مجلة التكامل في بحوث العلوم الاجتماعية والرياضية
pISSN 2716-9391 / eISSN 2773-3971
المجلد: (6) العدد: (1) جوان 2022
ص ص : 155 -171
DOI: https://doi.org/10.34118/ajsssr.v6i1.2166

الغزالي بين القول بالحدوث والقول بالسببية

Al-Ghazali between occasionalism and causality

LASSOUD MOHAMED [1].

محمد بن مبروك لسود [1] * المعهد العالي للفنون والحرف بتطاوين جامعة قابس، (تونس)،

LASSOUDMOHAMED@GMAIL. COM

تاريخ الاستلام: 2022/01/15؛ تاريخ القبول: 2022/04./07؛ تاريخ النشر: 2022./06/30

ملخص:

ادت الكيفية التي وصل بها الغزالي الى الغرب في القرون الوسطى من خلال الرد الرشدي على كتاب الغزالي" تهافت الفلاسفة" في كتابه" تهافت التهافت " الى تشكل صورة محددة اهم ما فيها ان الغزالي مبطل للقول بالسببية وقائل بالحدوث كغيره من الاشاعرة و تم اعتماد المسالة السابعة عشر من "تهافت الفلاسفة" التي كفر من خلالها الغزالي الفلاسفة لقولهم بالسببية منطلقا لاعتباره عدو للعقل والفلسفة والعلم. وتبع ذلك التاثير الذي مارسه رنان الذي ذهب نفس المذهب مع مونك وغيره لترسيخ نفس الفكرة.وتولد عن ذلك تمييز بين نمط تفكير عقلاني في القرون الوسطى في الغرب الاسلامي الامر الذي يتواصل الحديث عنه مع فكرة وجود مدرسة مغاربية مقابل نمط تفكير بياني وعرفاني يخص المشرق العربي الاسلامي في نفس الفترة. وسيودي اكتشاف 'مشكاة الانوار' في بدية القرن العشرين وما تضمنته صفحاته الاخيرة الى دفع اعادة قراءة لفكر الغزالى امتدت الى القرن الواحد والعشرين وافضت الى نوع من الاستشراق الجديد ينسب فيه البعض الى الغزالي القول بالسببية والحدوث

الكلمات المفتاحية: غزالي، حدوث ، سببية، تهافت باستشراق.

Abstract:

The way Averroes criticized al-Ghazali generated, in the West in the Middle Ages, much controversies about Al-Ghazali. One major point of these controversies is that Al- Ghazali dismissed the principle of causation and adopted occasionalism . Al-Ghazali expresses it in the 17th discussion of his book. As a result of this opinion Al-Ghazali is considered an enemy of reason, science and philosophy. This traditional orientalist position has taken root with attitude of Renan in the 19th century and the attitude of Munk. The discovery of « michkat al- anwar» « the niche of lights » in the beginning of

* المؤلف المرسل: **محمد بن مبروك لسود** ، البريد الالكتروني: **LASSOUDMOHAMED@GMAIL. COM**

the 20th century and what was contained in the last pages of it, imposed the review of the traditional orientalist position . Thus a new understanding of the texts of Al- Ghazali emerged. Some will adopt that Al –Ghazali calls for causation and occasionalism, as for some others it is believed that Al-Ghazali defends causation and he is thus not an enemy of reason, science and philosophy, as was believed since the Middle Ages.

Keywords : Al- Ghazali; occasionalism; causation; orientalist The Incoherence of the philosophers

1. مقدمة ومشكلة الدراسة :

هل لا يزال الغزالي يحتفظ بأهمية تمنحه راهنية ؟

هل تحتفظ صورة الغزالي المعادي للعلم و العقل بتاثيرها على دارسيه اليوم بعد ما عرفته أعماله من شرح و تأويل امتد من عصر النهضة إلى المرحلة المعاصرة مرورا بالعصر الحديث ؟

يبدو أن تلقي مدونة الغزالي في الغرب لا يزال يثير إشكالا إذ في الوقت الذي تزايد فيه الاهتمام الفلسفي بأعماله تزايد فيه التمسك بصورة نمطية متوارثة و هو اهتمام وصل بالبعض الى محاولة البحث عما يوجد من التقاء بين محتوى المسألة 17 من التهافت المبطلة للسببية و بين نظرية الكوانتا الفيزيائية المعاصرة المؤسسة للقول باللاحتمية أو حساب الارتياب في فهم العلاقات الذرية. "فالمعضلة التي طرحها الغزالي في هذا العمل تجد لها ما يوافقها في نظرية الكوانتا االمعاصرة ... لقد تركت الطبيعة السببية و الحتمية للعالم الفيزيائي كما عرضها علم الفيزياء الكلاسكي النيوتني المجال الى الترسمية الجديدة للكوانتوم الفيزيائي و هي ترسيمية تنفي امكانية ملاحظته ملاحظة علمية موضوعية ".

(Umit Yok salougu Devji : 2003)

ولكن البعض الاخر لا يزال مصرا على ما تم توارثه من سوء تقدير لمواقف الغزالي تجاه العلم والعقل والفلسفة. والمتصفح للملحق الادبي لجريدة التايمز اللندنية لشهري جانفي وفيفري2007 يندهش من حضور الغزالي في اهتمامات تخرج عن دائرة البحث الفلسفي واللاهوتي وان بصورة تدين الغزالي و تنساق في سياق تقاليد رسخها ارنست رنان منذ القرن 19.

