

علم المنطق بين القول الإلهي والذكاء الإنساني

أبو حامد الغزالي مسؤولاً

عبد الكريم غنيات(*)

من البديهيات إلى الاستشكالات:

لا يمكن للمفكر، بما هو مفكر أصيل وصادق مع نفسه ومع حضارته، أن يتجاهل (المسألة الدينية) في تفكيره العلمي والمنهجي. فمن سكت عنها، أو فكر فيها تفكيراً سطحياً، يكون قد تنكر لحضارة في أمس الحاجة إلى إحيائها عن طريق التفكير. لكن يجد نفسه، والحال كذلك، بين كماشتين متعارضتين: الموقف الاعتقادي، وهو حق من حقوقه التي لا تُناقش؛ إذ إن الإنسان كائن مُعتقد في أساسه، حتى ولو كان ملحدًا أو لا أدريًا. وبين الموقف العلمي الذي يلزمه بالنزاهة والصرامة والحياد، وفي بعض الأحيان حدّ جلد الذات. فالتفكير لا يدل إلا على

السعي الدؤوب نحو الاستقلال والتجديد والتحسين، في حين أن الاعتقاد يشد بنا، بقوة وحب معًا، نحو الحقيقة التي نعتقد بأنها لا تُراجع ولا تُعدل ولا تُساءل، وهي الحقيقة الدينية. لذا فمن الصدق القول مع القائل: «إن إخفاء المعتقدات لا ينتمي إلى الفكر الأصيل (...)» ويحق وصفنا بالجبن والكسل إذا تظاهرنّا بأننا دارسون للفلسفة، وباحثون عن الحقيقة ولم نعر اهتمامًا لهذه الأسئلة، أسئلة الدين والعلم أو المعتقد واللوغوس، بل ونكون أكثر من جبناء، إذا ما حاولنا دراستها دراسة عابرة وبدون أمانة وإخلاص^(٢). لكن المفارقة، تظهر أكبر ما تظهر، عندما نعلم أنه لا يمكن الجمع بين الخوف والحكمة، بين

(٢) جوزايا رويس، «الجانب الديني للفلسفة - نقد لأسس السلوك والإيمان»، ترجمة أحمد الأنصاري، القاهرة، المشروع القومي للترجمة، (٢٠٠٠م)، (ص/ ٣٣، ٣٤).

(*) قسم الفلسفة، جامعة سطيف ٢، الجزائر. البريد الإلكتروني: anayatkarim@live.fr

الذين تعاملوا مع المسألة تعاملًا علميًا صارمًا. بل إنه تفكير مركز على محاولة فهم الخلفية الفكرية للفلسفة الإسلامية عمومًا في تعاملها مع هذا العلم الوافد من حضارة غابرة تاريخيًا لكنها مسيطرة معرفيًا، وبحثُ فلسفة الغزالي على وجه التخصيص في هضمها لفكر اليونان وعلومهم بما هو علم وافد من حضارة أقل ما توصف بأنها غير إسلامية، وأقصى ما توصف بأنها وثنية ومشركة وكافرة.

تعد مشكلة تلقي الفكر الإسلامي الكلاسيكي للفكر اليوناني عمومًا والأرسطي على وجه التحديد، مشكلةً مهمة في تاريخ الفلسفة الإسلامية لم تبحث -من طرف المسلمين ذاتهم- البحث العلمي والفحص النقدي اللازمين.

مع ربط هذه الحقيقة التاريخية للفلسفة الإسلامية، في مرحلتها الكلاسيكية بظاهرة معاصرة رائجة في الفكر العربي المعاصر، اصطلاح على تسميتها (بأسلمة المعرفة) أو (إسلامية العلوم الإنسانية) أو حتى العلوم الطبيعية. هذا هو المشروع الذي هندسه أساتذة مسلمون معروفون باجتهادهم وكفاءتهم، إن في المهجر أو في (ديار الإسلام). وقد تم تجييش إمكانيات فكرية ومادية هائلة لإنجاح هذا المشروع، وكأنه مشروع

التوجس والمحبة، بين التحفظ والتقدم. لذا يلح (لوك فيري)، الفيلسوف والسياسي الفرنسي الصادق، على ضرورة التحرر من الخوف، بمعناه الواسع، من أجل التفكير، فلا فلسفة، ولا بحث جاد وأصيل، في ظل وجود الخوف دائر بالعقل. فمثلما لا يمكن أن نحب شخصًا ونخافه في اللحظة نفسها، فإنه لا يمكن أن نفكر ونتوجس في الوقت نفسه كذلك^(١)، فإما... [الحكمة] وإما... [الخوف]. ولا وسط بين الحدين، والخوف هو العدو اللدود للحكمة. فهل يمكن أن نفكر في قضايا الفكر الإسلامي الكلاسيكي بمعزل عن الخوف؟! هلاً بدأنا! والبادئ أكرم وأصدق.

تعد مشكلة تلقي الفكر الإسلامي الكلاسيكي للفكر اليوناني عمومًا والأرسطي على وجه التحديد، مشكلةً مهمة في تاريخ الفلسفة الإسلامية لم تبحث -من طرف المسلمين ذاتهم- البحث العلمي والفحص النقدي اللازمين. وبالطبع، إن التفكير في هذه المشكلة لا يهتم بالجوانب التاريخية الخالصة لعملية انتقال هذا التراث للمسلمين؛ لأن هناك من المتخصصين الأكفاء الذين أبرزوها الإبراز المطلوب، بخاصة المستشرقين الأكاديميين

(١) لوك فيري (بالتعاون مع كلود كيليبي Claude Capelier): «أجمل قصة في تاريخ الفلسفة»، ترجمة محمود بن جماعة، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، (٢٠١٥م)، (ص/ ٣١، ٣٢).

جديد كل الجدة، يعول عليه لإخراج الأمة العربية والإسلامية من المأزق المعرفي والاقتصادي والحضاري عمومًا. نقول هذا، وليس في نيتنا تقييم أو تقليص قيمة هذا المشروع، بل فقط التنبه إلى أنه: أولاً: ليس بالمشروع الجديد كل الجدة، مثلما قد يعتقد البعض، بل جذوره تعود إلى قرون سابقة وعلى وجه التحديد إلى ابن تيمية، بل وأسبق من ذلك إلى الغزالي بالذات، بل حتى إلى محاولات ابن حزم الأندلسي قبله، وإن كانت مغايرة بعض الشيء، في الأغراض والأدوات. ثانيًا: كان الأجدر أن يتم تقييم تجربة الغزالي في عملية الأسلمة وحدود أثرها قبل البدء بتجربة جديدة في القرن العشرين. فقد أشار الفيزيائي الألماني (ألبرت أينشتاين) -الذي لا يحتاج إلى تعريف- إلى أن (البله الحضاري)، لكي لا نقول (الغباء) الحضاري، يتمظهر في انتظار نتائج مختلفة من تجربة وافدة.

إنَّ المعضلة التي يجب أن يواجهها كل مفكر مسلم هي: هل المعرفة منتمية إلى دين ما أم أنها لا-منتمية على حد تعبير الأديب والفيلسوف الإنجليزي كولن ويلسون؟ ما هي الوضعية التي يمكن أن تكون عليها المعرفة إن تم أسلمتها، أو تهويدها، أو قمجيسها، أو تنصيرها، أو حتى توثينها...؟ ثم أليست هذه العملية تشابه عملية أمركة المعرفة أو أوربتها أو أغرقتها

أو جرميتها أو حتى جزأرتها أو قمصيرتها؟ فالفرق لا يعدو أن يكون استبدالاً للنماذج، وتغييراً للمضامين والديانات، أو هو تغيير النموذج الديني (عبادة إله ما) إلى النموذج السياسي (عبادة دولة ما). هل بمجرد أن نضفي الصبغة الإسلامية على معرفة ما تتحول هذه المعرفة إلى حقيقة ثابتة مطلقة لا يطاولها الشك الإنساني أو التحول التاريخي؟ هل الأسلمة هي الرابح بالنسبة إلينا أم أن القضية أعمق ممَّا نعتقد بحيث إن الحكمة في جانب والشرعية في جانب آخر؟ وعلى الرغم من أننا في عصر الفتوحات المعرفية التي لا تنتهي ولا تتوقف أيضًا، بفعل تحرر العقل الإنساني من مبدأ (التفكير وفق نموذج مغلق)؛ فإننا نحن المسلمين لم نكف يومًا عن التفكير في الأصول الدينية لأي فكرة علمية أو فلسفية. وحتى إنه تم اعتبار، من طرف البعض، أن الجيل الثالث من العلاجات المعرفية والسلوكية المطبقة حاليًا في علم النفس من طرف (بنجامين شونдорف)، والقائمة على مبدأي التأمل والوعي بالذات، لا تعدو أن تكون إحياءً لطرق تعبدية في الديانة البوذية القديمة. والحقيقة أن هذا التوجه في التفكير ليس بالأمر الجديد والوحيد؛ إذ عمل الكثير من المفكرين على استخراج الأصول الدينية للعلم، وهو ما أشرنا إليه عند الغزالي مثلًا، والأصول الدينية للديمقراطية

كل الحضارات الإنسانية التي عاشت تجربة دينية مركزية وتأسيسية. فيها تقارع وتجادل الحكيم والمشرع أو العقل الفلسفي والعقل الديني. ولئن كنا نعتبر الفلسفة أمَّ العلوم، فإن الدين -وفق هذا المنظور- هو جدُّ كل العلوم، كل معارف الإنسان التي تولدت لاحقاً.

فالمسار التاريخي لأنظمتنا التمثيلية الحالية لا يمكن فهمه فهمًا تامًّا، إلا انطلاقًا من اللحظة التي نقبل فيها بأن نعتبره ثمرة تحول للبنية القديمة للتمثيل (تمثيل الآلهة في الملكية، تمثيل البشر في الديمقراطية).

هذا السؤال الأخير، سؤال الحكمة والشرعية، مثلما هو ظاهر، فليس بالجديد علينا. بل هو عمدة الأسئلة التي أثارتها الفلسفة الإسلامية الكلاسيكية، وهو السؤال الذي ما زال حاضراً دوماً في فكرنا المعاصر. فلماذا ما زال حيًّا؟ لماذا عمّر هذا السؤال طويلاً في حين أن البعض الآخر من الأسئلة التي طرحها المسلمون قد اندثرت وتلاشت بفعل الزمن المتقادم دوماً؟ عندما نكون أمام سؤال طاعن في السن، وأبي أن يتفكك من عقده، فإننا نتشكك في أنه طرح الطرح غير السليم، وكأن المقارنة بين العقل الإلهي والعقل البشري ضرب من التفكير الذي ينتهي إلى

المعاصرة، وهي الأطروحة التي تحدث عنها (مارسيل غوشييه) عندما أشار إلى أنه قد يظهر لنا بأن ليس هناك أدنى علاقة بين النظم الدينية والنظم السياسية العلمانية أي الديمقراطية التمثيلية، على اعتبار أن هناك هوة ميتافيزيقية تفصل بين دولة الله ودولة الأناسي (la cité des hommes). لكن هذا مجرد وهم حسب اعتقاده؛ لأن هناك قاسماً مشتركاً بين الملكية الدينية والديمقراطية العلمانية، هو مبدأ (التمثيل). فالمسار التاريخي لأنظمتنا التمثيلية الحالية لا يمكن فهمه فهمًا تامًّا، إلا انطلاقًا من اللحظة التي نقبل فيها بأن نعتبره ثمرة تحول للبنية القديمة للتمثيل (تمثيل الآلهة في الملكية، تمثيل البشر في الديمقراطية). بين التمثيل التجسدي في زمن الآلهة والتمثيل التفويضي في عالم المواطنين المتساوين، نجد العناصر نفسها التي تعمل بشكل مختلف وبتوزيع مختلف⁽¹⁾؛ لهذا فإن هذا النمط من التفكير، المتمثل في الكشف عن الأصول الدينية لكل تجربة فكرية أو سلوكية بشرية، يدخل في النظرية القائلة بأنه لا (جديد تحت الشمس). وأن الدين هو أصل كل معرفة عند الإنسان. وهي ليست نظرية خاصة بالمسلمين، بل يمكن التأكيد بأنها نظرية أنثروبولوجية، تبنيتها

(1) Marcel Gauchet: la religion dans la démocratie- parcours de la laïcité, édition Gallimard, Paris, (1998), (p 15).

والموسوم بـ (أزمة المعرفة الدينية)^(٢)؟ حيث توصل إلى أن الاستبدال -وهو العملية التي قام بها الفكر الديني- لم يف بالغرض، الذي هو تثوير العقل. لذا فالمطلوب -من أجل التغير- هو ممارسة ضرب من الاستبعاد أو الاستئصال في طريقة التفكير. ومناسبة الحديث عن الطريقة، فإننا نشير إلى ملاحظة في غاية الأهمية، وهي أن التغير الحقيقي أو قل الثوري، لا يتم بغير تبديل وسائل العمل وطرائق التفكير ومناهج البحث. فقد كان ديكرت يؤكد بأنه على المرء العدول عن البحث عن الحقيقة، من أن يفعل ذلك من غير منهج محدد. كما يجب أن نشير إلى أن الحداثة الغربية قد تأسست على كتابين اثنين هما: رسالة في المنهج، والأورغانون الجديد^(٣)،

طريق مسدود، أو قل طرق الغابة التي لا تؤدي إلى أي مخرج. فقد بين العديد من علماء السؤال (les problématiques) بأنه «إذا لم تحل مشكلة ما، فهي ليست حقيقية»^(١)، ومثلما علمنا التاريخ الفلسفي، فإن هذا السؤال -سؤال العلاقة بين الديني والفلسفي أو العلمي- قد عالجه بحدة كل من الغزالي وابن رشد، وأعلنا عن موقفيهما المتعارضين. هذان الموقفان اللذان ألبيا التلاشي مثل السؤال الذي تم طرحه أيضًا.

واصطف الفلاسفة وراء الموقفين كل وفق ميوله وقناعاته الشخصية. وتشكل حزبان متنافران إلى حد التجريح والتعنيف الفكري والعنف الفعلي أخيرًا، فالكلمة الجارحة هي تهديد للرصاصة القاتلة كما يقول علي حرب. وبهذا فقد تكونت عندنا أصنام جديدة، بعد تلك التي تم تحطيمها في الكعبة، فلماذا تتشكل دومًا أصنام جديدة بعد تلاشي القديمة، هل الخلل يكمن فعلاً في عملية الاستبدال مثلما لاحظ ذلك بنظرة ثاقبة الأستاذ (توهامي العبدولي) المتخصص في الدراسات الأنثروبولوجية الثقافية المقارنة في عمله المحترم جدًا

(٢) توهامي العبدولي، «أزمة المعرفة الدينية»، دمشق، الأكاديمية الثقافية العربية الآسيوية ودار البلد، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٣٠٧).

(٣) يمكن العودة إلى الكتب المذكورة لإدراك أهمية الطريق مقارنة بالأهداف:

- René Descartes: Discours de la method suivi d'extraits da la dioptrique, des meteors, de la vie de Descartes par Baillet, du monde, de l'homme et de lettres edition GF Flammarion, 1966, p. 33. Descartes dit dans la première partie de son discours: «la diversité de nos opinions ne vient pas de ce que les uns sont plus raisonnables que les autres, mais seulement de ce que nous conduisons nos pensées par divers voies...».

- فرانسيس بيكون: «الأورغانون الجديد - إرشادات صادقة في تفسير الطبيعة»، ترجمة عادل مصطفى، القاهرة، رؤية للنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، (٢٠١٣م)، (ص/ ١٢). يقول بيكون في تصدير الكتاب: «هذه هي فتحة طريق جديد للفهم لم يطره القدامى، ولم يعرفوه».

(١) ميشال مايير، «نحو قراءة جديدة لتاريخ الفلسفة - من الميتافيزيقا إلى علم السؤال»، ترجمة عز الدين الخطابي وإدريس كثير، الدار البيضاء، منشورات عالم التربية، (٢٠٠٦م)، (ص/ ٥٤، ١٠٢، ١١٧).

دحض اليونان^(٤)، وهي العبارة المستوحاة من إحدى رسائل ابن تيمية الموسوعية: نصيحة أهل الإيمان والرد على منطق اليونان. وهنا نلاحظ مدى الاستقطاب العنيف والحدي بين الإيمان الإسلامي والعلوم اليونانية. وقد تكفل الدكتور طه عبد الرحمن بدراسة بعض هذه النماذج الدراسية الوافية والشاملة^(٥)، على الرغم من أننا لا نوافقه في بعض التأويلات الدقيقة والتفصيلية، مثل فصله بين موقف ابن حزم اللغوي وموقف الغزالي العقدي، في حين أن التداخل بين اللغة العربية والعقيدة الإسلامية أمر لا يمكن تجاوزه، أو قل فصله وفك وثاقه، بأي حال من الأحوال. إذ نجد صاحب التقريب لحد المنطق يؤصل القياس في بعض النصوص القرآنية، كما أن صاحب القسطاس المستقيم يستعين ببنية اللغة العربية من أجل فهم بيئة الأقيسة المنطقية. لهذا ففصل طه عبد الرحمن فصل منهجي أكثر ممّا هو علمي أو معرفي. وفق الطرح أعلاه، طرح التوهامي

وهما كتابان في المنهجية أكثر ممّا هما كتابان في المضامين العلمية أو الفلسفية، رغم احتوائهما على ذلك بالفعل؛ إلّا أن العنوانين يوحيان بإلحاح بطرح (سؤال المنهج) قبل (سؤال العلم والمعرفة).

والحديث عن المنهج أو الميثودوس، يؤدي بالضرورة إلى الحديث عن اللوغوس أو علم المنطق، وهو العلم الذي عرف رواجاً كبيراً عند المسلمين سواء في الترجمة من الإغريقية إلى السريانية ثم العربية^(١)، أو التأويل والأسلمة والتأصيل في النص التأسيسي للإسلام وهو القرآن الكريم^(٢)، والأقلّمة اللسانية من خلال اللغة الفقهية كما فعل ابن حزم من الأندلس [توفي ٤٠٦هـ]^(٣)، أو الدحض والاستبعاد على اعتبار أن الإيمان يقتضي

(١) إفرايم يوسف: «الفلاسفة والمترجمون السريان»، ترجمة شمعون كوسا، القاهرة، المركز القومي للترجمة، (٢٠١٠م)، (ص/ ١٥٩، ١٨٢، ١٩٠، ٢١٠، ٢١٩، ٢٢٦)؛ وتيمتريغوتاس: «الفكر اليوناني والثقافة العربية»، حركة الترجمة اليونانية - العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، ترجمة نقولا زيادة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٣م)، (ص/ ١٦٩ - ٢٨٧).

(٢) أبو حامد الغزالي: «القسطاس المستقيم»، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، تنقيح وتصحيح ومراجعة إبراهيم أمين محمد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، (ص/ ١٩٥، وما تلاها). وأيضاً: وتيمتريغوتاس، «الفكر اليوناني والثقافة العربية»، حركة الترجمة اليونانية - العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر، مرجع سابق، (ص/ ٢٧٠).

(٣) ابن حزم الأندلسي: «التقريب لحد المنطق والمدخل إليه بالألفاظ العامة والأمثلة الفقهية»، تحقيق أحمد فريد المزدي، بيروت، دار الكتب العلمية، (د. ن)، (ص/ ١٤، ١١٠، ١١٨، ١٤٠).

(٤) ابن تيمية: «نقض المنطق»، تحقيق محمد بن عبد الرزاق حمزة وسليمان بن عبد الرحمن الصنيع، القاهرة، مكتبة السنة المحمدية، (د. ن)، (ص/ ٣٥، ٤١، ٨٩، ٩٧). وأيضاً: ابن تيمية، «الرد على المنطقيين»، تحقيق رفيع العجم، بيروت، دار الفكر اللبناني، (١٩٩٣م)، (ص/ ١٣٥).

(٥) طه عبد الرحمن، «تجديد المنهج في تقويم التراث»، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (ص/ ٣١١ - ٣٨٨).

