محكم

الغزالي والرشدية:
بين الحضور الواحد والحضور المتعدد

محمد لشقر
باحث مغربي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
مؤسسة دراسات وأبحاث

قسم العلوم الإنسانية والفلسفة

جميع الحقوق محفوظة © 2015
مؤسسة مؤمنون بلا حدود للدراسات والأبحاث
All rights reserved © 2015
Mominoun Without Borders

الملخص التنفيذي

يؤطر هذا البحثَ سؤالٌ مركزي هو: كيف فهم الرشديون المغاربة حضور الغزالي في ثنايا المشروع الرشدي؟ سيتوزع هذا العمل على ثلاثة محاور فرعية، هي: أولاً معالم الوعي الرشدي بالظاهرة الغزالية عند جمال الدين العلوي، ثانياً حضور الغزالي في ثنايا المشروع الفلسفي لأبي الوليد كما تصوره محمد مساعد، ثالثاً مقارنة وتقييم.

ونروم في هذا البحث الوقوف عند طبيعة حضور الغزالي في فلسفة ابن رشد عبر قراءتين اجتهدتا إلى حد بعيد في رصد الوعي الرشدي بالظاهرة الغزالية. في مستوى أول سنتوقف عند تصور المرحوم الأستاذ جمال الدين العلوي لتأثير حجة الإسلام في تشكل الخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي عامة ولدى فيلسوف قرطبة خاصة، وفي مستوى ثان سنتناول بالفحص والنظر أطروحة الأستاذ محمد مساعد حول شكل ومدى حضور الغزالية في المشروع الرشدي عامة.

من جهته، يحصر جمال الدين العلوي إسهام أبي حامد في تشكل الرشدية على صعيد القصد الإيديولوجي مستبعداً كل أضرب الاستلهام المعرفي، وهذا ما يبرر في اعتقاده اختفاء اسم الغزالي في الكتابات الفلسفية الرشدية الخالصة وحضور الآخرين، وبالمقابل حضور الغزالي الكثيف في الكتابات الرشدية التي طغى فيها القصد الإيديولوجي على المادة المعرفية. خلافاً لذلك يجعل محمد مساعد الحضور الغزالي في الفلسفة الرشدية حضوراً متعدد المستويات، فهو حضور أصولي، وبسيكو/إيديولوجي، وفلسفي. إنّ هذه المستويات الثلاثة حاضرة ضمناً أو صراحة في كل لحظة من لحظات هذا الحضور، لكن مع هيمنة واحد منها في كل لحظة، ففي المختصرات يطغى الحضور الأصولي، في حين يطفو على السطح الحضور الفلسفي خلال فترة الجوامع/التلاخيص، ليسود الحضور البسيكو/إيديولوجي في لحظة الفاصل الغزالي.

*****

يتحدث مجموعة من دارسي فكر ابن رشد عن دور ما لحجة الإسلام في تكوين الخطاب الفلسفي الرشدي، وهي دعوى يزكيها الجدال الشهير الذي دار بين الرجلين، والذي اعتبره البعض أنضج ما عرفه تاريخ الفلسفة الإسلامية من حوار على الإطلاق[1]. انبرى أصحاب هذه الدعوى، وهم عديدون، للبحث في حدود وطبيعة حضور أبي حامد في تشكل الفلسفة الرشدية، لكننا ومن منطلق استيفاء الإسهام المغربي في الدراسات الغزالية/الرشدية الحقه، آثرنا في هذه المقالة الوقوف عند قراءتين مغربيتين نراهما مبدعتين إلى أقصى حد من جهة، ومتمايزتين من جهة أخرى، في تلمس المعالم الغزالية بين ثنايا الرشدية، وهما قراءتا كل من الأستاذ جمال الدين العلوي، والأستاذ محمد مساعد.

1. الحضور الواحد:

من منطلق اهتماماته الرشدية، تغيا الأستاذ جمال الدين العلوي رصد الوعي الرشدي الجديد بالظاهرة الغزالية وفق قناعة مفادها أنّ المعروف والمشهور بهذا الصدد هو في حاجة إلى مراجعة جديدة، حيث توقف عند معطيات ذات دلالة غنية أغفلها المهتمون بالموضوع من شأنها أن تسمح بالحديث عن دور ما للغزالي في تكوين الخطاب الفلسفي لابن رشد[2].

لقد أحدث أبو حامد رجة في البيئة الثقافية بالغرب الإسلامي، ممّا أدى إلى خلق مناخ فكري جديد يجازف الأستاذ جمال الدين العلوي بوصفه بالغزالية، ومن مظاهر هذا المناخ يكفي أن نتذكر احتفال فقهاء المغرب والأندلس بالإحياء وما آلت إليه الأحداث بعد ذلك (إحراقه)، ثم ردود وفتاوى فقهاء هذه الفترة[3].

يسجل الأستاذ جمال الدين العلوي أنّ فلاسفة الغرب الإسلامي الثلاثة (ابن باجة، وابن طفيل، وابن رشد) قد أبدوا موقفاً متميزاً من الظاهرة الغزالية. فإذا كان اهتمام الفقهاء قد اقتصر على الإحياء بل على بعض أبوابه وكتبه فقط، فإنّ الفلاسفة قد أثارتهم مناحي أخرى في فكر حجة الإسلام، مثل المنحى الصوفي الذي نجده لدى ابن باجة وابن طفيل، أو المنحى الكلامي مثلما هو الحال مع ابن رشد[4].

[1] نفسه، ص ص 16-17
[2] نفسه، ص 17
[3] نفسه، ص 17
[4] نفسه، ص 18

في هذا المناخ الفكري الذي تشكلت فيه بدايات الخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي، والذي كان في مظهر من مظاهره مناخاً غزالياً أو قريباً من أن يكون كذلك، سيحظى حجة الإسلام بمنزلة مميزة لدى فلاسفة الغرب الإسلامي الثلاثة. بيد أنّ استجابات هؤلاء الفلاسفة لم تحمل وعياً متجانساً ومتناغماً بالوافد الجديد، إذ حضر التنوع والغنى من جهة، والتعارض من جهة أخرى. إنه وعي متنام يؤشر على نضج الخطاب الفلسفي بالغرب الإسلامي الذي تحقق لحظة ابن رشد[5].

