

## الغزالي ومضيق أدلة اليونانيين

قال أبو بكر بن العربي ، وكان من أخص أصحاب الغزالي : « شيخنا أبو حامد دخل في بطون الفلاسفة ، ثم أراد أن يخرج منهم فما قدر (١) .

وهذه ملحوظة دقيقة تلخص موقف الغزالي الفكري كله ، وفيها تفسير لما كان فيه من قلق واضطراب أخذ عليه ابن طفيل في « حى بن يقظان » (٢) وابن رشد في « فصل المقال » وفي « تهافت التهافت » ، كما نبه عليه ابن تيمية في مواضع عديدة من كتبه ، نخص بالذكر منها « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » (٣) و « نقض المنطق » (٤) .

فمنذ أن بدأ يقرأ كتب الفلاسفة ، ونحن نفترض أن ذلك كان في حدود سنة ٥٤٨٤ هـ وهو في الرابعة والثلاثين ، تغير مجرى تفكيره ، وحدثت له أزمة روحية كان من نتائجها أن شك في اعتقاداته الموروثة . وهذا الشك كان أول دافع له إلى النظر العقلي الحر . وهو يعترف في « ميزان العمل » (٥) بما لهذا

(١) أورده ابن تيمية في « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » ج ٢ ص ٢ (القاهرة سنة ١٩٥١ م) وفي « نقض المنطق » ص ٥٦ (القاهرة سنة ١٩٥١ م) .

(٢) ص ٦٤ . القاهرة ١٩٥٢ .

(٣) ج ١ ص ١٦٩ .

(٤) ص ٥٥ - ٥٦ .

(٥) ص ٢١٦ . القاهرة سنة ١٩٢٦ .

الشك من فائدة جلي ، قال : « إن من لم يشك لم ينظر ، ومن لم ينظر لم يبصر ، ومن لم يبصر بقي في العمى » والحيرة والضلال ، ولا خلاص للإنسان إلا في الاستقلال ، وتمثل بهذا البيت :

خذ ما تراه ، ودع شيئاً سمعت به في طلعة الشمس ما يغنيك عن زحل

هذا الشك المهيج الذي دعا إليه الغزالي إنما كان ثمرة مطالعته لكتب الفلاسفة . وبلغ هذا الشك أوجه حوالى سنة ٤٨٧ هـ . هنالك أحس بأنه لن يستطيع المضى في هذا الشك ، لأن طبيعته تميل إلى اليقين ، ولأنه بعد دفاعه المجيد عن الإسلام السنن ضد الباطنية بكتابه « المستظهرى » و « حُجَّة الحق » ، حتى أصبح حجة الإسلام ، قد صار لزاماً عليه أن يؤدي دوره الجديد الذى أحس بأنه دوره ورسالته ، أعنى الدفاع عن الإسلام ، لا دفاع المتكلم أو الفقيه ، بل دفاع المشارك في الفلسفة ، فقارن في ذهنه بين عقائد الإسلام كما تصورها أصحابه من الأشاعرة ولقنها إياه أستاذه أبو المعالى الجوينى ، وبين إلهيات الفلاسفة المسلمين وبخاصة الفارابى وابن سينا . وسرعان ما تبين له التعارض بين هذه وتلك . فكان عليه ، وهو المدافع عن الإسلام ، أن يبدأ بضرب الفلاسفة بعضهم ببعض ليثبت تفاهتهم ، وكان عن ذلك كتابه « تفاهت الفلاسفة » الذى ألفه في مسهل سنة ٤٨٨ هـ . حتى إذا ما خيل إليه أنه فرغ من الفلاسفة ، اتجه إلى البحث عن ملكة أخرى للمعرفة غير العقل الذى عليه اعتمد الفلاسفة فكان ذلك سبباً لتفاهتهم ، وأخيراً وجد هذه الملكة في الكشف والنوق عند الصوفية ، مما كان سبباً في بدء مرحلة ثالثة وأخيرة في حياته ابتداء من سنة ٤٨٨ هـ ، هي مرحلة التصوف .

ذلك هو منحى التطور الروحى عند الغزالي . فهل استطاع أن يخرج من بطون الفلاسفة بعد أن دخل فيها ؟ هذا هو موضوع هذا البحث ، ويمكن أن يصاغ على نحو آخر بأن نبين أثر التراث الفلسفى اليونانى في الغزالي في المرحلة التالية لكفره بالفلسفة ، بل وتكفيره للفلاسفة في بعض مناهمهم ،

وسنرى في خاتمة هذا البحث أن الغزالي لم يخرج أبداً من بطون الفلاسفة ، رغم كل محاولاته .

