دار المنظومة
DAR ALMANDUMAH
الرواد في قواعد المعلومات العربية

العنوان:	الفكر الاخلاقي السياسي الاشعري والثقافة اليونانية
المصدر:	الفكر العربي
الناشر:	معهد الإنماء العربي
المؤلف الرئيسي:	بنسعيد، سعيد
المجلد/العدد:	مج 5, ع 33,34
محكمة:	نعم
التاريخ الميلادي:	1983
الشهر:	اغسطس
الصفحات:	408 - 417
رقم MD:	428607
نوع المحتوى:	بحوث ومقالات
قواعد المعلومات:	HumanIndex
مواضيع:	الفلاسفة المسلمون، الفكر الاخلاقي، الفكر السياسي، الاشاعرة، الثقافة اليونانية، الفكر اليوناني، الفرق الاسلامية
رابط:	http://search.mandumah.com/Record/428607

© 2021 دار المنظومة. جميع الحقوق محفوظة.
هذه المادة متاحة بناء على الإتفاق الموقع مع أصحاب حقوق النشر، علما أن جميع حقوق النشر محفوظة. يمكنك تحميل أو طباعة هذه المادة للاستخدام الشخصي فقط، ويمنع النسخ أو التحويل أو النشر عبر أي وسيلة (مثل مواقع الانترنت أو البريد الالكتروني) دون تصريح خطي من أصحاب حقوق النشر أو دار المنظومة.

الفكر الاخلاقي السياسي الاشعري والثقافة اليونانية(*)

د. سَعيد بنسَعيد

نستطيع القول إجمالاً بأن الرأي الشائع حول موقف الاشاعرة من الفكر اليوناني يقضي بالحكم على ذلك الموقف بالمعارضة المبدئية معارضة تكون جزئية حيناً وكلية حيناً آخر، وربما جاز اعتبار الصورة النموذجية لهذا الرأي هي تلك التي رسمها المستشرق المجري غولدزيهر في مقال حول « موقف أهل السنّة القدماء بإزاء علوم الأوائل »[1] حيث يعلن أنه كلما ازدادت شوكة أهل السنّة المتشددين، كان عدم الثقة لدى البيئات الدينية في شرقي الإسلام بإزاء الاشتغال بعلوم الأوائل، فكأن الاشتغال بهذه العلوم يسير جنباً إلى جنب مع الاستخفاف بقواعد الدين وبدراسته. والواقع أن في استطاعة المعتنقين لهذا الرأي أن يعثروا على سند قوي لهم عند عميد المذهب الأشعري ذاته وعلى وجه التحديد في آرائه حول الفلاسفة في كتاب « **المنقذ من الضلال** ». فالغزالي يدعو تارة إلى « وجوب الزجر عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر، وكما يجب صون من لا يحسن السباحة من مزالق الشطوط، يجب صون الخلق عن مطالعة كتبهم »[3]. ودعوته هذه لا تقتصر على الالٰهيات والطبيعيات فحسب، بل هي تشمل أيضاً السياسيات. « إنما أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء، ومن الحكم المأثورة عن سلف الأنبياء ». كما تشمل المؤلفات الأخلاقية التي « أخذها الفلاسفة ومزجوها بكلامهم، توسلاً بالتجمل إلى ترويج باطلهم »[4] ثم أن الغزالي ينبه تارة أخرى إلى « وجوب الاحتراز من اعتبار بعض مؤلفاته في « **أسرار علوم الدين** » تعرض لكلمات من كلام الأوائل مع أن بعضها من مولدات الخواطر، ولا يبعد أن يقع الحافر على الحافر »[5]. ولكن موقف الغزالي من الفلسفة والفلاسفة لم يكن دائماً من الوضوح على نحو

(*) عرض قدمناه في ندوة « الفكر العربي والثقافة اليونانية » التي نظمتها كلية الآداب والعلوم الانسانية بالرباط، في (مايو) أيار 1980.

ما توهمنا إياه هذه المقتطفات فهناك، كما يعلم قرّاء الغزالي، نصوص أخرى عديدة له تأتي فيها أحكامه على الفلاسفة أقل قسوة مما هي عليه في «المنقذ»، وتأتي فيها مواطن رفضه للفلسفة أكثر تحديداً[6]. ونحن نميل إلى الاعتقاد بأن هذا الموقف الغامض والمضطرب من التراث اليوناني، كما يعبر عنه الغزالي يشكل السمة الغالبة والمميزة لتفكير عموم الأشاعرة في القرنين الرابع والخامس للهجرة ـ وتلك مسألة تعتبر بأن الطريق الهادي إلى حلها يكمن في محاولة قراءة النصوص الأشعرية في ضوء الظروف التاريخية والفكرية التي جعلت تكونها أمراً ممكناً.

