من هو الغزالي؟ الغزالي وسجال التأويلات

Who is al-Ghazali ?
al-Ghazali and the debate of interpretations

لسود مُحَمَّد

المعهد العالي للفنون والحرف بتطاوين، جامعة قابس. تونس، lassoudmohamed@gmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/02/10 **تاريخ القبول: 2023/03/26** **تاريخ النشر: 2023/03/31**

الملخص

لقد تراءى الغزالي للبعض أشعريا مدافعا عن مذهب أهل السنة والجماعة ومنافحا بلا حدود للباطنية والصوفية وظهر للبعض الآخر مفسدا للسّنة بالتصوف والأفكار الغنوصية بل عدّوه عدوّا لدودا للعقل والفلسفة. ولعلّ المتصفّح لأعماله المختلفة، وما يجده فيها من صنوف فبعضها فلسفي وبعضها كلامي وبعضها صوفي وبعضها فقهي وبعضها علمي، لا يظفر إلاّ بما يدعّم هذا الطّابع الملغز النّاتج عن فكر متحرّك ومتعدّد وقد يكون حاملا لبذرة الازدواج الفكريّ في مكوناته البنوية وهو الاحتمال الغالب رغم توجّه الكثيرين إلى الاصرار على وحدة فكره، في معنى الوحدة المركبة التي فيها من الثّراء والتجدّد ما دفع إلى الاعتقاد أحيانا كثيرة في نسبة أعمال إلى الغزالي لم تكن له، وإلى التّشكيك في أصالة كتابات أصيلة في انتمائها له ولكنّها لا تتماشي مع النموذج المتوخّى في تصوّره وفكره. وهي مسائل وجيهة أفرزت تنوّعا في

Summary

While many critics claimed that Al-Ghazali was an Ash'arite; hence, a preacher of the Sunni theology and a supporter of Albatiniyah and Sufism, some others believed he was anti-suni upholding sufi and agnostic ideas, and as such an anti-rationalist. However, a cursory reading of Al-Ghazali's works reveals a multiplicity of discourses some of which are philosophical, some speculative, and others are mystical, jurisprudential, and scientific, a fact which consolidated the upheld view on the opaque nature of Al-Gazahli's thought, the result of, possibly, the dynamic and double-faceted thinking structure. And, indeed, this is the most probable view despite the assertion of many critics on the unity of Al-Ghazali's thought, in the sense of a compound unity generating diversity and renewal, which prompted many others to credit him works of others, and at the same time, to question the originality of many

تأويل ما قدّمه واختلافا حول الوجه الحقيقي لهذا المفكر الملغز الى الحدّ الذي جعل ابن طفيل في مقدمته لحي ابن يقظان يشير الى تناقض الغزالي من كتاب إلى آخر ولذلك نراه يفضل عليه الشيخ الرئيس.

يبدو أن هذا الوضع قد مثل مدعاة لتصنيفات عديدة لهذه القراءات بحسب المنطلقات المنهجية والمسلّمات المعرفية التي اعتمدها كل في مقاربته للتجربة والفكر الغزاليّين. ويمكن ضمن هذا الأفق التمييز بين قراءات متعدّدة أو البحث عن تأويلات مختلفة تكون قادرة على الإحاطة بهذا التنوع والثراء وهو ما سنحاول الإبانة عنه في هذه الدراسة.

الكلمات المفتاحية: الغزالي؛ ابن سينا؛ الفكر الغزالي؛ الباطنية؛ الأشعرية.

of his writings because they were not compatible with his line of thought. These plausible claims, in fact, have generated much debate on the philosopher intended meaning, a state of fact which led Ibn Tufail, in his introduction to Hayy Ibn Yaqzan, to point to many contradictions and inconsistencies in Al-Ghazali's productions, and therefore make him prefer the chief sheikh (Avicena) over him.

So within that debate, many readings and interpretations to Al-Ghazali thought and works have been produced depending on the theoretical underpinnings informing those methodological approaches followed in that endeavor. So in light of this context, the present paper aims to reveal the diversity and innovation in Al-Ghazali's thought and works reflected in the different interpretations and readings in the literature so far.

Keywords : Al-Ghazali; Avicena; Ash'arite; Albatiniyah Sufism; Al-Ghazali's thought.

مقدمة:

يقف المتأمل في القراءات التي تناولت الغزالي خلال المراحل التاريخية المتعاقبة عن تنوع منقطع النظير في التأويلات التي تم اتخاذها من فكره سواء شرقا وغربا وخاصة ضمن تقاليد الحداثة وقد يكون آخرها موقف دعاة السلفية المعاصرين ورثة القراءة الدينية من جهة،(الجابري، 1993، ص 14) وهم الذين يقفون ضدّ ما تركه ولا يتورّعون عن توجيه التهم المختلفة إليه. وهم ينطلقون في ذلك من الكيفية التي فهم بها أحد كتبه وهو "الإحياء" باعتباره مرجعا صوفيا كان ولا يزال يثير غضب أعداء الغزالي

إلى حد اتهامه بالجنون لحظة كتابته لهذا المؤلف. وموقف الاستشراق الجديد من جهة أخرى وهو الذي يكشف عن محاولات جادة لاعتماد عقلانية مرنة ومفتوحة ومنطق اختلاف وتنوع في إعادة قراءة الفكر الفلسفي والصوفي والكلامي في سياقاته العربية والإسلامية.

لم يجد المولعون بالغزالي في الكثير من الأحيان من سبيل لتنقيته من الشوائب التي ألصقت به من قبل الاستشراق التقليدي غربا، والسلفية الدينية شرقا سوى الادعاء بكونه قد تراجع عن هذا المذهب وأنه أنهي حياته وهو يقرأ صحيح البخاري على فراش الموت، متّخذين من ذلك دليلا على ارتداده عن التصوف. وهكذا يتبين ثقل العبء الذي يمثله وجود هذا الكتاب ووجود تهمة التصوف على تاريخ الغزالي الذي تخطي كل هذه المخاطر مثلما تخطاها كتابه ونزوعه الصوفي ليحظى في كل مراحل التاريخ بتقدير كبير وصل الى ذروته مع المكانة التي منحها له المستشرقون الذي ذهب الى القول: "لم تنتج الفلسفة العربية فكراً مبتكراً كالغزالي."(رينان، 1957، ص 112) وإن كان رينان هو أحد الذين الصقوا بالغزالي صفة المتصوف التي طغت على المقاربات الحديثة والمعاصرة مغيبة بذلك أوجها أخرى لطرافة فكره وهي التي سيعود الكثيرون مؤخرا لإماطة اللّثام عنها فيما يمكن اعتباره استشراقا جديدا تحرر الى حدّ كبير من قوالب الاستشراق التقليدي ليجد في الغزالي فيلسوفا ومتكلما وصوفيا ف «شيخُنا أبو حامد: بَلَعَ الفلاسفةَ، وأراد أن يتقيَّأهم فما استطاع."(الذهبي، 1996، ص 327) ويبدو أن رحلة الغزالي الطويلة في سجلات الفكر المختلفة من الكلام الى الفلسفة والتصوف تجعل لكل مقتربة دعامة تثبت توجهها في المتن الغزالي نفسه الى حدّ يجعل من تحديد حقيقة الغزالي أمر ملتبسا خاصة الى التزمنا بمنطق الوحدة والتطابق في قراء فكره. فما

هي حقيقة الفكر الغزالي هل هو متصوف أم متكّلم أم فيلسوف وهل هو سني أم شيعي ؟ وما هو الكتاب الممثل لحقيقة الغزالي هل هو "الإحياء" و"المنقذ الذي يبدو فيهما صوفيا أم هو تهافت الفلاسفة الذي يبدو فيه متكلما ناقدا للفلاسفة أم هو مقاصد الفلاسفة الذي يبدو فيه منسجما مع روح المشائية العربية أم هي كتبه الأخرى التي قد تحوي أكثر من ذلك؟

تحتاج الاجابة على هذه الاسئلة الى قراءة متحررة من النماذج المتعرف عليها القائمة غالبا على اختزالية مفرطة تمارس عل النص والمفكر ما كان بروكرست يمارسه على ضحاياه طبقا لما ترويه الاسطورة اليونانية .وهذا حال القراءة الإيديولوجية على وجه الخصوص وهي القراءة التي دعى الجابري إلى تجاوزها نحو قراءة ابستيمولوجية (الجابري، 1984، ص 7) أفضت به الى إقرار قطيعة معرفية في مجال الدراسات التراثية بين العقلانية الرشدية في الفلسفة الإسلامية مقابل الفلسفة الإشراقية والتصوف عند الفارابي وابن سينا والغزالي وهو اقرار ينفيه تنوع فكر الغزالي ولا يخرج عن رغبة إيديولوجية في صناعة هوية للغرب الاسلامي تختلف عن هوية مشرقه. وقد يكون تبني عقلانية مرنة ومفتوحة ومنطلق تنوع واختلاف قادرين على جعلنا نجد عند الغزالي أوجها متعددة فهنا موضع للبرهان وهناك موضع للبيان وفي غيرهما موضع للعرفان. وبفضل ذلك يمكن تبيئة الغزالي في أرضه ولحظته لنفهم ما يريد قوله لا ما نريد نحن أن يقوله لنا، وهذا التوجه بدأ يظهر في مقاربات جديدة لنهاية القرن العشرين وبداية هذا القرن متجها بنا نحو غزالي آخر قد لا نكون عرفناه سابقا لا هو بالغزالي المعادي للسببية ولا هو الغزالي المعادي للعلم والفلسفة، بل هو هذا وذاك وغيرهما.