حمل هذا الملحق مقالا لستيفن وينبارغ أستاذ الفيزياء في جامعة تكساس الحائز على جائزة نوبل سنة 1979 حول أعماله في الفيزيا ء النظرية و مما ورد فيه قوله " لقد انقلب الاسلام على العلم في القرن 12 و كان أبو حامد الغزالي الذي كفر الفلاسفة في " تهافت الفلاسفة " ضد الفكرة الحقيقية لقوانين الطبيعة على أساس أن الاقرار بوجود أي قوانين من شأنه أن يفرض أغلالا على أيدي الله. فبحسب الغزالي إذا وضعت قطعة قطن في النّار فإنها لا تسود و لا تحترق بسبب الحرارة و لكن لأن الله أراد لها أن تسود و تحترق . و لذلك فبعد الغزالي لم يعد هناك علم جدير بالذكر في البلدان الاسلامية " (Steven Weinberg, 2007) و لقد أعاد وينبارغ نشر هذه الأفكار في مقال آخر لاحق بعنوان " دون إله"

(Steven Weinberg, 2008)

و إذا عرفنا حجم انتشار جريدة التايمز في العالم الانقلوسكسوني وحده ندرك حجم العداء الذي يلقاه الغزالي و حجم التقبل السيء الذي تلقاه صورته نتيجة موقف يختلط فيه المعرفي بالاديولوجي و يتحول فيه النقد الى قدح قد لا يستند الى أسس متينة.

لقد ارتبطت هذه الصورة بكتاب " تهافت الفلاسفة " و بالمسألة السابعة عشر التي انبنت عليها الاحكام التي الصقت بالغزالي فكرة معداة القول بالسببية و من ثم الوقوف ضد العقل و العلم؟

1 -الكسمولوجية الغزالية والسجال المتجدد

تمثل الكسمولوجيا الغزالية أحد أهم جوانب فكر أبي حامد الغزالي التي لاقت قبولا حسنا في الغرب و لقد عرف عصر النهضة الأوروبي تداولا لأفكاره في فضاءاته المعرفية الذي جعل منها مادة متداولة و يأتي في المقام الأول دفعه لموقف الفلاسفة من السببية في المسالة 17 من " تهافت الفلاسفة" .و هكذا عدّ الغزالي مناهضا للقول بالسببية و الصقت له هذه الفكرة غربا و شرقا . و لقد ترتب عن ذلك تشكل صورة محددة للغزالي في تاريخ الفلسفة كمعاد للعقلانية بامتياز و من ثم كعدو للتقدّم العلمي بل كمفكر مغرق في العرفان و التصوف و يمكن القول أن وضع الغزالي قد بقي على هذه الحال و زاد تدعيمه مع ارنست رنان في القرن التاسع عشر .

غير إن اكتشاف " مشكاة الأنوار" في بداية القرن العشرين سيدفع الى وضع الصورة سالفة الذكر حول الغزالي التي تعتبره معاديا للعقلانية و تصنفه ضمن المتصوفة موضع

مراجعة. و ستعرف نهاية القرن العشرين ظهور أراء صريحة ترفض كل ذلك مع التأويلات التي جاء بها عديدون لكسمولوجيا الغزالي و على رأسهم على سبيل الذكر لا الحصرميشال مرمورا و ريتشارد فرانك و سيذهب الأول الى أن الغزالي يعتبر السببية تدخلا مباشرا للذات الإلهية أما ريتشارد فرانك فإنه سينظر إليها كسببية ثانية وسيحاول جريفل في بداية هذا القرن المواءمة بين اطروحتيهما.

إن القول بذلك سوف يؤدي لا فقط الى مراجعة الفكرة الرائجة حول الغزالي كناف للقول بالسببية بل كذلك الى التخلي عن وصمه بمعاداة العقلانية و العلم و تعطيل تطور الحضارة الغربية الاسلامية. بل إن هذه التأويلات الجديدة لموقف الغزالي من السببية ستضع موضع شك كل مخرجات الاستشراق الذي تشكل في القرن التاسع عشر و خاصة ما وصل إليه ارنست رينان في كتابه " ابن رشد و الرشدية" الذي صدر سنة 1852 ومارس تأثيرا منقطع النظير على الفهم الغربي لفكر الغزالي و فلسفته و لكل الفلسفة العربية الإسلامية بل على فهم العرب لتاريخهم الفلسفي. و السردية التي قدمها هذا الاخيرحول تاريخ الفلسفة الإسلامية لا تزال تمارس سلطتها لدى الكثيرين من مؤرخي هذا الفكرة في الشرق كما في الغرب العربيين الاسلاميين.

لقد ذهب ارنست رنان إلى أن الغزالي قد مثل أحد أقوى الفاعلين الذي وقفوا ضد الفلسفة و أنه أحد أهم الداعين إلى طريق التصوف و لقد كانت فكرة رنان أن المتصوفة هم بكل بساطة أعداء الفلسفة و أن معاداة الغزالي للفلسفة تتجسد بكل وضوح في نفيه للسببية و هي الفكرة التي راجت من بعد ذلك في الغرب الحديث يقول رنان: " بعد أن أصبح صوفيا حاول اثبات عجز العقل عجزا جذريا...وقد بدا حملته على مذهب العقليين بانتقاده مبدا العلة على الخصوص "(ارنست رنان، 1957 ،ص13)

لم يكن رنان قد توصل الى هذه الفكرة استنادا إلى قراءاته الخاصة وحدها و إلى تأثير التقليد الذي تشكل في نوع من الاستشراق الباريسي الذي تكون اثر حملة نابليون بونابرت على مصر بل إلى تأثير لا يقل أهمية لما ذهب اليه الدارسون الأوائل لفكر الغزالي في العصر الحديث في ألمانيا و خاصة سلمون مونك و أوغست شمولدر. بل الى ما تم توارثه منذ عصر النهضة واول استقبال للغزالي في الغرب .

- **2 - موقف الغزالي من السببية و الصورة التي بها إلى الغرب في القرون الوسطى .**

المعروف أن كتاب " تهافت الفلاسفة" للغزالي قد عرف انتشارا أكثر من غيره و أن ردّ ابن رشد عليه في كتاب " تهافت التهافت" قد كان حاسما في هذا المجال. و عندما ستبدأ حملة ترجمة أعمال ابن رشد في القرن 12 و 13 إلى اللاتينية لم يكن الغزالي قد عرف بعد . والمعروف كذلك أن الكتاب الوحيد الذي وقع ترجمته للغزالي هو "مقاصد الفلاسفة" و هو مجرّد تلخيص لفلسفة ابن سينا في حين كانت أعمال ابن رشد مدار مشروع ترجمة كبير تم تداول نتائجه في كامل أوروبا من ليون الفرنسية الى فنيسيا الإيطالية.

