

مدى

مجلة فكرية ثقافية

العدد الثالث، ربيع 2007

المدى

مجلة فكرية ثقافية

العدد الثالث ربيع 2007

3

المصاحبة

عبد الرحيم الشيخ

جميل خضر

اسماعيل الناصف

عبد الكريم البرغوثي

احمد محمود إغبارية

عبد الكريم البرغوثي

المصاحبة

المصاحبة

المصاحبة

المصاحبة

المصاحبة

المصاحبة

المصاحبة

المصاحبة

المصاحبة

من كتاب

المصاحبة

آخـ مدى
مجلة فكرية ثقافية

مجلة نصف سنوية، تصدر عن مركز مدى الكرمل، حيفا

Mada Akhar

Bi-Annual Journal published by

Mada al-Carmel - Arab Center for Applied Social Research - Haifa

مدى الكرمل – المركز العربي للدراسات الاجتماعية التطبيقية

صندوق بريد 9132، شارع الزيتون (النبى) 51، حيفا 31090

هاتف: +972-4-8552035؛ فاكس: +972-4-852573

Mada al-Carmel - Arab Center for Applied Social Research

P. O. Box 9132

51 Allenby St.

Haifa 31090

Tel: +972-4-8552035

Fax: +972-4-8525973

Email: mada@mada-research.org

Website: <http://www.mada-research.org>

تصميم وإنتاج: «مجد» للتصميم والفنون، حيفا

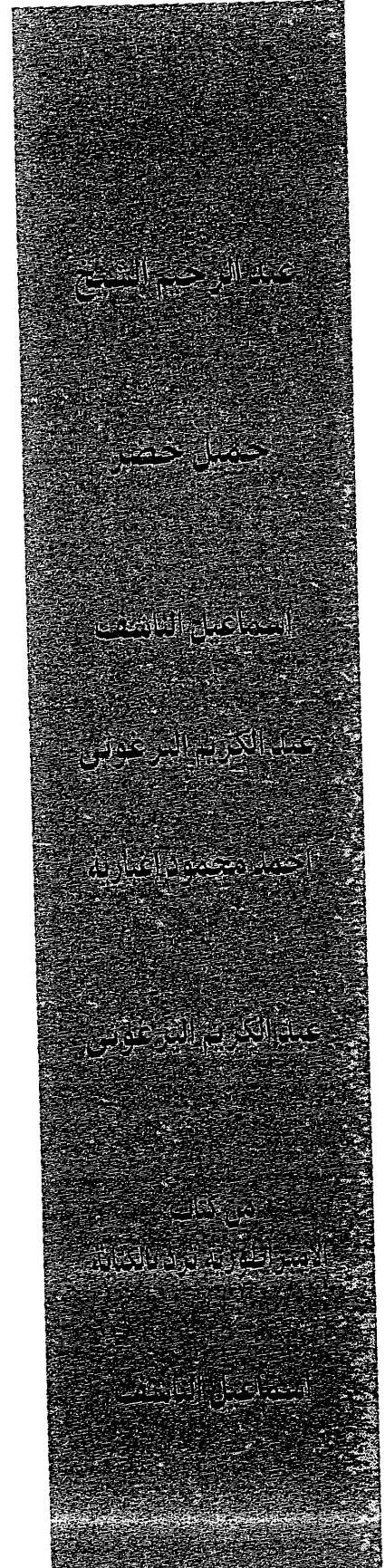
جميع الأفكار الواردة في المجلة تعبر عن آراء أصحابها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو مركز مدى الكرمل

صدر هذا العدد بدعم من برنامج الثقافة والفنون في مؤسسة عبد المحسن القطان



المحتوى

- 7 إفتتاحية التحرير
- 9 قلب النبيّ، وقلب الحمار:
شارون بين غياب المحاكمة، ومحاكمة الغياب!
- 71 ما بعد الطنطورة / ما بعد أوشفيتس:
الأيدولوجيا الجنسيّة، والصدمة، و (لا) كتابة النكبة
- 101 تازيم الحداثة، ترنيم المعرفة
- 137 في عقلانيّة حجة الإسلام الغزاليّ
- 149 ملاحظات في المنهج والمفهوم
حول مقالة عبد الكريم البرغوثي
- 155 رد على أحمد اغبارية:
حول الملاحظات النقدية على مقالة الغزالي
- 159 إحلال النص
تحرّر كتابة ما بعد الاستعمار
- 199 حجر، أسطوانة، إزميل: تقاسيم في البحث عن الجميل
قراءة في بعض أعمال جواد إبراهيم النحتيّة



ملاحظات في المنهج والمفهوم - حول مقالة عبد الكريم البرغوثي

المنهج

تؤول الفلسفة، في سياقها التاريخي التطوري، بالدارس إلى إجراء عمليات تحقيق للفترات المختلفة، وإظهار الاختلاف والتمايز بينها، وفرزها على نحو يتجلى فيه التطور الذي طرأ على فترة قياساً إلى سابقتها. ينسحب ذلك على الفلسفة وعلى الفيلسوف، خاصة إذا كانت حياته الفكرية حافلة. إذ حري بالدارس حين ذاك ألا يتعامل مع إنتاج الفيلسوف ككل واحد متجانس فيه إساءة للمنهجية العملية، أولاً، وللفيلسوف وللphilosophie تالياً. ولا أتصور فيلسوفاً، أيّاً كان، يسود الكتب والرسائل، على امتداد حياته الفكرية، بالروح نفسها وبالأفكار عينها. لذلك، وبغية تقييم الفيلسوف وتقييم مشروعه على نحو منصف، لا مندوحة من منهجية تصنف إنتاج الفيلسوف إلى مراحل تُبرز تطوره الفكري وتفاعله مع الواقع.

تبدو استعارة مصطلحي «متقدّم» و «متأخّر» مُجديّة من أجل رصد التطوّر الذي رافق فيلسوفاً ما في مراحل تفكيره المختلفة. وفي المعتاد، يحيل المصطلح الأوّل إلى فترة الشباب، حيث كان الفيلسوف واقِعاً تحت تأثير فيلسوف سابق عليه، وهو أمر طبيعيّ في بداية تلمّس طريقه الفكرية. أمّا المصطلح الثاني، فيحيل إلى فترة النضج الفكريّ، وهي الفترة التي تتجلّى فيها الإسهامات الخاصّة بهذا الفيلسوف والمتّسمة بالجديّة والاستقلال عن سابقاتها، كلّ ذلك دون إنكار وجود وشائج تربط بين الفترتين.

على هذا النحو، يمكن الفصل بين أفلاطون (427-347 ق.م) المبكر، الذي كان واقِعاً تحت التأثير المباشر لأستاذه سقراط (470-399 ق.م)، وأفلاطون المتأخّر. وبين المرحلة الأولى والثانية يمكن البحث عن مرحلة وسطى - انتقالية، فيها من ملامح المرحلتين معاً.

هو الحال بالنسبة لأرسطو (384-322 ق.م) المبكر، الذي كان واقِعاً تحت تأثير أستاذه أفلاطون، وأرسطو المتأخّر، الذي طوّر لنفسه فلسفة خاصّة به. ولنا أن نتساءل: هل ينسحب ذلك على الفلسفة الإسلاميّة؟

تسعى النظرة الدارجة لهذه الفلسفة إلى إقصاء البعد التطوّرّي منها، وفي المقابل، تحاول أن تضعها في قوالب دوغماتيّة جاهزة مبرزة إيّاها كوحدة واحدة خالية من التناقضات. في حالة كهذه، تُغيّب الأبعاد الأكثر جديّة وأصالة من هذه الفلسفة بدعوى اللامنهجيّة وعدم التجانس.

وبالرغم من طغيان هذه النظرة، فإنّنا قد نعثر في ثنايا بعض الكتب على استثناءات، وبخاصّة إذا كان الفيلسوف نفسه قد صرّح بوجود مراحل مختلفة في تفكيره، سواء في سيرته الذاتية - إذا كانت هنالك بالفعل، أو في مؤلّف من مؤلّفاته.

الغزالي (1059-1111) هو نموذج جيّد للفكرة أعلاه، ففي سيرته الذاتية الفكرية، المنقذ من الضلال، يشير إلى المراحل الفكرية المختلفة التي مرّ بها خلال حياته، مرتّباً إيّاها على النحو التالي: المرحلة الكلاميّة، المرحلة الفلسفيّة، المرحلة الصوفيّة.

أمّا ابن سينا (980-1037)، فيشير بوضوح في موسوعته الفلسفيّة، الشفاء، إلى أنّ اهتمامه في هذا الكتاب سينصبّ على فلسفة أرسطو، وأمّا فلسفته الخاصّة فسيخصّها مؤلّفاً آخر أطلق عليه اسم «الحكمة المشرقية». أمّا فخر الدين الرازي (1149-1209)، فيلخص سيرته الفكرية في وصيّة له قبل وفاته بأنّها انتقال من مذهب إلى آخر. ولدى تتبّع كتاباته الأولى،

نلاحظ مدى التصاقه بفلسفة ابن سينا، بينما يحيد عنها في كتاباته المتأخرة، فينقل لنا آراء ابن سينا مع نقد لاذع لها.

