Farrukh, 'Umar

تاريخ الفكر العربي

إلى أيام ابن خلدون

Tarikh al-fikr al-'Arabi

تأليف

عمر فروخ

دكتور في الفلسفة

عضو مجمع اللغة العربية في القاهرة

عضو المجمع العلمي العربي في دمشق

عضو جمعية البحوث الإسلامية في بومباي

بيروت

١٣٨٦ هـ = ١٩٦٦ م

دار العلم للملايين

بيروت

حُجّة الإسلام الغزّالي

كان محمد بن محمد ، والد الامام الغزّالي ، رجلاً أُمّياً فقيراً يغزل الصوف ويبيعه في دكّانه بطوس . وكان رجلاً صالحاً يجالس المتفقّهة ويحضُرُ مجالس الوعظ ويألف الصوفية . ويبدو أنه لم يرزق بابنيه أبي حامد محمد وأبي الفتوح أحمد باكراً ، ثم انه توفي وهما بعدُ طفلان .

ولد أبو حامد محمد بن محمد بن محمد الغزّالي سنة ٤٥٠ هـ (١٠٥٨ م) في طوس ، وفيها تلقّى علومه الاولى . وقبل أن يتوفّى الغزّالي الوالد أوصى بابنيه جاراً له صوفياً بأن يعلّمهما ولو أنفق عليهما كلّ ما سيخلفه علَيهما من المال .

ونفِدَ هذا المال وشيكاً فنصح الجار الصوفي للغزاليَّين بأن يدخلا مدرسة يأكلان فيها ويأويان ، ثم يتعلّمان في أثناء ذلك . وكثيراً ما كان أبو حامد يقول بعد ذلك : طلبنا العلم لغير الله فأبى أن يكون (العلم) إلاّ لله !

وتلقّى الغزالي الفقه في طوس ، سنة ٤٦٥ هـ (١٠٧٣ م) ، على أحمد ابن محمّد الراذكاني . ثم ذهب الى جُرجان ودرس على الشيخ أبي القاسم اسماعيل بن مسعدة الاسماعيلي الجرجاني (٤٠٤ — ٤٧٧ هـ) ، وكان إماماً شافعياً ومحدّثاً أديباً ؛ وكانت داره مجمع العلماء (ابن الاثير ١٠ : ٥٢) . وعن الشيخ الاسماعيلي علّق الغزّالي التعليقة (مجموع مسائل في الفقه) . بعدئذ ذهب الى نيسابور ، سنة ٤٧٣ هـ ، ودرس على امام الحرمين أبي المعالي عبد الملك الجُويني (ت ٤٧٨ هـ) علوم الفقه والمنطق والاصول . وعن الجويني أخذ الغزّالي المذهب الاشعري ، كما أخذ التصوّف عن أبي علي الفضل بن محمد الفارمدي الطوسي (ت ٤٧٧ هـ) .

وبعد وفاة الجويني ذهب الغزّالي الى العسكر ، بلاط الوزير نظام الملك في ظاهر نيسابور ، وكان نظام الملك يقرّب العلماء والادباء ، فأُعجِبَ بالغزّالي وبمقدرته في المناظرة . وفي سنة ٤٨٤ هـ (١٠٩١ م) عيّن نظام الملك أبا حامدٍ الغزّالي استاذاً في المدرسة النظامية في بغداد ، فدخل الغزّالي بغداد شاباً في عنفوان الصبا أنيقاً في ثيابه مترفاً في سائر أحوال حياته . وسَرعان ما اشتهر الغزّالي في بغداد وكثُر أنصاره وخصومه . وفي سنة ٤٨٥ هـ (١٠٩٢م) فتك الباطنية بنظام الملك فترك ذلك في نفس الغزّالي أثراً عميقاً من الحزن على نظام الملك ومن النقمة على الباطنية (ومن الخوف على نفسه !) .

ولم يُمتَّع الغزّالي بمُقامه وجاهِه في بغداد إلا أربعَ سنوات أو تزيد قليلاً ، لأنه جاء الى بغداد يحمل في أعصابه بوادر مرض الكَنَظ .

الكنظ (١) أو الغنظ هبوط في القوى الجسمانية والعقلية يُنتج اضطراباً نفسياً يتّسم صاحبه بالقلق والسويداء . وهو يظهر عادة بعد الخامسة والثلاثين ، ويمتد من ثلاثة أشهر الى سنة . وهو قابل للشفاء . وتتألف مدة المرض من فترات يتعرّض المريض في أثنائها لأزمات خفيفة أو حادة ، متقاربة أو متباعدة . ويرافق هذا المرض ضعف في الذاكرة وتشتت الفكر مع الحزن والتشاؤم والهرب من تبِعات الحياة . والمريض بالكنظ يقل أكله ونومه ويستولي عليه خشوع من التقوى والورع .

ويصف الغزّالي حاله في « المنقذ » وصفاً مُسهَباً ثم يقول (ص ٦٤) : « فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر أولها رجبُ سنةَ ثمانٍ وثمانين وأربعمائة . في هذا الشهر جاوز الامر حدَّ الاختيار الى الاضطرار ، اذ قفل الله على لساني حتى اعتُقِلَ عن التدريس فكنت أجاهد نفسي أن أدرّس يوماً واحداً تطييباً لقلوب المُختَلِفَة (الآتين لسماع الدروس) . وكان لا يَنطِق لساني بكلمة ولا أستطيعها البتّةَ . ثم أورثت هذه العُقلةُ في اللسان حُزناً في القلب بَطَلَ معه قوة الهضم ومَرَءُ

(١) راجع مقالا للمؤلف في مجلة « العلوم » (بيروت) أيار – مايو ١٩٦١ ، ص ٢٨ – ٣١.

الطعام والشراب ، فكان لا تنساغ لي شَربه ولا تنهضم لُقمة . وتعدّى ذلك الى ضَعف القوى حتى قطع الاطباء طمعهم في العلاج » .

ونصح بعض الاطباء للغزالي بالسياحة في الارض فأناب عنه أخاه أحمد في التدريس في النظامية ثم غادر هو بغداد في ذي القَعدة من سنة ٤٨٨ (تشرين الثاني – نوفمبر ١٠٩٥) ووصل الى دمشق في مطلع سنة ٤٨٩ هـ ، ثم تنقل نحو سنتين بين دمشق والقدس والخليل ومكة والمدينة . ورجع الغزّالي الى بغداد قبل أن يدخل الصليبيون القدس في الاغلب ، ولكنه استمر في اعتزاله التدريسَ متنقلاً بين طوس وهَمَذان ونيسابور فيما يبدو .

وفي ذي الحِجّة من سنة ٤٩٩ (أيلول – سبتمبر ١١٠٦) استطاع الوزير فخر الملك بن نظام الملك أن يقنع الغزالي بالتدريس في نظامية نيسابور بعد الالحاح . وبعد شهر أو نحو ذلك قُتل فخر الملك ، قتله رجل من الباطنية يوم عاشورا من سنة ٥٠٠ (١١ – ٩ – ١١٠٦ م) .

وعاد الى الغزّالي شيء من الاضطراب فغادر نيسابور الى طوس حيث قضى بقية أيامه بختم القرآن وقراءة الحديث وبالوعظ والتدريس . وقد بنى قرب بيته مدرسة للمشتغلين بالعلم وخانقاهاً للصوفية ، فكان يرعاهم جميعاً شكراً لله على ما كان قد لقيه هو في مدرسة طوس يوم كان فقيراً يافعاً .

وتوفي أبو حامد الغزّالي في طوس سنة ٥٠٥ هـ (١١١١ م) .

كتبه

بدأ الغزّالي التأليف في فروع الفقه وأصوله ، وفي مسائل الخلاف وفي الجدل ، منذ صباه ولكننا لا نجد له كتاباً مهماً قبل سنة ٤٨٧ هـ (١٠٩٤ م) . ثم انه استمر في التأليف الى آخر سنة من حياته :

– مقاصد الفلاسفة (٤٨٧ هـ): لما سئل الغزّالي كتاباً في الرد على الفلاسفة قال : ليس في الامكان ولا من الانصاف أن يَرُدَّ الانسان على مذهب قبل عرضه وتوضيحه . من اجل ذلك وضع كتاب مقاصد الفلاسفة لحكاية مقاصد الفلاسفة « من علومهم الطبيعية والالهية من غير تمييز بين الحق منها والباطل » .

غير ان الغزالي خالف أحياناً ما شرَطه على نفسه وكان يقول مثلاً : « وأما الالهيات فأكثر عقائدهم فيها على غير الحق ، والصواب فيها نادر » .

— تهافت الفلاسفة (٤٨٨ هـ) ، ردّ الغزالي فيه على الفلاسفة وأراد به تسويد صفحتهم في نظر العامة وتهديم الفلسفة نفسها . وقصد الغزالي بالتعبير « تهافت[1] الفلاسفة » ، فيما أرى ، تناقض الفلاسفة في أدلتهم وقصورهم عن اقامة الأدلة المقنعة على صحة ما يزعمونه من الآراء .

