

تاريخ الارسال: 2018-04-16 تاريخ القبول: 2018-05-22 تاريخ النشر: 2018/07/30

تاريخية موقف الغزالي من منتحلي الفلسفة في الإسلام

د/ سماحي بوحجرة*

جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم

موقف الغزالي، الرجوع الى نصوصه التي ضمنها موقفه الصريح والمباشر من الفلسفة ومنتحليها والتعامل معها كشبكة نصية كتبت في خط زمني متصل و واحد و في ظروف تاريخية وسياسية محددة، يتعلق الأمر بالغزالي أثناء إقامته في بغداد في الفترة الممتدة بين (478هـ الى 488هـ) إبان الحكم السلجوقي و الخليفة العباسي "المستظهر". والنصوص المعنية بهذه المهمة، نصيه، "مقاصد الفلاسفة" و "تهافت الفلاسفة"، الأول باعتباره تمهيدا للتهافت وهذا الأخير الذي مارس فيه عملية هدم الأساس الفلسفي والإيديولوجي الذي قامت عليه الدعوة الإسماعلية، يعتبر أساسا لضرب الموقف السياسي والعملي للإسماعلية، فكان تمهيدا لكتابه المعروف ب " فضائح الباطنية وفضائل الستظهرية".

تشكل لحظة الغزالي (ت505هـ)، لحظة حاسمة في تاريخ الفكر في حضارة الإسلام، لحظة نقرؤها اليوم قراءات متعددة، ولعل أكثر القراءات تكرارا، تلك التي تحمل موقف الغزالي من الفلسفة تبعات تاريخية ومسؤولية مباشرة عن المصير والمآل التراجمي للفلسفة وللحضارة الإسلامية بعد القرن الخامس الهجري.

من أجل فحص هذه القراءة و غيرها من الضروري توظيف مفهوم "التاريخية" كمفهوم إجرائي، مما يقتضي وضع فكر الغزالي عامة و موقفه من منتحلي الفلسفة خاصة في سياقه التاريخي باعتباره منتوجا بشريا يتحدد بالظرف التاريخي و إكراهاته و بالأطر الاجتماعية للمعرفة و بالنظام الفكري القروسطي ناهيك عن إستراتيجيات السلطة و علاقتها بالمعرفة، و مما تقتضيه عملية الكشف عن تاريخية

التي طارحناها، علينا أن نتوقف عند التكوين الفلسفي للغزالي، وطبقا للمسار الدراسي للغزالي في نظامية "نيسابور" والتي عرفنا سابقا مضامين وأهداف برامجها، واستنادا إلى تخصصات شيوخه الذين تلقى منهم العلم، لا نعتقد أنه تلقى دروسا متخصصة في الفلسفة قبل مجيئه إلى بغداد والتي عندما دخلها الغزالي كانت مازالت تستهلك آثار النهضة الفكرية للقرن الرابع الهجري، ولنشاط مدرستها الفلسفية التي نشأت نتيجة مشروع المأمون وأثمرت بميلاد فلاسفة الإسلام، الكندي، الفارابي، وكانت -أي بغداد- المكان الأنسب لشيوع وذيوع الأفكار الفلسفية خاصة تلك التي لها صلة بالتشيع الإسماعيلي كفلسفة "إخوان الصفا"، ولعل الغزالي استهلك ما يقارب السنتين الأوليتين من وجوده في بغداد، في دراسة هذا التراث الفلسفي والاطلاع عليه ليتمر إلى مرحلة التعمق في البحث في مقاصدهم لدرجة الكشف عن تهاافتهم وتناقضهم، حيث استغرقت هذه المرحلة سنة، وكل ذلك قد تم بمجهود ذاتي دون الاستعانة بأستاذ يقول في المنقذ: "فشمرت على ساق الجد في تحصيل ذلك العلم من الكتب بمجرد المطالعة من غير استعانة بأستاذ...

يجب أن نؤكد أنه من موقعه كعالم، وبالوظائف والادوار المنوطة بهذه المكانة، كما تحددت في الثقافة العربية الإسلامية. خاض الغزالي سجلا طويلا مع من يسميهم «أصناف الطالبين» معززا بازواجية مواقفه، فهاجم الصوفية كفقيه، ويحكم على الفقه بمنظار الصوفي، غير أن عداوته الثابتة - شبه المرضية - كان يخص بها الفلاسفة والاسماعيليين⁽¹⁾ هذا الموقف الثابت أو الموقف المبدئي، قائم على استراتيجية تغذيها مقاصد وأهداف محددة، فما هي هذه المقاصد وأية استراتيجية اتبعها لتحقيق ذلك؟ يكاد يجمع الدارسون على أنه لم يسبق الغزالي أي مفكر الاضطلاع بمهمة نقد الفلاسفة بشكل نسقي، يقوم على الدراسة العميقة لمبادئ الفلسفة وأصولها لدى منتحلها في الإسلام، فقد تصدى المتكلمون المعتزلة منهم خاصة للرد على أفكار فلسفية أو مذهب فلسفي بعينه، "ولكن لم يحاول أحد، قبل الغزالي، أن يشن على جملة المذاهب الفلسفية التي قامت في المشرق على أساس الفلسفة اليونانية، غارة تستند إلى أصول عامة، وتقوم على دراسة عميقة"⁽²⁾، كما فعل الغزالي، وقبل الخوض في محاولة الإجابة عن الأسئلة