١ - « تفاهت » الغزالي ورد في النحوى على حجج برقلس في قدم العالم :

فلنأخذ أولاً أول كتاب ألفه في هذه المرحلة ، وهو كتاب « التفاهت » الذى رد به على الفلاسفة . وهنا سنجد أن الغزالي في هذا الكتاب إنما يعتمد على كتاب لفيلسوف يونانى أفلاطونى محدث هو برقلس الأفلاطونى ، ورد في النحوى عليه . وهذا الكتاب هو كتاب « حجج برقلس في قدم العالم » الذى كان من حسن حظنا أن اكتشفنا له ترجمة عربية قديمة قام بها إسخق ابن حنين ، ونشرناها في كتابنا « الأفلاطونية المحدثة عند العرب » ( ص ٣٤ - ص ٤٢ . القاهرة سنة ١٩٥٥ ) . وقد وجدنا فيه الحجة الأولى من هذه الحجج ، وقد فقدت في أصلها اليونانى ، ولم تبق لنا إلا في هذه الترجمة العربية الفريدة ، وهذه ماثرة عظيمة من مآثر التراث العربى على التراث اليونانى . وهذه الحجج الثماني عشرة قد رد عليها يحيى النحوى ، الفيلسوف الإسكندرى ، بكتاب كبير ، يثبت فيه أن العالم محدث وليس قديماً . وهذا الرد قد ترجم إلى العربية ، إذ ذكر القفطى أنه كانت لديه نسخة بالعربية طبعاً من رد يحيى النحوى ( القفطى ، نشرة لبرت ص ٨٩ ) . كما أننا نجد البيرونى في كتابه « تحقيق ما للهند من مقولة » ينقل عن كتاب يحيى النحوى هذا في ثلاثة مواضع ( صفحات ١٧ ، ١١١ ، ١١٤ ) ، وكذلك يذكره الشهرستانى في « الملل والنحل » ( طبعة كيوترن ، ص ٣٣٨ - ٣٤٣ ) فيورد ما سماه باسم « شبه برقلس في قدم العالم » ، ويقول إنه أفرد كتاباً للرد عليها ، فضلاً عن ابن الخمار المتوفى بعد سنة ٤٠٧ هـ فقد دافع عن رد يحيى النحوى برسالة صغيرة « في أن دليل يحيى النحوى على حدث العالم أولى بالقبول من دليل المتكلمين أصلاً » - وقد عثرنا على هذه الرسالة ونشرناها أيضاً . وهذا يدل على مدى انتشار حجج برقلس ورد في النحوى عليها في العالم الإسلامى ، فمن

الطبيعي جداً أن يعرف الغزالي حجج برقلس ورد يحيى النحوى . ولئن كان الغزالي لم يذكر اسم برقلس ولا اسم يحيى النحوى في كتابه «تهافت الفلاسفة» فإن هذا لا يدل على شيء ، لأن الغزالي لا يذكر مصادر ، وخصوصاً هنا يعنيه أن يخفي مصدره لأنه يحيى النحوى ، ويحيى النحوى فيلسوف . على أنه يكفي المرء أن يقرأ كتاب يحيى النحوى في رده على برقلس في قوله بقدم العالم ليكتشف في الحال أن الغزالي ينقل خلاصة ما قاله يحيى النحوى في رده ، ولا يكاد يضيف شيئاً جوهرياً إليه ، إنما الخلاف في العبارات والاصطلاحات وطريقة صياغة الحجج .

فالحجة الأولى التي يوردها الغزالي (ص ٢٣ من نشرة بويج . بيروت سنة ١٩٢٧) وهي قول القائلين بقدم العالم إنه يستحيل صدور حادث من قديم مطلقاً ، هذه الحجة هي الحجة الثالثة من حجج أبرقلس ، وقد رد عليها يحيى النحوى بمثل ما أورده الغزالي باعتراضاته وإلزاماته والردود على الاعتراضات والإلزامات . والحجة الثانية (ص ٥١ - ٥٢) من حجج القائلين بقدم الدهر - وهي الخاصة باستحالة التقدم بالزمان - هي بعينها الحجة الخامسة من حجج برقلس ، وقد رد عليها النحوى بما سيقوله الغزالي أيضاً . والدليل الثالث عند الغزالي (ص ٦٦ - ٦٧) يناظر الحجة الثانية من حجج برقلس ، وإن اختلفت العبارة إذ بدأت فكرة الممكن والواجب تدخل في الإلهيات بدلا من المثال والمثول أو الصورة وشبهها المحاكى .

وبالمثل يقال عما أورده الغزالي للفلاسفة من حجج على أبدية العالم والزمان والحركة فلها كلها نظائرها في حجج برقلس ، خصوصاً السابعة والثامنة والتاسعة ، وما أورده يحيى النحوى من ردود عليها .

ومن هذا نرى بوضوح أن الغزالي في «تهافت» إنما رد على آراء بعض الفلاسفة بآراء البعض الآخر ، وبعبارة أدق نراه رد على المشائين ومن شايعهم مثل أبرقلس ، بكلام استعاره من فيلسوف تأثر بأفلاطون أكثر مما تأثر

بأرسطو في الإلهيات ، فضلا عن أنه فيلسوف ذو دين ، ونعني به يحيى النحوى الذي كتب رده هذا سنة ٥٢٩ ميلادية كما يظهر من نص كلامه في المقالة ١٦ ف ٤ (ص ٥٧٩ من ١٤ من نشرة Raabe) (١).