ومن خلال ترجمة أعمال ابن رشد و خاصة " تهافت التهافت " سيعرف الغرب الغزالي و خاصة نفيه للسببية في المسالة17 من " تهافت الفلاسفة " و هذا حال فيلسوف النهضة الفرنسي جون بودان وغيره.

ويمكن القول انطلاقا مما تقم أن تعرف الغرب على موقف الغزالي سواء في عصر النهضة أو في عصر الأنوار قد كان عبر الخصومة الرشدية الغزالية و عبر أعمال ابن رشد أكثر منها عبر أعمال الغزالي ذاته . ولهذا فإننا نجد ان ارنست رنان سيتمثل الامر تحت مضلة مشابهة لذلك الا وهي الصراع بين الكنيسة الكاثوليكية من جهة و عقلانيه عصر الانوار من جهة اخرى وهي قراءة اسقاطية الي حد كبير اذا قادت الي جعل الغزالي ممثلا للاسلام الرسمي السلفي مقابل اعتبار ابن رشد عقلانيا و تنويريا . و يمكن اعتبار ذلك مصدر ما ستلصق بالغزالي من صفات تعتبره عدو التفدم و العقلانية و العلم والفلسفة. و لايمكن ان ننسى في هذه السياق تاثيرالرشدية و ابن رشد الذي جعل من نفي السببية مقدمة لمعاداة كل تفكير عقلاني بل ان مجرّد التشكيك فيها هو تشكيك في العلم .وهكذا يمكن اعتبار ابن رشد مسؤولا عن الصيغة التي وصل بها الغزالي الي مفكري عصر النهضة و الغرب الاروبي و الي مفكري المراحل اللاحقة . و لقد دفع ذلك الي توجه عصر النهضة الي التعرف على الغزالي من هذه الزاوية و سيتأخر الامرالي النصف الثاني من القرن الثامن عشر حتي يظهر كتاب " المنقذ من الضلال " وتتم ترجمته و طبعه بعد الترجمة اللاتينية التي تعود الي سنة 1285 . ويسبدأ تبداول هذا الكتاب في القرن السابع عشر وسيكتشف بارتيليمي ديربلو وجود تشابه كبير بين من ما جاء في هذا الكتاب حول الشك عند الغزالي و ما ظهر في التأمل الأول من كتاب "التأملات " لرني ديكارت وكان ذلك في نهاية القرن 17 و هو الاكتشاف الثاني لهذا الأمر

بعد الاكتشاف الأول الذي حصل مع جورج هنري لويس سنة)1857 George Henri louis) وهذا الاكتشاف سيكون له تأثير كبير واحتفاء كبير به من قبل الكثير من العرب النصف الثاني من القرن 20 (محمد حمدي زقزوق، 1970)

3 - الغزالي وكيفية تشكل صورته الحديثة عند الباحثين الالمان و الفرنسيين (رنان –مونك – شولدرز)

نشر شولدرز سنة 1842 النص العربي لكتاب الغزالي " المنقذ من الضلال " بعد أن كانت الترجمة الفرنسية قد طبعت وتم تداولها منذ نهاية القرن 18 في فرنسا . و لما كان هذا الكتاب ينقل خلاصة تجربة الغزالي في بداية القرن 12 عندما كان يشرف على المدرسة النظامية و هي تجربة تميزت بمجادلته للفلاسفة في هذه المرحلة فإن ذلك سيكون له تأثير كبير على الكيفية التي يستم بها تلقي فكره في القرن 19 في كل من المانيا و فرنسا اي عند كل من سلمون مونك و ارنست رنان الذي تأثر كثيرا بفهم مونك لفكر الغزالي و اصراراه على ملمح معاداته للفلاسفة.

نشر مونك بحثه الهام حول الغزالي في " منجد العلوم الفلسفية " [1]. و في هذا العمل سيقدم لنا سلمون مونك فهمه لمساله السببية عندا الغزالي و اعتباره ان الغزالي ينفي ما ذهب اليه الفلاسفه في ما يخص مبدأ السببية عندما اعتير الغزالي ان الفلاسفة يخطؤون عندما يذهبون الي ان النتيجة او الاثر لا يمكنها ان تحصل دون سبب او علة و يصل مونك من ذلك الى ان الغزالي يذهب الي امرين في نفي السببية هما:

- أن الفرد الذي بلاحظ تعاقب امرين يجعله يعتقد ويظن ان بينهما علاقة سببية وهو امر لا مبرر له .
- ان ما يسميه الفلاسفه مبدأ سببية ليس سوى مجرد تأثير العادة .عادة رؤيتهم للكيفية التي يسير بها الله الاشياء في حين انه لا يوجد قانون ثابت لا يمكن للذات الالهية ان تتجاوزه.

[1] نشرة ادولف فرانك بلريس 1844 وهو عمل ادمج بعد ذلك في سلمون مونك: مزيج من الفلسفة اليهودية و العربية باريس 1857

وهذه النتجة التي وصل اليها مونك نشرت انطباعا بان الغزالي ينفي السببية ويقول بالحدوث و على اساسها قدم مونك ربطا بين الغزالي و الاشاعرة في ما يقولونه من حدوث للعالم.

