الخطاب القرآني ونمذجة علوم الفهم

من خلال "إحياء علوم الدين" للغزالي

د. المهدي لعرج

أستاذ التعليم العالي بالمركز الجهوي

لمهن التربية والتكوين فاس مكناس-المغرب

يندرج هذا البحث ضمن أعمال المؤتمر الدولي الأول

"نحو بناء منهاج جامع لعلوم الوحي وعلوم الإنسان، الحلقة الأولى: الأسس الإبستيمولوجية"

والذي نضم يومي 15 - 14جمادى الأولى 1444هـ /الموافق لـ 10 - 09دجنبر 2022م

برحاب كلية الآداب والعلوم الإنسانية وجدة -المغرب

أكاديمية الدراسات الفكرية والتربوية

Academy of Intellectual and
Educational Studies

الآراء الواردة في البحث
هي للكاتب، ولاتعبر
بالضرورة عن الموقع
أو الأكاديمية

تمهيد

كانت للخطاب القرآني أهمية كبيرة في تنظير علوم الفهم، بما في ذلك علوم فهم الخطاب القرآني نفسه. إن مجموع العلوم التي تم تصنيفها في الثقافة العربية الإسلامية منذ بداية عصر التدوين هي علوم مساعدة على فهم القرآن الذي شكل نصاً مؤسساً لوجود الإنسان المسلم، في ضوئه ينظم شئون حياته ويبني علاقاته ومن خلاله يطمئن إلى مصيره. وهكذا، فعلوم: المكي والمدني، وأسباب النزول، والتفسير، والسيرة، والتاريخ، والنحو، والبلاغة، وعلم الكلام، والفقه، والفلك والحساب، وغيرها تطورت أكثر ما تطورت، من أجل خدمة هذا النص المؤسس، من خلال تقريب فهمه وتأويل ما يحتاج منه إلى تأويل بسبب طبيعة نظمه أو جراء الخلاف الذي احتدم حوله لأغراض ومقاصد مختلفة. غير أننا نلاحظ أنه بقدر ما كانت علوم الفهم تتنوع وتتطور بقدر ما كان الخلاف يتسع ويزداد حدة، بالاستناد -في كل مرة- إلى هذا النص. يعد ذلك مؤشراً على حيوية الخطاب القرآني وشموليته، وعلى نسبية أي فهم. فلم يكن المشكل عند مختلف المنظرين كامناً في الخطاب من حيث هو وحيٌ منزل، وإنما في طبيعة فهمه، وفي مدى الاستعداد للعمل بمقتضيات فهمه. هنا وقع التوتر والتناقض أحياناً بين علوم الشرع التي تم تأصيلها أو التي يمكن تأصيلها وبين تدابير الحياة في سياسة الدول المتعاقبة.

كان ينبغي أن يكون العلماء الذين يشتغلون على تأصيل علوم الفهم، في شبه عزلة إن هم أرادوا أن يحافظوا على نزاهتهم وانسجام نظرياتهم، وإلا فإنهم مضطرون إلى تكييف منطوق الشرع مع أهواء الحكام أو مطامعهم وطموحاتهم. كان الخطاب هو الذي يبدو أنه يسوغ مختلف مظاهر التنظير، غير أنه من الواضح أن الظروف الاجتماعية والسياسية وما نتج من هوّة بين الدين كما تجلى في بيئة الوحي والنموذج الراشد، والتدين الذي اتسع لممارسات شتى، كل ذلك أدى إلى فتح باب الفهم والتأويل على مصراعيه. وإذا كان بإمكان المتأمل في هذا السياق أن يقف على نوع من الفهم المنسجم والتأويل الأمثل، فبإمكانه أن يشير أيضاً إلى مظاهر شتى من التلقي قامت على أساس سوء الفهم والتأويل المفرط. إن التنافر في تصورنا لا يقوم بالأساس بين علوم القرآن وعلوم الإنسان، ذلك أن العلوم كيف ما كان نوعها منقادة إلى التكامل والتساند، وهو ما تمت البرهنة عليه مراراً، وكما يمكن إبراز ذلك لدى أبي حامد الغزالي من خلال كتابه "إحياء علوم الدين" مثلاً. إن علوم فهم الخطاب القرآني لم تقصر في التوجيه المنهجي من أجل الاضطلاع بمختلف أعباء الحياة الاقتصادية والسياسية والاجتماعية والدينية على مدى تاريخ المسلمين. كل ما في الأمر أن الخلاف الكبير حول الإمامة ألقى على الدوام بظلاله في هذا المجال، مما جعل المشتغلين بالتنظير يتحركون ضمن دائرة المباح أو الممكن، وهو ما يترك أيضاً مناطق شاسعة لإعمال مزيد من الفهم من أجل تأويل المضمر الذي كانت تبعث عليه مختلف إكراهات الحياة وضروراتها.

1- الخطاب القرآني وتشكل علوم الفهم

ننطلق في فهم الخطاب القرآني من مبدأ أنه وحي منزل، من غير أن يمنع ذلك تفاعل هذا الوحي مع واقعه من أجل إعادة تشكيله لضمان الأخذ بيد الإنسان لسعادته في الحياة وبعد الممات. وقد بدا هذا التفاعل أولاً في استعمال اللسان العربي المبين. صحيح أن الجدل مع الواقع والحوار مع النص شيء مهم، لكن الخطاب القرآني أولاً وآخراً هو خطاب الله تعالى لنبيه الكريم الذي يبلغه لكافة الناس، وكل ما بني على غير ذلك يؤول إلى ارتكاب سوء فهم فادح، ولا يمكن ادعاء أن العلم يعين عليه[1]. وقد كان الخطاب القرآني عاملاً حاسماً في التشجيع على إعمال العقل وتجديد الفهم، وذلك من خلال التنبيه على الأهمية القصوى لاستعمال الحكمة، قال تعالى : ﴿يوتِ اِلْحِكْمَةَ مَنْ يَّشَاء وَمَنْ يّوتَ اَلْحِكْمَةَ فَقَد اوتِيَ خَيْراً كَثِيراً وَمَا يَذَّكَّر إِلَّا أوْلواْ الاَلْبَبِ﴾[2]. ومعنى الحكمة: الفهم في القرآن أو مطلق الفهم، وذلك ما ذهب إليه قتادة وشريك[3]. وفي اللسان: "والفطنة كالفهم"[4]. ومن الشيق أن نشير هنا إلى الأهمية التي أعطيت للعلم، في سياق قوله تعالى : ﴿فَآعْلَمْ أَنَّه لَا إِلَٰهَ إِلَّا آللَّه﴾[5]، حيث يعتبر الفهم مظهراً من مظاهر العلم، في هاته الفترة المبكرة من تحول المجتمع من الشفاهية إلى الكتابية، فقد نقل البخاري عمن حدثه: (قلت لعلي: هل عندكم كتابٌ؟ قال: لا، إلا كتاب الله، أو فهمٌ أعْطيَه رجلٌ مسلمٌ، أو ما في هذه الصحيفة...)[6]. ومعنى هذا أن الفهم يرد باعتباره مصدراً للمعرفة، بحيث بإمكانه أن يؤمن منع اللبس، في الحفاظ على حقيقة الوحي. أي أن حجة الفهم كانت تضاهي حجة الكتابة في أمن اللبس، من الوقوع في الزيغ أو السهو أو الخطأ وسوء الفهم. ومعنى هذا، أن انفتاح الخطاب على الفهم يروم تشجيع الإنسان على إعمال التأمل والتبصر

---

1. انظر من أجل مزيد من التأمل، نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ومنشورات مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط1، 2014، ص: 9، وما بعدها.
2. سورة البقرة، الآية: 269.
3. أبو حيان الأندلسي الغرناطي، تفسير البحر المحيط، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، (د.ت):516/2.
4. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1992، مادة: "فطن"، 323/13.
5. سورة محمد، الآية 19. وعقد ابن حجر، في فتح الباري باباً تحت عنوان: "باب العلم قبل القول والعمل"، استعرض فيه الحديث عن هذه الآية، ينقل فيه عن ابن المنير قوله: "أراد به أن العلم شرط في صحة القول والعمل، فلا يعتبران إلا به"، ومعنى هذا، كما قال ابن حجر: "وينتزع منها دليل ما يقوله المتكلمون من وجوب المعرفة" انظر ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار طيبة، الرياض، ط1، 2005، ج1، ص: 283.
6. فتح الباري: 1/ 357.

والمقارنة من أجل اختيار أقوم السبل لجلب المنافع وأمثل الطرق لدفع المضار. وقد انطلق الرسول ﷺ من حاجة الخطاب القرآني -الذي يشكل جوهر الدين-، إلى التأمل والتدبر، ولذلك حض عليه بقوله: "من يرِد الله به خيراً يفقِّهْه في الدين"[1]. وحدد ابن حجر معنى التفقه في هذا السياق بتحقق الفهم[2]. ومن الواضح أن الأوامر الشرعية ليست كلها بمرتبة واحدة، وإنما هي متفاوتة في القوة، فمنها الأوامر الواجبة، ومنها المندوبة والمستحبة، ومنها المباحة، ومنها غير ذلك، وكذا كان النبي صلى الله عليه وسلم يفهم الأوامر الإلهية، ويبينها للصحابة[3]. وعلى العموم، فقد كان الخطاب القرآني باعثاً أساسياً على تصنيف وتأصيل مختلف علوم الفهم النافعة للإنسان.

