دور الغزالي في ترسيخ الاتجاه النقدي للفلسفة المشّائيّة في الفكر الإسلامي

بدران مسعود بن لحسن*

الملخص

يهدف هذا البحث إلى إعادة النظر في المقولات المغلوطة عن الغزالي، وذلك بإبراز جهده التجديدي في تثبيت دعائم الاتجاه النقدي للمشّائيّة في الفكر الإسلامي، الذي أُنتِج من خارج العباءة الأرسطية، علماً أن الخط النقدي الذي سلكه الغزالي توجَّه بالنقد إلى أفكار الفلاسفة السابقين، ولا سيما أصحاب المدرسة المشّائيّة؛ إذ عمل على فهم الوافد الفلسفي واستيعابه، ثم صنَّفه ونقده، مُركِّزاً على نقد الإلهيات والطبيعيات، وتقريب الرياضيات والمنطقيات والتجريبيات.

ويُبرِز البحث حقيقة أن الغزالي يُمثِّل الاستقلال الفكري، والمثاقفة البصيرة الواعية التي تتخذ لنفسها موقفاً نقدياً، تقبل بواسطته ما تراه موافقاً للحقيقة، وترفض ما تراه غير ذلك، من دون عقدة نقصٍ أو تماهٍ مع الآخر.

الكلمات المفتاحية: الغزالي، الاتجاه النقدي، المشّائيّة، الإلهيات، الميتافيزيقا، الطبيعيات، المنطقيات، المثاقفة.

The Role of al-Ghazali in Establishing the Critical Approach of the Peripatetic Philosophy in Islamic Thought

Badran Masoud Benlahsen

Abstract

This paper focuses on revising the false statements about al-Ghazali by highlighting his renewal efforts in deepening the critical trend in Islamic philosophy, which was produced from outside the Aristotelian paradigm. This trend which al-Ghazali was one of its pioneers, directed its critics to the ideas of former philosophers, especially the Muslim Aristotelian School. He then categorized and criticized the Aristotelian school, focusing more on the critique of its metaphysics and cosmology, while accepting mathematics, logic and experimentation.

The paper also shows that al-Ghazali presents a model of an intellectual independence, a conscious acculturation, which takes a critical stance and accepts what he sees true and rejects what he sees false, without feeling inferior towards the other.

Keywords: al-Ghazali, Critical trend; Aristotelianism; Metaphysic; Cosmology; Logic; Acculturation.

---

* دكتوراه في دراسات الحضارة والفلسفة، جامعة بوترا، ماليزيا، ٢٠٠٤م، أستاذ مشارك في برنامج مقارنة الأديان، كلية الدراسات الإسلامية، جامعة حمد بن خليفة، الدوحة، قطر. البريد الإلكتروني: bbenlahcene@hbku.edu.qa

تم تسلم البحث بتاريخ ٢٠١٧/٢/٨م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٨/٣/١٧م.

مقدمة:

عاش الإمام الغزالي عصراً زاخراً بالتيارات الفكرية والسياسية المتلاطمة، وشارك في مجالات فكرية واسعة تكاد تَنْظِم التراث الإنساني لعصره، وخاض تجارب روحية وعقلية عميقة تركت أثرها في حياته وفكره. وتأسيساً على ذلك، فقد اضطربت كلمة العلماء والباحثين في عصره حتى اليوم، أو تفاوتت على الأقل، في التقدير العام له ولأثره، وفي بيان طابعه العام وسماته المميزة، وفي تحديد مجال إبداعه أو عنايته المتخصصة؛ أفقيهٌ هو، أم متكلم، أم صوفي، أم فيلسوف؟ أعدوٌّ هو للفكر العقلي بحيث يناصر التقليد والاتِّباع، أم مفكر عقلي يثق بمقاييس العقل، ويجاري العقلانيين، ويأخذ عنهم؟ أهو مفكر نظري فقط، أم مُعلِّم وداعية ومصلح اجتماعي أيضاً؟ لقد حار في ذلك بعض تلاميذه المقربين، وكثير من دارسيه القدامى والمحدثين، وهذا أمر طبيعي ولا شكّ.

ولهذا ساد في أوساط أغلب الباحثين العرب أن الغزالي كان مِعْوَل هدم للفلسفة؛ وهو ما جعلهم يخرجونه من دائرة الفلاسفة، ويُحمِّلونه مسؤولية انهيار الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، ويَعْزون إليه سبب التراجع الحضاري الذي شهدته الأُمَّة الإسلامية.

لقد سادت هذه النظرة السطحية التي تعتمد على قراءات تجزيئية اختزالية لأفكار الغزالي، ولم تضعه في سياق المثاقفة التي شهدتها حضارتنا الإسلامية مع علوم الأوائل، والموروث الحضاري السابق للإسلام، ولم تنظر إليه بوصفه أحد أعلام الفكر الإسلامي الذين مارسوا نوعاً من المثاقفة الفلسفية مع التراث اليوناني.

وممّا لا شكّ فيه أن الغزالي تناول بالنقد أفكار الفلاسفة السابقين، ولا سيما أتباع المدرسة المشّائيّة، ورفض التقليد بمختلف صوره، وأفسح المجال للعقل، مُؤكِّداً دوره في كل شؤون الفكر، وعاب على بعض الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة تعويلهم على التقليد، وإهمالهم العقل وإعمال النقد والتمحيص، وأسَّس للشكّ المنهجي، وانتقد ميتافيزيقا الفلاسفة، من دون رفض الرياضيات والمنطق والطبيعيات والتجريبيات؛ وذلك أن الميتافيزيقا لا تعدو أن تكون تخمينات غير برهانية، وغير مُؤسَّسة على أيِّ مقدمات يقينية.

وليس هدفنا في هذا البحث هو الدفاع عن الغزالي من منتقديه أو نقد مُمجِّديه، وإنما إبراز دوره في ترسيخ الاتجاه النقدي للفلسفة المشّائيّة في الفكر الإسلامي، وبخاصة نقده للإلهيات المشّائيّة، وقبوله للرياضيات والمنطق.

ولذلك، يتناول البحث مسألة دخول الفلسفة اليونانية حقل المعرفة الإسلامية، ثم النظر في مكانة الغزالي وأهمية دراسة منتجه الفكري، ثم تحليل عمله النقدي المتعلق بالمشّائيّة اليونانية في الفكر الإسلامي، محاولاً بذلك مناقشة دعوى قضاء الغزالي على الفلسفة وإبطالها، وبيان أهمية الجهد النقدي الذي قام به، وموقفه من الموروث الفلسفي اليوناني في نسخته المشّائيّة مُمثَّلةً في المشّائيّة الإسلامية، وكيف صنَّف هذه الموسوعة الفلسفية إلى أقسام بحيث رفض بعضها، وقبل أُخرى، وعَدَّ بعضاً آخرَ لا يحتاج ردّاً أو قبولاً.

ولعل هذا يُمثِّل أحد أهداف هذا البحث من النظر في رائق نقد الفكر الإسلامي للفكر الوافد، وكيفية التعامل معه؛ مستخلصين من ذلك عبرةً نتمثلها في التعامل مع الموروث الوافد علينا في هذا العصر.

أولاً: دخول الفلسفة حقل المعرفة الإسلامية

تُعَدُّ الفلسفة أُمَّ العلوم، وأُولى المعارف التي وصلت إلى المجال المعرفي الإسلامي عن طريق عمليات الترجمة التي تَولّاها المترجمون الأوائل في الحضارة الإسلامية. ولـمّا كانت الفلسفة مُزوَّدة بآليات المنطق وأشكاله الاستدلالية، فقد عَدَّها بعض مُتلقّيها في المجال الإسلامي أشبه بقوانين الفكر، وبدهيات البرهان الأساسية، في حين رأى آخرون أنها غير مستساغة، فلم يتقبَّلوها –وكذا المنطق– بقبول حَسَن، بدعوى أن طريقها نظري، وأنه يختلف اختلافاً كلياً عن روح الأبحاث الإسلامية ذات المنحى التجريبي،[1] وأن الفلسفة

[1] النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، القاهرة: دار المعارف، ط٤، ١٩٧٨م، ص١١٤، ٢٧٤.

اليونانية إنما صدرت في نشأتها عن روح دينية مخالفة لرؤيتهم الدينية الإسلامية، وأن ميتافيزيقاهم مخالف في جوهره لميتافيزيقا اليونان.[٢]

والحقيقة أن طيف الفلسفة والمنطق قد امتد ليشمل مختلف العلوم، مُركِّزاً على منهج المحاججة والجدل والمغالطة، ولم يفلت من تأثيرهما سلباً أو إيجاباً، حتى إنه طال العلوم الإسلامية الأصيلة، ولا سيما علم أصول الفقه[٣] الذي يُفترَض أن يكون بعيداً عن المؤثرات الخارجية. وعلى هذا، اشتُهِرت مذاهب اليونان وأحكامهم في المجال العربي عن طريق الفلسفة والمنطق، واختلط الفكر الهيليني بالفكر الإسلامي، وكثرت كتب المنطق، مثل: كتب البرهان، والخطابة، والشعر، والجدل، والسفسطة.

ولمّا كانت هذه الكتب تحمل في جوهرها روح حضارة اليونان وعلمهم وفلسفتهم، فقد ثار نقاش حاد في الوسط المعرفي الإسلامي عن هذا الوافد الجديد، وعن صلاحيته، وإمكانية دمجه في المجال الإسلامي من خلال عمليات تداخلية مثمرة؛ ما خلَّف آراءً متضاربةً عن وجود الفلسفة والمنطق، إلى جانب المعارف الإسلامية الأصيلة، حتى عُدَّ المنطق والفلسفة اليونانيان فتنة حقيقية بين علماء الإسلام.[٤]

وتجدر الإشارة إلى أن عملية نقل التراث الفلسفي اليوناني إلى المجال المعرفي الإسلامي قد اكتسبت وتيرة متسارعة في العصر العباسي؛ وذلك أنها تحوَّلت من إطار العمل الفردي الضيِّق إلى إطار العمل المتخصص الذي تبنَّته الدولة نفسها. وكانت حركة النقل هذه مفتاح التمازج الثقافي الحضاري العميق بين الفكرين اليوناني والإسلامي.[٥]

وفي هذا السياق، فإن دخول الفكر الفلسفي اليوناني إلى المجال الإسلامي أحدث توترات داخل هذا المجال؛ إذ تكوَّن وضع فكري -نتيجة هذا النقل- في المجال المعرفي

---

[٢] النشار، علي سامي. **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، القاهرة: دار المعارف، ط٥، ١٩٧١م، ج١، ص١٠٦-١٢٢.