والذي حمل الغزّالي على الرد على الفلاسفة أنه رأى شبان زمانه الذين رُزقوا حظاً قليلاً من الذكاء أو نالوا قسطاً يسيراً من العلم يستهينون بأمور الدين ، ويحتجون لذلك بأن الفلاسفة العظام كأفلاطون وأرسطو ما كانوا يقومون بمثل هذه العبادات ؛ وبأن كثيرين من غير المسلمين ناجحون في حياتهم الدنيا ، وهم لا يتقيدون بمثل هذه العبادات أيضاً ؛ وبأن هذه العبادات تليق بالجماهير الجاهلة ، وهم أرفع من هؤلاء درجة .

وأراد الغزالي أن يبين في هذا الكتاب أن المرموقين من الفلاسفة كانوا يؤمنون بالله واليوم الآخر ؛ وأن الفيلسوف المرموق أيضاً قد يصيب في آرائه الرياضية والطبيعية والسياسية ثم يكون مخطئاً في آرائه الإلهية والدينية . ويـــردّ الغزّالي كثيراً مما رُوي عن كبار الفلاسفة ، مما يخالف الدين ، الى التبـــديل والتحريف اللذين وقعا في نقل كتب هؤلاء الفلاسفة من اليونانية الى العربية .

وحصر الغزالي قضايا الفلسفة في عشرين مسألة تدور على المدارك التالية : أزلية العالم والزمان والمكان وأبديتها — الله وصفاته وخلق العالم — علم الله خاصة — نظام العالم ومعرفة النجوم للغيب — جوهر النفس — المعاد (الآخرة) .

يبدأ الغزالي بعرض رأي الفلاسفة في القضية المعينة ، ثم يورد أدلتهم على الجانب الذي يرونه من تلك القضية . بعدئذ يورد اعتراضه هو على رأيهم وبأني بأدلته على فساد أدلتهم . وهو يعتقد أنه اذا استطاع أن يبين فساد أدلتهم

(١) راجع مناقشة جامعة لمعاني كلمة « تهافت » عند الباحثين المختلفين (ده بور ٢٠٠ — ٢٠٢) لمحمد عبد الهادي أبي ريدة .

وغموضَها في أمر واضح متفق عليه (كروحانية النفس وخلودها مثلاً) ، فان ذلك سيجعل أدلتهم المتعلقة بأمور دقيقة غامضة (كخلق الله للعالم ، وصفات الله ، والخلود الجسماني) تسقط من تلقاء نفسها . واسقاط الدليل على قضية ما هو اسقاط للقضية نفسها .

ويحبّ الغزالي أن ينقض براهين الفلاسفة ببراهينَ مثلها (بمقدمات ونتائج عقلية مستمدة من الرياضيات والطبيعيات) ، ولكنه يأتي في أكثر الاحايين بأدلة شرعية (قرائن اجتماعية ولغوية) . وأدلته قد تكون شخصية كقوله (ص ٢٥) : « فهذا أخبل أدلتهم . وبالجملة كلامهُم في سائر مسائل الالهيات أركّ من كلامهم في هذه القضية » ؛ أو قوله : « فبِمَ تنكرون على من يقول (بغير قولكم) ... (ص ٢٦ ، ٣١ ، ٣٦ ، ٣٦٣ الخ) . أو يقول (ص ٣١٦ مثلاً) : « ان الإبصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه ... ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ؛ وخرق العادات عندنا (عند الاشعرية) جائز » .

وقد تكون أدلته نقلية : استشهاداً بالقرآن الكريم وبالحديث الشريف وبأقوال الرجال وبأن الفلاسفة مخالفون لكافة المسلمين (ص ١٦٤ ، ٢٧٦ ، ٣٤٤ ، راجع ٣٧٦ ، ٣٧٧) .

وأكثر أدلته جدلية على مثال أدلة علماء الكلام . وقد يأخذ عدداً مـــن براهين الفلاسفة كما فعل الاشعري من قبله والمعتزلة من قبلُ ايضاً .

— المستظهري (٤٨٨ هـ) ، ويسمّى أيضاً « فضائح الباطنية » ، ألّفه تلبية لرغبة الخليفة المستظهر ، وذكر فيه عقائد الباطنية ورأيهم في الامـــام المعصوم ، ثم كفّرهم .

— الاقتصاد في الاعتقاد (٤٨٨ هـ) ، وهو بحث موجز معتدل في علم الكلام (يبدو أنه تأثر في تأليفه بكتاب الاشعري : « استحسان الخوض في علم الكلام ») . ويعني بالاقتصاد (الاعتدال) موقفاً وسطاً بين الذين جَمَدوا على التقليد واتّباع ظاهر الشرع بلا تفكير وبين المتفلسفين الذين تطرّفوا في الآراء والتأويلات حتى ابتعدوا عن الدين أو تركوه .

ـ احياء علوم الدين (في فترات بعد سنة ٤٨٨ هـ) أوسع كتب الغزّاليّ وأدلّها على اتّجاهه العملي في الحياة وعلى سلوكه الصوفي في العبادة والتفكير والمعاشرة . وقد جعله الغزّاليّ أربعة أرباع تطبع اليوم في أربعة أجزاء : ربع العبادات (في العقائد والعبادات) ـ ربع العادات (آداب الأكل ، الحلال والحرام ، الصحبة ، العزلة ، السماع والوجد ، الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، الخ) ـ ربع المهلكات (شرح عجائب القلب ، رياضة النفس ، كسر الشهوتين ، آفات اللسان ، ذم الغضب ، ذم الدنيا ، الخ) ـ ربع المنجيات (التوبة ، الصبر والشكر ، الفقر والزهد ، التوحيد والتوكّل ، ذكر الموت وما بعده) .

والذي نلاحظه أن هذا الكتاب كتاب فقه وأخلاق ممزوجين بالتصوّف . وفي هذا الكتاب عدد كبير من الاحاديث لا يَعْرِفها رواة الحديث ، منها ما هو صحيح المعنى جميلٌ مثل « اطلبوا العلم ولو في الصين »[1] ، ومنها غير ذلك ، كما أن فيه آراء عبقرية الى جانب استطرادات ليست كذلك . ويبدو لي أن تأليف « الاحياء » قد امتدّ زمناً طويلاً قبل أن يشعر الغزّاليّ بمرضه وبعد ذلك : فالفصول العبقرية تعود الى الفترات التي كان الغزّالي فيها في اعتدال وصحة ، والاستطرادات التي هي غير ذلك كانت نتاج الازمات المَرَضية التي كانت تمرّ به .

ـ أيها الولد (بعد الاحياء ، ٥٠١ هـ) . ان واحداً من الطلبة المتقدمين لازم الغزالي ثم اشتغل بالتحصيل (على نفسه) حتى جمع دقائق العلوم . ثم انه كتب الى الغزّالي يسأله عن العلم النافع في الآخرة حتى يتمسّك به ويترك ما سواه . فكتب اليه الغزّاليّ هذه الرسالة يخاطبه فيها بقوله : أيها الولدُ ، مرة بعد مرة . ويفتتح الغزّالي الرسالة بقوله : « ان النصح يؤخذ من معدن

(١) إحياء علوم الدين ١ : ١٣ ؛ راجع مصباح الظلام ١ : ١٠١ ؛ المغني ٢٢ ، التصوف في الاسلام ٤٠ . ذكر القاضي ابو بكر بن العربي ان الغزالي كان يقول عن نفسه : أنا مزجى البضاعة (قليلها أو رديئها) في الحديث (موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول لابن تيمية ١ : ٢) .

النبوّة ؛ فان كان قد بلغك منه شيء فأي حاجة لك في نصيحتي ، وان لم يبلغك فماذا حصّلت في تلك السنين الماضية ! »

ـ المنقذ من الضلال (٥٠٢ هـ) . في هذا الكتاب يتناول الغزّالي الكلام على الاحوال التي تقلّب فيها في مرضه قبل أربعَ عشْرةَ سنة . فالكتاب ليس « يوميات » بل « ذكريات » . على أن الغزّالي قد أجاد وصف مرضه في هذا الكتاب الصغير ودوّن خلاصة آرائه الدينية والفلسفية وتعرّض للشكّ الفلسفي الذي كان قد عرض له ، كما يقول هو ، وجاء بأحسن تعليل للمعرفة الحسّيّة والمعرفة العقلية والمعرفة الحدسية . ويبدو لي أن الغزالي قد بدأ هذا الكتاب الموجز الواضح في فترة من فترات الصحة ، ثم دهمته أزمة قبل أن يتمّه .

ـ المستصفى (أول سنة ٥٠٣ هـ) في علم أصول الفقه .

قال ابن خلدون (المقدمة ٨١٦) : « وكان من أحسن ما كتب فيه المتكلّمون (في علم أصول الفقه) كتاب البرهان لإمام الحرمين (الجُوَيني) والمستصفى للغزّاليّ ، وهما من الاشعرية » .

ـ إلجام العوّام عن علم الكلام (بين ٥٠٤ و ٥٠٥ هـ) وفيه يؤكّد الغزّاليّ صحّة مذهب السلف في ما يتعلّق بذات الله وصفاته وأفعاله ، ويردّ على الحَشْوية والمُجسّمة . ويبدو أن الغزّالي قد رَجّع في هذا الكتاب عمّا كان قد سمح للعامة به من الخوض في علم الكلام (راجع ، فوق ، ص ٤٨٩ س) .