٢ - توبيخ النفس ومعاتبتها في «الإحياء» و «معاذلة النفس» المنسوب إلى هرمس :

وموضوع ثان تأثر فيه الغزالي بالتراث الفلسفى اليونانى ، وهو باب «توبيخ النفس ومعاتبتها» في كتاب المراقبة والمحاسبة ، وهو الكتاب الثامن من الربع الرابع ، ربيع المنجيات من «إحياء علوم الدين» (ج ٤ ص ٣٥٥ - ٣٦٠ . القاهرة سنة ١٩٥٦) . فهذا الباب أو بتعبير الغزالي : «الرابطة السادسة في توبيخ النفس ومعاتبتها» . قد تأثر فيه الغزالي نموذجاً يونانياً رائعاً ، هو كتاب «معاذلة النفس» المنسوب عادة إلى هرمس ، وأحياناً قليلة إلى أفلاطون ، وهو على كل حال من الكتب المنحولة الموضوع في العهد الهليني المتأخر ، ويدعى أحياناً في بعض المخطوطات باسم : «كتاب معاذلة النفس» وأحياناً أخرى ينسب إلى أرسطوطاليس ، ويدعى «زجر النفس» كما أشار إلى ذلك حاجى خليفه (ج ٣ ص ٥٤٠ تحت رقم ٦٨٤٦) . وقد نشرنا هذا الكتاب ضمن كتابنا «الأفلاطونية المحدثة عند العرب» ، وحققنا في مقدمته أن هذا الكتاب من العهد الهليني المتأخر ، أى قبل الإسلام ، فيما بين القرنين الثالث والخامس الميلاديين ، وأنه أثر من آثار الهرمسية التي غزت الفكر اليونانى المتأخر ، ولعل كاتبه كان وثيقاً زاهداً مؤمناً بالأفلاطونية المحدثة والغنوصية ، فهو إذن أدخل في باب الأدب الهرمسي Litterature hermétique الذى انتشر انتشاراً هائلاً تحت اسم هرمس ، وهو اسم مجهول عام غامض ، وذلك في فترة انحلال الحضارة اليونانية الرومانية .

(١) Joannes Philoponus : de Aeternitate mundi contra Proclum. Edit. Hugo Rabe. Lipsiae, B.G. Teubner, 1899.

لكن تأثر الغزالي إنما هو بالصياغة وطريقة المناجاة ، فالكتاب كان بمثابة نموذج أدبي يوناني عارضه الغزالي بنموذج إسلامي من نفس القلب ، وتردد فيه أحياناً نفس المعاني . لكن الغزالي حرص كل الحرص على أن يصبغه بالصيغة الإسلامية القرآنية ، نظراً إلى أنه لعله اشتم في نمودجه أن روحه يونانية وثنية وإن كانت زاهدة رفيعة السمو الروحي . وإن القارئ لهذا الفصل في كتاب « الإحياء » للغزالي ليدهشه هذا القلب الذي صبت فيه عباراته ، إذ لا نجد هذا القلب عند كاتب إسلامي آخر قبل الغزالي ولا بعده . فلننظر في التشابه بين هذا الفصل من « الإحياء » وبين كتاب « معادلة النفس » المنسوب إلى هرمس .

فلاحظ أولاً أن العنوانين متشابهان : فالغزالي يقول : « في توبيخ النفس ومعاتبها » ، وعنوان كتاب هرمس هو : « معادلة النفس » .

وكلا الفصلين — أعني فصل الغزالي ورسالة هرمس — مقسم إلى فقرات كل فقرة منها تبدأ بقوله : « يا نفس ! » ، وتتكرر أحياناً كثيرة في سياق الفقرة ، بقوله : « يا نفس » ، أو « أيها النفس » .

فالغزالي مثلاً يقول في مطلعها : « يا نفس ! ما أعظم جهلك ! تدعين الحكمة والذكاء والفطنة ، وأنت أشد الناس غياوة وحمقاً . . . يا نفس ! لو واجهك عبد من عبيدك بل أخ من إخوانك بما تكرهينه ، كيف كان غضبك عليه ومقتك له ! فبأي جسارة تتعرضين لمقت الله وغضبه وشديد عقابه ؟ . . . ويحك يا نفس ! كأنك لا تؤمنين بالحساب وتظنين أنك إذا مت انقلت وتخلصت ؟ وهيات . . . فإن كنت يا نفس قد عرفت جميع ذلك وآمنت به فمالك تسوفين العمل والموت لك بالمرصاد ؟ ! . . . فإذا كنت أيها النفس لا تفهمين هذه الأمور الجلية وتركتين إلى التسويف ، فما بالك تدعين الحكمة ، وأية حماقة تزيد على هذه الحماقة ؟ ! . . . يا نفس ! أما تستعدين للشتاء بقدر طول مدته فتجمعين له القوت والكسوة والحطب وجميع