[٣] ابن حزم، أبو محمد علي. **التقريب لحد المنطق**، تحقيق: أحمد المزيدي، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص١٢.

[٤] همام، محمد. **أثر الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية**. انظر الموقع الإلكتروني لشبكة الفكر المعاصر:
- http://fikrweb.net/news48.html

[٥] المرجع السابق.

الإسلامي؛ ظاهره التمازج بين فكرين، وباطنه ومستقبله الاصطدام بين مرجعيتين مختلفتين.[٦] وقد ابتدأ النقاش النظري حول كيفية التعامل مع هذا الوافد الجديد، ولا سيما ما يخص العلوم الإسلامية ذات الأصول المنهجية والنظرية المشابهة للتفكير الفلسفي، مثل علم الكلام الذي هو بحث فلسفي في جوهره، لكنه لاهوتي بحسب تصنيف الفلسفة اليونانية، وكذا حال علم الأصول الذي يُعَدُّ بحثاً معرفياً منهجياً في تفسير النصوص.[٧]

ثم إن الفلسفة اليونانية وصلت العرب ممتزجةً، شاملةً معارف أُخرى، مثل: الآداب، والمنطق، والرياضيات، والطبيعيات؛[٨] فكان طبيعياً أن يمتد إشعاعها إلى قطاعات معرفية كثيرة، ولم تكن فتنتها في مفاهيمها فقط، وإنما في رسالتها ومقاصدها. فعن طريق الفلسفة انطلقت الروح اليونانية تغشى العالم –ومنه العالم الإسلامي– وهي مسكونة بقداسة النظر والتأمل، في مجتمع يضم السادة والعبيد، ويعتقد بوثنية مطلقة، وتتمثَّل مفاهيمه في قِدَم المادة، وإله باهت أو غير موجود، ومادة قديمة، وانعدام النظرة في الخلق؛ إذ لا توجد سوى الهيولى (صورة الإله الباهتة)، سواء كانت عنصراً، أو مثالاً للخير، أو محركاً لغير المتحرك، والنظرة التشاؤمية التي تشيع في التراجيديا اليونانية، وعبادة الجنس والنوع.

وعلى هذا الأساس، فقد ارتفع البنيان الفلسفي اليوناني، الذي أريد له التدويل في العالم، وكان حظ العالم الإسلامي من هذا النموذج منقولاً ضخماً، وتراثاً مختلطاً من التصورات والمفاهيم والمعارف؛ فاصطدم المسلمون بنزعة الشكّ عند السفسطائيين، ومقولات نسبية المعرفة، وعرفوا حوارات سقراط الإيجابية، وكذا مُثُل أفلاطون ورغبته في

[٦] المرجع السابق.

[٧] عبد الرازق، مصطفى. **تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت، ص٢٧. انظر:
– النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج١، ص٤٥.

[٨] قد يقول قائل: "إن واقع الحال يؤكِّد أن العرب لم يترجموا شيئاً يُذكَر، أو أعمالاً أدبيةً كاملةً، وإنما ترجموا شذرات أدبية محددة." والمقصود هنا أن المدوَّنات الفلسفية نفسها لم تكن مفصولة عن بقية الأنواع، ولم تكد تخرج بقية العلوم من دائرة الفلسفة إلا بعد نشأة المنهج التجريبي على أيدي علماء المسلمين، الذين مهَّدوا لخروج العلوم شيئاً فشيئاً من عباءة الفلسفة، والاستقلال عنها؛ بدءاً بالفلك، ومروراً بمجالات أُخرى، وانتهاءً بتطور المنهج التجريبي الحديث واستقلال العلوم.

العودة إلى روح الحضارة اليونانية؛ فقد تردَّد بين الكم والكيف، وجمع بين الجدل الصاعد والجدل النازل، وفتح الطريق أمام أرسطو. وفيما بعدُ انتقل مفهوم "العقل/ الجوهر" إلى المجال المعرفي الإسلامي.[٩]

إذن، فنحن أمام معارف أجنبية دخيلة اصطدمت بمنهج موجود في الداخل (أي في البيئة المعرفية الإسلامية)؛ ما جعل التفاعل والتداخل مع هذا العالم الخارجي متفاوتاً.[١٠] فما إن تُرجِمت الفلسفة اليونانية -مع غيرها من علوم اليونان- وأصبحت في حوزة المسلمين، حتى اختلف علماء المسلمين في موقفهم منها؛[١١] فمنهم مَن اتَّخذ موقف الرفض والمعارضة، ونظر إليها بوصفها باباً إلى الضلال والفساد. ومنهم مَن وقف موقفاً وسطاً يقوم على النقد والتمحيص، فيأخذ منها ما يراه حقّاً، ويرفض ما يراه باطلاً، ولعل هذا هو موقف المعتزلة وكثير من الأشاعرة؛ فقد اعترض عليها أئمة المعتزلة من أمثال: العلّاف، والنظّام، والكعبي، والنوبختي، وكذا علماء الأشعرية من أمثال: الباقلاني، والجويني، والبغدادي، والشهرستاني.[١٢] ومنهم مَن نظر إليها نظرة إعجاب وتقدير، فعكف على دراستها، وحاول محاكاتها، والتأليف على نمطها، وهذا هو موقف الفارابي وابن سينا ومَن جاء بعدهما.[١٣]

ولعل ممن توسَّط في الموقف، وعمل على نقد المنتج الفلسفي المشائي وتمحيصه، الغزالي الذي ميَّز موضوعات الفلسفة بعضها من بعض، كما سيأتي نقاش ذلك في فقرات البحث المقبلة عند بيان نقده التفصيلي لموضوعات الفلسفة ومجالاتها.

غير أن ما يمكن تأكيده هو أن هذا المد الفلسفي لم يكن يتحرك داخل حضارة سحرية، وإنما وجد نفسه في مواجهة حضارة متكاملة تسندها روح علمية جديدة لم

[٩] النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص١٧.

[١٠] همام، **أثر الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية**، مرجع سابق.

[١١] آل ياسين، جعفر. **المدخل إلى الفكر الفلسفي عند العرب**، بيروت: دار الأندلس، ط٣، ١٩٨٣م، ص٣٠.

[١٢] دي بور، ت. ج. **تاريخ الفلسفة في الإسلام**، ترجمة وتعليق: محمد عبد الهادي أبو ريدة، بيروت: دار النهضة العربية، د.ت، ص٢٦٠.

[١٣] عبد الغني، عبد المقصود. **في الفلسفة الإسلامية**، دمشق: دار الفكر، د.ت، ص٢٢-٢٣.

يعرفها اليونان قبلاً؛ روح في العلم والمنهج.[١٤] فإذا كانت الروح اليونانية تنطلق من رؤية وثنية، وتتبنّى –منهجياً– العقل في سياقه اليوناني، وتُمجِّد النظر التأملي والمنطق الصوري، فإن الروح الإسلامية تنطلق من رؤية توحيدية، وتتبنّى –منهجياً– العقل والعمل متعاضدينِ، بحيث يتوسل عندنا بالنظر إلى العمل، ولهذا كانت البذور الأُولى للمناهج العملية التجريبية من ثمرات الروح الإسلامية.

وعلى هذا، فقد تشكَّل موقف مُنفِّر من المباحث الفلسفية اليونانية داخل العلوم الإسلامية، لم يسمح بتداخلها على نحوٍ أكثر مع المعارف الإسلامية؛ وذلك أن الصفة المذهبية لهذه الفلسفة –بالرغم من الترجمات الرديئة لها– بقيت ملازمة لها. غير أن علماء الإسلام لم ينظروا إليها بوصفها منهجاً؛ أي أسلوباً للبحث، وطريقةً للنظر فحسب، بل إن المبشِّرين بها قدَّموها على أساس أنها تُمثِّل مصفوفةً من الحقائق، وبناءً كلياً من الأفكار المطلقة، وهو نتاج فتْح جبّار لعبقرية اليونان، ليس للعرب فيه سوى الترديد والترتيل والتقليد، لا النقد والزيادة والتجديد.[١٥]

وبهذا، فقد ترسَّخ تيار نقد الفلسفة اليونانية، وانتُقِد حملتها، ولا سيما من الفلاسفة المشّائين. ولم يكن هذا الاصطدام بين الوافد والأصيل ناجماً عن انغلاقٍ في الأخير، أو تزمُّتٍ مذهبي، أو ضيقٍ في الأفق،[١٦] أو اختلافٍ في تصور طريق المعرفة، وإنما مردُّه الاختلاف في مصدر كل طريق منهما، ومناهجه في البحث والنظر؛ فالمنهج الإسلامي يقوم على الاستقراء والتجريب، ويخالف منهج البرهان والتأمل والقياس الذي تقوم عليه الفلسفة اليونانية الوافدة. فكانت مؤلَّفات شُرّاح أرسطو –في نظر علماء المسلمين– امتداداً للروح الهيلينية في العلوم الإسلامية؛[١٧] ما جعلهم ينظرون إلى هؤلاء الشُّرّاح بوصفهم جسماً غريباً ينخر في قلب الحضارة الإسلامية، فعاشوا حياتهم على أساس أنهم

[١٤] النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢٦٠.

[١٥] همام، **أثر الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية**، مرجع سابق.

[١٦] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج١، ص٤٤.

[١٧] النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي**، مرجع سابق، ص٢٧٥.

