سلطة التقليد وحرية الإبداع في فكر الغزالي

الدكتور عبد القادر موسى المحمدي

اعتمد الغزالي في طرح اشكاليته الثقافية على مجموعة من الاجراءات التي ساهمت ـ بحسب اعتقاده ـ في الاحاطة بما يفرزه الواقع الفكري والبيئة الاجتماعية الاسلامية من ظواهر فكرية متجددة مع تجدد تراثه القائم على القران الكريم ، والسنة النبوية الشريفة ، وبما يواجه هذه الثقافة من أفكار دخلت الى المجتمع الإسلامي عن طريق الترجمات ، فكان على العلماء والمفكرين الإجابة عن تلك الأفكار والدفاع عن العقيدة الاسلامية باستنباط مفاهيم تلاءم تلك الثقافات الدخيلة .

حاول (ريتشارد فالتزر)[١] إرجاع الفلاسفة العرب جميعا الى اصول ثقافية واحدة ، لم تكن أفلاطونية خالصة ولا ارسطوطاليسية خالصة ، وإنما هي مزيج من هذه وتلك ، وتختلف حظوظ الفلاسفة العرب من هذا المزيج الفكري بحسب اختلاف أمزجتهم وتنوع ميولهم الشخصية ، فمنهم من اخذ من أفلاطون أكثر مما اخذ أرسطو ومنهم من اعتمد على أرسطو أكثر من اعتماده على أفلاطون ، وقد كان فهم هذه الأصول الثقافية الرئيسية أمر جوهري لفهم الحلول المبتكرة الشخصية التي قدمها الفلاسفة العرب للقضايا الفلسفية التي عالجوها.[٢]

ورغم ذلك الكلام الذي أدلى به ريتشارد فالتزر للإجابة به على خصائص الفلسفة الاسلامية وبيان بنيتها الفكرية ، فقد اغفل ريتشارد فالتزر جانب مهم من الجوانب التي كان لها دورا فعال في نشوء الفلسفة الاسلامية وتكوين بنيتها التحتية التي اعتمدت على التراث الديني المتمثل بالقرآن الكريم والسنة النبوية الشريفة .

وقد تحولت فلسفة الغزالي إزاء هذه التراكمات الثقافية الكبيرة الى ثلاثة أطوار :

أ- طور التقليد :- يتضمن مفهوم التقليد في اللغة العربية عدة تضمينات لابد من التمييز بينها وهي:

١- التقليد الذي يفيد المجارات والسير على نفس المنوال ومحاولة إنتاج نفس الفعل أو الحركة أو الصورة أو الصوت .(٣)

٢- التقليد الذي يفيد المحاكاة ذات الأصول الأرسطية [...]والمحاكاة هنا هي التقليد من التمثيل ولهذا التضمين الأرسطي للتقليد أصوله الفنية في التمثيل والفن المسرحي .(٤)

٣- والتضمين الآخرين هو الذي يفيد الجمع والمحافظة، كما تدل عليه المعاجم العربية مثل ((لسان العرب))، حيث يفيد أساسا جمع الماء في إناء أو وعاء.(٥)

إذن يستفاد مما تقدم إن التقليد يفيد فعل المحافظة ومحاولة تبليغ هذا الفعل عن طريق النظر الى إنتاج مثله باعتباره فعلا أصليا يستحق الاحترام و التقدير .

يقابل هذا المفهوم في بعض اللغات الأجنبية مصطلح TRADITION في الفرنسية والانجليزية و الألمانية على السواء والمشتق عندها من الأصل اللاتيني ، الذي يفيد فيها النقل أو التبليغ لمجموعة من العقائد الدينية و الأخلاقية .

ويفيد هنا التقليد الاحترام والتقدير الذي تتولد عنه ردود أفعال مختلفة قد تبلغ ذلك الاحترام أو تنقده أو ترفضه.(٦)

ولا شك في إن الفعل الذي يتضمن لنفسه المحافظة على فعله ويبلغه في أفعال أخرى ، وان له أفعالا أساسية ، هي التي ينشأ عنها فعل التقليد . ومن هذه الأفعال ما يلي :

أ- فعل التأصيل:- يحمل مفهوم التقليد مفهوم الأصل الذي تتولد عنه الفروع وترجع إليه وتحمل خواصه. وهو المعيار الذي يجب إن يقاس عليه كل فعل تال له، فكان السند وسيلة تبليغي ومنهجية واعتبارية لفعل التأصيل أدت الى ظهور ما يعرف بالرواية التي تبحث في اصول الحديث أو الخبر أو النص ودرجة أصالة النص تقاس بدرجة صحة الرواية والسند.(٧)

إن البحث عن الأصل الأول بالرواية أو السند هو الرجوع الى الوراء لإثبات وجود الخيط المرتبط (النص الأول) أو(الأثر) الذي تحيل جميع الروايات إليه . وإذا كان هذا النهج في النصوص الدينية فإنما من اجل الحفاظ على تواترها وعدم الخروج عنها أو التحريف فيها، خوفا من الفتنة وضياع الحقيقة الدينية ، التي جاءت النصوص الدينية لتبليغ تلك الحقيقة. ومن هنا كان السند وصحة الرواية امرأ مقبولا فيها ، لان النص الديني ، القرآن الكريم ، ثم الحديث النبوي الشريف ، يهدف الى التطبيق وتحقيق فعله باستمرار .(٨)

ب - فعل الإتباع أو ما يعرف بالشرعة:- يكتسب النص تقليديته أيضا من الفعل الذي يعرف بفرض سلطة إتباعه، والاعتراف له بصرحية الإتباع أو الشرعة التي تجعل منه منهجا أو قانونا يحكم اختياره وتميزه عن النصوص الأخرى.(٩)

إن إسناد صلاحية الإتباع الى بعض النصوص دون أخرى لتصبح نصا قانونيا أو شرعة ، هو فعل انتقائي واختياري يخضع لإحكام المؤسسة الاجتماعية العامة ، وغاياتها ، ونوع الرؤية العامة للعالم والوجود ، التي تريد ا قامتها والمحافظة عليها . من هنا يمكن إن نفهم أهمية النصوص والمأثورات العربية لأنها تتوفر على قدركبيرمن تلك القيم الدينية ، والأخلاقية ، واللغوية ، والجمالية التي كان يقوم عليها التأريخ العربي الإسلامي العام .(١٠)

ج- فعل التنسيب :- التنسيب هنا هو البحث عن النسب ، عن الأصل الذي ينتمي إليه النص، لان نسبه هو الذي يكسبه تقليديته ، أصالته وشرعيته ، يرتبط النسب ((بالقرابة وقيل هو في الآباء خاصة ، ويكون الى الآباء ويكون الى البلاد ، ويكو في الصناعة)) وعن طريق الرابطة الأسرية

وتماسكها وتواصل نسبها تتحد الأصول ، والتي تستتبع صفات وقيما اعتبارية في الحية والمجتمع، من شرف وجاه وعزة ومكانة الأسرة ، وغير ذلك مما يعتبر قيمة في حد ذاته وفي المجتمع العربي الإسلامي.(١١)

وقد اشتهر العرب باعتنائهم بالنسب سواء قبل الإسلام أم بعده ، فاشتهر منهم نسابة معروفون وكتبت كتب كثيرة في علم الأنساب . وقد عظم الاهتمام بالأنساب بعد الإسلام والفتوحات الاسلامية لأسباب دينية واجتماعية ، وأدبية كذلك .

فكما كان يبحث عن نسب رواة الحديث للتحقق منه وصحة ما يرويه من الأحاديث النبوية ، كان يبحث كذلك عن نسب رواة الأخبار للتحقق من صدق ما يروون . والغاية من الأنساب عامة هو المحافظة على الأصول ومعرفة مسالك الأنساب للأشخاص أولا في الوسط العربي والقبلي، وكذلك معرفة مسالك انساب النصوص ثانيا، حتى يميزوا فيها بين نسب النصوص الأصلية من نسب النصوص الفرعية. فالتنسيب أذا بحث في الأصول المتصلة ، واتصال النسب هو الذي يؤهله أكثر ليكون من أصحاب الأصول ، بخلاف المقطوع النسب فلا يكون له حظ كبير في ذلك . ولذلك ميزوا بين النسب الموصول والنسب المقطوع . والأول حجة أكثر من الثاني .(١٢)

إن الحديث عن اشتغال التقليد هو حديث عن وسائطه وطرق تبليغه لمادته ومنتوجه وفعله ، أي كيف يتواصل التقليد مع العالم الذي يتحكم فيه ويريد التحكم فيه ؟

وللإجابة على هذا السؤال لابد لنا من تناول مفهوم التقليد في خطاب الغزالي ومن أي نوع هو من الأنواع التي استعرضناها سابقا (فعل التأصيل ،وفعل الإتباع ، وفعل التنسيب) .