يستمد هذا التأكيد مبرراته عندنا انطلاقاً من الانتباه إلى السمة الدقيقة المميزة للفكر الأشعري والتي جعلت منه فكر نضال سياسي مكّنه ذلك النضال من أن يرسم لنفسه مناخه الفكري الخاص به داخل المناخ السُّنّي العام عبر تاريخ تشكله الطويل في القرون الخمسة الأولى[7]. لقد ارتبط الفكر الأشعري بالخلافة العباسية ارتباطاً شديداً ميزه فيها اخلاصه الطويل لها وحماسه الشديد لها: في دفاعه عن شرعية وجودها أولاً، وتبريره لواقع ضعفها، وفي سلوكه كُلاًّ من طريق الجدل وطريق التشريع في ذلك الدفاع والتبرير[8]. ونحن نعرف كيف وجد الخليفة العباسي القادر بالله في كبار الفقهاء الأشاعرة أفضل المتحمسين لبيان «الاعتقاد القادري» بل وكيف مكّن ذلك البيان نفسه من التعجيل ببلورة النظرية الأشعرية ذاتها[9].

ولكن ما يعنينا في هذا الصدد هو، أن تلك الكتب التي أُلفت من أجل خدمة معركة سياسية تستطيع أن تلقي من الأضواء على موقف الغزالي من الفلسفة ما لا يستطيعه «المنقذ من الضلال»، ولا يستطيعه «تهافت الفلاسفة»[10]، وبالتالي فإن المؤلفات السياسية عند كبير الأشاعرة توضح لنا ما لا توضحه المؤلفات التي اعتدنا النظر إليها بتقدير خاص. إن الأسباب كلها تكمن عند الغزالي في ذلك الارتباط الذي يحكم بوجوده بين الفلسفة والباطنية. فرأى الباطنية في النبوة مثلاً «قريب من مذهب الفلاسفة، وهو أن النبي عبارة عن شخص فاضت عليه من السابق بواسطة التالي قوة قدسية صامتة» ومذهبهم في المعاد هو عند الغزالي «بعينه مذهب الفلاسفة، وإنما شاع فيهم لما انتدب لنصرة مذهبهم جماعة من الثنوية والفلاسفة»[11]. ان الخصوم الحقيقيين ليسوا هم الفلاسفة إذن، بل انهم هم الباطنية، أو لنقل انهم خصوم فحسب من حيث هم يدعمون المذهب الباطني، وفي استطاعة الفلسفة الفيضية أن تبرر نظرية الامام المعصوم وأن تبرر نظرية «التعليم»، ولكن رفض الفلسفة يعادل عند الغزالي رفض الباطنية، وهذا ما يذكرنا مرة ثانية بما استهدفه الباقلاني على نحو آخر عندما جعل اعتقاد «أهل السنَّة والجماعة» يحدد بالسلب، بما ليس هو. إن الباقلاني لا يثبت حجية الإجماع والاختيار في البداية ولكنه يوجه اهتمامه لإبطال دعوى القائلين بالنص، والوصية، أما الغزالي فهو يحدد مذهب «أهل السنَّة والجماعة» من حيث أنهم ليسوا (من حيث الموقف السياسي) هم الشيعة الباطنية، كما يحددهم أيضاً (من حيث موقفهم الكلامي الاعتقادي) من حيث أنهم لا يوافقون الفلاسفة في مبحثهم المتعلق بالالّهيات، فذلك تأييد ضمني للموقف الباطني عند الغزالي. ولذلك لا تخلوا بعض مواطن من كتاب «فضائح الباطنية» ذاته من دفاع

ضمني عن الفلاسفة في بعض الأحيان، تماماً مثلما نجد ذلك الدفاع الضمني في كتاب « تهافت الفلاسفة » ـ وبالمقابل نستطيع أن نفهم لماذا يكون الغزالي في كتاب أخلاقي متأخر وحاسم (نقصد به « ميزان العمل ») هيلنستي المنحى والنزعة ـ أما شهادات « المنقذ من الضلال » فهي توقعنا في الضلال في فهمنا للغزالي. انها في كلمة واحدة عائق يقوم في وجه الفهم[12].

