)– الغزالي: ميزان العمل– ص47

(16)– الغزالي: المصدر نفسه، ص48

(17)- Ibrahim Madkour- ibid-p-256

(18)– الغزالي: مقاصد الفلاسفة – دار المعارف– مصر، 1961، ص31.

(19)–الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ط1، المكتبة التجارية، مصر، ج1، ص7.

(20)– الغزالي: المستصفى من علم الأصول المصدر السابق، ص3.

(21)– رفيق العجم: المنطق عند الغزالي، المكتبة السلفية، دار المشرق، بيروت، الطبعة الأولى، ص64.

(22)- Madkour ; Ibid ; p10.

(23)– الغزالي: معيار العلم– المصدر السابق، تحقيق سليمان الدنيا، 1961، ص26.

(24)– البرهان المنطقي: القياس المؤلف من اليقينيات سواء كان ابتداء و هي الضروريات أو بواسطة، و هي النظريات(الجرجاني– التعريفات–ص44) ابن سينا: هو قياس مؤلف من يقينيات لإنتاج يقيني– كتاب النجاة–، ص103.

(25)– البرهان الخطابي: قياس مؤلف من مقدمات مقبولة أو مظنونة (الجرجاني– التعريفات)، ص94.

(26)– القياس السفسطائي (المغالطي) القياس المركب من الوهميات والغرض منه تغليط الخصم وإسكاته.. قياس ظاهره الحق وباطنه الباطل– جميل صليبا–المعجم الفلسفي– ج1– دار الكتاب اللبناني–بيروت– لبنان– 1964، ص362.

(27)– الغزالي: تهافت الفلاسفة، ص31.

(28)– ويل– ديورانت–قصة الحضارة– ج3– مطبعة لجنة التأليف القاهرة، 1964، ص362.

(29)– الغزالي: تهافت الفلاسفة، مصدر سابق، ط1،علق عليه، علي بوملحم، بيروت 1994، ص27.

(30)– الغزالي: المصدر نفسه، ص27.

(31)– الغزالي: المصدر نفسه، ص28.

(32)– الباطنية: فرقة تحكم بأن لكل ظاهرا باطنا، و لكل تنزيل تأويلا– و الإمام معصوم– انظر جميل صليبا– المعجم الفلسفي ج1–ط1– دار الكتاب لبنان– 1982– ص195–196.

(33)- الكرامية: أصحاب عبد الله بن كرام توفي سنة 255هج، قالوا بالتجسيم و التشبيه، و اتهموا على رضي الله عنه- أنظر الشهر ستاني، الملل والنحل، ط2، 2002، ص90.

(34)- الغزالي: تهافت الفلاسفة مصدر سابق، ص31.

(35)- الغزالي: المصدر نفسه، ص32.

(36)- الغزالي : المصدر نفسه، ص32.

بخارى 370هج- وتوفي 428هج- انظر ابن خلكان – وفيات الأعيان-ج4- ص 239-240.

(37)- الأمير الاعسم: المصطلح الفلسفي عند العرب- دار التونسية للنشر-1991- ص97.

(38)- الغزالي: خطبة كتاب معيار العلم، المصر نفسه، ص 07.

(39)- الغزالي: تهافت الفلاسفة، المصدر نفسه، ص33.

(40)- الغزالي :كتاب محك النظر- دار النهضة الحديثة – ط1 – بيروت-1966م- ص9.

(41)- الغزالي: المصدر نفسه- ص35.

(42)- الغزالي :كتاب المنقذ من الظلال- ط2- اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع- بيروت- 1969- ص19-ص20.

(43)- Kant-E- Prolégomènes toute métaphysique future.tra-louis-guillermit-l-ph-vrin-paris-1996-p19

(44)- الغزالي:كتاب تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص37.

(45)- القياس الموجه: و يكون القياس موجها متى كانت إحدى مقدمتيه أو كلتاهما موجهتين-- القياس الاضماري أو المضمر: Enthymèmeعند أرسطو (قياس جدلي) ينتج من مقدمتين ظنيتين . أما عند المحدثين، فهو قياس مبتور أضمرت إحدى مقدمتيه وحتى النتيجة، و في منطق بورويال: هو قياس تام في الذهن ناقص في العبارة،- انظر جول تريكو- المنطق الصوري- تر محمود يعقوبي-ص295 وعند الساوي :(هو قياس حذفت مقدمته الكبرى إما لظهورها أو الاستغناء عنها. و أما لإخفاء كذب الكبرى.- البصائر الناصرية- ص137.

(46)- جول تريكو- المنطق الصوري- ط2- ترجمة- محمود يعقوبي- ديوان المطبوعات الجامعية-1992-ص 307.

(47)- عبد الرحمان الاخضري: مبادئ علم المنطق- نقلا عن متن السلم المر ونق- ص118 البيت 115و116.

(48)- الغزالي: تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص40.

(49)- أبو علي بن سينا: الشفاء- المنطق، المصدر السابق، وزارة المعارف العمومية، القاهرة، ط2، ص15.

(50)- الاعسم: معجم المصطلح الفلسفي عند العرب، المرجع السابق، الدار التونسية للنشر، 1991، ص99.

(51)- الغزالي : المنقذ من الضلال، المصدر السابق، ص27.

(52)- الغزالي : تهافت الفلاسفة، المصدر السابق، ص40.

(53)- الغزالي: المنقذ من الظلال، ص18-19.

(54)- الغزالي: معيار العلم في فن المنطق، ص3 وفي المقدمة الثالثة لتهافت الفلاسفة- ص37.

(55)- الغزالي، النقذ من الضلال، مصدر سابق، ص 63.

(56)- نور الدين السافي، نقد العقل، منزلة العقل النظري و العقل العملي في فلسفة الغزالي، مكتبة علاء الدين، ط1. صفاقس، 2003، تونس، ص 97.

(57)- نور الدين سافي، المرجع السابق، ص 18.

(58)- الغزالي، ميزان العمل، مصدر سابق، ص 27 و 28.

(59)- الغزالي: المنقذ من الضلال، المصدر السابق، ص27.