متفلسفة يونان في وسط غريب لا يمتّون إليه بصلة،[١٨] وبخاصة أنهم لم يمتلكوا الآليات التداولية للعيش المنسجم داخل مجال الأُمَّة. بل إن الفلاسفة المسلمين الذين تبنّوا الفلسفة اليونانية قديماً وقعوا في تقليد المنقول الفلسفي اليوناني، فنُسِب عملهم إلى التكرار والاجترار، بل إلى السلخ والنسخ.[١٩]

ولهذا السبب فشلت عمليات التداخل بين العلوم الإسلامية والفلسفة اليونانية، إلا من عمليات الإسقاط المجحفة، أو التوظيف المتعسف للمناهج والمفاهيم والنظريات؛ ما أنتج فكراً هجيناً فيه من كثرة التقليد وانعدام الاتساق ما حوَّله إلى نصوص نشاز لا أصل لها ولا قرار؛ ما قوَّى نزوع علماء الإسلام إلى مقاومة هذا الغلو في إدخال الفلسفة في العلوم الإسلامية.[٢٠]

ثانياً: إغراء الفلسفة اليونانية وهامشية نقد المشّائين الإسلاميين لها

أَسَرَ بريق الفلسفة اليونانية الفلاسفة المسلمين، وبلغ مداه إلى الحد الذي اعتقدوا معه بالعصمة المطلقة لهذه الفلسفة،[٢١] وبخاصة المشاؤون المسلمون (مثل: الفارابي، وابن سينا) الذين نظروا إلى التراث الفلسفي بوصفه نتاج العبقريتين الخالدتين: العبقرية الأفلاطونية، والعبقرية الأرسطية. غير أن تاريخ الفكر الفلسفي يُظهِر أيضاً أن هذه الفلسفة لم تكن خالصة النسب إلى أفلاطون وأرسطو، وإنما كانت تضم عناصر الفلسفة اليونانية الأُخرى، ونزعات صوفية غنوصية، واتجاهات دينية من يهودية إلى مسيحية، ولا سيما أن إغراء الفلسفة اليونانية قد بلغ مداه عند فلاسفة المشّائيّة الإسلامية حتى اعتقدوا بالعصمة المطلقة لهذه الفلسفة.[٢٢]

---

[١٨] النشار، **نشأة الفكر الفلسفي في الإسلام**، مرجع سابق، ج١، ص٣٠.

[١٩] عبد الرحمن، طه. "اليقظة الفلسفية المغربية ودرء آفة التقليد"، **مجلة مدارات فلسفية**، عدد١. انظر الموقع الإلكتروني:

- http://philosophiemaroc.org/madarat_01/madarat01_07.htm

[٢٠] همام، **أثر الفلسفة والمنطق في العلوم الإسلامية**، مرجع سابق.

[٢١] الفارابي، أبو نصر. **الجمع بين رأيي الحكيمين**، تقديم وتعليق: ألبير نصري نادر، بيروت: دار المشرق، ط٢، ١٩٨٦م، ص٧٩-٨٠.

[٢٢] أبو زيد، محمد. "نقد أرسطو وأفلاطون في الفلسفة الإسلامية"، **الشرق الأوسط**، الأحد ٢٨ ذو القعدة ١٤٢٥هـ، ٩ يناير ٢٠٠٥م، عدد٩٥٣٩.

وبالرغم من استفادة الفكر الإسلامي من الفلسفة اليونانية بوصفها قوة ثقافية مؤثرة، فإن هيمنة منظور هذه الفلسفة على بعض مجالات الفكر الإسلامي أحدثت مشكلة كبيرة، من حيث تناول المسائل العقدية، ودرس القرآن الكريم؛ إذ إنه وقع تحت أَسْرِ عباءة الفكر اليوناني الذي يجنح للتأمل، ولا يحتفل بالعمل.

يقول إقبال: "إن الفلسفة اليونانية –على ما نعرف جميعاً– كانت قوة ثقافية عظيمة في تاريخ الإسلام، ولكن التدقيق في درس القرآن الكريم، وفي تمحيص مقالات المتكلمين على اختلاف مدارسهم التي نشأت ملهمة بالفكر اليوناني، يكشفان عن حقيقة بارزة هي أن الفلسفة اليونانية، مع أنها وسَّعت آفاق النظر العقلي عند مفكري الإسلام، غشَّت على أبصارهم في فهم القرآن."[٢٣]

صحيح أن عبارة إقبال هذه تبدو قاسية بتعميمها على الفكر الإسلامي واتهامه بتغشّي الفلسفة اليونانية إياه، بيد أن سياق كلامه كان مُنْصَبّاً على مفكري المسلمين الذين تبنّوا الفلسفة اليونانية، وأنتجوا من خلالها، وعَدَّ ما سمّاه البرهان في سياقه الفلسفي أرقى من مستويات الاستدلال الأُخرى؛ وذلك لاعتقاده أن الإدراك العقلي النظري هو إدراك برّاني قاصر، وأن المعرفة أوسع من قصرها على ذلك المستوى، واستبعاد المستويات الأُخرى الحسية والروحية.

ولعل موقف إقبال يفهم بوضوح من خلال تكملة نقده الفلسفة اليونانية مُمَثَّلةً في سقراط وأفلاطون وأرسطو، الذين اكتفوا بالتأمل، وازدروا العمل والإدراك الحسي. ولهذا يرى إقبال أن ذلك بعيد عن روح القرآن الكريم؛ إذ يقول: "وما أشد مخالفة هذا الروح لروح القرآن الذي يرى في النحل على ضآلة شأنه محلاً للوحي الإلهي، والذي يدعو القارئ دائماً إلى النظر في تصريف الرياح المتعاقب، وفي تعاقب الليل والنهار والسحب، والسماء ذات النجوم، والكواكب السابحة في فضاء لا يتناهى."[٢٤]

---

[٢٣] إقبال، محمد. **تجديد التفكير الديني**، ترجمة: عباس محمود، القاهرة: دار الهداية، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ص١٠.

[٢٤] المرجع السابق، ص١٠. لعل محمد إقبال يشير إلى قوله تعالى: ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى ٱلنَّحْلِ أَنِ ٱتَّخِذِى مِنَ ٱلْجِبَالِ بُيُوتًا وَمِنَ ٱلشَّجَرِ وَمِمَّا يَعْرِشُونَ ﴿٦٨﴾ ثُمَّ كُلِى مِن كُلِّ ٱلثَّمَرَٰتِ فَٱسْلُكِى سُبُلَ رَبِّكِ ذُلُلًا يَخْرُجُ مِنۢ بُطُونِهَا شَرَابٌ مُّخْتَلِفٌ أَلْوَٰنُهُۥ فِيهِ شِفَآءٌ لِّلنَّاسِ إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَةً لِّقَوْمٍ

فإقبال يرى أن النسق الفلسفي اليوناني الذي يزدري الحواس والعمل، ويحتفل بالتأمل، هو نسق وروح بعيدة عن روح القرآن التي تحتفل بالعمل، وتقرنه بالنظر، وتحتفل أيضاً بالحس والحواس، وتمنُّ على الإنسان بأن الله زوَّده بها. ويؤكِّد إقبال أن هذا الأمر قد فات على بعض المفكرين والعلماء المسلمين الأوائل ممن افتُتِنوا بالفلسفة اليونانية فأبعدتهم عن منطق القرآن.[٢٥]

وهذا ما يهبُّ إليه حسن الشافعي؛ إذ يرى أن "استناد هؤلاء الفلاسفة إلى المصادر الأجنبية ربما حرمهم أحياناً من الفهم السديد لبعض العناصر في الثقافة الإسلامية، أو عزلهم عن تيار الحياة الإسلامية العامة؛ إذ إن أحداً لا ينكر أن الحسن البصري والباقلاني والغزالي كانوا أكثر ارتباطاً بمجرى التاريخ العام في عصورهم، وباهتمامات المسلمين الحقيقية من حولهم، بالقياس إلى أمثال الكندي والفارابي ومسكويه."[٢٦]

ويضاف إلى ذلك أن الأفلاطونية وما شابهها من الفلسفات التي تأثَّر بها بعض المتصوفة وفلاسفة الإشراق كان لها أثر سلبي تَمثَّل في مآلها إلى الإفناء لا البقاء، وإغفال المادة، والدعوة إلى الفرار من الحياة لا تسخيرها. بل يرى إقبال أن من أسباب ترْك العمل والجهاد تَغلغُلَ فلسفة اليونان في الثقافة الإسلامية، وهي فلسفة تدعو إلى ترْك الدنيا، وإلى الخمول والتواكل.[٢٧]

لقد قضت بعض تيارات الفكر الإسلامي قرنين من الزمان لتستفيق، وتنتبه لمخالفة النظر الفلسفي اليوناني لروح القرآن.[٢٨] فدعوة القرآن إلى اعتبار التجربة والطبيعة والتاريخ

يَتَفَكَّرُونَ﴿٦٨﴾ (النحل: ٦٨-٦٩)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴿١٦٤﴾﴾ (البقرة: ١٦٤).

[٢٥] المرجع السابق، ص١١.

[٢٦] الشافعي، حسن. **التيار المشّائي في الفلسفة الإسلامية**، القاهرة: دار الثقافة العربية، ١٤١٨هـ/١٩٨٨م، ص٩.

[٢٧] إقبال، محمد. **الديوان الثاني: الأسرار والرموز (أسرار خودي ورموز بي خودي)**، ترجمة: عبد الوهاب عزام، ضمن الأعمال الكاملة لمحمد إقبال، إعداد: سيد عبد الماجد الغوري، دمشق-بيروت: دار ابن كثير، ط٣، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٨م، ج١، ص١٤٧-١٤٨، ١٢١.

[٢٨] المرجع السابق، ص١١.