1. في حقيقة تصوّف الغزالي:

قد لا يرتقي أحد من المفكرين الذين جادت بهم الحضارة العربية الإسلامية خلال العصور الوسطى إلى مستوى الاهتمام المنقطع النّظير والعناية الموصولة التي يحظى بها الغزالي. ولقد كان من نتائج هذا الانشغال الكبير بحياته وسيرته الفكرية وما تخلّلتها من أزمات وتحوّلات فكرية ومذهبية إجماع على منزلة فريدة خصّ به في علاقة بسابقيه من فلاسفة ومتكلّمين ومتصوفة وفقهاء أصوليون وفي علاقة بلاحقيه من الذين تأثّروا به أو انشغلوا بالرّد عليه ومواجهة تأثيره الذي طال أطراف الفضاء الفكري الممتد من إصفهان إلى قرطبة مرورا ببغداد وغيرها من الحواضر ومن الثقافة المشرقية إلى الثقافة الأندلسية والمغربية وصولا إلى أوروبا المسيحية الوسيطة والحديثة. "ويسجّل الاستاذ جمال الدين العلوي ان فلاسفة الغرب الاسلامي الثلاثة (ابن باجة وابن طفيل وابن رشد) أبدوا موقفا متميزا من الظاهرة الغزالية ،فان كان اهتمام الفقهاء قد اقتصر على – كتاب– الإحياء بل على بعض أبواب كتبه فقط. فإن الفلاسفة قد أثارتهم مناحي أخرى من فكر حجة الاسلام، مثل المنحى الصوفي الذي نجده عند ابن باجة أو المنحى الكلامي مثلما هو الحال مع ابن رشد."(لشقر، 2015، ص 3) ولعلّ هذه العناية الفائقة ليست سوى النتيجة المباشرة لما أتّفق عليه المشتغلون بإرث الغزالي وهو الثّراء والتنوّع الكبير في فكر هو بامتياز نقطة تقاطع لثقافات متنوعة وجدت في الغزالي محطة لتجربة تخوم من شأنها أن تكون محطّة لقاء وحوار بين خصوصيات ثقافية منها القديم ومنها الوسيط، وبعضها ذو جذور فارسية عرفانية وغنوصية وبعضها الآخر يرتبط بحصيلة ما نقلته حركة الترجمة من معارف دينية مسيحية وفلسفية وعلمية يونانية. إنّه حوار طريف بين الفلسفة والتصوّف وبين التصوّف والتديّن وبين الفلسفة والدين وبين

علم الكلام والفلسفة هو ما تعبّر عنه تجربة الغزالي الرّوحية والفكرية الطويلة التي جعلت منه متعدّدا ومتنوّعا.

لقد ظهر الغزالي خلال القرن الخامس للهجرة ليكون الوريث الشرعي لزخم فكري استغرق تشكّله كل هذا المدى الزمني الذي يغطي خمسة قرون لينتج تنوّعا فلسفيا وفقهيا وكلاميا وصوفيا احتضنته تجربته فكانت تجربة تنوّع وتعدّد دفعت بالذين اهتموا بالمتن الغزالي إلى صراع تأويلات قديم ومتجدّد.

سواء تعلّق الأمر بالقدامى أو المحدثين فإننا لا نقف إلاّ على تعارض حول تقدير طبيعة الفكر الغزالي وقيمة وشخصية منتجه. وهو تعارض يذهب من حد المدح الى الإدانة فهو عند البعض حجة الإسلام و المدافع عن الّدين وعن السّنة وأهلها، وفي هذا الإطار تحوّلت بعض أعمال الغزالي وكتبه إلى أعمال يتبرّك بها. وعرف كتاب "إحياء علوم الدين" على وجه التحديد نوعا من التّقدير الذي يرفعه إلى مصاف الكتاب المقدس. ويذكر" العيدروس ذلك في تأريخه لما كان يتمّ في شأن هذا الكتاب من قبل أهل الأندلس قبل أن يتعرض إلى فتوى الاحراق، حيث كان طلاّب العلم من أبناء الوجهاء يختمونه في مدّة معينة مثلما يختم النص القرآني "وينتهي الختم بإيلام وليمة بالمناسبة و استدعاء الناس إليها."(العيدروس، 1357هـ، ص 200) غير أنه لم يسلم من النقد والتجريح سواء من أهل السنة المغاربة أو من بعض الفقهاء بل كذلك من كثير من الشّيعة الى حد الكره المقيت والعداء المستميت. ولقد كان المغاربة المالكية على وجه الخصوص أشد الناس كرها له لأنه كان لا يتورّع هو وأستاذه "الجويني" عن نقد "الأشعري" وهذا في نظر المغاربة كفر يستدعي محاربة صاحبه. ولذلك انتشر في

الأندلس أمر محاربة الغزالي ومنع النّاس من قراءة كتبه وحيازتها، بل حرقوا هذه الكتب في الأسواق وأفتوا بذلك على رؤوس الأشهاد في هذا السياق العدائي.

يبدو أن فقهاء المالكية يتمسّكون بخط الأشعري دون سواه ولذلك رفضوا الغزالي رغم دفاعه على الأشعرية ورفضه الاعتزال والباطنية والشّيعة على حد السواء. ولعل ذلك هو علة رفضهم فيما بعد لابن رشد الذي رفض بدوره الأشعرية جملة وتفصيلا وبيّن تهافتها. وينقد ابن رشد رؤية الاشعري والجويني في كتابه "الكشف عن مناهج الأدلة" الذي دعا فيه الى خط ثالث بديل هو خط القرآن. ولقد قال "الطرطوشي" المالكي المذهب الذي كان على إطلاع على أعمال الغزالي وعلى دارية بفكره:« إنّه بدا له الانصراف عن طريق العلماء والدخول في غمار العمّال (يقصد الصوفية) فتصوّف وهجر العلوم وأهلها ودخل في علم الخواطر وأرباب القلوب ووساوس الشيطان ثم خلط ذلك بآراء الفلاسفة ورموز الحلاّج، وجعل يطعن على الفقهاء والمتكلّمين وكان ينسلخ من الدّين، فلمّا عمل "الإحياء" أخذ يتكلّم في علوم الأحوال ومرامز الصّوفية وكان غير أنيس بها ولا خبير بمعرفتها فسقط على أمّ رأسه.»(خليف، ص 212) وكذلك وجد الغزالي أعداء كثرا في بيئات أخرى غير البيئة المغاربية. وكان ذلك من قبل صوفية وفقهاء أشهرهم "ابن الجوزي" و"ابن تيمية "ولقد أنكر هؤلاء على الغزالي صفات كثيرة، ولعّل أكبر ما انصبّ عليه سخطهم هو كتاب "الإحياء" فلقد نسبوا إلى هذا الكتاب تخبّطا وخلطا وخوضا في مسائل صوفية عن جهل ونقص دراية واستناد إلى أحاديث نبوية ضعيفة الإسناد أو منحولة. ويعرف عن "ابن الجوزي" أنّه ألّف في هذا الشأن الخصوصي كتابين هما "الحجة البيضاء في إحياء الإحياء" و"إعلام الأحياء بأغلاط الإحياء"، انصرف فيهما إلى رصد جملة الأحاديث الموضوعة التي اعتمدها الغزالي في

كتاب "الإحياء" نذكر منها ما نسبه إلى النبيّ من قول متداول هو:"من عرف نفسه فقد عرف ربّه."

لم يتوقّف هذا العداء عند حدود كتاب "الإحياء" فلقد عرف الفكر الاسلامي اتّساع وتعمّق مدى هذه الحملة ووصل الأمر بخصوم الغزالي إلى أن اتّهموه بالزندقة والابتعاد عن مقتضيات السّنة ممّا أدى إلى الحادثة الشهيرة المتمثلة في حرق كتاب "الإحياء". بل وصل الأمر بالبعض إلى الحديث عن "الغزالي المجوسي" و"الغزالي الملحد". ويمكن القول إن القدامى ممّن انشغلوا بفكر الغزالي قد نحوا غالبا هذا المنحى العدائي والمستهجن لفكره. وهذا المنحى عينه لم يغب عن قسم كبير من المحدثين الذين اعتبروه عدوّ العقل والعقلانية والمسئول عمّا آلت إليه الحضارة العربية الإسلامية من توقّف عن الاجتهاد و"غلق باب الاجتهاد "والسقوط في الانغلاق والتعصّب وثقافة الشّرح وشرح الشّرح ضمن تاريخ وسمه البعض بتاريخ "العقل المستقيل".