والنتيجة المباشرة التي يكون في الامكان تأكيدها بصورة تلقائية هي الانتباه إلى القيمة المزدوجة التي تكتسبها المؤلفات الأخلاقية والسياسية لدى عموم الأشاعرة في مختلف مراحل التكون التي مرّ بها الفكر الأشعري إجمالاً وفي القرنين الرابع والخامس تخصيصاً، فأولاً من حيث اهتمامها بالمسائل التنظيمية التي تتعلق بسلوك الفرد والجماعة يعني في معالجتها لمسألتي السعادة والتنظيم السياسي، فإنها تنقلنا دفعة واحدة داخل الفكر الأشعري، ومن حيث هي تمتلك بالفعل القدرة على ذلك فهي تحملنا ثانياً على مراجعة الرأي الشائع حول موقف الأشاعرة من « علوم الأوائل ». ان النصوص السياسية ـ والأخلاقية الأشعرية تستطيع بتعبير آخر، أن تحقق لدارس الأشعرية ما لا تستطيعه النصوص العقائدية الكبرى التي ينصرف إليها الذهن في المعتاد، وذلك نتيجة موقف لا يقدر الأهمية القصوى التي تتخذها الكتابة الأخلاقية في العصر الوسيط حق قدرها. إن تلك النصوص تستطيع ذلك، لأنها تمثل المدخل المنطقي لقراءة النصوص العقائدية الكبرى، هي مفتاح فهم الآراء المتعلقة بالكلام وبالمنطق، وهي المحك الذي يكشف الكيفية الفعلية للتعامل مع الثقافة اليونانية وعن المدى البعيد أو القريب الذي بلغ من قرب تلك الثقافة الى ما اعتدنا على اعتباره مجالاً فكرياً سُنّياً خالصاً، وهو لا يمكن كذلك إلا لأنه استطاع أن يتعرف على الأثر اليوناني وان يطرحه، ثم أن يقدم عُوضاً عنه، بديلاً أصيلاً. وفي هذا الصدد بالضبط، لا تكون قراءة الغزالي وحده كافية، فمهما يكن من أمر، فإن الرأي الشائع لا يزال يدرجه ضمن زمرة الفلاسفة الاسلاميين الكبار ـ لا بد من البحث عن الصورة المنشودة عند أشعري آخر ،حسب الرأي الشائع مرة أخرى، أكثر ما يكون ابتعاداً عن الفلاسفة ونقصد به صاحب كتاب « الأحكام السلطانية » أبو الحسن الماوردي.

ولكننا لا نريد بالضبط أن نعرض لهذا الكتاب، فطبيعة التنقية لا تسعف بأي جواب في هذا الصدد، كما أنها لا تفي بالغرض المنشود من فهم نظريته العامة في الدولة والخلافة، نحن نقترح تقديم بعض الملاحظات العامة التي نخرج بها من قراءة مؤلفَين اثنين ـ أولهما هو كتاب « أدب الدنيا والدين » وهو النص الذي يدرجه مؤرخو الأخلاق الاسلامية ضمن الأخلاق السُّنّية، بل ويعتبرونه نموذجاً أمثل ، هو بهذا المعنى يقابل كتاب « تهذيب الأخلاق » لمسكويه، حيث يمثل هذا الأخير الصورة المثلى للأخلاق النظرية « الفلسفية »[13]، وثاني هذين المؤلفين هو « نصيحة الملوك » الذي لا يزال بعد مخطوطاً لم يتأتَ له بعد أن ينشر(*)، مثله في ذلك مثل العديد من مؤلفات الماوردي الأخرى. وهذا النص الأخير يمكن أن ندرجه ضمن المصنفات التي تواضع الدارسون على نعتها بالأدبيات السياسية.

(*) نحن مشغولون، حالياً، بإعداده للنشر.

يذكر لنا الماوردي في فاتحة كتاب « أدب الدنيا والدين » أنه سيسلك منحى يكون فيه « مستشهداً من كتاب الله جل اسمه بما يقتضيه، ومن سنن رسول الله صلوات الله عليه بما يضاهيه، ثم متبعاً ذلك بأمثال الحكماء وآداب البلغاء وأقوال الشعراء، لأن القلوب ترتاح إلى الفنون المختلفة وتسأم من الفن الواحد »[14]. إنه إذن يوجه قارئه إلى المصادر المعرفية التي يريد أن يستخلص منها مجمل آرائه في الأخلاق تلك التي تتحقق بها شروط المروءة، وذلك كما يليق بفقيه سُنِّي مُسلم: إن الأساس هو الكتاب والسُّنَّة وأما المصادر الأخرى فهي « فنون مختلفة » تشرحها وتوضحها بالشواهد الجميلة التي تعمل على ترسيخ أوامرها في النفوس، ولكن قراءة النص تجعلنا نقتنع بأن « أمثال البلغاء » ليست ترد بقصد الشرح والتوضيح، انها لا تظل في الهامش، انها لا تظهر لنا فقط أن الماوردي « أكثر انفتاحاً على التأثيرات الفلسفية » ولا توضح أنه « لم يكن في إمكانه أن يفلت كلية من تأثير الفلسفة وليس ذلك بواسطة الطريق المباشر بطبيعة الحال، وإنما بواسطة التأثير المنتشر في الأوساط »، كما يلاحظ ذلك الأستاذ أركون في مقال له عن « الأخلاق الاسلامية حسب الماوردي »[15]. إن الأمر أشد قوة من ذلك: إنه لا يكشف عن مجرد الحضور اليوناني في المجال المعرفي للماوردي، ولكنه يدل على تأثير بنيوي حاسم في بعض الأحيان، ذلك أن المفاهيم الأخلاقية اليونانية عامة والأرسطية منها خاصة تتجلى في ثوب إسلامي سُنِّي يكون أحياناً في صورة مزاوجة بين أحاديث النبي وأقوال الحكماء، وأحياناً أخرى يكون تعبيراً بلاغياً عربياً من نفس المعنى، وبصفة مختصرة يمكننا إجمال الملاحظات في نقطتين كبيرتين:

1 ـ هناك حضور قوي للمفاهيم الأخلاقية الأرسطية ـ ونحن لا نقصد به مجرد الحديث العابر عن الوسط العادل، أو عن الوسط الأفضل، الذي تحفل به الكتابات العربية القديمة، وإنما نقصد به بصفة خاصة التحديد الدقيق لطبيعة هذا الوسط العادل، ولطبيعة الفضائل الأخلاقية، فالماوردي يقوم بإحصاء شامل للفضائل في معناها الأرسطي، بل إن المثير حقاً أن تكون الصياغات والتعابير تكاد تكون بالحرف الواحد هي تلك التي نجدها في ترجمة اسحق بن حنين لكتاب الأخلاق نيقوماخوسية وفي « تهذيب الأخلاق » وفي غيرها من المؤلفات الأخلاقية النظرية المتداولة في أوساط الفلسفيين[16]. من ذلك مثلاً أن الفضيلة تتحدد في اقترانها بالعادة حسب الرأي الأرسطي المعروف ـ نحن نقرأ « من المتعذر أن تكون أخلاق الفاضل كاملة بالطبع، وإنما الأغلب أن يكون بعض فضائله بالطبع، وبعضها بالتطبع الجاري بالعادة مجرى الطبع، حتى يصير ما تطبع في العادة أغلب عليه مما كان مطبوعاً عليه إذا خالف العادة، ولذلك قيل: العادة طبع ثان، وقال ابن الرومي رحمه الله... »[17].

2 ـ في كل ثنايا الكتاب نماذج عديدة لما عبَّرنا عنه في فقرة سابقة بالمزاوجة بين أقوال الحكماء والمأثور من أقوال العرب نثراً وشعراً من ذلك مثلاً، قوله في معرض حديثه عن صناعة الكتابة (والحديث عن الصناعة عنده هو حديث عنها بالمعنى الأرسطي): وقال حكيم الروم: الخط هندسة روحانية وان ظهرت بآلة جسمانية، وقال حكيم العرب: الخط أصيل في الروح وإن ظهر بحواس الجسد (ص 67) كذلك نجده، على سبيل المثال لا الحصر، يسترجع المقولة المأثورة لسقراط: وقال بعض الحكماء: ليس لي من فضيلة العلم إلا علماً بأني لست أعلم » (ص 83)

لكي يعقب عليها بأقوال عديدة هي مزيج من الآيات القرآنية والأحاديث النبوية ومن أقوال النحاة وشعر الشعراء بعد أن يكون قد قدم لها بحديث نبوي ويقول عبد الله بن عباس... فكأن الماوردي يؤكد لنا بذلك هذا التجانس والتزاوج بين الحكمة اليونانية والثقافة العربية الإسلامية على نحو لا يرى فيه غضاضة ولا تكلفاً ـ ثم أن هذا الحضور اليوناني القوي والمؤثر يبلغ مداه الأقصى في حديثه عن المروءة « وهذا المفهوم العربي هو كما نعلم عنوان الأخلاق السُّنيَّة وهو الذي يأتي مرادفاً لمكارم الأخلاق »، وهو الذي يقول عنه الماوردي ذاته بأن « كل كتابنا هذا من شروطها وما اتصل بحقوقها » (ص 334) ولعله أمر بالغ الدلالة أن يكون الحديث عن المروءة بمفاهيم العفة والنزاهة والمسامحة تلك التي لها وقع خاص في المناخ الأخلاقي اليوناني.

★ ★ ★

تتأكد لنا مظاهر هذا الحضور اليوناني المؤثر بكيفية مخالفة بعض الشيء في مخطوطة « نصيحة الملوك »، والماوردي ينبهنا أنه لا يريد لمؤلفه أن يدخل في عداد « ما يعده كثير أدباً في الجلسة والركبة والطعمة والآنيات التي يجعلون بها فيما بينهم والذي يتزيون به، لأنهم بذلك أعلم منا وانهم قد أخذوا منها فوق ما يمكننا وصفه وشرحه، ثم قد ألّف لهم أتباعهم وأبناء الدنيا منهم كتباً قديمة وحديثة »[18]. وإنما هو يكتبه بدافع واجب نصيحة أو وليّ الأمر الواجب على علماء المسلمين إيماناً من الماوردي بالفكرة المتداولة التي تجعل « في نصيحة السلطان نصيحة الكافة » وفي نصيحة الكافة هداية إلى مصلحة العالم بأسره[19] ثم أنه يقدم لنا بعد ذلك برنامجه في النصيحة على النحو التالي « لا ننفرد في كتابنا بآرائنا ولا نعتمد في شيء نقوله على أهوائنا دون أن نحتج لما نقوله فيه ونذكره بقول الله جل وعز المنزل في كتابه، وأقاويل رسوله (ﷺ) المروية في سننه وآثاره، ثم سِيَر الملوك الأولين والأئمة الماضين والخلفاء الراشدين والحكماء المتقدمين في الأمم الخالية والأيام الماضية »[20] وهو قريب كما هو ملاحظ من البرنامج الذي يرسمه لأدب الدنيا والدين، وهو المؤلف الذي نفترض أنه كتب بعد « النصيحة » استناداً إلى إشارة للماوردي نفسه[21] وحيث أن المقام لا يتسع لا لحديث مسهب عن النصيحة بالنسبة لفهم التفكير السياسي عند الماوردي ولا لعلاقتها بأدب الدنيا والدين، فإننا نكتفي بإجمال الملاحظات الرئيسية في نقطتين كبيرتين أيضاً:

1 ـ عند قاضي الشافعية في زمانه حديث بالحمد والثناء على الفلسفة وعلى علوم الأوائل وأقران لها مع صحة الاعتقاد في الدين، من ذلك مثلاً قوله في الفصل المتعلق بسياسة النفس ورياضتها « ومما يجب على الملك إذا علم ما ذكرناه من فنون العلم، وصح له اعتقاده في أصول الدين وقوى بالله معرفته (...) أن تكون مساعيه وأفعاله وسيره وأقواله وآدابه (...) مأخوذة من وجهين احداها من الاقتداء بالله جل وعز في أفعاله وما أظهر من دلائل حكمته وأثار صنعته من صواب القول وصالح العمل (...) فإن ذلك أرفع ما تسمو إليه الهمم و(....) وهو مع ذلك حد من حدود الفلسفة ومعنى من معاني الحكمة »[22] ومن ذلك مثلاً أسلوبه في الدفاع عن السماع وإباحة استعمال

آلات الطرب والموسيقى: «وقد كان مباحاً بل مأموراً به في الشرائع المتقدمة وعلى لسان داود عليه الصلاة والسلام، وعلى ما جاءت به الروايات، ولجلالة حال السماع عند الأوائل وإباحتها لهم بما ألّفت الفلاسفة فيه كتاب الموسيقى وعنوا به العناية الشديدة»[23] وعلى كل فكثيرة هي المسائل المذكورة في النصيحة التي يأتي فيها الرأي مدعماً بأقوال الحكماء (وقال حكيم من حكماء الفلاسفة، وقال أرسطاطاليس في رسالة إلى الاسكندر، وقال الاسكندر الحكيم ....)[24] بل ربما أتى رأي الحكماء سابقاً في الترتيب على أخبار الأئمة والخلفاء الراشدين أنفسهم.

2 ـ نستطيع أن نلمس في النصيحة تأثراً واضحاً بالتعليم الأخلاقي الأرسطي. هناك أولاً ذكره لأرسطاطليس عدداً كبيراً من المرات وهو ذكر لا يخفى به الماوردي، إنه يقصد به القول الفصل ـ وهناك ثانياً أحاديثه وشروحه العديدة للفضيلة والسلوك الفاضل اللذان ينبغي للملك الحسن التدبير أن يتوفر عليها: هو يوضح للملك الاقتران الموجود بين العادة والفضيلة ومن ثم ينبه إلى دور التداريب الرياضية الصعبة في اكتساب فضيلة الشجاعة، ثم أنه يوضح له كيف ينبغي له: «سلوك الواسطة وتجنب اطراف الفضائل ومجاوزة الحدود والميل إلى ترك الأفراط والتفريط»[25]. ثم هناك ثالثاً الطريق التربوي الذي يرسمه الماوردي للملك الحازم، وهو طريق يتم فيه التدرج على مستوى النظر، من الاعتقاد بالله الى الاقتداء به، وعلى مستوى العمل من فضائل الجسم إلى الفضائل العليا للنفس ـ وإن ذلك لعمري تأثير أرسطي لا يتطلب الكشف عنه عناء مضنياً.

* * *

ولكن الماوردي يرسم بهذا النحو من التعامل مع الثقافة اليونانية موقف الأشاعرة بصفة عامة، والذين عرضوا منهم لمسائل الأخلاق بصفة خاصة، مثلما هو يمثل الأساسي من مواقفهم في نظرية الخلافة وفي الأمور التشريعية التي تتعلق بتنظيم الدولة الإسلامية، وهذا أمر ليس فيه ما يدعو إلى الدهشة على الاطلاق، فالقارىء المتنبه يدرك في المنظومة الأشعرية مسألة محورية: ان الأشعرية ليست نتيجة نظرية لعمل رجل واحد، وإنما أسهم الأشاعرة مجتمعون في صياغتها في مجالات السياسة والأخلاق والكلام والتصوف. فقد نشط البغدادي والباقلاني كمتكلمين ومجادلين في الرد على الشيعة الإسماعيلية خاصة وفي بلورة الدعاوى الكبرى لنظرية الخلافة، تلك الدعاوى التي ستصبح بدورها مقدمات ضرورية لقراءة «الأحكام السلطانية» ومعنى ذلك أن الماوردي ينطلق بالضبط من النقط التي وقف عندها معاصراه الكبيران. كذلك سنجد الأطروحات الكبرى لكتاب «الفرق بين الفرق» تتكرر في حرفيتها عند صاحب «فضائح الباطنية» وهو الأمر الذي يؤكد استمرارية النضال ضد الباطنية من جهة أولى، وشعور الغزالي الحاد بالانتماء إلى هذه الدائرة الفكرية والسياسية. لقد أصبح الصراع أكثر ضراوة وحدّة بعد قرابة نصف قرن على وفاة البغدادي، ولكنه في عمقه واحد وذلك ما أدركه الغزالي. كذلك نلمس نفس الاستمرارية فيما يتعلق بنظرية الإمامة كما يقدمها الغزالي وكما يصوغها في كل من