الأسباب . . . أفنتظنين أيها النفس أن زمهرير جهنم أخف برداً وأقصر مدة من زمهرير الشتاء . . . ويحك يا نفس ! انزعى عن جهلك وقيسى آخرتك بدنياك . . . إن كنت تعتقدين في نفسك العقل والذكاء ، يا نفس ما أعجب أمرك وأشد جهلك وأظهر طغيانك . . . ولعلك يا نفس أسكرت حب الجاه . . . فكيف تبيعين يا نفس ما يبقى أبد الآباد بما لا يبقى أكثر من خمسين سنة ؟ ! . . . فإن كنت يا نفس لا تتركين الدنيا رغبة في الآخرة لجهلك وعمى بصيرتك فمابالك لا تتركينها ترفعاً عن خسة شركائها وتنزهاً عن كثرة غيابها ؟ ! . . . ويحك يا نفس ! قد أشرفت على الهلاك واقترب الموت وورد النذير . فمن ذا يصلي عنك بعد الموت ، ومن ذا يصوم عنك بعد الموت ، ومن ذا يرضى عنك ربك بعد الموت ؟ . . . أما تعلمين يا نفس أن الموت موعذك والقبر بيتك والتراب فراشك والدود أنيسك والفزع الأكبر بين يديك . أما علمت يا نفس أن عسكر الموتى عندك على الباب ينتظرونك وقد آلوا على أنفسهم كلهم بالآيمان المغلظة أنهم لا يرحون من مكانهم ما لم يأخذوك معهم ؟ أما تعلمين يا نفس أنهم يتمنون الرجعة إلى الدنيا يوماً ليستغلوا بتدارك ما فرط منهم ؟ . . . يا نفس ! إن المذنب أنثن من العذرة ، وإن العذرة لا تطهر غيرها ، فلم تطمعين في تطهير غيرك وأنت غير طيبة في نفسك ؟ ! ويحك يا نفس ! لو عرفت نفسك حق المعرفة . . . ويحك يا نفس ما أغدرك ! ويحك يا نفس ما أوقحك ! ويحك يا نفس ما أجهلك وما أجراك على المعاصي ! ويحك كم تعقدين فتفضين ! ويحك كم تعهدين فتغدرين ! ويحك يا نفس أنتغلين مع هذه الخطايا بجارة دنياك كأنك غير مرتحلة عنها ! أما تنتظرين إلى أهل القبور . . . ويحك يا نفس أما لك بهم عبرة ؟ ! أما لك إليهم نظرة ؟ . . . احذري أيها النفس المسكينة يوماً آلى الله فيه على نفسه ألا يترك عبداً أمره في الدنيا ونهاه حتى يسأله عن عمله : دقيقه وجليله ، سره وعلايته ، فانظري يا نفس بأي بدن تقفين بين يدي الله وبأى لسان تجيبين . . . واعلمي يا نفس أنه ليس للدين عوض ، ولا للإيمان

يا نفس أن بالموت الطبيعي تنتقلين من الضيق إلى السعة ، ومن الفقر إلى الغنى ، ومن الحزن إلى السرور ، ومن الخوف إلى الأمن ، ومن التعب إلى الراحة ومن الألم إلى اللذة ومن المرض إلى الصحة ومن الظلمة إلى النور ؟ »

ولكن هذا التشابه الواضح في الصياغة وفي بعض المعاني البارزة يجب ألا ينسينا الفارق بين الكاتبين .

فهرمس (المتحول طبعاً) يستخدم العبارات الفلسفية الأفلاطونية المحدثة كثيراً في كلامه مثل العقل وكونه للنفس كالأب ، والطبيعة وكونها كالزوجة ، وكلامه عن دار المحسوسات ودار المعقولات ، وأن النفس سجن للبدن ، والجوهر الصوري .. يدخل في الاصطلاحات الأفلاطونية المحدثة - أما الغزالي فكلامه بسيط مستمد من معاني القرآن وعباراته دون إدخال أى اصطلاح فلسفى ، كما هو شأنه في كتاب «الإحياء» كله لأنه يتجه به إلى عامة الناس . ولهذا نستطيع أن نقول على وجه العموم إن الغزالي إنما تأثر بالروح العامة ثم بأسلوب الكتابة في رسالة «معادلة النفس» لهرمس ، وفيما عدا ذلك يدخل جل بل كل كلامه في الإطار الإسلامى الخالص ، خصوصاً وليس في رسالة هرمس أدنى إشارة إلى حساب وعقاب وآخرة ، بينما الغزالي يحرص كل الحرص على توكيد هذه المعاني في معاتبته للنفس بتخريفها بها لزوجها . ومن هنا كان من الممكن استخراج فلسفة واضحة المعالم بادية الأسارير من رسالة هرمس ، أما من فصل الغزالي في «الإحياء» فلا نكاد نستخرج غير جمل مؤثرة في الوعظ . لكن ليس لنا أن نقوم بالتقويم بين الاثنين ، لأن هدف كليهما ، والجمهور الذى يتجه إليه كلاهما - مختلف .

٣ - «مشكاة الأنوار» للغزالي و «تساعات» لأفلوطين :

وهنا نصل إلى الموضوع الثالث في هذا البحث وهو تأثير الغزالي بأفلوطين في نظرية النور التى عرضها في «مشكاة الأنوار» ، خصوصاً في الفصل الأول منها وهو «في بيان أن النور الحق هو الله تعالى ، وأن اسم النور لغيره

بدل ... فاتعظى يا نفس بهذه الموعظة واقبلى هذه النصيحة ، فإن من أعرض عن الموعظة فقد رضى بالنار ، وما أراك بها راضية ، ولا لهذه الموعظة واعية » .

وبالمثل نجد كتاب «معادلة النفس» المنسوب إلى هرمس قد صيغ كله على هذا النمط والأسلوب ، فكل فقرة فيه تبدأ بقوله : «يا نفس» ، ولكن فقراته قصار نوعاً عن فقر الغزالي . ولنورد من فقرات هرمس ما يتفق مع المعاني التى وردت في فقرات الغزالي .