مجلد القول، ليس بالإمكان فهم التطور الذي طرأ على فلسفة هؤلاء دون الإلمام بهذه الشهادات الهامة. لكننا، مع الأسف، نفتقد هذه الشهادات من كتابات فلاسفة آخرين، كالفارابي (873-950) وابن رشد (1126-1198)، علماً أنّ إنتاجهما الفكري كان من الغزارة بحيث يصعب حصره. في حالة كهذه، تبدو مهمة الباحث عسيرة، وأرى أنّ الخطوات التالية قد تفضي إلى دراسة أكثر رصانة لهما:

1. تصنيف مؤلفاتهما بناء على مراحل تاريخية (مبكرة ومتأخرة).
2. إبراز الاختلافات بين هذه المؤلفات، لا سيّما تلك التي تُعنى بالموضوعات والمسائل ذاتها.
3. الاجتهاد في تقديم تبرير لهذه الاختلافات.

المنهج والأيدولوجيا

إذا جاز لي تصنيف القراءات المتعلقة بالتراث العربي الإسلامي، صنّفتها في ثلاث:

1. قراءة تاريخية.
2. قراءة إبداعية.
3. قراءة أيديولوجية.

بالنسبة للقراءة التاريخية، هي القراءة التي يتوخّاها المؤرّخ والباحث الطامح إلى وضع التراث الإسلامي في سياقه التاريخي، دارساً إيّاه دراسة موضوعية رصينة منزّهة عن العاطفة والهوى.

أمّا القراءة الثانية، وهي القراءة الإبداعية، فمرتبطة بالإبداع، والإبداع الأدبيّ على نحو خاصّ. هذه القراءة لا يمكن لها إلا أن تكون حدثية. والمعنى هو أنّه -بخلاف القراءة التاريخية التي تُعنى بالتراث في سياقه الخاصّ- تميل القراءة الإبداعية إلى إقصاء البعد التاريخي جانباً رافضة رتابته وجموده، ومستعيسة عنه بشكل جديد من أشكال العلاقة بين الماضي والحاضر، يجعل الأوّل ماثلاً في الثاني ومتفاعلاً معه خارقاً مفهوم التاريخ بمعناه الدارج. والأديب الحدثي هو الذي يجيد التعاطي مع التراث كثقافة لا كوقائع تاريخية بحتة. من هنا، عندما يُنتزع التراث من سياقه التاريخي الثابت، ويوضع في قلب الحاضر المتغيّر، يُعاد تأسيسه وتصبح له أبعاد جديدة تجعل منه موضوعاً متحوّلاً قابلاً للنقاش ومفتوحاً للتساؤل. بهذا المعنى، يمكن لي أن أقول إنّ جيلاً من المبدعين العرب قد نجح في إقامة هذه

العلاقة المميّزة مع التراث، فأعيد اكتشافه بطريقة مختلفة عمّا هو متداول في الدوائر الأكاديمية.

أمّا القراءة الثالثة، القراءة الأيديولوجيّة، فهي القراءة التي راجت في النصف الثاني من القرن العشرين، حين كان العالم العربيّ يموج بعدد غير قليل من التيارات الفكرية، حاول كلّ منها -سواء القوميّ أم السلفيّ أم الماركسيّ- إثبات مصداقيّة الفكر الذي يستند إليه، على نحو قد يتناول فيه على التيارات الأخرى. وفي كثير من الأحيان، كانت التنظيرات الخاصة بهذه التيارات تطال التراث العربيّ لغرض تأويله وتوظيفه بشكل ينسجم مع طروحات هذا التيار أو ذاك. ليس هذا فحسب، بل إنّ الفوضى المنهجية شابت كثيرًا من الدراسات التي كانت تكتب بدعوى الأمانة العلميّة، غير أنّ بواعثها الحقيقيّة التي حرّكتها وشكّلت خلفيّة لها كانت أيديولوجيّة بحتة.

المنهج والعاطفة

غالبًا يقع التراث الفكريّ الإسلاميّ ضحيّة لأهواء ونوازع عدد من الباحثين العرب والمستشرقين، على حدّ سواء. فلو شئنا وضع التراث الفلسفيّ الإسلاميّ في سياقه التاريخيّ الصحيح، لألفيناه في موضع بين التآثر والتأثير، أي بين ما سبقه من حضارات، كال يونانيّة والفارسيّة والهنديّة، وما تلاه، كالحضارة الأوروبيّة في نهضتها. بيد أنّ كثرة من المستشرقين يسلخون عنه صفة التأثير مركزين على التآثر، ويختزلون دوره في أنّه لم يتجاوز الترجمة والنقل، أو الشرح في أحسن الأحوال، دون أن يتعدّى ذلك إلى التأثير على النهضة الأوروبيّة. بينما في الطرف الآخر، نجد أنّ عديدًا من الباحثين العرب يُنبرون للتركّز على تأثير هذا التراث، سالخين عنه صفة التآثر بالحضارات السابقة على الإسلام، بدعوى أنّ الفكر الإسلاميّ هو فكر أصيل نابع من خصوصيّة الحضارة الإسلاميّة وخصوصيّة الدين الإسلاميّ. لذلك، ومن منطلق الحرص المفرط على التراث الفلسفيّ الإسلاميّ، يلغي هؤلاء جزءًا هامًا من هذا التراث يتعلّق بالحضارات السابقة عليه، ويضربون صفحًا عن تأثير هذه الحضارات على الفكر الإسلاميّ.

ثمّة نقطة أخرى جديرة بالاهتمام في هذا السياق، هي جدليّة العلاقة بين الفيلسوف والواقع، إذ يجنح المستشرق غالبًا إلى الاعتقاد بعبقريّة الفيلسوف أو العالم الذي يدرسه، منكرًا عبقرية الحضارة التي أنجبته. وعليه، يميل كثير من المستشرقين إلى التخصّص في فيلسوف أو عالم بعينه معتبرين إيّاه طفرة على الواقع الذي عاش فيه، أو في حالات أخرى، يعتبرونه

العلاقة المميّزة مع التراث، فأعيد اكتشافه بطريقة مختلفة عمّا هو متداول في الدوائر الأكاديمية.

أمّا القراءة الثالثة، القراءة الأيديولوجيّة، فهي القراءة التي راجت في النصف الثاني من القرن العشرين، حين كان العالم العربيّ يموج بعدد غير قليل من التيارات الفكرية، حاول كلّ منها -سواء القوميّ أم السلفيّ أم الماركسيّ- إثبات مصداقيّة الفكر الذي يستند إليه، على نحو قد يتناول فيه على التيارات الأخرى. وفي كثير من الأحيان، كانت التنظيرات الخاصة بهذه التيارات تطال التراث العربيّ لغرض تأويله وتوظيفه بشكل ينسجم مع طروحات هذا التيار أو ذاك. ليس هذا فحسب، بل إنّ الفوضى المنهجية شابت كثيرًا من الدراسات التي كانت تكتب بدعوى الأمانة العلميّة، غير أنّ بواعثها الحقيقيّة التي حرّكتها وشكّلت خلفيّة لها كانت أيديولوجيّة بحتة.

المنهج والعاطفة

غالبًا يقع التراث الفكريّ الإسلاميّ ضحيّة لأهواء ونوازع عدد من الباحثين العرب والمستشرقين، على حدّ سواء. فلو شئنا وضع التراث الفلسفيّ الإسلاميّ في سياقه التاريخيّ الصحيح، لألفيناه في موضع بين التآثر والتأثير، أي بين ما سبقه من حضارات، كال يونانيّة والفارسيّة والهنديّة، وما تلاه، كالحضارة الأوروبيّة في نهضتها. بيد أنّ كثرة من المستشرقين يسلخون عنه صفة التأثير مركزين على التآثر، ويختزلون دوره في أنّه لم يتجاوز الترجمة والنقل، أو الشرح في أحسن الأحوال، دون أن يتعدّى ذلك إلى التأثير على النهضة الأوروبيّة. بينما في الطرف الآخر، نجد أنّ عديدًا من الباحثين العرب يتبرّون للتركّز على تأثير هذا التراث، سالخين عنه صفة التآثر بالحضارات السابقة على الإسلام، بدعوى أن الفكر الإسلاميّ هو فكر أصيل نابع من خصوصيّة الحضارة الإسلاميّة وخصوصيّة الدين الإسلاميّ. لذلك، ومن منطلق الحرص المفرط على التراث الفلسفيّ الإسلاميّ، يلغي هؤلاء جزءًا هامًا من هذا التراث يتعلّق بالحضارات السابقة عليه، ويضربون صفحًا عن تأثير هذه الحضارات على الفكر الإسلاميّ.

ثمّة نقطة أخرى جديرة بالاهتمام في هذا السياق، هي جدليّة العلاقة بين الفيلسوف والواقع، إذ يجنح المستشرق غالبًا إلى الاعتقاد بعقريّة الفيلسوف أو العالم الذي يدرسه، منكرًا عبقرية الحضارة التي أنجبته. وعليه، يميل كثير من المستشرقين إلى التخصّص في فيلسوف أو عالم بعينه معتبرين إياه طفرة على الواقع الذي عاش فيه، أو في حالات أخرى، يعتبرونه

نتائجاً لحضارات أخرى، سابقة عليه، كاليونانية، على سبيل المثال. أمّا الباحث العربي، فيدرس الفيلسوف ملغياً خصوصيته وعبقريته، مركزاً على الحضارة التي أنجبته، فيغيب البعد الذاتي من شخصيته، لتصبح عبقريته نتاجاً لعبقرية الدين الذي أنجب حضارة خرج هو من رحمها. وقليلة هي الدراسات التي دأبت إلى الدمج بين المركبين، الفردي والعام، بحيث نُضحى العبقرية هي هذا التفاعل الخلاق بينهما.