فأطلعني الله سبحانه وتعالى بمجرد المطالعة في هذه الأوقات المختلصة على منتهى علومهم في أقل من سنتين، ثم لم أزل أواظب على التفكير فيه بعد فهمه قريبا من سنة، أعاوده وأردده وأتفقد غوائله وأغواره حتى اطلعت على ما فيه من خداع وتلبس وتحقيق وتخيل، اطلاقا لم أشك فيه" (3) وإذا كان لنا أن نخمن وفق المعطيات، فإننا نميل إلى القول بأن الغزالي قد عكف على دراسة الفلسفة، المدة التي ذكرها في بغداد، حيث حفزه جوها المحموم بالصراع الفكري والمذهبي ومن وراءه الصراع السياسي، على "تحصيل هذه البضاعة التي بدونها لا يمكنه تحقيق طموحه كشاب يتوق إلى الجاه والشهرة وتبوأ المقاعد الأمامية على مسرح الحياة العلمية والسياسية، حيث أدخلت الفلسفة بعد ازدهارها في القرن الرابع الهجري كأداة فعالة في الصراع المذهبي والسياسي، فكانت بضاعة مطلوبة، ولا بد ان فترة التحصيل هذه كانت في بغداد في وقت من الفترة الممتدة بين 484هـ و488هـ بالموازاة مع التدريس وهذا ما يؤكد في المنقذ إذ يقول: "وأقبلت على ذلك في أوقات فراغي من التصنيف والتدريس في العلوم الشرعية وانا ممنو بالتدريس والإفادة لثلاثمائة نفر من

الطلبة في بغداد" (4). إذن وخلال الفترة الممتدة بين سنة 484هـ و 488هـ استهلك الغزالي كل وقته في التدريس التحصيل الفلسفي والتأليف، وعلى ذكر التأليف، وبالعودة إلى نصوصه التي كتبها في هذه الفترة، المقاصد والتهافت والمستظهري والاقتصاد في الاعتقاد، فإن ترتيبها حسب ما يمليه تطور الأحداث كان كما يلي، "مقاصد الفلاسفة" ثم "تهافت الفلاسفة"، حيث اشار في خطبة كتاب المقاصد إلى هدفه في عرض مقاصدهم أي الفلسفة، ليترك مهمة بيان بطلان بعض اعتقاداتهم " في كتاب مفرد نسميه تهافت الفلاسفة إن شاء الله"، (5) ثم يأتي كتاب "فضائح البطانية وفضائل المستظهرية" والمعروف "بالمستظهري" والذي يكون قد ألف في وقت ما بين سنة 487 و 488 هـ على اعتبار أن "المستظهر بالله" تقلد منصب الخلافة سنة 487هـ، والكتاب ألف كاستجابة لأوامر هذا الخليفة كما يعلن ذلك الغزالي، وعلى اعتبار أن الغزالي كان قد غادر بغداد سنة 488هـ إلى جهة أخرى وبتوجه آخر سيصبع كتابات ما بعد مرحلة بغداد بصيغة أخرى. وبالعودة إلى مقاصد الفلاسفة، ومقاصد الغزالي من عرض أفكار الفلاسفة ثم التظاهر على منتحلي

والخلافة العباسية والتراث السني ككل،
وعلينا أن نضيف كذلك أن الفلسفة
التي كانت محل نقد ليست تلك الفلسفة
التي كانت تمارس في القرن الرابع للهجرة
في المناظرات الحرة في قصور الوزراء
والأمراء والميسرين، ولكنها تلك الفلسفة
التي ألبست لباس الإيديولوجيا، وغدت
سلاحاً إيديولوجياً تستخدمه
الاسماعيلية، وعند هذا الحد أصبحت
معتقداً تحظى بالمواجهة من قبل
السلطة القائمة، ومن قبل العلماء
الذين يمثلون السنة، وكان الغزالي أهم
المعنيين بهذه المواجهة التي حدد لها
مقاصدها وأهدافها، وكذا استراتيجيتها،
فأما الاستراتيجية التي اتبعها في نقده
للفلسفة كما قدمها فلاسفة الإسلام،
"الفارابي" و"ابن سينا"، متسلحاً بلغة
شارحة، إيحائية وإيعازية، لغة واضحة،
واثقة وصارمة، تنطق باسم ذات
متكاملة متحكمة ومسيطرة على مادة
كلامها، وبغض النظر عن نجاحها في
تحقيق غايات ومقاصد الغزالي، ومن
كان ينطق باسمهم ومصالحهم، فإن
هذه الاستراتيجية قد خدمت أبما خدمة
تاريخ الأفكار في الإسلام، إذ حفظت لنا
المادة المعرفية التي ضاعت، ورغم وعيه
بأنه يقدم خدمة لخصومه يعرض
فكرهم بشكل منظم وفي أحيان أكثر

الفلسفة في الإسلام، نعود إلى نصوص
الغزالي ونحاول ربطها بالسياق التاريخي
الذي كتبت فيه، ذلك أن هذا الربط من
شأنه أن يساعدنا على الكشف عن
مقاصد تلك النصوص والغايات
الإيديولوجية المتضمنة فيها، وأهم تلك
المحددات التي تطبع ذلك السياق:
1. الخلافة العباسية: كخلافة
تتغذى بوجود خليفة يعتبر رمزا
وقائداً لمجموعة الإسلام السني، حيث
تحضي مؤسسة الخلافة بالتقديس.
2. السلطة السلجوقية: صاحبة
الشوكة أو من اعتبرهم الغزالي أهل
الحل والعقد، تتميز بعقيدتها
العسكرية وبحملها لمشروع "الإحياء
السني".
3. تهديد الآخر: المتمثل في الوجود
الشيوعي الإسماعيلي منه خاصة
والمتسلح بالنظر الفلسفي.
في إطار هذه المحددات كتب الغزالي
نصوصه وفي إطار هذه المحددات سنقرأ
تلك النصوص وفق ما بيناه من معطيات
، فقد بينا أن الغزالي وأثناء وجوده في
بغداد قد درس الفلسفة، وانتقل إلى
التأليف فيها، وكنا قد بينا أن هذه الفئة
"من أصناف الطالبين" مثلت مع
الإسماعيليين الخصم الثابت والدائم
لغزالي، ومن ورائه السلطة السلجوقية