مقامه

الغزّاليّ مفكّر عبقريّ لا ريب في ذلك ؛ وهو ذكيّ محيط بمقالات الفلاسفة كما نجد في كتبه ، نافذ البصيرة في المجتمع وأهله كما نرى في أحكامه . ولم يكن الغزّالي مقتدراً في الرياضيّات والطبيعيّات ، ومع ذلك فقد أخذ منها أمثلة وأقرّ بصحّة براهينها . أما في المنطق والفلسفة الخالصة فكان علَماً من أعلامهما . غير أنه استخدم المنطق لنصرة الدين وحمل على الفلسفة لأنها تُضلّ ذوي الاستعداد العقلي القاصر .

والغزّاليّ شخصية عجيبة : أنكر قيمة العقل في المعرفة ، وفي المعرفة الدينية

خاصة ، ثم نصر الدين بالعقل . وهاجم الفلسفة وأراد تهديمها ثم استعار براهينها للدفاع عن الدين . ثم انه أدخل الردّ على الفلاسفة في العقائد وكفّر من يذهب الى رأي الفلاسفة في صفات الله وقدم العالم وعلم الله خاصة والخلود الروحاني والجسماني ، مع أن رأيه في التصوّف العملُ والتقى . (راجع المقدمة ٨٣٦ ، ٨٣٧) .

لم يقصد الغزّاليّ أن يوجد مذهباً دينياً ولا نظاماً فلسفياً — كما كان شأن الامام عليّ أيضاً — لأنه كان يرى أن الاسلام هو المذهب الصحيح والنظام الوحيد في الحياة وفي التفكير . وكان هدفه الأول وكدّه أن يدافع عن الاسلام في وجه الحركات الدينية والسياسية وأن يحميّ العامة من أخطار الفلسفة على أيمانهم وعلى تمسّكهم بأوامر الدين . من أجل ذلك كلّه استحق من معاصريه لقب حجّة الاسلام ، ولا يزال يستحقه .

ومع رغبة الغزّاليّ في الدفاع عن الاسلام ، ومع خوفه الشديد من الخصوم ، فانه كان غير مجانب للحق في الرد على من ردّ عليهم . ان عداءه للفلسفة والفلاسفة لم يمنعه من أن يقرّ لهم بوثاقة البرهان وصحّة الآراء في فنون العلم والفلسفة الا في الالهيات .

وكان تأثير الغزّاليّ في الشرق والغرب عظيماً جداً ، ومنذ أيامه هو ؛ مع اختلاف آراء العلماء والمفكّرين فيه في كل عصر .

مجمل فلسفته

لم يحاول الغزّاليّ أن يوجد مذهباً دينياً ولا نظاماً فلسفياً ، ولا أن يسوّي أيضاً بين الدين والفلسفة . ان الفلسفة عنده ضلال ؛ والحق انما هو في رجوع الانسان في كلّ شيء الى قول الدين : الى القرآن الكريم وحديث رسول الله والى أعمال السلف . واذا نحن قلنا فلسفة الغزالي فانما نعني أسلوبه في معالجة القضايا العقلية من وجهة نظر الدين :

(١) المنطق (المنقذ ٢٩ — ٣١) :

يرى الغزّالي أن المنطق «هو النظر في طرق الادلّة والمقاييس ومقدمات

البرهان . وهو علم محمود ولا صلة له بأمور الدين نفياً ولا اثباتاً . وللمنطق آفتان (عيبان ، ضرران) : انه لا يَصِحّ في الامور الدينية ؛ ثم ان الذي يبدأ دراسة المنطق ويرى فيه وضوحاً وصحةّ براهينَ يظن أن ما ينقل عن المناطقة الاولين من الكفر كان مؤيّداً بمثل هذه البراهين فيتبعهم في كفرهم .

واستعرض الغزّالي طرق المعرفة فوجدها أربعاً ، أو خمساً على الاصح . أما «التقليد» (أخذ الرأي واحداً عن واحد سبقه) فكان الغزّالي قد رفضه ثم توقّف برهة في الدين الذي كان قد أخذه تقليداً عن أبويه .

ثم قال (المنقذ ١٦) : «وانحصرت أصناف الطالبين (طالبي المعرفة والباحثين عن الحق) عندي في أربع فرق : المتكلّمين (الذين يحكمون بالرأي على غير نهج مقنّن ضرورةً) والباطنية (القائلين بأخذ العلم والمعارف عن الامام المعصوم) والفلاسفة (الذين يَعْرِفون من طريق المنطق والبرهان) والصوفية (الذين يعرفون بالكشف والمشاهدة) . وقد ردّ الغزّالي جميع هذه الطرق الا طريق الصوفية .

الشكّ واليقين

يذكر الغزّاليّ أنه شعر بوطأة المرض (المنقذ ٦٤) في رجب سنة ٤٨٨ (تموز — يوليو ١٠٩٥) ، ولا ريب في أن ذلك المرض كان قد بدأ فيه فعلاً قبل ثلاث سنوات على الاقل . ويقول لنا الغزّاليّ (المنقذ ٥ — ٩) إنّه كان من قبل أن يبلغ العشرين (٤٧٠ هـ = ١٠٧٧ م) يشكّ في صحة اعتناق الدين بالتقليد ويحاول أن يصل الى حقائق الامور فلا يستقيم له على حقائقها برهان ولا دليل . على أن الازمة الحقيقية التي مرّ بها الغزّالي جاءت مع مرضه (راجع المنقذ ١٣) . ومع أننا نجيز أن يكون بين مرضه وبين شكّه صلةٌ وثيقة ، فاننا نعتقد أن كثيراً من التخريج المنطقي لدخوله في الشك وخروجه منه الى اليقين كان نتاج فترة متأخرة من فترات صحته ، لأن الغزّاليّ يروي لنا قصة مرضه وملابسات ذلك المرض بعد أربعَ عَشْرَةَ سَنَةً من اشتداد وطأة المرض عليه . ثم اننا ندرك منذ مطلع كتاب المنقذ أن الغزالي عازم على أن يصل الى الصوفية ،

من قبل أن يبدأ بحكاية قصّة الشك .

مرض الغزّاليّ : نطاقه وآثاره

بالرجوع إلى ما وصفه الغزالي من أعراض مرضه ، ومما نعرفه من صدق الغزالي وأمانته وإخلاصه ومقدرته أيضاً ، نقطع بأن الغزالي كان مصاباً بالكنظ أو الغنظ ، وهو مرض نفسي في الأكثر يظهر على ذوي الاتجاه الديني المتطرف .

ومع أن معنى الغنَظ [1] أو الكنَظ [2] هو الهمّ اللازم ؛ أو هو أن يشرف الإنسان على الموت من الكرْب ثم يُفلت منه ، فإننا لا نجد في هاتين الكلمتين ، فيما بين أيدينا من القواميس ، معنى المرض صراحة [3] . ولكن صديقي الدكتور عبد الرحمن اللبان ، الطبيب الاختصاصي للأمراض العصبية ، لفت نظري إلى جملة في كتاب « عيون الأنباء في طبقات الأطباء » [4] هي : « ... واحتجوا بامرأة كانت بمصر وكانت شديدة الحزن والهم مبتلاة بالغنظ والدرد ، ومع ذلك كانت ضعيفة المعدة وصدرها مملوء أخلاطاً رديئة ، وكان حيضها محتبساً .. » .

الكنظ أو الغنظ هبوط في القوى الجسمانية والعقلية ينتج اضطراباً نفسياً [5] يتسم بالقلق والسويداء . ويرجع هذا المرض في الأصل إلى عامل وراثي . وربما ظهر أو قوي في زمن الطفولة ، وعلى أثر صدمة نكسية ، في الأكثر . غير أنه في العادة يظهر بعد الثلاثين ، وخصوصاً بين الخامسة والأربعين وبين الخامسة والخمسين ، وعلى الأخص عند النساء لاتصال هذه

(١) تاج العروس ٥ : ٢٥٦ .
(٢) تاج العروس ٥ : ٢٦١ .
(٣) راجع استعراض ما جاء في هذين اللفظين من حيث اللغة .
(٤) عيون الأنباء في طبقات الأطباء ١ : ٥ .
(٥) A Textbook of the Practice of Medicine, ed. by F. W. Price, Oxford Medical Publications, London 1947, 1884 ff. ; Clinical Psychiatry by W. Mayer-Gross, E. Slater and M. Roth, London 1945, 196, 198.

الحقبة عندهن بسن اليأس . ويمتد هذا المرض من ثلاثة أشهر إلى ستة ، وهو قابل للشفاء التام ، ولكن شفاءه لا يمنع من عودته مرة بعد مرة . ثم ليس من الضروري أن تكون حالة المريض به على وتيرة واحدة من السوء ، بل قد تتألف مدة المرض من فترات يتعرض المريض في أثنائها لأزمات خفيفة او حادة ، متقاربة أو متباعدة . وقد تمر عليه فترات يبدو فيها كالصحيح . أما إذا كانت الإصابه خفيفة فقلما يشعر بها صاحبها ، وقلما يظهر عليه آثار منها .

في أوائل هذا المرض ، أو في الأحوال الخفيفة منه ، تضعف الذاكرة وينتشت الفكر ، ويفقد المريض لذة الاهتمام بأمور الدنيا إذ لا يرى لها قيمة لأنها تكون عنده ، في حالته تلك ، أموراً عارضة زائلة . ثم هو يأبى بَذْلَ الجُهد ويتخوف من حمل التبعة . ويرافق ذلك كله حال من الحزن ومن الشقاء البادي ؛ ثم تُلِحُّ على المريض ذكريات الماضي وتتجسّم له الأخطاء اليسيرة ، وتتبدّى له أحواله الحاضرة كثيرة السوء فيقنط من كل تحسن آتيّ أو مقبل ويستولي عليه قلق شديد .