ساهم في تكريس الشرخ الثنوي بين الصواب والخطأ، على الرغم من أننا -في هذا العصر- ملزمون بالاعتقاد أن كل شيء أقل أو أكثر من ذاته، ولا يمكن أن يطابقها تمام المطابقة، فالحق أقل حقيقة ممّا نعتقد، كما أن الباطل أقل بطلاناً ممّا رُوِّج له. فللغزالي إنجازات، ولابن رشد مثالب، كما أن إسقاط الإخفاقات عن مذهب الغزالي ضرب من العماية الفكرية، والتنكر لنجاحات ابن رشد غير وارد. ومنه، فلا حقيقة إلا الاعتراف بالقيمة النسبية لأي فكر. فلماذا الاستمرار في التفكير في القضايا الكبرى، بمنطق ثنائي مكرر، ثم الكشف عن قصوره، في زمن القيم الثلاثية والرباعية... إلخ في زمن تهدم مبدأ الثالث المرفوع، لصالح الرباعي أو الخماسي المرفوع؟

(١) الغزالي وابن رشد: تأويل آخر لعلاقة قديمة:

إنّ السؤال الذي نعتقد أنه صريح اليوم بالذات، أكثر من غيره، هو التالي: من كان صادقاً (ليس بالمعنى المنطقي بل السيכולوجي والأخلاقي) في تفكيره بشأن العلاقة بين الشريعة والحكمة: الغزالي أم ابن رشد؟ إنه سؤال يظهر على الأقل حدود الفكر الرشدي الذي أصبح عنواناً للعقلانية والمنطقية والوضعية عند مناصري التوجه الحداثي العربي المعاصر. نقول هذا،

العبدولي -وغيره كثر- أننا مطالبون بالاستبعاد والجذرية في الطرح بدلاً من الاستبدال. لأن الأسئلة المتقدمة في السن، بل الطاعنة إلى حد الجنون واللامعقول، والتي ترفض أن تموت وتتلاشى بفعل عودتها الدائمة إلى ساحة الفكر، كل هذا هو علامة الطرح الرديء والسيئ للمشكلات والمسائل. فالفعل الفلسفي الذي يمكن أن ينتج موقفاً جديداً هو الذي من شأنه أن يسمح كل ما هو معروض على الطاولة مسحة واحدة لا هوادة فيها، ولا ألم أو ندم من فقدانها، من أجل إعادة تركيب لعبة الفكر وبنائها. رغم أن التحرر من الطروحات القديمة أمر صعب جداً -فهذا من خاصية الفكر الأصيل والمجدد- لأننا نجد أنفسنا اليوم نتساءل بعد عدة قرون: من كان على صواب؛ تصوف الغزالي أم عقلانية ابن رشد؟ من هو المفكر الأكثر صدقيةً وتنويراً، ذلك الذي اصطف وراء المبادئ الغزالية أم الذي تتبع العلل الرشدية؟ بهذه الثنائية القاتلة وقع الشرخ غير المنتج في الفكر الإسلامي، وتعلم كل فريق الشتائم الإبيستيمولوجية (المعرفية) التي يلقيها على الآخر من أجل إظهار خطئه فقط. دون البحث عن أعذار التفكير على طريقة دون أخرى. إن التسامح الفكري لهو الشرط الضروري لأي تسامح سلوكي أو حضاري عمومًا. كما أن منطق الهوية

لأنه هو الذي يدخل في صلب موضوعنا. إنَّ هذه الأسئلة السابقة تميّط اللثام عن مسألة تعتبر عند البعض محسومة، وهي أن الغزالي هو ممثل التوجه اللا-فلسفي، في حين أن ابن رشد يُعدُّ أحسن من صاغ مبادئ الفكر اللا-ديني، ولا نقصد به الفكر الخارج عن الدين، بل نقصد الفكر الذي يستمد مشروعية من مصدر غير مصدر الوحي، أي الفكر العقلاني الخالص. لكن الحقيقة أن هذا الموضوع قابل للمراجعة دومًا في ظل ما استجد من مناهج ومعارف وفتوحات.

ألم يلاحظ مفكر العقل هذا أن الفلسفة تطرح أسئلة قد تتجاوز الأطر التي حددها الدين الإسلامي؟ هل كان ابن رشد مخاتلاً ومداهناً لسلطة ما؟ ولتكن السلطة الفقهية، ولو أنه كان فقيهاً وقاضياً كبيراً، أو السلطة السياسية معاً، ونحن نعلم مكانته السياسية المعتمدة. أم أن الغزالي هو الصادق عندما أعلن أن الفلسفة لا يمكن أن تكون الطريق المؤدي للعلم اليقيني.

وفي اعتقادنا أن الغزالي كان صادقاً بالمفهوم الأخلاقي عندما جعل طريق التفلسف والتفكير الحر الذي يعتمد على قدراته الخاصة فقط، يوازي طريق التدين والحقيقة الدينية التي تستمد مشروعيتها

وفي أذهاننا شك كبير حول الظروف التي دفعت ابن رشد إلى كتابة (فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من اتصال). ألم يلاحظ مفكر العقل هذا أن الفلسفة تطرح أسئلة قد تتجاوز الأطر التي حددها الدين الإسلامي؟ هل كان ابن رشد مخاتلاً ومداهناً لسلطة ما؟ ولتكن السلطة الفقهية، ولو أنه كان فقيهاً وقاضياً كبيراً، أو السلطة السياسية معاً، ونحن نعلم مكانته السياسية المعتمدة. أم أن الغزالي هو الصادق عندما أعلن أن الفلسفة لا يمكن أن تكون الطريق المؤدي للعلم اليقيني^(١)؟ هل كان الأجدر بالغزالي، مستبقاً بذلك ابن رشد، أن يكتب مؤلفاً يسميه: «فصل المقال وتقرير ما بين الحكمة والشريعة من انفصال»؟ الأكيد أن صدق الغزالي في الطرح أمر لا يمكن التناكر له؛ لأنه عبّر بكل أريحية عن مخاطر السؤال الفلسفي والمآلات المهددة للعقل الإيماني، التي يمكن أن ينتهي إليها التفكير المنطقي، وسوف نتناول أدناه، بضرب من التفصيل المشكلة الحقيقية الموجودة بين التفكير الديني والتفكير المنطقي، من خلال الاستعانة بالمفهوم المعاصر عن بنية الخطاب الديني ككل، والخطاب القرآني على وجه التخصيص؛

(١) أبو حامد الغزالي، «المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال»، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، بيروت، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، (د. ن)، (ص/ ٩٦- ١١٦).

قبل ميلاد المسيح وب عشرة قرون قبل نزول الوحي على سيدنا محمد -صلى الله عليه وسلم-، وبذلك فهو يخالف العقيدة المعتزلية القائلة بخلق القرآن؛ لأنه لو افترض أن القرآن قد اوجد في القرن السادس بعد الميلاد، فإنه لا يثبت شيئاً على الإطلاق في مسألة عدم أصالة أرسطوطاليس). يكون الغزالي، بهذا التأويل والفهم، قد انحرف عن المدلول والمغزى الحقيقي لعلم المنطق. فالمنطق لا دين له، ولا عرق له، ولا وطن له.

إنه سابق عن كل هذه المقولات؛ لأنه مرتبط بالعقل المجرد، العقل الباحث عن الحقيقة في العلوم. لذا فإننا عندما نستعمل عبارة (أسلمة المنطق)، فإننا نقصد بالضبط التحديد الذي وضعه الجابري قائلاً إن: «الأسلمة هي إضفاء الطابع الإسلامي على المادة [الأخلاقية]، على صعيد المصطلح والمظهر، مع بقاء البنية الأصل هي هي»^(١). وفي حالتنا هنا، فإن إضفاء الطابع أو الرداء الإسلامي، انصب على المادة المنطقية، وقام بالحفاظ على الدرس المنطقي الأرسطي، من حيث مواده وبنيته، كما هو، دون أدنى تغيير أو تعديل أو حتى إضافة اجتهادية. وفي هذا

من ضمانة خارجية وهي الضمانة الإلهية. فلا يمكن أن يلتقيا مهما امتدا، مثلما لا يمكن لأحدهما أن يؤدي إلى الآخر. رغم ذلك، فإن الغزالي في (أسلمته) للمنطق قد انحرف عن المقصد الأرسطي الأصلي الذي كان يخطط لجعل المنطق وسيلةً للعلم فقط؛ لذا فهو أورانون أي أداة، وأنه علم نظري لا علاقة له بالأخلاق أو بالعقل العملي مثلما تحدد ذلك عند الرواقية. وتفصيل ذلك كما يلي:

أولاً: في التصور الأرسطي أن العقول جميعاً تشترك في مبادئ صورية عامة مهما اختلفت في مضامينها المعرفية أو معتقداتها الدينية أو عاداتها الاجتماعية. وبهذا يمكن وضع مبادئ نظرية عامة تساعد كل العقول في عملية البرهنة الصحيحة، دون النظر إلى المضامين. فالمنطق الصوري يعتبر صورياً؛ لأنه يركز النظر على هيئة الفكر وبنيته دون مضمونه. وبالتالي، فلا يمكن تجنيس المنطق أو أرضنته أو حتى تدينه، بمعنى خلع عليه صبغة عرقية أو جغرافية أو دينية. والمحذور الذي وقع فيه الغزالي هو أنه بأسلمته للمنطق وكشف الأشكال المختلفة للاستدلالات الحملية، كما قسمها أرسطو في كتاب الأناطيقا، في أصولها القرآنية السابقة (هنا يفترض الغزالي أن كلام الله -وهو القرآن- قديم سابق على أرسطو الذي ازدهر بثلاثة قرون

(١) محمد عابد الجابري، «العقل الأخلاقي العربي»، دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠١)، (ص/ ٦٢٥).

ويستشهد بالحديث والآية: {كُتِبَ عَلَيْكُمُ الْقِتَالُ وَهُوَ كُرْهُ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تَكْرَهُوا شَيْئًا وَهُوَ خَيْرٌ لَكُمْ وَعَسَى أَنْ تُحِبُّوا شَيْئًا وَهُوَ شَرٌّ لَكُمْ وَاللَّهُ يَعْلَمُ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ} [البقرة: ٢١٦] (...) هذه تعاريف مبهمة، وهي خطابات. ويعرف الخلق في الإحياء [في الجزء الثالث] تعريفًا دقيقًا فيقول: الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية»^(١).

كما تجدر الإشارة إلى أن الغزالي، وإن تنكر للعلم الوافد من عند الإغريق، التنكر الكلي أو التنكر الجزئي، والأسلمة تدخل في هذا الصنف الأخير؛ إلا أنه قد أخذ الكثير من المفاهيم من عندهم، وفي الكثير من الأحيان دون أن يشير إلى ذلك.

والحقيقة أن هذه التعاريف لم يفعل فيها الغزالي أكثر من استحضار أفلاطون وجالينوس دون توثيق لكتبهم ونقولهم. لهذا فإن الغزالي، وإن عمل في بعض الأحيان على إضفاء الطبع الإسلامي على المادة التي يشتغل عليها، إلا أنه في البعض الآخر ينقل المادة كما هي، حتى إن كانت تتعارض مع روح الدين

يكنم الطابع السلبي لعملية الأسلمة؛ إذ إنها لا تتكلف بأي مجهود عقلي، ما عدا البحث عن أسس في القرآن. إن العملية -عملية أسلمة المنطق التي قام بها الغزالي- لتشبه إلى حد كبير عملية رائجة في العالم الإسلامي الحالي على المستوى المادي، وهي إضفاء الشكل الإسلامي، من بسملة وأدعية، على السيارات والحافلات الأوروبية أو الأمريكية الصنع. مع الحفاظ على المضامين والبنى كما هي. إن كتابة البسملة على حافلة لنقل الركاب لن تجعل منها حافلة إسلامية الصنع، بقدر ما تحقق الاطمئنان وترضي الشعور العامي والإيماني، وسنتعرض لاحقًا لمشكلة الغرض من الأسلمة بالتحديد. كما تجدر الإشارة إلى أن الغزالي، وإن تنكر للعلم الوافد من عند الإغريق، التنكر الكلي أو التنكر الجزئي، والأسلمة تدخل في هذا الصنف الأخير؛ إلا أنه قد أخذ الكثير من المفاهيم من عندهم، وفي الكثير من الأحيان دون أن يشير إلى ذلك.

والحقيقة أن الأستاذ زكي مبارك لم يتفطن إلى مصادر الغزالي رغم شكوكيته الحادة تجاه مؤلفاته ومذهبه الأخلاقي عندما قال: «يعرف الغزالي الخلق الحسن في ميزان العمل: إصلاح القوى الثلاث: قوة التفكير، وقوة الشهوة، وقوة الغضب (...) الفعل الحسن هو فعل ما يكره المرء.

(١) زكي مبارك، «الأخلاق عند الغزالي»، القاهرة، دار الشعب للطباعة والنشر، (ص/ ٥٢).

(كارناب) عند استعراضه لجملة رامزي (Frank Plumpton Ramsey) الإنجليزي (توفي صغيراً سنة ١٩٣٠) متسائلاً: (كيف يمكن أن نبرر حق العالم في الحديث عن مفاهيم نظرية كالإلكترون... إلخ دون أن نبرر في الوقت نفسه حق الفيلسوف في أن يستخدم حدوداً ميتافيزيقية والتي نصفها بأنها خالية من المعنى؟! ^(٢)، فهل يحق لنا قبول المشاريع السابقة في تجاوز وابتداع أنواع جديدة من المنطق في حين نرفض دعوى الغزالي بحجة أن المنطق لا يقبل الجهوية الدينية أو العنصرية الإثنية؟ سؤال مهم، لو لم يكن توجه الغزالي دينياً خالصاً في حين أن توجه هؤلاء العلماء علمي بحث، في ظل اعتبار المنطق (لوغوس) أي علم تحقق وعقلنة أكثر ممّا هو (ثيوس) أي إلهي أو صوفي أو عرفاني. كما يمكن الإشارة إلى أن تاريخ علم المنطق قد أثبت أن علم المنطق الأرسطي أقل علمية ممّا نعتقد. فهو ليس علماً لقوانين التفكير العامة كما يعتقد، بل هو بالأحرى فلسفة أو نوع من الميتافيزيقا المكتملة في الإبستمولوجيا. فالمنطق الصوري ليس إلا فلسفة مقننة بدأت أول خطواتها مع بارمينيدس من إيليا ثم سقراط وأفلاطون وأخيراً أرسطو.

الإسلامي، وأحسن مثال هو التعريف الأخير الذي اقتبسه من جالينوس، وتقبله كما هو، رغم النتائج الخطيرة التي ينتهي إليها في السياق الإسلامي؛ لأن ربط الخلق بأخلاق الجسم يؤدي إلى إسقاط المسؤولية، ونحن ندري أن جوهر الإسلام هو مبدأ التكليف. لذا فإن الغزالي هنا مارس ضرباً من «الأسلمة غير الواعية أو قل (الناقصة) للأخلاق اليونانية، وهذا أدنى ممّا قرره الجابري عندما قال بأنه (قام بأسلمة الأخلاق اليونانية)» ^(١)، إن الأسلمة الواعية والمدرسة عند الغزالي نجدها في الدرس المنطقي أكثر ممّا نجدها في الدرس الأخلاقي.

هل نعذر الغزالي في تأسيسه لمنطق إسلامي من الناحية الخارجية فقط بالنظر إلى الثورات المنطقية المتعددة بداية من الثورة التي أحدثها بيبكون بمنطقه المادي، وليبنتز بمنطقه الرياضي، وهيكل بمنطقه الجدلي، والعلم الفيزيائي الذري بمنطقه المتعدد القيم؟ إن تصديقنا لهؤلاء وتقبلنا لأعمالهم، وتشكيكنا في عمل الغزالي يشابه ويمثل كلفة تصديقنا بوجود الذرة وتشكيكنا في وجود الله، رغم أن الله وجزيئات الذرة كليهما ليسا موضوعاً للإدراك الحسي المباشر مثلما لاحظ ذلك

(٢) رودلف كارناب، «الأسس الفلسفية للفيزياء»، ترجمة السيد نفاذي، بيروت، دار التنوير للطباعة والنشر، الطبعة الأولى، (١٩٩٣)، (ص / ٢٨٢).

(١) محمد عابد الجابري، «العقل الأخلاقي العربي»، دراسة تحليلية نقدية في نظم القيم في الثقافة العربية، مرجع سابق، (ص / ٥٨٥).

لا نجده فقط عند المسلمين، بل أيضًا في العقل العلمي الغربي في بعض مظهراته، وهناك من الفلاسفة الأشداء، من جعل العلم مجرد دين مقنع بأقنعة جديدة. ثانيًا: عمد الغزالي وكل فلاسفة الإسلام تقريبًا إلى أخلة العلم والمنطق على حد سواء. فلم يتم الفصل بين الفكر والعمل أو بين الإبيستيمولوجيا والأكسيولوجيا ممثلة في القيمة الأخلاقية. فجعلوا العلم النظري في خدمة العمل والسلوك. وهذا ما لم يكن في حساب المعلم الأول أرسطوطاليس، الذي فصل مطلقًا بين العلوم وجعل المنطق خارجًا عن التصنيف. إن المنطق ليس علمًا مثل بقية العلوم، ليس عضوًا مثل بقية الأعضاء، بل هو أشبه بالدم الذي يسيل ويضخ في كل أعضاء الجسم. وأرسطو في كتاب (تصنيف العلوم) من الميتافيزيقا، وهو كتاب الأبسيلون السادس، لم يذكر المنطق كعلم، وما تسمية الأورغانون إلا دليل على ذلك^(١). ولئن كان أرسطو يتحدث عن علم المنطق بوصفه (علمًا تحليليًا)، أي: بوصفه أناطيقا، فلكي يشير إلى أن هذا العلم (يحلل) أي معرفة كانت دون استثناء، إنه علم كل العلوم، وبالتالي فهو ليس علمًا مستقلًا بموضوعه الخاص. ومهمة أخلة العلم النظري هي تجسيد

ونحن نعلم أن هيدجر قد اعتبر كل الفكر الغربي حتى العلم والتقانة الحديثة هي مظهرات لميتافيزيقا اليونان لا غير، وهي ميتافيزيقا التصور. هل نحن بصدد إصدار أحكام على تاريخ الفلسفة الإسلامية من منظور غربي؟ الأكيد أنه لا يمكن فصل الفكر الإسلامي عن الفكر الغربي اليوناني، على اعتبار أن المسلمين فكروا من الناحية الفلسفية في فك الفكر اليوناني، وحتى أكبر الفلاسفة المسلمين اعتراضًا على العلوم الوافدة قد أخذوا منها الشيء الكثير، وقد أشرنا أعلاه إلى مثال الغزالي.

لكن يجب الإشارة إلى أن كون المنطق الأرسطي فلسفة لا يشكل أدنى تهديد، على اعتبار أن الفلسفة والعلم يدخلان في المناخ الفكري نفسه، وهو مناخ العقل الخالص والمنهج الصارم في المعرفة؛ لذا يمكن أن يتحالف العقل الفلسفي والعلمي في مواجهة العقل الديني. في حين أن تحالف العلم مع الدين لا يمكن إلا أن يكون من جهة واحدة. الحقيقة أن العقل الديني هو الذي يوظف النتائج العلمية لخدمة مسلماته واعتقاداته. في حين أن العقل العلمي يمكن له أن يستقل بنفسه، من خلال مسلماته وبديهياته وطرقه الذاتية، ودونها حاجة إلى دعم السلطة الدينية أو العقل الديني. على الرغم مما نجده من استعانة ببعض أسس العقل الإيماني، وهذا

(1) Aristote: la métaphysique, traduit Jules Barthélemy-saint-Hilaire, édition Pochet, Paris, 1991, livre E, § 1025 b - 1027 a, p 217-223.

مع صفات العلمية أو الروح العلمي. إن مصطلح (الأيديولوجي) يستعمل في معظم الأحيان للدلالة على التوجه الأقل علمية وإن كان توجهًا فكريًا في حقيقته؛ لأن الترجمة الكلية، أو قل الحرفية، للأيديولوجيا تقابل (علم الأفكار)، ولأن علم الفكر عندما يتضيق شيئًا فشيئًا، ويتغافل عن بعض الحقائق درجة درجة، يصير أقل فكريّة ممّا هو مطلوب، أي إلى فكر انتقائي، والانتفاء الواحدي هنا يفضي إلى الأدلوجة^(١)؛ لأن تحويل العلم لخدمة الأيديولوجية هو قتل له من خلال تسقيف أفق الإبداع فيه، إلى جانب توجيهه الوجهات المرادة والمحددة، والعلم إن تقيّد، مات أو كاد.

وهذا التوجه رواقى في الأساس؛ لأنهم -أي الرواقين- جعلوا الأخلاق بمثابة روح الفلسفة، فالتفكير موجود ميت وهامد في ظل غياب الأخلاق. والغزالي ذهب أبعد من ربط النظر بالعمل.