بناء على هذه القناعات، يقدم الغزالي مقاصد الفلاسفة من الناحية المنهجية والشكلية كما يلي:

تقديم أقسام علوم الفلسفة الأربعة: الرياضيات، المنطقيات، الطبيعيات، الالهيات، وعلى عكس ما أعلنه في مقدمة الكتاب من أن مقصده هو عرض علومهم دون الحكم عليها، إذ أنه يؤكد أنه لا يقصد "إلا تفهيم غاية كلامهم من غير تطويل بذكر ما يجري مجرى الحشو والزوائد الخارجية عن المقاصد وأورده على سبيل الاقتصاص والحكاية مقرونا بما إعتقده أدلة لهم"⁽⁸⁾، يصدر أحكاما قيمية بشكل إيحائي وسريع أثناء تعريفه لتلك العلوم، فالرياضيات علم حيادي وكذا المنطق، أما الطبيعيات فيختلط فيها الحق بالباطل، ولكن الإلهيات "أكثر عقائدهم فيها على خلاف الحق والصواب نادرا فيها"⁽⁹⁾، فالقصد أنه كتاب تعليمي، ولكنه تهيء نفسي ومعرفي للمتلقي لقبول وتبني الأحكام التي سيطلقها في كتابه "التهافت" فالخطوة الأولى، تقديم المادة في شكل مقاصد تقديم مختص متضلع مع إدراج أحكام سريعة على أقسام العلوم الفلسفية في علاقتها بالموقف الديني، مذكرا في كل مرة أن الحكم على هذه المقاصد سيكون

تنظيما ووضوحا من مصادره، إلا أنه يبرر ذلك تبريرا واقعيا، فقد استعاد في "المنقذ" إنكار "أحمد بن حنبل" على "الحارث المحاسبي" عرضه لأفكار المعتزلة عندما صنف كتابا للرد عليهم وبعد أن تبني وبشكل ذكي تحفظ "أحمد بن حنبل"، استدرك موضعا مبررات طريقته القائمة على عرض مقدمات الخصوم - الفلاسفة والإسماعيليين - حيث أجملها في ثلاثة مبررات:

1. مبرر معرفي ذو بعد أخلاقي، ويتمثل في عدم إمكانية دحض أي مذهب بدون حصول معرفة به "فعلت أن رد المذهب قبل فهمه والاطلاع على كنهه رمي في عماية"⁽⁶⁾
2. حصول المعرفة بالمذهب تتحول إلى واجب الرد عليه
3. لا ضرر في عرض أفكار المذهب بعد شيوعها كشبهة، "إذ لا يخاف المبتل المطر" ورغم أن الغزالي كان يتكلم في المنقذ عن الباطنية، إلا أنه وكما سيأتي، يقرنها بالفلاسفة، إذ يجمع بينهما صراحة من حيث النتائج التي تؤول إليها كل من الباطنية والفلسفة كما إنتحلها فلاسفة الإسلام إذ يقول: "هذا ما أردت أن أذكره في ذم الفلسفة والتعليم وأفتهما"⁽⁷⁾.

حيادي، مبتدءا بفن المنطق، عارضا وبالتفصيل جميع مباحثه، موليا أهمية كبيرة له، من حيث أنه وكما يرى مركز الفلاسفة في تقديم آرائهم، فهو، أي المنطق، لغة يجب إتقانها حتى يمكن مناظرتهم، بل واستعمال هذه اللغة كسلاح فعال ضدهم وضد مستخدمي الفلسفة أي الباطنية، وهو يأخذ على الفلاسفة "في المنقذ" عدم الوفاء لما شرطوه في صحة مادة القياس في مجال الإلهيات معلنا أنه في كتاب التهافت سيستخدم المنطق، لغة الفلاسفة لمناظرتهم، وأنه أي المنطق شرط لفهم مقصود كتاب "التهافت" ثم يذهب الغزالي إلى عرض الفن الثاني الذي هو الإلهيات وهو الفن الذي سيشكل أرض المعركة في "التهافت" مقسما إياه إلى مقدمتين، الأولى تتعلق بتقسيم العلوم والثانية يتناول فيها مضامين تلك العلوم، هذه الأخيرة يقسمها على خمس مقالات لينتهي إلى الفن الثالث الذي هو الطبيعيات والذي اعتبرها حقا يتداخل فيها "الحق بالباطل" ملحقا بهذا الفن مباحث تتعلق بفلسفة النبوة وما يتعلق بها من قضايا أخلاقية، وبنية هذه المباحث ومضامينها تنطق بأن مصدرها المباشر "أبن سينا" وبالتحديد كتاب "الشفاء" "فقد أثبت JANSSENS أن