في مفهومَي «العقل» و«العقلانية»

العقل هو تلك الأداة التي نحتكم إليها في بعض ما يواجهنا من مسائل متباينة في دقّتها وعمقها، ويفترض بهذه الأداة إيصالنا إلى معرفة عقلية. وعادة ما يوضع العقل في مقابل أدوات أخرى، توصل هي الأخرى إلى أشكال من المعرفة، كالحسّ الذي يوصلنا إلى معرفة حسّية والحدس الذي يوصلنا إلى معرفة حدسية (أو ذوقية). وبهذا المعنى، ليس العقل إلا أداة معرفية. أمّا العقلانية، فهي مذهب في الفلسفة انضوى تحت لوائه جمهرة من الفلاسفة قديماً وحديثاً. ولهذا المذهب تقاليد تعارف عليها كلٌّ من دان به، منها القول بالسببية، وبقانون الهوية، وعدم اجتماع النقيضين والثالث المرفوع.

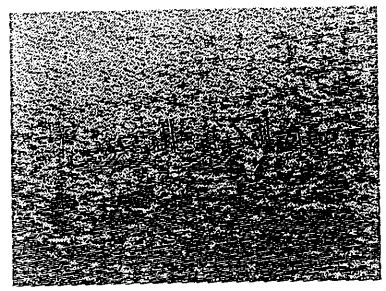
والسؤال هو: بأيّ معنى يُستخدم العقل لدى الغزالي، بمعنى الأداة أم بمعنى المذهب؟ ثم إنَّ حيّزاً لا بأس به من ترسانة الغزالي الفكرية، لا سيّما المتأخّرة، امتلأ بالكتابات الصوفية، فهل ثمة مجال للحديث عن عقل أو عن عقلانية في هذه الكتابات، على اعتبار أنَّ المعرفة الصوفية هي معرفة ذوقية تحدث بشكل مباشر ودون وساطة العقل أو الحسّ، وأجمّلها الغزاليّ بجملة «نور قذفه الله في صدري»؟

في مفهوم «الفلسفة»

حين يُقال إنَّ «الغزاليّ عدوّ للفلسفة»، فهذا يصحّ من وجهة نظر معينة. والمقصود أنّه حين يصنّف الغزالي على أساس معاداته للفلسفة، فالمقصود هو الفلسفة بمفهومها الإسلاميّ-الوسيط. وهو بهذا المعنى كان معادياً لمن سبقه من فلاسفة، لا سيّما ابن سينا. ومواضيع الفلسفة حصرها الغزالي بنفسه في كتابه مقاصد الفلاسفة، ثمّ فنّدها، بعد ذلك، على طريقته في كتابه تهافت الفلاسفة مكفراً للفلاسفة في ثلاث مسائل هي: أزليّة العالم؛ علم الله بالجزئيات؛ وحشر الأجساد.

من وجهة نظر أخرى، يمكن لمفهوم «الفلسفة» أن يتّسع لكلّ ما هو معرفيٍّ أو منتج للمعرفة أو مثير للتساؤلات، وبهذا المفهوم كان الغزالي فيلسوفاً لأنّه أنتج لنا معرفة في مواجهة

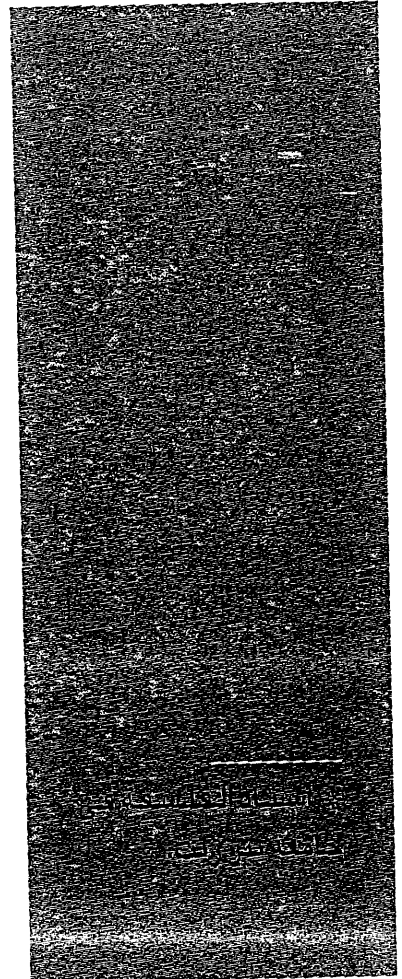
أشكال أخرى من المعرفة كانت سائدة في عصره، وزعزع بذلك أركان الكثير من المسلّمات الفكرية بغضّ النظر عمّا إذا كانت تخصّ الفلاسفة، أو المتكلّمين، أو الفرق الباطنية. الغزالي عدوّ للفلاسفة بناء على المفهوم الأوّل، وفيلسوف بناء على المعنى الثاني.



رد على أحمد إغبارية: حول الملاحظات النقدية على مقالة الغزالي^١

لا تتعامل المقالة مع «تاريخ الفلسفة الإسلامية» بشكل «تأريخي»، فلهذا مقام آخر، بل تعرض لـ «تصور سائد» عند جل مؤرخي تلك الفلسفة، تصور يقدم الغزالي باعتباره «مغلَقاً رتاج العقل» أو «مسلطاً سيف الإرهاب على الفلسفة والفلاسفة» أو «ممثلاً للتيار الأشعري المجافي للعقل» وفي ذات الوقت يقدم «من خاصمهم الغزالي» (المعتزلة) أو من خاصموه (ابن رشد) باعتبارهم ممثلين للعقل والعقلانية، ودون الخوض في ثنايا وتفصيل تاريخية (حقيقية أو متخيلة) من جهة. ودون الخوض في منهجيات «المؤرخين» العرب، بدوي، فخري، مروءة، أو مستشرقين (دي بور، رنان، .. الخ) فإن ما يجمع جلها هو التصور حول «موقع» الغزالي.

كذلك لا نعني بالحفر حفراً في مؤلفات الغزالي، ترتيبها بناء على مراحل تطوره، والتي يتفق كثير من المؤرخين على تحقيقها إلى ثلاث، ما قبل الشك، الشك، ما بعد الشك، فلسنا بصدد نقاش هذا



التحقيب أو سواه، أو نقاش جرد عبد الرحمن بدوي لمؤلفات الغزالي (أنظر ملاحظات على هذا الجرد عند ميثم الجنابي، وانظر جرداً آخر، جرد الأب بويج اليسوعي، والذي اعتمده حنا الفاخوري وخليل الجر في عملهما (تاريخ الفلسفة العربية)، والمختلف عن جرد بدوي، وكما يشير، فقد كان الغزالي الأغزر إنتاجاً، حيث قيل إنه أحصيت كتبه ووزعت على عمره، لكل يوم منه أربعة كراريس (أنظر الفاخوري وخليل الجر، في كتاب تاريخ الفلسفة العربية، منشورات دار الجيل، بيروت، ط2، 1982، جزء 2، ص341).

ولكننا قصدنا بمعنى الحفر-قراءة إجمالية، دون الخوض في تفاصيل وحيثيات مؤلفاته جرداً أو تصنيفاً أو الخ عبر نقاش ادعاء محدد لا يكتفي بنفي الـ«عقلانية» عن الغزالي بل يمتد لوصمة بتهمة «الإرهاب» ضد «أهل العقل» من معتزلة إلى فلاسفة. والحفر عندنا يعني الكشف عن المضمرة في هذه التهمة، من حصر للعقل والعقلانية في المعتزلة والفلاسفة، مما يساعد في «وصم» الأشاعرة، والغزالي منهم بمجافاة العقل.

إن ما أظهرته ملاحظة الزميل حول «عدم اطلاع ابن رشد» على مؤلفات المعتزلة، لا تعني بأن «مؤرخي الفلسفة» «رغم ذلك لم يعتبروه ممثلاً لـ«روح» المعتزلة ومن ضمنهم حسن مروءة، أو بدوي أو فخري على سبيل المثال، منهم يوضعون الغزالي باعتباره «مسلطاً سيف الإرهاب الفكري» على المعتزلة والعقل والفلسفة والفلاسفة، ويرون في ابن رشد، ممثلاً لـ«العقل والفلسفة» بتعارض و«الغزالي» وكأننا بهم يقولون بأن ابن رشد، امتداد لتيار العقلانية في الإنتاج المعرفي الإسلامي، والذي يبتدئ بالمعتزلة¹.