يتخذ مفهوم التقليد ، في خطاب الغزالي عامة ، بما فيه خطاب ((المنقذ من الضلال)) ، معنى مزدوجا يتجلى في استعمال الغزالي له استعمالين اثنين : احدهما سلبي ، والثاني ايجابي :

١ـ بصدد الاستعمال السلبي لمفهوم ((التقليد)) يؤسس الغزالي مشروعه الجدلي الفكري على مساءلة مذاهب عصره وفرق زمانه ، في عقائدها وأسس تفكيرها ، وذلك من اجل نبذ أي معرفة وأي اعتقاد قائم على التقليد، على مجرد التقليد بدون نظر أو دليل ، ومن اجل أن يجعل معرفته واعتقاده

، هو كذلك ، علما بحقائق الأمور((كشفاً)) ، لا ((تقليداً)) و ((سماعاً)) من الآخرين .[١٣] إن معرفة ما ، إذاً ، وان كانت تصح حقاً وتسود بالتقليد ، لان ((معرفة الحق بالرجال)) [١٤] كما لاحظ الغزالي عن مذاهب عصره ، فإن تلك المعرفة تملك في المنظومة الفكرية الغزالي درجة دون العلم الحق أي لا تملك سلطة على المستوى المعرفي .

نجد هذا الاستعمال السلبي لمفهوم ((التقليد)) في ((فيصل التفرقة بين الزندقة و الإسلام)) كذلك ، عدما ينفي الغزالي تأسيس تكفير مذهب ما لآخر على مبدأ التقليد ، أي باعتباره مخالفاً له فقط لا يقبل الغزالي ، وهو زعيم الاشاعرة ، إن يعتبر الأشعري مذهبه ((حقاً)) ثم يكفر مذهب ألمعتزلي ، مثلا ، انطلاقا ـ فقط ـ من تقليده الأعمى للمعتقد الأشعري ومن مخالفة ألمعتزلي له . وسيكون هذا الرفض لمبدأ التعصب والتقليد ، في الرد على المخالفين للمذهب السني ، وراء نقد الغزالي للفقهاء .[١٥] فكثيرا ما ينعت الغزالي الفقهاء بنعوت نقدية ففي المنقذ يصفهم بالتعصب حينا .[١٦] وبالتقليد والتبعية والبعد المطلق عن التأويل حينا آخر.[١٧] كما فعل مع الحنابلة . ووصفهم بأنهم يستعينون بـ ((فتوى الحكومة)).[١٨] وبأن علمهم ((قاصر))، ((لا يتجاوز مسألة النجاسة وماء الزعفران وأمثالهما)) [١٩]

٢ـ مقابل هذا الاستعمال السلبي لمفهوم ((التقليد)) نلغي استعمالا ايجابيا لنفس المفهوم . ففي ((المنقذ من الضلال)) الغزالي تقليد الأوليات الثابتة.[٢٠] التي تشكل مبادئ الاعتقاد الديني، لأنها حق مقدس ومطلق...، لا تكون ((معرفته بالرجال))، بل ـ على العكس من ذلك ـ تكون ((معرفة الرجال بالحق))، الذي يحملونه.[٢١] وهذا التقليد ، الذي يثبته الغزالي، ينصب على موضوع معين هو المعتقد الديني اللاهوتي ، كما ورد في النص واثبت الخبر والحديث.[٢٢] هكذا ، فإن علم ومعتقد مذهب ما يستمد سلطته المعرفية ، عند الغزالي، من تقليد لهذا ((الحق الذي يعرف الرجال به)) أي من مدى إتباعه له ، أما الخروج عن هذا التقليد للحق الثابت ، في النص والحديث فهو أساس الكفر ومبدأ التكفير ، انه معيار الفصل والتفرقة بين الزندقة والإسلام.

ها هنا ، إذن ، يتواجد مفهومان للتقليد : ((تقليد باطل)) ، كما هو الشأن في خطاب الفلاسفة والباطنية ، مثلا ، ((وتقليد حق)) ، كما هو الأمر في

الخطاب السني الأشعري ، في التصوف ، كما تبناهما الغزالي نفسه . وكل من التقليدين يرتبط بمعرف معينة ذات قيمة محددة، فالأول يتعلق ب((الباطل)) و ((الشبهات)) بينما الثاني يلازم ((الحق)) و ((المقدس)).
لقد سبق الغزالي أن خاض في مواجهة الفلاسفة والتعليمية خوض مجادل ودخل في الاعتراض عليهم ((دخول مطالب منكر لا دخول منع مثبت))، لكنه أدرك إن الوقوف عند الأفكار ليس كافيا وحده ، وان خطر الفلسفة والتعليم لا يمكن في الأفكار . بهذا المعنى والسؤال عما إذا كان الغزالي يميل الى الأفكار التي يريد إبطالها ، أو ما إذا كان أكثر فلسفة من الفلاسفة، وانه ((أراد أن يتقيأهم فما استطاع)) ، أو انه حكى شبهة التعليمية بكيفية ((كانوا يعجزون هم عن نصرة مذهبهم بمثل هذه الشبهات لو لا تحقيقه له))[٢٣] ، إن هذا النوع من الأسئلة والاعتراضات هو ما يحاول (المنقذ) أن يجيب عنه لينبه إن نضال الغزالي لم يكن نضالا ضد أفكار وضد معارف بعينها ، ولكنه كان في الحقيقة ضد سلطات معرفية . فالتهافت هو تهافت للفلاسفة وليس للفلسفة، والفضائح هي فضائح الباطنية وأهل التعليم وليست فضائح مذهب فكري.
إن من يقتصر على النظر الى كتب الغزالي على أنها انتقادات أفكار لا لسياسة الأفكار والحياة الحقيقية ، لابد وان يستخلص مثل ابن رشد (إن هذه الأقاويل كلها في غاية الوهن والضعف)[٢٤] .
ولكن ، مقابل هذه الوجهة الارسطة التي تحصر معنى الخطاب وقيمته في حدود الكلام ، يمكن أن نتحدث هنا عن رؤية أفلاطونية تربط المعرفة بالسياسة ، وتدخل في مقدمات القياس للبرهاني المتواترات والمشهورات وتعتبر إن الضلال إذا اشتهر ويملكَنَ فإنه يعمل عمل الحقيقة ،وان الأفكار تكتسب قوتها من رسوخها الزمني .
هذا الربط بين المعرفة والتاريخ يتجلى في مفهوم أساس في المنقذ هو مفهوم لتقليد.. إن الغزالي ندما كان يناضل ضد الفلاسفة ويثبت تهافتهم لم يكن يتوجه الى فيلسوف بعينه ، إذا لم يكن في عصره فلاسفة قط ، لكنه كان يدرك خطورة تراث ثقافي وتقليد تمتد جذوره الى الحضارة الإغريقية، ويثقل بكاهله على الثقافة الاسلامية .

هذا التقليد ، وهذا الثقل الزمني للأفكار هو ما يعطيها قوتها وسلطتها ، وهو العدو اللدود الذي يقوم ضده الغزالي . يقول في القسطاس : ((من نبض عله عرق من عروق التقليد فلا يصلح لصحبتي)) .[٢٥]

يقدم لنا الغزالي قي المنقذ مسيرته الفكرية على أنها محاولة للارتفاع عن ((حضيض التقليد الى إيفاع الاستبصار)) . وهذا يذكرنا كثيرا بأبي الفلسفة الحديثة (ديكارت) الذي يحلو للكثيرين أن يقارنون بحجة الإسلام. ولا يأس أن نتوقف هنا قليلاً عند مفهوم كل منهما عن التقليد ، لا لنثبت أثر هذا على ذاك ، وإنما لتتضح لنا وجهة النظر التي ينظر منها الغزالي الى المعرفة .

فمن المعروف أن ديكارت من اشد أعداء التقليد، فالتقليد عنده هو الذاكرة والزمان والتاريخ وأرسطو، فبينما يرى أبو الفلسفة الحديثة ، الذي كان يهمه أساسا إرساء أسس معرفة مضادة، إن محاربة التقليد تتم عن طريق ثورة منهجية تغير وسيلة المعرفة والوسيلة وحدها، فإن صاحب ((المنقذ)) يدرك إن المسألة ليست مسألة معرفية منهجية حرفا ، وان التراث المعرفي له مفعول يتجاوزه كتراث معرفي ، فهو يعمي الأبصار ويصم الآذان ويحول دون المقلد والإصغاء.