موضوع كتاب "التهافت"، هذا الأخير كان دائم الحضور في المقاصد في شكل "ومضات إشهارية" إيعازية، فأول ما بدأ به خطبة كتاب المقاصد، هو الكلام عن "تهافت الفلاسفة"، كهدف ينال بعرض مقاصدهم أولا، "أما بعد فإنك التمسست كلاما شافيا في الكشف عن تهافت الفلاسفة وتناقض آرائهم، ومكانم تلبسهم، ولا مطعمع في إسعافك إلا بعد تعريفك مذهبهم، وإعلامك معتقدتهم ... فرأيت أن أقدم على بيان تهافتهم كلاما مشتملا على حكاية مقاصدهم من علومهم المنطقية والطبيعية والإلهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل"⁽¹⁰⁾، والقارئ سيلاحظ بسرعة عملية ترصيص للحدود والألفاظ المفعمة بالأحكام القيمية، فإلى جانب "تهافت الفلاسفة" الذي سيكون عنوان الكتاب، يورد الغزالي الحدود والألفاظ الدالة على التهافت من قبل "تناقض الآراء"، "مكانم التلبيس"، "فساد المذاهب"، منهيًا كتابه بافتتاح كتاب التهافت حيث يقول: "ولنفتح بعد هذا بكتاب تهافت الفلاسفة، حتى يتضح بطلان ما هو باطل من هذه الآراء"⁽¹¹⁾ بعد العرض العام لمضامين الكتاب يذهب إلى العرض التفصيلي للعلوم الثلاثة، مستبعدا الرياضيات كعلم

والأخلاقية لنقدها وهدمها، وهذا ما يعزز ثقة المتلقي بانتقادات الغزالي لها فيما بعد، مما يعطي للقول الناقد سلطة معرفية تجعله مقبولاً لدى المتلقي، فينصرف عن القول الفلسفي إلى القول الناقد له، وهذا هو المبتغى.

- إرجاع الفلسفة إلى مباحثها وتقديم كل مبحث على حدى مع الحرص على تحديد الموقف الديني من كل قسم من أقسامها، "قسم يجب التكفير به وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً".⁽¹³⁾ هذا التصنيف إنما كان لغرض تعيين أراض المعركة بين القول الديني الأشعري منه خاصة والقول الفلسفي، أي الإلهيات، وهو مجال تهافت الفلاسفة بسبب عدم وفائهم فيه لما شرطوه من صحة القياس كما يقول، وهذا للخلوص إلى أنه لا يمكن إنكار الفلسفة برمتها بل هي تحوي ما يجب التسلح به؛ بكلمة جامعة، أُلّف المقاصد من أجل التهافت، فلم أُلّف "تهافت الفلاسفة"؟ لقد تبين لنا من خلال الرجوع إلى نص "مقاصد الفلاسفة" أن كتاب "تهافت الفلاسفة" كان حاضراً في نص "المقاصد" من خلال الترويج له في كل مرة، وعدا بعض الإشارات التي

دائرة المعارف الفلسفية المسماة كتاب الشفاء لابن سينا و على الأخص وعلى الأخص الجزأين الخاصين بالإلهيات وبالنفوس قد تأسست عليها أقوال الغزالي المنسوبة إلى الفلاسفة.⁽¹²⁾ بعد هذا العرض السريع لمحتويات كتاب "مقاصد الفلاسفة" تظهر لنا المقاصد الأولية من هذا المؤلف وأولها:

- الإعلان عن القدرة الفلسفية التي امتلكها كعالم، متجلية تلك القدرة في الفهم العميق لمقاصد الفلاسفة لدرجة تجاوز مدعيها.

- المقاصد إعادة صياغة للقول الفلسفي كما انتحلته فلاسفة الإسلام، بشكل منظم وأسلوب مباشر وشارح وواضح، مما ينبأ بالقدرة على هدم هذا البناء الفكري.

- كسر "الاحتكار الفلسفي" والهالة التي أحيطت بها الفلسفة بسبب تعقيد أسلوبها ومفاهيمها ومما جعلها بمنأى عن أوسط الناس، فما بالك بعامتهم والذي ينهرون بمدعيها، هؤلاء يكتبون الحصانة المعرفية وسلطة قول الحق بمجرد انتحالهم للفلسفة.

- تقديم الفلسفة بالصيغة التي قدم بها الغزالي، تعطى المشروعية المعرفية

حلفاء، عدا الشيعة الذين لم يحزبهم في الحلف لأسباب سنذكرها في حينها، و طبعاً الأشاعرة إذ أنه ينطق باسمهم فقد تحول من ضمير المخاطب المفرد كعالم إلى ضمير المخاطب الجمع باستعمال نون الجماعة، عندما شرع في الكلام عن الفرق.

لقد بدأ الغزالي كتابه بإصدار ملاحظة تبدو لنا غاية في الأهمية لا يلتفت إليها عادة، هذه الملاحظة تتعلق بانصراف طائفة من الناس عن الالتزام بإقامة شعائر الدين، إتباعاً وتقليداً لمنتحلي الفلسفة في ديار الإسلام، ولا نحتاج إلى الكثير من التمهيد لكي نعرف أن المعنيين هم الإسماعيليون وأتباعهم ومن ورائهم "أخوان الصفا"، فلقد أتاحت الحرية الفكرية للقرن الرابع الهجري، فرصة عودة الفلسفة وكل العقائد والمذاهب القريبة منها والمتضايقة معها من معتزلة وشيعة خاصة في شقها الاسماعيلي، هذا المذهب الذي شهد تغلغلاً فكرياً وحركياً في الأراضي السلجوقية، إذ وصل إلى درجة محاولته تجاوز كل المذاهب والفرق الفاعلة في الساحة سنوية كانت أم شيعية- الاثني عشرية- في مسألة فهم وإدراك معطيات الوحي والدين في علاقتها بالعقل الكوني، ومن ثم فهم وإدراك الممارسة الدينية،