غير أن الغزالي لم يفقد مع ذلك تقدير البعض لفكره وحافظ على بعض نعوته التي منحها له الوزير نظام الملك مثل "حجة الإسلام". ويسجّل لنا المستشرق الكبير "أرنلديز" الذي خصّ الغزالي باهتمام كبير هذا الاختلاف الحاصل بين قرّاء أعمال الغزالي فهو يميّز بين من اعتبره مفكّرا "رجعيا" « تسبّب في إسكات الفلسفة وتبكيت العقل وإجهاض الحركة الفكرية التي امتدت خلال القرون الخمسة السابقة له فكان مسئولا عن تأسيس لاهوت إسلامي ربط العقل بالنقل والفلسفة بالدين وبين البعض الآخر الذي اختزل مشروع الغزالي في رهان سياسي مذهبي وهو قطع الطريق الفكري والإيديولوجي على الباطنية والتعليمية من الشيعة واجتثاث الفكر الصوفي الأصيل

وإحلال نوع من اللوثة الصوفية أو الخليط الهجين بين الفلسفة والتصوف والتدين محلّه.»(Arnaldez, 2011, P 791)

يصف "أرنلديز" هذا التعارض الحاصل في قراءة وتأويل المتن الغزالي بقوله: «تولّدت عن ذلك – اختلاف القراءات – صورة لمؤلف مشتّت الأفكار ولعمل فكري متشظّي ومتّجه صوب وجهات متعارضة، بحسب الظروف التي صادفها والمستلزمات السّجالية التي احتاج إليها والحملات الدّعائية التي انخرط فيها.»(Arnaldez, 2011, p 226) ضدّ عديد المناحي الفكريّة من متكلمين إلى فلاسفة إلى باطنية ومتصوفة وضدّ الكثير من المذاهب الفقهية وهو الذي كان شافعيا وضد التشيّع، وهو الذي كان سنّيا وضدّ المعتزلة، وهو الذي كان أشعريّا وضد قوى سياسية شيعيّة، وهو الذي كان مناصرا للسّلاجقة البويهيّين السنّيين.

هكذا تراءى الغزالي للبعض أشعريا وظهر للبعض الآخر مفسدا للسّنة بالتصوف بل عدّه الكثيرون عدوّا لدودا للعقل أي للعلم والفلسفة. وقد تعم أعماله المختلفة هذا الطّابع الملغز النّاتج عن فكر متحرّك ومتعدّد وقد يكون حاملا لبذرة الازدواج الفكريّ في مكوناته البنوية وهو الاحتمال الوارد رغم توجّه الكثيرين إلى الاصرار على وحدة فكره التي فيها من الثّراء والتجدّد ما دفع إلى الاعتقاد أحيانا كثيرة في نسبة أعمال الى الغزالي هي أعمال لم تكن تتماشي مع النموذج المتوخّى في فكره. إنها مسائل وجيهة أفرزت تنوّعا في تأويل ما قام به الغزالي واختلافا حول الوجه الحقيقي لهذا المفكر الملغز.

يبدو أن هذا الوضع قد مثل مدعاة لتصنيفات عديدة لهذه القراءات بحسب المنطلقات المنهجية والمسلّمات المعرفية التي اعتمدها كل في مقاربته للتجربة والفكر الغزاليّين ويمكن ضمن هذا الأفق التمييز بين القراءات التّالية:

1 .1. قراءة المتن الغزالي اعتمادا على منهج المقارنة:

يعود استخدام منهج المقارنة إلى تقليد متوارث عن الدّراسات الاستشراقية التقليدية التي اعتمد بعض روّادها هذا الأسلوب في تناول الإرث الفكري العربي الإسلامي الوسيط وكانت المقارنات تحصل بين مفكرين كابن سينا والفارابي والغزالي وغيرهم من ناحية وبعض لاهوتيّي القرون الوسطى الأروبيين الكبار كالقدّيس أوغسطين واللاهوتي المسيحي الكبير القديس توما الأكويني أو المفكرين اليهود كموسى بن ميمون أومفكري الحداثة كديكارت واسينوزا وكانط وهيقل وغيرهم.

بالنظر إلى الاهتمامات التي انصبّت على فكر الغزالي يمكن أن نجد صدى لهذا المنهج في أبحاث المستشرق "دي بروكيه" ورجل الدين المسيحي اللبناني الأب "جبر" والباحثة الفرنسية "م سيوف" وهم ينتمون إلى فترات متباعدة من القرن العشرين. وتعود أوّل المنشورات التي اعتمدت منهج المقارنة إلى "دي بروكيه" الذي قام سنة 1947 بنشر بحث تحت عنوان "الغزالي والاكويني بحث في دليل وجود الله المقترح في الاقتصاد ومقارنته بالطرق الطومية" بمجلة المعهد الفرنسي للأثار الشرقية بالقاهرة.(de Beaurecueil, 1947) ولقد اعتمد هذا المستشرق في بحثه على مقارنة بين منهج الغزالي ومنهج الاكويني في إثبات وجود الله، وجرّه ذلك إلى الخوض في مسألة السببية. وكانت نتيجة هذا البحث التأكيد على تشابه هذين المنهجين من حيث النتائج واختلافهما من حيث المنطلقات وطرق الاستدلال والبرهنة المعتمدة عند كليهما. أما أعمال "جبر" ونفر من تلاميذه مثل"باسيل" حول الغزالي. فهي قد سارت على نفس الدرب حيث أعدّ "جبر" لمعهد الآداب الشرقية ببيروت بحثا نشرت "مجلة المشرق البيروتية" مقدمته سنة 1959 تحت عنوان "مشكلة المعرفة بين أرسطو والغزالي"

الذي أكد فيه "جبر" على وجود تماثل كبير بين الرجلين في اعتمادهما نفس الوسائل والأدوات المنهجية واتّجاههما إلى نفس الاهتمامات المنطقية مؤكّدا بذلك معرفة الغزالي بأعمال أرسطو دون أن يتغافل على التّنبيه إلى الفوارق الشّاسعة بين إطارين حضاريين انتمى إليهما هذا وذاك.*

يأتي موفى القرن العشرين للميلاد لتقوم الباحثة الفرنسية "سيوف" بدراستها المقارنة لأعمال الغزالي في علاقة بقضايا متعدّدة ومفكرين مختلفين ككانط وبسكال وهيوم وغيرهم. وحمل بحثها المنشور سنة 1986 بباريس عنوان "محبة الله عند الغزالي، فلسفة للحبّ ببغداد في بداية القرن الثاني عشر للميلاد" ولقد أولى هذا البحث أهمية لمتابعة السّيرة الفكرية والتجربة الروحية للغزالي وتوقّف عند مفاصلها ليجري مقارنة بينها وبين تجارب كبرى فلسفية أعلام غربيّين. ويأتي "كانط "متصدّرا قائمة الفلاسفة الذين أدرجوا ضمن المقارنة ولقد تعلّق الأمر بنظرية المعرفة النقدية عنده التي اختصت بموقف من الزمان والمكان قام على اعتبارهما "الشكلين القبليين للحساسية" الذين يمثّلان إلى جانب المقولات شروط إمكان حصول التجربة من ناحية قبلية إذ هما القالبان اللذان يتم بهما وضمنهما استقبال المادة الحسية وترتيبها وتنظيمها بما يسمح بتحويل الانطباعات إلى أحكام في مسار المعرفة التجريبية.

* الملاحظ أنه في سنة 1934 كتب علي البلهوان رسالته في السربون وعندما كان رئيسا للمجلس التأسيسي الذي كتب الدستور سنة 1959 نشر رسالته "**ثورة الفكر ومشكلة المعرفة عند الغزالي**" مضيفا اليها بعض التنقيحات. انظر محمّد بن ساسي، ماذا استصفى على البلهوان وعلي الحامي من الغزالي، منشورات بيت الحكمة بمناسبة مرور تسعمائة سنة على موت الغزالي 2011.

لقد بينت "ماري سيوف" وجود تشابه كبير بين موقف كانط وموقف الغزالي حول طبيعة الزمان والمكان ووظيفتهما في مجال المعرفة دون أن يفوتها التأكيد على الفارق الحاصل بينهما حول منزلة الزمان والمكان فهي منزلة إبستيمولوجية عند كانط، إذ يقتصر الأمر على كونهما قوالب أولية للمعرفة، وهي منزلة أنطولوجية عند الغزالي لكون المكان والزمان شرطين أوليين لوجود الأشياء وليس فقط لمعرفتهما.