الحفر في المقال المقدم يُعنى تحديداً بالكشف عن «تهافت» هذه الآراء، وعبر البرهنة على «عقلانية» للغزالي، حتى في مؤلفاته الفقهية والكلامية.. الخ، يتم اقتراح «طريقة» أو «معالم طريقة جديدة» أو إن شئت بدايات «خطة طريق» لا ترى في «السجال» ما بين الغزالي وابن رشد، إلا مظهراً لـ«عقلانية» و«قبول للآخر» في إطار الاختلاف الذي لا يفسد للود قضية (انظر على سبيل المثال، أهم مؤلف لابن رشد في الفقه يتمثل في مختصر المستصفى) والذي يعد من أهم ما كتبه

1. لقد أشرنا في المقالة إلى آراء زكي نجيب محمود حول أن الغزالي قد أغلق الرتاج على العقل، إضافة إلى مواقف «بدوي» والتي يمكن الاطلاع عليها في عمله حول مؤلفات الغزالي (كما أشار الزميل الملاحظ) وكذلك إلى مواقف حسين مروءة في عمله «النزعات المادية في الفلسفة العربية الإسلامية» والتي يشير فيه، في أكثر من موقع إلى «لاعقلانية» الغزالي، وإلى «الحملة الإرهابية» التي قادها الغزالي على الفلسفة والفلاسفة، وغير ذلك من تعابير، تقع تحت ذات السقف من الأوصاف، كما ونشير أخيراً، وليس آخراً، إلى موقف ماجد فخري من الغزالي والذي يستخدم أوصاف «الحملة على كتابات الغزالي، في عمله «تاريخ الفلسفة الإسلامية، وكما أشرت في بداية ردي على ملاحظات الزميل، لا تهدف هذه المقالة «التأريخ» لذاته وما يعنيه من قراءة وموضعة مؤلفات المؤرخين، جملة وتفصيلاً.

الغزالي في الفقه، وهذه هي طريقتنا المواربة في الحديث عن «الهوية» وعليه، فإن ملاحظة الزميل الأولى حول «عدم اطلاع ابن رشد على أراء المعتزلة» لا تعني حسم موقفه منهم، بقدر ما تعني إمعان ابن رشد في التقليل من القيمة «البرهانية» بجملة علم الكلام «الجدل عندهم أدنى مرتبة من البرهان» وهو - أي الجدل - كان من طرق المعتزلة، والتي يشبه أن تكون من جنس طرق الأشاعرة» والتي عرفها أكثر ما عرفها من «مؤلفات الغزالي الأشعري». أشير هنا إلى قيمة الشهرستاني وابن خلدون كمؤرخين للفلسفة في الكشف عن مصائر مواقف المعتزلة).

أما بخصوص ملاحظة الزميل حول نقلنا عن ناقل (عن الجابري عن دي بور)، فنحن لم ننقل عن دي بور شيئاً، وإنما اعتمدنا رأي الجابري في أهمية كتاب دي بور وقيمتة التأسيسية باعتباره أول كتاب يؤرخ للفلسفة الإسلامية ككل. يكتبه مستشرق.. بحيث أصبح النموذج والقدوة»، والذي بالتالي يعد في نظرنا النموذج لـ «ثنائية النظرة»، أو في النظرة الأسيرة لثنائية الغرب والشرق، وبالتالي لثنائية الحقيقة، العقل والنقل، الدين والدنيا.. الخ، وبطبيعة الحال، الخطاب الاستشراقي، في ثمراته المعرفية اللاحقة، وفي «صداها» عند مؤلفين عرب يعكس تلك «الثنائية» بمظاهر مختلفة (نجد ذلك على سبيل المثال في «البحث عن نزعات مادية في الفلسفة الإسلامية» مقابل «المثالية» عند المؤرخين الماركسيين والماركسويين العرب (حسين مروة، غالب هلسا) واللذان يطابقان، وبشكل غير مبرر، بين العقلانية والمادية، واللاعقلانية والمثالية، ولسنا في هذه المقالة بصدد الكشف عن «تهافت» هذا المظهر، أو ذلك الشكل من الثنائية؛ المادية والمثالية (يمكن الرجوع إلى بحثنا حول كتاب غالب هلسا في تاريخ الفلسفة الإسلامية، والموسم بـ «الفلسفة في إهاب الأدب» حيث عالجنا القصور المنهجي في الرؤية الماركسوية لهذا التاريخ)، ولكننا هنا -اعتمدنا رأي الجابري في «موقع» دي بور وكتابه النموذج فهو القدوة، وبالتالي فنحن لم نقصد توالد للثنائيات، وعليه لا حاجة لتوضيح كيف تنتج الثنائية الثانية عن الأولى (مظاهر لنظرة واحدة).

وفيما يخص ملاحظة الزميل حول المستشرق «الروسي؟» فهو ليس روسياً، وإن جاء ذكره في مرجع سوفيتي، والاستشهاد برأيه في كتاب الخوارزمي يأتي في سياق الإشارة إلى النظرة الاستشراقية حول انفراد مؤلف عربي (يكاد يكون نادراً) في الانتظام والتكثيف، وبهذا تخرج جل المؤلفات العربية، بما فيها مؤلفات الغزالي عن هذا الموسم (حيث لا أتفق والملاحظة حول لا منهجية الغزالي، بل صلب رأبي هو العكس).

وحول ملاحظة الزميل على «نظام الملك»، فيمكن الإشارة في المتن أو الهامش كما يقترح الزميل، إلى أنه الوزير مؤسس المدارس النظامية، والذي كان الغزالي على علاقة جيدة معه (ويظهر ذلك في ردود الغزالي على الباطنية، والتي يقال أنها جاءت بطلب من الوزير). وفيما يخص ملاحظة الزميل، حول اعتبار ابن رشد شارحاً للفلسفة (بمعناها الضيق اليوناني) فالمقصود هو المعنى

اليوناني وليس اللاتيني، كون الفلسفة اللاتينية لاحقة لابن رشد (هكذا فهمت في العالم العربي)، وفي ذات الموقع يتساءل الزميل، حول ما إذا كان ابن عربي تلميذاً للغزالي، وكأن ذلك تلميحاً منا للتلمذة المباشرة، لينهي جملة بأشارة المصادر إلى أن لقاء حدث بينهما، ويفهم وكأن اللقاء حصل بين الغزالي وابن عربي، والصحيح أن اللقاء لم يكن له أن يتم - حسب المصادر!! - ولد ابن عربي بعد أكثر من 100 عام على وفاة الغزالي.

إن بنية المقال المقدم، تعرض أولاً للشواهد على ما سميناه تصوراً سائداً عن «لاعقلانية» الغزالي [ودون الخوض في استخدامات الغزالي لمعاني العقل، كما هي مبثوثة عند الفارابي واخوان الصفا، فهذا مقام لمقال آخر، وفي نهاية مقالتنا أشرنا إلى مفهوم «العقلانية العملية» كما يستخدمها الباحث محمد غواد، لتوكيد إجابتنا السلبية على سؤال المقال: هل كان الغزالي حقاً معادياً للفلسفة والعقلانية؟ ومن ثم عرضنا لحجة (حجج) الإجابة الايجابية على السؤال المشار إليه، وقصدنا بالايجابية، أي الموافقة على التصور السائد، أو على الادعاء القائل بلاعقلانية الغزالي (وعليه فإن اعتراضات الزميل الملاحظ على تلك الحجج نابغة من عدم الفهم لجملة «تكريس إجابة الايجاب»، فإجابتنا نحن على السؤال سلبية، وخصومنا - المفترضين - إجابتهم ايجابية، ولا يحمل هذا أي معنى «قيمي» أن الإيجاب أفضل من السلب، بل، وهنا، تكمن لعبة المقالة، في اللغة المواربة، وفي القيمة الايجابية لـ «السجال» لعملية عبور من الايجاب الى السلب وبالعكس، وبهذا فمقالنا، وردنا هنا، هو «تكريس للسجال»، لهوية، تعددية ابتداءً، كونها تساجل (غيرها، آخرها، ذاتها وملاحظها) (أناها وآخرها) وهذا مقصدنا أصلاً، فإشارتنا في بداية المقالة، بأن الآخر دائماً مضمّر في الهوية (العربية - الاسلامية)، السجالية، فـ «العربي - الاسلامي» هوية متعددة ابتداءً (انظر مقالتنا حول الانا والآخر، مجلة مشارف 1996) ومن ثم عرضنا لمعنى السجال، وقمنا بالرد على حجج الاجابة الايجابية وعبر تناول مقولات الغزالي الأساسية في الفقه والفلسفة، والتصوف (سيرته) دون الحاجة إلى خوض غمار «الإبحار في كراريس ومؤلفات الغزالي الغزيرة» رغم المتعة المرجوة من هكذا إبحار، وإنما، ولأغراض المقال، تمت الاشارة إلى أهم ما يجمل (مقولاته، مؤلفاته).

وأخيراً، وليس آخراً، فمتعة «السجال» مع ملاحظات الزميل لا تجعل من «المقارنة» أو «المقاربة» بين الرأيين رذيلة، فقد تكون هذه فاتحة تعاون مثمر لما هو أفضل، فالرأي حول ديكارت والغزالي، هيوم والغزالي، أو جملة الفكر العربي - الاسلامي، والفكر الأوروبي، مقارنة أو مقاربة، قد يساهم في إنكاء نور السجال بدل نار الرذيلة، وقد يكون هناك «منافذ» لما بين - ما هو اسلامي، عربي، غربي، .. الخ، أو ما بينية لهوية هي هو (الغزالي في حالتنا، الغزالي الحجة).

في عقلانية حجة الإسلام الغزالي^٣

على اعتبار أن «الهوية» إشكالية تاريخاً ومفاهيمياً، فهي مسألة معاصرة (أو حديثة)، ومجرد تناولها يعني الانتظام في «سياق حداثة غربية» ما انفكت تحدّد هوية الآخرين. ولكن هذا المقال يرمي إلى إبراز عدم التوافق مع هذا السياق من جهة، فهو محاولة، وعبر تناول شخصية مثل الغزالي، للكشف عن إمكانيات حفر في الهوية-التعددية في مراحل سابقة للعرض الحديث (المعاصر) لتلك الإشكالية، من جهة أخرى.