وكان في مقدمة هذه العلوم النافعة "علم أسباب النزول". قال السيوطي متحدثاً عن فوائد هذا العلم في تحقيق الفهم ومستشهداً بآراء من يعضد موقفه: "ومن فوائده الوقوف على المعنى أو إزالة الإشكال. قال الواحدي: لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها، وبيان سبب نزولها، وقال ابن دقيق العيد: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن، وقال ابن تيمية: معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية"[4]. وشكل التمييز في الوحي بين المدني والمكي معرفة ضرورية للفهم[5]، أي لتكوين معرفة معرفة منهجية أساسية كانت تهدف إلى التحري واستقصاء البحث عن المعاني الصحيحة للنص الديني، والكشف عن حقيقة الأوامر والنواهي الشرعية التي كان الالتزام بها مؤشراً على إحكام الربط بين العلم والعمل. كما كانت لعلم النحو آنذاك نفس الأهمية تقريباً التي أعطيت للسانيات المعاصرة في بلورة مفاهيم الشرح والتأويل، في مختلف المجالات[6]، حتى عد الإعراب أفضل علم صرفت إليه الهمم، وتعبت

---

1. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري، ج1، ص: 289.
2. نفسه: 290، يقول: "قوله (يفقهه) أي يفهمه كما تقدم ... يقال: فَقِهَ: بالضم إذا صار الفقه له سجية، وفَقَهَ بالفتح إذا سبق غيره إلى الفهم، وفَقِهَ بالكسر إذا فهم"، وعقد ابن حجر باباً خاصاً في شرحه سماه (باب الفهم في العلم)، الباب 14 من "كتاب العلم"، ح72.
3. صفوان الداودي، أصول الفقه قبل عصر التدوين، دار الأندلس الخضراء، جدة، 2003، ص: 189.
4. جلال الدين السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، تحقيق الشيخ حسن تميم، دار إحياء العلوم، بيروت، ط7، 1990، ص: 13.
5. انظر جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، 2008، ص: 31، وما بعدها.
6. انظر الزبيدي، طبقات النحويين واللغويين، ص: 21، حيث تتم الإشارة إلى اهتمام أبي الأسود الدؤلي باستنباط قواعد الاستعمال اللغوي السليم درءاً لفشو اللحن في القرآن الكريم. وانظر الكتاب لسيبويه، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1، ط3، 1988، ص: 5، وما بعدها، حيث تتم الإشارة إلى الصلة الوثيقة بين النحو وبين

فيه الخواطر، كما يقول القيسي: "إذ بمعرفة حقائق الإعراب تعرف أكثر المعاني وينجلي الإشكال فتظهر الفوائد ويفهم الخطاب"[1]. ويكتسي الأمر أهمية قصوى عندما يتعلق بالخطاب القرآني المؤطر لحياة الإنسان المسلم في تحصيل المصالح الدينية والدنيوية[2].

كان من الطبيعي إذن أن يدور التنظير، بما في ذلك تنظير علوم القرآن في فلك ما يمكن أن نطلق عليه علوم الفهم الجزئي مثل النحو، والتفسير، والسيرة، والبلاغة وعلم الكلام والفلسفة، وغيرها. ثم تشعبت هذه العلوم وتداخلت مع غيرها، وأثرت وتأثرت، واستعملت بشكل متكامل متآخذ. أي أن تطور علوم الفهم في كنف النص القرآني أفضى إلى إنتاج أشكال مختلفة من الفهم النسقي، كما أدى إلى تشجيع الاجتهاد في إعادة تصنيف العلوم ونمذجتها خدمة لمقاصد الحفاظ على ضرورات الشرع في ظل مستجدات الواقع وتحولاته الطارئة.

2- الخلاف وإشكالية إنهاك العلم

العلم قابل للإنهاك في كل زمان ومكان، بل ومعرض لذلك باستمرار، لأن العلم يطوره العلماء، وهؤلاء لا يتركون لشأنهم بالضرورة، إذ نجدهم في كثير من الأحيان يقبلون على تولي المناصب الرسمية في الدول التي تحتضنهم، أو يجبرون على الولاء لها بطرق مختلفة، بما في ذلك إخضاعهم بأنواع التضييق والقمع. لا يفترض في العلم أن يرتبط بخدمة مصالح أيديولوجية طارئة، ولا بالتنظير للتعصب المذهبي، أو لإعادة إنتاج التفرقة والتمييز بين الناس على أساس أعراقهم وألوانهم وانتماءاتهم الاجتماعية، ولكن هذا ما يحدث في كثير من الأحيان. ولذلك يتجدد الصراع، وتتعمق الأزمات، ويضيق الإنسان ذرعاً بحياته، فيجد العلم نفسه في كل مرة عالقاً في حل إشكاليات متجددة وتحديات أكثر تعقيداً. ومعنى هذا، أن العلم لا يعاني من شح المفاهيم وبطء تشكل النظريات التي تقترح الحلول الملائمة لتطور الحياة الإنسانية بسبب طبيعة ومنطق البحث العلمي المعقد فحسب، بل يقع أيضاً تحت الضغوط الهائلة التي تفرض عليه من خارجه. وهذا ما يمكن أن يلاحظه المتأمل على هواجس وانشغالات العديد من العلماء في الحضارة العربية الإسلامية، منذ بداية عصر التدوين، فقد أدى تمذهبهم المبكر، أو انحيازهم المباشر إلى خدمة الملوك

الإفتاء في الفقه والتفقه في الحديث وتعلم النظر والتفتيش، وانظر ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، 2006، ص: 76، حيث تتم الإشارة إلى التأثير الذي يحدثه تغير بنية القول في تحول المعنى.

1. أبو محمد بن أبي طالب القيسي، مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم صالح الضامن، بغداد، 1975، ج1، ص:63.
2. ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، تحقيق عبد اللطيف محمد الخطيب، الكويت، 2000، ج1، ص: 53-54.

والأمراء والوزراء إلى تشبع الكثير من الكتب والمصنفات بالتناقض والفوضى، وهو ما أنتج في المقابل مظاهر شتى من التذمر الباعثة على إعادة تصنيف العلوم ونمذجتها وتنظير مقاصدها، على شاكلة ما حاول الغزالي التعبير عنه في كتابه "إحياء علوم الدين"، كما سنرى.

إن الاختلاف الذي كانت بذرته القابلة للنمو موجودة في الواقع، ازدادت حدته أحياناً من خلال التأويل المغرض للنص القرآني، كما سيحدث مع فرق الخوارج والشيعة. أي أن هذا الانفتاح سرعان ما سينزلق إلى اختلاف فادح، يتحدث عنه أبو الحسن الأشعري بقوله: "اختلف الناس بعد نبيهم-ﷺ- في أشياء كثيرة ضلل بعضهم بعضاً، وبرئ بعضهم من بعض، فصاروا فرقاً متباينين، وأحزاباً متشتتين، إلا أن الإسلام يجمعهم ويشتمل عليهم، وأول ما حدث من الاختلاف بين المسلمين –بعد نبيهم ﷺ- اختلافهم في الإمامة"[1]. لقد تم احتواء هذا الاختلاف بفضل حكمة الرسول ﷺ، وتبصر النخبة التي كانت تجتمع حوله، على امتداد رحلة تثبيت الدعوة، فتمرست لذلك بتخطيط الإجراءات العملية التي كانت ترتبط بالانتقال من مرحلة العلم بالوحي إلى مستويات العمل به بحسب ما يقتضيه الواقع، مع ما ارتبط بذلك من تدبير الأزمات الناجمة عن إشكاليات التردد والنفاق وتوسع الفتوح. لكن الاختلاف سينهك مجتمع الصحابة نفسه بعد ذلك، ولاسيما مع نهاية حكم عثمان بن عفان ﷺ وبداية حكم علي بن أبي طالب كرم الله وجهه. فقد شهدت تلك الفترة، كما هو معروف فتنة كبرى، كان من نتائجها المباشرة توسع الخلاف وظهور المزيد من الفرق. وقد حاول الشهرستاني أن يستقصي الحديث عن ذلك، فوجد أن أقسام الفرق الإسلامية تتبين بحسب قواعد الخلاف، بحيث انحصرت كبارها عنده في أربع، هي "القدرية والصفاتية والخوارج والشيعة، ثم يتركب بعضها مع بعض، ويتشعب عن كل فرقة أصناف، فتصل إلى ثلاث وسبعين فرقة"[2]. وقامت كل فرقة بالفعل تنافح عن رؤيتها وتحتج لمبادئها التي قامت عليها، وهكذا نما وترعرع علم الكلام وازدهر الجدل والفلسفة والتصوف. وقد أصبح لهذه التحولات الثقافية صدى واسع في الممارسات الاجتماعية والسياسية، ذلك أن السلطة الحاكمة سرعان ما سعت إلى تبني هذا المذهب أو ذاك، حتى وصل الأمر إلى تدخل الدولة بصورة مباشرة في المنازعات المذهبية الفقهية والكلامية، كما يشير محمد عابد

---

1. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا،1990، ص: 34، 39. واستعمل الشهرستاني في وصف ذلك مفهوم "الخلاف"، في قوله: "وأعظم خلاف بين الأمة خلاف الإمامة"، انظر الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968، ص: 22.

2. الملل والنحل: 1/ 13. والقدرية والصفاتية كناية عن المعتزلة والأشعرية، انظر ص: 43، وما بعدها، وكذا ص: 92، وما بعدها.

الجابري[1]. بل إن السلطات أصبحت تتدخل بشكل مباشر أيضاً في النزعات الفلسفية والتوجهات السلوكية حفاظاً على مصالحها الخاصة، أو بتأليب من بعض العلماء ضد البعض الآخر، فتعددت المحن، بالسجن والنفي والقتل وإحراق الكتب. ومع كل ذلك، لم يكن الخلاف يزداد إلا احتداماً.