تضمنت أحكاماً ومواقفاً من مقاصد الفلاسفة، كان هذا النص هادئاً ودوداً، ولكنه ود وهدوء سبق العاصفة، عاصفة "تهافت الفلاسفة" الذي هو نص صيغ في شكل مرافعة كلامية فلسفية في حق الدين، وباسم العلم والعلماء، ضد منتحلي الفلسفة في الإسلام، وهو نص مشحون بالألفاظ والعبارات الدالة فعلاً، أن الأمر يتعلق بمعركة مصيرية، من قبيل حمل صفة الكفر، البدع، الضلال، الاحتيال و الزيف على الفلاسفة، والحكم على أفكارهم بالتهافت، التناقض والبطلان، واعتبارهم العدو الذي يجب التظاهر عليه بتكوين حلف فكري يضم حتى تلك الفرق التي يختلف معهم كأشعري، مثل المعتزلة والكرامية والواقفية من أجل تجاوز ما أسماه الشدائد، يقول: "فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعاً بالزمامات مختلفة، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة، وأخرى مذهب الكرامية، وطورا مذهب الواقفية؛ ولا أنهض ذابا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلها واحدا عليهم، فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين، فلنتظاهر عليهم؛ فعند الشدائد تذهب الأحقاد"⁽¹⁴⁾ لقد غدا جميع الخصوم

وهكذا وحسب هذا الفهم والإدراك يصبح الدين بشعائره وطقوسه التعبدية موجه للعامة التي لا تستطيع بمستوى الفهم والإدراك المعطى لها، استكناه المعنى العميق للوحي والحكمة، والمعنى الذي لا يتوصل إليه إلا الحكيم بالرياضة العقلية والسلوك المتقشف الصارم، إن "الشريعة طب المرضى والفلسفة طب الأصحاء والأنبياء يطبون للمرضى حتى لا يتزايد مرضهم وحتى يزول المرض بالعافية فقط. فأما لفلاسفة بأنهم يحفظون الصحة على أصحابها حتى لا يعتبرهم مرض أصلاً، فبين مدبر المريض ومدبر الصحيح فرق ظاهر، وأمر مكشوف"،⁽¹⁵⁾ وهكذا يقسم "المقدسي" على لسان "التوحيدى" الناس إلى خاصة وعامة، الخاصة في حاجة إلى حفظ صحتهم بالفلسفة، والعامة في حاجة إلى معالجة مرضهم بالشريعة، لقد كان هذا التيار "يريد أن يبرر الشريعة بواسطة العقل، بل أن يتجاوز الشريعة، ووصل بهم الأمر إلى حد اختزال الدين إلى مجرد طب للمرضى، أي للعامة، أو إلى أفيون مفيد للشعوب كما يقال اليوم، وهذا ما يتيح للفلاسفة أن يتخلصوا من الطقوس الشعائرية أو أن يعتبروا أنفسهم في حل من تأدية الفرائض الدينية، (كالصلاة

والصيام، إلخ...) وكذلك يتحللون من التقيد بمصادر الشريعة"،⁽¹⁶⁾ هذه الملاحظة التي دشنها الغزالي كتابه المشهور، ستغدو في نظرنا المبتدأ والمنتهى في هذا الكتاب والتي استنطاقها سيكشف عن هوية الكتاب، من أجل من ألف ومن هي الجهات المستهدفة حقاً فيه؟، فأما هوية الكتاب ومن خلال هذه الملاحظة، فإنه يرمي إلى حفظ عقيدة العامة، وهي المهمة التي يراها الغزالي منوطة بعلم الكلام، كما أن مسأله تتداخل فيها مسائل الكلام بالفلسفة ولكن أصلها متأتية من قضايا مرتبطة بأصول الدين كموضوع رئيس لعلم الكلام، يقول في "جواهر القرآن" " وغرض هذا العلم حراسة عقيدة العوام من تشويش المبتدعة، ولا يكون هذا العلم ملياً - أو معنياً أو مليئاً - بكشف الحقائق وبجنسه يتعلق كتابنا الذي وضعناه في تهافت الفلاسفة"،⁽¹⁷⁾ وهذا التصنيف لكتاب التهافت، هو ما يذهب إليه كذلك "سليمان دنيا" لدى تصنيفه لكتب الغزالي من حيث أنها تنقسم إلى كتب وضعت للعامة ككتاب التهافت وأخرى للخاصة ككتاب "المضنون به على غير أهله" يقول: " وهذا النص - أي النص السابق يفيد أن كتاب التهافت، حاول به الغزالي أن يحفظ عن

لقد أعلن في افتتاح التهافت عن مشكلة الالتزام الديني المتمثل في التحلل من ممارسة العبادات تقليدا للفلاسفة و"قد رفضوا وظائف الإسلام من العبادات، واستحقروا شعائر الدين من وظائف الصلوات، والتوقي عن المحظورات، واستهانوا بتعبدات الشرع وحدوده ولم يقفوا عند توفيقاته وقيوده، بل خلعوا بالكلية ربة الدين، بفنون من الظنون؛ يتبعون فيها رهطا يصدون عن سبيل الله، ويبغونها عوجا"⁽²⁰⁾، وعرفنا أن الأمر يتعلق بموقف "إخوان الصفا" و"الإسماعيلية" من علاقة الشريعة بالحكمة ومقام النبي والفيلسوف، ومن ثم وظيفة الفلسفة، وكيف أن هذا الموقف يتيح لمن بلغ درجة الخاصة، التحلل من ممارسة الشعائر الدينية، ثم رأينا كيف يؤلف حلفا يؤلب فيه المذاهب والفرق على محاربة الفلاسفة دون أن يستعين بالشيعة في هذا الحلف، رغم أنهم "يختلفون مع الفلاسفة في بعض القضايا على غرار الفرق الأخرى، والسبب أنه يضع الشيعة الإسماعيلية منها خاصة في نفس مرتبة الفلاسفة، ورأينا كذلك وفي المنقذ كيف أن الغزالي يجمع بين الفلاسفة وأهل التعليم (الإسماعيلية) في ذم آفتها مجتمعين، و ما دمنا نتكلم عن الشبكة