مصادر للمعرفة، وإلى اعتبار عالم الحس والاستشهاد به؛ كل ذلك انتهى "بمفكري الإسلام إلى مناقضة الفكر اليوناني."[٢٩]

ولهذا فإن تحرُّر العقل الفلسفي الإسلامي من أَسْرِ العقل الفلسفي اليوناني هو ما أدى إلى نشأة منهج الملاحظة والتجربة؛ "فإن اليونان الذين اتجهت عنايتهم إلى النظري المجرد دون الواقع المحسوس، اتجه تأثيرهم على الأكثر إلى حجب أنظار المسلمين عن فهم القرآن، ووقف حائلاً بين المزاج العربي العملي وبين إثبات وجوده واستقلاله خلال قرنين من الزمان على الأقل."[٣٠]

ويُعْزى سبب هذا الإخفاق إلى أن روح القرآن تتجلّى فيها الروح الواقعية، في حين امتازت الفلسفة اليونانية بالتفكير النظري المجرد، وإغفال الواقع المحسوس، وهو ما أدى إلى ثورة على الفلسفة اليونانية، كما فعل التفكير الفلسفي للأشاعرة، والنظّام، والغزالي، وابن تيمية، والرازي، وابن حزم، والبيروني، وغيرهم.[٣١]

ولعل سياق كلام إقبال يتجه إلى مَن تأثَّر بالفلسفة اليونانية، وفُتِن بها. فالفلسفة اليونانية لم تُغَشِّ على أبصار كل مفكري الإسلام في فهم القرآن؛ فمنهم مَن تحصَّنوا بذاتيةٍ فكرية إسلامية تنطلق من القرآن الكريم الذي تدعو آياته إلى التدبر، واتخاذ التجربة، والتعويل على الحواس في بناء المعرفة، فنفضوا عن أنفسهم أدران الأفلاطونية والصورية الأرسطية اليونانية.

غير أن هذا النقد الذي توجَّه به إقبال إلى الفلسفة اليونانية وما أحدثته بدخولها حقل المعرفة الإسلامية، سبقه موقف كثيرٍ من معارضي الفلسفة اليونانية في تراثنا، الذي يمكن تسميته الاتجاه النقدي في الفلسفة الإسلامية، وهو خط فلسفي آخر في التراث الفكري الإسلامي كان له موقف معارض للنسق الفلسفي اليوناني، وإن عمل على تقريب بعض مباحثه.

---

[٢٩] إقبال، **تجديد التفكير الديني**، مرجع سابق، ص١٥٢.

[٣٠] المرجع السابق، ص١٥٦.

[٣١] المرجع السابق، ص١٥٢-١٥٣.

وقد بدأ هذا الخط مع المعتزلة الذين كانت لهم وقفات نقدية لا يمكن تجاهلها إزاء بعض المفاهيم، ولا سيما إبراهيم النظّام[٣٢] الذي كتب ردّاً على أنبادوقليس وأرسطو، وكان لمتكلمي الأشاعرة أيضاً صولات وجولات في هذا الصدد.

وبالرغم من القيمة النقدية لكل هذه الصولات، فإنها تتوَّجت بالحملة النقدية المنظَّمة التي شنَّها حُجَّة الإسلام أبو حامد الغزالي على الفلسفة المشّائيّة والفلاسفة المشّائين في نهاية القرن الخامس الهجري؛ لذا عَدَّ بعض المؤرخين الإمام الغزالي المُمثِّل الحقيقي لموقف النقد والخط النقدي في الفلسفة الإسلامية، ورأوا أن المحاولات التي سبقته لم تكن تستند إلى أصول إبستمولوجية مؤسسة، أو لم تقم على دراسة عميقة.[٣٣]

ثالثاً: الاتجاه النقدي عند الغزالي

١. التعريف بالإمام الغزالي:

يُعَدُّ حُجَّة الإسلام أبو حامد الغزالي أحد أعظم أعلام الفكر العربي الإسلامي، وواحداً من أئمة البحث والنظر في علوم الدنيا والدين، وقد عَدَّهُ كثير من مؤرخي الفلسفة والأدب إحدى نوادر الدهر نبوغاً ونوراً؛ إذ جمع في بحثه بين درس الفيلسوف ليقف على كُنْه فلسفته، والمتكلم ليجتهد في الاطِّلاع على غاية كلامه ومجادلته، والصوفي ليحرص على العثور على سر صفوته.[٣٤]

ولحُجَّة الإسلام جوانب متعددة متضافرة رفعت اسمه إلى أوج الشهرة في مختلف العصور؛ فهو أصولي فقيه متكلم أشعري بارز، وهو فيلسوف متفرِّد في أسلوبه وإن

---

[٣٢] أبو ريدة، محمد عبد الهادي. **إبراهيم بن سيار النظّام وآراؤه الكلامية والفلسفية**، القاهرة: لجنة التأليف والترجمة والنشر، د.ت، ص٥٤-٦٠، ٦٥-٧٠. انظر:
- سالم، محمد عزيز نظمي. **إبراهيم بن سيار النظّام والفكر النقدي في الإسلام**، الإسكندرية: مؤسسة شباب الجامعة، د.ت، ص٢٢-٣٧.

[٣٣] أبو زيد، **نقد أرسطو وأفلاطون في الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق.

[٣٤] جمعة، محمد لطفي. **تاريخ فلاسفة الإسلام في المشرق والمغرب**، الدوحة: المركز العربي للأبحاث ودراسة السياسات، ط٢، ٢٠١٥م، ص١٤٣-١٤٥.

ناهض الفلسفة المشّائيّة، وحاول تقويض بنيان الفلاسفة، وهو صوفي مُرَبٍّ مُعلِّم عالج شؤون النفس والتربية والتعليم، ومارسهما.[٣٥]

وكان الغزالي صاحب عقلية متوقدة متمردة فكرياً على كل التيارات الفكرية التي سادت آنذاك، وقد اتخذ في نقدها جميعاً منهجاً مغايراً لمناهج عصره، هو الشكّ المنهجي الذي يُمثِّل نفس منهج أبي الفلسفة الحديثة ديكارت الذي اتخذه بعد الغزالي بأكثر من خمسة قرون.[٣٦]

وقد احتفى باحثون غربيون كثيرون بفكر الغزالي، ودرسوه من جوانب عدَّة، وقدَّروه حق قدره بوصفه مفكراً أحاط بكلٍّ من الفكر الديني والفكر الفلسفي. غير أن بعض الباحثين العرب كان لهم رأي آخر؛ إذ أخرجوا الغزالي من دائرة الفلاسفة، وحمَّلوه مسؤولية انهيار الفكر الفلسفي في العالم الإسلامي، واتهموه بأنه سبب التراجع الحضاري الذي شهدته الأُمَّة الإسلامية، ولا تزال تعيشه حتى اليوم.[٣٧]

والحقيقة أن هذه نظرة سطحية اختزالية لأفكار الغزالي؛ لأن الناظر في مؤلَّفاته يجد أنه يُمثِّل شخصية تميَّزت "بالفكر المنهجي الدقيق، الملازم له في كل ما يكتب ويبحث فيه."[٣٨] ويتجلّى ذلك في أنه "يبدأ بتفتيت كل المسألة إلى أجزائها، أو كل الموضوع الواحد إلى جزئياته، ثم يضع تلك الأجزاء أو الجزئيات تحت مجهر السبر والتقسيم، ويُخضِعها جميعاً لاستقراء الاحتمالات العقلية كاملة."[٣٩] وبعد أن يسبرها ويُقسِّمها ويُخضِعها للاحتمالات، فإنه "ينقد تلك الاحتمالات... ويكشف عمّا قد يكون في تضاعيف كلٍّ منها من الزغل ومظاهر البطلان؛ إلى أن يوصله منهج السبر العقلي،

---

[٣٥] اليافي، عبد الكريم. "الإمام أبو حامد الغزالي ومكانته"، **مجلة التراث العربي**، عدد٢٢، جمادى الأولى ١٤٠٦هـ/ كانون الثاني ١٩٨٦م، السنة السادسة، ص٨.

[٣٦] زقزوق، محمود حمدي. "التيار النقدي في الفلسفة الإسلامية"، **جريدة الأهرام**، ٢٠٠٩/١/٢٨م.

[٣٧] المرجع السابق.

[٣٨] البوطي، محمد سعيد رمضان. "الإمام الغزالي ذو فكر منهجي فذ واختصاصات علمية شتى"، **مجلة التراث العربي**، عدد٢٢، جمادى الأولى ١٤٠٦هـ/ كانون الثاني ١٩٨٦م، السنة السادسة، ص٦٩.

[٣٩] المرجع السابق، ص٦٩.

وطريقة الطرح والإسقاط، إلى مكمن الحق ومنبعه بين تلك الفرضيات والاحتمالات كلها."[٤٠]

وبالرغم من أن الغزالي لم يكن أوَّل مَن نقد الفلسفة اليونانية في الفكر الإسلامي، فإن بعض المؤرخين يرون أنه مؤسِّس التيار النقدي في الفلسفة الإسلامية،[٤١] بل إن بعضهم يَعُدّونه المُمثِّل الحقيقي لمعارضة المشّائيّة، ويرون أن المحاولات التي سبقته لم تكن تستند إلى أصول عامة، أو لم تقم على دراسة عميقة.[٤٢] ولعل الإمام أبا حامد الغزالي هو الوحيد من فلاسفة المسلمين الذي انتهج أسلوباً فلسفياً مميزاً مستقلاً عن أسلوب المدرسة اليونانية، مُفتتِحاً بذلك أسلوباً فلسفياً جديداً؛ لأنه لم يُقلِّد غيره ممن سبقوه، سواء في الفلسفة أو الكلام، فقد عمل على بناء نفسه وفكره، على أساس هدم كل الأبنية السابقة التي أنشأها فلاسفة المسلمين؛ وذلك أنهم وضعوا أسس فلسفتهم اعتماداً على الفلسفة الإغريقية.[٤٣]

٢. دراسة الغزالي الفلسفة سابقةٌ نقده الفلاسفة:

في سيرته العلمية "المنقذ من الضلال" يخبرنا الغزالي قصته مع العلوم المختلفة وحقول المعرفة المتباينة، ويخبرنا أيضاً أنه طلب الفلسفة بعد تضلُّعه من العلوم الشرعية والتأليف فيها، وأن العلم الذي تضلَّع منه قبل دخول الفلسفة هو علم الكلام.