نفترض أن الخطاب القرآني كان باستمرار مرجعية أساسية لتنظير علوم الفهم، مع ما يرتبط بذلك من إعادة تنظيمها وتصنيفها انطلاقاً من مستجدات الحياة وإكراهات الواقع. إن العلوم نفسها تتعرض - بسبب انحراف الفهم أو لمجرد تشعب الخلاف- إلى الإنهاك الشديد، قبل أن تتجدد مرة أخرى، في ضوء مفاهيم جديدة، أو من خلال رؤية متفردة في التصنيف والنمذجة. ومعنى ذلك، أن دينامية تنظير علوم الفهم التي ظلت تستلهم الخطاب القرآني كانت تنطلق من صون ضرورات الإنسان ومقاصده المتجددة، والتفاعل بعمق مع متطلبات الحياة الإنسانية. ولذلك، فإن الحالة التي سنقف عندها في هذا المقال تقدم نموذجاً منسجماً للتعاون الوثيق بين ما يندرج في نطاق علوم الشرع وبين ما يعد من جملة علوم الإنسان، أي لنوع من التكامل بين العلم والعمل بالمعنى الواسع لهذين المفهومين الأساسيين، في تأطير حياة الفرد والجماعة.

3- نموذج "إحياء علوم الدين" لأبي حامد الغزالي

يستبطن مفهوم "الإحياء" إحساساً عميقاً باختلال نسق العلم واضمحلال أثره في الممارسة السياسية المؤطرة للحياة الاجتماعية والثقافية، إبان نهاية القرن الخامس للهجرة، لاسيما في المجال الذي يحف بصناعته، وهو مجال الدولة العباسية الواسع، وكان قد بدأ يتفكك باستقلال دول ومماليك شتى. أي أن ضرورة الواقع الذي يحتاج إلى النهوض من كبوة الفوضى والتمزق، هي التي فرضت اعتبار إعادة النظر في علوم الدين وتجديد تصنيفها في إطار نمذجة جديدة، نوعاً من الإحياء، وكما لو كانت هذه العلوم قد ماتت ودرست. وليس مهماً أن ننكب على تشخيص واقع العلوم في زمن أبي حامد وما إذا كانت تحتاج بالفعل إلى إعادة إحياء، ما يهم بالفعل هو أن هذا الإحساس نتجت عنه نمذجة سرعان ما صارت علامة فارقة في تاريخ تصنيف العلوم في الثقافة العربية الإسلامية. وارتباطاً بالحديث عن خصائص هذا النموذج باعتباره قائماً على أساس إعمال الفهم الصوفي المتبصر في تدبر الخطاب القرآني من أجل حل إشكالية التوفيق بين العلم والعمل، نشير إلى ما يأتي:

---

3. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998، (من مقدمة محمد عابد الجابري التحليلية للكتاب)، ص: 28.

3-1- حدود الفهم الصوفي المتبصر: ما نقصده بالفهم الصوفي المتبصر، في هذا السياق هو قيام نموذج الغزالي في كتابه "الإحياء" على نوع من التفاعل بين مكونات ثقافية متعددة، في إطار وحدة التصور وانسجامه، أي في قيامه على أساس نوع من التكامل بين الحل الصوفي لإشكالية الوجود بكل إكراهاته الاجتماعية والسياسية والاقتصادية، وبين الإطار الفكري والثقافي الذي يتم من خلاله هذا الفهم[1]، حيث يتكون هذا الإطار من الفقه وأصوله ومن علوم القرآن والحديث والسيرة والتاريخ والفلسفة والمنطق والحجاج الكلامي، وهو ما لا يتعارض مع اعتبار منزع الغزالي الصوفي نوعاً من الفلسفة الروحية[2]. ومعنى هذا، أن الغزالي سعى إلى تطويع مختلف العلوم والمعارف التي رأى أنها ضرورية لإقناع قارئ كتابه بوجاهة هذا الحل، الذي كان يعرف مسبقاً شدة حساسيته. كان من شأن تصنيف كتاب في التصوف يفهم منه التحريض المباشر للمريدين من أجل إحداث تغيير ما، أن يصنف ضمن دائرة الثوار المتمردين، بكل ما يمكن أن يجره عليه ذلك من إحن ومحن، وما كان الغزالي ليجهل مصير الحلاج مثلاً. لم يكن أبو حامد يريد أن يفقد صلته بإمكانية الإصلاح، ولكن من غير أن يؤلب عليه الوضوح المفرط لمشروعه قطاعاتٍ واسعةً من الرأي العام. سلك هو إذن طريقاً آخر: أن يظل ضمن نطاق العالم الفقيه الأصولي المثقف، بحيث لا يعوزه التماس الحجة والدليل من القرآن والسنة والفلسفة والمنطق والتمرس بالحياة الواقعية في تأكيد الحاجة الماسة إلى ضرورة أخذ الحياة الأخروية بعين الاعتبار وجعلها غاية اليقين والهدف الأسمى للإنسان، أي أن يقترح أفقاً مختلفاً لمنهج صوفي يستوعب الفقه من غير أن يتناقض مع الإزراء بالفقهاء، ويستفيد من الفلسفة بالموازاة مع هجومه على الفلاسفة، ويعتمد آليات الجدل والحجاج مع التنفير من المتكلمين وبيان عوارهم. كان ذلك بالنسبة إليه ضرورياً لاستكمال حلقات منهج ينبغي أن يبتدئ بسلامة الاعتقاد وينتهي بحسن المعاد، من غير عزلة عن الواقع أو انطواء عن حل معضلاته ومواجهة إكراهاته.

3-2- استحضار سياق الخلاف: ويظهر ذلك بجلاء في خطبة الكتاب، إذ نجده منفعلاً غاية الانفعال منشغلاً بالرد على صوت الخصوم المنكرين عليه آراءه ومنهجه في الفهم، ومن جملة ذلك قوله: "وأنتدب لقطع تعجبك رابعاً أيها العاذل المتغالي في العذل من بين زمرة الجاحدين، المسرف في التقريع

---

1. ولعل هذا المنهج القائم على أساس ترابط المعارف وتكامل العلوم قد تعرض لسوء فهم فادح، من قبل بعض القراءات التي كانت تنظر لهذه المكونات في انفصالها عن بعضها، كما يوحي بذلك قول ابن طفيل مثلاً: "وأما كتب الشيخ أبي حامد الغزالي فهو بحسب مخاطبته للجمهور، يربط في موضع، ويحل في آخر، ويكفر بأشياء ثم ينتحلها"، انظر ابن طفيل الأندلسي، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة الترقي، دمشق، ط2، 1939، ص: 69.

2. انظر سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1980، ص: 64.

والإنكار من بين طبقات المنكرين الغافلين، فلقد حل عن لساني عقدة الصمت وطوقني عهدة الكلام وقلادة النطق: ما أنت مثابر عليه من العمى عن جلية الحق، مع اللجاج في نصرة الباطل وتحسين الجهل، والتشغيب على من آثر النزوع قليلاً عن مراسم الخلق ومال ميلاً يسيراً عن ملازمة الرسم إلى العمل بمقتضى العلم طمعاً في نيل ما تعبده الله عز وجل به من تزكية النفس وإصلاح القلب"[1]. كان "الإحياء" ثمرة فترة صمت طويلة حاول الغزالي أن ينقطع خلالها عن مشاغل الحياة اليومية، بالتدبر والتأمل من أجل فهم أمثل لطبيعة هذه الحياة، ومآل الإنسان فيما بعدها. وهو هنا يشير إلى ذلك بوضوح، فقد كان ثمة ما يدعو إلى الإصلاح، وهو القلب، علماً أن هذا النوع من الإصلاح لا يقطع الصلة بآلية العمل بمقتضى العلم، بل إن أشقى الأشقياء هو العالم الذي لا يعمل بعلمه، كما يقول الغزالي نفسه، في كتاب آخر[2]. وقد كان من السهل آنذاك التشغيب على من ينتحي طريق التصوف، حتى ولو كان ذلك بالنسبة لمن "آثر النزوع قليلاً عن مراسم الخلق ومال ميلاً يسيراً عن ملازمة الرسم"، كما يقول. وذلك، لأن شبهة المروق من الدين كانت قد وصمت المتصوفة منذ زمان الحلاج خاصة، وأصبح ذلك سبباً مباشراً لإغراء الحكام بامتحانهم والتضييق عليهم، ونال الغزالي أيضاً مقاساة لأنواع من القصد والمناوأة من الخصوم، والسعي فيه إلى الملوك[3]. إلا أنه على الرغم من كل ذلك، فإن المسار التاريخي لتطور المعارف والعلوم يجعل الاختلاف بين العلماء أمراً طبيعياً، إذ ما زال العلماء يختلفون، ويتكلم العالم في العالم باجتهاده، وكل منهم معذور مأجور، كما يقول الذهبي، في نفس هذا السياق[4]. وذلك، لأن من شأن إرساء أي نموذج جديد في الفهم أن يمس دعائم الحياة الاجتماعية والسياسية والدينية للأمة، بل أن يقوضها من أساسها، كما حدث في كثير من الأحيان.

3-3- العزوف عن علوم الفهم الجزئي غير النافعة: التي ترتبط بإكراهات الحياة ومتغيرات الواقع، وكانت تجد تمظهرها الأساسي في مناظرات المتكلمين وخلافات الفقهاء وما يتجادلون فيه من فروع دون

---

1. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، ط1، 2011، ص:7-8.
2. أبو حامد الغزالي، فاتحة العلوم، المطبعة الحسينية المصرية، تحقيق أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه، القاهرة، 1322هـ، ص: 7.
1. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996، ج19، ص: 325.
2. المرجع نفسه: 327، وانظر أيضاً ص: 342، حيث يقول: " وما زال الأئمة يخالف بعضهم بعضاً، ويرد هذا على هذا".