إذا كان الفكر الباجي قد مر بثلاث مراحل متمايزة، وهي: مرحلة رياضية/منطقية، ومرحلة طبيعية، ثم مرحلة باجية تمثل الإسهام الفلسفي الفعلي للرجل[6]، فإنّ ما ينبغي التنبه له هو ذلك الغياب المطلق للغزالي في المرحلتين الأوليين من مراحل الفكر الباجي. لعله من الصعب أن يعزى هذا الغياب/التغييب إلى جهل فيلسوف سرقسطة بمؤلفات الغزالي وعدم وقوفه على التهافت. إنه غياب يوازيه بل يتجاوزه أهمية وغرابة غياب فيلسوف الشرق العظيم ابن سينا في المراحل الثلاث جميعها[7]. لقد صمت ابن باجة عن أبي حامد وأغفل الهجوم الذي شنه هذا الرجل على الفلسفة والفلاسفة، ليكتفي باستدعائه في مواضع محدودة بصدد إشكالية العقل والاتصال، والتي هي محور الكتابات المتأخرة لابن باجة[8].

تقود المعطيات الفقيرة المتوفرة في نصوص ابن باجة حول حجة الإسلام إلى خلاصتين اثنتين: الأولى مفادها حشر الغزالي في صف الصوفية، بل وتقديمه رجل تصوف فحسب، حيث لم ينتبه / ينبّه أبو بكر الصائغ إلى ما اشتهر به أبو حامد من تضارب في المواقف كما هو حال لاحقيه ابن طفيل وابن رشد[9]. أما الخلاصة الثانية فهي أنّ ابن باجة لم ير في مشروع الغزالي ما يشكل خطراً على الخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي[10].

أمّا مع ابن طفيل فقد عرف الحضور الغزالي في فلسفة الغرب الإسلامي نقلة مهمة مقارنة بابن باجة، حيث نقل إلينا واضع رسالة حي بن يقظان قراءة مكتملة لتراث حجة الإسلام من جهة، وانتصاراً وتثميناً

---

[5] العلوي جمال الدين، **رسائل فلسفية لابن باجة**، دار النشر المغربية، البيضاء، المغرب، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1983م

[6] نتساءل في هذا السياق مع الأستاذ جمال الدين العلوي: هل يمكن رد غيابهما إلى موقف مفسر واحد؟ إنه سؤال متشعب سيدفع بنا إلى آفاق تقع على هامش الغرض الأساس من المقالة.

[7] العلوي جمال الدين، «الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، ع. 8، 1406هـ/1986م، ص 19. وهي في مجموعها ثلاث إحالات للنص نفسه والموضع نفسه وهو المنقذ، واحدة لتدبير المتوحد واثنتين لرسالة الوداع.

[8] نفسه، ص 20

[9] نفسه، ص 21

[10] نفسه، ص 23

لتجربته الصوفية من جهة أخرى. لقد قادت معرفة ابن طفيل الواسعة بالآثار الغزالية المتقدم منها والمتأخر إلى اتهام حجة الإسلام بأنه "يربط في موضع ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها"، وهي التهمة التي ستلازم أبا حامد إلى العصر الحديث[11].

يمثل ابن طفيل في تصور الأستاذ جمال الدين العلوي مرحلة قلق في مسار الخطاب الفلسفي بالغرب الإسلامي باعتباره صاحب رؤية مميزة. ومن مظاهر قلق قراءة ابن طفيل تثمينه لتجربة الغزالي الصوفية خلافاً لابن باجة ولما سيناضل من أجله ابن رشد بعده. إنّ الغزالي عند ابن طفيل يشكل نموذجاً للصنف الأسمى من المشاهدين الذين "أدبتهم المعارف وحذقتهم العلوم"[12].

قام ابن طفيل، في تقدير الأستاذ جمال الدين العلوي، بقلب الأدوار التي وزعها ابن باجة على المتصوفة والسعداء، أو بعبارة ابن طفيل على أهل الولاية وأهل النظر. فإذا كانت التجربة الصوفية مع صاحب التدبير قاصرة عن بلوغ مرتبة السعداء التي هي أكثر سمواً بما هي صعود إلى مرحلة أعلى أي مرحلة الاتصال بالعقل، فإنّ واضع رسالة حي بن يقظان يرى أنّ أبا بكر قد وصل إلى رتبة الاتصال بطريق العلم النظري، بيد أنّ ذاك الاتصال ليس بمرتبة المشاهدة بل دونها، بالتالي فطريق الغزالي كان أعلى مقاماً من طريق ابن باجة[13].

الملاحظ أنّ أبا حامد قد انفرد بهذا التثمين لدى ابن طفيل دون غيره من الفلاسفة بمن فيهم الشيخ الرئيس على منزلته من قلب ابن طفيل ومشروعه، حيث ألفينا الرجل، وهو يحدد العوامل الحاسمة التي أسهمت في انتقاله إلى اعتماد طريق الولاية بعدما كان فيما قبل يعتمد طريق البحث والنظر، يتحدث عن تجربة الغزالي الصوفية أولاً، ثم مشرقيات ابن سينا أي صوفياته (كما فهم ذلك العلوي) ثانياً، ثم ما كان رائجاً في زمانه من آراء لدى منتحلي الفلسفة ثالثاً[14]. يجعلنا هذا البيان الغزالي الذي أعلنه ابن طفيل نتساءل: هل انتهى ابن طفيل إلى أن يكون غزالياً فحسب؟[15].

---

[11] ابن طفيل، **حي بن يقظان**، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني/مكتبة المدرسة، بيروت، 1987م، ص 72

[12] العلوي جمال الدين، «الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد»، **مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس**، ع. 8، 1406هـ/1986م، ص 22

[13] نفسه، ص 24

[14] نفسه، ص 25. إنه سؤال لم يجب عنه الأستاذ جمال الدين العلوي، فهو يتجاوز حدود وإمكانات هذه المقالة.

[15] نفسه، ص 28

يفترض الأستاذ جمال الدين العلوي أنّ أبا الوليد قد كان حاضراً في دفاع ابن طفيل عن أبي حامد[16]، إذ لم يكن تغييب ابن طفيل لاسم ابن رشد من مقدمة حي لأنه لم يصبح بعد سلطة فلسفية، حيث أنّ تأليف حي بن يقظان[17] يعود إلى فترة متأخرة هي على وجه التقريب السنوات العشر الأخيرة من حياة ابن طفيل حيث كان الشارح الأكبر قد أنهى قسماً كبيراً من مشروعه العلمي الضخم. كما أنّ تغييب اسم ابن طفيل في مؤلفات ابن رشد قد يكون له الدلالة نفسها، لذلك كانت الرواية الشهيرة حول علاقة الرجلين تؤخذ بحذر شديد[18].

لقد كانت قراءة ابن طفيل لمشروع الغزالي إذن إحدى المحركات في تبلور الرشدية في صورتها الأخيرة. إنها قراءة صوفية لمتصوف من نمط خاص يثمن تجربة صوفية رائدة، بل ويناضل من أجل تطويرها في مواجهة عقل الفلاسفة أو فلسفة العقل وكلام الفقهاء، وفي أفق إلغاء العقل والنظر[19].