لقد وجدت الباحثة "سيوف" في كتاب "المستظهري" للغزالي ما جعلها تبتعد أكثر في هذه المقارنة بينه وبين كانط في مستوى نظرية المعرفة إذ تحسّست في هذا المؤلف ما سمح لها بتأكيد وجود سبق غزاليّ في التّمييز بين نوعين من المعرفة هما المعرفة التجريبية المكوّنة من أحكام تركيبية والقائمة على مبادئ بعدية، والمعرفة العقلية المكونة من أحكام تحليلية قائمة على معطيات قبلية غير مكتسبة من التجربة وهي الثّنائية التي اشتهر بها كتاب "نقد العقل الخالص" الذي قدّم فيه كانط محاولته النقدية لتجاوز الصّراع التاريخي الطّويل بين المذهب العقلاني والمذهب التجريبي في المعرفة. ولم يغب عن هذه الباحثة أن تعود بمسألة المعرفة عند الغزالي إلى محكّ المقارنة مع رائد العقلانية الحديثة "ديكارت" فأصرّت على أسبقية أعمال الغزالي على كتاب "حديث الطريقة" الديكارتي في تقديم مراحل وقواعد للمنهج لا تختلف عن التي نصّ عليها ديكارت وهي البداهة والتحليل والتركيب والمراجعة، التي رأت ما يماثلها في ما نصّ عليه الغزالي ضمن كتابه "القسطاس المستقيم". كما تولّت "سيوف" المقارنة بين فكر الغزالي وفكر "باسكال" وأصرّت على وجود ما يدل على مقدمات للرهان الباسكالي الشّهير في فكر الغزالي بما يجعل من معرفة باسكال بالغزالي أمرا مفروغا منه، حسب رأيها، كشرط لبناء هذا الرّهان بل افترضت وجود وشائج قويّة بين نظرية الحبّ عند باسكال وسابقتها عند

الغزالي ووجدت في نظرية الأخلاق الذي جاء بها كتاب اسبينوزا "الإتيقا" ما يدعو إلى تأكيد إطّلاع اسينوزا على كتاب "الإحياء".

لم تجد هذه الأخيرة صعوبة في تأكيد توافق كبير بين مقاربة كل من الغزالي و"هيوم " لمسألة السببية. وربّما تفيد هذه المقارنة خاصة في إصرارها على وجود رواسب من الأفلاطونية المحدثة في فكر الغزالي ولم يكن رفضها لهذه الصّلة ليستقيم إلاّ برفضها جملة وتفصيلا نسبة كتاب "المشكاة" ذي المسحة الأفلوطنية المحدثة وذي الفلسفة النورانية العرفانية إلى الغزالي. وذهبت سيوف، كنتيجة لذلك، إلى التأكيد على أن الصورة الحقيقية لفكر الغزالي لا تمثّلها كتبه الفلسفية ولا كتبه الصّوفية وإنما كتاب "تهافت الفلاسفة" الذي يقدم فيه الغزالي فلسفة واقعية تجريبية تتضارب مع المثالية العقلانية للفلسفة اليونانية التي تبنّاها الشيخ الرئيس ابن سينا والفارابي موضوع النقد في "تهافت الفلاسفة ". تقول "سيوف":« إن فلسفة الغزالي لم تخرج عن كونها فلسفة واقعيّة تجريبية.»(Siauve, 1986, P 08) بعيدة عن العرفان والتصوّف وهو ما يعدّ تأويلا مستجدّا لموقف الغزالي الفكري في مجال نظرية المعرفة. والملاحظ أن ما ذهبت إليه "سيوف" لا يختلف كثيرا عمّا سارت فيه قراءة سابقة لفكر الغزالي اهتمت بالنظر في علاقة العقلانية والفلسفة بالتصوّف فيه وحسمت الأمر لصالح الغزالي الفيلسوف على حساب الغزالي المتصوّف مع "كمبفنر" الذي شبه الغزالي في مجال المعرفة بباسكال هيوم والإكويني.(Kempfner, 1958, Pp 5,6) حيث يغيب الوجه المتعارف عليه للغزالي وتتصدّع صورته التقليدية التي فرضها تراث موجه سلفيا من جهة واستشراقيا من الأخرى.

1. 2. قراءة المتن الغزالي اعتمادا على منهج التحليل النفسي للمعرفة:

تتمثّل هذه المقاربة في تناول النتائج الفكرية والإبداعية من زاوية ارتباطها بأحداث كبرى عاشها صاحبها وانعكست على شخصيته لتشكّل بصمة خاصة لا يستطيع المفكر أو المبدع التجرّد من آثارها. ويعد "جبر" من أكثر الذين توخّوا هذا المنحى في معالجة نصوص الغزالي وتجربته الروحية التي قادته إلى إنتاجها. وقد ألّف في ذلك بحثين الأول هو "حياة الغزالي وأعماله في ضوء طبقات السّبكي، نظرة جديدة" (1954) أما البحث الثاني فهو رسالة في الدكتوراه في الفلسفة تحت عنوان "مفهوم اليقين في نظر الغزالي في جذوره النفسية والتاريخية"(1958). ولقد شكلت الأحداث التي مرّ بها الغزالي ضمن مسيرته الرّوحية بحسب هذا المنظور عناصر نفسية هامة كان لها تأثير على اتجاهاته الفكرية اللاّحقة ليس أقلّها وفاة والده المبكّرة وتكفّل شيخ متصوف هو الشيخ الجويني بتربيته ثم مقتل من ولاّه على نظامية بغداد، الوزير السلجوقي "نظام الملك"، على يد الباطنية من الشّيعة الاسماعيلية الذين اشتدّت سطوتهم في أيّامه وهو حدث يجمع بين المؤثّر النفسي والمؤثّر السّياسي الذي لم يتغافل "جبر" عن إيلائه أهمية كعنصر تاريخي له صلة بأحداث العصر التي مسّت الغزالي من قريب قبل أن تمسّه من بعيد.

لقد اتّضح في هذين البحثين أن ما كشف عنه كتاب "المنقذ" الذي يعدّ ترجمة ذاتية لحياة الغزالي الفكرية وتجربته الروحية، وقد تكون هذه الترجمة الذاتية الوحيدة من نوعها في تاريخ الأدب والفكر الإسلامي إذا لم نأخذ في اعتبارنا تلك الترجمة الذاتية السّينوية وتلك التّرجمة الذّاتية غير المكتملة لابن الهيثم.(بن ساسي، 2016) فكتاب "المنقذ" يمكن اعتباره إلى حد بعيد وثيقة نفسية قابلة لأن يعتمد عليها لفهم الغزالي

شخصية وفكرا. ورغم أن البعض لم يقتنع بظاهر القول الوارد في هذا المؤلف معتقدا في وجود معاني دفينة تحتاج إلى تأويل فإنّه يمكن اعتبار هذا الكتاب نوعا من أدب "الاعترافات" على طريقة "اعترافات روسّو" واعترافات معاصريه ضمن مسار أدب الاعترافات الذي ظهر في أوروبا خلال العصر الحديث. إنها "اعترافات" صريحة ضمّنها صاحبها ما جرّبته نفسه الشاكّة والحائرة من حالات معاناة وألم يصل إلى مصاف القلق الشّبيه بقلق الفلاسفة الوجوديين ومن حالات سعادة ولذّة وسكينة حصلت للنّفس عند إدراك اليقين وعند الانخراط في حالة التصوف.

يصرّ "جبر" على اعتبار الوثيقة شهادة على تجربة ابي حامد الغزالي الروحية والفكرية مؤكّدا على أهمية أحداث الطفولة في تجربته الفكرية فهي التي حصل فيها هذا الاستعداد الكبير للتأثّر بمحيطه الثقافي والسياسي خاصّة من خلال تربيته الصّوفية التي زادتها الأيّام رسوخا تحت تأثير الإمام الجويني التي غذّى عند الغزالي هذه الميول دافعة به لاحقا إلى خوض تجربة الشّك الشهيرة التي تعكس روحا رافضة للتّكرار والاجترار ونفسا تأبي الاستسلام للسائد والموروث.