ولـمّا لم يجد في كتب المتكلمين ما يساعده على الرد على الفلاسفة، فقد رأى أنه من الفضل الاطِّلاع على الفلسفة، والتضلُّع منها قبل نقدها؛ إذ يقول في ذلك: "ولم يكن في كتب المتكلمين من كلامهم، حيث اشتغلوا بالرد عليهم، إلا كلمات معقدة مبددة، ظاهرة التناقض والفساد، لا يظن الاغترار بها بعاقل عامي، فضلاً عمن يدَّعي دقائق العلوم. فعلمت أن رد المذهب قبل فهمه والاطِّلاع على كُنْهه رمي في عماية،

[٤٠] المرجع السابق، ص٦٩.

[٤١] زقزوق، **التيار النقدي في الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق.

[٤٢] أبو زيد، **نقد أرسطو وأفلاطون في الفلسفة الإسلامية**، مرجع سابق.

[٤٣] الطويل، يوسف العاصي. **النزعة النقدية في فلسفة أبي حامد الغزالي**، بيروت: مكتبة حسن العصرية، ط١، ١٤٣٦هـ/٢٠١٦م، ص٤٣.

فشمَّرت عن ساق الجد."[٤٤] فهذا النص يدلنا على أن الغزالي أراد أن يحاكم الفلسفة وينقدها نقداً معرفياً بعد الاطِّلاع عليها، لا قبل ذلك، من دون الاعتماد على حكم المتكلمين عليها؛ إذ لم يكن مقتنعاً بما نقله المتكلمون عنها، لأن غالب ردودهم جدلية، فاختار الوقوف بنفسه على موضوعاتها، ومناهجها، وقضاياها، وإشكالاتها.

وفي ذلك يقول: "ثم إني ابتدأت، بعد الفراغ من علم الكلام، بعلم الفلسفة، وعلمت يقيناً أنه لا يقف على فساد نوع من العلوم، مَن لا يقف على منتهى ذلك العلم، حتى يساوي أعلمهم في أصل ذلك العلم، ثم يزيد عليه، ويجاوز درجته، فيطَّلع على ما لم يطَّلع عليه صاحب العلم من غور وغائلة، وإذا ذاك يمكن أن يكون ما يدَّعيه من فساده حقّاً."[٤٥]

وهذا السعي للوقوف على منتهى الفلسفة وغايتها تطلَّب من الغزالي المطالعة والمدارسة لكتب الفلاسفة، ثم المراجعة وتقليب النظر فيها. وقد بذل جهده في مطالعة هذه الكتب ومدارستها خلال أوقات فراغه من الكتابة والتدريس في العلوم الشرعية، في أقل من سنتين، حتى وقف على منتهى علومهم،[٤٦] وهو في ذلك مواظب على تقليب الرأي فيها، أو كما يقول: "ثم لم أزل أواظب على التفكر فيه بعد فهمه... أعاوده، وأردده، وأتفقد غوائله وأغواره، حتى اطَّلعت على ما فيه من خداع وتلبيس، وتحقيق وتخييل، اطِّلاعاً لم أشكَّ فيه."[٤٧]

وقد انتهى به ذلك إلى أن في الفلسفة من حيث مضامينها "ما يُذَم منها، وما لا يُذَم. وما يُكفَّر قائله، وما لا يُكفَّر. وما يبدع فيه، وما لا يبدع."[٤٨] وأن الفلاسفة "على كثرة فِرقهم واختلاف مذاهبهم... ثلاثة أقسام: الدهريون، والطبيعيون، والإلهيون."[٤٩]

---

[٤٤] الغزالي، أبو حامد. **المنقذ من الضلال**، تحقيق: سعد كريم الفقي، الإسكندرية: دار ابن خلدون، د.ت، ص١٥.

[٤٥] المرجع السابق، ص١٤.

[٤٦] المرجع السابق، ص١٥.

[٤٧] المرجع السابق، ص١٥.

[٤٨] محمود، عبد الحليم. **المنقذ من الضلال مع أبحاث أخرى في التصوف ودراسات عن الغزالي**، القاهرة: مطبعة حسان، د.ت، ص٣٤١.

[٤٩] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص١٤

ثم عمل على تصنيف هذه الأقسام، وعرضها، وتحليلها؛ فالدهريون هم الذين "جحدوا الصانع المدبِّر، العالِم القادر، وزعموا أن العالَم لم يزل موجوداً كذلك بنفسه بلا صانع، ولم يزل الحيوان من النطفة، والنطفة من الحيوان، كذلك كان، وكذلك يكون أبداً."[٥٠] وهؤلاء هم الزنادقة.

أمّا الطبيعيون فهم بالرغم من "الاعتراف بفاطر حكيم... إلا أن هؤلاء، لكثرة بحثهم عن الطبيعة... ذهبوا إلى أن النفس تموت ولا تعود، فجحدوا الآخرة، وأنكروا الجنة والنار، والحشر والنشر، والقيامة والحساب، فلم يبقَ عندهم للطاعة ثواب، ولا للمعصية عقاب، فانحلَّ عنهم اللجام، وانهمكوا في الشهوات انهماك الأنعام... وهؤلاء أيضاً زنادقة لأن أصل الإيمان هو الإيمان بالله واليوم الآخر. وهؤلاء جحدوا اليوم الآخر، وإن آمنوا بالله وصفاته."[٥١]

وأمّا الإلهيون فيُمثِّلهم سقراط، وأفلاطون، وأرسطاطاليس، "وهم بجملتهم ردوا على الصنفين الأولين من الدهرية والطبيعية، وأوردوا في الكشف عن فضائحهم ما أغنوا به غيرهم... إلا أنه استبقى أيضاً من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يُوفَّق للنزوع عنها."[٥٢]

ثم إن الغزالي استخلص عشرين مسألة ممّا ينبغي نقد الفلاسفة فيها، واستخلص ثلاثاً من تلك المسائل العشرين عَدَّها موجبة للكفر، هي: القول بقِدَم العالَم، والقول بأن الله لا يعلم إلا الكليات ولا يعلم الجزئيات، وإنكار بعث الأجساد. أمّا البقية (أي المسائل السبعة عشرة) فعَدَّها موجبة للتبديع لا للتكفير.

والناظر في هذه المسائل وتعامُل الغزالي معها، يرى أنه أحصى المباحث والقضايا الفلسفية المشهورة المتداولة في الدرس الفلسفي في زمانه، وصنَّفها، واستخلص منها المسائل التي رآها مخالفة للرؤية الإسلامية التوحيدية، وعَدَّها مدار الخلاف بين المُعتقِد بالإسلام، والمُتبنّي للميتافيزيقا المشّائيّة اليونانية.

---

[٥٠] المرجع السابق، ص١٤.

[٥١] المرجع السابق، ص١٥.

[٥٢] المرجع السابق، ص١٥.

والحقيقة أن الغزالي في تقسيمه أصناف الفلسفة، وأقسام الفلاسفة، قد أبان عن مقدرة منهجية تحليلية، وحس نقدي جريء، في مقاربته للفكر الفلسفي اليوناني كما تَمثَّله الفلاسفة المسلمون في عصره (ولا سيما الفارابي، وابن سينا)؛ حيث تتبدّى قدرته التحليلية في تصنيف الفلاسفة.

وبعد أن انتهى الغزالي من دراسة الفلسفة، ومعرفة أقسامها، بدأ يتخذ موقفه النقدي، فقسَّم الاتجاهات الفلسفية في زمانه إلى ثلاثة أنواع، بناءً على المنتج الفلسفي المتعلق بالفلسفة بمعناها الخاص عنده، وهي: الفلسفة الأُولى، والإلهيات، والميتافيزيقا التي تتضمَّن البحث في الغيب والوجوديات.

وقد سبق القول إن الغزالي لم يُدرِج أقسام الفلسفة كلها ضمن المذموم، وإنما عَدَّ بعضها مقبولاً بحيث يمكن إدراجه في سياق حقول المعرفة الإسلامية؛ لذا أدرج علم المنطق في "المستصفى"[٥٣] ضمن العلوم المقبولة في حقل المعرفة الإسلامية، وعَدَّه معياراً للعلم،[٥٤] وقسطاساً مستقيماً؛[٥٥] لأنه يعصم الذهن من الوقوع في الخطأ، ويساعد على ترتيب الأدلة.

ورأى الغزالي أن ابن سينا والفارابي هما أفضل مَن نقل فلسفة أرسطو المشّائيّة؛ لذا توجَّه إلى فلسفتهما بالنقد والتقويم، ورأى أن "مجموع ما صحَّ عندنا من فلسفة أرسطاطاليس، بحسب نقل هذين الرجلين، ينحصر في ثلاثة أقسام: قسم يجب التكفير به، وقسم يجب التبديع به، وقسم لا يجب إنكاره أصلاً فلنفصله."[٥٦]

وعلى هذا، فقد توجَّه الغزالي بالنقد إلى المدرسة الفلسفية السائدة في زمانه، وهي المشّائيّة، التي اكتسبت شهرة واسعة بين المشتغلين بعلوم الأوائل في تراثنا الإسلامي؛ ما

[٥٣] "المستصفى في أصول الفقه" هو أول كتاب في أصول الفقه يدرج المنطق في مقدمات العلم الشرعي (أصول الفقه)، ويجعله شرطاً منهجياً يساعد على ضبط الصواب، وترتيب الأدلة. لتعرُّف المزيد عن مدارك العقول، ووجه تعلُّق أصول الفقه بالقواعد المنطقية، انظر:

– الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنورة: الجامعة الإسلامية، د.ت، ج١، ص٣٠ وما بعدها.

[٥٤] عنوان أحد كتب الغزالي هو: "معيار العلم في فن المنطق".

[٥٥] عنوان أحد كتب الغزالي هو: "القسطاس المستقيم".

[٥٦] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص١٥–١٦.