يعتقد الأستاذ جمال الدين العلوي أنّ فكر ابن رشد قد مرّ بمرحلتين اثنتين: الأولى تمثلها الجوامع والتلاخيص في صياغتهما الأولى، والثانية تصورها الشروح الكبرى والكتابات المتأخرة والإضافات والتعديلات التي أدخلها على الجوامع والتلاخيص أثناء مراجعته لها في فترة متأخرة. وعليه سوف يطابق صاحب المتن الرشدي بين هذا التقسيم وتقسيم ثان يهم نظر ابن رشد للظاهرة الغزالية والذي مر بمرحلتين أيضاً: أولاهما مرحلة الجوامع، والثانية تقابل بداية مرحلة الشروح. بيد أنّ هذا الوعي الرشدي بخطورة الظاهرة الغزالية لم يكن وعياً متأخراً، بل كان وعياً متنامياً بتنامي الوعي الفلسفي الرشدي، ومنه كانت المرحلة الأولى مهيئة للمرحلة الثانية حيث الحضور الطاغي للغزالي ممّا يجعل الأمر عادياً ومألوفاً وغير مفاجئ.[20]

أحال ابن رشد، في المرحلة الأولى، على الغزالي في المختصر في المنطق، والذي يُعدّ باكورة أعماله الفلسفية كما هو معلوم، معتبراً إياه إماماً من أئمة النظر وحجة في الأصوليات، ممّا يشي بأنّ آثار حجة الإسلام كانت من بين مصادر الفكر الرشدي في بداياته أو كانت على الأقل من مقروءاته[21]. أمّا في مقدمة الجوامع الطبيعية، وهي أولى مؤلفاته الفلسفية بعد المختصر في المنطق، فيسجل الأستاذ جمال الدين العلوي اقتداء

---

16 نفسه، ص 26

17 نفسه، ص 27. مثل دفاع ابن طفيل عن أبي حامد في نظر الأستاذ جمال الدين العلوي رداً على ما ذهب إليه ابن رشد في **الكشف** حينما نسب إلى الغزالي اعتقاد مذاهب الحكماء في محرك السماء وصدوره عن الأول العلوي. نفسه، ص 28

18 نفسه، ص 28

19 نفسه، ص 30

20 نفسه، ص 31

21 نفسه، ص 34

متحفظاً بالغزالي، مع التنبيه على ما يتضمنه من وعي أولي بتهافت أقاويل أبي حامد وما تشكله من خطورة[22].

إنّ إشارات ابن رشد لحجة الإسلام خلال هاته المرحلة ليست تثميناً لمشروعه بإطلاق بقدر ما هي نقد أولي يعلنه ابن رشد ليعلن معه هويّة خطاب جديد. ولبيان مدى إسهام المشروع الغزالي في بدايات المشروع الفلسفي الرشدي الجديد نقول مع الأستاذ جمال العلوي: إنه مع حماس ابن رشد الشديد لشرح مؤلفات أرسطو كانت مزاعم الغزالي وتأويلات الشراح هي ما حرك أبا الوليد للاستمرار في بيان مذهب أرسطو، إنها إغناء للقراءة الرشدية الجديدة وإلهام لها[23].

بالنسبة للمرحلة الثانية من مراحل تطور الفكر الرشدي يقدم الأستاذ جمال الدين العلوي دعوى لا تخلو من فرادة؛ مفادها أنّ لابن طفيل مؤلف حي بن يقظان والمنتصر للغزالي وطريق أهل الولاية دوراً ما في توجيه ابن رشد هذه الوجهة الجديدة، والتي مثلتها نصوص الفاصل الغزالي، لذلك يحق لنا في تصور الأستاذ العلوي أن نقرأ نقد ابن رشد العنيف للغزالي كما لو كان نقداً لابن طفيل أيضاً[24].

يمكن أن نتلمس الحس النقدي المميز للخطاب الرشدي في نقطتين، هما: أولاً رفع الخلط والانحراف الذي جعل منه الشراح تقليداً فلسفياً راسخاً، وأسهمت فيه السينوية بشكل وافر، ثم ثانياً تجاوز الخلط والتشويش الذي جعل منه الغزالي أحد ثوابت الفكر الفلسفي[25]. بناء عليه رام أبو الوليد في المرحلة الأولى من حياته الفكرية تصحيح مسار الفلسفة وما داخلها من التحريف، أمّا في المرحلة الثانية فقد أراد أن يضمن للفلسفة مكانتها واستمراريتها في جسم الثقافة الإسلامية، وذلك بالحسم في أمر أصبح مثار جدال كبير وخلاف عميق في الأمّة الإسلامية أذكاه ابتداءً طوائف المتكلمين إلى أن طفح الكيل انتهاءً مع أبي حامد[26]. إنّ هذا الأمر الذي أضحى شعاراً للمرحلة الثانية هو "تصحيح عقائد شريعتنا وما داخلها من التغيير"، فبعد التصحيح الأول لمسار الفلسفة والتحريف الذي طالها، يأتي التصحيح الثاني لعقائد الشريعة والتغيير الذي داخلها. لكنّ هذا التصحيح

---

[22] نفسه، ص 35

[23] وقد كان ابن رشد أعلن منذ فترة طويلة انتصاره لطريق ابن باجة في **مختصره في النفس**، كما أقدم على تلخيص **رسالة الاتصال** أكثر من مرة، أو كتابة أكثر من مقالة في موضوع الاتصال خلافاً لابن طفيل المنتصر لطريق الغزالي. نفسه، ص 37

[24] نفسه، ص 29

[25] نفسه، ص 37

[26] نفسه، ص 38

الثاني رغم أهميته القصوى ليس مطلوباً لذاته، بل هو مطلوب ليخدم التصحيح الأول. لقد كان التصحيحان معاً مطلوبين ومتكاملين، بيد أنّ أولهما مثل الغاية القصوى في تقدير الأستاذ جمال الدين العلوي[27].

توازي الفترة الغزالية مرحلة التصحيح العقدي في الفكر الرشدي، حيث نجد حضور حجة الإسلام حضوراً مكثفاً. من هذا المنظور ستبدو نصوص الفاصل الغزالي ردوداً مباشرة على أبي حامد. ومن الملحوظ أنّ هاته الردود قد جاءت بإيقاع متنام متطور، كان محدود الأفق في البداية ثم أصبح شاملاً للمشروع الغزالي في النهاية[28].

