مهاد البحث

في سنة (1852م) أصدر المستشرق الفرنسي **إرنست رينان** (ت. 1310هـ/1892م) كتابَه «**ابن رشد والرشدية: مقالة تاريخية Averroès et L'averroïsme: Essai Historique**»، وتحدث فيه عن تقهقر الفكر الفلسفي مع **أبي حامد الغزالي** (ت. 505هـ/1111م) باعتباره عدوًّا للفلسفة، وحمَّله مسؤولية انهيار الصرح العقلاني في البيئة الإسلامية المشرقية بُعيد اعتناقه المشرب الصوفي، الذي يتجافى بطبيعته -حسب **رينان** ومن تابَعه- مع الفكر العقلاني الفلسفي[1]. فيما أعلن المستشرق الألماني **سالومون مونك** (ت. 1283هـ/1867م) أن **الغزالي** قد وجَّه للفلسفة «**ضربة قاضية في المشرق، لم يستقم لها حالٌ بعدها أبدًا**»[2].

وفي سنة (1901م)، نشر المستشرق الهولندي **تيتزي ديبور** (ت. 1360هـ/1942م) أول كتابٍ منهجي يعرض «**تاريخ الفلسفة في الإسلام The History of Philosophy in Islam**» باللغة الألمانية، ثم صدرت ترجمته الإنجليزية سنة (1902م)، لِـتَتَمركزَ حوله مجمل الدراسات المهتمة بالموضوع لعقود من الزمن. على أن **ديبور**، تخلَّص من القول الذي أذاعه **رينان** حول عداء **الغزالي** للفلسفة والفكر العقلاني، وذكر أنه لم يكن يجحد ما لبعض علوم الفلسفة من صوابية وفضل، ولم يكن

(1) See: Ernest Renan, Averroès et L'averroïsme: Essai Historique (Paris: Calman-Lévy, 1882), 97.

(2) Salomon Munk, Mélanges de philosophie juive et arabe (Paris: A. Franck, Libraire, 1859), 382.

ينكر منها إلا ما يخالف الدين[1]، ورغم أن **ديبور** لم يقف عند هذه المسألة طويلًا ولم يفصل فيها القول، فرأيه يقارب ما انتهى إليه نظرنا وبحثنا في قراءة الموقف **الغزالي**، كما سنبينه في موضعه. كما أنه -أي **ديبور**-، قد تزحزح -إلى حد ما- عن السردية القائلة بتقهقر الفلسفة بعد **أبي حامد**، ويرى هذا الزعم جهلًا بالتاريخ والحقائق، بدلالة استمرار الدرس الفلسفي في المشرق بين المئات، وربما الآلاف، من الطلاب والأساتذة الذين اشتغلوا بالمتون والمختصرات الفلسفية[2]، لكنه يعود بعد سطور قليلة ليصف هذا المشهد بأنه من مظاهر الركود والانحدار، إذ لم يظهر بعد **ابن سينا** (ت. 427هـ/1037م) أي إبداع أو ابتكار في الشأن الفلسفي بالبيئة المشرقية، كما أن الفلسفة لم يكن مسموحًا لها التأثير في الثقافة العامة لتلك البيئة[3].

وهي الرواية التي سيحكيها **هنري كوربان** (ت. 1398هـ/1978م) بشكل مختلف، حيث يرى أن الفلسفة لم تنقطع في المشرق لتستمرَّ في المغرب، بل استمرت في المشرق نفسه، من خلال المذهب السينوي في الفكرين: الإسماعيلي والأشعري، وخصوصًا، من طريق الفكر الثيوصوفي الإشراقي[4].

وبغض النظر عن الخلفيات (الإيرانية) التي كان يصدر عنها **كوربان** في قراءته لتاريخ الفلسفة الإسلامية، فإنه يعطينا تصورًا جديدًا للموضوع، يَبين به عن سردية **رينان** التي تفترض تناقضًا بين التصوف والعقلانية، إذ بحسب **كوربان**، فالفلسفة الحقَّة التي نشأت وازدهرت في الديار الإسلامية هي الفلسفة الإشراقية الصوفية، التي رسمها

(1) Tjitze De Boer, The History of Philosophy in Islam, trans. Edward R. Jones (New York: Dover Publications, INC. 1967), 158.