فبينما يشكل اختلاف الآراء ، شأنه شأن التقليد ، أمرا عرضيا عند (ديكارت) من شأن ثورة منهجية في المعرفة أن تفضي عليه ، فإنه عند الغزالي حكم ضروري أزلي . نقرأ في القسطاس هذا النص الذي نلفيه بكامله في المنقذ : ((فقال : وهل يمكنك أن تعرف جميع الحقائق و المعارف الإلهية جميع الخلق فترفع الاختلافات الواقعية بينهم . قلت هيهات. لا اقدر عليه . وكأن وإمامك المعصوم الى الآن قد رفع الاختلافات بين الخلائق وأزال الإشكالات عن القلوب ، بل الأنبياء متى رفعوا الاختلاف ومتى قدروا عليه ، بل اختلاف الخلق حكم ضروري أزلي ولا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك ، لذلك خلقهم وتمّت كلمة ربك... فقال : كيف نجاة الخلق من هذه الاختلافات ؟ قلت إن أصغوا إلي رفعتُ الاختلافات بينهم بكتاب الله تعالى. ولكن لا حيلة في إصغائهم ، فإنهم لم يصغوا بأجمعم الى الأنبياء ولا الى إمامك . فكيف يصغون إليّ وكيف يجتمعون على الإصغاء. وقد حكم عليهم في الأزل بأنهم لا يزالون مختلفين إلا من رحم ربك. ولذلك خلقهم)) .[٢٦]

ربما كان في الواقع الفكري والاجتماعي الذي عاشه الغزالي ما يبرر هذا الإقرار بقوة التقليد واقع الاختلاف ، وما يدفع الغزالي الى أن يقرر ، ضد الباطنية ، إن الوحدة ليست دليل الحق ،وان الكثرة ليست دليل الباطل.[٢٧] ولن المسألة التي تعنينا هنا هي معرفة ما إذا كان هناك الى جانب هذا المفهوم السياسي عن المعرفة وهذا الإلحاح على أهمية التقليد ورسوخ المعارف ، وهذا الإثبات لقوة التراث وضرورة الاختلاف ، ما إذا كان هناك الى جانب كل هذا مفهوم آخر عن المعرفة يتراوح بين التقليد والإبداع ،ربما كان سبب الأزمة التي عاينها وعاشها (أبو حامد الغزالي)، والاضطراب الذي يداخل حياته وهو ما يطبع اغلب كتبه بطابع التوتر .

إن كتاب (المنقذ من الضلال) لا يخلو من أن يكون صاحبه قادرا على أن يثبت غاية العلوم وأسرارها. إن الغزالي يفضل كل فرقة في عقيدتها ، وكل عالمٍ في علمهِ . فهو أكثر معرفة بالمنطق من المناطقة ، وبالفلسفة من الفلاسفة . رغم تعليق الجابري على جملة انه دخل في بطون الفلاسفة وانه لم يمكن باستطاعته الخروج منها ، فهو لا يخالف المتكلمين والفلاسفة وأهل التعليم ، وإنما يتميز عنهم . بل انه يشعرنا إن تميزه يكاد يعلو يصل الى المستوى الكوني ، وانه يحمل على رأسه المائة التي يقبل عليها عصره رسالة تاريخية وكان الغزالي يدرك إذن معنى ما يكتبه هو بالذات(التهافت) و(الفضائح) و(الأحياء) .فهو يعلم إن هذه الكتب لن يكون لها الواقع نفسه لو أنها صدرت عن غيره وكان يدرك مدى سلطة المعرفة ومدى سلطة ذاته ومكانته ووجوده ، كما يقول ، ((في زمان مساعد وسلطان متدين قاهر)) .[٢٨] بناءا على ذلك ، فإنه لم يكن يبغي إقناع بخواص ، كما فهم ابن رشد ، ولا إنشاء معرفة مضادة ، وإنما إصدار فتوى فقهية في حق من يخالفون .

ومن هذه العبارات والاستنتاجات التي ذكرناها أعلاه يكاد يظهر اتجاه الغزالي من حيث التقليد ، ومن أي صنف هو من الأصناف التي ذكرناها آنفا ؟

نقرأ في المنقذ إن الغزالي يقول مثلا : ((بأن لي على الضرورة ، بأن أدوية العبادات مقدّرة من جهة الأنبياء ، لا يدرك وجه تأثيرها ببضاعة عقل العقلاء ، بل يجب فيها تقليد الأنبياء الذين أدركوا تلك الخواص بنور النبوة لا ببضاعة العقل)) . [٢٩]

إن هذا النوع من التقليد الثاني لا يرفع من الأول ولا يلغيه. فالتوتر بين التراثين يظل قائما في شخص الغزالي عاشه على سطح جسمه ، وهو توتر قائم بين زمانين : زمان دنيوي ينشد فيه صاحب التهافت الى موروث فكري مصدره مختلف الطرق من كلامية وفلسفية وتعليمية . وزمان ديني يتجه فيه نحو موروث آخر مصدره نور النبيين والصدّيقين .
صحيح إن الموروث الآخر ينطوي هو أيضا على التقليد والأدهى من ذلك إنه لا يمكن أن ينقل ويحرر ويصبح تقليدا ، لان الغزالي لا يكف نفسه جهدا للإحاطة بالحوادث وتمييزها وترتيبها من اجل فهمها التعرف على آياتها بل انه بالعكس ، كان يعطي الأفضلية للتحليلات الذهنية الخالصة ، فنقرأ مثلا للغزالي من حين لآخر أفكارا مدهشة تدعو الى الاعتناء بالواقعة ودراستها . وتنعكس هذه الأفكار وتتجه نحو حلّ بعض الأزمات في عصر الغزالي، وذا تعتمد على قدرته الذاتية في التحكم والصياغة حينما تتجرد هذه الأفكار بأن تفرض عقيدة وظيفتها إضعاف توترات الوجود وإعادة إقامة النظام .

ب ـ طور الإبداع ومكانة العقل في فكر الغزالي :

قبل أن نندفع في طرح موضوع الإبداع ومكانة العقل في فكر الغزالي يتعين علينا أن نوضح ما المقصود من مفهوم الإبداع ، وهل له مكانة في الفلسفة الاسلامية ؟

الإبداع في اللغة إحداث شيء على غير مثال سابق . وعند البلغاء : اشتمال الكلام على عدة ضروب من البديع .[٣٠] ويفيد لفظ ((الإبداع)) لغة معنى ((إخراج الشيء الى حيز الوجود))، أي ((إحداث الشيء)).[٣١] ويفيد اصطلاحا معاني تختلف باختلاف المجال الثقافي الذي يتعلق به ، فيعني أولا تأسيس الشيء عن الشيء ، أي تأليف شيء جديد من عناصر موجودة سابقا كالإبداع الفني ، والإبداع العلمي ، ومنه التخيل المبدع في علم النفس. [٣٢]

أما التعريف الثاني الاصطلاحي للإبداع هو: ((إيجاد الشيء من لا شيء)) .[٣٣] ، وبتعبير آخر : ((إحداث الشيء على غير مثال سابق)) كإبداع الباري سبحانه ، فهو ليس بتركيب ولا تأليف ، وإنما هو إخراج من العدم الى الوجود .(٣٤) وهو يقع في مقابل ((الاحتذاء))، فيكون مرادفا لمفهوم ((الابتكار)) ويعني في مجال الفلسفة العربية ((أحداث الشيء من لا شيء في مقابل ((الاقتباس)) فيكون مرادفا لمفهوم ((الاختراع)).[٣٥]

وقد فرق فلاسفة الإسلام بين الإبداع والخلق ، فقالوا : الإبداع إيجاد شيء من لاشيء ، والخلق إيجاد شيء من شيء لذلك قال الله تعالى : بديع السموات والأرض ولم يقل بديع الإنسان ، بل قال خلق الإنسان ، فالإبداع بهذا المعنى اعم من الخلق . والإبداع ثالثا هو إيجاد شيء غير مسبوق بالعدم. قال (ابن سينا) في الإشارات: ((الإبداع هو أن يكون للشيء وجود لغيره متعلق به فقط، دون متوسط من مادة أو آلة أو زمان. وما يتقدمه عدم زماني لم يستغن عن متوسط)) .[٣٦] وهذا تنبيه الى إن كل مسبوق بعدم فهو مسبوق بمادة وزمان .