لقد خص ابن رشد جزءاً هاماً من تراثه لنقد الظاهرة الغزالية، حيث أنّ حضور حجة الإسلام في فكر فيلسوف قرطبة لا يقتصر على الثلاثية، ولا يرجع إلى هذه المرحلة فقط من مراحل تطور الفكر الرشدي[29]. إنّ هذا المعطى يستوجب في حكم الأستاذ جمال الدين العلوي قراءة ثانية للمتن الرشدي في مختلف مراحله، مع إدماج الفصل والكشف والتهافت في جسم هذا المتن وإعادة قراءتها على ضوء المؤلفات الأخرى السابقة واللاحقة[30].

ستتصهر الثلاثية إذن في المتن الرشدي بالنظر إليها على أنها تخدم أغراض المشروع الفلسفي الجديد، بل وباعتبارها أيضاً إغناء لهويّة الخطاب الجديد ومحاولة لدمج النظر الفلسفي في جسم الثقافة العربية الإسلامية، ليغدو نص تهافت التهافت تركيباً وجماعاً لمقاصد المؤلفات السابقة عليه[31]. إنّ قراءة من هذا القبيل توضح بما لا يدع مجالاً للشك منزلة الغزالي المميزة من المشروع الفلسفي الرشدي ومساهمته في تكوين هذا المشروع، كما تسمح هاته القراءة بإلغاء شعور القارئ بحضور مفاجئ للغزالي في المتن الرشدي، وما يلحظه من نقد عنيف ومفاجئ للظاهرة الغزالية[32].

لقد كان تهافت التهافت تتويجاً لمشروع سابق بدأ بتأليف المقالة في العلم الإلهي التي سجلت نهاية فترة الهدنة التي فرضها ابن رشد على نفسه طيلة مدة طويلة[33]، ليتم إخراج ما كان بالقوة في المشروع المعرفي الأول إلى الفعل. ومن خلال نص تهافت التهافت فقط يصح لنا أن نقرأ مقاصد ابن رشد الضمنية في الجوامع

---

[27] نفسه، ص 38
[28] نفسه، ص ص 29-39
[29] نفسه، ص 30
[30] نفسه، ص 40
[31] نفسه، ص 30
[32] نفسه، ص 29
[33] نفسه، ص 47

والتلاخيص السابقة عليه، ثم الشروح الكبرى اللاحقة عليه. لذلك يرى الأستاذ جمال الدين العلوي أنّ تصحيح التحريف الفلسفي وتصحيح التغيير العقدي هما الدرس الأكبر للرشدية في فترتها الغزالية[34].

قام الأستاذ جمال الدين العلوي إذن برصد آثار حضور حجة الإسلام في متون كل من ابن باجة وابن طفيل وابن رشد ليخلص إلى أنه من الممكن اعتبار الغزالي أحد المؤشرات على نضج الخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي واكتمال هويته، والتي سيكون أبو الوليد قيّماً عليها.

تتلخص دعوى الأستاذ جمال الدين العلوي بخصوص إسهام حجة الإسلام في تشكل الخطاب الفلسفي لأبي الوليد في حصر المساهمة الغزالية في تشكل الرشدية على صعيد القصد الإيديولوجي للرشدية لا على مستوى المادة المعرفية. عند الحديث عن دور الغزالي في بلورة المشروع الرشدي لا يقصد صاحب المتن الرشدي نوعاً من الاستلهام المعرفي مثلما هو الوضع مع التقليد الشارح لدى الفارابي أو ابن باجة أو الإسكندر أو تامسطيوس، بل هو محض استلهام إيديولوجي فحسب. إنّ الشاهد على ذلك قراءة ابن رشد للتراث الغزالي، التي احتفت بالقصد الإيديولوجي لا بما يحمله من مادة معرفية. وذلك خلافاً لما هو عليه الحال عند غير الغزالي، حيث كان ابن رشد يقرأ الحمولة المعرفية أولاً، وإن لم يكن البعد الإيديولوجي غائباً. إنّ هذا ما يبرر اختفاء اسم الغزالي في الكتابات الفلسفية الرشدية الخالصة وحضور الآخرين، وبالمقابل حضور الغزالي الكثيف في الكتابات الرشدية التي طغى فيها القصد الإيديولوجي على المادة المعرفية.

إنّ الوعي الفلسفي الرشدي مدين لأبي نصر وابن باجة من الإسلاميين ولأمثال الإسكندر وتامسطيوس من غيرهم، لكنه كذلك مدين لأبي حامد، بل إنّ دين أبي الوليد لأبي حامد هو أكبر دين[35]. لم يكن حضور الغزالي في التراث الرشدي، في تصور صاحب المتن الرشدي، بأقل من حضور الفارابي وابن سينا والتقليد الشارح بشكل عام. إنّ حضوره متميز ويختلف عن حضور الفلاسفة ذي البعد الواحد، فهو حضور مزدوج إذ لم يكن فيلسوفاً فحسب، وإنما فضلاً عن ذلك وبالنظر لمكانته الخاصة يمثل سلطة مؤثرة على عقول العامة فضلاً عن الخاصة[36].

يسجل الأستاذ جمال الدين العلوي بخصوص المحتوى المعرفي أنّ المختصرات المنطقية لأبي الوليد يحضر فيها احتذاء بما ورد في الكتب المنطقية الصغرى لدى الفارابي[37]، في حين أنّ الجوامع الطبيعية

[34] نفسه، ص 50
[35] نفسه، ص 29
[36] نفسه، ص 49
[37] نفسه، ص 50

الرشدية في صياغتها الأولى كان فيها ابن رشد باجيّاً حيث صادق على كثير من الحلول التي قدمها أبو بكر لبعض الإشكالات الفيزيائية والسيكولوجية. وأمّا تعدد الأمثلة بصدد مكونات الخطاب الرشدي في مراحله الأولى فيجزم الأستاذ جمال الدين العلوي أنه لا يوجد ضمنها ما يفيد أنه كان لآثار الغزالي دور ما على هذا الصعيد[38].

2. الحضور المتعدد:

بعد صدور مقال الأستاذ جمال الدين العلوي المعنون الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد، والذي بسط بين ثناياه وجهة نظره حول حدود وطبيعة حضور الغزالي لدى فلاسفة الغرب الإسلامي عموماً وابن رشد خصوصاً، بعد ذلك بسنوات سينبري الأستاذ محمد مساعد (وهو أحد طلبته) لتعميق النظر في هذه المسألة وفق رؤية ألفيناها جديدة، حيث ما تلبث أن تتقاطع مع سابقتها في أمر حتى تنفصل عنها في أمور.