ويكون المريض في هذه الحال بطيء التفكير ثم يعجز عن معالجة الموضوعات جملة ، بينما يستمر تأمله في أحواله الشخصية ناشطاً فتتوارد عليه الخواطر المؤلمة بلا انقطاع ، ثم إنه يَجْبُنُ عن الجزم في الأمور التي تعرض له . وكذلك يقل كلام المريض وتندر مخاطبته للآخرين ، ولكنه يظل في العادة ميالاً إلى سرد حكاية حاله بالتفصيل على الآخرين . وترى المريض تنتابه الأفكار السود لكثرة ما يحاسب نفسه على ضعف طبيعته البشرية ، أو تراه يندب سوء حظه ويلوم نفسه على ما فاته من العمل الصالح في ماضي حياته . وتتراكم تلك الأفكار السود عليه ، وتتجسم أمام عينيه وخياله سيئات بيئته فيستسلم للقلق والقنوط .

وتكثر أوهام المريض فيترجّح بين الشك والاقتناع ، في أمور كثيرة ، مراراً في اليوم الواحد أو في أثناء الحديث الواحد . ومع ذلك فقد تظل بصيرته

تافذه وأحكامه صائبة ما لم تثقل حاله . والأوهـــام في الواقع نتيجة ملازمة للكنظ أو الغنظ تتناول الماضي والمستقبل : الأسف على الماضي والخوف من المستقبل . ويرافق تلك الأوهام في المريض قلق شديد على نفسه وأسرته ، فإذا اشتد قلقه لم تنفع القرائن والحجج حينئذ في تبديل شيء من اعتقاداته الخاطئة في نفسه وفي بيئته .

وتتعاظم الأوهام فتنتج في المريض مركب نقص ، فيشعر المريض في نفسه أنه أعظم الناس ذنباً وأكثرهم شقاء ، أو يرى نفسه مهملاً في بيئته فيريد أن يبتعد عن أعين الناس . وربما خيل إليه ، في غير الإصابات الخفيفة العادية ، أن الناس يحتقرونه أو يضطهدونه ، أو أنهم يضايقونه بتتبع أعماله فيشيرون إليه إذا مر بهم ويتهامسون عليه ، أو يبثون عليه العيون ليتجسسوا أخباره .

ويقل نشاط المريض بالكنظ ، وكلما زادت حالته سوءاً قل نشاطه . وقد لا يتأثر نشاطه بالمرض ، ولكن إنتاجه يبطىء ويقل ، فإذا أعماله العاديـــة تقتضيه في إنجازها وقتاً أطول من الوقت الذي كانت تحتاج إليه في أيام صحته . وأعظم أخطار الأنواع الحادة من الكنظ محاولة الانتحار .

ويضطرب نوم المريض بالكنظ فيبطىء إغفاؤه ويخف رقاده ويقصر ، ثم لا يُعقب ذلك النوم الخفيف القليل المضطرب استجماماً في البدن أو في الفكر . وكذلك يفقد المريض الشهوة إلى الطعام فلا يأكل إلا قليلاً لشعوره دائماً بالامتلاء فيقل وزنه لقلة طعامه . ويصيب المريض عادة إمساك خفيف ، ولكن المريض يقلق كثيراً بسبب هذا الإمساك ثم ينسب إليه نتائج أكثر خطراً مما يجب . وفي النساء يخف الحيض أو ينقطع ، ثم تميل المرأة إلى إهمال زينتها . أما التوق الجنسي فيخف كثيراً .

وليس من الضروري أن يعم هذا المرض جسم المريض كله بأعراضه ، بل قد يقتصر على إفساد جهاز واحد من أجهزة البدن . ويتجه المريض عادة اتجاهاً دينياً في سلوكه ، ويستولي عليه خشوع من التقوى والورع ، من غير تعصب ذميم أو تشدد في غير موضعه .

قصة الشك واليقين عند الغزالي

على أن قصة الشك واليقين عند الغزالي قصة بارعة تنكشف عن عبقرية صحيحة ، سواء أكانت تلك القصة حكاية حال تاريخية أو كانت مسرحية فنية . قال الغزالي (المنقذ ٧ — ٩) :

« وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور دأبي ودَيْدني ، من اول أمري وريعان عمري ، غريزةً وفطرة من الله وُضعتا في جبلتي ، لا باختياري وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد وانكسرت علي العقائد الموروثة على قرب عهد بسن الصبا : اذ رأيت صبيان النصارى لا يكون لهم نشوء الا على التنصر ، وصبيان اليهود لا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام . وسمعت الحديث المروي عن رسول الله صلى الله عليه وسلم : كل مولود يولد على فطرة الاسلام ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه .

« فتحرك باطني الى طلب حقيقة الفطرة الأصلية وحقيقة العقائد العارضة بتقليد الآباء والاستاذين و (الى) التمييز بين هذه التقليدات ، وأوائلها تلقيناتٌ ، وفي تمييز الحق من الباطل اختلافات . فقلت في نفسي : اولاً ، إنما مطلبي العلم بحقائق الامور ، فلا بد من طلب حقيقة العلم ما هي . فظهر لي ان العلم اليقيني هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافاً لا يبقى معه ريب ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ؛ بل الأمان من الخطأ ينبغي ان يكون مقارناً لليقين مقارنةً لو تحدى باظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وانكاراً . فاني اذا علمت ان العشرة اكثر من الثلاثة ؛ فلو قال لي قائل : بل الثلاثة (أكثر) ، بدليل اني أقلب هذه العصا ثعباناً — وقلبها ، وشاهدت ذلك منه — لم أشك بسببه في معرفتي ولم يحصل لي منه الا التعجبُ من كيفية قدرته عليه . فأما الشك في ما علمته فلا .

« ثم علمت ان كل ما لا اعلمه على هذا الوجه ولا اتيقنه هذا النوع من اليقين فهو علم لا ثقة به ولا امان معه . وكل علم لا امان معه فليس بعلم يقيني » .

ويتابع الغزّالي الكلام في علوم نفسه وفي فُقدان ثقته بالمقاييس المألوفــة فيقول (المنقذ ١٠ – ١٢) :

« ثم فتشت عن علومي فوجدت نفسي عاطلاً عن علم موصوف بهذه الصفة (باليقين الذي لا يخالطه شك) الا في الحِسيّات والضروريات . فقلت : الآن بعد حصول اليأس لا مطمعَ في اقتباس المشكلات الا من الجليّات وهي الحِسيّات والضروريات . فلا بد (اذن) من إحكام (هذه) اولاً لأتيقّن (إذا كانت) ثقتي بالمحسوسات واماني من الغلط في الضروريات من جنس اماني الذي كان قبلُ في التقليديات ، ومن جنس امان اكثر الخلق في النظريات ، ام هو امانٌ محقق ...

« فأقبلت بجِدّ بليغ أتأمّل المحسوسات والضروريات وانظر هل يمكن أن أشكّك نفسي فيها ؟ فانتهى بي طول التشكك إلى أن لم تسمح نفسي بتسليم الامان في المحسوسات أيضاً . واخذ يتسع هذا الشك فيها ويقول : من أين الثقة بالمحسوسات واقواها حاسة البصر وهي تنظر الى الظل فتَراه واقفاً غير متحرك وتحكم بنفي الحركة ؟ ثم بالتجربة والمشاهدة ، بعد ساعة ، تعرف انه يتحرك وانه لم يتحرك دُفعة وبغتة بل على التدريج ذَرّةً ذرة حتى لم تكن له حالة وقوف . وتنظر الى الكوكب فتراه صغيراً في مقدار دينار ، ثم الادلةُ الهندسية تدل على انه اكبر من الارض في المقدار . هذا وامثاله من المحسوسات يحكم فيها حاكم الحسّ باحكامه ويكذّبه حاكم العقل ويخوّنه تكذيباً لا سبيل الى مدافعته .

« فقلت : قد بطلت الثقة بالمحسوسات ايضاً ، فلعله لا ثقة الا بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا العشرةُ اكثر من الثلاثة ؛ والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ؛ والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً ، موجوداً معدوماً ، واجباً محالاً (في وقت واحد) . فقالت المحسوسات : بم تأمن ان تكون ثقتك بالعقليات كثقتك بالمحسوسات ، وقد كنت واثقاً بي فجاء حاكم

العقل فكذّبني . ولولا حاكمُ العقل لكنت تستمرّ على تصديقي ، فلعل وراء ادراك العقل حاكماً آخرَ اذا تجلّى كذّب العقل في حكمه كما تجلى حاكم العقل فكذّب الحسّ في حكمه . وعدم تجلي ذلك الادراك لا يدل على استحالته » .