طائل[1]. فقد حاول الغزالي أن يحدث قطيعة مع هذه الممارسات، ولذلك، انطلق في مشروع "الإحياء" من قناعة راسخة أن "أدلة الطريق هم العلماء الذين هم ورثة الأنبياء، وقد شغر منهم الزمان ولم يبق إلا المترسمون وقد استحوذ على أكثرهم الشيطان واستغواهم الطغيان، وأصبح كل واحد بعاجل حظه مشغوفاً، فصار يرى المعروف منكراً والمنكر معروفاً حتى ظل علم الدين مندرساً، ومنار الهدى في أقطار الأرض منطمساً، ولقد خيلوا إلى الخلق أن لا علم إلا فتوى حكومة تستعين به القضاة على فصل الخصام عند تهاوش الطغام، أو جدل يتدرع به طالب المباهاة إلى الغلبة والإفحام، أو سجع مزخرف يتوسل به الواعظ إلى استدراج العوام"[2]. فالعالم الذي كان الغزالي يتصور أنه الأقدر على حل إشكالية الوجود الإنساني الذي ينبغي أن يختم بنيل السعادة الأبدية لم يكن موجوداً في عصره، وذلك راجع في نظره لأمرين: أمرٌ ذاتيٌّ يتعلق بالوساوس والهواجس التي تضطرب لها نفوس الناس وأذهانهم فيتخيلون حلولاً زائفة وأوهاماً مستحيلة، وأمرٌ موضوعيٌّ يتعلق بهيمنة الطغيان واحتوائه على العقل، إذ لم يكن العقل بقادر على أن يستقل بنفسه، وإنما كان واقعاً ضمن مجال الاستجابة لما يروم الطغيان تسويغه من أمور الدين والدنيا. وهكذا، اختلت الأمور والتبست السبل بالناس، لوقوعهم في دائرة العمل للأمور العاجلة. إذ تكتسي عبارة "وأصبح كل واحد بعاجل حظه مشغوفاً "، أهمية بالغة في سياق التنظير لما ينبغي أن يتحقق، وهو "آجل الحظ"، أي الحياة السرمدية الخالية من شوائب الصراع والخداع والقتل. وبالتالي، فالصور التي كان يتجسد فيها العالم، في عصر الغزالي كانت صور مشوهة، غير قادرة على قيادة الإنسان إلى الارتقاء بحياته إلى يقين السعادة، فلا الفقيه ولا المتكلم ولا الواعظ، كانوا قادرين على تأطير حياة الناس، بالعلم النافع والعمل الصالح. فالأول كانت وظيفته منحصرة في إنتاج الفتاوى الطارئة التي تستعمل في الفصل بين الخصومات التافهة. استعمال الغزالي لعبارة "تهاوش الطغام"، لا يكتسب معناه من ترسخ متخيل التمييز بين الفئات المكونة للمجتمع، ولكنه يحمل على نزوعه إلى التنفير من الانشغال بصغائر الأمور، وحطام الدنيا. إذ إن أغلب ما تتمحور حوله خصومات الناس مما تتعلق به الفتاوى التي ينتجها الفقهاء، والتي على أساسها يحكم القضاة، أمورٌ فانية، تنتقل بالتملك من شخص إلى شخص وتفنى بفنائه أو تنتهي بمجرد الاستعمال اليومي المتكرر. ونظر الغزالي إلى المتكلم باعتباره شخصاً يشغل نفسه بمجرد الجدل العقيم، ذلك أن المباهاة بالغلبة أو الإفحام مقطوعة الصلة ببلوغ يقين الإيمان المفضي إلى السعادة الأبدية. ثم التفت الغزالي إلى مسألة شكل التعبير عن الفكر نفسه، فالسجع في رأيه

3. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات- الجزيرة العربية- العراق- إيران، دار المعارف، القاهرة، (د.ت)، ص: 519.

4. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (مرجع سابق)، ج1، ص: 9.

مجرد وسيلة لاستدراج العوام وخداعهم، وكانت تلك هي وسيلة الواعظ. ومعنى هذا، أن العناية بجزئيات الفقه والقضاء والجدل والوعظ لا يصنع عالماً مؤهلاً لإنتاج فهم نسقي أو صياغة علم نافع، حتى وإن كان قادراً على أن يكون "مصيدة للحرام وشبكة للحطام"[1]، أي أن ينجح في اجتذاب الناس عبر الخداع والتضليل، وتكوين شبكة من المصالح الشخصية.

3-4- العناية بالكليات والعلوم النافعة: ولاسيما تلك التي تفضي إلى سعادة الإنسان في الحياة الأبدية، يقول الغزالي بوضوح: "فأما علم طريق الآخرة وما درج عليه السلف الصالح مما سماه الله سبحانه في كتابه: فقهاً وحكمة وعلماً وضياء ونوراً وهداية ورشداً، فقد أصبح من بين الخلق مطوياً وصار نسياً منسياً. ولما كان هذا ثلماً في الدين ملماً وخطباً مدلهماً، رأيت الاشتغال بتحرير هذا الكتاب مهماً، إحياءً لعلوم الدين، وكشفاً عن مناهج الأئمة المتقدمين، وإيضاحاً لمباهي العلوم النافعة عند النبيين والسلف الصالحين"[2]. ولكن ما المقصود بالعلوم النافعة؟ طرح شمس الدين الذهبي نفسه هذا السؤال، وأجاب عنه في نفس السياق فقال: "تدري ما العلم النافع؟ هو ما نزل به القرآن، وفسره الرسول ﷺ قولاً وفعلاً، ولم يأت نهيٌ عنه"[3]. وهكذا، يتضح أن القصد من تأليف "الإحياء" هو إعادة الحياة للعلوم النافعة التي رأى الغزالي أنها انطمست في عصره، وصارت نسياً منسياً. لكن، ما طبيعة النمذجة التي اشتمل عليها هذا الكتاب؟ وكيف تعد فهماً نسقياً مترتباً عن تأويل النص القرآني باعتباره خطاباً مؤطراً لحياة الإنسان المسلم، يفهمه العلماء في اتساقه وانسجامه وتكامله، ويدلون على وجوه العمل به، بحيث يكون ذلك العمل بمقتضى العلم النافع؟ وهل حال الحل الصوفي دون اكتمال هذه النمذجة النسقية؟

3-5- البعد النسقي لنمذجة "الإحياء": يشكل كتاب "الإحياء" مرحلة تحول حاسمة في حياة الغزالي، وقد أحس بذلك معاصروه أنفسهم، قال فيه محمد بن الوليد الطرطوشي: "واجتمع فيه العقل والفهم، ومارس العلوم طول عمره، وكان على ذلك معظم زمانه (...)، فلما عمل "الإحياء"، عمد يتكلم في علوم الأحوال، ومرامز الصوفية، وكان غير أنيس بها، ولا خبير بمعرفتها، فسقط على أم رأسه، وشحن كتابه بالموضوعات"[4]. ولعل مثل هذا الحكم هو الذي حشر هذا المشروع المتميز في تصنيف علوم الدين،

---

1. المرجع نفسه، ج1، ص: 9.
2. المرجع نفسه، ج1، ص 9.
3. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996، ج19، ص: 340.
1. المرجع نفسه:19/ 339.

ضمن مجال الفهم الصوفي المنبوذ من قبل الفقهاء، الذين كانوا على صلة مباشرة بتنظيم شؤون الناس وحياتهم اليومية. ما يهمنا بالفعل هو تميز الرجل بالعقل والفهم وطول ممارسته للعلوم، وهو أمرٌ لا ينبغي أن يتعارض بحال مع ضرورة تخليص العلوم النافعة من الشوائب، ومن جملتها اعتماد الأحاديث الموضوعة. ولعل هذا أيضاً هو ما جعل شمس الدين الذهبي يستدرك في ترجمة الغزالي فيقول: "قلت: الغزالي إمامٌ كبير، وما من شرط العالم أنه لا يخطئ"[1]. وقبل أن نتحدث عن تصورنا الخاص لطبيعة البعد النسقي في الكتاب، والذي يتكامل في نسجه العلم والعمل، نقف للإشارة إلى ما يصرح به الغزالي نفسه من خاصيات منهجه، إذ يقول: "ولقد صنف الناس في بعض هذه المعاني كتباً، ولكن يتميز هذا الكتاب عنها بخمسة أمور"[2]. والأمور الخمسة هي الآتي:

الأول: حل ما عقدوه وكشف ما أجملوه.

الثاني: ترتيب ما بددوه ونظم ما فرقوه.

الثالث: إيجاز ما طولوه وضبط ما قرروه.

الرابع: حذف ما كرروه وإثبات ما حرروه.

الخامس: تحقيق أمور غامضة اعتاصت على الأفهام لم يتعرض لها في الكتب أصلاً، إذ الكل وإن تواردوا على منهج واحد فلا مستنكر أن يتفرد كل واحد من السالكين بالتنبه لأمرٍ يخصه ويغفل عنه رفقاؤه أو لا يغفل عن التنبه له، ولكن يسهو عن إيراده في الكتب أو لا يسهو، ولكن يصرفه عن كشف الغطاء عنه صارفٌ[3].

يتعلق الأمر إذن باقتراح نمذجة جديدة تشتغل على إعادة تنظيم مجال علوم الدين من خلال ربطها بالواقع من جهة وبما وراءه من جهة ثانية، ولكن أيضاً بكل ما يتطلبه ذلك من إعادة تنظيم مفاهيم الشرح والتأويل وإنتاج الفهم. إن الحل والكشف والترتيب والنظم والإيجاز والتقرير والحذف والتحرير، كانت تقتضي إلقاء مزيد من الضوء على هذه المفاهيم باعتبارها إجراءات منهجية جديدة، أو الكشف عما وراءها من مفاهيم أخرى يفترض أن يشكل اعتمادها نوعاً من القطيعة عن المنهج الذي كان سائداً قبل هذه النمذجة. ويستأثر الأمر الخامس بأهمية خاصة، لأنه يكشف عن روح المنهج الذي اشتغل الغزالي

---

2. المرجع نفسه: 339/19.
3. الغزالي، إحياء علوم الدين، (مرجع سابق)، ج1، ص: 12.
4. المرجع نفسه: 13/1.