ولقد كان اشاعرة القرن العاشر قد وجدو انفسهم مضطرين الي تبني موقف انطولوجي يقوم على القول بالحدوث للمحافظة على قولهم بالخلق المستمر. و الحقيقة ان هذا الموقف للاشاعرة الاوائل ماخوذ عن المعتزلة و مرتبط اساسا بالموقف الذري الذي تبناه هؤلاء ووجد فيه الاشاعرة المبكرون مايسمح لهم بالقوم بالحدوث . وهذا النوع من الذرية لا يفرض تبني فكرة ان القدرة التي تتضمنها الاشياء تحدد الكيفية التي تكون عليها هذه الاشياء في المستقبل لأن القول بذلك يعني الحد من القدرة و الفعل الالهيين و نفي وحدانية الخالق . فالاشاعرة يذهبون الي ان الله هو الذي يرتب الحوادث و الذرات في كل لحظة و ما يحدث في هذه اللحظة ليس له ما يربطه بحادث سابق. فالخلق المباشر و المستمر هو الفعل الالهي الذي يفسر وجود الاشياء و الحوادث و لا وجود لوسائط في ذلك. و على هذا الاساس كان الاشاعرة يقولون بأن لا وجود لقانون السببية و ان ما بجعلنا نعنقد بجود ها هو ما نراه من ان الذات الالهية اختارت ان تسير الاشياء طبقا لعوائد معينة . و الاكيد ان الغرب قد عرف امر هذا الموقف الاشعري و نقده في كتاب " دلالة الحائرين" لموسى بن ميمون الذي استعرض فيه اثنى عشر مقدمة اشعرية للقول بالحدوث وما تؤدي اليه هذه المقدمات .ولكن مونك هو من سيرسخ فكرة العلاقة بين نفي الغزالي لمبدأ السببية وقول الاشاعرة بالحدوث. وبالتالي طغيان صورة الغزالي المتكلم الاشعرى على الغزالي الفيلسوف و المتصوف و العالم وهي صور اخرى اذابها هذا التوجه الاستشراقي لمونك و تلاميذه . و هكذا سقط استشراق القرن 19 في أحابيل هذا المدخل لقراءة فكر الغزالي بعد ان كان قد سقط عصر النهضة في مدخل اخر الا وهو تاويل فكر الغزالي انطلاق من الردود الرشدية على كتاب " تهافت الفلاسفة " . و النتيجة من كل ذلك السردية الكبيرة التي اثث ارنست رنان احداثياتها و شخوصها منزلة الغزالي كممثل للاسلام السلفي و الرسمي المناهض للاجتهاد و التجديد و الرافض للعقلاتية و العلم في مقابل ابن رشد رائد العقلانية و التنوير. وقول ارنست رنان في " ابن رشد والرشدية " "و لا مراء في ان الغزالي روح الفلسفة العربية ... وقد بدأ حملته على مذهب العقليين بانتقاده مبدأ العلة على الخصوص فنحن لا ندرك غير حدوث الشئ مع غيره في ان واحد و لا ندرك السببية مطلقا و ليست السببية امرا غير ارادة الله اذ تقضي

بتعاقب الشيئين عادة و لا وجود لسنن الطبيعة او ان هذه السنن لا تعبر عن غير امرا عتيادي و هذا يعنى انكارا لكل علم . و الامر لا يحتاج الي مزيد الابانة في ما بتعلق بهذا التاويل الرناني الخطير لما تمثله الغزالي في تاريخ الفكر العربي و هو التأويل الذي سيحكم الكيفية التي تم من خلالها تشكيل صورة الغزالي منذ منتصف القرن 19 الي الان عند القطاع الغالب من الذي يشتغلون على هذا الأمر

- **4 ظهوركتاب مشكاة الانوارفي الغرب بداية القرن العشرين وبداية مراجعة الموقف من الغزالي وموقفه من السببية**

عرفت بداية القرن العشرين نشر كتاب ابي حامد الغزالي " مشكاة الانوار" ويمكن اعتباره آخر ما عرف من قبل الدراسين الغربين لفكره رغم ان وجوده عندهم يعود الي القرون الوسطى على الاقل في ترجمته العبرية . والحقيقة ان المكتبة العربية لم تكن في هذا المجال افضل حالا فهذا الكتاب لم يظهر للنشر في القاهرة الا سنة 1904 .

ولقد كانت الاسبقية في قراءة هذا الكتاب و استخلاص معانية الرافضة للقول بالحدوث مع الاب و ليام جاردنر الذي يعود اليه الفضل في التشكيك في مدى تبني كسمولوجيا الغزالي لفكرة الحدوث مستندا في ذلك الي آخر ماورد في كتاب " مشكاة الانوار " حين يقول الغزالي " و الصنف الثالث ترقوا عن هؤلاء و قالوا : ان تحريك الاجسام بطريق المباشرة ينبغي ان يكون خدمة لرب العالمين وطاعة من عبد من عباده يسمي ملكا . فزعموا ان الرب هوا المطاع من جهة هذا المحرك و يكون الرب تعالى محركا للكل بطريق الأمر لابطريق المباشرة ثم في تفهيم ذلك الأمر وماهية غموض يقصر عنه اكثر الافهام . (الغزالي . 1986 ص 184)

و نجد ان الغزالي قد ادرج القائلين بالحدوث حسب هذا القول ضمن أولئك الذين حجب عنه نور الحقيقة و يمكن ان نسوق ضمنهم اتباع المذهب الاشعرى سالفي الذكر. و هو امر تفطن له الاب جاردنر في تقديمه للترجمة الانقليزية لهذا الكتاب الذي طبع بلندن سنة 1924 عندما اكد ان القول بالحدوث يعنى ان الله يخلق كل شئ بشكل مباشر و ان ذلك يتعارض مع ماذهب اليه الغزالي من ان الله يصدر اوامره لعباده اي ملائكته الذين يطيعون امره بتحريك الاشياء وهو ما يعنى انه لا يمارس الخلق المباشر الذي هو جوهر القول بالحدوث عند الاشاعرة .

توجد اذن حسب جاردنر عند الغزالي سببية ثانية لم تكن معروفة عند دارسي الغزالي في القرن 19 او في عصر النهضة وهذا يعني ان حقيقة كسمولوجيا الغزالي كانت غائبة عن دارسيه في هاتين المرحلتين.