مدفوعاً بهاجس رشدي مقتضاه البحث في كيفية تشكل الفلسفة الرشدية، حاول الأستاذ محمد مساعد تقديم فهم جديد للعلاقة بين ابن رشد والغزالي عبر الكشف عن الحيز الذي يشغله أبو حامد كمّاً، والتأثير الذي يمارسه كيفاً على الفلسفة الرشدية[39].

خلافاً لتلك الصورة التراثية التي تجعل الحوار بين حجة الإسلام وفيلسوف قرطبة مواجهة بين فيلسوف ومتكلم، يذهب الأستاذ محمد مساعد إلى أنها كانت مواجهة بين فيلسوفين[40]، وأنّ المجال الفعلي للقاء الرجلين كان هو تاريخ الفلسفة[41]. إننا إذن أمام فهم جديد لمنزلة أبي حامد ضمن بنية وتطور وتشكل فلسفة أبي الوليد، وهو فهم يقر بإسهام غزالي فعلي في تحديد معالم الخطاب الفلسفي الرشدي[42].

لقد كان للحضور الفلسفي الغزالي دور مهم في تشكيل معالم الإشراقة الأولى لفلسفة ابن رشد بما هي انحياز وولاء لأرسطو، وهي السمة التي ستلازم المشروع الفلسفي الرشدي إلى لحظة كماله[43]. إنّ الكشف

---

[38] مساعد محمد، **مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد (حضور ومساهمة)**، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، رقم التسجيل: 442/83، تحت إشراف: الأستاذ: جمال الدين العلوي، السنة الجامعية: 1991-1992، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس، ص 2

[39] نفسه، ص 4

[40] نفسه، ص 3

[41] نفسه، ص 226

[42] نفسه، ص 226

[43] نفسه، ص 146

عن هذا الحضور وطبيعته يتيح في تصور الأستاذ محمد مساعد إعادة النظر في كيفية تشكل الفلسفة الرشدية بوصفها قولاً متميزاً ضمن مسار الفلسفة الإسلامية أولاً، وفي سياق المناخ الشامل للأرسطية والمشائية بوجه عام. وفق هذه الرؤية المتميزة ستتوارى الأطروحات الكلاسيكية المفسرة لكيفية تشكل فلسفة ابن رشد بالصورة المعروفة في تاريخ الفلسفة الإسلامية وتاريخ الفلسفة العام، والتي عادة ما تردّها إمّا إلى مجرد إعجاب محض بأرسطو، أو إلى استجابة لأمر الخليفة، مع هيمنة هذا التبرير الأخير على الأول[44]. بناء على ذلك سيمكننا الغزالي من إعادة دمج ابن رشد في تاريخ الفلسفة من جهة، وفي تربته الإسلامية من جهة أخرى، مع الاحتفاظ له بفرادة مواقفه ومشروعيتها[45].

يصادر الأستاذ محمد مساعد في دراسته للعلاقة بين ابن رشد والغزالي على أمرين اثنين: أولهما حصل حوله شبه إجماع في أوساط دارسي الفلسفة والفكر الإسلاميين مفاده أنّ هناك حضوراً واضحاً ومباشراً للغزالية في الرشدية، وثانيهما وهو من الاجتهادات الخاصة بالأستاذ جمال الدين العلوي، مؤداه أنّ هذا الحضور يمتد من لحظة ميلاد المشروع الرشدي إلى لحظة اكتماله[46].

يسود إجماع شبه تام في أوساط الباحثين حول حضور توجيه إيديولوجي خضعت له فلسفة الشارح الأكبر تحت تأثير حجة الإسلام، وهو الأمر الذي يكشفه الصراع الشهير بين الرجلين لا سيما في التهافتين، كما يسود شبه إجماع على الحضور الأصولي لأبي حامد في فكر قاضي قرطبة خاصة مع إقدام أبي الوليد على اختصار مستصفى الغزالي. لكن ما لم يكن من الممكن الانتصار له، وهذا أحد أبرز معالم جدة رؤية الأستاذ محمد مساعد للإسهام الغزالي في الفلسفة الرشدية، هو القول بالحضور الفلسفي الغزالي في المشروع الرشدي[47].

يرى الأستاذ محمد مساعد أنه لا يجب فهم حضور الغزالي في الرشدية في شقه الإيديولوجي فقط، لأنّ هناك عمقاً فلسفياً للعلاقة بين الرجلين[48]، بل إنّ هذا الحضور يتوزع على عدة مستويات: منها الأصولي، والبسيكو/إيديولوجي، والفلسفي. تحضر هذه المستويات ضمناً أو صراحة في كل لحظة من لحظات المسار الفكري لابن رشد، لكن مع هيمنة واحد منها في كل لحظة، ففي المختصرات يحتل الحضور الأصولي

---

44 وذلك ضداً على القراءات الإيديولوجية التبسيطية والميكانيكية من جهة، وفي مواجهة المواقف الاستنساخية المتهافتة بكل تفرعاتها الاستشراقية ووريثتها العربية، والتي لم تجد في فلسفة الشارح الأكبر سوى شبح أو ظل باهت للمثال كما تجسد في فلسفة المعلم الأول. نفسه، ص 147

45 نفسه، ص 6

46 نفسه، ص 227

47 نفسه، ص 3

48 نفسه، ص 226

الواجهة، بينما في فترة الجوامع/التلاخيص يتصدر الحضور الفلسفي غيره من المستويات، في حين يسود الفاصل الغزالي الحضور البسيكو/ إيديولوجي[49].

نجزم من جانبنا أنّ اكتشاف مخطوط مختصر المستصفى قد أسهم في إماطة اللثام عن حدود وطبيعة الحضور الأصولي للغزالي في فلسفة ابن رشد[50]. بناء عليه سيعد الغزالي أحد المكونات الأساسية للرشدية زمن المختصرات خاصة في الأصول، والشاهد على ذلك أنّ ابن رشد لم يجد في من تقدمه من الأصوليين من أنجز عملاً في مستوى مستصفى حجة الإسلام من إخراج أصول الفقه مخرجاً صناعياً بمثل الدقة المتمثلة في هذا الكتاب بالمقارنة مع سواه من النصوص الأصولية، مع التنبيه على أنّ هذا الحضور ينحصر في حدود الضروري لا الأفضل[51].

يعتقد الأستاذ محمد مساعد أنّ أربعة دوافع وجهت ابن رشد إلى اختصار مستصفى الغزالي بالذات، وهي: أولاً استجابة المستصفى لمشروع المختصرات عند أبي الوليد، ثانياً استجابته لرغبة ابن رشد في التخلص من تشدد وسلطة فقهاء المالكية بالغرب الإسلامي وتمكينه إياه من التحليق في فضاءات المذاهب المختلفة بكامل الحرية والمشروعية[52]، ثالثاً موافقة المستصفى لعزم ابن رشد على الإدلاء بآرائه حول انشغالات وهموم العالم الإسلامي، لا سيما منها العقدية والسياسية. رابعاً انسياقه مع الانبهار العام والولاء الجماعي لحجية الغزالي وإمامته[53].