على صياغته بكل عناية وحرص، فعلى اعتبار أنه بصدد إعادة النظر في تصنيف علوم الدين و"إحيائها"، وانطلاقاً مما قد يجره عليه ذلك من الإنكار، نراه يحاول توطين مقصديته ضمن نطاق تحقيق ما امتنع على أفهام غيره، وذلك لسببين أساسيين: انشغال هذه الأفهام بتحقيق مآرب خاصة، أو وجود قوة قاهرة تصرف الفهم عن كشف الغطاء عن الحقيقة. ولكن، لو افترضنا أن الغزالي لم تكن لديه مآرب خاصة بالفعل، في سياق تحقيق هذا المشروع الكبير، ألم يكن يخشى أن يصرفه عن ذلك صارفٌ؟ مما لا شك فيه أن عوامل المنع والتضييق على حرية الفكر قد لاحقت هذا المشروع نفسه، فقد أحرق "الإحياء"، بإيعاز من بعض الفقهاء[1]، وإشراف من الحكام، غير أن إخراج هذه النمذجة إلى حيز الوجود أبرز برهان على تحدي عوامل المنع وإكراهات الواقع، التي لا تفلح دائماً في إخراس صوت العلماء. وعلى العموم، فإنه يمكن أن نتحدث في خطاب صياغة هذه النمذجة عن الخصائص الآتية:

5-3- 1- التسلسل

كتاب "الإحياء" نسقٌ عام أشار الغزالي نفسه إلى طبيعة بنيته العامة في قوله: "وقد أسسته على أربعة أرباع وهي: ربع العبادات، وربع العادات، وربع المهلكات، وربع المنجيات"[2]. بمعنى أن هذا النسق العام يتفرع إلى أنساق متوسطة هي هذه الأقسام الأربعة الأساسية، وكل قسم يتألف من عشرة أنساق صغرى، تحدث عن كل واحد منها باعتباره "كتاباً"، أي أن الأمر يتعلق في المجموع بأربعين نسقاً، تتشعب بدورها إلى أبواب أو فصول، وذلك بحسب الغاية والمقصد من كل مكون من هذه المكونات القاعدية. وكل هذه البنيات النسقية تتحقق في إطار تسلسل واضح، أي في مسار يبتدئ من العبادات وينتهي بالمنجيات، وبينهما العادات والمهلكات. لا يمكن لأي نسق من هذه الأنساق الأربعة أن يكون سابقاً على الذي بعده، وإلا لاختل التسلسل الذي يقتضي تأطير رحلة الإنسان الشاقة من حياته الدنيا، إلى ما بعد موته. وخاصية التسلسل واضحةٌ أيضاً في كل نسق متوسط، ففي نسق العبادات مثلاً، يأتي "كتاب العلم" أولاً، يتلوه كتاب "قواعد العقائد"، وبعده "كتاب أسرار الطهارة"، ثم مجموع الكتب الخاصة بأركان الإسلام بحسب تسلسلها الراجح المعمول به عند السلف الصالح. ثم ينتهي هذا النسق بثلاثة كتب حول تلاوة القرآن والذكر والأوراد، وهي متشعبة، كما نلاحظ وفق تسلسل مضبوط من الأصل إلى الفرع، إذ لا يمكن أن يكون ترتيب الأوراد وتفصيل إحياء الليل سابق على الأذكار والدعوات، ولا هذين النسقين سابقين على تلاوة القرآن. وعندما نأتي إلى "كتاب العلم" على حدة، نجده قائماً على أساس سبعة أبواب، وكل باب

---

1. انظر الهامش رقم 58، من هذا البحث.
2. المرجع نفسه: 9/1.

مقدمة لما بعدها. ذلك أن أول ما ينبغي البدء به في هذا السياق هو "في فضل العلم والتعليم والتعلم"، وهو مضمون الباب الأول. وحتى على هذا المستوى يحضر التسلسل بشكل ملحوظ: فالقول في "العلم" ينبغي أن يكون سابقاً على غيره، لأن من شأن ذلك أن يؤطر الموضوع برمته لاسيما بمختلف شواهد النقل والاستدلال[1]، ومن الضروري أن يتلوه "التعليم" مباشرة، لأنه يفترض توفير السياق الملائم والبنية التحتية الضرورية لإنجاز ما بعده وهو فعل "التعلم". بمعنى أنه لا يمكن أن نتصور في إطار مجتمع منظم وجود فعل التعلم قبل فاعلية التعليم. التعليم يتأسس على إدارة جماعة أو دولة، أما التعلم فينجزه الأفراد متى توفرت البنية الضرورية لذلك. هذا، مع العلم أن حديثنا هنا يتأطر ضمن التعليم النظامي المؤسساتي، الذي تشرف عليه الجهات المؤهلة والمختصة، وهو ما كان الغزالي على دراية به وممارسة فعلية له[2].

خاصية التسلسل أساسية في صياغة هذه النمذجة، وهي تستوحي روح الخطاب القرآني، الذي يتدرج في الأخذ بيد الإنسان إلى العبادات، حتى إذا اطمأنت نفسه إليها استطاعت أن تجابه عالم العادات وتثبت أمام الرياح الهوجاء التي تهب في صعيدها، ذلك أن من شأن عدم الثبات في هذه المرحلة أن يدخل الفرد في أتون المهلكات. لا يمكن للإنسان أن يتجنب التواصل مع غيره بمختلف الطرق والأشكال، بل إن العزلة نفسها عادة من العادات التي من الممكن أن ينتج عنها الهلاك، ولذلك لا مناص من التعويل على المنجيات، بداية من التوبة وذكر الموت وما بعده، مروراً بالصبر والشكر، والخوف والرجاء، والفقر والزهد، والتوحيد والتوكل، والمحبة والشوق والأنس والرضا، والنية والإخلاص والصدق، والمراقبة والمحاسبة، والتفكر. أي أن التسلسل مبدأ أساسي من مبادئ خطاب "الإحياء"، في الأخذ بيد الإنسان ليبتعد بقدر كافٍ عن العلوم الضارة التي كانت شائعة في عصره. بمعنى أن رهان إحياء علوم الدين رهانٌ ممكن، من خلال التبصر أولاً بطبيعتها القائمة على التسلسل، أي من خلال فهم منطقها وعلة وجودها في رتبتها وما يحف بها مما يساعد على أداء وظيفتها أو على تعطيل تلك الوظيفة.

5-3- 2- التشاكل

حظي مفهوم التشاكل بأهمية خاصة، لا سيما في الدراسات السيميائية وتحليل الخطاب، وذلك لقدرته على تحيين السياق، وتجاوز المعاني الظاهرة في النص إلى مجموع إيحاءاته الكاشفة عن التصور

1. المرجع نفسه: ج1، ص: 19، وما بعدها.
2. انظر شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996، ج19، ص: 323-324، حيث تتم الإشارة إلى تدريسه في المدرسة النظامية بكل من بغداد ونيسابور.

الأنطولوجي والمعرفي والعاطفي للإنسان، وعن حاجاته وآليات إشباعها عبر المتخيل والمعقلن[1]. وإذا استعرضنا مختلف أجزاء "الإحياء" وأبوابه وفصوله، وتأملنا بعض مكوناتها التركيبية والدلالية، من خلال قدر كاف من التبصر بالمقومات الذاتية والسياقية لتلك المكونات، فإنه من الممكن أن نقوم بالجرد الانتقائي الآتي:

- **العلم**: (+ له فضل)، (+يتجلى فضله في التعليم والتعلم)، (+ ينقسم إلى نافع وضار)، (+ يمكن أن يندثر)، (+يمكن إحياؤه)، (+إحياؤه مرتبط بحقيقة الدين)، (+التدين قد يفسد العلم بالدين).
- **العقائد**: (+تتأسس على قواعد)، (+تتأسس على التدريج والترتيب)، (+تتأسس على أركان وأصول)، (+تتأثر بمراتب الإيمان والإسلام)، (+يحدث فيها الاتصال والانفصال)، (+تحدث فيها الزيادة والنقصان)، (+تحدث فيها استثناءات).
- **الأسرار**: (+تتجلى في الطهارة)، (+تتجلى في الصلاة)، (+تتجلى في الزكاة)، (+تتجلى في الصوم)، (+تتجلى في الحج)، (+تتجلى في تلاوة القرآن)، (+تتجلى في الأذكار والدعوات)، (+تتجلى في ترتيب الأوراد وتفصيل إحياء الليل).
- **العادات**: (+تعتبر في حكم الآداب)، (+ممارستها محفوفة بالحلال والحرام)، (+تقتضي الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر)، (+يمكن أن تنتهي باكتساب أخلاق النبوة).
- **المهلكات**: (+منها مرض القلب)، (+أمراض القلب قابلة للعلاج)، (+ضرورة كسر شهوة البطن والفرج)، (+اللسان من المهلكات)، (+منها الغضب والحقد والحسد)، (+منها حب الدنيا)، (+منها البخل وحب المال)، (+منها حب الجاه والرياء)، (+منها الكبر والعجب)، (+منها الغرور).
- **المنجيات**: (+منها التوبة)، (+منها الصبر)، (+منها الشكر)، (+منها الخوف)، (+منها الرجاء)، (+منها الفقر)، (+منها الزهد)، (+منها التوحيد والتوكل)، (+منها المحبة)، (+منها الشوق)، (+منها الأنس)، (+منها الرضا)، (+منها النية)، (+منها الإخلاص)، (+منها الصدق)، (+منها المراقبة والمحاسبة)، (+منها التفكر)، (+منها ذكر الموت وما بعده).

---

1. محمد مفتاح، التلقي والتأويل مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1994، ص: 159.