فن المعاني البارزة في كلام الغزالي : أن النفس منساقه إلى الهلكة ولا تتعظ ، ومن هنا التشاؤم في عباراته . وهرمس يقول في هذا المعنى : «يا نفس ! حتى متى ، وإلى متى أنا سائق لك إلى طريق المنفعة والنجاة لي ولك فلا تنساقين ، وأنت سائقة لي إلى طريق الهلكة والمضرة لي ولك فلا أنساق معك ؟ .. يا نفس ! ما أنت منصفة ولا عادلة ولا عاقلة » (ص ٨٣) . وقال : «يا نفس ! إني لأتأمل حالك فيطول تعجبي منه ! تظهرين بالقول أنك زاهدة في الشقاء والأحزان ، وأنت بالفعل راغبة فيها وملازمة لها ، ومغابطة لأهلها عليهما » (ص ٩٥) وقال أيضاً : «يا نفس ! كل مكروه أصابك وأنت في عالم الكون فتيقنى أن سببه وأصله هو من قبلك ومن حيث خطوك وزلك » (ص ٩٩) .

ومن المعاني البارزة عند الغزالي أيضاً الرغبة عن الدنيا ووجوب التخلي عنها . وهذا نجده في كلام هرمس في قوله : «يا نفس ! ليس الزهد في الدنيا ترك تزويقها وإصلاحها مع الرضا بالمقام فيها . وإنما الزهد التام الرضا بالطبيعة عنها والاشتياق إلى النقلة منها . وكذلك يا نفس : ليس الزهد في عالم الطبيعة ترك لذاته وشهوته مع الرضا بالمقام فيه ، وإنما الزهد بالحقيقة شدة الشوق إلى مغارقتة والراحة منه ومن معاندته ومضادته واختلافه وظلمته ، فينبغى لك يا نفس أن تعتقدى الشوق إلى الموت الطبيعى والرضا به .. أليس تعلمين

المبصر ، فيقول إن هذا الوسط هو النور ، والنور نوران : نور باطن في العين ، ونور في المصدر المضىء ، وبينهما نور الوسط الذي يربط بينهما . ولكن أفلوطين يستبعد كل الفروض التي تسند إلى الوسط دوراً في الإبصار ، ويقول إن الإبصار إنما يرجع إلى فعل مباشر من الشيء المبصر على البصر ، مستقلاً عن تأثيره في الوسط . ولهذا يقول في الترجمة العربية : « والبصر لا يحتاج في نيته المحسوس إلى الهواء المتوسط بينه وبين المحسوس ، بل إنما يحتاج إلى الضوء فقط » ( ص ١٩٢ ) .

أما الغزالي فإنه في هذا الفصل الأول من «مشكاة الأنوار» لا يعنى بنظرية الإبصار والوسط ، بل غرضه الرئيسي هو أن يقول إن النور يطلق بالاشتراك على نور البصر وعلى نور العقل أو البصيرة ، وإن الثاني أحق من الأول باسم النور ، لأن «نور البصر موسوم بأنواع من النقصان منها أنه يبصر غيره ولا يبصر نفسه ، ولا يبصر ما بعد منه ولا ما قرب جداً ، ولا يبصر ما هو وراء حجاب ، ويبصر من الأشياء ظاهرها دون باطنها ، ويبصر من الموجودات بعضها دون كلها ، ويبصر أشياء متناهية ولا يبصر ما لا نهاية له ، ويغلط كثيراً في إبصاره فيرى الكبير صغيراً ويرى البعيد قريباً والساكن متحركاً والمتحرك ساكناً . فهذه سبع نقائص لا تفارق العين الظاهرة » ، بينما في قلب الإنسان عين تدرك هذه الأمور وتخلو من تلك النقائص ، وهي التي يعبر عنها تارة بالعقل وتارة بالروح وتارة بالنفس الإنساني ، فهنا أولى بأن يسمى نوراً من العين الظاهرة لرفعة قدره عن النقائص السبع :

- ١- فالعين لا تبصر نفسها ، بينما العقل يدرك غيره ويدرك نفسه .
- ٢- والعين لا تبصر ما قرب منها قريباً مفرطاً ولا ما بعد ، بينما العقل يستوى عنده القريب والبعيد .
- ٣- والعين لا تدرك ما وراء الحجاب ، بينما العقل يتصرف في العرش والكرسي وما وراء حجاب السموات وفي الملأ الأعلى والمملكوت كتصرفه في عالمه الخاص به .

مجاز محض لا حقيقة له . وهذا الرأي قد قال به قبل ذلك بعض الباحثين ، خصوصاً فنسك في مقال<sup>(١)</sup> له بين فيه أن هذا الفصل ليس إلا عرضاً فضفاضاً paraphrase للفصل الخامس من التساع الرابع من «تساعات» أفلوطين ( ج ٤ ص ١٥٤ - ١٦٧ من نشرة وترجمة برييه . باريس سنة ١٩٢٧ ) ، وعنوانه : في الإبصار 'H περι δψεως . وقال فنسك إنه لا بد أن يكون الغزالي قد قرأ ترجمة هذا الفصل الخامس من التساع الرابع ومنه استمد كلامه في الفصل الأول من «مشكاة الأنوار» ( ص ١١٢-١٢٧ من طبعة القاهرة سنة ١٩٣٤ ضمن : «الجواهر الغوالي من رسائل الإمام حجة الإسلام الغزالي» طبع محي الدين صبرى الكردى ) ، أو خلاصة له .