لمبدأ ديني يدعو للسعي وراء العلم الذي ينفع الإنسان متجسدًا في سلوكياته اليومية. ممّا يعني أن العلم النظري ليس لذاته، بل هو مجرد علم تابع أو خادم، تبقى آفاقه محدودة بأفق السلوك. وهذا التوجه رواقى في الأساس؛ لأنهم -أي الرواقين- جعلوا الأخلاق بمثابة روح الفلسفة، فالتفكير موجود ميت وهامد في ظل غياب الأخلاق. والغزالي ذهب أبعد من ربط النظر بالعمل؛ إذ جعل -وبحجة ماكرة- العمل أشرف من العلم العملي، على اعتبار أن العلم العملي ليس إلا تمهيدًا لهدف أعلى منه وهو العمل بالذات، ولعمري فهي حجة مقنعة.

إنّ عملية الأسلمة تعتبر حكمًا قيميًا بالدرجة الأولى وبامتياز كذلك؛ لذا يصعب في كل الأحوال تطبيقها على العلوم ذات الطابع الموضوعي المحايد، إلى حد كبير، مثل علوم الطبيعة والرياضيات وعلوم المنطق. إذ هي علوم عقلية خالصة (حتى العلوم الفيزيائية المعاصرة أصبحت مجردة ومستقلة جزئيًا عن المادة والطبيعة في صياغة قوانينها أو ما يصطلح على تسميته بالقوانين النظرية) لا تحتل إضفاء عواطف الجماعة أو مخيال قوم ما عليها. وإن تم ذلك فسوف تخرج من طور العلمية الموضوعية لتصبح وسيلة أيديولوجية، وهذا ما يتنافى أصلًا

فليس هناك كائن يحتاج إلى الحرية دون حدود مثل العلم؛ لأن الحرية أكثر ضرورة للعلم منها للإنسان ذاته. العلم

(١) كارل مانهايم، «الأيديولوجيا والبيوتوبيا، مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة»، ترجمة محمد رجا الدبريني، الكويت، شركة المكتبات الكويتية، (١٩٨٠م)، (ص/ ٣١٠)، وأيضًا: عبد الله العروي، «مفهوم الأيديولوجيا»، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (١٩٩٣م)، (ص/ ٤٨).

غير قانونه الذاتي»^(٢)، ونحن نعلم أن الغزالي قد تكوّن في المدارس النظامية وكوّن فيها لاحقاً، وهي المدارس التي أنشئت لمحاربة نمط آخر من المدارس ذات التوجه المخالف، بخاصة المدارس الأزهرية الفاطمية في مصر. شئنا أم أبينا، فإن العلم يختلف عن القيمة، هذه حقيقة جلية لا ينكرها إلا من أراد أن يبرر مشروعاً أيديولوجياً معيناً. وقتل العلم من خلال استعباده كعنصر ضمن نسق فكري مغلق هو أسوأ ما يمكن أن نرتكبه في حقه. فمبدأ الفكر العلمي هو البحث دون سقف اجتماعي ضاغط، ودون وجه حق إستيمولوجي، والقابلية لتعديل النتائج والفروض والمبادئ كلما تغيرت المعطيات وأجبرت على ذلك، ووضع الحقيقة المجردة من كل أغراض كهدف أسمى يسعى لبلوغه دون جدوى؛ لأن العلم هو ذلك السعي للاكتمال دون بلوغه حقيقة.

هذه الحقائق الواضحة هي التي جعلت مُنظري مشروع إسلامية المعرفة يتوجهون إلى ميدان علمي (مشكوك) في علميته، نظراً لاختلاط القيمي والعلمي فيه، فالإنسان كائن مركب والشفافية من أبعد الخصائص إليه. وهو ميدان العلوم الإنسانية فوضعوا مشروعاً بالبند العريض يتمثل في بلوغ

الحق يعلو على منظومة الفكر المغلوقة، فالأيديولوجيات ليست علماً؛ لأنها لا تفكر بالمعنى الحقيقي للتفكير، إنها تفكر نصف تفكير، إذن فالأيديولوجيا لا تفكر. فهي تتحالف مع الخطأ والضلال والكذب، وحتى مع الشيطان، لإثبات صدق توجهها الذي تشوبه النقائص دوماً وضرورة. وقد حلل الدكتور (عبد الله العروي) نظرة الغزالي للأيديولوجيا، أي الفكر الذي يمتنع عن التفكير المستقيم، لكن أفقه الديني الضيق منعه من الحصول على النتائج المطلوبة؛ لأنه ربط الخطأ بالشيطان، ولم يربطه بالخلفية الاجتماعية والطبقية والسياسية للمفكر^(١).

فإن كان الغزالي قد اندهش من طريقة تفكير الباطنية، فإن الباطنية أيضاً تستغرب منطق الغزالي الذي لا يُبرر إلا من خلال الكشف عن الأقنعة التي يتوارى خلفها. فهل تفكير الغزالي فعلاً خالٍ من كل توجه؟ إن التوجه في التفكير لهو أخطر مأزق يمكن أن يقع فيه العقل الذي لا يكتفي بذاته، فعندما يقاد العقل باللاعقل، ومهما كان موضوع هذا اللا عقل: الدين أو السياسة أو المصلحة أو القبيلة، فإن التفكير يكون أقل ممّا هو مطلوب منه. فحرية العقل لن تكون ذات معنى مقبول إن لم يخضع «لأي قانون آخر

(٢) إيمانويل كانط، «ما التوجه في التفكير؟»، ترجمة محمود بن جماعة، تونس، دار محمد علي للنشر، صفاقس، الطبعة الأولى، (٢٠٠٥م)، (ص/ ١١٢).

(١) عبد الله العروي، «مفهوم الأيديولوجيا»، مرجع سابق، (ص/ ١٩، ٢٠).

ريان) في مشروعه مبيِّناً مفهوم العلم في القرآن وإسهامات المسلمين في العلم العالمي وقصور نظرة العلماء الغربيين بخاصة (داروين) وأتباعه، والأزمة التي أثارها هذا العلم الغربي بشأن العلوم الإنسانية... إلخ. والحقيقة أن هذه الطريقة في الاستعراض أصبحت معروفة ومُستهلكة؛ لأنها قائمة على مخاتلة فكرية، ومكر معرفي، تقتضي إظهار نكسات الفكر الغربي وبطولات أو ملاحم الفكر الإسلامي. مع العلم أنه يمكن إظهار العكس تمامًا وبحجج لا تقل قوة عن حجج الأوائل.

ومع العيب الفادح والظاهر في هذه المنهجية العرضية نظراً لذاتيتها واستنادها إلى النظرة الواحدية، ما زال الغالبية من أصحاب هذه المشاريع يستعملونها دون كلل ولا ملل. وفي الفقرة السابقة التي اقتبسنا فيها كلام الدكتور (أبو ريان) يمكن أن نلاحظ دون صعوبة تذكر، المغالطات الكثيرة التي مرّرها دون مراقبة عقلية دقيقة. وهي أن طلب العلم والمعرفة مسألة إنسانية خالصة لا تحتاج إلى حظ ودعوة، فالعقل الإنساني بما فيه من طبيعة مستكشفة قد توجه إلى الطبيعة والإنسان والسماء... إلخ، باحثاً عن معانيها وحقيقتها، والمثالان الشرقي واليوناني قبل الميلاد بقرون عديدة هما أحسن ما يمكن أن نتعلمه. خاصة العقل اليوناني الذي

هدف أساسي يتمثل في (أسلمة العلوم الإنسانية)، ففي هذا الميدان (الرمادي أو الضبابي) أراد أصحاب هذا المشروع المناورة من خلال استثمار مسألة النفسي (أو الروحي) والجسدي في الإنسان لإظهار الحاجة للنظرة الدينية التي تنفذ إلى أغوار الروح الإنسانية التي لا يمكن فهمها إلا بالرجوع إلى الدين أو الفكر الديني.

وإظهار «أن الإسلام كدين سماوي كان أول الأديان التي تحض على طلب العلم والمعرفة، وبالتفكير في ظواهر وفي عجائب الكون (...) ومدى شمولية المعرفة في الإسلام، مقارنة بجزئية المعرفة في العلم الغربي المعاصر، وأن هناك تعارضاً بين العلم الإسلامي والعلم الغربي...»، ويواصل أحد منظري هذا المشروع مؤكداً على تصويره للوضع والمشكلة على النحو التالي: «ونحن نؤكد هنا أن معالجتنا لموضوع العلوم (أسلمة المعرفة) في نطاق العلوم الإنسانية خاصة إنما يتم في دائرة انطواء الفقه الإسلامي على كل ضروب المعرفة الإنسانية وكيف أنه يحتوي على سائر العلوم الإنسانية انطلاقاً من موضوعه ومجال بحثه بحيث يسمى (فقه العلوم الإنسانية)...»^(١). وهكذا يمضي الدكتور (محمد علي أبو

(١) محمد علي أبو ريان، «أسلمة المعرفة - العلوم الإنسانية ومنهجها من وجهة نظر إسلامية»، مصر، دار المعرفة الجامعية، (١٩٩٧م)، (ص/٤).

ذلك أن العلم في المفهوم الإسلامي يؤول في النهاية إلى العلم الإلهي وإثبات القدرة المتعالية للخالق والتسليم بتبعية الإنسان واستسلامه وإسلامه وطلبه للأمان والإيمان.

في حين أن العلم في المفهوم الغربي هو توجيه الإنسان لعقله بحزم وموضوعية تجاه الطبيعة ونفسه ومجتمعه من أجل الفهم والتحرر فقط. وهنا نستحضر التحليل الذي قدمه أركون لمفهوم عبارة (أفلا يعقلون) القرآنية، فهي تدل في الحقيقة وعكس ما تستعمل دائماً من طرف أصحاب المشاريع السابقة، على أنها تعني (أفلا يعترفون) بقدرة الله المطلقة بالنظر إلى بنية الكون وانتظام الحياة الطبيعية، ولا تدل على استعمال العقل المجرد النزيه من كل غرض أو لتبرير فكرة سابقة عن المشاهدة. إن مفهوم العقل في القرآن مفهوم اعتباري أكثر ممّا هو مفهوم اختباري^(١)، والدكتور طه عبد الرحمن ذاته، ورغم إشاداته بكمال الدرس التراثي، فإنه يقر بأن العقل الديني لا ينشد إلا انتزاع الاعتراف، إن العقل القرآني وسيلة للإيمان بالله وليس هدفاً في ذاته. وفي هذا الشأن، شأن مفهوم العقل في القرآن، اتفق حديثون متخاصمون، محمد أركون وطه

أعطى نموذجاً يحتذى به في السعي وراء الحقيقة الخالصة وكشف أصول الظواهر وعللها. باختصار، فإن العقل الإنساني لا يحتاج إلى تحريض للتفكير؛ لأن طبيعته هي التفكير أصلاً، وإن دعونا العقل إلى التفكير وحرّضناه فهو ليس بعقل، أو كأننا دعونا الماء لأن يكون (مبللاً) أو النار لأن تكون (محرقة)... إلخ. فالتفكير طبيعة العقل الطبيعية مثلما الإحراق هو طبيعة النار والتبليل هو طبيعة الماء، فلماذا دعوة العقل إلى التفكير؟ هل هذا يعني أن العقل آنذاك لم يكن يفكر أصلاً؟ لكن أي عقل؟ هل العقل العربي في القرن السادس للميلاد؟ أم العقل العالمي بأكمله؟ ألم يكن العقل الشرقي (المصري، والفارسي، والهندي، والصيني...)، والغربي (اليوناني، والروماني) قد فكر في كل المسائل الأساسية المطروحة وقتذاك؟ لذا يمكن التقرير بأن الإلحاح على منهج التفكير أهم من الدعوة إلى التفكير، وقد أشرنا أعلاه إلى أن الحداثة الغربية فتحت بمفاتيح منهجية (مقال في المنهج لديكارت والأورغانون الجديد لبيكون). إن التوظيف الأيديولوجي للعلم في الفكر الإسلامي التقليدي، الذي يتبنى استراتيجية تسعى لتمجيد الذات بأي ثمن، مسألة واضحة جداً؛ إذ إن مفهوم العلم بين اليونان والإسلام والأزمنة المعاصرة عند الغرب هو مفهوم مختلف جذرياً. وبيان

(١) طه عبد الرحمن، «سؤال العمل: بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلوم»، بيروت، الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (٢٠١٢م)، (ص/ ٧٧).

الكون لعالم الدين أو الفيلسوف الديني. الحقيقة أن العقل الديني، مثله مثل العقل الفلسفي التصوري الإغريقي، لا يقبل الوضعية الثالثة، إنها وضعية مرفوعة، والتي قد نسميها بالوضعية الحيادية، فلا يمكن للعقل أن يكون حياديًا، فإما أن يكون مؤمنًا وإما ملحدًا، وحياديته أو لا أدريته الدينية تؤول في النهاية إلى ضرب من الشكوكية والإلحادية.

لكن العقل الفلسفي الخالص من كل اعتقاد مألوف يتساءل دومًا: ما مصير، بل قل ما قيمة، العلم الذي يبحث دون أن يعتبر؟ هل مصيره هو الرفض والتسفيه؟ أم أن موقعه موقع محايد؟ بحيث لا يهتم إلا بمعرفة ظواهر الكون.

الصعوبة الأخرى المنجرة عن أسلمة العلوم الإنسانية عامة والمنطق هي كيفية تبرير التطورات التي حصلت لعلم المنطق والانتقادات اللاذعة التي وجهت إليه. وهنا تظهر جيدًا خلفية الغزالي التي تعكس الانبهار الشديد بالعلم الأرسطي، فنظرًا لاعتقاده بكمال علم المنطق، وبصحة كل تفاصيله الواردة، وتمام الأشكال القياسية الحمالية والشرطية فيه، فقد قام بالبحث عن تأصيل لهذه الأشكال الثلاثة، أو قل الخمسة، إن احتسبنا التعاند والتلازم الشرطي، في آيات القرآن الكريم مثلما بيّن

عبد الرحمن. هذا الأخير الذي استلهم تجربة أبي حامد الغزالي وحتى ابن رشد في ربط العلم الإنساني بالخلق الإلهي، ممّا يفضي إلى الإشادة بالعقل الاعتباري الذي لا يفكر إلا ليعتبر ويعترف بقدرة الخالق التي لا تضاهى. ففي هذا الشأن يقول الغزالي بأن العلم النظري، وإن كثرت أسماؤه، وتعددت منابعه وخصائصه، إلا أن العلم الباقي -أي الذي لا يتغير ولا يتبدل- «يرجع إلى العلم بالله، وصفاته، وملائكته، وكتبه، ورسله، وملكوت السموات والأرض، وعجائب النفوس الإنسانية والحيوانية من حيث إنها مرتبة بقدر الله عز وجل، لا من حيث ذواتها»^(١). وفي هذا أيضًا، لا يختلف حجة الإسلام عن فيلسوف قرطبة الذي ربط الفلسفة بالاعتبار عندما قال (واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع)، وإن أخطأ خطأ فادحًا عندما اعتبر الله صانعًا -على منوال أرسطو- بدلًا من اعتباره خالقًا على منوال الاعتقاد الإسلامي المألوف عند العامة. لكن العقل الفلسفي الخالص من كل اعتقاد مألوف يتساءل دومًا: ما مصير، بل قل ما قيمة، العلم الذي يبحث دون أن يعتبر؟ هل مصيره هو الرفض والتسفيه؟ أم أن موقعه موقع محايد، بحيث لا يهتم إلا بمعرفة ظواهر الكون، متخليًا عما وراء

(١) الغزالي، «ميزان العمل»، تحقيق سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، (١٩٦٤م)، (ص/ ٣٣١).

المنطق الرواقي والشكاك اليونان وحجج سيكستوس أمبريكوس المتشكك الروماني الفذ، ثم انتقادات ابن تيمية، الذي استعاد الدرس الشكوكي والرواقي، اللاغية لأهمية أي تقييد بالمنطقي، وصولاً إلى الديكارتيّة التي وصفت كل المشروع المنطقي الأرسطي بالعمق وعدم الخصوبة، وأكثر من ذلك فإن المنطق الرياضي الحديث قد كشف، دون أدنى شك، أن المنطق الأرسطي محدود الأفق في مسألة العلاقات المنطقية المستعملة. وهنا يبرز السؤال المحير الثاني: هل يعقل أن يستعمل الخطاب القرآني أشكال قياس منطقي محدود العلاقات البرهانية، ونقص علاقة التعدي فقط؟ هذا يبين بوضوح مدى الإحراج الذي يسببه لنا مشروع الغزالي في عملية أسلمة المنطق؛ لأنه كان رمزيًا وأيديولوجيًا أكثر ممّا كان علميًا ومعرفيًا. فكيف ذلك؟

إن الغزالي في عمليته الجريئة جدًّا، المتمثلة في أسلمة المنطق والبحث عن الأصول القرآنية للمنطق الأرسطي، كان في ذهنه إنجاز مهمة عقائدية وليس مهمة معرفية نزيهة، أي علمية خالصة من كل أغراض خارج العلم ذاته. تتمثل هذه المهمة في تقوية العقيدة الإسلامية من خلال إثبات أن ما اجتهد فيه اليونان وصاغوه على شكل أورغانون للعقل، لم يكن في الحقيقة اكتشافًا أو اختراعًا حقيقيًا، بل كان منذ

ذلك في رسالته الجميلة جدًّا الموسومة بـ (القسطاس المستقيم)، والتي صاغها على الطريقة الحوارية الأفلاطونية، حيث يبدو المحاور الباطني قاصرًا، مثل قصور محاور سقراط بالذات. لكن المسألة التي غفل الغزالي عن إدراكها، هي أن كل علم فهو تاريخي بالضرورة، ومرتبطة ببنية فكرية خاصة لا تبقى صالحة دومًا وأبدًا. فالمعلوم أن المنطق الأرسطي هو تنويع وتسقيف للفلسفة الإغريقية المثالية التي بدأت معالم ظهورها على يد الفكر الأنطولوجي البارمنيدي، وهو أيضًا أطروحة فلسفية موجهة ضد أطروحة أخرى عارضها أرسطو، مغطاة بحلة علمية برهانية، وكتاب الميتافيزيقا لأرسطو يظهر جيدًا أن المنطق مرتبط بمبادئ فلسفية مناهضة للفكر الهيراقليطي والفسفطائي. فهل يعقل أن يستعمل الخطاب القرآني أشكالًا منطقية هي في منبتها الأصلي مجرد أطروحة فلسفية ضد أطروحة أخرى؟ حقيقةً إن القرآن قد استعان، أو قل وظّف لغويًا ومعرفيًا وبنائيًا العلم العربي وغير العربي السابق عليه، لكن هذا لا يبرر القول بأن الخطاب الإلهي ملزم باستحضار الاجتهاد الإنساني، أو قل تبنى الاجتهاد الإنساني. والمعضلة الثانية تتمثل في عدم مراعاة الانتقادات العنيفة التي وجهت للمنطق الأرسطي سواء في جملته أو في تفاصيله، بداية من

تقارع حضارة الغرب وتنافسها. بل هناك من يؤرخ لهذا المشروع تاريخاً مبتوراً وسطحياً عندما يتم ربطه بثمانينيات القرن الماضي وصعود موجة الفكر الأصولي الإسلامي في البلدان الإسلامية ذاتها أو في البلدان الغربية. لكن الحقيقة أن مشروع الأسلمة أقدم بكثير من التحديدات السابقة، فهو يعود إلى التأسيس الحضاري العربي الأول، الذي رافق قيام الحضارة الإسلامية الأولى أو ما يعرف بالحضارة الإسلامية الكلاسيكية.