جعله يخصها بنقده، ولا سيما أن أهلها أوصلوها –وهي اشتغال عقلي– إلى درجة التقديس، ورفعوها إلى مستوى النص المقدس.

ولكن ما يظهر من اشتغال الغزالي بمناقشة الفلاسفة ورد فلسفتهم الإلهية في نسختها المشّائيّة، هو الابتداء ببسط الكلام في مذاهبهم وقضاياهم وعرضها قبل نقدها، وقد بلغ من حرصه على هذا المنهج أن ألَّف كتاباً في مقاصد الفلاسفة حين هَمَّ بتأليف كتاب في تهافتهم؛ إذ يقول: "ولنفهم الآن ما نورده على سبيل الحكاية مهملاً مرسلاً من غير بحث عن الصحيح والفاسد، حتى إذا فرغنا منه استأنفنا له جداً وتشميراً في كتاب مفرد نُسمّيه تهافت الفلاسفة."[٥٧]

٣. نقد الغزالي للفلاسفة المشّائين:

يُعَدُّ أبو حامد الغزالي في طليعة مفكري المسلمين الذين اتخذوا موقفاً ناقداً للفلسفة اليونانية في نسختها المشّائيّة خاصةً، وفي معناها الخاص (الإلهيات)، ويظهر ذلك في بعض مؤلَّفاته، مثل "مقاصد الفلاسفة" الذي تتبَّع فيه مسار الفلسفة المشّائيّة في المجال الإسلامي بعرضٍ دقيق لموضوعاتها، ورموزها، وقضاياها، وإشكالاتها، بصورة موضوعية، وحياد فلسفي قصد منه الغزالي أن يجعله مقدمة ضرورية للرد على الفلاسفة في كتابه الآخر "تهافت الفلاسفة".

ومن مراجعة "المنقذ من الضلال"، و"مقاصد الفلاسفة"، و"تهافت الفلاسفة"، نجد أن الغزالي درس الفلسفة في نيسابور وبغداد، وبرع فيها، وأحاط بإشكالاتها، وصنَّف فيها، ورد على آراء الفلاسفة. ولكن رده على آراء الفلاسفة التي رآها متعارضة مع العقيدة الإسلامية صراحةً، جعل بعض الباحثين يرون أنه قضى على الفلسفة، في حين رأى بعضهم أنه فيلسوف بمعناه الصحيح، كما هو واضح من دراسته الفلسفية والمنهجية في البحث عن الحقيقة، ونقده آراء الفلاسفة بمنهج فلسفي.[٥٨]

---

[٥٧] الطويل، **النزعة النقدية في فلسفة أبي حامد الغزالي**، مرجع سابق، ص٤١.

[٥٨] المهدلي، السيد محمد عقيل بن علي. **المنهج الفلسفي عند الغزالي وديكارت**، القاهرة: دار الحديث، ط٢، د.ت، ص٤٣.

فهذه المؤلَّفات التي شنَّ من خلالها الغزالي حملات نقدية على الفلسفة والفلاسفة المشّائين، وصلت ذروتها في تكفيره بعض مقولاتهم المتعلقة بالإلهيات.[٥٩] وبغضِّ النظر عن هذا الحكم العقدي الذي يتضمَّن رفض الغزالي مضامين القضايا المخالفة للثابت الإيماني المبرهن نقلاً وعقلاً، فإنه لم ينتقد الفلسفة، أو يعترض عليها –كما سيتبين– في ذاتها، ومن حيث هي بحث عقلي، وإنما انتقد آراء الفلاسفة ومضامين مقولاتهم المتعلقة بالإلهيات. وممّا يؤكِّد ذلك أن عنوان كتابه كان "تهافت الفلاسفة" لا "تهافت الفلسفة"، لكن الفهم الخطأ جاء من التلازم بين الفلسفة والفلاسفة، كما في التلازم بين الإسلام والمسلمين؛ فذكْر أحد اللفظين يشير في الذهن إلى اللفظ الملازم له. ولعل البحث الفلسفي نفسه يقتضي النقد والنقد المضاد، وهذا من خصائص الفلسفة والبحث الفلسفي، والغزالي قد فعل ذلك. وفي المقابل، فهو لا يقتضي ما أشاعه خصوم الفكر الإسلامي من المستشرقين وأتباعهم من أن الغزالي بنقده هذا قضى على البحث الفلسفي كما أسلفنا.

وهذا ما سنتبينه أكثر بتحليلنا النقد التفصيلي الذي قدَّمه الغزالي للفلاسفة ومباحث الإلهيات، وبخاصة الفلسفة المشّائيّة؛ إذ سيتضح لنا من عناصر النقد المعايير التي اتَّبعها الغزالي في نقده المشّائيّة.

أ. نقد الانبهار وعقدة النقص والتقليد للمشّائيّة:

إن أول معيار انطلق منه الغزالي في نقده للمشّائيّة هو كسره الانبهار النفسي، وعقدة النقص تجاه المنتج الفلسفي اليوناني، وبيان بطلان ترتيب "حالة استعلاء" المتفلسفة على الدين، التي مردُّها اعتقادهم أن الفلاسفة حكماء، وأنهم يُشكِّلون قدوة مثلى في كل جانب.

ففي سياق الحديث عن سبب تأليفه كتاب "تهافت الفلاسفة"، يؤكِّد الغزالي وقوع هؤلاء تحت تأثير الفلسفة اليونانية في صورة انبهار بليد، واستعلاء أجوف على الشعائر

[٥٩] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص١٠٤.

والوظائف الدينية، من دون الاستناد إلى أساس برهاني، والاكتفاء بالتقليد والوقوع في أَسْرِ النص الفلسفي المشائي من دون تمحيص.

إن الاستعلاء الأجوف على الالتزام بشعائر الإسلام بدعوى التميُّز، وأن الدين للعامة، يبدو أنه داء قديم، لا يقتصر في عصرنا فقط على المتفلسفة والمنبهرين بالمنقول الأجنبي، سواء أكان من علوم الأوائل، أم من أفكار الغرب الحديث والمعاصر.

وقد سجَّل الغزالي هذه الملحوظة على المتفلسفة المشّائين في زمانه؛ إذ قال: "أمّا بعدُ فإني رأيت طائفة يعتقدون في أنفسهم التميُّز عن الأتراب والنظراء، بمزيد الفطنة والذكاء، 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 رِبْقة الدين، بفنون من الظنون."[٦٠]

بيد أن هذا الاستعلاء على الشعائر الدينية والولاء للدين تقابله استكانة، وتقليد بليد، وانبهار أمام الوافد الأجنبي، ولهذا يرى الغزالي أن هؤلاء في موقفهم لا يصدرون عن بناء برهاني، وقناعات علمية موضوعية، وإنما "يتبعون فيها رهطاً يصدون عن سبيل الله، ويبغونها عوجاً، وهم بالآخرة هم كافرون، ولا مستند لكفرهم غير تقليد سماعي، ألفى كتقليد اليهود والنصارى. إذ جرى على غير دين الإسلام نشؤهم وأولادهم، وعليه درج آباؤهم وأجدادهم، لا عن بحث نظري، بل تقليد صادر عن التعثر بأذيال الشبه الصارفة عن صوب الصواب، والانخداع بالخيالات المزخرفة كلّاً مع السراب. كما اتفق لطوائف من النظّار في البحث عن العقائد والآراء من أهل البدع والأهواء."[٦١]

والمتأمل في النص يجد أن الغزالي يشير إلى دور التنشئة الاجتماعية في تربية الإنسان على مواقف يحسبها عقلية برهانية، وهي في جوهرها تقليد أجوف لا روح فيه. ولعل هذا أمر تمر به الأمم في مراحل تاريخية معينة، تحتاج منّا -بذلك- إلى جهد نقدي كبير لإخراج المقلدة للوافد الموروث من غيِّهم، وتنبيههم من غفلتهم، وتمكينهم من تمييز البرهاني من التلقيني.

---

[٦٠] الغزالي، أبو حامد. **تهافت الفلاسفة**، تحقيق: سليمان دنيا، القاهرة: دار المعارف، د.ت، ص٧٣.

[٦١] المرجع السابق، ص٧٣-٧٤.

ويؤكّد الغزالي أن الانبهار بالأسماء والأفكار وعدم التحقق من أفكارهم هو الذي يوقع الإنسان في مهلكةٍ، وفي التقليد البليد؛ وذلك أن مصدر المشكلة في المشّائيّة الإسلامية "سماعهم أسامي هائلة كسقراط وبقراط وأفلاطون وأرسطاطاليس وأمثالهم، وإطناب طوائف من متبعيهم وضلالهم في وصف عقولهم، وحسن أصولهم، ودقة علومهم الهندسية، والمنطقية، والطبيعية، والإلهية، واستبدادهم لفرط الذكاء والفطنة، باستخراج تلك الأمور الخفية."[٦٢]

ولا شكّ في أن هذا التصوير الانبهاري لعلوم الأوائل، وفلاسفة اليونان خاصةً، وأفلاطون وأرسطو على نحوٍ أخص، جعل الناس تنبهر بهم، وتأخذ عنهم كل شيء من دون تمحيص وتدقيق، ومن دون عرض على أصولنا المعرفية، وقواعدنا المنهجية التي أرساها الإسلام.

والحقيقة أن هذا الانبهار يُمثِّل عائقاً نفسياً أمام النقد، ودافعاً إلى الوقوع في أَسْرِ الأفكار الميتة أو المميتة،[٦٣] ويقود إلى تقليدهم حتى فيما هو غير سليم من الناحيتين المعرفية والمنهجية، فضلاً عن الناحية الدينية التي تستند إلى الوحي الأعلى (القرآن الكريم، والسُّنة الشريفة). وهذا ما أشار إليه الغزالي بقوله: "وحكايتهم عنهم أنهم مع رزانة عقلهم، وغزارة فضلهم، منكرون للشرائع والنحل، وجاحدون لتفاصيل الأديان والملل، ومعتقدون أنها نواميس مؤلفة، وحيل مزخرفة."[٦٤]

وهذا التقليد الموسوم بمغالطات العقلانية وإعمال العقل، الذي أشار إليه الغزالي، دفع المتفلسفة المشّائين إلى ازدراء الشرع، والتحلُّل من تكاليفه، والتبرُّم من شعائره، بدعوى أنها للعامة، وأن الكياسة والفطنة تقتضي الترفُّع عنه، وهذا ارتكاس يترفَّع عنه حتى العامة، بل الذين أوتوا نصيباً ممّا يدَّعونه من عقل. يقول الغزالي: "ظناً بأن إظهار

---

[٦٢] المرجع السابق، ص٧٤.