على أن الغزالي لم يكن يفترض مخالفة العلوم الفلسفية للدين ضربا فيها لمجرد مخالفتها له، بل لأنها أساسًا تخالف البرهان أو ما قام عليه من الدين. فهي بحسب الغزالي لا تستوفي شروط النظر العقلي أصلاً، والقول بأنها هي نفسها العلوم العقلية، وبأن مخالِفها مخالفٌ للعقل نفسه، مصادرة على المطلوب.

(2) De Boer, The History of Philosophy in Islam, 169.

(3) See: De Boer, The History, 170-171.

(4) Henry Corbin, History of Islamic Philosophy, Trans. Liadain Sherrard with the assistance of Philip Sherrard (London-New York: Kegan Paul International- Islamic Publications for The Instutute of Ismaili Studies, 2001), 185-186.

شهاب الدين السهروردي (ت. 586هـ/1191م) ونظراؤه. وعليه، فإن الإسهام العبقري **لأبي حامدٍ** في هذا التاريخ، لم يكن كتابه «**تهافت الفلاسفة**»، بل هو كتاب «**إحياء علوم الدين**» الذي أبان فيه عن نفَسٍ روحي عميق، وأحيا فيه نسقًا جديدًا من التفكير الفلسفي، سيُحتفى به في الأوساط الصوفية، والشيعية خصوصًا، الحاضن الأكبر للفكر الثيوصوفي، وهو اللون الفلسفي الذي يرى **كوربان** أنه استمر وازدهر بعد **الغزالي**.

وهنا كان الحديث قد تطور في طَرق العلاقة بين الفكرين: السينوي الفلسفي، والأشعري الكلامي، فألمح **ديبور** إلى أن **الغزالي** -بوعي منه أو بغير وعي- قد انتفع بالآراء الفلسفية في مذهبه الكلامي[1]. ثم قام **ريتشارد فرانك** (ت. 1430هـ/2009م) في أواخر القرن العشرين بدراسة العلاقة بين فكر **الغزالي** والفلسفة السينوية، لا سيما في كتابه «**الخلق والنظام الكوني: الغزالي وابن سينا Creation and the Cosmic System: Al_Ghazâlî & Avicenna**»، وخلص إلى أن **الغزالي** لم يلفظ السينوية، بقدر ما تبناها وأعاد صياغتها، بل زاد أن ادعى «**أن النظام الكلامي الأساسي للغزالي لا يتوافق جوهريًّا مع التعاليم التقليدية للمدرسة الأشعرية**»[2]. وهو الأمر، الذي أحدث ردَّ فعل مقابل من طرف عدد من الباحثين، منهم **مايكل مارمورا** (ت. 1430هـ/2009م) الذي حاجج بأن **الغزالي** لم يفارق أبدًا مذهبه الكلامي الأشعري، رغم ما طرأ على فكره من تطورات معرفية، ورغم تلاقحه مع الفكر السينوي، فقد كانت هناك دومًا، حدود فاصلةٌ تميز اللونين عن بعضهما[3].

---

(1) De Boer, The History, 88.

(2) Richard Frank, Al-Ghazālī and the Ash'arite School (Durham and London: Duke University Press, 1994), 87.

(3) انظر مثلاً:

Michael E. Marmura, Review of Ghazālian Causes and Intermediaries, by Richard M. Frank, Journal of the American Oriental Society 115, no. 1 (1995): 89–100.

وذهب دارس ياباني إلى أن الغزالي أشعري يخالف الأشعرية المتقدمة في عدد من المسائل، انظر:

Kojiro Nakamura , "Was Ghazālī an Ash'arite?," Isuramu Sekai (The World of Islam), Vol. 41 (1993): 1-24.

وانظر كذلك: المراجعة النقدية التي أعدها الباحث أحمد دلال حول كتاب «**الغزالي والمدرسة الأشعرية Al-Ghazali and the Ashárite School**» لريتشارد فرانك:

Dallal, Ahmad. Review of Ghazali and the Perils of Interpretation, by Richard M. Frank. Journal of the American Oriental Society 122, no. 4 (2002): 773–87.