إذن فإن هنالك ثلاثة معاني تقابل مفهوم الإبداع وهي كالآتي :

١ـ مفهوم الإبداع في مقابل الخلق من حيث إن الأول عبارة عن إيجاد شيء من لاشيء ، والثاني عبارة عن إيجاد شيء من شيء .[٣٧]

٢ـ مفهوم الإبداع في مقابل ((التكوين))، من حيث إن الأول عبارة عن إيجاد شيء غير مسبوق بمادة، والثاني عبارة عن إيجاد شيء مسبوق بمادة.(٣٨)

٣ـ مفهوم الإبداع في مقابل مفهوم ((الأحداث))، من حيث إن الأول عبارة عن إيجاد شيء غير مسبوق بزمان، والثاني عبارة عن إيجاد شيء مسبوق بزمان.(٣٩)

إذن لنحاول أن نكتشف مكامن الإبداع في فكر الغزالي ولأي معنى من معاني الإبداع تنتمي فلسفة الغزالي وأي فترة من فترات حياته الفكرية ظهر الإبداع ؟

أثناء فترة عُزلة الغزالي الأولى والمديدة (٤٨٨ـ ٤٩٨ هـ) ، كان ميله الى التشاؤم والخيبة هو الظاهر والأقوى .فواجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر وهو من الواجبات الرئيسية في الإسلام ، ما عاد من الممكن تحقيقه وفرضه في شروط المجتمع الحالي . وهكذا كتب الغزالي في الأحياء : ((من جرَّبَ الأمر بالمعروف ندم عليه غالباً فإنه كجدار مائل يريد الإنسان أن يقيمه فيوشك أن يسقط عليه ، فإذا سقط عليه يقول ياليتني تركته مائلاً . نعم لو وجد أعواناً امسكوا الحائط حتى يحكمه بدعامة لاستقام. وأنت اليوم لا تجد الأعوان، فدعهم وانجُ بنفسك.(٤٠)

إن محاولة التعمق في هذا النص لاكتشاف البنى التي تتحكم فيه توصلنا الى الأسباب لتي جعلت الغزالي يعتزل وهو ما ظهر في كتاب المنقذ من الظلال بعدما اكتشف الغزالي إخفاقه في مراحل حياته الأولى التي مال فيها الغزالي نحو التقرب الى المال والشهرة ، وانه قد أدرك في مراحل حياته الأخيرة انه لم يكن سعيه نحو التوجه لمعرفة الحق وإنما كان سعيه لطلب الجاه . فكان قد اكتشف انه كان يبالغ في معرفة الحقيقة ، وهذا النص يذكرنا بقصة قرآنية كانت قد دارت بين النبي موسى والنبي الخضر (عليهما السلام) عندما حاول الخضر عليه السلام إقامة جدار أراد أن ينقض فاعترض عليه النبي موسى (عليه السلام) لعدم معرفته بالأسباب التي جعلت الخضر (عليه السلام) يقيم هذا الجدار ، وهذا النص يرجع الى هذه القصة القرآنية ، وهي إن الغزالي اكتشف إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لم يكن في الفترة الأولى من حياة الغزالي الفكرية ناضجاً بالدرجة التي جعلته قادراً على

إقامة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر بشكله الكامل وهذا إحدى الأسباب التي جعلت الغزالي يتخذ طريق العزلة التي ينشد من خلالها معرفة الحقيقة . وهذا ما وضحه الغزالي في كتابه (المنقذ من الضلال) الذي جاء بصورة النقد الذاتي للفرق والمذاهب الفلسفية والصوفية ولتعليمية التي كانت معروفة في حياة الغزالي الفكرية .

وفي تعداد فوائد العزلة كما يقول الغزالي ، وهي الاميل الى التفضيل بالقياس الى إدراك ووصف الغزالي لسوء أحوال زمانه ، نقرأ استشهادات كهذه : ((وفرَّة من الناس فرارك من الأسد ، لأنك لاتشاهد منهم إلاّ ما يزيد في حرصك على الدنيا وغفلتك عن الآخرة ، ويهوّن عليك المعصية ويضعف رغبتك في الطاعة)) . [٤١] ((وكان بعضهم قد لزم الدفاتر والمقابر، فقيل له ذلك فقال : لم أرَ اسلم من وحدة ولا أوعظ من قبر ، ولا جليساً امنع من دفتر)) . [٤٢] وبعد انقضاء عشر سنوات من العزلة ، ألَّف الغزالي خلالها الأحياء ... ثم أتى (المنقذ من الضلال) كتاباً مالت فيه مقالات الغزالي الى الحماسة والاهتمام بالغير . وبالفعل، فقد قرر الغزالي العودة الى الحياة العامة تدفعه ـ حسب اعترافه ـ دعوة تلقاها من فخر الملك (ابن نظام الملك) كي يستأنف تعليمه في نيسابور فيقول : ((فلما رأيت أصناف الخلق قد ضعف إيمانهم الى هذا الحد بهذه الأسباب ، ورأيت نفسي مليه بكشف هذه الشبهة ، حتى كان افضاح هؤلاء أيسر عندي من شربة ماء لكثرة خوضي في علومهم وطرقهم ـ اعني طرق الفلاسفة والصوفية والتعليمية والمتوسمين من العلماء ـ ، أنقدح في نفسي إن ذلك متعيَّن في هذا الوقت ، محتوم . فماذا تعنيك الخلوة والعزلة، وقد عم الداء ومرض الأطباء ، واشرف الخلق على الهلاك ؟ ثم قلت في نفسي: ((متى تشغل أنت بكشف هذه الغمة ومصادمت هذه الظلمة ، والزمان زمن الفترة ، والدورة دورة الباطل ، ولو اشتغلت بدعوة الحق ، عن طرقهم الى الحق ، لعاداك أهل الزمان باجمعهم ، وأنت تقاومهم فكيف تعايشهم ، ولا يتم إلا بزمان مساعد ، وسلطان متدين قاهر ؟ فترخصتُ بيني وبين الله تعالى بالاستمرار على العزلة تعلّلاً بالعجز عن إظهار الحق بالحجة ، فقدر الله تعالى أن حرك داعية سلطان الوقت من نفسه ، لا بتحريك من خارج فأمر أمرّ إلزام بالنهوض الى نيسابور، لتدارك هذه الفترة ، وبلغ الإلزام حداً كان ينتهي ،

لو أصررت على الخلاف ، الى حد الوحشة . فخطر لي أن سبب الرخصة قد ضعف)) . [٤٣] .. وفي المنقذ نفسه ، يذهب الغزالي الى القول : ((ولكنني أومن إيمان يقين ومشاهدة انه لا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم واني لم أتحرك، لكنه حركني ، واني لم اعمل ، ولكنه استعملني)) . [٤٤]

غير أن هذا الفعل الإلهي لم يكن طويل الأمد ، إذ إن الغزالي عاودته رغبة في الخلوة والعزلة ، فترك المدينة راجعا الى طوس ، مسقط رأسه بعد اغتيال فخر الملك (سنة ٥٠٠ هـ) .
وبعد مقتل فخر الملك اعتزل الغزالي الحياة مرة ثانية ، وأقام في (خانقاه) وترك التدريس والرياسة ، ولبس الخام الغليظ ، ولازم الصوم ، وكان لا يأكل إلا من أجرة النسخ . [٤٥]

العقل والإبداع في مؤلفات الغزالي

لا يمكن تقديم كتاب(المنقذ من الضلال) كسيرة ذاتية لحياة الغزالي وحسب ، بل انه يعد من ابرز مؤلفات ـ رغم صغر جرمه ـ الذي يتحدث به الغزالي مع عقله ، كما تظهر في النزعة العقلية بصورة واضحة. فهل كان الغزالي أثناء كتابة هذا المؤلف في عزلةٍ عن الزمان الذي يكتنف عصره أم انه كان حاضرٌ فيه حضوراً كلياً ، أم إن اللحظات التي كتب فيها الغزالي (المنقذ من الضلال) لحضات غير داخلة في هذا الزمان ـ لحضات لها زمانها الخاص وهو زمان العزلة ؟
إن بمجرد ظهور العقل في مؤلفات الغزالي ، وبمجرد حضور النقد العقلي للمذاهب الفلسفية والفرق الكلامية والتيارات الفكرية فإن نزعة العقل تكاد تطغى على فلسفة الغزالي .
يتحدد مفهوم العقل في مؤلفات لغزالي بمجال معين هو مجال النص: العقيدة والشريعة . كما أن هذا المفهوم يستمد معناه ودلالته ووظيفته، في تلك المؤلفات ، من علوم الدين والنبوة والكشف الصوفي .
تنسحب هذه الملاحظة على خطاب الغزالي عامة في حديثه عن الفلسفة والمنطق والكلام والفقه والتصوف سواء في كتاباته الأولى ، وهو يساجل الفلاسفة والمعتزلة والباطنية ،ويلقن مبادئ الشرع في المدارس النظامية ،

أو في ((إحياء علوم الدين)) في مرحلة العزلة والخلوة أو في كتابات مرحلة العودة الى المدرسة النظامية ، أو في مصنفاته المتأخرة . يمكن أن تنقسم مراحل ظهور العقل في فلسفة الغزالي الى أربعة مراحل :

١ـ المرحلة التي يساجل فيها الفلاسفة والمعتزلة والباطنية ، ويلقن مبادئ لشرع في المدارس النظامية ، وقد ألف الغزالي ، في هذه الفترة ، مثلا : معيار العلم ، مقاصد الفلاسفة ، تهافت الفلاسفة ، الاقتصاد في الاعتقاد ، فضائح الباطنية .