لكن الدليل الكتابي على ترجمة هذا الفصل كان قد أعوز الباحثين ، مما جعل فرض فنسك بمعزل عن التأييد . غير أننا عثرنا على هذا الدليل الكتابي في المخطوط رقم ٥٣٩ مارش شرقي في مكتبة بودلي بأكسفورد ، الذي يحتوي على شذرات نسبت إلى «الشيخ اليوناني» ، وهذه الشذرات قسم منها مأخوذ من الفصل الخامس من التساع الرابع ، هذا الذي يعيننا هنا . وقد نشرنا هذه الشذرات في كتابنا «أفلوطين عند العرب» ، ص ١٨٩ - ١٩٢ (القاهرة سنة ١٩٥٥) . وبهذا ثبت بالدليل القاطع أن الفصل الخامس من التساع الرابع لأفلوطين قد ترجم ملخصاً إلى العربية وشطر كبير منه مترجم حرفياً كما في أصل أفلوطين .

بيد أننا نرى أن فنسك يغالى حين يقول إن الفصل الأول من «مشكاة الأنوار» ليس إلا «ملخصاً فضفاضاً للفصل الخامس من التساع الرابع لأفلوطين» : ذلك أن أفلوطين في هذا الفصل يقصر كلامه على الرؤية والإبصار ، فيتحدث عن طبيعة الوسط القائم في مجال الرؤية بين العين والشيء

(١) أشار فنسك إلى هذا الرأي أولاً في كتابه La Pensée d'Al-Ghazzâli في Semietische Studien uit de ١٤ ؛ أما المقال المذكور فنشره في Nalatenschap van A.J. Wensinck, Leiden 1941, pp. 192-212.

٤- والعين تدرك من الأشياء ظاهرها وسطحها الأعلى دون باطنها ،  
والعقل يتغلغل إلى بواطن الأشياء وأسرارها ويدرك حقيقتها  
وأرواحها ويستنبط أسبابها وعللها .

٥- والعين تبصر بعض الموجودات ، أما العقل فجعله كل الموجودات .

٦- والعين لا تبصر ما لا نهاية له ، بينما العقل يدرك اللانهايات .

٧- وأخيراً العين تغلط في الرؤية أما العقل فإنه إذا تجرد من غشاوة  
الوهم والخيال فلا يتصور أن يغلط بل يرى الأشياء على ما هي عليه .  
والنتيجة لهذا كله أن العقل أولى باسم النور من العين ، إلى درجة  
يصح معها أن يقال إن العقل هو الذى يستحق اسم النور ، لا العين .

وإذا كان ما يبصر نفسه وغيره أولى باسم النور ، فإن ما يبصر به غيره  
أولى من هذا باسم النور من الذى لا يؤثر في غيره أصلاً ؛ ولهذا فإن الذى  
يؤثر في غيره أيضاً أحرى أن يسمى سراجاً منيراً لفيض أنواره على غيره ،  
وهذه الخاصة توجد للروح القدس النبوى إذ تفيض بواسطته أنوار المعارف  
على الخلق ، وبهذا يفهم تسمية الله النبى محمداً سراجاً منيراً . وهناك أنوار  
سماوية ، وأخرى أرضية ، وتترتب بحيث يقتبس بعضها من بعض : فالأقرب  
من المنبع أولى باسم النور لأنه أعلى مرتبة ، بيد أنها لا تتسلسل في ترتيبها  
التصاعدي إلى غير نهاية بل ترتقى إلى منبع أول هو النور لذاته وبداته ،  
ليس يأتيه نور من غيره ومنه تشرق الأنوار كلها على ترتيبها ؛ واسم النور  
أحق به وأولى من كل ما عداه ، بل اسم النور على غير النور الأولى مجاز  
محض ، إذ كل ما سواه فهو من حيث ذاته لا نور له ، بل نوره مستعار من  
غيره ، ولا قوام لنورانيته المستعارة بنفسها ، بل بغيرها . ولهذا فإن النور  
الحق هو الله تعالى .

وإنما نجد بنور نظريات الغزالي هذه لا في الفصل الخامس من التساع  
الرابع ، بل في الفصل الخامس من التساع الخامس ؛ وهذا الفصل الأخير