صحيح انها كانت معروفة عندهم في خصوص الفارابي و لكنهم لم يتبينوا مواصلة الغزالي القول بها . يقول جاردنر " ليس هناك الان انكار بان الله هو الفاعل المباشر المتسبب في حركة الاجرام العلوية و لكن وهذا هو المذهل انه يذكر اساسا ان الجرم متحرك استجابة لامره بل ان مهمتة الاسمى تم نقلها صراحة الي موجود تبقى طبيعته غير واضحة "(. p28.1992W.h.T.Gairdner) وهو في كل الحالات ليس الموجود الحق او الله .

واذن فلا معنى للحديث عند الحدوث عند الغزالي و الامر يتعلق بسببية ثانية او علة ثانية للحركة وهذا الامر يقربنا من كسمولوجيا ابي نصر الفارابي و نظرية الاجرام والعقول عنده. فاذا كانت الاجرام عشرة و اذا كان كل واحد منها متكون من جسم و نفس و اذا كانت كل نفس محكومة بعقل فان العقل هو الذي يسيرحركة الاجرام ويتسبب في ما يحدث لها بدءا بالجرم الاعلى و يسير حركته عقل أعلى وصولا الي أدناها .و نجد هنا ان الله سبب لحركة العقل الاول لاغير فيكون الله بمثابة العلة الاولى و تكون العقول الاخرى بمثابة العلل الثواني.

اخذين بعين الاعتبار ما تقدم يمكن القول مع جاردنر ا ان الغزالي ذو وجهين فهو غنوصي معاد للفلسفة و الفلاسفة يتبني مسارا عرفانيا في " المنقذ من الضلال " و هو فليسوف ينتمي الي الافلاطونية المحدثة العربية في " مشكاة الانوار " بل سينوي خالص يتبنى نظرية العقول و يلتقي بالفارابي ايم التقاء في رؤيته الفيضية.

وهكذا اعتبر جاردنر القول بالحدوث ليس سوى امتداد لضرورة القول بالوحدانية الالهية وبوحدة الخالق. و لقد وجد جارد نر في ذلك منفذا للحديث عن حالة القلق التي يعيشها الغزالي ازاء هذا الامر بل الخوف مما قد يترتب عن تبني قول يمس بالعقائد الرسمية وبالمذهب الاشعري المسيطر. و قد تكون الصفحات الاخيرة من " مشكاة الانوار محا ولة لتجاوز ذلك عن طريق التمييز في علل الحركة بين الله كعلة اولى و بعض مخلوقاته كعلل ثوان و هي بذلك تقدم لنا الوجه الاخر للغزالي الرافض للقول بالحدوث مقارنة بغزالي المسالة السابعة عشر من التهافت ولغزالي المنقذ المغرق في الغنوص الصوفي" فليس من شرطه ايضا انكار ذلك العلم- الطبيعيات- الا في مسائل معينة ذكرناها في كتاب "تهافت

الفلاسفة"...واصل جملتها ان الطبيعة مسخرة لله تعالى لا تعمل بنفسها ...والشمس والقمر مسخرات..." (الغزالي ابوحامد: .دت.)

هذا الامر يبرز عادة بان المفكرين والفلاسفة على وجه الخصوص قد وجدوا انفسهم في الحضارة العربية الاسلامية في مواجهة سلطة سياسية متحالفة مع سلفية وثوقية اجبرتهم على تبني ازدواجية في الخطاب , خطاب يوجه الى عامة الناس ورجال الدين وهو القائل بالحدوث ويجاري الموقف الاشعري وخطاب السببية الافلاطوني المحدث الموجه الى فئة الفلاسفة.

لقد دفعت هذه الازدواجية بتفكير جاردنر ليتساءل ان كان الغزالي يقول بالحقيقتين على المنوال الذي نجده عند ابن طفيل في "حي بن يقظان" او التوفيق بين الحكمة والشريعة ذلك الموقف المتداول عند اغلب فلاسفة الافلاطونية المحدثة العربية و كذلك ابن رشد . وهذا المسعى الذي نجده عند جاردنر سيتواصل بالطبع عند الكثير من الدارسين اللا حقين وعلى رأسهم المستشرق الالماني و ينسنك الذي ترك لنا بحثين حول هذا الامر و وليام وات الذي ذهب الي التشكيك في اصالة الصفحات العشر الاخيرة من كتاب الغزالي " مشكاة الانوار ربما كمخرج للامر و للتناقض الحاصل من ورائها في موقف الغزالي. انها بالنسبة اليه قد اضيفت اليه و هو ما يعنى ان الغزالي عنده قائل بالحدوث و ناف للسببية. و في الحقيقة فإن هذا الأمر لا يستقيم مع ما أثبتته المخطوطات من اصالة لهذا القسم الاخير من " مشكاة الانوار " و عليه فإن معظم الدارسين اللاحقين لفكر الغزالي قد أولوا كثير اهتمام لما ذهب اليه و ليام وات وهذا ما سيظهر بوضوح عند دارسي النصف الثاني من القرن العشرين .

- **5مشكلة ازداوجية الخطاب عند الغزالي و تأويلاتها المستجدة في الفكرالغربي**

لم يتوقف دارسو الغزالي في القرن العشرين على الانشغال بهذه الثنائية و التناقض في الموقف الكسمولوجي للغزالي الجامع بين قول بالحدوث و اخر بالسببية و لقد حظي القول بأنه قد جمع بين قول ظاهر وصريح بنفي السببية و اخر باطني وخفي بنفي الحدوث و القول بالسببية .و سيق ذلك في اطار تنزيل الغزالي ضمن ابستمية شرقية عربية اعتاد فلا سفتها على الجمع بين ثنائيه الظاهر و الباطن ضمن اسلوب تقية و تورية يحميهم من غائلة إثارة العامة ضدهم من قبل السلاطين ومن قبل الاسلام الرسمى السلفي .و من الدراسين الذين ذهبوا هذا المذهب هافا لازروس يافيه (Have lazarus1975l) أما بنيامين ابراهموف