من الواضح أن هذه المقومات تتعلق بالخطاب الذي صاغه أبو حامد الغزالي للتعبير عن رؤيته الخاصة في إحياء علوم الدين، التي رأى أنها تعرضت خلال عصره لإنهاك شديد بسبب مختلف الممارسات المضللة الزائفة، والتي جعلت من الممكن أيضاً أن نتحدث في هذا السياق عن مفهوم "العلوم النافعة"، في مقابل مفهوم "العلوم الضارة". كان من الطبيعي أن يسهم الفهم السيء للدين لأسباب مختلفة من أهمها خدمة العلماء لمصالحهم الخاصة أو وقوعهم تحت التأثير الهائل للملوك والحكام، في بروز إشكالية التدين الزائف، الذي أخرج مفاهيم الدين الحنيف عن معانيها الحقيقية التي اكتسبتها في الفهم السليم للخطاب القرآني، كما بين ذلك وفسره الرسول ﷺ قولاً وفعلاً. ولذلك، فقد رأى الغزالي أن إصلاح حال علوم الدين في عصره يكتسي ضرورة قصوى، إذ لا ينبغي أن يكون رهان العلم بلوغ غايات الحياة مهما كانت هذه الغايات، بل أن تكون غايتها الأخذ بيد الإنسان إلى تحقيق السعادة الأبدية، فيما بعد الموت. ارتباطاً بهذا الرهان، فإنه يمكن أن نستنتج من المقومات السابقة أن هناك تقابلاً حاداً بين مجموعة من الثنائيات[1]، منها: (العلم النافع ≠ العلم الضار، الدين ≠ التدين، الميت ≠ الحي، الاتصال≠ الانفصال، الزيادة ≠ النقصان، الحلال ≠ الحرام، المعروف ≠ المنكر، المهلكات ≠ المنجيات، الغضب ≠ الصبر، حب المال ≠ الفقر، حب الدنيا ≠ ذكر الموت وما بعده، إلخ). ومن خلال هذا الاستنتاج نتأكد أن فوضى التدين كانت ضاربة أطنابها في مجال العالم الإسلامي شرقاً وغرباً، وأن الانقسام كان حاداً والاختلاف كان مهولاً، وأن معالجة هذا الداء على نحو جزئي لا تؤتي ثمارها ولا تستقيم. ذلك أن الاشتغال بالعلم وحده لا يكفي حتى ولو تم في سياق بيئة مرموقة للتعليم والتعلم، كما في المدرسة النظامية بكل من بغداد ونيسابور، وقد اشتغل الغزالي فيهما معاً. وأن العزلة أيضاً لا تنفع، حتى ولو كانت ضرورية للتدبر والتأمل وإعادة تنظيم الفهم[2]. وبما أن العبادات تحف بها العادات والمهلكات، فلابد أن يكون للإنسان مخرجٌ عن طريق المنجيات. غير أن هذا الطريق نفسه لا يتيسر فيه السير إلا على هدى من تكامل العلم بالوحي مع استعمال العقل، وذلك من أجل اقتفاء أقوم السبل إلى الفوز بالسعادة الدائمة، وتجنب انتكاس الحال بالوقوع في المهلكات. وإن من شأن التبصر مرة أخرى في هذه الثنائيات وإمكانية اختصارها وتنظيمها أن نجدها قائمة على

1. انظر في علاقة التقابل ببلاغة الحجاج في "الإحياء" للغزالي، محمد بازي، تقابلات النص وبلاغة الخطاب نحو تأويل تقابلي، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010، ص: 31، وما بعدها.

2. يستفاد مما ورد في ترجمة أبي حامد الغزالي عند شمس الدين الذهبي أن كتاب "الإحياء" كان ثمرة خلوته بدمشق، انظر شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996، ج19، ص: 330، 334، قارن بين ما ينقله الذهبي في قوله: "وشرع في "الإحياء" هناك، أعني بدمشق"، ص: 330، وبين القول الآتي: "وأقام بالشام نحواً من عشر سنين، وصنف، وأخذ نفسه بالمجاهدة، وكان مقامه بدمشق في المنارة الغربية من الجامع"، ص: 334.

قاعدة التقيد بحدود حفظ الضرورات الأساسية للإنسان في الفضاء الواسع لإنتاج خطاب "الإحياء"، وهذه الضرورات هي:

- **حفظ النفس**: ذلك أن الحديث عن المنجيات مؤشر عن الأهمية القصوى لحفظ النفس، كما أن مفهوم "الإحياء" نفسه دالٌّ على رغبة الخطاب الأكيدة في الحفاظ على المهج من التلف، من خلال العبادات الحقة والأعمال الصالحة، لاسيما أن "النفس قابلة -ما عودتها تتعود- والخير عادة والشر لجاجة"[1]، أي أن النفس قابلة للحفظ.
- **حفظ الدين**: وهو ما يدافع عنه خطاب "الإحياء"، بشكل عام، فقد أيقن الغزالي أن معاصريه ضيعوا الدين وأماتوا علومه، مما اقتضى منه النشاط لتصحيح الوضع.
- **حفظ المال**: ويرد بقوة ضمن نطاق العادات، ولا سيما آداب الكسب والمعاش، وبما يسمح بالأكل والنكاح والسفر، وغيرها.
- **حفظ العقل**: بالشكل الذي تم التأكيد عليه في مستهل كتاب العلم، من ربع العبادات، وفي كتاب التفكر، من ربع المنجيات.
- **حفظ النسل**: وتمت الإشارة إلى ذلك صراحة في العنصر الثاني من ربع العادات، وذلك أيضاً لأن ما يحدث به حفظ النسل معينٌ على الدين.[2]

5-3- 3-التداخل

لا يستطيع الإنسان في الواقع أن يتواصل مع غيره بخطابٍ صافٍ لا تشوبه شائبةٌ من كلام الآخرين وبقايا الخطابات السابقة عليه. المتخاطِب لا يعيش منعزلاً، وحياته لا تبدأ في لحظة التلفظ بالخطاب، على الرغم من أهمية هذه اللحظة في تأطير موقفه وصيانة توازنه. وهكذا، فإن المتلفظ في الغالب يكون في موقف دفاع عن النفس، مما يفرض عليه خلق ما يمكن أن نسميه "بيئة الخطاب" التي تعيش فيها العوامل والكائنات الأخرى الضرورية لتلك البيئة. ويكتسي الأمر أهمية بالغة عندما يتعلق بالخطابات السامية التي تتمحور حول صناعة الحلول للمشاكل المستعصية والأزمات الطارئة، والتي تخضع لعناية الصياغة وجهد الإعداد والتوضيب، كما هي حال خطاب "إحياء علوم الدين". وعلى العموم، فإن هناك إدراكاً عميقاً لأهمية التخاطب في سياق هذا النموذج، وهو ما يظهر في إفساح المجال لشتى مكونات العلوم النافعة، وذلك في خضم وجود تقابل حاد بين مجموعة من الأضداد، كما تم بيان ذلك في فقرة التشاكل.

---

3. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، (مرجع سابق)، ج7، ص: 201.

1. المرجع نفسه: ج3، ص: 92.

كان الغزالي مهتماً غاية الاهتمام في استناده على الخطاب القرآني بحسن عرض مجموع المعارف التي تؤطر وجود الإنسان في حياته وبعد مماته، بحيث تدفع عنه أقصى ما يمكن من المضار وتجلب له أقصى ما يستطاع من المنافع. ولكن ما هو الخطاب الأصلي الذي يتبناه المتلفظ، أي الغزالي؟ هل هو الخطاب الصوفي، كما اتهمه بذلك خصومه طويلاً[1]؟ أم هل هو الخطاب الفلسفي، كما ذكر ذلك آخرون[2]؟ أم هل هو خطاب متوازن قصر معاصروه في إدراك بعده النسقي؟ وما هي الخطابات الفرعية المتداخلة معه؟ لماذا سمح السياق بالإلماع إلى الممارسات الزائفة التي تتجلى عند الفقهاء والمتكلمين والوعاظ، في الوقت الذي كان الواقع يحتم تعاون هؤلاء جميعاً؟ لا نزعم أنه بإمكاننا تقديم الإجابات الشافية عن هذه الأسئلة، غير أنه إذا ما حاولنا اختصار مسافة فهم هذا التداخل، فإنه من الممكن أيضاً أن نتحدث في هذا السياق عن المكونات الآتية:

المكون الديني: وهو المهيمن في الكتاب، إذ يشتمل على مجموع ما يصح الاستشهاد به على مختلف قضايا أبوابه وفصوله، مما يقع لا سيما ضمن نطاق العلوم الشرعية المحمودة، وهي كتاب الله عز وجل، وسنة رسوله ﷺ، وإجماع الأمة، وآثار الصحابة[3]. ولا تكمن أهمية هذا المكون في مستوى الاعتقاد فحسب، بل تتجلى في قدرته على حل الإشكاليات المترتبة عن اندماج الفرد في مجتمعه، وما يؤدي إليه ذلك من القيام بأعمال العادات، التي لا يستبعد أن تصبح مهلكات.

المكون المنطقي: وهو واضح في هذا التقسيم الصارم القائم على أساس مفهوم أربعة أرباع، وذلك فضلاً عن طبيعة المفاهيم التي يستعملها الغزالي مثل الجنس والحد والأقسام، وغيرها[4]، كما أن شهرة الغزالي بإعلائه من شأن المنطق جزء أساسي مما أخذ عليه[5].

المكون الصوفي: وذلك في حديثه عن الأسرار والعزلة، ورياضة النفس، وغيرها. وقد كانت صلة الغزالي المزعومة بالحلاج من جملة المآخذ التي اتهم بها[1].

---

2. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996، ج19، ص: 339.
3. المرجع نفسه: 327/19، حيث نقل عن أبي بكر بن العربي قوله: "شيخنا أبو حامد بلع الفلاسفة، وأراد أن يتقيأهم، فما استطاع".
1. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المنهاج، ج1، ص: 63-64.
2. المرجع نفسه، ج1، ص: 19.
3. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996، ج19، ص: 329.