رجوعه الى الصوفية

ولما فقد الغزّاليّ الثقة بجميع طرق المعرفة الواعية (التقليد والحس والعقل) لم يبق له سبيل الى طلب اليقين . أما اذا كان هنالك يقين ، فيجب أن يسقط هذا اليقين عليه من غير طلب له ومن غير شعور بمصدره (قبل أن يسقط عليه) . وهذا هو الذي اتفق للغزّالي . ثم استمرّ الغزّالي في وصف رجوعه الى اليقين فقال (المنقذ ١٢ – ١٤) :

« فتوقّفت النفس في جواب ذلك قليلاً ، وأيّدت إشكالها بالمنام وقالت : اما تراك تعتقد في النوم اموراً وتتخيل احوالاً ، وتعتقد لها ثباتاً واستقراراً ، ثم تستيقظ فتعلم انه لم يكن لجميع مُتخيَّلاتك ومعتقداتك اصل وطائل ؟ فبِمَ تأمن أن يكون جميع ما تعتقده في يقظتك بحسّ او عقل هو حق بالاضافة الى حالتك هذه ؛ لكن يمكن أن تطرأ عليك حالة (جديدة) تكون نسبتها الى يقظتك كنسبة يقظتك الى منامك ، وتكون يقظتك نوماً بالاضافة اليها ؟ فاذا أوردتَ تلك الحالة تيقّنت ان جميع ما توهّمته بعقلك خيالاتٌ لا حاصل لها ، او لعلّ تلك الحالة ما يدّعي الصوفية أنها حالتهم : اذ يزعُمون انهم يشاهدون – اذا غاصوا في انفسهم وغابوا عن حواسّهم – احوالاً لا توافق هذه المعقولات . ولعل تلك الحالة هي الموت ، اذ قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الناس نيامٌ فاذا ماتوا انتبهوا . فلعل الحياة الدنيا نوم بالاضافة الى الآخرة ، فاذا مات الانسان ظهرت له الاشياء على خلاف ما يشاهده الآن .

« فلما خطرت لي هذه الخواطر انقدحت (اي ثبتت هذه الخواطـــر المشكّكة) في النفس . فحاولت لذلك علاجاً فلم يتيسر ، اذ لم يمكن دفعه (دفعة ذلك الشك) الا بالدليل . ولم يمكن نصْبُ الدليل الا من تركيب العلوم

الاولية ، فاذا لم تكن (تلك العلوم الاولية) مُسلَّمة لم يمكن تركيب الدليل . فأعضل هذا الداء ودام قريباً من شهرين انا فيهما على مذهب السفسطة ، بحكم الحال لا بحكم النطق والمقال ، حتى شفى الله تعالى من ذلك المرض ، وعادت النفس الى الصحة والاعتدال ورجعت الضروريات العقلية مقبولةً موثوقاً بها على أمنٍ ويقين . ولم يكن ذلك بنظم دليلٍ وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدر . وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » .

حقائق هذا النص :

أ) قبل أن نحكم على أمر يجب أن نكون واثقين من المقياس الذي نقيسه به .

ب) إننا لا نعرف مقياساً نقيس به أحكام العقل . ولكنّ جهلنا بمثل هذا المقياس ليس دليلاً على فقدانه .

ج) اذا فقد الانسان الثقة بالمقاييس المألوفة استحال عليه اقامة الدليل على صحة الامور ، فيبقى في الاضطراب والحيرة . ومن المحال أن يعود الانسان الى ما كان قد أنكره فيجعله مقياساً من جديد .

د) ان النفس المريضة يجب أن تعود الى الصحة حتى تصبح مستعدّة لتقبّل مقياس جديد .

ه) ان اليقين عاد الى الغزّالي بنور قذفه الله في قلبه من حيث لا يدري .

و) ان هذا النور المقذوف في القلب أعاد الى النفس ثقتها بالضروريات العقلية (آخر المقاييس التي فقد الغزّاليّ الثقة بها) ؛ والثقة بالضروريات العقلية أعادت الثقة بالمحسوسات ؛ والثقة بالمحسوسات أعادت الثقة بالرواية .

ان للضروريات العقلية نطاقها الذي تصحّ أحكامها فيه (كقواعد الهندسة فانها تصح بالعقل ولا تصح بالحسّ) . وكذلك للحس نطاقُه الذي تصحّ أحكامه فيه (فنحن نرى الشمس التي يزيد قطرها خمسين ضعفاً على قطر الارض دائرة لا يزيد قطرها على عشرين سنتيمتراً في رأي العين . وهذا صحيح بالاضافة الى المسافة التي بيننا وبين الشمس . ولا يمكن ، في نطاق القوانين البصرية ، أن نرى الشمس ونحن على أرضنا الا بهذا الحجم) .

وكذلك الدين فان له نطاقه الذي تصحّ فيه أحكامه المأخوذة بالوحي . قد تصحّ أحكام الدين من طريق الحس ومن طريق العقل ، ولكنّها لا تجب علينا ولا تُقبل الا من طريق الشرع (بالوحي من الله على لسان نبيّ) .

(٢) الرياضيّات (المنقذ ٢٧ — ٢٩) :

« ليس يتعلّق شيء منها (من الرياضيات) بالامور الدينية نفياً وإثباتاً . بل هي أمور برهانية لا سبيل الى مجاحدتها بعد فهمها » . ولكنّ لها آفتين : يرى المتعلّم الناشيء صحّة براهين الفلاسفة في الرياضيات فيظنّ أن براهينهم في سائر علومهم (في الالهيات مثلاً) صحيحة أيضاً فيتبعهم في الالهيّات فيكفر . أما الآفة الثانية فنشأت من صديق للاسلام جاهل ظنّ أن الدين ينبغي أن يُنصر بانكار كلّ علم منسوب الى الفلاسفة حتى حساب الخسوف والكسوف فيظن الشبّان أن قول هذا الرجل الفقيه هو قول الدين ، فينفرون من الدين نفسه .

(٣) الطبيعيّات (المنقذ ٣١ — ٣٢) :

والطبيعيات هي البحث في الاجسام المفردة والمركّبة كالمعادن والنبات والحيوان . ومن الطبيعيّات أيضاً علم الطب . والغزّاليّ يرى أنه لا شيء من ذلك مخالف للدين الا أمر واحد هو قول الفلاسفة بالسببية المادية ، بينما هو يرى أن مظاهر الطبيعة كلّها مسخّرة لله ، وأن شفاء الامراض يكون بارادة الله لا بالأثر الطبيعيّ الذي يحدثه الدواء في جسم المريض .

(٤) الالهيات خاصّة

وجّه الغزّالي جميع اهتمامه الى الالهيّات لأنها هي التي توجب ايماناً أو كفراً في الدنيا ، وفوزاً أو خسراناً في الآخرة . ورأيُ الغزّاليّ في الالهيات هو رأي الاشعرية ، رأي أهل السنة والجماعة ، رأي الدين . وكلّ ما تنطوي عليه الالهيّات راجع عند الغزّاليّ الى الله وحدَه .

(أ) ان الله موجود ؛ ولا علّة لوجوده ، بل هو علّة كل شيء . ووجوده معروف بالعقل لأنه سبب كلّ شيء ، ولا يمكن أن يكون في الوجود شيء

بلا سبب . وبما أن الاسباب لا يجوز أن ترتقي بلا نهاية ، فقد وجب أن تقف عند علة أولى هي الله . ثم ان وجود الله معروف من طريق الوحي . والله واحد لأنه لا يجوز أن يكون في الوجود اثنان لا علة لهما .

والله ذات وله صفات كلّها قديمة ؛ ولكن بعضها غير زائدة على الذات كالازلية والوحدانية ، وبعضها زائدة على الذات وهي : الحياة والقدرة والإرادة والعلم والبصر والسمع والكلام .

والله خالق العالم من العدم ، خلَق مادته وصورته ؛ وخلق جميع ما فيه ، باختياره وارادته . والزمان من جملة العالم خلقه الله أيضاً . والله قادر لا يُعْجِزه شيء . وهو عالم بكلّ شيء من الكلّيّات والجزئيات يَعْلمها قبل أن توجد وبعد أن توجد ؛ وهو أيضاً مريد يفعل ما يشاء ، ولا يَجِبُ عليه أن يراعيّ مصلحة خلقه ، اذ هم ملكه ان شاء أنعم عليهم وغفر لهم وان شاء أتعسهم وعذّبهم ولا يُسأل عمّا يفعل . والله مَرئيّ يوم القيامة .

(ب) والملائكة حق ؛ واللوح المحفوظ حق ، وجميع الكائنات ثابتة (مدوّنة) فيه ، ومنه يَعْرِف الانبياء الغيب وينزل اليهم الوحي (تهافت الفلاسفة ٢٦٠ — ٢٦١) .

(ج) والنبوّة حق من عند الله ؛ والله يُطلع الانبياء على اسرار السموات والارض وعلى الغيب (تهافت الفلاسفة ٢٥٢ ، ٢٦٠ — ٢٦١) . وهم يأتون بالشرع من الله لهداية الناس وتعريفهم الخيرَ .

(د) والانبياء مؤيّدون بالمعجزات (تهافت ١٣١) الخارقة للعادة مثل : قلب العصا حيّة (لموسى) واحياء الموتى (لعيسى) وشقّ القمر (لمحمد) ، كما يجوز أن يُلقى نبي في النار فلا يحترق (مثل ابراهيم) ، وذلك كلّه غير مستبعد ، بل هو ثابت (راجع تهافت ٢٧١ — ٢٧٢ ، ٢٨٢ وما بعدها ، ٢٩١ ، ٣٧٠) .

(د) وأنكر الغزالي السببية ليفسح مجالاً للمعجزة .