قد ورد ملخصاً في رسالة العلم الإلهى المنسوبة إلى الغزالي والتي هي في الحقيقة  
ليست إلا مقتطفات من التساع الخامس من تساعات أفلوطين ، وقد نشرنا  
هذه الرسالة في « أفلوطين عند العرب » وبهذا أصبح من المؤكد أنه لا بد أن  
يكون الغزالي قد تأثر بها في حديثه هنا عن نور العقل . فقد ورد في هذه  
الرسالة ما يلي : « إن أول فعل الفاعل الأول العقل . والعقل إنما هو ضوء  
سائح من ذلك الجوهر الكرم كما يسبح ضوء الشمس على الأشياء من الشمس  
فعل هذا ابتدع الفاعل الأول الأشياء العقلية كلها . . إن الأشياء العقلية ضوء  
من ضوء ذلك العقل . الضوء باق في الأشياء العقلية غير مابين لها ولا هي  
هو ، بل هو غيرها » (ص ١٧٥) . وقال أيضاً بعد ذلك : « لما أراد الفاعل  
الأول إبداع الأشياء أبداع العقل الذى هو ضياء من ضوئه ، ثم أبداع العقل  
الحسى ، وهو ضياء من ضوء العقل » . وهذه المواضع التى أوردناها تناظر  
خصوصاً البندين السابع والثامن من الفصل الخامس من التساع الخامس  
وهي فعلا التى يمكن أن يكون الغزالي قد تأثر بها في الفصل الأول من  
«مشكاة الأنوار» ، لا كما زعم فنسنتك من أن الغزالي لخص في هذا الفصل  
الفصل الخامس من التساع الرابع . وما كان لنا أن نصل إلى هذه النتيجة قبل أن  
نكتشف أن البندين السابع والثامن من الفصل الخامس من التساع الخامس  
لأفلوطين قد ترجم إلى العربية ، ترجمة نشرناها في كتابنا « أفلوطين  
عند العرب » .

ولكن أصالة الغزالي مصونة إلى حد غير قليل في هذه الفروق والتفريعات  
التي أقامها بين نور البصر ونور العقل ، وفي ربطه بين نظرية النور الأفلاطونية  
الحديثة وبين الآية الكريمة في سورة النور : « الله نور السموات والأرض ،  
مثل نوره كمشكاة فيها مصباح ، المصباح في زجاجة ، الزجاج كأنها  
كوكب درى يوقد من شجرة مباركة زيتونة لا شرقية ولا غربية ، يكاد  
زيها يضيء ولو لم تمسه نار ، نور على نور يهدي الله لنوره من  
يشاء » .

صحيح أنه لم يضيف شيئاً من الناحية الفلسفية بهذا الربط ، ولكنه كان في ذلك مخلصاً للمنهج الذي اتخذته لنفسه ، وجعله رسالته الفكرية ، ألا وهو تبرير وجود النظريات الفلسفية الحققة في الدين .

والواقع أنني أرى أن الغزالي في المرحلة الأخيرة من حياته ، إنما جعل رسالته الفكرية هي استخدام هذا المنهج ، استخداماً قد يضطره أحياناً إلى البعد عن المصطلحات الفلسفية التي جرى بها الاستعمال ، حتى تبدو أقرب إلى المعاني الدينية أو النصوص القرآنية .

لقد فعل الغزالي هذا في أظهر صورة في كتابه « القسطاس المستقيم » ، فقد أراد في هذا الكتاب أن يستخرج أصول الأقيسة المنطقية من القرآن ، حتى يستطيع أن يقول إنه تعلم الموازين من القرآن ثم وزن بها جميع المعارف الإلهية فوجدها جميعاً موافقة لما في القرآن . واضطر من أجل هذا إلى تغيير أسماء الاصطلاحات المنطقية ، فبدلاً من أن يقول الشكل الأول من أشكال القياس الحملى قال : الميزان الأكبر من موازين التعادل ؛ وبدلاً من الشكل الثاني قال : الميزان الأوسط ؛ وبدلاً من الشكل الثالث قال : الميزان الأصغر وبدلاً من القياس الشرطي المتصل قال : ميزان التلازم ؛ وبدلاً من القياس الشرطي المنفصل قال : ميزان التعاند . وفيما عدا هذا لم يأت الغزالي تحت هذه الأسماء بأى جديد بخلاف ما هو معروف في كتب المنطق ، مع اعترافه بأن هذه الأسماء التي وضعها لا تتفق مع الاصطلاح الجاري به الاستعمال .

ويقول صراحة ، حينما سأله مخاطبه من أهل التعليم : « هذه الأسماء : أنت ابتدعتها ، وهذه الموازين أنت انفردت باستخراجها — أم سبقت إليها ؟ » فأجاب الغزالي : « أما هذه الأسماء فإني ابتدعتها ، وأما الموازين فأنا استخرجتها من القرآن ، وما عندي أني سبقت إلى استخراجها . ولها عند مستخرجيها من المتأخرين أسماء أخر سوي ما ذكرته ، وعند بعض الأمم السابقة على بعثة محمد وعيسى — صلى الله عليهما وسلم — أسماء أخرى كانوا

قد تعلموها من صحف إبراهيم وموسى عليهما الصلاة والسلام . ولكن بعثي على إبدال كسوتها بأسماء أخرى غير ما سموها به ما عرفت من ضعف قريحتك وطاعة نفسك إلى الأوهام » ( القسطاس المستقيم » ص ١٧٥ : القاهرة سنة ١٩٣٤ م ضمن مجموعة : « الجواهر الغزالي من رسائل الإمام حجة الإسلام الغزالي » ) .

وهذا نص فريد وفي غاية الأهمية لأنه يدلنا أولاً على أنه غير الأسماء ليقربها إلى أذهان العامة ، فهو إذن يقرب الفلسفة إلى عامة الناس بإلباسها ثوباً دينياً .