[٦٣] ابن نبي، مالك. **مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي**، ترجمة: بسام بركة وأحمد شعبو، إشراف وتقديم: عمر مسقاوي، بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٢م، فصل: "الأفكار الميتة والأفكار المميتة"، ص١٦٤-١٥٢.

[٦٤] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٧٤.

التكايس في النزوع عن تقليد الحق بالشروع في تقليد الباطل جمال وغفلة منهم، عن أن الانتقال إلى تقليد عن تقليد خرف وخبال. فأية رتبة في عالم الله سبحانه وتعالى أخس من رتبة مَن يتجمَّل بترك الحق، المعتقد تقليداً بالتسارع إلى قبول الباطل، تصديقاً دون أن يقبله خبراً وتحقيقاً."[٦٥]

ولذلك اتخذ الغزالي موقفاً نقدياً هدم به هذا الانبهار، وأسَّس لتشاقف علمي موضوعي يخرج من أَسْرِ الأسماء الفلسفية الكبيرة، ومن أَسْرِ المنظومة الفلسفية اليونانية المنقولة.

ب. تخصيص الإلهيات والطبيعيات المشّائيّة بالنقد:

بعد أن انتقد الغزالي وقوع المشّائين الإسلاميين في فخ الانبهار بالقول الفلسفي اليوناني عامةً، والأرسطي بوجه خاص، والإعجاب بشخصياتهم، فإنه عمد إلى تخصيص الإلهيات والطبيعيات المشّائيّة بالنقد.

وفيما يخص الأقسام الثلاثة التي أصدر الغزالي حكمه فيها -كما أسلفنا- فإن القسم الأول يتناقض مع أصول الدين شكلاً ومضموناً (أي لفظاً ومعنىً)، ويتضمَّن ثلاث قضايا هي: القول بقِدَم العالم، وإنكار بعث الأجساد، وإنكار علم الله بالجزئيات. وموقف الغزالي منه التكفير؛ وذلك أنه قسم يخرج بصاحبه من التصور الذي أسَّس له القرآن، وجاء به الإسلام. والمعتقد بهذا القسم يخرج من دائرة الإيمان. فهذا القسم يتعلق بالكسمولوجيا الإسلامية ونقدها الكسمولوجيا اليونانية القائمة على فكرة قِدَم العالم التي تقوم على فكرة الضرورة، وتقتضي نفي نظرية الخلق، ويتبعها القول بعدم علم الله بالجزئيات، ونفي البعث الجسماني. ولا شكّ في أن الكسمولوجيا اليونانية التي تقوم على هذه المقولات هي وليدة الميثولوجيا اليونانية التي تقوم على نفي فكرة الخلق، وتفسير الوجود عن طريق نظرية الفيض، التي تحمل في طياتها صعوبات لا تنتهي. فالغزالي كأنه أراد القول إن هذه الكسمولوجيا اليونانية تخالف في مقولاتها الأساسية نظرية الخلق

[٦٥] المرجع السابق، ص٧٤.

الإسلامية القائمة على فكرة الإرادة الإلهية، والخلق، وإنها تختلف في كلياتها وجزئياتها عن هذه الميثولوجيا اليونانية.

أمّا القسم الثاني فهو الذي يتناقض مع هذه الأصول شكلاً (أي لفظاً)، ويتضمَّن سبع عشرة قضية. وموقف الغزالي منه التبديع؛ أي إن القائل بمقولات هذا القسم أصابه تشوُّه يكاد يخرجه من التصور الإسلامي للوجود، غير أن تصوره لم ينهدم كلياً؛ لأنه لا يخالف الأصول وإن خالف الشكل.

ولهذا اشتغل الغزالي بنقض مقولات الإلهيات المشّائيّة "ردّاً على الفلاسفة القدماء، مُبيِّناً تهافت عقيدتهم، وتناقض كلمتهم، فيما يتعلق بالإلهيات، وكاشفاً عن غوائل مذهبهم، وعوراته التي هي على التحقيق مضاحك العقلاء، وعبرة عند الأذكياء. أعني: ما اختصوا به عن الجماهير والدهماء، من فنون العقائد والآراء."[٦٦] وهو ما يؤكِّده بقوله: "نحن لم نخض في هذا الكتاب خوض الممهدين، بل خوض الهادمين المعترضين، ولذلك سمّينا الكتاب تهافت الفلاسفة لا تمهيد الحق."[٦٧]

وهو بذلك يهدف إلى إظهار الفاقة المعرفية لخطاب المتفلسفة الإسلاميين الذين يتَّبعون أرسطو؛ إذ سعى الغزالي إلى إظهار عجزهم عن البرهان على دعاواهم، وأنها مجرد دعاوى لا براهين كما يدَّعون. يقول في ذلك: "المقصود تعجيزكم عن دعواكم معرفة حقائق الأمور بالبراهين القطعية، وتشكيكم في دعاويكم."[٦٨] إذ يوجد مَن يخالفهم فيما يذهبون إليه، ويُبطِل دعاواهم البرهانية، ولا سيما ما يتعلق بالأمور الغيبية الشرعية التي تُبْنى على مصدرية الوحي لا على تخيلات العقل، وما العقل فيها إلا متبع؛ لأنها تتجاوز قدرة العقل على إثباتها منفرداً، ولأن "في الناس مَن يذهب إلى أن حقائق الأمور الإلهية لا تُنال بنظر العقل، بل ليس في قوة البشر الاطِّلاع عليها."[٦٩]

---

[٦٦] المرجع السابق، ص٧٥.

[٦٧] المرجع السابق، ص١٨٠.

[٦٨] المرجع السابق، ص١٨٠-١٨١.

[٦٩] المرجع السابق، ص١٨١.

فدعوى برهانية الإلهيات المشّائيّة شيء لا يقبله عقل؛ لأن الفلاسفة أنفسهم مختلفون ومتنازعون فيه، وأساليبهم متباعدة عن بعضها بعضاً. يقول الغزالي: "ليعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل، فإن خطبهم طويل، ونزاعهم كثير، وآراؤهم منتشرة، وطرقهم متباعدة متدابرة."[٧٠]

ولم يكتفِ الغزالي بهذا النقد الذي وجَّهه إلى الفلاسفة؛ فقد نعت الآراء والأفكار التي تركها فلاسفة اليونان والإسلام بأنها مليئة بالتخبيط، والتخليط، والتشويش،[٧١] ورأى أن مذاهب الفلاسفة لا يقين فيها ولا ثبات؛ فهم يعتمدون فيها على الظن الذي تقوم عليه براهينهم في الإلهيات، ما جعلهم يختلفون بخصوصها. وفي ذلك يقول الغزالي: "لا تثبت ولا إتقان لمذهبهم عندهم، وأنهم يحكمون بظن وتخمين، من غير تحقيق ويقين، ويستدلون على صدق علومهم الإلهية بظهور العلوم الحسابية والمنطقية، ويستدرجون به ضعفاء العقول، ولو كانت علومهم الإلهية متقنة البراهين، نقية عن التخمين؛ كعلومهم الحسابية لما اختلفوا فيها كما لم يختلفوا في الحسابية."[٧٢] بل إن فلسفتهم فيها كثير من الخداع والتلبيس والتخييل.[٧٣]

ويقرر الغزالي أنه ممّا زاد الطين بِلَّةً تحريف ما تُرجِم عن فلاسفة اليونان، وبخاصة فلسفة أرسطو التي قلَّدها الفارابي وابن سينا، اللذانِ قلَّدا -على غرار غيرهم من فلاسفة المشّائيّة المسلمين- أرسطو في مفاسده وضلالاته. يقول في ذلك: "ثم المترجمون لكلام أرسطاطاليس لم ينفك كلامهم عن تحريف وتبديل محوج إلى تفسير وتأويل، حتى أثار ذلك أيضاً نزاعاً بينهم."[٧٤] وبسبب كل المفاسد المنتشرة في تلك الآراء الفلسفية جميعها؛ فقد أكَّد الغزالي الخلل الكبير الذي تتضمَّنه الآراء والأفكار الخاصة بفلاسفة اليونان ومَن قلَّدهم من فلاسفة المسلمين في مسائل الإلهيات.[٧٥]

---

[٧٠] المرجع السابق، ص٧٤.

[٧١] محمود، **المنقذ من الضلال مع أبحاث أخرى في التصوف ودراسات عن الغزالي**، مرجع سابق، ص١١٣.

[٧٢] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٧٤-٧٥.

[٧٣] محمود، **المنقذ من الضلال مع أبحاث أخرى في التصوف ودراسات عن الغزالي**، مرجع سابق، ص١٠٤.

[٧٤] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٧٥-٧٦.

[٧٥] محمود، **المنقذ من الضلال مع أبحاث أخرى في التصوف ودراسات عن الغزالي**، مرجع سابق، ص١١٢.