يرى الغزالي أن السببيّة تناقض القضاء والقدر . ثم ان اقتران حادثتين أو

تعاقبهما ليس دليلاً على أن الثانية منهما مسبّبة عن الاولى ، مثل : الشرب والريّ والأكل والشّبَع ، وشرب الدواء والشفاء ، والنار واحتراق الاجسام . وأما ما نرى من الاقتران الظاهر بين الحوادث « فلما سبق من تقدير الله لخلقها على التعاون . فان الله يشفي المريض اذا أراد له الشفاء ، وما الدواء الا وسيلة أرادها الله ليجعل من مخلوقاته حكمة لخلقها وسبباً لشكره عليها . وقد يشرب المريض دواء فلا يشفى » . فالله وحده هو مسبّب الحوادث كلّها ؛ وليس للسبب الظاهر تأثير ، فان النار قد تلاقي القطن فلا يحترق القطن ؛ وقد ينقلب القطن رَماداً محترقاً من غير أن تمسّه النار (تهافت ٢٧٧ — ٢٧٨) .

وينسب الغزالي المعجزة الى اختصار الزمن فيقول (تهافت ٢٩١ ، ٣٦٦) : فمن أين نعلم استحالة حصول الاستعداد في بعض الاجسام للاستحالة في الاطوار **في أقرب زمان** حتى يستعدّ (جسمٌ ما) لقبول صورة لم يكن مستعداً لقبولها **وينتهض ذلك معجزة** ، كانقلاب العصا حية [1] والقاء ابراهيم في النار من غير أن يحترق ابراهيم (تهافت ٢٧٧ — ٢٩٦) . على أن الخرق للعادة (المعجزات) ليس دائماً دليلاً يقينياً على النبوّة ، فقد يكون سحراً وتخييلاً (المنقذ ٧٩) .

النفس

يقول الفلاسفة ان النفس جوهر روحاني مفارق للبدن ولهم على ذلك ادلّة (راجع الكلام على ذلك عند ابن سينا ، ص ٤٤٨) .

والغزالي لا ينكر ذلك ولكنّه يقول ان البراهين التي يقدّمها الفلاسفة على

(١) يتفق أن تطمر عصا في الأرض فتتحلل بالرطوبة . وتقع قرب العصا المطمورة حبة قمح فتنبت وتنمو وتتغذى من عناصر تلك العصا . ويأتي عصفور فيأكل من حب سنبلة القمح . ويتفق أن تأكل حية هذا العصفور ليتحول في بدنها دماً فمنياً تلقح به بويضة من حية أخرى . وتضع الحية الأخرى البيضة ، ثم تنقف البيضة عن فرخ حية . وهكذا تكون العصا أو جزيئة من العصا قد تحولت حية . فاذا كان تحول العصا حية ممكناً في الطبيعة في زمن طويل جداً : فما المانع من أن يتم هذا التحول في وقت قصير جداً ، في ثانية !

ذلك فاسدة . وفي ما يلي موجز لعدد من أدلّة الفلاسفة مع ردّ الغزّاليّ عليها (تهافت ٢٩٧ — ٢٣٢) :

• الفلاسفة : العلم لو كان في جزء من الجسم لكان العالِمّ ذلك الجزءُ دون سائر اجزاء الانسان . والانسان يقال له عالم ، والعالمية صفة له على الجملة من غير نسبة الى محل مخصوص .

الغزّاليّ : هذا هَوَس ، فان (الانسان) يسمّى مبصراً وسامعاً وذائقاً ، وكذا البهيمة توصف به . وذلك لا يدل على ان ادراك المحسوسات ليس بالجسم ، بل هو نوع من التجوّز كما يقال فلان في بغداد ، وان كان هو في جزء من بغداد لا في جملتها . ولكنه يضاف الى الجملة .

• الفلاسفة : لو كان العقل يدرك بآلة جسمانية لما كان يعقل نفسه (ان البصر الذي هو بالعين يرى غيره ولا يرى نفسه) . وبما أن العقل يعقل نفسه ، فانه من أجل ذلك ليس في آلة جسمانية .

الغزّاليّ : ان الابصار عندنا يجوز أن يتعلق بنفسه فيكون أبصاراً لغيره ولنفسه كما يكون العلم الواحد علماً بغيره وعلماً لنفسه . ولكن العادة جارية بخلاف ذلك ، وخرق العادات عندنا جائز . ثم اذا سلّمنا بأن الحواس الجسمانية عامة يمكن الا تدركّ نفسها أو لا تدركّ ما يدركه غيرها (العين لا تدرك ما تدركه الاذن) فلا يبعد أن يكون في الحواسّ الجسمانية ما يسمى عقلاً ثم يخالف سائر الحواس في ان تدرك (تلك الحاسة التي تسمى عقلاً) نفسها .

• الفلاسفة : القوى الداركة بآلات جسمانية يَعْرِض لها من المواظبة على العمل بإدامة الادراك كَلال ... ربما أضعفها او أفسدها جملة . والامر في القوة العقلية بالعكس ؛ فان ادامتها للنظر في المعقولات لا يتعبها ، بل ربما زادها قوة .

اجزاء البدن كلها تضعف قواها بعد منتهى النشوء والوقوف عند الاربعين سنةً فما بعدها ، فيضعف البصر والسمع وسائر القوى . والقوة العقلية في

أكثر الاحيان انما تقوى بعد ذلك .

الغزّاليّ : ان لنقصان القوى وزيادتها أسباباً كثيرة لا تنحصر ؛ وقد يقوى بعض تلك القوى في أول العمر ، وقد يقوى بعضها في أوسط العمر أو في آخره ؛ وأمر العقل كذلك . وهذه الاسباب ان خاض الخائض فيها ولم يردّ هذه الامور الى مجاري العادات فلا يمكن ان يُبنى عليها علم موثوق به لأن جهات الاحتمال في ما تزيد به تلك القوى او تنقص لا تنحصر فلا يورث شيء من ذلك يقيناً .

المسائل الثلاث

لما حصر الغزّاليّ قضايا الفلسفة المخالفة لعقائد أهل السنة والجماعة وجعلها عشرين مسألة (راجع فوق ، ص ٤٨٨) لم يجعلها كلّها على مستوى واحد من المخالفة للدين ، بل قسمها قسمين : قسماً يتألّف من سَبْعَ عَشْرَةَ مسألةً تبدّعُ (تجعل القائل بها مبتدعاً ، فاسقاً ، مذنباً) كاعتقاد الفلاسفة أن العالم بنظامه وحركته يشبه الحيوان ، وأن النجوم مطّلعة على الغيب ، وأن النفوس الانسانية يستحيل عليها العدم ؛ ثم ثلاثَ مسائلَ تكفّر ، هي :

القول بقدم العالم :

قال ارسطو بقدم المادّة ، وأن العالم أزلي قديم . ثم قال الاسكندرانيون — وتابعهم على قولهم المعتزلة ونفر من فلاسفة الاسلام — أن العالم محدث (لأن الله علّة ايجاده) ولكنّه قديم لأنه فاض عن الله مباشرة بلا تراخٍ في الزمن (فالعالم عند هؤلاء كلّهم متأخّر عن الله بالذات والمرتبة ، وليس متأخّراً عنه بالزمن) .

أما الغزّالي فلزم جانب الدين وقال : العالم حادث مخلوق خلقه الله من العدم باختياره وارادته ، في الزمن الذي أراده وعلى الهيئة التي أرادها . والله خلق الزمان والحركات أيضاً (تهافت ٣٥ — ٣٦ ، ٢١٧) . وليس العالم أزليـاً (قديماً) : ولكنّ الله يستطيع أن يبقيَ العالم الى الابد ، اذا شاء ويستطيع أن يُفْنيَه اذا شاء (تهافت ٨١) .

وأنكر الغزّاليّ الفيض وقال ان افتراض الفلاسفة أنه لا يصدر عن الواحد الا واحد (راجع فوق ، ص ٤١٥) افتراض خاطىء . اننا اذا قبلنا ذلك فيجب ألاّ يصدرَ عن كل واحد الا واحد ، فيكون كلّ ما في العالم حينئذ آحاداً متسلسلة متشابهة (تهافت ١١٠) .

وتتلخّص براهين الفلاسفة على قِدَم العالم في أمور : منها « أنه لا يجوز أن يصدر مُحْدَث عن قديم بلا مُرجِّح » (ان الله سبب وجود العالم ، ولا يعقل أن يتأخر الشيء عن سببه ، فالسبب والمسبّب متلازمان) . والمفهوم بالقديم هنا جملة العالم بمادته ، لا صورته ولا صور أعيان الموجودات . ثم اذا كان العالم ممكن الوجود ، فلقد كان دائماً ومنذ الازل ممكن الوجود . ولذلك وجب أن يكون قد وجد منذ الازل (منذ كان ممكن الوجود) . ولا يُعقل أن يكون العالم ممكن الوجود ثم يمر وقت قبل أن يوجد (لأي الشيء لا يكون ممكن الوجود وغير ممكن الوجود في وقت واحد) .