لقد كان مختصر المستصفى والمختصر في المنطق المنتمي زمنياً للحظة المختصرات أيضاً ليشكّلا كلاً واحداً، وربما كتاباً واحداً بحسب الفهم الغزالي الدامج بين المنطق والأصول. لذلك يبقى من المتاح الاعتقاد أنّ المختصر في المنطق قد تمّ تأليفه بتوجيه ولو غير مباشر وغير معلن من أبي حامد ومستصفاه[54]، إنه في حكم الأستاذ محمد مساعد رد فعل رشدي ضد خلط أبي حامد المنطق بالأصول. يفيد تأليف ابن رشد للمختصر في

---

[49] نفسه، ص 11

[50] نفسه، ص 43

[51] سيشكل المستصفى، في انحيازه الشافعي وفي نزعته التوفيقية، ضالة ابن رشد التي ستمكنه من الانعتاق من سجن الانغلاق المذهبي الضيق، نحو الآفاق الرحبة لمختلف المذاهب الفقهية الأصولية، حيث أنّ غزالية أبي الوليد ستبدو وبما يلزم من الوضوح في إلحاحه المستمر على رفض حجية الإجماع استناداً إلى أبي حامد، ومن ثم ضداً لا على أبي حامد وحده فحسب، ولكن في مواجهة فقهاء المالكية القائلين به. نفسه، ص ص 33-34

[52] نفسه، ص ص 42-43

[53] نفسه، ص 60

[54] نفسه، ص 74

المنطق مع تجاهله للغزالي المنطقي عدم اقتناع أبي الوليد بحجية حجة الإسلام المنطقية خلافاً لما هو عليه الحال في الأصول، إذ بحث لنفسه عن أئمة آخرين أوثق أقوالاً من أبي حامد في المنطق[55].

ينبه الأستاذ محمد مساعد إلى كون ابن رشد يأتي على ذكر حجة الإسلام في المختصرات المنطقية في موضعين: الموضع الأول يستشهد فيه ابن رشد بموقف الغزالي الذي يذهب إلى أنه لم يجمع بعد على ما هو الإجماع، أمّا الموضع الثاني فيصادق فيه أبو الوليد أيضاً على قول أبي حامد الذي يصرح بأنّ طريق الخواص في التصديق هو غير طريق المتكلمين الذي هو طريق جمهوري[56]. سوف يظل الشارح الأكبر وفياً لهذا التمييز بين الخاصة والعامة من حيث طرق التصديق باعتباره من المعالم الكبرى والثوابت الجوهرية الهامة للرشدية فيما بعد، حيث سيلحّ الرجل في الفصل والكشف على اختلاف أمزجة الناس وتباين طرقهم في التصديق[57]. نخلص جزئياً إذن مع الأستاذ محمد مساعد إلى أنّ الحضور الغزالي لدى ابن رشد لحظة المختصرات تميز بكونه حضوراً أصولياً بسيكو/إيديولوجياً دون إغفال ما قد يكتسيه هذا الحضور من معالم فلسفية[58].

خلافاً لذلك جاءت مرحلة الجوامع والتلخيصات أكثر دلالة على الحضور الفلسفي الغزالي لدى أبي الوليد من لحظة المختصرات. إذا كان الحضور الفلسفي زمن المختصرات يتخفى خلف واجهة أصولية وخلفية بسيكو/إيديولوجية لا تقل احتجاباً عنه، فإنه خلال لحظة الجوامع والتلاخيص سيتقلص استدعاء ابن رشد للغزالي الأصولي في بداية المجتهد منتقداً إياه ومشككاً في نقوله عن الشافعي، لنعثر بالفعل، وبما يكفي من الاطمئنان حسب الأستاذ محمد مساعد، على الحضور الفلسفي المكشوف والإيجابي أيضاً رغم ما قد يعترض ذلك من صعوبات وعوائق[59].

لقد كان الغزالي أحد الدوافع الأساسية لانتصار ابن رشد لأرسطو. هذا ما تشهد له جوامع ما بعد الطبيعة الرشدية ليكتسي بذلك الحضور الفلسفي الغزالي عند ابن رشد صبغة كليّة، أي بما هو حضور يمارس

---

[55] نفسه، ص 61

[56] نفسه، ص 62

[57] نفسه، ص 75

[58] نفسه، ص 85

[59] نفسه، ص 89. مثلاً مسألة العلم الإلهي، إذ لا يقول فيها أبو الوليد بمقالة الغزالي الذي يرى أنّ العلم الإلهي هو علم الجزئيات، كما لا يذهب فيها مذهب القائلين إنّ المبدأ الأول لا يعلم ما دونه، وإنما يتجاوز الموقفين معاً ليظهر أنّ الأمور المفارقة "على أي جهة يمكن فيها أن يقال إنها تعقل الأشياء كلها، فإن الأمر في ذلك واحد في جميعها حتى في عقول الأجرام السماوية وعلى أي جهة يقال فيها إنها لا تعقل ما دونها". نفسه، ص 98

مفعوله لا على انحياز ابن رشد إلى هذه المسألة أو تلك أو إلى هذا الحل أو ذاك من طروحات وحلول الغزالي، وإنما على التوجه الفلسفي الرشدي بكامله من خلال الدفع به نحو الأرسطي[60].

تفاعل المشروع الفلسفي الرشدي مع ما كان متداولاً من الثقافة الفلسفية السائدة آنذاك، حيث هيمن كل من الفارابي وابن باجة على قطاع محدود من قطاعات النسق الفلسفي الرشدي، لا على النسق بكامله، فالفارابي بصم على حضور قوي في مجال المنطق، في حين احتل ابن باجة مكانة عالية لدى ابن رشد على صعيد العلم الطبيعي، لا سيما في الفيزياء والسيكولوجيا التقليديتين. إنّ حضورهما كان حضوراً جزئياً وقطائعياً، إذ لا يلبث أبو الوليد مع تطور مساره الفلسفي أن يقطع مع حجية الفارابي المنطقية وحجية ابن باجة الطبيعية[61]، خلافاً للحضور الفلسفي الغزالي الكلي الذي يطال النسق الفلسفي الرشدي بكامله، وليس بعض قضاياه ومسائله فقط، ممّا يجعله يمتد من الجوامع إلى التلاخيص حتى الشروح، ولو بصورة غير معلنة بالنسبة لهاتين المرحلتين الأخيرتين[62].