وهو ثانياً — وهذا هو الأهم — يقرب الفلسفة من الدين بأن يقول بحجة مشهورة قال بها فيلون اليهودي والقديس أوغسطين من قبل ، وهي أن الفلسفة اليونانية مأخوذة عن صحف إبراهيم وموسى ، تعلمها حكماء اليونان من صحف إبراهيم وموسى وأعطوها أسماء أخرى . ولأول مرة نجد لدى مفكر مسلم هذا الرأي الذي كان يظن من قبل أنه لم يقل به إلا فيلون اليهودي ثم القديس أوغسطين . ولا نعلم أنه ترجم شيء من آثار هذين إلى العربية حتى تقوم مظنة تأثير منهما في الغزالي . وإنما الغزالي بثاقب بصيرته قال بهذا القول الذي شاركه فيه علما كباران في دينين سماويين آخرين ، مما يحقق القول بأن العقول الكبرى تتلاقى .

وهكذا نرى الغزالي قد تأثر في هذه الموضوعات الثلاثة على الأقل بالفلسفة اليونانية تأثراً ظاهراً قوياً في المرحلة الأخيرة من حياته ، تلك المرحلة التي بدأت في سنة ٤٨٨ هـ وفيها أظهر انصرافه عن الفلسفة وكفهره بالفلاسفة : والواقع أنه بقي — رغم كل ما بذله — في بطون الفلاسفة ولم يقدر أن يخرج منها كما قال أبو بكر ابن العربي وما تظاهر به من طعن في الفلسفة ، لم يكن يقصد به الطعن إلا في الظاهر ، ابتغاء التقريب بينها وبين الدين حتى يستطيع أن يجعل الفلسفة مقبولة في رحاب الدين السني ؛ وما نراه من تغييره



و (ثانياً) إبرازه لهذه الآراء الأفلاطونية المحدثة في ثوب إسلامي خالص ، يبدو أنه مستمد من القرآن والسنة استمداداً خالصاً لا أثر فيه لأي مؤثر غير إسلامي .

و (ثالثاً) ما أتى به ، خصوصاً في « مشكاة الأنوار » التي أعدها أعظم كتبه من الناحية الفلسفية ، من تفصيلات وتحليلات ربطها بالقرآن والسنة أو ثبوت ارتباط ، واستنباط لنتائج وأفكار كانت كامنة في الأفلاطونية المحدثة ، واستطاع هو إبرازها وتوفيتها حقها من التحليل .

وقد استطاع الغزالي بهذا الربط الوثيق ، بل المزج والتفاعل بين الفلسفة اليونانية وبين العقائد الإسلامية متمثلة في الكتاب والسنة ، أن يعطي للفلسفة حق المواطن الكامل في داخل الثقافة الإسلامية .

للاصطلاحات إنما قصد منه أيضاً إلى هذا التقريب ، ولم يكن قصده أبداً إلى صرف أهل الدين عن الفلسفة ، بل بالعكس رعى إلى جعلها مقبولة لديهم . ومن هنا التناقض الظاهر في موقفه .

وقد صدق ابن تيمية بنظره الثاقب ، رغم ضيق أفقه ، في الكشف عن هذا التناقض في موقف الغزالي ، حين قال ابن تيمية في كتابه « موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول » إن الغزالي في « الهافت » كان يقابل كلام الفلاسفة تارة بكلام المعتزلة ، وتارة بكلام الكرامية ، وتارة بكلام الواقفية ، وتارة بكلام الأشعرية « وصار في البحث مع الفلاسفة إلى مواقف غاية فيها بيان تناقضهم ، « وإذا أزموه تناقضه فر إلى الوقف » . وتفسير هذا أن الغزالي لم يكن يقصد القضاء على الفلسفة ، كما لم يقصد التمسك بمواقفهم كلها ، وإنما أراد التقريب بين موقف المتكلمين وموقف الفلاسفة ، ولم يتخذ موقفاً موحداً في الرد ، لهذا فإنه لم يضرب الفلاسفة بالمتكلمين فحسب ، بل ضرب المتكلمين أيضاً بعضهم ببعض . ولما أخذ في طريق التصوف بقي متأثراً بالفلسفة ، خصوصاً بعد أن مر بالفترة الأولى من فترات التصوف ، ولكن هذه الفلسفة التي أثرت فيه هي الفلسفة الأفلاطونية المحدثة ، بعد أن كان في طور اشتغاله بالفلسفة من سنة ٤٨٤هـ إلى سنة ٤٨٧هـ متأثراً بأرسطو والمشائية اليونانية والإسلامية على السواء .

ولهذا نستطيع أن نقرر بكل اطمئنان أن الغزالي لم يهجر الفلسفة إلا ليتحول إلى فلسفة أخرى ؛ لقد هجر فلسفة أرسطو وأتباعه اليونانيين والمسلمين ، ليتحول إلى فلسفة أفلوطين والأفلاطونية المحدثة بعامة ، وظل لهذه الأخيرة مخلصاً حتى آخر عمره .

وهنا قد يتساءل المرء : وما الجديد إذن في الغزالي ؟

والجواب واضح وهو أن الجديد في الغزالي هو (أولاً) ربطه بين الفلسفة الأفلوطينية ، وبين العقائد الإسلامية بتأويل الآيات القرآنية على نحو يقرب بين الاثنين .