وردّ الغزّالي على الفلاسفة بقوله : يجوز أن يكون الله قد أراد وجود العالم منذ الازل ، وأراد في الوقت نفسه أن يوجد هذا العالم بعد زمن معيّن . ثم ان القديم قد يصدر عنه حادث : ان الله موجد جميع الاشياء ؛ ولكن هذه الاشياء لم توجد كلّها معاً ، بل هي متسلسلة في طريق الاسباب (ان الطفل الذي ولد بالأمس قد خلقه الله ، ولكن هذا الطفل لم يظهر الا بعد أن ظهر جميع آبائه وأجداده على النهج الطبيعي ؛ وهكذا نستطيع أن نقول : ان الله القديم قد خلق طفلاً حادثاً) .

القول بأن الله يعلم الكليّات ولا يعلم الجزئيّات :

قال الفلاسفة إن الاول (الله) لا يعلم الا نفسه . وقال بعضهم إن الله يعلم الكليّات أيضاً ويعلم الجزئيّات بنوع كليّ ، نتيجة لعلمه بالكليّات (راجع تهافت ٢٢٣) .

وبراهين الفلاسفة « على ان الله لا يعرف الجزئيات أن الجزئيّات حوادث جاريةٌ مُحْدَثة متوالية في الزمن ، فاذا جاز أن يعرف الله الجزئيّات وجب

أن يطرأ عليه تغيير كلّما حدث حادث (يعلم ذلك الحادث بعد أن كان لا يعلمه) ؛ وأن يكون الله مسخّراً (مجبراً مضطراً) ليعلم كل حادث ، ولا يليق ذلك بالله . ثم ان الله قديم فلا يجوز أن يصدر عنه فعل حادث .

ووافق الغزّاليّ الفلاسفة على أن الله يعلم الكلّيّات وخالفهم في انكارهم معرفة الله للجزئيات ، ثم نقض أدلّتهم فقال : ليس من الضروري أن يطرأ على الله تغيير اذا علم الجزئيات ، لأن علمه بها قبل أن توجد وفي حال وجودها وبعد وجودها واحد ؛ ثم لو أن تغييراً طرأ على الله في علمه للجزئيات ؛ فان ذلك التغيير لا ينقص منه شيئاً ؛ وأما القول بأن الله سيكون مسخّراً اذا كان يعلم جميع الحوادث ، فالرد عليه عند الغزّاليّ أن الفلاسفة يَزْعُمون أن العالم قد وجد عن الله بالضرورة (فالله كان مسخّراً عندهم في ايجاد العالم) . أما في القول بأنه لا يصدر حادث عن قديم فيجوز أن يعلم الله الحوادث المتأخرة بعلم قديم (قبل حدوثها) وان يكون منذ الازل قد قدّر وجودها في الزمن الذي وجدت فيه فعلاً .

انكار حشر الابدان :

قال الفلاسفة ان النفس مخالفة للبدن ، ولذلك تبقى بعده بقاء سرمدياً في نعيم أو شقاء . أما الجسم فانه ينعدم (تتبدّل صورته) ثم لا يعود لأن المعدوم لا يعود .

يوافق الغزّاليّ الفلاسفةَ في أن النفس تبقى بعد الموت في سعادة روحانية . ولكنّه يخالفهم في أمرين : في أنهم يدّعون أنهم عرفوا ذلك من طريق العقل (بينما الطريق الصحيح لمعرفة ذلك هو طريق الشرع) ؛ ثم في انكارهم لحشر الاجساد وانكار الجنة والنار الجسمانيتين (تهافت ٣٥٤ — ٣٥٥) . ثم يقول فما المانع من الجمع بين السعادة الروحانية والسعادة الجسمانية ؟

(ز) أما السياسات التي تدور على مصالح الناس المتعلّقة بالأمور الدنيوية السلطانية فقد أخذها الفلاسفة ، فيما يرى الغزّاليّ (المنقذ ٣٥ — ٣٦) « من كتب الله المنزلة على الانبياء والحِكَم المأثورة عن سلف الاولياء » .

(ح) وأما علم الاخلاق الذي « يترجم » الى حصر صفات النفس وأخلاقها وذكر أجناسها وأنواعها ، وكيفية معالجتها ومجاهدتها » فقد أخذه الفلاسفة من كلام الصوفية (المنقذ ٣٦) .

والغزّالي يوافق الفلاسفة على أن اللذات العقليّة الاخروية أفضلُ من اللذّات الحسّيّة الدنيوية ، وعلى أن العمل والعبادة ضروريان لزكاة النفس (طهارتها وتهذيبها) . ويوافقهم أيضاً في أن كل فضيلة انما هي توسّط بين طرفين متقابلين (راجع فوق ، ص ١٠٥) . ولكنه يعلق على ذلك كلّه فيقول : « وعلم الاخلاق طويل ؛ والشريعة بالغت في تفصيلها (تفصيل الاخلاق) ، ولا سبيل الى تهذيب الاخلاق الا بمراعاة قانون الشرع في العمل ، حتى لا يتّبع الانسان هواه ... بل (يجب أن) يقلّد الشرع فيُقدمَ ويُحجم باشارة الشرع لا باختياره هو فتتهذّب بذلك أخلاقه » (تهافت ٣٥٢ – ٣٥٣) .

ان من كانت بصيرته نافذةً لم تَخْفَ عليه عيوب نفسه . ولكنّ أكثرَ الخلق جاهلون بعيوب أنفسهم (لغلبة هواهم على عقلهم) ، فمن أراد أن يعرف عيوب نفسه (ليصلحها) فله أربع طرق : أن يَجْلِسَ بين يديْ شيخ بصير بعيوب النفس ثم يحكّمه في نفسه ويتّبع اشارته (كحال المريد مع شيخه والتلميذ مع أستاذه) ؛ أو أن يطلب صديقاً صدوقاً بصيراً متديّناً ينبّهه على عيوبه ؛ أو أن يتعرّف الى عيوب نفسه مع ألسنة أعدائه ؛ أو أن يخالط الناس ، فما رآه منهم حسناً فليعمل مثله ، وما رآه سيّئاً فليجتنبْه .

التصوف عند الغزالي

توّج الغزّالي حياته الفكرية والعملية بالرجوع الى التصوّف رغبة في الاطمئنان النفسي الذي لم يستطع أن يصل اليه من طريق آخر . وكان تصوّف الغزّالي معتدلاً يقوم على التمسّك بشعائر الاسلام والقيام بالعبادات على منهاج الزاهدين من السلف ؛ ثم على الخشوع في القلب وقطع العلائق الدنيوية بأن يترك الانسان ما لا يعنيه من الامور العامّة ؛ ثم على التواضع للناس عامة وخدمة الفقراء خاصة ؛ ثم على السلوك في الحياة العادية (الطعام واللباس والزواج والصداقة

وطلب العلم) سلوكاً صوفياً . وكانت الغاية من ذلك كلّه أن ينال الانسان رضى الله في الدنيا حتى ينجوَ في الآخرة من عذاب النار .

ودوّن الغزّالي آراءه في التصوّف في كتاب « الاحياء » وجمع بين أحكام الورع والتقوى وبين آداب المتصوفين ثم شرح اصطلاحات الصوفية في عباراتهم ، فصار التصوّف في الاسلام علماً مدوّناً ، بعد أن كان عبادة فقط ، يتلقّى المتصوّفون أحكامها وآدابها بالرواية : يأخذها كل مريدٍ عن شيخه (راجع المقدمة ٨٦٦) .

نصوص من الاحياء تتعلق بالصوفية

التوكّل والتوحيد :

« التوحيد أصل التوكل وهو من علم المكاشفة . ثم ان التوحيد باب من ابواب الايمان ، وهو على اربع مراتب : أولها وأدناها ان يقول الانسان بلسانه : لا إلهَ الا اللهُ وقلبه غافل عنه (عن الله) او منكر له كتوحيد المنافقين . والثانية ان يصدّق بمعنى اللفظ قلبُهُ كما صدّق به عموم المسلمين ، وهو اعتقاد العامة . والثالثة ان يشاهد ذلك (ان يدرك وحدانية الله) بطريق الكشف بواسطة نور الحق ، وهو مقام المقربين ؛ وذلك بأن يرى (الصوفي) أشياء كثيرة ، ولكن يراها على كثرتها صادرة عن الواحد القهار . والرابعة ألاّ يرى في الوجود الا واحداً ، وتلك مشاهدة الصدّيقين وتسميه الصوفية الفناء في التوحيد ، لأنه من حيث لا يرى الا واحداً فلا يرى نفسه ؛ وإذا لم ير نفسه لكونه مستغرقاً بالتوحيد كان فانياً عن نفسه في توحيده بمعنى انه غنيّ عن نفسه و (عن) الخلق . و (هذا) الرابع موحّد بمعنى انه لم يُحْضِرْ في شهوده غيرَ الواحد فلا يرى الكل من حيث انه كثير ، بل من حيث انه واحد . وهذه هي الغاية القصوى في التوحيد .

والتوكل على درجات : الثقة بالله دون العبيد وترك الاماني ، ثم ان يجعل توكله على الله وحده وان يرقى في خطوة اخرى بأن ينسى حاجاته واحواله ويوقن بأن الله يتكفل بذلك كله ، كما تتكفل الام بحال ولدها الرضيع . ثم

هنالك أعلى درجات التوكل ، وذلك ان يكون العبد بين يدي الله في حركاته وسكناته مثل الميّت بين يَدَي الغاسل » .