ت. نقد دعوى البرهانية في القول المشّائي في الإلهيات:

يرى الغزالي في معرض رده على مَن ادَّعى برهانية القول الفلسفي المشائي في الإلهيات، أنها مجرد عادة، وليس برهاناً؛ لذا اضطرب الأمر لديهم، فردوا ما اعتادوا على عدم فهمه وإدراكه بدعوى أن لا برهان يحيله؛ أي يجعله مستحيلاً، والحقيقة –كما يرى الغزالي– أن تلك دعوى مبنية على الاعتياد لا على البرهان، وأن "ما لا برهان على إحالته لا ينبغي أن ينكر بمجرد الاستبعاد."[٧٦]

وهذا منشأ غلط الفلاسفة؛ لأنهم كما يقول الغزالي: "أكثر براهين الفلاسفة في الطبيعيات والإلهيات مبني على هذا الجنس، فإنهم تصوروا الأمور على قدر ما وجدوه وعقلوه، وما لم يألفوه قدَّروا استحالته."[٧٧]

وقد انتقد أيضاً دعواهم في أن الإلهيات مبحث عقلي صرف؛ وذلك أن "العقل بطبيعته عاجز عن إدراك حقائق الأمور في الإلهيات، وليس هذا ميدانه."[٧٨] ولهذا سعى إلى نقض تعاليم الفلاسفة في باب الإلهيات، وبعض مباحث الطبيعيات المتعلقة بالإلهيات، وقدَّم نقداً يُظهِر التناقض فيما قاله الفلاسفة في الموضوع، ويُوضِّح مخالفته للعقل.[٧٩]

وهو في نقده هذا يُؤسِّس لمنهج خاص بالمثاقفة الفكرية والفلسفية؛ إذ يقول: "وإذا اعترض علينا بأن انتقادنا لا يخلو من الريب، نقول: إن بالنقد يتضح برهان ما هو صحيح وما هو باطل، فإذا عرضت صعوبة أمكن حلها بفحص النقد والاعتراض، إنما الذي نرمي إليه في هذا الكتاب هو أن نشرح مبادئهم، وأن نقابلها بما ينقضها من الأدلة، ولا نريد أن نكون على مبدأ منها... وبعد الفراغ من هذه الرسالة سنشرع في تأليف غيرها لإثبات الرأي الصحيح الذي غايته تشييد الحق، كما أن غايتنا من هذا الباب هو هدم الباطل."[٨٠]

---

[٧٦] الغزالي، أبو حامد. **الاقتصاد في الاعتقاد**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٣هـ/١٩٨٣م، ص١٣٦.

[٧٧] الغزالي، **المنقذ من الضلال**، مرجع سابق، ص٦٣.

[٧٨] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٢٢٢.

[٧٩] جمعة، محمد لطفي. **تاريخ فلاسفة الإسلام**، الجيزة: مكتبة النافذة، ط١، ٢٠١١م، ص١٠٨.

[٨٠] أفاد جمعة بوجود نسخة من كتاب "التهافت" للغزالي، فيها هذه الخاتمة. انظر:

ث. رد الإلهيات وتقريب المنطقيات:

من الواضح أن هجوم الغزالي كان على الميتافيزيقيا والكسمولوجيا (الإلهيات، والطبيعيات)؛ أي على الميتافيزيقا والكسمولوجيا اليونانية عامةً، والأرسطية بوجه خاص، لا على الفلسفة بجميع فروعها. ولهذا فإنه في القسم الثالث من "علومهم" لا يتناقض مع هذه الأصول شكلاً ومضموناً (أي لفظاً ومعنىً)، وموقفه من هذا القسم الذي يتضمَّن باقي القضايا الفلسفية هو الأخذ والقبول. وفي هذا تدرج الطبيعيات والمنطقيات. وهذا يدل على أن تقويم العلوم الفلسفية النقدي الذي قام به الغزالي تضمَّن رد الإلهيات، وتقريب المنطقيات؛ لأنه لا يرى في الرياضيات والمنطقيات أيَّ مأخذ، وعَدَّ أغلب المعطيات المعرفية للطبيعيات مقبولة شرعاً؛ إذ يقول: "فهذا ما أردنا أن نذكر تناقضهم فيه، من جملة علومهم الإلهية والطبيعية. وأمّا الرياضيات فلا معنى لإنكارها، ولا للمخالفة فيها؛ فإنها ترجع إلى الحساب والهندسة. وأمّا المنطقيات فهي نظر في آلة الفكر في المعقولات، ولا يتفق فيه خلاف به مبالاة."[٨١]

فقد قرَّب الغزالي المنطقيات لأن "أكثرها على منهج الصواب، والخطأ نادر فيها؛ إذ غرضها تهذيب طرق الاستدلال، وذلك ممّا يشترك فيه النظّار."[٨٢] ورأى أن الرياضيات ليس فيها ما يخالف "العقل، ولا هي ممّا يمكن أن يقابل بإنكار وجحد."[٨٣]

وفي المقابل، وجَّه الغزالي نقده اللاذع إلى الفلسفة بمعناها الخاص؛ أي الإلهيات التي تشتغل بالإجابة عن الأسئلة الوجودية، وتحاول تفسير الكون، ووجود الإله، وصفاته، وصلته بالمخلوقات، وما يتعلق بذلك من غيبيات.

غير أن الذين يعانون أزمة فكرية تجاه تاريخ الأُمَّة وجسمها الأكبر ومُمَثِّليهما من العلماء والمفكرين، يرفضون هذا الموقف العقلاني العظيم لأبي حامد وأمثاله، ويرتدّون

– جمعة، **تاريخ فلاسفة الإسلام**، مرجع سابق، ص١٠٨-١٠٩.

[٨١] الغزالي، **تهافت الفلاسفة**، مرجع سابق، ص٨٧.

[٨٢] الغزالي، أبو حامد، **مقاصد الفلاسفة**، تحقيق: محمود بيجو، دمشق: مطبعة الصباح، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص١٠-١١.

[٨٣] المرجع السابق، ص١٠.

قروناً إلى الوراء، فيُفضِّلون عليه فلسفات اليونان وأحلام أفلوطين في نظرية "الفيض"، معتبرين أنها نموذج العقلانية الموءودة في تاريخ الإسلام، ولكنهم إذا قرؤوا لكانط هلَّلوا له وصفَّقوا... بالرغم من أن الغزالي هدم الفلسفة الميتافيزيقية في الشرق قبل أن يهدمها كانط في الغرب.[٨٤]

خاتمة:

أوصلنا هذا البحث في فكر الإمام الغزالي إلى نتائج قيِّمة، يمكن إجمالها فيما يأتي:

١. إن مثاقفة الغزالي الفكرية مع الوافد الأجنبي المُتمثِّل حضارياً في الفلسفة اليونانية رسَّخت بفاعلية اتجاه المشّائيّة النقدي في الفلسفة الإسلامية، وهو الخط الذي أُنتِج من خارج العباءة الأرسطية. وقد تجلّى تأثير الغزالي وامتداده في شخصيات علمية إسلامية ومدارس فكرية حوت الكثير من الرواد، وعلى رأسهم ابن تيمية السلفي، وابن خلدون الاجتماعي.

٢. إن الخط النقدي الذي أسهم الغزالي إسهاماً فاعلاً في وضع لبناته توجَّه بالنقد إلى أفكار الفلاسفة السابقين، وبخاصة أتباع المدرسة المشّائيّة، ورفض التقليد بمختلف صوره، وأفسح المجال للعقل، مُؤكِّداً دوره في كل شؤون الفكر، وعاب على بعض الفلاسفة والمتكلمين والمتصوفة تعويلهم على التقليد وإهمالهم العقل وإعمال النقد والتمحيص، وانتقد ميتافيزيقا الفلاسفة، من دون رفض الرياضيات والمنطق والطبيعيات والتجريبيات؛ وذلك أن الميتافيزيقا المشّائيّة لا تعدو أن تكون تخمينات غير برهانية، وغير مُؤسَّسة على أيِّ منطق.

٣. إن الغزالي يُمثِّل نموذجاً مُهِمّاً في تراثنا الفكري بحيث نتعلم منه نقد الأفكار بعد استيعابها؛ فهو لم يكتب نقده للمشّائيّة في "تهافت الفلاسفة" إلا بعد استيعاب الفلسفة

---

[٨٤] إدارة تحرير موقع **آفاق**. "من آراء الغزالي في الإبستيمولوجيا". انظر الموقع الإلكتروني:
- http://aafaqcenter.com/index.php/post/1377#story-1

والمدارس الفلسفية واتجاهات الفلاسفة كما بيَّن ذلك في "المنقذ من الضلال"، و"مقاصد الفلاسفة"؛ إذ أبان عن فهم متكامل للتراث الفلسفي الإغريقي المتداول في ساحة الثقافة العربية وقتئذٍ على أيدي مُمثِّليه من رواد المشّائيّة الإسلامية، أمثال الفارابي وابن سينا، فكان نقده بعد ذلك في "تهافت الفلاسفة" نقداً مقتدراً في كثير من جوانبه.

٤. إن رفض الفلسفة كلياً في تراثنا من بعض المفكرين، أو تبنّيها كاملاً من بعضهم الآخر، لا يُعَدُّ موقفاً إيجابياً، خلافاً لموقف الغزالي الذي يُعَدُّ الأمثل، بانفتاحه على الوافد الأجنبي بروح نقدية تقوم بتقريب بعض الفلسفة، وإدراج بعضها الآخر، ورفض أُخرى، بناءً على رؤية تنطلق من ذاتنا الدينية والحضارية، وتتفاعل بإيجابية مع أيِّ موروث من علوم الأوائل أو الأواخر.

٥. إن الخطوة المنهجية الأُولى المهمة التي نتعلَّمها من نقد الغزالي للمشّائيّة، هي كسر الحاجز النفسي أولاً، ثم نقد الموقف النفسي الاستسلامي للآخر الوافد، واسترجاع الشعور بالأنا الديني والحضاري؛ ذلك أن عقدة النقص والدونية تجعل المصاب بها مُقبِلاً على كل ما يفيد من دون تمحيص. ولهذا، فإن استرجاع الشعور بالذات المتميِّزة يمنحنا فرصة الاستقلالية، والحرية في النقد والأخذ والعطاء.

٦. استلهام موقف نقدي للتراث الفلسفي الحديث والمعاصر من التجربة الفلسفية اليونانية؛ وذلك باستيعابها، واستيعاب مقاصدها، والعمل على الإفادة ممّا هو "ضروري للنوع"، واستبعاد "تهافته"، و"وجودياته"، وتجاوزه إلى إضافات أكثر إنسانيةً وعلميةً.