ويضيف "جبر" أن لتجربة الغزالي في الشّك دواعي أخرى سياسية وتاريخية ولكنها ذات تأثير نفسي ويخص بالذكر حادثة اغتيال الوزير نظام الملك الذي أغدق على الغزالي الألقاب والمناصب والأموال بتأثير مدوّي على حياة الغزالي أدّى إلى قلب نظرته للحياة وللمصير في اتجاه نوع من التشاؤم وعدم الثّقة والعدمية التي أفرزت على المستوى العملي انقلابا في النظر إلى الحياة ونعيمها تجسّمت في نوع من الهروب والعزلة والزّهد الصوفي. ولقد ساق "جبر" في ثنايا ذلك تأثرا للغزالي بالفكر الباطني هو على درجة من الأهمية إلى الحدّ الذي يمكن معه اعتبار فكره نوعا من الرّد على هذه الحركة التي أودت بحياة

الوزير نظام الملك وكانت مسئولة عن القلاقل التي عرفها عصره وعرفتها حياة الغزالي التي لم تنته، منذ حدوث تلك الحادثة، إلى الاستقرار عند حالة أو موقف وهو ما يؤيّده ما ذهب إليه البعض حين قال:" فالواحد منا لا يخرج في نهاية الكتاب بفكرة قاطعة لما انتهت إليه حياة الغزالي هل انتهت إلى نهاية أم مازال على حيرته ؟ وهل استقر في حياته الروحية ؟ هل صحّت توبته؟"

إن الغزالي يترك الإنسان في حالة معلّقة من غير أن يتأكّد من حقيقة الغزالي، وهذه المسألة لاحظها الكتاب العرب والمسلمون الذين أرّخوا له. وللغزالي عبارات تشير إلى أنّه لم ينته من شكّه إلى علم يقيني كانت تتوق إليه نفسه، بل لزمته من شكّه حيرة حتى النهاية. وهي من المسائل التي لا تزال تنتظر البحث والإفاضة. ولو أردنا الابتعاد أكثر في هذا التحليل النفسي لجذور الفكر الغزالي ولتجربته الروحية والفكرية وذلك بالبحث عن أسباب مرضية نفسية للأزمات الحادة التي عرفها في تجربة الشّك فإنّنا قد نجد في صريح عبارة الغزالي نفسه ما يؤكد ذلك في "المنقذ".(الغزالي، 1986، ص 35) ويقول " فروخ" في ذلك:« بالرجوع إلى ما وصفه الغزالي من أعراض مرضه (...) نقطع بأن الغزالي كان مصابا بالكنظ أو الغنظ وهو مرض نفسي في الأكثر يظهر عند ذوي الاتّجاه الديني المتطرّف. ومع أن معنى الغنظ أو الكنظ هو الهمّ اللاّزم، أو هو أن يشرف الإنسان على الموت من الكرب ثم يفلت منه (...) الكنظ أو الغنظ هبوط في القوى الجسمانية والعقلية ينتج اضطرابا نفسيا يتّسم بالقلق والسويداء ويرجع هذا المرض في الأصل إلى عامل وراثي (...) ويفقد المريض لذّة الاهتمام بأمور الدنيا إذ لا يرى لها قيمة لأنها تكون عنده في حالته تلك، أمور عارضة زائلة، ثم هو يأبى بذل الجهد ويتخوّف من حمل التبعة. يرافق ذلك كلّه حال من الحزن ومن الشّقاء البدني، ثم تلحّ

على المريض ذكريات الماضي وتتجسّم له الأخطاء اليسيرة وتتبدى له أحواله الحاضرة كثيرة السوء فيقنط من كل تحسن آني أو مقبل ويستولى عليه قلق شديد. ويكون المريض في هذه الحالة بطئ التفكير ثم يعجز عن معالجة الموضوعات جملة بينما يستمر تأمله في أحواله الشخصية ناشطا فتتوارد عليه الخواطر المؤلمة بلا انقطاع، (...) وتكثر أوهام المريض فيتأرجح بين الشك والإقناع (...) ومع ذلك فقد تظل بصيرته نافذة وأحكامه صائبة(...).»(فروخ، ص 496) ولقد قام "فروخ" بالرجوع في خصوص هذا المرض إلى المعاجم سواء منها المعاجم الطبية العربية القديمة أو المعاجم الأجنبية. ولكن إن صح وجود المرض وأن المريض يحكي حاله قولا فهل يصح القول بأن المريض يحكي حاله كتابة؟

يبدو أنه من الصعب قبول ذلك بعد نصف قرن على آخر ما كتبه "فروخ" وبالنظر إلى توصيفاته ولتوصيفات الغزالي للحالة التي عاشها والمذكورة في الصفحات الأولى لكتاب "المنقذ" يمكن قبول إمكانية تعرضه إلى نوع من المرض النفسي خاصة وأن كل مفاصله وأعراضه من الطفولة إلى النضج وجدت ما يؤكدها في نص "الغزالي". ولعلّ ذلك هو ما يدعو الى التّأكيد على أن كل قيمة الكتاب تنحصر في أن "الغزالي" "كتبه في أخريات حياته، قبل وفاته بخمس أو ست سنوات فهو من مؤلفات النضج دون ادنى شكّ."(خليف، ص 220)

1 .3. قراءة المتن الغزالي اعتمادا على التحليل الاجتماعي للمعرفة:

لا يقلّ هذا المنحى الاجتماعي في قراءة المتن الغزالي وفي تأويل تجربته الفكرية وما عرفته من أحداث كبرى أهمية عن سابقيه خاصة وأن أبا حامد الغزالي لم يكن بمنأى عن الصراع السياسي والمذهبي السّني–الشّيعي المحتد في بغداد وفي غيرها من الحواضر

الإسلامية وصولا إلى آسيا الوسطى. ويمكن أن ندرج ضمن هذا الأفق النظري كلاّ من أعمال المستشرق الفرنسي "هنري لاووست" والباحث المغربي" مصطفى حجّه "حول الغزالي وهما أكثر الذين تطرقا إلى هذه الزاوية النظرية.

لقد كتب "لاووست" "سياسة الغزالي" ونشره بباريس سنة 1970 وركّز فيه اهتمامه على تأثير النواحي السياسية والتاريخية لعصر الغزالي على حياته وفكره وحاول أن يجد في التاريخ الحديث مفاتيح لمغالق كبرى تخّص الانقلابات الكبرى الحاصلة في حياة الغزالي وهي التي قد تكون وثيقة الصّلة بالأحوال السياسية وهزّاتها العنيفة كمقتل "الوزير نظام الملك" الذي يمكن تنزيله كحدث مركزي وجّه تفكير الغزالي نحو الفقه وأصوله وجعله يبتعد عن الاهتمام بالفروع وينصرف إلى مواصلة مشروع "الماوردي" السياسي وأحكامه السلطانية ليكون أمر الاهتمام بالقضايا الكلامية والأحوال الصوفية ثانويا وهو شأن الاهتمام عنده بالتفكير الفلسفي كذلك. ويميّز "لاووست" في هذا العمل وبشكل واضح بين الغزالي الروحاني والغزالي السّياسي ورأى في ازدواجية شخصية الغزالي نموذجا ومثالا يعكس بأمانة طبيعة الديانة الإسلامية ككل وهي ديانة تجمع بين بعدين أحدهما روحي وديني والآخر زمني وكينوني أو مقدس ودنيوي. ولم يفت "لاووست" في خضم هذه المقاربة الاجتماعية أن يؤكد على أولوية السياسي على المعرفي ضمن هذا التحليل الموضوعي للمعرفة وفي ذلك يقول "لاووست": «إن كل الفرق والمدارس الإسلامية، المرتبطة بالفلسفة أو بالكلام أو بالفقه أو بالتصوّف، قد كانت كذلك أنساقا سياسية.»(Laoust, 1970, P 14) وهو ما يعني أن أفكارها ليست في النهاية سوى تعبيرا غير مباشر عن خيارات ثقافية على صلة بصراعات الواقع وانقساماته الى طوائف سياسية متضاربة المصالح.

يؤكّد "لاووست" كنتيجة لهذا التناول "الموضوعي" لفكر الغزالي على أن المشكل المركزي في فكره قد كان مشكلا سياسيا يمكن التعبير عنه بلغة الإسلام السياسي المعاصر بمشكل "الحاكمية"، إذ هو يبيّن أن الغزالي يتوجه بكل مقدماته الفكرية إلى الدفاع دينيّا عن كون الإنسان له رب واحد هو الله وشرع واحد هو الإسلام، الاسلام السّني الأشعري، حتى إن إسهامات الغزالي في علم الكلام وفي الفلسفة والتصوّف لم تكن إلاّ وجوها لنفس المسعى المتعلّق بالدّفاع عن مفهوم الرّبوبية والسيادة الإلهية المطلقة التي تنتظر من العباد طاعة مطلقة لا مجرّد إقرار منهم بالتوحيد أو مجرد الإيمان به.

انطلاقا من هذه المقدمات فهمت الفلسفة العملية للغزالي وكذلك تصوّفه العملي من قبل "لاووست" باعتبارهما سبلا يقترحها الغزالي لهدف جمع كلمة الأمة الإسلامية، وهي التي عرفت أقصى درجات التشظّي خلال القرن الخامس للهجرة، على طاعة الله والالتزام بشرعته، وهو الهدف الذي اشتركت في تبنّيه كل الفرق الإسلامية على الأقل "كيوتوبيا مرجعية" "Utopie de reference" في كّل تحرّكاتها.