المكون الحجاجي: يقترح أبو حامد الغزالي في "إحياء علوم الدين" نموذجاً جديداً لتصنيف العلوم التي افترض أنها نافعة في الأخذ بيد الإنسان إلى التبصر بحقيقة الإسلام والإيمان والإحسان، مما هو كفيلً بإنتاج أعمال صالحة توصله إلى الفوز بالسعادة الأبدية في عالم ما بعد الموت. وقد أشرنا من قبل إلى أن هذا النموذج تبلور منذ البداية في سياق الخلاف المحتدم بين مذاهب وفرق شتى، نتج عنه ترسخ مجموعة من الملل والنحل التي عمقت أزمة الانقسام في المجتمع، وأفسدت العلم والعمل معاً. ولذلك، كان الغزالي مضطراً لحشد مختلف البراهين والأدلة من أجل الاحتجاج على صواب رؤيته وسلامة موقفه، في مواجهة فاعلين آخرين كانوا موجودين في الواقع ويحظون بوضع اعتباري خاص، مثل الفقهاء، والمتكلمين، والوعاظ. هكذا، يستعمل الغزالي الحجج النقلية من القرآن والسنة والسيرة، والحجج العقلية المبنية على الاستدلال المنطقي، ويستنجد بضرب الأمثلة التي يستطيع القارئ أن يتحقق منها في عالم الظاهر[2]. كما أنه يعول أيضاً على أدلة الباطن وحجة الأسرار، لوجود موانع الفهم[3].

5-3- 4- الإضمار

أصبحت لمفهوم المضمر أهمية خاصة في مجال تحليل الخطاب، ولاسيما الخطابات التي تعتمد اللغات البشرية الطبيعية، ذلك أن لغة التخاطب الطبيعي ليست صريحة[4]، بل إنها تضمر أكثر مما تعبر وتلبس أكثر مما توضح، وتقتطع أكثر مما تستوفي[5]، وأن كل ذلك تفرضه قيود المجتمع وإكراهات التخاطب، هكذا يعجز المتكلم، لأسباب تتعلق باللياقة، عن استعمال العبارة المباشرة، فيلجأ إلى الصيغة المضمرة لتذليل عقبة وجود بعض المحرمات في مجتمع معين، وذلك بغية إحباط بعض الرقابات، والاحتيال على قانون الصمت الذي يحظر التحدث عن بعض الأغراض الخطابية، في سياق اجتماعي

---

4. المرجع نفسه: 339/19.

1. [2]أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، دار المنهاج، ج7، ص: 79، حيث يقول: "ولا يتصور شرح عالم الملكوت في عالم الملك إلا بضرب الأمثال".

2. [3]المرجع نفسه، ج2، ص: 303، حيث يقول: "فإن أكثر الناس منعوا عن فهم معاني القرآن لأسباب وحجب أسدلها الشيطان على قلوبهم، فعميت عليهم عجائب أسرار القرآن".

3. [4]فان ديك، النص والسياق، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000، ص: 156.

4. [5]محمد مفتاح، التشابه والاختلاف نحو منهاجية شمولية، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط1، 1996، ص: 50.

معين[1]. فما هي طبيعة هذا القانون في "إحياء علوم الدين"؟ وكيف يعتبر المضمر بالفعل جزءاً أساسياً من عملية بناء هذا المصنف، باعتباره خطاباً كانت له رهاناته ومقاصده الخاصة؟

لم يكن الغزالي في سياق صناعة هذا الخطاب بصدد إبداع وصفة لا مثيل لها، بل إنه كان بصدد عملية "إحياء"، أي نوع من رد الاعتبار لمجموعة من العلوم والمعارف، كان بعضها مترسخاً في الممارسة الدينية والمتخيل الاجتماعي، وكان البعض الآخر يحتاج إلى اكتساب نوع من الشرعية، أو مجرد تأكيدها. فهل كانت أركان الإسلام مثلاً تستحق الذكر، في سياق الحديث عن إحياء علوم الدين، مع العلم أن الأمر يتعلق بممارسات وأعمال تزيد وتنقص بحسب الظروف ويصعب التحقق أحياناً من أمر القيام بها على الوجه المطلوب؟ إن أهمية "الإحياء" في تصورنا لا تكمن فيما تم التصريح به فيه، من ضرورة فهم الأفراد حقيقة الدين، والرجوع إلى النبع الصافي لعلومه، والاتصاف بمجموع الأخلاق الفاضلة التي تتجرد عن أطماع الحياة الدنيا وتزهد في شهواتها وملذاتها، في رحلة الفوز بالنعيم المقيم فحسب، وإنما تكمن أيضاً في مضمراته، وأبرزها إمكانية إقامة دولة يقودها حاكمٌ متبصرٌ متشبعٌ برؤية إحياء علوم الدين، وإرجاعها إلى سالف عهدها، من الصفاء والتجرد من الأطماع الدنيوية والخداع والأهواء المضلة. وإذا كان من الصعب أن يوجد مثل هذا الحاكم من تلقاء نفسه في مجال مزقته الفتن والخلافات، فإنه من الممكن لكل من صفت سريرته من الحكام أن يهتدي -على الأقل- بالحل الذي يقترحه أبو حامد في كتابه "الإحياء". كانت جهود الدول التي عاصرها الغزالي لا تخفى، في مجالات التعليم والعمران وغير ذلك من علوم الشريعة، والعلوم الحقة وأعمال الجهاد، فقد تم تخطيط المدن وبناء المدارس والمارستانات، وسهر على تنظيم البريد والخراج، بالموازاة مع الاهتمام بالصناعة والزراعة والرعي. غير أن كل ذلك لم يقض على الفقر والبؤس والحرمان وما يترتب عن ذلك من رذائل ومنكرات، ولم يحد من غلواء الانقسام وتفشي الفرقة، والتنابذ، والتناحر، والقتل. فقد كثرت الفرق وتشعبت الطرق، وقويت شوكة التمذهب. ولذلك، فإننا نفترض أن الحلقة الضائعة التي كان بإمكانها أن تلم هذا الشعث هو سلوك طريق فهم نسقي متبصر يتسع لإدماج التصوف في صميم السياسة، من أعلى مركز في الدولة، من غير أن ينتج عن ذلك المساس بجوهر الشريعة. ومعنى هذا، أن كتاب "الإحياء" كان بمثابة دستور متكامل يصلح لتأطير جهود الدولة في إعادة إعمار مجتمع منهك بالتناحر والصراع. وقد أتيح للغزالي أن يتصل بوزراء نافذين في عصره، لكن ذلك لم يكن كافياً لإخراج مشروعه إلى حيز الوجود. وهكذا، فإن إغراءه يوسف بن تاشفين مثلاً بخلع ملوك الطوائف وانتزاع الأمر من أيديهم إنما يدخل في سياق البحث عن نموذج لحاكم يساهم بقوة في

---

5. [1]نظر كاترين كيربرات أوريكيوني، المضمر، ترجمة ريتا خاطر، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008، ص: 498

تحقيق اجتماع كلمة المسلمين ونصرة الدين، والقضاء على مظاهر الفرقة والتشرذم التي كانت تحول دون إرجاع الهيبة لدولة الخلافة[1]. تجسد هذا النموذج لدى الغزالي في شخصية سلطان مراكش، لذلك عزم على المضي إليه، لولا أن نَعِيَّه قد بلغه فجأة[2]. وما من شك في أن الغزالي كان بالفعل يريد أن يرى يوسف الإمامَ الأمثل الذي طالما تمنى أن يراه، وأن يرى مدينته الفاضلة كما تخيلها[3]، إذ يبدو كما لو كان ناطقاً رسمياً باسم الخلافة، ينفلت حماسه الجامح إلى تحقيق هذا الرهان، ويظهر ذلك ساطعاً على سطح الخطاب: "ونحن نرجو أن يكون الأمير جامع كلمة الإسلام، وناصر الدين، ظهير أمير المؤمنين"[4]، ولاسيما أيضاً في ضوء علاقته السابقة بابن تومرت مؤسس الدولة الموحدية، وما كان من اعترافهم بفضله عليهم، [5]، وذلك بالموازاة تقريباً مع حركة إحراق "الإحياء"، في خضم التأليب الواضح ضد فكر الغزالي من قبل بعض الفقهاء[6]. "إحياء علوم الدين" إذن هو الوجه الآخر لإحياء أمجاد الخلافة القوية الموحدة. أي أن الرجل كان يبحث عن قائد متبصر بإمكانه أن يستلهم مشروع "إحياء علوم الدين"، في إعادة بناء مجد أمة

---

1. [1]انظر عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 2000، ج6، ص: 249، حيث يقول مضيئاً صراع يوسف بن تاشفين مع ملوك الطوائف: "وأفتاه الفقهاء وأهل الشورى من المغرب والأندلس بخلعهم وانتزاع الأمر من أيديهم، وصارت إليه بذلك فتاوى أهل الشرق الأعلام مثل الغزالي والطرطوشي". وانظر محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس عصر المرابطين وبداية الدولة الموحدية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1990، ص: 530، حيث خاطبه في مستهلها بقوله: "الأمير جامع كلمة المسلمين، وناصر الدين، أمير المؤمنين، أبو يعقوب يوسف بن تاشفين (...)". وهي نفسها الرسالة التي يرد في ثناياها وجود رغبة متبادلة نحو التعاون والتكامل بين إمارة المرابطين بالمغرب والأندلس ودولة الخلافة العباسية في بغداد، في عهد الخليفة أبي العباس أحمد المستظهر بالله، والتي كانت ثمرة سفارة خاصة للشيخ ابن العربي الأندلسي، نتج عنها ما عبر عنه الغزالي بقوله: "(...) وتركته مشمراً عن ساق الجد، في طلب خطاب شريف من حضرة الخلافة يتضمن شكر صنيع الأمير ناصر الدين في حمايته لثغور المسلمين، ويشتمل على تسليم جميع بلاد المغرب إليه، ليكون رئيسهم، ورؤوسهم تحت طاعته، وأن من خالف أمره، فقد خالف أمر أمير المؤمنين، ابن سيد المرسلين، ويتعين جهاده على كافة المسلمين"، ص: 332.
2. [2]شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996، ج19، ص: 334.
3. [3]انظر الشيخ محمد المنتصر الكتاني، الغزالي والمغرب، ضمن أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، إعداد زكي نجيب محمود، منشورات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، دمشق، 1961، ص: 705.
1. محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس عصر المرابطين وبداية الدولة الموحدية، مرجع سابق، ص: 530.
2. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، (مرجع سابق): 328/19، 336.
3. المرجع نفسه: 19/ 332، 336.