غير أن التوكل لا يَعني ترك العمل ، فعلى المرء ان يتداوى من المرض مثلاً ولكن مع الاعتقاد بالامور التالية :

١ — بأن التداويَ طاعة لله الذي أنزل الداء والدواء وأمَرَ بالتداوي .

٢ — يجب أن يوقن في قلبه أنّ الشافي الحقيقي هو الله وحده .

٣ — يجب الاّ يشكوَ مرضه .

السّماع والوجد (أثر الموسيقى والرقص في النفس) :

ان القلوب طويت فيها جواهرها كما طويت النار في الحديد والحجر ؛ ولا سبيل الى استثارة خفاياها إلا بقوادح السّماع ، ولا منفذ للقلوب الا من دهليز الاسماع . والسّماع يُثمر حالة في القلب تسمي الوجدَ . ويُثمر الوجدُ تحريك الاطراف بحركة غير موزونة تسمى الاضطراب ؛ أو بحركة موزونة تسمى التصفيق والرقص (ولا بد لحصول الوجد من فهم الكلمات التي تُغنّى فهماً صحيحاً او فهماً متوهَّماً) . ويُشترط في إباحة السّماع ان يكون السامع قد جاوز غرة الشباب او تهذب تهذيباً نُزعت به الشهوة من قلبه . واول درجة السماع فهمُ المسموع وتنزيله على معنى يقع للسامع . ثم يُثمر الفهمُ الوجدَ ، ويثمر الوجدُ الحركةَ بالجوارح .

والوجد المتكلّف يسمّى تواجداً . والتواجد قسمان : مذموم يقصد منه الرياء واظهار الاحوال الشريفة مع الافلاس منها ، ومحمود وهو التوصّل الى استدعاء الاحوال الشريفة واجتلابها بالحيلة . ومن أسباب التواجد السماع ومجالسة الصالحين والخائفين (على انّ تكرار الصوت الواحد أو المعنى الواحد يُفقده تأثيرَه في النفس) .

الالهام والتعلّم (الاحياء ٣ : ١٨ ، ١٩) :

اعلم ان العلوم التي ليست ضرورية — وانما تحصل في القلب في بعض الأحوال — تختلف الحال في حصولها فتارة تهجم على القلب كأنّه أُلقيت فيه

من حيث لا يُدرى ، وتارة تُكتسب بطرق الاستدلال والتعلم . فالذي يكتسب لا بطريق الدليل وحيلة الاكتساب يسمى إلهاماً : والذي يحصل بالاستدلال يسمى اعتباراً واستبصاراً . ثم (ان) الواقع في القلب بغير حيلة واجتهاد من العبد ينقسم الى ما لا يدري العبد كيف حصل له ومن اين حصل ؛ والى ما يطّلع معه على السبب الذي منه استفاد ذلك العلم وهو مشاهدة المَلَك (واحد الملائكة) . والاول يسمى إلهاماً ونَفْثاً في الرُوع ؛ والثاني يسمى وحياً ، وتختص به الانبياء . والاول يُختص به الاولياء والاصفياء . والذي قبله — وهو المكتسب بطريق الاستدلال — يختص به العلماء ...

فاذا علمت هذا فاعلم ان مَيْل اهل التصوف الى العلوم الالهامية دون العلوم التعليمية ، فلذلك لم يَحْرِصوا على دراسة العلل وتحصيل ما صنّفه المصنفون والبحث عن الاقاويل والادلة المذكورة ، بل قالوا : الطريق تقديم المجاهدة ومحو الصفات المذمومة وقطع العلائق كلّها والاقبال بكُنه الهمّة على الله تعالى . ومهما حصل من ذلك كان الله هو المتولّيَ لقلب عبده والمتكفل له بتنويره بأنوار العلم .

الحب الالهي :

الحب لله ولرسوله فرض ، وهو متقدم على الطاعة كما نرى من آيات وأحاديثَ كثار . والمحبة لا تكون الا بعد معرفة وادراك . والحب لا يقتصر على المُدرَكات بالحواسّ الخمس ، بل يكون أيضاً بالحاسّة السادسة وبالعقل وبالقلب وبالنور الذي يقذفه الله في القلب او بما شئت ان تُسَمّيَه من العبارات الدالّة على البصيرة الباطنة .

« وللمحبة أسباب منها الاحسان والمنفعة والجمال . ولكل جمال مقاييس خاصة بنوعه ، (فمقاييس الجَمال في الخيل غيرها في الشجر وفي الانسان) . وجميع الناس والموجودات الاخرى تستحق المحبة لخصائصها التي تميّزها في اعيان نوعها .

وفي الحقيقة لا محبوبَ الا الله ، ولا مستحقّ للمحبة غيره . وكل ما نحبه

نحن من الموجودات فإننا نحبه لاننا نحب اصله ومُوجدَه . وبما ان الله موجد كل شيء فاذا احببناه احببنا كل من أوجده هو ، فأحببنا بذلك جميع الموجودات . وبما ان المحبة مبنية على المعرفة ، فالذين لا يعرفون الله حق معرفته يقتصر حبهم على الموجودات الحسية التي يشاهدونها .

وان الذي يحبّ الله ليُؤثِرُ لذّةَ حبهِ على كل لذة اخرى ، لأن اللذات الباطنة اغلب على ذوي الكمال العقلي من جميع اللذات الظاهرة المُدرَكة بالحواس الخمس . أمّا العارفون الذين بلغ كمالُهم الباطني منتهاه فانهم يجدون اللذة في معرفة الله وفي إدراك اسرار ملك الله فوق ما يجده جميع الناس في جميع لذاتهم الدنيئة كالطعام والشراب واللعب بالصولجان والوقاع ، ثم فوق ما يجده جميع الناس في لذاتهم الشريفة كالجاه والرئاسة وسواهما » .

إعجاب الغزالي بالتصوّف وبالمتصوفين

وتحدّث الغزّالي عن خصائص التصوّف والمتصوّفين فقال (المنقذ ٥٨ وما بعدها) : « وعلمت أن طريقتهم انما تتمّ بعلم وعمل . وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه عن اخلاقها المذمومة حتى يتوصل (الانسان بذلك) الى تخلية القلب عن غير ذكر الله تعالى ، وتحليته بذكره . وكان العلم أيسر من العمل . ثم ظهر لي أن اخصّ خواصّهم ما لا يمكن الوصول اليه بالتعلم ، بل بالذوق والحال وتبدل الصفات . فعلمت يقيناً انهم ارباب احوال لا اصحاب اقوال . ولقد انكشف لي في اثناء الخلوات امور لا يمكن احصاؤها واستقصاؤها . والقدر الذي اذكره ليُنتفَع به : اني علمت يقيناً ان الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ؛ وان سيرتهم احسن السير وطريقهم اصوب الطرق واخلاقهم ازكى الاخلاق . وان جميع حركاتهم وسكناتهم ، في ظاهرهم وباطنهم مقتبسة من نور مشكاة النبوّة ؛ وليس وراء نور النبوة على وجه الارض نور يستضاء به . واول شروط الصوفية تطهير القلب بالكلية عما سوى الله تعالى ؛ ومفتاحها استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية في الله . ومن اول الطريقة تبتدىء المكاشفات والمشاهدات ،

حتى إن (الصوفية) يشاهدون الملائكة وأرواح الانبياء ويسمعون منهم اصواتاً ويقتبسون منهم فوائد . ثم يترقى الحال من مشاهدة الصور والامثال الى قُرب يكاد يتخيل منه طائفة الحلول (حلول الله في المتصوف) وطائفة الاتحاد (اتحاد المتصوف بالله) وطائفة الوصول .

للتوسّع والمطالعة :

— العقود واللآلي من رسائل الغزالي ، مصر (المطبعة المحمودية التجارية) بلا تاريخ ؛ مصر (مطبعة السعادة) ١٣٥٣ هـ = ١٩٣٤

— جواهر القرآن ، القاهرة ١٣٥٢ هـ = ١٩٣٣ م .

— مقاصد الفلاسفة ، مصر (مطبعة السعادة) ١٣٢١ هـ ؛ مصر ١٣٥٥ هـ = ١٩٣٨ م .

— تهافت الفلاسفة ، مصر الخ ؛ (نشره الاب بويج) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٢٧ م ؛ (نشره سليمان دنيا) ، القاهرة

— المنقذ من الضلال

— معيار العلم في فنّ المنطق ، مصر (مطبعة فرج الله الكردي) ... ؛ القاهرة ١٣٢٩ هـ . = منطق تهافت الفلاسفة المسمّى معيار العلم (تحقيق سليمان دنيا) ، القاهرة (دار المعارف) ١٩٦١ م .

— المعارف العقلية (حققه عبد الكريم العثمان) ، دمشق (دار الفكر) ١٩٦٣ م .

— محكّ النظر في المنطق ، القاهرة ؟ (المطبعة الادبية) بلا تاريخ

— المستصفى في علم الاصول ، القاهرة (المكتبة التجارية) ١٩٣٧ م .

— القسطاس المستقيم (تحرير مصطفى القباني) ، القاهرة ١٩٠٠ م ؛ (الاب فيكتور شلحت) ، بيروت (المطبعة الكاثوليكية) ١٩٥٩م.

— كتاب الاربعين في أصول الدين ، القاهرة ١٣٤٤ هـ .

— الاقتصاد في الاعتقاد ، مصر (مطبعة جريدة الاسلام) ١٣٢٠ هـ ، الخ ..