ويأتي الباحث المغربي "مصطفى حجّه" وهو اللاّحق للاووست، كذلك ضمن نفس خط التحليل الاجتماعي للمعرفة مطبقا على فلسفة الغزالي هذا المنظور الاجتماعي في بحث نشره بباريس سنة 1993 تحت عنوان: "السنة والفتنة والاصلاح في الإسلام. الغزالي والسلاجقة" ليركز خصوصا على الناحية السياسية في فكر الغزالي وعلى الطابع اللاّديموقراطي والاستبدادي في فكره الذي يلتقي مع الطابع الاستبدادي للحكم السلجوقي الذي عاش الغزالي في بلاطاته وولّي المناصب ونال الألقاب في ظلّه فتكون لاعقلانية الغزالي عنده رديفة للاديموقراطيته وثيقة الصّلة بروابطه بالحكم الاستبدادي السلجوقي. ويكون "حجّه" بذلك قد صاغ أكثر المواقف جدّة تجاه الغزالي من

منطلقات نقدية سياسية وحقوقية مثلما صاغ أرقى درجات النقد اللاّذع تجاه قراء الغزالي الذين ذهبوا بعيدا في تجميل صورته وتقديمها في أبهى حلة إلى أن وصل الأمر ببعضهم إلى حدّ التّماهي مع شخصيّة الغزالي وتبنّي أطروحاته مثلما حصل مع "جبر". ولم يشكك "حجّه" في أشعرية الغزالي وفي تبنّيه لموقف أهل السّنة والجماعة مثلما فعل غيره، بل هو تعدّى مستوى نسبتها كموقف كلامي إلى الغزالي إلى نسبتها له كموقف سياسي من الشّيعة، وهو ما يجعل من تشيّعه للأشعرية موقفا سياسيا يعد أكبر رهانات الغزالي وهولا يقل أهمية عن النقيصة المتمثّلة في رفضه للسّببية وتحوّله بذلك إلى خصم صريح للعقل على الأقل ضمن ما هو مشهور.

1 .4. قراءة المتن الغزالي اعتمادا على المراجعة النّقدية لما أشيع عن الغزالي:

قد لا يكون الهدف من هذه القراءة النقدية سوى إعادة النظر في النّتائج التي توصّل إليها المستشرقون وغيرهم ممن انشغل بتحديد طبيعة الفكر عند الغزالي وأشاع صورة لمفكّر سنّي أشعري دافع عن أهل السّنة والجماعة وهاجم الباطنية من الشّيعة وأنكر قانون السّببية وهو هدف مشروع في ظلّ الالتباس الحاصل حول حقيقة الأفكار والتوجّهات الأصيلة عند الغزالي. ولقد بدأت هذه المراجعات النقدية مع المستشرقين منذ فترة مبكّرة من القرن العشرين فمع أربعينيات هذا القرن المنصرم تحديدا تجرأ "ونسك" A.J. Wensink على مساءلة ما شاع من أحكام متداولة حول فكر الغزالي واتّجاهاته وعلاقة كل ذلك بالمحيط الثّقافي الذي انتمى إليه خلال القرن الخامس للهجرة.

ألّف "ونسنك" كتابا في هذا الغرض عنوانه "فكر الغزالي" ونشره بباريس سنة 1940 وهو الذي ورد فيه قوله:« قد يحقّ لنا ان نقرّر أن الغزالي باعتباره متكلّما كان

مسلما، وباعتباره مفكّرا ورجل علم كان أفلاطونيا محدثا، وباعتباره عالم أخلاق ومتصوفا كان مسيحيّا.»(Wensink, 1940, P 199) ويظهر الغزالي في هذا الكتاب في صوره لوحة فسيفسائية متشاكلة الألوان أو كجسد ذي رؤوس متعددة فهو يجمع بين الأديان من الإسلام الى المسيحية وبين أنماط فكرية من العلم إلى الفلسفة إلى التصوف مما يجعل لهذا الكاتب مزيّة كبرى تتمثّل في التخلّص من منهج القراءة الأحادية والاختزالية إلى منهج القراءة المركّبة وإن كانت المطاعن على نتائجها كنسبة الغزالي إلى المسيحية دينا ونسبته إلى الأفلاطونية المحدثة فلسفة تلقى معارضات عديدة تجعلها لا تتجاوز مستوى القراءة الاستشراقية البدائية خاصة وأنها وليدة مرحلة متقدّمة من نفض الغبار على أعمال الغزالي وهي مرحلة لا تتوفّر بعد على معطيات بحث وتوثيق تلمّ بجوانب التجربة الفكرية والحياتية للغزالي فضلا عن جوانب "المتن الغزالي". ولن تطول المدّة بعد هذا المؤلّف حول الغزالي لتظهر الدراسات المشكّكة في أفلاطونية الغزالي المحدثة وفي مسيحيّته بل حتى في تصوّفه.

يعدّ "جورج المقدسي" واحدا من هؤلاء الذين سيتكفّلون بخلخلة ما بات يعتبر توصيفات جاهزة ومواتية تلصق بالغزالي مشكّلة نوعا من السّلطة المعرفية أو الرقابة المعرفية على كيفية التعاطي مع نصوص هذا المفكّر. ونشر "جورج المقدسي" عملين نقديّين حول القراءات السابقة للنّصوص الغزالية هما "شافعية أبي حامد الغزالي اللاّ-أشعرية" - سنة 1986 - وهو البحث الذي يضع فيه موضع تشكيك تبنّي الغزالي للمذهب الأشعري، وهو ما عدّ لأمد بعيد "مسلمة قراءة" لفكر الغزالي. ونشر هذا البحث بمجلّة الدراسات الإسلامية وأهم ما أثبته "المقدسي" في هذا العمل هو خطأ الفكرة المتوارثة عن الغزالي "مدرّس علم الكلام" في نظامية بغداد ثم في نظامية نيسابور.

ولقد أكّد أنه لم يكن يدرّس الكلام إطلاقا وقد يكون الذي درّسه هو أخوه "محمّد الغزالي" الذي ولاّه التدريس عندما غادر بغداد متستّرا ومتخفّيا وأثبت "المقدسي" أن الغزالي كان يدرّس أصول الفقه وهو الذي يحتقر الفروع وعلمها مثلما يحتقر علم الكلام ومدارسه وأنه لذلك لم يعتبر نفسه قطّ أشعريّا في أي نصّ من نصوصه المعتبرة كلامية أو في غيرها.

وتأتي سنة 1987، أي سنة واحدة بعد نشره للمقال الأول لينشر "المقدسي" بحثا ثانيا عنوانه "الغزالي تلميذ الشافعي في الفقه والكلام" الذي هو في الأصل بحث قدّمه في ندوة "الغزالي العقل و المعجزة" يقر "المقدسي" فيه بأن الغزالي لم يكن يوما يعتبر علم الكلام سوى أداة للدفاع عن العقيدة وأنه لا يعد عنده علما من العلوم الشرعية حسب تصنيفه الثنائي للعلوم إلى شرعية وعقلية فكان حكمه واضحا حول عدم ارتباط الأفكار الأشعرية الواردة في كتبه الكلامية بمعتقده الخاص إذ أنّه سيستعرضها، كما استعرض مواقف الفلاسفة في "مقاصد الفلاسفة" دون أن يكون ذلك ضرورة اقتناعا منه بآرائهم، مع أن البعض قد انطلق ممّا في هذا الكتاب لإقامة علاقة بين ابن سينا والفارابي من جهة، والغزالي من جهة أخرى. وقد يكون ابن خلدون متأثر في ذلك بالغزالي، على أنه يستدرك ليقول لا يحسن بالفقيه وصاحب الأصول الجهل بالتاريخ. وهكذا يكون علم الكلام منتهي الصلاحية، إن جاز التعبير، استنادا إلى ما قاله ابن خلدون في الفصل الخاص بعلم الكلام من "المقدمة" أين يعلن نهاية مهمة هذا العلم.

لقد اتجهت أعمال "المقدسي" إذن إلى التشكيك في أهمّية ما نسب إلى الغزالي من صفات وخاصة منها صفة المتكّلم الأشعري المدافع عن "أهل السنة والجماعة". وستأتي الباحثة الفرنسية ماري برناند في نفس الفترة لتقود حملة تشكيك في الصّورة

الثانية للغزالي وهي صورة المتصوّف والزّاهد السني المعتدل وهو ما يهّمنا أكثر من غيره. إذ أن التشكيك في صوفية الغزالي يضع موضع شك شرعية النقد الذي وجهه اليه ابن باجة أو ابن رشد وشرعية الرّأي الذي شاع عن الغزالي في التراث العربي الاسلامي وتدعم بموقف ابن خلدون من الأمر.

لقد نشرت برناند في نفس سياق المراجعة النقدية بحثا بالمجلة الأسيوية سنة 1990 عنوانه "الغزالي رائد المزج بين الأنساق المعرفية"(Bernand, 1990) وهو مقال دافعت فيه عن انتفاء وجود انكسار فكري في حياة الغزالي أو وجود تحول وانقلاب فكري وروحي كبير أدّى به إلى الانخراط في تجربة صوفية والقطع مع معارفه السابقة، وهو ما جرى اعتماده عادة منطلقا لقراءة كتاب "المنقذ" وتجربة الشكّ الواردة فيه. وتبنّت "برناند" فكرة أن الغزالي على العكس مما يدعونا إلى الاعتقاد فيه كتاب "المنقذ" لم يقم في مرحلة ما من مسيرته الفكرية بتطليق الفقه والكلام لصالح التصوف بل إنه قد جمع في توليفة فكرية فريدة علوما وأنساقا مختلفة ضمن فكر مركّب ومتعدّد وحمّال لأوجه.