كانت كل المؤشرات تؤذن بذهاب ريحها، وانحراف شمس حضارتها إلى الأفول، أي في سياق نوع من الوعي العميق بما كان يطوق الواقع من إكراهات، أبرزها استمرار الخلاف والتحولات المذهبية المفاجئة.

خاتمة

ارتبط العمل بمقتضيات الخطاب القرآني منذ بداية نزول الوحي بتصنيف علوم الفهم وتنظير مفاهيمها، كان لافتاً منذ ذلك الحين تجاور الوعي بقيمة العلم مع ضرورة تخليص العمل مما يفسده. فقد عدَّ القرآن الكريم نصاً مؤسساً لمنظومة متكاملة، وبداية عصر جديد في رحلة الإنسان إلى الارتقاء بشروط حياته الدنيا، بالموازاة مع استعداده لما بعدها. وعلى الرغم من أن الخطاب القرآني ظل دائماً مصدر استلهام وإطاراً مرجعياً في تدبير حياة الأفراد والجماعات، إلا أن دائرة الخلاف كانت تتسع باستمرار. ومعنى ذلك أن الهوة المترتبة عن تضارب المصالح وتناقض الرهانات كانت نتيجة لإسراف العقل في الاحتجاج لشرعية الخلاف، وتفريطه في اختصار المسافة لما يفضي إلى تحقيق الوجود الآمن لحياة الإنسان والاطمئنان على سلامة مصيره. أي أنه في الوقت الذي كانت فيه العلوم تتطور وتتشعب، كان الخلاف يزداد أيضاً تفاقماً، فقد تناسلت الفرق والمذاهب وتشعبت من رحم الخلاف الذي كان ينجم بين النخب المثقفة، بحيث أصبح كل عالم أحياناً عنواناً لفرقة، أو رمزاً لمذهب.

ولكن، وكما قد يحدث في مجال الطب: إذ كلما اشتد الداء كلما اجتهد الأطباء في التماس أسباب الدواء، ولذلك وجدنا في عناوين كتبهم: "الشفاء"، و"النجاة"، و"الإحياء"، وغيرها. من هذا المنطلق نظرنا إلى كتاب "إحياء علوم الدين" باعتباره نمذجة فائقة لعلوم الشريعة، كان من شأنها أيضاً تحيين علوم الإنسان استجابة لمتطلبات الحياة الدينية والاجتماعية والسياسية وإكراهاتها وضروراتها في المجال الواسع لدولة الخلافة العباسية، الذي أتيح للغزالي أن يحتك به بشكل مباشر أو غير مباشر. تصور الغزالي أن علوم الدين في عصره تم إنهاكها بالممارسات الخاطئة، من قبل فاعلين استولى عليهم الاهتمام بالجزئيات، وانساقوا لذلك إلى خدمة مصالحهم الشخصية أو الدفاع عن الطغيان وتسويغ الباطل. أي أن العلوم في عصره أصبحت علوماً غير نافعة، من شأن الاشتغال بها أن يضر بالإنسان في حياته وبعد مماته. ولذلك، نشط هو إلى تصحيح الوضع، في محاولة لإعادة علوم الدين إلى سابق عهدها، عندما تم تحكيمها بالفعل في فهم الخطاب القرآني من أجل صناعة مجتمع الصحابة ونموذج الخلافة الراشدة، أي من أجل تأطير حياة الإنسان بما يليق بها: من علم نافع يكون ضرورياً لتحقيق عبادة سليمة، وتكون العبادة السليمة إطاراً لتدبير مختلف العادات، بما فيها تلك التي من الممكن أن تورث المهلكات، وأن يكون التبصر بكل ذلك قادراً على استيعاب المنجيات والقيام بمقتضياتها، وصولاً إلى تحقيق نموذج الإنسان المتوازن المتبصر،

الذي يزن أمور العلم والعمل بميزان الاعتدال، من غير إفراط في تحصيل العلم لأجل العلم، ولا تفريط في حق الإنسان من الحياة.

يمثل نموذج "الإحياء" رؤية نسقية متبصرة لإشكالية العلم والعمل، وهو ما حاولنا أن نكشف عنه في مقاربتنا لخطاب صناعته، من خلال إشارتنا إلى أبرز خصائصه، ولا سيما التسلسل، والتشاكل، والتداخل، والإضمار. بمعنى أن رهان الغزالي لم يكن ينحصر في إصلاح أحوال الفرد، من خلاله إقناعه بوجاهة نموذجه، إن مثل هذا التوجه كان الغزالي قد ضاق به ذرعاً عند المتكلمين والفلاسفة والوعاظ والفقهاء، بل كان الرجل يسعى إلى اقتراح نموذج يصلح لإعادة الروح إلى دولة الخلافة، من خلال نوع من يوتوبيا المدينة الفاضلة، كانت هذه المدينة مفقودة في عصره، والإحساس بضياعها يكون دائماً إحساساً مفرطاً بالنسبة للمثقفين البارزين والعلماء المتميزين. كان الضعف قد بدأ يدب إلى الخلافة العباسية في بغداد، وكانت الحروب الصليبية تطوق العالم الإسلامي شرقاً وغرباً، ومع وجود بعض بوارق الأمل هنا وهناك، فقد ظل الغزالي يحلم بتجدد الحياة في هذا الكيان الذي يحدق به الهلاك، بحيث يمكن أن يكون مشروع "إحياء علوم الدين"، أحد دعائمه الضرورية. ومن الله التوفيق والسداد.

لائحة المصادروالمراجع

1. ابن حجر العسقلاني، فتح الباري بشرح صحيح البخاري، دار طيبة، الرياض، ط1، 2005.
2. ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق مصطفى حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط1، 1998.
3. ابن طفيل الأندلسي، حي بن يقظان، تحقيق جميل صليبا وكامل عياد، مطبعة الترقي، دمشق، ط2، 1939.
4. ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق السيد أحمد صقر، مكتبة دار التراث، القاهرة، 2006.
5. ابن منظور، لسان العرب، دار صادر، بيروت، 1992.
6. ابن هشام، مغني اللبيب، ج1، تحقيق عبد اللطيف محمد الخطيب، الكويت، 2000.
7. أبو بكر الزبيدي الأندلسي، طبقات النحويين واللغويين، دار المعارف، مصر، ط2، 1984.
8. أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، تحقيق اللجنة العلمية بمركز دار المنهاج، دار المنهاج للنشر والتوزيع، جدة، ط1، 2011.
9. أبو حامد الغزالي، فاتحة العلوم، المطبعة الحسينية المصرية، تحقيق أحمد ناجي الجمالي ومحمد أمين الخانجي وأخيه، القاهرة، 1322هـ.
10. أبو الحسن الأشعري، مقالات الإسلاميين، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، المكتبة العصرية، صيدا،1990.
11. أبو حيان الأندلسي الغرناطي، تفسير البحر المحيط، تحقيق عبد الرزاق المهدي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 2002
12. أبو محمد بن أبي طالب القيسي، مشكل إعراب القرآن، تحقيق حاتم صالح الضامن، بغداد، 1975.
13. جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة ناشرون، بيروت، ط1، 2008.

14. جلال الدين السيوطي، لباب النقول في أسباب النزول، تحقيق الشيخ حسن تميم، دار إحياء العلوم، بيروت، ط7، 1990.

15. سليمان دنيا، الحقيقة في نظر الغزالي، دار المعارف، القاهرة، ط4، 1980.

16. سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، ج1، ط3، 1988.

17. شمس الدين الذهبي، سير أعلام النبلاء، تحقيق شعيب الأرنؤوط، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط11، 1996.

18. الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، تحقيق عبد العزيز محمد الوكيل، مؤسسة الحلبي، القاهرة، 1968.

19. شوقي ضيف، تاريخ الأدب العربي عصر الدول والإمارات- الجزيرة العربية- العراق- إيران، دار المعارف، القاهرة، (د.ت).

20. صفوان الداودي، أصول الفقه قبل عصر التدوين، دار الأندلس الخضراء، جدة، 2003.

21. عبد الرحمن بن خلدون، تاريخ ابن خلدون، ج6، تحقيق خليل شحادة، دار الفكر، بيروت، 2000.

22. فان ديك، النص والسياق، ترجمة عبد القادر قنيني، أفريقيا الشرق، الدار البيضاء، 2000.

23. كاترين كيربرات أوريكيوني، المضمر، ترجمة ريتا خاطر، منشورات المنظمة العربية للترجمة، بيروت، 2008.

24. محمد بازي، تقابلات النص وبلاغة الخطاب، الدار العربية للعلوم ناشرون، بيروت، ط1، 2010.

25. محمد عبد الله عنان، دولة الإسلام في الأندلس عصر المرابطين وبداية الدولة الموحدية، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط2، 1990.

26. محمد مفتاح، التلقي والتأويل مقاربة نسقية، المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط1، 1994.

27. محمد مفتاح، التشابه والاختلاف، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط1، 1996.

28. محمد المنتصر الكتاني، الغزالي والمغرب، ضمن أبو حامد الغزالي في الذكرى المئوية التاسعة لميلاده، إعداد زكي نجيب محمود، منشورات المجلس الأعلى لرعاية الفنون والآداب والعلوم الاجتماعية، دمشق، 1961.

29. نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، المركز الثقافي العربي، ومنشورات مؤمنون بلا حدود، الرباط، ط1، 2014.

أَكَاديميَّةُ اَلدِّرَاسَاتِ اَلْفِكْرِيَّة وَاَلتَّرْبَوِيَّة

contact@iesacademy.org

+212629-150200