ولئن كان الأستاذ (الزاوي بغورة) قد حدد تاريخ مشروع الأسلمة بالقرن السابع للهجرة مع المشروع التيمي الكبير متجسداً في المدرسية التيمية، عندما قال: «يشكل ابن تيمية المرجعية الأولية لخطاب إسلامية المعرفة، ويظهر ذلك في أن طه جابر العلواني -وهو كبير منظري إسلامية المعرفة- قدم دراسة كاملة عنوانها: ابن تيمية وإسلامية المعرفة (...)» ويمثل ابن تيمية مرجعية تاريخية ونظرية في الوقت نفسه لإسلامية المعرفة؛ وذلك لتقديره للموقف من خلال صياغته لخطاب الإصلاح والتغيير ومنهجية التجديد، ووعيه بخطر ترك المنهجية السليمة من قبل المسلمين، وتشبثهم في منهجيات دخيلة ومجزأة^(١). إذن، إننا -وبعد إنجاز دراسة مخصصة

الأزل موجوداً في كلام الله. وهذا المسعى البرهاني ينم عن مشكلة حضارية عميقة جداً، وهي مدى مساهمة كل حضارة في العلم الإنساني. وكأن الغزالي يريد أن يقول -وإن لم يصرح بذلك ظاهرياً- إن مجهود اليونان هو نافلة وإضافة مجانية لا طائل من ورائها، فكل شيء تم التفكير فيه في ظل سطوة العقل الإلهي، وكأنه يقول لا داعي للتفكير بما أن هناك عقلاً إلهياً يفكر. وهذا يؤول إلى النتيجة الحتمية وهي أن الفكر الإسلامي كامل وجاهز وناجز لا تطاوله المراجعة والشكوك والاستئناف. وهذا القول -مثلما هو ملاحظ- لا يختلف عن النتيجة التي أعلنها الدكتور علي أبو ريان في مقدمة كتابه -والتي كان من المفروض أن تكون في الخاتمة كخلاصة بحث وليس كمسلمة- المتمثلة في أن الفقه الإسلامي ينطوي على كل ضروب المعرفة الإنسانية الممكنة.

(١) الأصول القرآنية للأقيسة الأرسطية:

قد يعتقد البعض أن إسلامية المعرفة عموماً، والمعرفة العلمية على وجه التحديد، مشروع معاصر ترافق مع المحاولات الطويلة التي انطلقت مع انطلاق النهضة العربية في القرن التاسع عشر بعد ما يمكن تسميته بصدمة الحداثة العربية، حيث تأسس الوعي الحضاري للمفكرين العرب والمسلمين، متمثلاً في سؤال النهوض وتأسيس حضارة

(١) الزاوي بغورة، «الخطاب الفكري في الجزائر بين النقد والتأسيس»، الجزائر، دار القصبة للنشر، (٢٠٠٣م)، (ص/ ١٠٦، ١٠٧).

غايات، أو نتائج، مصطبغة بالصبغة الإسلامية. رغم تعقد فكر الغزالي وتشعبه في أكثر من وجهة، فإنه استطاع -بفطنته الخارقة- أن يستهدف الأصول بغية قطف الفروع وضمانها. إن الأصل في المعرفة مهما كانت هو الشكل والصورة أو الهيئة. فلا يستقيم العلم العقلي إلا إذا تم التحكم في صورة البرهان فيه. ولئن استطعنا البحث عن الأصول الإسلامية للعلم التحليلي الذي هو الوسيلة لكل علم، أي المنطق، فإننا بذلك قد استطعنا تأكيد إسلامية المعرفة ككل، معرفة علمية طبيعية أو معرفة علمية إنسانية. وأسلمة الغزالي للمنطق -وهو عنوان دراسة نشرناها سنة (٢٠١٣)- يدل على أن لا علم إلا ما ورد في القرآن، ولا جديد تحت شمس الإسلام. والمُعلم الأول والأخير هو الله تعالى، أفلا يجب إسقاط الشرف عن أرسطو، واعتباره معلماً ثانياً، بدل كونه معلماً أولً مثلما تحمس إلى ذلك فلاسفة الإسلام المشائين: ابن سينا والفارابي وابن رشد؟

إنَّ ما توصل إليه الغزالي بعد اطلاعه على منطق اليونان بما هو علم وافد وجب الحذر منه، وهذا هو منطلق الفقهاء والمحدثين جميعاً^(٣)، هو أن أضرب

لهذا الموضوع، أي تاريخ الأسلمة في الفكر الإسلامي الكلاسيكي - توصلنا إلى أن إسلامية المعرفة مشروع أقدم بكثير، ممَّا قدمه ابن تيمية (٦٦١ / ٧٢٨هـ)، إنه يعود إلى قرنين سابقين عليه وبالتحديد إلى القرن الخامس للهجرة مع مشروع أبي حامد الغزالي (٤٥٠ / ٥٠٥هـ) الذي رسم الحدود الكبرى لإسلامية المعرفة من خلال استهدافه آلة كل العلوم، وهو علم المنطق. فبأسلمة علم المنطق، تتم إسلامية كل المعرفة العلمية، سواء كانت علومًا طبيعية أو علومًا إنسانية، بل إن أسلمة المنطق هو أسلمة للمعقول على وجه العموم. وهذا وعي منه بأن علم المنطق ليس علمًا مستقلًا منفردًا، مثلما اعتقد أرسطو ذاته؛ لذا لم يورده في تصنيفه المشهور مثلما أشرنا إلى ذلك أعلاه^(١)، بل هو العلم التحليلي الذي يعتبر بمثابة وسيلة أو أورغانون، لتفكيك صور الفكر دون مواده المخصوصة، من خلال تقنين البرهنة القياسية^(٢)، ولا علم مهما كان نوعه دون برهان. وأسلمة الوسيلة أو المنهج يؤدي إلى أسلمة النتائج ذاتها، وهي مختلف العلوم والمضامين المعرفية. وهكذا، يكون الغزالي قد عمل على إضفاء الطابع الإسلامي على الوسائل، ممَّا يفضي حتمًا إلى الحصول على

(1) Aristote: la métaphysique, Op. cit, livre E, para 1026a-p. 219.

(2) Aristote: Topiques, (Organon 5), traduit J. Tricot, édition Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 2012, para 100a18- 25, p. 16.

(٣) عبد الحليم محمود، مقدمة ترجمة كتاب «المشكلة الأخلاقية والفلاسفة» لأندري كريسون، القاهرة، مطابع دار الشعب، (١٩٧٩م)، (ص / ١٠، ١١).

(١) **ميزان التعادل:** القياس الحملي استدلال غير مباشر يتألف من ثلاثة حدود وثلاث قضايا؛ لذا فهو محكوم بقواعد خاصة بالحدود والقضايا معاً أو قواعد التركيب والاستغراق والكيف والكم^(٢)، وفي سياق استراتيجية الغزالي لأسلمة المنطق عمل على تغيير التسميات الأصلية، واستبدالها بتسميات قرآنية محضة، مثل الميزان أو القسطاس... إلخ، وهي التسمية التي وردت مثلاً في سورة الإسراء (آية ٣٥). وهذه الاستراتيجية تهدف إلى أقلمة المنطق من خلال تقريب الحدود إلى المألوف اللساني المحلي. وهذا النمط من القياس يحتوي على ثلاثة أشكال: الأول والثاني والثالث، استبدل الغزالي تسمياته كما يلي:

الميزان الأكبر: الحد الأوسط موضوعاً في المقدمة الكبرى ومحمولاً في المقدمة الصغرى، وقد تقرر لدى الغزالي بأن هذا الشكل ورد في سورة [البقرة، ٢٥٨]: {أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِي حَاجَّ إِبْرَاهِيمَ فِي رَبِّهِ أَنْ آتَاهُ اللَّهُ الْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّيَ الَّذِي يُحْيِي وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا أُحْيِي وَأُمِيتُ قَالَ إِبْرَاهِيمُ فَإِنَّ اللَّهَ يَأْتِي بِالشَّمْسِ مِنَ الْمَشْرِقِ فَأْتِ بِهَا مِنَ الْمَغْرِبِ فَبُهِتَ الَّذِي كَفَرَ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الظَّالِمِينَ}. ورغم أن هذا الشكل قد ورد مختصراً مضمراً غير كامل العناصر، فإن الاجتهاد

المنطق الحملي الثلاثة والقياس الشرطي كما صاغها أرسطو في الأورغانون ليست إبداعاً محضاً منه، كما ادعى هو ذاته عندما قال: «إذا كان هناك أعمال قديمة كثيرة حول البيان، فالأمر خلاف ذلك بالنسبة إلى القياس العقلي (وهو جوهر النظرية المنطقية)، إذ ليس لدينا ما نستشهد به، وكان علينا أن ننكب، ليس من دون جهد، على أبحاث أخذت كثيراً من الوقت»^(١). بل إن القرآن الكريم قد تضمن هذه الأضراب قبله. ونحن نعتقد أن تقرير الغزالي يستند على الاعتقاد الحنبلي الذي يقول بأن القرآن ليس مخلوقاً مثلما أكد المعتزلة ذلك، بل هو قديم قدم الذات الإلهية. ولا يخفى على أحد أنه من الأشاعرة كلامياً، ولم يتوقف يوماً على تفنيد المعتزلة ومناصرة أهل السنة والجماعة، الذين يشكلون الخلفية الفكرية لفرقة الأشعرية التي قللت جرعة المعقولية الإسلامية إلى أدنى الحدود بغية تلافي التصادم بين الذكاء البشري والعقل الإلهي مجسداً في القرآن الكريم. وتفصيل عملية أسلمة الغزالي للمنطق، هو كما يلي:

(1) Aristote: les Réfutations sophistique, (Organon 6), traduit J. tricot, édition Librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1939, para 184 a 5, p 139. le texte est: «sur les matières de Rhétorique, il existait des travaux nombreux et anciens, tandis que sur le raisonnement nous n'avions absolument rien d'antérieur à citer, mais nous avons passé beaucoup de temps à de pénibles recherches».

(٢) زكي نجيب محمود، «المنطق الوضعي»، الجزء الأول، القاهرة، مكتبة الأنجلو المصرية، (١٩٨١م)، (ص/ ٢٥٠، وما تلاها).

قواعد القياس ذاته، متمثلة في القاعدة الرابعة من قواعد الحدود القائلة بأنه لا يجب أن يظهر الحد الأوسط في النتيجة؛ لأن مهمته إنتاجها من خلال الربط بين الحدين الأكبر والأصغر.

- الميزان الأصغر: في المنظومة الاصطلاحية الغزالية يقابل الشكل الثالث من أشكال القياس الحملي، حيث يرد الحد الأوسط موضوعاً في كلتا المقدمتين، على عكس الشكل الثاني السابق. والمثال القرآني الذي استعمله الغزالي هو سورة [الأنعام، آية ٩١]: {وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ إِذْ قَالُوا مَا أَنْزَلَ اللَّهُ عَلَى بَشَرٍ مِنْ شَيْءٍ قُلْ مَنْ أَنْزَلَ الْكِتَابَ الَّذِي جَاءَ بِهِ مُوسَى نُورًا وَهُدًى لِلنَّاسِ تَجْعَلُونَهُ قَرَاطِيسَ تُبْدُونَهَا وَتُخْفُونَ كَثِيرًا وَعُلِّمْتُمْ مَا لَمْ تَعْلَمُوا أَنْتُمْ وَلَا آبَاؤُكُمْ قُلِ اللَّهُ ثُمَّ ذَرْهُمْ فِي خَوْضِهِمْ يَلْعَبُونَ}. والبرهان الذي يمكن صناعته من هذا النص القرآني، هو على الشكل التالي:

المقدمة الكبرى: موسى عليه السلام أنزل عليه الكتاب.

المقدمة الصغرى: وموسى عليه السلام بشر.

النتيجة: بعض البشر أنزل عليهم الكتاب^(٣).

والتأمل يجعله مفصلاً وظاهراً وكاملاً على الصورة التالية بلسان سيدنا إبراهيم الخليل: المقدمة الكبرى: كل من يقدر على إطلاع الشمس فهو إليه.

المقدمة الصغرى: وإلهي هو القادر على إطلاع الشمس.

النتيجة: إلهي هو الإله دونك يا نمرود^(١).

الميزان الأوسط: هو الشكل الثاني في الاصطلاح الأرسطي، وفيه يكون الحد الأوسط محمولاً في كلتا المقدمتين، ومثل الشكل الأول فقد عثر الغزالي على نص قرآني فيه البرهنة القياسية بالترتيب نفسه أو البنية للحد الأوسط، والنص هو كما يلي في سورة [الأنفال، الآية ٦٧]: {فَلَمَّا جَنَّ عَلَيْهِ اللَّيْلُ رَأَى كَوْكَبًا قَالَ هَذَا رَبِّي فَلَمَّا أَفَلَ قَالَ لَا أُحِبُّ الْآفِلِينَ}. وكمال صورة هذا الميزان:

المقدمة الكبرى: إن القمر آفل.

المقدمة الصغرى: والإله ليس بآفل.

النتيجة: فالقمر ليس بإله^(٢).

وكما هو بيّن؛ فإن الحد الأوسط هنا هو لفظ (آفل)، ورد محمولاً في الكبرى كما في الصغرى، ولم يظهر في النتيجة حسب

(٣) أبو حامد الغزالي، «القسطاس المستقيم»، مرجع سابق، (ص/ ٢٠٤). ومحمد مهران، «المنطق والموازين القرآنية: قراءة لكتاب القسطاس المستقيم للغزالي»، القاهرة، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، (١٩٩٦م)، (ص/ ٥٠).

(١) أبو حامد الغزالي، «القسطاس المستقيم»، ضمن مجموعة رسائل الإمام الغزالي، مراجعة وتنقيح وتصحيح إبراهيم أمين محمد، القاهرة، المكتبة التوفيقية، (ص/ ١٩٠).

(٢) المرجع نفسه، (ص/ ٢٠٢).

المقدمة الصغرى: ومعلوم أننا (نحن المسلمين) لسنا على ضلال مبين. **النتيجة:** إذن فأنتم في ضلال مبين^(٣)، فلا يمكن وفق مبدأ الثالث المرفوع أن تكون هناك حالة ثالثة بين المؤمن والكافر. فإن لم نكن نحن على ضلال مبين، فالكفار هم من ضلّ السبيل، ولا يعقل أن يكون المؤمن والكافر على خطأ معاً، أو على صواب معاً. وهذا النمط من التفكير لا ينفصل عن مبدأ الثالث المرفوع، كما أشرنا إلى ذلك أعلاه.

(٢) الغزالي مسؤولاً: من الإنجازات إلى الإخفاقات:

وكما هو ملاحظ، فإن عمل الغزالي التأويلي قد انصب على استخراج الأصول القرآنية لعلم المنطق، هذا العلم الذي اعتقد الفلاسفة المسلمون ذاتهم -خاصة الفلاسفة المشائين المشار إليهم سابقاً، أي الفارابي وابن سينا- أنه علم يوناني خالص، لا يمكن قيام أي علم عقلي دون التقيد بصورة وأشكاله وقواعده. أراد الغزالي تأكيد احتواء العلم الإلهي على كل ما يمكن للذكاء البشري ابتكاره. ونحن نعتقد أن هذا العمل التأويلي له وجهان متناقضان:

(٢) ميزان التلازم: يمثل القياس الشرطي المتصل، وقد عرفه الغزالي كما يلي: «وأما حد هذا الميزان فإن كل ما هو لازم للشيء فهو تابع له في كل حال، فنفي اللازم يوجب بالضرورة نفي الملزوم، ووجود الملزوم يوجب بالضرورة وجود اللازم، أما نفي الملزوم ووجود اللازم فلا نتيجة لهما، بل هما من موازين الشيطان وقد يزن به بعض أهل التعليم معرفته...»^(١)، ونجد هذا الميزان حسب الغزالي في العديد من آيات القرآن، منها الآية [٢٢ من الأنبياء]: {لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا فَسُبْحَانَ اللَّهِ رَبِّ الْعَرْشِ عَمَّا يَصِفُونَ}. وتفصيل هذا القياس التلازمي:

المقدمة الكبرى (مقدم وتال): لو كان للعالم إلهان لفسد (هذا العالم).

المقدمة الصغرى: ومعلوم أنه لم يفسد.

النتيجة: هناك إله واحد فقط لهذا العالم.

(٣) ميزان التعاند: أو القياس الشرطي المنفصل في الاصطلاح المنطقي الخالص، والموضع القرآني الذي يحوي هذا الشكل هو سورة سبأ، آية ٢٤: {قُلْ مَنْ يَرْزُقُكُمْ مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ قُلِ اللَّهُ وَإِنَّا أَوْ إِيَّاكُمْ لَعَلَىٰ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ}. وتفصيل هيئة هذا البرهان: **المقدمة الكبرى:** إنا أو إياكم (نحن أو أنتم) لعلى ضلال مبين.

(٣) محمد مهران، «المنطق والموازين القرآنية»، مرجع سابق، (ص/ ٦٠).

(١) المرجع نفسه، (ص/ ٢٠٧).

- أن علم المنطق كما صاغه أرسطو لا ينفصل البتة عن ميتافيزيقا الفلسفة اليونانية بما هي ميتافيزيقا تصورية خالصة. وقد أشرنا أعلاه إلى هذه المسألة. فعلمية التأصيل للمنطق الأرسطي في القرآن تمثل ضرباً من إدخال مقدمات الفلسفة الصورية في نسق العقلانية الإسلامية التي أرادت أن تكون متميزة عن كل الموروث الإنساني السابق عنه.

وبهذا فكل من عارض المنطق يكون قد عارض بطريقة مباشرة أو مضمورة شيئاً ما من القرآن، على اعتبار أن القرآن يحتوي أشكال المنطق كما هيكلها أرسطو. وبالفعل، فقد لام ذلك الكثير من المفكرين ومنهم ابن تيمية ذاته، حيث انتقد الغزالي في أنه أدخل المنطق في علم أصول الفقه، ومزج بين المحلي والوافد.

وفي هذا السياق يقول لوكازفيتش المنطقي- الرياضي المعاصر مشيراً إلى استحالة الفصل بين العلمية والفلسفية في علم المنطق الأرسطي: «كان أرسطو خاضعاً لتأثير نظرية المعاني الأفلاطونية حين صاغ نظريته المنطقية في الحدود الكلية»^(١).

(١) الوجه الإيجابي:

يتمثل في مجابهة التوجه الفقهي المتشكك تجاه العلوم العقلية الوافدة خارج الحضارة الإسلامية، بخاصة علم المنطق الذي تم نقله من اليونان. فالربط بين القرآن الكريم وأشكال المنطق الصوري سيعمل على تعزيز مكانة المنطق في منظومة المعارف الإسلامية، بل في المخيال الثقافي الإسلامي ككل. وبهذا فكل من عارض المنطق يكون قد عارض بطريقة مباشرة أو مضمورة شيئاً ما من القرآن، على اعتبار أن القرآن يحتوي أشكال المنطق كما هيكلها أرسطو. وبالفعل، فقد لام ذلك الكثير من المفكرين ومنهم ابن تيمية ذاته، حيث انتقد الغزالي في أنه أدخل المنطق في علم أصول الفقه، ومزج بين المحلي والوافد. ومن هذا المنظور، فإن أسلمة المنطق التي قام بها الغزالي تعتبر عملاً تأويلياً حقق فائدة كبيرة لصالح ترسخ الدرس المنطقي في العقلانية الإسلامية بما هي عقلانية التقيد بالنص الإلهي.

(٢) الوجه السلبي:

بالنسبة إلينا، ونحن في القرن الحادي والعشرين، فإن ربط المتحول الذي هو الذكاء البشري بالثابت ممثلاً في الخطاب الإلهي القرآني يولد عدة عوائق معرفية. منها على سبيل الذكر التمثيلي لا الحصر الكلي:

(١) يان لوكازفيتش، «نظرية القياس الأرسطية من وجهة نظر المنطق الصوري الحديث»، ترجمة عبد الحميد صبرة، منشأة المعارف، الإسكندرية، (١٩٦١م)، (ص/ ٢٨٥).

ونوع المنطق أمر غير وارد إطلاقاً. وإن كان (ديوي) مرة أخرى يقول إن (الفلسفة قيدت نفسها بعجلة المنطق الصوري)^(٣)؛ فإننا نواصل للتأكيد على أن عجلة هذا المنطق ذاتها قد صنعت من مواد فلسفية مخصوصة لكل عصر. وإذا كان الطابع العام للفلسفة اليونانية هو البحث عن اللامتغير والثابت، وهنا يمكن أن نوقع فلسفة أفلاطون وأجداده مثل بارمنيدس وأحفاده المفهومين مثل أرسطو^(٤)، فإن أحسن من قنن هذا المطلب هو منطق أرسطو ذاته. ومن كل هذه الملاحظات، يتبين مأزق النشاط التأويلي الذي قام به الغزالي، عندما جرّد علم المنطق من خصوصيات المكان والزمان والثقافة، فليس هناك منطق خالص، بل كل منطق هو استجابة لخصوصيات الزمان والنسق والمخيال العلمي والثقافي، وهذا ما لم ينتبه له الغزالي رغم نباهته الدائمة في المسائل الأخرى.