إنّ هدفي في هذا المقال ليس الكشف عن حضور سؤال الهوية في شخص وسيرة وأعمال الغزالي، وإنّما تقديم قراءة إجمالية لكل ذلك عبر الإجابة عن سؤال محدّد: «هل كان الغزالي حقاً معادياً للفلسفة والعقلانية؟ ومن خلال تقليب الإجابات المحتملة، قد نساهم في «تأصيل الهوية العربية الإسلامية» المنفتحة بالتعريف على ما هو آخر ابتداءً، وبالتالي فقد يساهم هذا في «تحرير» الهوية من إسقاطات وسطوة الرسم الحديث

لها، وإن جرى ذلك بصورة غير مباشرة، إلا أن هذا مقصود بنية مبيتة، بل ومعلنة.

وعودة إلى السؤال، أشير إلى أن التصور السائد في «مؤلفات» تورخ للفلسفة الإسلامية أو تتعلق بها، تعرض الغزالي ممثلاً شرعياً ووارثاً لإرث الأشاعرة (المناهض للعقل) وبتعارض مع ابن رشد الممثل الشرعي (والذي قد يكون الوحيد الأخير) لتيار العقل والعقلانية (المعتزلي).

إن تلك المؤلفات بشقها الغربي الاستشراقي، وحتى تلك المؤلفات العربية الحديثة والمعاصرة خاضعة لسطوة رأي «الباحث الأول» المستشرق الألماني (De Boer) دي بور صاحب كتاب «تاريخ الفلسفة في الإسلام»¹، ذلك الرأي المرتكز على رؤية ثنائية للإنسان، والتاريخ، والمعرفة، وغير ذلك، وما تنتج عن تلك الرؤية من تصور لثنائية الحقيقة، الدين والدنيا، باعتبارها ثنائيات متعارضات لم يكن إلا لـ «الغرب» قدرة على حلها، عبر المزج بين اللوغوس اليوناني و«الكلمة» الإنجيلية، ومن ثم الفصل بينهما على يد النهضة والتنوير الغربي، اللذين أزاحا الكلمة لصالح العقل (كما تجلّى ذلك - على سبيل المثال لا الحصر - في: إزاحة اللاهوت من الجامعات؛ صراع كانط مع المؤسسة الجامعية؛ ومحاولات البابا الأخيرة لإعادة اللاهوت إلى أروقة الجامعة)².

أما في حالة الغزالي، والحالة الإسلامية عامّة، فيعرض الأمر وكأن «الفلسفة والعقلانية» ذات تاريخ خاص، مستقل ومتعارض بالضرورة مع «روح العصور الوسطى الدينية»، وعليه فالغزالي، الفقيه الأشعري، يبرز كمدافع عن «السنيّة - الأرثوذكسيّة الرسمية» القائمة على «اللاعقل» (الجابري 1991)؛ فهو مشغول بالفقه، ومنظر لـ «نظام الملك»، ومنازع للمعتزلة، والشيعة، وواضع لأسس «التصوّف المعتدل» المهادن للسلطة، وبالتالي فهو المعبر عن «روح العصر الوسيط» المنافي للعقل والعقلانية.

والشواهد على ذلك كثيرة - مع استدراك أن العصور الوسطى، تنتقل دلالياً عند أصحاب الخطاب (سواء دي بور أو البابا)، لتشمل العصور الإسلامية والأوروبية - وأهم هذه الشواهد:

1. إن كتابات الغزالي وسيرته يعرضها أصحاب هذا الخطاب، وإن اعترف بموسوعية الكتابات

1. انظر فيما يقوله الجابري حول قيمة هذا الكتاب التأسيسية للخطاب الاستشراقي، باعتباره أول كتاب يؤرخ للفلسفة الإسلامية ككل، يكتبه مستشرق.. أول كتاب يؤرخ لهذه الفلسفة على الطريقة الحديثة.. بحيث أصبح أحد المراجع الأساسية المعتمد عليها، بل أيضاً، وهذا أهم، سيصبح النموذج والقُدوة. (الجابري 1991، 78-79).

2. انظر محاضرة البابا بنديكت، جريدة المستقبل اللبنانية، العدد 2388. 106k - 10 www.mshjiouij.com/blog/archives/

وحركيّة وفاعليّة سيرة صاحبها، يعرضونها كنموذج لـ «تلفيقية» و «عدم اتّساق» بل وتناقض بين المؤلّفات و/أو في داخل المؤلّف الواحد، كمظهر لتناقض بين المنهج والموضوع.³ ويجري ذلك عبر قراءة تجزيّية تُصوّر الغزاليّ أشعريّاً في مؤلّفه «إحياء علوم الدين»، أو في مؤلّفاته الفقهيّة الأخرى (أي منافعاً للعقل مقدّمًا للإيمان عليه)، أو تصوّره -«وإنّ بتعارض مع المعتزلة»- مستخدمًا للعقل في مؤلّفاته الفلسفيّة «تهافت الفلاسفة» وغيرها، ليغدو العقل عنده في أحسن الأحوال خادمًا للإيمان ومُقْصِيًا للفلسفة، بما في ذلك الكتب التي تتناول المنطق.

2. في المعتاد، يستشهد أصحاب هذا الخطاب بمصير مؤلّفات الغزاليّ، لا سيّما التهافت وما آل إليه بين يدي «خصمه الحميم» ابن رشد، وبخاصّة في «تهافت التهافت» الذي كُتب بعد مئة عام من صدور كتاب الغزاليّ.

3. بل ويعتمد في أحيان كثيرة على «مجريات الصراع» اللاحقة في أوروبا حول تركة ابن رشد نفسه بين الرشدّيّين وخصومهم حول «ثنائيّة الحقيقة» في سياق الصراع في المجتمعات الأوروبيّة لتكريس الغزاليّ ممثلاً لـ «اللاعقلانيّة»، ولـ «العنف» بمظاهره المختلفة، لإزاحة الفلسفة بل ولإقصائها، ليهيمن «نظام الملك» أو «طرق الصوفيّة» المتجاوزة لـ «العقل». كذلك يستشهد باستخدامات أطراف الصراع الأوروبيّ للغزاليّ، أو باستخداماته من قبل التيارات العربيّة المخاصمة للغرب في الصراع الجاري في عالمنا العربيّ منذ حملة نابليون. والآن ما الحجج التي تقدّمها هذه القراءة للغزاليّ بهدف تكريس إجابة الإيجاب عن السؤال الذي طرحناه.

1. مؤلّفات الغزاليّ الأساسيّة تعتمد موقفاً أشعريّاً، يقدّم النصّ (النقل) على العقل، والشاهد الأكبر على ذلك «إحياء علوم الدين»، الذي يتعارض محتواه وعنوانه، بإحياء الغزاليّ يعني تكريساً لـ «التقليد»، وعلوم الدين تردّ إلى علوم الأوّلين أو «السلف» الصالح، فيغدو الإحياء إماتة لـ «جولات» عقل «المجتهدين»، والاجتهاد يقلّص ويختزل إلى دائرة التفسير الملتزمة لـ «إمكانات التأويل»، فالتأويل عند الغزاليّ مدخل لمن هو خارج الفقه «للمتكلّمين والفلاسفة»، الواجب الشرعيّ يقتضي «إلجام العوامّ عن علم الكلام»، كما يعرضه الغزاليّ في كتابه الذي يحمل نفس عنوان، وتركه لـ «الخاصّة» بل لخاصّة الخاصّة. وهذه نقطة تعلّمها ابن رشد من الغزاليّ لاحقاً، وبخاصّة في كتاب «فصل المقال»، كما يقتضي بيان تهافت الفلاسفة، باستخدام

3. على سبيل المثال، انظر رأي المستشرق Van-Vloten الباحث في كتاب الخوارزمي «مفاتيح العلوم» حيث يقول «إنّ المؤلّف يتسم بانتظام وتكثيف للعرض نادرين بالنسبة إلى مؤلّف عربيّ». في (بهاديروف 1989، 159).

«أدواتهم»، «برهانهم» و«منطقهم» من باب «من فيه أدينه».

2. أمّا في مؤلفاته الفلسفية، فهو وإن اعتمد -كما أشرنا- أدوات الفلسفة للردّ عليها، فهو بهذا «كلامي» أو «سجالي»، ولم يرتق إلى درجة «البرهان»⁴، وعليه يصوّر الغزالي وكأته «لم يُضِف للحقل الفلسفي» شيئاً، وبالتالي لا يُعتبر «فيلسوفاً» بمعنى الكلمة؛ هذا من جهة، ومن جهة أخرى إنّ تلك المؤلفات كان من نتائجها «إغلاق الرتاج على الفلسفة»⁵ عبر تكفير وتبديع الفلاسفة في مسائل محدّدة؛ وفي المعتاد يجري اعتماد كتابيه «التهافت» و«المنقذ من الضلال»، لتعرض كتاباته الفلسفية الأخرى بصورة مستقلة للتمثيل على «الازدواجية وعدم الاتساق» الذي يميّز كتاباته «بل وكتابات معظم المسلمين».

3. أمّا في «المؤلفات الفقهية»، فتعرض مواقفه من الأصول بطريقة تكرّس «الظاهر» «النص» في مواجهة «التأويل»، وهنا أيضاً يجري تقزيم إشاراته لأهميّة «العقل» و«الاجتهاد»، وكأنت به مكرّس لـ «سطوة» علماء الدين، الذين هو منهم، بتعارض مع «علماء الدنيا».