ولا شكَّ أن الموقف الأشعري من السببية، الذي اشتهر به **الغزالي** خصوصًا، كان له تأثير كبير في تحديد موقفه من الفلسفة في الدرس الاستشراقي، فقد ذكر **رينان** أن **الغزالي** «**قد افتتح حملته على العقلانية بنقده لمبدأ العلية بشكل خاص**»[1]. وبأن ما ذهب إليه **ديفيد هيوم** (ت. 1456هـ/1776م) لا يتعدَّاه، فنحن لا ندرك إلا اقتران الأشياء ببعضها، ولا مؤثر ثمة إلا المشيئة الإلهية -عند **الغزالي**-، مع انعدام قوانين الطبيعة وسننها، أو أنها لا تعبر إلا عن العادة، وهو ما يعتبر -بحسب **رينان** دائمًا- إنكارًا لجميع العلوم، وعليه، فإن **الغزالي** كان يجسد هذا الدور الديني المنكر لعلل الطبيعة، كوسيلة لتسخيف العقل[2]. وهي الفكرة نفسها التي تبنَّاها **كوربان**، حينما اعتبر مسألة العلية في الفكر الأشعري هي النوى المركزية التي ينطلق منها النقد **الغزالي** للفكر الفلسفي (العقلاني)[3]. ثم أنجزت دراسات متعددة في هذا السياق، لسنا نُعنى الآن بتفاصيلها[4]. كما بُحِث التراث الغزالي من جهة إبداعاته وتقريراته التي يمكن قراءتها، أو بالأحرى مقاربتها من خلال الرؤية الغربية للفلسفة، فنجد دراسات متعددة تقارن بين **الغزالي** وبين فلاسفة الحداثة، **ديفيد**

---

(1) Renan, Averroès et L'averroïsme, 97.

(2) See: Renan, Averroès et L'averroïsme, 97.

(3) See: Corbin, History of Islamic, 284-285.

(4) انظر مثلاً:

Lenn Evan Goodman, "Did Al-Ghazâlî Deny Causality?" Studia Islamica, no. 47 (1978): 83–120; Ilai Alon, "Al-Ghazālī on Causality," Journal of the American Oriental Society 100, no. 4 (1980): 397–405; Binyamin Abrahamov, "Al-Ghazālī's Theory of Causality," Studia Islamica, no. 67 (1988): 75–98; Stephen Riker, "Al-Ghazali on Necessary Causality in 'The Incoherence of the Philosophers,'" The Monist 79, no. 3 (1996): 315–24; Omar Moad Edward, "Al-Ghazali on Power, Causation, and 'Acquisition,'" Philosophy East and West 57, no. 1 (2007): 1–13; Hans Daiber, "God versus Causality Al-Ghazālī's Solution and its Historical Background," in Islam and Rationality: The Impact of al-Ghazālī. Papers Collected on His 900th Anniversary.V1, ed. Georges Tamer (Leiden-Boston: Brill, 2015), 1-22.

هيوم، إيمانويل كانط (ت. 1218هـ/1804م)، وخصوصًا، **رينيه ديكارت** (ت. 1060هـ/1650م)[1].

في موازاة مع هذه البحوث، كانت قد أنجزت دراسات استشراقية تأسيسية حول **الغزالي** وسيرته المعرفية، فتناوله بالبحث كل من **غولدزيهر** (ت. 1340هـ/1921م)[2]، و**دونكان بلاك ماكدونالد** (ت. 1362هـ/1943م)[3]، و**موريس بويج** (ت. 1370هـ/1951م)[4]، و**صامويل زويمر** (ت. 1371هـ/1952م)[5]،

(1) انظر مثلاً:

Sami M. Najm, "The Place and Function of Doubt in the Philosophies of Descartes and Al-Ghazālī," Philosophy East and West 16, no. 3/4 (1966): 133–41; Cemil Akdogan, "Ghazālī, Descartes, and Hume: The Genealogy of Some Philosophical Ideas," Islamic Studies 42, no. 3 (2003): 487–502; Tamara Albertini, "Crisis and Certainty of Knowledge in Al-Ghazālī (1058-1111) and Descartes (1596-1650)," Philosophy East and West 55, no. 1 (2005): 1–14; Omar Edward Moad, "Comparing Phases of Skepticism in Al-Ghazālī and Descartes: Some First Meditations on Deliverance from Error," Philosophy East and West 59, no. 1 (2009): 88–101; Syed Rizwan Zamir, "Descartes and Al-Ghazālī: Doubt, Certitude and Light," Islamic Studies 49, no. 2 (2010): 219–51; Akira O. Ruddle-Miyamoto, "REGARDING DOUBT AND CERTAINTY IN AL-GHAZĀLĪ'S 'DELIVERANCE FROM ERROR' AND DESCARTES' 'MEDITATIONS,'" Philosophy East and West 67, no. 1 (2017): 160–76.

(2) تناول غولدزيهر الغزالي في عدد من دراساته، من أهمها نشرته لقطعة من كتاب «**فضائح الباطنية**» سنة 1916، وتقديمه له بدراسة (باللغة الألمانية) تناول فيها مسألة التأليف في موضوع الكتاب، ثم تحليلاً لمضمونه. انظر:

Streitschrift des Gazālī Gegen die Bātinijja-Sekte, Von Ignaz Goldziher (Leiden: Brill, 1916).

(3) كانت لماكدونالد عناية خاصة بالغزالي، بحكم اهتمامه باللاهوت وتاريخ المذاهب الإسلامية، كان الغزالي على رأس العلماء المؤثرين في هذا المجال، فتناوله في عدد من دراساته، انظر مثلاً:
Duncan B. MacDonald, "The Life of Al-Ghazzālī, with Especial Reference to His Religious Experiences and Opinions," Journal of the American Oriental Society 20 (1899): 71–132; "The Meanings of the Philosophers by Al-Ghazzālī". Isis 25, no. 1 (1936): 9–15.

(4) ومن أهم أعماله حول الغزالي: أبو حامد الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق موريس بويج (بيروت: المطبعة الكاثوليكية، 1959)؛

Maurice Bouyges, Essai De Chronologie Des Œuvres De Al-Ghazali (Algazael), édité et mise à jour par Michel Allard (Beyrouth: Imprimerie Catholique, 1959).

(5) See: Samuel Zwemer, A Moslem Seeker After God: Showing Islam at its Best in the Life and Teaching of Al-Ghazali Mystic and Theologian of the Eleventh Century (New York-Chicago-London-Edinbrugh: Fleming H. Revell Company, 1920).

و**البارون كارادیفو** (ت. 1372هـ/1953م)[1]، و**هنري لاووست** (ت. 1404هـ/1983م)[2]، و**مونتغمري وات** (ت. 1427هـ/2006م)[3]، وكثيرون جدًّا غيرهم. على أن دراسته في الأكاديميا الغربية كانت تدور حول مواقفه من الفلسفة غالبًا، ثم حول أثره في الكلام والمنطق والتصوف والفقه والأخلاق، والسياسة والمجتمع والتربية والتعليم، والدراساتُ حوله تكاد لا تستقصى.

في سنة (1915م) كان **غولدزيهر** قد نشر مقالته ذائعة الصيت «**موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل**». مارس فيها انتقائية عجيبة في حشد الأقوال والآراء التي تذم العلوم كالفلسفة والمنطق في التراث الإسلامي، فكان مما انتهى إليه مثلًا، أن العصر الذي تلا **الغزالي** سيكون أوجًا في معارضة المنطق[4]. علمًا، أن هذا العصر بالذات، هو عصر ازدهار المنطق وانتشاره في البيئة الإسلامية، ليس عبر الشروحات والحواشي والتآليف التي ستبلغ ذروة عالية فحسب، بل ولأن المسلمين في هذه المرحلة قد نحلوا للمنطق موقع قدم ضمن علوم الملة نفسها.

وقد انتشرت سردية موازية في الدرس الاستشراقي حول تاريخ التشريع في الإسلام، ترى أن عصر **الغزالي** كان عصر جمود وانسدادٍ لباب الاجتهاد، حسب الزعم الذي روَّجه **جوزيف شاخت** (ت. 1388هـ/1969م) وتابَعه عليه أغلب الدارسين في الغرب. وإذا كان **وائل حلاق** من أفضل الباحثين المعاصرين الذين تصدوا لتفنيد هذه

---

(1) Le Bon Carra De Vaux, Gazali (Paris: Félix Alcan, 1902).