- إن علم المنطق مثل أي فكرة بشرية لها تاريخ ابتداء وتطور وانتهاء أو تحول كيفي... إلخ، ولئن كان كانط يعتقد قائلاً: «لقد سلك المنطق هذه الدروب الآمنة

وهذا يدل على أن الادعاء بعلمية خالصة للمنطق يمثل ضرباً من التعالي على خصوصيات العصور والتوجهات. فلكل نسق فلسفي، أو قل مذهب فلسفي منطق خاص به، ولكل مرحلة فلسفية أيضاً منطقها المتميز. لذلك يمكن اعتبار المنطق بمثابة أورغانون أو وسيلة لخدمة خصائص العصر والنسق الفلسفيين، أي في خدمة إبستمية العصر ككل، وليس وسيلة في يد العلم خالصاً. وهذا بالضبط ما توصل إليه المناطق المعاصرون أمثال ديوي وزكي نجيب محمود... إلخ. وقد تكفل العديد من الباحثين بتبيان العلاقة بين المنطق وخصائص العلم في كل حقبة معينة^(١). ولذا يمكن القول إن المنطق الأرسطي كان استجابة واضحة، بل ضرورية، لنمط من التفكير سيطر على الساحة الفلسفية الإغريقية، وهو النمط الذي قال عنه ديوي الكلمات التالية: «الميتافيزيقا الإغريقية هي التي تذهب إلى أن المتغير هو الحقيقة الصادقة، وأن فكرنا صالح بمقدار ما يقترب من الحصول على الثابت من قبل في الوجود»^(٢). وكما هو ظاهر، فإن الفصل بين نمط التفلسف

(١) زكي نجيب محمود، «مقدمة ترجمة المنطق نظرية البحث»، (لجون ديوي)، القاهرة، المركز القومي للترجمة، (٢٠١٠م)، (ص/ ١٩، ٢٠).

(٢) جون ديوي، «البحث عن اليقين»، ترجمة أحمد فؤاد الأهواني، دار إحياء الكتب العربية القاهرة، نيويورك، مؤسسة فرانكلين للطباعة والنشر، (د. ن)، (ص/ ٢٣٢).

(٣) المرجع نفسه، (ص/ ٩٢).

(4) JosteinGaarder: le monde de Sophie - UN roman sur l'histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu ET Martin Laffon, éditionSeuil, Paris, 1995, p. 103.

قيم أوسع بكثير. ممّا يحيل المنطق الكلاسيكي إلى العجز والقصور والضيّق⁽²⁾. وقد شاءت الصدفة أن يكون أحد المسلمين الإيرانيين هو من خرق وضوح المنطق الأرسطي، ونقصد (زاده) (Zadeh). بالطبع لن نسترسل هنا في تبيان ما وجّه لمنطق أرسطو من انتقادات؛ لأن هذا يجعلنا نخرج عن مجال اهتمام الدراسة، لكن فقط نود الخروج بنتيجة تتمثل في أن التأصيل للنسبي والتاريخي -الذي هو المنطق الأرسطي- في مصادر مطلقة وثابتة -التي هي القرآن الكريم- سيكون لصالح المنطق ضد النص المقدس. بمعنى أن العنصر المتضرر من هذه العلاقة هو القرآن الكريم؛ لأنه من السهل علينا -ونحن كائنات تاريخية- البرهنة على أن أشكال أرسطو الخمسة في القياس ليست إلا اجتهد مجتهد، وإنشاء منشئ، والتطور التاريخي أثبت أن هذه التقسيمات لا معنى لها، ويمكن الاستغناء عنها، في حالة تغيير نوع المنطق من الصوري إلى الجدي إلى الرياضي... إلخ. فهل يبقى أي مبرر لضم الاجتهاد الأرسطي إلى القرآن الكريم، وهو ما قام به الغزالي بكل شغف؟ رغم أن هذه المهمة مستقطبة القيم كما أشرنا. إنّنا نوّكد على أن عمل الغزالي الموسوم بأسلمة المنطق والتأصيل له في القرآن،

(الأمور العقلية) منذ قديم الزمان كما يظهر من أنه لم يكن عليه أن يتراجع أي خطوة إلى الوراء منذ أرسطوطاليس (...). وما تجدر الإشارة إليه أيضًا، هو أنه لم يستطع التقدم ولو خطوة إلى الآن؛ لذا يبدو لكل ناظر أنه محكم وكامل⁽¹⁾؛ إلا أن للمنطق تاريخًا، ولا يحق لنا إخراجهم من لجة المتحولات التاريخية. فلم يولد علم المنطق رجلًا، بل تطور وما زال في تطور مستمر، ولا يمكن الجزم بأنه قد بلغ الرجولة أو هو في مرحلة الشباب... إلخ، على اعتبار أن تاريخ المعقولة البشرية مفتوحة إلى غاية اللحظة. ولا يمكن أن نقيم مشروعًا لم يكتمل بعد.

ممّا يدل على أن القوانين المنطقية ليست ثابتة، فما كنا نعتقده مع أرسطو أنه قانون للفكر، اتضح أنه حالة واحدة من مجموع حالات أخرى لا يمكن إنكارها. فلئن اعتقد أصحاب المنطق التقليدي أن القيم الصديقة قيمتان فقط، ممّا يستوجب رفع الحالة الثالثة المحتملة، فقد توصل أصحاب المنطق المتعدد القيم بما هو حقيقة رمادية: أي ليست بيضاء (صدقًا) أو سوداء (كذبًا)، إلى أن القيم الأرسطية تمثل حالة خاصة من

(1) Emmanuel Kant: critique de la raison pure, traduit A. tremesaygues ET B. pacaud, édition Félix Alcan, Paris, 1905, préface de la seconde édition 1787, p. 17.

(2) Bernadette Bouchon-Meunier: la logique floue, édition P U F, 1993, 4eme édition, Paris, P. 75.

ثانية^(١)، قد تكون نتائجها مماثلة للتجربة الأولى، بل وأسوأ على اعتبار أن الغرب الآن يمثل النموذج الحضاري القوي، على عكس الوضع الحضاري للإسلام الكلاسيكي حيث كان قوياً ويمثل البراديغم الحضاري الكامل آنذاك. لكن المسألة التي لا نوافق فيها البوطي هو أنه افترض أن الأسلمة المعرفية الأولى قد أثمرت نتائج إيجابية، عندما قرر أنه لا حاجة لنا إلى إضاعة الوقت الآن في أمر قد أنجزه السلف أحسن إنجاز.

إن وجهة نظر (البوطي) مؤسسة على أن مشروع الأسلمة الثاني مجرد تكرار لمشروع قديم تكفل الأجداد بإنجازه بنجاح، فلا داعي لتكرار هذا النجاح. لكننا نعتقد أن مشروع الأسلمة الأول أو المبكر الذي قاده كل من الغزالي (ق ٥هـ) وابن تيمية (ق ٧هـ) لا يمكن اعتباره ناجحاً هكذا بالمطلق، بل بالعكس فهذه الأسلمة مجرد تأويلية قابلة للمراجعة. بل وجب مراجعتها نقدياً من أجل الانفلات من مطبة الأيديولوجية المغلقة على التجديد والمراجعة. لو كان مشروع الأسلمة الكلاسيكي فعلاً قد

يحتوي على قيمتين مختلفتين. وربما كل واحد منا يتمسك بقيمة متجاهلاً الأخرى. فالتراثيون يقيمون المهمة ويبجلونها، في حين أن الحداثيين يركزون على إخفاقاتها وصعوباتها. بمعنى أن العقلانية العربية الحداثية قد تمسكت بالجوانب السلبية من تأويلية الغزالي وجعلته سبباً في فشل المشروع العقلاني الكلاسيكي الذي قاده المعتزلة بكل شجاعة. في حين أن العقلانية العربية التراثية، قد تمسكت بالجانب الإيجابي في مشروع حجة الإسلام، في كونه حافظ على الدرس المنطقي دون الإفراط في الدرس الديني الذي هو الأصل الثابت. ونحن نؤكد صدق كلا التفسيرين؛ إذ يستحيل أن يكون الغزالي معتوهاً أو إلهاً.

إنه عالم، بالمعنى المتداول في زمانه، مجتهد من منظور تقيّد به والتزم بقواعده، وقد تخلل اجتهاده ثغرات لم تكن ظاهرة في زمانه القريب، ولم تكن ظاهرة أيضاً له، والتاريخ وحده تكفل بإظهارها. ونحن نلج على ضرورة مراجعة مدى مشروعية الأسلمة لكل العلوم من حيث إن التاريخ سيفعل بمشاريعنا الحالية ما فعله بمشروع الغزالي. ونحن في هذه النقطة نوافق كلية موقف (رمضان البوطي) الذي قرر بذكاء متميز أن على المسلمين تقييم تجربة الأسلمة المبكرة التي خاضها الغزالي وابن تيمية قبل البدء في تجربة

(١) محمد سعيد رمضان البوطي، «كبرى اليقينيات الكونية، وجود الخالق ووظيفة المخلوق»، مع تمهيد بالغ الأهمية في منهج البحث العلمي عن الحقيقة عند علماء المسلمين وغيرهم، سوريا، دار الفكر المعاصر، (١٩٨٢م)، التمهيد. وأيضاً: عبد الجبار الرفاعي، تقديم كتاب إسماعيل الفاروقي: إسلامية المعرفة، (ص/ ١٩).

التخصيص، أو حتى المنطق كعلم جزئي - محدد كوسيلة وأورغانون، رغم مكانته المميزة بين العلوم باعتباره أداة ضرورية. هذه العملية تثير صعوبات كثيرة تفوق بكثير الحلول التي تقدمها. ومجرد الإشارة إلى بعض الأسئلة والصعوبات التي سبق عرضها وطرحها في الصفحات السابقة ولو باختصار شديد، كفيل بوضعنا في وضعية السؤال الأساسي: من نحن؟ هل نحن بشر فقط أم بشر متميزون بعض الشيء عن بقية البشر؟ هل بمجرد كوننا مسلمين -ولا مزية لنا في ذلك مثلما أدرك بكل شجاعة الغزالي ذاته هذه الوضعية-^(٢) يكون لنا الحق في اختزال التجربة الإنسانية كاملة في أيديولوجيتنا المغلقة والمحدودة؟ في تقديرنا أن السؤال الكانطي يعود من جديد وبالحاح بالنسبة إلى المفكر المسلم المعاصر، والذي يتمثل أساساً في السؤال الرابع الذي أضافه في دروسه المنطقية إلى جانب الأسئلة الثلاثة المعهودة؛ وهو سؤال: **ما الإنسان؟**^(٣)، بهذه الميتافيزيقا الأنثربولوجية يمكن تدشين لحظة الحداثة العربية المعاصرة بامتياز من خلال كشف ماهية الإنسان المسلم وحقيقة رسالته في الحياة. الحقيقة

(٢) أبو حامد الغزالي، «المنقذ من الضلال والموصل إلى ذي العزة والجلال»، مرجع سابق، (ص/ ٨١).

(3) Martin Heidegger: Kant et le problème de la métaphysique, traduction par Alphonse de Waelhens et Walter Biemel, éditions Gallimard, Paris, 1953, p. 264.

نجح، لتولد نموذج حضاري إسلامي قويّ الأسس. لكن التاريخ حدثنا عن حدوث أقول حضاري إسلامي بعد الغزالي وابن رشد وابن خلدون من بعدهما في القرن الرابع عشر ميلادي.

لكننا نعتقد أن مشروع الأسلمة الأول أو المبكر الذي قاده كل من الغزالي (ق ٥هـ) وابن تيمية (ق ٧هـ) لا يمكن اعتباره ناجحاً هكذا بالمطلق، بل بالعكس فهذه الأسلمة مجرد تأويلية قابلة للمراجعة.

إن هذا الأقول لا يدل على النجاح الكبير الذي تحدث عنه البعض؛ لأنّ الفشل اللاحق يدل على نتائج فشل الممهدات السابقة، إن الفشل ليس حدثاً معزولاً، كما أن النجاح ليس ضرباً من المفاجئة الغامضة غير المفسرة. لذا، فقد كان أركون يدعونا إلى البحث عن (سوسيولوجيا الإخفاق والفشل)^(١)، من أجل الكشف عن سبب نجاح حضارة شمال المتوسط وفشل حضارة جنوب المتوسط، على الرغم من أننا نتقاسم -نحن وهم- أكثر ممّا نعتقد من الأمور. والخلاصة هي أن مشروع أسلمة المعرفة عموماً، أو العلوم الإنسانية على وجه

(١) محمد أركون، «نحو تاريخ مقارن للأديان التوحيدية»، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الساقي، (٢٠١٢م)، (ص/ ٢٤٦-٢٧٢).

على وجه التخصيص، وقد رأيناه يبدّعهم ويكفرهم دون كلل، بل يفهم بالحق والقصور. لكن ألا يمكن أن نجد معالم الهلينية في فلسفة الغزالي؟ الأكيد أنه قد تهلين، على الأقل مرتين، إن لم يكن أكثر من ذلك، عندما عمل على أسلمة علم المنطق وعلم الأخلاق.

ففي دروسه الأخلاقية، وإن كانت مصبوغة بالصبغة الإسلامية، إلا أن منطلقاته ومسلماته كانت إغريقية، مزيّجا بين علم الأخلاق الأفلاطوني وعلم الأخلاق الأرسطي. على الرغم من أنه كان من الممكن أن ينطلق من التقسيم القرآني للنفس مثلاً، فإنّه أبى إلا أن ينطلق من معطيات إغريقية خالصة. فيقول إنه متى أصبحت القوات [الشهوة، الغضب/ العفة، الشجاعة] منقادتين للثالثة، التي هي الفكرية [الحكمة]، فقد حصلت العدالة. إصلاح هذه الثلاثة قد جمعه الله - سبحانه - في قوله: {إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ} [الحجرات: ١٥]. وتفصيل ذلك كما يلي: [إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله، ثم لم يرتابوا [فضيلة الحكمة]، وجاهدوا بأموالهم [فضيلة العفة]، وأنفسهم [فضيلة الشجاعة]

أن فرضية (الاستثناء الإسلامي) والرؤية المعجزية للأحداث^(١)، التي يفكر فيها الكثير من الفلاسفة المسلمين، لهو العائق المنهجي الذي أعاق الكثير من المشاريع العلمية التي كان بالإمكان أن تنجح؛ لأنّه لا يمكن البتة الادعاء بأن المسلم لا يفكر، فالتفكير والعبقريّة ظاهرة أنثروبولوجية بعامة، وليس حكراً على جنس دون غيره، أو معتقد دون آخر. بل الرهان يكمن في خلق الشرط الإنساني للتفكير، وهو المدخل الأنثروبولوجي الذي لم نستطع تصويره بعد. فأن تفكر، معناه أن تكون إنساناً فقط، وليس إنساناً ممتلئاً معرفياً. فالمسألة نفسية، حينما تعتقد أنك امتلكت كل ما يمكن أن يمتلكه الذكاء الإنساني في نهايته القصوى، فلا يمكن أن تفكر ولا يمكن أن تساهم في الحضارة الإنسانية، كما ساهم ويساهم أبناؤها، كل بقدراته وكل بمنطلقاته.

(٣) ضميمة جديدة في قيمة مشروع الغزالي:

قد ينكشف الوجه الآخر لشخصية الغزالي وفكره، بما لا نتوقعه تماماً، فقد تعودنا التقرير بأن أبا حامد مثل التيار المعادي للمشائية الإغريقية عموماً والأرسطية

(١) محمد الحداد، «ديانة الضمير الفردي ومصير الإسلام في العصر الحديث»، بيروت، دار المدار الإسلامي، (٢٠٠٧م)، (ص/ ٩٧).

وجه التبرك وصدق العقد الإيماني فيكون له أثر عظيم في النفع. وليس ذلك في الطب المزاجي وإنما من آثار الكلمة الإيمانية كما وقع في مداواة المبطون بالعسل^(٢). إن الموقف الخلدوني قد لا يتوافق مع العقلية الإيمانية الذائعة عند عامة المسلمين، بسبب انتشار الاعتقاد بأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- قد جمع بين العلم الدنيوي والعلم الأخروي، وهذا الاعتقاد لا يخرج أيضًا عن ما كتبه الغزالي^(٣)، الذي ألبس في أكثر من مرة الروح الإسلامي للعلم العقلي الإغريقي.

لكن يجب التنبيه إلى أن العلم الحديث قد تجاوز منظور العصور الوسطى، مسيحية كانت أو إسلامية، حيث انتشر البراديغم العلمي-الثقافي القائل بإمكانية شفاء كل الأمراض بدواء واحد. إذ يشير فوكو في معرض حديثه عن تاريخ الطب إلى أن البراديغم الجديد للطب الحديث والمعاصر هو الانتقال من (شفاء كل الأمراض إلى شفاء كل المرض)، أي التنازل عن المعتقد الذائع الذي يتحدث عن ترياق واحد يشفي (كل الأمراض)، (toute maladie) دون استثناء، لصالح الفكرة الأكثر علمية والأكثر تواضعًا والمرتبطة بمبدأ العلاج

في سبيل الله، أولئك هم الصادقون^(١)، وهذا مثال ظاهر لعملية أسلمة الأخلاق الإغريقية، على اعتبار أن الغزالي سلّم بنظرية أقسام النفس الأفلاطونية، وبحث عن العدد المطابق لها في آيات القرآن الكريم، وقرر بأن تأويل هذه الآية السابقة وتفسيرها يتطابق كلية مع ما قرره الإغريق. لهذا صح قول الجابري بأن إسهام الغزالي في تأسيس علم أخلاق إسلامية أقل شأنًا من مساهمة غيره من المسلمين، السابقين له أو اللاحقين عليه، من أمثل العز بن عبد السلام. وعندما نقرأ عند ابن خلدون النص المشهور حول العلاقة بين العلم والدين، فإننا نشعر بأنه يجيب مباشرة على تقرير كان الغزالي من قبله قد قال به. وتفصيل ذلك أن المؤرخ المشهور صاحب المقدمة قد قال محذرًا من مذهب الأسلمة، وبخاصة أسلمة الطب، الذي ربما كان منتشرًا في زمانه - إن «الرسول -صلى الله عليه وسلم- إنما بعث ليعلّمنا الشرائع ولم يبعث لتعريف الطب ولا غيره من العاديات. وقد وقع له في شأن تلقيح النخل ما وقع فقال: أنتم أعلم بأمور دنياكم، فلا ينبغي أن يحمل شيء من الطب الذي وقع في الأحاديث المنقولة على أنه مشروع فليس هناك ما يدل عليه، اللهم إلا إذا استعمل على

(٢) عبد الرحمن بن خلدون، «المقدمة»، ضبط وشرح محمد الإسكندراي، بيروت، دار الكتاب العربي، (١٩٩٨م)، (ص/٤٥٦).

(٣) الغزالي، «ميزان العمل»، مرجع سابق، (ص/٣٤١).

(١) الغزالي، «ميزان العمل»، مرجع سابق، (ص/٢٣٥).

الجاهلي، سواء في المصطلحات أو الأشعار أو الأفعال أو المعرفة العامة أو العامية^(٣)؛ وإلا فلا معنى للاجتهاد والبحث والتقصي والتجريب... إلخ إذا كان كل شيء قد اكتمل كلية ومطلقاً بعد الحادثة الإسلامية الكبرى. وهنا بالضبط نلمس الفرق بين مناهج البحث الديني ومناهج البحث الاستشراقي التي تهمل العاطفة الدينية. في العموم، نميل إلى التقرير بأن ابن خلدون من خلال موقفه السابق هو من يقابل مذهب الغزالي، في مسألة العلاقة بين العلمي والديني، أكثر من ابن رشد، الذي ذاع صيته كغريم منافس لحجة الإسلام.

في العموم، نميل إلى التقرير بأن ابن خلدون من خلال موقفه السابق هو من يقابل مذهب الغزالي، في مسألة العلاقة بين العلمي والديني، أكثر من ابن رشد، الذي ذاع صيته كغريم منافس لحجة الإسلام.