يفيدنا المستشرق "جنسنز" بصورة أخرى للغزالي في علاقة بسابقيه وخاصة بابن سينا الذي جرت العادة على اعتباره محور خصومة الغزالي مع الفلاسفة وموضوع مقادح "تهافت الفلاسفة" الذي يعرض لنا "غزاليّ" في قطيعة مع الفلسفة وضد ابن سينا على وجه الخصوص. فعلى النقيض من ذلك يبين "ينسنس" (Janssens, 2011) أن الغزالي في "مقاصد الفلاسفة "لم يفعل سوى أنه ترجم كتاب "ابن سينا" "دانش نامه" المكتوب بلغة فارسية ولم يكن في ما نقله من محتوى الكتاب قد تصرّف سوى في النّزر القليل من محتوياته، ممّا قد يوحي بأنّه التّابع الأمين لما عدّه التقليد المتوارث خصمه

اللّدود. والحقيقة أن موقف "لاووست" لم يكن بعيدا عن ذلك بل زاد عليه أن هذا الكتاب الذي يستعرض فيه الغزالي فلسفة الأقدمين لم يكن سوى تلخيص لفلسفة كل من الفارابي وابن سينا وأنه لا يعبّر عن رؤية غزالية بل عن مقاصد الفلاسفة.

زادت "برناند" على ذلك بتأكيدها على التزام الغزالي العميق في "المقاصد" بمحتويات "دانش نامه" وأنه لم يجر عليه سوى بعض التعديلات الوظيفية التي كان غرضها جعل الاعتبارات الفلسفية الغزالية في توافق مع علم الأصول (الفقه) وعلم الكلام الأشعري الذي يتبناه الغزالي. وأوردت "برناند" حصرا في قائمة طويلة لمجمل هذه التعديلات التي أدخلها الغزالي على "دانش نامه" واستخرج منه "مقاصد الفلاسفة"، بل أنها اعتبرت هذه الاعتبارات الحاصلة من وراء التعديلات إعدادا مهّد لاحقا وبشكل منهجي إلى ما سيرد في كل من "تهافت الفلاسفة " و" المستصفى" الذين ينتميان إلى ذروة السّجال الذي قام بين الغزالي المتصوف والفلاسفة والذي لم يؤد حسب "برناند" إلى تخلي الغزالي عن أشعريّته التي شكّك فيها آخرون خاصة وأنهم اعتبروا المحاورة التي حصلت بين الغزالي والفلسفة والتصوّف منطلقا لحصول مراجعة من قبله لمذهبه الأشعري في علم الكلام باعتباره النّقطة التي تصب فيها كل مشارب الفكر عند الغزالي المدافع عن عقيدة أهل السنة والجماعة.

إنّ الأمر الواضح هو أن ما ذهبت إليه "برناند" لا يعدّ تأويلا فريدا لطبيعة العلاقة بين ابن سينا والغزالي القائم على كشف وجه آخر خفيّ تواصلي بين فكر الرّجلين. في حين نجد أن هذه العلاقة بين الغزالي وابن سينا بل بين الغزالي وسابقيه من الفلاسفة كالكندي وابن سينا والفارابي قد مثّلت مدار اهتمام وبحث عند المستشرق الأمريكي "فرانك" الذي اهتم بعلاقة الغزالي بالفلسفة والفلاسفة خصوصا في مقاله

"توظيف الغزالي لفلسفة ابن سينا" الذي نشره في أحد أعداد المجلة الإسلامية ما بين 1987 – 1989. ولقد أكّد "فرانك" في هذا المقال أن أبا حامد الغزالي استعار عديدا من الأفكار من فلسفة ابن سينا وتبنّى مواقف فلسفية ذات طابع إشراقي عرفاني يمكن أن نعود بها الى جذور فلسفية عرفانية سينوية وغير سينوية دون أن يكون ذلك مؤدّيا إلى تجرّده من حاضنته الكلامية الأشعرية.

بعد سنوات قليلة من نشر هذا المقال نشر "فرانك" ثمرة السنوات الموالية من متابعته لأبحاثه حول علاقة الغزالي بابن سينا وكان ذلك في مقال ظهر بهيدلبرغ سنة 1992 تحت عنوان "الخلق ونظام الكون: الغزالي وابن سينا". ولما كان هذا المقال ثمرة مواصلة لأبحاثه السابقة فقد طوّر "ريتشارد فرانك" اعتباراته حول الأمر وأبرز ما استجد له وهو وجود جملة من الاستعارات التي أخذها الغزالي عن ابن سينا وكان يلحّ على كشف نوع من الخداع والتمويه الذي مارسه الغزالي ليخفي دينه تجاه ابن سينا حين كان يسلك أساليب كتابة ملغزة وغامضة لإقناع القارئ السطحي وضعيف الزّاد بأن ما يعبّر عنه هي أفكار سنّية نابعة من رأي أهل السنة والجماعة وذات طابع أشعري لا غبار عليه والحقيقة أنها أفكار فلسفية سينوية ذات عمق عرفاني. فهل يكون ذلك دليلا عن إخفاء الغزالي لحقيقة موقفه الفلسفي وراء الادعاء بالتعبير عن موقف أهل السّنة والجماعة ؟

لقد أصبح إجراء مراجعة لما أشيع عن الغزالي وعن مواقفه ليس فقط من التصوّف بل من العقل والعلم أمرا ضروريا. وتتّجه العديد من الأبحاث الراهنة إلى نوع من الاستشراق الجديد لم يعد يتحدّث عن معاداة الغزالي للعلم والعقل والسببية الى حدّ أن البعض يدافع عن ازدواجية موقف الغزالي في "تهافت الفلاسفة" الذي يجمع بين

القول بالاتفاق والقول بالسببية في نفس الوقت، وهو ما يؤكده "جريفّل"، الذي تقدم أبحاثه الجديدة حول الغزالي مرتكزات لفهم جديد يقطع مع ما نشره المستشرقون الأوائل، بقوله:« تبين مناقشة الغزالي للفلاسفة حول المسالة السابعة عشر من التهافت انه لا يزال غير ملتزم بما اذا كان الله يخلق الاحداث في العالم بطريقة اتفاقية أو عن طريق سببية من الدرجة الثانية.»(Griffel, 2009)

يفترض الغزالي أن لا الوحي ولا دراسة العالم يسمحان لنا بتسوية النزاع بين القائلين بالاتفاق من جهة، والقائلين بالسببية الثانوية من جهة أخرى.(Griffel, 2009, P 01) بل إن "أبراهموف" يقترح فكرة أن الغزالي قد غيّر رأيه، ولكنه فضل اخفاء رأيه الحقيقي بمناقضة نفسه."(Abrahamov, 1988, P 91) أمّا "مرمورا" فإنّه يذهب الى أن الغزالي قد صاغ تفسيرين مختلفين وممكنين في علم الكونيات وهو يعتقد أن الغزالي لم يرتكب خطأ في ذلك "فالواحد يؤكد فعالية السببية والآخر يؤكدها بدوره. ومع ذلك فإن افتراض الامكانيتين، في هذه الحالة لا يفترض أن الحادث متسبّب فيه، في نفس الوقت، متدخل دنيوي هو فاعل مقتدر وتدخل فوري لله، بل يعني مثلما أوضحه الغزالي عدة مرات في مناقشته للمسألة السّابعة عشر في التهافت إن الله هو الخالق لهذا الحدث إما عبر وساطة من الملائكة أو بدون وساطة."(Marmura, 1981, P 97) ولقد اقترح "ماك جينيس" تفسيرا حاول التوفيق بين القراءتين إذ هو يعتقد أن الغزالي طوّر موقفا وسطا بين الموقف الأشعري القائل بالخلق المتجدّد ونظرية السببية عند الفلاسفة.(Mc Ginnis)

لقد تساءل المستشرق الياباني "نكمورا" في مقال له "هل كان الغزالي أشعريا ؟" الذي نشره بأحد المجلات بطوكيو سنة 1993، وأجاب عن هذا السؤال في أطروحة

يدافع عنها هذا المقال مبيّنا أن الغزالي يتبنى الأشعرية حين توافق مواقفه ويتخلّى عنها حين لا تنسجم معها. ممّا يعني أن الأشعرية لا تشكّل عنده موقفا وثوقيا أو مرجعية لا حياد عنها ولقد عدّد هذا المقال قائمة الأعمال التي تعد حجّة على هذا المروق الذي مارسه الغزالي عن المدرسة الكلامية الأشعرية مثل "تهافت الفلاسفة" و "المستظهري" و"الإحياء" و"كتاب الأربعين" و"المنقذ" و"فضائل الأنام" و"ميزان العمل". وهي أعمال تتوزع على اهتمامات فلسفية وأخرى صوفية وثالثة فقهية، ومن ذلك ينتهي "نكمورا" بهذه المراجعة النقدية لما شاع حول الغزالي إلى الإطاحة بإحدى مسلمّات التقليد المتوارث حول شخصية الغزالي المتكلّم الأشعري.