ففقد ذهب الي ان اباحامد قد تبنى في أعماله الثلاثة التي تلت " تها قت الفلاسفة " و هي " احياء علوم الدين " و " كتاب الاربعين " و " المقصد الاسنى في شرح اسماء الله الحسنى " موقفا يقر بأن العلل تفعل في الاشياء و تحركها و ان الله هو الذي خلق هذه العلل وهو الذي يضبط عملها و يوليها عنايته الالهية .و هذا التأثير للعلل على الاشياء واقعى و فعلي و ليس مجرد تخمين. ولم بفت بنيامين ابراهموف التنبيه الي ان ما ذهب اليه الغزالي في كتاب اخر هو " الاقتصاد في الاعتقاد " يجعل منه قائلا بالحدوث قولا صريحا و الى القول بالخلق المستمر و ان ذلك ناتج عن مراجعة من الغزالي لقوله الاول بحثا منه عن سبل لا خفاء موقفه الحقيقي " و لكنه فضل اخفاء موقفه الحقيقي عبر مناقضة نفسه " (. Benjamin Abrahamov 67.1988p 91)

و هنا لم يفعل ابراهموف سوى مواصلة ما ذهب اليه دارسو الغزالي في بداية القرن العشرين من انه قائل بالحقيقتين وهما القول بالحدوث الي جانب القول بالسببية (سببية ثانية) وهو ما سنجده كذلك عند ميشال مرمورا الذي أكد في مقارنتة عمل ابن سينا بفكر الغزالي ان هذا الاخير يكشف عن تأثر كبير بالاول و انه قائل بالحدوث وهو قد اضطر الي اخذ افكار من ابن سيا ليدمجها في افكاره الفلسفية المختلفة جذريا عن افكار ابن سينا و عن القول الفلسفي بالعلية و هو موقف تبناه اخرون بعد نشر مرمورا لمقالاته العديدة (Michael E . 3. 1985) التي يقول في احدها ان الغزالي يستعمل تارة لغة سببية " أحيانا على طريق التي تستخدم لها في العربية العادية و احيانا في لغة جد مختصة على طريقة ابن سينا و ارسطو "وهذا اللغه جديدة على خطاب المدرسة الاشعرية ومن بين هؤلاء و ليام كريغ الذي كتب يقول ان الغزالي " لا يؤمن بفاعليه القول بالعلل الثواني " و ان قال بذلك فانه تراجع عنه (.William.L .Graig ; 1992)

امارريتشارد فرانك فانه و على غرار بنيامين ابراهموف سيركز قراءة فكر الغزالي على " المقصد الاسنى " و " كتاب الاربعين " الي جانب " الجام العوام عن علم الكلام " و " مشكاة الانوار " وكان هدفه من ذلك تحصيل رؤية جامعة حول أعمال الغزالي و ما يتخللها من مواقف ازاء مسالة الحدوث و السببية. و تتضمن اعمال ريشار فرانك(Frank 1992)رفضا صريحا لتقسيم أعمال الغزالي الى أعمال باطنية و أخرى صريحة و الإقرار بتبنيه القول بحقيقتين و أن الغزالي رغم كونه ليس فيضيا على طريقة ابن سينا و الفارابي فإنه أخذ من ابن سينا جزاءا من فلسفته و حسب رأيه فأن الله يسير الكون عبر وسائط و أنه لم يتخل

عن القول بالعلل الثواني. وعليه يجب التمييز حسب رأيه بين الأعمال التي تصرح بالقول بالحدوث و هي موجهة الى العامة و الى الموقف الرسمي الخاضع الى سلطة الأشاعرة و لا تعبر عن الموقف الأصيل للغزالي و الأعمال القائلة بالسببية و هي الموجهة الى الخاصة دون غيرهم.

يجتمع فرانك و مرمورا إذن على نفي أن يكون الغزالي قد كشف في موضع ما عن إلحاده و عدم اقراره بوجود خالق للأفعال بما يسمح بالقول أنه حسم الأمر إزاء ازدواجية القول في تصوره الكسمولوجي الى حد أن فرانك تحسر إزاء عجز الغزالي عن تكوين بناء متكامل لنظرية في الألوهية مما يعني عنده أن الحديث عن تطور في فكر الغزالي عن خصوص هذا الأمر لا وجاهة له .و لهذا فإن مرمورا أصر على أن الغزالي يجمع بين رؤيتين كسمولوجييتين و هو نفسه يؤكد ذلك صراحة في " تهافت الفلاسفة " بقوله " كلاهما ممكنان عندنا ".و عليه فإن مرمورا يذهب إلى الاعتقاد بأن ما يرد صراحة في " تهافت الفلاسفة " في المسالة السابعة عشر يدفع إلى الافتراض بأن الغزالي يتبنى القول بالحدوث و أن القول بسببية ثانية يحتمل القول بالطبائع الثابتة للاشياء و أن العلاقات السببية لا تنقطع لحظة خلق الله المعجزات قد تم تبنيه من قبل الغزالي لمجرّد الفوز بحجة قوية بأن الخوارق التي ورد ذكرها في الوحي المنزل ممكنة و أن الغزالي لا يعير هذا الأمر تقديرا يفوق ذلك حتى إنه يمكن القول أن الغزالي لم يكن يلزم نفسه باي صورة من الصور بهذا القول.

و لقد حاول ماك جنيس تقديم تأويل لما ذهب إليه كل من فرانك و مرمورا بأن قال أن أبا حامد الغزالي قد حاول تأسيس موقف وسطي ما بين المتكلمين الأشاعرة القائلين بالحدوث و فلاسفة الأفلاطونية المحدثة العربية القائلين بالسببية .فالغزالي يؤمن بوجود سببية تابعة للذات الإلهية أو للملائكة الذين يأتمرون بأمرها و لافعال الإرادة . فوجود السبب يكون كافيا لإحداث فعل ما فقط عندما تحرك الإرادة الإلهية هذا السبب أو هذه العلة و هذا يجعل من هذه الإرادة العليا هي العلة الحقيقية لما يحدث .