عندما نطرح السؤال غير المألوف: ما هو سبب القلق الحاصل للفكر الإسلامي في تعامله مع الفكر الإغريقي؟ فإننا ننظر مباشرة إلى مسألة التأسيس،

الذي يستهدف القضاء على (المرض كله)، (toute la maladie)^(١) وفي هذا القلب اللفظي البسيط تغيرت أمور جذرية كبيرة. قلنا أعلاه بأن نص ابن خلدون ليس -على الأرجح- إلا ردة صريحة على نص آخر كان قد كتبه الغزالي في مسألة العلم والدين، وهو النص التالي: قال -عليه السلام-: «البطنة أصل الداء والحمية أصل الدواء، وعوّدوا كل جسم على ما اعتاد»، فقال محققو الأطباء: «لم يدع عليه السلام شيئاً من الطب وإلا أدرجه تحت هذه الكلمات الثلاث»^(٢)، حقيقة إن المعتقد الديني الذي نؤمن به يجعلنا نؤمن بأن الرسول -صلى الله عليه وسلم- هو أكمل الناس علماً وخلقاً وهدى؛ لأنه موجه بحكمة ربانية متعالية عن كل نقص أو تعديل. لكن الفكر العلمي الذي يتأسس على منطق تراكم الخبرات البشرية وارتباطها بالنمو التاريخي المتواتر، قد جعل البعض، خاصة المستشرقين أصحاب المناهج التاريخية الخالصة في دراسة السيرة النبوية والكثير من الحداثيين العرب أيضاً، يعتقدون بأن علم الرسول الكريم محدود بمعطيات زمانه الذائعة والمعروفة والمنتشرة آنذاك، بل إن الكثير من العلم الإسلامي كان امتداداً للعلم

(٣) نخص بالذكر هنا موقف بعض المستعربين الكبار أمثال:

- ديفيد صمويل مارجليوث، «أصول الشعر الجاهلي»، ترجمة إبراهيم عوض، (دون مكان)، دار الفردوس، (٢٠٠٦م)، (ص/ ٦٣، ٦٥، ٧٢).
- مونتيجومري واط، «فضل الإسلام على الحضارة الغربية»، ترجمة حسين أحمد أمين (بيروت - القاهرة)، دار الشروق، (١٩٨٣م)، (ص/ ١٤).

(1) Michel Foucault: Histoire de la folie à l'âge classique, éditions Gallimard, Paris, 1972, p. 326.

(٢) الغزالي، «ميزان العمل»، مرجع سابق، (ص/ ٣١٢).

المدارس الطبيعية التي سعت لفهم الكون بمعزل عن الفهم القديم، الذي لم يخرج عن المنطق الأسطوري المعروف في الأدب الملحمي. وفي هذا السياق يمكن الحديث عن إسهام طاليس من ميليتوس في تأسيس مفهوم الأصل المادي للكون، أي كون الشيء يمثل أصلاً لبقية الأشياء الأخرى. ورغم أن طاليس ذاته لم يسقط كل عناصر العقلية السابقة، مثل الاعتقاد بوجود الآلهة في كل مكان، فإنه قلل من التفسير الأسطوري لصالح التفسير العقلي القائم على الملاحظة الحسية والاستنباط العقلي.

(٢) التفسير العلمي للظواهر التاريخية:

تيوسيديد وهيرودوتس هما مؤسسا علم التاريخ، ولئن كان الكثير من المسلمين يعتقدون بأن ابن خلدون هو المؤسس الأول لعلم التاريخ والمنظور العلمي للمجتمع والظواهر الاجتماعية، بخاصة في فصله المشهور الخاص بأسباب الخطأ في التاريخ^(١)؛ إلا أن مقارنة طفيفة بين فصل المقدمة هذا وفصل من تاريخ حروب البولوبونيز، تكشف عن حقيقة لا مفر منها، وهي أن المؤرخ تيوسيديد كان يمتلك وعياً منهجياً حاداً بمشكلة علمية التاريخ وموضوعيته. ففي الفصل الأول من الكتاب

بمعنى هل تأسست الحضارة الإسلامية على الأسس الفكرية العامة نفسها التي تأسست عليها حضارة الإغريق في الزمن السابق؟ إن هذا السؤال يحيلنا إلى بحث جوهر (شرارة) الحضارة عند الإغريقين وعند المسلمين، وفي هذا نجد ما يلي: إن الحضارة الإغريقية لم تتأسس فلسفياً وعلمياً إلا بعد القرن السادس قبل الميلاد وما تلاه من قرون قريبة، حيث تمت علمنة وعقلنة على أكثر من مستوى. ويمكن أن نلاحظ المستويات التالية من التطور النوعي^(٢):

(١) التفسير العلمي للظواهر الطبيعية:

لا شيء يولد من لا شيء، وهو التفسير الذي لحق سؤال تأسس الفلسفة ذاته، والذي طرح على الشكل المعروف: ما هو أصل هذا الكون؟ ممّا تولد العالم؟ إذ يستحيل عقلاً أن يولد من عدم أي من لا شيء، بل هو ناشئ عن مادة، عن شيء ما، بالمعنى الضيق وهو الحسي أو الواسع وهو الصوري^(٣)، ومن هذه العلمنة، أو قل العقلنة الطبيعية نشأت

(1) JosteinGaarder: le monde de Sophie - un roman sur l'histoire de la philosophie, traduit Hélène Hervieu et Martin Laffon, édition Seuil, Paris, 1995, p. 72.

(٢) مارتن هايدغر، «السؤال عن الشيء» حول نظرية المبادئ الترسندتالية عند كنت»، ترجمة إسماعيل المصدق، مراجعة موسى وهبة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة، الطبعة الأولى، (٢٠١٢م)، (ص/ ٣٦، ٣٧).

(٣) عبد الرحمن بن خلدون، «المقدمة»، مرجع سابق، (ص/ ٤١-٤٣).

المقالة الثانية من تهذيب الأخلاق حيث عرف الخلق على أنه (حال للنفس داعية لها إلى أفعالها من غير فكر ولا روية)^(٢)، والغزالي في أحد فصول سؤال العمل والكتاب الثالث من إحياء علوم الدين^(٣)، قلنا تبنيه التبني الكامل مع دمج في سياق المنظور الإسلامي الدمج العسير؛ نظراً لما بين السياقين -الإغريقي الطبيعي والإسلامي الديني- من توازٍ وتفارق.

وإن اتفقنا على أن الحضارة الفكرية اليونانية قد تأسست على علمنة كل الظواهر وعقلنتها، بدءاً من الظواهر الطبيعية إلى الظواهر التاريخية ثم الظواهر الطبية، من خلال إخراجها من التفسير الأسطوري-الديني؛ فإن هذا يدل على أن الفكر الإغريقي سار السير الطبيعي، أي من التفكير الميطيقي البدائي إلى التفكير العقلي الذي يعبر عن النضج والاكتمال. أما انطلاق الحضارة الإسلامية في القرن السادس بعد الميلاد، فلم يكن مشابهاً لنهضة الإغريق

الأول من تاريخ الحروب البوليبيونية، كان يتحدث عن مشكلة تمحيص الأخبار عن الماضي الكثيرة والمتداولة ونقدها، كما أنه كان يتحدث عن الطبيعة البشرية التي تجعلنا نعتقد بأن للأحداث التاريخية مساراً محدداً مرتبطاً بها^(١)، أي بهذه الطبيعة، وليس بشيء آخر. أي إن التاريخ من صنع البشر وليس وليد قوة أخرى مفارقة لقرارات الإنسان. وهذا التقرير وضع قطيعة حادة مع نمط التفكير الميطيقي السابق. وما الأدب الملحمي إلا نموذج على هذا النمط المفارق لمنطق العقل السببي.

(٣) التفسير العلمي للظواهر الطبية:

أي ظاهرتي المرض والصحة التي كانت تفهم في سياق أسطوري إلهي مرتبط بأسرار لا تحصى ولا تدرك، أصبحت على يد أبوقراط، وجالينوس لاحقاً، تفهم في سياق طبيعي خالص قابل للتناقل والتعلم والتبسيط. وتجدر الإشارة إلى أن تعريف جالينوس للخلق بما هو ظاهرة مزاجية جسيمية [الخلق عبارة عن هيئة في النفس راسخة، عنها تصدر الأفعال بسهولة ويسر من غير حاجة إلى فكر وروية]، قد عرف رواجاً كبيراً في العالم الإسلامي؛ إذ تنبأه كل من مسكويه في

(٢) ابن مسكويه، «تهذيب الأخلاق»، بيروت، دار الكتب العلمية، (١٩٨٥م)، (ص/ ٢٥).

(٣) أبو حامد الغزالي، «إحياء علوم الدين»، ضبط النص محمد محمد تامر، القاهرة، مؤسسة المختار للنشر والتوزيع، الجزء الثالث، (٢٠٠٤م)، (ص/ ٧١). وأيضاً: الغزالي، «ميزان العمل»، مرجع سابق، (ص/ ٢٥٦). ويعرف الخلق في هذا الكتاب الأخير قائلاً: «فهذه مجامع الفضائل، وغايتها أن تصدر منه الفضائل أبداً بغير فكر وروية وتعب، ويطلع على الحق بغير تعب طويل، حتى كأنه يصدر منه وهو في غفلة، كالصانع الحاذق في الخياطة والكتابة. وغاية الرذالة أن ترشح منه الرذائل بغير تكلف ولا فكر ولا روية».

(1) Thucydide: Histoire de la guerre du Peloponnese, traduit Jean Voilquin, édition Flammarion, Paris, 1966, livre 1, chapitre XXII, p. 42.

الأوائل الذين انطلقوا من أن لا شيء يوجد من لا شيء (Rien ne naît de rien). كما أن الأحداث التاريخية لا تنفصل عن الإرادة الإلهية، فالإيمان بقضاء الله وقدره من الركائز العقدية لكل مسلم، يقول الله -تعالى- معبراً عن تحكمه في أحداث البشر: {قَالَتْ رَبِّ أَنَّى يَكُونُ لِي وَلَدٌ وَلَمْ يَمَسِّنِي بَشَرٌ قَالَ كَذَلِكَ اللَّهُ يَخْلُقُ مَا يَشَاءُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ} [آل عمران: ٤٧]. والمسألة لا تختلف في موضوع الصحة والمرض؛ إذ إن الداء والدواء شأن لا ينفصل عن الإلهي أيضاً، وهذا ما أشار إليه الغزالي في أكثر من موضع: «قال محققو الأطباء: لم يدع -عليه السلام- شيئاً من الطب وإلا أدرجه تحت هذه الكلمات الثلاث»^(١)، وهي الكلمات التي أثبتناها سابقاً.

وهكذا، فإننا نلاحظ أن الانطلاقة في الحضارتين -الإغريقية العقلية والإسلامية النقلية- انطلاقة مختلفة التوجه. ومنه، فإن العمل على تقريبهما -وهي المهمة التي تكفل الغزالي بإنجازها بكل شجاعة ومخاطرة- أمر جلل، ولا نلمس أي سهولة في ذلك. والدليل أن الغزالي الذي اجتهد الاجتهاد الكبير، قد تعرض للاضطهاد والإهانة، من خلال إحراق كتبه وهجمة ابن تيمية العنيفة على محاولته لإدخال

في القرن السادس قبل الميلاد؛ إذ إن هذا الانطلاق أو قل الانجاس لم يعتمد على ذكاء الإنسان بقدر ما ارتسم كفيض إلهي، أو قل كفضل إلهي. على اعتبار أن شرارة الحضارة الإسلامية سقطت من السماء إلى الأرض على شكل وحي من الله إلى محمد رسول الله. وحتى النبي لم يكن إلا ناقلاً للوحي الإلهي، ولم يسمح لنفسه بأن يضيف أو ينقص أو يعدل من كلام الله. إنه لم يعبر عما يمكن أن يعرفه كشخص محدود القدرات، وفي النصوص القرآنية دلالة على تجاوز قدرات النبي البشرية إلى ما هو أعلى بكثير، ممّا يدل عن الاستقلال بين القدرات الفردية للنبي والرسالة القرآنية^(١). وعلى عكس الحركة الإغريقية، نجد الحركة الإسلامية قد أكدت المنظور الإلهي والديني للكون، فكل الظواهر سواء طبيعية أو تاريخية أو إنسية تابعة لمشيئة الله. فأصل الكون هو الخلق الإلهي الذي يدل على وجود شيء من لا شيء، بل كل الأشياء من لا شيء، {إِنَّ فِي خَلْقِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَاخْتِلَافِ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ وَالْفُلُوكِ الَّتِي تَجْرِي فِي الْبَحْرِ مِمَّا يَنْفَعُ النَّاسَ وَمَا أَنْزَلَ اللَّهُ مِنَ السَّمَاءِ مِنْ مَاءٍ فَأَحْيَا بِهِ الْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَتَصْرِيفِ الرِّيَّاحِ وَالسَّحَابِ الْمُسَخَّرِ بَيْنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ لَآيَاتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ} [البقرة: ١٦٤]. وهذا مناقض لمنطق الطبيعيين

(٢) الغزالي، «ميزان العمل»، مرجع سابق، (ص/ ٣١٢).

(1) Malek Bennabi: le phénomène coranique - essai d'une théorie sur le Coran, édition El Borhan, Beirut, 1980, p.58.

أحد أكبر مغتالي العقل الإسلامي، نظراً لأنه أغلق باب الاجتهاد ورسم حدود الفكر والعمل لمجمل المسلمين؛ إذ لم يختلف كل من أركون، والجابري، وعبد الرزاق عيد، وزكي مبارك، وحسن مروة... إلخ على تصنيف الغزالي في خانة المفكرين الذين كبحو التفكير والفلاسفة الذين كرهوا التفلسف؛ لكن ألا يمكن مراجعة هذا الحكم من خلال البحث عن النقاط التي نجح فيها الغزالي، وقدم خدمة للعقل وسمح بمساحة ممكنة للوغوس، وإن لم يكن ذلك بطريقة غير ظاهرة للعيان؟ إن (عبد الرزاق قسوم)، الرئيس الحالي لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، يؤكد بأن الغزالي مفكر وفيلسوف رغم أنه^(٢)، وهذا صحيح، لكن المسألة تتعدى الفلسفة التلقائية (la philosophie spontanée) إلى الحديث عن تأسيس لنوع فلسفي غير معهود بالنظر إلى باراديغم التفلسف الإغريقي. يمكن التأكيد بأن الغزالي قد نقد الفلاسفة، ولم ينتقد الفلسفة بالذات، هذا إن تحدثنا عن كتابه المعقد (تهافت الفلاسفة)، ونقد ضرباً من التفلسف لا يدل على نقد الفلسفة من حيث هي غط من التفكير، فكل الفلاسفة ينتقدون الفلاسفة

علم المنطق كعلم دخیل -أي براني- في علم أصول الفقه كعلم أصيل -أي دخلائي-. وعلى الرغم من أن الغزالي، مثله مثل الكثير من الأشاعرة الذين حاولوا الجمع بين المنطق البشري والقول الإلهي، أو قل تحقيق توافق وتوازن بدل الغلبة والمحاكاة، إذ نجد ذلك في تقرير الغزالي، وطه عبد الرحمن لاحقاً، بأنه «لا تدرك العلوم الشرعية إلا بالعلوم العقلية (...)»، والنقل جاء من العقل، وليس لك أن تعكس»^(١)؛ إلا أن حقيقة موقف الغزالي هو تمجيد العلوم الدينية على حساب العلوم الدنيوية؛ لأن الأولى تدل على الثبات والديمومة، في حين أن الثانية تعكس التشذر والاختلاف والتجدد والتنوع.

ومنطق التفكير عند الغزالي هو التخلي عن الزائل والمتطور والناقص لصالح الدائم والكامل والثابت. وهي عقلية لا تختلف في حقيقتها عن منطق التصور الإغريقي. إننا نعتبر شخصية الغزالي شخصية ملغزة حقاً؛ لأنها لم تتموقع الموقع الواضح والمميز من مسألة الموقف من المنطق والعلم الوافد عمومًا. صحيح أن الحداثيين العرب قد اتفقوا على اعتباره

(١) المرجع نفسه، (ص/ ٣٢٨، ٣٣٩). وطه عبد الرحمن، «سؤال العمل - بحث عن الأصول العملية في الفكر والعلم»، مرجع سابق، (ص/ ٩١). يقول على منوال راغب الاصفهاني: لماذا لا يجوز أن يكون العقل شرعاً يتلقاه الإنسان من الداخل، وأن يكون الشرع عقلاً يتلقاه الإنسان من الخارج؟!

(٢) عبد الرزاق قسوم، «أبو حامد الغزالي الفيلسوف رغم أنه»، مجلة دراسات فلسفية، تصدر عن قسم الفلسفة بكلية العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة الجزائر ٢، العدد السابع، (٢٠١١م)، (ص/ ٩ - ٢٦).

الفلسفة، في العصر الإسلامي الكلاسيكي^(١)؛ فإننا نتعاطف معهم وننصفهم الإنصاف الكامل، إن حجج الفقهاء لا تقل فلسفية عن حجج الفلاسفة ذوي التكوين الفلسفي الخالص. وهاك ما يقول (غوتاس)

(١) عبد الحليم محمود، «الفلسفة والحقيقة - مقدمة ترجمة المشكلة الأخلاقية والفلاسفة لأندري كريسون»، مرجع سابق، (ص/ ١٩، وما تلاها)، ومن أهم حجج الفقهاء ضد الفلسفة نجد: - لا مقياس للفلسفة تستعمله لتمييز الصواب عن الخطأ أو الحق من الضلال. وهذا ما عبرت عنه المقولة التي تنسب إلى بروتاغوراس: (pantometronAnthropos)، أي: الإنسان مقياس الأشياء جميعاً. وعندما تنكسر المقاييس، فلا يبقى أي مقياس حقيقي وموضوعي ومستقل. - إنها تفكير ظني، ولا وحدة منهجية فيها. فالتواضع الفلسفي في الكثير من الأحيان يقضي إلى غلبة الشك على اليقين، والتسامح المفرط ليس فضيلة إستيمولوجية. - ديمومة الاختلاف في الآراء. وهذا ما تم التأريخ له، فلا جدال في أن الفلسفة مرتع الاختلاف والتضارب والتنازع المذهبي، وللغزالي موقف طريف في مسألة المذهب بين الوحدة والكثرة، أي متى يكون للفيلسوف أن ينتمي لأكثر من مذهب في الوقت نفسه. - تكرر موضوعات الفلسفة دون نهاية، فهي مشكلات طاعنة لا تموت. ولئن كان العقل ميالاً لفك المشكلات وإنهاؤها، فإن العقل الفلسفي قد عايش مشكلات لم تم، والأرجح أنها لن تموت، مثل مشكلة الأصول: أصل الكون؟ أصل الفلسفة؟ أصل اللغة؟... إلخ. - كل الطرق الفلسفية تفضي إلى الانسداد. فالتقرير بأن كل المذاهب الفلسفية صحيحة، هو تقرير بأنها خاطئة جميعاً؛ لأنه من العبث تصديق المذاهب المتناقضة، وحتى إن اتفقت حول مسألة واحدة، فإنها تختلف في كيفية هذا الاتفاق. - ليس للفلسفة رأي؛ لأنها غير محدودة، وكل ما هو غير محدود، أي مفتوح على كل الجبهات وعلى كل الاحتمالات، فلا يمكن التقيّد به، ولا الاقتداء به. - لكن يجب التنبيه إلى أن هذه النقاط التي تعتبر عيوباً وإخفاقات في نظر العقل الفقهي أو العقل الديني عامة، قد تتحول إلى إنجازات ومزايا نادرًا ما نجدها في فكر آخر غير الفلسفة. للاستزادة يرجى العودة إلى الكتاب المهم للفيلسوف الألماني كارل ياسبرز الذي أثبت أن هذه النقاط التي تعتبر نقائص، هي في الأساس مزايا ثمينة، ومن الواجب تمييزها أكثر فأكثر. - Jaspers: Introduction à la philosophie, traduit de l'allemand par Jeanne Hersch, librairie Plon, Paris, 1980, chapitre 1, p. 5-13.

الآخرين، وهذا مشروع إلى أبعد الحدود، بل هي المهمة الفلسفية بحق، المهمة الفلسفية الأصيلة الابتدائية. لأن السؤال المصاغ على المنوال التالي: هل الغزالي فعلاً بأسلمته المنطق والاستحواذ على اللوغوس قد اغتال العقل ونكّد بالفلسفة؟ سؤال يجعلنا نعيد كل الحسابات، فليس شرطاً ضرورياً أن تدافع عن الفلسفة والفلاسفة لكي تكون فيلسوفاً أو (محباً للفلسفة)، وعندما نستعمل عبارة (محبّة الفلسفة) فإننا على وعي بتكرار فعل (الفيليا)، أي فعل المحبة؛ لذا فإن (حب الحكمة) ليس من شروط التفلسف، ونحن ندري جيداً أن (الدخلاء) على الفلسفة قد يقدمون خدمات جليلة للفلسفة أكثر ممّا يقدمها محترفو الفلسفة ذاتها. ونموذج العلماء ورجال الدين والسياسية أحسن مثال على ذلك. إن المؤرخ والمستشرق الفذ (ديميتري غوتاس) يتشكك في كون الغزالي قد قتل العقل وأبطل التفلسف.