خاتمة:

أفرزت الدراسات التي اهتمت بالغزالي كمية كبيرة ومتمايزة في الاهتمام المحترف بفكره كل يبحث عن تدقيق وتحقيق المفاهيم وطبيعة الابداع الفكري للغزالي. ولكنها تكشف في الوقت نفسه إلى أنها لم تبلغ حالة الحسم الفكري في خصوصية وطبيعة هذا التفكير. وقد يكون الاختلاف الكبير والمتناقض في تحديد حقيقة فكر الغزالي وشخصيته أحد مظاهر بلبلة أحدثها هذا المفكر الملغز. ومن بين أكثر الأحكام انتشارا نتيجة لهذه الأبحاث هي حدّه بالمتكلّم الأشعري والفيلسوف الصوفي، والمناهض للفلسفة وسلفي لا عقلاني وممثل الورع الديني النقدي والتشكيك واللاأدرية، وصولا إلى الصوفي اللاعقلاني إلى غيرها من الأحكام مثل الروحاني نقدي أو الصوفي التستري أو السنّي السلفي وغير صوفي أو صوفي المغرق في صوفيته، أو الصوفي المحاسبي أو الصوفي سنّي أو فيلسوف الاصيل أو عالم الكلام السنّي أو الداعي الى الأخلاق الصوفية الدينية بل الفيلسوف الفيض ... أو حجة الاسلام.

إن كل ما تقدم دليل على الاهتمام الواسع بشخصيته وحجة على مكانته في سياق الثقافة العربية الاسلامية، بل في الثقافة العالمية ولكنه كذلك دليل على فشل في بناء قراءة شاملة وتحديد نهائي وقطعي لحقيقة هذا الشخص وحقيقة فكره، وهو ما يمكننا ملاحظته من الصيغ المتضاربة والمتعارضة والمتنافرة في تحديد جوانب فكره وخاصة موقعه من الفلسفة. ولقد أثمر ذلك بلبلة الفكرية مستمرة إلى حدود التقييمات المعاصرة الذي لا تزال تخضع إلى جدل مذهبي افرز هذا التنوع والاختلاف في التقييم والتحديد الذي يعكس تنوع المناهج ومن ثم المواقف.

يبقى الغزالي وفكره، نتيجة لكل ما تقدّم، مفتوحان على أبواب الاستكشاف من قبل رؤية مركّبة قد تكون الأقدر على كنه روح فكره وشخصيته فتحرّره من الاسقاطات والاختزالات المرتهنة إلى مقاصد تتجاوز هاجس الحقيقة إلى إشباع الرغبة في الهيمنة.

قائمة المراجع:

ابن أبي أصيبعة أ. أ. (1965). **عيون الانباء في طبقات الاطباء شرح وتعليق نزار رضا**. بيروت: دار مكتبة الحياة.

باسيل، ف س. (1994). **منهج البحث عن المعرفة عند الغزالي**. بيروت: دار الكتاب اللبناني.

بن ساسي، م. (2011). **ماذا استصفى على البلهوان وعلي الحامي من الغزالي**. منشورات بيت الحكمة بمناسبة مرور تسعمائة سنة على موت الغزالي.

بن ساسي، م. (2016). **ابن الهيثم العالم الفيلسوف**. نيرفانا.

بن عبد العالي، ع. (2002). **الغزالي وسياسة الحقيقة**. قُدِّم في الملتقى الرابع التي ضمت ندوة تحت إشراف جامعة القاضي عياض بعنوان "المعرفة والحقيقة 14-15-16 في فيفري 2002. مراكش المغرب.

بوهلال، م. (2003). **الغيب والشهادة في فكر الغزالي**. ط 1. تونس: كلية الآداب سوسه، دار علي الحامي.

الجابري، م ع. (1983). **نحن والتراث**. ط 3. المغرب: المركز الثقافي المغربي.

الجابري، م ع. (1984). **تكوين العقل العربي**. ط1. بيروت: دار الطليعة.

خليف، ف. **فلاسفة الإسلام**. مصر: دار الجامعات المصرية.

الذهبي، أ. (1996). **سير أعلام النبلاء**. أشرف على تحقيقه: الشيخ شعيب الأرنؤوط. القاهرة: دار الحديث.

رينان، أ. (1957). **ابن رشد والرشدية**. القاهرة: دار إحياء الكتب العربية.

العلوي، ج. (1986). **الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الاسلامي، الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد**. مجلة كلية الآداب والعلوم الانسانية. العدد 8.

العيدروس، ب ش ب ع. (1939). **تعريف الأحياء بفضائل الإحياء**. بذيل كتاب الإحياء. ج 5. القاهرة: مطبعة لجنة نشر الثقافة الاسلامية.

الغزالي، أ ح. (1986). **المنقذ في الضلال**. ط 2. حققه وعلق عليه عبد الكريم المراق. تونس: الدار التونسية للنشر.

لشقر، م. (24 يونيو 2015). **الغزالي والرشدية بين الحضور الواحد والحضور المتعدد**. موقع مؤمنون بلا حدود. متاح على الرابط: https://bit.ly/3Ie1vFZ

المقدسي، ج. (1986). **شافعية أبي حامد الغزالي اللاّ- أشعرية**. مجلة الدراسات الاسلامية.

Abrahamov, B. (1988). **Al-Ghazali's Theory of Causality.** Studia Islamica. N 67. pp. 75-98. https://doi.org/10.2307/1595974

Arnaldez, R. (2011). **Falsafa , ". Encyclopaedia of Islam".** Second Edition. Edited by: P. Bearman; Th. Bianquis; C.E. Bosworth; E. van Donzel; and W.P. Heinrichs. Brill.

Bernand, M. (1990). **Al Ghazali ; artisan de la fusion des systèmes de pensée**. Journal Asiatique. A 278. n° 3 – 4.

de Beaurecueil, S. (1947). **Ghazali et S. Thomas d'aquin, Essai sur la preuve de l'existence de dieu proposée dans l'Iqtisâd et sa comparaison avec les « voix » thomistes**.

Elganouch, . A. (1989). **La falsafa face au pouvoir religieux et politique de l'époque classique**. Defi à la philosophie (Tunis 11-16 avril 1988), université de Tunis.

Griffel, F. (2009). **Al-Ghazali's Philosophical Theology.** New York : Published to Oxford Scholarship Online. Pp: 306–316. https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780195331622.002.0010

Hawi, S. (1974). **Islamic naturalism and Mysticism:A philosophie study of IbnTufayl's hay Bin yaqzan**. Leiden: Brill.

Hogga, M. (1993). **Orthodoxie ; subevrsion et reforme en Islam. Ghazali et les Saljouqides**. Paris : Vrin.

Jabre, F. (1954). **la biographie et l'œuvre de Ghazali reconciderées à la lumière des Tabâqât de sobki**. MIDEO. n°1.

Jabre, F. (1958). **la notion de certitude selon Ghazali dans ses orgines psychologiques et historiques**. Paris : Vrin.

Janssens, J. (2011). **Ibn Bājja and Aristotle's Political Thought**. In: Syros V. (Eds.), Well Begun is Only Half Done: Tracing Aristotle's Political Ideas in Medieval Arabic, Syriac, Byzantine, and Jewish Sources. Tempe. Arizona:ACMRS (Arizona Center for Medieval and Renaissance Studies). Pp: 73-95.

Kempfner, G. (1958). **rationnalisme et Mystiques**. Ibla. n° 82. Pp : 5-6 .

Laoust, H. (1970). **la politique de Ghazali**. Paris : Paul Geunthner.

Lazarus-, . Y. (1975). **Studies in Al Ghazali**. the Magnes Press, the Hebrew University, Jerusalem.

Marmura, M. E. (1981). **Ghazali's Second Causal Theory, Al-Ghazâlî's Second Causal Theory in the 17th Discussion of His**

Tahâfut. In: Islamic Philosophy and Mysticism, P. Morewedge (ed.), Delmar (N.Y.): Caravan Books. Pp. 85–112.

Mc Ginnis, J. (2006). **Occasionalism, Natural Causation and Science in al-Ghazālī**. in Arabic Theology, Arabic Philosophy. From the Many to the One: Essays in Celebration of Richard M. Frank, ed. J. E. Montgomery. Orientalia Lovaniensia Analecta Leuven: Peeters, (152), 441-463.

Nakarmura, K. (1993). **was Ghazali an Ash' ârite ?** In Memoirs of the reseach departement of the Tokyo Bunko. ToKyo. n°51.

Renan, E. (1949). **Averroes Et L'Averroisme**. Paris.

Siauve, M. (1986). **L'amour de Dieu chez Ghazali, une philosophie de l'amour à Bagdad au début du XII siecle**. Paris : Vrin.

stauss, leo. (2009). **La persécution et l'art d'écrire**, Traduction Olivier Sedyen. PARIS: Gallimard coll. Tel .

Wensink, A. J. (1940). **La pensée de Ghazali**. Paris : Adrieu – Maison-neuve.