4. ويبرهن على كلّ ذلك أخيراً بتقليب سيرته الذاتية، التي بثّها في «المنقذ من الضلال» لتبيان إقصائه لـ «المنطق» و«الرياضيات»، لـ «الحس» و«التجربة» واستبدالها بـ «الذوق» الصوفي كطريق وحيد للوصول إلى «اليقين» الذي لا يتأتّى إلّا بـ «التأمّل غير الفاعل»، بـ «الإفاضة عن دار الغرور والإنابة إلى دار الخلود» وبالتالي ترك إمكانيّة «عيش الدنيا» لأهل الدنيا، وإمكانيّة الوصول للآخرة لأهل الدين، وتحديدًا «الأخرويّين» الصوفيّين، وما يعنيه هذا من تثبيت لـ «سلطان الحاكم»، وتعطيل لـ «فاعليّة» الفرد و/المريد و/أو الإنسان، ليخلص إلى نتيجة مفادها أنّ الغزاليّ مفكّر بالإضافة، بعيد عن الأصالة والابتكار، مسيطر عليه ممّا هو سائد، من «هيمنة» للدين على كلّ مناحي حياته وحياة الآخرين في عصره، وكأنا بالغزاليّ حقاً أمام «إغلاق رتاج العقل والعقلانية» وما يحمله هذا من إمكانيّة تعميم ما جاء به الغزالي على من قبله ومن بعده في العصور الإسلامية الوسيطة⁶.

4. وهذا صدق واستمرار لرأي خصمه ابن رشد، الذي يقول: «الغرض في هذا القول أن نبين مراتب الأقاويل المثبتة في كتاب التهافت لأبي حامد في التصديق والإقناع أو التصوّر أكثرها عن رتبة اليقين والبرهان» -في تهافت التهافت، تحقيق سليمان دنيا، ج1 ص59.

5. في هذا الصدد، يقول المفكر العربيّ زكي نجيب محمود «كان «تهافت الفلاسفة» الذي ألّفه الإمام الغزاليّ في ختام القرن الحادي عشر الميلادي، بمثابة الرتاج الذي أغلق باب الفكر الفلسفيّ في بلادنا، فظلّ مغلقاً ما يزيد على سبعة قرون (زكي نجيب محمود، 1993، 5). وكذلك نجد موقفاً شبيهاً لدى ماجد فخري (1974)، حيث يشير في أكثر من موقع في مؤلّفه «تاريخ الفلسفة الإسلامية» إلى دور الغزاليّ في تعريض الفلسفة إلى خطر شديد (371)، أو في مسؤوليته في زرع بذور التنكّر للعقل (429).

6. نجد هذا أيضاً حتّى في عرض «محدوديّة عقلانية ابن رشد نفسه»، حيث إن دوره كفقيه قرطبة ألزمه بالإفتاء في مسائل «تكفير» و«تبديع» البعض، ومن ضمنهم الغزاليّ نفسه، حيث اعتبره والأشاعرة عامّة مرتكبين «إثماً عظيماً لتصريحهم بـ «أسرار التأويل»» (انظر: ماجد فخري 1974، 380).

إننا نجد شواهد هذه الحجج في جلّ المؤلّفات حول الغزاليّ التي ذُكرت أعلاه، بل نجد أشباهها ماثلة في مؤلّفات عدّة أخرى حول «الفكر الإسلاميّ الوسيط»، أو حول الإسلام عمومًا، دون الإشارة إلى أيّ عصر من عصوره، وكأننا أمام «إسلام ثابت دائم» لا يتأسّس على عقل ولا ينتج بالتالي إلا محاصرة وتضييقًا عليه، وهنا تتشابه بل تتبادل الأدوار بين «المستشرق» و«المستغرب». لسنا هنا بصدد إظهار «تهافت» تلك الأدوار ودعاويها، وإنما سنعرض «ردًا» على ما قد اعتمد أساسًا لتلك الدعاوي، ولكن باستدراك بسيط يتمثل بضرورة الإشارة إلى أنّ «أسلوب» الكتابة والتأليف في ذلك العصر، وارتباطًا بـ «توجّهات ومقتضيات الصراع السياسيّ» قد أخذ شكل «السجال»، بل كذلك ميّز معظم تلك المؤلّفات بأنّ صبغ السجال بدلالات وطرائق تعكس «لا منطوق» خطابها، والمقصود رغبة المؤلّفين في تحويل «الصراع السياسيّ» (الذي يأخذ في العادة طابع العنف والدمويّة) إلى «سجال فكريّ» أدواته الحجّة والحجّة المقابلة، والمنتصر فيه عادة يكون من تكون أدواته أكثر حدّة، ومشرطه أكثر إتقانًا، ولغته أقلّ تكلفًا. وبالتالي أقوى إقناعًا، وبهذا أشدّ إمتاعًا. وعليه فالمنتصر حقًا يكون «العقل» والذي يتّكئ على «السجال» ويتغذى منه، فالتأليف السجاليّ له دور ما بعد المتعة، فهو تمرين ذهنيّ، وإنّ تمارد في شحذ أوتار العقل، إلّا أنّ العزف عليها سينشئ «العقل الموزون» المكتفي بذاته والعاقل لحدوده والناظر لما هو خارج العقل (وهنا طور وراء طور...)؛ أي إنّنا أمام تمرين دائم في المحاجة، فهل في هذا منافحة أو نفي للعقل، أم تجاور ومحايدة لما هو عقليّ مع ما هو غير ذلك (ذوقيّ، حسّيّ، وغير ذلك)، وبهذا يغدو التأمّل الفاعل هو الفعل (ويذكّرني هنا ما يقوله فيخته بـ «التفلسف يعني عدم الفعل، والفعل يعني عدم التفلسف» وبعد، بعد هذا الاستدراك (والذي هو أساس كلّ الردود على حجج الإجابة الإيجابية السابقة) فإنّني سأعرض بعض المسائل، التي قد تكشف اللثام عن الإيجاب في الإجابة السلبية عن السؤال المطروح. لا، لم يكن الغزاليّ معاديًا للفلسفة والعقلانيّة، بل على العكس من ذلك. والشواهد / الحجج على ذلك كثيرة، أشير إلى بعضها، وإن لم ألزم بكلّ تقنيّات «السجال» الذي أشرت إليه.

إنّ موسوعيّة الغزاليّ لم تكن «خاصّة به»، بل سمة لما بلغته العلوم والمعارف في ذلك العصر، وبالتالي فإنّ تنوّع اهتمامات ومؤلّفات الغزاليّ، واعتماده في حقل معرفيّ ما منهجيّة تتعارض مع منهج آخر - لحقل آخر - هو ما أوحى للبعض بـ «تعارض» وتلفيقيّة منهج الغزاليّ، ويعتمد عادة على ما قاله في سيرته من انكبابه على دراسة الكلام والفلسفة (بمعناها الضيق والمقترن بالإرث اليونانيّ تحديدًا)، وعلى دعاوى الباطنيّة وبعض المتصوّفة، وعلى ما بلغه هو نفسه من تصوّف ينكشف فيه اليقين انكشافًا لا ريب فيه، ليغدو هذا اليقين أساسًا ومنهجًا للحكم على ما دونه، وكأنّ المعارف ذغير الصوفيّة - الكلاميّة والفلسفيّة تحديدًا معارف لا يعتدّ بها

ولا أساس لها من «الصحّة» أو «الصواب» أو «الفائدة»، كلام في كلام، وفلسفة في فلسفة.

هل هذا حقاً منهج الغزالي الذي يختزل المناهج كلّها، وهل رؤيته الصوفيّة وسَمَتُ كلّ مؤلّفاته التي تناولت حقولاً أخرى؟

إنّ تصوّف الغزاليّ معطن، بل لقد ساهم الغزاليّ في شرعنة التّصوّف وفتح المجال لتطوّره اللاحق نحو ما يسمّيه البعض «التّصوّف العقليّ» أو «النظريّ» أو «الفلسفيّ»، والذي وجد صيغته شبه الكاملة على يد شيخ الصوفيّة ابن عربيّ الذي عاصر الفيلسوف، الشارح الأكبر للفلسفة (بمعناها الضيّق -اليونانيّ) ابن رشد.

لسنا هنا بصدد تتبّع أثر تصوّف الغزاليّ اللاحق، بل نشير إلى أنّ «التّصوّف» -باعتباره فـ سفر دائم- يسمح لنفسه الاعتراف من مناهج عدّة، بل يلزم نفسه أحياناً بلزوم ما لا يلزم، بإتقان ما قد عرفه من علياء يقينه بأنّه أقلّ «يقينيّة»، وبالتالي باستخدام مناهج الكلام عند البحث في مسألة كلاميّة ومناهج الفلاسفة في مسائلهم، إلخ... ودون أن ينتقص ذلك من إمكانية إضافته للحقل.

وعليه، فإنّ القراءة الخارجيّة لمؤلّفات وسيرة الغزاليّ تقود قارئها إلى قراءتها عبر تصنيفها أو تجزيئها بناء على تصوّراته المسبقة لما هو عقليّ وما هو غير ذلك، أمّا القراءة الغزاليّة للغزاليّ، إن صحّ التعبير، فهي قراءة إجماليّة، تعي حدود المعرفة، منهجاً وموضوعاً، وفي ذات الوقت ترى البين-معرفة التّخوم التي بتحديداتها، بالقبض عليها، تتأسّس المعرفة الرّؤيويّة، الإجماليّة (أو بمصطلحات اليوم: تواصلية المعرفة وتكامليّتها).