التشويش بأفكار أخرى تخالفها لا أكثر، ضرورة أنه من جنس علم الكلام"⁽¹⁸⁾، أما من أجل من ألف "تهافت الفلاسفة"؟. واضح من خلال المقدمات التي أثبتناها لتونا، أن المستهدين هم عامة المسلمين، والغرض القيام بتدبير احترازي أو وقائي على المستوى الفكري والعقائدي لحفظهم من الانخراط في صفوف المقلدين والمتبعين للمذاهب الفلسفية أو بالأحرى لمذهب الإسماعيلية، أما ما هي الفئة المستهدفة من هذا التظاهر والتحزب؟ فهي وحسب منطوق عنوان الكتاب وحتى مضامينه، الفلاسفة، تحديدا ابن سينا والفارابي، فهما "أقومهم بالنقل من المتفلسفة الإسلامية ... فنقتصر على ابطال ما اختاره، ورأياه الصحيح في مذهب رؤسائهما في الضلال"⁽¹⁹⁾ ولكن بالعودة إلى نصوص الغزالي نفسها وإلى السياق التاريخي الكلي، تاريخ الدولة العباسية، وكذا السياق التاريخي الجزئي، تاريخ القرن الخامس للهجرة، أي السياق التاريخي الذي أنتج داخله الغزالي نصوصه، سرعان ما تتبين الفئة المستهدفة ومن ثم يتوضح لم ألف تهافت الفلاسفة؟.

النصية لغزالي بغداد، لا بد أن نسجل ذلك الترابط العضوي بين نص التهافت ونص فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية، ففي الفصل الرابع والذي يعرض فيه بالنقد لمعتقدات الباطنية التي يتبنونها كقدم العالم، إنكار القيامة، إنكار بعث الأجساد، إنكار الجزاء، وهي نفس المعتقدات التي يكفر فيها الغزالي الفلاسفة، يجد أن هذه المعتقدات تتطابق مع معتقدات الفلاسفة، بل إن مصدر هذه المعتقدات متأتية من الفلاسفة ف"هذه المذاهب أيضا مستخرجة من مذاهب الفلاسفة في النبوات، مع تحريف وتغيير، ولسنا نخوض في الرد عليهم،... والقدر الذي نكره قد استقصينا وجه الرد فيه على الفلاسفة"⁽²¹⁾ فالفلاسفة هم مصدر معتقدات الباطنية ومصدر حذقهم في استعمال الجدل وحدود المنطق، وفي "فضائح الباطنية" يشير إلى أنه اشتغل في الرد عليهم في مؤلفاته النظرية الكلامية مثل تهافت الفلاسفة، ليركز على الجانب السياسي للباطنية تحديدا القول بالأخذ عن الإمام المعصوم في "فضائح الباطنية"، فسجالية الغزالي إنما كانت تتم على جبهتين، الجبهة السياسية، والجبهة المعرفية، هذا ما تؤكدُه النصوص، أما السياقات

التاريخية، سواء الفكرية منها أو السياسية، فإنها تحتضن هذه الحقيقة التي تقرها النصوص، حقيقة أن الفئة المستهدفة هي الإسماعيلية، فالسياق التاريخي الفكري يبين أنه لم يكن هناك خطر مباشر من الفلاسفة على عقيدة العامة وعلى الخلافة والدولة، "بل لم يكن هناك في عصره فلاسفة قط، فابن سينا كان قد توفي سنة 428هـ أي قبل ستين عاما من تأليف الغزالي لكتاب تهافت الفلاسفة (488هـ) ولم يكن هناك من فيلسوف آخر"⁽²²⁾ ولكن كانت هناك فلسفة إسماعيلية ذات طابع دعائي فعال على الصعيد الأيديولوجي والعملي، وهناك تناسب بين هذا العداء للفلاسفة والسياق السياسي، فسلسلة الاغتيالات التي طالت إطارات النظام السياسي، ثم الحرب الأهلية التي أضعفت السلطة السلجوقية، وتنامي الدعوة الباطنية في كل أراضي الإمبراطورية السلجوقية والتي كانت تستقطب في صفوفها المزيد من المؤيدين في مجال حضاري كان أصلا مهيئا لذلك، في عهد الخليفة "المستظهر"، إذن "لم يشكل الفلاسفة كأفراد خطرا سياسيا على النظام القائم، فقد أثارت الفلسفة نفسها بالمقابل تخوفا، ذلك أن الإسماعيليين استخدموها لدعم

النصية لغزالي بغداد، لا بد أن نسجل ذلك الترابط العضوي بين نص التهافت ونص فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية، ففي الفصل الرابع والذي يعرض فيه بالنقد لمعتقدات الباطنية التي يتبنونها كقدم العالم، إنكار القيامة، إنكار بعث الأجساد، إنكار الجزاء، وهي نفس المعتقدات التي يكفر فيها الغزالي الفلاسفة، يجد أن هذه المعتقدات تتطابق مع معتقدات الفلاسفة، بل إن مصدر هذه المعتقدات متأتية من الفلاسفة ف"هذه المذاهب أيضا مستخرجة من مذاهب الفلاسفة في النبوات، مع تحريف وتغيير، ولسنا نخوض في الرد عليهم،... والقدر الذي نكره قد استقصينا وجه الرد فيه على الفلاسفة"⁽²¹⁾ فالفلاسفة هم مصدر معتقدات الباطنية ومصدر حذقهم في استعمال الجدل وحدود المنطق، وفي "فضائح الباطنية" يشير إلى أنه اشتغل في الرد عليهم في مؤلفاته النظرية الكلامية مثل تهافت الفلاسفة، ليركز على الجانب السياسي للباطنية تحديدا القول بالأخذ عن الإمام المعصوم في "فضائح الباطنية"، فسجالية الغزالي إنما كانت تتم على جبهتين، الجبهة السياسية، والجبهة المعرفية، هذا ما تؤكدُه النصوص، أما السياقات