والحق أن الفلسفة التي تعيش في أمان ورخاء، لهو علامة تأزمها الذاتي؛ لذا فهي تحتاج إلى من ينتقدها من الداخل والخارج معاً، ودون هوادة؛ لأن السكون الفلسفي هو ضرب من اللافلسفة. فمحرك العقل الفلسفي هو هذه الهجومات العنيفة بالذات، فلا يجب أن نندesh من هجومات الغزالي، وعندما نقرأ حجج الفقهاء في رفض

تكون ناقدًا مريّرًا، بل فقط قل الواقع كما هو»^(٢)، والوقائع لا تحمل قيمة واحدة، بل هي من حيث طبيعتها مستقطبة، أي تحمل قطبين أو قيمتين. فالنقد أصدق من التمجيد، على اعتبار أن النقد هو أعمال للعقل من أجل الفهم، في حين أن التمجيد هو أعمال للعاطفة من أجل المصلحة. وقد كان أركون دائم الإشارة إلى أن الصديق هو من صادقك، للإشارة إلى أن المستشرق المنتقد أنفع لنا من المستشرق الذي يمتدح دون حدود.

وديمتري غوتاس ليس من الممتدحين بالمجان، بل هو المفكر الذي يشغل على النصوص فقط، دون اعتبار للمصلحة الراهنة؛ لأنه - في موضوع الترجمة الفلسفية إلى العربية - كشف بما لا يفتح أبواب الشك أن عملية الترجمة لم تكن إنجازًا سهلًا ومباشرًا يعبر عن عبقرية الحضارة الإسلامية، بل هي عملية معقدة، لها من الإخفاقات، ومرتبطة بالمصالح السياسية والأيديولوجيات الأسرية^(٣)، مثلما هي مرتبطة بالفضول المعرفي والعلمي لكل حضارة ناشئة ومنفتحة ومتنوعة.

(DimitiGutas) في شأن الموقف المألوف من الغزالي: «قبل الشروع في الموضوع أودُّ أن أوضح بعض الأمور التي تبدد بعض الأفهام الخاطئة والتي أشرت إليها سابقًا. إن الفلسفة العربية لم تلق حتفها على يد الغزالي (ت ١١١١) ولم يكن النظر الفلسفي ممارسة هامشية في الحضارة الإسلامية. بالإضافة إلى أن الفلسفة في الحضارة الإسلامية لم يجهز عليها أهل السُّنة والجماعة، بل استمرت الممارسة الفلسفية في الحضارة الإسلامية بقوة ونشاط واستقلالية لعشرة قرون»^(١). والحقيقة أنَّ الاستشهاد بنص غوتاس لا يدل أبدًا على انتقاء ما يرضي الشعور الجمعي الإسلامي، بل على العكس، فإن منهجنا هو محاولة فحص أسس التفكير الإسلامي بعيدًا عن التمجيد؛ لأن التمجيد لا يدخل في أدبيات التفكير النقدي. هل التمجيد تفكير؟ ما الذي نسميه تفكيرًا؟ إن التفكير موقف نقدي تفحصي في الأساس؛ لذا فالتمجيد ليس فكرًا بقدر ما هو فكر منحول أو تشبه بالتفكير على سبيل المجاز. فالتمجيد موقف عاطفي، مثلما أن التنكر الشديد موقف لا يقل عاطفية عن التمجيد. ألم يشر (ديدرو) -المفكر الأنواري، على الرغم من الطابع العنيد والقاسي للأنوار الفرنسية- إلى أنه لا يجب أن «تكون مادحًا مبتذلًا، ولا يجب أن

(٢) Didrot: Jacques le fataliste, librairie générale Française, 1972, p. 59. «Ne sois ni fode panégyriste, ni censeur amer, dis la chose comme elle est ».

(٣) ديمتري غوتاس: «الفكر اليوناني والثقافة العربية (حركة الترجمة اليونانية، العربية في بغداد والمجتمع العباسي المبكر)»، ترجمة نقولا زيادة، بيروت، المنظمة العربية للترجمة ومركز دراسات الوحدة العربية، (٢٠٠٣م)، (ص/ ٤٤). يقول مؤكدًا: إن أهمية الفتوح العربية التاريخية لا مجال للمبالغة فيها.

(١) ديمتري غوتاس، «دراسة الفلسفة العربية في القرن العشرين، مقالة في التاريخ للفلسفة العربية»، ترجمة يوسف مدواري، مسقط، مجلة التفاهم، (العدد/ ٤٧)، (شتاء ٢٠١٥م)، (ص/ ٤٢٨).

طويل الأمد؛ لأنه ظاهرة تاريخية ممتدة في الزمن ومتعددة الروافد، ولا يمكن الجزم -بسهولة- في أصلها وفصلها وتحولاتها وتعلقاتها؛ لذا وبسبب هذه الصعوبة، فنحن نميل إلى اقتراح ترسيخ «مفهوم التكريم النقدي»، وهو من أهم المفاهيم التي تقوم عليها المجتمعات المنفتحة على التفكير. فعندما ننقد الغزالي، أو أي مفكر آخر، مهما كانت مرجعيته أو مذهبه أو انتماءه، فإننا بهذا النقد نكرمه كإنسان. ففكر الإنسان لا يمكن أن يتعالى عن النقد، كما لا يمكن أن يسفه التسفيه المجاني. إن النقد لهو عملية تأمل وتفحص وتنقيب ومقارنة، وفي هذا العمل كله تكريم حقيقي لفكر المنقود. حقيقة إن الغزالي قد اختتم كتابه الإيظيقي بعبارة جميلة وصادقة عندما قال: «الشكوك هي الموصلة إلى الحق، فمن لم يشك لم ينظر، ومن لم ينظر، لم يبصر، ومن لم يبصر بقي في العمى والضلال»^(١)، فما المانع من أن نوجه سلاح الشك ضد الغزالي ذاته ونتساءل عن قيمة أسلمته للمنطق التقليدي؟! ولماذا قامت هجمة شعواء ضد الدراسة النقدية التي قدمها الدكتور (زي مبارك) حول حدود علم الأخلاق الغزالية؟ إن مفكرًا مثل ديكارت كان يفهم الفكر الذي شكّل أتباعًا كثيرًا، فهمًا سيئًا. فالفلسفة التي شكلت أتباعًا قد خانت مهمتها الأساسية،

إننا دومًا نفكر في مسألة «أصل ترذيل النقد»، كمشكلة فلسفية، خاصة بالمجتمع الإسلامي؛ لأنّها مسألة متجذرة فينا إلى حد الإفراط. ونفترض أنها مرتبطة ببنية المجتمع البطيريري، على اعتبار أن الأب المهيم يرفض الانتقادات والمعارضات.

فالنقد أصدق من التمجيد، على اعتبار أن النقد هو إعمال للعقل من أجل الفهم، في حين أن التمجيد هو إعمال للعاطفة من أجل المصلحة. وقد كان أركون دائم الإشارة إلى أن الصديق هو من صادقك، للإشارة إلى أن المستشرق المنتقد أنفع لنا من المستشرق الذي يمدح دون حدود.

كما أنها -أي مسألة النقد وترذيل المعارضة وتسفيهاها- مرتبطة بالفهم الواحد للدين، الفهم الذي تغلب للأسف، على الرغم من أن للدين مجالًا للاختلاف والتعدد؛ لذا فإنّه من الممكن افتراض أن المجتمعات الأمومية أكثر انفتاحًا على الاختلاف وأكثر قبولًا للنقد، كعنصر أساسي في ثقافة المجتمع الواحد.

ونجد في أعمال هشام شرابي وأمينه ودود، ما يجعلنا نعتقد بصحة هذا الاعتقاد أو الافتراض. رغم ذلك، فإن سؤال أصل تأثيم النقد يمثل بحثًا مستقلًا ويحتاج إلى تنقيب

(١) الغزالي، «ميزان العمل»، مرجع سابق، (ص/ ٤٠٩).

أشكال المنطق الحملي والشرطي، اللذين يشكلان أساس نظرية القياس عند المعلم الأول من القرآن الكريم بما هو نص ديني في الأساس؟ بخاصة المنطق الحملي والشرطي القضوي؟ يمكن أن نجيب، مع التأكيد بأن هناك أكثر من احتمال، ودون أن نغفل المذهب الأشعري الذي اعتنقه وسقفه الغزالي بالذات. وعقائد الأشعرية الكلامية قد تؤثر التأثير القوي والأساسي في تحديد الموقف السابق، ونحن نعلم بأن عقيدة قدم القرآن، المخالفة لعقيدة خلق القرآن المعتزلية، تدل على أسبقية الكلام الإلهي على الاجتهاد الإنساني، أي العلم الأرسطي بالذات. ويمكن أن نشير، دون تفصيل وتوسيع كافٍ، إلى أننا أشرنا أعلاه إلى ذلك، أهم النتائج المحتملة للقول بالأصول القرآنية لأشكال القياس الحملي والشرطي، كما تأوّل الغزالي الآيات القرآنية السابقة:

(١) يمكن التخمين، وفق كلام الغزالي القائل بأن أشكال القياس موجودة في القرآن الكريم، بأن أرسطو قد اطلع على نسخة ما لكلام الله، تكون قريبة من القرآن، أو هو القرآن ذاته، ربما بلغة أخرى. على الرغم من أن هذا مستحيل تاريخياً؛ لأن النسخة القرآنية فريدة ولم تظهر إلا مع الوحي الذي تلقاه محمد -صلى الله عليه وسلم-. والقرآن ذاته

وهي تشكل الاستقلال الفكري والاختلاف التفسيري، وفي هذا فإن أفلاطون وأرسطو متهمان بتكوين أتباع أقل فلسفية ممّا هو مطلوب منهم^(١). لذا فيجب أن يلام الغزالي؛ لأنه لم ينجح في خلق نزعة استقلالية عن فكره. إن المفكر الناجح لهو المفكر الذي يفرض أن يكون شيئاً يقتدى به، هو الذي يرفض لتلاميذه البقاء كتلاميذ، هو الذي ينجح في تشكيل عقول مستقلة ومتخلصة من التبعية. والغريب أن الغزالي كان واعياً بهذا، لكن الذي حصل هو عكس ما تمنى؛ إذ تشكل تيار غزالي واسع، لم يعمل إلا على تكريس أفكاره وتحنيطها وحفظها وتكرارها في أشكال مختلفة ومسيرة للعصر، مثل نظرية الإعجاز العلمي وإسلامية العلوم وأسلمة العلوم الإنسانية... إلخ.

* مخرج استنتاجي:

سنختتم هذا المقام الفكري القلق الرعاش بمحاولة مقارنة السؤال المهم، بل الأساسي، من بين كل الأسئلة السابقة، والذي لا يمكن أن نفكر في مشكلة علم المنطق عند المسلمين، وبخاصة عند الغزالي، دون أن نطرحه الطرح الجسور: ما معنى القول إن أصول المنطق الأرسطي موجودة في القرآن؟ ما هي الدلالة الخلفية لاستخراج

(1) René Descartes: les principes de la philosophie (première partie), librairie philosophique J. Vrin, Paris, 1967, lettre de l'auteur à celui qui a traduit le livre, p. 33.

تاريخية دائمة وموغلة في القدم»^(١)، أي الحكمة الإغريقية ليست إلا استعادة ذكية للوحي الإلهي.

والحقيقة أن هذه النظرية تقتبس من نصوص أفلاطون الشيء الكثير، على اعتبار أن محاورة تيمائوس قد أشارت إلى هذا الاعتقاد، الذي يقر بأن الإغريق متأخرون، التأخر الكبير، مثلما الطفل متأخر عن أجداده، مقارنة بالحضارات الشرقية الموغلة في القدم. لذا نجد الكاهن المصري يخاطب، صولون، ممثل الحكمة الإغريقية، وأحد الحكماء السبعة حسب تصنيف المؤرخين، عندما زار مصر^(٢)، قائلاً: «آه، يا صولون، أنتم أيها اليونانيون، ليس بينكم أي رجل كبير في السن، إنكم لستم سوى أطفال... إلخ»^(٣). إن الطفولة التي يتحدث عنها الكهنة (les prêtres) هي طفولة فكرية، رمز للحدث المتأخرة مقارنة بالقدماء التاريخية والمعرفية والدينية التي في الحضارات الشرقية السابقة. وكأن لسان حال الغزالي، بعقليته الدينية المجانسة،

قد تحدث عن مفهوم (أم الكتاب)، الذي يقر بأن القرآن ما هو إلا قبس منه: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} {آل عمران: ٧}. وأيضاً قوله -تعالى-: {بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَجِيدٌ، فِي لَوْحٍ مَحْفُوظٍ} {البروج: ٢١-٢٢}. وهذه النظرية، التي تقول بأن الاجتهاد الإغريقي، في كل أشكاله وتخصصاته، متأخرة كثيراً بالنظر إلى قدم الحكمة الإلهية والوحي الرباني، موجودة عند الفلاسفة اليهود، ونذكر على سبيل المثال لا الحصر، موقف المؤرخ فلافيوسيوس يفوس الأورشليمي [٣٧- ١٠٠ م] (Flavius Josephus of Jerusaleme)، صاحب كتاب (الحرب اليهودية) الذي ذهب للقول، تحت تأثير النزعة المعادية للهيمنة الثقافية الإغريقية على الثقافات الإبراهيمية القائمة على نظرية الوحي، إلى أن الحضارة الهلينية «بأسرها حديثة جداً إلى درجة يمكن وصفها بأنها نمت بالأمس أو أول الأمس فقط (...) إن الهلنيين يسلمون بأن مصر، وكلدانيا، وفينيقيّا -ولنبعد اليهودية من القائمة الآن- لديها سجلات

(١) أرنولد توينبي، «الفكر التاريخي عند الإغريق»، ترجمة لمعي المطيعي، مراجعة محمد صقر خفاجة، الهيئة المصرية العامة للكتاب، (١٩٩٠م)، (ص/ ٨٨).

(٢) ديوجين اللارتي، «حياة مشاهير الفلاسفة»، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، المجلد الأول، (٢٠٠٦م)، (ص/ ٦٦).

(٣) Platon: Timée, traduit Emile chambray, édition Flammarion, Paris, 1969, para 21d-22d, p. 405.

في هذا السياق فقط، للعقلية الدينية المصرية القديمة، يقول بأن منطق أرسطو ليس إلا منطق طفل تطفن متأخرًا لعلم كان موجودًا منذ القدم في العقل الإلهي، وتم التعبير عنه عندما أنزل القرآن باللسان العربي المبين.

(٢) يمكن أن نفهم أيضًا أن مستقبل العلم، أو أي علم مرتبط باللوغوس، موجود في ماضي الأديان، أي كل ما يمكن أن يتم التوصل إليه مستقبلاً، ليس إلا صياغة مستجدة لما وجد في الوحي القديم والسابق على الذكاء الإنساني. مع العلم أن المنظور العلمي يختلف عن المنظور الديني في أكثر من صعيد، على اعتبار أن العلم لا يكتمل ولن يكتمل ما دام العقل البشري يفكر. في حين أن مبدأ كل الديانات هو النجاة التامة، في المعتقد وفي التشريع، ولئن تم السماح بالاجتهاد، والتجديد والإضافة، فهو اجتهاد في الفروع، والمستجدات التي تفرزها التطورات الحتمية للبشر.

(٣) ويمكن أن نفهم أيضًا -إن وسعنا الفرجار التأويلي، ليشمل اللامفكر فيه، والذي قد يكون موضوع استنكار من طرف بعض التوجهات الفكرية التراثية- أن القرآن -وفق أقوال الغزالي- قد أخذ بالعلم الإغريقي وقدمه بلسان عربي مبين؛ لأن الدرس الذي قدمه الغزالي

لمحاوره الباطني يشير إلى أن نفس ما يفهم من الآيات القرآنية المذكورة في مقامها أعلاه، بصورة ضمنية ومضمورة، هو ما قصده أرسطو صراحة. لكن السؤال الذي يمكن أن يطرح على الغزالي بالذات، وكل من نحا نحوه من المفكرين المعاصرين، الذين اعتصموا بماضي العقل الإنساني لتبرير كل ما استحدثه العقل العلمي، هو: هل يجب أن نتنظر كل كبيرة وصغيرة من عند الله؟ حقيقة إن الله سبحانه وتعالى خالق الكون، وراعي الإنسان، لكن هل من المعقول أن يقدم لنا أيضًا، فوق كل ما قدمه لنا من خيارات مباشرة وغير مباشرة، أشكال المنطق كما اقترحه مفكر في القرن الثالث قبل الميلاد، في أثينا الإغريقية؟ أين هو دور الذكاء البشري أو الإسلامي المطلوب؟ لماذا لم يعلن الله صراحة أشكال القياس الحملي بموضع الحد الأوسط؟ مع التأكيد بأنه ليس عاجزًا عن ذلك، وكان يمكن له أن يستظهرها علانية حتى يدركها أي إنسان، بدل أن ترد مضمورة، ولنكفى شر التأويل.

إننا نشعر أن العقل الإلهي ليس ملزمًا أن يفكر وفق قواعد رسمها أرسطو، وتبين أنها قواعد وأشكال وصور يمكن الاستغناء عنها في التفكير دون الوقوع في الخطأ^(١).

(١) ابن تيمية، «الرد على المنطقيين»، مرجع سابق، (ص/ ١٠٨ - ١٣٩).

ونظريات واكتشافات... إلخ. إن التأصيل، وفق هذا المنطق، لهو عقلانية المتأخر علمياً والمأزوم معرفياً.

يبقى السؤال المؤرق، والذي قلما تعرض له الفكر الفلسفي العربي المعاصر إلا فيما ندر، وهو: لماذا تشكك المسلمون الأوائل في علم المنطق؟ ولئن كنا نطرح هذا السؤال، ففي ذهننا استراتيجية الغزالي التي نصفها بأنها استراتيجية مأكرة ومفيدة في الوقت نفسه. وهي إخراج علم المنطق من علم الفلسفة، وجعله علماً عقلياً عامّاً لا يقتصر على الفلاسفة فقط. الأكيد أن هذه الحركة الرشيقية، حركة إخراج المنطق من علم الفلسفة، فهي أهم مهمة ناجحة أنجزها الغزالي في الحفاظ على الدرس المنطقي من الهجمات العنيفة من طرف العقل الفقهي، وحتى العقل الكلامي في بعض فرقته.

الأكيد أن هذه الحركة الرشيقية، حركة إخراج المنطق من علم الفلسفة، فهي أهم مهمة ناجحة أنجزها الغزالي في الحفاظ على الدرس المنطقي من الهجمات العنيفة من طرف العقل الفقهي، وحتى العقل الكلامي في بعض فرقته.

نعيد السؤال على صيغة مغايرة: كيف نبرر رفض علم المنطق من طرف العقل الإسلامي

وهذا ما كان يعتقده ويلج عليه منتقد الغزالي، أي الشيخ ابن تيمية، رغم نزعتة الفقهية والنصية الصارمة.

(٤) أسلمة المنطق مجرد تأويل يمكن نقضه، مثلما تنقض كل التأويلات. هل كان الغزالي يفكر في الإعجاز العلمي للقرآن مع العلم أن منظور الإعجاز العلمي المعاصر كان كرد فعل على تأخر العرب من الناحية العلمية؟ إن نظرية الإعجاز العلمي هي تعويض عن نقص واقعي في الحركة العلمية المعاصرة التي قادها العقل الغربي بصفة شبه كلية. ولو كان المسلمون رواداً للحركة العلمية فهل سيظهر منظور الإعجاز العلمي الذي أخذ حيزاً كبيراً من تفكير المسلمين الخواص والعوام؟ وهذا يجعلنا نفترض بأن العالم الإسلامي، في زمن الغزالي، الذي هو نهاية القرن الخامس للهجرة، الذي يقابل القرن الحادي عشر للميلاد، لم يكن رائد التفكير العلمي بالمعنى الذي قد يقدمه البعض؛ لأن عودة الغزالي إلى القرآن للبحث عن أصول المنطق الأرسطي تدل على أنه لم يكن هناك حركة علمية متدفقة وخلافة صدرت عن العقل الإسلامي، وإلا لما احتاج الغزالي العودة للبحث عن الأصول. إن الحركة العلمية الحقيقية لا تفكر في الأصول، بقدر ما تهتم بالنظر إلى المستقبل وما قد تنتجه من أبحاث

من علي -رضي الله عنه-^(١)، مع العلم أن طه عبد الرحمن، من منظوره الأخلاقي الصوفي، كان ضد مشروع الأسلمة ذاته، وضد نظرية الإعجاز العلمي في القرآن التي انتشرت في الفكر العربي المعاصر انتشار النار في الهشيم. لكن لم يتم رفض مباحث الأخلاق مثلاً أو حتى الطب والهندسة أو الرياضيات، بالدرجة نفسها التي تم بها رفض الدرس المنطقي والفلسفي. وفي هذا تفسير لا يمكن إغفاله.