و بهذا المعنى فإن الغزالي قد استبعد حسب ماك جنيس الموقف الاشعري القائل بالحدوث و الموقف الفلسفي القائل بالعلل الثواني نحو موقف ثالث يوفق بين الموقفين.

- **6 ويتواصل البحث في السببية و الحدوث عند الغزالي : منعطف القرن 21 :**

انتهت الدراسات المتعلقة بإشكالية الغزالي بين القول بالحدوث و القول بالسببية إلى مساجلة واضحة بين كل من فرانك و مرمورا دافع فيها مرمورا عن كونه" لم اتخد ذلك التوجه- الذي نسبه إليه فرانك - بقدر ما أمكنني رؤيته " ولقد اثارت هذه المساجلة مشكلا كبيرا خاصة و أنهما يعتمدان نفس المصادر بل نفس المقاطع و لكنهما يصلان الى تأويلات مختلفة ففرانك يراهن على إثبات قول الغزالي بالسببية و مرمورا لا يعتبره إلا مجرد أشعري قائل بالحدوث و هذا السجال أثار إهتمام فرانك قريفل الذي ذهب الى القول " في حين تشكل أعمال فرانك و مرمورا الأطروحة و نقيض الاطروحة فإني كتابي هذا يأمل أن يتم إعتباره التأليف بينهما. فإذا اتبعنا المنهج الهيقلي الصحيح فإنه لا يجب رفض أي منهما و لا القول بأنه عفى عنهما الزمن. و بدلا من ذلك فإن ما يرغب فيه هذا الكتاب هو نفي هذين الأطروحتين في المعنى الألماني لعبارة نفي –اي-التأليف الذي يلتقط الأطروحات السابقة ويذيب تناقضها و يصل الى حل جديد و يتقدم " (Frank griffel 2009 p 11)

و طبقا لهذه الأسس المنهجية المستمدة من منهج الجدل الهيقلي يمكننا حسب قريفل تخطى وسم مقاربات كل من فرانك و مرمورا بأنها مجانبتين للحقيقة. و حجة قريفل في ذلك أن الغزالي لم يحسم بشكل قطعي تحديد الكيفية التي يسير بها الله العالم هل إن هي تقوم على أن الله يسير كل كائن من مخلوقاته على حده و بطريقة مباشرة و بعلاقة سببية أحادية أم إن هذه الكيفية تقوم على توسط كائنات أخرى .ولهذا نجد أن الغزالي يتحدث في بعض أعماله بلغة توحي بالقول بالحدوث في حين أنه في أعمال أخرى ينصرف الى خطاب يقول بالسببية و العلل الثواني و لا نجد ما يؤكد إلتزامه القطعي بهذا الاتجاه أو ذاك. و يعود قريفل في البرهنة على ذلك الى كتاب الغزالي " إلجام العوام عن علم الكلام" الذي يتحدث فيه عن كيفية إعتماد الذات الإلهية على أسباب ثانية في خلقها للكائنات و لهذا ينتهي غريفل الى أنه على دارسي هذه المسألة عند الغزالي أن يقبلوا بفكرة أن هذا الأخير لم يحسم أمر الحدوث و السببية . و كاننا بالغزالي يدعو الدارس إلى الأحجام عن كل حكم في خصوص هذا الأمر حتى و إن جره اعتقاده إلى اقتناع كبير بإحدى الفرضييتين.(Giffel , Frank 264-274)

و يصر قريفل على إمكانية حل هذه المعضلة شرط الأخذ بعين الاعتبار المنزلة الابستمولوجية للمعرفة المتعلقة بالذات الالهية أي الالهيات وخاصة مسألة الخلق الالهي

فعندها يمكن تفهم التناقض القائم في كسمولوجيا الغزالي بل حل هذا التناقض. فالبنسبة الى الغزالي لا يمكننا ابستيمولوجيا أن نعرف ، في خصوص كيفية تحريك الله لمخلوقاته ، ما إن كان ذلك يتم بشكل مباشر أو عبر علل ثواني .و يمكن القول أن القول بالحدوث و القول بسببية ثانية على إختلافهما عند الغزالي فإنهما يقدمان تفسيرين متطابقين للعالم .فإذا كان لدينا فاعل واحد و هو الله فإن هذين الفرضتين ليستا سوى تخمينين ممكنين حول الكيفية التي يحدث بها الله كائنات هذا العالم و يسيرها.

و انطلاقا من ذلك فإن الغزالي يذهب إلى أنه علينا أن نعتبر الأسباب التي نراها في علاقة بالأحداث لن تتغير من حيث النتائج المفضية اليها .فكل ما يقال عن عادات الله يتلخص في قوانين الطبيعة الثابتة و هي قوانين خلقها الله الذي يمتلك القدرة على تبديلها و لكنه أنبأنا عبر الوحي أنه لن يفعل ذلك. و هذا ما يذكره الغزالي في الفصل الثالث و الثلاثين من " إحياء علوم الدين " الذي كتب فيه أن الله خلق الأشياء متتابعة على أحسن ترتيب وهو يمتلك القدرة على أن يتم ذلك إما بطريق الحدوث أو عن طريق علل ثواني و هذا الترتيب أو النظام هو ما يعبر عنه بسنن الطبيعة ونواميسها الثابتة و هذا الثبات هو الذي يجعلنا نرى أن ما يحدث اليوم قد حدث قبل ذلك بنفس الطريقة.