٢ـ مرحلة العزلة والخلوة أي مرحلة تأليف كتاب إحياء علوم الدين ، ومن مؤلفات هذه الفترة أيضا : فيصل التفرقة ، القسطاس المستقيم ، أيها الولد ، بداية الهداية ، الأربعين في اصول الدين .

٣ـ مرحلة العودة الى المدرسة النظامية ، و من مؤلفات الفترة مثلا : مشكاة الأنوار .

٤ـ مرحلة العزلة الأخيرة ومن مؤلفات هذه الفترة كتاب (المنقذ من الضلال) .

كيف ظهر مفهوم العقل وتعييناته في هذه المراحل التي ذكرناها سابقاً ؟

يرتبط مفهوم ((العقل)) ، على مستوى خطاب الغزالي ككل ، بمحددات دينية ، شرعية ، صوفية .. معرفياً ومنهجياً تحدد حركته وتحكم نشاطه. ولنقل : تقيده وتحاصره ، من حيث هو ـ العقل ـ إبداع، تساؤل ، و شك، ونقد ، وخلق .. وبذلك يتحدد العقل ، داخل سلطة تلك المحددات ، فتصبح ـ هي فقط ـ فضاءه الوحيد والممكن ، وهكذا ، ستتخذ مكونات البنية المرجعية لخطاب الغزالي سمة ((السلطة المعرفية)) التي لا يمكن للعقل أن يتحدد ويعمل إلا داخل حدودها وشروطها ونظامها :

حيث يورد الغزالي في الباب السابع ، من كتاب ((العلم)) في إحياء علوم الدين ، بياناً حول حقيقة العقل وشرفه وأقسامه . ويسجل ، من بين لمعاني التي يوردها للعقل ، إن العقل هو((الوصف الذي يفارق الإنسان به سائر البهائم ، وهو لذي استعد به لقبول العلوم النظرية ، وتدبير الصناعات الخفية الفكرية ، وهو الذي أرادهُ الحارث ابن أسد المحاسبي حيث قال في حد العقل : انه غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية ، وكأنه نور يقذف في القلب ، به يستعد بادراك الأشياء . ولم ينصف من أنكر هذا وردَّ العقل الى

مجرد العلوم الضرورية ، فإن الغافل عن هذه العلوم والنائم يسميان عاقلين باعتبار وجود هذه الغريزة فيهما مع فقد العلوم .. فكذا مفارقة الإنسان البهيمة في إدارك العلوم النظرية بغريزة يعبر عنها بالعقل)) .(٤٦)

يحدد الغزالي إذن ((العقل)) ، في هذا النص ، بأنه غريزة ، أو استعداد بالطبع لإدراك الحقائق والصناعات الفكرية . ثم يصفه بأنه ((نور يقذف في القلب)) . ـ وهذا ما ذكره ديكارت فيما بعد ـ وبهذا المعنى يكون العقل هو العلاقة التي تميز الإنسان ، وتفصله عن البهائم .

ويلاحظ الغزالي أيضاً ، بأن العقل لا يرتبط ، فقط ، بالعلوم الضرورية ((كالعلم بأن الاثنين أكثر من واحد ، وأن الشخص الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد ، وهو الذي عناه بعض المتكلمين حيث قال في حد العقل : انه بعض العلوم الضرورية ، كالعلم بجواز الجائزات واستحالة المستحيلات)) . (٤٧) ان هذه العلوم الضرورية كالرياضيات والمنطق ، حسب المثالين الوردين في القول السابق ، تشكل حقائق واضحة بذاتها ، وبالتالي فإن تسميتها بـ ((العقل)) واردة وظاهرة .

ولكن ذلك لا يجعل العقل وقفاً على هذه العلوم الضرورية ؛ وإنما يتحدد العقل كذلك ـ وبدون هذه العلوم ، وحتى عند النائم ـ كقوة فطرية ونور طبيعي غريزي .

إذن فإن مفهوم العقل عند لغزالي وفي كتاب ((الإحياء)) يتحدد بمعنيين: بمعنى العقل الرياضي المنطقي (العلوم الضرورية) ، وبمعنى العقل الغريزي النوراني (الوحي والتصوف). ويشترك المفهومان في حقيقتهما، إذ إنهما معاً ((عقل طبيعي مطبوع)) ، أي ((غريزة يتهيأ بها إدراك العلوم النظرية وكأنه نور يقذف في القلب)) .

الى جانب هذا العقل النظري ، الذي يكون بـ ((الطبع)) في الإنسان ، يحدد الغزالي مفهوماً ثانياً لـ ((العقل)) وهو الذي يكون بالاكتساب . يتجلى هذا العقل المكتسب في ((علوم تستفاد من التجارب بمجاري الأحوال ، فإن من حنّكته التجارب وهذبته المذاهب يقال انه عاقل)).(٤٨)

ويرتبط العقل المكتسب أيضاً بسلوك الإنسان ، الذي ((يعرف عواقب الأمور ويقمع الشهوة الداعية الى اللذة العاجلة ويقهرها، فإذا حصلت هذه القوة سمي صاحبها عاقلاً)) .[٤٩]

ويحدد الغزالي العلاقة بين ((العقل النظري)) و((العقل العملي)) ، بأن الأول هو ((الأس والمنبع)) للثاني . إذ يصبح العقل المطبوع جذر العقل المكتسب أو ((المسموع)) .

فـ ((العقل العلمي))، أو ((الحكمة النظرية))، تمد ((الحكمة الخلقية)) بالحقائق والمعارف، وتوجهها وتحدد طريقها ، صوب واجب الشرع . بل إن هذا ((العقل العملي ـ الخلقي)) لا يوصف بالحكمة ـ أي بالعقل ـ إلا مجازاً، إلا لأنه تابع للعقل النظري ، وهو الحكمة بالحقيقة .[٥٠] إن العقل النظري ـ المطبوع ، وهو الأصل لكل علم وعمل ، وهو الغريزة الفطرية ، كما سبق الذكر،..إنه يستمد دلالته ومغزاه من بنية الوحي ، ويتحدد داخل الشرع وفي إطار الحقيقة الدينية ، بدءا من النص القرآني الى الحديث . فالحقيقة الدينية يشكل مجال هداية العقل الى المعرفة ((والعلم)) .

يقول الغزالي : ((... ونسبة القرآن والشرع الى هذه الغريزة ((العقل))، في سياقها الى انكشاف العلوم لها ، كنسبة نور الشمس الى البصر)) .[٥١] يغدو العقل بهذا المعني ، أداة وآلة لا تعمل ، لا تكشف المعارف والعلوم ، بقدر ما تكشف لها المعارف والعلوم والحقائق المعطاة . إن الحق ثابت ومعطى في النص الشرع (وليس بالرجال)، أما عمل العقل فيتحدد في الارتباط بذلك الحق ، والتمسك بحدوده . لذا سيرتبط ((العقل)) ، عند الغزالي ، بـ ((الإيمان)) و ((الطاعة)) . بل سيطابق مفهوم ((العقل)) الحقيقة الدينية ، فيصبح ((هو هي)) ، وتصبح ((هي هو)) ، في خطاب حجة الإسلام ، إذ تملك تلك الحقيقة سلطة معرفية تحتوي العقل وتستوعبه.[٥٢] فتجعل منه ـ أي العقل ـ مقلداً لها ، وتابعاً لنظامها .