« الاقتصاد » و« الإحياء ». نعم هنالك عنصر جديد في النظرية عند الغزالي وهو عنصر الشوكة كما يسميه حيناً أو الكفاية كما يسميه حيناً آخر، ولكن الغرض من الحديث عن هذا العنصر الجديد هو تبرير واقع الخلافة العباسية السيء كسلطة شرعية إسمية، عمادها الفعلي والواقعي هو السلطنة السلجوقية. وقد كان الدفاع والتبرير هما الوجهان الأكثر تعبيرية عن النظرية السياسية الأشعرية.

لقد كان من الضروري لموقف الغزالي من الثقافة اليونانية أن يكون في عمقه متوافقاً مع باقي المفكرين الأشاعرة، وعلى الخصوص كما رأينا الماوردي يمثله في « نصيحة الملوك » وفي « أدب الدين والدنيا »، كما كان يلزم ذلك الموقف اضافات خصوصية جديدة يفسرها ما استجد على حلبة الصراع بين أهل السُّنَّة الأشاعرة والشيعة على مستوى الفكر، أو بين العباسيين والسلاجقة من جهة أولى، والإسماعيليين الباطنية من جهة أخرى على مستوى الصراع السياسي. كذلك ينبغي أن نقدر حق قدرها الأزمة النفسية العنيفة التي هزت كيان الغزالي كله والتي ترجع إلى أسباب مختلفة، لا شك أن مقتل نظام الملك في مقدمتها، تلك الخصوصيات نصادفها مجتمعة في الموقف المتردد والمضطرب الذي وقفه الغزالي من الفلسفة. لقد كان لا بد لذلك الموقف أن يكون كذلك، ولربما جاز لنا اعتبار التعامل مع الفلسفة يتم عند الغزالي على مستويين متناقضين تماماً، الأول منهما كما يحدثنا عنه هو نفسه في كتاب « المنقذ » على وجه الخصوص وكما توهم به القراءة السريعة لكتب أخرى مثل: « فضائح الباطنية » « وتهافت الفلاسفة » والثاني منهما هو التعامل الايجابي أو الفعلي والذي قد يكون أحياناً مناقضاً لما يعلنه هو ذاته.

أما المستوى الأول من التعامل فنحن نجيز لأنفسنا أن ننعته بالتعامل الايديولوجي بالمعنى الأصيلي لكلمة الايديولوجية، أي بالمعنى الذي كان الغزالي فيه داعية سُنِّياً، يخوض معركة ضد الباطنية ـ وللواجهة الايديولوجية في كل صراع فكري مقوماتها ومبرراتها ـ هذا التعامل الايديولوجي يفسره هنا الطابع العام المميز لفكر الغزالي، وبل لفكر الأشاعرة عامة: هو فكر نضال سياسي يعرف بكامل الوضوح خصمه والحلفاء الموضوعيين لذلك الخصم، كما يعرف السلاح الذي يلوح به أولئك الخصوم. بهذا المعنى كان الفيلسوفان (الفارابي وابن سينا) حليفين موضوعيين للإسماعيلية الباطنية وقواماً لنظرية المعلم المعصوم، ولهذا السبب يجمع الغزالي بين الفلسفة والتعليم في جملة واحدة في نهاية « المنقذ من الضلال » فيقول بصريح القول « هذا ما أردت أن أذكره في ذم الفلسفة والتعليم وآفاتها، وآفات من أنكر عليها »[26].

مثلما هو يوضح الارتباط بين الاعتقاد الباطني وبين آراء الفلاسفة في مواطن عديدة من كتاب « فضائح الباطنية ».

لقد كان الغزالي في هذا المستوى من التعامل مع الفلسفة صادقاً في أشعريته بهذا المعنى التي كانت الأولوية فيه للمعركة الكلامية ضد الباطنية، إذ لم يكن صادقاً في هجمته على الفلسفة ولكنه لم يمتلك الاختيار في الواقع.

وأما المستوى الثاني من التعامل مع الفلسفة، فهو يصح حقاً أن ننعته بالتعامل الفعلي أو الايجابي. إنه التعامل

معها على مستوى الفعل وليس على مستوى القول وحده، هو التعامل على مستوى الممارسة النظرية والإبداع الفلسفي الحقيقي الذي ينبغي أن ننشد فيه لا الجانب المشرق من تراث الغزالي، وإنما الوجه المشرق للتعامل الأشعري مع الثقافة اليونانية ـ على نحو ما رأيناه عند الماوردي سابقا ـ أن الغزالي يظل يلهج بالحمد والثناء على الفلاسفة والحكماء حتى في المؤلفات التي توحي بخلاف ذلك، ولعل أكثر مظاهر هذا الأمر قوة هو إلحاح الغزالي على تحديد موضع الاختلاف الحقيقي مع الفلاسفة في المسائل الثلاث الكبرى المعروفة أي تلك التي يلتقون فيها في نهاية التحليل مع الاطروحات الباطنية.