يستنتج قريفل من ذلك أنه و إن أمكن التشكيك في تبني الغزالي للسببية فإنه لا يمكن القول بأن فلسفته تعادي العلم و خاصة علوم الطبيعة بل إن هذا الإله لا يمكن إلا أن يكون عقلا ولا يمكن أن يخدع مخلوقاته البشرية و يقودهم الى الضلال و هنا يبدو واضحا كذلك بطلان الادعاء بمعاداة الغزالي للعقل

و العقلانية . فهذا الإله هو الذي خلق كونا مرتبا بسنن محددة يمكن للبشر تحصيل معرفتها والتنبوء بالروابط السببية الموجودة فيه و هم في ذلك لا يحتاجون إلا إلى ما يكتسبونه من خبرة يومهم و تجاربهم الراهنة وما يستنتجونه ينطبق على الكون في ثباته و عدم تبدله. وستحاول جودمان ايجاد مخرج بالقول ان اطروحة التهافت ليست نفي الترابط بين الاسباب والنتائج وانما نفي الفهم الافلاطوني المحدث للامر وهو ان الترابط المشاهد في الوجود بين العلل واثارها تستلزمه ضرورة وانه ليس بمقدور العلة ان توجد دون اثر وكذلك الاثر (الغزالي .1995 . 195) . فالغزالي حسب جودمان يربط كلامه النقدي بالوجود المباشر والوجود المشاهد وهو ما لم يتفطن اليه اؤلئك الذين لم يتعودوا على لغة علم الكلام

(Goodman.Lenne ;1978 ,p 83)

وهو امر تفطن اليه موسى بن ميمون في "دلالة الحائرين" عندا بين ان الغزالي ينظر الى مخلوقات العالم اي الى العالم التجريبي وحده عندما ينقد الفلاسفة.

هكذا يصبح الغزالي مع قريفل وهذا التجديد الاستشراقي رائد التجريبية و أقرب من كل المشائيين العرب كإبن سينا و ابن رشد إلى أن يكون أب علوم الطبيعة الحديثة التي تأسست على هذه الروح التجريبية أكثر من تأسسها على المنهج الاستدلالي السينوي و الرشدي و هذا أمر تم اسبعاده ضمن الصورة التي استعمل بها الغزالي في الغرب خلال عصر النهضة و في القرن 19 بل كذلك في الشرق الذي خضعت رؤيته إلى الغزالي إلى هذا التوجه الاستشراقي المتداول حديثا من رنان إلى محمد عابد الجابري.

المصادروالمراجع

الغزالي ، أبو حامد : تهافت الفلاسفة ، تحقيق سليمان دنيا دار المعارف بمصر

الغزالي :تهافت الفلاسفة. تح:موريس بويج ط 2 .1995

الغزالي . ابو حامد:مشكاة الانوار طبعة عالم الكتب بيروت. لبنان 1986

الغزالي .ابوحامد:المنقذ من الضلال.حققه محمود بيجو.دار التقوى للطباعة والنشر والتوزيع. دمشق .دت.

ارنست رنان:ابن رشد و الرشدية . نقله الى العربية عادل زعيتر .دار احياء الكتب العربية القاهرة 1957 .

محمد حمدي زقزوق منهج الفلاسفة بين الغزالي و ديكارت القاهرة 1973

- Al –allaf , Machhad , « Al-Gazali on logical necessity , causality and miracles » Journal of islamic philosophy 2(2006) 37-52
- Benjamin Abrahamov . »Al-ghazali s theory of causalisme studia islamica 67.1988
- Duart, Therese-Anne « Al-Ghazali’s conagtion of the Agent in the tahafut and the Iqtisad : are people realy agent ? » In Arabic theology Arabic philosophy. From the many to the one : Essays

in celebration of Richard M .Frank Edited by James E.Montogomry 425-440 Leuven Belguim ; Peeters , 2006

- W.h.T.Gairdner. »Al-Ghazali,Michkat al-anoir and the Ghazali Problem ». der islam 5p28
- Have lazarus- yafeh : studies in al Ghazali , jerusalem 1975
- William.L .Graig ; The Kalam cosmological Argument ;London and Bsings-toke1992
- Richard M, Frank , creatin and the cosmic system , al – ghazali aud Avicena , heidelbeg 1992
- Richard M Frank , Al-Ghazali and the achaarite School , Durham 1994
- Jon Mc Guinis , « occasionalism natural causation and science in Al-Ghazali » in Arabic theologie, Arabic philosophy , from many to the one : Essays in celebration of Richard M .Frank .ed.by James E. Montogomery .Leuven : Peeters Publishers 2006
- Maad , Edward omar . « Al-Ghazali's occasionnalism and the nature of creatures »International Journal for philosophy of religion 58/2 (2005) 95-101
- Maad , Edward omar . « Al-Ghazali on power , causation and acquisition , philosophy east and west 57/1(2207) , 1-13
- Yaqub , M.Aladdin « Al-Ghazali's view on causality » in occasionalism Revisited : New essays from the islamic and western philosophical tradition , ed Nazib Mohtaroglu Dubai : Kalam Research and Media , 2017)
- Gooddman , Lenn.E « is Al-Ghazali deny causality ? » studia islamic 47 (1978) 83-101.
- Alon , Alai « Al-Ghazali on causality » , journal of the american oriental society 100/4 (1980) 395-405
- Michael E Marmura. '' Ghazali and demonstrative science '' Journal of the history of philosophy Johns hopkins univesity press volume3number2october 1965

- Michael E .Marmura « Ghazaliu and demonstrative science » journal of the history of philosophy 3. 1985
- - Michael E .Marmura" Alghazali s second theory in the17 Discussion of his Thafut in » islamic philosophy and mysitcism ed P.Morewedge Delman(N Y)1981
- - Michael E .Marmura" Alghazali on bodly Resurrection and causality in Tahafut and the Iqtisad '' A LIGARH Journal of islamic thought 2.1981
- Marmura ; ghazalien causes and intermediaries
- Griffel, Frank : Al Ghazali's philosophical – Theology oxford scholarschip online September 2009 DOI : 10.1093/ocprof: 95331622.001.0001
- Umit Yok sulgn Devji : Al-Ghazali and quantum physics a comparative analysis of the seventeenth Discussion of Tahafut al-Falas and quantum theaory .Institute of Islamic studies , Mc Gill University Treal, commande August 2003 - ii
- Steven Weimberg, « A Deadly certitude , » in Times Literary supplement , 19 Jaunary 2007
- 1 -Steven Weimberg , « Without God » the new York Review of Books 25 september 2008