مقولته الفقهيّة: إنّ عقلانية الغزاليّ تظهر في أنّه الوحيد تقريباً، من بين ممثلي التّيّار الأشعريّ،⁷ الذي قرّر أنّ مصادر الفقه أربعة لا ثلاثة، إضافة إلى القرآن والسنة و«الاجتهاد» المقترن بالأصلين الأوّلين -وهذا ما يقول به معظم الفقهاء-، إلّا أنّه بإضافة العقل كمصدر رابع يحصر الاجتهاد (المصدر الثالث) في القياس والاستحسان، وغيرها، اعتماداً على المصدرين الأوّلين (القرآن والسنة)، ويعمد إلى عدم حصر العقل باعتماده على هذين المصدرين، بل يوسّع دائرة العقل أبعد من العقل الاجتهاديّ إلى العقل بمعاني اتّكائه على ذاته واعتماده اميزان العلم-المنطّبق للوصول إلى أحكام فقهيّة، ليست بالضرورة مبنيّة على

7. واشترك معه في ذلك ابن قدامة في «روضة الناظر»، والذي يكاد كتابه في الفقه يطابق كتاب الغزاليّ «المستصفى». للاستزادة، انظر: عبد العظيم الديب (1986، 331-376).

الأصول. هذا يعني أننا أمام افقه تيسير يؤسس للاعتدال، وينأى بنفسه عن قيود الأصول و «الاجتهاد المقيّد بتفسير تلك الأصول»، ليفسح المجال أمام «إحياء لعلوم الدين»، وعليه فالإحياء (باحثوائه لمسائل لن يقبل بها الأصولي ابتداءً، وهذه نظرة بعض معاصرينا، بعض السلفيين، لهذا المؤلف)، يعني اختزالاً لدور المجتهد بالاعتماد على الأصول، وفي ذات الوقت اتساعاً لدائرة العقل والتأويل العقليّ بتجاوز لما هو تفسير، أي إنّ التأويل يأخذ معنى أوسع من معنى الاجتهاد، والعقل المسؤول يعقلن الفقه، وبهذا فهو ييسره ولا يعسره.

إنّ إدماج العقل في الفقه لا يعني ضرورة اختلاط علوم عقلية أخرى بعلم الفقه، ولكن للفقيه أن يحتكم لـ «عقله» كما أنّ القاضي يحتكم لـ «ضميره»، دون أن يعني ذلك ضرورة إحاطة أيّ منهما بعلوم أو بأحوال خارج العقل أو الضمير. وهنا يُحدّد العقل المصدر الرابع من مصادر الفقه باستقلال عن مصادره الأخرى، وبطريقة تجعل منه الحكم الأخير في المسائل، وإن كان وجوده ضرورة سابقة لبحث تلك المسائل، كما الضمير تماماً، فوجوده «سابق بل وذائم»، إن بكلمات كانط: وجوده وجود قبليّ (وهنا يتبين أنّ مقولة الغزاليّ في الفقه مقولة عقلية، وإنّ اتّخذ العقل هنا معنى العقل العمليّ لا العقل المجرد أو المحض النظريّ).

مقولته الفلسفية: إنّ نظرة الغزاليّ إلى «العقل» بمعان متباينة بتباين حقول المعرفة، كما وصلته وعاشها، لا تجعل منه منافحاً لـ «العقل» بإطلاقه، فمعانيه المتباينة تجعل من إطلاقه لغوًا، وفي المعتاد تفرض هذه النظرة بطريقة تشي بإطلاق موقف لا عقلانيّ للغزاليّ. ويتمّ ذلك في تناول «كتابات الفلسفة» باعتبارها كما أشرنا، ولتباينها مع مؤلفاته الفقهية دليلاً على اللا عقلانية، ويعتمد في المعتاد على أهمّ مؤلفاته، التي التزمت الطريقة السجالية ذاتها، وخاصة كتابه «تهافت الفلاسفة»، وبوقفة سريعة عند هذا المؤلف، نشير إلى الغلط الدار- باستبدال كلمة «الفلسفة» مكان كلمة «الفلاسفة» من جهة، وإلى فهم معنى «التهافت» بطريقة توحي بأنّ الغزاليّ يرمي إلى بطلان العقل الفلسفيّ بأكمله، من جهة أخرى، ودون الحاجة إلى الإشارة إلى مؤلفاته العديدة في «الحقل الفلسفيّ» («مقاصد الفلاسفة»، و «ميزان العمل»، وغيرهما) يتبين أنّ الغزاليّ لا يقصد الفلسفة إلّا بالمعنى المتداول، أي كما كان يعرضها فلاسفة بعينهم (الفارابي، ابن سينا) كاستمرار للفلسفة اليونانية، وهو بهذا يعرض نقدًا فلسفيًا لمنظوماتهم الفلسفية، مبيّنًا التناقض بين «المنهج العقليّ الفلسفيّ» الواجب الالتزام بضوابطه وشروطه، وبين المنظومة (System) المقدّمة للإلهيات (الميتافيزيقا). والمقصود أنّ نقده كان -في الأساس- موجّهًا ضدّ المنظومة ودفاعًا عن المنهج الفلسفيّ، والذي يجب أن يتجنّب البحث في «المارائيات» الميتافيزيقية لأنّها غير قابلة للإثبات أو النفي. بل إنّ طريقة البحث فيها

تقتضي أدوات ذوقية كشفية، لا عقلية أو حسية بأي حال.

وبالإضافة إلى ذلك، إن «التهافت» لا يعني بالضرورة «السقوط الشامل» لكل المنظومة الفلسفية أو التأليف الفلسفي، بل يعني «سقوط أجزاء / بعض» مما جاء به الفلاسفة لا كل ما يقدمونه.⁸ وقد انتبه ابن رشد نفسه إلى هذا المعنى للتهافت، فتهافت التهافت لا يعني جملة آراء الغزالي، بل رأيه في مسائل بعينها، تباين المواقف الفلسفة فيها ما زال قائماً، ولا سيما مسألة «السببية».

وبغض النظر عن «ملايسات» طرح مسألة السببية، سواء أكان ذلك لدى الغزالي أم لدى ابن رشد، وارتباط ذلك بأغراض الصراع السياسي في عصر كل منهما، لا يتعدى موقف الغزالي من هذه المسألة الرد على القائلين بها، ولغرض البرهنة على أن إمكانية الاعتقاد بالمعجزات والنبوة مقبولة عقلاً - وإن تساوت منطقياً مع نقيضها -⁹ وما يعنيه هذا من أن العقل الفلسفي لا يمكن له أن يبحث في «الإلهيات» ويبقى متسقياً في ذات الوقت، بل إن الفلاسفة، الذين يمدّون فعل العقل لمسائل الإلهيات، يتهافتون.

إن مقولة الغزالي بشأن مسألة «السببية» قد وجدت لها تاريخاً لاحقاً، وتحديداً على يد الفيلسوف ديفيد هيوم، الذي استخدم مفهوم الاتصال والتوالي بين الظواهر كمقابل لمفهوم الاقتران عند الغزالي، ليكشف عن استحالة البناء على «مشاهدة» الاقتران بين الظواهر لاستنتاج العلاقة السببية بينها، وليؤكد أن السببية (العلية) صيغة للإدراك لا للموضوعات.¹⁰ ولكن مؤرخي الفلسفة لا يسبغون صفة «اللاعقلانية» على الفيلسوف هيوم، ولا يتورعون عن إلصاقها بالغزالي، بل ويعتبرون أن فصل المشاهدة عن الاستنتاج هو من باب العقلانية، وهذا ما فعله الغزالي قبل ذلك بقرون. وبالإضافة إلى ذلك، من شبه المتفق عليه أن نقد «المرائيات»، الميتافيزياء، أو الإلهيات، وعبر تفكيك العلاقة بين المنظومة الفلسفية والمنهج المتبع، وعبر ذلك إبراز تهافت أصحاب تلك المنظومات، لا يحيد عن ذات العقلانية، فهو موقف يزيج عن كاهل العقل مهمة البحث في مواضيع خارج التجربة الحسية والتجربة العقلية، منفردتين و/أو مجتمعتين، وهذا ما سعى إليه الغزالي، وسنلاحظ امتداد ذلك لدى فلاسفة تجريبيين (ابن خلدون وفرانسيس بيكون)، أو فلاسفة عقلانيين (ديكارت)، الذي يعتبره مؤسساً للفلسفة العقلانية الحديثة)، والذي - وإن أعاد ترتيب شجرة المعرفة - فعل ذلك بطريقة أبقت الصلاحية للميتافيزياء، ولم يصل به الأمر في نقدها إلى إبراز تهافتها من حيث المبدأ، بل بيّن تهافت

8. انظر: أنور الزعبي (1999، 21-27).

9. وهذا يذكرنا بمحاجة كانط حول «الاستحالة المنطقية» لتغليب كفة على كفة في مسائل من هذا النوع.

10. في هذا الصدد، انظر مقارنة زكي نجيب محمود لمواقف كل من الغزالي وديفيد هيوم، لدى: زكي نجيب محمود (1985، 341-342).