بل أن ذلك ما نجده في كتاب متأخر يعتبر بياناً اعتقادياً أشعرياً ونقصد به كتاب « الاقتصاد في الاعتقاد » حيث يتحدث عن الفلاسفة على النحو التالي (في معرض « بيان من يجب تكفيره من الفرق »). الرتبة الثالثة: الذين يصدقون بالصانع والنبوة ويصدقون النبي ولكن يعتقدون أموراً تخالف نصوص الشرع ولكن يقولون أن النبي محق وما قصد بما ذكره إلاّ صلاح الخلق، ولكن لم يقدر على التصريح بالحق لكلال افهام الخلق عن دركه، وهؤلاء هم الفلاسفة ويجب القطع بتكفيرهم في ثلاث مسائل.....[27] ونحن نريد أن ننتبه هنا إلى نغمة الاحترام الضمنية التي يتحدث بها الغزالي عن الفلاسفة إذا المتأول للقولة يعلم أن كل من قال بالصانع والنبوة وصدق النبي فهو لا يخرج عن دائرة الاسلام كل الخروج. كذلك هذا التنصيص على تكفير الفلاسفة في ثلاث مسائل ـ ولعل هذا الأمر ما سيدركه الفقهاء الحنابلة المتشددون أمثال ابن الصلاح وابن تيمية في مراحل لاحقة ـ ان هذا الاحترام لا يختلف في شيء عن الكتاب ذي الطبيعة المخالفة، ونقصد به « ميزان العمل » حيث الغزالي يتحدث عن الفلاسفة حديثاً كله حمد وثناء وعندما يقرن نكرَهم بذكر المتصوفة (قوله مثلاً « والصوفية والفلاسفة الذين آمنوا بالله واليوم الآخر » وقوله « وإلى هذا ذهبت الصوفية والالّهيون من الفلاسفة »[28] ولربما جاز فهم الغزالي على هذا النحو ردّاً على الرأي القاسي الذي يعلنه ضده المستشرق الاسباني اثين بلاسيوس عندما يتحدث عن تنكر الغزالي للفلسفة التي يدين لها بالكثير[29]. انه يدين لها بالكثير حقاً، بيد أنه لا يتنكر لها، بل لقد استطاع ان يظل على العكس من ذلك فيلسوفاً كبيراً بالمعنى الذي تنطبق فيه صفة الفيلسوف على المفكر الاسلامي في العصر الوسيط ـ ولكن فهم هذه المسألة بالذات يقتضي هنا أن نتخلص من القيد الذي يغلنا به « المنقذ الضلال »، يريد منّا الغزالي ان نعتبر الأحكام التي يصدرها على نفسه وعلى محيطه صادقة تماماً ونهاية حاسمة على الخصوص، في حين أن المنهجية العلمية المعاصرة تعلمنا كل يوم كيف لا يكون علينا أن نجعل الاعترافات العلنية أكثر مما تحتمله في واقعها السيكولوجي وكيف أنه تكون للصمت دلالة أبلغ من الكلام.

يعكس « المنقذ » أزمة نفسية عاشها الغزالي، ولكنه يعكسها كما يصورها لنا صاحبها الذي عاشها ـ والحال أن هناك ـ أسباباً عديدة تجعله يموه ويغالط في جل وفقرات مثلما هي تجعله يصدق القول في فقرات أخرى. المنقذ، بتعبير آخر، حمال تأويلات مختلفة بل ومتناقضة. ولأنه كذلك فهو يتطلب منا ان نتعامل معه باحتراس شديد يكون أولى مظاهره عدم اطمئناننا إلى الأحكام التي يصدرها الغزالي فيه على الفلسفة والفلاسفة.

إن التعامل الإيجابي مع الفلسفة لا يكون بحسب الرأي الذي حاولنا الدفاع عنها تعاملاً في مرحلة بعينها من المراحل التي يتحدث بها التراجمة والدارسون عن الغزالي ـ أنه تعامل يكمن خلفه القول المعلن، وإذا كان لا بد من الحديث عن مرحلة دون غيرها فإن الأولى والأصدق أن يكون عنها في المراحل المتأخرة تلك التي تستحق منّا أن نطلق عليها مرحلة النضج، وهذا أمر لا تكون فيه أي غرابة متى نظرنا إليه في ضوء الموقف العام للأشاعرة من الثقافة اليونانية، لذلك نرى بأن هذا الموقف الايجابي من الثقافة اليونانية يبلغ غاية تطوره في مؤلف « ميزان العمل » ولهذا السبب الذي نذكره نميل إلى مساندة الموقف الذي يقضي باعتباره من مؤلفات المرحلة المتأخرة، وربما جاز لنا أن نجد لرأي ماسينيون ما يبرره في هذا الصدد (يفترض تأليفه سنة 495)[30]. وأما كتاب الأحياء، فهو دائرة معارف للعلوم الاسلامية الدينية، لا شك أن الغزالي ألفها خلال مراحل طويلة قد لا تقل عن ست أو سبع سنوات[31] أي عبر مرحلة كتب خلالها عدداً من المؤلفات الأخرى على نحو ما يعرفه قراء الغزالي. والذي يعنينا في هذا الصدد أن الغزالي لم يشعر في تقديرنا، بأي غرابة أو اختلاف شديد بين الآراء التي يصدر عنها في المؤلف الضخم ذي الطبيعة المدرسية، والكتاب المنسجم ذي النفحة الفلسفية اليونانية القوية، أي، ميزان العمل .