ينتهي مفهوم العقل ، إذن لكي يتطابق مع التقليد الايجابي ، أي تقليد حقيقة مقدسة ،وردت في النص الديني وتضمنها الحديث . ومن هذا الجذر المعرفي المقدس تستمد المعرفة المطابقة له سلطتها ، بل منه تستمد عملية التقليد ، والمقلّد أيضاً، السيادة المعرفية . لقد غدا هذا الأصل المقدس (النص الشرع) المنظومة المرجعية التي تؤسس مقال لغزالي ، والتي توجه

مختلف العمليات التي يمارسها في كتابه : الاستشهاد ، التدليل ، التكفير ، التصديق ، التصنيف ، التمييز ، الإخفاء ، الإبراز ـ الخ . إذا اشتغلنا بهذه الفرضية على كتاب ((تهافت الفلاسفة))، باعتباره حواراً مباشراً لخطاب ((العقل)) وممثليه في الإسلام ، يمكن أن نلاحظ ما يلي:

١ـ يحدد الغزالي إشكال ((التهافت)) في الرد على طائفة الفلاسفة ، إ ذ إنهم ((طائفة . . . رفضوا وظائف الإسلام من العبادات واستحقروا شعائر الدين)) و((واستهانت بتعبدات الشرع وحدوده)) ، ولم تقف ((عند توقيفاته قيوده)) . . [٥٣]

يتخذ الغزالي في ((تهافت الفلاسفة)) موقفَ ((أهل الحق)) ـ أهل السنة ـ ويميزه عن صنفين من الناس : الدهريين والفلاسفة . ولكنه يهتم فقط ، بمناقشة الصنف الأخير ، الفلاسفة . . . وقد يرجع ذلك الى أن مقال الفلاسفة ، الذين يختلفون مع أهل الحق ، يمثلون عند الغزالي عنصراً مقلقاً للعقيدة من داخلها ، أكثر من الدهريين ، الذين يصنفهم خارج العقيدة . [٥٤]

٢ـ ومن ين الفلاسفة ، يتجه خطاب الغزالي الى مناقشة الفيلسوف المسلم: ((الفارابي)) و((ابن سينا)) ، وخصوصاً هذا الأخير . وقد يرجع ذلك أيضا الى أن حامل خطاب الفلسفة، كخطاب عقل ، قي الحقل الثقافي العربي الإسلامي يمثل ـ في نظر الغزالي ـ مخالفاً لحقيقة النص ، وخارجاً عن إطارها ، أكثر من أرسطو الذي ينتمي الى حقل ثقافي لا يهم الإشكال الذي يصدر عنه الغزالي .

٣ـ كما أن الغزالي يناقش الفلاسفة ويكفرهم في القضايا ((التي لا تلائم الإسلام بوجه)).[٥٥] ، أي تلك التي يتعلّق فيها النزاع ((بأصل من اصول الدين ، كالقول في حدوث العالم ، وصفات الصانع ، وبيان حشر الأجساد والأبدان)) [٥٦] لأن ((هذا الفن ونظائره هو الذي ينبغي إفساد مذهبهم فيه دون ما عداه)) . [٥٧] كما أن الغزالي حول مسألة السببية يتجه الى إثبات معطيات الوحي ، فقد ((... لزم الخوض في هذه المسألة السببية ـ لإثبات المعجزات، ولأمر آخر ، وهو نصرة ما أطبق عليه المسلمون ، من أن الله تعالى قادر على كل شيء ...)) .[٥٨]

تكشف هذه العناصر : غرض كتاب ((التهافت)) ، مناقشة طائفة الفلاسفة دون الدهرية ، مناقشة ((الفارابي)) و ((ابن سينا)) وإبعاد ((أرسطو)) ، هدم الموقف الفلسفي في المسائل التي يخالف فيها النص . . . نقول : نكشف هذه العناصر عن إستراتيجية خطاب الغزالي في مناقشته للفلاسفة والفلسفة ، وهي استراتيجة تنخرط في إطار نظام الكتابة الغزالية ، التي تسير في جملتها نحو ضرب حصار على العقل العقلاني ، المنطقي ، الفلسفي . . باسم الحقيقة الدينية المقدسة : السلطة المرجعية لخطاب الغزالي . إن السلطة المعرفية التي تمتلكها حقيقة النص هي التي تحدد عمل العقل ، وتضع له ميزانه ، وتخطط له قوانينه ، تؤسس له منطقه في ((القسطاس المستقيم)) .

لا يحد خطاب الغزالي من إمكانيات وفعاليات العقل بحدود شرعية نصية فقط ،و إنما ينحو به منحى صوفياً ؛ إذ يلح صاحبنا ، في مواقع كثيرة من مؤلفاته ، على ضرورة تطهير القلب وشفاء النفس بواسطة الإيمان الصحيح ، والبعد عن الدنيا ، وممارسة العبادة والذكر ، وملازمة حدود الشرع . [٥٩] ويرتبط هذا النوع من الممارسة ، في تأليف الغزالي ، بمن هو ((ثاقب العقل)) ، و((رصين الرأي)) [٦٠] .

ها هنا ، إذن يتحدد العقل بمجال أخروي غيبي : يشير الغزالي ، في ((إحياء علوم الدين))، الى أن اختلاف درجات العباد يوم القيامة يكون بحسب اختلاف قدر عقولهم ، وذلك من خلال الخبر والحديث ، فيورد أحاديث يرتبط فيها العقل بعالم الآخرة ، و يتحدد تمامه فيها بخشية الله[٦١]...وهكذا ، سيرتبط العقل والعلم بعالم الآخرة والسماء ، في مؤلفات الغزالي . أن ارتباط المعرفة بالعالم الآخر ـ الإلهي ـ السماوي ـ هو ما يَسِمها بسمة الحقيقة ، ((فينبغي لكل عاقل أن يكون الله سبحانه وتعالى أول كل فكر له وآخرة ، وباطن كل اعتبار وظاهرة . . . مسافراً بعقله الى الملكوت الأعلى)) [٦٢] . إن المعرفة الحقيقية ، إذن ، معرفة ((العقل التام)) ، هي بمثابة اتصال بالعالم السماوي والنفوس السماوية . وذلك ما يضفي على ((الحقيقة)) ، و((المعرفة)) ، و((العقل)) عند الغزالي ، طابعاً عرفانياً غنوصياً [٦٣] ، وهذا ـ بالتالي ـ ما يثبت الإشارة السريعة التي وردت في نهاية مقال الأستاذ بنعبد العالي ، في صيغة تساؤل ، حول الطبيعة

الهرمسية ـ الغنوصية للتقليد الذي يتمسك به الغزالي ، بعدما نَدَّدَ بتقليد المتكلمين والفلاسفة والباطنية ، والفقهاء أيضا . . . وهكذا يضاف العنصر ألعرفاني الصوفي الى عناصر البنية المرجعية لخطاب الغزالي ، إذ يستحضر الغزالي في مؤلفاته ، الى جانب النص القرآني والحديث النبوي وأخبار السلف وأهل السنة والصحابة ، يستحضر المتصوفة ، مثل: المحاسبي ، والجنيد ، وذو النون المصري .

إن هذه البنية المرجعية لتأليف الغزالي ، والتي تجمع عناصر دينية ، لاهوتية ، غيبية ، صوفية . . . هي ما يشكل الحقيقة وهي التي تتخذ لنفسها طابعين مزدوجين هما التقليد والإبداع وهما تحكمان عقل الغزالي وتوجهانه نحو تأسيس منهجاً يجمع بين التراث والتجديد.

بهذا المعنى يسود داخل خطاب الغزالي تقليد ينحو منحى ديني ومصدره الوحي والنبوة ، وإبداع يتجه نحو مشاهدات صوفية تؤسس رؤية نحو معرفة العالم . فيمتلك التقليد سلطة معرفية تهيمن على خطاب الغزالي ويكون الغزالي تابعاً لها ، غير قادر على خرقها . وإبداع يتحرك الغزالي بموجبه لوضع خطاب جديد مستوحياً من التقليد . ومن هنا يستمد مفهوم التقليد ومفهوم الإبداع دلالتهما ومغزاهما داخل المنظومة الفكرية لأبي حامد الغزالي .

حرية الإبداع / والتصوف عند الغزالي

تكاد تتفق حرية الإبداع مع التصوف عند الغزالي وذلك عندما نجد الغزالي يميز بين ثلاث مستويات في نظرته الى التجديد

١ـ المستوى الأول هو مستوى العوام .

٢ـ المستوى الثاني هو مستوى الخواص .

٣ـ المستوى الثالث هو مستوى خواص الخواص .