العوامل الذاتية النفسية التي حملت الغزالي على التأليف ضد الفلاسفة، والمقصود بذلك الاستجابة لداع الشك لديه، فلذلك ترانا لا نقف عند الأزمة النفسية للغزالي على أهميتها، فقد تؤكد لدينا أن الغزالي ومن خلال هذه الدراسة المتواضعة لسيرته الذاتية، وبالتحديد مرحلة بغداد، كان قد ألزم نفسه بمهمات ومسؤوليات محددة مبنية على قناعات فكرية وسياسية، يظهر ذلك من خلال الصيغة الواضحة، الصارمة والحاسمة التي كتب بها، ومن خلال برنامج العمل الذي خضع له والمتسم بالنظام، الدقة والكثافة، فبالإضافة إلى التدريس كان قد حصل العلوم الفلسفية ونبع فيها، ثم ألف فيها تأليفا ذو طابع استراتيجي بدأه بالمقاصد والتهافت فالفضائح فالالاقتصاد في الاعتقاد فمعيار العلم، وهذا لا يدل على الإطلاق على روح شاكّة مترددة فيما تعتقد أو تعمل، ودراسة بنية نصوصه في هذه الفترة "التهافت" منه خاصة يؤكد هذا الموقف كما لا يتضح من مضامين وأهداف "التهافت"، أنه ألف كتهميد لإقامة التصوف كما ذهب إلى ذلك "عبد الهادي أبوريدة" على هامش تعليقه على كتاب "دي بور" لدى ترجمته له، (*) بل "ظاهر ذلك أن الغزالي يهدم الفلسفة

عقيدتهم الثورية، وقد اشتد العداء للفلاسفة عندما تمكن الإسماعيليون من تأسيس إمبراطورية منافسة ذات طموحات عالمية الأبعاد، وهي الخلافة الفاطمية في مصر"، (23) على هذا تكون الفئة المستهدفة في كتاب "تهافت الفلاسفة" الإسماعيلية، وذلك بضرب الأساس المعرفي أو بالأحرى الأساس الأيديولوجي الذي تقوم عليه؛ وهكذا ألف "مقاصد الفلاسفة" من أجل تهافت الفلاسفة"، و"تهافت الفلاسفة" من أجل تهافت الباطنية، " فلقد كان نقد الغزالي للفلسفة مرتبطا بنقده للسياسة الباطنية...؛ وهكذا كان "تهافت الفلاسفة" من أجل "فضائح الباطنية" و"كان الرد على "الفارابي" و"ابن سينا" في الكتاب الأول، أرضية للرد على الحركة الباطنية الشيعية في الكتاب الثاني، إن هذه الحركة كخطر سياسي يهدد السلاجقة، هي التي استهدفتها الغزالي في سجاله ونضاله، برده على أساسها الفلسفي الميتافيزيقي في "التهافت" وعلى موقفها العملي السياسي في "الفضائح"، (24)

علينا أن نستدرك ما قيل بصدد بواعث الغزالي على التأليف ضد الفلاسفة وخاصة الباعث الذاتي، ولأنه ليس من مهمات هذه الدراسة التنقيب عن

تفشل تيارات أخرى و تندثر، الأمر أكثر تعقيدا و تشابكا من هذا الإختزال، بل يتعلق الأمر بما بات يسمى الآن ب "سوسيولوجيا الإخفاق" " أي " أن تفسير هذا الفشل التاريخي غير ممكن إلا بعد القيام بتحريات واسعة عن سوسيولوجيا الفشل، أي ماهي الأسباب الاجتماعية و الاقتصادية و السياسية التي تؤدي الى فشل تيار فكري معين في لحظة ما من لحظات التاريخ و نجاح معاكسه" (26).

قائمة المراجع:

- 1-أركون، محمد، الإنسية العربية في الفكر العربي، جيل مسكويه والتوحيد، ت هاشم صالح، بيروت، دار الساقى، ط1، 1997
- 2-حنا، ميخائيل، السياسة والوحي، الموارد وما بعده، ت شكري رحيم، بيروت، دار الطليعة، 1995.
- 3-الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط6، 2006.
- 4-التوحيدي، أبوحيان، الإمتاع والمؤانسة، تقديم مختارنويرات، الجزائر، موفم للنشر، ج2، 1989.
- 5-سليمان، دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مصر، دار المعارف، ط5، 1994
- 6-دي بور، تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت محمد عبد الهادي أبوريدة، تونس/الجزائر، الدار التونسية للنشر والمؤسسة الوطنية للكتاب، ب ت