أسس بنائها أو ما يسمّى بأصولها (الموروثة). ويمكننا الاستدلال على ذلك بالإشارة إلى أنّ براهين ديكارت على وجود الله، وإن كانت لاحقة للبرهان على وجود ذاته المفكّرة، هي ذات البراهين التي كانت سائدة في عصور خلت (البرهان الوجوديّ وغيره).

لن نتوسّع هنا في هذا الجانب، ولكن يستوقفنا أنّ النقد الموجّه إلى ديكارت وفلسفته الشكّيّة لا يصل إلى حدّ اتّهامه بمجافاة العقل، فهل ديكارت بشكّه مغاير لشكّ الغزاليّ؟ وهل وقوعه في ما يسمّى «الدور الديكارتيّ»¹¹ المتمثّل في أنّ أوّل ما برهن عليه هو ذاته المفكّرة، واستدلّ من ذلك على وجود الله، ومن ثمّ جعل البرهان على وجود الله (اتّكأً على براهين سكولاستيكيّة ولاهوتيّة) شرطاً لـ «التأكّد» أو «اليقين» من وجود الذات، هل كلّ ذلك مغاير لحالة الغزاليّ، وليقينه الذوقيّ، الحدسيّ، ووصوله لـ «الله» كما توصّل إليه ديكارت؟ فلماذا ندعو ديكارت عقلانياً، والغزاليّ مُنافياً للعقل؟

أوليس الغزاليّ بشكّه، والذي رواه لنا في سيرته «المنقذ من الضلال»، قد أسّس لـ «نقد الميتافيزياء» بأكملها، أو الإلهيّات أو العلم الإلهيّ، كما كانت متداولة بين «الفلاسفة أتباع الإرث اليونانيّ» الذين خلطوا الحابل بالنابل، وأقحموا مناهج علوم معيّنة (المنطق والرياضيات) في أمور الإلهيّات، ناهيك عن «تخيّلات تجسيم عقول الكواكب عند أصحاب نظريّات الفيض»، الذين (من منظور الغزاليّ) يكونون بهذا قد خلطوا مستويات الوجود دون تبيّن لـ «حدود»، «تخوم» تلك المستويات، وبالتالي لما يقابلها من «تخوم» لحقول المعرفة، والتي إن ثبتت صحّتها («مناهج تلك العلوم») في حقل فهذا لا يعني بالضرورة صحّة في حقل الإلهيّات، فهو يقول: «أمّا الرياضيّات والمنطقيّات فلا تثبت ولا تنفي» في الإلهيّات - وإن كانت صحيحة بذاتها.¹²

إنّ «عقلانيّة» الغزاليّ في كشفه عن «تهافت الفلاسفة» وفي بيانه لـ «مقاصد الفلاسفة» ولـ «معيّار العلم» و«ميزان العمل» وغير ذلك من مؤلّفات فلسفيّة تضيّف إلى الحقل، تتّسق هي وما يسمّى المبادئ الأربع لـ «العقلانيّة العلميّة»¹³: «مبدأ حظر النشاط الميتافيزيقيّ على العقل»؛ «مبدأ تكامل الحسّ والعقل»؛ «مبدأ فصل الأنساق الثلاثة: الدين، العلم، الفلسفة» (وهو الذي يُعدّ لدى الغزاليّ مدخلاً للفصل بين «علوم الدين» و«علوم الدنيا»؛ وأخيراً مبدأ «الموضوعيّة».¹⁴

11. انظر النقد الموجه لديكارت في مقدمة المترجم جميل صليبا لكتاب ديكارت «مقالة في الطريقة».

12. انظر: الغزاليّ (1981). المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزّة والجلال، ص 103.

13. انظر: محمّد عواد (2001)، المقدّمة.

14. المصدر السابق.

في سيرة الغزالي: إن المبدأ الأخير، والذي يعتمد عليه، للبرهنة على عقلانية تيار و/أو مفكر و/أو شخص، ما يدعى بـ «الموضوعية» في عرض أية مسألة، والابتعاد قدر الإمكان عن «الذاتية الشخصية» وإتينا نجد كل هذا في «السيرة الذاتية» للغزالي، والتي نرى صداها في جل مؤلفاته، إلا أن أهمها هو «المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال»؛ ونجد في هذا المؤلف «سيرة ذاتية» مَصوغة بـ «لغة موضوعية»، وإن أتت مشابهة -إلى حد ما- لاعتراقات القديس أوغسطين، ولـ «تأملات ديكارت»، إلا أنها مفتقرة إلى «تفصيلات الحياة الفردية (الشخصية)»، أو قريبة إلى عرض التيارات الفكرية المختلفة، من كلامية، إلى باطنية، إلى فلسفية، إلى غير ذلك، بطريقة أمينة في عرض مواقف تلك التيارات، ورأيه، فحكمه عليها، بعد أن كان قد توصل إلى «يقينه الذوقي، الحدسي» عبر شكّه «المنهجي»، الذي حمل غاية الوصول. وبغض النظر عن «حقيقة مرضه المقترن بهذا الشك» وتأويلاته «النفسيّة المعاصرة»، فهذا المرض، شبيه بحالة أوغسطين (الذي أنقذه فيه صوت طفل يقول له: اقرأ)، وحالة ديكارت (الذي أنقذته منه لمعة من لمعات الروح)، إلا أن ضحايا شكّه -الحسّ والعقل والتقليد (يشارك فيه كل أتباع التقليد ديانات و/أو غير ذلك، بمن في ذلك المسلمون والمسيحيون واليهود، لا فرق في هذا لماهية ما يقلّدون)، وبهذا فسيرة الغزالي تتجاوز «ذاته» لتعرض بموضوعية «سيرة المقلّدين». فهي بهذا المعنى سيرة فكرية لا ذاتية.

وطريقة الغزالي في عرض وتفكيك «علوم» و «آراء» و «أفكار» و «تقاليد» الآخرين -الطريقة السجالية المعروفة ذاتها- تقوم ابتداءً على افتراض وجود -آخر- خصم يساجله ويحاججه، وتلك طريقة أخذت تاريخها لاحقاً، كما أشرنا، لدى «خصمه الحميم» ابن رشد، الذي عرض مقولات الغزالي بأمانة وإسهاب، وردّ عليها، أحياناً باقتضاب، وكأنا أمام «حميميّة» الآخر، الذي قد يكون بهذا تماثل مع الأولب بأن نشر فلسفته بتهافتها، وهذا ما كان روج عن الغزالي نفسه، أنه بدحضه لأقاويل غيره ومن ضمنهم «الفلاسفة» و «أتباع المعتقدات الأخرى» و/أو «الآخرين» جملةً وتفصيلاً، كان ساهم في نشرها، ومرة أخرى بغض النظر عن «هُويّة» هذا الآخر، الدينية، العرقية، اللغوية (لم يكن الغزالي عربياً).

وأخيراً، إن القراءة الإجمالية لأعمال الغزالي تحتاج زمناً يتجاوز حدود المقال و/أو المتاح، المعروض هنا، ولكن «هُويّة» الغزالي غير العربية، واستخدامه المبين لـ «لغة علوم عصره»، اللغة العربية، وأدبه الخالص في مساجلة ومخاصمة «الأغيار» عقلاً، يقودنا إلى الإقرار بأننا أمام «هُويّة» منفتحة ابتداءً، عنقودية الأبعاد، تعددية الهوى، أولسنا بذلك نرتقي إلى مقامه، لنهوى هُويّة هي هو؟!

المراجع:

- ابن رشد (1964). **تهافت التهافت**. (تحقيق سليمان دنيا (جزآن))، مصر: دار المعارف.
- بهاديروف، رائق (1989). «حول مؤلف ابن عبد الله الخوازمي مفاتيح العلوم، في الكتاب الثالث من أبحاث جديدة للمستعربين السوفييت، موسكو.
- الجابري، محمد عابد (1991). **التراث والحداثة، دراسات ومناقشات**. بيروت: مركز دراسات الوحدة العربية.
- دي بور، ج. (د.ت.). **تاريخ الفلسفة في الإسلام**. (ترجمة محمد عبد الهادي ابو ريده)، ط 5، القاهرة: مكتبة النهضة المصرية.
- الديب، عبد العظيم (1986)، «الغزالي وأصول الفقه»، في: الإمام الغزالي، الذكرى المئوية التاسعة لوفاته، بحوث ومقالات. جامعة قطر.
- ديكارت، رينيه (1970). **مقالة في الطريقة**. (ترجمة: جميل صليبا)، ط 2، بيروت.
- الزعبي، أنور (1999). «في مفهوم التهافت»، في مجلة دراسات فلسفية (عدد 1)، بغداد: قسم الدراسات الفلسفية في بيت الحكمة.
- عواد محمد (2001). **ملامح العقلانية العلمية في التراث العربي الإسلامي**. ط 1، عمان: الأصدقاء.
- الغزالي، أبو حامد محمد بن محمد (1981). **المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال**. (تحقيق جميل صليبا وكامل عايد)، ط 10، بيروت: دار الأندلس.
- فخري، ماجد (1974). **تاريخ الفلسفة الإسلامية**. بيروت: الدار المتحدة للنشر.
- محاضرة البابا بنديكت. جريدة المستقبل اللبنانية، العدد 2388. 106k - 10 / archives / blog / mshjiouij.com
- محمود، زكي نجيب (1985). **المعقول واللامعقول في تراثنا الفكري**. القاهرة-بيروت: دار الشروق.
- محمود، زكي نجيب (1993). **من زاوية فلسفية**. القاهرة-بيروت: دار الشروق.