ومن الواضح أن ترتيب هذه المستويات بهذا الشكل هو ترتيب تفاضلي ، وإن المستوى الذي يهم الغزالي في الدرجة الأولى ، أو الذي كتب رسالته من أجل بيانه وحمل القارئ إليه ، هو المستوى الثالث .

إن غاية الغزالي مثلا من تفسير آية لنور في القرآن وترسيخ الاقتناع بأن النور الحق هو الله تعالى وأن اسم النور لغيرهِ مجازٌ محض لا حقيقة له . غاية الغزالي من وراء ذلك هو التوصل الى نظرية خواص الخواص ، وهي رؤية مبدعة للعالم . وكان سبيل الغزالي هو الوصول الى طريق أرباب البصائر الذين يستطيعون التجرد عن عالم الشهادة والانصراف عن عالم الملكوت واستكشاف حقائقه ودرجاته ، توصلاً الى حضرة الربوبية ، وقد اتخذ هذا التقسيم من بعد الغزالي أسلوبا للتقسيم لدى المتصوفة فنجد على سبيل المثال إن المتصوفة يقسمون الخوف الى ((خوف العامة : وهو الخوف من العقوبة تصديقا للوعي ، وخوف الخاصة : من المكر في حين جريان الأنفاس ، وخوف خاصة الخاصة : وهو إجلال وهيبة وهو أقصى درجة يشار إليها في غاية الخوف)) . (٦٤)

هذا الأمر واضح . لكن وضوحه يخفي هدفا فكريا خطير . فالغزالي يطرح نفسه مفكرا نورانيا دينيا في سياق ثقافة تراكمت فيها وتصادمت تيارات عدة حول إشكالية التوفيق بين الدين والفلسفة . وقد حاول الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال أن يتخذ موقفا من بعض تلك التيارات ، لكن بأسلوب غير أسلوب المواجهة النقدية الصريحة. صحيح إنه توخى في ((المنقذ)) الإيجاز والإشارة إلى كنه القضايا المطروحة وخلافا لما توخَّاه في كتاب ((تهافت الفلاسفة)) وفي كتاب ((إحياء علوم الدين)) . لكن الإيجاز لا يقتضي بذاته أسلوبا معينا في الطرح والشرح والنقد .

ربط الغزالي الإبداع بالعقل ، والعقل عنده منزه عن النقص بمعنى أن العقل يساوي الحكمة ، وإن الانطلاق من الحكمة للرد على التيارات الفكرية هو ما يمثل الإبداع عند الغزالي ، ذلك لأنه يرى في العقل على انه يدرك غيره ويدرك صفات نفسه ، إذ يدرك نفسه عالماً وقادراً ، ويدرك علم نفسه ويدرك علمه بعلم نفسه وعلمه بعلمه بعلم نفسه الى غير نهاية . ويستوي عنده ما هو قريب وما هو بعيد ويتغلغل الى بواطن الأشياء ويكشف حقائقها وإسرارها ، ويستنبط سببها وعلتها وغايتها وحكمتها والأشياء كلها مجال للعقل . فلا يستثني منها صنف. وما الحواس ، المتخصصة بإحساساتها ، سوى جواسيسه نحو العالم الخارجي . وله جواسيس من خيال ووهم وفكر وذكر وحفظ في عالمه الخاص . والمعلومات التي يعلمها ليست كلها متناهية

، إذ يعلم الأشياء المتناهية كما يعلم الأشياء اللامتناهية ، كالنسب بين الأعداد . وأغلاط الحس في الحكم على الأشياء من حيث الحركة والمقدار. (٦٥)

لكن ماذا يعني الغزالي بالعقل وما هي ، في رأيه ، طبيعة نشاطه ، وما علاقته بالإبداع الإنساني؟

إن تحليل حقول الدلالة في نص الغزالي الذي ذكرناه سابقاً يفضي الى أن الغزالي يستعمل مصطلح العقل ، على اضطراب ، بمعنيين على الأقل : معنى واسع ومعنى ضيق . المعنى الواسع هو المعنى المرادف للروح أو النفس ، والمعنى الضيق هو المعنى المتمثل في القدرة على إدراك القضايا الضرورية الكلية . المعنى الأول يسمح للغزالي بالكلام على شتى أنواع الإدراكات تحت اسم العقل ،بما فيها الإدراكات الحدسية الوجدانية أو الذوقية العرفانية ، والإدراكات المتأتية من التأمل في مقولات ورموز قرآنية محضة . وليس هو في الحقيقة من المعاني المألوفة لمصطلح العقل في التراث الفلسفي المتحدر من اليونان ، وبخاصةً من

أرسطو . والمعنى الثاني يسمح للغزالي بتضييق نطاق العقل والمعقول بحيث تنفتح الطريق واسعة أمام فلسفة الإشراق الرباني بدلاً من فلسفة العقل اليوناني .

ففي صدد المعنى الواسع للعقل ، يقول الغزلي : ((إن في قلب الإنسان عيناً هذه صفة كمالها، وهي التي يعبر عنها تارةً بالعقل وتارةً بالروح وتارةً بالنفس الإنساني . ودع عنك العبارات . فإنها إذا كثرت أوهمت عند ضعيف البصيرة كثرة المعاني . فنعني به المعنى الذي يتميز به العاقل عن الطفل الرضيع وعن البهيمة وعن المجنون)) (٦٦) . هذا العقل هو المقصود في القول بأن آدم على صورة الله تعالى ، أو في لآية التي تجعل الروح من أمر الله وهذا العقل هو القادر على أن ((يتصرف ي العرش والكرسي وما وراء حجب السماواتِ وفي الملأ الأعلى والملكوت الأسمى، كتصرفه في عالمه الخاص ومملكته القريبة اعني بدنه الخاص وهذا العقل هو الذي يكمل تجرده بعد الموت وعند ذلك ينكشف الغطاء تنجلي الأسرار)) . (٦٧)

أما في صدد العقل بالمعنى الضيق ، فإن الغزالي يحدده في إطار نظرية حول الروح الإنساني ، غايتها تأويل أمثلة القرآن الخمس ، أي المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت . تقول هذه النظرية إن العقل جزء

من الروح البشري ، أو إن روح من الأرواح البشرية النورانية . ولذلك يمكن تسميته ((الروح العقلي)) وتعيين مرتبته في سلم مراتب تلك الأرواح التي يراها الغزالي خمسة . الروح الأول هو ((الروح الحساس))، وهو الذي يتلقى ما تورده الحواس الخمس والثاني هو الروح الخيالي وهو الذي يستثبت ما أوردته الحواس ويحفظه مخزوناً عنده ليعرضه على الروح العقلي الذي فوقه عند الحاجة إليه . والثالث هو ((الروح العقلي)) الذي به تدرك المعاني الخارجة عن الحس والخيال ، وهو الجوهر الإنسي الخاص ولا يوجد لا للبهائم ولا للصبيان ، ومدركاته المعارف الضرورية الكلية . والرابع هو ((الروح الفكري)) وهو الذي يأخذ العلوم العقلية المحضة فيوقع بينها تأليفات وازدواجات ويستنتج منها معارف شريفة . أما الخامس فإنه ((الروح القدسي النبوي)) الذي يختص به الأنبياء وبعض الأولياء ، وفيه تتجلى لوائح الغيب وأحكام الآخرة وجملة من معارف ملكوت السموات والأرض . بل من المعارف الباني التي يقصر دونها الروح العقلي والفكري (٦٨) .

يهمنا من هذه النظرية تعريف الروح العقلي ومرتبته ويهمنا أيضا الإبداع الذي يطغى على اغلب نصوص الغزالي . فالغزالي يجعل من الروح العقلي مثلاً القوة التجريدية التي تحدثت عنها نظرية التجريد الأرسطوطاليسية، ولكنه يشدد على أن مدركاته هي المعارف الضرورية الكلية. والأغرب في نظرية الغزالي هو أن يفصل عملية الاستنتاج عن الروح العقلي، ويعلها من اختصاص روح خاص يسميه ((الروح الفكري)). فهل يمكن تصور العقل دون عملية الاستنتاج أو الاستدلال ؟ إن خاصية هذا الروح عن الغزالي هو انه يبتدئ من أصل واحد ، ثم تتشعب منه شعبتان ، وهكذا إلى أن تكثر الشعب بالتقسيمات العقلية . فالاستنتاج والتقسيم من صلب نشاط العقل . ولاشيء يبرر فصلهما عنه إلا الرغبة في محاصرة العقل في أضيق نطاق ممكن ، أو الرغبة في اصطناع نظرية للروح تصلح لتأويل الأمثلة القرآنية الخمسة التي هي المشكاة والزجاجة والمصباح والشجرة والزيت . فالشجرة مثال من عالم الشهادة لحقيقة من عالم الملكوت هي الروح الفكري ، والمصباح مثال للروح العقلي والزيت مثال من عالم الشهادة للروح القدسي النبوي الموجود في الأنبياء وبعض الأولياء .