(٢) هل يحق لنا -من موقف إيماني وعلمي نقدي معاً- أن نفترض مثلما قال أركون أن (القرآن نص ذو بنية غير منطقية، أي بنيته أسطورية أو قصصية)؟ (le Coranest un discours de structure mythique)^(٣)؟ الحقيقة أننا نعترف بأن هذا التقرير صادم جداً للوعي الإسلامي، بل لا يحتمله أي مسلم مهما كان متعلقاً بالروح العلمية والنقدية^(٤)، كما أن هذا التقرير يمثل درساً ضخماً ومحفوفاً بالمخاطر، حاول أركون الاشتغال عليه، فلم يحصد إلا التكفير والتنكيل المعنوي من طرف العقل الفقهي

الكلاسيكي، مع العلم بأنه عقل ديني، أي فُكر من منطلقات الدين الإسلامي؟ إن العقل الديني ككل، سواء كان يهودياً أو مسيحياً أو إسلامياً، كان دائماً التحفظ والتوجس من الدرس المنطقي، فلماذا؟ وإذ نحن نطرح هذا السؤال، فلا يمكن التغافل عن التقابل التقليدي والمشهور بين المنطق والأسطورة، أو قل بالعبرة الإغريقية الذائنة: الميثوس واللوغوس. حيث إن الكثير من مؤرخي الفلسفة الإغريقية والفلسفة عموماً، يُرجعون ظهور الفلسفة عند الإغريق في القرن السادس إلى كونه مرتبطاً بأفول نمط من التفكير يسمى الأسطورة وبزوغ النمط الأكثر اكتمالاً وهو اللوغوس أو المنطق أو العلم أو حتى المنهج. فهل رفض العقل الديني عموماً -هما في ذلك العقل الإسلامي- للمنطق يدل على أنه تفكير ذو بنية أسطورية؟ سنقدم جملة من الفرضيات التي قد تساعدنا في مقارنة المشكلة، فقد يكون رفض الدرس المنطقي من طرف المسلمين مرتبطاً بـ:

(١) كونه علماً من العلوم الوافدة: إذا كان كذلك فهذا خطأ، فالكافر أو الوثني يمكن أن يدرك الحقيقة؟ والتاريخ برهن على ذلك، وواقعنا لا يكذبه أيضاً. فلا يعرف الحق بالرجال بل نعرف الرجال بالحق، هكذا قال طه عبد الرحمن، مثل الغزالي الذي نقله

(١) طه عبد الرحمن، «فقه الفلسفة ١، الفلسفة والترجمة»، بيروت الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، (١٩٩٥م)، (ص/ ١٩٩). وأيضاً: الغزالي، «ميزان العمل»، مرجع سابق، (ص/ ٣٤٩).

(٢) محمد أركون، «الفكر العربي»، ترجمة عادل العوا، بيروت، باريس، منشورات عويدات، (١٩٨٥م)، (ص/ ٤٣).

(٣) عبد الكريم غنيات، «الأسطورة والقرآن في فكر (محمد أركون)»، مجلة العلوم الإنسانية والاجتماعية، جامعة وهران، (ط. ١)، (الجزائر)، (العدد ٧)، (جانفي، ٢٠١٧م)، (ص/ ٢٤١ - ٢٧٢).

نزوله. ولئن كان عالم الاجتماع الديني الدكتور (يوسف باسيل شلحد) يتعجب مستغرباً: «يبدو مدهشاً، إن لم يكن متناقضاً، الكلام على أساطير متعلقة بدين عقلائي مثل الإسلام الذي ولد في ضحى التاريخ...»، فإنه سرعان ما يعترف بأنه «لا يستحيل علينا أن نجد عناصر أسطورية في تعاليم السنة الإسلامية الدقيقة، وكذلك في القرآن»^(٢). وفي اعتقادنا، أن الانزعاج المتولد من استعمال عبارة الأسطورة في القرآن، يعود إلى طغيان المفهوم المشحون بالدلالات السلبية للفظ (أسطورة) التي تدل في سياقه على الخرافة والاختلاق... إلخ، ومتى علمنا أنه يمكن التعامل مع هذه اللفظة تعاملًا محايداً أو قل علمياً، فإن كل القلق يزول. لأن الأسطورة مقولة أنثروبولوجية، ولا تسيء لتراث أي ثقافة مهما كانت، بما في ذلك الثقافة العربية الإسلامية. لكن الاستعمال المألوف في السياق العربي-الإسلامي هو كلمة (قصص) وليس كلمة (أسطورة)، وكل من ألحَّ على استعمالها، فإنه ابتغى الإثارة أكثر من الفهم والبحث. كما نشير إلى ضرورة إجراء دراسات معمقة في مدلول الكلمة بالذات؛ لأن الأسطورة مرتبة بالتسطير أو الكتابة والتاريخ والشهادة... إلخ. لذا فمدلولها لا يمكن حصره في معنى مفرد.

المعاصر. وكم تأسف وتحسر أركون من هذا الموقف الهجومي الذي أخرجه من الملة المحمدية! ونحن نعتبر هذا الموقف الفقهي المحافظ مبرراً جداً، على اعتبار أنه لا يتلاءم مع روح الإيمان، كما أنه أسقط مناهج نابغة من الحداثة الغربية الموازية للحداثة الإسلامية في المسلمات والمناهج والنتائج.

وسوء الفهم هذا، بين أركون والعقل الديني الإسلامي المحافظ، يعود إلى عدة اعتبارات، أهمها انتشار الاستعمال القرآني المرذول لكلمة أسطورة السيئة السمعة في مخيال العرب آنذاك. ممَّا يدل على استحالة وصف البنية القرآنية بالأسطورية، على الرغم من أن هناك من المسلمين من تجرأ على تأكيد هذه البنية والصفة قبل أركون بزمن كثير. فعندما نسأل السؤال الجريء: هل القرآن كتاب علمي؟ هل هو كتاب تاريخي؟ هل هو كتاب منطقي؟ فمن الصعب الحصول على جواب جامع، ومصير الأستاذ أحمد خلف الله لم يكن أحسن من مصير أركون لاحقاً عندما أثبت وأكد وجود الأساطير بالمعنى المألوف في القرآن الكريم^(١)، لكننا نعتقد بأن الجواب العادل للسؤال السابق هو أن القرآن كتاب دين وهداية، يحتوي علم زمانه، ومنظور الناس للتاريخ وقت

(٢) يوسف شلحد، «بنى المقدس عند العرب قبل الإسلام وبعده»، ترجمة خليل أحمد خليل، بيروت، دار الطليعة للطباعة والنشر، (١٩٩٦م)، (ص/ ٧٧).

(١) محمد أحمد خلف الله، «الفن القصصي في القرآن الكريم»، لندن، بيروت، القاهرة، سينا للنشر، الانتشار العربي، (١٩٩٩م)، (ص/ ١٩٩، ٢٠٨، ٣٥٩).

عقلانية الأسرار، وهي جزء مهم في العقل الديني عمومًا، فهناك حد للعلم الإنساني، مهما أوتي من قدرات. ألم يقل الله -تعالى- مبيّنًا حدود العقل الإنساني المنطقي، أو قل الإنسان الناظر، أو العقل الذي يدّعي إمكانية معرفة كل ما هو معقول: {وَالْحَيْلَ وَالْبَغَالَ وَالْحَمِيرَ لَتَرْكَبُوهَا وَزِينَةً وَيَخْلُقُ مَا لَا تَعْلَمُونَ} [النحل، ٨]، وهذا النص القرآني، هو بالذات الذي استعمله ابن خلدون لإبطال الفلسفة وفساد منتحلها^(٣)، وهو فصل يستحق التفكير فيه وتمحيصه ونقده لاستخراج حدود العقلانية الخلدونية وعلاقتها بالعقلانية الغزالية.

إن ما يتربيه المنطق هو مشروعية الانتقال من قضية إلى أخرى، في حين أن بعض العقائد الإيمانية المنتشرة تفتقر إلى الروابط المنطقية بين قضاياها. ومن المعلوم أن العقل المنطقي، على خلاف العقل الديني أو قل العقل الإيماني عمومًا، قائم على (معطيات المحسوس والمعقول فقط).

إنَّ حيادية المنطق بالنسبة إلى الغزالي، مثلما أشرنا إلى ذلك أعلاه، مشكلة في حد ذاتها. فبالرغم ممّا اقترحه من إخراج علم المنطق من الفلسفة، بغية إسقاط التحريم عنه، بعدما وقع عليها؛ فإنَّ العلم في السياق الإسلامي لا

(٣) من المحتمل أن الدرس المنطقي، ونظرًا لصرامته المنهجية، يفضي إلى التشكك في كل ما يعتقد به المسلم ممّا وصل إليه تواترًا، دون أي دليل حسي أو عقلي. وفي هذا نجد من يقول بـ «صحة صرخة الفقهاء، حين نادوا: من تمنطق ترزندق. [فقد] كانت صرختهم من قلب الإسلام العظيم، دفاعًا عن (تواتر) الكتاب والسنة بما فيهما من حقائق وأفكار ومذاهب»^(١)، فكون المنطق يطالبنا بالبرهان عن أي قضية نقررها، فإن ذلك سيؤدي بنا إلى التشكك في الكثير من القضايا الإيمانية التي نقبلها من دون برهان، أي ما يمكن أن نعتبره بديهيات إيمانية، وهي البديهيات التي يتشكك فيها العقل المنطقي؛ لأنها غير مستخلصة من الواقع، وغير ناتجة حتمًا عن قضايا عقلية مرتبطة برباط وثيق هو الحد الأوسط. إن ما يتربيه المنطق هو مشروعية الانتقال من قضية إلى أخرى، في حين أن بعض العقائد الإيمانية المنتشرة تفتقر إلى الروابط المنطقية بين قضاياها. ومن المعلوم أن العقل المنطقي، على خلاف العقل الديني أو قل العقل الإيماني عمومًا، قائم على (معطيات المحسوس والمعقول فقط). «إن المنطق لا يقبل الأمور الخفية، بل يرفضها لأنها فاقدة في منظاره لكل أساس»^(٢)، فالعقل المنطقي يرفض

(١) علي سامي النشار، «مناهج البحث عند مفكري الإسلام واكتشاف المنهج العلمي في العالم الإسلامي»، بيروت، دار النهضة العربية للطباعة والنشر، (١٩٨٤م)، (ص/ ٢١٤).

(٢) نستورماتساس، «مذكرات الإسكندر الكبير، عن مخطوط بابل»، ترجمة الطاهر قيقّة، تونس، الشركة التونسية للتوزيع، (١٩٨٩م)، (ص/ ١٣٥).

(٣) ابن خلدون، «المقدمة»، مرجع سابق، (ص/ ٤٧٣، ٤٧٤).

الإسلامية، ومن هنا فيجب أن يرفض شره المحتمل على الرغم من خدماته الظاهرة.

إن تأويل الغزالي لبعض النصوص القرآنية على أنها تستبطن في سياقها ومضمونها أشكال القياس الحملي والشرطي كما رسمها أرسطو، يخلص في نهاية المطاف إلى نظرية أوسع وهي (لا جديد تحت الشمس). وأن الوحي الإلهي قال كل ما يمكن للإنسان أن يقوله أو يتفطن إليه. ولكن هذا الاعتقاد، وإن صادف القبول من العقل الإيماني أو الفقهي، إلا أنه يطرح أكثر من سؤال بالنسبة إلى العقل الفلسفي؛ لأنه يتعارض مع بعض نصوص الوحي ذاته، بخاصة آيات اللوح المحفوظ وأم الكتاب، التي تقر بأن القرآن -وهو كتابنا المقدس- ليس إلا بعضاً مما يمكن أن يكون كل كلام الله؛ لذا فيجب الاحتفاظ بمسافة منهجية من اللادرية، التي يفرضها علينا الاحتياط المعرفي. كما أن القول بأنه لا جديد تحت الشمس، وأن كل شيء قيل دفعة واحدة، الكليات والجزئيات، يؤدي إلى (غلق للتاريخ) إنهاء (للذكاء البشري)، وقطع أفق الأمل واليوتوبيا الواقعية الإيجابية. والحقيقة أن أكبر ما يخلق الأسى للإنسان هو إقناعه بأنه نافلة التاريخ، أي إن التاريخ قد تم ونجز مع نهاية النصوص المقدسة الكبرى. صحيح أن الوحي الإلهي قال

يجب أن يكون حياديًا. فعندما نقول إن علم المنطق لا ينتمي إلى الفلسفة حصراً، بل هو علمٌ للفقهاء والأصوليين والمتكلمين... إلخ، والاختلاف يكمن فقط في التسميات، فهذا لا يسقط عنه التهمة في النهاية. لأن الحيادية، أو قل الأدائية تدل على الاستعمال المزدوج، مثل أية وسيلة أخرى. فالسيارة قد تقتل الإنسان، مثلما قد تسعف المرضى وتنقذهم من الموت المحقق.

فالمنطق والحال هكذا، يستعمل للدفاع والهجوم معاً، أي إن المدافعين عن الدين الإسلامي من الهجمات الخارجية وحتى الداخلية لا تتم إلا بالعقل المنطقي المحايد، لكن أيضاً، فإن الهجوم على الإسلام يتم بالمنطق نفسه. بل إن تعنت المشركين إزاء الدعوة المحمدية كان بالمنطق الحسي والعقلي البسيط، فمسلمات العقل المكي الوثني قائم على المواضع التالية: «الإيمان مرتبط ببراهين، والبرهان يتمثل بالملاحظة البصرية»^(١)؛ لذا فإن العقل الديني لا يقبل العلم اللامنتمي؛ من المفروض أن يكون المنطق في خدمة الإسلام فقط، ولا يجب أن يكون وسيلة لنقد العقائد

(١) محمد أركون، «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»، ترجمة هاشم صالح، بيروت، دار الطليعة، (٢٠٠٥م)، (ص/ ٩٧، وما تلاها).

الاعتراف الذي استعمله الغزالي ومنظرو إسلامية العلوم في عصرنا، لا يخدم العقل العلمي الإسلامي الناشئ بقدر ما يسبب له شللاً معرفياً بسبب سطوة الشعور بضرورة الاعتراف والاعتبار.

رغم كل هذا، فإنه يمكن لنا الحديث عن قيمة عملية أسلمة المنطق قديماً وحديثاً، من خلال الإشارة إلى الجانب الإيجابي وهو الحفاظ على الدرس المنطقي من الهجوم الفقهي من خلال تأصيله في القرآن. فالقول الذي أذاعه الغزالي، ونحن نعلم مقدار سعة قرائه قديماً وحديثاً، قد ساعد على (احترام) الدرس المنطقي نظراً لارتباطه بالقرآن الكريم. فمن يتجرأ على نقد المنطق أو ترذيله، فإنه والحال هكذا، ووفق الضرورة المنطقية ذاتها، فإنه يرفض ويستبعد القرآن الكريم، وهذا محال على من يدّعي الدفاع عن الدين. لكن هذا الجانب الإيجابي يبقى محدوداً ومؤقتاً، ولئن كان صالحاً في زمن الغزالي. وبالنظر إلى الظروف العلمية والدينية وحتى السياسية المحيطة به، فإن تغير الظروف يدل على سقوط تأويله وبطلان قراءته للمنطق في سياق قرآني. فلا يعقل اليوم، وبعد الثورات العلمية والمنطقية الكبيرة، أن نكرر قولة الغزالي التكرار المتطابق والاجترار المكرور. فبيننا وبين الغزالي تاريخ طويل من الأحداث

الأشياء الكثيرة للإنسان، بخاصة ما تعلق بأخلاقه وإيمانه ومصيره ومعاملاته... إلخ، لكن شؤون الإنسان الخاصة، من علوم وتشريعات الحياة الخاصة وفنون... إلخ شأن متعلق بالإنسان ذاته. ويستحيل أن نتصور الحكمة الإلهية وهي بصدد الحكم على الإنسان بأن تكرر ما قد وجد فقط. إن هذا التأويل الذي استصدره الغزالي ليجعل الإنسان حراً داخل سجن كبير. وهذا حكم قاسٍ، ليس لقساوته ند.

لذا فإننا نميل إلى التقرير بأن أسلمة العلوم ككل، ونقصد دائماً بالأسلمة إضفاء الروح الإسلامية على المواد العلمية التي لم يتدعها المسلم ذاته، ليست مهمة علمية خالصة، بقدر ما تمثل عزاء النفس، التي تتألم من عدم القدرة على التفكير الأصيل والجاد والإبداعي. إن الأسلمة هي مطالبة بالاعتراف، وبالتالي فهي مهمة سيكولوجية، أكثر ممّا هي مهمة إبستمولوجية. والغرض من الأسلمة هو نسج (الاطمئنان) الذي يجعل المؤمن آمناً وراضياً ومتصراً، والحقيقة أن خطاب الأسلمة لا يعتبره إلا المؤمن، أما العالم المتخصص فلا ينظر إليه بنظرة جدية، ناهيك عن العلماء غير المسلمين الذين يرفضون تدين المعرفة العلمية، مهما كان هذا الدين؛ مسيحياً أو بوذياً... إلخ. إن مطلب

يتوقف عن التقليب باحثًا عن معالم الألوهية في كل شيء؟!

ولنسمح لأنفسنا أخيرًا أن نختم هذا المقام الفكري بنص ذي دلالة قوية، كتبه المفكر مالك بن نبي. فعلى الرغم من ممارسته ضربًا من علم الكلام الجديد، الذي يفتقر حتى إلى العمق والجدرية، في كتابه السابق الذكر -أي الظاهرة القرآنية - (le phénomène coranique) فإننا نجده يقرر التقرير الأكثر معقولة في شأن حقيقة القرآن، بين الفهمين المتطرفين اللذين يعتبرانه إما كل شيء مثل الغزالي، وإما لا شيئًا وهو التيار الذي يرى فيه نسخة عربية للتوراة والأنجيل، يقول مالك بن نبي: «القرآن لم يأت قطعًا وبصورة مباشرة لا بالحساب العشري، ولا بالجبر، ولكنه أتى بالمنح العقلية الجديد الذي يتيح للعلم أن يتطور»^(٢).

لكن يبقى شأن تحديد العلم الذي وفر له القرآن مناخ ظهوره وتطوره موضوع جدالٍ حتى اليوم، على اعتبار أن مفهوم العلم في القرآن يختلف كلية عن مفهوم العلم كما نستعمله اليوم في الخطاب الفلسفي أو قل الإستيمولوجي المؤلف.

العلمية، والتي غيرت العقلية العلمية، وبنية العقل العلمي ذاته. مما يدل على أن تأويل الغزالي للمنطق، وبعد كل هذه المسافة الزمنية، أصبح يؤدي الدور المعكوس، وهو الجانب السلبي الدائم، أي تعطيل العقل، تسفيه الذكاء المستقبلي، وغلق التاريخ على مصراعيه، على الرغم من أن تاريخ العلم لا يمكن أن يتعطل ما دام العقل العلمي والفلسفي موجودًا.

ونختم بقولة للمفكر الأمريكي (Josiah Royce) الذي درس الظاهرة الدينية، وكل ما يقع خلفها من أسس، في كتابه الشيق والصادق: (The Religious Aspect of philosophy) حيث نجده يقول -وهو واعٍ بعملية تدين المعرفة العلمية، والتي تقابل في بعض الأحيان الأخرى بتعليم -أي صبغها بصبغة علمية- الظاهرة الدينية، ونحن نعتقد بأن كلتا المهمتين (التدين والتعليم أو العلمنة) تفرز مظاهر فكرية غير معقولة وغير متميزة جدًا- يقول: «يجب على دارسي الدين أن يتوقفوا عن البحث عن الإله بين الوقائع الجامدة والميتة للعلم الطبيعي، وأن يوجهوا وجهتهم تجاه الميدان الصحيح للبحث»^(١). أو ليس هذا القول ينطبق على الغزالي، الذي لم

(٢) مالك بن نبي، «القضايا الكبرى»، الجزائر - سورية، دار الفكر، (١٩٩١م)، (ص/ ١٨٣).

(١) جوزايا رويس، «الجانب الديني للفلسفة: نقد لأسس السلوك والإيمان»، مرجع سابق، (ص/ ٢١٥).