الحضور السينوي وحده فقط يبقى الحضور الفلسفي الوحيد الأكثر قرباً وشبهاً بالحضور الفلسفي الغزالي في فلسفة ابن رشد، ذلك أنه يجمع في طابعه الأول بين الكليّة والجزئية، كما يؤلف في جزئه الثاني بين الاستمرارية والانفصال[63]. رغم كون الحضور السينوي يقترب من الحضور الغزالي في فلسفة ابن رشد على مستوى الكليّة، إلا أنّ هذه الكليّة ذاتها تتشخص بالنسبة للحضور السينوي بشكل فعلي في كل مجالات النسق الفلسفي الرشدي منذ بداياته الأولى وحتى نهاياته الفعلية أو المفترضة، بعكس كليّة حضور الغزالي التي مع كونها إيجابية فهي لا تتخذ لنفسها تجليات أو تمظهرات جزئية ومكشوفة عند هذا المنعطف أو ذاك وبصدد هذه المسألة أو تلك من منعطفات ومسائل الفلسفة الرشدية، وإن كانت ستحقق بذلك نوعاً من التحقق في التهافت، بخلاف ما عليه الأمر في النصوص الميتافيزيقية والطبيعية الخالصة والمتخصصة[64].

يجمع الموقف الرشدي من الغزالي في المختصرات ثم التلاخيص والشروح بين الصراع حيناً والمهادنة حيناً آخر مع هيمنة طابع الهدنة[65]. خلال هذه المراوحة كان أبو حامد يسير بأبي الوليد نحو تحاشي السينوية ومعانقة الفلسفة الخالصة والحق، والتي لم تكن من منظور ابن رشد سوى الفلسفة الأرسطية. إنّ نقد

60 نفسه، ص 125
61 نفسه، ص 124
62 نفسه، ص 145
63 نفسه، ص 146
64 نفسه، ص ص 147-148
65 نفسه، ص 99

حجة الإسلام للشيخ الرئيس كان من أهم العوامل التي وجهت الشارح الأكبر نحو أرسطو[66]. لكن إذا كان الغزالي قد أسهم في إبعاد ابن رشد عن ابن سينا، فإنه وبالقدر نفسه وبموازاة مع ذلك قد أسهم في الدفع به نحو أرسطو، ممّا سيمنح الرشدية هويتها المعروفة في تاريخ الفلسفة[67].

يرى الأستاذ محمد مساعد أنّ الحضور الغزالي سيظل باستمرار المؤشر الذي يقيس عليه ابن رشد، ومن خلال مجموع انتقاداته لابن سينا والفلسفة الفيضية، مدى وفائه لأرسطو الحق كما يفهمه ويراه، ومدى حياده عنه وانزلاقه من ثم إلى ما عداه من المواقف سواء كانت أفلاطونية أو سينوية[68].

ينعت الأستاذ محمد مساعد الحضور الفلسفي الغزالي في فلسفة ابن رشد بكونه حضوراً ميتا-فلسفياً، خلافاً لحضور الفلسفية الأخرى التي هي فلسفية نسقية جزئية لا ميتا-فلسفية. لبسط هذا المعنى نقول لقد مثل حجة الإسلام مكوناً أساسياً من مكونات الفضاء السوسيو-ثقافي الإسلامي، لذلك سينقاد أبو الوليد في حواره مع أبي حامد إلى التساؤل عن الفلسفة الحق والشريعة الحق، وعن العلاقة أو العلاقات الممكنة بينهما من جهة وكذلك عن العلاقة بين كل منهما وبين علم الكلام من جهة ثانية. إنها إشكالات تبدو وكأنها تقع على هامش العمل الفلسفي أو على الأقل تسير بموازاته، إلا أنها تتنزل منه في الحقيقة منزلة العمق والمرتكز[69].

إضافة إلى الحضورين الأصولي والفلسفي في صياغة المشروع الرشدي، يتحدث الأستاذ محمد مساعد عن حضور بسيكو/إيديولوجي ميز المرحلة اللاحقة للجوامع والتلاخيص، وهي المرحلة التي يصادق على تسميتها بمرحلة الفاصل الغزالي كما انتبه لذلك الأستاذ جمال الدين العلوي سابقاً. ستستحق تلك المرحلة فعلاً هذه التسمية لأنّ الهاجس الغزالي كان هو المنتصر خلالها[70].

---

[66] نفسه، ص 122

[67] نفسه، ص 100

[68] نفسه، ص ص 158-160. في وقفة مطولة ودقيقة حول دلالة هذا الحضور الميتا-فلسفي يرى الأستاذ محمد مساعد أن كل فلسفة لا بد لها من وجه ميتا-فلسفي، وبالتالي فالموضوعات الميتا-فلسفية هي موضوعات ذات طابع إيديولوجي أو أنها تستند إلى خلفية إيديولوجية بالرغم من واجهتها الفلسفية المعلنة، حيث تأتي على شكل خلاصات ونتائج ضرورية أو محتملة لفحص مختلف قضايا وإشكالات تاريخ الفلسفة الكلاسيكي. إنها موضوعات تثير علاقة الفلسفة بغيرها من المجالات المعرفية أو بوجه عام بغيرها من أنماط التفكير ورؤى العالم المتواجدة معها في حقبة تاريخية معطاة.

[69] نفسه، ص 216

[70] نفسه، ص 159

يتمثل هذا الحضور البسيكو/إيديولوجي، من وجهة نظر الأستاذ محمد مساعد، في تهيب فيلسوف قرطبة، أو على الأقل تحوطه وحذره، من سلطة أبي حامد ومكانته لدى العامة والخاصة وذي السلطان على السواء، وربما انبهاره هو أيضاً بإشعاع حجة الإسلام[71].

يبقى من الضروري أن نشير إلى كون هذا النوع من الحضور سيتيح لأبي الوليد إمكانية إنجاز مهام متعددة إلى جانب المهمة الكبرى والتي هي الصراع مع حجة الإسلام. من هذه المهام نذكر: تصفية حسابه مع وعيه الفلسفي السابق، ومواجهة الأشعرية، وتحجيم تهجم الفقهاء على الفلسفة والفلاسفة، والكشف عن توفيقيتهم المفتعلة وغير المتوافقة، وعزل العامة عن الاطلاع عن الحكمة...إلى غير ذلك من المقاصد والغايات التي هي مجرد تجليات ومفعولات للهاجس الغزالي[72].