لأنها تناقض مذهباً كلامياً معيناً يعتقد صدقه" (25) طبعاً، هذا على هامش الأهداف والمقاصد الأساسية التي تم عرضها وتحليلها. سيتمم "غزالي بغداد" مشروعه الإستراتيجي والتي إتضحت أهدافه من خلال التحليل السابق، ألا وهو ضرب الأسس الفلسفية والميتافيزيقية التي تقوم عليها الدعوة الإسماعيلية، بشروع في ضرب الموقف العملي، الحركي والسياسي للإسماعيلية كحركة باطنية وذلك من خلال نصه "فضائح الباطنية وفضائل المستظهيرية"، وبذلك شكلت هذه النصوص سلسلة مترابطة الحلقات، لكل حلقة هدفها ومقاصدها، والتي تحددت بشروط تاريخية وسياسية ومعرفية، يجب أن نقرأ من خلالها موقف الغزالي من الفلسفة ومنتحليها في الإسلام. أما المصير الذي آلت إليه الفلسفة في المشرق والمأل التراجمي للحضارة العربية الإسلامية، فلا يمكن فهمها أو تفسيرها بردها الى انتصار هذا المذهب أو ذاك أو بهجمة الغزالي على الفلسفة ومنتحليها و انتصار الأشعرية أو "رد الفعل السني" الى غير ذلك من العوامل، اذ علينا كذلك أن نفسر في ظل أية شروط يظهر تيار فكري أو عقائدي و يكتب له النجاح في حين

- 7- لغزالي، أبو حامد، مقاصد الفلاسفة، تح أسعد جمعة، تونس، كيرانيس للطباعة والنشر والتوزيع، 2014.
- 8- الغزالي، أبو حامد، تهافت الفلاسفة، تح أسعد جمعة، كيرانيس للطباعة والنشر والتوزيع، 2014.
- 9- الغزالي، أبو حامد، فضائح الباطنية، تح عبد الرحمان بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964.
- 10- الغزالي، أبو حامد، المنقذ من الضلال، ضمن رسائل الإمام الغزالي، بيروت، دار الفكر، 2010.
- 11- الإلتصار، عبد المجيد، المعرفة وأسس سلطتها عند الغزالي، الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، ع 57/56، سبتمبر/أكتوبر، 1988.
- 12- حميش، سالم، الغزالي بين فكر القطعيات وسياسة الإقطاع، الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، ع 57/56، سبتمبر/أكتوبر، 1988.
- 13- جوزيب بويج مونتادا، ابن سينا ومصادر تهافت الفلاسفة، ضمن أعمال ندوة "الغزالي اليوم، لماذا؟" 21/17 ماي 2011، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون.
- (2) - دي بور " تاريخ الفلسفة في الإسلام، ت محمد عبد الهادي أبوريدة، تونس/الجزائر، الدار التونسية للنشر، المؤسسة الوطنية للنشر، ب ت، ص 329.
- (3) - الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي بيروت، دار الفكر، 2010، ص 542.
- (4) - المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.
- (5) - الغزالي، مقاصد الفلاسفة، تح: أسعد جمعة، تونس، دار كيرانيس للطباعة والنشر والتوزيع، 2014، ص 26.
- (6) - الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن مجموع رسائل الغزالي، 564.
- (7) - المرجع السابق، ص 542.
- (8) - الغزالي، مقاصد الفلاسفة، 25.
- (9) - المرجع ذاته، الصفحة ذاتها.
- (10) - الغزالي، مقاصد الفلاسفة، ص 25.
- (11) - المرجع ذاته، ص 355.
- (12) - جوزيب بويج مونتادا، ابن سينا ومصادر تهافت الفلاسفة للغزالي، ضمن أعمال الندوة الدولية "الغزالي اليوم، لماذا؟" 17، 21 ماي 2011، تونس، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، 202، ص 19-20.
- (13) - الغزالي، المنقذ من الضلال، ضمن مجموع رسائل الإمام الغزالي، ص 543.
- (14) - الغزالي، تهافت الفلاسفة، تح: أسعد جمعة، تونس، دار كيرانيس للطباعة والنشر والتوزيع، 2014، ص 43.
- (15) - التوحيد أبو حيان، الامتاع والمؤانسة، تق: مختار نويوات، الجزائر، مرقم للنشر، ج 2، 1989، ص 13.
- (1) - سماحي بوحجرة، أستاذ محاضر كلية العلوم الاجتماعية، جامعة عبد الحميد بن باديس، مستغانم.
- (1) - حميش، سالم، الغزالي بين فكر القطعيات وسياسة الإقطاع، الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، العدد 57/56، سبتمبر/أكتوبر، 1988، ص 56.

- (16) – أركون، محمد، نزعة الأنسنة في الفكر العربي، ص 329
- (17) – الغزالي، جواهر القرآن، في سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، مصر، دارالمعرف، ط5، ص 98.
- (18) – دنيا، سليمان، الحقيقة في نظر الغزالي، ص 98
- (19) – الغزالي، تمهات الفلاسفة، ص 37/35.
- (20) – المرجع ذاته، ص 27.
- (21) – الغزالي، فضائح الباطنية، تح: عبد الرحمان بدوي، القاهرة، الدار القومية للطباعة والنشر، 1964، ص 42.
- (22) – الجابري، محمد عابد، تكوين العقل العربي، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، ط 6، 2006، ص 285.
- (23) – ميخائيل، حنا، السياسة والوحي، الماوردي وما بعده، تر: شكري رحيم، بيروت، دار الطليعة، 1995، ص 49.
- (24) – الانتصار، عبد المجيد، المعرفة وأسس سلطتها عند الغزالي، الفكر العربي المعاصر، بيروت، مركز الإنماء القومي، العدد 57/56، سبتمبر/أكتوبر، 1988، ص 75.
- * كان ذلك بمناسبة تعليقه على التقسيم الايجابي لعمل الغزالي من قبل "دي بور" في كتابه "تاريخ الفلسفة في الإسلام" الهامش رقم 03، ص 330.
- (25) – دنيا، سليمان، الحقيقة في نظر الغزالي، ص 57.
- ²⁶ أركون، محمد، نزعة لإنسنة في الفكر العربي، ص 50.