(2) وله كتاب:

La politique de Ghazâlî (Paris: Geuthner, 1970).

(3) William Montgomery Watt, Al-Ghazali: The Muslim Intellectual (Chicago: Kazi Publications, 2003); "The Study of Al-Ġazālī," Oriens 13/14 (1960): 121–31; "Al-Ghazālī," In Islamic Creeds: A Selection, 73–79, Edinburgh University Press, (1994).

كما قام بمراجعة التأريخ الكرونولوجي الذي قام به موريس بويج لأعمال الغزالي، انظر في:

Journal of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, no. 3/4 (1960): 186–186.

(4) إغناس غولدزيهر، «موقف أهل السنة القدماء بإزاء علوم الأوائل»، ضمن **التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية: دراسات لكبار المستشرقين**، ألف بينها وترجمها عبد الرحمن بدوي (مصر: مطبعة الاعتماد، 1940)، 158-159.

السردية الوهمية حول تاريخ الفقه الإسلامي وأصوله[1]، فإن أفضل دراسةٍ وقفنا عليها تتجاوز جملةً من الأوهام الزائفة حول **الغزالي**؛ كتاب **فرانك غريفل**، أستاذ الدراسات الإسلامية بجامعة **يال** الأمريكية: «**الغزالي وفلسفته الكلامية- Al-Ghazali's Philosophical Theology**»، بحثَ فيه «**النظرية الكونية**» عند **الغزالي**، أي مسألة تدبير الله للعالم والتأثير فيه وخلق أفعاله، ولم يكتفِ **غريفل** ببيان موقف **الغزالي** من السببية، بل بذل جهدًا كبيرًا في دفع ما يظهر أنه تعارض في فكر **الغزالي** في هذه القضية بالذات بين الفكرين: السينوي الفلسفي والأشعري الكلامي. وبيَّن أن **أبا حامد** رغم أخذه بعدد من آراء الفلاسفة المشائين، فقد ظل أشعريًّا صميمًا. وقد تناول هذه المباحثَ في سياق سردية عداء **الغزالي** للفلسفة والفكر العقلاني، ليعارضها في كتابه بالتوكيد أن «**الغزالي هو بالفعل أول عالم كلام إسلامي سعى بقوة نحو تطبيع التقليد الفلسفي داخل علم الكلام الإسلامي**»[2]. ثم يؤكد في أحد أحدث أعماله أن **الغزالي** يتربع على عرش النخبة من العلماء الذين كان لهم دور كبير في تشكل الفلسفة الإسلامية وازدهارها في العصور ما بعد الكلاسيكية (Post-classical Philosophy)، بدليل بزوغ نجم فلاسفة كبار مثل **الفخر الرازي** (ت. 606هـ/1210م) و**أثير الدين الأبهري** (663هـ/1265م) و**نجم الدين الكاتبي القزويني** (ت. حوالي 675هـ/1277م)، وهكذا، اعتبر «**عمل الغزالي، في الواقع، هو بداية عملية تطبيع الفلسفة اليونانية في الإسلام**»[3].

(1) قدم وائل حلاق جهدًا كبيرًا في إعادة قراءة تاريخ التشريع الإسلامي، وزعزعة الأراجيف التي رسخت في الأكاديميا الغربية من طريق الاستشراق. لكنه مع ذلك -أي حلاق- يحتاج بدوره إلى دراسة نقدية تبين مدى دقة ما وصل إليه، وقد أنجزنا مقالةً نقدية مقارنة بينه وبين القراءة الشاختية لموضوع السنة النبوية، انظر: محمد أمين خلال، «السنة النبوية في الأكاديميا الغربية من (شاخت) إلى (وائل حلاق): دراسة نقدية حول المفهوم والمصدر والحجية»، **مجلة الواضحة**، العدد 14 (2022): 249-325.

(2) Frank Griffel, Al-Ghazālī's Philosophical Theology (New York: Oxford University Press, 2009), 7.

(3) Frank griffel, The Formation of Post-Classical Philosophy in Islam (New York: Oxford University Press, 2021), 8.