تتضح إذن الخلاصة التي نريد أن ننتهي إليها من هذا العرض كأنها عين المقدمة التي انطلقنا منها: ان الكتابة الأخلاقية ـ السياسية عند الأشاعرة تدعونا من جهة أولى إلى مراجعة الرأي المعروف حول موقف الأشاعرة من الثقافة اليونانية، في الوقت الذي تمكنا فيه من فهم أفضل لفهم الفكر الأشعري، من حيث هي توضح لنا أسلوباً متفرداً من أشكال الحضور اليوناني في الفكر العربي في العصر الوسيط.

١ الحواشي

1 ـ ترجمها الى اللغة العربية عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب « التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية »، دار النهضة العربية، الطبعة الثالثة ـ 1965 ـ ص 123-167.

2 ـ المرجع السابق ص 125-129.

3 ـ الغزالي ـ المنقذ من الضلال ـ نشره جميل صليبا وكامل عياد الطبعة الثامنة ـ 1934 دمشق (ص 105).

4 ـ المرجع السابق ص 98-99.

5 ـ نفس المرجع ص 102.

6 ـ انظر على سبيل المثال ـ تهافت الفلاسفة، ميزان العمل ـ وفضائح الباطنية ـ وذلك ما سيبرر حملة ابن تيمية عليه مما سنرجع اليه فيما بعد.

7 ـ انظر كتابنا ـ دولة الخلافة ـ دراسة في التفكير السياسي عند الماوردي منشورات كلية الآداب بالرباط، مطبعة دار النشر المغربية ص 47-77.

8 ـ نقصد بذلك، بصورة خاصة، البغدادي في كتابه « الفرق بين الفرق » والماوردي في كتاب « الأحكام السلطانية ».

9 - انظر . HenriLaoust-l'action et la pensée politiques de Mawardi. Libraire Geuthner, 1968, Paris-PP. 68 et suiv
وانظر ايضاً كتابنا المذكور آنفاً ص 52-58 .

10 - انظر على سبيل المثال مقدمة الغزالي لكتاب « فضائح الباطنية » في نشره عبد الرحمن بدوي (مؤسسة دار الكتب الثقافية الكويت).
وانظر أيضاً الفصل المتعلق بمذهب التعليم في الصفحة 107 وما بعدها من « المنقذ من الضلال ».

11 - الغزالي فضايح الباطنية - ص 40-46 .

12 - Henri Laoust-La Politique de Gazali Paul Geuthner, 1970, Paris, P.9 et suiv.

13 - انظر في هذا الصدد : M. Arkoune - L'Ethique Musulmane d'après Mauwardi.Paul Geuthner, 1964, Paris, p. 1.

14 - الماوردي - أدب الدين والدنيا - ص 17 . نشر مصطفى السقا ، دار الكتب العلمية ، 1978 لبنان (الطبعة الرابعة).

15 - M. Arkoune - L'Ethique Musulmane... p. 8.

16 - Ibid - P.11.

17 الماوردي - أدب الدين والدنيا ص 165 .

18 - الماوردي - « نصيحة الملوك » (مخطوطة المكتبة الوطنية بباريس) الورقة رقم 35 .

19 - المرجع السابق - الورقة رقم 2 .

20 - نفس المرجع السابق - الورقة 3 .

21 - الماوردي - أدب الدنيا والدين ص 212 .

22 - الماوردي - نصيحة الملوك - الورقة - رقم 35 .

23 - نفس المرجع - الورقة رقم 90.

24 - نصيحة الملوك، انظر الأوراق)68-14-83-82-22-91-21-6-5(حيث يتكرر اسم أرسطو عدداً كبيراً من المرات.

25 - نفس المرجع - الورقة رقم 39.

62 - الغزالي - المنقذ من الضلال ص 165 .

27 - الغزالي - الاقتصاد في الاعتقاد - ص 112. نشره الخانجي ، الطبعة الأولى بدون سنة الطبع .

28 - الغزالي - ميزان العمل - ص185 - 195. نشره سليمان دنيا ، 1964 - دار المعارف - مصر

29 - انظر مجموعة أقوال لاسي بلاسيوس يعدد فيها نوع الأفضال التي يدين بها الغزالي الى الفلسفة في تكوينه يوردها فريد جبر في كتابه .

La nation de Certitude selon Gazali, Vrin, Paris, 1958 - p. 72.

30 - يورده الأستاذ لاوست في الصفحة 72 - من دراسة عن الغزالي المشار اليها آنفاً .

31 - نفس المرجع ص 115.