3. خلاصات

ننبّه من جانبنا على أنّ هاتين القراءتين اللتين توقفنا عندهما تقاطعتا في كونهما قد حركهما هاجس رشدي بالأساس، حيث اجتهد الأستاذ جمال الدين العلوي في رصد الوعي الرشدي الجديد بالظاهرة الغزالية عبر منهج مقتضاه قراءة ما أنتجه ابن رشد دون الاحتفال بقراءة المتن الغزالي أو غيره من المتون[73]، في حين اختار عمل الأستاذ محمد مساعد كغاية لنفسه للوقوف عند السمات الفلسفية للحضور الغزالي لدى ابن رشد، وذلك في سياق البحث حول كيفية تشكل الفلسفة الرشدية عبر منهج مقتضاه فحص الأسس التي تقوم عليها، والمعالم التي تكتسيها، والاتجاه العام الذي يستميلها من خلال تحديد مختلف ومجموع العناصر المشكلة لها ومساءلة هذه العناصر عن أهمية مساهمة كل منها في بناء وتركيب الرشدية ككل[74].

كما تشترك هاتان القراءتان في كونهما تسلمان بوجود حضور فعلي لحجة الإسلام في الفكر والفلسفة الرشديتين، حيث يرى الأستاذ جمال الدين العلوي أنّ هذا الحضور يمتد منذ لحظة بداية

[71] نفسه، ص 216

[72] العلوي، جمال الدين، "الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد"، م. م. ص ص 16-17

[73] مساعد، محمد، **مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد (حضور ومساهمة)**، م. م. ص 2

[74] العلوي، جمال الدين، "الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد"، م. م. ص ص 39-40

المشروع الرشدي إلى لحظة اكتماله[75]، ليوافقه الرأي حول ذلك الأستاذ محمد مساعد معتبراً أنّ أبا حامد قد نشر ظله على كل لحظات تطور مشروع أبي الوليد[76].

لكنّ هذه القواسم المشتركة بين القراءتين لم تكن لتغيّب عن أنظارنا معالم تميز وتفرد كل قراءة على حدة. لقد اختلفت القراءتان في تقويم الحضور الغزالي في مختصر المنطق لابن رشد، حيث رأى الأستاذ جمال الدين العلوي في إحالة أبي الوليد إلى الغزالي اعترافاً صريحاً منه بكونه إماماً من أئمة النظر وحجة في الأصوليات، ممّا يدل على أنّ أعمال حجة الإسلام كانت من بين مصادر الفكر الرشدي في بداياته[77]. في حين اعتبر الأستاذ محمد مساعد أنّ وضع ابن رشد للمختصر في المنطق ليس سوى رد فعل ضد مؤلفات حجة الإسلام المنطقية وتجاوز لها، منبهاً على تجاهل أبي الوليد لأبي حامد المنطقي في هذا المصنف، ممّا يعني عدم اقتناع فيلسوف قرطبة بحجية الغزالي المنطقية عكس ما عليه الأمر في علم الأصول[78]. من جهة أخرى ينبهنا الأستاذ جمال الدين العلوي على وجود دور ما لابن طفيل في توجيه ابن رشد لتأليف ثلاثيته المشهورة، بل إنّ نقد أبي الوليد الشديد لأبي حامد هو في حكمه نقد لابن طفيل أيضاً[79]، وهو حكم لم يتفاعل معه الأستاذ محمد مساعد سواء كان ذلك تبنياً أو تفنيداً.

بيد أنّ أهم نقاط تفرد هاتين القراءتين عن بعضهما بعضاً نجدها عند تحديدهما لطبيعة الحضور الغزالي في الفلسفة الرشدية. من جهته، يحصر الأستاذ جمال الدين العلوي إسهام أبي حامد في تشكل الرشدية على صعيد القصد الإيديولوجي مستبعداً كل أضرب الاستلهام المعرفي، وهذا ما يبرر في اعتقاده اختفاء اسم الغزالي في الكتابات الفلسفية الرشدية الخالصة وحضور الآخرين، وبالمقابل حضور الغزالي الكثيف في الكتابات الرشدية التي طغى فيها القصد الإيديولوجي على المادة المعرفية[80]. خلافاً لذلك يجعل الأستاذ محمد مساعد الحضور الغزالي في الفلسفة الرشدية حضوراً متعدد المستويات، فهو حضور أصولي، وبسيكو/ إيديولوجي، وفلسفي. إنّ هذه المستويات الثلاثة حاضرة ضمناً أو صراحة في كل لحظة من لحظات هذا الحضور، لكن مع هيمنة واحد منها

[75] مساعد، محمد، **مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد (حضور ومساهمة)**، م. م. ص 89

[76] العلوي جمال الدين، "الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد"، م. م. ص 31

[77] مساعد محمد، **مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد (حضور ومساهمة)**، م. م. ص 74

[78] العلوي جمال الدين، "الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد"، م. م. ص 37

[79] نفسه، ص 49

[80] مساعد، محمد، **مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد (حضور ومساهمة)**، م. م. ص 6

في كل لحظة، ففي المختصرات يطغى الحضور الأصولي، في حين يطفو على السطح الحضور الفلسفي خلال فترة الجوامع/التلاخيص، ليسود الحضور البسيكو/ إيديولوجي في لحظة الفاصل الغزالي[81].

[81] من هذه الكتب نذكر كتاب "الكشف عن مناهج الأدلّة في عقائد الملّة"، وكتاب "فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الاتّصال"، وكتاب "بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، إضافة إلى كتابه الشهير الذي ردّ فيه على ابن سينا "تهافت التهافت".

مسرد المراجع:

- ابن طفيل، حي بن يقظان، تحقيق عبد الحليم محمود، دار الكتاب اللبناني/مكتبة المدرسة، بيروت، 1987م.
- العلوي جمال الدين، "الغزالي والخطاب الفلسفي في الغرب الإسلامي: الغزالي وتشكل الخطاب الفلسفي لابن رشد"، مجلة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بفاس، العدد 8، 1406هـ/1986م.
- العلوي جمال الدين، رسائل فلسفية لابن باجة، دار النشر المغربية، البيضاء، المغرب، دار الثقافة، بيروت، لبنان، 1983م.
- مساعد محمد، مكانة الغزالي في فلسفة ابن رشد (حضور ومساهمة)، رسالة لنيل دبلوم الدراسات العليا في الفلسفة، رقم التسجيل: 442/83، تحت إشراف: الأستاذ: جمال الدين العلوي، السنة الجامعية: 1991-1992، كلية الآداب والعلوم الإنسانية، جامعة سيدي محمد بن عبد الله، فاس.

MominounWithoutBorders

@ Mominoun_sm

Mominoun

الرباط – المملكة المغربية

ص.ب : 10569

هـاتـف: 00212537779954

فاكس: 00212537778827

info@mominoun.com

www.mominoun.com