هكذا يقتضي منهج التمثيل كما يفهمه الغزالي . ومن الملاحظ إن هذا المنهج في التأويل والتمثيل يصب في جال الإبداع والتقليد ، وقلنا التقليد لان الغزالي يستخدم في مجال نشاط العقل وتوجهاته مفاهيم أكثرها دينية مرتبطة كل الارتباط ، بعالم الغيب وعالم الشهادة الموجودة في النصوص القرآنية والاحايث النبوية وهي ما تشكل بنية المعرفة لذهنية الغزالي القائمة على قراءة التراث قراءة مزدوجة تتمفصل بين التقليد والإبداع .

المصادر والمراجع

(١) - استاذ الفلسفة الاسلامية بجامعة اكسفورد ، وعضو في الاكاديمية البريطانية، من ابرز مؤلفاته : افلاطون عند العرب ، رسائل للكندي.
(٢) - د. ريتشارد فالتزر: الفلسفة الاسلامية ومركزها في التفكير الانساني ، ترجمة محمد توفيق حسين ، الجامعة الامريكية، بيروت – لبنان، بلا– ط، ص:٢٧.
(٣) - ينظر محمد مفتاح وآخرون : التحقيب منشورات كلية الآداب والعلوم الانسانية ، الرباط ، ط١ ، ١٩٩٧ ، ص: ٦٩.
(٤) - ينظر المصدر نفسة ، ص: ٦٩- ٧٠.
(٥) - ينظر المصدر نفسة ، ص : ٧٠.
(٦) - ينظر المصدر نفسة ، ص: ٧٠.
(٧) - ينظر طه عبد الرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء – المغرب ، ط١ ، ٢٠٠٢ ، ص: ١٤٢ .
(٨) - ينظر المصدرنفسة ، ص : ١٤٣ .
(٩) - ينظر المصدر نفسة ص: ١٤٤.
(١٠)- ينظر المصدر نفسه ص: ١٤٥.
(١١)- ينظر محمد مفتاح : التحقيب ، ص: ٧٣.
(١٢)- غليون ، د. برهان : الهوية والثقافة ، مجلة الفكر العربي المعاصر، الانماء القومي، بيروت – لبنان ، العدد ١٧ ، ١٩٨١- ١٩٨٢ ، ص: ٢٣ .
(١٣)- ينظر الغزالي : المنقذ من الضلال ، دار العلم للجميع ، بدون – ت، ص: ٢٢- ٢٥ – ٢٧- ٣٥ .
(١٤)- المصدر نفسة ، ص: ٥٣-٥٥ .
(١٥)- الغزالي : التفرقة بين الزندقة والاسلام ، تحقيق حكمت مصطفى ، دار النشر المغربية – الدار البيضاء ، ١٩٨٣ ، ص:٤-٧ .
(١٦)- ينظر الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص: ٥٩ .
(١٧)- ينظر الغزالي : التفرقة بين الزندقة والاسلام ، ص: ٦-١٦ .
(١٨)- الغزالي: احياء علوم الدين، دار المعرفة، بيروت–لبنان، ١٩٨٢ ، ج ١ ، ص: ٢ .
(١٩)- الغزالي :المصدر السابق ، ص: ٣-٤ .
(٢٠)- الغزالي : المنفذ من الضلال ، ص: ٣٧ .
(٢١)- المصدر نفسة ، ص:٥٣- ٥٥ ،
(٢٢)- المصدر نفسة ، ص: ٣١ .
(٢٣)- المصدر نفسة ، ص:٢٨ .

(٢٤)- ابـن رشـد: تهافـت التهافـت، تحقيـق. سـليمان دنيـا، دار المعـارف، القـاهرة، ج١،ص:٧٨.
(٢٥)- الغزالي: القسطاس المستقيم ، مطبعة التقدم ، ط٢ ، بدون– ت ، ص:١١٠.
(٢٦)- ينظر الغزالي ، المنقذ من الضلال ، ص:٣١ .
(٢٧)- ينظر الغزالي : فضائح الباطنية ، القاهرة ، ١٩٦٤ ، ص: ٣٥ .
(٢٨)- الغزالي : المصدرالسابق ، ص : ٤٨ .
(٢٩)- المصدر نفسة ، ص: ٤٥ .
(٣٠)- صليبا ، د. جميل : المعجم الفلسفي ، مطبعة ذوي القربـى ، قم- ايران ، ط١ ، ج١،
ص: ٣١ .
(٣١)- طه عبد الرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، ص: ١١٣ .
(٣٢)- جميل صليبا : المعجم الفلسفي ، ج١ ، ص:٣١ .
(٣٣)- المصدر نفسة ،ص: ٣١ .
(٣٤)- المصدرنفسة ،ص:٣١.
(٣٥)- طه عبد الرحمن : الحق العربي في الاختلاف الفلسفي ، ص: ١١٣ .
(٣٦)- المصدر السابق ، ص: ٣١ . مقتبس من كتاب (الاشارات والتنبيهات) ، لابن سينا ،
النمط الخامس ، ص: ١٥٣ مطبعة فورجت .
(٣٧)- المصدر السابق ، ص: ١١٣ .
(٣٨)- المصدر نفسة ، ص: ١١٣ .
(٣٩)- المصدر نفسة ، ص: ١١٣ .
(٤٠)- الغزالي : احياء علوم الدين ، ج٢ ، ص: ٢٢٩ .
(٤١)- المصدر نفسة ، ص : ٢٣٢ .
(٤٢)- المصدر نفسه ، ص:٢٣٤.
(٤٣)- الغزالي: المنقذ من الضلال ، ص : ٤٨ .
(٤٤)- المصدر نفسة ، ص: ٥٠ .
(٤٥)- ابن الجوزي : المنتظم في تاريخ الملوك والامم ، مطبعة حيدر آباد، قم- ايران ، بلا – ت ، ج٩ ، ص: ١٦٩ .
(٤٦)- الغزالي : احياء علوم الدين ، ج١ ، ص : ٨٥ .
(٤٧)- المصدر نفسة ، ص: ٨٥ .
(٤٨)- الغزالي : احياء علوم الدين ، ص: ٨٥ .
(٤٩)- المصدر نفسة ، ص : ٨٦ .
(٥٠)- المصدر نفسة ، ص: ٨٦ .

(٥١)- المصدر نفسة ،ص: ٨٦
(٥٢)- ينظر الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص: ٧٠ .
(٥٣)- الغزالي : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٢ ، ط٥ ، ص : ٧٣ .
(٥٤)- المصدر نفسة ، ص: ١٥٥ .
(٥٥)- المصدر نفسة ، ص:٣٠٨
(٥٦)- المصدر نفسة ، ص:٨١
(٥٧)- المصدر نفسة ، ص: ٨١
(٥٨)- المصدر نفسه ، ص: ٢٣٨
(٥٩)- الغزالي : التفرقة بين الزندقة و الاسلام ، ص : ٣ .
(٦٠)- الغزالي :الاقتصاد في الاعتقاد، دار الكتب العلمية بيروت–لبنان، ١٩٨٣، ص:١٢.
(٦١)- الغزالي : احياء علوم الدين ، ص: ٨٣- ٨٤ - ٨٥ .
(٦٢)- المصدر نفسة ص: ٨٦ .
(٦٣)- الغزالي: مشكاة الانوار ، الدار القومية لطباعة و لنشر القاهرة ، ١٩٦٤، طبعة عفيفي ص: ١٣- ١٤ .
(٦٤)- الكاشاني،الشيخ عبد الرزاق : لطائف العلام في اشارات اهل الالهام ،علق عليه مجيد
هادي زادة، وزارة الثقافة والارشارد القومي ، طهرن – ايران ، ط١ ،٢٠٠٠، ص:٢٢٨
(٦٥)- الغزالي : مشكاة الانوار ، ص:٦٠ .
(٦٦)- المصدر نفسة ، ص: ٦١ .
(٦٧)- القاضي سعيد القمي الاربعينات لكشف انوار القدسيات ، مركز نشر ميراث مكتوب
طهران – ايران ، بلا – ت ، ص : ١١٨ .
(٦٨)- المصدر نفسة ، ص: ١١٨ .